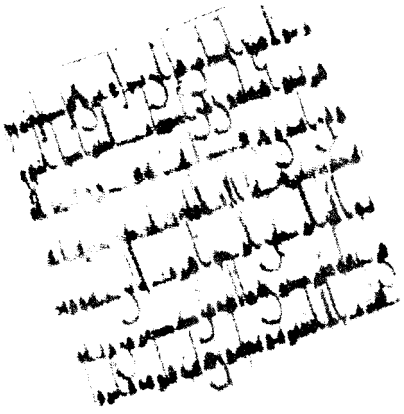
معرفی



جلاء الأبصار فی متون الأخبار

(متنی حدیثی از میراث معتزله)

محمدکاظم رحمتی*

هرچند تحقیقات فراوانی در مورد معتزله انجام شده؛ ولی در این پژوهش ها تنها به جنبه های کلامی یا تاریخی این فرقه توجه شده است.[1] با وجود این، رواج حدیث به عنوان

---

* دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام/ دانشگاه شهید بهشتی.

۱. تنها فان اس، بعد از یافتن بخش هایی از کتاب **النکت** نوشتهٔ نظّام در نسخهٔ خطّی **غایات الافکار و نهایات الانظار** نوشتهٔ ابن المرتضی، ابن بخش ها را در مقاله ای با عنوان زیر به چاپ رسانید:

Ein unbekanntes fragmant des Nazzam in Der Orient in der Forschung, 1976,pp170-201.

این بخش ها را می توان در کتاب **المنیة و الأمل** نیز یافت که چاپ شده است، گرچه در چاپ مرحوم مشکور، بعضی کلمات درست قرائت نشده اند. فان اس، پس از اطّلاع یافتن از چاپ کتاب **الفصول المختارة**، نوشتهٔ سید مرتضی که در اصل، تلخیصی از کتابی نوشتهٔ شیخ مفید است، منقولات فراوانی از کتاب **النکت** را در آن یافت و جداگانه در کتابی به چاپ رساند. کتاب نظّام، نقدی بر نظریات حدیثی اهل حدیث بوده و تا قرن ششم باقی بوده است. فخر رازی (م ۶۰۶ق) در کتاب **المحصول** خود، ۴۲ نقل از کتاب **النکت** آورده است. ر. ك: **دائرة المعارف اسلام** (EI2)، مدخل نظّام، نوشته: فان اس.

کتاب **النکت**، توجه ابن قتیبه مدافع اهل حدیث را سخت به خود جلب کرده و همو بخش عمده‌ای از اثر خود، یعنی کتاب **تاویل مشکل الحدیث** را به نقد نظّام، اختصاص داده است.

یکی از مهم‌ترین علوم اسلامی ایجاب می‌کرده که معتزله نیز با توجّه به مواضع خود، دیدگاه‌هایی را در این مورد بیان کنند؛[۲] گرچه طبیعی بوده است که معتزلیان، همانند اهل حدیث، توجّه چندانی به حدیث یا حدّاقل نگارش متون حدیثی نداشته باشند که یکی از نقاط ضعف معتزلیان بوده است. می‌دانیم که مجادله‌گر مشهور ضدّ معتزلی، ابن ریوندی به این نکته به عنوان یکی از انحرافات معتزلیان اشاره کرده است.[۳] قاضی عبدالجبّار به نقل از ابو علی جبایی از کتاب **الامامة** نوشتهٔ ابن ریوندی بیان می‌کند که وی، معتزله را متّهم نموده بود که:

إنّ هذا الطائفة لا مدخل لها فی الحدیث.[۴]

---

۲. ابن تیمیّه در اشاره به دیدگاه‌های معتزله بیان می‌دارد که آنها از نوشته‌های ابوالقاسم عبدالوهاب بن ابی الحیه، مشهور به حاجظ ورّاق(م ۳۰۹ق) بهره می‌جسته‌اند. رك: همان، ج ۳، ص ۳۰۴(همو، درءُ فی تعارض العقل و النقل).

۳. در مورد ابن ریوندی ر.ك: مجلهٔ **هفت آسمان** ش ۳ـ۴، مقاله: «ابن ریوندی و کتاب **الزمرد**، بازنگری یک نظریه».

۴. **فضل الاعتزال**، ص ۱۹۴. در ردّ این ادّعا، ابو علی جُبّایی از محدّثان معتزلی و آثار تالیفی آنها سخن گفته؛ ولی عبارتی که در بعد از او نقل شده، کاملاً مؤیّد این است که معتزله، رغبت چندانی به حدیث نشان نمی‌داده‌اند؛ خاصه که بیشتر آنها به حجّیت خبر واحد، اعتقاد نداشته‌اند.

این که معتزله، معجزات منقول نبوی در احادیث را به عنوان استدلالی بر غیر مسلمانان قبول نداشته‌اند، به کرّات در متون مختلف به عنوان یکی از موارد انحراف و خرده‌گیری بر آنها بیان شده است. برای نمونه ر.ك: **القلائد فی تصحیح العقائد**، ابن المرتضی، تحقیق: ناصر البیری، ص ۱۱۶: «البلخی: قد تواتر غیر القرآن کانفجار الماء و حنین الجزع و اشباع الخلق الکثیر من الیسیر. أبو علی و أبو هاشم: لم یتواتر غیر القرآن و الا لشارکونا فی العلم به. البصریه(ظاهراً مقصود، مکتب ابو هاشم و ابو علی جبایی باشد) و انشقاق القمر قد وجد. الخیاط و البلخی: لا». همچنین، ر.ك: **تثبیت الدلائل النبوة**، قاضی عبدالجبّار، ج ۱، ص ۵۵ به بعد.

منشأ این سوء تفاهم، ابن ریوندی بوده است که معتزله را بدان متهم کرده بود. قاضی عبدالجبّار می‌نویسد: «فامّا مَن شنع ذلک علی مشایخنا و زعم أنّهم أبطلوا سائر معجزات محمد(ص) فکلامه یدلّ علی جهلٍ؛ لانّ شیوخنا أثبتوها معجزة و دلالةً، لکنّهم لم یجوّزوا الإعتماد علیها فی مکالمة المخالفین» (**المغنی**، ج ۶، ص ۱۵۲).

قاضی عبدالجبّار معتزلی، در کتاب خود **فضل الإعتزال**، بخشی را به ذکر دفاعیات خود از معتزله و بیان ویژگی های آنها اختصاص داده است. این بخش، اهمّیت فراوانی در نشان دادن جنبه های بدعت آمیز معتزله در این دوره دارد. عصری که جریان اعتزال در کشاکش با اهل حدیث به تسلیم شدن تن در داد[۵] و در نهایت، بجز در چند مسئله، به طریق سنّت و جماعتْ گام نهاد و آن خردورزی های بی باکانه به تیغ سنّت و جماعت، گردن نهاد.[۶]

قاضی در بخشی از مدافعات خود، بابی را به این موضوعْ اختصاص داده که چه علمی شایستهٔ فراگیری است و چه علمی، حُسنی در فراگیری اش نیست.[۷] این بخش می تواند به ما در درك نظر معتزلیان نسبت به حدیث، کمک کند.

قاضی از کراهت و بی میلی معتزلیان در طلب حدیثْ سخن می گوید و این را به دلیل ذهنیت کلامگرای آنها بیان می دارد و از آحاد بودن اغلب احادیث، سخن می گوید[۸] و به مطالبی ضدّ روایت حدیث، استناد می کند[۹] و پس از این مقدمات می نویسد:

۵. در این دوره، قاضی عبدالجبّار، کتاب ارزشمند **تثبیت دلائل النبوة** را نیز نگاشته است. این اثر برای تحلیل وضع معتزله، بسیار جالب است و به خوبی به تب و تابْ افتادن معتزلیان را نشان می دهد. درخشش و اوج حکومت خاندان های شیعی، اعم از زیدی، امامی و اسماعیلی، رشک قاضی را برانگیخته است تا بدان حد که چنین وانمود می کند که اسلام به واسطهٔ این امر، در معرض نابودی است؛ اما آنچه که در معرض خطر بود، جریان اعتزال بود، نه اسلام(برای نمونه ر.ك: **تثبیت دلائل النبوة**، ج ۲، ص ۵۹۹).

۶. در این دوره، گروه هایی بدیل، چون امامیه که کلامی عقلی و قابل رقابت با معتزله را ترویج می کردند، خطر بالقوّه ای برای جریان اعتزال بودند. امامیه، علاوه بر نظام کلامی، ساخت فقهی مختص به خود داشت؛ چیزی که معتزلیان، فاقد آن بودند. اهمّیت داشتن نظام فقهی در این بود که امکان بقا را برای امامیه فراهم می کرد(برای توضیحات بیشتر، ر.ك: **کتاب ماه دین**، سال سوم، ش ۱۲(۱۳۷۹)، ص ۳: «زیدیه و چالش حنابله و معتزله»، حسن انصاری قمی).

۷. **فضل الإعتزال**، ص ۱۹۲ ـ ۱۹۶.

۸. برای بحث از مسئله حجیت خبر واحد، ر.: **الإنتصار**، ابوالحسین خیاط، ص ۹۸. برای بحث کلی دربارهٔ این مسئله، ر.ك: **المعتمد فی أصول الفقه**، ابوالحسین بصری، ج ۲، ص ۵۴۱ به بعد.

۹. **فضل الإعزال**، ص ۱۹۳.

فإن قيل: «أ تكرهون طلب الحديث؟»، قيل له: «معاذ اللّه أن نقول ذلك؛ لكنّا لا نوجب طلبه كما لا نوجب طلب الأدلة القاطعة». [۱۰]

تأیید این بی میلی معتزله، در عدم وجود اثر خاص حدیثی از آنهاست. تنها کتابی از ابوالقاسم بلخی با عنوان **قبول الأخبار و معرفة الرجال** و نیز کتاب **الأمالی** به تدوین قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام مسوری(م ح ۵۷۳ق)[۱۱] از احادیث قاضی عبدالجبّار برجا مانده است که به صورت نسخه های خطّی در دسترس اند. [۱۲]

دربارهٔ جلاء الأبصار

یکی از نوشته هایی که صبغهٔ معتزلی دارند، کتاب **جلاء الأبصار فی متون الأخبار**، اثر عالم معتزلی محسن بن کرامه، معروف به حاکم جِشُمی (م ۴۹۴ ق) است. [۱۳] این اثر در شصت «مجلس» تدوین شده است و املای آن، سیزدهم رمضان سال ۴۷۸ ق، در مسجد جامع قصبهٔ جِشُم خراسان آغاز گردیده و در سال ۴۸۱ ق، بعد از بازگشت حاکم از مکّه پایان یافته است. این نوشته، علاوه بر مطالب حدیثی، نکاتی در مورد فِرَق، [۱۴] سیرهٔ نبوی[۱۵] و

---

۱۰. همان، ص ۱۹۴.

۱۱. در مورد وی ر.ك: **تیسیر المطالب**، تدوین: قاضی جعفر بن احمد مسوری.

۱۲. در مورد این آثار ر.ك: GAS,I,623,625.

۱۳. این اثر را ابن شهر آشوب در **معالم العلماء**(ص ۹۳) معرّفی کرده است. همچنین ر.ك: **الذریعة**، ج ۵، ص ۱۲۲. برای نسخهٔ دیگری از این کتاب، ر.ك: **فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر بصنعاء**، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م، ج ۱، بخش ۱، ص ۳۴۰. نسخه ای با تاریخ کتابت ۱۵ شوّال ۱۰۵۷ق، معرّفی شده است. نسخهٔ مورد استفادهٔ ما متأخّر و تصحیح شده است. در مورد مشخّصات نسخهٔ مورد استفادهٔ ما، ر.ك: **فهرست نسخه های عکسی مرکز احیای میراث اسلامی**، ج ۱، ص ۳۳.

۱۴. برای این بخش ها که غالباً همان اطّلاعاتی را دارند که حاکم در **عیون المسائل** و شرحی که خود وی بر آن نگاشته، آمده است. ر.ك: **جلاء الأبصار**، ص ۹۴ـ۹۸، ۱۱۰ـ۱۱۴، ۱۱۷ـ۱۲۰، ۱۲۴ـ ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸ـ۱۳۰(نسخهٔ خطّی).

۱۵. این بخش ها مُرسل بوده، تفاوت خاصّی با منقولات ابن هشام در **السیرة النبویة** ندارد. برای مثال ر.ك: **جلاء الأبصار**، ص ۲۷۴ـ۲۷۶، ۲۵۹ـ۲۶۲ به بعد.

