



نقش معتزله بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن*

ریچارد مارتین

ترجمه مهرداد عباسی

یادداشت مترجم

«اعجاز قرآن» مفهومی پیچیده و نظریه‌ای چندوجهی در تاریخ اندیشه اسلامی است. برای درک هرچه دقیق‌تر چنین مفهوم یا نظریه‌ای، بی‌شک یکی از ضروری‌ترین کارها، بررسی اسباب و زمینه‌های شکل‌گیری آن مفهوم و آگاهی از تحولات فکری منتهی به آن نظریه خواهد بود. در این میان، گاه ظهور و انتشار نسخه‌های خطی مغفول‌مانده در گوشه کتابخانه‌ها، به فرایند پژوهش درباره این تحولات کمک شایانی می‌کند. در مقاله پیش‌رو، نویسنده با بهره‌گیری از برخی تألیفات تازه‌یافته معتزلیان بصره کوشیده است تا بر تکاپوهای فکری عالمان مسلمان در سده سوم و چهارم هجری پرتویی بیفکند. بر اساس این منابع، او از یک‌سو به اختلافات فرقه‌های گوناگون اسلامی درباره تلقی از نبوت توجه کرده و از دیگرسو، به پاسخ‌های عالمان اسلامی به منکران نبوت پیامبر اسلام پرداخته و از این طریق کوشیده است تا فرایند تبدیل این استدلال‌ها و جدل‌ها را به نظریه‌ای دقیق و سامان‌یافته، یعنی «اعجاز قرآن» نشان دهد. از جمله نکات قابل‌توجه مقاله، تأکید بر این نکته است که نظریه اعجاز قرآن به‌دست اشاعره (از جمله باقلانی) شکل نگرفته، بلکه مجموعه تلاش‌های گروهی از متکلمان معتزله بصره (از جمله ابوعلی جبائی و حلقه او) در قالب بحث‌هایی چون «تثبیت دلائل النبوه»، نقطه آغازی برای نظریه‌پردازی متکلمان بعدی در این باب بوده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۹/۴.





محققان مسلمان و غیرمسلمان مدت‌ها بر این اعتقاد بودند که نظریهٔ اعجاز قرآن به‌دست اشاعره شکل گرفته و معمار اصلی آن باقلانی بوده است. اما اشکال کار اینجاست که تاریخ را نباید - ولو محتاطانه - بر مبنای آثار فرقه‌نگاری نوشت.^۲ تا همین اواخر، نوشته‌هایی که مخالف دیدگاه غالب دربارهٔ اعجاز قرآن تلقی می‌شدند (یعنی آثار معتزلیان)، در دسترس نبودند. امروزه از شاخهٔ بصره از مکتب ری، متونی در اختیار است که بازنگری در تاریخ مجادلات بر سر نبوت محمد را امکان‌پذیر می‌سازند.^۳

اگرچه پیش‌فرض‌های اشاعره و معتزله از اساس با هم متفاوتند، اما نظریهٔ اعجاز باقلانی به‌نحو چشم‌گیری با نظریهٔ معتزلهٔ بصره شباهت دارد.^۴ مسائلی حساس و جالب توجه موجب شد تا معتزله (و دست‌آخر اشاعره) درگیر مناظره با مخالفان داخلی و خارج قلمرو اسلام شوند.

بسیاری از مواضع دو مکتب معتزله و اشاعره را می‌توان تا حلقهٔ ابوعلی جبائی (د ۳۰۳) پی گرفت. جبائی از متفکران تأثیرگذار در نخستین دورهٔ معتزلهٔ بصره و استاد دو پیشوای سرشناس علم کلام در اوایل قرن چهارم، یعنی پسرش ابوهاشم (د ۳۲۱) و ابوالحسن اشعری (د ۳۲۴)، پایه‌گذار مکتب اشاعره بود. امروزه به نظر می‌آید که مجموعهٔ تلاش‌های جبائی در حل سلسله مسائلی مناقشه‌انگیز - که با عنوان عمومی «حجج النبوه» یا «تثبیت دلائل النبوه» شناخته می‌شدند - نقطهٔ آغازی برای نظریه‌پردازی نسل‌های بعدی متکلمان بوده است.

هدف مقاله حاضر تأکید بر نقش مکتب بصره در تبدیل جدل‌ها و استدلال‌های گوناگون دربارهٔ نبوت به نظریه‌ای دقیق و سامان‌یافته در ساختار نظام‌مند علم کلام است. در سده‌های سوم و چهارم هجری، در حلقه‌های فکری جهان اسلام، چندین گروه بر سر نبوت و معجزه، بحث و اختلاف نظر داشتند. همهٔ این بحث‌ها حول محور نبوت محمد و قرآن می‌گشت و دو دیدگاه عمده را در پی داشت. دیدگاه معتزلهٔ بصره - که زیدیه و تا حدودی اشاعره نیز پیرو آن بودند - این بود که محمد مانند موسی و عیسی، معجزه‌ای داشته که سند نبوت او بوده است. به گفتهٔ آنان، معجزهٔ او تفوق‌ناپذیری زبان قرآن بود.





دیدگاه دوم - که به ابراهیم نظّام (د بین ۲۲۰ و ۲۳۰) منسوب است و معتزله بغداد و برخی متکلمان امامیه نیز حامی آن بودند - این ادعا را که زبان قرآن تقلیدناپذیر است و سخنوران عرب قادر به آوردن چیزی مانند قرآن نیستند، انکار می‌کرد. به گفته متکلمان گروه دوم، وقتی محمد معاندان عرب را به مبارزه طلبید تا چیزی مانند سوره‌های قرآن بیاورند، معجزه او همان مداخله خداوند در بازداشتن عرب‌ها از انجام این کار بود، وگرنه آنان با استفاده از استعداد زبانی‌شان بر انجام این کار کاملاً توانا بودند (نظریه صرفه).

هر دو مکتب بغداد و بصره و نیز متکلمان پیرو آنان ویژگی‌های دیگری از قرآن، از جمله اخبار از آینده و امور غیبی را از جمله دلایل نبوت محمد می‌دانستند. نقش انتقادی معتزله بصره تثبیت آن چیزی است که استدلال بر اعجاز قرآن شناخته می‌شود، که این دیدگاه بعدها به یکی از عقاید اهل سنت تبدیل شد. ظاهراً تنها متون باقیمانده مکتب بصره درباره نبوت، متعلق به مرحله متأخر تحولات این مکتب در ری است. علاوه بر آثار مشهور قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵)، به‌ویژه «شرح الاصول الخمسه» و «المغنی فی ابواب التوحید والعدل»،^۵ از ابورشید نیشابوری (د حدود نیمه قرن پنجم)، شاگرد و جانشین او در ریاست این مکتب، نیز قطعه‌ای مفصل به‌جا مانده است که آن را بخشی از «زیادات الشرح» می‌دانند.^۶ به‌علاوه، متنی دیگر با دیدگاه‌های مشابه از ابوطالب الناطق بالحق (د ۴۲۵)، متکلم زیدی همان دوره موجود است.^۷ این متون متأخر - به‌ویژه چون تصویری مخالف با دورنمای متون متقدم موجود و پژوهش‌های مبتنی بر آنها به دست می‌دهند - مطالبی را برای تفسیری نوین از سیر تاریخی نظریه نبوت و معجزه، با تمرکز بر تفاوت‌های بین دو شاخه معتزله بصره و بغداد، فراهم می‌کنند.

۱

نظریه نبوت که به یک معنا مشخصه دین‌های خاور نزدیک است، موضوع مجادلات مسلمانان با مسیحیان و یهودیان و مناظرات فرقه‌های مذهبی - سیاسی در جامعه اسلامی بوده است. برخی از متون به‌جای مانده از این مجادلات و مناظرات، امکان بررسی نگرش الهیاتی اسلام به ادیان دیگر (و بالعکس) را فراهم می‌کند.^۸





در نیمه دوم قرن سوم، علی بن سهل ربّین طبری، مسیحی نسطوری تازه‌مسلمان، دفاعیه‌ای مبسوط درباره دعوی نبوت محمد نوشت و در آن، بر مبنای معجزات و علایم نبوت از جمله قرآن، استدلال کرد. «کتاب الدین والدوله» او یکی از کهن‌ترین بحث‌های باقیمانده درباره نبوت از گونه آثار معروف به «تثبیت دلایل النبوه» است. محدوده این آثار گسترده است و علاوه بر محمد، پیامبران یهودی-مسیحی را نیز دربر می‌گیرد. ماهیت و لحن مجادلات او به گفتمان کلامی دوره‌های بعدی شباهت‌هایی دارد، اما هدف او از تألیف این کتاب، دعوت مسیحیان به دین اسلام بوده است. او با دانشی عمیق از کتاب مقدس، جامعه مسیحیان را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید که چگونه به برتری اسلام پی برده است. این کتاب همچون بسیاری از نوشته‌های جدلی آن دوره، در مقایسه با آثار کلامی قرن چهارم، اصطلاحات تخصصی کمتری دارد. در متون قدیم‌تر برخلاف آثار بعدی، کوششی برای برقراری ارتباط میان نظریه نبوت با موضوعات و مسائل رسمی علم کلام صورت نمی‌گرفت.^۹

سندی دیگر از قرن سوم در پیوند با نبوت مناظره‌ای طراحی شده است که طرف‌های آن، یعنی عبدالمسیح کندی و عبدالله بن اسماعیل هاشمی، نام‌های به‌وضوح مستعار مسیحی و اسلامی دارند و گفته می‌شود از اعضای دربار مأمون بوده‌اند.^{۱۰} در این رساله، ادله فراوانی بر ضد قرآن و پیامبر اسلام در دفاع از مسیحیت، با لحنی مؤدبانه اما آمرانه و حقه‌جانب، مجال طرح یافته‌اند. رساله کندی نیز مانند «کتاب الدین والدوله» طبری، ساده‌تر از کارهای کلامی قرن چهارم بود و از واژه‌ها و ادله‌ای آشکارا متفاوت با آنها بهره می‌برد. با این حال، این قبیل انتقادات، واکنش‌های متکلمان مسلمان را برانگیخت.^{۱۱}

این مجادلات بین‌الادیانی درباره نبوت نشان می‌دهند که قرن سوم دوره‌ای پرآشوب و درعین حال سرنوشت‌ساز در تاریخ کلام اسلامی بوده است. در این دوره، چندین متفکر تأثیرگذار سر برآوردند که بسیاری از آنها به طرق گوناگون با معتزله در ارتباط بودند. اما در پایان این قرن، در بسیاری از حلقه‌ها، «اعتزال» به واژه‌ای تحقیرآمیز تبدیل شد.





