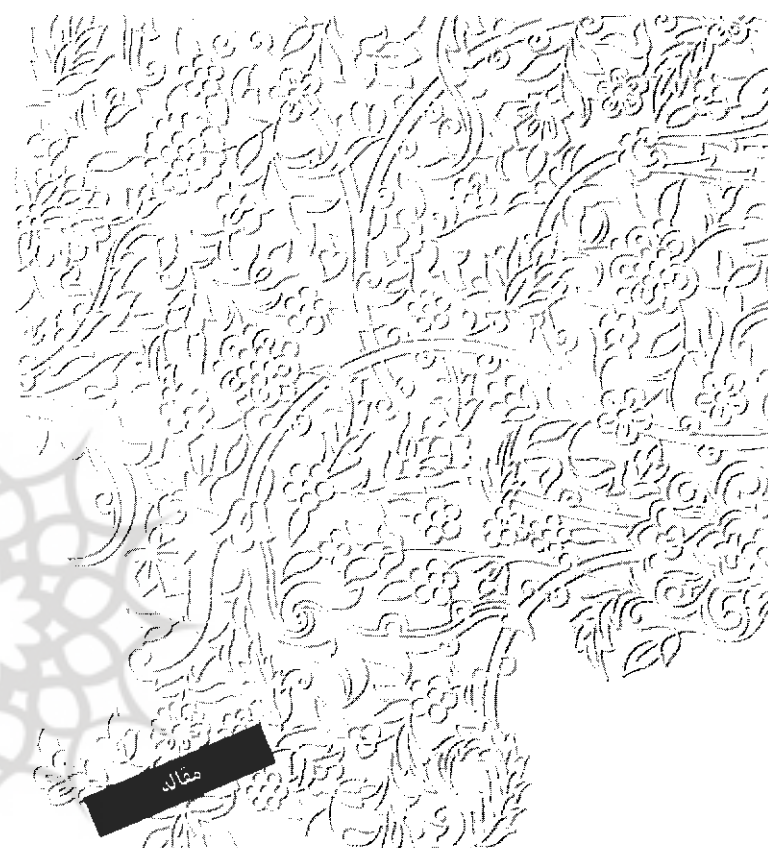


افعال خداوند و انسان و نظام تأثیر و تأثرات در عالم تحلیل کرده‌اند. در مقابل، متکلمان معتزلی با طرح نظریاتی بر آن بوده‌اند که دامنه مؤثرات و اسباب را روشن کنند. در این زمینه، مسئله شر نیز مدنظر متکلمان بوده‌است. متکلمان اشعری، به خصوص پس از آشنایی با نظریه فیلسوفان اسلامی با رد نظریه علیت کوشیده‌اند رأی خود را درباره اسباب و مسببات، به طوری که با قدرت و اراده نامحدود الهی متناسب باشد و هر گونه تصرف در جهان را به قدرت و اراده الهی مستند سازد، بیان کنند.

با وجود آنکه عموماً تصور می‌شود معتزله درباره تأیید آزادی اخلاقی و اراده آزاد انسان اتفاق نظر دارند، حقیقت این است که جزئیات فلسفی کاوش در طبیعت فاعلیت انسان و محدوده تأثیر در قلمرو طبیعت و عالم خارج و در ارتباط با فاعلیت خداوند و نیز مجموعه تأثیرات و مؤثرات، به اندازه‌های موجبات اختلاف نظر را در میان متکلمان معتزلی ایجاد کرده‌است که می‌توان طیفی از عقاید متفاوت و متناقض را درباره میزان اختیار انسان در میان متکلمان معتزلی گزارش کرد. ریشه این امر به این نکته بازمی‌گردد که معتزله با وجود اینکه به اختیار انسان اهمیت می‌دادند و آن را چه در مورد تحلیل مسئولیت اخلاقی انسان و چه در سهمی که برای اثبات وجود فاعل مختار برای جهان دارد، لازم می‌دانستند، مسئله اصلی برای آنان بیش و پیش از هر چیز، ارائه تفسیری نظام وار از اصل و مبدأ عالم و محدثات بود، به طوری که این تحلیل چهار مشکل را در عین حال حل کند: اثبات وجود باری از طریق حدوث اجسام؛ ارائه تحلیلی متناسب با فاعلیت و قدرت گسترده خدا در عالم؛ حل مشکل ربط حادث و قدیم و چگونگی تفسیر دخالت خداوند در جهان بدون اینکه این دخالت با تنزیه ذات باری در تناقض بیافتاد و موجبات اندیشه تشبیهی را فراهم کند؛ و حل مسئله شر و عدم انتساب شرور به خداوند. بدین ترتیب مسائل فاعلیت خداوند، اراده انسان، نحوه حدوث عالم و نقش علیت طبیعی همه با یکدیگر پیوند می‌خورد و متکلمان ناچار بودند به همه این مسائل در یک نظام مشخص پاسخ دهند.

در مقابل این نظر «ملحدان» که عالم از یک اصل نخستین به وجود آمده‌است و برای فرآیند خلق به دخالت فاعل مختار قدیم نیازی نیست، متکلمان بر آن بودند که خداوند عالم را از «لا شیء» (عدم) آفریده‌است. یکی از پایگاه‌هایی که متکلمان مسلمان برای پاسخگویی به نظریات ملحدان در اختیار داشتند، نظریه ترکیبی «جزء لا یتجزأ» (اتم) و «اعراض» و الزامات این



مقاله

فلسفه طبیعی معتزلیان مَطْرَفی

• حسن انصاری قمی

مقدمه: مسئله فاعلیت خداوند، اراده انسان و طبیعت درباره تحلیل چگونگی پیوند میان اسباب و مسببات در طبیعت و تحلیل فاعلیت خداوند و انواع افعال و تصرفات در عالم می‌بایست فلسفه طبیعی دو سنت «کلام» و «فلسفه» را مطالعه کرد. فلاسفه اسلامی با طرح نظریه علیت یا ضرورت علی و معلولی به بررسی ماهیت و طبیعت عمل خلق پرداخته و دامنه آن را درباره

بودند، خیلی زود ناچار شدند به عقاید گوناگون فلسفی در زمینه دخالت طبیعت، آنچنانکه آن را باز می‌شناختند، پاسخ شایسته دهند.

همچنین با توجه به نظریه فاعلیت گسترده‌الهی در عالم خلقت که تنها مورد استثنای آن از دیدگاه کلی معتزلیان، اراده آزاد انسان بود، متکلمان معتزلی کوشیدند با تحلیل انواع افعال انسان یا اسباب و پدیده‌های طبیعی، نسبت میان عالم طبیعت و از جمله انسان با خدا را روشن کنند. در این باره گاهی نظریاتی طرح شد که حتی اعتقاد به اراده آزاد انسان را به مخاطره می‌انداخت. در این زمینه کلامی بود که نظریه‌هایی مانند «تولد» و «طبع» از سوی برخی از متکلمان مطرح گردید و از آنها برای حل پاره‌ای از مشکلات کلامی به ویژه درباره افعالی که از فاعل بی جان پدید می‌آید بهره گرفته شد. بنابراین متکلمان نیز خود درگیر طرح مسئله طبع و علیت طبیعی شدند.

از دیگر سو در چارچوب بحث از اثبات حدوث عالم، متکلمان به عقاید ملحدانه گروهی با عنوان و هویت کلی «اصحاب طبائع» یا «طبیعیون» می‌پرداخته‌اند و تحلیل آنان از طبیعت را در کتاب‌های کلامی خود به مناقشه می‌کشاندند. از توضیحات منابع کلامی درباره آنان چنین بر می‌آید که این عنوان صرفاً وصف کلی کسانی است که از دیدگاه متکلمین به نوعی فاعلیت طبع / طبائع اعتقاد داشته‌اند^{۱۳}؛ بنابراین عنوان یاد شده به مکتب فلسفی خاصی اشاره ندارد. در حقیقت، ریشه این عنوان به آشنایی کلی متکلمان با مکتب‌های گوناگون فلسفی و کلامی ارتباط می‌یابد که در گذر زمان و با گسترش فلسفه در جهان اسلام، مدلول این اصطلاح نیز به تدریج و بنا بر گستره رویارویی آنان با فیلسوفان، کم و بیش تغییر می‌کرده‌است. در برخی کتاب‌های کلامی و عقیدتی نیز نام آنان همراه ملحدان، دهریان و فلاسفه آمده و گاهی حتی فصلی را به رد عقاید آنان اختصاص می‌دهند. از برخی کتاب‌های مستقل در کلام متقدم اسلامی هم در رد بر آنها خبر داریم^{۱۴}.

در این مقاله با اشاره گذرا به عقیده طبع و پاره‌ای از نظریات وابسته به تحلیل افعال انسانی، مانند نظریه تولد که از سوی برخی متکلمان معتزلی مانند معمر بن عباد

نظریه بود، به طوری که از ثنویت جوهر / عرض برای اثبات دخالت خداوند در عالم و استناد حوادث به محدث مختار بهره گرفتند^{۱۵}. این نظریه تنها پایگاه متکلمان برای دفاع از نظریه خلق حوادث نبود، شماری از متکلمان پیش از قبول این نظریه از سوی متکلمانی مانند ابوالهذیل علاف (متوفی ۲۲۶ یا ۲۳۵ ق/ ۸۴۱ یا ۸۴۹ م)^{۱۶} و معمر بن عباد (هم‌عصر ابراهیم نظام) نظام‌های طبیعی دیگری را پیشنهاد می‌کردند که در آن این ثنویت مطرح نبود و در مقابل از اصالت مفهوم اجسام به جای اعراض یا از احاله اجسام به مجموعه‌ای از اعراض سخن به میان می‌آمد^{۱۷} (هشام بن الحکم، متوفی ۱۷۹ ق) و ضرار بن عمرو و ابوبکر اصم، متوفی ۲۰۰ یا ۲۰۱ ق). در این میان ابراهیم نظام (متوفی میان ۲۲۱ تا ۲۳۱ ق / ۸۳۵ تا ۸۴۵ م) که تحت تأثیر هشام بن الحکم با نظریه ابوالهذیل مخالف بود، راه متفاوتی در پیش گرفت. وی طرح فلسفه طبیعی خود را بر اساس تقسیم لایتناهی اجسام^{۱۸} قرار داد و درباره اعراض نیز فقط به عرض حرکت معتقد بود. وی در عین حال با توجه به میانی خود ناچار شد برای ارائه معقول منظومه خویش از پاره‌ای از نظریات مانند کمون، طفره و مداخله / تداخل بهره بگیرد^{۱۹}.

