

# بازشناسی هویت یک رساله کلامی: انقاذ البشر من الجبر و القدر

۱۷۷-۲۱۴

چکیده: این مقاله به بررسی رساله‌ای کلامی می‌پردازد که به غلط به شریف مرتضی (د: ۴۳۶ هـ.ق / ۱۰۴۴ م) دانشمند امامی، نسبت داده شده است. رساله مزبور پرسش از فاعلیت انسان را در نسبت با تقدیر الهی و جبر به بحث می‌گذارد و از دیدگاه‌هایی دفاع می‌کند که تا اندازه زیادی مشابه نظرگاه‌های شناخته‌شده سید مرتضی است. با این وصف، رساله، خصائصی نیز دارد که با کلیت دستگاه کلامی شریف مرتضی ناسازگار است. افزون بر این، پرسشها و ملاحظاتی سبک‌شناختی و کتاب‌شناختی نیز در باب این رساله قابل طرح است که در مجموع، دلیل موجهی بر ضد اصالت و صحت انتساب اثر به شریف مرتضی بشمار می‌آید. با این همه، و با وجود اینکه رساله یادشده بارها در جهان اسلام به چاپ رسیده است، هیچ کس متذکر این انتساب غلط نشده است. این رساله، به معنای دقیق کلمه، تصویر غلطی از بسیاری از دیدگاه‌های شریف مرتضی ارائه می‌کند و گاه، ارکان اصلی نظام کلامی او را متزلزل می‌نماید. نویسنده رساله، مفاهیم اخلاقی را، پیش از استدلال‌های عقلی، بر بنیاد احکام و نصوص دینی بنا می‌نهد، همو بر اخبار آحاد اعتماد می‌کند، مرجعیت اصحاب پیامبر [ص] را می‌پذیرد، و اسماء و صفات خداوند را از وحی برمی‌گیرد. چنین دیدگاه‌هایی، که آشکارا برخلاف نظرگاه‌های سید مرتضی است، روی هم رفته، تا حد زیادی به نظریات غیر امامیان نزدیک‌تر است و به آسانی می‌تواند متعلق به نویسنده‌ای معتزلی باشد.

مشخصات نشر متن انگلیسی این مقاله، بدین شرح است:

کلیدواژه: شریف مرتضی، إنقاذ البشر من الجبر و القدر، جبر و اختیار، قضا و قدر، کلام امامیه، معتزله.

Hussein Ali Abdulsater, To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar, Asiatische Studien - Études Asiatiques, Volume 68, Issue 2 (Jul 2014), pp. 519-547.

## To rehabilitate a theological treatise. Inqādh al-Bashar min al-jabr wa-l-qadar

Hussein Ali Abodulsater

Translated by Hamid Ataei Nazari

**Abstract:** This article deals with a theological treatise that has been wrongly ascribed to the Imāmī scholar al-Sharīf al-Murtaḍā (d. 436/1044). The treatise discusses the question of human agency in relation to divine decree and determining, arguing for positions that, to a large extent, resemble Murtaḍā's known views. Nevertheless, the treatise also betrays features incompatible with Murtaḍā's theology as a whole, in addition to stylistic and bibliographical questions that make a good case against the work's authenticity. This wrong ascription, however, has not been noted despite the repeated editions of the text in the Islamic world. As such, it misrepresented many of Murtaḍā's views, sometimes undermining the main pillars of his theological system. The author of the treatise establishes his ethical concepts on the basis of scriptural dictates before proceeding to rational arguments, relies on non-multi-attested reports, defers to the authority of the Prophet's companions and culls God's names and attributes from the word of revelation. While going against Murtaḍā's positions, these views – put together – are considerably closer to non-Imāmī doctrines, and could have easily been the work of a Mu'tazilī author.

**Keywords:** Sharīf Murtaḍā, Inqādh al-Bashar min al-Jabr wa-l-Qadar, Determinism and Free Will, Qāḍā wal-Qadar, Kalām Imamiyya, Mu'tazilites.

إنقاذ البشر من الجبر والقدر، التعرّف على هوية إحدى الرسائل الكلامية  
بمقدم: حسين علي عبد الساتر  
ترجمة: حميد عطائي نظري

الخلاصة: تهدف المقالة الحالية للبحث عن إحدى الرسائل الكلامية التي تُنسب اشتهاً إلى العالم الإمامي الشريف المرتضى (م ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م). والرسالة المذكورة تبحث في التساؤل عن مدى فاعلية الإنسان تجاه التقدير الإلهي والجبر، وتدافع عن بعض الآراء التي تشبه إلى حد بعيد الآراء المعروفة للسيد المرتضى، لكنها مع ذلك لها من الخصائص ما يجعلها لا تنسجم مع كليات المنظومة الكلامية للشريف المرتضى.

كما أن هناك ما يمكن طرحه من التساؤلات والملاحظات حول أسلوب الرسالة ومفردات هويتها، وكل ذلك يعدّ دليلاً مقبولاً على عدم أصالة وصحة انتسابها إلى الشريف المرتضى. ومع كل ما ذكرناه، ورغم أن الرسالة المذكورة قد تركز طبعها في البلدان الإسلامية، إلا أننا لم نجد أحداً يشير إلى هذا الانتساب الخاطيء.

وهذه الرسالة تعطي صورة خاطئة. بكل ما في هذه الكلمة من معنى. عن الكثير من آراء الشريف المرتضى، بل إن بعضها ينسف أركان منظومته الكلامية من أساسها. فكانت هذه الرسالة لا يبيّن مفاهيمه الأخلاقية على الاستدلالات العقلية بل على الأحكام والنصوص الدينية، ويعتمد على أخبار الآحاد، ويقبل مرجعية أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله، ويأخذ أسماء الله وصفاته من الوحي.

ومثل هذه الآراء تتناقض تناقضاً واضحاً مع آراء السيد المرتضى. وهي في مجملها أقرب إلى آراء غير الإمامية إلى حد بعيد، وبهذا يمكن القول بأنها تعود إلى كاتب معتزلي.

المفردات الأساسية: الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، الجبر والاختيار، القضاء والقدر، كلام الإمامية، المعتزلة.

(۱)

ورود آل بویه شیعی به بغداد در سال ۳۳۴ ه.ق. / ۹۴۵ م. نقطه عطفی تاریخی برای جامعه امامیان به حساب می آید؛ زیرا اگرچه ممکن است این سلسله جدید در اصل به شاخه دیگری از شیعیان [یعنی زیدیّه] تعلق داشته بوده باشد، آنها به روشنی در مقایسه با دیگر فرق، به امامیه عنایت و اعانت بیشتری می نمودند.<sup>۲</sup> خلافت عباسی دیری بود که به دست مال پرستان تضعیف شده بود و حاکمیت استوار خود را، که امامیان نزدیک دو قرن تحت سیطره آن زندگی می کردند، از دست داده بود. در آن زمان، مشارکت امامیه در قدرت، به تعداد کمی از خاندانهای برجسته محدود می شد که برخی از اعضای آنها مناصب دیوانی را تصاحب کرده بودند.<sup>۳</sup> وفات پیشوای یازدهم [حضرت امام حسن عسکری (ع)] در سال ۲۶۰ ه.ق. / ۸۷۳ م. امامیان را برای نخستین بار در وضعیتی بدون امام حاضر قرار داد، و این امر موجب پدید آمدن بحرانی بزرگ در جامعه شیعیان شد که آنها را وادار به طراحی آشکال جدیدی از مدیریت [یعنی اتخاذ تدابیر تازه‌ای] به منظور حفظ خود کرد. پیامدهای بروز این بحران در دوره یادشده - که در سال ۳۲۹ ه.ق. / ۹۴۱ م. خاتمه یافت و بعدها به «غیبت صغری» معروف شد - آنگاه که آل بویه وارد بغداد شدند، همچنان به میزان زیادی مشهود بود.<sup>۴</sup> ورود آل بویه،

۱. در این مقاله، منظور از اصطلاح «امامی»، «شیعه دوازده امامی» است؛ برای تطوّر این اصطلاح بنگرید به: کلبیگ، ایتان، «از امامیه تا اثنی عشریه»، ص ۵۳۴. ترجمه فارسی این مقاله را بنگرید در: الویری، محسن، «از امامیه تا اثنی عشریه»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۴، صص ۲۰۱ - ۲۲۰.

(Kohlberg, Etan (1976): "From Imāmiyya to Ithnā 'Ashariyya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39.3: 534).

۲. نوع تشیع آل بویه و اینکه آنها به کدامیک از فرق شیعی تعلق مذهبی داشتند، هنوز به طور کامل مشخص نیست. با این وصف، می توان گفت: آن دسته از افراد این سلسله که در بغداد حضور داشتند، در مقایسه با دیگر توییپان حاضر در مناطق دیگر، تمایل قوی تری به امامیه از خود نشان می دادند. همچنین، نسلهای دوم و سوم آل بویه عمدتاً به امامیه گرویدند، حال آنکه نسل نخست آنها زیدی بودند. تدین آل بویه به کیش اسماعیلی، ادعایی که [البته] در منابع بی طرف دیده نمی شود، باید بسیار محدود و کوتاه بوده باشد. درباره هویت مذهبی آل بویه بنگرید به: بوسه، «خلیفه و شاهنشاه، آل بویه در عراق (۹۴۵ - ۱۰۵۵)»، بیروت، ویسبادن: صص ۶۰۴ - ۶۰۵؛ کاهن، کلود، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «آل بویه»؛ کرپر، جوئل ل.، انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۳۹ - ۴۴. (این اثر، در سال ۱۳۷۵ از سوی مرکز نشر دانشگاهی زیر عنوان یادشده با ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی به فارسی منتشر شده است).

(Busse, H. (1969): *Chalif und Groskonig; die Buyiden im Iraq (945-1055)*. Beirut; Wiesbaden: 604 - 605; Cahen, Claude. (1979): "Buyahids or Būyids". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]* 1: 1350; Kraemer, J. L. (1986): *Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age*. Leiden: Brill, pp. 39 - 44).

تحقیقات اخیر، بر امامی بودن آل بویه تأکید بیشتری دارد؛ بنگرید: مارتسین کووسکی، ام. اسماعیل. «سنت علمی [دانش اندوزی] تشیع دوازده امامی و استیلای بویه: نگاهی به زندگی و زمانه ابن بابویه شیخ صدوق (د: ۳۸۱ / ۹۹۱)».

(Marcinkowski, M. I. (2001): "Twelver Shi'ite scholarship and Būyid domination: A glance on the life and times of Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381/991)". *Islamic Quarterly*, 45.3, pp. 201 - 202).

۳. برای جستاری کوتاه در باب خاندانهای امامی برجسته و روابط خاص آنها بنگرید به: نیومن، اندرو، «دوره تکوین تشیع دوازده امامی: حدیث به مثابه گفتن میان قم و بغداد»، ۲۰۰۰ م.، صص ۱۹ - ۲۶.

(Newman, Andrew J. (2000): *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon).

۴. برای بحثی درباره پیشرفت نظام کلامی امامیه و ایدئولوژی اجتماعی فرعی آن در این دوره بنگرید به: عبدالساتر، حسین علی، «تکاپوی غیبت: تشیع دوازده امامی در دوره غیبت صغری»، سرتاسر مقاله.

ممکن است تا حدی از فشارهایی که امامیان تحت آن زندگی می‌کردند کاسته باشد؛ زیرا در این هنگام، موقعیت سیاسی امامیه رو به بهبود رفته بود. آل بویه زمام امور بغداد را برای مدتی طولانی در اختیار داشتند و حکومت آنها فقط به دست سلجوقیان در سال ۴۴۷ ه.ق. / ۱۰۵۵ م. سرنگون شد.

عهد آل بویه آشکارا دوره رواداری بود و دوران شکوفایی فعالیت عقلانی را رقم زد. این عصر، هم «قرن شیعی»<sup>۵</sup> نام گرفت و هم «عصر رنسانس (نوزایی) اسلام»<sup>۶</sup>. آل بویه احتمالاً به سبب موقعیتشان به عنوان یک فرقه در اقلیت و همچنین در اثر پیش‌زمینه قومی خود [که خاستگاهی غیر عرب دلمی داشتند]، نسبت به تنوع فرهنگی و مذهبی، پذیرش بی‌ظنری از خود نشان دادند.<sup>۷</sup> از همین روست که اغلب، مناظراتی در باب موضوعات گوناگون در دربار سلطان و در حضور او برگزار می‌شد.<sup>۸</sup> بسیاری از نخبگان حاکم در دوره آل بویه در زمره دانشوران بودند، به ویژه وزیران آل بویه، که تکی چند از آنها همچون ابن العمید (د: ۳۶۰ ه.ق. / ۹۷۰ م.) و صاحب بن عبّاد (د: ۳۸۵ ه.ق. / ۹۹۵ م.) - تنها به عنوان دو نمونه - در شمار ادیبان بزرگ مسلمان قرار داشتند.<sup>۹</sup> این چهره‌های سیاسی متنقذ هر یک جداگانه، در بارهای خاص خود را داشتند که در آنجا میزبان اندیشه‌مندان برجسته آن عصر بودند و گاه در این امر نیز با رؤسای خویش رقابت می‌کردند. همچنین، بویه‌یان توجه وافری به میراث ایران پیش از اسلام داشتند و لقب پارسی «شاهنشاه» و برخی از جنبه‌های حکومت ساسانی را احیا نمودند، در عین حال که سرشت اسلامی حکومت را با حفظ بیعت ظاهری خود با خلیفه پاس داشتند.<sup>۱۰</sup>

آل بویه، افزون بر حمایت از عالمان دینی فرقه‌های مختلف، برای دانشمندان امامی که تا پیش از این

---

(Hussein Ali Abdulsater, Dynamics of Absence: Twelver Shi'ism during the Minor Occultation," Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 161:2 (2011), 305-335)

۵. رنگ و بوی شیعی این دوره از منظر یک دانشمند سنی را بنگرید در: القاضی، وّاد، «ابوحیان توحیدی: آوایی سنی در قری شیعی»، ۲۰۰۳؛ در مواضع مختلف.

۶. (al-Qāḍi, Wadād (2003): "Abū Ḥayyan al-Tawḥīdī: A sunni voice in the Shi'ite century". In: *Culture and Memory in Medieval Islam*. Edited by Farhad Daḡari. London; New York: I. B. Tauris).

۷. برای بحثی درباره این نامگذاری بنگرید به: کرمر، جوئل ل.، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۱-۵.

۸. بویه، «خلیفه و شاهنشاه، آل بویه در عراق (۹۴۵-۱۰۵۵)»، صص ۶۰۵-۶۰۶؛ کرمر، جوئل ل.، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۷۵-۸۰.

۹. کرمر، جوئل ل.، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۲۷۵.

۱۰. درباره آنها به ترتیب بنگرید به: کرمر، جوئل ل.، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۲۴۱-۲۵۹ و ۲۵۹-۲۷۲.

۱۱. بویه، «خلیفه و شاهنشاه، آل بویه در عراق (۹۴۵-۱۰۵۵ م.)»، صص ۶۰۳-۶۰۴؛ کرمر، جوئل ل.، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی: احیای فرهنگی در عهد آل بویه، صص ۴۴-۴۶؛ مادلونگ، «اتخاذ لقب شاهنشاه از سوی آل بویه و حکومت ديلم»، صص ۱۸۱-۱۸۳.

(Madelung, Wilferd (1969): "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and "The Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)". *Journal of Near Eastern Studies* 28:3: 181-183).

هیچ‌گاه مشمول عنایت و اعانت حکومت قرار نگرفته بودند، حرمت و احترام بسیاری قائل شدند. این عصر، نخستین دوره در تاریخ اسلام است که شیعیان امامی نه تنها در انجام شعائر دینی و ترویج معتقدات خویش به طور علنی کاملاً آزاد بودند، بلکه رهبران مذهبی آنها نیز در ری و بغداد، از حمایت قدرت سیاسی بهره‌مند شدند.<sup>۱۱</sup> گزارش‌هایی از مناظرات [اکنون] مشهور میان عالمان امامی و دانشمندان دیگر در حضور پادشاهان آل بویه در دست است که در آنها آشکارا، دانشوران امامی، سایر مکاتب و عقاید را به چالش کشیده‌اند.<sup>۱۲</sup> این امر، تغییر مطلوبی بود که اهمیت آن نباید دست‌کم گرفته شود. ارتباط میان آل بویه و امامیان برای آنها موقعیتی برد. برد را رقم زده بود: از یکسو آل بویه نیازمند به جلب حمایت همگانی برای ایجاد توازن در برابر حمایت سنیان از خلیفه بودند؛ و از سوی دیگر، امامیان، که اکنون بدون امام حاضر بودند، و از این رو از حیث سیاسی بی‌خطر تلقی می‌شدند، به حامی و پشتیبانی سیاسی نیاز داشتند.<sup>۱۳</sup> وضعیت یادشده اما، با نگاهی به گذشته و در مقایسه با وضع اسفناکی که امامیان، به‌ویژه عالمان برجسته آنها، در ادوار بعد و در پی سقوط آل بویه با آن مواجه شدند، بهتر قابل مشاهده است.<sup>۱۴</sup>

## (۲)

عَلَمُ الْهُدَى عَلِيَّ بْنِ حَسَنِ مَوْسَى (د: ۴۳۶ هـ.ق. / ۱۰۴۴ م.)، که به شریف مرتضی هم مشهور است، یکی از چهره‌های مهم در دوره آل بویه به‌شمار می‌آید.<sup>۱۵</sup> او از علویان بود و در زمره نوادگان امام موسی کاظم [علیه السلام] (د: ۱۸۳ هـ.ق. / ۷۹۹ م.) قرار داشت. افزون بر این نسب شریف، نیاکان و خویشان نزدیک‌تر او نیز از حرمت والایی برخوردار بودند. جد مادری او، حسن اطروش (د: ۳۰۴ هـ.ق. / ۹۱۷ م.) - امام زیدی و سومین حاکم سلسله امامان زیدی طبرستان و شرق گیلان (۲۵۰ / ۸۶۴ - ۵۲۰ / ۱۱۲۶) - ملقب به «ناصر کبیر» بود.<sup>۱۶</sup> پدر سید مرتضی، ابوالاحمد حسین بن موسی (د: ۴۰۰ هـ.ق. /

۱۱. درباره رفتار آشکارا مناسب با امامیان بنگرید به: بویه، «خلیفه و شاهنشاه، آل بویه در عراق (۹۴۵-۱۰۵۵)»، صص ۶۰۵-۶۰۶.

۱۲. برای نمونه بنگرید به مناظره میان ابن بابویه صدوق (د: ۳۸۱ هـ.ق. / ۹۹۱-۹۹۲ م.) و فردی که منکر وجود امام دوازدهم بود، در حضور رکن‌الدوله (حک: ۳۲۴ / ۹۳۵-۹۳۶ / ۹۷۶)؛ صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، صص ۸۷-۸۸.

۱۳. کاهن، کلود، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «آل بویه»: در جاهای مختلف.

۱۴. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والأئمة، ج ۹، ص ۳۹۱؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۹، ص ۶۳۸؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۳۳۵.