در نیمه نخست قرن سوم، به‌ویژه در دوره حکومت مأمون - که طرفدار معتزله بود - این مکتب از حیث سیاسی و نه فکری، در اوج موفقیت قرار داشت. مأمون به سبب انگیزه‌ها و علایق شخصی به برخی مسائل کلامی، گروهی از افراد برجسته و بانفوذ را در معرض باورپرسی قرار داد. بسیاری از این افراد در خفا - و عده اندکی از آنها آشکارا - تمایلی به پذیرش عقاید بدعت‌آمیز و سیاست‌های شیعه‌پسند مأمون نداشتند. آنان به‌طور مشخص در برابر این عقیده مقاومت کردند که قرآن - به‌عنوان کلام خدا - مخلوق و صفت فعل خداست و همچون همه مخلوقات عالم، در زمان و مکان خلق شده است (نظریه خلق قرآن). واکنش عمومی به دخالت‌های مأمون در موضوعات عقیدتی و تلاش او در تعیین جانشینی از میان شیعیان موجب شد تا دو دهه بعد، حکومت عباسیان در دوران خلیفه‌ای محافظه‌کارتر، یعنی متوکل، سیاستی کاملاً معکوس در پیش بگیرد و دیگر از حمایت دستگاه خلافت از معتزله خبری نباشد. این سیاست معکوس لطمه‌ای قابل توجه به وجهه و اعتبار معتزله وارد کرد.^{۱۲}

کاهش نفوذ سیاسی و اعتبار عمومی معتزله طی ربع دوم قرن سوم باید انگیزه جاحظ در نگارش کتاب «فضیلة المعتزلة» بوده باشد. اگرچه این کتاب موجود نیست، اما بخش‌های نقل‌شده از آن در اثری متأخر نشان می‌دهد که موضوع اصلی کتاب، مناظره با شیعه امامیه بر سر نبوت و امامت بوده است. ابن‌راوندی بدانم - که از معتزله بغداد بود و تا حد زیادی از عقاید دینی - سیاسی افراطی شیعه اقتباس کرده بود - ردیه تندی بر جاحظ با عنوان کتاب «فضیحة المعتزلة» نوشت. آثاری از این دست، تأثیراتی عمیق و ماندگار بر مسیر علم کلام گذاشتند.

متون کلامی قرن چهارم در پاسخ به مخالفان غیرمسلمان عناوین ویژه‌ای داشتند. عنوان رایج برای فصل مرتبط با نبوت یعنی «پاسخ به براهمه»، عنوانی گمراه‌کننده است. همان ادله‌ای که بر ضد اصطلاح براهمه اقامه می‌شد، در بافت‌های دیگر بر ضد صداهای مخالف در اسلام - که معمولاً با عنوان تحقیرآمیز «ملحدان» خوانده می‌شدند - به کار می‌رفت. در این میان، نام ابن‌راوندی بیش از دیگران برده می‌شد.





ابن‌راوندی - فارغ از اینکه سرچشمه اندیشه‌اش کجا باشد - ثمره میراث اسلامی و محصول تربیت علم کلام بود.

بیشتر اطلاعات درباره دفاعیه جاحظ از معتزله و پاسخ ابن‌راوندی در کتاب «الانتصار» باقی مانده است که در پایان قرن سوم با هدف دفاع از جایگاه فکری معتزله در برابر منتقدان بدعت‌گذار نوشته شد. ابوالحسین خیاط، مؤلف کتاب و از معتزله بغداد و معاصر جبائی، نشان داد که مسائل مرتبط با امامت و نبوت میان شیعه و معتزله، به شدت محل بحث و اختلاف بوده است.^{۱۳}

یکی دیگر از اقدامات عباسیان در آشوب پدیدآمده در میانه قرن سوم، تلاش برای آشتی سیاسی با شیعیان بود. یک قرن پیش‌تر، عباسیان از احساسات ضد اموی شیعیان برای تقویت حکومت خودشان در عراق بهره‌برداری کرده بودند. اما خواسته‌ها و توقعات فکری و سیاسی شیعیان در دوران حکومت عباسی برآورده نشد. شیعیان رفته‌رفته از نظر سیاسی، اجتماعی و دینی، به دستگاه خلافت و سران مذهبی آن بدگمان شده و برنامه‌های متعددی را برای براندازی حکومت و همچنین تخریب آموزه‌های کلامی معتزله و اهل سنت ترتیب دادند.^{۱۴} بیشتر مجادلات معتزله بصره درباره نبوت، در پاسخ به مخالفان و جنبش‌های گوناگون شیعی بود.

در فضای فکری بحث و اختلاف درباره نظریه نبوت، مجادلات شعوبیه نیز حضور داشت. به‌نوشته همیلتون گیب، واژه «شعوبی» اساساً برای خوارج به کار می‌رفت که معتقد بودند هیچ نژاد و قبیله‌ای از حق انحصاری خلافت برخوردار نیست. در قرن سوم، اصطلاح «شعوبیه» برای دو گروه استفاده می‌شد: یکی برای طبقه اجتماعی کاتبان ایرانی که در نوشته‌هایشان به برتری خودشان می‌بالیدند، و دوم به میزان کمتری، برای عرب‌های مخالف آنها. عرب‌ها به پیروی از جاحظ، با وسعت بخشیدن به قلمرو «ادب» عربی (یعنی مجموعه دانشی که فرد را آداب‌دان و نکته‌دان می‌کند) به قومیتشان تفاخر می‌کردند. پیش‌تر، نوشته‌های عرب‌ها محدود به شعر و داستان بود و مطالعه زبان، بیشتر با واژه‌نگاری و رشته‌های مربوط به قرآن و حدیث ارتباط داشت. گیب همچنین معتقد است که مناظرات ادبی میان عرب‌گرایان و

فکر معتزله بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن





فارس‌گرایان رگه‌های دینی داشته است. او دربارهٔ شعوبیه در میانهٔ قرن سوم (تلخ‌ترین دورهٔ آن) می‌گوید:

«خطر جنبش شعوبیه... بیش از اینکه در تبلیغات خام ضدعرب آنان باشد (تمایل به دشمنی با عرب‌ها در میان طبقات فرودست در عراق و ایران وجود داشت)، در شک‌گرایی ظریف آنها بود که در میان طبقه ادیبان و فرهیختگان پرورش یافته بود. فرهنگ کهن ایرانی-آرامی عراق (مرکز مانویت) همچنان ریشه‌های نوعی آزاداندیشی را که زنده خوانده می‌شد، در خود داشت. در این نوع تفکر هم اندیشه‌های ثنوی در دین باقی مانده بود و هم بیش از آن، نوعی پوچ‌گرایی و لاپابالی‌گری نسبت به تمام نظام‌های اخلاقی وجود داشت که از آن به «مُجَن» تعبیر می‌شد.»^{۱۵}

جاحظ، سرسلسلهٔ ادیبان عرب‌گرا، معتقد بود که قرآن مظهر زیبایی زبان عربی است، و این اندیشهٔ او به جنبه‌ای مهم از تبیین معتزلهٔ بصره و اشاعره از اعجاز قرآن تبدیل شد. از سوی دیگر، فارس‌گرایان قرآن را منبع الهام ادبی نمی‌دانستند.^{۱۶} افراد به اصطلاح ملحد که با شکاکیتی تندوتیز به قرآن حمله می‌کردند، عموماً از ایران و عراق بودند و اغلب تبار عربی نداشتند. با اینکه از شواهد بر نمی‌آید که مجادلات شعوبیه علت بحث‌های اعتقادی دربارهٔ نبوت بوده باشد، بحران اجتماعی و فکری شعوبیه عنصری مهم در فضای فکری بحث‌های درگرفته دربارهٔ نبوت محمد بود.

سه تحول عمده در قرن سوم (یعنی اوج و حضيض معتزله و تأثیر آن در زندگی عمومی، مخالفت روزافزون شیعه با عرضهٔ نظریهٔ رقیب سیاسی که برای نظریهٔ نبوت نتایجی به همراه داشت، و تفاخر عرب‌ها به زبان و کتابشان در فضایی آمیخته با شک‌گرایی و رقابت‌های قومی و ادبی) فضایی را پدید آورد که در آن، مسألهٔ نبوت به بحثی جدی بدل شد، تا اینکه در آغاز قرن چهارم، جبائی و پیروانش، مسائلی ویژه را دربارهٔ نبوت محمد به نحوی روش‌مندتر پیش کشیدند.





نخستین بحث‌های معتزله درباره نبوت به دست ما نرسیده‌اند. برخی از مطالب مرتبط با این بحث‌ها در متون بعدی وجود دارند، اما تفسیر این قطعات پراکنده که حاوی اطلاعاتی متنوعند، بسیار دشوار است. متون و اطلاعات کافی از حلقه‌های حسن بصری (د حدود ۱۱۰) و واصل بن عطا (د ۱۳۱) در اختیارمان نیست تا بدانیم این پایه‌گذاران سنتی معتزله در اواخر دوران بنی‌امیه چه دیدگاهی درباره نبوت و اعجاز داشته‌اند. گفته‌اند که ابوالهذیل (د ۲۲۷) درباره معجزات مطالبی نوشته بود، و نیز مأمون از او خواسته بود تا پاسخی به مجادلات شیعه درباره پیامبر بنویسد.^{۱۷} اما دیدگاه‌های ابوالهذیل درباره این موضوع در منابع فرقه‌نگاری یا در آثار روش‌مند مکتب بصره در قرن چهارم و پنجم ذکر نشده‌اند؛ هرچند موارد متعددی از آموزه‌های او درباره موضوعات دیگر باقی مانده‌اند.