تاریخ زیدیه دربر دارد.[۱۶] عمدهٔ روایت این امالی، به نقل از ابو محمد عبدالله بن حسین نیشابوری، قاضی القضات نیشابور است که حاکم، آنها را در خانهٔ وی در نیشابور، سماع نموده است.[۱۷] تلقّی عقلگرایانهٔ حاکم در تفسیر احادیث، در تمامی این اثر، نمایان است؛ امّا مهم ترین ویژگی این مجموعه، عرضهٔ گزارش هایی از تأویلات معتزلیان از برخی احادیث است.[۱۸] حاکم، ابتدا به بیان احادیث پرداخته و سپس تفسیر و توضیحات خود را

---

۱۶. این بخش های تاریخی را مادلونگ در کتاب **اخبار الائمة الزیدیة فی جیلان و طبرستان** به چاپ رسانده است.

۱۷. **جلاء الابصار**، ص ۱۵ ـ ۱۶ (خطّی). حاکم، سال ۴۳۶ را ذکر نموده است.

۱۸. گرچه به هنگام نگارش این کتاب، حاکم، عقیدهٔ زیدیه را برگزیده است(به عنوان مثال، ر.ك: بحث او در مسئله امر به معروف که تأیید نظر زیدیه است: **امالی**، ص ۱۱)، با وجود این، در دفاع از معتزله تلاش فراوانی دارد. او در بخشی از **امالی** خود، در مورد معتزله می نویسد: «و کل واحد منهم فرید عصره و واحد دهره و لهم کتاب و اصحاب غیر ان ابا علی یتقدمهم جمیعاً و سبقهم علماً و زهداً و تصنیفاً و درساً و کان فی تلک الایام من الملحدین ابو الحسین احمد بن یحیی الروندی(الریوندی) و ابو عیسی محمد بن هارون الورّاق و الملحدون و إن کثروا فی کلّ عصر قبل الاسلام و بعده الی یومنا هذا و کادوا المسلمین و أرادوا إطفاء نور الله و کان قام بالذب عن الاسلام و الرّد علیهم مشایخ التوحید و العدل قدیماً و حدیثاً کما فعل واصل ـ رحمه اللّه ـ باصناف المبتدعه و الملحدة و بعده ابو الهذیل و النظّام و غیرهم من المشایخ فملأوا الدنیا کتباً و شَرَّق و غَرَّب کلامهم فاهل الاسلام بنورهم یستضیؤون و بدوائهم یستشفون و بکلامهم یصولون و علی کتبهم یعتمدون، لکن هذین المخذولین کما نصروا اولئک حال حیاتهم کلاماً نصرهم بالتصانیف بعد مماتهم؛ فاما ابن الریوندی فصنّف کتباً فی نقض التوحید و النبوات و نصرة مذهب الأثنین و الرّد علی القرآن کنعت **الحکمة** و **التاج** و **الزمرّد** و **الدامغ** و **الفرید** و **الامامة** و غیرها؛ و إمّا ابو عیسی فصنف کتباً فی نصرة الإثنین و نقض کتاب **النظّام** فی الرد علی الاثنین و له کتاب **نوح البهائم**. ثم لم یَقُم احد من الفرق بنصرة دین الله و الذب عن حریم الله غیر هولاء الشیوخ الذین هم حزب الله و شیعة رسول الله القائمین بنصرة آل الله، اهل التوحید و العدل فنقضوا جمیع ما صنّف اولئک و ابطلوا جملة ما کادوا و هدموا کلّ ما استثبتوا؛ فنقض ابو علی جملة کتبه و نقض ابو هاشم بعضها و الخیاط و الزبیری نَقَضا کُتُبَه ...»(ص ۲۴۱ ـ ۲۴۲). همچنین ر.ك: **شرح عیون المسائل**، مندرج در **فضل الإعتزال**(ص ۳۹۱ ـ ۳۹۲). در مورد نقل تأویل هایی از ابو علی جبایی، ر.ك: **جلاء الابصار**، ص ۱۶۵، ۱۶۷ ـ ۱۶۸، ۱۸۱، ۱۹۴ ـ ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۰ و تأویلاتی از قاضی عبدالجبار نیز نقل شده است. برای مثال، ر.ك: همان، ص ۲۱۷ و ۲۲۶.

از آن ارائه می دهد.[۱۹] در این اثر، حدود ششصد حدیث نقل شده است.

دربارهٔ حاکم جِشُمی

قبل از بیان شواهدی از نسخهٔ خطّی، شایسته است که شرح احوال حاکم جشمی را به نقل از کتاب **طبقات علماء الزیدیة** بیان کنیم.[۲۰] این شرح حال، در اصل، مبتنی بر مطالب مندرج در کتاب **جلاء الأبصار** و چند اثر رجالی دیگر زیدی است:[۲۱]

المحسن بن محمد بن کرامة الجشمی البیهقی الشیخ الإمام الحاکم أبو سعید الجشمی خراسان، و جِشُم بالجیم و الشین المعجمتین، قبیلة من خراسان و

۱۹. احادیث انتخاب شده، غالباً به مسائل کلامی مورد منازعه در زمان «حاکم» برمی گردد. به عنوان مثال، حدیث رؤیت باری(ص ۹۱ ـ ۹۴)، مخلوق بودن قرآن (ص ۱۱۶ ـ ۱۱۷)، در معنای وعید(ص ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۴)، اخبار دال بر تشبیه و نقد آنها (ص ۱۲۳ ـ ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۳)، در معنای عترت یا اهل بیت(ص ۲۶۴ ـ ۲۶۵)، در باب عصمت علی (ص ۲۴۷)، تأیید خبر واحد (ص۲۸۶)، وجوب دوری جستن از ظالمان(ص ۱۱۵، ۱۲۰)، در معنای ایمان(ص۶۷)، معیار شناخت حدیث(ص ۷۹)، ازدواج پیامبر با همسر زید(ص ۷۴)، نقد احادیث فضایل معاویه به نقل از ابو علی جُبّایی(ص ۲۹۸ و البته این دیدگاه منفی نسبت به معاویه، در آثار دیگر معتزله نیز وجود دارد، از جمله: **تثبیت دلائل النبوّة**، ج ۲، ص ۳۷۴ ـ ۵۷۵)، و... .

۲۰. این اثر در سه جلد تدوین شده و مؤلف آن، صارم الدین ابراهیم بن قاسم بن الامام المؤید بالله است. در مورد اهمیّت این کتاب و مطالب مندرج در آن در فرصت دیگری سخن خواهم گفت. نکتهٔ گفتنی این است که کتاب حاضر، در شناسایی مؤلفان زیدیه، دارای اطّلاعات بسیار مهمی است. این کتاب به **نسمات الأسحار فی طبقات روات کتب الفقه و الآثار (الأخبار)** نیز مشهور است. نسخه ای عکسی از این کتاب در دارالکتب قاهره نیز موجود است. همچنین ر. ك: **مؤلفات الزیدیة**، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲۱. برای آگاهی بیشتر از شرح حال حاکم جشمی، ر. ك: **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۴، ص ۵۱۵ ـ ۵۱۸: «ابن کرامة»، مسعود جلالی مقدم. برای گزارشی از مطالب مهم این امالی، همچنین ر. ك: **کتاب ماه دین**، ش ۴۳، سال ۱۳۸۰، ص ۷۹ ـ ۸۰، «کرّامیه در مجالس بیهق و چند منبع دیگر»، حسن انصاری.

در مورد اهمیت متون زیدیه برای تاریخ حدیث امامیه، ر. ك: **علوم حدیث**، ش ۲۰، ص ۱۴۹ به بعد، «زیدیه و منابع مکتوب امامیه، حسن انصاری قمی.

بیهق اکبر مدائن خراسان، کان حنفیاً و انتقل الی مذهب الزیدیة، سمع أبی حامد أحمد بن محمد بن اسحاق النجار و أبی الحسین أحمد بن علی بن أحمد قاضی الحرمین و أبی یعلی الحسین بن محمد التِّرمذی و أبی محمد قاضی القضاة عبد اللّه بن الحسین [أبو محمد الناصحی (م ٤٤٧ ق)][٢٢] سمع علیه فی شوّال سنة ستّ و ثلاثین و أربعمئة و أبی علی الحسن بن علی الوخشی الحافظ [(م ٤٧١ ق)] و أبی الفضل الأمیر عبیداللّه بن أحمد المیکالی [(م ٤٣٦ق)] و أبی عبد الرحمان محمد بن عبد العزیز النیلی [(م ٤٣٦ ق)] و أبی الحسن عبدالغافر بن محمد بن محمد بن عبدالغافر الفارسی [(م ٤٤٨ ق)] بنیسابور و أبی الحسن اسماعیل بن صاعد [(م ٤٤٣ق)] و أبی عبد اللّه محمد بن عمیرة و أبی محمد عبد اللّه بن حامد الإصفهانی و أبی القاسم محمد بن أحمد بن مهدی الحسنی[(م ٤٦٥ ق)]. قال أبو السید الامام أبو طالب یحیی بن الحسین الحسنی و أبو حامد أحمد بن سهل الأنصاری و وجدت عن الاستاذ أبی یوسف یعقوب بن أحمد و قال أخبرنا الفقیه أبو سعد المفضل بن محمد الإسترآباذی و روی عن شیخه علی بن محمد بن عبدالوهاب الجبائی و روی عن السید أبی طالب یحیی بن الحسین الحسنی بالاجازة من غیر واسطة و غیرهم. و تلامذته کثیر منهم أحمد بن محمد بن اسحاق الخوارزمی ـ و من العجب اتفاق شیخ ابن کرامة و تلمیذه فی اسمه و اسم أبیه و جدّه ـ و من تلامذته علی بن زید البروقنی و روی عنه ولده محمد و کان سماعه علیه سنة اثنتین و خمسین و أربعمئة، قال القاضی الحافظ ولد الحاکم فی شهر رمضان سنة ثلث عشرة و أربعة، قال القاضی هو الشیخ الامام أستاذ أستاذ العلامة الزمخشری الحاکم أبو سعد کان اماماً عالماً مصنّفاً صادعاً بالحق. له جملة کتب منها کتاب **الامامة** علی مذهب الزیدیة و کتاب **العیون** و شرحه و **تنزیه الأنبیاء و الأئمة** و **تنبیه الغافلین** و **التائیر و المؤثر** [فی علم الکلام] و **الانتصار** و **تحکیم العقول** فی الأصول و له **التفسیر المبسوط** بالفارسیة و

۲۲. در مورد وی برای مثال، ر.ك: **تاریخ بغداد**، ج۹، ص۴۴۳.

التفسیر الموجز بالفارسیة و الرسالة الغراء و ترغیب المهتدی و تذکرة المنتهی و کتاب العقل و الشروط والمحاصرة و [کتاب] الأسماء و الصفات و نصیحة العامّة و الحقائق و الوثائق و المنتخب و السفینة المشهورة و تفسیر القرآن المسمی بـ التهذیب، قدر تسعة أجزاءٍ کبار. قلت اعتمد أئمة الزیدیة المتأخّرین الی غیر ذلك الی نیف و أربعین مصنّفاً و له رسالة تسمّی رسالة الشیخ أبی مرة[۲۳] کانت السبب فی قتله. قال القاضی الحافظ: «و توفّی شهیداً فی رجب سنة أربع و تسعین و أربعمئة«ص» [۲۴]. مثله ذکر عمران بن الحسن و صاحب المقصد الحسن [والمسلك الواضح السنن][۲۵] عن إحدی و ستین سنة و قال القاضی: «سنة خمسین و أربعین و خمسمئة». قلت: و الأول أصح. قلت: وقال بعض من ترجم له و کان ولد الحاکم الفضل بن الحاکم عالماً ورعاً قرأ علیه أبوالحسین زید بن علی البیهقی الوارد الی الیمن سنة أربعین و خمسمئة و هو و هم لتفاوق المدة و إنّما هو الفضل بن الحکم عبید اللّه بن عبداللّه الحسکانی کما حققناه. قال القاضی الحافظ: «و له ولد یسمّی محمد، روی عن أبیه و روی عنه أبو جعفر الدیلمی و الشیخ القاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام ـ رحمة اللّه». [۲۶]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

گزارش از محتوای کتاب

برای آشنایی بیشتر با این اثر حدیثی، مطالبی را از آن، در ذیل می آوریم:

---

۲۳. این کتاب با عنوان رسالة إبلیس الی إخوانه المجبّرة به چاپ رسیده است. در این کتاب، حاکم از جنبهٔ حدیثی به نقد آرای مخالفان معتزله در مسائل عدل و توحید پرداخته است. در این کتاب، وی تنها متن حدیث را می آورد و سپس نقد خود را بیان می کند. برای نمونه ر.ك: همان، بیروت: ۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م، ص ۳۴ـ۳۷.