۱۵. درباره او نگاه کنید به: نعلیبی، یتیمه‌الذهر فی مآحسن أهل العصر، ج ۵، صص ۶۹-۷۲؛ نجاشی، رجال النجاشی، صص ۲۷۰-۲۷۱؛ طوسی، الفهرست، صص ۱۶۴-۱۶۵؛ بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۱۱، ص ۴۰۱؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، صص ۱۰۴-۱۰۶؛ ابن جوزی، المنتظم فی تواریخ الملوک والأئمة، ج ۹، ص ۳۱۸-۳۲۴؛ باقوت حموی، معجم الأدباء، ج ۴، صص ۱۷۲۸-۱۷۳۳؛ ابن خلکان، وفيات الأعيان، ج ۳، صص ۳۱۳-۳۱۶؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، صص ۵۸۸-۵۹۰؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲۰، صص ۲۳۱-۲۳۴؛ اصفهانی، ریاض العلماء وحبایض الفضلاء، ج ۴، صص ۱۴-۱۶؛ مدنی شیرازی، الدرجات الرفیعة، صص ۴۵۸-۴۶۶؛ خوانساری، روایات الجئات، ج ۴، صص ۲۸۴-۳۰۱؛ امین، اعیان الشیعة، ج ۸، صص ۲۱۳-۲۱۹؛ مادلونگ، «عَلَمُ الْهُدَى»، دائرة المعارف ایرانیکا، ج ۱، دفتر ۸: در مواضع مختلف.

(Madelung, Wilferd (1985): "Alam al-Hodā". In: *Encyclopaedia Iranica* Vol. I, Fasc. 8. Edited by Ehsan Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 791-795.).

۱۶. درباره او نگاه کنید به: اشتروپمان، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «حسن الأطروش»: سراسر مقاله.

۱۰۰۹ م.) معروف به «الطاهر الأوحَد» و «ذو المناقب»، در عین حال که شخصیتی دینی بود، اعتبار و منزلتی سیاسی نیز داشت. او پنج دوره، مقام نقابت فرزندان ابوطالب (نقیب الطالبیین)<sup>۱۷</sup> را بر عهده داشت،<sup>۱۸</sup> علاوه بر این، رئیس حاجیان (امیر الحاج) نیز بود،<sup>۱۹</sup> و به شکایات مردم هم رسیدگی می کرد (وِلايَةُ المَظَالِمِ)<sup>۲۰</sup>، و دو بار نیز واسطه صلح میان آل بویه بغداد و حمدانیان موصول قرار گرفت.<sup>۲۱</sup> محمد، برادر جوانتر شریف مرتضی، معروف به «شریف رضی» (د: ۴۰۶ ه.ق. / ۱۰۱۵ م.)، شاعری پرآوازه بود<sup>۲۲</sup> و سیاستمداری که مقام نقابت علویان را پس از پدرش برعهده گرفت؛<sup>۲۳</sup> اما شهرت او بیشتر به سبب جمع آوری خطبه ها، نامه ها و کلمات قصار امام علی بن ابی طالب [علیه السلام] (د: ۴۰ ه.ق. / ۶۶۱ م.) در کتابی به نام نهج البلاغه<sup>۲۴</sup> است. دو عنوان «مرتضی» و «رضی» القاب اهدایی ملوکانه به آن دو بود: بهاء الدوله (حک. ۳۷۹ / ۹۸۹ - ۴۰۳ / ۱۰۱۲) حاکم بویهی، در حکمی مورخ ۳۹۷ ه.ق. / ۱۰۰۶ م.، لقب «مرتضی ذوالمجدین» را به علی بن حسین اعطا کرد، که ظاهراً اشاره به خصلتها و نیز تبار شریف او دارد؛ از سوی دیگر، محمد، لقب «رضی ذوالحسین» را دریافت کرد.<sup>۲۵</sup>

شریف مرتضی افزون بر جایگاه سیاسی، و برجستگی اجتماعی اش، که عمدتاً به سبب تصدی سی ساله مقام نقابت فرزندان ابوطالب پس از وفات برادرش و ارتباط نزدیک با سلسله های عباسی و آل بویه<sup>۲۶</sup> از آن برخوردار گشته بود، مرجعی معتبر در زبان و ادبیات عربی نیز به شمار می رفت. اما

(Strothmann, Rudolf. 'Ḥasan al-Uṭrūsh'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= *EI2*], 3 (1979), 254.)

۱۷. هارمان، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «نقیب الأشراف»: تمام مقاله.

(Havemann, Axel. 'Naḳīb al-Ashraf'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= *EI2*], 7 (1993), 926.)

۱۸. ابن جوزی، المُنْتَضَمُ فی تواریخ المُلُوک و الأُمَم، ج ۸: صص ۳۲۹، ۳۹۵، ۴۲۱، ۴۸۳، ج ۹: صص ۲۳، ۸۵، ۱۱۲، ۱۱۳؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸: صص ۵۶۵ - ۵۶۶، ۷۱۰، ج ۹: صص ۷۷ - ۷۸، ۱۰۵، ۱۸۲، ۲۱۹.

۱۹. بنگرید: ماوردی، الأحكام والولايات الذنیة، صص ۱۰۸ - ۱۱۲؛ فزأ، الأحكام السلطانیة، صص ۱۰۸ - ۱۱۵.

۲۰. ماوردی، الأحكام والولايات الذنیة، صص ۷۷ - ۹۵؛ فزأ، الأحكام السلطانیة، صص ۷۴ - ۹۰. نیلسن، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «مظالم»: در جاهای مختلف.

(Nielsen, Jørgen S. 'Maẓālim'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= *EI2*], 6 (1991), 933.)

۲۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، صص ۵۹۴ و ۶۳.

۲۲. برای تحلیلی از برخی اشعار او بنگرید به: استیکویچ، «شریف رضی و صناعت شعر (بوطیقا) حَقَانِیَّتِ عَلَوِی: مرثیه ای برای حسین بن علی در روز عاشورا»، صص ۲۹۳ - ۳۲۳؛ برای زندگانی و احوال او همچنین بنگرید به: دیبلی، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «الشریف الرضی»، سرتاسر مقاله.

(Sterkevych, S.P. (2007): "al-Sharif al-Raḳī and the Poetics of 'Alid legitimacy: Elegy for al-Ḥusayn ibn 'Alī on 'āshūrā", 391 A.H". *Journal of Arabic Literature* 38: 293-323.)

Djebli, Moktar. 'Al-Sharif al-Raḳī'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= *EI2*], 9 (1997), passim.)

۲۳. ابن جوزی، المُنْتَضَمُ فی تواریخ المُلُوک و الأُمَم، ج ۹، صص ۱۲۷؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، صص ۲۶۳.

۲۴. سندیت و اصالت نهج البلاغه [و پرسش از اینکه مدون آن چه کسی بوده است] از همان دوران نخستین، دست کم پیش از آنکه ابن ابی الحدید (د: ۶۵۶ ه.ق. / ۱۲۵۸ م.) شرح سترگش را بر این کتاب تألیف کند، مسأله ای بحث برانگیز [در میان سنتیان] بوده است؛ دیبلی، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «الشریف الرضی»، صص ۳۳ - ۵۶.

۲۵. ابن جوزی، المُنْتَضَمُ فی تواریخ المُلُوک و الأُمَم، ج ۹، صص ۹۶؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، صص ۱۸۹؛ بنگرید: شعر شریف مرتضی در سیاسگزاری از حاکم به جهت اعطای این لقب به او، دیوان الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۴۰۳ - ۴۰۶.

۲۶. ابن جوزی، المُنْتَضَمُ فی تواریخ المُلُوک و الأُمَم، ج ۸، صص ۴۸۳، ج ۹، صص ۲۳؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۹، صص ۷۷ - ۱۰۵، ۷۸.

تبخر او در علوم دینی منحصر به هیچ رشته خاصی نبود؛ او آثار متعددی در دانشهای اصول فقه، فقه، تفسیر قرآن و کلام نگاشت. به معنای دقیق کلمه، او یکی از نمادهای فرهنگ عصر آل بویه بود، نه تنها از حیث جامع‌الاطراف و دانش گسترده و متنوع‌اش، بلکه همچنین به سبب تلاش‌هایش برای نظام‌مند کردن منظومه عقیدتی امامیه هم‌زمان با کوشش‌هایی که دیگر عالمان مکاتب کلامی رقیب امامیه در این زمینه انجام می‌دادند.

شریف مرتضی به نحو بارزی نمایانگر آن فضای آزادی نسبی است که امامیان در این دوره از آن برخوردار بودند؛ و مساهمت‌ها و کمک‌های او به شکل‌گیری یک گفتمان امامی تمام‌عیار، مشارکتی بنیادین به حساب می‌آید. در علم کلام، آثار پربار مرتضی، فضل بسیار وی را نشان می‌دهد؛ زیرا او نظامی را از باورهای امامیه ارائه کرد که از حیث تفصیل [مطالب] هیچ بدیل و نظیری در میان نظامهای کلامی پیش از عصر او نداشت. میراث کلامی مرتضی عبارت است از کتاب کلامی جامع و مفصل او به نام الذخیره فی علم الکلام<sup>۲۷</sup> و آثاری پراکنده که البته برخی از آنها مبسوط است و به پرسشهای کلامی خاصی می‌پردازد. الذریعة إلى أصول الشريعة، کتاب جامع او در اصول فقه، نخستین اثر [مفصل] بازمانده در اصول فقه امامیه است.<sup>۲۸</sup>

سید مرتضی زبان عربی و معانی و بیان را نزد شاعر معروف، ابن نباته سعیدی (د: ۴۰۵ ه.ق. / ۱۰۱۴ م) فراگرفت،<sup>۲۹</sup> شعر و ادب را از محضر مرزبانی (د: ۳۸۴ ه.ق. / ۹۹۴ م.) آموخت،<sup>۳۰</sup> نحو عربی را نزد نحوی و متکلم معتزلی [ابوالحسن] زُمّانی (د: ۳۸۴ ه.ق. / ۹۹۴ م.) تحصیل کرد،<sup>۳۱</sup> دانش حدیث را از حسین بن علی بن بابویه (زنده در اواخر قرن چهارم هجری قمری / دهم میلادی)<sup>۳۲</sup> و شیخ مفید (د: ۴۱۳

۲۷. همان‌گونه که شریف مرتضی خود توضیح داده است، کتاب الذخیره که در بدو نگارش به عنوان کتابی مستقل تحریر یافته بود، در نهایت، تکمله کتاب ناتمام المُلَخَّص فی أصول الدین قرار گرفت؛ بنگرید: الذخیره فی علم الکلام، ص ۶۰۷. بنا بر این، دو اثر یادشده، روی هم رفته باید یک کتاب در نظر گرفته شوند.

۲۸. شریف مرتضی در الذریعة إلى أصول الشريعة، صص ۳۱-۳۲ نیز خواننده را به کتابهایش در علم کلام (یعنی الشافی و الذخیره) و رسائل‌اش، که در آنها به شرح و بسط برخی مسائل مثل اجماع، اخبار و قیاس پرداخته است، ارجاع می‌دهد. همین امر برای اثبات اینکه این اثر باز هم پیش‌تر از عُدّة الأصول شیخ طوسی نوشته شده است، با وجود اینکه کتاب عُدّة الاصول - چنان‌که از عبارت شیخ طوسی برمی‌آید (العُدّة فی اصول الفقه، ج ۱، صص ۳-۴) - زودتر از الذریعة در دسترس همگان قرار گرفته بوده، کافی است.

دانشمند فقید کالدر ظاهراً با الذریعی شریف مرتضی آشنا نبوده است؛ زیرا او این اثر را کتابی «مختصر، ناستوار و فاقد جزئیات» توصیف کرده است؛ بنگرید: کالدر، شک و حق؛ ظهور یک نظریه شیعی امامی در باب اجتهاد، ص ۶۰.

(Calder, Norman (1989): "Doubt and prerogative: the emergence of an Imāmi Shi'i theory of ijthāh." *Studia Islamica* 70: 60).

۲۹. ابن خلیکان، وَفیات الأعیان، ج ۳، صص ۱۹۰-۱۹۳.

۳۰. رودولف زلهایم، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «المرزبانی»، سرتاسر مقاله.  
(Sellheim, Rudolf. 'Al-Marzubānī'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 6 (1991), 634).

۳۱. جان فلانگان، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «الزُمّانی»، تمام مقاله.  
(Flanagan, John. 'Al-Rummānī'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 8 (1995), 614).

۳۲. طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۴؛ او برادر شیخ صدوق معروف است، درباره او بنگرید به: نجاشی، رجال النجاشی، ص ۶۸؛

ه.ق. / ۱۰۲۲ م.)، پیشوای امامیان بغداد، که نزد همو کلام و اصول فقه را نیز خوانده بود<sup>۳۳</sup>، فراگرفت. فهرست شاگردان شریف مرتضی نشان دهنده دامنه تأثیر اندیشه او بر تشیع امامی است، گویانکه آن شاگردان از دیدگاه‌های استادشان به طور کامل پیروی نکردند. برجسته‌ترین شاگرد او، بی تردید، محمد بن حسن طوسی (د: ۴۶۰ ه.ق. / ۱۰۶۷ م.) بود که بعدها در سنت امامیه به «شیخ الطائفه» معروف شد. از کتب اربعه حدیثی شیعه، که نزد امامیان اعتبار بسیار والایی دارند، شیخ طوسی نویسنده دو کتاب از آنها به نامهای تهذیب الأحکام و الاستبصار فیما اختلفت من الأخبار است.<sup>۳۴</sup> برخی از شاگردان مشهور سید مرتضی عبارت‌اند از: ابوالصلاح حلبی (د: ۴۴۷ ه.ق. / ۱۰۵۵ م.)،<sup>۳۵</sup> ابوالفتح کراچکی (د: ۴۴۹ ه.ق. / ۱۰۵۷ م.)،<sup>۳۶</sup> سلار دیلیمی (د: ۴۴۸ ه.ق. / ۱۰۵۶ م.)<sup>۳۷</sup> و ابن براج (د: ۴۸۱ ه.ق. / ۱۰۸۸ م.)<sup>۳۸</sup> افزون بر اُلفت و پیوند استوار میان استادان و شاگردان در نظام آموزشی سنتی جهان اسلام، کمکهای مالی شریف مرتضی به شاگردانش نیز باید موجب «وفاداری اکتسابی» آنها به وی در پرتو مفهوم «شکر نعمت» شده باشد.<sup>۳۹</sup>

علی‌رغم آوازه و تألیفات پرشمار شریف مرتضی، به نسبت، آثار اندکی در باب اندیشه او به نگارش درآمده است. در زبانهای غربی، دو تک‌نگاشت درباره سید مرتضی وجود دارد که برداشتی ناقص از تألیفات وی را عرضه می‌کند. نخست، فصل آخر کتاب مارتین مک‌درموت با عنوان الهیات شیخ مفید<sup>۴۰</sup> نویسنده در این فصل، به اختصار، نکاتی را در باب ناسازگاریهای [اندیشگی] میان شیخ مفید و سید مرتضی بیان کرده است. طبعاً، به تمام این نکات به طور عمیق و دقیق پرداخته نشده است

خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۷، صص ۴۷ - ۴۸.

۳۳. درباره زندگی و اندیشه شیخ مفید بنگرید به: مک‌درموت، الهیات شیخ مفید، صص ۸ - ۲۲ [این اثر، زیر عنوان «اندیشه‌های کلامی شیخ مفید» به قلم مرحوم احمد آرام به فارسی ترجمه شده است]؛ همچنین نگاه کنید به مدیحه شریف مرتضی در ستایش از شیخ مفید در: شریف مرتضی، دیوان الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۴۳۸ - ۴۴۰.

۳۴. امین، أعيان الشیعة، ج ۹، صص ۱۵۹ - ۱۶۷؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۶، صص ۲۵۷ - ۲۶۲؛ امیرمؤذنی، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «الطوسی، محمد بن حسن»، سرتاسر مقاله.

(Amir-Moezzi, Mohammad Ali. 'Al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan'. *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= *ETI.*], 10 (2000), 744.).

۳۵. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۶۶؛ امین، أعيان الشیعة، ج ۳، صص ۶۳۴ - ۶۳۵؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۴، ص ۲۸۳.

۳۶. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، صص ۵۳ - ۵۴؛ امین، أعيان الشیعة، ج ۹، صص ۴۰۰ - ۴۰۱؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۷، صص ۳۵۷ - ۳۵۸.

۳۷. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، صص ۱۶۹ - ۱۷۰؛ امین، أعيان الشیعة، ج ۷، صص ۷۰ - ۷۲؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۹، ص ۱۷۷.

۳۸. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۵؛ امین، أعيان الشیعة، ج ۸، ص ۱۸؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱، صص ۴۲ - ۴۳.

۳۹. مؤتجده، روی، وفاداری و رهبری در جامعه اسلامی نخستین، صص ۷۲ - ۷۸.

(Mottahedeh, Roy (1980): *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton (NJ): Princeton University Press.).

۴۰. مک‌درموت، الهیات شیخ مفید، صص ۳۷۳ - ۳۹۴.



و شرحی منسجم از مساهمت کلامی شریف مرتضی نیز ارائه نگردیده، زیرا این امر، موضوع اصلی مورد اهتمام نویسنده کتاب نبوده است. تک‌نگاشت دیگر، مقاله ویلفرد مادلونگ با عنوان «رساله شریف مرتضی در باب مشروعیت کار برای سلطان (مسألة في العمل مع السُّلطان)» (A Treatise of the Sharif al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government) است. این مقاله مشتمل است بر ویراستی از متن عربی رساله و ترجمه انگلیسی آن، همراه با مقدمه و ملاحظات پایانی در باب آثاری که در این زمینه و موضوعات مرتبط با آن، در سنت بعدی امامیه نگاشته شده است. اما در زبان عربی، تقریباً تمام تحقیقات منتشر شده درباره سید مرتضی مربوط است به آثار ادبی او در زمینه شعر، بلاغت و نقد ادبی. تنها استثناء در میان این تحقیقات، کتابی است که به بررسی دیدگاه شریف مرتضی در باب نقل احادیث پرداخته و به طور عمده ایستار وی را در باب عدم حجیت اخبار آحاد تبیین کرده است.<sup>۴۱</sup> آثار کلامی او به نحو استطرادی، و معمولاً در مقدمه [ویراستهای آثار وی] ذکر شده است. با این وصف، در باب اندیشه‌های کلامی شریف مرتضی، رؤوف الشمری رساله‌ای نگاشته که در سال ۲۰۰۴ در دانشگاه زلیتن [(الجامعة الأسمرية)] لیبی از آن دفاع کرده است. [رساله یاد شده زیر عنوان «الشريف المرتضى متكلماً» به چاپ رسیده است (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۳۴ ه.ق.)]. هر چند این اثر از بسیاری از جهات قابل استفاده و مفید است، باید اذعان کرد که سه نقص عمده دارد: نخست آنکه، در این کتاب، در میان منابع اصلی و تحقیقات فرعی تنها از متون عربی استفاده شده است [و سایر پژوهش‌های انجام شده به زبانهای دیگر در این موضوع مغفول مانده است]؛ دوم آنکه، نویسنده از انتشار جامع‌ترین تألیف کلامی شریف مرتضی، یعنی کتاب الذخیره، آگاه نبوده است، و سوم اینکه، کتاب یاد شده پُر است از فضاوت‌های شخصی نویسنده در باب مسائل بحث‌برانگیز راجع به اینکه آیا [دیدگاه‌های] شریف مرتضی در یکایک مسائل درست است یا غلط. اگرچه ظاهراً تألیفات کلامی شریف مرتضی به طور مستقل در تحقیقات ایرانی مورد مطالعه قرار نگرفته است، چندین اثر درباره زندگی و احوال علم الهدی و نیز جنبه‌های دینی اشعار وی منتشر شده است. ترجمه‌هایی فارسی از برخی آثار شریف مرتضی، و نیز پژوهش‌های جنبی محدودی درباره او به زبان عربی در دسترس است.