به‌سادگی نمی‌توان گفت که در دو نسل بعد از ابوالهذیل (نیمه دوم قرن سوم) تا دوره جبائی‌ها، متکلمان مکتب بصره تا چه میزان به نظریه اعجاز بلاغی قرآن معتقد بوده‌اند. طرفداری سفت‌وسخت از این نظریه در قرن بعدی سر برآورد. در فرقه‌نگاری‌های متأخر اشاعره، فرقه معتزله مدافعان نظریه صرفه یا همان مخالفان نظریه فصاحت قرآن معرفی شده‌اند. به عبارتی، دفاع جبائی‌ها از اعجاز بلاغی قرآن بر بحث‌های حلقه‌های اشاعره در این باره تقدم داشت. اما چند تن از متکلمان مرتبط با مکتب بصره در دوره پیش از جبائی، اعجاز بلاغی قرآن را رد کرده بودند. در این میان جاحظ را باید استثنا کرد. او متکلمی بصری بود که می‌گفت عناصر ساختاری و ادبی (تألیف و نظم) قرآن از دیگر گفتارهای فصیح برتر است. با این حال به نظر می‌رسد که او جلوتر از این نرفته و به تعریف اعجاز قرآن بر مبنای این برتری ادبی نپرداخته است.^{۱۸}

دیگر معتزلیان مکتب بصره در قرن سوم به‌وضوح شک‌گراتر بودند. هشام فوطی (د قبل از ۲۱۸)، شاگرد ابوالهذیل، و شاگرد او، عبّاد بن سلیمان (د حدود ۲۵۰)، هر دو این عقیده را که قرآن می‌تواند دلیلی بر نبوت محمد باشد، رد کردند. ریشه مخالفت آنان در مخالفت عموم معتزله با نظریه قدم قرآن بود. معتزلیان معتقد بودند

قرآن
معتزله
بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز
قرآن

۱۴۱





که قرآن در چارچوب پدیده‌های مخلوق نظیر صوت و حافظه و ابزار نگارش آفریده شده است. از نگاه هشام و عباد، موجود مخلوق نمی‌تواند دلیلی بر خالق قدیم و ازلی باشد (ابوالحسن اشعری، ۲۲۵-۲۲۶). نیز بنگرید به: ابن‌المرتضی، بخش نمایه). اما ادله آنها افراطی بود. هشام و عباد منتقدان سرسخت برخی دیدگاه‌های ابوالهذیل بودند و در نسل‌های بعدی، جبائی‌ها و قاضی عبدالجبار به انتقاد از آن دو پرداختند. دیگر معتزلیان عمدتاً این عقیده رایج اسلامی را پذیرفتند که خلقت پُر از نشانه‌های دال بر خالق است.

در قرن سوم، دیگر متکلمان معتزلی موضعی مخالف با نظریه اعجاز قرآن اتخاذ کردند. ابراهیم نظام، متکلم سرشناس بصری که بیش از همه از او یاد می‌شود، نیز از شاگردان ابوالهذیل بود. نظام انکار نمی‌کرد که قرآن می‌تواند دلیلی بر نبوت باشد، اما منکر این بود که معیارهای صوری نظیر الفاظ و عبارات، دلیل اعجاز قرآن باشد. به‌علاوه او معیار معنایی و محتوایی را به‌عنوان مبنای اعجاز قرآن پذیرفته است. معیار مورد قبول او - همان‌طور که در قرآن آمده - آگاهی پیامبر از غیب و وقایع آینده است. (اشعری، ۲۲۵-۲۲۶)

اعتقاد به اینکه قرآن دلیلی بر اصالت نبوت پیامبر است، در دوره حضور محمد در مکه ریشه دارد، چنان‌که در خود قرآن هم به آن اشاره شده است.^{۱۹} پرسشی که در این باره برای متکلمان مسلمان پیش آمد، از این قرار بود که دلیل معتبر بر صدق ادعای نبوت چیست؟ متکلمان قرن سوم می‌توانستند بپذیرند که ناتوانی مکیان در پاسخگویی به تحدی پیامبر برای معارضه با فصاحت کلام او، امری حساس و تعیین کننده است، اما نمی‌توانستند قبول کنند که چنین چیزی بتواند معجزه باشد. مسلمانانی که قرآن را یک اثر ادبی بی‌نظیر نمی‌دانستند، باید برای شکست عرب‌ها در رقابت با آن توضیحی می‌یافتند. بنابراین آنان به این نتیجه رسیدند که مکیان از رقابت با قرآن منصرف شده بودند. «نظریه صرفه» چنان‌که از نامش پیداست، بر دخالت خدا تأکید دارد. از نگاه نظام و پیروان او، هر فرد مسلط به زبان عربی توانایی آن را دارد که الفاظی به فصاحت گفتار قرآن بیاورد.^{۲۰}





در آثار کلامی متأخر در بحث مربوط به رد نظریه صرفه و عموماً در بافتی مشابه، انکار اعجاز بلاغی قرآن را به نظام نسبت می‌دهند. یک قرن پس از او، عمدتاً معتزله بغداد و شیعیان امامیه مدافع نظریه صرفه بودند. آنان از این نظریه در تقابل با جنبه اعجاز بلاغی قرآن که معتزله بصره و اشاعره طرفدار آن بودند، دفاع می‌کردند. اما یک سؤال همچنان باقی می‌ماند: در قرن سوم که ادله روشنی درباره اعجاز قرآن وجود نداشت، نظریه صرفه چه نقشی ایفا می‌کرد؟

پاسخی به این پرسش را می‌توان در بخشی از یکی از آثار جاحظ یافت که از صرفه به‌عنوان دلیلی بر ضد نخستین حلقه‌های بدعت‌گذار، معروف به «دهریه»، بهره گرفته است (بنگرید به مدخل مربوط در ویرایش دوم دایرةالمعارف اسلام). جاحظ در اینجا به رد این اتهام دهریه که داستان‌های قرآن و دیگر کتاب‌های مقدس حاوی مطالبی تناقض‌آمیز و نامعقولند، پرداخته است. از آنجا که شرح حال نویسان نظام - استاد جاحظ - او را مخالف فکری دهریه معرفی کرده‌اند، ممکن است مجادلات جاحظ بر ضد دهریه نیز برگرفته از نظام باشد. (جاحظ، ۸۵/۴-۹۰؛ ۲۶۹/۶)

دهریه درباره داستان قرآنی سلیمان این اشکال را مطرح کردند که پادشاهی چنین والامقام که خداوند او را پادشاه انس و جن (و حتی قادر به تکلم به زبان پرندگان و مورچگان) کرده بود، چگونه می‌توانست از ملکه سبا و سلطنت او بی‌خبر بوده باشد (نمل/۲۲ به بعد). جاحظ در پاسخ به این اشکال دهریه می‌گوید که داستان سلیمان و دیگر داستان‌های قرآن نشان می‌دهند که خداوند گاه علمی را که در اختیار بندگان است، از اذهان آنان پاک می‌کند (رفع عن أوهامهم) (همان، ۸۶/۴-۸۹). جاحظ همین تفسیر را درباره آیه تحدی (اسراء/۸۸-۹۰) نیز استفاده می‌کند و می‌گوید:

«نظیر این وضعیت آنجاست که خداوند پس از دعوت عرب‌ها به مبارزه با قرآن، آگاهی را از آنان برداشت و از رقابت با قرآن منصرفشان کرد (صرف نفوسهم عن المعارضة للقرآن). به همین سبب هیچ‌کس به انجام این کار روی نیاورد، و اگر هم می‌خواست چنین کند، به رنج و دشواری می‌افتاد.» (همان، ۸۹)





بدین ترتیب نظریه صرفه نیز از آنجا که در مقابل حملات ملحدان قرار گرفت، به نظریه‌ای مفید و مؤثر دربارهٔ اعجاز قرآن تبدیل شد. جاحظ احتمالاً نظریهٔ صرفه را دلیلی بر ضد اعجاز بلاغی قرآن نمی‌دیده است. او در ادامهٔ عبارت پیشین می‌نویسد:

«پیروان مسیلمه و ابن‌نواحه را بین که دستاویزشان فقط گفتار مسیلمه است. هر کس کلام او را بشنود، می‌فهمد که او صرفاً قصد دشمنی با قرآن را داشته و [برای این کار] از قرآن سرقت کرده و بخشی از آن را برداشته و کوشیده است تا با آن رقابت کند. این تدبیر خداست و بندگان، هرچند برای این کار گرد هم آیند، نمی‌توانند بدان دست یابند.» (همان)

در اینجا نیز به آیهٔ تحدی استناد می‌شود: «بگو اگر انس و جن گرد آیند تا نظیر این قرآن را بیاورند، مانند آن را نمی‌توانند بیاورند؛ هرچند برخی از آنها پشتیبان برخی دیگر باشند.» (اسراء/۸۸).

جاحظ ظاهراً یکی از معدود معتزلیان قرن سوم باشد که هم برای نظریهٔ صرفه و هم برای برتری ادبی قرآن دلیل اقامه کرده است. بیشتر معتزله نظیر نظام، منکر اعجاز بلاغی قرآن بودند. این انکار در مکتب بغداد رواج بیشتری داشت. پیش از نظام، ابوموسی مُردار (د. اوایل قرن سوم)، یکی از نخستین اعضای مکتب بغداد، مخالف جنبهٔ فصاحت قرآن بود و ظاهراً کوشیده بود تا به تحدی قرآن پاسخ گوید. معلوم نیست که او نظریهٔ روشنی را در دفاع از اعجاز قرآن عرضه کرده باشد. مردار استاد سه تن از متکلمان سرشناس مکتب بغداد بود: جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر و ابوجعفر اسکافی.^{۲۱} در دوره‌های بعدی، فرقه‌نگاران تقابل شدید دو مکتب بصره و بغداد را دربارهٔ نظریهٔ نبوت نشان داده‌اند (شهرستانی، ۱۳۰). به نظر می‌رسد که این تقابل از دوران جبائی‌ها به این سو آشکارتر شد.

در قرن چهارم، برخی از متکلمان امامیه که کلام را نزد استادان معتزلی بغداد فرا گرفته بودند، طرفدار نظریهٔ صرفه بودند. محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (د ۴۱۳)، پیشوای شیعیان امامیهٔ بغداد، در «وائل المقالات» و نیز سید مرتضی (د ۴۳۶) جانشین او در همان منصب، از نظریهٔ صرفه حمایت کردند.^{۲۲} متأخرترین متن





باقیمانده معتزله درباره نبوت، یعنی «زیادات الشرح» ابورشید، حاوی مناظره‌ای مفصل با سید مرتضی است که از احیاگران نظریه صرفه در مقابل نظریه اعجاز بلاغی قرآن دانسته می‌شود. ابورشید بحث با سید مرتضی را با نقل قول از «لاصول» ابن‌خلاد (شاگرد ابوهاشم) و توضیح آن آغاز می‌کند:

«بدان که نظام معتقد بود که قرآن بنا بر وجه صرفه معجزه است، و معنای صرفه آن است که عرب‌ها قادر به عرضه کلامی مانند قرآن با همان فصاحت و بلاغت بودند تا اینکه پیامبر مبعوث شد. آن‌گاه این بلاغت از آنان سلب شد و آنان از دانش ادبی محروم شدند و دیگر قادر نبودند تا کلامی مانند قرآن بیاورند. سپس متکلمان بعدی این دیدگاه را پذیرفتند و ادله‌ای (بر ضد ما) فراهم آوردند.»^{۲۳}