۲۴. «ص» علامت اختصاری مؤلف برای کتاب صحیفة الرضاست.

۲۵. مؤلفات الزیدیة، ج ۳، ص ۴ـ۴۹.

۲۶. طبقات الزیدیة، ج ۳، ص ۱۳۴ (نسخهٔ خطّی).

۱) برخوردهای اهل حدیث با احادیث و تعبّد صرف آنها در پذیرش احادیث و محدود نمودن دایرهٔ عقل در فهم شریعت، از مسائل مورد نزاع معتزله با آنها بوده است. در سرتاسر این امالی، حاکم به **احادیث جعلی** مختلفی اشاره کرده، دلیل این جعلی بودن را بیان می دارد. به عنوان مثلا، حاکم در مورد حدیث «من مسّ ذکره، فلیعد الوضوء» چنین می نویسد:

أخبرنا الحاکم الامام ـ رضی اللّه عنه ـ قال: أخبرنا الشیخ أبو حامد ـ رحمه اللّه ـ، أخبرنا أبو سعید أحمد بن محمد بن ابراهیم العدل، حدّثنا محمد بن اسحاق بن خزیمة، حدّثنا بشر بن معاذ العقدی، [۲۷] حدّثنا عبد الوهاب بن عبدالمجید، حدّثنا هشام بن حسّان، عن هشام بن عروة، عن أبیه، قال قال: کنت عند مروان بن الحکم، فسألنی عن مسّ الذّکر، فکان عروة لم یر علیه وضوءاً، فدعا مروانُ بعض الشرطة فبعثه الی بسرة بنت صفوان، فسألها عن ذلك فاخبرت انّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ قال: إذا مسّ أحدکم ذکره او أنثییه فلیعد الوضوء. [۲۸] قال [الحاکم] ـ رضی اللّه عنه ـ و هذا الخبر غیر صحیح عن رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ و قد زیفه أصحاب الحدیث و کیف ذهب ذلك عن أکابر أصحاب رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ حتی یقول أمیر المؤمنین ـ علیه السلام ـ و قد سئل عن ذلك فقال: هل هو إلاّ بضعة منك و ما أبالی أ مسسته أم طرف أنفی، و کیف لا [/ما] بیّن ذلك لأصحابه و هم المختصّون به، و بَیَّن ذلك لبسرة و لا حاجة لها الی هذا البیان ... و قد روی قیس بن طلق عن أبیه طلق بن علی انّ رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ سئل عن ذلك، فقال: لا ینقض الوضوء هل هو إلا بضعة منك. ثم ذکر فی الخبر الأنثیین و لا خلاف انّ مسّهما لا ینقض الوضوء. ثمّ إن ثبت فمعناه فلیغسل یده کما روی من مسّ إبطه فلیتوضّأ. (ص ۱۳ ـ ۱٤)

---

۲۷. **تهذیب الکمال**، ج ۴، ص ۱۴۶.

۲۸. برای بحث کاملی از این حدیث، ر.ك: **الناسخ و المنسوخ**، ابن شاهین(م ۳۸۵ق)، بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م، ص ۹۲ ـ ۱۰۱؛ **المصنّف**، عبدالرّزاق صنعانی، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲) برای **نقد حدیث** و معیار در پذیرش آن از لزوم عرضهٔ حدیث بر قرآن و سنّت قطعی پیامبر(ص) سخن می گوید و می نویسد:

قال ـ رحمه اللّه ـ : الخبر هذا تُنبه على أصل عظيم و هو أنّ الأخبار الآحاد إذا خالفت الأصول تُرَدُّ و اذا وافقها تُقبَلُ. والأخبار على ثلاثة ضروب: إمّا أنْ ترد بها فى الكتاب و السنة المقطوع بها و العقليات والإجماع، فإنّها تقبل و تكون مؤكدة؛ فإن كان فيه حكم ليس فى الأصول ذلك بعينه تقبل، و يعمل به ولا يقطع على صحّة الخبر و لا يعدّ مخالفاً؛ لأنّ القرآن و الإجماع دلّ على قبول مثل هذه الأخبار. والثانى إذا ورد و ظاهره يخالف ما ورد به الأُصول و يمكن حمله على تاويل لا تعسّفَ فيه؛ فإنّه يأوّل و لايقطع على صحّته و سواء كان ذلك فى الأصول و الفروع. والثالث ما ورد مخالفاً للأصُول و لا يمكن تاويله أو إذا أُوّل كان فيه تعسّف شديد؛ فإنّه يردّ و لا يقبل، و على هذا جميع ما روى فى التشبيه، و لهذا قال مشايخنا ـ رحمهم اللّه ـ فى اليد، والوجه يُأوّل و ذكروا فى الرِجل أنه لا تأوّل؛ لأنّ فيه تعسّفاً. فعلى هذا يعتبر هذا الباب، والمراد بالسنة فى الخبر ما تواتر نقله.[۲۹] (ص ۲۳ ـ ۲٤)

۳) حدیث «من حمل من أمتى أربعين حديثاً فهو من العلماء»، از احادیث بسیار متداول در میان مسلمانان است. برپایهٔ این حدیث، کتب فراوانی تحت عنوان **أربعین حدیث**، تصنیف شده است. حاکم بعد از نقل این حدیث، در مورد معنای آن، چنین می نویسد:

معنى هذا الخبر أنه اذا حمل أربعين حديثاً فى الأحكام و عرف معانيها يعدّ من العلماء، فاما إذا روى و لم يعلم معانيها فلا يعدّ عالماً، و هذا كما روى أن النبى ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال يَؤمّكم أقراكم لكتاب الله، و إنّما كان الأقرا فى زمانه ـ صلى اللّه عليه ـ أعلم، لأنّهم كانوا لا يجاوزون الآية حتى يعلموا ما فيها، فاما الآن فرب قارئ لا يعرف سنن الصلاة و إنما كان عالماً؛ لأنه ما لم يعلم توحيد

۲۹. همین بحث در **جلاء الأبصار**(ص ۷۹ ـ ۸۰) نیز بیان شده است.

الله تعالی و عذابه و صحّة نبوّته ـ صلی اللّه علیه ـ لا یصحّ أن یتحمّل أحادیثه، و إذا عرف ذلك و حمل أحادیث الشرع کان مع العلماء. (ص ۲٤)

دیدگاه های فقهای خراسانی نسبت به **بنی امیّه و بنی مروان**، حکایت از ظلم و ستمی دارد که آنها در مدت حکومتشان بر آن خطّه روا داشته اند.[۳۰] در این مورد، حاکم، بعد از نقل حدیثی که در آن، پیامبر(ص) به پدید آمدن فتنه ها پس از خویش اشاره کرده است، می نویسد:

الخبر یفید معجزة للنبی (ص) حیث أخبر عمّا هو کائن، فکان کما أخبر و قد شاهدوا هذه الفتن أیّام بنی أُمیة و ملوك بنی مروان و یفید أنه إذا غلب علی ظنه إنه لا یوثر الأمر بالمعروف أو لا یمکنه القیام بذلك جاز له أن یلزم بیته و یهتمّ بشأنه و یفید أنه ینبغی أن یکون فی تلك الفتنة من المغلوبین لا من أهل الفتنة الغالبین الذین یقتلون الناس و یظهرون الفساد، کما کان فی أیّام الحسین و زید و غیرهما ـ علیهم السلام ـ و یفید وقوع التحابط فی الثواب و العقاب. (ص ۱۹۹)

۵) مسئله **امر به معروف و نهی از منکر**، از مباحث بسیار مهم در فقه و کلام اسلامی است. معتزله و زیدیه در این مورد دیدگاه های عملگرایانه تری ارائه نموده اند.[۳۱] در این مورد، حاکم جشمی بعد از نقل حدیثی که بخشی از آن در لزوم نصیحت به ولیّ امر و لزوم پیروی از سنّت و جماعت است، می نویسد:

ومنها النصیحة لأولی الأمر و هم الأئمة و من قام مقامهم فیجب طاعتهم و قد نطق الکتاب بذلك فی قوله تعالی: «اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم»، فالخالف لهم فاسق باغ و هم أئمّة العدل دون الظلمة المتسلّطین علی الناس و منها وجوب لزوم الجماعة و هو ما اجتمعت علیه الأمة؛ فأمّا ما اختلفوا فیه فلا اعتبار

---

۳۰. علامهٔ حلّی از کتابی به نام **مثالب بنی امیّة**، نوشتهٔ ابو سعید اسماعیل بن علی سمّان حنفی نام برده و نقلی از آن آورده است. ر.ك: **نهج الحق و کشف الصدق**، ص ۳۱۲؛ قس: **کتاب ماه دین**، ش ۴۳، ص ۷۴، «پژوهشی دربارهٔ کرامیه»، محمدکاظم رحمتی.

۳۱. در این مورد، ر.ك: **شرح الأصول الخمسة**، ص ۷۳۹ به بعد.

بالكثرة و القلّة، بل الواجب اعتبار الأدلة دون تقليد الرجال؛ و قد روى عن على ـ عليه السلام ـ : الجماعة من كان على الحق و إن كان واحداً. (ص ۸۷)

او پس از آن، حديث «تفرّق امّت» را مطرح می کند و می گويد:

و روى فى بعض الأخبار: «أعظمها فتنة على أمّتى أن يقيسوا لأمور برأيهم فيخطئون، فيحلّون الحرام و يحرّمون الحلال». قال: «فما معنى الخبر إذا كان على طريقة واحدة و كيف حدثت هذه البدع و متى حدثت و من أحدثها؟». قالوا: «وقد اعتبر الجماعة و فى بعض الأخبار: عليكم بالسواد الأعظم فيقتضى أنّ الحق فى الأعظم الأكبر». قالوا: و بيّن فساد القياس والرأى و إنهما من أعظم الفتنة و كلّ ذلك يخالف مذهبكم. والجواب: إنّ هذا الخبر من الآحاد، فلا يمكن القطع على صحّته و بعد فإن الخبر ورد مضطرباً، فروى عوف بن مالك، عن النبى ـ صلى اللّه عليه ـ : «إن اليهود افترقت على إحدى و سبعين فرقة و النصارى على اثنتين و سبعين فرقة و هذه الأمة على ثلاث و سبعين فرقة». و روى عبداللّه بن عمرو الخبر و فيه: «افترقت بنو إسرائيل على اثنتين و سبعين فرقة و ستفترق امتى على ثلاث و سبعين فرقة كلّها فى النار غير واحدة». قيل: «و من هم؟». قال: «ما نحن عليه اليوم و أصحابى». و روى أبو امامة الحديث و فيه: «تفرّقت بنو إسرائيل سبعين فرقة، واحدة فى الجنة و سائر هم فى النار و ستفترق هذه الأمّة ثلاث و سبعين فرقة واحدة فى الجنة و سائرهم فى النار». و روى قتادة، عن انَس الخبر و فيه: «إنّ بنى اسرائيل افترقت على إحدى و سبعين فرقة و ستفترق أمّتى على اثنين و سبعين فرقة واحدة فى الجنة و سائرهم فى النار». و روى قتادة، عن أنس الخبر و فيه: «إنّ بنى اسرائيل افترقت على إحدى و سبعين فرقة و ستفترق أمّتى على اثنين و سبعين فرقة كلّها فى النّار، إلاّ فرقة واحدة». قال قتادة: «هم الجماعة... فالمجمع عليه فى النقل إنّ امّته ستفترق فاما العدد فقد اختلفوا فيه على ما ذكرنا دلّ على أنّ الخبر فى العدد غير مضبوط و بعد فلو اعتبرنا أصول المذهب فانّها لا تبلغ سبعين و إن اعتبرنا شعبها و فرقها فتزيد على السبعين بكثير

فان ثبت الخبر فلا بدّ من التاويل و يحمل وجهين: احدهما إنّه تبلغ فرقهم فى وقت ما هذا القدر. ثم إن زاد بعد ذلك لا يضرّ و على هذا يمكن تصحيح جميع الأعداد فمرّه يبلغ إثنتين و سبعين... (ص ۸۷ـ۸۸).