بنابر این در مقابله با اندیشه‌های ثنوی / مانوی / گنوسیستی یا اندیشه‌هایی که از قدیم بودن عالم دفاع می‌کردند و متکلمان به طور کلی از آنان با تعبیری همانند دهریون، ملحده و اصحاب هیولی نام می‌بردند^{۲۰} یا حتی در برابر عقاید کسانی که اصل عالم و تأثیرات را به طبیعت و یا افلاک نسبت می‌دادند و متکلمان به ترتیب از آنها با تعبیر کلی اصحاب الطبیاع و منجمان نام می‌بردند، می‌بایست نظریه‌ای ارائه می‌شد که هم پاسخی به این گونه عقاید باشد و هم در عین حال در آن تفسیر برای اراده آزاد انسان، بر خلاف طرز فکر جهمیان و طرفداران ضرار بن عمرو (اواخر قرن دوم قمری)^{۲۱} که جبری مسلک بودند، پایگاه استواری فراهم کند و برای خداوند نیز، بر خلاف عقاید تشبیهی برخی از متکلمان و اصحاب عقاید، شائبه دخالت آلوده به تشبیه در جزئیات عالم را فراهم ننماید و در عوض تفسیری از فرایند «خلق از عدم» را بر مبنای اندیشه اعتقاد به خدای واحد ارائه کند. بنابراین متکلمان معتزله و دیگر متکلمان مسلمان که حامی نظریه حدوث عالم





انسان و به ویژه انواع تصرفات انسان در طبیعت صورت گرفت. این مسئله با محدوده فاعلیت انسان در نسبت با فاعلیت مطلقه خداوند مرتبط بود. برخی از متکلمان معتزلی و از همه پیشروتر ابوالهذیل علاف با وجود پذیرش اراده آزاد انسان و مسئولیت اخلاقی وی، نسبت به بسیاری دیگر از همقطارانشان تمایل داشتند که حیطه گسترده تری از قدرت را به خدا نسبت دهند و از اینرو، وی آن دسته از افعال متولد از انسان را که انسان به کیفیت آن علم ندارد، مانند گرسنگی و لذت به خدا نسبت می‌داد.^{۲۰} در مقابل، بشر بن معتمر (متوفی ۲۱۰ یا ۲۲۶ ق)، پیشوای معتزله بغداد که نظریه تولد با نام او پیوند خورده است، تمامی افعال متولد از انسان را - که دایره آن را بسیار گسترده نیز می‌دانست - فعل وی قلمداد می‌کرد. طبعاً این امر به معنای آن است که او سببیت انسان را در ایجاد افعال متولد از وی به معنی فاعلیت آن می‌دانست و انسان را مسبب آن افعال فرض می‌کرد. این امر نظامی از سببیت را در عالم فرض می‌کرد که به دامنه فعل آدمی مربوط می‌شد و عملاً آن را از دامنه فعل خداوند خارج می‌کرد و برای انسان در قلمرو طبیعت خارجی قدرت تصرف را ایجاد می‌کرد.^{۲۱} اما اینجا سهم طبیعت نیز می‌بایست روشن می‌شد. چرا که بخشی از تصرفات انسان و خدا در عالم طبیعت جریان پیدا می‌کند. پس می‌بایست به این پرسش پاسخ داده می‌شد که اسباب طبیعی چه نسبتی با فاعلیت حقیقی دارند. اینجا بود که موضوع علیت طبیعت و اجسام طبیعی طرح می‌گردید. نظریه طبع برای حل مشکل تضاد طاققت بشری با قدرت الهی می‌توانست کار ساز باشد. نظام با طرح تسری سببیت به طبیعت ذاتی اشیاء، نقش طبیعت را در افعال متولد تبیین کرد. به نظر او انسان را نمی‌توان فاعل افعال متولد دانست، بلکه این افعال که در بیرون از حیطه قدرت و اختیار انسان قرار دارند، برآمده از طبیعتی هستند که سرشته خداوند است و باید به طور مستقیم به عوامل طبیعی که فعل در حیز آن تحقق یافته و به طور غیر مستقیم به خداوند که طبیعت اشیاء را بر اساس ذوات و تعیناتشان لباس وجود داده است، نسبت داد. بنابراین افعال متولد اقتضای طبیعت ذاتی اسباب موجود در طبیعت‌اند. خود این نظریه طبعاً برای طبیعت و اسباب طبیعی فاعلیتی را در نظر می‌گیرد که می‌تواند ضرورت علی و تلازم اسباب را بدون آنکه مستقیماً تحت اختیار فاعل مختار باشد، از آن استنباط کرد. در این باره باید گفت که نظام طبایع اشیا را غیر قابل جعل و تغییر حتی از سوی خداوند می‌دانست،^{۲۲} در حالی که دست کم از لحاظ نظری، ابوالهذیل معتقد بود خدا قادر است قوانین طبیعت، علیت و مانند آن را تعطیل کند.^{۲۳} در هر حال روشن است که نظریه تلازم اسباب طبیعی در منظومه معتزلیان معتقد به آن، خداوند را همچنان خالق عالم می‌داند و نه چون فلاسفه صرفاً مبدأ یا علت نخستین جهان.

ابراهیم نظام و بشر بن معتمر مطرح شده‌اند، به موضوع علیت طبیعی از منظر کلام معتزلی خواهیم پرداخت و با بررسی در این باره، این موضوع را درباره متکلم نامدار خراسانی مکتب معتزلی بغداد، یعنی ابوالقاسم بلخی کعبی (متوفی ۳۱۹ ق)، مطالعه و بررسی می‌کنیم. بدین منظور در این مقاله کوشش می‌کنم تا توجه به انتساب عقیده طبایع به ابوالقاسم بلخی، البته در چارچوب عقیده توحیدی و برخلاف عقاید طبیعت‌گرایی الحادی، نشان دهم که چگونه سنتی از معتزلیان زیدی در یمن در قرن‌های پنجم تا هفتم قمری / یازدهم تا سیزدهم میلادی که به «مطرفیه» موسوم بوده‌اند، به عنوان پیروان ابوالقاسم بلخی در مسائل کلامی قلمداد شده، و عقیده طبایع را مطرح کرده‌اند و در مقابل از سوی گروهی دیگر از معتزلیان زیدی یمن که به شاخه بصری تعلق داشته‌اند، با متهم شدن به پیروی از عقاید ملحدانه «أصحاب / أهل الطباع» یا «طبعی» با سرزنش و انتقاد شدید روبه‌رو شده‌اند. این امر در یمن در دو سده یاد شده به خلق آثار قابل توجهی درباره مسائل فلسفه طبیعی از سوی زیدیان معتزلی انجامید که تاکنون مورد توجه کافی قرار نگرفته است.^{۲۴} علت این امر عدم آشنایی مؤلفان غیر یمنی نسبت به این تحولات و نیز از میان رفتن این فرقه مذهبی و از میان رفتن آثار و تألیفات آنان بوده است. از میان کتاب‌های مطرفیه، تا آنجا که اطلاع داریم، تنها دو کتاب در موضوعات کلامی باقی مانده که تاکنون فقط یکی از آن دو مورد توجه شماری اندک از محققان قرار گرفته است.^{۲۵} (کتاب البرهان الراقق تألیف سلیمان المحلی) و دومین کتاب (رسالة شرح الفصل المروی تألیف یحیی بن الحسین البحیری) که مانند کتاب اول^{۲۶} تاکنون به چاپ نرسیده، برای نخستین بار در این مقاله معرفی خواهد شد.^{۲۸}

۱. علیت طبیعی و افعال انسان

ابوحامد محمد غزالی (در گذشته ۵۰۵ ق) در پایان کتاب تهافت الفلاسفه عقیده به علیت یا به تعبیر بهتر، ضرورت علی معلولی را در میان فلاسفه همانند عقیده تولد در میان معتزله می‌داند.^{۲۹} واقعیت این است که این مسئله در واقع فقط حکمی کلی درباره معتزلیان است. گرچه متکلمان معتزلی به نظریه تولد دامن زدند، باور آنان یکسان نبود. در حقیقت در پرسمان دامنه اختیار آزاد انسان، پرسش اساسی مسئله حدود و تعریف فعل انسانی بود. آیا فعل حقیقی انسان فقط شامل کنش‌های درونی یا افعال قلبی وی مانند اراده و تفکر می‌شود، یا اینکه کنش‌های اندامی (افعال جوارح) را نیز شامل می‌گردد. در اینجا بود که مسئله اسباب و افعالی که به واسطه سبب ایجاد می‌شوند، مطرح شد. در اینجا طرح موضوع تولد و افعال متولد صرفاً برای تحلیل انواع افعال

مداخله و نیز با رد نظریه مزاج و استحاله فلاسفه، منظومه خود را درباره طبیعت ذاتی اجسام تبیین و توجیه کند. در بخش سوم این مقاله با نظریات کلامی دیگر در این باره آشنا می‌شویم.

۲. مطرفیه: آغاز و پیدایی

می‌دانیم که اندیشه کلامی معتزله در نهایت در میان زیدیان هادوی یمن و ایران مورد قبول قرار گرفت و پس از گذشت تحولاتی مهم بهترین زمینه را برای گسترش پیدا کرد. اما این امر پس از گذشت تحولات مهمی که هم در میان معتزله و هم در میان زیدیه صورت پذیرفت، در حقیقت، با ارتباط بسیار نزدیک محافل آموزشی معتزله و زیدیه در عراق و ایران، پذیرش اعتزال توسط زیدیان تسهیل شد. این امر به ویژه در میان شاگردان ایرانی زیدی ابو عبدالله بصری (متوفی ۳۶۹ ق) ، متکلم مشهور معتزلی بهشمی و قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (متوفی ۴۱۵ ق / ۱۰۲۵ م) در اواخر قرن چهارم و همچنین قرن پنجم قمری به چشم می‌خورد. آنان در پذیرش تعلیم معتزلی بر پایه مبانی مکتب ابوهاشم تردید نکردند.

گرچه اختلافات فکری، به ویژه در مسائل مذهبی میان زیدیان و معتزلیان، دو سنت متفاوت در میان معتزله ایجاد کرد، در عین حال زیدیان معتزلی می‌کوشیدند که ضمن حفظ تفاوت‌های مذهبی خود با دیگر معتزلیان، از جمله معتزلیان حنفی و شافعی، اندیشه‌های متفاوت خود را با امکانات گوناگون کلامی سنت‌های درون معتزلی سازگار کنند، به طوری که تمایز میان آنان با سایر معتزله چندان چشمگیر نبود.

در حالی که در ایران و عراق تحولاتی در جریان اندیشه معتزلی در میان محافل کلامی منسوب به ابوهاشم جبابی (متوفی ۳۲۱ ق) معروف به بهشمیان در جریان بود و به ویژه با حضور قدرتمندانه معتزلیان در عصر آل بویه و حمایت وزیر دانشمند صاحب بن عباد (متوفی ۸۸۵ ق)، کلام معتزلی با صبغه بهشمی در محفل درسی قاضی عبد الجبار که در درس او زیدیان نیز مشارکت می‌کردند، دومین موج گسترش خود را تجربه می‌کرد و گرایش‌های معتزلی تازه‌ای مطرح می‌شد، در یمن زیدیان وفادار به سنت اعتقادی الهادی الی الحق یحیی بن الحسین (متوفی ۲۹۸ ق)، بنیانگذار دولت زیدی یمن، همچنان نماینده میراث زیدی - معتزلی کهن خود بودند و با تحولات تازه زیدیان ایران و عراق همگام نبودند.^۱ این سنت، گرچه به واسطه پیشینه معتزلیان زیدی مشرب بغدادی (یعنی مکتب بغدادی معتزله که از سوی برخی منابع به عنوان گروهی از زیدیه قلمداد می‌شدند) و شاگردی الهادی الی الحق نزد یکی از ایشان، یعنی ابوالقاسم بلخی در مدت اقامت الهادی در شمال ایران، با اندیشه‌های معتزلی آشنایی داشتند و تحت

ابراهیم نظام در اتخاذ مفهوم طبع به معنای طبیعت ذاتی و به منزله مبدأ فاعلیت ذاتی در اشیاء از سرمشق معمر بن عباد، استاد بشر بن معتمر پیروی می‌کرده‌است که به نظر او طبیعت و سرشت محل متولدات فاعل آنهاست. معمر بن عباد با وجود اینکه وجود اجسام را به خدا نسبت می‌داد، وجود اعراض را به فعل خود اجسام نسبت می‌داد و حتی معتقد بود که خداوند قادر به خلق اعراض نیز نیست. او در حقیقت معتقد بود که با قابلیت جسم است که عرض خاصی بر آن عارض می‌شود. خدا تنها به صورت غیر مستقیم، علت اعراض است، یعنی به واسطه جسمی که بالطبع علت اعراض خودش است.^{۳۳} به دلیل عقاید معمر درباره طبع، در منابع کلامی از وی و اصحابش به «اصحاب طبایع» نام برده‌اند و آنان را در شمار ایشان قرار داده‌اند.^{۳۵}