اساساً استدلال مبتنی بر مداخله خدا در توانایی‌های بشر که در برابر حملات ملحدانه به قرآن قرار گرفت، پس از نظریه صرفه و در زمان جبائی‌ها، استدلالی متقابل علیه نظریه اعجاز بلاغی قرآن بود. استدلال به نفع اعجاز بلاغی از جانب جبائی‌ها و مکتب متأخر ری نشان‌دهنده شکافی آشکار درون معتزله میان دو شاخه بغداد و بصره در قرن چهارم است. با دقت در اصطلاحات کلیدی «معجزه» و «اعجاز قرآن»، آن‌گونه که عبدالجبار آنها را تعریف و تبیین کرده است، می‌توان این شکاف را بهتر نشان داد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۳

چنان‌که پیش‌تر نشان داده شد، مفهوم اعجاز قرآن الهام گرفته از برخی رویدادها در زندگی محمد است که در قرآن هم ذکر شده‌اند. در اواخر قرن سوم و تقریباً هم‌زمان با دوره جبائی، «اعجاز القرآن» به عنوان اصطلاحی خاص سر برآورد؛ هرچند در میان کسانی که از این مفهوم بحث می‌کردند، معنای «تقلیدناپذیری قرآن» همچنان محل اختلاف بود. به نظر می‌رسد که واژه‌های «معجزه(ه)» و «اعجاز» در آثار کلامی قرن سوم معانی خاصی گرفتند، اما این معانی در آثار میانه این قرن، یعنی نوشته‌های جاحظ و علی بن سهل طبری وجود ندارند. حتی خیاط، معاصر

قرن معتزله بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن

۱۴۵





جبائی و از معتزله بغداد، از این دو واژه، دست‌کم در آثار باقیمانده‌اش استفاده نکرده است (خیاط، ۲۷ به بعد). آثار معتزله متأخر بصره به‌ویژه آثار عبدالجبار، نشان می‌دهند که این واژه‌ها را جبائی و پیروانش در معنایی خاص بازتعریف کردند و همین تعریف جدید، به دیدگاه عمومی معتزله بصره، اشاعره و اهل سنت تبدیل شد.

محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰)، یکی از معاصران جبائی، در تفسیرش بر قرآن، ماده «عجز» را به‌کار برده، اما آنجا که از هم‌اوردطلبی قرآن سخن می‌گوید، از مشتقات خاص این ماده، یعنی «معجزه» و «اعجاز» خبری نیست. با این حال، کاربرست واژه «عجز» در معنای لغوی «ناتوانی» در تفسیر طبری، با تصویر کلی معجزه نبوی مطابق تعریف جبائی، به‌نوعی هماهنگ است. وی در تفسیر آیه ۱۳ هود می‌نویسد:

«خدا به پیامبرش می‌گوید: این قرآن حجتی کافی بر حقانیت چیزی که برای آنها آوردی و دلیلی کافی بر نبوت توست و تو را از دیگر نشانه‌ها (الآیات) بی‌نیاز می‌کند؛ همه نشانه‌ها فقط وقتی برای فرد دلیل صدق است که همه موجودات از آوردن مثل آن ناتوان باشند، و این قرآن به‌گونه‌ای است که همه موجودات از آوردن مثل آن ناتوان (عجزه) اند.» (طبری، ۸/۱۲)

یک قرن بعد، عبدالجبار از این نوع کاربرد غیرتخصصی واژه «عجز» با تعبیر «تعارف» یاد کرد. منظور او از این تعبیر، معنای همه‌فهمی بود که از معنای صرفاً لغوی واژه فراتر و گسترده‌تر است (عبدالجبار، المغنی، ۴۵۷/۱۳، س ۳-۱۰؛ ۹۹/۱۶، س ۱۳؛ ۳۰۶/۸، س ۸ به بعد). به دنبال تغییر و تحولات قرن سوم، نویسندگان آثار غیرکلامی، واژه «مُعْجَز» را در کنار واژه‌های قدیم‌تری چون «آیه» و «عَلَم» استفاده می‌کردند.^{۲۴} تأملات عبدالجبار دربارهٔ تحولات معنای اصطلاحی این واژه‌ها در علم کلام توجهی ویژه را می‌طلبد.

قاضی عبدالجبار در بحث لغوی راجع به واژه «معجز» می‌گوید که متضاد آن «مُقَدِر» است؛ یعنی «کسی که به دیگری قدرت و ظرفیت انجام کاری را می‌دهد».^{۲۵} بنابراین معجز یعنی «کسی که از دیگری قدرت و توان انجام کاری را سلب می‌کند».





در گفتمان اهل سنت (از جمله معتزله بصره در نمونه حاضر)، این دو واژه به معنای دقیق کلمه، فقط برای خداوند قابل استفاده است. لغویان «مُقَدِّر» و «مُعْجِز» را به معنای ظاهری و کاربردی آنها و نه معنای استنباطی و اصطلاحی آنها در نظر می‌گیرند و این دو واژه را به ترتیب در پیوند با وجوه «تمکین» (ممکن ساختن یا قدرت بخشیدن) و اسباب «تعذر» (غیرممکن بودن) به کار می‌برند (همان، ۱۹۷/۱۵، س ۱۱-۱۲). قاضی معجز را در معنایی نیمه تخصصی (تعارف) این گونه تعریف می‌کند: «کاری که انجام مثل آن برای بشر غیرممکن است.» (همان، س ۱۹-۲۰)

قاضی توضیحاتش را این گونه ادامه می‌دهد که متکلمان معنای اصلی «معجز» را به معنایی اصطلاحی تبدیل کرده‌اند که با معنای لغوی و معانی نیمه اصطلاحی آن در ارتباط است، اما با آنها یکی نیست. دلیل این انتقال معنایی آن است که معنای اصلی این واژه برای کاری که اصولاً از توان بشر عادی خارج است - نظیر تبدیل چوب دستی به مار و احیای مردگان - کاربرد ندارد و در چنین مواردی گفته نمی‌شود که این کار «معجز» است، اما در معنای نیمه اصطلاحی (تعارف) دقیقاً همین تعبیر را می‌توان به کار برد. گفتن اینکه افراد بشر قادر به انجام کاری نیستند که انجام آن برای افراد بشر غیرممکن است، نوعی همان‌گویی است. (همان، ۱۹۸) ^{۲۶}

در بحث‌های کلامی راجع به اعجاز قرآن، نظریه صرفه را با این استدلال توضیح داده‌اند: فردی مدعی نبوت است و برای اثبات آن، کاری کاملاً عادی و طبیعی انجام می‌دهد؛ مثلاً دستش را روی سرش می‌گذارد؛ چنانچه دیگران قادر نباشند تا چنین کاری را در موقعیتی خاص انجام دهند، در این صورت ادعای نبوت او اثبات خواهد شد. در برخی متون، این استدلال را به وضوح به طرفداران صرفه نسبت داده‌اند (خطابی، ۲۲-۲۳. مقایسه کنید با: عبدالجبار، المغنی، ۲۱۹/۱۶، س ۱۱-۱۴). اما در سوی دیگر، معتزله بصره نمی‌توانستند از این استدلال بهره بگیرند، چون آن را - همان‌طور که پیش‌تر گفته شد - نوعی همان‌گویی می‌دانستند. بنابراین به نظر می‌رسد که توضیحات قاضی عبدالجبار درباره معنای اصطلاحی «معجز» به این دلیل بود که فهم متفاوت از این اصطلاح را میان شاخه‌های بصره و بغداد و پیروان آنها توضیح دهد.





جبائی‌ها، یعنی ابوعلی و پسرش ابوهاشم نیز با وجود اینکه از نظریهٔ اعجاز درکی کاملاً متفاوت با طرفداران بغدادی نظریهٔ صرفه داشتند، وارد بحث دربارهٔ مسائل مورد مناقشهٔ نبوت می‌شدند. این مسائل به‌اندازهٔ آن دسته از مسائلی که عموم معتزلیان را وارد نزاع با گروه‌ها و افراد معروف به «ملحدون»، «براهمه»، «مطاعنون» و «رافضه» می‌کرد، انتقادی نبودند. چندین متکلم از نسل‌های بعدی به حملات کسانی چون ابن‌راوندی علیه متکلمان قرن سوم، به‌تندی پاسخ گفتند.^{۲۷} همچنین بر ضد ابوعلی و راق و ابوحفص حداد - که آثار متعددی در طعن عقاید اهل سنت راجع به پیامبر و قرآن به آنها منسوب است - ردیه‌هایی نوشتند. قاضی عبدالجبار از دو فیلسوف یاد کرده است که دیدگاه آنها دربارهٔ نبوت پذیرفتنی نیست: یعقوب بن اسحاق کندی (د بعد از ۲۷۵) و ابوبکر رازی (د ۳۲۰).^{۲۸}

یکی از مضامین مشترک در بیشتر ردیه‌های معتزلهٔ بصره بر دیدگاه‌های بدعت‌آمیز دربارهٔ نبوت، پاسخ به اقوال افراطی شیعیان بود. قاضی عبدالجبار تأثیر عقاید افراطی در میان شیعیان را به هشام بن حکم، متکلم شیعی قرن دوم، و از او به ابوشاکر دیصانی، عالم ثنوی غنوصی باز می‌گرداند.^{۲۹} این دیدگاه که اندیشه‌های بدعت‌آمیز باید منشأ خارجی داشته باشند، با بیزاری ریشه‌دار نسبت به بدعت در اسلام مرتبط بود.