سپس در مورد زمان پیدایی این بدعت ها می نویسد:

فامّا متى حدثت هذه البدع، فاوّل خلاف وقع إنّما وقع فى الامامة يوم السقيفة، ثم الخلاف فى امر عثمان، ثمّ خلاف اصحاب الجمل، ثمّ خلاف معاوية و عمرو و اهل الشام، ثمّ راى الخوارج، ثمّ راى الغلاة و الرافضة، ثمّ راى المجبّرة والمشبهة، ثمّ لم يزالوا يزيدون فى البدع و يظهرون حتى كثرت البدع و صار الاسلام غريباً كما قال ـ صلّى الله عليه و آله ـ، و متى قيل: «كيف ذهبوا عن الحق مع إنّه المطلوب عند كل احد». فجوابنا: الأسباب الصادة عن الحق كثيرة و الأغراض فيها لا حصر لها و جملتها ترجع الى امور محصورة. فمنها الشبه التى ضل عندها اكثر الناس و منها الألف والعادة و تقليد الرجال، و منها طلب الرئاسة و الميل الى الدنيا، و منها التعمّد على ما نبيّنه من كثير من المبتدعة؛ و اما قوله: «الاعتبار بالسواد الأعظم» فصحيح و لكن المراد هو الإجماع دون الأكثر؛ لأنّه لو كان المراد الأكثر لكان نصر الحق باطلاً و الباطل حقاً، نقله القائلين... (ص ۸۹)

در ادامه، اشعاری از حسین بن علی (صاحب فَخ)، نقل می کند و می گوید:

قال الحاكم ـ رضى اللّه عنه ـ روى السيد الامام أبوطالب يحيى بن الحسين ـ عليه السلام ـ إنّ قوماً تاخّروا عن الحسين بن على الفَخّى، فلمّا فقدهم فى المعركة انشا يقول:

إنّى لأنوى الخير سراً و جهرةً ... و أعرف معروفاً و أنكر منكراً
و يعجبنى المرء الكريم تجارة ... و من حين أدعوه الى الخير شمراً
يعير على الأمر الجميل فإن يرى ... فواحش لايصبر عليها تغيّراً. [۳۲]

---

۳۲. اخبار مربوط به حسين شهيد فَخ را حاكم جِشُمى از طريق **الأمالى** هارونى از كتاب **المصابيح** ابوالعبّاس حسنى اخذ كرده است. در مورد اين خبر، ر.ك: **تيسير المطالب**، ص ۹۱.

۶) یکی از آرای شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) و برخی مشایخ قم، نظر آنها در مورد سی روز بودن ماه رمضان بوده است.[۳۳] ظاهراً شیعیان خراسان، پیرو آرای شیخ صدوق و مشایخ قم بوده‌اند. در این مورد، حاکم جشمی بعد از نقل احادیثی که **شروع ماه رمضان** را به اعتبار رویت هلال ماه می دانند، می نویسد:

فإن سأل سائل فقال: أليس جماعة من الشيعة زعموا أن لا اعتبار بالرؤية، و لا يعدّ الأيّام و أنّ الاعتبار بمفارقة القمر للشمس، و زعموا أن اليوم الذى يرى الهلال فى عشيته يجب أن يكون صائم... فى ابتداء رمضان و مفطراً فى آخره و ذهبوا الى أنّ فى أيّام النبى - صلى الله عليه - كانوا يرجعون الى نصّه فى معرفة ذلك و تاولوا الخبر المذكور على أحد التأويلين، فمنهم من قال: إنّ ذلك كان فى سنة مخصوصة علم أن رؤية الهلال بتعقيب المفارقة، و منهم من يقول: إنّ الخبر يدلّ على أن الاعتبار بالمفارقة، لأنّ قوله: «صوموا لرؤيته» يقتضى تقديم الصوم على الرؤية كقولهم: «سلّح للقاء العدو»، ثمّ يختلفون فيما يجب اعتباره بعد النبى (ص) على أربعة أقوال: أوّلها يعتمدون حساباً ينسبونه الى الصادق (ع) يدلّ على أنّ المعتبر المفارقة دون الرؤية، و ثانيها خبر رووه عنه(ع) إنّه قال: «ما تمّ شعبان قطّ و لا نقص رمضان قطّ»[۳۴] و قالوا: لو اعتبروا الرؤيّة لما صحّ ذلك، و ثالثها ضرب من الحساب و هو إن صحّ شهر رمضان فى

---

۳۳. در مورد برخی آثار که در دفاع و یا ردّ این نظر نگاشته شده بود، ر.ك: **الذریعة**، ج ۱۰، ص ۱۷۸ و ج ۱۸، ص ۳۴۰ـ۳۴۱. برخلاف علمای قم، دانشمندان شیعی عراق چون ابن جنید و ابن عقیل نعمانی برای گشادن روزه، به رؤیت ماه معتقد بوده‌اند. ر.ك: **مختلف الشیعة**، الحلّی، قم: ۱۴۱۸، ج۳، ص ۴۹۸ـ۴۹۹. همچنین برای نقد اخبار دالّ بر سی روز بودن ماه رمضان، ر.ك: **رسائل الشریف المرتضی**، ج ۱، ص ۱۵۷ـ۱۵۹ و ج ۲، ص ۱۷ـ۶۳ (رسالة فی الردّ علی أصحاب العدد)؛ **کتاب خانهٔ ابن طاووس**، ص ۳۳۶، ۳۳۸ و ۴۹۱؛ نقض، عبدالجلیل رازی قزوینی، تهران: ۱۳۵۸، ص ۵۶۸ـ۵۶۹.

۳۴. **کتاب من لا یحضره الفقیه**، ج ۲، ص ۱۱۰ـ۱۱۱؛ **معانی الأخبار**، ص ۳۸۲ـ۳۸۳؛ **معانی الأخبار**، ص ۳۸۲ـ۳۸۳.

سنة وجب أن يعدّ فى السنة الثانية خمسة أيّام، و يصام فى اليوم الخامس، و رابعها أن يراعى صوم المخالفين، فيصام يوم قبله و يفطر يوم قبله، قالوا: لأنّ الحسين بن على(ع) لمّا خذله أعداؤه، قال: «اللّهم لا تُوفّقهم لصوم و لا لفطر»،[۳۵] فلا بدّ أن الحق فى ذلك فى مخالفيهم؛ فما القول فى ذلك؟

الجواب: قلنا قد ثبت العلم لكلّ من خالط النقلة و أهل السيرة، بل لمن خالط المسلمين بالأخبار المتواترة أنّه (ص) كان يعتبر فى ذلك الرؤية و العدد و يعمل على ذلك، إمّا بمشاهدة أو شهادة و إنّه كان لا يعتبر غير ذلك، فالرّاد له كالرّاد لسائر أركان الشرع، و هذا كما علم من دينه اعتبار طلوع الفجر و زوال الشمس و غروبها فى أوقات الصلوات حتى كان لا يعتبر غيرها و كما علم من دينه اعتبار البيّنة و اليمين فى فصل الخصومات، و كما علم من دينه أنّ القرآن كلامه تعالى، و أنّ الصلاة خمس، و الصوم شهر، و الكعبة هى القبلة، فلا فرق بين مَن ردّ ذلك و بين مرن رد هذه المسائل فى إنكاره لما يعلم من دينه ضرورة و لا يقال: كيف لم نعرف نحن ذلك إن كان ضرورة، و ذلك إن من خالط منهم بالعلماء و أهل النقل يعلم و يعاند؛ فأمّا العامى فلا اعتبار به كما لا اعتبار به فى المسائل التى ذكرناها إلاّ ما يعلم من دينه (ص) ضرورة ينقسم إلى قسمين: منها ما يستوى فيه العامى و العالم، كتحريم الخمر و المعرفة بأصول الصلاة، و منها ما يحصل به العلماء و من خالطهم، ككثير من العبادات و كما ذكرنا من فصل الخصومات بالسنة؛ فأمّا ما حكاه أوّلاً إنهم من الشيعة، فمعاذ الله بالقوم بهذه المسالة و بكثير من المسائل خرجوا عن الملّة، لانحرافهم عن الشريعة، فلا يعدّون فى الأمّة فضلاً عن الشيعة؛ فأمّا اعتبارهم بمفارقة القمر الى الشمس الى آخر ما ذكر لا فرق بين من ادّعى ذلك و بين من ادّعى فى أوقات الصلاة أنّه يرجع فيها الى ضرب من الحساب، و ذلك ما يعلم فساده ضرورة، و قولهم: "صوموا لرؤيته" تقتضى تقدم الصوم» باطل، و ليس كقولهم: «يسلح للقاء العدو»؛ لأنّه عرف أنّه

۳۵. **الكافى**، ج ۴، ص ۱۶۹ ـ ۱۷؛ **علل الشرائع**، ج ۲، ص ۳۸۹.

یجب تقدمه عرفاً، و لضرب من العادة؛ و لأن القصد أن یحصل للقاء و هو متسلّح، والغرض بقوله «صوموا لرؤیته» بیان أمارة وقت الصوم، فهو کقوله تعالی: «أقم الصلاة لدلوك الشمس»، والذی یبین ذلك أنه لو کان الاعتبار فی زمانه بنصه فی کل سنة لکان یجب أن تکاتب بلاد المسلمین، و لو کان الاعتبار بالحساب لکان یرجع الی ذلك الحساب، و کلّ ذلك معلوم فساده ضرورة. و ممّا یتحقق ذلك أن المعلوم من دینه(ص) أنّه بین الأحکام فی الشرع علی رؤیة الأهلّة و هذا کما یعلمه المسلمون غیرهم من دینه مع إنکار هم لنبوّته، فکیف یعدّ من خالف من أهل ملّته و هل هو إلاّ بمنزلة من أنکر أرکان دینه(ص) و یقال لهم إذا کان الاعتبار فی ذلك بالحساب الذی یسرّون إلیه، فهلاّ بیّنه (ص) بیاناً عاماً و هلاّ بیّنه أصحابه و الأئمة من بعده. فامّا ما یزعمون أنه یُعدّ خمسة أیام من السنّة الثانیة، فمن خرافاتهم و قد علم أنه(ص) و الأئمّة بعده لم یفعلوا ذلك. و أمّا حدیث جعفر(ع) فالذی نسبوه إلیه من الحساب کذب صریح و هو منه بریء و روایتهم «ما تَم شعبان» فالمنقول من جعفر بن محمد الصادق(ع) فیما نقله الثقات إنّ هذا الخبر غیر صحیح و إن شهر رمضان کغیره من الشهور، و من المشهور ما روی عن جماعة من الصحابة قالوا: «ما صُمنا مع النبی(ص) تسعةً و عشرین. أکثر ما صمنا ثلاثین یوماً». فأما اعتبارهم مخالفة مخالفیهم و کذبهم علی الحسین(ع) فیلزمهم أن یخالفوهم فی أمر القبلة و الصلاة و سائر ارکان الدین، و فی ذلك انسلاخ عن الإسلام و لا یجوز عن الحسین(ع) أن یسأل الله تعالی أن یضل عباده، بل لا شبهة إنّه کان یعتقد أن الله تعالی لا یضل عن الدین و کیف یقول ذلك و جده (ص) بعث لیهدی الخلق و هو و أبوه و أخوه القائمون مقامه فی إهداء الخلق و الدعاء الی الحق؟!(ص ۶۰ ـ ۶۲)

۷) **تنزیه انبیا و درگیری معتزله با اهل حدیث به واسطهٔ نقل برخی احادیث، بر خلاف نظر معتزله**، از مسائل مطرح بین این دو است. در این مورد، حاکم، این حدیث را نقل می کند:

أخبرنا الحاكم ـ رحمه اللّه ـ قال أخبرنا الأمير أبوالفضل عبيد اللّه بن أحمد الميكالى، أخبرنا أبو أحمد محمد بن محمد الحافظ، أخبرنا أبو قريش محمد بن جمعه الحافظ، أخبرنا يحيى بن سليمان بن فضلة، حدّثنا مالك، يعنى ابن أنس، عن أبى الزناد، عن الأعرج، عن أبى هريرة، إنّ رسول اللّه ـ صلّى الله عليه و آله ـ قال: يحاجّ آدم و موسى، فحجّ آدم موسى، قال له موسى: «أنت آدم الذى أغويت الناس و أخرجتهم من الجنة؟». فقال آدم: «أنت موسى الذى أعطاه الله علم كل شىء واصطفاه على الناس برسالته؟». قال: «نعم.» قال: «أتلومونى على أمر قد قدر علىّ قبل أن أخلق؟». [۳۶]