به ابراهیم نظام بازگردیم. با توجه به نفی جوهر یعنی جزء لایتجزأ از سوی نظام^{۳۶}، بنابراین برخلاف اصحاب اعراض^{۳۷}، به عقیده او عرض در برابر جسم است و تنها منحصر در حرکت است. وی در تحلیل افعال انسان، آن را از نوع حرکت می‌شمارد و در حقیقت تنها فعل حقیقی انسان را حرکت می‌داند و البته حرکت را هم عرض می‌شمارد و آن را شامل اراده و علم و مواردی این چنین نیز می‌داند. وی که به جز حرکت به عرض دیگری قائل نبوده در برابر، رنگ، بوی، مزه، گرما، سرما، صوت، دره، رنج و لذت را اجسام لطیف می‌دانسته و آنها را عرض نمی‌خوانده‌است، چرا که در حیز انسان نیستند و به نظر او هر چه در حیز انسان نباشد، فعل او نیست بلکه فعل خداوند است.^{۳۸} از سوی دیگر، وی به مفهوم مداخله یا تداخل معتقد بود که این امر به دلیل عدم باور او به اعراضی جز حرکت ضروری بوده‌است. چرا که با جسم دانستن بوی، طعم، مزه، رنگ، سبکی، سنگینی، درشتی و مانند اینها، به ناچار به داشتن یا بودن دو یا سه جسم در مکان واحد و در آن واحد معتقد شده‌است.^{۳۹}

از سوی دیگر با وجود مخالفت نظام با جزء، همچون ارسطو، وی در عین حال به هیولی معتقد نبوده، و با اعتقاد به نظریه کمون اساساً نیازی به آن هم نمی‌دیده‌است. اما مهم‌تر از همه اینکه ابراهیم نظام با وجود اعتقاد به طبع، برخلاف فلاسفه به وجود عناصر بسیط اولیه (و طبایع اربعه) و ترکیب آنها و تولید مزاج و تبدیل کیفیات اصلی و استحاله کیفیات باور نداشته، بلکه با نظریه کمون و مداخله آن را جبران می‌کرده و برای مثال معتقد بوده‌است در ترکیب سرکه و انگبین و تولید سرکنگبین، آنچه ظاهر می‌شود، خواص و کیفیات یا اعراض تازه نیست، بلکه اجسامی است که در درون اجزای ترکیب دهنده از قبل موجود بوده‌است.^{۴۰} بدین ترتیب ابراهیم نظام با توجه به عقیده‌اش درباره نفی جوهر و پذیرش تنها حرکت به عنوان عرض، می‌کوشد با ابزار دو نظریه کمون و

همان سنت زیدیان قاسمی تعریف می‌شد، افکار و عقاید تازه و در عین حال غریبی نیز به‌او منسوب است، به طوری که پیروانش را گروهی مستقل بر می‌شمارند.^{۳۶} گروه دوم مطرفیان بودند که بعدها مخالفان سایر زیدیه‌ها و قلمداد شدند. این گروه به داشتن عقایدی تازه درباره طابع و اعراض شناخته می‌شدند و گروه سوم که خود را حداقل در روایت رسمی زیدیان قرن‌های ششم و هفتم هجری قمری اکثریت زیدیان می‌دانستند، با عنوان مخترعه شناخته می‌شدند و خود را کاملاً از گروه دوم مستقل می‌دانستند. گروه سوم اگر در نیمه قرن پنجم در یمن حضور ضعیفی داشتند، در یک‌صد سال بعد به سرعت رو به گسترش گذاشتند. البته روایت متأخر زیدیان، تصویر تاریخی را به گونه‌ای تنظیم کرده‌است که مطرفیان را صرفاً گرایشی بدعت آمیز در بدنه زیدیان قلمداد کند؛ اما با بررسی دقیق منابع روشن می‌شود که عنوان شدن مذهب مطرفی با هویت مستقل محصول نزاعی است که میان دو گرایش متفاوت در میان زیدیه وجود داشته‌است. این نزاع البته ریشه در منازعات سیاسی و اجتماعی داشت که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست؛ اما زیدیان پیروز بعدها تلاش کردند که گروه دیگر یعنی مطرفیان را نه پیوسته به سنتی دیرین تر بلکه بدعتی ناشایست و مطرود قلمداد کنند.

روایات ضد مطرفی گزارش‌های مختلف و گاه متناقضی درباره آغاز پیدایش مطرفیه و ریشه‌های آن ارائه می‌دهند. در عین حال باید این روایات را با آنچه از خود مطرفیان و تاریخ آنان در اختیار داریم مقایسه کنیم. عبدالله بن زید العنسی (متوفی ۶۶۷ ق) پیدایش آن را درست پس از نیمه سده پنجم می‌داند.^{۳۷} اما این مطلب با انتساب این فرقه به شخصی به نام مطرف بن شهاب که در نیمه اول این سده می‌زیسته‌است، آشکارا ناسازگار است.

زیدیان مخالف مطرفیه که در منابع یمنی از ایشان به مخترعه یاد می‌شود، بنا به یک روایت، ریشه تفکر مطرفی را به شخصی باطنی مذهب یعنی با اعتقاد اسماعیلی منسوب می‌کنند. بنا بر یک روایت، شخص باطنی یاد شده، از ناحیه‌ای در یمن به نام اهنوم^{۳۸} بوده و در میان مردم به زیدی بودن تظاهر می‌کرده و نزد ایشان احترام و نفوذ داشته‌است.^{۳۹} از جمله کسانی که گفته‌اند تحت تاثیر این شخص قرار گرفت و عقاید او از جمله اعتقاد به طابع را که پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت، پذیرفت، مطرف بن شهاب العبادی بود که در صنعا و ریده تحصیل علم کرده و زاهد مشرب بود.^{۴۰} المتوکل علی الله (متوفی ۵۶۶ ق)، امام دانشمند زیدی، در گزارش خود درباره ریشه شکل‌گیری مطرفیه ابراز می‌دارد که مطرف بن شهاب همراه دو تن دیگر نزد فردی باطنی مذهب به نام حسین بن عامر دانش می‌آموختند.^{۴۱} با این همه، در یک روایت دیگر گفته شده که مطرف بن شهاب

تأثیر معتزله (به ویژه شاخه بغدادی) قرار گرفته بودند، عمدتاً و با توجه به منابع مطمئنی که در اختیار داریم، خود را معتزلی نمی‌دانستند و تعالیم خود را به عنوان تعالیم امامان اهل بیت و به ویژه امام الهادی الی الحق قلمداد می‌کردند.^{۴۲} در حقیقت مجموعه نوشته‌های تردید آمیز منسوب به امام قاسم بن ابراهیم رسی (متوفی ۶۴۲ ق)، بنیانگذار تفکر زیدی و یکی از مهم‌ترین مراجع فکری زیدیان هادوی یمن و نیز نوشته‌های منسوب به الهادی الی الحق و همچنین منابع تاریخی متأخرتر این تصویر را بازتاب می‌دهند که ارتباط فکری زیدیان با معتزله از دوره قاسم رسی و مراجع هم‌عصر او به طور کامل وجود داشته‌است، که از سوی بیشتر محققان معاصر مورد تأکید قرار می‌گیرد.^{۴۳} اما واقعیت این است که این ارتباط را نمی‌توان به معنای یک منظومه معتزلی زیدیان در این دوره متقدم دانست. در حقیقت تا پیش از عصر شاگردان زیدی بهشمی ایرانی پیشگفته، ارتباط فکری زیدیان با معتزله به صورت نظام وار نبود و زیدیه ضمن تأثیر پذیری از معتزله، در موارد بسیار مهمی با آنان اختلاف نظر داشتند. این امر به دلیل آن بود که اساساً برخی از مراجع اصلی زیدیان و حتی امامیان در قرن‌های دوم و سوم قمری خود هم دوره متکلمان متقدم معتزلی در دوره تکوین اندیشه‌های کلامی بودند و مرده ریگ تفکراتشان و تشابهات و اختلافات آنان با برخی از معتزلیان معاصر خود همچنان در میراث زیدیه حضور داشت. در مواردی می‌توان این نکته را تأیید کرد که این زیدیان با وجود تأییراتی که به وسائط مختلف از معتزله گرفتند در گونه‌ای از مسائل همچنان تحت تأثیر دوره کهن کلامی تشیع بودند که به نوبه خویش تشابهاتی با اندیشه معتزلی داشت (در مسائلی همانند اندیشه تنزیهی). در مواردی هم اختلافات ریشه دار بود. این موارد به اختلافات یا تشابهات فکری دوره متقدم کلامی متکلمانی باز می‌گردد مانند: هشام بن الحکم، متکلم نامدار امامی؛ سلیمان بن جریر، متکلم زیدی؛ ضرار بن عمرو و ابراهیم نظام. برای مثال، اختلافات هشام و ابراهیم نظام با جهم بن صفوان (متوفی ۱۲۸ ق) و تأییراتی را که هشام بن الحکم، به عنوان متکلمی احتمالاً متأثر از اندیشه‌های امامان شیعی (دست کم در پاره‌ای از عقاید) بر ابراهیم نظام گذاشته بود، باید در نظر گرفت. به هر حال مهم این است که زیدیان متقدم قاسمی و هادوی در یمن و نقاط دیگر تعالیم خود را به عنوان تعالیم امامان می‌شناختند و نه تعالیم معتزله. این امر درباره فرقه معتزلی مشرب مطرفیه کاملاً صدق می‌کند.^{۴۴}

در قرن پنجم قمری در یمن سه سنت فکری - اعتقادی در درون زیدیه حضور داشتند: حسینیان^{۴۵} منسوب به امام المهدی الحسین (۳۹۳ - ۴۰۳ ق) فرزند امام القاسم العیانی (۳۸۹ - ۳۹۳ ق) که اندیشه‌های اعتقادی و کلامی وی گرچه در

سابق بر آن از هواداران امام المهدی الحسین بن القاسم بود و پس از بروز عقاید مذهبی بی سابقه وی که به پیدایی فرقه مذهبی زیدی حسینی منجر شد، از وی برید^{۴۲}. با این حساب باید گفت که مطرف پس از مرگ مبهم المهدی در ۳۲ سالگی در ۴۰۳ قمری، به عنوان رهبر گرایشی مذهبی که به نام خود او معروف شد، مطرح گردید. در روایت دیگر، شخصی به نام علی بن حرب بنیادگذار مطرفیه معرفی شده است. براساس این روایت، شخص اخیر منبع افکار مطرف بوده است^{۴۳}. همچنین در منابع غیر مطرفی گفته شده که در عصر مطرف بن شهاب، به مناسبت اختلاف عقیده‌ای که میان علی بن حرب و علی بن شهر که از معاصران مطرف بوده‌اند، در گرفت، زیدیان غیر مطرفی را مختار خواندند. براساس این روایت، مختارعه در حقیقت به کسانی قلمداد شده است که هوادار علی بن شهر بودند. وی معتقد بود، این خداوند است که اعراض را در اجسام می‌آفریند^{۴۴}. این همه در حالی است که در منابع مطرفی علی بن حرب خود از اصحاب مطرف قلمداد شده است^{۴۵}.

