اصول الخمسهٔ قاضی عبدالجبار و شروح آن

دانیل ژیماره

ترجمهٔ لیلا محرری

در بین آثار گوناگونی که در دو دههٔ اخیر از معتزله منتشر شده است، جذاب‌ترین آنها بی‌گمان همانا شرح الاصول الخمسه‌ای است که عبدالکریم عثمان به سال ۱۹۶۵ در قاهره منتشرکرده است.[۱] این چاپ از لحاظ اختصار و ایجاز، در کمتر از هشتصد صفحه گنجانده شده است و در عین‌حال رسم‌الخطی زیبا و خوش‌خوان دارد؛ درحالی‌که مغنی در قالب کلی‌اش بیست مجلد قطور شده است. از منظر وضوح بیان و بلاغت، در مقایسه با تودهٔ فشرده و حجم سخت‌هضم مُغنی، این کتاب به سیاقی است که حکایت از دغدغهٔ ثابت مؤلف بر جنبهٔ تعلیمی آن دارد؛ و نظم و دقتی ویژه بر سرتاسر آن حکمفرماست. تعاریف به‌کار رفته در آن متعددند (بالاخص و به شیوه‌ای کاملاً اصولی، در آغاز هر فصل مهم)، استدلال‌ها صورت استوار دارد (یک مدعا ارائه، به قضایای قیاسی ممکن تجزیه، و نقش هر یک از قضایا به‌ترتیب تبیین می‌شود)، توالی منطقی بخش‌های مختلف کتاب نیز به‌دقت رعایت شده است. این بدان معنا نیست که با کتابی ساده سروکار داریم[۲]: به نظر من ادعای عثمان (ŠUḤ) و پترز[۳] در این باره که این کتاب برای مخاطب عام نگاشته شده، مضحک می‌نماید. اینکه مطالعهٔ آن به‌طور قابل توجهی روان‌تر از متن مغنی یا حتی متن مجموع ابن متّویه است، یک مزیت به حساب می‌آید، که البته خود متن بهترین گواه بر این مدعاست، اما در مقایسه با کیفیت آثاری از این دست، در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد.

بی‌شک، به لطف این ویژگیِ به قول واژدا[۴] «فضیلت ایجاز» است که کتاب توانسته در جوامع زیدی چنان اقبالی کسب کند؛ جایی که آموزه‌های اعتقادی سنت معتزلی جُبّایی، به طور معجزه‌آسایی تا امروز حفظ شده است. نسخه‌هایی خطی که تا به حال شناسایی شده‌اند از چشم‌اندازی دور نیز بسیار متعددتر از آن دو نسخه‌ای به نظر می‌رسند که عثمان برای تصحیح خود بدان‌ها اکتفا کرده است[۵]. اینجا فهرستی خلاصه و موقت را فراهم آورده‌ام که توانسته‌ام از مجموع فهرست سزگین[۶]، کتاب مادلونگ[۷]، فهرست میکروفیلم نسخه‌های خطی یمن موجود در قاهره که توسط ف. سید (۱۹۶۷)[۸] جمع‌آوری شده و دست آخر در بازدید اخیرم از انستیتو نسخه‌های خطی عربی استنتاج کنم. از آنجا که طبقه‌بندی این نسخه‌ها با ترتیب زمانی، به علت عدم دسترسی به تمام اطلاعات مورد نیاز ناممکن می‌نمود، آنها را تنها به ترتیب الفبایی نام کتابخانه‌هایی که این نسخه‌ها در آنها نگه‌داری می‌شوند مرتب کرده‌ام:

ANKARA, collection Ismail Saib 4121 (941 H.),

در مورد این کلکسیون، رک:

,BERLIN, collection Burchardt ؛Sezgin I 748

(طبق نظر گریفینی (*RSO*, IV, 1022-1023) نسخهٔ به دست آمده از صنعا)؛

;(.BERLIN, collection Glaser 154 (826 H

نسخه بدون آغاز، شناسایی شده توسط مادلونگ (= Ahlwardt 4893)؛

ISTANBUL, Ahmet III 1872 (756 H.),

(از نسخه‌هایی که عثمان استفاده کرده است، رک. ۲۸-۲۹)؛

MILAN, Ambrosiana B 59 (838 H.);
(Griffini, RSO, IV, 1022 - 1023);
MILAN, Ambrosiana E 151 (691 H.);
MILAN, Ambrosiana F 179,

(بدون تاریخ)؛

MILAN, Ambrosiana F 181 (814 H.);9
MUNICH, collection Glaser 149 = Cod. Arab. 1287;
ṢAN'Ā, Maktabat al-Ğāmi'al-kabīr, kalām 190,

(بدون تاریخ)؛

qā'ima n° 92; RIMA I203; photograghie in Dār al-kutub B 27799;

این دومین نسخهٔ مورد استفادهٔ عثمان بوده است. (رک:,ṢAN'Ā al-Maktabat

al-mutawakkiliyya (فهرست نشده و بدون تاریخ)؛

,*qā'ima* n° 93

نسخهٔ ناقص؛

ṢAN'Ā, Maktabat al-Ğāmi'al-kabīr, (777 H.),

فهرست‌نشده؛

,qā'ima n° 93

بدون آغاز؛

ṢAN'Ā, Maktabat al-Ğāmi'al-kabīr, كتب الوقف, kalām 161 (766 H.),

(پروژهٔ عکس‌برداری انستیتو نسخه‌های خطی عربی در یمن، ژوئیه ـ نوامبر ۱۹۷۴، میکروفیلم شمارهٔ ۹۴)؛

ṢAN'Ā, Maktabat al-Ğāmi'al-kabīr al-ġarbiyya, kalām 31 (VIIe s. H.),

همان، میکروفیلم شمارهٔ ۱۹۴؛

ṢAN'Ā, Maktabat al-Ğāmi'al-kabīr al-ġarbiyya, (881 H.),

فهرست‌نشده؛

همان، میکروفیلم شماره ۲۳۷[10]؛

VATICAN, arabe 1028 (745 H.), (Levi della Vida, 1935, 120);
VIENNE, collection Glaser 185 = Grünert 47 (ca. 800 H.);
(cf. Max Grünert, «Uber Ed. Glaser's jüngsten Arabischen Handschriften Sammlung», Actes du Xe Congrès International des orientalists III, 41).

***

کتابی که ذکرش گذشت، با دو مسئله روبه‌روست که در این فرصت، قصد طرح و روشن نمودن آنها را دارم: نخست مسئلهٔ انتساب و دیگری مسئلهٔ نسخه‌های مادر. از طرفی و فی‌الواقع ــ از آنجا که کتاب‌شناسی‌های قاضی القضات به شرح الاصول الخمسه‌ای[11] اشاره دارند ــ از آن عموماً به‌عنوان اثری از عبدالجبار[12] یاد شده است. از دیگر سو، سزگین به‌دنبال گریفینی و بروکلمن به تدوین تفسیری از خمسةالاصول امام القاسم ابن ابراهیم الرّسی (ـ ۲۴۸ق/۸۶۰م) زیدی اشاره می‌کند. عثمان به سهم خود ــ دست‌کم این فرضیه را که این اثر می‌تواند دنبالهٔ تفسیری باشد که ابوعلی بن خلّاد (یکی از مریدان ابوهاشم) بر اصول خودش نگاشته است نیز رد نمی‌کند (*ŠUḤ* 28).

من اینجا دو نکته را تبیین خواهم کرد:

۱) اول آنکه متنی که عثمان چاپ کرده شرح الاصول الخمسهٔ قاضی عبدالجبار نیست، بل شرحی بر این اثر است که سید مانکدیم زیدی (ـ ۴۲۵ق/۱۰۳۴م)، شاگرد قاضی، نگاشته شده است و عنوان صحیح آن همان‌طور، که در نسخه‌های متعددی نیز تصدیق شده است، باید تعلیق شرح الاصول الخمسه باشد.

۲) نکتهٔ دوم اینکه شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار نه با اصول امام القاسم بن ابراهیم رسّی هیچ‌گونه ارتباطی دارد و نه با اصول ابن خلّاد، بل شرحی است از خود عبدالجبار بر اثر خودش، یعنی همان کتاب الاصول الخمسه که من در همین‌جا ویراست متن آن را از روی نسخهٔ کتابخانهٔ واتیکان، که فعلاً حکم بی نظیر و منحصر به‌فرد را دارد، منتشر خواهم کرد[13].

باید از همین ابتدا صادقانه بگویم که نتایج عنوان شده در این مقاله، لزوماً دست اول نیستند: اغلب آنها را مادلونگ در کتاب امام قاسم رسّی (بالاخص در صفحات ۱۸۰-۱۸۲) قبلاً طرح کرده‌اند، اما طرح این مطالب در این کتاب چنان محتاطانه بوده است (به صورت چند یادداشت مختصر و مفید در پانویس) که احتمالاً، کمتر کسی به آنها عنایت کرده است. به همین دلیل به‌نظرم لازم آمد که مطالب مورد نظر به‌طور مستقل چاپ شود تا از این منظر مسئله کاملاً و برای همیشه جا بیفتد.

***

اولین گواه این نکته که *ŠUḤ* نه اثر عبدالجبار، بلکه اثر شخص دیگری است، در همان عنوان نسخه‌های خطی دیگر نمود می‌یابد. بدین‌گونه که نسخهٔ شمارهٔ ۱۰ (مذکور در لیست بالا و مورد استفادهٔ عثمان) به‌روشنی ذکر می‌کند که مؤلف کتاب سید مانکدیم است (رک: *7*, *ŠUḤ 29*)؛ به همین ترتیب نسخه‌های ۱۳ و ۱۶ [۱۴] نیز این کتاب را تألیف مانکدیم معرفی می‌کنند.

هرچند در نسخه‌های دیگر عبارت طوری به‌کار رفته که کمتر این منظور را می‌رساند (بالاخص در مورد نسخهٔ ۴ که عثمان هم از آن استفاده کرده است): «(کتاب [تعلیق] شرح الاصول الخمسه[۱۵] لقاضی القضات عبدالجبار بن احمد علّق عن السید الامام قوام الدین مانکدیم» و چیزی نظیر این. به‌عبارت دیگر، با اینکه عبارت فرمولی مصطلح بایستی «عَلّق علی» باشد، اما عبارت «عُلّق عن» نیز می‌تواند موجب یا تأییدی بر این مدعا باشد که ما اینجا با یک تفسیر (تعلیق) سروکار داریم. به‌هرحال این چیزی است که به‌نظر می‌رسد خود عثمان نیز، در مواضعی از کتاب، که مانکدیم را به عنوان شارح شرح (رک: *ŠUḤ 25, 4-5*: شُرّاح؛ *ŠUḤ* 31, 17 : عَلّق علی) معرفی می‌کند پذیرفته است. ضمناً گاهی هم از تعلیق مانکدیم سخن به میان می‌آورد (همان، صفحهٔ عنوان؛ نیز ۲۸، ۱۹) وانگهی، عثمان خود را در مقامی می‌بیند که «تأکید قاطعانه‌ای ابراز کند (نَجزَمُ) مبنی بر اینکه "شرح الاصول به همان شکلی که اینجا است" همانا اثر قاضی [عبدالجبار] است» (28, 17-16)؛ او می‌گوید نمی‌توان این اثر را به یکی از شاگردانش، هر کدام از آنها، نسبت داد (27, 16 s.). و بدین ترتیب عثمان پیشنهاد می‌دهد که «عُلّق عن» را به‌شیوهٔ زیر فهم کنیم: به زعم او ــ در اینجا نام مانکدیم را به نام فرّزادی که از او در صفحات آتی سخن خواهم گفت ربط می‌دهد ــ این به آن معناست که این «دو شاگرد»[۱۶] کتاب قاضی را «کسب» و «جمع آوری کردند». به عبارتی، کتاب را از شخص او کسب کردند (عَلّقه عن القاضی ای تلقّیاه منه)، و بعد چنین توضیح می‌دهد که: به‌عبارت دیگر، همان‌گونه که در آن زمان نزد حکما مرسوم بود، آنها با تقریر قاضی آن را نسخه‌برداری کردند. و در قسمت نهایی کتاب، بخش مربوط به امامت است که دو شاگرد سنت زیدی، با ارائهٔ نظریهٔ شخصی خود در موضوع امامت (*ŠUḤ* 27, 16 s.) ابتکار نوینی به خرج داده‌اند. پترز هم نظریه را که این کتاب اثری تقریرشده توسط عبدالجبار به مانکدیم است، دقیقاً همین ارائه کرد (*God's* ..., 13 et 107). به همان ترتیب پی. هوبن، که عثمان نیز در همین موضع از او تبعیت کرده بود (*ŠUḤ 98*, n. 1)، بر این عقیده پابرجاست که ابن متّویه مجموع فی المحیط را به تقریر عبدالجبار نگاشته است (رک: تصحیح او از مجموع ۱، بیروت، ۱۹۶۵، پیش‌گفتار، ۸).

اما هیچ یک از این توضیحات مستدل نیست. از طرفی «عُلِّق عن» نمی‌تواند به‌معنای «شرح داده شده توسطِ» باشد؛ می‌بایست متن را اصلاح کنیم و بخوانیم: «عَلّق علیه». وانگهی، اصطلاح «عُلّق عن» به همین صورت، در تمام عناوینی که دیده می‌شود صدق می‌کند. از سوی دیگر، مسلم است که «عَلّق» می‌تواند به‌معنای «آموختن» چیزی از کسی باشد، «دریافتن» مطلبی آموختنی از او: لن (Lane) این معنا را در تاج العروس، جایی که در واقع می‌خوانیم عَلّقَهُ: تعلّمه و اخَذَهُ ذکر کرده است. برای همین، حتی اگر بخواهیم بگوییم که مانکدیم از عبدالجبار شرح الاصول الخمسه را «دریافت کرده» است، در آن صورت نیز، عبارت نمی‌تواند «عُلّقَ عن» باشد؛ باز هم ناچاریم تصحیح کنیم و نتیجه را بخوانیم مثلاً: «عَلّقَهُ عنهُ». در

واقع، به نظر من، اصطلاح «عُلِّق عن» به‌خوبی همان معنایی را دربر دارد که عثمان قصد دارد به آن بدهد (ŠUḤ 27, 16 S.)، اما به شرطی که متمم واقعی‌اش را به او نسبت دهیم؛ یعنی «عُلّق عن مانکدیم» علی‌الاصول نمی‌تواند «از عبدالجبار رسیده» معنی دهد، بلکه قطعاً به معنای «از مانکدیم رسیده» است.