جبائی‌ها مطالب فراوانی دربارهٔ مسائل مورد مناقشه و مناظرات جدلی با مخالفان بدعت‌گذار و غیرمسلمان نوشتند. دو تن از معتزلیان صاحب تک‌نگاری دربارهٔ اعجاز قرآن، از شاگردان و وابستگان ابوعلی جبائی بودند: ابوعمرو باهلی که جبائی در جلسات او شرکت می‌کرد، و ابو عبدالله واسطی (د ۳۰۶).^{۳۰} خود جبائی نیز در رد الحاد و بدعت چیزهایی نوشت و آثار او اگرچه امروزه باقی نمانده‌اند، در نسل‌های بعدی به‌ویژه در آثار عبدالجبار و ابورشید، مبنای اندیشهٔ معتزله شدند. جبائی (و نیز خیاط و حارث و راق) ردیه‌هایی بر کتاب «الجاروف» ابوحفص حداد، یکی از شیعیان امامی افراطی نوشتند.^{۳۱} جبائی همچنین کتابی با نام «تقص الامامه» بر ضد ابن‌راوندی و دیگرانی تألیف کرد که مطالبی در دفاع از آموزه‌های سیاسی-کلامی امامیه نوشته بودند.^{۳۲} ابن‌جوزی در کتاب «المنتظم»، بخشی از کتاب «الدامغ»





ابن‌راوندی را که نقد تندی علیه قرآن است، نقل کرده و بخشی از پاسخ‌های جبائی به او را نیز آورده است.^{۳۳}

فصل دوم از بخش باقیمانده «زیادات» ابورشید با نقل قولی از کتاب «الفرید» ابن‌راوندی آغاز می‌شود که در آن از نظریه اهل سنت در دفاع از اعجاز بلاغی قرآن به شدت انتقاد می‌کند. معتزله بصره در ادوار بعدی به ردیه ابوهاشم بر این کتاب با عنوان «نقض الفرید» بسیار استناد کرده‌اند.^{۳۴} جبائی‌ها اختلاف‌نظرهای فراوانی درباره نظریه نبوت و معجزات داشتند که موجب پیدایش مسائل بحث‌انگیز و مورد اختلاف میان پیروان آنها شد. می‌توان گفت که در برخی موارد، ابوهاشم دیدگاه‌های جسورانه‌تری داشت. ابوالقاسم بلخی کعبی (د ۳۱۷)، متکلم معاصر با جبائی‌ها در مکتب بغداد، در دفاع از جاحظ و بر ضد انتقادهای ابن‌راوندی، مطالبی نوشت.^{۳۵}

از ابوالحسن اشعری که حلقه جبائی را ترک کرد و مکتب کلامی معروفش را بنا نهاد، هیچ تألیفی درباره نبوت و معجزات در دست نیست. اندیشه او در این باب را باید از آثار مهم‌ترین متکلم اشعری قرن چهارم، ابوبکر باقلانی (معاصر جبائی) استنباط کرد. با این حال ابن‌عساکر در شرح حال ابوالحسن اشعری و در فهرست نوشته‌های او، عناوینی را مرتبط با نبوت و معجزات که در قالب پاسخ به بدعت‌گذاران است، ذکر کرده است.^{۳۶} ابومنصور ماتریدی (د ۳۳۳) از دیگر متکلمان آن دوره که نماینده کلام ارتدوکس در بخش شرقی جهان اسلام بود، در کتاب «التوحید» از جمله به عقاید بدعت‌آمیز ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی درباره نبوت و معجزات پاسخ داد. (ماتریدی، ۸۶-۹۳)

۴

تا اینجا معلوم شد که از میانه قرن سوم تا زمان جبائی و معاصران او، بحث درباره پیامبر و قرآن تا حدودی بازتاب بحرانی موجود در میان متکلمان پایبند به عقاید اهل سنت بود؛ چنان‌که از آثار باقلانی و عبدالجبار و ابورشید برمی‌آید. حتی در پایان قرن چهارم نیز نظریه نبوت و معجزات همچنان مسأله‌ای جدی و مورد مناقشه بود. در نگاه نخست شاید نتوان دلیل موجهی برای این واقعیت برشمرد، زیرا در عموم

معتزله بصره در شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن





نوشته‌های متأخر، از گروه‌ها و افراد مخالفی همچون ابن‌راوندی سخن گفته می‌شود که مدت‌ها پیش مرده بودند. مسأله غامضی که به اصطلاح «براهمه» مطرح کرده بودند، چند دهه پیش‌تر در نوشته‌های جبائی‌ها و دیگران بررسی شده بود، حتی مجادله با امامیه در آن زمان یکی از مسائل مورد اختلاف در دل کلام معتزله، و نه جدل با مخالفان غیرمسلمان به‌شمار می‌آمد. با این حساب باید پرسید که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم، مخالفان نظریه نبوت چه کسانی بودند؟

تألیفات کلامی عبدالجبار و ابورشید کمک چندانی به پاسخ این پرسش نمی‌کنند. اثر بهتر و جالب‌توجه‌تر در این زمینه، «تثبیت دلائل النبوه» است که عبدالجبار در آن به برخی از همان موضوعات و نظریاتی پرداخته است که زمینه افول معتزله را در عراق و غرب ایران فراهم کرد. از این متن پراطلاع می‌توان فهمید که نظریه نبوت - ضمن اینکه عقیده‌ای تثبیت‌شده در آثار کلامی گذشته بوده - دغدغه‌ای اساسی در اواخر قرن چهارم به حساب می‌آمده است. این کتاب پژوهشی است هم درباره تاریخ ادیان و هم درباره نظریه‌های دینی - سیاسی‌ای که متفکران شیعی مخالف با سلطه عالمان دینی ترویج می‌کردند. از این کتاب می‌توان دریافت که یک متکلم سرشناس، رخداد‌های سیاسی‌ای را که منشأ بحث‌های کلامی دامنه‌دار درباره نبوتند، چگونه تفسیر می‌کند.^{۳۷}

برخی از این بحث‌ها در مناظرات داغ میان مکاتب مختلف کلامی ریشه داشتند. علاوه بر اختلافاتی که میان دو شاخه معتزله بصره و بغداد وجود داشت، شاخه‌ای دیگر از معتزله بغداد که ابن‌اخشید (د ۳۲۶) و شاگردانش آن را بنا نهاده بودند، با ابوهاشم و شاگردانش چنان دشمنی‌ای داشتند که حکومت آل‌بویه را مجبور به مداخله کرد.^{۳۸} اثری با نام «النکت فی اعجاز القرآن» از یکی از پیروان ابن‌اخشید با نام علی بن عیسی رمانی (د ۳۸۶) باقی مانده است. این رساله مختصر عمدتاً به تحلیل برتری ادبی قرآن اختصاص دارد. از توجه سطحی رمانی به جنبه‌های کلامی اعجاز قرآن می‌توان استنباط کرد که در اواخر قرن چهارم، اختلافات اولیه درباره این موضوع دیگر اهمیت نداشتند و بنابراین به‌راحتی کنار گذاشته شدند.^{۳۹}





در مقابل، فضای جدل و مناظره، به‌ویژه درباره موضوعات امامت و نبوت و قرآن، همچنان به‌نحوی فراگیر برقرار بود. با این حال رسالهٔ رمانی دربارهٔ قرآن، اثری کلامی نبود. تخصص اصلی نویسندهٔ این کتاب اساساً نحو و علوم زبانی و هدف عمدهٔ او، ارزیابی جایگاه قرآن برای نقد ادبی بود (که خود یکی از پیامدهای نظریهٔ اعجاز بلاغی قرآن به‌شمار می‌رود). همین‌که پس از رمانی، متکلمی اشعری چون باقلانی کتاب «عجاز القرآن» را تقریباً با همان محتوا تألیف کرد، می‌تواند مؤیدی بر اهداف غیرفرقه‌گرایانهٔ کتاب رمانی باشد.^{۴۰}

در اواخر قرن چهارم، معتزله و اشاعره وارد مناظراتی شدند که با برنامه‌های تبلیغاتی شاخه‌های افراطی شیعه ارتباط می‌یافت. فان‌اس معتقد است که شکاکیت در نظریه‌های کلامی اساساً از جانب شخصیت‌های شیعی مطرح می‌شد:

«این [شکاکیت] پدیده‌ای اتفاقی نبود، زیرا مبانی معرفت‌شناختی شیعیان با دیگر فرقه‌ها تفاوت داشت. آنان به مصونیت متکلمان از خطا معتقد نبودند، بلکه «امام» را مصون از خطا می‌دانستند که بنا بر تعریف آنان، کسی است که به سبب برخورداری از عصمت و انتساب به پیامبر، حق دارد تا درباره مسائل پیچیده دینی با اختیار کامل حکم بدهد.»^{۴۱}

مخاطبان نامعلوم ابورشید در «زیادت» - تا جایی که می‌شود فهمید - در غالب موارد شیعیانند. چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، این واقعیت در «تثبیت» عبدالجبار تأیید می‌شود.

شیعیان اسماعیلیه - که مدعی‌اند نسبشان به اسماعیل بن جعفر صادق (د ۱۴۳) می‌رسد - به واقعیت سیاسی مهمی در دورهٔ خلافت سلسلهٔ فاطمیان تبدیل شدند. این سلسله از سال ۲۹۷ تا ۳۶۲ - که المعز خلیفهٔ چهارمشان مرکز خلافت را به مصر منتقل کرد - بر شمال آفریقا حکومت می‌کردند. سال ۳۶۲، دو سال پس از آغاز نگارش «المعنی» و حدود بیست و سه سال قبل از نوشتن «تثبیت» بود.^{۴۲} طی حدود یک ربع قرن، فاطمیان تسلطشان را بر جزیرهٔ العرب، شامل یمن و بخشی از شام افزایش دادند و کوشیدند تا عضدالدوله، حاکم آل‌بویه در بغداد را متقاعد کنند تا آنها را به رسمیت بشناسد که البته نتیجهٔ چندانی در پی نداشت.^{۴۳}





از کتاب «تثبیت» عبدالجبار معلوم است که متکلمان به شدت نگران قرمطیان (گروهی از اسماعیلیان که ابتدا در بین‌النهرین در نزدیکی کوفه سکونت داشتند) بودند. ردیه‌نویسان بر اسماعیلیه، قرمطیان را میراث‌بر میمون قداح و پسرش عبدالله می‌دانند که هر دو در دورهٔ جعفر صادق و هشام بن حکم فعالیت می‌کردند. مخالفان از جمله گفته‌اند که اندیشه‌های میمون از بردیسان، عالم ثنوی غنوصی نشأت می‌گرفت. صرف‌نظر از اینکه سرچشمهٔ اندیشه‌های آنان چه بوده باشد، برنامه‌های تبلیغاتی مؤثر این گروه موجب شدند تا آموزه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی قرمطی-باطنی در چندین پایتخت بزرگ در خاور نزدیک، تأثیرات شگرفی بر جای گذارند.^{۴۴} در اواخر قرن سوم، این بزرگان شک‌گرای شیعی، گروهی منسجم از عرب‌ها و نبطی‌های روستایی اطراف کوفه را سازماندهی کردند. یکی از پیروان سرشناس میمون قداح، یعنی حَمدان اشعث مشهور به قَرَمَط (د ۲۹۳)، در رأس این گروه قرار داشت (بنگرید به: عبدالجبار، تثبیت، ۳۷۹/۲). نفوذ این گروه در کنار سایر گروه‌هایی که مسلک باطنیه را پذیرفته بودند، متکلمان آن دوره را به نوشتن ردیه بر ضد آنان واداشت. مسعودی فهرستی از کسانی را که در برابر باطنیه قرار گرفتند، از جمله شاگردان نظام، جبائی، ابوعیسی وراق، ابوالقاسم بلخی و ابوالحسن اشعری به دست داده است. (مسعودی، ۳۴۲-۳۴۳)