از سوی دیگر، در گزارش خصم نامدار مطرفیان، یعنی امام منصور بالله عبد الله بن حمزه (متوفی ۶۱۴ ق)، درباره سرچشمه مطرفیه، در میان رهبران برجسته و نخستین آنان از شخصی به نام ابوالغواری از اهالی قاعه در منطقه بون الاعلی در شمال بلاد همدان^{۴۶} نام برده شده است. در روایت عبدالله بن زید العنسی این شخص با نام ابراهیم بن ابی الغواری خوانده شده و تاکید شده است که او از بزرگان و نخستین رهبران مطرفیان بوده که در آغاز به عقیده باطنی شهرت داشت، سپس به مذهب مطرفی تظاهر کرد و آنگاه بدعت‌های بسیاری در مذهب آنان وارد ساخت^{۴۷}. هواداران گرایش جدید، بنا بر این روایت مورد مخالفت زیدیان قرار گرفتند و به مطرفی شهرت یافتند^{۴۸}. این گزارش‌ها چنانکه روشن است مطرفیان را گرایشی بدعت‌گزار در برابر زیدیان مطرح می‌سازد و در حقیقت آنان را نه گرایشی طبیعی در درون سنت زیدیان یمن، بلکه صرفاً انحرافی غیر قابل قبول فرا می‌نماید.

گذشته‌از آنچه درباره ریشه باطنی عقاید مطرف بن شهاب گفته شده، حقیقتاً باید دید که مطرف بن شهاب تعالیم جدید خود درباره طبایع و اعراض را از کجا و چگونه فراهم آورده بود. مطرفیان در تلاش برای ارتباط دادن مذهب خود با سنت الهادی در یمن و بر خلاف نظر زیدیان مختارعی، معتقد بودند که مطرف تعالیم الهادی الی الحق را در ناحیه ریده‌از نواحی عمران یمن از شخصی به نام علی بن محفوظ دریافت کرده بود و این علی به نوبه خود، مذهب الهادی را از دو طریق یکی از طریق ابو الحسین احمد بن موسی الطبری (مؤلف زیدی ایرانی و ساکن یمن) و دیگر به واسطه ابراهیم بن بالغ الوزیری، فرا گرفته بود. این طبری

شاگرد محمد المرتضی فرزند الهادی الی الحق بود و ابراهیم نیز خود از طریق پدرش و به یک واسطه شاگرد الهادی معرفی شده است^{۴۹}. بنابراین مطرفیان تعالیم خود را مستقیماً در ادامه سنت فکری الهادی می‌دانستند و سند افکارشان را به وی می‌رساندند. به همین دلیل مطرفیان در کتاب‌های خود بر این نکته اصرار می‌ورزیدند که افکارشان از امام الهادی و آثار او و از جمله کتاب المسترشد و نیز از نیای او، قاسم رسی، یا دیگر امامان این سنت زیدی در یمن، یعنی المرتضی محمد (متوفی ۳۱۰ ق) و احمد الناصر (متوفی ۳۲۵ ق) دو فرزند الهادی و نیز حتی از قاسم العیانی و فرزندش المهدی حسین اخذ شده است و همواره به کتاب‌ها و رساله‌های آنان استناد می‌کردند^{۵۰}. این امر از نسخه‌های خطی کتاب البرهان الی الیقین سلیمان بن محمد بن احمد المحلی (نیمه قرن ششم قمری) و نیز رساله^{۵۱} معاصر کهنسال تر او یحیی بن الحسین البجیری (یا البجیری^{۵۲}) با عنوان شرح الفضل المروی، به روشنی بر می‌آید^{۵۳}. اینکه تا چه اندازه این دعوی، درست است، فقط با مقایسه عقاید مطرفیه با نوشته‌های موجود امامان زیدی یاد شده و تحلیل داده‌های هر دو سو از منابع بر می‌آید. اما مشکل اینجاست که در انتساب شماری از این کتاب‌ها، به ویژه درباره قاسم بن ابراهیم تردیدهای جدی وجود دارد. در مقایسه میان این دو متن مطرفی، می‌توان تحولات درونی مطرفیان را که بی تردید در گذر زمان به دلیل عوامل مؤثر فکری ناگزیر بوده است، بررسی کرد. به ویژه احتمال تحول در تفکر مطرفیه پس از آشنایی بیشتر آنان با متون معتزلی (در این مورد معتزله بغداد^{۵۴})، که به تدریج از اواسط قرن پنجم زیدیه یمن را تحت تأثیر خود قرار داد، باید در این میان مورد مطالعه قرار گیرد.

آغاز نزاع: با انتشار اعتزال بهشمی در میان زیدیه ایران و عراق، به تدریج تمایل برای انتقال آن به میان زیدیان یمن ایجاد شد. یکی از راه‌های انتقال این مکتب، انتقال کتاب‌های مؤلفان زیدی آنان به یمن و انتشار آن در میان زیدیان یمن بود. طبعاً در کنار این کتاب‌ها، آثار مؤلفان معتزلی، از جمله مکتب بهشمی، وارد یمن شد و مورد مطالعه قرار گرفت. با نفوذ و گسترش اعتزال بصری مکتب امامان زیدی شمال ایران در میان یمنیان و آشنایی عمیق‌تر یمنیان با اعتزال، امامان زیدی یمن از آن هواداری کردند. گفته شده که یک زیدی ایرانی به نام زید بن الحسن بن علی بیهقی (معملاً متوفی حدود ۵۴۳ ق) که در سال ۵۴۱ ق (یا ۵۴۰) به یمن سفر کرد، نقشی مهم در این زمینه داشت. البته این تحول از حدود یک قرن پیش ولی با روندی آهسته در یمن آغاز شده بود. بیهقی چنانکه گفته شده، دو سال واندی در یمن ماند و در آنجا به تدریس پرداخت و عقاید معتزلی بر اساس مکتب بهشمی و مخالف با عقاید مطرفیان را عرضه کرد، به طوری که شماری از آنان از



عقاید بدعت آمیز و حتی غیر اسلامی و کفر آمیز است. از این رو در این گونه منابع معمولاً از ریشه‌های باطنی / اسماعیلی مطرفیه یا ریشه‌های فلسفی، ثنوی یا اعتقاد به ادیان یهودیت، مسیحیت و مجوسی‌گری سخن به میان می‌آید.^{۶۲} این منابع برخی از عقاید آنان را آمیخته‌ای از عقاید مختلف، از جمله طبیعت‌گرایان ملحد و جبریان، می‌دانند.^{۶۳} اینجاست که اصطلاح «اصحاب الطباع» برای یک مصداق جدید، بار دیگر از سوی شماری از متکلمان و نویسندگان به کار می‌رود و در موضوع طباع و اصالت دادن به آن، از تأثیر پذیری مطرفیان از فلاسفه و حتی اسماعیلیان سخن به میان می‌آید؛ اتهاماتی که برخی از محققان جدید نیز تکرار کرده‌اند.^{۶۴} درباره اسماعیلیه، علاوه بر روایاتی که مطرفیه را از لحاظ تاریخی به آنان مربوط می‌کند، این واقعیت نیز مد نظر قرار گرفته‌است که زیدیان و اسماعیلیان قرن‌ها در یمن در کنار هم زیسته بودند و همین امر تأثیرات متبادل را ممکن می‌سازد.

در کتاب‌های ضد مطرفی، به همین دلایل، کفر مطرفیان محور اصلی بحث‌ها را تشکیل می‌داد؛ کفری که بر اساس عقاید مطرفیه و استلزامات کلامی و فلسفی آن عقاید مطرح می‌شد و بدین ترتیب اتهام کفر به اصطلاح، بر اساس «الزام» عنوان می‌شد. مؤلفان این گونه کتاب‌ها و رساله‌های جدلی ضد مطرفی در انتساب پاره‌ای اقوال کفر آمیز دیگر نیز به مطرفیه کوتاهی نمی‌کردند و همین امر گاه کار را برای تشخیص حقیقت عقاید آنان با دشواری مواجه کرده‌است.^{۶۵} امامان زیدی معاصر با مطرفیه، تکفیر آنان را به این دلیل دنبال می‌کردند که رفتار خشونت آمیز خود را نسبت به مطرفیان و قتل و کشتار آنان و به‌اسارت گرفتن ایشان و آتش زدن و نابود کردن املاک و اموال آنان توجیه کنند. کتاب‌های تاریخی و نیز اعتقادی این دوره و دوره‌های بعد که از سوی زیدیان یمن نوشته شده‌است، شواهد و موارد متعددی از این مطالب را برای ما گزارش کرده‌اند.^{۶۶} البته به تدریج و پس از نابودی مطرفیان، رفتار امامان زیدی هم عصر آنان از سوی نویسندگان بعدی زیدیه و تقریباً از قرن هشتم قمری / چهاردهم میلادی با انتقاد رو به رو شد و مبانی تکفیر مطرفیه مورد بازبینی قرار گرفت.^{۶۷} این امر خود تحولاتی را در درون زیدیه دامن زد که اینجا مجال پرداختن به آن نیست.

زیدیان مخالف با تکفیر مطرفیه، در صدد برآمدند با بررسی مبانی اعتقادی مطرفیان، اعتقاد آنان را اختلاف داخلی زیدی / معتزلی معرفی کنند. گفته شد که عقاید مطرفیه از عقاید ابوالقاسم بلخی کعبی برگرفته شده‌است. حتی گفته شد که عقاید آنان برگرفته از عقاید دو متکلم معتزلی ابراهیم نظام و جاحظ (متوفی ۲۵۵ ق) است.^{۶۸} در این موارد مسئله اعتقاد به طباع و مانند آن مدنظر بوده‌است. در عین حال تصریح شده که بر اساس کتاب‌های

مذهب خود بازگشتند.^{۶۹} از جمله مهم‌ترین انتقادات زیدیه بهشمی از مطرفیه، اعتقاد آنان به شماری از عقاید بود که بهشمیان آن عقاید را به طور کلی رد می‌کردند، مانند عقیده به طباع. این امر چنانکه خواهیم دید به اختلافات درون معتزلی میان دو مکتب بغداد و بصره مربوط می‌شد و از این رو می‌بایست مخالفت زیدیه مختصری را با مطرفیه که بیشتر سنت کهن زیدی / یمنی تأثیرپذیری از معتزله بغدادی را بازتاب می‌دادند،^{۷۰} در همین پیش زمینه دید و ارزیابی کرد. از جمله شاگردان بیهقی، امام زیدی المتوکل علی الله احمد بن سلیمان بود که رهبری مقابله با مطرفیان را بر عهده داشت و کتاب‌ها و رساله‌هایی در انتقاد از افکار آنان نوشت.^{۷۱} انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی موجب شد که او و خلفش المنصور بالله عبدالله بن حمزه بیشترین بهره را از این موقعیت بر علیه مطرفیان ببرند. آن دو در دوره اوج تقابلات زیدیان مختصری و زیدیان مطرفی زندگی می‌کردند و بیشترین انتقاد را از تفکرات کلامی مطرفیان در کتاب‌های خود عرضه کردند. همچنین یکی از عالمانی که گفته می‌شود در آغاز عقایدی مشابه مطرفیان داشته، دانشمند مهم زیدی قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام (متوفی ۵۷۳ ق) بود که از محضر بیهقی استفاده کرد و با پذیرش عقاید استادش و رجوع از مذهب تطریف،^{۷۲} در اقدامی مهم کوشید با سفر به ایران و عراق، آشنایی خود را نسبت به کتاب‌های معتزله و زیدیان معتزلی بیشتر کند. منابع زیدی انتقال شمار زیادی از تألیفات معتزله به یمن را اثر تلاش‌های همین قاضی جعفر می‌دانند که خود کتاب‌های زیادی در مسائل اعتقادی و کلامی و از جمله رد بر مطرفیان تدوین کرد.^{۷۳} وی، چنانکه منابع ما می‌گویند از کتاب‌های معتزلی که با خود به همراه آورد، در رد مطرفیان بهره برد.^{۷۴} امام المنصور بالله عبدالله بن حمزه اندکی بعد به نوبه خود در انتشار، نفوذ و نسخه برداری کتاب‌های معتزلیان بهشمی و در جهت از میان بردن نفوذ مطرفیان تلاش گسترده‌ای را سامان داد. بدین ترتیب انگیزه سیاسی مقابله با مطرفیان، موجبات حفظ شمار زیادی از نسخه‌های خطی معتزله را فقط در یمن فراهم کرد، در حالی که در سایر نقاط جهان اسلام، معتزله به تدریج ناچار به انزوا شدند و آثارشان نیز کم و بیش از میان رفت. امروزه نیز بخش اعظم میراث معتزلی فقط از طریق یمن در دسترس کتابخانه‌ها و محققان غربی و اسلامی قرار گرفته‌است.^{۷۵} امامان زیدی یاد شده و شماری از عالمان زیدی هوادار آنان که همگی تحت تأثیر گرایش زیدی - معتزلی بهشمی بودند، و طبعاً از لحاظ کلامی با اندیشه‌های مطرفیان مخالف بودند، چنانکه گفتیم با تألیف شمار قابل توجهی از کتاب‌ها و رساله‌ها به انتقاد از عقاید مطرفیان پرداختند. آنان با طرح شمار زیادی از اختلافات مطرفیان با زیدیان درست اعتقاد (از نظر آنان)، کوشیدند نشان دهند ریشه‌این نزاع کاملاً دینی و مبتنی بر اعتقاد مطرفیان به پاره‌ای از