احتمال می‌دهم نکتهٔ عبارت در اصطلاح رایجی ــ حداقل در مکتب معتزلی ــ باشد که برای مشخص کردن اینکه مطلبی به‌واسطهٔ آموزه‌های یک استاد یا حتی با تقریر شخص او نگاشته شده است کاربرد دارد. بنابر همین سیاق است که این اصطلاح در عنوان و در شناسنامهٔ نسخهٔ خطی فرّزاذی (صنعا، ۷۳) دیده می‌شود: «تعلیق شرح الاصول الخمسه ممّا علّق عن الشیخ السعید ابی محمد؛ الیٰ آخر»؛ در عنوان زیادات از امام ابوطالب الهارونی (نسخهٔ لیدن Or. 2949): «کتاب زیادات شرح الاصول مما علّق عن السید الامام الناطق بالحق؛ الی آخر»؛ در شرح عیون المسائل جُشمی، در باب تفسیری از نقد المعارف جبّائی توسط ابوعبدالله البصری، که از طرف عبدالجبار به یکی از شاگردانش اهدا شده است: «اعطانی کتاب تعلیق نقد المعارف لابی علی مما علّقه عن الشرح ابی عبدالله بخطّه» (سید، فضل الاعتزال، ۳۶۷، ۱۰–۱۱) (که علی الظاهر بدین معناست که عبدالجبار به دست خود شرح ابوعبدالله را نوشته است). شریف رضی در مَجازات النبویه‌اش می‌نویسد: «و مما علّقتُهُ عن قاضی القضاة... عند بلوغی فی القرائه علیه الی الکمال فی الرؤیة انّ...». یعنی: «در باب آنچه که در محضر درس قاضی القضات یادداشت کردم... وقتی، با دنبال کردن آموزه‌هایش، به مسئلهٔ رؤیت خدا رسیدم، همانا...» (قاهره، ۱۹۳۸، ۴۶). جایی دیگر، شریف رضی نیز با اشارهٔ دقیق به شرح الاصول الخمسه، چیز مشابهی می‌گوید: «و فیما علّقتُهُ عن قاضی القضاة... فیما قرأتهُ علیه اوائل کتابه المعروف بشرح الاصول الخمسه انّ ...». «در آنچه که من از قاضی [...] یادداشت کرده‌ام زمانی که زیر نظر او مقدمات کتابش... را می‌آموختم، همانا ...» (همان، ۲۶۶). دو مثال افزون بر اینها هم یافتم که یکی در حدائق حُمَید المُحلّی یکی درباب المؤیّد (علّق زیادات الشرح باصفهان عن قاضی القضاة بقرائة غیره) و دیگری درباب ابوطالب (و له فی اصول الدین... زیادات شرح الاصول علّقه عنه بعدهم) (دارالکتب، تأریخ ۸۶۷، ۶۲ و ۸۱) است.

دلیل دیگری نیز درکار است که فرضیهٔ مورد تأیید عثمان را رد می‌کند، آن هم از کتابی که عبدالجبار به مانکدیم تقریر کرده است. من در این خصوص، چیزی جز تکرار آنچه پیش‌تر در مقدمه‌ای که بر مجلد دوم از مجموع تألیف ابن متّویه نگاشته‌ام نمی‌توانم بیفزایم[۱۷]. با پیش بردن چنین فرضیه‌ای، برداشتمان از املاء کاملاً نامعتبر و نادرست خواهد بود. مغنی یک املاء است (این کلمه در صفحهٔ عنوان هر یک از مجلدهای آن دیده می‌شود)؛ همین‌طور کتاب فضل الاعتزال (رک: صفحهٔ عنوان نسخهٔ خطی در ویراست سید، ۱۲۹: من املاء قاضی القضاة؛ به همین سیاق در ۱۳۸، ۵)؛ و یا همین‌طور در مسائل ابورشید النیشابوری (نسخهٔ Berlin, Glaser 12، صفحهٔ عنوان و ۱ ب ۶). و بعد از آن دیگر هیچ جا، در هیچ یک از این کتاب‌ها، نام فرد یا افرادی که کتاب به آنها تقریر شده باشد ذکر نشده است. مؤلف (عبدالجبار یا ابورشید) در سرتاسر کتاب، از خودش به اول شخص یاد می‌کند (غالباً جمع) و به کتاب‌های دیگرش ارجاع می‌دهد[۱۸]؛ بدون اینکه هیچ‌گاه در این کتاب‌ها از کاتبان ــ هر قدر هم که در کار خود خبره بوده[۱۹]، و به امر یادداشت‌برداری سخنان استاد گمارده شده باشند ــ ذکری به میان آمده باشد. هیچ‌گاه برای مشخص‌کردن نام مؤلف به تعبیر «قال القاضی» یا «قال الشیخ» برنمی‌خوریم. این قاعده در متشابهات القرآن عبدالجبار نیز به همین منوال رعایت شده است، او نیز اثر را تقریر می‌کرد همان‌گونه که در مغنی (ج۲۰ـ۲/۲۵۸، ۴–۵) مشهود است. باقی، که در لیست آثار ذکرشدهٔ عبدالجبار در همین موضع از مغنی آمده است، به‌نظر می‌رسد که همگی از امالی او باشند (همان، سطور ۴ و ۱۱).

در ŠUḤ کاملاً برعکس است (درست مانند مجموع). اینجا عنوان کتاب کلمهٔ «املاء» ندارد. در عین‌حال، نام مانکدیم (یا نام ابن متویه) ارزشی حداقل هم‌سنگ

با نام عبدالجبار دارد. و در همان آغاز مطالعهٔ کتاب، بلافاصله متوجه می‌شویم که مؤلف ــ همو که به اول شخص سخن می‌گوید ــ کتابی در مقابل چشمش (الکتاب) از قاضی دارد (رک: *SUH*، ۴۱، ۱۴؛ ۴۳، ۱۷؛ ۴۵، ۱۳؛ الخ) که قبلاً به سرانجام رسیده است، و که در نهایت آزادیِ توأم با تعهد، به تحلیل و شرح آن مشغول است. تمایز بین اول شخص (مؤلف) و سوم شخص (عبدالجبار) کاملاً مشهود است و نشان از تفاوت نقش آنها دارد: «او چنین می گوید... به نظر ما (و نحن، غیر انّا)...» (به ترتیب: ۶۹، ۱۶-۱۹؛ ۱۲۸، ۱۳؛ ۳۷۱، ۱۲-۱۳). گاه مانکدیم شرحی را که به نظرش اضافی است حذف می‌کند، به این ترتیب: «مثال‌های دیگری از مشابهت مکتب جبری‌ها و مکتب مغ‌ها می‌آورد، که ما از ترس اینکه مبادا به درازا بکشد آن را به کناری می‌نهیم» (۲۸۸، ۱۴-۱۵)[۲۰]. جایی دیگر، بالعکس، شرحی از کتاب عبدالجبار را به امید غنی‌تر کردن آن حفظ می‌کند: «به‌دنبال آن، به مسئلهٔ اسامی دینی بازمی‌پردازد[۲۱]؛ ما نیز به‌زودی به آن خواهیم پرداخت، و برخی مطالب مفیدی بر آن خواهیم افزود، ان شاء الله» (۷۱۷، ۴-۵). مانکدیم در اینجا کلاً، آنچه را عبدالجبار به‌تفصیل آورده بیان می‌کند: «فصّلَ هذه الجملة التی اجملناها» (۲۰۰، ۱۷). یا برعکس است: «اجمل هذه الجملة التی فصّلناها» (۴۰۶، ۸).

در همان زمان به نظر می‌رسد که مانکدیم تنها به طرح اصول اعتقادی عبدالجبار، به همان سیاقی که در رسالهٔ «الکتاب» عنوان شده است و او آن را زیر دست و مقابل چشمانش دارد، نمی‌پردازد، بلکه خود را در جایگاه سنجش آن از دیدگاه خود قرار می‌دهد. در مورد دانستن اینکه آیا تعداد اصول دین دو است، چهار است یا پنج، نظرات مختلفی را که قاضی در این زمینه بر آنها صحه می‌گذارد ذکر می‌کند و فراتر از آن ادامه می‌دهد که کدام یک از نظر او به صواب نزدیک‌تر است (۱۲۲، ۱۴). در بیان مسئله‌ای که به شفاعت مربوط است، موضع عبدالجبار را با ابوهاشم مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که احتمالاً موضع صحیح همانا موضع عبدالجبار است (۶۸۸، ۱۴).

حتی فراتر از این، قضاوت شخصی مانکدیم بیش از یک بار شکل نقادانه به خود می‌گیرد.

گاهی اوقات ترتیب دنبال شده توسط عبدالجبار به نظرش مناسب نیست. از آن دست است در ۸۱، ۱۱-۱۳: «پس از آن، با توجه به اینکه استحقاق هرگونه عمل خیری، ماهیتاً دریافت شُکرگویی است، به تعریف شُکر می‌پردازد. در حقیقت نظام درست (الترتیب الصحیح) همانا در مقام نخست، بر تعریف شکر استوار است و سپس بیان این نکته که چگونه بانی خیر یا محسن، شایستهٔ آن است. اما او اینها را این‌چنین معرفی‌کرده، پس ما نیز مثل او عمل می‌کنیم». گاهی مانکدیم، همان‌طور که اینجا هم می‌بینیم، کاملاً از نظام عبدالجبار پیروی می‌کند در عین‌حال که این نظام او را نقد هم می‌کند (رک: باز هم ۶۶۶، ۲-۷ و ۷۴۶، ۸-۱۱). اما اصلاح این ترتیب گاهی اجتناب‌ناپذیر به‌نظرش می‌رسد. مثلاً در ۶۴۷، ۱۷-۲۰: «پس از این شرح و بسط، بیان می‌کند که فاسق مکافاتی را که مستحق آن است خواهد چشید؛ و به دنبال آن، چیزی را که نشان‌دهندهٔ این است که او مستحق این مکافات بوده است. اما ترتیب صحیح ایجاب می‌کند که نخست نشان دهیم او مستحق این مکافات است، و به دنبال آن نشان دهیم که او آنچه را که مستحقش است خواهد چشید». یا باز در ۷۲۰، ۸-۹، پس از سخنانی چند دربارهٔ دعا می‌گوید: «در رابطه با این توضیح، کلامی درباب لعن لازم است. اما بهتر بود در مورد این مفهوم در مقایسه با مفاهیم مترادف اشاره رود: سرزنش، تحقیر، الخ.[۲۲]». در ۴۰۹، ۵، نظر مانکدیم این است که به دو پرسش پاسخ دهد که عبدالجبار مطرح کرده است، البته به ترتیب معکوسِ آنچه قاضی آورده است (رک: ۴۰۸، ۱۶ و ۴۱۱، ۱۸).

گاهی به نظر مانکدیم، این یا آن تعریفی که عبدالجبار ارائه کرده باید رد یا اصلاح شود. گویا به زعم او تعریف «العلم الضروری» که در الکتاب ارائه شده است دارای حشو و زوائد است (۴۸، ۱۱-۱۷). به همین ترتیب تعریفی که از کلمهٔ «موجود» ارائه شده را نابه‌جا می‌داند: «معنا غیرقابل فهم‌تر از خود کلمه است، در حالی که باید عکس این

باشد، و نتیجهٔ امر این می‌شود که بهتر است از تعریف آن صرف‌نظر کرد» (۱۷۶، ۵-۹). و باز در مورد تعریفی که عبدالجبار از کلمهٔ «فعل» ارائه می‌دهد به نظر او از دقت لازم برخوردار نیست (۳۲۴، ۱۱-۱۵؛ نقدی کاملاً مشابه هم در مجموع، تصحیح Houben، ۲۲۹، ۲-۵ موجود است).

در نهایت، گاهی نیز این یا آن نقطه از اقامهٔ برهانِ او راست که مانکدیم به نقد کشیده است. به این ترتیب مشاهده می‌کنیم استدلالی که عبدالجبار گمان می‌کرده از ابوعلی اقتباس کرده است، دو بار متوالی به چالش کشیده می‌شود (۴۲، ۱۹ و ۸۶، ۱۴). حتی استدلالی را که به‌موجب آن عبدالجبار در «الکتاب» مدعی می‌شد ثابت می‌کند که خدا با حجت قسری شناخته نمی‌شود به چالش می‌کشد (۵۵، ۱۲-۱۸)؛ یا به موجب استدلالی دیگر که اطلاق صفت موجود را بر خدای تعالی ثابت می‌کرد (۱۸۰، ۷-۹). موضع عبدالجبار در مورد تعداد اصول دین، که پنج است و نه بیشتر، به‌زعم مانکدیم غیرقابل دفاع می‌آید: یا باید مانند مغنی به دو اصول دین قائل بود و یا بیش از پنج را پذیرفت (۱۲۴، ۱۱؛ رک: ۱۲۳، ۵-۱۴). او همچنین مثال عبدالجبار را، دال بر اینکه خدا نمی‌تواند تکلیفی تحمیل کرده باشد، مثال نابه‌جایی قلمداد کرده است که فاقد دلالت لازم بر مدعاست (۴۰۸، ۱-۷).