قال ـ رحمه اللّه ـ قوله: «فحجّ آدم موسى» أى غلبه بحجّة، و تجاجّ أى تخاصم بإيراد الحجة و منه قوله تعالى: «و اذا يتحاجّون فى النار»؛ و قد روى عن شيخنا أبى على ـ رحمه اللّه ـ إنّه أنكر هذا الخبر و ذكر أنّه إكان حجّة لآدم على موسى فهو حجة كل عاص و متمرّد و عورض بالخبر الذى قال (ص): «لا ينكح المرأة على عمّتها و لا على خالتها»، فقال خبر صحيح، فقيل خبران بإسناد واحد يصحح أحدهما دون الأخبر. فقال: ما قلت ذلك لإسناد و لا رددت هذا الإسناد و لكن ذلك خبر تضمن حكماً و تلقته الأمة بالقبول فقبلته و هذا خبر يخالف الأصول فاردد به و لا تظنّ بموسى أنه يواجه آدم ـ عليهما السلام ـ بقوله: «أغويت الناس و أخرجتهم من الجنة» والله تعالى خلق آدم ليجعله خليفة فى الأرض و إن أخرج من الجنة فما فيه من إغواء الناس، و تعاطى بعض مشايخنا تاويل الخبر و حمل الغرابة على الشدة: «و إنّك جنبتهم من نعم الجنة». و قوله: «قدر على» أى كان معلوماً و هذا مع بعدة تعسّف. و ممّا يدلّ على بطلان الخبر أنه كان يخلو إمّا ان يكون موسى لم يعرف هذه المسالة أو آدم ـ عليهما السلام ـ كلاهما خطأ عظيم ان يكون نبى من أنبياء الله لا يعرف مسئلة القدر. (ص ۲۶ ـ ۲۷)

---

۳۶. **فضل الإعتزال**، ص ۱۶۸. بحثى از ابو على جبّايى در مورد اين حديث نيز در اين كتاب (ص ۲۸۹) آمده است. همچنين در مورد اين حديث، ر.ك: **صحيح مسلم**، ج ۴، ص ۲۰۴۲ ـ ۲۰۴۴.

۸) برخی، معتزله را متّهم کرده اند که مسئله **عذاب قبر** را قبول نداشته اند. در این مورد، گزارش های حاکم، جالب توجه است.[۳۷] در این موارد، وی با نقل حدیث ذیل می نویسد:

أخبرنا الحکام الامام ـ رحمه اللّه ـ، قال: أخبرنا أبو عبد الرحمان محمد بن عبدالعزیز النیلی، أخبرنا أبو عمرو محمد بن أحمد بن حمدان، أخبرنا أبویعلی أحمد بن علی الموصلی، حدّثنا ابن عبد الحمید الحمانی،[۳۸] حدّثنا عبد الرحمان بن زید بن أسلم، عن أبیه، عن ابن عمر، عن النبی(ص) قال: لیس علی أهل لا اله الاّ اللّه وحشة فی قبورهم و کأنّی بأهل لا اللّه الا اللّه ینقضون التراب عن رؤوسهم و یقولون: «الحمد الله الذی أذهب عنّا الحزن». قال ـ رحمه الله ـ معنی الخبر: إنّ أهل لا اله الاّ الله هم المؤمنون لا یکون لهم عذاب القبر، و لا ینالهم أهوال القیامة خلاف ما یقوله أهل الحشو و نظیر ذلك ما روی عنی النبی(ص): «القر روضة من ریاض الجنة أو حفرة من النار» و الروضة قبور المؤمنین و الحفرة قبور العصاة و فی الخبر إثبات عذاب القبر. (ص۲۷)

۹) اعتقاد به **ظهور منجی** برپا دارندهٔ عدل در بین مسلمانان، از مسائل مطرح حدیثی بوده است. این به دلیل وجود احادیث فراوان در مورد این مسئله بوده است. در این مورد، این حدیث از حاکم نقل شده است:

أخبرنا الحاکم ـ رضی اللّه عنه ـ، قال: أخبرنا الشیخ أبو حامد أحمد بن محمد بن اسحاق النجار ـ رضی اللّه عنه ـ، أخبرنا أبو عمر بن حمدان، حدّثنا شعیب بن محمد، حدّثنا علی بن المنذر، حدّثنا محمد بن فضیل، حدّثنا یحیی بن شبرمة، عن عاصم بن أبی النجود، عن زر [بن حبیش]، عن عبد الله، قال، قال رسول الله(ص): «یخرج من أهلی رجل یوافق اسمه اسمی و خُلقه خُلقی یملأها قسطاً

---

۳۷. قدیم ترین ماخذ برای این اتّهام، گفته ای از ابن ریوندی است و ظاهراً همو این سخن را شایع کرده است. ر.ك: **شرح الأصول الخمسة**، ص ۷۳۰.

۳۸. **تهذیب الکمال**، ج ۳۱، ص ۴۱۹.

و عدلاً كما ملئت ظلماً و جوراً». قال ـ رضى اللّه عنه ـ : الخبر يدلّ على خروج إمام من أهل بيت رسول الله(ص) ينفذ أمره شرقاً و غرباً و ليس فيه بيان من الخارج؛ فزعمت الكيسانية أنّه محمد بن على بن الحنفية و زعموا أنه مقيم بجبال رَضوى و هو المهدى المنتظر و زعمت المغيرية أن المهدى هو النفس الزكية و أنّه [المهدى] المنتظر و زعمت الواقفة أنّ المنتظر موسى بن جعفر و زعمت القطعية أنه ابن الحسن العسكرى و المحكى عن الشافعى ـ رحمه الله ـ أن المهدى هو عيسى بن مريم، و زعم بعضهم أن المنتظر جعفر بن محمد، و زعم جماعة أنّه محمد بن اسماعيل بن جعفر، و من الغلاة من يزعم أنّه على بن أبى طالب، و كل ذلك تخليط و تمنى لا برهان عليه و ليس بعض الأقاويل أولى من بعض. والذى ذكره الهادى (ع) فى الأحكام أنّه يخرج فى آخر الزمان رجل من أولاد رسول اللّه (ص) يملك الأرض و يملأها عدلاً؛ فامّا ما ادّعوه من هؤلاء المذكورين فقد شوهد موتهم عياناً و علم قطعاً و ثبت بطلان الرجعة على ما يزعمه الغلاة فعلم أنّ ما ادّعوه من الغيبة باطل و ما يدّعيه القطعية فاغرب و أعجب، لأن صاحبهم لم يشاهد مولداً و لا طفلاً و لا ناشياً و لا كهلاً على أنّ الرواية صحّت أنّ الحسن توفّى و لا خلف له وقسمت تركته بين أخيه جعفر و أُخته، هكذا ذكر الناصر فى كتابه و كان القى الحسن و صحبه.[۳۹] و لأنّه لا فائدة فى الغيبة فإن كان يتعلّق به مصلحة فلا بدّ من إظهاره و إن لم يتعلّق به مصلحة فوجوده و عدمه سواء؛ لأنّه إن كان إماماً افترض الله طاعته على الخلق فوجب أن يكون لهم إليه طريق. فامّا حديث عيسى(ع) فإنّ نزوله فى وقت زوال التكليف؛ لأنه لا يجوز أن ينزل مع بقاء التكليف و هو نبى يستحيل أن يعزل عن النبوة. (ص ۳۰ـ۳۱)[۴۰]

---

۳۹. مقصود، حسن بن على الناصر للحق(م ۳۰۴) است (رجال الطوسى، ص ۴۱۲).

۴۰. برای نقد این مطالب، ر.ك: آرای نخستین متکلّمان امامی در مورد مسئلهٔ غیبت، در: كمال الدين و تمام النعمة.

۱۰) جایز بودن سرودن شعر و طرح مسئله شباهت قرآن با اشعار که بر اعجاز قرآنْ خدشه وارد می کرده، از مباحثی است که حاکم به تفصیل، مورد بحث قرار داده است:

أخبرنا الحاکم ـ رضی الله عنه ـ، قال أخبرنا الشیخ أبو حامد أحمد بن محمد بن اسحاق بن النجّار ـ رضی اللّه عنه ـ، أخبرنا أبو محمد عبد الله بن أحمد بن جعفر الشیبانی، أخبرنا أبو الوفاء مؤمل بن الحسین بن عیسی، حدّثنا أبو عبدالله محمد بن اسحاق السجزی و محمد بن یحیی الذهلی، قالا: حدّثنا عبدالرزاق، حدّثنا معمّر، عن الزهری، عن أنس، قال دخل رسول الله(ص)، یعنی مکّة فی عمرة القضاء و ابن رواحة بین یدیه أخذ بغرزه و هو یقول:

خلُّوا بنی الکفار عن سبیله　　قد أنزل الرحمن فی تنزیله

بأن خیر القتل فی سبیله[۴۱]

قال ـ رضی اللّه عنه ـ: فأیّده الخبر البیان عن دخول رسول اللّه (ص) مکّة بعمرة القضاء و ذلك أحرم بالعمرة عام الحدیبیة، فصدّه المشرکون، ثمّ صالح مع أبی سفیان و سهیل بن عمرو علی أن ینصرف عامه و یعود فی العام القابل و یخرجوا من مکّة و یدخل هو لا یقیم أکثر من ثلاثة أیّام فنحر ما ساق من الهَدْی وانصرف و عاد فی العام القابل و قضی عمرته. فأمّا قوله: «خیر القتل فی سبیله» فیحتمل قتل المسلمین للکفّار لأعزاز الدین، فان أفضل أعمال المسلمین الجهاد و لذلك قال تعالی: «لا یستوی القاعدون من المؤمنین غیر أولی الضرر المجاهدون»[۴۲] الآیة، و یتمل أن یرید بالقتل القتال و هو الجهاد و المحاربة، و یحتمل قتل الکافر للمسلم و إذا حمل علیه لا بدّ أن یحمل علی تحمل المشاق و الصبر علی الجهاد، حتی تأتی علی نفسه و الاّ فنفس قتل الکافر للمسلم قبیح، بل کفر و لهذا حمل أصحابنا الشهادة علی ما قدّمنا من قتل المؤمن لا قتل الکافر

---

۴۱. ابن هشام، این اشعار را به صورت دیگری آورده است(**السیرة النبویة**، ج ۲، ص ۱۳)؛ **مُبل الهدی و الرشاد**، ج ۵، ص ۱۹۱.

۴۲. نساء، آیهٔ ۹۵.

و فی الخبر بیان إباحة إنشاء الشعر و إنشاده و لذلك قرره(ص) و لم ینکره. قال ـ رضی اللّه عنه ـ : فإن سال سائل فقال: الیس قد ورد القرآن والسنة یذمّ الشعر و الشعراء فی قوله تعالی «والشعراء یتبعهم الغاوون»[۴۳] و قال تعالی حاکیاً عن المشرکین أنهم قالوا لنبیه (ص): «أم یقولون شاعر نتربّص به ریب المنون»[۴۴] منکراً علیهم راداً لقولهم و روی عمر ـ رضی اللّه عنه ـ عن النبی (ص) انه قال: لأن یمتلی جوف أحدکم فیحاً یریه خیر له من أن یمتلی شعراً.[۴۵] و المروی عن مسروق أنّه سئل عن قوله تعالی: «و من الناس من یشتری لهو الحدیث»[۴۶]، قال: «الغنا و الشعر». و عنه إن تمثّل ببیت فقطعه، فقیل له: لو أتممت؟ فقال: أکره أن أجد فی کتابی بیتاً من شعر. و المروی عن عطاء: «إنّ ابلیس قال: یا ربّ أخرجتنی من الجنة، فاین بیتی؟ قال: الحمام». قال: فاین مجلسی؟ قال: السوق. قال: فما قرائتی؟ قال: الشعر». ثمّ قد روی کان ینشد بین یدیه الأشعار و یستنشد. فما الجامع بین هذه الأحادیث و ما معنی الآیة و الخبر؟ قالوا و قد نفی اللّه تعالی صفة الشعر عن القرآن فقال: «و ما هو بقول شاعر قلیلاً ما یؤمنون»[۴۷]، ثم و جدنا آیات توازی الأبیات نحو قوله: «یخزهم و ینصرکم علیهم و یشف صدور قوم مؤمنین»[۴۸] و قوله: «و جفان کالجواب و قدور راسیات»[۴۹] و قوله: «نصر من اللّه و فتح قریب»[۵۰] و قد نفی اللّه تعالی عن

---

۴۳. شعراء، آیهٔ ۲۲۴.