یک جنبه جالب توجه‌تر در خصوص اقبال به [نگاشته‌های] شریف مرتضی در میان امامیان پس از او، مربوط است به اسناد نادرست نگارش برخی آثار به وی. راقم نوشتار حاضر، تاکنون، موفق به شناسایی سه اثر شده است که به احتمال زیاد ادعای نگارش آنها بر دست شریف مرتضی غلط

۴۱. حَظَاوِي، المَنَاهِجُ الرَّوَائِيَّةُ عِنْدَ الشَّرِيفِ الْمُرْتَضَى، تمام اثر.

است: رساله المحکم و المتشابه<sup>۴۲</sup>، الحدود والحقائق<sup>۴۳</sup>، و إنقاذ البشَر من الجبر والقَدَر. که موضوع این جستار است. شناسایی و تعیین هویت این آثار مسأله ساز، از سوی نویسنده این سطور ضمن طرح کلان تری به عنوان رساله دکتری او درباره بررسی [دیدگاههای] شریف مرتضی در دانشهای کلام و اصول فقه به انجام رسیده است.<sup>۴۴</sup>

### (۳)

نقش شریف مرتضی در آنچه که اغلب، تلیف و درآمیختگی کلام امامی با کلام معتزلی خوانده می شود<sup>۴۵</sup>، هم در منابع اصلی مورد توجه قرار گرفته است و هم در تحقیقات جنبی. بسیاری از ملل

۴۲. بنگرید به مقاله من با عنوان «إحياء وإسناد دروغین: نمونه غریب رساله المحکم و المتشابه» چاپ شده در مجله الأبحاث با مشخصات زیر:

(Abdulsater, Hussein. 'Resurgence and spurious ascription: The curious case of *Risālat al-muḥkam wa-l-mutashābil*'. *Al-Abbat*, 60-1 (2012-13), 59-86.)

۴۳. اکنون در حال نگارش مقاله ای مستقل در باب میزان أصالت و صحت انتساب رساله الحدود والحقائق به شریف مرتضی هستم. در اینجا به گفتن همین مقدار بسنده می کنم که: برخلاف دو رساله دیگر، در خصوص انتساب این رساله به سید مرتضی تشکیکاتی شده است، گو اینکه هیچ دلیلی بر این شکوک ارائه نگردیده است؛ بنگرید: نظری، فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۹، ص ۳۲، ۲۶.

۴۴. بنگرید: عبدالساتر، «شریف مرتضی و اوج الهیات نظری در تشیع بویهی»، تمام اثر.

(Abdulsater, Hussein. 'The climax of speculative theology in Būyid Shī'ism: The contribution of al-Sharīf al-Murtaḍā'. PhD dissertation, Yale University, 2013.)

[این رساله همراه با تغییرات و اصلاحات بسیار زیاد در قالب کتابی جدید با عنوان زیر به چاپ رسیده است: (Hussein Ali Abdulsater, Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse, Edinburgh University Press, 2017).

(حسین علی عبدالساتر، «عقیده شیعی، کلام معتزلی: شریف مرتضی و گفتن امامی»، انتشارات دانشگاه ادینبرو، ۲۱۰۷ م.)  
۴۵. بحث در باب اینکه آیا امامیه، عقائد معتزلی را پذیرفتند یا اینکه دیدگاههای خودشان را به طور مستقل گسترش دادند، فراتر از محدوده جستار حاضر است؛ هر یک از این دو نظریه، حامیان خاص خود را دارد. برای آگاهی از دیدگاههای ملل و یخل نگاران قدیم در این خصوص بنگرید به: حنیاط، الاقتصار، ص ۶؛ اشعری، مقالات الإسلامیین، ص ۳۵؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۴۵، ۱۶۶؛ ابن تیمیه، منهاج السنّة النبویة، ج ۱، ص ۳۱، ج ۲، ص ۷، ۲۴. همین بحث را در تحقیقات جدید، برای نمونه، بنگرید در: نشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، ج ۱، صص ۴۱۴ - ۴۱۵؛ جدعان، الصلة بین التشیع و الاعتزال، ج ۱، بخش ج - د، صص ۳۷۱ - ۳۷۲؛ سوردل، امامیه و شیخ مفید، صص ۲۳۳ - ۲۳۴.

(Sourdel, D. (1972): "L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid". *Revue des Études Islamiques* 40:217-296.)

نیز بنگرید به: مک درموت، الهیات شیخ مفید، صص ۴ - ۵؛ مک درموت، مناظره ای میان مفید و یاقلائی، ص ۲۲۳ که اظهار داشته در امامیه، حتی پیش از شیخ مفید نیز متکلمانی با گرایش های اعتزالی وجود داشته است؛

(McDermott, M. (1977): "A debate between al-Mufid and al-Bāquillāni". In: *Recherches d'Islamologie Recueil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et Amis*. Louvain: Peeters, 223.)

مادلونگ، امامیه و کلام معتزلی، صص ۱۵، ۱۷، ۲۵، ۲۸؛

(Madelung, Wilferd (1970): "Imāmism and Mu'tazilite theology". In: *Le Shī'isme Imāmīte*. Paris: Presses Universitaires de France, 13-130.)

[دو ترجمه فارسی از این مقاله با مشخصات زیر منتشر شده است:

(۱) «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی»، نوشته: آلفرد [کذا: ویلفرد] مادلونگ، ترجمه احمد آرام، چاپ شده در: شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر دکتر مهدی محقق، دفتر دائرة المعارف تشیع، تهران، ۱۳۶۲، صص ۳۱۰ - ۳۱۹.

(۲) «کلام معتزله و امامیه»، چاپ شده در: ویلفرد مادلونگ، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مترجم: جواد قاسمی، ویرایش دوم، ۱۳۸۷ ه. ش.، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، صص ۱۵۱ - ۱۷۱.]

جعفری، خاستگاهها و گسترش نخستین اسلام شیعی، صص ۳۰۵ - ۳۰۶ (که از نخستین متکلم امامی، زراره بن اَعین سخن می گوید)؛

(Jafri, S Husain M. (1978): *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London; New York: Longman).

[کتاب یادشده با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: «دکتر سید حسین محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه: دکتر سید محمد تقی آیت الهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پانزدهم، تهران، ۱۳۸۷].

لمبتون، عمل و نظریه سیاسی، ص ۹۳؛

(Lambton, Ann K (1989): "Political theory and practice". In: *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Edited by Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr. Albany: State University of New York Press, 93).

کلبرگ، مقدمه کتاب تشیع، ص ۱۴؛

(Kohlberg, Etan (2003): "Introduction". In: *Shi'ism*. Edited by Etan Kohlberg. Burlington, VT: Ashgate, i-xlix).

بار-آشر، متن مقدس و تفسیر در تشیع امامی نخستین، ص ۱۱؛

(Bar-Asher, Meir M. (1999): *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shi'ism*. Leiden: Brill).

بیهوم - دائو، شیخ مفید، ص ۲۳؛

(Bayhom-Daou, Tamima (2005): *Shaykh Mufīd*. Oxford: Oneworld).

کلارک، «ایمان و بی ایمانی در تشیع پیش از عصر غیبت: پژوهشی در هیئات و تاریخ اجتماعی»، ص ۱۰۳؛

(Clarke, L. (2006): "Faith and unfaith in pre-occultation Shi'ism: a study in theology and social history". In: *Islam and Other Religions, Pathways to Dialogue: Essays in Honour of Mahmoud Mustafa Ayoub*. Edited by Irfan A. Omar. London/New York: Routledge, 103).

اشمیتکه، علامه حلی و کلام معتزلی شیعی، ص ۱۵۴، ۱۵۶؛

(Schmidke, Sabine (2008): "al-'Allāma al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite theology". In: *Shi'ism*. Vol. 2. Edited by Paul Luf and Colin Turner. London: Routledge:151-174).

گیلو، جستاری تازه در تاریخ تشیع نخستین»، صص ۱۶۰۰-۱۶۰۲؛

(Gleave, Robert (2009): "Recent research into the history of early Shi'ism". *History Compass* 7.6:1600-1602).

امیرمoezzi، دائرة المعارف ایرانیکا، مدخل «عقیده شیعی»، در سرتاسر مقاله (اگرچه فقط درباره یک جریان کلامی خاص در تشیع امامی سخن گفته است)؛

(Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2005): "Shi'i Doctrine". *Encyclopaedia Iranica Online*. <http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine> (29.04.2014).

هالم، تشیع، صص ۴۹ - ۵۰؛

(Halm, Heinz (2004): *Shi'ism*. Translated by Janet Watson and Marian Hill. Edinburgh: Edinburgh University Press).

مومن، درآمدی بر اسلام شیعی: تاریخ و عقاید تشیع دوازده امامی، صص ۷۹ - ۸۲؛

(Momen, Moojan (1985): *An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press).

یان، ریشار، اسلام شیعی: حکومت، ایدئولوژی، و آیین، صص ۵ - ۶؛

(Richard, Yann. Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed. Translated by Antonia Nevill. Cambridge, MA: Blackwell, 1995).

نیومن، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی: حدیث به مثابه گفتار میان قم و بغداد، صص ۲۰، ۲۶.

(Newman, Andrew J. (2000): *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon).

تمام این تحقیقات، کمابیش، درصدد اثبات این مطلب هستند که دست کم برخی از چهره های شاخص و اصلی امامیه تا حدودی تحت تأثیر معتزله بوده اند. برای آگاهی از دیدگاه مخالف، که بیشتر تمایل به تأکید بر استقلال یا اصالت کلام امامی دارد، با تقریرهای متفاوت و گستره مختلفی که جنبین استقلالی مورد تأکید قرار گرفته است، بنگرید برای نمونه به: طهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۳۹؛ ج ۵، صص ۴۴ - ۴۵؛ ج ۸، ص ۵۶؛ امین، اعیان الشیعة، ج ۱، ص ۱۲۷؛ امینی، الغدیر، ج ۴، صص ۶۶ - ۶۷؛ نعمه، هشام بن حکم، صص ۲۳ - ۲۵؛ مُعَنِيه، الشیعة فی المیزان، صص ۱۱۰-۱۱۱؛ نعمه، فلاسفة الشیعة، صص ۳۹ - ۴۱؛ معروف حسینی، الشیعة بین الأشاعرة والمعتزلة، صص ۱۴ - ۱۵، ۲۷۹ - ۲۸۴؛ امینی، الغدیر، صص ۲۴ - ۲۵؛ طباطبائی، المیزان، ج ۵، صص ۷۸ -

و نخل نگاران غیر امامی حتی تا آنجا پیش رفته اند که نام او را در شمار معتزله<sup>۴۶</sup> یا گراییدگان به آن<sup>۴۷</sup> قید کرده اند. آنچه برای مقاصد این مقاله بیشترین اهمیت را دارد آن است که توافق کلام امامی و معتزلی، بیشتر در دو موضوع اصلی توحید (به همراه مسائل مربوط به ذات و صفات الهی از جمله صفت «کلام») و عدل الهی (به ضمیمه مسائل مربوط به فاعلیت انسان، لطف، نظریه اخلاقی و پاداش آخری اعمال) به نظر می رسد. به همین دلیل است که امامیه نیز از همان ابتدا، خود را به اندازه معتزله ملقب به وصف «اهل التوحید والعدل» می دانستند.<sup>۴۸</sup> سید مرتضی، برخلاف استادش شیخ مفید که دیدگاههای معتزله بغداد را برگزیده بود، از مواضع معتزله بصره در برابر معتزله بغداد حمایت می کرد.<sup>۴۹</sup>

در همین راستا، شریف مرتضی به طور کامل از دیدگاه معتزله بصره در باب فاعلیت انسان پشتیبانی می نمود. او معتقد است که افعال انسان صرفاً توسط خود انسان انجام می شود بی آنکه خداوند به نحوی از انحاء در آن دخالت داشته باشد.<sup>۵۰</sup> سید مرتضی قاطعانه علیه مجبره [= قائلین به جبر] - که موضعی صریح اختیار کرده بودند مبنی بر اینکه انسانها صرفاً اسباب عاجزی برای قدرت خداوند هستند که کارهایشان، همچون رنگ و سایر ویژگی های بدن آنها، زائیده تلاش هایشان نیست - استدلال آورده است. افزون بر این، وی بر ضد طرفداران «کسب» - که می کوشیدند در راهی میانه، بین آنچه که دو حد افراطی «عجز» و «استقلال [و اختیار] مطلق» انسان می پنداشتند، گام بردارند - نیز دلیل اقامه کرده است. شریف مرتضی در صدد بیان این نکته برآمده است که «کسب»، نظریه ای معقول و قابل فهم نیست، و حتی اگر مضمونی معنادار و قابل فهم از آن فرض شود، باز هم مساوی

۸۰؛ گرجی، تشیع در ارتباط با فرقه های اسلامی مختلف، صص ۴۳ - ۴۷؛ اختر، درآمدی بر عالمان امامی: سید مرتضی، زندگی و آثار، صص ۱۰۲ - ۱۱۵؛ مهاجرانی، اندیشه فلسفی و کلامی تشیع دوازده امامی، صص ۱۷۹ - ۱۸۱؛ عبدالغفار، الکلینی والکافی، ص ۴۲۳؛ خامنه ای، جایگاه مفید در گسترش کلام و فقه شیعی، صص ۱۹۹ - ۲۱۰؛ جعفری، الکلام عند الإمامیه: نشأته، تطوره و موقع الشیخ المفید منه، صص ۱۶۴ - ۱۶۵؛ آبراهاموف، نگرش [امام] جعفر صادق و [امام] علی [بن موسی] الرضا به کلام و استدلال عقلی، ص ۲۰۸؛ مدرسی، بحران و تثبیت در دوره تکوین اسلام شیعی: ابوجعفر بن قیبه رازی و مساهمت او در تفکر تشیع امامی [ترجمه فارسی این اثر به قلم هاشم ایزدپناه زیر عنوان «مکتب در فرایند تکامل، نظری بر تطوّر مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین» از سوی انتشارات کویر در سال ۱۳۸۶ هجری شمسی به چاپ رسیده است]، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

(Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzi and His Contribution to Imāmīte Shi'ite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1993).

۴۶. ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۲۹، ص ۴۳۴؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۵۸۹؛ صدقی، الوافی بالوفیات، ج ۲۰، ص ۲۳۱؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳.

۴۷. ابن جوزی، المنتظم فی تواریخ الملوک والأمم، ج ۹، ص ۳۱۹؛ «کان یمیل الی الاعتزال».

۴۸. برای سیاق معتزلی این لقب بنگرید به: ژیماره، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «معتزله»، تمام مقاله؛

(Gimaret, D. (2011): "Mu'tazila". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill, Brill Online).

همچنین بنگرید به کاربرد این لقب برای اشاره به امامیه در آثار شریف مرتضی: الشافی فی الإمامه، ج ۴، ص ۴۰؛ همو، المسائل الناصریات، صص ۲۰۵ - ۲۰۶؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۳۹۷ - ۳۹۸، ج ۳، ص ۱۱۰.

۴۹. بنگرید این مقایسه را در: مک درموت، الهیات شیخ مفید، صص ۳۷۳ - ۳۹۴.

۵۰. شریف مرتضی، الملخص، صص ۶۳ - ۶۴، ۴۴۹؛ همو، شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۳.

با جبرگرایی محض است، به این معنا که لُب و خلاصه کلام هر دو [مسلک]، نقض عدل الهی و انکار قدرت انسان است.<sup>۵۱</sup> همچنین، نظریه اخلاقی شریف مرتضی نشان می‌دهد که وی این دیدگاه معتزلی را که ارزش اخلاقی [= حُسن و قُبْح] برخی از افعال به طور مستقل و بی استناد به وحی دانسته می‌شود، پذیرفته است.<sup>۵۲</sup>

با این وصف، سید مرتضی از نظریه معتزلی عدل الهی در موضوع «لطف» فاصله گرفته است. وی در حالی که نظریه لطف را آن‌گونه که معتزلیان بصری ترسیم کرده‌اند، می‌پذیرد، این قاعده را بیشتر بدین سو سوق می‌دهد که در بنیاد و اساس نظریه اش درباره ضرورت وجود امامت قرار گیرد.<sup>۵۳</sup> از نظر او، امامت به مثابه ابزاری است برای نزدیک کردن مردم به آن رستگاری که در نتیجه منفعت اخلاقی ناشی از حضور رهبر معصوم در جامعه - که اقتدار و قدرت سیاسی در دستان اوست - حاصل می‌شود. با توجه به این امر، او را می‌توان عامل مؤثر اصلی در ورای این دیدگاه امامی در نظر گرفت که: «امامت امری ضروری است نه برای آنکه انتقال کامل احکام شرعی را تضمین کند، بلکه برای آنکه انضباط اخلاقی جامعه را حفظ نماید». شریف مرتضی همچنین عقیده معتزلی «وعید»، یعنی محتوم بودن مجازات اخروی گناهکاران را به دست خداوند، رد کرده است. استدلال او این است که: بخشش صاحبان گناه کبیره از حیث اخلاقی مشکل‌آفرین نخواهد بود - و بنابراین، ممکن است خداوند چنین کند -<sup>۵۴</sup>، فرایندی که در نهایت، نتیجه آن، در مفهوم شفاعت پیامبر و ائمه [علیهم السلام] تبلور یافته و مشاهده می‌شود.<sup>۵۵</sup>

نگاشته‌های شریف مرتضی، در نقاط اتفاق و اختلاف پیش‌گفته با اندیشه معتزلی، تأثری شدید را از [اندیشه‌ها و آثار] عالم معاصر بزرگترش، قاضی القضاة عبدالجبار اسدآبادی (د: ۴۱۵ هـ. ق. / ۱۰۲۴ م.)، متکلم معتزلی برجسته مکتب بصره نشان می‌دهد.<sup>۵۶</sup> نحوه بیان و عبارت‌پردازی این دو نویسنده

۵۱. شریف مرتضی، المُلَخَّص، صص ۶۸-۶۹، ۴۶۱-۴۶۲، ۴۷۶، ۴۶۸؛ تحریر مختصر این مطلب را بنگرید در: شریف مرتضی، شرح جُمَل العلم والعمل، صص ۴۴، ۹۶.  
۵۲. مفصل‌ترین بحث [در این باب را بنگرید] در: شریف مرتضی، المُلَخَّص، صص ۳۰۳-۳۶۷؛ بیان مختصر این معنا را نگاه کنید در: شریف مرتضی، الذریعة، ص ۷۸.  
۵۳. شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۴۷، ۹۹؛ همو، الذخیره، ص ۴۱۰؛ همو، شرح جُمَل العلم والعمل، صص ۱۹۱-۱۹۲؛ همو، المُقَبَّع فی الغیبة، صص ۳۵-۳۶؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۳۰۹-۳۱۰، ج ۲، ص ۲۹۴.  
۵۴. همو، الذخیره، صص ۵۰۹-۵۲۱؛ همو، شرح جُمَل العلم والعمل، صص ۱۵۱-۱۵۵.  
۵۵. همو، الذخیره، صص ۵۰۵-۵۰۹؛ همو، شرح جُمَل العلم والعمل، صص ۱۵۸؛ همو، آمالی، ج ۲، ص ۳۰۶؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۱۳۱، ۱۴۸-۱۵۱؛ همو، دیوان الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۲۱۷، ۴۸۹؛ ج ۲، صص ۱۵۵، ۱۶۸-۱۶۹.  
۵۶. ابن مرتضی در طبقات المعتزلة صفحه ۱۱۷ (احتمالاً به پیروی از جُشَمی، شرح عبون المسائل، ص ۳۸۳) ادعا می‌کند که قاضی عبدالجبار یکی از استادان شریف مرتضی بوده است؛ جُشَمی می‌افزاید که شریف مرتضی در بغداد، و به مجرد بازگشت قاضی عبدالجبار از حج، نزد او شاگردی کرده است؛ مادلونگ در مدخل «عَلَم الهدی» از دانشنامه ایرانی‌کازمان تَتَلَمُّذ شریف مرتضی نزد قاضی عبدالجبار را سال ۳۸۹ هـ. ق. دانسته است. اما شریف مرتضی خود، هیچ‌گاه به چنین ارتباطی اشاره نکرده است حتی در کتاب الشافی فی الإمامة که جدالی طولانی با عبدالجبار داشته است. افزون بر این، برادر مرتضی، یعنی شریف رضی، خاطرنشان کرده که شاگرد خود عبدالجبار بوده است. (رضی، المَجازات النَّبَوِیَّة، صص ۴۸، ۱۸۰، ۳۶۲). شاید جُشَمی بین

در بسیاری از موارد، چه در صورت توافق<sup>۵۷</sup> و چه در حالت اختلاف<sup>۵۸</sup>، تقریباً یکسان است. همچنین، نگاهشته اصلی شریف مرتضی در باب امامت، یعنی کتاب الشافی فی الإمامة، در ردّ بر مجلّد امامت از کتاب المَغْنِی قاضی عبدالجبار نوشته شده است که شریف مرتضی در آن، پیش از آنکه به بیان ردّیه هایش دست یازد، انتقاداتی تند نسبت به قاضی مطرح کرده<sup>۵۹</sup> و نقل قولهای مفصّلی از او<sup>۶۰</sup> آورده است. همین مطلب را، اگرچه به میزانی کمتر، درباره کتاب الذریعهی او<sup>۶۱</sup> نیز می توان گفت.