به نظرم شواهد مذکور برای نشان دادن اینکه کتابی که عثمان تصحیح کرده چیزی نیست جز «بازنویسی» ساده‌ای از شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار که مانکدیم در آن به «منقح کردن» آنچه قاضی القضات به او تقریر کرده پرداخته گویا و مکفی بوده باشد. ما در اینجا، همان‌گونه که از عنوان برخی نسخه‌های خطی برمی‌آید، با تفسیر (تعلیق)ی از این شرح سروکار داریم که بی‌شک کاملاً با نسخهٔ اصلی متفاوت است، درست مانند مجموع ابن متویه که تحلیلی انتقادی از محیط است، تماماً متفاوت از آن، و نه آنگونه که عموماً گفته می‌شود که یک نسخهٔ ساده‌ای از آن است.[۲۳] در موردی که موضوع بحث ماست، فی‌الواقع، کمی مشکل بتوان ارزش تفاوتی را که متن زیربنایی را از شرح آن متمایز می‌کند تشخیص داد: در حالی که متن اصلی محیط به لطف قطعه‌هایی که از آن موجود است[۲۴]، در دسترس ماست، متن اصلی شرح را ندیده و نمی‌شناسیم[۲۵]. در عین‌حال من کم‌کم به این باور می‌رسم که تفاوت موجود بین این دو می‌بایست قابل توجه بوده باشد.

از منظر عمومی، ترتیب دنبال شده همانا ترتیب رعایت شده در شرح است: این قانون کلیِ تمام شروح است. موارد بی‌شماری از استعمال کلمهٔ «ثمّ» (=سپس) در کتاب‌های مرجع سراغ داریم، این حاکی از آن است که مانکدیم وفادارانه تمام مراحل را به‌قاعده دنبال می‌کند: ثم قال رحمه الله ...، ثم انّه رحمه الله سئل نفسه فقال ...، ثم انّه رحمه الله بیّن ...، الخ. در موارد متعددی مانکدیم در مناسبت‌های مشابه، کلمه‌به‌کلمه و عین عبارت عبدالجبار را نقل می‌کند، سؤالی را که مطرح می‌کند، پاسخی را که بیان می‌دارد (از این دست است در ۳۹، ۵؛ ۳۹، ۱۱؛ ۴۲، ۱۹؛ ۴۸، ۳؛ ۵۱، ۱۵؛ ۵۵، ۱۲؛ و...). اما من حدس می‌زنم آنجا که موضوع شرح موارد میانی و بینابینی درون‌متنی که این ارجاعات پی‌درپی را قطع می‌کنند در میان است، حداقل برخی از آنها، کاملاً از متن اصلی دور افتاده‌اند. البته باید اعتراف کنم که هیچ مدرک رسمی دال بر صحت این ادعا ندارم. به‌هرحال، از باب نمونه، در فصلی که دربارهٔ عدم امکان مشاهدهٔ خداست، مانکدیم به‌صراحت بیان می‌دارد که دلالت موانع (دلالة الموانع) در «کتاب»، تنها به «اشاره» (اشارةً) بیان شده و هشت سطر را به بیان آن اختصاص داده است (۲۵۳، ۶-۱۳). بسیار محتمل است که تعلیق مانکدیم تحولاتی را در برداشته باشد که در شرح یافت نمی‌شود (همان‌گونه که اصول الخمسه هم که شرح از آن ناشی می‌شود، فاقد آنهاست). به طور مثال، فصل مربوط به ارادهٔ الهی «مشیئة» (۴۳۱ به بعد) از این قبیل است: ظاهراً شرح درست مانند اصول محدود می‌شده است به بیان اینکه خدا اعمال قبیح مخلوقات را نمی‌خواهد؛ و در واقع، اولین ارجاع به قاضی را مانکدیم تنها در

۴۵۹، ۱۵ ذکر می‌کند. تمام بخش نظری متقدم بر این بحث، شامل ماهیت اراده، راه شناخت وجود آن، مسئلهٔ علم به اینکه آیا خدا قدیم است، آیا خدا غنی است، آیا به خواست خود غنی است یا به‌واسطهٔ اراده‌ای دیگر، الیٰ آخر، به نظرم مطالبی است که مانکدیم بر محتوا افزوده است. به همان ترتیب، در بخش مربوط به الوعد و الوعید (۶۱۱ به بعهد)، اولین ارجاع به شرح در ۶۴۷، ۱۷ پدیدار می‌شود، بخشی که مربوط به (همانند اصول) مکافات فاسق است. می‌توان به‌جرئت شرط بست که تمام تفاصیل متقدم بر ماهیت نظری متن، در مورد ماهیت مدح و ذم، پاداش و مکافات، شرایط اعتبارشان، موضوع ابطال اعمال نیک و بد (الاحباط و التکفیر) و غیره، شامل مطالب موجود در شرح نمی‌شدند. می‌توان حتی تصور کرد که به همین منوال بسیاری از تعاریفی را که در آغاز فصل هستند مانکدیم گنجانده است، به نظر می‌رسد با همان شیوه‌ای که او اغلب آنها را به ابتکار خود معرفی می‌کند اضافه کرده است: «بعد، نشان می‌دهد که ... اما، قبل از پرداختن به این مسئله» (قبل الدلالة علی ذلک، قبل الشروع فی هذه المسئله، قبل الاشتغال بالدلالة علی هذه المسئلة، غیره) باید مشخص کنیم که ...» (۲۱۷، ۱-۲؛ ۲۳۰، ۱۰-۱۱؛ ۳۰۱، ۶-۷؛ ۴۳۱، ۱۰-۱۱؛ ۴۷۷، ۱۲؛ ۵۶۸، ۱۱-۱۳، الخ). حتی نشانه‌ها ما را به این باور سوق می‌دهند که مانکدیم به براهین عبدالجبار ادلهٔ دیگری از اعتقادات شخصی خود افزوده است. به این ترتیب دربارهٔ رد یک حکم دشوار درباب استدلال تمتع، سه پاسخ مطرح می‌کند (که پی‌درپی آنها را رد می‌کند)، پاسخ ابواسحاق بن عیاش، پاسخی که قاضی القضات ایراد می‌کند، و سپس جواب سوم (۲۸۰، ۱۵س.).

قطعاً اینجا فقط در حد فرضیه مانده‌ایم. اما به محض اینکه بپذیریم با شرح عبدالجبار روبه‌رو نیستیم بلکه شرحی اصلی و انتقادی از این اثر را در دست داریم ــ و این به نظر من جای هیچ گونه بحثی ندارد ــ درجا باید این امکان را پذیرفت که دو متن تفاوت فاحشی با هم داشته باشند. از این رو باید با احتیاط کامل از این متن استفاده کرد و به‌جاست که جانب احتیاط را رعایت کنیم و مواضع مختلفی را که در متن ارائه می‌شوند به طور کامل و به رسم قاعده به عبدالجبار نسبت ندهیم.[۲۶]

و اما اینک این مانکدیم مؤلف تعلیق شرح الاصول الخمسه کیست؟

مادلونگ تقریباً هر آنچه را دربارهٔ او می‌دانیم، که البته چیزهای اندکی است، گفته است (*Der Imām*, 182)[۲۷]. یک علوی (همان‌طور که از لقب سیدش برمی‌آید) از نوادگان امام حسین[ع] (شجره‌نامهٔ کامل او در حدائق ثبت است)[۲۸] است. در ۴۲۵ق/ ۱۰۳۴م، یعنی دَه سال پس از عبد الجبار، به ری درگذشته است.

نام «مرسوم» او، آن‌گونه که اغلب به آن خطاب می‌شده است احمد بن ابی‌هاشم الحسینی (المُحلّی به او نسبت اعرابی و قزوینی می‌دهد) است. اما ترجیحاً به دو نام مستعاری که شنیداری ایرانی‌مآب و عجیب (حتی به نظر خود ایرانی‌زبانان) دارد نامیده می‌شد[۲۹]. یکی مانکدیم یا مانگدیم (به نظر چنین می‌رسد تلفظ صحیح همین است که در الفبای عربی تبدیل می‌شود به مانکدیم)، که معنای آن آن‌طور که شرح‌حال‌نویسان گزارش می‌دهند «ماه‌روی» (وجه القمر)[۳۰] یا به تعبیری «خوب‌روی»[۳۱] است. لقب دیگرش، که باز هم بسیار رایج بوده، چرا که در عنوان نسخه‌های *ŠUḤ* همواره همراه با «المعروف بـ» (شناخته‌شده با نام) یاد شده «ششدیو» است. زندگی‌نامه‌نویسان هیچ‌گونه توضیحی برای این لقب دوم، که المُحلّی به آن اشاره‌ای نمی‌کند، اما در یواقیت السیر می‌توان از آن سراغ جست، نمی‌دهند. علی‌الظاهر به معنای «شش دیو» است. لکن چرا چنین کنیه‌ای؟ این امر برای من تا کنون نامکشوف مانده است.

مانکدیم متعلق به جامعهٔ زیدی دیلم (به‌عبارتی، ناحیهٔ ری و قزوین) بود. گویا ابتدا در لانجا (محله‌ای از دیلم) زندگی، و نزد امام المؤید بالله ابوالحسین الهارونی تلمذ کرد. می‌دانیم که امام المؤید بالله الهارونی به علم در فقه و کلام (معتزلی) شهره بود. مانکدیم و همچنین برادرش ابوطالب، که با نام الناطق بالحق جانشینی امامت را

بعد از الهارونی کسب کرد، نزد امام المؤید شاگردی کردند[۳۲].

با مرگ المؤید در ۴۱۱ق/۱۰۲۱م، دوره‌ای شفاف‌تر از زندگی مانکدیم آغاز می‌شود. مانکدیم ظاهراً خود را وصی متوفی می‌دانست ــ گفته می‌شود همو بوده است که بر مزارش نماز میت به‌جا آورد ــ و سودای جانشینی او را در رهبری جامعهٔ زیدی در سر داشت. به سال ۴۱۷ق/۱۰۲۶م، در لانجا، با عنوان المستظهر بالله اقدام به خروج کرد و به این ترتیب مقابل الناطق بالحق قرار گرفت. در عمل عدهٔ قلیلی را توانست با خود همراه کند. ابن المرتضی ــ یقیناً برای نظم بخشیدن به اوضاع ــ پذیرفت که با مرگ الناطق بالحق به سال ۴۲۴ق/ ۱۰۳۳م امامِ جانشینِ برحق، مانکدیم است و این همانا آخرین سال زندگی‌اش بود. در اصل برخی از نسخه‌های ŠUḤ برای مانکدیم آن مقام و صلاحیت امام را قائل‌اند، اما جالب توجه است که نه با عنوان المستظهر بالله، که زندگی‌نامه‌نویسان به او نسبت داده‌اند. اینها او را السید الامام قوام الدین مانکدیم می‌نامند. باید خاطرنشان‌کرد که القاسم بن احمد المُحلّی شارح ŠUḤ ، از او جز به «السید» (به استثناء یک بار آن هم در همان سطر اول) یاد نمی‌کند.

با وجود این، بین زندگی‌نامه‌نویسان متأخر، تنها مؤلف مآثر از صلاحیت کلامی مانکدیم سخن به‌میان می‌آورد. او می‌گوید: «او از چهره‌های برجسته در بین خاندان‌های علوی بود، مردی آشنا به علم کلام. او مؤلف یک شرح الاصول است که از مهم‌ترین کتاب‌های مرجع (من اجلّ الکتب المرجوع الیه و المعتمد علیها) به شمار می‌رود».

یک نکتهٔ کاملاً عجیب این‌که نام مانکدیم در هیچ کجای هیچ یک از طبقات المعتزلیهٔ الجُشمی، و نه حتی در طبقات ابن المرتضی قید نشده است. آیا این سکوت را بایستی دقیقاً به رقابت‌های حکومتی که در مخالفت با امام ابوطالب به پا شده بود نسبت داد، که در عین حال موضوع و موجب یک نطق بسیار ستایش‌آمیز نزد جُشمی شده است؟[۳۳] درست است که در همان زمان، جُشمی دو سطر ــ نه بیشتر ــ را به ابن متویه اختصاص می‌دهد. همچنین ممکن است که شهرت ŠUḤ ــ که همان طور که دیدیم در میان زیدیان بسیار قابل ملاحظه است ــ نسبتاً متأخر بوده باشد (جُشمی در سال ۴۹۴ق / ۱۱۰۱م وفات یافت).

آیا مانکدیم شخصاً و به طور انفرادی آموزش‌های عبدالجبار را دنبال کرد؟ چیزی در این باره نمی‌دانیم. آنچه محتمل است این است که: حداقل می‌دانیم در مراسم تشییع جنازهٔ قاضی به سال ۴۱۵ق/۱۰۲۵م در ری شرکت داشت.[۳۴] ممکن است در عین‌حال بخش اعظم آموخته‌های خود را به المؤید بالله مدیون باشد.[۳۵] به‌هرحال دور از عقل است که، هم‌سخن با عثمان، او را از «شاگردان قاضی» در نظر بگیریم.

***

دو اثر دیگر هم در عرض تعلیق مانکدیم قرار می‌گیرند: از طرفی یک تعلیق شرح الاصول الخمسهٔ دیگری که متعلق به اسماعیل بن علی الفرّزادی است؛ و از طرف دیگر، تفسیری از تعلیق مانکدیم، به‌قلم القاسم بن احمد المُحلی. هر یک از این آثار در حال حاضر فقط با یک نسخهٔ خطی شناسایی می‌شوند: اولی با نسخهٔ صنعا، کلام ۷۳، نسخهٔ عکسی دارالکتب ب ۲۷۸۰۰؛ و دومی با نسخهٔ میلان، آمبروزیانا، اف ۱۹۲.