همه‌اینکه آنان نظریه جزء لایتجزأ را قبول نداشتند، اما در عین حال تقسیم‌پذیری بی‌نهایت ماده را نیز محال می‌دانستند. البته نفی جزء و عدم قبول تقسیم‌پذیری تا بی‌نهایت موجبات پذیرش هیولای فیلسوفان را برای مطرفیه فراهم نکرده بود. آنان در نفی هیولا البته ابراهیم نظام را پیش رو داشتند. مطرفیه با طرز فکری که نسبت به جوهر و عرض و طبیعت داشتند، طبیعی بود که همانند نظام، اجسام را بالذات متفاوت بدانند. با این همه، آنان همچون نظام نبودند که اعراض را اجسام لطیف فرض کنند که در هم متداخل‌اند. به طور کلی نظر آنان در این باره با نظر نظام نزدیکی‌هایی دارد که البته هر دو برخاسته از نفی جوهر است. نفسی جوهر در سنت‌های کلامی، میراث ابراهیم نظام بود، ولی مطرفیان دقیقاً عقاید او را در این باب و استلزامات آن را از جمله نظریهٔ تداخل / مداخله و کمون دنبال نکردند. مطرفیه بدین ترتیب نمایندهٔ بخشی از سنت کلامی ابراهیم نظام بودند، سنتی که بخش‌های مهمی از آن از سوی معتزلیان دیگر پذیرفته نشد و از این رو در میان معتزله نظریهٔ رد جوهر تداوم نیافت.

در حقیقت مطرفیه، علیت طبیعی را بر خلاف بیشتر نمایندگان معتزله مطرح می‌کردند. با این وصف به نظر آنان، همانند نظر همه متکلمان، خداوند خالق است و نه مبدأ یا علت نخستین جهان. آنان در عین پذیرش علیت طبیعی و اینکه خداوند در طبیعت صرفاً با واسطه عمل می‌کند، معتقد بودند که خداوند با معجزاتی که برای پیامبران خود ترتیب می‌دهد و با بذل عنایت یا سلب آن، با نعمت‌ها و هدایت‌هایش و نیز با استجاب دعا کنندگان، خود مستقیماً در جریان حوادث جهان نیز دخالت دارد.^{۳۱}

به دلیل اعتقاد به طبائع و برخی الزامات آن، زیدیان مخترعی، مطرفیان را متهم کرده‌اند که آنان تمامی محدثات را نه به خداوند، بلکه به‌احاله و استحاله در طبائع سه گانه نسبت داده‌اند.^{۳۲} حتی از مسلم لحنجی، مورخ مطرفی نقل کرده‌اند که وی برای کسانی که معتقدند خداوند چیزی جز طبائع سه گانه، معجزات و نعمت‌ها (نعم) را اراده کرده‌است، نسبت کفر را روا می‌دانسته‌است.^{۳۳}

مطرفیه با وجود شباهت با ابراهیم نظام در برخی از مسائل اساسی فلسفه طبیعی، بر خلاف وی به‌اصحاب طبائع تمایل داشته‌اند که ظاهراً در این باره بیشتر تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی - در برخی از اصول آن و البته نه در همه موارد - بوده‌اند. از جمله موارد قابل توجه این که بلخی نیز برآن بود که ممکن است اتمها با یکدیگر متفاوت باشند.^{۳۴} بنابراین منظر او نسبت به جواهر تفاوتی قابل توجه با نظر سایر معتزله معتقد به اتمها داشته‌است.^{۳۵} دربارهٔ او همچنین می‌دانیم که نظر فیلسوفان را در باب قوانین علیت مکانیکی در کلیات قبول داشته و در برابر این پرسش که آیا خدا می‌تواند قوانین علیت مکانیکی را از کار بیاندازد،

مطرفیان، بسیاری از عقاید منسوب به آنان اتهامی بیش نیست.^{۳۶}

۳. فلسفه طبیعی مطرفیان

برای روشن شدن منابع تفکر مطرفی شاید بیش از هر مورد دیگر، بررسی فلسفه طبیعی آنان کارساز باشد، زیرا حملات مخالفانشان بیش از هر چیز فلسفه طبیعی آنان را نشانه گرفته و همین امر به گمانه زنی‌ها دربارهٔ مطرفیه از سوی مخالفان انجامیده‌است. البته فلسفه طبیعی مطرفیه همچون سایر متکلمان شامل بخش‌های مختلف و مهمی است، اما در اینجا صرفاً بررسی پاره‌ای از نظریات آنان مورد نظر است. پیش‌تر نیز متذکر شدیم، مخالفان مطرفیه آنان را متأثر از اصحاب الطبائع یا طبائعیون دانسته‌اند. می‌کوشیم با بررسی عقاید مطرفیه دربارهٔ طبائع، منبع عقاید آنان را دست کم در این باره ردیابی و مقصود از اتهام اصحاب الطبائع را در اینجا روشن کنیم.

میانی اصلی فلسفه طبیعی مطرفیه گرچه در نظریات طبیعی متکلمان معتزلی، از جمله ابراهیم نظام و معمر بن عباد، ریشه دارد.^{۳۷} بررسی دقیق فلسفه طبیعی آنان نشان می‌دهد با آنکه در سیستم فکری خود از اندیشه‌های نظام تأثیر پذیرفتند، احتمالاً با تأسی از سنت الهادی الی الحق، از منابع دیگر، از جمله اندیشه‌های ابوالقاسم بلخی و از مکتب بغداد نیز برای تحلیل خود در فلسفه طبیعی (دربارهٔ علیت طبیعی) بهره گرفتند. اینکه آنان چگونه عناصر مختلف را با هم تلفیق کردند، به مطالعهٔ بیشتری نیاز دارد.

مطرفیه معتقد بودند که خداوند در ابتدا سه (یا شاید چهار) عنصر (اصول) آب، هوا، باد و، بنابر قول مبهم دیگر، آتش را آفرید که این عناصر جهان را تشکیل می‌دهند. بنابر روایتی دیگر، نظر آنان چنین بوده‌است که خداوند نخست هوا را از عدم خلق کرد (ابتدع) و آن را محلی برای سه عنصر دیگر و سایر موجودات نمود. به نظر مطرفیان، خداوند این عناصر را با یکدیگر متفاوت و متضاد آفرید، به گونه‌ای که با تأثیر بر یکدیگر سبب تغییرات می‌شوند (احاله) و موافق فطرت و ترکیبی که خداوند به آنها عطا کرده‌است از حالتی به حالت دیگر تغییر می‌یابند (استحاله). بنابراین به نظر آنان اعراض اجسام، صفات و احوالی هستند که برخلاف نظر بیشتر معتزله اختراع خداوند نیستند، بلکه موافق فطرت ذاتی خود از تغییر عناصر منتج می‌شوند. با وجود تفاوت در تعداد و هویت عناصر اولیهٔ مطرفیه با عناصر اربعهٔ فیلسوفان، ظاهراً مطرفیه بر خلاف آنچه که تصور شده‌است - و در رویکردی مخالف با ابراهیم نظام که معتقد به کمون و ظهور بود - هم عقیده با فلاسفه استحاله و مزاج را پذیرفته بودند و استحاله و تبدیل کیفیات را در تفسیر پدیده‌های طبیعی مطرح کرده‌اند. به ویژه که برخی عقاید آنان نیز به عقیدهٔ فلاسفه نزدیک است. آنان همانند فلاسفه و برخلاف بیشتر معتزله، به شیئیت معدوم معتقد نبودند. مهم‌تر از

للعالم أصولاً وهي الماء والهواء والرياح، وقيل النار من الثلاثة، والثلاثة أصل ما خلق الله سبحانه من النار وغيرها، وكان يحرينا أن نقول العالم على كماله محدث مخلوق، والله تعالى خالقه سواء خلق ما خلق من ذلك جملة أو تدرجاً وانما رأينا كثيراً منه حصل على معنى التدرج كالحیوان من الماء المهين والأشجار من الماء والطين والمطر من السحاب. ورأينا كثيراً منه يزيد بعد النقصان كالإنسان وغير الإنسان من جماد وحيوان، فعلمنا أن من الأشياء فرعاً ومنها أصلاً.

وقد ورد عن أهل البيت عليهم السلام ما ذكرناه، والقرآن دل على بعض ذلك. قال تعالى... مع آيات كثيرة في كتاب الله تعالى تشهد بصحة ما ذهبنا إليه في الأصول وإبطال الجواهر....
... فلماذا وشبهه قلنا ان للعالم أصولاً وأن الله تعالى خلق من تلك الأصول جميع ما درأ وبرأ، كما قال أئمتنا عليهم السلام وجعل سبحانه هذه الأصول أصداداً متعادية، كما ذكره الامامان القاسم والهادي عليهما السلام...