#### (۴)

همان گونه که بیان شد، دیدگاه شریف مرتضی نسبت به مسأله قضا و قدر الهی، با نظرگاه معتزلیان بصره یکسان است. سیّد مرتضی این مسأله را بخشی از بحث در باب عدل الهی در نظر گرفته است. به عقیده او، عدل الهی مکوّل «توحید» (وحدانیت) خداوند است و در کنار آن، دو مؤلّفه اصلی عقیده راستین را تشکیل می دهند.<sup>۶۲</sup> این موضع را می توان در آثار کلامی مختلفش، اعم از کتابها - که

---

دو برادر خلط کرده است؛ زیرا او در آنجا، از رضی و شاگردی اش نزد قاضی هیچ یاد نکرده است. اما [حتی] اگر شریف مرتضی نزد قاضی عبدالجبار درس خوانده باشد، شاگردی او باید طی مدت کوتاهی بوده باشد، که این امر می تواند توجیه گر آن باشد که چرا سایر شرح حال نویسان از ذکر نام قاضی عبدالجبار در زمره استادان شریف مرتضی چشم پوشیده اند.

۵۷. قس: شریف مرتضی، المُلَخَّص، ص ۴۷۴ و قاضی عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۶، بخش ۱، ص ۱۱.

۵۸. قس: شریف مرتضی، المُلَخَّص، صص ۳۲۲ - ۳۲۴ و قاضی عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۱۷، صص ۵۲ - ۵۳.

۵۹. بنا به گفته شریف مرتضی، روش قاضی عبدالجبار [در نقد امامیه] نامنصفانه و غیر دقیق است و حتی گزارش او از دیدگاههای امامیه ناعالمانه و مبتنی بر اطلاعات اندک است (شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۴۳، ۷۳، ۸۶ - ۸۷، ۹۶ - ۹۸، ۱۳۷، ۱۶۷ - ۱۶۸، ۱۷۹، ۲۱۵، ۳۱۸، ج ۳، ص ۷۲، ج ۴، ص ۱۱۷؛ قس: عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۲، بخش اول، صص ۱۸، ۳۱ - ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۵۶، ۶۹ - ۷۵، ۷۹، ۹۱، ۹۲، ۱۸۱، ۳۳۶)، علاوه بر اینکه او براحتی بر مخالفانش دروغ می بندد. (شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۳۸، ۹۰؛ قس: عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۲، بخش اول، ص ۱۳). سیّد مرتضی برای آنکه نشان دهد می تواند به چنین روشی پاسخ متقابل دهد، بسیاری از دیدگاههای غریب منسوب به معتزلیان نخستین را، که نسل های بعدی معتزله شمار زیادی از آنها را کنار گذاشتند، نقل و نقد می کند. (شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۹۰ - ۹۶). مشکل دیگر روش قاضی عبدالجبار مربوط است به نحوه استفاده او از منابع، زیرا به نظر می رسد که او با مقاصد کلام نویسندگان را به درستی در نمی یابد یا بدتر، به عمد، متن منقول را تحریف می کند تا به سود دیدگاه وی درآید - چنان که شریف مرتضی می کوشد این مشکل را با نقل [صحیح از] آن منابع نشان دهد (شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۲، صص ۲۴۷، ۳۲۱، ج ۴، ص ۲۴۹، ۲۵۶، ۳۴۷؛ عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۲، بخش اول، صص ۱۳۸ - ۱۳۹، ۱۵۵ - ۱۵۶، بخش دوم، صص ۵، ۸۹، افزون بر این، بنا به گفته شریف مرتضی، استفاده عبدالجبار از اصطلاحات فنی، [گاه] غیر دقیق است. (شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۴، صص ۲۱۶، ۲۳۶؛ قس: عبدالجبار، المَغْنِی، ج ۲، بخش دوم، صص ۲۰ - ۲۶، ۴۵ - ۴۷).

۶۰. برای نمونه بنگرید به: شریف مرتضی، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۷۶ - ۸۳، ۱۰۳ - ۱۰۷، ۱۴۳ - ۱۴۵، ۲۰۴ - ۲۰۵؛ ج ۲، صص ۱۴ - ۲۱، ۲۶ - ۳۶، ۵۶ - ۵۷، ۱۲۵ - ۱۲۶؛ ج ۳، صص ۵ - ۷، ۱۸ - ۲۰، ۲۳ - ۲۵، ۶۳ - ۶۴؛ ج ۴، صص ۱۴ - ۱۷، ۳۲ - ۳۶، ۹۰ - ۹۴، ۱۱۰ - ۱۱۳.

۶۱. شریف مرتضی در مقدمه الذریعه خاطر نشان می کند که این کتاب، بی نظیر و ماندگار است؛ زیرا دیدگاههای او در باب اصول فقه با هیچ نویسنده ای به طور کامل مشابه و مشترک نیست. با این حال، او یادآور می شود که بسیاری از این مسائل غامض را در کتاب (اکنون مفقودش با نام) مسائل الخلاف و در بحث از کتاب العمد قاضی عبدالجبار (در هر دو ویراست الذریعه، از کتاب یادشده با نام عموماً نامتداول آن، یعنی العمد، نام برده شده است، اگرچه [تذکار داده شده که] در برخی نسخه ها، عنوان العمد آمده است؛ بنگرید: ویراست گرجی از الذریعه، ج ۱، ص ۵، پاورقی ۵) مطرح نموده است. نه تنها شریف مرتضی به دیدگاههای اصول فقهی قاضی عبدالجبار معترض است، بلکه همچنین نسبت به روش قاضی در العمد نیز ایرادات جدی ابراز داشته، گرچه از ذکر اسامی خودداری کرده است. بنگرید: شریف مرتضی، الذریعه، صص ۲۹ - ۳۱، ۵۴۴.

۶۲. بنا بر این، اصول دین را می توان در دو اصل خلاصه کرد: توحید و عدل؛ اصل نخست شامل بحث از ذات و صفات خدا

با بحث‌های بسیار مفصل همراه است. یا رساله‌های کوتاه‌تر او ملاحظه کرد. در تمام این نگاشته‌ها بحث از عدل الهی محوریت دارد و مسأله قضا و قدر، یکی از فروع آن به شمار آمده است.<sup>۶۳</sup> افزون بر بحث‌های او در باب این مسأله در آثار مختلفش که انتساب آنها به وی قطعی است، رساله پیشگفته *إنقاذ البشَر من الجبر والقَدَر*. که تنها به مسأله فاعلیت انسان در ارتباط با اراده الهی اختصاص یافته است. نیز به شریف مرتضی نسبت داده شده است.

هم‌اکنون سه ویراست از این رساله در دست است:

۱- *إنقاذ البشَر من الجبر والقَدَر وولیه استقصاء النظر في القضاء والقَدَر*. تصحیح: علی الخاقانی. نجف: مطبعة الراعی، ۱۹۳۵.

۲- *إنقاذ البشَر من الجبر والقَدَر*. چاپ شده در: رسائل الشریف المرتضی. تصحیح: احمد حسینی. نجف: مطبعة الآداب، ۱۹۶۶، صص ۵۱-۱۲۴. این ویراست در: رسائل الشریف المرتضی، تصحیح: احمد حسینی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۹۸۵-۱۹۹۰، ج ۲، صص ۱۷۵-۲۴۷، نیز بازچاپ شده است.

۳- *إنقاذ البشَر من الجبر والقَدَر*، چاپ شده در: رسائل العدل والتوحد. تصحیح: محمد عمّاره، قاهره، دار الشروق، ۱۹۸۸، ج ۱، صص ۲۸۳-۳۴۲،<sup>۶۴</sup> (ویراست نخست: قاهره، دار الهلال، ۱۹۷۱).

می‌شود، و سایر اصول را می‌توان زیرمجموعه عدل قرار داد؛ بنگرید: شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۱۶۵-۱۶۶.

۶۳. در دو اثر کاملاً کلامی سید مرتضی، یعنی الذخیره (به همراه المُلَخَّص به عنوان بخش اول آن) و شرح جُمَل العلم والعمل، بحث در باب عدل الهی به ترتیب ۴۲۷ صفحه از ۹۷۰ صفحه (در الذخیره و المُلَخَّص) و ۸۴ صفحه از حدود ۲۱۰ صفحه (در شرح جُمَل العلم والعمل) را بخود اختصاص داده است، اگرچه موضوعاتی که ذیل این عنوان درج گردیده، در دو اثر یادشده، متفاوت است.

۶۴. در حالی که به نظر می‌رسد انتشار دو ویراست نخست این رساله - آن‌گونه که مکانهای انتشار و هویت مذهبی مصححان آنها (که هر دو روحانی شیعی هستند) گواه است - با انگیزه‌ای بیش از علاقه محض به کلام امامی صورت نگرفته باشد، مقاصد و ملاحظاتی دیگری ورای انتشار ویراست آخرین آن قرار دارد. ویراست آخرین رساله، به عنوان بخشی از یک مجموعه حاوی چهار متن از چهره‌های مهم مکتب‌های فکری اسلامی مختلف (آن‌گونه که بر روی صفحه جلد کتاب نوشته شده: سنی، معتزلی، زیدی و امامی) منتشر شده است. محمد عمّاره، مُصَحِّح رساله‌ها، در مقدمه طولانی‌اش تصریح کرده که هدف از تدوین این متون، نشان دادن این امر است که مسلمانان به‌طور یکپارچه در باور به «اختیار» اتفاق نظر دارند. او نشان می‌دهد که چنین دیدگاه عامی، حتی پیش از ترجمه فلسفه یونانی، دیدگاه غالب میان مسلمانان بوده است (صص ۹-۸). حمایت از عقل و اختیار، ابزاری حیاتی برای کمک به پیشرفت امت عربی - اسلامی در همه جنبه‌های سیاسی، علمی، عقلائی و اخلاقی است (صص ۳۸-۴۲). رنگ ایدئولوژیک چنین شعاری غیر قابل تردید است؛ باید به خاطر داشت که این کتاب در خلال اوایل دهه ۱۹۷۰ نشر یافته که گفتمان حاکم «ملی‌گرایی چپ‌گروی - عربی» آن روزگار، رفته رفته جای خود را به موج فراینده بنیادگرایی اسلامی می‌داد. قدرت هر دو گفتمان به سهولت در این مقدمه احساس می‌شود؛ سرنوشت بعدی آن دو گفتمان نیز در زندگانی خود عمّاره انعکاس یافته است، نویسنده‌ای پرکار با بیش از دویست اثر که بعدها به سوی یک جهان بینی بسیار مذهبی‌تر سوق یافت. به منظور بررسی دقیق دیدگاه‌های فعلی او، برای نمونه، بنگرید به اثر اخیر وی به نام *إزالة الشُّبُهَات*، که با ارائه ۱۴۷ تعریف از اصطلاحات مختلف، «جهان ذهنی» او را نشان می‌دهد. عمّاره پس از تصحیح رساله شریف مرتضی در برهه‌ای پیشین از زندگی‌اش، در سالهای اخیر به نحوی متناقض با رویکردهای گذشته خویش، به رویکردی آشکارا ضد شیعی - به ویژه ضد امامی - روی آورد (آن‌گونه که این قبیل دیدگاه‌های وی در *إزالة الشُّبُهَات*، صص ۴۷۱، ۴۷۳، ۵۲۳، ۵۲۹، ۵۴۹ - ۵۵۱ قابل مشاهده است)، که موجب واکنش‌های شدیدی از سوی محققان امامی شد؛ برای نمونه بنگرید به: ذیاب، اکرم عبدالکریم، التشیع و

برخی از نویسندگان، از این رساله با عناوین تا حدودی متفاوت مثل إنقاذ البشر من القضاء والقدر<sup>۶۵</sup> یا إنقاذ البشر من الجبر والقدر<sup>۶۶</sup> و مُنقذ البشر من أسرار القضاء والقدر<sup>۶۷</sup> یاد کرده‌اند.

[نکته اصلی در باب این رساله که در مقال و مجال حاضر درصدد بیان آن هستیم این است که] برای تردید در هویت نویسنده رساله دلایل خوبی وجود دارد که بزودی توضیح داده خواهد شد. برغم وجود اثری دیگر که تحت همان عنوان إنقاذ البشر من الجبر والقدر به قلم ابوالحسن عامری (د: ۳۸۱ هـ. ق. / ۹۹۲ م.)، نوشته شده است،<sup>۶۸</sup> این رساله، چنان‌که از متنش برمی‌آید، با اثر یادشده متفاوت است و نباید با آن اشتباه گرفته شود. بنابراین، در بحثی که در پی می‌آید، از اساس، احتمال اینکه متن موضوع بحث، تحریری ناشناخته از رساله عامری باشد، نادیده انگاشته می‌شود.<sup>۶۹</sup>

#### ۴-۱. چکیده‌ای از محتوای رساله إنقاذ البشر من الجبر والقدر

نویسنده رساله پس از ایراد خطبه آغازین که در آن به حمد و ثنای خداوند و ستایش رسول او و خاندانش [علیهم السلام] پرداخته است، پرسشگر ناشناسی را که از وی درخواست کرده بوده تا رساله‌ای درباره قضا و قدر الهی بنویسد، مورد خطاب قرار می‌دهد. دلیل درخواست نگارش رساله از نویسنده این است که بنا به گفته پرسنده، عوام مردم نیل<sup>۷۰</sup> و حتی بسیاری از خواص آنها، در اثر اعتقاد به جبر گمراه شده‌اند، و اصلی‌ترین اسباب این انحراف، اعتماد آنها بر احادیث مجهول، یا متشابه (مبهم)، یا برداشت نادرست از برخی آیات قرآن است (صص ۱۷۷-۱۷۸).

نویسنده در حالی که به پیچیدگی و غامض بودن مسأله قضا و قدر اذعان می‌کند، بر این نکته تأکید می‌نماید که نقطه آغازین هرگونه بحث در این موضوع آن است که دانسته شود اطلاق چه چیزی بر خداوند رواست و توصیف او به چه وصفی نارواست. تنها در این صورت است که می‌توان

الوسطية الاسلامية: د. محمد عمارة من الاعتزال إلى السلفية و من المعارضة إلى التطبيع، سرتاسر مقاله.

۶۵. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۰۶؛ عاملی، أمل الأمل، ج ۲، ص ۱۸۳؛ بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج ۳، ص ۱۸۳؛ امینی، الضراع بین الإسلام والوثنية، ج ۴، ص ۲۶۶.

۶۶. بنگرید به مقدمه کتاب: شریف مرتضی، الانتصار، ص ۴۹.

۶۷. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۱۱؛ طهرانی، الذریعة، ج ۲۳، ص ۱۵۰، ص ۲۶۷. شایان ذکر است که علامه مجلسی در جلد ۹۰ بحار الأنوار، صص ۱-۹۷ رساله المحکم و المتشابه پیش‌گفته را نقل کرده است.

۶۸. رابسون، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «العامری»، سرتاسر مقاله.

Rowson, E. K. (2011): "al-ʿAmiri". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online.

۶۹. سبحان خلیفات، مُصحح مجموعه رسائل عامری، خاطر نشان می‌کند که متن رساله [همچون دو کتاب دیگر عامری، یعنی الإعلام بمنایب الإسلام و الأمد علی الأبد] نشان‌دهنده سبک خاص او بویژه در باب تطابق جنس [=تذکیر و تانیث] فعل است [اسلوبه المتمیز فی تذکیر الفعل و تانیثه]؛ عامری، رسائل ابی الحسن العامری و شذراته الفلسفیه، صص ۲۲۲-۲۲۳.

۷۰. محتمل‌ترین مکان مد نظر نویسنده از «نیل»، شهر نیل در حومه کوفه است. سیاق و نحوه بیان نویسنده که حاکی از شهر یا شهرکی بدین نام است، این احتمال را تصدیق می‌کند. دو احتمال دیگر در خصوص این اسم، رودخانه‌هایی بدین نام هستند، که بعید است نویسنده به آنها با وجه مؤنث اشاره کند یا ترکیبی همچون «عوام النیل و خواصها» را با توجه به آنها بسازد؛ بنگرید: حموی، معجم البلدان، ج ۵، صص ۳۳۴-۳۳۹.



بین دیدگاه‌های درست و غلط تمییز داد. سپس نویسنده گزارش کوتاهی از تاریخ بحث در باب هویت کسی که مسئول گناهان انسان است و نیز طبیعت فاعلیت انسان ارائه می‌کند. بنا به گفته او، ریشه این مجادله، دیدگاه ابراز شده از سوی عده‌ای است که برای نخستین بار، معاصی بندگان را به خداوند نسبت دادند. در آن روزهای نخستین، تمام بحث، محدود به همین مسأله می‌شد. این گروه بلافاصله از سوی عالمان آن عصر محکوم شدند (صص ۱۷۸-۱۸۰).

پس از آن در ادوار بعدی، بحث به نزاعی پیچیده‌تر درباره حدوث افعال انسان و طبیعت فاعلیت و قدرت کشیده می‌شود. دیدگاه‌های نادرستی که [خلق] افعال انسان را به خدا نسبت می‌دهد در نهایت به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند که همه آنها در حقیقت، به نوعی، جبرگرا هستند:

(۱) جبر مطلق، به این معنا که خداوند، خالق همه چیز است و انسانها، که فقط وسیله‌ای برای اراده الهی هستند، به‌کلی فاقد قدرت اند.

(۲) اینکه خداوند افعال انسان را می‌آفریند، اما انسانها بواسطه قدرت مقدم بر فعلی که دارند در افعالشان تأثیر گذارند.

(۳) اینکه خداوند افعال انسان را خلق می‌کند، ولی انسانها به سبب قدرتی که در حال حدوث فعل در آنها ایجاد می‌شود، بر افعالشان تأثیر گذارند.

نویسنده رساله مدعی است که این دیدگاه آخر، رایج‌ترین قول در میان جبرگرایان است (صص ۱۸۰-۱۸۳).