ابومحمد اسماعیل بن علی الفرّزادی[۳۶] آن‌گونه که عثمان پنداشته است (ŠUḤ، ۲۶-۲۸)، و پترز[۳۷] نظر وی را پذیرفته، هم‌درس مانکدیم نبوده است. بین این دو اگر نگوییم یک قرن، دست کم نیم قرن فاصله وجود دارد. تاریخ مرگ فرّزادی برای ما روشن نیست. اما بنا بر اطلاعاتی که از طبقات الزیدیهٔ صارم‌الدین[۳۸] برمی‌آید او در ری از شاگردان امام یحیی المرشد بالله، که به سال ۴۷۷/۱۰۸۴ درگذشت بوده است. از سویی هم، صفحهٔ عنوان نسخهٔ صنعا حاوی فهرستی از واسطه‌های انتقال کتاب‌های اصول معتزلی است که عثمان در مقدمه‌اش به آنها بازمی‌پردازد (ŠUḤ ۲۴، پ۱). اسماعیل بن علی الفرّزادی آنجا می‌گوید که این اصول از محمد بن مزدک نامی (که من نتوانستم او را شناسایی کنم[۳۹]) به او رسیده است، که به او هم به نوبهٔ خود از ابومحمد بن متویه (مؤلف مجموع فی المحیط) رسیده است، که به او نیز از ابورشید النیسابوری

رسیده است و بالاخره ابورشید نیز از قاضی عبدالجبار دریافت کرده است.[۴۰] ممکن است نتوان این فهرست را کاملاً معتبر قلمداد کرد؛ اما این مانع آن نیست که وجود نسل‌های متمادی متکلمان را بپذیریم. به زعم فؤاد السید (که متأسفانه من نتوانستم منبع ادعای او را پیدا کنم)، ابن متویه باید در ۴۶۹ق/۱۰۷۶م وفات یافته باشد.[۴۱] اگر فرّزادی شاگرد یکی از شاگردان او بوده باشد، به نظر موجه می‌رسد بتوان مرگ او را در سال‌های نخستین قرن ششم هجری قلمداد کرد، «دست‌کم» همان فهرست، محمد بن احمد بن علی الفرزّادی نامی را که برادرزادهٔ آن دیگری است نشان می‌دهد، و سپس شاگرد این یکی به نام احمد بن ابی الحسن الکنّی را که در حوالی سال ۵۶۰ق/۱۱۶۶م درگذشته است برمی‌شمارد[۴۲]. آنجا نیز با احتساب بیست تا بیست و پنج سال برای هر نسل، به حوالی سال ۵۱۰ق می‌رسیم. نسخهٔ خطی به نوبهٔ خود مربوط به ۵۴۳ق/ ۱۱۴۹م است که با دستخط شخصی به نام فرّزادی، احمد بن الحسن بن علی بن اسحاق[۴۳] نگاشته شده است که ارتباط او با مؤلف تعلیق متأسفانه برای من نامعلوم مانده است.

آن‌طور که پیداست فرّزادی‌های قرون پنجم و ششم هجری نمایندهٔ شاخهٔ مهمی از فقیهان و متکلمان زیدی‌اند. حُمید المُحلّی (حدائق، ۶۳) در بین اطرافیان المؤید بالله و در کنار مانکدیم، یک فرّزادی را نام می‌برد (اما این یکی، بنا به دلایلی که ذکر کردیم نمی‌تواند فرّزادی مورد نظر ما باشد).

تعلیق فرّزادی تاکنون به چاپ نرسیده است (می‌توان گفت دست‌کم ارزشش را هم نداشته). اما به لطف بخش‌هایی از آن که ابورضا در مقدمه و یا در مؤخرهٔ (بالاخص ص۵۷۰-۵۷۴) تصحیحش از نسخهٔ صنعا ۱۹۳ (تحت عنوان فی التوحید) که از یک معتزلی ناشناس است، گنجانده است، می‌توان کلیاتی از آن فهمید.[۴۴] و با مقایسهٔ آنها متوجه خواهیم شد که این نسخهٔ دوم از تعلیق در آنِ واحد هم شباهت بسیار و هم تفاوت فاحشی با اولی دارد. بر خلاف آن‌گونه که گفته شده است، یک نسخهٔ انتقادی از شرح عبدالجبار نیست، بلکه شرح جدیدی بر آن است (با اینکه هیچ‌گاه به این امر اعتراف نشده است)، اگر یک نسخه‌برداری از مانکدیم نباشد، باید دست‌کم پذیرفت که به‌شدت از او الهام گرفته است.

اولین بخشی (AR 45, 15-54) که می‌توان در نظر گرفت بخشی است مربوط به اولین رکن از «الدعاوی الاربع» که با آنها حادث بودن جسم تبیین می‌شود، یعنی وجود حوادثی در بدن که «اکوان» نامیده می‌شوند و من در اینجا از آن به «موقعیت‌ها» تعبیر می‌کنم. بخش مربوطه در نسخهٔ مانکدیم از *ŠUḤ* در ۹۶، ۱۲-۱۰۳ واقع است. از همان ابتدا تفاوت فاحشی خودنمایی می‌کند: فرّزادی به‌جای استفاده از مثال «اجتماع و افتراق» که مانکدیم به‌کار می‌برد، از «حرکت و سکون» بهره جسته است. دومین اختلاف چشمگیر معکوس کردن دو بخش ارائه شده است: فرّزادی نشان می‌دهد که جسم عامل متحرک (بالفاعل) نیست (AR 51, 1 s.)، و این را بعد از بیان این نکته که این امر به علت فقدان معنا نیست (لعدم معنی) (AR 49, 10 s.) عنوان می‌کند؛ در حالی که مانکدیم ترتیب معکوسی را پیروی می‌کند (بالفاعل، ۱۰۰، 17 s.، لعدم معنی). این بدان معناست که برقرای توازن بین دو فصل، از جهت ارتباطات اصلی‌شان آسان است.

ŠUḤ	*AR*	*ŠUḤ*	*AR*
۱۰۲,۷	۴۹,۱۰	۹۶,۱۲	۴۵,۱۵
۱۰۲,۱۷	۴۹,۱۱	۹۷,۱	۴۶,۱
۱۰۳,۶	۵۰,۳	۹۷,۱۶	۴۶,۱۳
۱۰۰,۱۷	۵۱,۱	۹۸,۱۰	۴۷,۴
۱۰۱,۱۱	۵۲,۵	۹۹,۶	۴۸,۷
۱۰۱,۱۶	۵۳,۱۰	۱۰۰,۱	۴۸,۱۵
۱۰۲,۱	۵۴,۶	۱۰۰,۱۴	۴۹,۵

در سطح جزئیات، از نو تفاوت‌های متعدد و بارزی ظهور می‌کنند. استدلال‌های مانکدیم (از جمله ۱۰۱، ۷ـ۱۰؛ ۱۰۲، ۱۱ـ۱۶) در نوشتهٔ فرزادی غایب‌اند و بالعکس، (از جمله *AR* ۵۱ ، ۸ـ۵۲ ،

۴؛ ۵۳ ، ۱ـ۹). ارجاع بسیار جالب به ابوعلی بن خلاد (*AR* ۴۷، ۱۵) در نوشتهٔ مانکدیم دیده نمی‌شود. و این مانع از آن نمی‌شود که برخی جملات فرزادی نسخه‌برداری مستقیم از تعلیق اول به نظر برسند؛ که از آن جمله است: *AR* ۴۹، ۱۳ـ۱۶ که کاملاً کلمه به کلمه از روی *ŠUḤ* ۱۰۲، ۱۹ـ۲۰ تکرار می‌شوند. نمونه‌های بسیار دیگری از تشابه ادبی هم وجود دارد. از جمله در تکه‌های دیگری که ابورضا ذکر کرده است: ۶۸، ۱۶ـ۶۹، ۱۹ (رک: *ŠUḤ* ۱۶۲، ۱۱ـ۱۶۳، ۱۱)؛ ۷۰، ۱ـ۱۰ (ر.ک. *ŠUḤ* ۱۶۷، ۱۲ـ۱۶۸، ۲)؛ ۵۷۱، ۱۴ـ۵۷۲، ۱۰ (ر.ک. *ŠUḤ* ۱۷۵، ۱۵ـ۱۷۷، ۱). باز هم سطرهای اولیهٔ نسخه را که کم‌وبیش بازگویی کلمه‌به‌کلمهٔ همان ابتدای *ŠUḤ* است از باب نمونه ذکر خواهیم کرد.

بنابراین هیچ شکی باقی نمی‌ماند که فرزادی به طور کامل تعلیق مانکدیم را می‌شناخته و یا حتی چه‌بسا آن را کنار دست خود داشته است. و در عین حال حتی کوچک‌ترین اشاره‌ای به آن نمی‌کند.

دو ارجاعی که به مانکدیم شده و من در تنها نسخهٔ مانکدیم آن را پیدا کردم مربوط می‌شود به نکات ذکرشده‌ای در حاشیه، که با دست‌خطی متفاوت با کاتب اصلی نگاشته شده است. اولین ارجاع دست‌کم انتساب اولین تعلیق به مانکدیم را تأیید می‌کند و در بالای برگ ۲الف در حاشیهٔ قسمتی که به فعل واجب و مخالفتی که به پشتوانهٔ آن با فعل الملجأ می‌شود پرداخته است (رک: *ŠUḤ* ۴۰، ۴ـ۱۶). یادداشت چنین می‌گوید: «این مخالفت شیخ ابورشید است.[۴۵] سید مانکدیم در شرح و تعلیق خود می‌گوید: شیخ خواسته است مثالی آورد بر آنچه که واجب نیست، ولی مثالی داده است از آنچه که واجب است (اراد الشیخ ان یصور فیما لیس بالواجب فصوره فیما هو واجب)». و این‌گونه است که افعالی که در *ŠUḤ* ۴۰، ۱۵ـ۱۶ [۴۶] می‌خوانیم به دوم شخص است.

جالب اینجاست که هرچند تعلیق فرزادی، مانکدیم را «نادیده» می‌گیرد، در نسخهٔ مربوط به F ۱۹۲ آمبروزیانا این چنین نیست. چنانچه مدرک دیگری لازم باشد دال بر اینکه متن چاپ شده توسط عثمان از مانکدیم است و نه عبدالجبار، می‌بایست آن را در شرح *ŠUḤ* همان جایی که مؤلف مکرراً با نام السید معرفی می‌شود جست.

نسخه این عنوان را بر خود دارد: کتاب تعلیق الفقیه حسام الدین قاسم بن احمد بن حمید (حمدالله سعیه) علی شرح الامام المشهور بمانکدیم الذی شرح به الاصول الخمسة لقاضی القضاة عبدالجبار بن احمد (رحمهم الله). همین‌جا باید بلافاصله متذکر شویم که این عنوان، نشانی از یک بی‌دقتی دارد (که از شخص مؤلف ناشی می‌شود) و آن اینکه: در واقع، شرح مانکدیم، برخلاف آنچه ادعا شده، مستقیم بر اصول الخمسهٔ عبدالجبار نگاشته نشده، بل بر شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار است. من در همین مقاله سند این گفته را ارائه خواهم کرد. روی‌هم‌رفته، اینجا با تعلیق جدیدی غیر از آنچه که قبلا به نام تعلیق شرح الاصول الخمسه معرفی شده بود مواجه هستیم.

مؤلف القاسم بن احمد بن حمید المحلی الوادع الصنعانی (رک: صارم الدین، طبقات، ۲۳۱، شماره ۵۳۱) نامیده می‌شود. تاریخ مرگ او مشخص نیست. اما نوادهٔ حسام الدین حمید بن احمد المحلی، صاحب حدائق است که در سال ۶۵۲ق/۱۲۵۵م درگذشته است[۴۷]. پدرش احمد، در ۷۰۱ق/۱۳۰۲م وفات یافته است.[۴۸] صاحب طبقات در بین شاگردان او، نام سید الهادی بن یحیی بن المرتضی را که در ۷۸۵ق/ ۱۳۸۴م درگذشته است یاد می‌کند.[۴۹] پس می‌توان او را متعلق به حدود نیمهٔ نخست قرن هشتم هجری/چهاردم میلادی دانست.

گزارش فهرست‌نویسی طبقات، دلالت بر استعداد درخشان القاسم در زمینهٔ فقه و کلام دارد. این گزارش حتی به او کتابی هم دربارهٔ شرح الاصول الخمسه با عنوان الغرر و الحجول[۵۰]، نسبت می‌دهد؛ گزارش فهرست‌نویسی مطلع چنین اضافه می‌کند: کتابی بزرگ (فائق). با اینکه نسخهٔ میلان هیچ کجا به چنین عنوانی اشاره نمی‌کند، اما بی هیچ شبهه‌ای می‌توان ادعا کرد که عبارت از تعلیق خودمان است.

این اثر بسیار بزرگ[۵۱]، شرحی در دنبالهٔ تعلیق مانکدیم است اما با نسبت‌های

نابرابر فصول، و با وفور بیشتر آنها در آغاز تا انجام: دو بخش اول (پیش‌گفتار و توحید)، که یک ـ سوم کتاب مانکدیم را دربر می‌گیرد، در شرح القاسم بیش از نصف کتاب را شامل می‌شود (۲ب ـ ۱۰۶ب). در عوض، سه بخش انتهایی (الوعید، المنزلة بین المنزلتین، الامر بالمعروف) که باز هم ربع کتاب مانکدیم را اشغال می‌کنند، در نزد القاسم به یک ـ دهم کل تقلیل می‌یابد (۱۸۱ آ ـ ۲۰۱ ب). از جانب دیگر، محتویات نیز همیشه مطابقت ندارند. گاهی ممکن است القاسم فصلی از *ŠUḤ* را مسکوت بگذارد (از آن جمله است: ۵۲۵ ـ ۵۲۶ و ۶۴۲ ـ ۶۴۴). اغلب، اضافاتی دیده می‌شود که در اثر قبلی وجود ندارد، از آن قبیل است پایان بخش دوم از باب الصفات (۸۳ ب س.؛ سپس *ŠUḤ* ۲۱۳، ۵)؛ در موضوع ماهیت رنج (۱۶۱ آ ۷ س.؛ سپس *ŠUḤ* ۴۸۳، ۳) در موضوع شرایط تکلیف (۱۶۷ آ ۱۰ س.؛ سپس *ŠUḤ* ۵۱۸، ۱۸). درست به همان اسلوب‌مندی مانکدیم، القاسم نیز در قاعدهٔ تقسیم فصول، از طرح سؤالات (مواضع) بهره می‌جوید که فهرست آنها را در ابتدای فصل ارائه می‌دهد، که یکی پس از دیگری مطرح می‌کند و پاسخ می‌گوید.

این تقسیم‌بندی مواضع که ثابت نیز هست، با خود تعدد تقسیم‌بندی را در پی دارد که انواع مختلفی دارد: دسته‌هایی مثل اصول، وجوه، فوائد، و غیره.