از منظر متکلمان اهل سنت، از جمله بسیاری از معتزلیان، گسترش نفوذ اسماعیلیه باید چالشی خطرناک در برابر سلطهٔ عالمان سنتی بوده باشد. استفادهٔ آنان از ترفندها و کارهای خارق‌العاده، در کنار سفسطه‌های ماهرانه برای ایجاد شک در میان عامهٔ مردم نسبت به آموزه‌های عالمان راست‌دین، رهبری فکری و دینی سنتی را در قرن سوم و چهارم در جهان اسلام به چالش کشید. قاضی عبدالجبار دربارهٔ روش باطنیان اسماعیلیه می‌نویسد:

«در احوال این باطنیان تأمل کن که خودشان را زیر پوشش اسلام، تلاوت قرآن، نماز، روزه و حج و اظهار وفاداری به اهل بیت پیامبر مخفی کردند، کارشان را بر کتمان و عهد و پیمان پیروانشان مبتنی ساختند، و از ادیبان و عالمان و فقیهان دوری گزیدند.» (عبدالجبار، تثبیت، ۳۶۷/۲)^{۴۵}





قرن سوم و چهارم صحنه مناظره‌های آزاد بود و بحث و نزاع بر سر دین پیامبر، جایگاه و معجزه او (یعنی قرآن) به‌وفور جریان داشت. نظریه نبوت در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم بحثی زنده بود و برای باقی ماندن در بدنه علم کلام، به تبیینی روشن و تحلیلی یکپارچه نیاز داشت. از «زیادات الشرح» ابورشید و آثار عبدالجبار می‌توان دریافت که معتزله بصره - که گاه اختلاف نظرهای قابل ملاحظه‌ای میان خودشان داشتند - چگونه کوشیدند تا در آخرین مراحل نفوذشان در شرق جهان اسلام، اندیشه‌شان را مستحکم‌تر کنند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Richard C. Martin, The Role of the Basrah Mu'tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 39, No. 3 (Jul., 1980), pp. 175-189.

۲. عبدالقاهر بغدادی (د ۴۲۹)، فرقه‌نگار اشعری، به‌اشتباه این اتهام را مطرح کرده است که «بیشتر معتزله معتقدند که زندیق‌ها، ترک‌ها و خزرها قادر بودند چیزی به فصاحت قرآن یا حتی بهتر از آن بیاورند. آنچه آنان در آن ناتوانند، عرضه چیزی با همان نظم است...» بنگرید به: *کتاب الفرق بین الفرق*، چاپ م. بدر (قاهره، ۱۹۱۰)، ص ۱۲۸، س ۵. این اظهارنظرها و موارد مشابه بر ضد معتزله، محققان مسلمان و غیرمسلمان معاصر را به این نتیجه رسانده است که نظریه عمومی اعجاز قرآن محصول اندیشه اشاعره بوده است. مثلاً بنگرید به: مصطفی صادق رافعی، *اعجاز القرآن و البلاغة النبویة*، قاهره ۱۳۶۶/۱۹۲۸؛ نعیم حمصی، «تاریخ فکرة اعجاز القرآن»، *مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق*، ۲۷ (۱۹۵۲)، ص ۲۴۰-۲۶۳، ۴۱۸-۴۳۳، ۵۷۱-۵۸۶، ۲۸ (۱۹۵۳)، ص ۶۱-۷۸، ۲۴۲-۲۵۶؛ نیز:

Abdul Aleem, "I#j\$z I-Qur"#\$n", *Islamic Culture* 7 (1933): 64-82, 215-33; Johan Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-B\$qill\$InE* (Amsterdam, 1959); Richard J. McCarthy, "Al-B\$qill\$In's Notion of the Apologetic Miracle", *Studia Biblica et Orientalia*, vol. 3, Analecta Biblica, vol. 12 (Rome, 1959).

۳. قاضی عبدالجبار، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. مرتبط‌ترین جلد‌های این مجموعه به مقاله ما عبارتند از: جلد ۱۵، *التنبؤات و المعجزات*، چاپ ابراهیم مدکور (قاهره ۱۹۶۵) و جلد ۱۶، *اعجاز القرآن*، چاپ امین خولی (قاهره ۱۹۶۰). نیز بنگرید به: عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسة*، چاپ عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۹۶۵.





۴. آنچه را مکارتی در مقاله‌اش درباره نظریه باقلانی گفته، با آنچه در مقاله حاضر به‌عنوان نظریه معتزله بصره ذکر شده است، مقایسه کنید.

۵. بنگرید به پی‌نوشت ۳.

۶. نسخه مورد بحث نسخه موزه بریتانیا (بخش شرقی، ش ۸۶۱۳) است که تریتن آن را توصیف کرده، اما به تعیین هویت آن نپرداخته است. در پژوهشی نشان داده‌ام که این اثر و به‌اصطلاح *دیوان الاصول*، قطعاتی از *زیادات الشرح* ابورشید است. بنگرید به مقاله تریتن و مقاله من:

A. S. Tritton, "Some Mu#tazilÉ Ideas about Religion", *BSOAS* 14 (1952): 612-22; R. Martin, "The Identification of Two Mu#tazilite MSS," *JAOS* [in press].

۷. ابوطالب الناطق بالحق، *زیادات شرح الاصول*، لایدن بخش شرقی، نسخه ۲۹۴۹. تریتن درباره این نسخه بحث کرده است (بنگرید به پی‌نوشت ۶).

۸. کتاب‌شناسی مهمی درباره آثار جدلی در منبع زیر گردآمده است:

Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literature in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig, 1877).

درباره این اثر و در پیوند با برخی ابعاد نبوت و معجزات بنگرید به:

Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", *ZDMG* 52 (1888): 591-675.

گلدزیهر درباره فضای جدلی نخستین سده‌های اسلامی بحث کرده است:

Ignaz Goldziher, "Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab", *ZDMG* 52 (1878): 341-87.

۹. علی بن سهل ربن طبری، کتاب *الدین و الدوله*، چاپ آلفونس مینگانا، قاهره ۱۹۲۳. بنگرید به:

David Margoliouth, "On 'The Book of Religion and Empire' by Ali b. Rabban al-Tabari", *Proceedings of the British Academy* (London, 1930 [1932]).

۱۰. رساله الهاشمی الی عبدالملیح بن اسحاق الکنلی ... (لندن، ۱۹۱۲). ترجمه و شرح بخشی از

این رساله به زبان انگلیسی بر مبنای نسخه عربی در اثر زیر گرد آمده است:

William Muir, *The Apology of al-Kindi* (London, 1882).

نیز بنگرید به:

Armand Abel, "Apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamochrétienne", *Accademia Nazionale Lincei* 361 (1964): 501-23.

۱۱. اگرچه دلایلی برای تردید در انتساب این رساله به کندی مطرح کرده‌اند و این رساله چندان مکاتبه واقعی نمی‌ماند، با وجود این، تاریخ این رساله نباید بعد از اوایل قرن چهارم باشد. نبود

واژه‌های تخصصی نظیر «معجز» و «اعجاز القرآن» نشان می‌دهد که این اثر حتی ممکن است متعلق به پیش از قرن چهارم باشد. بنگرید به توضیحات ورنر کاسکیل در *مجله آرنیس* ۴ (۱۹۵۱): ۱۵۳-

۱۵۸، که به مرور منابع مرتبط با کندی پرداخته است. کراوس یادآور شده است که تشابه‌های ادله کندی و ابن‌راوندی این احتمال را مطرح می‌کند که پای منبع سومی در میان باشد. بنگرید به:

Paul Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte", *RSO* 15 (1934): 335-41.





حداد تاریخ رساله کندی را حدود سال ۲۴۹ تعیین کرده است. بنگرید به:

Rachid Haddad, "unayn Ibn IsĒšq apologiste chrétien", *Arabica* 16 (1974): 302.

او به سبب لحن تند مهاجمانه کندی گمان برده که این رساله شاید پیش از لغو دوره محنت به دست متوکل - که به پاک‌سازی پیروان ادیان دیگر پرداخت - نوشته شده باشد.

۱۲. درباره مسئله معتزله، عباسیان و باورپرسی مأمون بنگرید به:

Walter M. Patton, *AĒmad ibn ĩbnal and the MiĒna* (Leiden, 1897).

فان‌اس درباره موضع کلامی مأمون با توجه به دوره محنت بحث کرده است. بنگرید به:

Josef van Ess, "Ibn Kullšb und die MiĒna", *Oriens* 18-19 (1967): 92-142.

۱۳. فان‌اس مقاله‌ای مروری بر چاپ کتاب *الانتصار* به تصحیح آلبرت نادر نوشته است:

Josef van Ess, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1963): 79-87.

درباره این‌راوندی بنگرید به مدخل مربوط در ویرایش دوم *دایرةالمعارف اسلام*.

۱۴. مونتگمری وات محنت را در زمره سیاست‌های شیعه‌پسندانه عباسیان و تلاشی برای جلب حمایت توده گسترده شیعیان می‌داند. بنگرید به:

W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens* 16 (1963): 110-21.

15. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962), p. 69.

توضیحات گیب قابل مقایسه با گفته‌های گل‌زهر است:

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vols. in one (Halle, 1889-90), vol. 1, pp. 177-216.

همچنین باید گفت که منظور از موالی (بندگان عرب‌ها) فقط ایرانی‌ها نبودند، بلکه آرامی‌ها، سریانی‌ها و جماعت‌های پراکنده پایین بین‌النهرین را نیز دربر می‌گرفت. این گروه‌ها در اعتراضات اجتماعی دوره عباسی حضور داشتند.

۱۶. جاحظ از «کاتبان» ایرانی انتقاد می‌کرد که در پی یافتن خطا در قرآن بودند. بنگرید به: ثلاث

رسائل، چاپ ت. فینکل (قاهره، ۱۳۴۴)، ص ۴۲-۴۳؛ برای استناد به این قول جاحظ بنگرید به:

Gustav von Grunebaum, *A Tenth Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism* (Chicago, 1960), p. xvi, n. 15.

۱۷. عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، چاپ عبدالکریم عثمان، ج ۲، ص ۵۱۱، ۵۳۸ به بعد. ابن‌عساکر

(د ۵۷۱)، عالم اشعری نوشته است که متکلمان تأثیرگذار نظیر جبائی و بلخی، اندیشه‌هایشان را از

ابوالهذیل و نظام گرفته‌اند (که از نظر او منابعی نامعتبرند). بنگرید به: ابن‌عساکر، تبیین کذب

المفتتری فی ما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری (دمشق، ۱۳۴۷ یا ۱۹۲۸)، ص ۱۳۷-۱۳۸.