۴۴. طور، آیهٔ ۳۰.

۴۵. الزینة، ابو حاتم أحمد بن حمدان الرازی، تحقیق: حسین المهدانی، صنعا، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۹. ابو حاتم نیز بخشی در مشروعیت انشای شعر آورده است.

۴۶. لقمان، آیهٔ ۶.

۴۷. حاقه، آیهٔ ۴۱.

۴۸. توبه، آیهٔ ۱۴.

۴۹. سبا، آیهٔ ۱۳.

۵۰. صف، آیهٔ ۱۳.

رسول قول الشعر بقوله: «و ما علّمناه الشعر و ما ينبغى له إن هو إلا ذكر و قرآن مبين». [۵۱] ثمّ روى عنه أبيات من الشعر فممّا روى عنه:

هل أنت إلا أصبع دميت　　و فى سبيل الله ما لقيت

رواه جندب عنه و روى عنه:

أنا النبى لا كذب　　أنا ابن عبدالمطّلب

رواه البراء بن عازب و روى أنه قال يوم الخندق:

لا هم العيش الآ عيش الآخرة　　فاغفر للأنصار و المهاجرة

رواه طاووس و قال يوم الخندق:

بسم الله و به نبثنا　　ولو عبدنا غيره شقينا

رواه سلمان. فما تاويل ذلك و كيف الكلام فيه؟ قالوا: و ما الفائدة فى منعه عن قول الشعر إن كان فضيلة و لم يكن قدحاً؟ و إن قلتم إنه منع عن ذلك، فما المانع له و كيف منع عن قوله؟ بينوا لنا ذلك على وجه ينفتح الكلام. و الجواب: أمّا تبيين الكلام فى ذلك أجمع و نوضحه على وجه الايجاز، فان فى شرحه طولاً. اما الأوّل، فالشعر كلام حسنهُ حسن و قبيحهُ قبيح؛ فهو بمنزلة الكلام المنثور و لا فرق بينهما الآ فى النظم، و كانت محاورات العرب تنقسم الى شعر و خطبة و سجع، و كانوا يتفاخرون بالفصاحة فى ذلك و يتحاكمون فيشهدوا لبعضم بالتقديم و لبعضهم بالتاخير و لبعضهم بالمماثلة؛ فجاء رسول الله(ص)بكلام يخالف جميع كلامهم نظماً و فصاحة و معنى و تحداهم به وجعل ذلك انه صدقة فعجزوا عن إيراد مثله مع وفور دواعيهم الى إبطال أمره و إخفاء ذكره و كان يتمّ ذلك لهم بمعارضة فعدلوا عن معارضته الى محاربته و مقابلته مع ما عليهم فيه من المشقة العظيمة والخطر بالنفس، فعلم بذلك عجزهم و أنه معجزة له. و قدر روى عن الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ أنّهم كانوا يتناشدون الاشعار و كانوا ينشدون بين يدى رسول اللّه(ص) فلا ينكر بل يصغى اليها و يستحسنها، و روى

۵۱. يس، آية ۶۹.

عن الأئمة كثير من ذلك على ما نبيّنه؛ ففى ذلك ما أخبرنا الحاكم الامام، قال: أخبرنا القاضى أبوالحسين أحمد بن على، أخبرنا أبوبكر محمد بن أحمد المقرى، أخبرنا الحسين بن اسماعيل المحاملى، حدّثنا عمر بن محمد بن الحسن النيلى، حدثنا أبى، حدّثنا سفيان الثورى، عن هشام بن عروة، عن أبيه عن عائشة ـ رضى اللّه عنها ـ قالت: قلنا لرسول اللّه (ص): «إنّ من الشعر حكمة». و بعد، فأىّ مانع لمنع من يحسن الشعر إذا انتفت عنه وجوه القبح و تقبيحه إذا وجد فيه وجه من وجوه القبح من كذب أو مدح من لا يستحقه أو ذم من لا يستحقه أو التشبيب بمن لا يجوز و يجوز ذلك من الوجوه المحظورة، فإذا الشعر منه على ضربين: منه ما هو حسن مباح و منه ما هو قبيح محظور؛ فلا يجب تجرى كلّها على نمط واحد. و فى خبر الاستقساء أن أعرابياً دخل على رسول اللّه (ص) و هو تحطب يشكو الجدب و أنشده أبياتاً منها:

أتيناك و العذراء تدمى لنا بها و قد شغلت أُم الصبى عن الطفل

و ليس لنا إلاّ إليك فرارنا و أين فرار الناس إلاّ إلى الرُّسل

فدعا رسول اللّه (ص) فمطروا أُسبوعاً و جاء الناس يضجون:

الغرق الغرق، فدعا رسول الله(ص) فانجابت السحابة حول المدينة كالأكليل، فعند ذلك قال (ص): «للّه درّ أبى طالب لو كان حيّاً لقرّت به عيناه! من ينشدنا قوله؟». فانشده على بن أبى طالب (ع) أبياتاً من «القصيدة اللامية» التى مدح بها رسول اللّه (ص) و قال لعلك عنيت قوله:

و أبيضَ يُستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمة للأرامل

يلوذ به الهلاّك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة و فواضل

فقال: «أجل»، فانشده أعرابى قصيدة يمدحه أوّلها:

لك الحمد و الحمد ممّن شكر سقينا بوجه النبى المطر

و مدحه كعب بن زهير القصيدة المعروفة و أنشده فى المسجد و منها:

إن الرسول لنور يستضاء به مهنّد من سيوف الله مسلول

نُبِّئت أن رسول الله أوعدنى والعقو عند رسول الله مامول

و بقصيدته التى منها:

نبى أتانا بعد يأس و فترة من الله و الأوثان فى الأرض تعبد

قال ـ رحمه الله ـ: و مدحه حسّان باشعار انشدها إيّاه و رثاه و بعده و كان ينشد مراثية فى المسجد، فلا ينكره أحد و المسجد غاص بالمسلمين حتى روى أنه أنشد يوماً شعراً فى المسجد فنهاه عمر بن الخطاب ـ رضى اللّه عنه ـ فجاء بأبى هريرة، حتى شهد له أنه كان ينشد فى المسجد و روسل الله(ص) يسمع فتركه عمر ـ رضى الله عنه ـ. و المروى عن فاطمة ـ عليها السلام ـ حين توفّى رسول الله(ص) زارت تربته إنّها قالت:

ما ضرّه من شمّ تربة أحمد إن لا يشمّ مدى الزمان غواليا

قل للمغيّب بين أطباق الثرى إن كان يسمع صرختى و ندائيا

صُبَّت عَلَىّ مصائب لو أنها صبّت على الأيّام صرن لياليا

و قد رثاه أميرالمؤمنين على بن أبى طالب (ع) بقوله فيه (ص):

أ من بعد تكفين النبى و دفنه بأثوابه آسى على ميت ثوى

لقد غاب فى وقت الظلام لريبة على الناس من هو خير من وطىء الحصى

قال ـ رحمه الله ـ: و مدحه العباس بالقافية المشهورة منها:

و أنت لما ولدت أشرقت الـ أرض و ضاءت بنورك الأُفق

فنحن فى ذلك الضياء و فى الـ نور و سبل الرشاد نحترق[۵۲]

قال [الحاكم] ـ رضى الله عنه ـ: و مدائح أبى طالب له كثيرة و كان ينشدها إيّاه و أنشده النابغة الجعدى فى مدحه:

أتيت رسول الله اذ جاء بالهدى و يتلو كتاباً كالمجرّة نيّر.[۵۳]

(ص ۳۲ ـ ۳۷)

---

۵۲. ر.ك: الفائق، الزمخشرى، ذيل «ضضض».

۵۳. در ادامه، حاكم به نقل از سيد ابوطالب، اشعار چندى از حضرت على(ع) آورده است(ص۲۸ ـ ۲۹). در جايى ديگر به ندبهٔ امام سجاد(ع) اشاره مى كند و مى نويسد: «ولزين العابدين ـ عليه السلام ـ الندبة المعروفة يتضمن النظم والنثر ر روى سفيان بن عيينة، عن الزهرى عنه» (ص۴۱).

در ادامهٔ بحث، به مسئله همانندی قرآن و شعر می پردازد و می نویسد:

فاما ما ذکره انّ فی القرآن ما یوازن الشعر ففاسد لوجوه نذکرها، ثمّ نتکلّم علی ما أورده. فممّا یدلّ علیه ما ثبت انّ جماعة من الشعراء و الخطباء فی عصر رسول الله (ص) و بعده الی یومنا هذا راموا معارضة القرآن و اجتهدوا کلّ الجهد و بذلوا الأموال فعجزوا عن إیراد مثله، فلو کان فیه ما هو شعر و هم شعراء مجیدون مفلقون لقالوا فیه أشعار، و قد قلنا ما نماثله، و المعارضة ببعضه یکفی فی إبطال التحدّی، فلمّا لم یقل أحد ذلك علم انّه لا شعر فیه و منها انّه قد ثبت حرص القوم علی إبطال أمره و مبادرتهم إلی تکذیبه بکلّ ما یمکنهم، مع فساده؛ فلو سمعوه یقرأ مرّةً: «و ما هو بقول شاعرٍ و ما علّمناه الشعر» و أخری یقرأ ما یوازی أشعارهم لبادروا إلی عیبه و لأظهروا مناقصة فی کلامه و لم یرو عن أحدٍ انّه ادّعی ذلك علیه طول أیامه و هم أهل اللسان و معدن الفصاحة و نقدة الکلام فعلم انّه لیس فیه ما هو شعر. و منها انّ جمیع ما یذکرونه إمّا هو بیت یقابل بعض آیة أو بعض بیت یقابل انّه و مثل ذلك لا یتکرّر، یقع فی الکلام و لا یُدّعی انّه شعر و لا المماثلة بین الکلامین و نحن لا نُنکر ذکل و عند أهل الصنعة، و قالوا بعض ذلك إنّما یذکرونه مغالطةً. فمن ذلك قوله تعالی: «و یخزهم و ینصرکم علیهم، و یشف صدور قومٍ مؤمنین»، زعموا انّ بعض الشعراء أدخلها فی شعره و جعلها بیتاً، و زعموا أنّها تخرج من الوافر. والجواب: إنّ فی الآیة قراءتین منهم من قرأ «مؤمنین»، بغیر إلحاق ألف به؛ فإمّا ان تقف بالجزم أو بإشارة الی الفتح فلا یکون بوزن بیت و لا یوجد مثله فی أجناس ما ادعوا أنّها منها و منهم من الحق ألفاً بالمؤمنین و قرأ «مؤمنینا»، فلا یدلّ علی ما قالوا لأنّه یحصل بعض آیة بوزن بیت تامّ علی ما قدّمنا، و قوله: «یخزهم و علیهم» إذا قری بإشباع الکسرة و الضمة فی «علیهم» لا یکون شعراً أصلاً، و ذلك علی قراءة من قرأ: «وینصرکم علیهم» لا یکون بیتاً أصلاً؛ لأنّه لا یوجد ذلك فی شیء من أوزان الشعر. قال الشیخ أبو الحسن

الأهوازی: [۵۴] الآیة تصیر وزن الکلمة «مفاعلتن»، و ممّا أورده قوله تعالی: «فلمّا توفّیتنی کنت أنت الرقیب علیهم و أنت علی کل شیء شهید». [۵۵] قال أبوالحسین: إنّما یکون بیتاً من قوله: «فلما» الی قوله: «علی کلّ»، فیفسد من وجهین: أحدهما أنّ الکلام ناقص، والثانی أنّه نقض آیة بوزن بیت تام، کما ذکرنا فإن ألحق به «شیء شهید» فسد من وجهین أیضاً: أحدهما أنه تصیر عشرة أجزاء و لیس ذلك فی أجناس الشعر و الثانی أنّه یحصل بعض آیة بوزن بیت تام. و مما أوردوه قوله تعالی: «یرید أن یخرجکم من أرضکم بسحره» [۵۶] و ذلك فاسد لأنّه بعض الآیة فی مقابلة بیت. و ممّا أوردوه قوله تعالی: «وجفان کالجواب و قدور راسیات» [۵۷] و ذلك لا یصحّ لأنّه بعض آیة تقابل بیتاً. و مما أوردوه: «قل لکم میعاد یوم لا تساخرون عنه ساعة و لا تستقدمون» [۵۸] و هذا مغالطة منهم. قال أبو الحسین: إنّما یکون بیتاً إذا حذف من قوله: «لا تأس» یوصل قوله: «یوماً» بقوله: «تأخّرون»، و توقّف مع ذلك علی «تأخّرون» بالف فیقال: «تأخّرونا» و یجعل مصراعین و علی قوله: «یستقدمون» بالف و یجعل مصراعاً آخر، و إذا غیرت هذه التعبیرات لا یکون قرآناً. و ممّا أوردوه قوله تعالی: «و دانیة علیهم ظلالها و ذللت قطوفها تذلیلاً» [۵۹] و هذا إنّما یکون بیتاً علی قراءة من قرأ «علیهمی»، و إنّما یکون بیتاً اذا حذف الواو من أوله و یبدء

۵۴. در مورد این ابوالحسن(یا ابوالحسین) چیزی در منابع به دست نیامد. تنها حاکم جشمی در معرّفی یکی از اساتید خود به نام ابو حامد احمد بن محمد بن اسحاق نیشابوری(م ۴۳۳ق) می نویسد: «جمع بین الفقه و الکلام و الزهد، قرأ علی القاضی أبی نصر بن سهلو... أبی الحسین الأهوازی» (**فضل الاعتزال**، ص ۳۹۰؛ **طبقات المعتزله**، ص ۱۱۸). بر این اساس، ظاهراً اهوازی از مشایخ طبقهٔ دهم معتزله باشد. این نقل ها تنها منقولات موجود از این عالم معتزلی است.