نکته‌ای که باید یادآوری کرد این است که القاسم برای تهیهٔ شرح خود از نسخ متعدد تعلیق مانکدیم (دو یا حتی سه نسخه) بهره برده است، و زحمت تهیه و مقابلهٔ آنها را بر خود هموار کرده است و بعضاً حتی تفاوت‌ها را نیز قید کرده است (رک: ۱۱ ب ۲ س.؛ ۸۷ ب ۱-۹؛ ۱۰۲ ب ۱۰-۲۱؛ ۱۱۹ آ ۲۵ س.؛ ۱۶۴ آ ۷-۱۲).

حسن این شرح تنها در کمک به درک *ŠUḤ* خلاصه نمی‌شود. بلکه بخش اعظمی از ارجاعاتی که در آن به کار رفته است بسیار سودمند است و گاهی در برخی از آنها اطلاعات بسیار ارزشمندی نهفته است. از جملهٔ این ارجاعات باید بالاخص به آنهایی که به ابوالحسین البصری و شاگردش محمود بن الملاحمی مربوط می‌شود و بسیار نیز متعددند اشاره کرد. اینجا در نوع خود، در آنچه به اعتقادات الهیاتی ابوالحسین و مکتب او مربوط می‌شود منبع مهمی به‌شمار می‌آید که حتی می‌تواند در تکمیل یا روشن‌تر نمودن «معتمد» و «فائق» ابن الملاحمی بسیار سودمند باشد. در سخن از وجه زیدی این کتاب باید گفت القاسم در چندین نوبت به اصول اعتقادات مطرفّیه اشاراتی می‌برد[۵۲]. بارها نام جد خود فقیه حسام الدین حمید (بالاخص به کتاب العمدهٔ او) اشاره می‌کند و همچنین نام شیخ احمد الرصّاص (د. ۶۵۶/۱۲۵۸) را بارها قید می‌کند.[۵۳] از میان اشعریان، اغلب از فخرالدین الرازی یاد می‌کند.[۵۴]

بگذریم. قبل از همه، شرح الاصول خمسه‌ای از قاضی عبدالجبار (د. ۴۱۵/۱۰۲۴) بود که در وجود آن هیچ تردیدی نیست و خود عبدالجبار در کتابشناسی تهیه‌شده در انتهای مغنی (XX b 258, 6) بر آن صحه گذاشته و تأییدش کرده است. نیز الجشمی در یادداشتش بر فضل (۳۶۸، ۲)؛ و همچنین در ارجاعی از شریف الرضی در مجازات النبویه، و ... که البته در حال حاضر مفقود است، صحت این موضوع را تأیید کرده اند.

از شرح مزبور، تفسیری (تعلیق) تلخیص شده که اثر سید مانکدیم (د. ۴۲۵/۱۰۳۴) است. این همان کتابی است که عثمان تحت عنوان شرح الاصول الخمسه عرضه کرده است که البته عنوان صحیح آن همان‌گونه که در نسخه‌های خطی متعددی دیده می‌شود عبارت است از: تعلیق شرح الاصول الخمسه.

حدود یک قرن بعد (حوالی سال ۵۰۰ ق) تفسیر دیگری (تعلیق) از همان شرح نگاشته شد که کاملاً الهام گرفته شده از شرح اولیه بود که متعلق به اسماعیل بن علی الفرزّادی (نسخهٔ صنعا، کلام، ۷۳) است.

و نهایتاً قریب به سه سده پس از مانکدیم (حوالی سال‌های ۷۰۰-۷۵۰ هجری)، القاسم بن احمد المحلّی به نوبهٔ خود تفسیری از تعلیق شرح الاصول الخمسهٔ مانکدیم تحریر کرد (نسخهٔ میلان، آمبروز، اف. ۱۹۲).

***

اما اینک بازگردیم به همان نقطهٔ آغاز: این شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار عبارت از چیست؟ این دومین سؤال اساسی است.

ابتدا در مورد اعتبار روایتی که اول گریفینی (صاحب اولین کاتالوگ آمبروزین، ر.ک. *RSO* IV, 1022–1023) و به دنبال او بروکلمن (*GAL* Suppl. I 315) و متأسفانه همچنین سزگین (*GAS* I 562) روایت می‌کنند حق مطلب را ادا کنیم. بر اساس این روایت، شرح بنا بر یک عقیدهٔ زیدی، تفسیری است از عبدالجبار، که بر الخمسة الاصول امام القاسم ابن ابراهیم الرسی نگاشته شده است. این فرضیه در واقع توسط عثمان (*ŠUḤ* 7–11, 27) بدون ادلهٔ کافی رد شده است. مادلونگ خطای گریفینی و بروکلمن را به خوبی مشاهده نموده اما در مخالفت، تنها به اشاره‌ای آن هم در پانویس (*Der Imām*, 182, n. 204) اکتفا کرده است که گویا این نکته از دیدگان سزگین پنهان مانده است.

برای قانع شدن، کافی است متن بسیار مختصر خمسة الاصول را آنگونه که توسط گریفینی چاپ شده (*RSO* VII 605–605) مطالعه کنیم. در اینصورت متوجه خواهیم شد که « پنج اصل» در آن عنوان شده اند که تنها سه اصل اول از میان آنها واقعا با پنج اصل موجود در شرح تطابق دارند، همان پنج اصل معروف معتزلی (توحید، عدل، وعید، منزلة، امر بالمعروف). مادلونگ این رساله را به زبان آلمانی ترجمه کرده است (*Der Imām*, 103–104). به گمانم اگر آن را اینجا به زبان فرانسه هم ترجمه کنیم مفید باشد تا برای نشان دادن در دسترس باشد[۵۵].

به نام خداوند بخشنده مهربان

«علی بن عامر نقل می‌کند از القاسم بن ابراهیم ــ سلام الله علیه ــ که می‌فرماید: «هرکس در دین اسلام به پنج اصل معتقد نیست، در خطا و گمراهی است.

«اولین [از این اصول] آن است که خدای تعالی ــ حمد بر او ــ واحد است. «هیچ چیز نظیر او نیست» (۴۲، ۱۱)، بلکه بالعکس، او «خالق همه چیز است» (۶، ۱۰۲). «اوست که تمام نظرها در قبض اختیار اوست، اما هیچ نظری توان درک الله، اللطیف، المخبر را ندارد»

«دومین اصل از این اصول این است که خدای تعالی ــ حمد بر او ــ عادل است نه جائر».

«بر تمام انفاس از توانایی خود بخشیده است» (۲، ۲۸۶)، و هیچ کسی را جز برای گناهی که مرتکب شده است مجازات نمی‌کند. هیچ کس را از پیروی خود نهی نمی‌کند، بلکه او را بر پیروی خود امر می‌کند. هیچ کس را به نافرمانی از خویش دعوت نمی‌کند، بلکه از آن بازمی‌دارد.

«سومین اصل این است که خداوند در وعده و وعید صادق است. او پاداش یک ذره نیکی را ادا می‌کند همان گونه که مکافات یک ذره از شر را» (ن.ک. ۹۹، ۷–۸). کسی که وعدهٔ او به پاداش منجر می‌شود برای همیشه و ابد در آن باقی می‌ماند و آنکه وعید او منجر به مکافات است، مکافات او را پایانی نیست.

«اصل چهارم این است که قرآن مجید فصل محکم[۵۶] و «راه راست» است، که دربارهٔ آن نمی‌تواند تباین و اختلاف نظری وجود داشته باشد؛ و سنت پیامبر صلوات الله علیه همان است که در قرآن به آن اشاره و تبیین رفته است.

«پنجمین اصل این اصول از این قرار است که استعمال ثروتی که از فعالیت‌های تجاری و کسب سود به دست آمده؛ در زمانی که قوانین نقض می‌شوند، و حقوقی که خداوند به بیوه‌ها، یتیمان، نابینایان، ضعفا و ناتوانان اختصاص داده است ضایع می‌گردند، به مانند دوران حکومت حاکمان به‌حق و خیرخواه که در آن قوانین خداوند متعال اجرا می‌شوند نبوده، مجاز نیست، دزدی و حرام است.

«مجموعهٔ این پنج اصل را هیچیک از افراد امت نباید نادیده گیرند، همه بر آن مکلفند و بر همگان شناخت آنها واجب است.»

من به تحلیل این متن نخواهم پرداخت. مادلونگ به تفصیل (در صفحات ۱۰۴–۱۵۲ *Der Imām*) بدان پرداخته است. کافی است دو اصل آخر را مد نظر داشته و واقف باشیم که این دو اصل با دو اصل آخر از اصول پنج‌گانهٔ معمول که معتزله

به آن قائلند، تفاوت محسوسی دارد. اصل چهارم چیزی در خصوص اسماء و فرایض و نیز «جایگاه واسطه یا میانجی» تداعی نمی‌کند. در مورد اصل پنجم از اصول معتزلی باید گفت این اصل یقیناً به خوبی موضوع امر به معروف را در رابطه با مسئلهٔ امامت به رسمیت می‌شناسد، اما با شرایطی که بیشتر یادآور ادعای تفوق دوران ناب عدالت شیعی است تا دوران بی قانونی زمان حاضر. حتی مانکدیم نیز با اینکه زیدی است، به هیچوجه در بخش پنجم از تعلیق خود به آنچه که اینجا مورد دغدغهٔ امام القاسم است نمی‌پردازد.

بنابراین پرواضح است شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار شرح عقیدهٔ القاسم نمی‌تواند باشد. دیگر نمی‌دانیم چرا باید عبدالجبار این متن را برای تحلیل انتخاب کرده باشد. غیر از برخی همدلی‌ها و تعلق خاطری که می‌توانست به خاندان علوی داشته باشد، و یا تعدد شاگردان شیعه مذهب او، قاضی القضات هیچگاه نه زیدی بوده است و نه امامی (او شافعی مذهب بود و بر مشروعیت سه خلیفهٔ اول قائل بود). در چنین شرایطی، همانطور که عثمان نیز اشاره می‌کند، موضوع پنج اصل معتزلی، آن قدر شناخته شده و «مستعمل»[۷۵] بود که عبدالجبار نیازی به مستمسک قرار دادن یکی از تجسم‌های حاشیه‌ای‌اش نداشته باشد.

***

فرضیهٔ دیگری ــ که عثمان این بار کم و بیش حاضر به قبول آن است (ŠUḤ 28, 4 164 –) ــ این است که رابطه‌ای بین شرح الاصول الخمسه و اصول ابوعلی بن خلاد وجود دارد. اما این فرضیه نیز محکوم به شکست است.

ابوعلی بن خلاد[۵۸]، شاگرد ابوهاشم، که دوره‌ای استاد ابوعبدالله البصری[۵۹] و ابواسحاق بن عیاش[۶۰] (که به نوبهٔ خود استادان عبدالجبار بودند) بود، قبل از همه به صاحب کتاب الشرح که چنانچه از ظاهرش برمی‌آید شرحی از این اصول است بوده، و نیز مؤلف یکی از کتاب الاصول شناخته می‌شود که به نظر می‌رسد از شهرت والایی برخوردار بود.

فرضیه‌ای که عثمان اقامه می‌کند بر عبارتی از جشمی استوار است که با ابوالطیب الخالدی در ارتباط است. جشمی ابتدا آنچه را عبدالجبار در فضل الاعتزال عنوان کرده است یادآوری می‌کند: ابن خلاد، زمانی که به بصره آمد در حال اتمام کتاب الشرح خود بود، که الخالدی را که بر مذهب مرجئه بود، ملاقات کرد. به همین دلیل است که ابن خلاد در رأس[۶۱] شرح مبحث مربوط به وعید را قرار داده است. جشمی اضافه می‌کند ــ در حالی که این مبحث نه در فضل و نه در طبقات ابن المرتضی نیست ــ : « [ابن خلاد] بی اینکه بتواند شرح را به اتمام رساند فوت کرد. بعد از او، قاضی القضات تکملهٔ آن را تقریر کرده است». و در واقع جشمی در کتابشناسی عبدالجبار از تکملة الشرح (فضل ۳۶۸، ۴-۵) یاد می‌کند[۶۲]. به همین دلیل است که عثمان این امکان را که بخشی از شرح الاصول الخمسه متعلق به ابن الخلاد باشد رد نمی‌کند و چنین اظهار می‌دارد که مگر اینکه عبدالجبار از همان ابتدا، به تصمیمی که سلف او اتخاذ و مبادرت کرده بود، مبادرت کرده باشد: چیزی که به هر نحو، بر این امر دلالت دارد که اصولی که موضوع این شروح قرار گرفته‌اند، می‌توانند از ابن خلاد باشند.

در برابر این فرضیه، در حال حاضر می‌توان به کتابشناسی قاضی القضات در کتاب جشمی استدلال کرد که در آن تکملة الشرح (۱. ۵) به عنوان اثری مستقل از شرح الاصول الخمسه (۱. ۲) (بدون در نظرگرفتن یک شرح الاصول، ۱. ۳، که باز هم از دو شرح قبلی متفاوت است) قید شده است. این امر، در عین حال، مانع این احتمال نیست که بعد از اتمام شرح (یا بگوییم کم‌وبیش تمام شده) توسط ابن خلاد، عبدالجبار به نوبهٔ خود شرحی بر همین اصول ابن خلاد نگاشته باشد و که این شرح، همان شرح الاصول الخمسهٔ ما باشد.

اما اینجا نیز ابزار لازم برای نتیجهٔ قطعی را در اختیار داریم. اگر چه متن خود اصول ابن خلاد پیدا نشده است، به دقت تمام، ترتیب و طرح آن را می‌دانیم. در حال حاضر این ترتیب تفاوت قابل توجهی با ترتیب دنبال‌شدهٔ عبدالجبار (و به دنبال آن، با ترتیب مانکدیم) دارد.

اینجا نیز یک بار دیگر، کاری جز بسط نکته‌ای که قبلا توسط مادلونگ مطرح شده بود (*Der Imām*, 181) انجام نمی‌دهم.