راست‌کیشان و اهل حق آگاه اند که همه مسلمانان بر شماری از اصول و ادله اتفاق نظر دارند که اسلام را متمایز از ادیان باطل می‌گرداند. اما، آنها متوجه اختلافات فراوان میان مسلمانان نیز هستند. موضوعات محل اختلاف را می‌توان با عقل سنجید و سپس بر قرآن و احادیث پیامبر [ص] عرضه نمود تا عقیده حق را از باطل بازشناخت. پس از شناخت عقیده حق، راست‌کیشان خود را مکلف می‌دانند که دعوت خویش را در میان مردم بگسترانند، زیرا عقیده باطل مخالف، منجر به پذیرش نگرشهای قبیحی همچون اعتقاد به امکان امر کردن خداوند به شرور و قبائح، تشبیه خداوند به مخلوقاتش، و بی‌اعتقادی به پیامبران می‌شود. در ادامه، اعتقادنامه‌ای مختصر در باب وحدانیت خداوند بیان شده است که در آن، تشبیه و انسان‌وارانگاری خداوند و نیز جسمانیت او انکار گردیده و از حدوث قرآن دفاع شده است (صص ۱۸۳-۱۸۹).

پس از آن، نویسنده به پرسش اصلی رساله، یعنی عدل الهی پرداخته است. او بر این باور است که خداوند هرگز بندگان را به اموری که توانایی انجام آنها را ندارند، مکلف نمی‌کند؛ حق تعالی عباد را

تنها برای آنچه انجام داده‌اند بازخواست می‌کند. همچنین، او منزه است از اینکه فاعل کارهای قبیح همچون ظلم و رفتارهای نامشروعی باشد که بندگان بجا می‌آورند. از سوی دیگر، مخالفان عقیده نویسنده، روا می‌دانند که خداوند بندگان را مکلف به کارهایی کند که توانایی انجامش را ندارند و سپس آنها را در قیامت مجازات نماید. به علاوه، این مخالفان، ابائی ندارند از اینکه فسادهایی را که در این جهان به دست انسانها پدیدار شده، به خداوند نسبت دهند، به‌رغم اینکه آیات قرآن بر خلاف این امر تصریح دارد. به عقیده او، نتیجه منطقی چنین دیدگاهی آن است که خداوند توجه و عنایت بیشتری به دشمنانش داشته باشد تا دوستانش؛ زیرا دوستانش با وجود تلاش‌هایشان نمی‌توانند به اراده خیر خداوند تکیه کنند، در حالی که دشمنانش پیوسته می‌توانند بدون توجه به گناهی که مرتکب شده‌اند، امیدوار به اراده نیک خداوند باشند (صص ۱۸۹-۱۹۳).

خداوند شئنا و حوادث مادی دنیا را ایجاد می‌کند؛ اما نمی‌توان آنها را «شر» نامید؛ چرا که ممکن است این امور در واقع، مصادیقی از حکمت و عدل الهی باشد. شر، در قالب گناهان، بر دست انسانها و در اثر وسوسه شیطان پدید می‌آید؛ شواهد کافی از قرآن و گفتارهای پیامبر [ص] نیز این مطلب را تأکید می‌کند (صص ۱۹۳-۲۰۳).

پس از آن، نویسنده می‌کوشد دلایلی عقلی، یعنی ادله‌ای مستقل از کتاب و سنت، به نفع فهم خویش از عدل الهی ارائه کند. نخستین پایه استدلال این است که: فاعل هر فعل، مستحق صفت متناظر برآمده از فاعل آن فعل بودن است؛ [بنابراین، از باب مثال] هر کس دروغ بگوید، دروغگو است، هر کس ظلم کند، ظالم است و به همین ترتیب در باب دیگر افعال. اما هیچ کس نمی‌تواند خداوند را به چنین صفاتی توصیف کند، پس او نباید فاعل چنین افعالی به حساب آید. افزون بر این، فاعل کارهای قبیح، بیشتر از هر کس دیگری که با این افعال مربوط باشد شایسته سرزنش است؛ یعنی، کسی که به فعل قبیح امر می‌کند، کمتر از کسی که آن را انجام می‌دهد، شایسته سرزنش و مَدَمَّت است. بنابراین، نسبت دادن افعال قبیح به خداوند، او را شایسته سرزنش می‌گرداند و دیگر او نمی‌تواند انسانها را به سبب ارتکاب چنین اعمالی سرزنش کند. نتیجه آنکه: خداوند نه یگانه فاعل این افعال است و نه هیچ‌گونه مشارکتی در تحقق آنها دارد. این عقیده، هم بر خلاف جبرگرایی محض است، و هم بر ضد نظرگاه طرفداران نظریه «کسب» که خداوند را به نوعی، مسئول خلق افعال انسان می‌دانند (صص ۲۰۳-۲۰۷).

در ادامه، فهرستی از پرسشها آمده است. این پرسشها مبتنی بر نقشه‌هایی است طراحی شده برای آنکه مخالفان را در تنگنا قرار دهد تا از عقیده خویش دست کشند. از سیاق پرسشها، این مطلب بیشتر روشن می‌شود که منظور از مخالفان، جبرگرایان محض نیستند، بلکه مراد از آنها، مدافعان «کسب» اند؛ زیرا هدف تمام سؤالاتی که مطرح شده، اجبار مخالفان است به پذیرش دیدگاه جبرگرایان محض. که آشکارا مردود است. یا پذیرش نظرگاه نویسنده مبنی بر فاعلیت انحصاری انسان و عدم

دخالت خداوند در آن. هسته اصلی همه نقشه‌های یادشده، این دیدگاه مشکل‌آفرین است که خداوند ظالم است؛ [یعنی] او می‌تواند گناهان انسانها را بیافریند و [با این حال] آنها را مجازات کند، یا به آنها دروغ گوید و [در عین حال] ایشان را به سبب اعتقاد به این دروغ‌ها مسئول بداند و بازخواست نماید. [نویسنده خاطرنشان می‌کند که:] انکار خالقیت فرد نسبت به افعالش، در واقع انکار یک امر محسوس [بدیهی] است، و از این رو اگر امید به زوال شبهه و غفلتی که قوه تشخیص فرد را پوشانده است، در کار نبود، چنین مطلبی نمی‌بایست با این تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت (صص ۲۰۷-۲۱۶).

نویسنده پس از حمله به موضع مخالفانش، به دفاع از دیدگاه خویش روی می‌آورد. بدین منظور، او به توجیه مشکلات زبانی برآمده از برخی آیات قرآن که دلالت دارند بر اینکه خداوند خالق هر چیزی است، مفهوم «قضاء»، معنای هدایت (هدی)، و گمراهی (ضلال) می‌پردازد. در همه این موارد، خداوند عامل آفرینش موجودات جهان و تقدیر افعال نیک انسانها در دنیا تلقی شده است. اما درباره مفاهیم دوگانه «هدی» و «ضلال» فهم درست از آن دو این است که خداوند طریق هدایت را نشان می‌دهد و انسانها را به سبب انحراف از آن، در صورتی که آنها خود چنین مسیری را انتخاب کرده باشند، مجازات می‌کند. در دنباله، فهرستی دراز دامن از آیات قرآنی مربوط به این بحث، به همراه تفسیر خود نویسنده از یکایک آنها بیان شده است (صص ۲۱۶-۲۲۹).

بحث پیش‌گفته به بحثی دیگر کشیده می‌شود درباره تعارض آشکار اراده الهی و فاعلیت انسان که در قرآن مشهود است. در اینجا، نویسنده به مشکلات کلامی (الهیاتی) ناشی از پذیرش این عقیده که خداوند افعال قبیح را اراده می‌کند، خاصه آن دسته از مشکلات مربوط به پیامدهای این عقیده که بر نظریه اخلاق تأثیرگذار است، اشاره می‌نماید. او سپس به سازگارسازی تلقی خودش از قدرت مطلق الهی با اراده انسان، به گونه‌ای که هیچیک از آن دو خدشه‌دار نشود، اقدام می‌کند، یعنی همان امری که مشکل دیرین دیدگاه مورد پذیرش نویسنده است. بدین منظور، او به بررسی مفصل موارد استعمال اراده و مشتقاتش در قرآن می‌پردازد (صص ۲۲۹-۲۳۹).

سرانجام، با مروری مبسوط بر اقوال معروف، حکایات و نکاتی کوتاه در باب آیات قرآن از پیامبر و عالمان مسلمان در راستای حمایت از دیدگاه نویسنده در باب قضاء و اراده الهی در نسبت با افعال انسان، رساله خاتمه می‌یابد (صص ۲۳۹-۲۴۷).

## (۵)

### ۱.۵. تحلیل رساله

محتوای کلی رساله با این نظریه شریف مرتضی که فقط انسانها بر افعالشان تأثیرگذارند و خداوند به هیچ وجه در تحقق آن افعال دخالتی ندارد، سازگار است. افزون بر این، نقدهای وارد بر نظریه

رقیب در رساله نیز با بسیاری از انتقادهای او بر طرفداران دیدگاه مخالفش سازوار است. اما، علی رغم این سازگاری و توافق، تحلیل محتوای رساله با توجه به مجموعه آثار شریف مرتضی، اختلافات بسیاری را در سطوح مختلف آشکار می سازد که به مشکلات (۱) سبک شناختی، (۲) واژه شناختی، (۳) محتوایی، (۴) فرقه ای و (۵) کتاب شناختی می انجامد. این مشکلات، با وجود اینکه به انحراف بنیادین از دیدگاه اولیه شریف مرتضی در این مسأله منتهی نمی شود، نه تنها صحت انتساب اثر به نویسنده را زیر سؤال می برد، بلکه حتی چنین انتسابی را نفی می کند. در ادامه، بحثی مختصر درباره این اختلافات و ناسازگاری های گونه گون ارائه می شود.

### ۱) مشکلات سبک شناختی

سبک این رساله، که به وضوح با سبک نوشته های شریف مرتضی متفاوت است، بر اصالت آن و انتسابش به او سایه تردید می افکند. این ناهمگونی و تفاوت که پیشاپیش از همان بخش های آغازین رساله قابل مشاهده است، به طور فزاینده ای در جنبه های سبک شناختی مختلف چهره می نماید:

(۱-۱) نویسنده بارها از عبارات آهنگین و سجع استفاده می کند،<sup>۷۱</sup> اما چنین خصیصه ای به ندرت در آثار پرشمار شریف مرتضی، حتی تألیفات ادبی او تا چه رسد به آثار فقهی و کلامی وی، دیده می شود.

(۲-۱) همچنین، نحوه عبارت پردازی در رساله با سبک نوشتاری شریف مرتضی متفاوت است؛ بدین معنا که برخلاف جملات موجز [و دشوار] شریف مرتضی در آثارش، عبارات این رساله روان تر و با بسط بیشتری نوشته شده است.

(۳-۱) افزون بر این، روح جدلی شدید مشهود در این رساله که عمدتاً خصمانه و آتشین است،<sup>۷۲</sup> در آثار سید مرتضی دیده نمی شود. آثار شریف مرتضی به طور معمول از خصیصه لحن بسیار عالمانه و محققانه برخوردار است. او حتی آنگاه که پای حساس ترین موضوعات - مثل مباحث مربوط به امامت - به میان می آید و دیدگاهی سخت و قاطع اتخاذ می کند، از این خصیصه فاصله نمی گیرد.<sup>۷۳</sup> همین مطلب درباره لحن نکوهش آمیز حاکم بر برخی از بخشهای رساله نیز صادق است [یعنی چنین لحن

۷۱. صرف نظر از سطور آغازین رساله، که به شدت عبارات آهنگین و سجع آمیز دارد و ممکن است استعمال این گونه عبارات موزون در چنین مواضعی طبیعی به نظر رسد، [برای دیگر عبارات سجع آمیز موجود در این رساله] از باب نمونه بنگرید به: سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۱۶، ۲۲۶، ۲۳۵.

۷۲. نمونه ای از آن را بنگرید در بخشی از رساله که در آن به بدگویی از جبرگرایان می پردازد: شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۹ - ۱۹۱، ۲۳۶.

۷۳. برای نمونه، می توان به نحوه اعتراض شریف مرتضی نسبت به آنچه که او گزارشی نامنصفانه و نادرست از دیدگاه امامیه می داند، اشاره کرد. همچنین بنگرید به نحوه مواجهه او با مسأله غیبت امام دوازدهم، در حالی که از دشواریهای اثبات این عقیده برای مخالفان و به شکر گرفتن این آموزه از سوی غیر امامیان آگاه است؛ شریف مرتضی، المقنع فی الغیبة، صص ۳۳ - ۳۵؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۲۹۳ - ۲۹۴.

ملاط گرانه ای در آثار سید مرتضی دیده نمی شود.<sup>۷۴</sup>

(۴-۱) جنبه سبک شناختی دیگر مربوط است به عبارات تکراری و ترجیع بندهایی که نویسنده در پایان بخشهای مختلف رساله آورده است.<sup>۷۵</sup> در حالی که چنین خصیصه ای در هیچ یک از نگاشته های شریف مرتضی نمونه ندارد.

## ۲) مشکلات واژه شناختی

برخی از اصطلاحاتی که در این رساله استعمال شده است، از جمله واژگانی است که کاربرد آنها در آثار شریف مرتضی رایج و متداول نیست:

(۱-۲) برای نمونه، نویسنده تمایل آشکاری به استفاده از عبارت «رئنا» در اشاره به خداوند دارد و این امر از استعمال مکرر عبارت یاد شده در این رساله به خوبی قابل فهم است. برخلاف این، بررسی مجموعه نگاشته های شریف مرتضی نشان می دهد که استعمال چنین وصفی در باب خداوند در آثار وی - البته به استثنای مواردی که از متون نویسندگان دیگر نقل کرده است - بسیار اندک است.<sup>۷۶</sup>

(۲-۲) همچنین نویسنده رساله دو اصطلاح «حمد» و «اجر» را به ترتیب برای «ستایش» و «پاداش» به کار می برد،<sup>۷۷</sup> اما شریف مرتضی در آثارش پیوسته اصرار بر استفاده از دو اصطلاح «مدح» و «ثواب» برای بیان معانی پیش گفته دارد.<sup>۷۸</sup>

(۳-۲) در رساله مورد گفت و گو واژه های «اهل القبلة»<sup>۷۹</sup> و «دین اهل القبلة»<sup>۸۰</sup> به ترتیب در اشاره به «مسلمانان» و «اسلام»، به طور مکرر استفاده شده است؛ در حالی که به نظر می رسد شریف مرتضی

۷۴. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۵ - ۱۸۶.  
۷۵. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۹۱، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۲۳ - ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۳۹. (که تکرار می کند در بیان مباحث، ملاحظه طول مناسب و منطقی مطالب را می کند: «و لو قصدنا إلى الإخبار عما أضافه الله تعالى إلى الشيطان من معاصي العباد لكثير ذلك و طال به الكتاب.» (ص ۱۹۷)؛ «و لو قصدنا إلى استقصاء ما يدل على مذهبنا في أن الله لم يفعل الظلم و الجور و الكذب و سائر أفعال العباد لطال بذلك الكتاب، و فيما ذكرناه كفاية» (ص ۲۰۱)؛ «و ما أشبه هذه الأخبار كثير، و لو قصدنا إلى ذكرها لطال بها الكتاب» (ص ۲۰۳)؛ و همان، صص ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵. (که خاطر نشان می کند به استدلالهای مخالفان، پاسخ متقابلی نظیر همان استدلالها بر ضد آنها داده خواهد شد: «و كلما اعتلوا بعلّة في هذا الكلام، عورضوا بمثلها» (ص ۲۰۹)؛ «و كلما اعتلوا بعلّة عورضوا بمثلها.» (ص ۲۱۱)؛ و همان، صص ۱۹۳ و ۲۲۸ (که تأکید می کند نه هیچ ولیّ خدایی باید به دوستی اش با خدا تکیه کند و نه هیچ دشمن خدایی باید از او بیمناک باشد): «فليس يتق وليّه بولايته ولا يهرب عدوّه من عداوته»].  
۷۶. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۰۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۳۱.  
۷۷. همان، ج ۲، صص ۲۰۶، ۲۳۰، ۲۳۳.  
۷۸. برای مثال نگاه کنید به دسته بندی [و تعاریف] شریف مرتضی از مفاهیم یاد شده در: شریف مرتضی، الذخيرة، صص ۲۷۶ - ۲۷۷؛ همو، شرح جمل العلم والعمل، صص ۱۳۱ - ۱۳۲.  
۷۹. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷.  
۸۰. همان، صص ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۵.



(مُجِبِّرَه،<sup>۹۱</sup> جبریه<sup>۹۲</sup>) و ق - در - ر (قَدْرِيه)<sup>۹۳</sup> استفاده می کند که البته استعمال اصطلاح دومی در رساله شایع تر است. اما شریف مرتضی برخلاف این، به صراحت، استعمال آن دو اصطلاح دیگر [یعنی مُجِبِّرَه و جبریه] را ترجیح می دهد. او در انتخاب خودش در خصوص استعمال مشتقات «ج. ب. ر.» برای اشاره به مخالفانش راسخ و استوار است.<sup>۹۴</sup>

(۹-۲) در سرتاسر متن، یگانه عبارتی که برای اشاره به امامان استعمال شده است، عبارت «أئمة الهدى» است<sup>۹۵</sup>، تعبیری که در نگاهش های شریف مرتضی نامعمول است و ظاهراً در هیچ موضعی از آثارش نیامده.

(۱۰-۲) نویسنده به هنگام سخن گفتن از اراده خداوند، به طور یکسان و به نحو مترادف، دو اصطلاح «مشیه / مشیت» و «اراده» را به کار می برد.<sup>۹۶</sup> چنین استعمالی البته درست است، شریف مرتضی هم این دو اصطلاح را مترادف با یکدیگر می داند؛<sup>۹۷</sup> اما او استفاده از اصطلاح «مشیه» را تقریباً به نقل آیات قرآن که در آنها فعل (شاء، یشاء) به کار رفته است، یا اصطلاح متداول «خواست خداوند» (بِمَشِيئَةِ اللَّهِ) محدود می کند. در واقع، استفاده از واژه «مشیت» برای اشاره به مفهوم کلامی اراده خداوند، با سبک نوشتاری سید مرتضی سازگار نیست؛ زیرا او به جای این واژه، پیوسته اصرار به استفاده از واژه «اراده» دارد.<sup>۹۸</sup>

(۱۱-۲) شریف مرتضی عبارت «فطرة عقولنا»<sup>۹۹</sup> را در رساله را، که حاکی از سرشت ذاتی عقل انسان است، در آثار خویش به کار نبرده است. او اصطلاح «فطرت» را به معنای «نحوه خلقت چیزی» می داند؛<sup>۱۰۰</sup> بنابراین، این واژه تنها در صورتی که شریف مرتضی قائل به امکان تغییر عقل باشد در این سیاق [یعنی در عبارت «فطرة عقولنا»] معنا خواهد داشت. اما از نظر او، حد و حدود «عقل» کاملاً مشخص و معین است و عقل پذیرای تغییراتی که آن را از فطرت خودش دور سازد نیست؛ عقل،

۹۱. همان، ج ۲، ص ۱۹۰.

۹۲. همان، ص ۲۴۳.

۹۳. همان، صص ۱۹۰، ۲۴۲، ۲۴۳.

۹۴. شریف مرتضی، الملخص فی اصول الدین، ص ۳۱۶؛ همو، شرح جمل العلم والعمل، ص ۹۹؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۲۱۲، ۴۰۹؛ همو، أمالی المرتضی، ج ۱، صص ۴۸، ۴۹۹، ج ۲، ص ۲۱۱؛ همو، الشافی فی الإمامة، ج ۱، صص ۸۳، ۸۶؛ ج ۴، ص ۳۱۷؛ همو، تنزیه الأنبیاء، ص ۹۸. تنها مورد استثناء، در الذریعهی شریف مرتضی صفحه ۵۰۷ وارد شده است که در آنجا بحث، یک بحث معناشناختی است - درباره اینکه فعل «اعتقاد داشتن به» (یری) چگونه استعمال می شود - و نه بحثی جدلی و کلامی.