۵۵. مائده، آیهٔ ۱۱۷.

۵۶. شعراء، ایهٔ ۳۵.

۵۷. سبا، آیهٔ ۱۳.

۵۸. سبا، آیهٔ ۳۰.

۵۹. انسان، آیهٔ ۱۴.

من قوله: «دانية»؛ فامّا مع حصول الواو فلا يكون بيتاً، و على قراءة من قرء «عليهم» لا يكون بيتاً البتة. و ممّا أوردوه: «و وضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك و رفعنا لك ذكرك»[۶۰] و هذا فاسد؛ لأنّه آية بوزن بعض بيت و ذلك ممّا لا ينكره. و مما أوردوه قوله تعالى: «أ رأيت الذى يكذّب بالدين، فذلك الذى يدعّ اليتيم»[۶۱] و هذه مغالطة؛ لأنه إنّما يكون بيتاً إذا قرىء «فذاك» و زيد فى آخره ألفاً: «فذاك الذى يدعّ اليتيما»؛ فامّا الآية على هيئتها فلا يكون بيتاً البتة. و مما أوردوه قوله تعالى: «نصر من الله و فتح قريب» و هذه إنّه يقابل بعض بيت. (ص۵۲)[۶۲]

۱۲) **حدیث «افتراق امّت»**، غیر از کاربردهای جَدَلی که در قرون گذشته داشته، به عنوان یک حدیث مطرح، توجّه حاکم را جلب کرده است. او پس از آن که این خبر را «واحد» معرّفی می کند، به برخی تناقضات اشکال مختلف آن اشاره نموده و در مورد توجیه عدد «هفتاد فرقه» می نویسد:

والثانى أنّ المراد بالخبر ليس حضر العدد و إنّما المراد: «ستفرّق أمتى فرقاً كثيرة» و للعرب عادة فى ذكر السبعين و الألف، انّهم يريدون به الكثرة و لا يريدون حصر العدد، و على هذا، حمل بعض المفسّرين قوله تعالى: «إن تستغفر لهم سبعين مرّة فلن يغفر اللّه لهم». (ص۸۸)

۱۳) **نزاع معتزله با اهل حدیث**، با جعل احادیثی در ذمّ معتزلیان، شکل حادّی به خود گرفت.[۶۳] رواج این احادیث و استناد به آنها در دور کردن افراد از معتزله، نقش مهمّی داشته است. در این مورد، حاکم، بحث های مفصّلی را بیان کرده است. وی در آغاز به

---

۶۰. انشراح، آیهٔ ۲ـ۵.

۶۱. ماعون، آیهٔ ۲.

۶۲. برای بحث مشابه، ر.ك: **نكت الانتصار**، الباقلانى، تحقيق: محمد زغلول سلام، اسكندريه، ۱۹۷۱م، ص ۲۷۲ـ۲۸۵.

۶۳. در این مورد، ر.ك: **شرح الاصول الخمسة**، ما نكديم، ص ۷۷۲ به بعد.

تبیین معنای لغوی کلمهٔ «قدر» می پردازد. او در این مورد می نویسد:

فالقدر فی اللغة یستعمل علی ثلاثه أوجه: أوّلها بمعنی الخلق، کقوله تعالی: «وقدّر فیها أقواتها» أی خلق، و ثانیها بمعنی الکتابة و الدلالة و الإعلام کقوله تعالی: «قدّرناها من الغابرین ...» و قال الشاعر:

و اعلم بأنّی ذالجلال قد قُدِر فی الصحف الأولی التی کان سطر

والثالث بمعنی بیان حال الشیء و ما یجیء منه کما یقال: قدّر الخیاط الثوب. (ص ۱۰۱)

با توجه به همین معنانی ذکر شده، حاکم، احادیث را تأویل و توجیه می نماید(ص ۱۰۱ ـ ۱۰۴).

۱۴) **بحث از اخبار دالّ بر تشبیه**، یکی از مفصّل ترین مباحث حاکم است. در جای وی پس از ذکر احادیث به نقل آگاهی های تاریخی از کتب فرق می پردازد. وی در این مورد می نویسد:

و من المعروفین بالتشبیه هشام بن الحکم، حکی ذلك عنه النوبختی فی **الآراء و الدّیانات**[۶۴] و غیره ممّن صنّف فی المقالات، و حکی أنّه سبعة أشبار، و حکی أنّه لعدم علی هیئات السبکیة. قال الحسن بن موسی النوبختی: سمعت رئیساً من

---

۶۴. در مورد این کتاب، ر. ك: مدخل «آرا و دیانات» در **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**؛ **شرح الأصول الخمسة**، ص ۲۹۱ (که ظاهراً بخش های مربوط به ردّ نصارا، از این کتابْ اخذ شده است).

در مورد این مسئله (اخبار تشبیه)، ابو معین نسفی(م ۵۰۸) می نویسد: «فإن قیل: کیف أنکرتم التشبیه و قد ثبت من مذهب إمامکم أبی حنیفة ـ رحمه الله ـ أنّه کان یقول: إن الله مائیة لا یعلمها إلا هو؟ روی هذه المقالة عنه و عن ضرار بن عمرو و أبی القاسم العکبی فی **المقالات** و کذا روی عنهما هذه المقالة أبو محمد الحسن بن موسی بن نوبخت فی کتاب المسمّی بـ **الآراء و الدیانات** و هذا آخر باب من کتاب قال أبو محمد و ذکر الکعبی فی **المقالات** بعد ما حکی هذه المقالة عن أبی حنیفة و کثیر من أصحابه، فقال: «ولیس یرید هولاء من ذکر المائیة الا أنّه یعلم نفسه بالمشاهدة لا بدلیل و لا بخبر و نحن نعلمه بدلیل و بخبر». قالوا: «فالذی یعلم الشیء بالمشاهدة یعلم منه ما لا یعلمه غیره ممّن لهم یشاهده، لیس إن هناك شیئاً هو مائیة» (**تبصرة الأدلّة**، ج ۱، ص ۱۶۲). بر این اساس، این انتقادات از هشام بن حکم، به دلیل آرای وی در مورد علم باری به ذات خود بوده است.

رؤساء الثنوية يقول: ما أقل ما بيننا و بين هشام بن الحكم من الخلاف، و هو يقول. «إن الله جسم» و نحن نقول ذلك، و هو يقول: «يتحرّك» و نحن نقول ذلك، و هو يقول: «نور» و نحن نقول ذلك. قال الحسن: «فنعوذ بالله من قول يؤدّى إلى هذا أو يقاربه». (ص ۱۲٤)

و حكى أبو جعفر القمى فى كتاب نوادر **الحكمة**، عن هشام التشبيه و التجسيم، و حكى عن الرضا(ع) قال ذكر العياش فقال: «هو من غلمان أبى الحارث يونس بن عبدالرحمان و هو من غلمان هشام، و هشام من غلمان أبى شاكر، و أبو شاكر زنديق». ذكر ابن المعلّم فى **الإيضاح** قيل للصادق(ع): «إنّ هشاماً يقول بالتشبيه». فقال: «ابرء إلى الله منه». و لعنه. و روى الحسن بن عبدالرحمان الحمانى، قال: قلنا لعلى بن موسى الرضا(ع): «إنّ هشام بن الحكم يزعم أنّ الله جسم لا كالأجسام». فقال: «قاتله الله! أما علم أن الجسم محدود؟ ابرء الى الله من هذا القول». و عن يونس بن ظبيان [قال]: «دخلت على الصادق(ع) فقلت: «إن هشام بن الحكم، يقول [قولاً] عظيماً إلاّ انّى اختصرت منه حرفاً، يزعم انّ الله تعالى جسم؛ لانّ الأشياء شيئان: جسم و فعل، و لا يجوز أن يكون الصانع فعلاً، فيجب أن يكون بمعنى الفاعل». فقال الصادق: «أو ما علم انّ الجسم محدود متناهى و انّ المحدث المتناهى يحتمل الزيادة و النقصان، و ما احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقاً». [۶۵] و ذكر هذين الخبرين ابن ناجية الاصفهانى فى كتابه. (ص۱۲۵)

۱۵) **مئة كلمة من كلام على (رض)**، اثر مشهورى از جاحظ است. [۶۶] در اين مورد نيز حاكم، اين صد كلمه را با سند ذيل، نقل مى كند:

أخبرنا الحاكم الامام ـ رحمه الله ـ قال: أخبرنا **الفقيه أبو سعيد الفضل بن محمد**

---

۶۵. **الكافى**، ج ۱، ص ۱۰۶. همچنين، ر.ك: **التوحيد**، الصدوق، ص ۹۷ ـ ۱۰۴.

۶۶. در مورد نسخ موجود از اين اثر، ر.ك: **اهل البيت فى المكتبة العربية**، ص ۴۳۸ ـ ۴۴۴. همين صد كلمه را حميد بن احمد محلّى از كتاب **جلاء الأبصار**، با حذف سند، نقل كرده است. (**الحدائق الوردية**، ج ۱، ص ۷۸ ـ ۷۹).

الإسترآبادی، حدّثنا أبوغالب الحسن بن علی بن القاسم، حدّثنا أبوعلی الحسن بن أحمد الجهرمی بعسکر مکرم، حدّثنا أبو أحمد الحسن بن عبدالله بن سعید، حدّثنا أبوبکر محمد بن الحسن بن درید، حدّثنا أبوالفضل أحمد بن أبی طاهر، صاحب أبی عثمان الجاحظ، قال: کان الجاحظ یقول لنا زماناً: إنّ لأمیرالمؤمنین علی بن أبی طالب(ع) مئة کلمة کلّ کلمة منها تفی بالف کلمة من محاسن کلام العرب. قال: و کنت أساله دهراً یجمعها و یملیها علیّ و کان یعدنی بها و یتغافل عنها ضنّاً بها. قال: فلمّا کان آخر عمره أخرج یوماً جملة من مسوّدات مصنّفاته، فجمع منها تلك الکلمات و أخرجها إلیّ بخطّه و کانت الکلمات المئة هذه: لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً... لسان العاقل وراء قلبه و قلب الأحمق وراء لسانه. قال الجاحظ: معناه انّ العاقل لا یطلق لسانه إلاّ بعد مراجعة فکره و مفاحصة رأیه، فکان لسان العقال مانع لقلبه، و کان قلب الأحمق وراء لسانه. الی هاهنا من کلام الجاحظ. (ص ۲۰۲ـ۲۰۵)

۱۶) بعد از ذکر روایت: «کل مولود یولد علی الفطرة، فابواه یهوّادنه و ینصّرانه و یُمَجِّسانه حتی عبّر عنه لسانه، فإما شاکراً، و إمّا کفوراً»[۶۷] و پس از نقل اقوال مختلفی به نقل از سید مرتضی(م ۴۳۶ق) می نویسد:

قال الشریف المرتضی ـ رحمه الله ـ: و هذا کلّه تخلیط و بعد من الجواب الصحیح و الصحیح فی تأویله و جهان: أحدهما انّ المراد بالفطرة الدین و علی معنی اللام فکانّه قال: «کلّ مولود یولد للفطرة» ای للدین و من أجل الدین، لانّه تعالی لم یخلق من یبلغ مکلّفاً إلا لیعبده و ینتفع بعباته، یشهد بذلك قوله تعالی: «و ما خلقت الجن والإنس الاّ لیعبدون» والدلیل علی ان «علی» یقوم مقام اللام ما حکاه ابن السکیت عن أبی زید، عن العرب: «صف علَیَّ کذا حتی أعرفه»، یعنی: «صف لی»، و العرب تقیم الصفات مقام بعض، یقولون: سقط الرجل لوجهه، ای علی وجهه، قال: و سمّی الدین فطرة؛ لانه المقصود بالخلقة. والوجه الثانی أن المراد

۶۷. برای بحث از این حدیث، ر.ك: شرح الأصول الخمسة، ص ۴۸۲.