کنم (یا شاید هم این یکی شرح الاصول شخص او باشد)، که تا کنون دو قطعه از آن یافته و شناسایی شده است. اولی (نسخهٔ صنعا ۱۹۳) همان متن چاپ شده توسط ابورضا تحت عنوان فی التوحید (قاهره، ۱۹۶۹) است. در آن ابورضا به‌راحتی نشان داده است که متن عبارت از شرحی بر یک اثر ابوعلی بن خلاد بوده است (ر.ک. به مقدمهٔ خودش، ۱۲-۱۴)، ابن خلاد در تمام کتاب با عنوان صاحب الکتاب نام‌برده شده است. قطعهٔ دوم این کتاب که اخیرا توسط ریشار مارتن (دانشگاه ایالتی آریزونا)[۷۷] در نسخهٔ خطی متعلق به موزهٔ بریتانیا (Or. 8613) شناسایی شده است، که در آن نیز از ابوعلی بن خلاد صراحتاً به عنوان مؤلف کتاب که به شرح آن پرداخته، یاد شده است (31 b 15 ; 62 b 7-8 ; 132 b 6-7). در مقاله‌ای که در JAOS منتشر خواهد شد، و که از طریق آن ر. مارتن می‌خواست نسخه‌ای را با من در میان بگذارد، مارتن نشان می‌دهد که از طرفی دو متن موجود در این مقاله (San'a 193 ; Or 8613) دو قطعه از یک کتاب اند، و از سوی دیگر ترتیب این کتاب قطعاً همان ترتیب دنبال شده در زیادات الناطق بالحق و به عبارتی همان ترتیب اصول ابن خلاد است[۷۸]. به این ترتیب، در Or. 8613 (85 b 4) همانطور که در زیادات (117 b 15) مسئلهٔ قرآن به دنبال تکذیب یهودیان آمده است (در نسخ الشرایع) و به همان سیاق، عنوان «تکذیب کلابیه» را دارد. این نکته را هم یادآور شویم که در قطعهٔ چاپ شده توسط ابورضا شرح اتفاقی بودن اجساد با «قضایای چهارگانه» همان واژگونی ترتیبی زیادات (در مقایسه با مانکدیم) را دارد[۷۹]. می‌ماند مسئلهٔ دانستن اینکه نویسندهٔ این شرح کیست. ابورضا و حتی ر. مارتن بر این باورند که می‌توان آن را به ابورشید النیشابوری نسبت داد. من در واقع بر این باورم که مؤلف متأخرتر است. از جهتی هم فکر می‌کنم که این شرح نه تنها مستقیماً بر مبنای اصول ابن خلاد نگاشته شده (همان‌گونه که ظاهراً مارتن هم معتقد است)، بل شرحی است بر شرح الاصول او. من به این موضوع در مقاله‌ای مستقل مفصلاً خواهم پرداخت.

***

پس به این ترتیب، منبع شرح الاصول الخمسه نه در خمسة الاصول القاسم الرسی قابل تفحص است و نه در اصول ابوعلی بن خلاد. و در واقع آن را باید نزد عبدالجبار و در کتاب الاصول الخمسه‌ای جست که در نسخهٔ خطی‌ای در *Vaticane Arabe 989, folios* X b - XIV a، برایمان محفوظ است و من در انتهای این مبحث آن را منتشر خواهم کرد.

این بار جای هیچ شکی نیست: ترتیب این اصول الخمسه، با توجه به ارجاعاتی که من در حاشیه آورده‌ام، کاملاً با ترتیب *ŠUḤ* مان مطابقت دارد. تنها یک استثنا مشاهده کردم: در اصول بخش مربوط به وجود خدا، که قبلا در مقدمه اعلام شده است (درست مانند مانکدیم)، خیلی دورتر، و در دنبالهٔ شرح پنج اصل (ر.ک. *ŠUḤ* ۱۲۲-۱۴۸) و قبل از آغاز صفات (ر.ک. *ŠUḤ* ۱۵۱ s.) تکرار شده است. حدس می‌زنم خطای این ترتیب هم همینجاست که خود عبدالجبار در شرح خودش اصلاح کرده است.

شاید به نظر عجیب برسد که این اصول الخمسه‌ها در کتابشناسی‌های عبدالجبار (جشمی و ابن المرتضی) به همان صورت که هستند (و نه به واسطهٔ شرح) ذکر نشده‌اند[۸۰]. در عین حال نمی‌دانم چه چیزی می‌تواند اصالت آنها را زیر سؤال ببرد: هیچ چیزش در تضاد نیست نه اصول اعتقادی قاضی و نه «شیوهٔ» او. به کارگیری ضمیر اول شخص مفرد که در موارد اندکی در آن دیده می‌شود می‌تواند غافلگیرکننده باشد. البته این چیزی است که هیچگاه در مغنی به چشم نمی‌خورد: «خدای تعالی مرا زنده خلق کرد، به من توانایی عطا کرد»، الخ. اما نقلی از عبدالجبار در تعلیق مانکدیم نشان می‌دهد که در شرح (*ŠUḤ* 77, 2-1) به وفور این شیوه را به کار برده است. از این گذشته اما، همان استدلالات و همان عبارات اصطلاحی به کار رفته که در *ŠUḤ* است.

این بدان معناست که بین اصول عبدالجبار و تعلیق مانکدیم، تفاوت‌های مهم و قابل توجه محتوایی وجود دارد. هر چه که در

کتاب‌های اصول وجود دارد را می‌توان در تعلیق نیز به صورت گسترده‌تر یافت اما عکس این قاعده صادق نیست. به عبارت دیگر، کتاب‌های اصول بر خلاف آنچه به نظر می‌رسد، خلاصه‌ای از *ŠUḤ* نیستند. اگر بخواهم درست بیان کنم، آنها ـ بر خلاف توالی زمانی ـ در برگیرندهٔ تنها برخی از عناصر آن هست و بدین ترتیب، ویژگی دیگری به خود میگیرند. نظریات عمدهٔ معتزلی در آنها هستند اما در عوض، بسیاری از تفاصیل ضمایم نظری، که به همان میزان، نکات اساسی اصول اعتقادی عبدالجبار را تشکیل می‌دهند، به کلی در آنها غایبند. با توجه به این امر، در قسمت مربوط به صفات، حتی هیچ اشاره‌ای از مسئلهٔ چنین بحث‌برانگیز و به ظاهر چنین بنیادینی مبنی بر اینکه صفات خداوند جوهریه‌اند یا آنها را فی‌نفسه داراست، نمی‌رود. در حالی که از طرفی، عبدالجبار هیچ ابایی از تکرار هر یک از صفات قادر، عالم، حی، کافی که خداوند از ازل و تا ابد دارا است (فیما لم یزل و فیما لا یزال) ندارد. در مورد خلقت افعال/اعمال، عبدالجبار چیزی مبنی بر نزاع «کسب» اظهار نمی‌کند. اما در باب مسئلهٔ مشیت الهی، هیچگونه سخنی دربارهٔ مسائل نظری مربوط به ماهیت و ذات ارادهٔ الهی ندارد (که خداوند به موجب مشیت بدون محل واسطه، صاحب اراده است، الخ.): تمام این بخش به بیان این که خداوند خواهان افعال و اعمال شر نیست محدود می‌شود، و در همین چارچوب، تمایل به ایجاز مانع از این نمی‌شود که عبدالجبار شش سطر را در رد «ما شاء الله کان» که استدلال اهل سنت است، بپردازد. دیگر باید اهمیت قابل توجهی را که به مسئلهٔ کیفر فرزندان مشرکان اختصاص داده می‌شود متذکر شویم: کم‌وبیش یک صفحهٔ تمام (از مجموع ۱۸ صفحه) است که این نسبت در *ŠUḤ* به ۶ صفحه (از مجموع تقریبا ۸۰۰ صفحه!) می‌رسد. دربارهٔ مسئلهٔ نبوت هیچ اشاره‌ای، نه بر توجیه نبوت (در برابر براهمه)، و نه در مورد لغو قوانین مذهبی (در برابر یهودیان) شده است؛ در مقابل، عبدالجبار برای برشمردن معجزات محمد پیغمبر زمان لازم را صرف می‌کند. در بخش مربوط به باب الوعید، چیزی که با توسعهٔ نظری *ŠUḤ* دربارهٔ ذات، شرایط پاداش و کیفر و غیره، تطابق داشته باشد نیست: تمام این بخش شامل مسئلهٔ کیفر فاسقین و نیز امر شفاعت است، که امر شفاعت به تنهایی نزدیک به یک صفحه را اشغال می‌کند (آنچه که در *ŠUḤ* شامل تنها ۶ صفحه می‌شود).

ویژگی دیگر حائز اهمیت این متن، وفور ارجاعات قرآنی در آن است.

بنابراین درمی‌یابیم که قصد عبدالجبار از این اصول این است که بدون تغییر مواضع و استدلال‌های خود، که در عین حال از بُعد اصول الدین، به اختیارات زیرساختی و سنتی معتزله پایبند است، یک معرفی ساده شده‌ای ـ حتی‌الامکان فارغ از آن تزئینات فلسفی‌ای که معمولا این اصول به آن مزین اند ـ از آن ارائه دهد تا برای مخاطب عمومی، به راحتی قابل دسترسی باشد. این کتاب به نوعی یک عقیده‌نامهٔ است، دستورالعملی به قاعدهٔ پرسش و پاسخ. در این راستا و به‌واسطهٔ اظهار صریح «کلیات آنچه [مسلمان] باید از اصول الدین بداند» که بخشی از ملاحظات جامع متن را که در مقدمه بدان اشاره رفته تشکیل می‌دهد، متوجه اهمیت آن می‌شویم. در کتاب مانکدیم این قسمت (۱۲۲-۱۴۸) از اهمیت ثانویه برخوردار است به گونه‌ای که معلوم نیست این بخش چه فایده‌ای دارد. حال آنکه در اصول، همین امر، بخش بنیادین کتاب را تشکیل می‌دهد: بعد از ملاحظات مقدماتی دربارهٔ وجود خدا و استدلال‌هایی که منجر به اثبات این امر می‌شود، عبدالجبار به شیوه‌ای جامع، پنج اصل بنیادین اعتقادی معتزلی را برمی‌شمارد: «آنچه که هر مؤمن باید بداند»، تا پس از آن به اثبات این اظهارات بپردازد.

بنابراین تردیدی نیست که متن زیربنایی شرح الاصول الخمسه از این قرار است. عبدالجبار هم درست مانند ابوعلی ابن‌خلاد ابتدا کتاب الاصولی تألیف کرده و سپس شرحی بر آن اصول[۸۱] نگاشته است.

از آنجا که به درستی دو کتاب مختلف وجود داشته است، می‌بایست یک نکتهٔ نهایی هم تبیین شود.

در حقیقت، لوی دلا ویدا در گزارش

فهرست‌نویسی خود بر نسخهٔ خطی کتاب الاصول الخمسه عنوان کتاب را به صورت: کتاب <شرح> الاصول الخمسه، ذکر کرده و کلمهٔ شرح را بین کروشه قرار می‌دهد. مادلونگ نیز به نوبهٔ خود - که به نظر می‌رسد کتاب را بررسی کرده است- مدعی است که این اثر به‌درستی عبارت از شرح الاصول الخمسه است که تعلیق مانکدیم شرح مستقیمی بر آن است (*Der Imām*, 181).

جالب اینجاست که یک اشتباه مشابه اما در جهت معکوس، توسط شارح مانکدیم یعنی القاسم المحلی رخ داده است. به زعم او، اثر مانکدیم شرح مستقیمی است بر اصول الخمسهٔ عبدالجبار! دست‌کم عنوان نسخهٔ القاسم به‌خودی خود روشنگر است: کتاب تعلیق الفقیه [...] علی شرح الامام المشهور بمانکدیم الذی شرح به الاصول الخمسه لقاضی عبدالجبار الخ.

شگفت این که چنین اخلاطی می‌بایست با اولین کلمات مانکدیم در تعلیق از میان برداشته می‌شد؛ آنجا که تصریح می‌کند (۳۹، ۴-۷): «قاضی القضات [...] شرح را با این سؤال [که در رأس قرار می‌گیرد] از اصول الخمسه می‌آغازد و می‌گوید: اگر کسی [از تو] پرسید اولین واجبی که خدا بر تو نهاده چیست؟ بگو: منطقی که به شناخت خدا منجر شود، از آنجا که خداوند نه با صراحات قسری و نه با رؤیت قابل شناسایی نیست». همانطور که می‌توان دریافت، این سطور آغازین شرح (یعنی شرح مانکدیم) در حقیقت از حیث معنایی با مطالب اولیهٔ کتاب الاصول الخمسه مطابقت دارند.

این بخش مقدماتی آن طور که بدیهی است، برای القاسم مشکل ایجاد کرده است. و این هم توضیحات پیچیده‌ای است که در این رابطه ارائه می‌دهد (۲ ب ۸-۱۵):

«او (مانکدیم) می‌گوید: «قاضی شرح را چنین می‌آغازد». در این رابطه سؤالی پیش می‌آید: سید [مانکدیم] اصولا می‌بایست بخواهد شرحی بر اصول بنویسد نه شرحی بر شرح آنها. پس چرا می‌گوید: «شرح را»؟ علی‌القاعده بایستی می‌گفت: «اصول را».

«در جواب این سؤال چهار احتمال فرضی وجود دارد. ۱ـ شرح سید خلاصه‌ای از شرح قاضی می‌تواند باشد و در نتیجه (تعلّق ؟) با تکیه بر شرح قاضی بنا می‌کند همان گونه که او بر خود اصول بنا می‌نهد. ۲ـ گفتمان قاضی در آغاز شرح خود، در واقع با این مسئله شروع می‌شود، همانطور که وقتی سید هم به نوبهٔ خود اصول را شرح می‌دهد، او هم شرح خود را در تبعیت از قاضی، در تقلید از او و نیز در تحسین کلام او، با همین مسئله می‌آغازد. ۳ـ وقتی قاضی اصول را شرح می‌داده، هنگامی که تدریس یا تقریر می‌کرده است تا بقیه دروس را از بر شوند، از همین مسئله می‌آغازیده است و سید هم به همین دلیل به آن اشاره می‌کند. ۴ـ در به کاربردن الشرح، می‌خواسته بگوید خود اصول؛ منظورش اصول بوده که شرح نامیده است، زیرا هر گفتمانی که برگویندهٔ نظریه‌ای باشد را شرح می‌نامیم؛ همان‌گونه که عالمان در آثارشان می‌گویند: قد شرحنا (این را توضیح دادیم)، قد مذا شرحه، حتی اگر کتاب‌های مورد نظر، شروح خلاصه‌شدهٔ آنها نباشند.»