۹۵. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۷۷.

۹۶. همان، صص ۱۹۲، ۲۳۶، ۲۳۹.

۹۷. شریف مرتضی، الملخص فی اصول الدین، صص ۳۶۷ - ۳۶۹؛ همو، الذخیره فی علم الکلام، ص ۶۰۰؛ همو، أمالی المرتضی، ج ۱، صص ۵۰۷ - ۵۰۹؛ ج ۲، ص ۷۸.

۹۸. برای نمونه بنگرید این بحث را در: شریف مرتضی، الملخص فی اصول الدین، صص ۳۴۳ - ۳۹۵.

۹۹. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۸۵.

۱۰۰. همو، أمالی المرتضی، ج ۲، صص ۷۴ - ۷۵.

زیرمجموعه‌ای از «علم» است و با انواع معرفت‌هایی سر و کار دارد که هدف آنها کمک کردن به فرد برای کسب علم در خصوص وظایف دینی‌اش و انجام دادن آنها مطابق دستورات است؛<sup>۱۳</sup> از آنجا که تمام انواع این معرفت‌ها علمی ضروری‌اند، بواسطه خداوند در ما ایجاد می‌شوند و بنابراین، غیر قابل تغییراند.<sup>۱۴</sup> در نتیجه، کلمه «فطرت» در عبارت یادشده [یعنی «فطرة عقولنا»]، بر بنیاد زبان تخصصی و فنی او، باید حشو باشد.

### ۳) مشکلات محتوایی

(۱-۳) مؤلف رساله پس از برشماری گروه‌های مختلف جبرگرایان، به بیان وجه تمایز میان دیدگاه ضرار بن عمرو (زنده از حوالی سال ۱۱۰ ه.ق. / ۷۲۸ م. - ۲۰۰ ه.ق. / ۸۱۵ م.)<sup>۱۳</sup> و نظر ابوالحسن نجار (د: حدود ۲۳۰ ه.ق. / ۸۴۵ م.) می‌پردازد.<sup>۱۴</sup> به نظر او، اگرچه در نهایت، هر دو نفر بر اینکه خداوند، خالق افعال انسان‌هاست، توافق دارند، ولی اختلاف نظر آنها در این است که آیا «استطاعت» [قدرت انسان برای انجام کار]، پیش از انجام فعل در انسان خلق می‌شود یا هم‌زمان با آن؛ پیروان اشعری معتقدند که استطاعت هم‌زمان با [حدوث] فعل، در انسان ایجاد می‌شود.<sup>۱۵</sup> اما به نظر می‌رسد شریف مرتضی فهم متفاوتی از این مسأله داشته باشد؛ زیرا او دیدگاه آن دو چهره را یکی دانسته، ذیل یک مکتب آورده است و مسأله استطاعت را کلاً نادیده انگاشته. همچنین از نظر او اشعری دیدگاهی متمایز از آن دو فرد داشته است.<sup>۱۶</sup>

(۲-۳) افزون بر این، شایان توجه است که نویسنده رساله و شریف مرتضی اسامی متفاوتی را در خصوص متکلمان مهم مطرح در این بحث یاد کرده‌اند که اگر این امر از سوی یک نویسنده باشد، اتفاق عجیبی به شمار می‌آید.<sup>۱۷</sup>

(۳-۳) ترتیب [ارائه] استدلال‌ها در این رساله نیز، با آن چیزی که از شریف مرتضی سراغ داریم، متفاوت است؛ زیرا در این رساله، از یکسو، ادله عقلی، پس از استناد به قرآن و احادیث نبوی و اجماع، در رتبه

۱۰۱. همو، الذخيرة، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ همو، الملخص فی اصول الدین، ص ۴۵۳.

۱۰۲. همو، الملخص فی اصول الدین، ص ۳۳۳.

۱۰۳. فان ايس، ضرار بن عمرو، سرتاسر مقاله.

۱۰۴. نیبرگ / غنانه، دائرة المعارف اسلام، ویراست دوم، مدخل «النجار»، در جاهای مختلف.

(Nyberg, H.S. / 'Athāmina, Khalil (2011): "al-Nadjdjār". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online).

۱۰۵. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۱-۱۸۲.

۱۰۶. همو، الملخص فی اصول الدین، صص ۴۴۹-۴۵۰.

۱۰۷. مقایسه کنید: شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۱۸۱-۱۸۲ را با: همو، الملخص فی اصول الدین، صص ۴۴۹-۴۵۰. در هر دو متن از جهم بن صفوان (د: ۱۲۸ ه.ق. / ۷۴۶ م.) و ضرار بن عمرو و نجار نام برده شده است. اما نویسنده رساله مورد بحث از بشر المریسی (د: ۲۱۸ ه.ق. / ۸۳۳ م.)، محمد بن غوث و یحیی بن کامل (د: میانه قرن سوم هجری قمری / نهم میلادی) یاد کرده است؛ در حالی که شریف مرتضی، حفص الفرد (زنده در اواخر قرن دوم / قرن هشتم) و صالح قُبه (زنده در قرن سوم هجری قمری / قرن نهم میلادی) را نام برده است.



آخر ذکر گردیده است،<sup>۱۰۸</sup> و از سوی دیگر، تفکر عقلانی فرع بر مقتضیات نقلی [= نصوص دینی] قلمداد شده.<sup>۱۰۹</sup> با توجه به برخی از مواضع کلامی صریح شریف مرتضی، چنین اولویت گذاری و ترتیبی در بیان استدلالها، مطابق با شیوه متعارف او در طرح استدلالها در علم کلام نیست. از دیدگاه سید مرتضی، مسأله فاعلیت انسان به قلمرو اصول اخلاقی قابل استنتاج از عقل محض تعلق دارد؛ این امر، به اصول بدیهی و اولیه ای همچون «قبح تکلیف بما لا یطاق» و «قبح مجازات کسی به سبب کاری که انجام نداده است» مربوط می شود. همه عقلاء، صرف نظر از عقاید مذهبی شان و به طور مستقل از هرگونه وحی، این اصول اولیه را پذیرفته اند. زیر سؤال بردن این اصول، کل ساختار دین را به مخاطره خواهد افکند؛ زیرا بنا بر یک استدلال معتزلی دیرین که مقبول شریف مرتضی نیز هست، چنین چیزی راه را برای پذیرش امکان اینکه خداوند مرتکب تمام انواع کارهای قبیح شود، هموار می سازد که این امر در نهایت، به جواز کذب بر خداوند منجر می شود که اعتبار وحی را متزلزل می نماید.<sup>۱۱۰</sup>

(۳-۴) مشکل دیگر در خصوص رساله، استناد به اخبار آحاد است:

(۳-۴-۱) اینکه نویسنده رساله به اعتماد مخالفانش بر اخبار مشکوک اعتراض کرده است، اما هیچ نگفته که این اخبار، از قسم اخبار آحادند، امری قابل توجه است.<sup>۱۱۱</sup> این در حالی است که بررسی نوشته های شریف مرتضی در باب مسائل کلامی مختلف نشان می دهد که او به طور معمول [در نقد دیدگاههای مخالف] به عنوان شکرگرد جدلی اصلی اش، پیوسته به مشکل استناد به اخبار آحاد، اشاره می کند.<sup>۱۱۲</sup> توسل شریف مرتضی به شکرگرد یادشده، بر اساس دلایل معرفت شناسانه ای است که در تلقی او از علم و راههای کسب آن ریشه دارد.<sup>۱۱۳</sup>

(۳-۴-۲) اما نویسنده رساله نه تنها در برابر مخالفانش به این اعتراض توسل نجسته است، بلکه اعتماد شدید او بر اخبار آحاد به منظور تقویت استدلال هایش، فاصله گرفتن او را از موضع شریف

۱۰۸. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۹۷: «الدلیل علی ذلك من کتاب الله تعالی، و من أخبار رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، و من إجماع الأمة، و من حجج العقول».

۱۰۹. همان، ص ۱۸۵: «و قد تدبرنا ما اختلف فيه أهل القبلة بفترة عقولنا و عرضنا ذلك علی کتاب الله سبحانه و سنة نبینا صلی الله علیه و آله و سلم».

۱۱۰. همو، المُلخص فی أصول الدّین، صص ۳۱۰، ۳۱۹-۳۲۲؛ همو، أمالی المرتضی، ج ۲، ص ۱۴۲: «لأنّ من حوّز تکلیف الله تعالی الکافر الإیمان و هو لا یقدر علیه لا یمکنه العلم بنفی القبائح عن الله عزّ و جل؛ و إذا لم یکن ذلك فلا بدّ من أن یلزمه تجویز القبائح فی أفعاله و أخباره؛ و لا یأمّن من أن یرسل کذاباً، و أن یخبر هو بالکذب - تعالی عن ذلك! فالسمع إن کان کلامه قدّح فی حجّته تجویز کذب علیه، و إن کان کلام رسول قدّح فیهِ ما یلزمه من تجویز تصدیق کذاب؛ و إنّما طرق ذلك تجویز بعض القبائح علیه».

۱۱۱. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۷۸.

۱۱۲. همو، الذّخیره فی علم الکلام، صص ۳۵۸-۳۶۰؛ همو، شرح جُمَل العلم و العمل، صص ۱۸۱-۱۸۴، ۱۸۷؛ همو، المُقنع فی الغیبة، صص ۴۸-۴۹؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۱۱۶-۱۱۷.

۱۱۳. همو، الذّریعة، صص ۳۵۴-۳۵۸؛ همو، الذّخیره، صص ۳۵۱-۳۵۵؛ همو، الشافی فی الإمامة، ج ۲، صص ۶۸-۶۹؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۶۴-۶۶؛ ج ۲، صص ۳۳۶-۳۴۱.

مرتضی [در باب اعتقاد به عدم حجیت خبر واحد] آشکارتر می‌سازد.<sup>۱۱۴</sup> از آنجا که این اخبار، موجب حصول معرفت یقینی نمی‌شود، [حتی] در موضوعاتی همچون فروعات فقهی که اهمیت کمتری [نسبت به اعتقادات] دارند، ناکافی [و فاقد حجیت اند] چه رسد به اصول اعتقادی که موضوع رساله مورد گفت و گو است.<sup>۱۱۵</sup> اما حتی اگر اعتبار اخبار آحاد پذیرفته شود، بحث در باب جبر و اختیار و قضا و قدر فقط به قلمرو تأمل در باب خداوند تعلق دارد که بر اساس نظام کلامی شریف مرتضی و بنا به دلایلی که پیش از این بر شمرده شده - یعنی تقدّم منطقی اثبات قبح کذب (که یک حکم عقلی است) بر اعتبار اخبار (هر چند اخبار متواتر) - نباید وابسته به وحی باشد. بنابراین، استفاده مکرر از این اخبار [در رساله مورد بحث] در تضادّ با رویکرد کلی شریف مرتضی است.<sup>۱۱۶</sup>

(۵-۳) افزون بر این، به نظر می‌رسد دیدگاه نویسنده رساله در باب مرجع مشروع برای [شناخت] اسماء و صفات الهی با نظرگاه شریف مرتضی در این مسأله متفاوت باشد. صاحب رساله بیشتر به این رأی متمایل است که مرجع شناخت اسماء و صفات الهی، وحی است، و نه عقل،<sup>۱۱۷</sup> در حالی که شریف مرتضی نقش وحی را [در این زمینه] تنها به مجاز ندانستن برخی اسامی برای خداوند - که عقل ممکن است به گونه‌ای دیگر [اتّصاف خداوند به] آنها را مشروع دانسته باشد - منحصر می‌سازد.<sup>۱۱۸</sup>

(۶-۳) به علاوه، نگارنده رساله [در مواردی] از منظر زبان شناختی محض استدلال می‌کند، یعنی [مثلاً] در جایی می‌گوید: «فاعلِ ظلم، ظالم است» که [چنین سخنی] این نتیجه ظاهراً غیر قابل قبول را برای طرف مخالف به بار می‌آورد که: نسبت دادن افعال ظالمانه به خداوند، «ظالم» خواندن خداوند را مجاز و موجه می‌سازد. همین سبک استدلال در خصوص سایر افعال قبیح، همچون افعال عبث و فاسد، در ارتباط با فاعل‌هایشان، و دیگر کارهایی مثل خضوع و اطاعت - که هر چند قبیح نیستند اما انتساب آنها به خداوند ممکن نیست - نیز به کار رفته است.<sup>۱۱۹</sup> این منطقی و شیوه استدلال، درست برخلاف شیوه استدلال آوری شریف مرتضی در آثارش است که تأکید بر این نکته دارد که معانی، تقدّم منطقی بر اصطلاحات دارند و نه بر عکس.<sup>۱۲۰</sup>

(۷-۳) صاحب رساله، قیاس اطاعت از سلاطین را با اطاعت از خداوند نمی‌پذیرد. به طور معمول جبرگرایان این قیاس را برای استدلال بر اینکه اطاعت نکردن مخلوقات از خداوند، قدرت مطلقه او را نقض می‌کند، بیان کرده‌اند. او چنین قیاسی را به چند دلیل، بی‌اساس و مغلطه‌آمیز دانسته است:

۱۱۴. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۲۰۱ - ۲۰۳، ۲۳۹ - ۲۴۷.  
۱۱۵. همو، الذریعة، صص ۳۸۰ - ۳۸۱؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۳۳ - ۳۵، ۹۴ - ۹۵.  
۱۱۶. همو، الملخص فی اصول الدّین، صص ۴۷۸ - ۴۷۹.  
۱۱۷. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۸۸.  
۱۱۸. همو، الملخص فی اصول الدّین، صص ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۱۸ - ۲۲۲، ۳۹۲ - ۳۹۳؛ همو، الذخیره فی علم الکلام، صص ۵۷۱ - ۶۰۴.  
۱۱۹. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۲۰۳ - ۲۰۴.  
۱۲۰. همو، الملخص فی اصول الدّین، صص ۳۲۷ - ۳۲۸.

نخست آنکه، سلطان، فاقد اقتدار و قدرت و دانش است، او در جایگاهی نیست که مردم را مکلف به کاری کند، همچنین او نه قادر است که بی هیچ قید و شرطی جزای اعمال مردم را بدهد و نه می تواند میزان مناسب پاداش و عقاب را تعیین کند.<sup>۱۲۱</sup> شریف مرتضی نیز در مکتوبات کلامی اش به همین موضوع پرداخته است؛ با این وصف، او هیچ یک از اعتراضات پیش گفته را مطرح نکرده است. بلکه، انکار او نسبت به قیاس یادشده، بر مبنای این حقیقت استوار است که سلطان، برخلاف خداوند، ممکن است از عصیان رعایای خود متأثر [و مُتَضَرَّر] شود.<sup>۱۲۲</sup> اینکه نویسنده رساله، این پاسخ را به عنوان پاسخ و نقد خود در وهله دوم آورده است<sup>۱۲۳</sup> [و نه در گام نخست]، حاکی از اختلاف میان شریف مرتضی و نویسنده رساله در ترتیب اولویتهای استدلالی و فرایندهای فکری است.

#### (۴) نکات فرقه‌ای

برخی از جنبه‌های این رساله، نگرشی را از نویسنده نشان می دهد که بی تردید با گفتمان امامی سازگار و همخوان نیست:

(۱-۴) نگارنده رساله نسبت به برخی گروهها و اشخاص، با نگرشی مثبت، هرچند به میزانی متفاوت، سخن می گوید و حال آنکه [هیچ‌گاه] در سنت امامی، چنین نگاه موافقی در خصوص آنها وجود نداشته است:

(۱-۱-۴) او اصطلاح «سلف» را با لحنی تکریمی و ستایش آمیز به کار می برد،<sup>۱۲۴</sup> که معمولاً چنین لحنی را در آثار سید مرتضی - یا به طور کلی در نگاشته‌های امامیه - نمی بینیم.

(۲-۱-۴) افزون بر این، در موضعی از رساله، از صحابه و تابعین و پیروان و رهروان طریق آنها به نیکی یاد شده است<sup>۱۲۵</sup> که همه این اصطلاحات، تعابیری است بیگانه و ناسازگار با میراث مکتوب امامیه که غالباً نگرشی منفی به این ادوار و اشخاص دارد.<sup>۱۲۶</sup>

(۳-۱-۴) این واگرایی و فاصله از روح مکتب امامیه را در روایات بسیاری که نویسنده با تکیه بر وثاقت ابوهریره (د: ۵۷ ه.ق. / ۶۷۶-۶۷۷ م)، صحابی معروف، در رساله نقل کرده است نیز می توان دید.

۱۲۱. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۲۲. همو، الملخص فی اصول الدین، صص ۳۹۰-۳۹۱.

۱۲۳. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۳۲.

۱۲۴. همان، ص ۱۸۵.

۱۲۵. همان، ص ۱۸۷: «والعتره الطاهرة من آل رسول الله (ص) و صحابته و التابعین لهم بإحسان سلفنا و قادتنا، و المتمسکون بهدیبهم من القرون بعدهم جماعتنا و أولیائنا».

۱۲۶. بنگرید: کُلبرگ، «برخی دیدگاه‌های زیدیه در باب صحابه پیامبر (ص)»، به ویژه صص ۹۶-۹۷.

(Kohlberg, Etan (1976b): "Some Zaydi views on the Companions of the Prophet". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39:1: 96-97.).

به طور خاص ابوهزیره نزد امامیان، از جمله شریف مرتضی - به سبب دلایلی افزون بر دلایل کلامی که برای تقبیح شماری از دیگر صحابه نیز معمول بوده است - فردی بدنام تلقی می شده است.<sup>۱۲۷</sup>

(۴-۱-۴) رساله با ذکر واقعه ای از عُمر، خلیفه دوم، خاتمه می یابد که نویسنده به استناد آن، از خوانندگان می خواهد نمونه واکنش عُمر به تکالیف دشوار را مورد توجه قرار دهند.<sup>۱۲۸</sup> با لحاظ دیدگاه های شریف مرتضی در باب صحابه به طور عام،<sup>۱۲۹</sup> و شخص عُمر به طور خاص،<sup>۱۳۰</sup> به غایت بعید به نظر می رسد که او برای عُمر چنین مرجعیتی قائل شده باشد.

(۵-۱-۴) علاوه بر این، در رساله مورد گفت و گو، از برخی اشخاص به سبب عالم بودنشان و همچنین به دلیل اینکه در زمره نخستین کسانی هستند که ادعای آفرینش معاصی بندگان توسط خداوند را، انکار کرده اند، تمجید شده است: [«أن جماعة ظهر منهم القول بإضافة معاصي العباد الى الله سبحانه، و كان الحسن ابن أبي الحسن البصري ممن نفى ذلك، و وافقه في زمانه جماعة و خلق كثير من العلماء كلهم ينكرون أن تكون معاصي العباد من الله، منهم معبد الجهني و أبو الأسود الدؤلي و مطرف بن عبد الله و وهب بن منبه و قتادة و عمرو بن دينار و مكحول الشامي و غيلان و جماعة كثيرة لا تحصى»].<sup>۱۳۱</sup> اگرچه تمجید شریف مرتضی از برخی از این اشخاص، که حتی ممکن است برخلاف عادات و رسوم کلی امامیه شمرده شود، قابل پذیرش و معقول به نظر رسد، بسیار بعید است که وی در یک جا زبان به مدح همه آنها گشوده باشد.<sup>۱۳۱</sup>

(۲-۴) نشانه دیگر از وجود نگرش ناسازگار با گفتمان امامی در رساله، در این حقیقت نمودار است که نویسنده آن، هیچ گاه حتی یکی از امامان شیعه را به عنوان امام ذکر نمی کند؛ اینکه از [حضرت] علی

۱۲۷. شریف مرتضی، أمالی المرتضی، ج ۲، صص ۱۷۴ - ۱۷۵؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۸۴. برای دیدگاه امامیان متقدم دیگر در این موضوع بنگرید برای نمونه به: شیخ صدوق، الخصال، ص ۱۹؛ شیخ مفید، المسائل الصغانية، ص ۷۸؛ شیخ مفید، الإعلام بما اتفقت علیه الإمامية من الأحكام، ص ۲۳.