باب القول في الاحالة

اعلم أن الله سبحانه حكيم ومن حكمته ألا يخلق خلقاً إلا لمعنى يعود نفعه على عباده، لأنه سبحانه غني لا تجوز عليه المنافع والمضار. فنقول: ان الله سبحانه خلق العالم يحيل ويستحيل، ومعنى ذلك يؤثر وينفع اذا استعمله الانسان على ما علم سبحانه، ويضر اذا خالف تعليم الله، كل ذلك جبراً لا اختياراً. فما حصل منه من تأثير في الوجهين جميعاً فهو فعل الله سبحانه لا فاعل غيره ولا موجد له سواء. وانما قلنا ذلك لأنه شئ كائن بعد العدم خارج عن مقدور العبد فيجب أن يكون فعلاً للتقديم سبحانه. ومعنى قولنا يستحيل يتغير أو ينتفع أو يضطر، وذلك كما يقول القائل النار تحرق والماء يروي والطعام يشبع واللحاف يديء ويستتر والدواء ينفع ويشفي والسم يقتل ويفني، كل ذلك يجبر الله تعالى له. وكذلك يستحيل أيضاً جبراً من الله سبحانه لا اختياراً والخالق للمحيل والمستحيل وما يحدث من الأعراض الضرورية هو الله سبحانه، لا أن المحيل فعل ولا المستحيل، ولو لا أنه كذلك ما صح التكليف والامتحان والأمر والنهي والتعليم والترغيب والترهيب، بل يكون ذلك لغیر معنی. ومن فعل فعلاً لغیر معنی فليس بحكيم. والمعنى الذي خلق له الخلق انتفاع المكلفين به لأن الله سبحانه لو خلقها غير محيلة ولا مستحيلة ثم أمر عزوجل بتفعيلها وتناولها أو نهى عن ذلك لكان قد كلف ما لا يطاق. ألا ترى أنه أوجب على من حث في اليمن اشباع عشرة من المساكين فلو كان شئ لا يشبع لكان قد كلفه ما ليس في الوسع والامكان. ولو كانت لا تنتفع ولا تضر، ثم علم سبحانه عباده الضر من النافع لكان قد عرف منفعة غير نافع، ومضرة غير ضار، وهذا لب وعبث يتعالى الله عنه. وكذلك اذا رغب سبحانه و وعد بمحبوب لا ينفع ورهب وأوعد

به صورت ضمنی منکر آن بوده است که خدا در این باره قدرت دخالت مستقیم داشته باشد. در حقیقت ابوالقاسم معتقد بوده است که برای خداوند این امکان وجود ندارد که حرکتی از جهت مادی بی علت (مخترع) ایجاد کند، یعنی حرکتی که از یک علت واسطه (سبب) تولد نیافته باشد. این نظری مخالف نظر بهشمیان بود.^{۴۶} بنابراین مخالفت بهشمیان زیدی یمن با مطرفیان که اندیشه‌ای مشابه با بلخی داشتند، امری طبیعی بود. در مقابل، ابو رشید نیشابوری (متوفی پس از ۴۱۵ ق) نماینده مکتب بهشمی در این باره می‌گوید خداوند قادر است از دانه گندم جو برویاند و نطفه آدمی را به صورت هر جانوری که بخواهد درآورد.^{۴۷}

از سوی دیگر، ابو رشید^{۴۸} و شیخ مفید^{۴۹} نظر مثبت ابوالقاسم بلخی درباره طبائع اربعه را نقل کرده‌اند. عجیب است که شیخ مفید می‌گوید این عقیده در اصل به نظام مربوط می‌شود. همو در همین جا اصطلاح استحاله را به کار می‌برد که با مذهب کمون ابراهیم نظام آشکارا مخالفت دارد و در حقیقت از سوی مخالفان بهشمی ابوالقاسم بلخی و در مقابل عقیده وی در باب طبائع اربعه و استحاله، استفاده شده و در تحلیل پدیده‌های طبیعی مانند آتش گرفتن دو سنگ در اصطکاک با یکدیگر به کار رفته است. ابو رشید که نظر بلخی را در مقابل مذهب بصریان قرار می‌دهد، به نقل از بلخی می‌نویسد که انسان‌ها و همه اجسامی که به وجود می‌آیند و از میان می‌روند، از چهار عنصر ساخته شده‌اند و به همین جهت می‌توانند به یکدیگر تبدیل شوند.^{۵۰}

باید نسبت عقاید بلخی، و پیش از او معمر بن عباد، با عقیده طبائع روشن شود. درباره مطرفیه چون آنان به وجود جوهر معتقد نبودند، امر روشن‌تر و ساده‌تر است، اما درباره عقیده بلخی و معمر بن عباد به طبائع باید تحقیق بیشتری انجام گیرد.

به هر حال مطرفیه گرچه از معتزله و از همه بیشتر از نظام و معمر و بلخی تأثیر گرفتند، در حقیقت تجربه کاملاً نوینی را در اندیشه فلسفه طبیعی رقم زدند که آنان را مستقل از دیگر گرایش‌های کلامی و در زمره خدا گرایان طبیعی با تجربه‌ای بی‌همتا قرار می‌داد. اندیشه فلسفی آنان می‌تواند برای تحلیل مناسبات فلسفه و کلام و خدا گرایی و طبیعت گرایی در فرهنگ کلامی و عقیدتی اسلامی نمونه‌ای برجسته و ماندگار باشد و سازوکارها و تحولات فکر کلامی را در تمدن اسلامی به روشنی منعکس کند.

ملحقات:

۱ - قطعاتی از نسخه خطی کتاب البرهان الراق المخلص من ورط المضائق، سلیمان بن محمد بن أحمد المحلی المطرفی:
باب القول في الأصول والجواهر
اعلم بأن المتقرر من مذاهب أهل البيت عليهم السلام أن

قلنا: لو أن الجسم ولد العرض، فلا يخلو إما أن يولد الكل أو البعض، باطل أن يولد البعض، لفقد الاختصاص، وهو يحمل ومعها على سواء ولا يستحيل حلولها فيه وقيامها به، فإما يوجب الكل وهو مستحيل، وإما لا يوجب وهو مستحيل أيضاً على أصل قوله، وإما يوجب البعض فلا تخصص في الموجبات خاصة، ولأنه لا يكون جسماً إلا بالأعراض فكيف يكون علة فيها فيؤدي إلى التوقف والدور، ولأن في نفوسها قائمة في الدلالة على الباري سبحانه قيام الجسم لحصولها مع جواز ألا يحصل خلاف الموجب ويحصل ضدها بدلاً عنها باختيار الفاعل، والموجب واحد عند الخصم، فكيف يعقل ما ذكر، فأما استقراره في النار وما شاكلها فلا شك أن فيها الاعتماد من فعل الباري واليبوسة مضاد الرطوبة، والحرارة تضاد البرودة، فما طرأ على ضده أبطله، ولو أضاف ذلك إلى النار فما هي النار في نفسها، فإنما هي جسم يختص بحرارة ويبوسة واعتماد علوي من فعل الله تعالى؛ فالحاصل لا يكون موجباً ولا معللاً لأننا نعلم في الريح اعتماداً سفلياً بالله، ولا يكون الريح معلولاً، ولو أردنا علوياً أيضاً لأمكن؛ وإنما النار تجاوزت ذلك [الماء] والفاعل الله تعالى، ولهذا فإن النار لا تحرق كل شيء، والماء لا يبيل كل شيء، وهي بحال محتملة لو كان موجباً لا طرد كما في نظائره، والحال سالمة والمانع مرتفع لولا اختيار الحكم سبحانه لبردت النار وسختت، وأحرق الماء وسخن، وفرق وجمع، وفصل [ووصل]؛ إذ الجسم هو العلة فيلزم وقوع المعلول، وإلا أدى إلى أن يكون فرقاً بين وجود العلة وعدمها وذلك باطل، فما أدى إليه يكون باطلاً، وإنما هي أقوات مقدرة لنفع العباد وضرهم فرغهم بالنفع، ورهبهم بالضر، حكمة منه تعالى ولطفاً، والعلل التي يتوهمها المطرفي وأخوه الطبيعي واحدة في المسار، والمعلول يختلف فيطلع الفرع ويهبط العرق وتفترق الأغصان وتدلى الثمار، والمعلول لا يختلف لأنه موجب ولا مانع يعقل لأنها الجهات والأوقات معها على سواء، ولأنها تقع على قدر المصالح لا على قدر الأجسام، وليس كذلك الموجب لأن الموجبات تكثر بكثرة العلل عند من بينها أو يقوم له الدليل عليها، ولو كانت الحوادث معلولة عن الأجسام لكانت لا تنتهي إلى غاية لوجود العلة، فإن أوجبت وإلا خرجت عن بابها، فكان النامي ينمي أبداً والتبع يقع في الحال الأولى، ولذلك اللوز لا يكون الأخضر أولى بالابتداء دون الأصفر والأحمر والأبيض؛ لأننا نقول اختلافه لا اختيار الباري الفاعل الحكيم سبحانه وليس كذلك الموجب لأنه اختيار له، وكذلك الكلام في الطعوم كان الحلو بأن يكون أولى من الحامض أو يستويا في الولا فما المخصص؟ فإن قيل: اختيار الباري فهو المراد، ومع الموجب لا يصح ذلك، وكذلك في الألوان والروائح وجميع الأعراض كلها، وأما المخترع فهو اسم لما فعله الباري ابتداءً وأفعاله تعالى مخترعة. وإنما قلنا بالتوليد لاستحالة الفعل منا لذلك وليس كذلك الباري سبحانه؛

بمكروه لا يضرب لم يرغب أحد في محبوب ولم يرهب من مرهوب ولم يخف وعداً ولا وعيداً. فلذلك قلنا أن الأشياء نافعة على معنى وضارة على معنى على حسب تناول ومحيلة ومستحيلة ومستخرجة تجرى في مصالح بنى آدم. فإذا نفعت أو ضرت قلنا جرت بفطرتها وتركيبتها. أي بما جعلها عليه من الخلقة و ...

... واعلم أن استحالة الأجسام على ضروب مختلفة جداً منها ما تكون استحالاته بانتقاص بنيته وتركيبه وخروجه من جنسه وطبعه كالنطفة، إذا صارت علقة والحبّة إذا صارت بقلّة، ومنها ما يستحيل على غير هذا الوجه بأن يزيد وينمو ويخرج من جميع أحواله إلى أحوال متجانسة أو يقرب من التجانس كالناميات وهي أيضاً مختلفة في السرعة والأبطاء في النمو على ما ذلك موجود في مواضعه من كتب العلماء. ومنها ما يستحيل من غير زيادة تظهر ولا نقصان كالأجسام الراتبة وأنواع الاستحالة وخروج الأجسام من أحوالها إلى أحوال آخر متباينة جداً لا يعلم تفاصيل ذلك إلا الله سبحانه وكل ما ذكرنا من وجوه الاستحالة إنما هو تدبير الله سبحانه وبما جعل من تأثير بعض الأجسام في بعض وكل ما حدث منها فهو فعله وصنعه وخلقه وإرادته عز وجل ومراده، سواء كان مصلحاً أو مفسداً بسبب أو بغير سبب من برد وجراد وضرب و زيادة في الخلق وغير ذلك.

... و أما قولهم أنا إذا قلنا العالم يحيل ويستحيل لزم أن يكون قد خلا من تدبير الله سبحانه فقول من لم تميزه المناظرة ولم يعتبره الاحتجاج، وكيف يخلو من تدييره وهو التدبير نفسه لأن تدبير الله تعالى للعالم هو العالم سواء كان قصداً أو فطرة. وقد تدبر بعضه ببعض كحياته للأرض بالمطر وهو سبحانه الفاعل لذلك فكان المخالف يقول خلا التدبير من التدبير وإنما بنى ذلك على أصل وهو القائل بأن التدبير غير المدبر وهو عرض وذلك باطل على ما يرد بيانه.

۲ - قطعاتي از رساله چاپ شده تحقيق النبوة و مسائل اخرى از امام المنصور بالله عبدالله بن حمزة الزيدى (متوفى ۶۱۴ ق) :

المسألة الثالثة [الإحالة والتوليد]

قالوا أيدهم الله تعالى: إذا قال بعض أهل الإحالة: إنها عنده بمعنى التوليد عند القائل به، فمعنى إحالة الجسم عنده جسم آخر، هو إيجابه لعرض من الأعراض في ذلك الجسم المستحيل، كالنار تحرق الخشب إلى آخر ما مثل به.

الجواب عن ذلك: إن التوليد جنس قائم بنفسه دل عليه الدليل، وما ذهب صاحب الإحالة لم يدل عليه دليل، فإن طوّل بذلك لم يجد إليه سبيلاً، وتمثيله فرع على صحة المثل فيه وهو لا يصح إلا بتأويل، فإن قال: ما دليلكم على بطلان توليد الأجسام للأعراض؟

قلنا: لا يلزمنا لأنك تروم إثبات مذهب فدل على صحته.

فإن قالوا: أثبتوا أماداً للظلال؟.

آراه مفسداً لشيء من التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد أو النبوات أو الشرائع فأطرحه لذلك بل هو مؤيد للدين مؤكد لأدلة الله تعالى على ربوبيته و حكمته و توحيده و ممن دان به من رؤساء المتكلمين النظام و ذهب إليه البلخي و من اتبعه في المقال.