پس تردیدی باقی نمی‌ماند که تعلیق مانکدیم، بر شرح الاصول الخمسه بنا نهاده شده و این شرح با کتاب الاصول الخمسه‌ای که در نسخهٔ واتیکان ضبط شده است تفاوت دارد. خطای القاسم بیشتر مایهٔ تعجب می‌شود وقتی که می‌فهمیم ظاهراً ــ اما نه، بلکه به درستی، از خود متن ــ شرح قاضی عبدالجبار اطلاع داشته است.

درست است که ما متن شرح را در اختیار نداریم، اما مانکدیم آنقدر به آن ارجاع داده و نقل‌قول‌هایی از آن ارائه داده است که بتوان به کلیات تحت‌اللفظی آن پی برد. به راحتی می‌توان دید که این ارجاعات و نقل‌قول‌ها نه تنها به اصول، بل به چیزی دیگر که یقیناً همان شرح است، اشاره دارند. به این ترتیب، سند اینکه عبدالجبار در شرح، به مسئلهٔ منشأ صفات الهی (ر.ک. *ŠUḤ* ۱۹۵، ۱۲-۱۳ و ۲۰۰، ۱۷-۱۸) یا مسئلهٔ ابطال قوانین مذهبی (۵۷۶، ۷) پرداخته است را در اختیار داریم. این در حالی است که می‌بینیم اصول در هر دو مورد سکوت اختیار کرده است. در مورد نقل‌قول‌ها باید گفت که تعدادشان به شمار نیامدنی است (۳۹، ۱۱؛ ۴۲، ۱۹؛ ۴۸، ۳؛ ۵۱، ۱۵؛ ۵۵، ۱۲؛ الخ.) و به وضوح قابل مشاهده است که از اصول اخذ نشده اند.

***

هم اینک با مروری کلی خواهیم دید اگر خمسة الاصول امام قاسم را که در واقع حضورشان اینجا بی‌مورد است حذف کنیم، دو زنجیره از اصول و شروح خواهیم داشت که یکی از ابوعلی بن خلاد و دیگری از عبدالجبار ناشی می‌شوند.

ابوعلی بن خلاد یک کتاب الاصول نگاشته، و به دنبال آن شرحی بر این اصول تدوین کرده، که من شخصا بر این باورم که با نام الشرح شناخته می‌شود. ما هیچیک از این دو متن را در اختیار نداریم. به عقیدهٔ من (در جایی دیگر بر این مسئله خواهم پرداخت) نسخه‌های صنعا (فی‌التوحید ابورضا193 San'ā :) و موزهٔ بریتانیا (Or. 8613 شناسایی شده توسط ر. مارتین) شروحی بر شرح ابن خلاد اند.

عبدالجبار به نوبهٔ خود، شرحی بر اصول ابن خلاد نگاشته که به نام شرح الاصول شناخته می‌شود، و قطعه‌های متعددی از آن در زیادات شرح الاصول الناطق بالحق باقی است (نسخهٔ Leiden *Or. 2949*).

عبدالجبار به علاوه مستقل از ابن خلاد یک کتاب الاصول الخمسه‌ای تألیف کرده (نسخهٔ Vatican Arabe 989) که در زیر منتشر شده است؛ و سپس شرحی بر این اصول با نام شرح الاصول الخمسه نگاشته که متن آن در حال حاضر جزو مفقود شده‌گان است.

از این شرح یک (تعلیق) اولیه اخذ و نگاشته شده، که اثر سید مانکدیم زیدی است: این همان متن چاپ شده توسط عثمان است؛ و بعد از آن اثر دومی که قویاً از اولی الهام گرفته شده و متعلق به اسماعیل الفرّزادی (نسخهٔ *Ṣan'ā kalām* 73) است تهیه شده است.

و دست آخر، از تعلیق مانکدیم یک شرح دیگری که اثر القاسم المُحلّی است موجود است (نسخهٔ Milan, Ambros. F 192).

پانوشت‌ها

این تحقیق بدون همکاری ارزشمند خانم‌ها ویولت سَبِت و زینب کاووکجی، دو کتابدار دارالکتب، و آقایان محمد هایکی، از انستیتو نسخه‌های خطی عربی، و تولیو گرگوری، الکساندر گیزالبرتی و رناتو تریانی از رم به نتیجهٔ مطلوب و مورد نظر نمی‌رسید. در اینجا از تمام این عزیزان قدرانی می‌کنم.

۱. برای پرهیز از هرنوع سوءبرداشت و به‌عنوان بهترین گزینه، اینجا از این نسخهٔ شرح الاصول الخمسه با اختصارِ «*ŠUḤ*» یاد خواهم کرد.

۲. طی سالیان متمادی که درکلاس‌های تدریسم در EPHE سعی در توضیح کلمه به کلمهٔ این کتاب داشته‌ام، بیش از یک بار دندان‌هایم را خرد کرده‌ام.

God s created speech, Leiden, 1976, 280 . 3

.Vajda. *REJ*, CXXVIII (1969), 169 .4

۵. چیزی که علناً ناقص است. عثمان دست کم می توانست نسخه‌هایی راکه در رم یا در میلان موجودند و وجودشان از مدتها پیش محرز بود نیز اضافه کند.

GAS I 562 .6

Der Imām al-Qāsim... Berlin, 1965 .7

۸. قائمة المخطوطات العربیه المصوره بالمیکروفیلم من الجمهوریة العربیه الیمنیه، ص. ۱۰.

۹. نسخه‌های خطی مربوط به آمبروزیانا F ۱۸۳ و ۱۹۲ که سزگین (طبق نظر گریفینی) ذکر کرده است نبایستی در این لیست آورده شوند. F ۱۸۳ نسخه‌ای بدون آغاز از معتمد فی اصول الفقه متعلق به ابوالحسین البصری است (کلمات اول با صفحهٔ ۱۵۲، سطر ۱۲ از چاپ حمیدالله، دمشق، ۱۹۶۴-۶۵ مطابقت دارند) F. ۱۹۲ نسخه‌ای است از تعلیق، متعلق به القاسم بن احمد المحلّی (رک: همان).

۱۰. فهرست انستیتو نسخه‌های خطی عربی (یمن ۱۹۷۴) نسخهٔ دیگری از همان متن را تحت شمارهٔ میکروفیلم ۹۵ قید می‌کند. اما بررسی انجام شده نشان از اثری دیگر دارد (یک شرح الاصول گمنام؛ نیمه کامل، احتمالا زیدی؛ متأخرتر از ابولحسن البصری).

۱۱. مغنی ۲۰ ب ۲۵۸، ۶؛ الحاکم الجُشَمی، شرح عیون المسائل، در ف. سید، فضل الاعتزال (تونس، ۱۹۷۴)، ۳۶۸، ۲؛ نیز بنگرید:

Ibn al-Murtaḍa, *Ṭabaqāt al-Mu tazila*, é d. Diwald-Wilzer (Wiesbaden, 1961), .113, 9

۱۲. علاوه بر عثمان، ر.ک. بالاخص به:

Sezgin, *GAS*, I, 562 et 625 ; Bibliographies de Gardet, *Dieu et la destiné e de l homme* (Vrin, 1967), 40, n. 1, et 511 ; Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes* (Vrin, 1974), 18 et 325 ; Peters, *God s .created speech* (Brill, 1976), 13 et 422

تقریبا تنها واجدا به وضوح درک کرده است که اگر *ŠUḤ* « از نتیجهٔ آموزه‌های عبدالجبار به دست آمده است»، اثر خود او نیست؛ و ــ یا حتی به همان ترتیب مجموع ابن متویه : رک بالاخص به REJ, CXXVIII, ۱۷۲.

۱۳. ما در ترجمهٔ این مقاله از انتشار این قسمت صرفنظر کردیم. خوانندهٔ علاقمند می‌تواند برای مطالعهٔ این متن، به مقالهٔ ژیماره در آدرس زیر مراجعه کند:

Gimaret, Daniel, « Les Uṣūl al-*Ḫ*amsa du Qāḍi ʿAbd al-Ǧabbār et leurs commentaires », in *Annales islamologiques*, 15/ Institut français d'archéologie orientale du Caire, Le Caire : diffusion SEVPO, 1979, p. .47 - 96

۱۴. فرمول «حاشیهٔ مانکدیم» که لوی دلاویدا در فهرستش به کارمی‌برد، به‌هیچ‌وجه با واقعیت مطابقت

نمی‌کند.

۱۵. اصطلاح کامل تعلیق شرح الاصول الخمسه در نسخه‌های ۶، ۸، ۹ و ۱۵ دیده می‌شود.

۱۶. علی‌الاصول، فرزاذی نسبت به مانکدیم دو الی سه نسل متقدم بوده است. ر.ک. پیش گفته.

۱۷. در مجموعهٔ «Recherches» بیروت چاپ خواهد شد.

۱۸. «ما این را در نقد اللمع شرح داده‌ایم» (مغنی، VII، ۵۹، ۱۱-۱۲؛ «ما این را در کتاب الاعتماد شرح داده‌ایم» (همان، 9 ،87 ،XII-10)؛ الخ. «ما در باب این موضوع به تفصیل در زیادات الشرح و در تذکره سخن رانده‌ایم» (مسائل، ۱۱۲ ب ۸).

۱۹. اینان را غالباً شاگردانش تشکیل می دهند، ر.ک. مثلاً به فضل الاعتزال ۳۱۹، ۵-۸.

۲۰. مقایسه‌ای با تعلیق فرزاذی معلوم می‌سازد که در صفحات ۴۰۷-۴۰۸، مانکدیم تفصیلی از قاضی را در باب مشروعیت ایجابی باور تحمیلی بر کسی که خدا می‌داند کافر خواهد شد حذف می‌کند، بخشی که فرزاذی اما آن را حفظ کرده است (۹۹ الف ۱۵ س.).

۲۱. الاسماء الدینیة: مؤمن، کافر، فاسق، و نام‌های مشابه.

۲۲. یعنی در .۶۹۸, ۱۳ s

۲۳. ر.ک. به مقدمهٔ من بر مجلد دوم مجموع، در دست چاپ.

۲۴. ر.ک. به همان، و مقالهٔ:

Ben Shammai, "A note on some karaite copies of Mu'tazilite writings", *BSOAS*, 1974, 295-304.

۲۵. نسخهٔ خطی Arabe 989 واتیکان، آنگونه که مادلونگ معتقد است (*Der Imām*, 181) فاقد شرح است؛ اما اصول را که تفسیر شرح را تشکیل می‌دهد شامل می‌شود: ر.ک. به پیش‌گفته.

۲۶. من این ضرورت را در گزارشی که از کتاب پترز *God s created speech* برای *JA* 1977, 392 تهیه کردم متذکر شده‌ام.

۲۷. منابع من (که مادلونگ از اکثر قریب به اتفاق آنها استفاده کرده است) از این شرح اند:

۱. حُمَید بن احمد المُحَلی (د. ۶۵۲ هجری)، الحدائق الوردیه فی مناقب الائمة الزیدیة، نسخهٔ قاهره، دار الکتب، تاریخ ۸۶۷، ۶۲ س.

۲.احمد بن یحیی بن المرتضی (د. ۸۴۰ هجری)، یواقیت السیر فی شرح کتاب الجواهر و الدرر، نسخهٔ صنعا، میکروفیلم شمارهٔ ۱۱۳ دارالکتب، f° ۱۲۸ a.

۳.الزخیف (اثری به تاریخ ۹۱۶ هجری)، مآثر الابرار فی تفصیل مجملات جواهر الاخبار، نسخهٔ دارالکتب، تاریخ ۱۲۵۴، ۷۹b-۸۰b.

۴. یحیی بن حمید (د. ۹۰۰ هجری)، نزهة الانظار فی ذکر ائمة الزیدیه،

۵. نسخهٔ صنعا، عکسبرداری دارالکتب، 29098B، t° 18 a.

۶. ابن حابیس السعدی (د. ۱۰۶۱ هجری)، المقصد الحسن و الواضح، نسخهٔ صنعا، عکسبرداری دار الکتب، B 29137، 183 a- 184 b.

۷. احمد بن عبدالله الجنداری (د. ۱۳۳۷ هجری)، تراجم الرجال المذکورین فی شرح الازهر، قاهره، بدون تاریخ، ۳-۴.

هیچ سابقه و خلاصه‌ای از مانکدیم نه در مطلع البدور متعلق به ابن ابی الرجال و نه در طبقات الزیدیهٔ صارم الدین ابراهیم الشهاری درج نشده است.

۲۸. نیز ر.ک. به مادلونگ، ۲۴۵.

۲۹. به هرحال نظر پ. دو فوشه‌کور این چنین است.

۳۰. مانک یا مانگ به معنای «ماه» است، و دیم به معنای «صورت».

۳۱. ر.ک. جنداری، تراجم، ۳.

۳۲. ر.ک. الحاکم الجشمی، در ف. سید، فضل الاعتزال، ۳۷۶-۳۷۷. باید متذکر شوم که جنداری (تراجم ۴، ۱۳-۱۴)، تفسیری (تعلیق) از شرح مانکدیم را به المؤید نسبت می‌دهد (؟؟). من اعتبار این گزارش را نمی‌توانم ارزیابی کنم. همین جنداری به عنوان مثال ابوالحسین الخیاط و ابوالحسین البصری را خلط می‌کند (۳۵، ۲۳).