۱۲۸. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۲۴۶ - ۲۴۷.  
۱۲۹. همو، الشافی فی الإمامة، ج ۲، صص ۱۲۶ - ۱۳۰، ۱۷۳؛ همو، الذخيرة، صص ۴۹۵، ۵۳۵ - ۵۳۶؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۳۳۶ - ۳۴۳؛ ج ۲، ص ۲۵۱؛ همو، شرح جمل العلم والعمل، ص ۲۳۵.  
۱۳۰. همو، الشافی فی الإمامة، ج ۳، صص ۲۷۲ - ۲۷۳؛ همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، صص ۲۹۰ - ۲۹۱؛ ج ۳، صص ۱۴۸ - ۱۵۰.

۱۳۱. همو، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۷۹؛ برای مثال، مُطَرَف بن عبد الله، که معروف است در شمار طرفداران حضرت علی (ع) قرار نداشته، یا حتی او را دشمن می داشته است. به علاوه، شرح احوال های بسیاری تقدیس گرانه او در منابع اهل سنت، که در آنها هیچ اشارتی به اعتقاد وی به عدم دخالت خداوند در معاصی انسان نشده است، با در نظر گرفتن حساسیت بیش از حد این موضوع که اجازه تساهل چندانی در این باب نمی دهد، بیانگر آن است که او احتمالاً در آغاز چنین دیدگاهی نداشته است. بنابراین، بعید است که شریف مرتضی با لحاظ این دو مسأله، به مُطَرَف بن عبد الله با نگرشی مثبت اشاره داشته باشد، چه رسد به اینکه احتمال رود دیدگاه واقعی مُطَرَف درباره قضا و قدر الهی موافق با جبر باشد نه اختیار (احتمالاً او از طرفداران جبر بوده است)؛ درباره او بنگرید به: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۷، صص ۱۴۱ - ۱۴۶؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، ج ۴، ص ۹۴؛ ذَهَبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، صص ۱۸۷ - ۱۹۵؛ ذَهَبی، تاریخ الإسلام، ج ۶، صص ۴۸۱ - ۴۸۳؛ ابن حجر، الإصابة فی تمييز الصحابة، ج ۶، صص ۲۰۵ - ۲۰۶؛ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، صص ۱۵۷ - ۱۵۸.

[ع] در رساله نام برده شده است و به گفتار او تمسک جسته شده، نیز باید در سیاق و زمینه تمسک به مرجعیت صحابه لحاظ شود.<sup>۱۳۲</sup>

(۳-۴) بعضی عبارات کلیشه‌ای به کار رفته در رساله، با روح و فضای فکری مکتب امامیه بیگانه است. یک نمونه، عبارت «القرآنُ إمامنا» است؛<sup>۱۳۳</sup> درست است که می‌توان این مورد را استعمالی مُجاز، گرچه نادر، از اصطلاح «امام» به معنای «کتاب» لحاظ کرد،<sup>۱۳۴</sup> اما چُنین استعمالی، نخستین انتخاب یک نویسنده امامی نخواهد بود، چه رسد به اینکه بخواهیم لحن تقریباً جدلی و ضد شیعی این عبارت را نیز، در سیاقی که نویسنده رساله به نحوی شعاری، به بیان عقاید دینی خویش پرداخته است، در نظر آوریم.

اگر کسی همچنان بخواهد شریف مرتضی را نویسنده رساله مورد بحث بشمار آورد، نمی‌تواند تمام جنبه مشکل‌آفرین مربوط به وابستگی فرقه‌ای محتمل متن را، که در سطور پیشین از آن بحث شد، به سادگی ناشی از تقیه بدانند [و مصادیق گوناگون ناسازگاری فضای رساله با عقاید و عادات شیعی را براحتی حمل بر تقیه کند]. دلایل بسیاری برخلاف چُنین پنداری وجود دارد: اول از همه، جایگاه اجتماعی شریف مرتضی، خصوصاً با توجه به فراز و فرودهای مطلوب زمانه در دوره آل بویه، او را از ارتکاب چُنین کاری (تقیه‌ای) مصون می‌داشت. دوم آن که، بر اساس دیدگاه‌های فقهی خود او، در این موضع، انجام تقیه مُجاز نیست؛ زیرا نویسنده رساله، در آغاز سخنان خود ابراز داشته که در صدد پاسخ‌گویی به پرسش جمعی از مؤمنان درباره مسائل دینی است [و طبعاً در این مقام، تقیه روا نیست].<sup>۱۳۵</sup> سوم آنکه، حتی اگر تقیه قابل پذیرش باشد، شیوه شریف مرتضی باز هم به او اجازه انتخاب طریقی بهتر و ظرفه‌آمیزتر را برای بیان آنچه که او به عنوان یک عالم امامی قبول ندارد، می‌داد. این در حالی است که در متن حاضر هیچ‌گونه زحمتی - یا حتی تلاشی در این مسیر - به منظور مخفی کردن نگرش متفاوت نویسنده نسبت به آنچه که خوانش نخستین متن در ظاهر امر بیان می‌کند، مشاهده نمی‌شود.<sup>۱۳۶</sup>

البته این احتمال باقی می‌ماند که مخاطبان او در این رساله، افرادی غیر امامی باشند و شریف مرتضی برای متقاعد کردن آنها بدین سبک از نگارش رو آورده باشد؛ لکن سرگذشت او هیچ‌گونه علاقه‌ای را

۱۳۲. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، صص ۲۴۱ - ۲۴۲.

۱۳۳. همان، ص ۱۸۷.

۱۳۴. ابن منظور، لسان العرب، [ماده]: أ، م.م.

۱۳۵. برای آگاهی از دیدگاه‌های او در باب «تقیه» بنگرید به: شریف مرتضی، الذخیره، صص ۵۶۲ - ۵۶۳ که وی مواضع جواز «تقیه» را به موارد اضطرار محدود ساخته است.

۱۳۶. شریف مرتضی در الذخیره، صص ۵۶۲ - ۵۶۳، بر معقولیت و موجه بودن توسل به سخن مبهم و دو پهلو (توریه) برای اجتناب از ارتکاب کذب صریح تأکید می‌کند. این گرایش [یعنی استفاده از توریه] تنها ممکن است در قالب نحوه بیان خاصی به نمایش درآید که با شیوه بیان مطالب سراسری که در متن حاضر مشاهده می‌شود، بسیار متفاوت است.

از سوی او به مخاطب قرار دادن گروه‌های مسلمان دیگر، بجز در موارد مناظره با عالمان آنها، نشان نمی‌دهد. افزون بر این، چنین فرضی غیر قابل دفاع است؛ زیرا شهرت شریف مرتضی به عنوان رهبر - یا دست کم یکی از رهبران - جامعه شیعیان امامی، چنین شگردی را در نظر این مخاطبان مفروض ناکارآمد می‌ساخت، به ویژه با توجه به مواضع علنی او در باب موضوعات حساسی چون وضعیّت صحابه و مسأله امامت.

### (۵) مشکلات کتاب شناختی

بررسی منابع تراجمی و کتاب شناختی نیز در خصوص انتساب این رساله به شریف مرتضی تردیدهایی جدی ایجاد می‌کند:

(۱-۵) برای مثال، نشانه دیگری که احتمال اسناد نگارش این رساله را به سید مرتضی تضعیف می‌کند آن است که نویسنده، به یکی از کتابهای خود با نام «*صَفْوَةُ النَّظَرِ*» به عنوان کتابی مختصّ به تفسیر آیات متشابه مورد بحث اشاره کرده است که این ارجاع نشان می‌دهد کتاب یادشده، اثری مفصل و معروف بوده است. اما این عنوان، نه در گزارش‌های موجود از فهرست آثار شریف مرتضی آمده است، و نه خود او در آثار مختلفش از چنین تألیفی سخن به میان آورده است، با اینکه می‌دانیم وی در نوشته‌های خویش عادت به ارجاع به دیگر آثارش با ذکر نام دارد.<sup>۱۳۷</sup> همچنین، مضمون هیچ یک از آثارش، متناسب با این اشاره و اثر یادشده نیست. دو کتاب *مکمل الملخص* و *الذخیره* که در بردارنده بحثی مفصل در باب فاعلیت انسان است، با توجه به محتوایشان که با سخن نویسنده مطابق نیست، نمی‌تواند در اینجا منظور باشد؛ افزون بر این حقیقت که شریف مرتضی به طور مکرر به این آثار، تنها با همین نامهای معروف خودشان ارجاع داده است؛<sup>۱۳۸</sup> در نتیجه، بعید است که عنوان «*صَفْوَةُ النَّظَرِ*» نام دیگری برای *الملخص* یا *الذخیره* باشد. اکنون اگر فرض کنیم «*صَفْوَةُ النَّظَرِ*» کتابی است غیر از [*الملخص* و *الذخیره*]، و با این حال بخواهیم نگارش آن را به شریف مرتضی نسبت دهیم، با دو پرسش روبرو می‌شویم:

(۱-۱-۵) نخست آنکه چرا سید مرتضی برخلاف عادت خویش، در پاسخ‌هایش به پرسشهای مربوط [به مبحث قضاء و قدر] که در آن مواضع از *الملخص* و *الذخیره* یاد می‌کند، خوانندگان را هیچ‌گاه از وجود کتابی به نام *صَفْوَةُ النَّظَرِ* در این باب آگاه نمی‌سازد؟

۱۳۷. همو، *المسائل الناصریات*، ص ۴۴۲؛ همو، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۱، صص ۸۴، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۶۳، ۳۷۱، ۳۷۹، ۳۹۰، ۴۱۲، ۴۱۹؛ ج ۲، صص ۳۱۷، ۳۳۹؛ ج ۳، صص ۸۱، ۸۵، ۸۷، ۹۰، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۴۹، ۲۵۴؛ ج ۴، صص ۲۱، ۷۴، ۱۳۱، ۳۵۲؛ همو، *المُتَقِنُ فِي الْغَيْبَةِ*، صص ۳۱، ۳۶، ۶۱، ۷۱، ۷۳؛ همو، *تنزیه الأئبیاء*، صص ۲۷۷، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۰۷.

۱۳۸. همو، *رسائل الشریف المرتضی*، ج ۲، ص ۲۲۴؛ بنگرید: همان، ج ۱، صص ۱۴۳، ۳۶۳، ۳۷۶، ۳۹۰؛ ج ۳، صص ۸۱، ۳۳۳؛ همو، *الذریعة إلى أصول الشریعة*، صص ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶ که سید مرتضی پس از بحث از پرسشهای مشابه، خواننده را به *الملخص* به عنوان مهمترین اثر مرتبط در این زمینه ارجاع می‌دهد.

(۲-۱-۵) دوم آن که، چرا نویسنده صَفْوَةُ النَّظَرِ و إنقاذُ البَشَرِ مِنَ الجَبْرِ و القَدَرِ، به هیچیک از الْمُخَصَّصِ و الذَّخِيرَةِ اشاره‌ای نکرده است؟

البته باید اذعان کرد که این استدلال آخر با سه مشکل روبروست:

نخست: چُنَين استدلالی، در واقع مصداقی از «مغالطه استدلال از سکوت» (argumentum ex silentio) است [این مغالطه زمانی انجام می‌گیرد که سکوت فردی، دلیلی کافی برای نتیجه گرفتن گزاره‌ای قطعی تلقی شود، در حالی که لزوماً ارتباطی منطقی بین آن سکوت و آن گزاره قطعی وجود ندارد (عدم بیان أو عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود). در اینجا هم از عدم یادکرد نویسنده از الْمُخَصَّصِ و الذَّخِيرَةِ در رساله، نتیجه گرفته شده که نویسنده رساله به طور قطع همان نویسنده الْمُخَصَّصِ و الذَّخِيرَةِ نیست].

دوم: احتمال می‌رود که الذَّخِيرَةِ و الذَّخِيرَةِ هنگام نگارش رساله مورد بحث (صَفْوَةُ النَّظَرِ) هنوز تألیف نشده باشد.

سوم: این احتمال نیز قابل طرح است که عنوان «صَفْوَةُ النَّظَرِ»، عنوانی ابتدائی برای یکی از آثار شریف مرتضی باشد که اکنون با نام دیگری معروف است.

به هر حال، استدلال یادشده باید با چالش‌های پیش‌گفته در چارچوب محدودیت‌های اطلاعات کنونی روبرو شود. این استدلال، با توجه به ارجاعاتی که اغلب شریف مرتضی در آثارش به تألیفات خویش داده است و نیز تاریخ نگارش متأخر برخی از آثار وی که در آنها هم از صَفْوَةُ النَّظَرِ هیچ نامی برده نشده است، همچنان طریقی است مطمئن برای ارزیابی منطقی صحت انتساب رساله إنقاذ البَشَرِ به نویسنده اش. احتمال خطا البته وجود دارد، اما این واقعیت که نه در این رساله از هیچ‌یک از آثار شناخته شده شریف مرتضی اسم برده شده است، و نه در هیچ‌یک از آثار سید مرتضی از این رساله سخنی رفته، به انضمام این حقیقت که وقتی نویسنده رساله خوانندگان را به آثار خود ارجاع می‌دهد از آثاری که در فهرست تألیفات شریف مرتضی قرار داشته باشد، هیچ یاد نمی‌کند، آن احتمال خطا را کاهش می‌دهد.

(۲-۵) همچنان باید این احتمال را نیز در نظر گرفت که رساله مورد بحث، در نخستین سالهایی که شریف مرتضی به تألیف آثارش دست یازیده بوده، نوشته شده باشد. اگر سید مرتضی این رساله را در آغازین سالهای حیات علمی خود نوشته باشد، در این صورت، می‌توان فرض کرد که سایر آثارش پس از رساله إنقاذ البَشَرِ به رشته تحریر درآمده باشد، در نتیجه، این امر می‌تواند عدم اشاره وی را در این رساله به اثری دیگر از خودش، توجیه کند. چُنَين فرضیه‌ای، مشکل پیشگفته تفاوت سبک و اصطلاحات این رساله با سایر نگاهشده‌های شریف مرتضی را هم می‌تواند توجیه کند، بدین سان که

می‌توان فرض کرد که به‌طور منطقی، سبک نگارشی و زبان و مصطلحات مرتضای جوان با سبک و زبان وی در دوران بعدی اش متفاوت باشد، حتی متفاوت با کتاب الشافی<sup>۱۳۹</sup> که از نخستین آثار شریف مرتضی است و سبک و مجموعه اصطلاحات به‌کاررفته در آن، فاصله قابل ملاحظه‌ای با رساله مزبور دارد. اما این احتمال را نیز می‌توان با توجه به کتابشناسی آثار شریف مرتضی با اطمینان خاطر به‌کناری نهاد. نخستین فهرست آثار شریف مرتضی که بر دست شاگرد او محمد بن محمد بُصروی (د: ۴۴۳ ه.ق. / ۱۰۵۱ م.)<sup>۱۴۰</sup> فراهم آمده است و در شعبان سال ۴۱۷ ه.ق. به تأیید خود سید مرتضی رسیده، حاوی اسامی تمام آثاری است که تا این تاریخ نوشته بوده است و در مجموع، نام ۵۷ اثر را دربردارد.<sup>۱۴۱</sup> اما در این فهرست، نام هیچ‌یک از دو رساله إنقاذ البشَر و صَفْوَةُ النَّظَرِ قید نشده است. بسیار بعید است که شریف مرتضی از قلم افتادن دو اثر نخستین خودش را، که یکی از آنها، یعنی صَفْوَةُ النَّظَرِ، ظاهراً نگاشته مسوطی هم بوده است، به‌شاگردش یادآور نشده باشد.<sup>۱۴۲</sup>

(۳-۵) همچنین باید توجه داشت نخستین مأخذی که إنقاذ البشَر را در فهرست آثار شریف مرتضی درج کرده است، معالِم العلمای ابن شهر آشوب (د: ۵۸۸ ه.ق. / ۱۱۹۲ م.) است. در فهرستی که ابن شهر آشوب از تألیفات سید مرتضی ارائه کرده است، نام این رساله به‌عنوان آخرین اثر ذکر شده و پیش از آن، نام رساله الحدود و الحقائق درج گردیده که دو وجه اشتراک با رساله إنقاذ البشَر دارد:

نخست آنکه، عنوان رساله الحدود و الحقائق نیز در هیچ فهرستی از آثار شریف مرتضی تا پیش از معالِم العلمای ابن شهر آشوب نیامده است.

دوم آنکه، محتوای الحدود و الحقائق از حیث نسبتش با آثار مؤتقی سید مرتضی حتی از إنقاذ البشَر نیز مشکل‌آفرین‌تر است.<sup>۱۴۳</sup>

۱۳۹. کتاب الشافی شریف مرتضی به‌طور قطع نخستین کتاب کلامی بازمانده از او است؛ زیرا او تقریباً در همه آثارش به این کتاب ارجاع می‌دهد. بنگرید: شریف مرتضی، تنزیه الأنبیاء والأئمة، صص ۳۰۰، ۳۰۷؛ همو، الذخیره، ص ۴۰۹، همو، الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۴۳۱. سید مرتضی در کتاب فقهی المسائل الناصریات، ص ۴۴۲، به کتاب الذخیره اشاره کرده است که - چنان‌که دیدیم - در این کتاب اخیر به الشافی ارجاع داده است.

۱۴۰. درباره او نگاه کنید به: بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۳، صص ۳۵۵ - ۳۵۶؛ امین، أعیان الشیعة، ج ۹، ص ۴۰۴؛ خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۳۲۳.

۱۴۱. این فهرست نخستین بار در کتاب ریاض العلمای میرزا عبدالله اصفهانی انتشار یافت (ج ۴، صص ۳۴ - ۳۹) که در آنجا نویسنده ادعا می‌کند این متن را از روی نسخه‌ای که به خط بُصروی و شریف مرتضی است، استنساخ می‌کند. ویراست دیگر این فهرست تصحیح حسین محفوظ نسخه‌ای از آن است؛ این ویراست در: دیوان شریف المرتضی، ج ۱، صص ۱۲۶ - ۱۳۲ به چاپ رسیده است. هر دو ویراست تقریباً یکسان است و فقط تفاوت‌هایی اندک، که شاید ناشی از بدخوانی نسخه باشد، میان آن دو وجود دارد.

۱۴۲. علی‌رغم جست‌وجوهای مداوم در منابع مختلف، هیچ اثری با این نام نیافتیم.

۱۴۳. به‌عنوان یک راهنمای اولیه، راقم این سطور موفق به شناسایی ۲۷ تعریف از اصطلاحات موجود در الحدود و الحقائق شد که با تعاریف روشنی که سید مرتضی از همین اصطلاحات در آثار دیگرش ارائه کرده است، تفاوت دارد. البته این، صرف نظر از مغایرت‌هایی است که این رساله از حیث سبک نگارش و پاره‌ای مفاهیم با سایر تألیفات شریف مرتضی دارد.