۱۳۸. اگرچه ابن‌عساکر مطمئناً درباره اهمیت شخصیت‌های متقدم درست گفته است، سهم جبائی

و بلخی را می‌توان بازاندیشی در مسائل کلامی مرتبط با قرآن در پرتو انتقادات جدیدتر دانست.

۱۸. بنگرید به: مدخل «جاحظ» در ویرایش دوم *دایرةالمعارف اسلام*. خیاط در *الانتصار* چندین اثر

جاحظ را نام می‌برد که ظاهراً موضوع آنها نبوت بوده است (به نمایه کتاب‌ها مراجعه کنید).





عباراتی از حجج النبوة جاحظ در این منبع باقی مانده است: مبرد، *الکامل* (قاهره، ۱۳۲۴)، ج ۱، ص ۲۷۵ و ج ۲، ص ۱۴۸. این عبارات در مجموعه *رسائل الجاحظ* (قاهره، ۱۹۳۳) چاپ سندوبی نیز آمده است (که من آن را ندیده‌ام). ترجمه انگلیسی این آثار در منبع زیر گردآمده است: C. Pellat, *The Life and Works of JÛziz*, trans. D. W. Hawkes (London, 1969).

در ادامه مقاله درباره عبارت‌های مهم از کتاب *الحیوان* جاحظ بحث خواهم کرد.

۱۹. آیات قرآنی مرتبط با این موضوع عبارتند از: اسراء/۸۸-۹۰؛ یونس/۳۸-۳۹؛ هود/۱۳-۱۶.

۲۰. بنگرید به بحث مربوط به صرفه در این منبع: Bouman, *Conflict*, pp. 20-23. ابن‌المرتضی (*طبقات المعتزله*، ص ۷۸) چند نفر از پیروان نظام را نام برده است. بنگرید به بحث راجع به عبارت جاحظ درباره نظریه صرفه نظام و برتری قرآن بر سایر گفتارها در: نعیم حمصی، «تاریخ فکرة اعجاز القرآن»، ۲۸ (۱۹۵۳): ۵۸۱-۵۸۲. حمصی به این نتیجه رسیده است که جاحظ به دو مفهوم متضاد از اعجاز قرآن معتقد بوده است، اما در واقع، اگرچه جاحظ قرآن را بی‌مانند دانسته، نمی‌توان به‌سادگی گفت که او اعجاز قرآن را با این عبارات تعریف کرده است.

۲۱. درباره مردار بنگرید به: *طبقات المعتزله*، ص ۷۰، ص ۷ به بعد؛ ص ۷۵، ص ۱۲ به بعد؛ ص ۷۷، ص ۱۴؛ ص ۸۵، ص ۱۰؛ و شهرستانی، *کتاب الملل و النحل*، چاپ محمد بدران (قاهره، ۱۹۴۷)، ص ۱۰۶-۱۰۷. مونتگمری وات از مردار و شاگردان او در زمرة معتزله بغداد بحث کرده است:

W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Islam* (London, 1948), p. 76.

نیز برای بحث درباره کسانی چون بشار بن برد و ابن‌مقفع و جهم بن صفوان، سه تن از افراد سرشناس قرن دوم که منکر اعجاز قرآن بودند، بنگرید به:

von Grunebaum, *Tenth Century Document*, p. xvi, n. 13 and p. xiv, n. 7.

۲۲. شیخ مفید درباره نظریه صرفه بحث کرده است: شرح *عقائد الصدوق* (تبریز، ۱۳۳۰)، ص ۳۱ به بعد. برای خلاصه‌ای از دو نامه سیدمرتضی درباره موضوع صرفه که اکنون جزو مجموعه برلین (ش ۴۰، برگ ۴ الف-۵ب، ۹۲ب-۹۶ الف) است، بنگرید به: حمصی، «تاریخ»، ص ۶۹ به بعد. مادلونگ مقاله‌ای درباره ارتباط نزدیک معتزله بغداد و شیعه امامیه نوشته است:

Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le ShÉ'isme imamÉte* (Paris, 1970), pp. 13-30.

۲۳. *زیادات*، ۱۱۸ الف. این فصل برخلاف معمول با نقل قول از *الاصول* ابن‌خلاد آغاز نمی‌شود، بلکه احتمالاً ضمیمه‌ای از ابورشید است. ابن‌خلاد (و احتمالاً استادش ابوهاشم) پیش‌تر از این موضوع بحث کرده بودند، زیرا ابوطالب ناطق بالحق، معاصر مقدم بر ابورشید، در *زیادات* شرح *الاصول* چنین کرده بود.

۲۴. مثلاً بنگرید به: مسعودی، *مروج الذهب*، چاپ باریه دومنار (پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷)، ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۵ که در منبع زیر به آن استناد شده است:

von Grunebaum, *Tenth Century Document*, p. xvii, n. 16.





۲۵. تعریف «المعجز» در المغنی (ج ۱۵، ص ۱۹۷-۱۹۹) آمده است. نیز بنگرید به: عبدالجبار، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۶۸، س ۱۱ به بعد. مکتب بصره، بر خلاف بلخی، «عجز» و «قدره» را دو واژه متضاد می‌داند؛ بنگرید به: ابورشید، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، نسخه برلین، ادوارد گلاسر ۱۲ (آلوار ۵۱۲۵)، برگ ۱۳۳.

۲۶. مقایسه کنید با: باقلانی، کتاب البیان [عن الفرق بین المعجزات و الکرامات و ...]، چاپ مکارتی (بیروت، ۱۹۵۸)، ص ۹. انتقاد باقلانی دایر بر اینکه معتزله (که او آنها را «قدریه» می‌خواند) منکر آنند که معجزات مشروط به عامل الهی‌اند، درباره معتزله بصره در عصر او صدق نمی‌کند. ظاهراً بیشتر آنچه باقلانی علیه معتزله گفته، بازتابنده نگاه منفی به مکتبی است که خیاط می‌خواست در کتاب الانتصار تصحیح کند.

۲۷. از پروفیسور یوزف فان‌اس برای تذکر این نکته که ارتباط معتزله با بسیاری از به‌اصطلاح ملحدان به تبیین بیشتری نیاز دارد (که خارج از حوصله این مقاله است) سپاسگزارم. از جمله اینکه از فهرست ابن‌ندیم پیداست که دو روایت درباره ابن‌راوندی رواج داشته که لحن یکی از آنها انتقادی نیست. حتی ذکر اینکه ابن‌راوندی چند ردیه بر خودش داشته، ابهام‌افزاست و این احتمال را مطرح می‌کند که شاید جلد‌های فراوان نوشته شده بر ضد او غیرمنصفانه و تحریف‌شده باشد. تا این لحظه، واقعاً چیز زیادی را نمی‌توان با قطعیت درباره آرای ابن‌راوندی گفت. بنگرید به: ابن‌ندیم، فهرست، تصحیح و ترجمه بیار دوج (نیویورک، ۱۹۷۰)، ج ۱، ص ۴۱۹-۴۲۳. اگرچه ترجمه دوج را باید کاملاً محتاطانه خواند، بخش مربوط به معتزله ترکیبی از چند فقره جدید است که در هیچ چاپ دیگری به‌صورت یک‌جا وجود ندارد.

۲۸. نام‌های کندی و رازی هر دو در تثبیت ذکر شده‌اند (بنگرید به نمایه کتاب). گزیده‌هایی از کتاب أعلام النبوة ابو حاتم رازی که در آنها آرای ملحدانه ابوبکر رازی را رد می‌کند، در منبع زیر منتشر شده است:

Paul Kraus, "Raziana II", *Orientalia*, n.s. 5 (1936): 35-36, 358-78.

همان‌طور که خود کراوس در مقدمه متن عربی نوشته، جنبه اسماعیلی دیدگاه‌های ابو حاتم جلوه چندانی ندارد؛ در بسیاری از فقرات کتاب، نویسنده می‌تواند یک اشعری یا معتزلی باشد.

۲۹. درباره نظریه قاضی عبدالجبار دایر بر اینکه بدعت‌های رافضه ناشی از هشام بن حکم است، بنگرید به: تثبیت، ج ۲، ص ۴۴۶-۴۴۷، ۵۲۸-۵۲۹، ۵۵۰-۵۵۱. ارتباط هشام با ابوبکر دیسانی در فقره‌ای بسیار جالب توجه آمده است: همان، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵. نیز بنگرید به مدخل «هشام بن حکم» در ویرایش دوم دایرةالمعارف اسلام.

۳۰. فهرست، ج ۱، ص ۴۲۸، ۴۳۰. به اثر باهلی عبدالجبار (تثبیت، ج ۲، ص ۵۱۱) اشاره کرده است.

۳۱. فهرست، ج ۱، ص ۴۱۹ (کتاب الجاروف را احتمالاً باید کتاب الحاروف خواند). حارث وراق چندین رساله بر ضد ابن‌راوندی نوشت (همانجا).





۳۲. عبدالجبار در المعنی، ج ۱۶، ص ۱۵۲ (قس. تثبیت، ج ۱، ص ۶۴؛ ج ۲، ص ۲۵۹) *نقض الامامه* را اثری معرفی کرده که جبائی در آن به اهمیت پاسخ دادن به انتقادهای بر ضد نظریه‌های کلامی نبوت و قرآن پرداخته است. در تثبیت (ج ۱، ص ۶۴) نیز به تفسیر جبائی اشاره کرده است. عبدالجبار همچنین کتابی با عنوان *نقض الامامه* نوشت؛ بنگرید به: *طبقات المعتزله*، ص ۱۱۳، س ۱۲ به بعد. درباره آثار جبائی بنگرید به:

Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des @ubbš"É," *Journal Asiatique* 1976, pp. 277-98.

۳۳. ریتزر آن را منتشر کرده است:

Helmut Ritter, "Philologica VI: Ibn al-ÆawzÈs Bericht über Ibn al-RŞwandÈ," *Der Islam* 19 (1930): 1-17.

کراوس قطعاتی از دیگر اثر مهم ابن‌راوندی، یعنی *کتاب الزمرد* را تصحیح و بخش‌هایی از آن را ترجمه و شرح کرده است. او براهمه ذکر شده در این اثر را تخیل ادبی ابن‌راوندی می‌داند. بنگرید به: "Beiträge", pp. 341-67.

۳۴. فهرست، ج ۱، ص ۴۲۱. بنگرید به: ابن‌مرتضی، *طبقات المعتزله*، ص ۹۲. قاضی عبدالجبار (المعنی، ج ۱۶، ص ۳۱۰، س ۵) به آن اشاره کرده است.