بالفطرة الخلقة، و المعنى: «كلّ مولد يولد على الحالة الدالّة على وحدانيته و وجوب الايمان به و عبادته؛ لأنه تعالى صوّرهم على وجه يقتضى النظر فيه معرفته و الايمان به، ثمّ ينقله ابواه الى ان يبلغ، فيعبّر عن نفسه». (ص ۳۹۱)[۶۸]

قال: و قوله «يُنصّرانه و يهوّدانه» يحتمل وجهين: أحدهما انّه يحملانه على ذلك بإلقاء الشبه و تعليم الضلال، و خصّ الابوين لإنّ الأبناء ينشون على مذهب الآباء، و أراد بالخبر تنزيه اللّه تعالى عن إضلال العباد و أنّه خلقهم للإيمان، فصدّهم عنه آباؤهم؛ والثانى انّه يلحق بأبويه فى أحكام الدنيا. فكانّه قال لايتوّهموا من حيث الحقوا بآبائهم فى أحكام الدنيا؛ إنّه خلقهم لذلك الدين، لم يلحقوا الإيمان و الدين، لكن آباؤهم أدخلوهم فى أحكامهم و عبّر عن فعل آبائهم بانّه يهوّدو يُنصّر. فامّا قاضى القضاة ـ رحمه اللّه ـ فإنّه حمل الخبر على الوجه الأوّل و قال: فطرة اللّه دين اللّه. (ص ۳۹۲)

۱۷) حاكم، بعد از نقل حديث «انشقاق قمر»، توجيهات ذيل را دربارهٔ معناى آن آورده است:

إن سال سائل فقال: «كيف يصحّ هذا و قد دفعه جماعة لعلل مختلفة منها أنه لايجوز انشقاق القمر و إنما دوره على ما هو عيه واجب؟» فدفعوا الخبر لهذه العلة كما دفعوا رجوع الشمس ليوشع بن نون و كما دفعوا ردّ الشمس لأميرالمؤمنين زمنَ النبى(ص) و ذكروا انّه ليس بمقدورٍ و منها انّه لوصَحّ ذكل لرآه اهل الشوق و الغرب و أطراف العالم، لانّ ذلك كان لا يخفى حتى يختصّ برؤيته عبدالله [بن مسعود] مع نفرٍ يسير، و منها إذا جازت ان يكون مثل هذا فى الظهور ثم يراه بعض دون بعض، فإنّه يهدم اصلكم فى مسالة الرؤية و الإدراك انّ مَن كان صحيح الحاسة و بين يديه شىء لا يدان يراه إذا كان مرئياً و الموانع مرتفعة، و يلزمكم ان يجوز ان يكون بين يديه شيئين فيرى احدهما و بين يدى

۶۸. براى بحث همانندى از سيد مرتضى در اين مورد، ر.ك: **غررالفوائد**، ج ۱، ص ۲۸ ـ ۳۰؛ **رسائل الشريف المرتضى**، ج ۱، ص ۱۱۳ ـ ۱۱۵ و ج ۴، ص ۲۹ ـ ۳۰.

اثنين فيرى أحدهما، و منها أنّ مثل هذا يرفع الثقة بالمشاهدات.

والجواب إمّا إثبات الانشقاق، فقد نطق القرآن فى قوله: «وانشقّ القمر» وَوَرَدَ الخبر توكيداً، رواه جماعة و لا مانع فيه فى العقل و حمل الآية على أنّه سينشقّ على ما قاله أبوالقاسم، أو على أنّه اتّضح الامر على ما قاله بعضهم حمل الكلام على المَجاز و التوسّع، فكان حَملُه على الحقيقة أولى؛ فاما السؤال الأول فلا يخلو من أن يصدر عن ملحدٍ منكرٍ للصانع قائلٍ بقدم العالم و قائلٍ بالطبائع، فكلا منامعه فى أنّ للغلك و ما سواه مانعاً أوجَدَه من العدم و أنّ سماته سمات الحديث دون سمات القدم من جواز الحركة و السكون و كونه جسماً محتملاً للأغراض و أنّه محرّكاً و مدبّراً و أنّ مَن قدر على الجمع قَدَر على التفريق و من قدر على التحريك قَدَر على التسكين، فعند ذلك نبطل كلامهم و نساله عنهُ مثبت الصانع قائل بالطبائع فسنن له أنّ الطبع لا تعقل و إنْ عقَلَ فهو فاسد لا يجوز إضافةإ الحركات و السكنات إليها و على تسليم الأمرين من قَدر أن يطبع خلقاً على شيء قَدَر على أن يطبعه على خلافه، و بهذا نُجيب من دفع ردّ الشمس ليوشع ـ صلوات اللّه عليه ـ و لأمير المؤمنين (ع) لئن مثل ذكل جائز فى زمن الأنبياء و إن لم يجز فى غير زمانهم لما فيه من نقض العادة.

والجواب عن الثانى انه يجوز أن يراه بعضهم دون بعض صلاحاً و معجزة و يحتمل أنّه منعهم الرؤية بغيم أو ضباب أو نحوه، فرآه من حضره و سال عن ذلك دون غيره و يحتمل أنّه كان فى وقت نوم أو غفلة، فقد روى أنّه كان ليلة البدر و هو فى كبد السماء و ذلك وقت نوم الناس، و يحتمل أنّه صَرَّفهم عن النظر و الرؤية لضربٍ من المصلحة كما صرَّفهم عن استماع الآيات فى قوله تعالى: «و إذا قرات القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً و كما صرفهم عن الآيات التى اقترحوها، فبيَّنَ انشاقها لمن حَضر و صرَّف عنها من غاب و لم يبلغه أمر النبى (ص)؛ لإن القصة كانت بمكة و يحتمل أنه صرَّف شعاع الإبصار عنها فلم يروها معجزة كما صرف شعاع بصرِ امراة ابى لهبٍ لمّا دخلت المسجد و رسول اللّه (ص) قاعد و عنده

أبوبكر فلم يره، قالت: أين المذمم فقد هَجَوته إذا بلغنى أنّه هجانى و أنشدتُ:

مُذمّماً أبينا ودينه قلينا.

والجواب عن الثالث: إنّ مع صحّه الحاسّة و سلامة الأحوال و ارتفاع الموانع لا يجوز أن يكون بين يديه عربياً لا يراه؛ فاما مع الموانع فيجوز، و فى زمن الأنبياء يجوز مثل هذه الموانع كما ذكرناه و هذا كما يقول: «إنّ مَن رأيناه اليوم». بقطع أنّه الذى رأيناه أمس، ثم يجوز أن يتغير ذلك فى زمن الأنبياء و لذلك لما رأوا جبرئيل (ع) ظنّوه دحيةً حتى بيَّن لهم. (ص ۲۸۰) [۶۹]

۱۸) حاکم جشمی در **تأویل احادیث «عالم ذَر»**؛ پس از نقل یکی از این احادیث، می نویسد:

قال ـ رضى اللّه عنه ـ الخبر يفيد وجوب الانقطاع الى اللّه تعالى و يفيد أنّ خلافَ المعلوم و ما كتبه اللّه فى اللوح لا يكون، و قوله: «تعرف اللّه الرخا و يعد فك فى الشدة» يعنى تقرّبْ إليه بكثرة الطاعات يجاريك فى حال الشدة. قال ـ رحمهُ اللّه ـ: فإن سأل سائل فقال قد روى فى الخبر أنّ له كفّان و قدماً و صورةً فروى هشام بن حكم أنّ رجلاً أتى رسول اللّه(ص) فقال: «يا رسول اللّه! إن اللّه ـ عزوجلّ ـ أخذ ذرية آدم من ظهورهم و أشهدهم على أنفسهم، ثم افاضهم فى كفّيه»، فقال: «هؤلاء فى الجنّة و هؤلاء فى النار». و روى فى ذلك أخبار بالفاظ مختلفة. فروى أبوهريره عن النبى (ص) أنّه قال: «اختصمت الجنة و النار». و روى أحيحة: "فقالت الجنة: «يا ربّ! ما لى لا يدخلنى إلا فقراء الناس؟» و قالت النار: «يا رب! ما لى لا يدخلنى الا الجبّارون و المتكبّرون؟». فقال للنار: «أنت عذابى أصيب به من أشاء» و قال للجنة «أنت رحمتى أصيب بكِ من أشاء» و كلٌّ واحدة منهما أملأها؛ فاما الجنة فان اللّه تعالى يَنشاء لها من يشاء و أمّا النار فيلقون فيها و يقول: «هل من مزيد؟»، حتى يضع قدميه ـ عزوجل ـ فيها، فيمتلى و يردى بعضهاإلى بعض و يقول قطُّ قطُّ". و روى

۶۹. در مورد شقّ القمر و نظر دیگر معتزلیان دربارهٔ آن، ر.ك: **المغنى**، القاضى عبدالجبّار بن أحمد الهمدانى، ج ۶، ص ۴۱۹.

أبو هريرة عن النبی(ص): «إن اللّه تعالی خلق آدَم علی صورته».

والجواب: أما حديث إخراج الذرية من ظَهر آدمَ فحديث مردود، رَدَّه مشايخنا ـ رحمهم اللّه ـ و ذكروا أنّه لا يصحّ و إنه يفتح باب مذهب التناسخ، و قالوا لو كان ذلك صحيحاً لَكُنا نتذكّر ذلك و عَدّوهُ من دسيس الملحدة و قالت الحشوية بجوازه من غير قطع. و أمّا الحشوية فصحّحوا الخبر و حملوا عليه الآية و هو قوله: «و إذا أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم...» و ليس فيها شیء مما ذكروا علی ما بيَّن فی كتب التفاسير. فإن ثبت الخبر فالمراد بـ «الكفّ» القدرةُ و التصرّفُ كما يشاء من غير منع، كما يقال: «هذا البلدُ فی كفّ فلانٍ و قبضتهِ» فكانه تعالی جعل بنی آدم قسمين بقدرته و أخبر عن حالهم المعلومة عنده مُنبّهاً علی كمال قدرته و علمه. فأما حديث «القدم» فقدردَّه كثير من مشايخنا و تعاطی بعضهم تأويله. والذی يُبيّن فساد ما يذهب إليه أهل الحشو أنّه تعالی ذكره فی نصّ كتابه فقال تعالی «لأملأنّ جهنّم من الجِنّة و الناس أجمعين» و هم يرون أنّه يملأ ذلك من قدمه، فان ثبت، فقيل: معناه حتی يجعل اللّه فيها الذين قدمهم بها من شرار خلقه، فهم قدم اللّه للنار، كما أنّ المسلمينَ قدم الجنة، والقدم فی العربية الشیء تقدمه قدامك. و ذكر شيخنا أبوالقاسم ـ رحمه اللّه ـ أنّه روی عن بعض المحدّثين أنّه روی الخبر فقيل له: إنّ المعتزلة يتأوّل الخبر علی هذا المعنی، فكان بعد ذلك يروی حتی يضع النار رجله و هذا يدل علی قلّة مبالاة القوم بالدين. فأما حديث «الصورة» فمن الأخبار الضعيفة؛ فان ثبت، فقيل: المراد خلق آدم علی صورته، أی علی هيأته التی كان عليها، من غير ترتيب و تدريج، كما يخلق بنی آدم، فينقله من حال إلی حال. (ص ۱٤۱)

آنچه بيان شد، تنها برخی نكات برجسته به سليقه اين بنده بود؛ وگرنه نكات قابل ذكر فراوان ديگری در اين ثر، وجود دارد. اميدوارم كه اين مختصر، بتواند عاملی گردد تا پژوهندگان دربارهٔ اين اثر با ارزش، به صورت مطلوب، تحقيق كنند و آن را در اختيار عموم قرار دهند.