همچنین، معاشران نزدیک شریف مرتضی همچون شیخ طوسی و ابوالعباس نجاشی (د: ۴۵۰ ه.ق. / ۱۰۵۸ م.<sup>۱۴۴</sup>)، تراجم نگار امامی مشهور، در ضمن شرح احوال و آثار علم الهدی، از این دو رساله، در شمار آثار او هیچ یاد نکرده‌اند.<sup>۱۴۵</sup> اینکه نام این دو اثر نخستین بار در یک فهرست نسبتاً متأخر از آثار شریف مرتضی (یعنی معالم العلماء) آمده است، و نیز ذکر آنها در انتهای فهرست آثار وی، در کنار محتوای مشکل آفرین آن دو [که با سبک و سیاق و محتوای سایر آثار شریف مرتضی سازگار نیست] یکی از دو توجیه زیر را فراروی ما قرار می‌دهد: اینکه نام این دو رساله بعدها به دست کاتبان به معالم العلماء اضافه شده باشد؛ یا اینکه - در صورتی که خود ابن شهر آشوب نام آن دو رساله را در فهرست آثار شریف مرتضی قید کرده باشد - انتساب این دو اثر به شریف مرتضی، در ظرف ۱۵۰ سال پس از درگذشت او اتفاق افتاده باشد.

#### (۶)

حاصل بحث در این مقال، آن است که ممکن بود اندیشه شریف مرتضی، به سبب مشابهت‌های میان آراء او و بزرگان معتزله در موضوع خاص قضا و قدر الهی، که محور اصلی مباحث رساله إنقاذ البشَر را تشکیل می‌دهد، به نحوی نادرست ترسیم شود. انتساب این رساله به شریف مرتضی، با توجه به سایر مواضعی که نویسنده آن اتخاذ کرده است، به طور قطع برداشتی غیر دقیق از اندیشه او بر جا می‌گذارد. در بسیاری از موضوعات که شریف مرتضی در مقام تأکید بر وجود تفاوت میان دیدگاه خویش و نظرگاه معتزله است، ظاهراً نویسنده رساله دیدگاهی را می‌پذیرد که مخالف با ایستار شریف مرتضی است، و از این رو، موجب طرح این پندار نادرست است که سید مرتضی صورتی از کلام امامیه را ارائه کرده است که با دیدگاههای غیر امامی سازگارتر است. امید می‌رود شواهدی که در این مقاله بر ضد چنین انتسابی ارائه شد، در لحاظ اندیشه شریف مرتضی در زمینه و سیاق خودش یاری رساند، بی‌آنکه ناگزیر از هضم اختلاف آشکار مطالب مطرح در این رساله با دیدگاههای جریان اصلی امامیه گردیم.

۱۴۴. یک نشانه دال بر معاشرت نجاشی با شریف مرتضی این است که وقتی سید مرتضی از دنیا رفت، بدن او بر دست نجاشی و سائر دیلمی (که پیش‌تر از او یاد شد) و ابویعلی جعفری (د: ۴۶۵ ه.ق. / ۱۰۷۲ م.) غسل داده شد.  
۱۴۵. شیخ طوسی، الفهرست، صص ۱۶۴ - ۱۶۵؛ نجاشی، رجال النجاشی، صص ۲۷۰ - ۲۷۱.

### کتاب نامه:

- شرح نهج البلاغة، عبد الحمید بن هبة الله (ابن ابی الحدید)، تصحیح: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، عیسی البابی الحلبي.
- الکامل فی التاريخ، عزالدین علی بن محمد (ابن الأثیر)، بیروت: دار صادر.
- منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریة، احمد بن عبد الحلیم (ابن تیمیة)، مصر: بولاق: مطبعة الكبرى الأمیریة.
- المُنْتَظَم فی تواریخ الملوك و الأمم، ابوالفَرَج عبدالرحمن (ابن الجوزی)، تصحیح: شهیل زکّار، بیروت: دارالفکر.
- لسان المیزان، احمد بن علی (ابن حَجَر)، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- تهذیب التهذیب، احمد بن علی (ابن حَجَر)، بیروت: دارالفکر.
- الإصابة فی تمييز الصحابة، احمد بن علی (ابن حَجَر)، تصحیح: عادل عبدالموجود و علی محمد مَعَوُض، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- وَفیات الأعیان، احمد بن محمد (ابن خَلِکان)، تصحیح: احسان عباس، بیروت: دار الثقافة.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد، بیروت: دار صادر.
- مُعالم العلماء، محمد بن علی (ابن شهر آشوب)، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم، نجف: المطبعة الخیدریة.
- طبقات المعتزلة، احمد بن یحیی (ابن المرتضی)، تصحیح: سوزانا دیوالد ویلز، بیروت: ویسبادن: فرانتس اشتاینر و رلاگ.
- لسان العرب، جمال الدین محمد (ابن منظور)، بیروت: دار صادر.
- مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، ابوالحسن علی بن اسماعیل أشعری، تصحیح: هلموت ریتز، ویسبادن: فرانتس اشتاینر.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، عبدالله افندی اصفهانی، تصحیح: احمد الحسینی، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
- مستدرکات أعیان الشیعة، حسن آمین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- أعیان الشیعة، محسن آمین، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- الغدیر فی الكتاب و السنة و الأدب، عبدالحسین آمینی، بیروت: دارالكتاب العربی.
- الضراع بین الإسلام و الوثنیة، عبدالحسین آمینی، قم: مرکز الغدیر.
- الفوائد الرجالية، محمد مهدي بحر العلوم، تحقیق و تعلیق: محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران: مکتبة الصادق.
- تاریخ بغداد، احمد بن علی بغدادی، تصحیح: مصطفی عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- یتیمة الذهر فی محاسن أهل العصر، ابومنصور عبدالملک (ثعالبی)، تصحیح: مفید قمیحه، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- الصلة بین التشیع و الاعتزال، محمد بن حمید جدعانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، جامعه أم القرى.
- شرح عبون المسائل، الحاكم المَحْسِن بن کرامة حِشْمی، چاپ شده در: فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقیق: فؤاد السید، تونس: الدار التونسیة للنشر.
- «الکلام عند الإمامیة: نشأته، تطوره و موقع الشیخ المفید منه»، محمد رضا جعفری، ثرائنا، ش ۳۰، ص ۲۹۹-۱۴۳.
- الشیعة بین الأشاعرة و المعتزلة، هاشم معروف حَسَنی، بیروت: دارالنشر للجامعیین.
- معجم البُلدان، یاقوت حَمَوی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- معجم الأدباء، یاقوت حَمَوی، تصحیح: احسان عباس، بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات، محمد باقر خوانساری، بیروت: الدار الإسلامیة.
- نشأة التشیع، طالب خرسان، قم: انتشارات الشریف الرضی.

- المناهج الروائية عند الشريف المرتضى، وسام الخطاوى، قم: دارالحدیث.
- الانتصار و الرد على ابن الراوندى المُلجد، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد (حیات)، تصحیح: نیبرگ، قاهره. معجم رجال الحدیث، ابوالقاسم خوئی، قم: مرکز نشر آثار الشیعة.
- تاریخ الإسلام، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، تصحیح: عُمَر عبدالسلام تدمُری، بیروت: دارالکتب العربی. بسیر أعلام النبلاء، شمس الدین محمد بن احمد ذهبی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- «التشیع و الوسطیة الاسلامیة». د. محمد عَمارة من الاعتزال إلى السَلَفیة و من المَعَارضة إلى التنبیج»، ذیاب اکرم عبدالکریم، ثرائنا، ش ۴۷: ۶۸.۷.
- المجازات التَّبویة، محمد بن حسین الشریف الرضی، تصحیح: طاها الزینی، قاهره: مؤسسة الحلبي.
- الشريف المرتضى متكلماً، رؤوف السَّمري، رساله دکتري، دانشگاه زَلین، لیبی.
- المَلل و التَّحَل، محمد بن عبد الکریم شهرستانی، تصحیح: احمد فَهَمی محمد، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- الدرجات الرفیعة فی طبقات الشیعة، صدرالدین علی بن معصوم الشیرازی، نجف: المطبعة الخیدریة.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، تصحیح: علی اکبر غَفاری، قم: مرکز البحوث الإسلامیة.
- کمال الدین و تمام النعمة، محمد بن علی بن بابویه (الشیخ الصدوق)، تصحیح: حسین أعلمی، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- الوافی بالوَفیات، صلاح الدین صَفَدی، تصحیح: احمد الأرَنووط و ترکی مصطفی، بیروت: دار إحياء التراث.
- الذریعة إلى تصانیف الشیعة، آقابزرگ محمد محسن طهرانی، بیروت: دارالأضواء.
- رجال الطوسی، محمد بن الحسن (الشیخ الطوسی)، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- الفهرست، محمد بن الحسن (الشیخ الطوسی)، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- العُدَّة فی أصول الفقه، محمد بن الحسن (الشیخ الطوسی)، تصحیح: محمد رضا انصاری قَمی، قم.
- رسائل ابی الحسن العامری و شذراته الفلسفیة، ابوالحسن محمد بن یوسف عامری، تصحیح: سَحبان خَلیفات، أمان: الجامعة الأردنیة.
- أمل الأمل فی علماء جَبَل العاغل، محمد بن حسن الحرّ العاملی، تصحیح: احمد الحسینی، بغداد: مكتبة الأندلس.
- الکُلینی و الکافی، عبدالرسول عبدالغَفار، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- إزالة الشُّبُهات عن معانی المصطلحات، محمد العَمارة، قاهره: دارالسلام.
- الأحكام السلطانیة، ابویعلی محمد بن حسین الفراء، تصحیح: محمد الفقی، قاهره: مصطفی البابی الحلبي.
- الأحكام والولايات الدینیة، علی بن محمد الماوردی، قاهره: مصطفی البابی الحلبي.
- یحار الأنوار، محمد باقر (العلامة المجلسی)، بیروت: دار الوفاء.
- أمالی المرتضى: عَزْر الفوائد و دُرُرُ القلائد، علی بن الحسین الموسوی (الشريف المرتضى)، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار إحياء الکتب العربیة.
- الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (الشريف المرتضى)، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رسائل الشريف المرتضى، علی بن الحسین الموسوی (الشريف المرتضى)، تصحیح: احمد حسینی و سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم.
- النشافي فی الإمامة، علی بن الحسین الموسوی (الشريف المرتضى)، حَقِّقه و علَّق علیه: السید عبدالزهراء الحسینی الخطیب، تهران: مؤسسة الصادق للطباعة و النشر.
- الذخيرة فی علم الکلام، الشريف علی بن الحسین الموسوی (الشريف المرتضى)، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم:

مؤسسة النشر الإسلامی.

الانتصار، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

المقنع فی الغیبة، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تحقیق: السید محمد علی الحکیم، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

المسائل الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تصحیح: مرکز البحوث والدراسات العلمیة، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامیة.

دیوان الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تصحیح: رشید الصفار، بیروت: دار البلاغة.

شرح جمل العلم و العمل، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تحقیق: یعقوب الجعفری المرآفی، تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.

تنزیه الأئمة و الأئمة، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: بی تا.

الملخص فی أصول الدین، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

الدربة إلی أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (الشریف المرتضی)، قم: مؤسسة الإمام الصادق [ع].

الإعلام بما تفقت علیه الإمامیة من الأحكام، محمد بن محمد (الشیخ المفید)، تصحیح: محمد الحسنون، بیروت: دار المفید.

المسائل الصاغانیة، محمد بن محمد (الشیخ المفید)، تصحیح: محمد القاضي، بیروت: دار المفید.

الشیعة فی المیزان، محمد جواد مغنیة، بیروت: دار الشروق.

رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، تحقیق: سید موسی شیبیری زنجانی، مؤسسة النشر الإسلامی.

نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، علی سامی النشار، قاهره: دار المعارف.

فهرست نسخه های خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، محمود نظری، ج ۱۹، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

فلسفة الشیعة، عبدالله نعمة، بیروت: دار مکتبة الحیة.

هشام بن الحکم، عبدالله نعمة، بیروت: دارالفکر اللبنانی.

المغنی فی أبواب التوحید و العدل، قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد الهمدانی، تصحیح: عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، قاهره: وزارة الثقافة و الإرشاد القومي.

Abdulsater, Hussein (2011): "Dynamics of Absence: Twelver Shi'ism during the Minor Occultation". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 161.2: 305-335.

Abdulsater, Hussein (2013): *al-Sharif al-Murtaḍā and the Climax of Speculative Theology in Buyid Shi'ism*. Ph. D. Dissertation, Yale University.

Abdulsater, Hussein (2012-2013): "Resurgence and Spurious Ascription: The Curious Case of *Risālat al-Muhkam wa-l-Mutashābih*". *Al-Abhāth*, 60-61.

Abrahamov, Binyamin (2006): "The attitude of Ja'far al-ṣādiq and 'Ali al-Riḍā toward kalām and rational reasoning". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31: 196-208.

Akhtar, Waḥid (1986): "An introduction to Imāmiyyah scholars: al-Sayyid al-Murtaḍā: life and works". *al-Tawbid* 4.1: 125-152.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2005): "Shi'i Doctrine". *Encyclopaedia Iranica* Online. <http://www.iranicaonline.org/articles/shiite-doctrine> (29.04.2014).

Amir-Moezzi, Mohammad Ali (2000): al-Ṭūsi, Muḥammad b. al-Ḥasan". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn* [= EI2], 10: 744.

- Bar-Asher, Meir M. (1999): *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shiism*. Leiden: Brill.
- Bayhom-Daou, Tamima (2005): *Shaykh Mufid*. Oxford: Oneworld.
- Busse, H. (1969): *Chalif und Grosskonig; die Buyiden im Iraq (945-1055)*. Beirut; Wiesbaden.
- Cahen, Cl. (1979): "Buyahids". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 1: 1350.
- Calder, Norman (1989): "Doubt and prerogative: the emergence of an Imāmi Shi'i theory of ijtihād." *Studia Islamica* 70: 57-78.
- Clarke, L. (2006): "Faith and unfaith in pre-occultation Shi'ism: a study in theology and social history". In: *Islam and Other Religions, Pathways to Dialogue: Essays in Honour of Mahmoud Mustafa Ayoub*. Edited by Irfan A. Omar. London/New York: Routledge, 97-112.
- Djebli, M. (1992): "Encore à propos de l'authenticité du 'Nahj al-Balaghah'!". In: *Studia Islamica* 75: 33-56.
- Djebli, M. (1997): "al-Sharif al-Raḍī". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 9: 340.
- Ed. (2011): "Ḥaḥḥ al-Fard". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online.
- Flanagan, John. (1995): "Al-Rummānī". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 8, 614.
- Gimaret, D. (2011): "Mu'tazila". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill, Brill Online.
- Gleave, Robert (2009): "Recent research into the history of early Shi'ism". *History Compass* 7.6:1593-1605.
- Gurjī, Abulqāsim (1984): "Shi'ism in relation to various Islamic sects". *al-Tawbid* 1.2: 43-50.
- Halm, Heinz (2004): *Shi'ism*. Translated by Janet Watson and Marian Hill. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Havemann, Axel. (1993): "Naḥīb al-Ashraf". *Encyclopaedia of Islam, 2nd edn [= EI2]*, 7, 926.
- Jafri, S Husain M. (1978): *Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London; New York: Longman.
- Khāminah'i, 'Ali (1992): "The place of al-Mufid in the development of Shi'i kalām and fqh". *al-Tawbid* 10.2-3: 193-225.
- Kohlberg, Etan (1976a): "From Imāmiyya to Ithnā ʿAshariyya". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39.3: 521-534.
- Kohlberg, Etan (1976b): "Some Zaydi views on the Companions of the Prophet". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 39:1: 91-98.
- Kohlberg, Etan (2003): "Introduction". In: *Shiism*. Edited by Etan Kohlberg. Burlington, VT: Ashgate, i-xlix.
- Kraemer, J. L. (1986): *Humanism in the Renaissance of Islam: the cultural revival during the Buyid age*. Leiden: Brill.
- Lambton, Ann K (1989): "Political theory and practice". In: *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Edited by Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi and Seyyed Vali Reza Nasr. Albany: State University of New York Press, 92-114.
- Madelung, Wilferd (1969): "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and "The Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)". *Journal of Near Eastern Studies* 28:3: 168-183.
- Madelung, Wilferd (1970): "Imāmism and Mu'tazilite theology". In: *Le Shi'isme Imāmīte*. Paris: Presses Universitaires de France, 13-130.
- Madelung, Wilferd (1985): "Alam al-Hodā". In: *Encyclopaedia Iranica* Vol. I, Fasc. 8. Edited by Ehsan Yarshater. London: Routledge & Kegan Paul, 791-795.
- McDermott, M. (1977): "A debate between al-Mufid and al-Bāquillānī". In: *Recherches d'Islamologie Recueil d'Articles Offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et Amis*. Louvain: Peeters, 223-235.
- McDermott, M. (1978): *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*. Beirut: Dār al-Mashriq.
- Marcinkowski, M. I. (2001): "Twelver Shi'ite scholarship and Būyid domination: A glance on the life and times of Ibn Bābawayh al-Shaykh al-Ṣadūq (d. 381/991)". *Islamic Quarterly* 45.3: 199-222.
- Modarressi, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and His Contribution to Imāmīte Shi'ite Thought*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1993.
- Muhajirani, Abbas (2008): "Twelve-Imām Shi'ite theological and philosophical thought". In: *Shi'ism*. Vol. 2. Edited by Paul Luf and Colin Turner. London: Routledge, 175-198.
- Momen, Moojan (1985): *An Introduction to Shi'i Islam: the History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale

- University Press.
- Mottahedeh, Roy (1980): *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Newman, Andrew J. (2000): *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*. Richmond, Surrey: Curzon.
- Nielsen, Jørgen S. 'Mazālim': *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn [= EI2], 6 (1991), 933.
- Nyberg, H.S. / 'Athāmina, Khalil (2011): "al-Nadjdjār": *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online.
- al-Qādi, Wadād (2003): "Abū Ḥayyan al-Tawḥīdī: A sunni voice in the Shi'ite century". In: *Culture and Memory in Medieval Islam*. Edited by Farhad Dafari. London; New York: I. B. Tauris, 128–161.
- Richard, Yann (1995): *Shi'ite Islam: Polity, Ideology, and Creed*. Translated by Antonia Nevill. Cambridge, MA: Blackwell.
- Rowson, E. K. (2011): "al-Āmiri". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online.
- Schmidtke, Sabine (1991): *The Theology of al-'Allāma al-Ḥilli*. Berlin: K. Schwarz.
- Schmidtke, Sabine (2008): "al-'Allāma al-Ḥilli and Shi'ite Mu'tazilite theology". In: *Shi'ism*. Vol. 2. Edited by Paul Luf and Colin Turner. London: Routledge:151–1174.
- Sellheim, R. (1991): "al-Marzubāni." *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn [= EI2], 6: 634.
- Sourdel, D. (1972): "L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufid". *Revue des Études Islamiques* 40: 217–296. Stetkevych, S.P. (2007): "al-Sharif al-Raḍī and the Poetics of 'Alid legitimacy: Elegy for al-Ḥusayn ibn 'Alī on 'Āshūrā', 391 A.H". *Journal of Arabic Literature* 38: 293–323.
- Strothmann, R. (1979): "Ḥasan al-Uṭrūsh." *Encyclopaedia of Islam*, 2nd edn [= EI2], 3:254.
- van Ess, J. (2011): "Ḍirār b. 'Amr". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by P. Bearman et al. Brill. Brill Online.