بی نوشتها:

۱- این مقاله خلاصه‌ای است کوتاه از کتاب در دست انتشار مؤلف درباره فرقه مطرفیه.

۲- بنگرید به:

B. Abrahamov, "Al-Ghazali's theory of causality", *Studia Islamica*, 67, 1988, pp.75-98; R. M. Frank, "The structure of created causality according to Al-As'ari", *Studia Islamica*, 25(1966), pp.13-25.

۳- بنگرید به:

Chikh Bouamrane, *Le Problème de la Liberté Humaine Dans la Pensée Musulmane (Solution Mutazilite)*, Paris, 1978.

Majid Fakhry, "Some paradoxical implications of the Mutazilite view of free will", *Muslim World*, 43 (1953), pp.95-109.

۴- برای براهین اثبات وجود باری، بنگرید به:

Majid Fakhry, "The classical Islamic arguments for the existence of God", *Muslim World*, 47(1957), pp.133-145, reprinted in idem, *Philosophy, dogma and the impact of Greek thought in Islam*, Aldershot: Variorum, 1994.

J. van Ess, "Early Islamic theologians on the existence of God", *Islam and the medieval West*, Albany (USA), 1980, pp.64-81.

۵- بنگرید به:

B. Abrahamov, "The Bi-la kayfa doctrine and its foundations in Islamic theology", *Arabica*, 42 iii, 1995, pp.365-379.

۶- برای این نظریه که می‌توان آن را مذهب تقارن علی خواند، بنگرید به: بغدادی، اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸، ص ۳۶؛ ابن حزم، الفصل فی الملل والنحل، قاهره، ۱۳۱۷ ق، ج ۵، ص ۹۲؛ شهرستانی، الملل والنحل، لندن، ۱۸۹۲، ص ۳۸

۷- برای او، بنگرید به:

J. van Ess, "Abu l-Hudhayl in contact: the genesis of an anecdote", *Islamic theology and philosophy*:

لأنه لا يستحيل عليه شيء، فإن قدم ما يجري مجرى المسبب فلمصلحة تعلق لإيجاده لا لإرادة إيجاده الفعل، فوجوده منه تعالى يصح بدونه وكان إيجاده لأجل ذلك والحال هذه يكون عبثاً، كما لو تأتي لنا الفعل بدون الاعتماد لما اعتمدنا في الأجسام. وقوله: هل يفعله وقت حدوثه أو قبل أو بعد، لا يلزم لا يفعله الموجب في حكم من قد فعل الموجب، لكون الميت في حكم الموجود إنما يصح تقديره في أفعالنا لاستحالة وجودها إلا كذلك بخلاف فعل الباري تعالى، وإن رأينا ما يشبه فعلنا من فعله تعالى فالحال فيه مختلف؛ لأنه يوجد الحركات شيئاً بعد شيء ويعلمها مفصلة، وإلا كان جاهلاً عابثاً تعالى عن ذلك. وقد قدمنا الدلالة على بطلان إيجاب الجسم لشيء من الأعراض.

.... فكل هذه الأشياء التي تعلق بها (الطبيعية) و(المطرفية) أخزاهم الله سبحانه صدوداً عن الصانع تعالى، والأدلة تردهم إلى ما كرهوا، ويخزيهم الله سبحانه بها إن تمردوا، ولا تكليف علينا إلا في إثبات أن الله صنعه، فأما أنه خلق شيئاً من شيء فلا يلزمنا، فإن تعلقت بذلك مصلحة فعله تعالى لأجلها، فإما أن هناك حاجة وملجئ إلى خلق شيء من شيء وهو يتعالى عن ذلك علواً كبيراً...

۳. دو نقل از کتاب أوائل المقالات شیخ محمد بن محمد بن النعمان المفید (د. ۴۱۳ ق):

الف) القول فی الطباع:

و أقول: إن الطباع معان تحل الجواهر يتهيأ بها المحل للانفعال كالبصر و ما فيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحس فيه و الإدراك و كالسمع و الأنف السليم و اللهوات و كوجوده في النار التي تحرق به و من أجله أمكن بها الإحراق و الأمر في ذلك و ما أشبهه واضح الظهور و البيان. فصل: و أقول إن ما يتولد بالطبع فإنما هو لمسببه بالفعل في المطبوع و أنه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطباع و هذا مذهب أبي القاسم الكعبي و هو خلاف مذهب المعتزلة في الطباع و خلاف الفلاسفة الملحدین أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطباع و أباه الجبائي و ابنه و أهل الحشوو أصحاب المخلوق و الإخبار.

ب) القول فی تركيب الأجسام من الطباع و استحالتها إلى العناصر و الأسطقات:

و قد ذهب كثير من الموحدين إلى أن الأجسام كلها مركبة من الطباع الأربع و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و احتجوا في ذلك بانحلال كل جسم إليها و بما يشاهدونه من استحالتها كاستحالة الماء بخاراً و البخار ماءً و الموات حيواناً و الحيوان مواتاً و بوجود النارية و المائية و الهوائية و الترابية في كل جسم و أنه لا ينفك جسم من الأجسام من ذلك و لا يعقل على خلافه و لا ينحل إلا إليه و هذا ظاهر مكشوف و لست أجد لدفعه حجة أعتمدها و لا



- رفع برخی از نقص‌های آن به زودی منتشر شود.
- ۱۵- اینجانب از حدود چهار سال پیش و در مدت اقامت در پاریس این موضوع را برای کاری دانشگاهی در دست تهیه دارد.
- ۱۶- استاد مادلونگ نخستین بار مقاله‌ای درباره اهمیت این کتاب منتشر کرد. از آن پس این کتاب مورد توجه محققان حوزه مطرفی شناسی قرار گرفته است. در کتابم پیرامون مطرفیه به این تحقیقات اشاره کرده‌ام.
- ۱۷- استاد زید الوزیر در حال آماده سازی کتاب البرهان الرائق برای انتشار است. نسخه خطی منحصر به فرد این کتاب در کتابخانه جامع کبیر صنعاء، شماره ۶۷۳ موجود است و عکسی از آن در اختیار نویسنده این سطور قرار دارد.
- ۱۸- بنگرید به: فروتر.
- ۱۹- بنگرید به: غزالی، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ص ۳۰۹
- ۲۰- برای نظریه ابوالهذیل درباره تولد، بنگرید به: قاضی عبدالجبار، المغنی، به کوشش طه حسین و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ - ۱۳۸۵ ق / ۹ / ۱۲؛ اسفراینی، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ص ۷۴ - ۷۵.
- ۲۱- برای عقاید بشر بن معتمر درباره تولد، بنگرید به: خیاط، الانتصار، به کوشش نیبرگ، قاهره، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵ م، ص ۶۳ اشعری، مقالات، ص ۳۷۷ - ۳۷۸، ۴۰۱ - ۴۰۲، ۴۱۳، ۵۶۶؛ نسفی، تبصرة الأدلة، به کوشش کلود سلامة، دمشق، ۱۹۹۰ م، ج ۲، ص ۶۳۰، ۶۸۰؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م، ص ۱۵۷.
- ۲۲- بنگرید به: اشعری، ص ۴۰۳ - ۴۰۴؛ قاضی عبدالجبار، ج ۹، ص ۱۱؛ نیز بنگرید به: خیاط، الانتصار، تحقیق محمد حجازی، قاهره، ۱۹۸۸ م، ص ۹۱؛ شهرستانی، الملل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۹۵۶ م، ج ۱، ص ۵۷.
- ۲۳- بنگرید به: اشعری، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.
- ۲۴- بنگرید به: خیاط، الانتصار، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۴۵؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴۸، ۴۰۶؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، قاهره، ۱۹۱۰، ص ۱۲۷؛ شهرستانی، الملل والنحل، لندن، ۱۸۹۲، ص ۴۶.
- ۲۵- بنگرید به: اشعری، ص ۲۸۲
- ۲۶- بنگرید به: خیاط، الانتصار، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۲؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۱۸؛ شهرستانی، الملل والنحل، به کوشش محمد بن فتح الله بدران، قاهره، ۱۳۶۴ / ۱۹۴۵، ص ۵۷ / ۱ - ۵۸.
- ۲۷- بنگرید به: جاحظ، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمدهارون، بیروت، ۱۳۵۷ / ۱۹۳۸، ج ۵، ص ۱۵

studies in honor of G.F.Hourani, Albany (USA): State University of New York Press, 1984, pp.18-30;280-287.

- ۸- برای نظریه ضرار در این باره، بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، استانبول، ۱۹۳۹ - ۴۰، ص ۳۰۵، ۳۴۵؛ نیز: ابن حزم، ج ۵، ص ۶۶؛ برای نظریات هشام بن الحکم و ابوبکر اصم، متکلم مطرود معتزله، بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴۳ و ۳۴۵؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، قاهره، ۱۹۱۰، ص ۱۱۴؛ ابن حزم، ج ۵، ص ۶۶؛ شهرستانی، الملل والنحل، ص ۲۸.
- ۹- احتمالاً چنانکه عباس زریاب در این باره نظر داده است و برخلاف نقل قول بسیاری از منابع، ابراهیم نظام به تقسیم پذیری نامتناهی اجسام بالقوه و نه بالفعل معتقد بوده، نظری که با سایر عقاید او و از جمله نظریه کمون و تداخل متناسب بوده است، بنگرید به: عباس زریاب، «مدخل ابراهیم بن سیار نظام»، در دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۰- بنگرید به: دنباله مقاله؛ نیز برای نظریات او درباره اعراض، بنگرید به: بغدادی، اصول الدین، ص ۴۶ - ۴۷؛ همو، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۴، ۱۳۱. جاحظ هم منکر وجود اعراض بوده بنگرید به: شهرستانی، الملل والنحل، ص ۵۳.
- ۱۱- متکلمان قرن دوم قمری از طریق بحث‌های متداول میان جامعه ثنویان و مانویان و به تعبیر سنتی متکلمان - زندیقان، با شماری از این عقاید و ظرفیت‌های بحث درباره مبادی عالم و فرایند تکون پدیده‌ها آشنا شدند، کما اینکه به تدریج آشنایی آنان با این مباحث با ترجمه کتاب‌های فلسفی از یونانی و سریانی به عربی بیشتر شد. بنگرید به:
- G. Vajda, "Les zindiqs en pays d'Islam au debut de la periode abbaside", *Revisa degli studiorientali*, 17 (1938), pp.173-229.
- ۱۲- برای ضرار، بنگرید به:
- J. van Ess, *Dirar b. Amr und die 'Cahmiya. Biographie einer vergessenen Schule*, *Islam*, 43 (1967), pp.241-279
- ibid, *Dirar b. Amr und die 'Cahmiya. Biographie einer vergessenen Schule*, *Islam*, 44 (1968), pp.1-70, 318-320
- ۱۳- بنگرید به:
- Marie Bernard, "La critique de la notion de nature (tab) par le kalam", *Studia Islamica*, 51(1980), pp.59-105
- ۱۴- در این باره مقاله مفصلی تنظیم کرده‌ام، که امیدوارم با

۳۲۴: همو، الحكمة الدرية، ص ۳۲۴-۳۲۳؛ نشوان الحمیری، الحور العين، ص ۲۰۸، ۲۱۱؛ المحلي، همان، ج ۲، ص ۶۴؛ ابن الوزير، تاریخ بنی الوزیر، ص ۱۹۷، ۲۰۸، ۲۱۲؛ یحیی بن الحسین، الطبقات ج ۱، برگ ۵۸. نیز بنگرید به: مفرح الربعی، سیره الامیرین الجلیلین که توسط رضوان السید در بیروت از سوی دارالمنتخب الجدید به چاپ رسیده و محقق در مقدمه به تفصیل درباره این گرایش مذهبی سخن گفته است.