۳۵. عبدالجبار اثری از ابوالقاسم بلخی را ذکر کرده است که در آن او بر ردیه ابن‌راوندی بر اندیشه «نظم القرآن» جاحظ ردیه‌ای نوشته است. بنگرید به: تثبیت، ج ۱، ص ۶۳، س ۶ به بعد و ج ۲، ص ۵۴۸ به بعد. احتمالاً منظور او *الدامع* ابن‌راوندی است که این‌ندیم درباره آن گفته است: «یظعن فيه علی نظم القرآن» (فهرست، ج ۱، ص ۴۲۱). بحثی میان بلخی و ابوبکر رازی نیز در تثبیت (ج ۲، ص ۶۲۴ به بعد) آمده است.

۳۶. کتاب‌شناسی ابن‌عساکر در منبع زیر آمده است:

The Theology of al-Ash#ari, trans. Richard McCarthy (Beirut, 1953), esp. pp. 211-228. See esp. items 21, 27, 53, 61, 74, 87, 96.

برای نسخه عربی بنگرید به: بی‌نوشت شماره ۱۷.

۳۷. تثبیت - که در سراسر این مقاله به آن استناد شده است - اثری در علم کلام نیست. با این حال، این اثر شامل اطلاعاتی است که به روشن‌تر شدن تاریخ علم کلام کمک می‌کند.

38. Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig* (Wiesbaden, 1969), pp. 440 ff.

مقایسه کنید با: *طبقات المعتزله*، ص ۱۰۰.

39. Bouman, *Conflit*.

۴۰. بنگرید به:

von Grunebaum, *Tenth Century Document*, p. xvii, n. 20; p. 118/C.

حتی خارج از قلمرو نقد ادبی، به یک معنا، اشاعره و معتزله، به‌رغم نقش‌های خصمانه‌شان در بسیاری موارد، از نقش و سهم یکدیگر در بحث‌های مربوط به نبوت باخبر بودند؛ بنگرید به: بی‌نوشت شماره ۲۸.





41. van Ess, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *Al-AbËth* 21 (1968): 9. Cf. idem, *Die Erkenntnislehre des #AdudaddËn al-^cË* (Wiesbaden, 1966), pp. 224 f.

۴۲. خود قاضی تاریخ نگارش تثبیت را در اثنای متن کتاب ذکر کرده است (ج ۱، ص ۲۴، ۱۶۸). قاضی در اواخر کتاب معنی گفته است که آن را طی دوره‌ای بیست و دو ساله، بین سال‌های ۳۶۰ و ۳۸۰، نوشته است (معنی، ج ۲۰، ص ب، ۲۵۷).

۴۳. مدخل «فاطمیان» در ویرایش دوم *دایرةالمعارف اسلام*. ابوالقاسم بُستی (د ۴۲۰). یکی از شاگردان قاضی عبدالجبار، ردیه‌ای بر اسماعیلیه با عنوان *من کشف اسرار الباطنیه و غوار مذهبهم* نوشته است. بنگرید به:

S. N. Stern, "Abâ I-QËsim al-BustË and his Refutation of IsmË#Ëlism", *JRAS* 1961, pp. 14-35.

۴۴. درباره شک‌گرایی و روش‌های جدلی باطنیه بنگرید به: van Ess, n. 55 above and n. 61 below. درباره قرمطیان بنگرید به مدخل مربوط در ویرایش اول *دایرةالمعارف اسلام*; نیز:

Stern, "IsmË#ËlËs and Qarmaïïns", *L'Elaboration de 1-Islam, Colloque de Strasbourg 1959* (Paris, 1961); Madelung, "Fatimiden und Bahrain-qarmaten," *Der Islam* 34 (1959): 34-88.

۴۵. قاضی عبدالجبار با آموزه‌های اخوان‌الصفاء که جماعت مخفی مشهور اسماعیلی بودند، آشنا بوده است. گفته‌اند که رساله‌های آنان بین سال‌های ۳۵۰ و ۳۷۰ نوشته شده‌اند (قس تثبیت، ج ۲، ص ۶۱۰ به بعد، به ویژه ص ۶۱۱، س ۷ به بعد). درباره اخوان بنگرید به: مدخل مربوط در ویرایش دوم *دایرةالمعارف اسلام*; نیز:

Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhwhn aB-'afË," *IC* 20 (1946): 367-72; and idem, "New Information about the Authorship of the Epistles of the Sincere Brethren", *IS* 3 (1964): 404-28.

منابع و مآخذ:

۱. ابن‌المرتضی، احمد بن یحیی؛ طبقات المعتزله، ویسبادن، چاپ سوسانا دیوالد- ویلتسر، ۱۹۶۱ م.
۲. ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق؛ الفهرست، تصحیح و ترجمه: بیار دوج، نیویورک، بی‌نا، ۱۹۷۰ م.
۳. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین، ویسبادن، چاپ هلموت ریتز، ۱۹۶۳ م.
۴. باقلانی، محمد بن طیب؛ کتاب البیان [عن الفرق بین المعجزات و الکرامات و ...]، چاپ مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۸ م.
۵. بغدادی، عبدالقاهر؛ کتاب الفرق بین الفرق، قاهره، چاپ م. بدر، ۱۹۱۰ م.





۶. جاحظ، عمرو بن بحر؛ رسائل الجاحظ، قاهره، چاپ سندوبی، ۱۹۳۳م.
۷. _____؛ کتاب الحيوان، قاهره، چاپ عبدالسلام محمد هارون، ۱۹۵۰.
۸. دمشق، ابن عساکر؛ تبیین کذب المفتري في ما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري، دمشق، ۱۹۲۸م.
۹. رافعی، مصطفی صادق؛ اعجاز القرآن و البلاغة النبوية، قاهره، بی‌نا، ۱۹۲۸م.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم؛ کتاب الملل و النحل، چاپ محمد بدران، قاهره ۱۹۴۷م.
۱۱. طبری، علی بن سهل؛ کتاب الدين و الدولة، قاهره، چاپ آلفونس مینگانا، ۱۹۲۳م.
۱۲. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البيان عن تأویل آي القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۳. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحيد و العدل، قاهره، چاپ ابراهیم مدکور، قاهره ۱۹۶۵م.
۱۴. قاضی عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوة، بیروت، چاپ عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۶م.
۱۵. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، قاهره، چاپ عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵م.
۱۶. میرد، محمد بن یزید؛ الكامل فی اللغة و الأدب، قاهره، بی‌نا، ۱۳۲۴ق.
۱۷. مسعودی، علی بن حسین؛ کتاب التنبيه و الاشراف، بغداد، چاپ محمد حلمی، ۱۹۳۸م.
۱۸. _____؛ مروج الذهب، پاریس، چاپ باریبه دومنار، ۱۸۷۷م.
۱۹. مفید، محمد بن نعمان؛ شرح عقائد الصدوق، تبریز، بی‌نا ۱۳۳۰ق.
۲۰. الناطق بالحق، ابوطالب؛ زیادات شرح الاصول، لیدن بخش شرقی، نسخه ش ۲۹۴۹.

21. Abdul Aleem, "I#jz I-Qur"šn", *Islamic Culture* 7 (1933): 64-82, 215-33.
22. Armand Abel, "Apologie d'al-Kindi et sa place dans la polémique islamochrétienne", *Accademie Nazionale Lincei* 361 (1964): 501-23.
23. Johan Bouman, *Le Conflit autour du Coran et la solution d'al-BşqillşnÊ* (Amsterdam, 1959).
24. Heribert Busse, *Chalif und Grosskönig* (Wiesbaden, 1969), pp. 440 ff.
25. H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1962), p. 69.
26. Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des @ubbş"Ê," *Journal Asiatique* 1976, pp. 277-98.
27. Ignaz Goldziher, "Ueber muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitab", *ZDMG* 52 (1878): 341-87.
28. Rachid Haddad, "\unayn Ibn IsÊşq apologiste chrétien", *Arabica* 16 (1974).
29. Paul Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte", *RSO* 15 (1934): 335-41.





30. Paul Kraus, "Raziana II", *Orientalia*, n.s. 5 (1936): 35-36, 358-78.
31. Wilferd Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", *Le Sh'isme imamÈte* (Paris, 1970), pp. 13-30.
32. Wilferd Madelung, "Fatimiden und Bahrain-qarmaten," *Der Islam* 34 (1959): 34-88.
33. David Margoliouth, "On 'The Book of Religion and Empire' by Ali b. Rabban al-Tabari", *Proceedings of the British Academy* (London, 1930 [1932]).
34. Richard Martin, "The Identification of Two Mu'tazilite MSS," *JAOS* [in press].
35. Richard J. McCarthy, "Al-B#qill#ni's Notion of the Apologetic Miracle", *Studia Biblica et Orientalia*, vol. 3, *Analecta Biblica*, vol. 12 (Rome, 1959).
36. William Muir, *The Apology of al-Kindi* (London, 1882).
37. Walter M. Patton, *A#mad ibn #anbal and the Mi#na* (Leiden, 1897).
38. C. Pellat, *The Life and Works of J#Èiz*, trans. D. W. Hawkes (London, 1969).
39. Helmut Ritter, "Philologika VI: Ibn al-#awzÈs Bericht über Ibn al-R#wandÈ," *Der Islam* 19 (1930): 1-17.
40. Martin Schreiner, "Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Muhammedanern", *ZDMG* 52 (1888): 591-675.
41. Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literature in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig, 1877).
42. Stern, "Ism#ÈÈs and Qarma#ians", *L'Elaboration de l-Islam*, Colloque de Strasbourg 1959 (Paris, 1961).
43. Stern, "New Information about the Authorship of the Epistles of the Sincere Brethren", *IS* 3 (1964): 404-28.
44. Stern, "The Authorship of the Epistles of the Ikhw#n aB-'af#," *IC* 20 (1946): 367-72.
- A. S. Tritton, "Some Mu'tazilÈ Ideas about Religion", *BSOAS* 14 (1952): 612-22.
45. Josef van Ess, "Ibn Kull#b und die Mi#na", *Oriens* 18-19 (1967): 92-142.
46. Josef van Ess, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55 (1963): 79-87.
47. Joseph van Ess, "Scepticism in Islamic Religious Thought", *Al-AbÈsth* 21 (1968).
48. Joseph van Ess, *Die Erkenntnislehre des #AdudaddÈn al-^cÈ* (Wiesbaden, 1966), pp. 224 f.
49. Gustav von Grunebaum, *A Tenth Century Docubment of Arabic Literary Theory and Criticism* (Chicago, 1960), p. xvi, n. 15.
50. W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Islam* (London, 1948), p. 76.
51. W. Montgomery Watt, "The Rafidites: A Preliminary Study", *Oriens* 16 (1963): 110-21.