۳۳. شرح عیون المسائل نیز هیچ نامی از مانکدیم نه در میان امامان زیدی (ر.ک. نسخهٔ صنعا، عکسبرداری دارالکتب، ب. ۲۷۶۲۳، ۲۸ آ-۲۸ ب)، و نه در بین شخصیت‌های مهمی که در موضوع امامت بحث برانگیزند (۲۸ ب ۲۹ آ)، و یا نه حتی در بین علمای زیدی که از برگهٔ شماره ۱۳۸ ب فهرست آنها درج شده است (در ۱۴۲ ب . دوباره نام سید های ابوالحسینی و ابوطالبی درج شده است) نمی‌آورد.

34. Madelung, *l.c*.

۳۵.این چیزی است که واجدا احتمال آن را می‌دهد. او *ŠUḤ* را به «شاگردی از شاگردان مستقیم [عبدالجبار] منتسب می‌کند» به عبارت دیگر، مانکدیم، شاگرد المؤید، که خود او نیز شاگرد قاضی بود:

Vajda, *REJ*, CXXVIII, 172.

۳۶. این قرائت صحیح است و همان چیزی است که مونو در *Penseurs musulmans*، ۲۶۷، شماره ۱ تبیین می‌کند.

۳۷ . *God s* ... ,۱۳ n. ۴۸.

۳۸. نسخهٔ صنعا، عکسبرداری دارالکتب، ب ۲۹۰۹۹، ۸۵، شمارهٔ ۱۲۷؛ ر.ک. به همان، ۲۱۰، شمارهٔ ۳۳۷.

۳۹ . برای اطلاعاتی دربارهٔ او رک: انصاری، حسن، میان کلام و فلسفه، کتاب رایزن، ۱۳۹۵، ص۲۲۱ به بعد ـ م.

۴۰. این فهرست به ابوعبدالله البصری، ابوعلی بن خلّاد، ابوهاشم، ابوعلی جبّائی و دیگران... می‌رسد که در نهایت به محمد بن الحنفیه (!) و علی بن ابی‌طالب(ع) منتهی می‌شود.

۴۱. فضل الاعتزال، ۳۸۹، ن. ۱۲۴؛ نیز ر.ک. به چاپ اخیر تذکره، قاهره، ۱۹۷۵، ۱۵.

۴۲. ر.ک. همان، ۱۸، شماره ۳۵؛ همچنین:

Traini, *Sources biographiques des Zaydites* (CNRS, *Onomasticon Arabicum*, Paris, 1977), 7, n°32.

۴۳. ر.ک. به : Traini, ۱۸, n° ۸۱؛ و دربارهٔ پدرش، ر.ک. به همان، ۷۸، شمارهٔ ۳۴۱ [نیز رک: انصاری، همان، ص۲۲۵].

۴۴. من نام این نسخه را اینجا با علامت اختصاری *AR* (برگرفته از ابورضا. مصحح) مشخص خواهم کرد. دقت کنید که شمارهٔ صفحه‌های دو رقمی مربوط به مقدمه‌اند (شماره‌های مندرج در پایین صفحه).

۴۵. مخالفتی که به زعم فرزادی ۱ ب، ۲۰-۲۲، دقیقا در برابر عبدالجبار بر آن صحه گذاشته می‌شود؛ مبنی بر این که فعل واجب آن فعلی است که در آنِ واحد اگر آن را انجام ندهیم مستوجب کیفر و در صورتی که آن را به جا آوریم، مستحق پاداشیم.

۴۶. ارجاع دوم در حاشیهٔ برگ ۱۶۰ آ. است (ر.ک. *ŠUḤ* ۷۶۴).

۴۷. رک: صارم الدین، طبقات، ۱۵۷، شماره ۲۴۳؛ Traini، ۱۰۲، شماره ۴۴۱.

۴۸. Traini، ۲۰، شماره ۸۸.

۴۹. صارم الدین، طبقات، ۴۶۰، شماره ۷۴۶.

۵۰. جای این کلمهٔ دوم در یادداشت فهرست‌نویسی طبقات خالی گذاشته شده است. من آن را به واسطهٔ یادداشت فهرست‌نویسی مطلع البدور تطابق داده و خوانده‌ام.

۵۱. این نسخه شامل ۲۰۱ برگ، با تعداد سطرهایی کاملاً نامنظم است که در هر صفحه این تعداد، از ۲۱ سطر (۱۳۴ ب) تا ۴۳ سطر (۱۷۶ ب، ۱۸۳ ب، ۱۹۱ ب) متغیر است.

.Madelung, *Der Imām*, 201 - 204 .52

.Traini, 35, n° 154; Brockelman, *Suppl.* I, 700 .53

۵۴. هر چند، شناسایی کمی مشکل‌ساز است. این فرد همواره با نام الرازی نامیده می‌شود (به استثناء یک مرتبه و آنهم در ۵۲ ب ۱۲: قال الفخر الرازی). در برخی مواضع هیچ شکی باقی نمی‌گذارد که این نام حاکی از مؤلف اشعری است. از آن جمله: زمانی که از جوینی و غزالی (۱۱۴) سخن می‌رود؛ یا وقتی به طور مبسوط (۹۰) یا غیرمبسوط (۱۱۷) به کتاب الاربعین یا به کتاب المحصول (۱۷۲) ارجاع می‌شود. اما مکرراً به شرحی از همان (؟) مؤلف (ذکره الرازی فی شرحه: ۴۵؛ ۴۸ ب ۱۰-۱۱؛ ۱۲۳ ب ۲۱؛ ۱۷۲ آ ۱) نیز اشاره می‌کند، و از فحاوی به نظر می‌رسد که این شرح، خودش هم یک تفسیری است متأثر از معتزلیه و از تعلیق مانکدیم! حال آنکه هیچیک از کتابشناسی‌های فخرالدین الرازی حکایتی از چنان تفسیری ندارند (ر.ک. به کتابشناسی تهیه شده توسط خلیف در ویراست او از مناظرات، بیروت، در کلکسیون «Recherches»، ۱۹۶۶، ضمیمه، ۱۹۰-۲۰۳). آیا باید رازی دیگری نیز متصور بود؟ هر دو عنوان شاخص می‌توانند چنین فرضی را قوت بخشند. زمانی الرازی العدی، «رازی معتزلی» مد نظر القاسم بوده است (۱۱۷). گاهی نیز حین بحث از اشعریه، الرازی منهم، یعنی به عبارت دیگر «رازی اشعری» را عنوان می‌کند (۱۲۴ ب ۱۰-۱۱). اما اگر واقعا دو رازی وجود داشته باشد، چطور باید توضیح داد کدامیک از آنها در هر یک از موارد مذکور مورد نظر بوده‌اند (نامی که تقریبا چهل بار قید شده است)؟ ر.ک. بالاخص به ۱۷۲ همانجا که نام رازی ها در کنار هم و بدون هیچ وجه تمایزی و به عنوان رازی مؤلف شرح و رازی مؤلف کتاب المحصول قید شده است.

۵۵. متن ارائه شده توسط ژیماره، ترجمهٔ عربی به فرانسه است که ما اینجا آن را از متن ترجمه شدهٔ ژیماره (فرانسه) به زبان فارسی ترجمه کردیم. مترجم.

۵۶. با توجه به تجدید رابطه با قرآن (که مادلونگ می‌بایست اعمال می‌کرد) در ۱۱، ۱: أحکمت ثم فُصّلت (ر.ک. *Der Imām*، 125)، گمان نمی‌برم که فصل اینجا به معنای «قابل فهم» (verständlich) باشد.

۵۷. عثمان اذعان می‌دارد که آثار متعددی با همان عنوان و منسوب به ابوالهذیل و جعفر بن حرب وجود دارند.

۵۸. در این باره ببینید عبدالجبار، فضل الاعتزال، ۳۲۴؛ ابن المرتضی، طبقات، ۱۰۵ و نیز: *Fihrist*, Flügel, 174

۵۹. ر.ک. فضل الاعتزال، ۳۲۵، ۱۰-۱۱؛ ابن المرتضی، ۱۰۵، ۱۱-۱۲. به زعم ابن الندیم، در عین‌حال ابوعبدالله تنها یکی از همراهان (صحابه) ابن الخلاد بوده است (۱۷۴، ۲۷-۲۸).

۶۰. فضل ۳۲۸، ۱۱-۱۲؛ ابن المرتضی ۱۰۷، ۱۱.

۶۱. (قدّم؟). در حقیقت من نمی‌دانم چطور ابن خلاد در حالی که در حال اتمام کتاب خود بوده، توانسته تصمیم بگیرد که با چنین مسئله‌ای کتابش را بیاغازد.

۶۲. عبدالجبار، در کتابشناسی خود بر مغنی (XX b 258, 12)، اشاره‌ای به یک تهذیب الشرح دارد.

.Cf. Sezgin I 624 .63

۶۴. که البته مادلونگ با تأیید این امر که در شرح خودِ اصول، از ابن خلاد هرگز نام برده نشده است، مرتکب خطای کوچکی می‌شود (*Der Imām*,181 سطرهای اول).

۶۵. که بیان می‌کند خداوند قادر، عالم، حی، شاهد، واجد و ازلی است.

۶۶. که خداوند به موجب ذات خود تمام این کیفیات را داراست و نه به دلیل موجودیت (معنا).

۶۷. که خداوند نه جسم است و نه حادث.

۶۸. که در آن امکان لغو احکام الهی (نسخ الشرایع) را نشان می‌دهد.

۶۹. دربارهٔ طبیعت قرآن: کلام خدا قدیم نیست.

۷۰. که خداوند بدی نمی‌کند؛ مسئلهٔ عذاب‌ها (۱۵۸ a ۶).

۷۱. که خداوند می‌تواند ایمان را بر کسی که می‌داند ایمان نخواهد آورد، تحمیل کند.

۷۲. دربارهٔ معنی آیاتی از قرآن که می‌گویند خداوند «گمراه می‌کند»، «هدایت می‌کند»، «بر دلها مهر می‌زند» و الخ.

۷۳. نزد مانکدیم، فصلی که مربوط به شمارهٔ ۱۹ این فهرست است وجود ندارد.

۷۴. این بدان معنا نیست که هیچ شباهتی بین شرح الاصول الخمسه و اصول ابن خلاد نیست. محتویات دو رساله یکی است، استدلال‌ها، دستورالعمل‌ها مشابه اند؛ تمام اینها غالبا از ابوعلی و ابوهاشم الجبّایی نشأت می‌گیرند. در فضل، (۳۱۹، ۱۵-۱۷) عبدالجبار عبارتی فرمولی از اصول ابن‌خلاد نقل می‌کند (الجسم مجتمع فی حالین یجوزوا ان یکون فیه مفترقن) که در شرح مانکدیم نیز عبارتی کم‌وبیش معادل آن وجود دارد (*ŠUḤ*, 96, 15-16). به علاوه با خواندن زیادات، به نظر محتمل می‌رسد که اصول ابن‌خلاد به صورت طرح متوالی پرسش و پاسخ ارائه شده باشد (ان قیل ... قیل له ...)، همان‌گونه که خواهیم دید، در مورد اصول الخمسهٔ عبدالجبار نیز به همین منوال است. به‌جاست اگر تصور کنیم که عبدالجبار در حین تألیف اصول الخمسه و به دنبال آن در تألیف شرح الاصول الخمسه، خواسته به بهترین شکل، همان سیاقی را که مؤلف اصول و شرح انجام داده است پیاده کند.

۷۵. ر.ک. کتاب‌شناسی جشمی، فضل، ۳۶۸، ۳. این اثر را احتمالا باید به صورت تقریب الاصولی که عبدالجبار در مغنی (XX b 258, 12) به آن اشاره می‌کند شناسایی کرد.

۷۶. جشمی (که شاگرد او بود) در یادداشت خود دربارهٔ عبدالجبار (فضل، ۳۶۹، ۱۰-۱۱) به نامش اشاره می‌کند. نام کامل او آن طور که از قسمتی از نوشتهٔ جشمی برمی‌آید (یادآوری شده توسط مادلونگ)، محمد بن احمد بن مهدی الحسنی است (فضل ۳۵۴، ۲-۳). نقش او در واقع، همانطور که مادلونگ هم تأکید می‌کند، تنها به «تألیف و تنظیم» کتاب الزیادات محدود نمی‌شود. به طور قطع اغلب، کاری جز روایت نقل‌های الناطق (4 a 15 ; 7 a 2 ; 6 a 20 ; ...) نمی‌کند. اما گاهی نیز پیش می‌آید که روایات به خود او نسبت داده می‌شوند (قال السید رحمه الله) : ر.ک. 23 ; 14 a 25 a 4 ; 28 a 7؛ الخ. عبارت رحمه الله دست‌کم نشان می‌دهد که در زمان نگارش، فوت کرده بوده است و بنابراین این عبارت باید به فردی متأخرتر نسبت داده شود (ر.ک. باز هم به 70 13 b: اعلم انّ السید رحمه الله کان یقول الخ.).

۷۷. پطرز هم در God's ... 24, n. 101 این اکتشاف را یادآوری کرده است.

۷۸. از این مقاله چنین برمی‌آید که مارتن نیز به خوبی متوجه شده است که شرح الاصول الخمسهٔ عبدالجبار ارتباطی با اصول ابن‌خلاد ندارد.

۷۹. AR 61: الکلام فی انّ الجسم لا یخلوا من الاجتماع الخ. AR 169: القول فی حدوث الاعراض.

۸۰. ولی همین کتابشناسی‌ها نیز به طور مثال تثبیت دلایل النبوه را هم ذکر نمی‌کنند.

۸۱. مادلونگ (*Der Imām*, 181) و همچنین پطرز (God's ..., 13) حدس می‌زنند که شرح الاصول الخمسه، یک شرح به معنای واقعی نیست، چرا که در کتابشناسی جشمی که توسط ابن المرتضی نیز بازنشر شده است، -اگر بنا باشد اشارهٔ جشمی جدی گرفته شود، که این هم باز قطعی نیست- در بین شروح ذکری از این اثر نشده است. البته این امر می‌تواند از آنجا ناشی شود که عبدالجبار در شرح، بر خلاف شروح دیگر (که شامل رسالات ابوالقاسم البلخی، ابوهاشم، ابوعلی بن‌خلاد، الخ. می‌شود) به شرح و تفسیر اثر خود می‌پردازد.