۳۷- العنسی، التمییز بین الاسلام و المطرفیة الطغام، برگ ۱۳۹
۳۸- یکی از بطون همدان عمدتاً ساکن در حجاز نواحی

شهاره، بنگرید به: محمد بن احمد الحجری، مجموع بلدان الیمن و قبائلها، تحقیق اسماعیل اکوع، ۱۹۸۴م، ج ۱، ص ۹۵-۹۸

۳۹- بنگرید به: عبد الله بن زید العنسی، همان، برگ ۵۷
۴۰- در باره او بنگرید به: یحیی بن الحسین، الطبقات، ج ۱،

برگ ۴۱

۴۱- بنگرید به: احمد بن سلیمان المتوکل، «الحکمه الدریه»، در عبدالغنی محمود عبدالعاطی، الصراع الفکری فی الیمن بین الزیدیة والمطرفیة، ۲۰۰۲ م، ص ۱۱۲

۴۲- بنگرید به: یحیی بن الحسین، الطبقات، ج ۱، برگ ۴۱

۴۳- یحیی بن الحسین، ج ۱، برگ ۴۱

۴۴- بنگرید به: الهادی بن ابراهیم بن علی الوزیر، تاریخ بنی الوزیر، ص ۱۹۹؛ یحیی بن الحسین، الطبقات، ج ۱، برگ ۳۷؛

الروسی، ذوب الذهب، برگ ۱۴۰

۴۵- بنگرید به: مسلم اللجسی، اخبار الائمة من اهل البيت،

ج ۴، ص ۹۱

۴۶- بنگرید به: الحجری، همان، ج ۱، ص ۱۳۰

۴۷- بنگرید به: المنصور، أجوبة مسائل تتضمن ذكر المطرفیة، برگ ۲۱۱؛ العنسی، همان، برگ ۶

۴۸- بنگرید به: العنسی، برگ ۵۸

۴۹- بنگرید به: یحیی بن الحسین، همان، ج ۱، برگ های ۳۲

و ۴۱

۵۰- بنگرید به: همو، برگ های ۳۲، ۵۴؛ نیز: مسلم لجسی، همان، ج ۴، ص ۳-۴؛ نیز: سلیمان بن محمد بن احمد المحلي،

البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق، برگ های ۲، ۶، ۷، ۱۸

۵۱- این رساله شرحی است از یک عالم مهم مطرفی بر گفتاری از محمد المرتضی، فرزند امام الهادی الی الحق درباره توحید و مسائل اعتقادی، نسخه آن در یکی از کتابخانه های خصوصی یمن موجود است. نویسنده وجود نسخه خطی این رساله را به اطلاع استاد مادلونگ رسانید. امیدوارم این رساله را به ضمیمه کتابم درباره مطرفیه منتشر کنم.

۵۲- استاد مادلونگ به نویسنده این سطور شخصاً متذکر شدند

۲۸- بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴۶، ۴۰۴؛

نیز بنگرید به: جاحظ، همان، ج ۵، ص ۶-۹

۲۹- برای عقیده مداخله نظام، بنگرید به: اشعری، ص ۳۲۷

۳۰- در اینجا مجالی برای تفصیل در این بحث نیست و در همان تحقیق پیشگفته در این باره سخن خواهیم گفت. برای این عقاید نظام عجالتاً در میان نوشته های فارسی به مقاله «ابراهیم نظام» نوشته مرحوم عباس زریاب در دایرة المعارف بزرگ اسلامی مراجعه شود.

۳۱- برای زیدیه یمن، بنگرید به:

C. Van Arendonk, Les debuts de l'Imamat Zaidte au Yemen. tr.by J. Rychkmans, Leiden, 1960.

۳۲- در این باره جای دیگری سخن رانده ایم که هنوز منتشر نشده است: در کتابی با عنوان روابط فرهنگی میان ایران و یمن.

۳۳- برای مثال، بنگرید به:

Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism & Interpretation of the Quran in the Theology of al-Qasim ibn Ibrahim Kitab al-Mustarshid*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

ibid. Al-Kasim B. Ibrahim on The Proof of Gods Existence (Kitab al-Dili al-Kabir), Leiden: E. J. Brill, 1990.

ibid. "The Tabaristanis question: edition and annotated translation of one of al-Kasim ibn Ibrahim's epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11, 1988, pp. 16-54.

ibid. "Al-Kasim Ibn Ibrahim's theory of the Imamate", *Arabica*, 34, 1987, pp. 80-105.

Ibid. "Al-Kasim Ibn Ibrahim's argument from design", *Oriens*, 29-30, 1986, pp. 259-284.

مقایسه کنید با:

W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Gloubenslehre der Zaidten*. Berlin, 1965.

۳۴- بنگرید به: تحقیق پیشگفته نویسنده این سطور.

۳۵- درباره حسینیّه از سال ها پیش مجموعه ای یادداشت فراهم کرده ام که امیدوارم در آینده فرصتی برای نوشتن مقاله ای مفصل درباره آنان را پیدا کنم. البته بیشتر این یادداشت ها به بررسی عقاید آنان از منظر تاریخ علم کلام مربوط است.

۳۶- برای شرح احوال او بنگرید به: المحلي، الحدائق الوردیة،

ج ۲، ص ۶۴؛ ابن الوزیر، تاریخ بنی الوزیر، ص ۲۱۱؛ برای حسینیّه، بنگرید به: المتوکل، حقائق المعرفة، ص ۲۴۷-۲۴۸ و ۲۷۳ و

A. S. Tritton, *The Mutarrifiya, Museon*, 63 (1950), pp.59-67

۶۵- بنگرید به: احمد بن سلیمان، «الهاشمه...» ص ۱۰۱

و ۱۰۴ - ۱۰۶

۶۶- بنگرید به: عبدالغنی محمود عبدالعاطی، *الصراع الفکری فی اليمن بین الزیدية والمطرفية*، ۲۰۰۲ م، ص ۳۶ - ۴۸.

۶۷- بنگرید به: ابن الوزیر، *تاریخ بنی الوزیر*، ص ۱۹۵

- ۲۰۰: یحیی بن الحسین، *الطبقات* برگ ۳۸

۶۸- بنگرید به: یحیی بن الحسین، *الطبقات*، برگ ۳۸.

۶۹- بنگرید به: همانجاها.

۷۰- درباره علیت طبیعی باید از تأثیر احتمالی جاحظ هم یاد کرد که بررسی اندیشه‌های طبیعی وی و تأثیر آن بر مطرفیان نیازمند مطالعه مستقلی است.

۷۱- آنچه درباره عقاید مطرفیه گفته شد، همگی بر اساس کتاب البرهان الرائق سلیمان بن محمد المحلی مبتنی است که تاکنون به چاپ نرسیده و مولف عکسی از آن در اختیار دارد.

۷۲- بنگرید به: احمد بن سلیمان المتوکل، *الحکمة الدریة*، نسخه خطی، ص ۳۱۹: عبدالله بن حمزه المنصور بالله، *الرسالة الهادیة بالأدلة البادیة فی بیان احکام اهل الرده*، ضمن نسخه خطی ۳۹۷۶ موزه بریتانیا (شرقی)، برگ ۱۶۶؛ همو، *العقیده النبویة*، ضمن نسخه خطی ۳۸۲۸ موزه بریتانیا (شرقی)، برگ ۸.

۷۳- بنگرید به: عبدالله بن زید العنسی، *عقائد اهل البيت و الرد علی المطرفیة*، نسخه خطی شماره ۱۰۹۲ برلین، برگ ۱۷.

۷۴- بنگرید به: مکدموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۲۵۴.

۷۵- در این مورد خاص، بنگرید به: شیخ مفید، *اوائیل المقالات*، ضمن مجموعه مولفات شیخ المفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۵.

۷۶- بنگرید به: مفید، همان، ص ۱۰۱ و ۱۲۹ - ۱۳۰؛ مکدموت، همان، ص ۲۸۰ - ۲۸۱

۷۷- بنگرید به: ابورشید نیشابوری، *المسائل الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، تحقیق رضوان السید و معن زیاده، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۱۳۳؛ نیز: مکدموت، همان، همان صفحات و نیز: ص ۲۸۵ - ۲۸۶.

۷۸- بنگرید به: ابورشید، همان، ص ۱۳۳ به بعد.

۷۹- بنگرید به: شیخ مفید، همان، ص ۱۰۱ - ۱۰۲

۸۰- بنگرید به: مکدموت، همان.

که احتمالاً یحیری درست تر باشد. بر این اساس ایشان احتمال ریشه کهن یمنی (حمیری و سبئی) را در مورد این نام مطرح می‌کردند. البته در منابع زیدی همواره از این عالم مطرفی با عنوان البحیری یاد شده است.

۵۳- درباره عقیده طبائع و انتساب آن به امامان، بنگرید به: المحلی، *البرهان الرائق*، برگ ۶۴؛ درباره این دو کتاب، بنگرید به: فروتر.

۵۴- در این باره، بنگرید به: ادامه مقاله.

۵۵- بنگرید به: سلیمان بن یحیی، *سیرة الامام المتوکل احمد بن سلیمان*، نسخه عکسی کتابخانه دکتر رضوان السید بر اساس نسخه کتابخانه اوقاف جامع کبیر، ص ۱۱۳؛ حمید المحلی، *الحدائق الوردیة*، ج ۲، ص ۱۱۸؛ العنسی، *عقائد اهل البيت*، برگ ۳۹؛ همو، *التمییز بین الاسلام و المطرفیة*، برگ ۱۳۶؛ ابن الوزیر، *تاریخ*، ص ۲۲۱؛ یحیی بن الحسین، *الطبقات*، برگ ۵۹.

۵۶- در این باره مقاله استاد مادلونگ در مورد مطرفیه و کتاب البرهان الرائق راهگشاست. این مقاله در این مجموعه مقالات استاد به چاپ رسیده است:

Religious schools and sects in medieval Islam.

London: Variorum, 1985, [Reprinted articles, 1967-82.

Sunnism & Mu'tazila; Imami Shi'a; Isma'ilism.]

(مکاتب و فرقه‌های دینی در سده‌های میانه [ویلفرد مادلونگ، مکتباها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، ۱۳۷۵])

۵۷- بنگرید به: احمد بن سلیمان المتوکل، «الحکمة الدریة»، در عبدالغنی محمود عبدالعاطی، *الصراع...*، ص ۱۱۵.

۵۸- بنگرید به: ابن الوزیر، *تاریخ*، ص ۲۲۲

۵۹- بنگرید به: احمد بن سلیمان المتوکل، «الحکمة الدریة»، ص ۱۱۵.

۶۰- بنگرید به: سلیمان بن یحیی، *سیره*، ص ۲۴۰ - ۲۴۱؛

یحیی بن الحسین، *الطبقات*، برگ‌های ۶۴ تا ۶۸؛ ابن الوزیر، *تاریخ*، ص ۲۱۸ تا ۲۲۲.

۶۱- درباره همه این اطلاعات، در مقاله «انتقال نسخ خطی معتزله و زیدیه از ایران به یمن» (منتشر نشده) به تفصیل (در حدود ۵۰ صفحه) به این موضوع پرداخته‌ام.

۶۲- برای نمونه، بنگرید به: احمد بن سلیمان، «الهاشمه لأنف الضلال من مذاهب المطرفیة الجهال»، در عبدالغنی محمود عبدالعاطی، *الصراع...*، ص ۱۰۶ به بعد.

۶۳- بنگرید به: احمد بن سلیمان، «الهاشمه...»، ص ۱۰۱

و ۱۰۴ - ۱۰۶

۶۴- بنگرید به: