

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزّینه از ابوحاتم رازی*

سعید الغانمی

ترجمه: محیا شعبی عمرانی و اکرم کریم‌زاده اصفهانی**

زندگی ابوحاتم رازی و فعالیت‌های وی

بی‌شک در شرایطی که اسناد موثق نابود شده و متون با یکدیگر تناقض و تعارض دارند، ارائه تصویری دقیق از زندگانی افراد به امری دشوار بدل می‌شود؛ به خصوص در صورتی که آن فرد «باطنی» بوده و بخشی از حیات خود را در پوششی از پنهان‌کاری و کتمان گذرانده باشد. در نگارش شرح حال ابوحاتم رازی نیز وضعیت به همین نحو است. تقریباً هیچ واقعه‌ای در زندگانی وی، از لقب او تا مذهبش یافت نمی‌شود که مجموعه‌ای از اختلاف‌نظرها حول آن شکل نگرفته باشند. بنابراین پژوهشگر خود را در سردرگمی حاصل از اخبار متناقض می‌یابد که حلّ آن جز با سختی و احتیاط زیاد در برابر استنتاج غیرموکد، ممکن نیست. با وجود این، ناگزیریم متنی داشته باشیم که به‌مثابه راهنمایی برای شناخت زندگینامه ابوحاتم باشد. خوشبختانه این راهنما در تنها شرح حال موجود از او در یک کتاب غیراسماعیلی یافت می‌شود و آن، شرح حالی است که حافظ بن حجر در کتاب خود «لسان المیزان» به نقل از کتاب

* این مقاله، برگرفته از مقدمه کتاب الزّینه است که به دلیل اهمیت این کتاب و نویسنده‌اش در تاریخ علم ادیان

و مذاهب به پیشنهاد آقای دکتر رسول جعفریان، استاد دانشگاه تهران، ترجمه شده است.

ابوحاتم رازی، کتاب الزّینه: معجم اشتقاقی فی المصطلحات الدینیّه و الثقافیّه، تحقیق سعید الغانمی،

بیروت-بغداد: منشورات الجمل، ۲۰۱۵م.

** دانشجویان دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه تهران. A.karimzadeh@ut.ac.ir

۸۶ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

«تاریخ ری» آورده است. این شرح حال به رغم خطاهایی که در آن وجود دارد، راهنما و هدایتگر ما در نگارش شرح زندگانی وی است:

احمد بن حمدان بن احمد الوردسانی^۱، ابوحاتم کشتی. ابوالحسن بن بابویه^۲ در «تاریخ ری» به او اشاره کرده و چنین گفته است: «از اهل فضل و ادب و شناخت زبان بود. احادیث فراوانی شنیده و آثاری تألیف کرده است. سپس اظهار کفر نمود و از داعیان اسماعیلی شد و جماعتی از بزرگان را گمراه کرد و در سال ۳۲۲ وفات یافت»^۳.

اگر تهمت الحاد را کنار بگذاریم، فعلاً این شرح حال تا حدودی دقیق به نظر می‌آید. پس باید اطلاعات موجود در آن را در کنار اطلاعات منابع دیگر قرار دهیم. از نام، لقب و فعالیت فرهنگی که در زبان و ادبیات و حدیث شروع نمود، آغاز می‌کنیم و در نهایت، به اواخر حیات او می‌رسیم؛ یعنی زمانی که به مذهب اسماعیلی گروید و چنان که در متن شرح حال وی آمده «جماعتی از بزرگان را گمراه کرد».

نام او، آن گونه که ابن حجر ذکر کرده با نامی که در نسخه‌های خطی آثارش آمده، یکسان است. ولیکن لقب اشهر او یعنی «رازی» در این شرح حال نیامده است. ولی از آنجا که این متن از کتاب «تاریخ ری» نقل شده، بی‌تردید صاحب این شرح حال «ابوحاتم رازی» است. در اینجا شایسته است که در ابتدای کار، میان ابوحاتم رازی داعی اسماعیلی و دو شخص دیگری که همین کنیه و لقب را داشته‌اند، تمییز قائل شویم. اولین فرد ابوحاتم رازی، محمد بن ادریس حنظلی متوفی سال ۲۷۷ است. وی محدثی بوده که ذهبی پایه او را در علم حدیث این گونه توصیف کرده است: «از هم‌کفوان و هم‌طبقه‌های بخاری بود. به جز اینکه بیست سال پس از

۱. در اصل: الوردساهی. و اسم او بر جلد نسخه «ل» از نسخه‌های الزینه که از قدیمی‌ترین نسخ این کتاب است چنین است: احمد بن محمد بن حمدان. در نسخه‌های دیگر تنها به ذکر احمد بن حمدان اکتفا شده است. ابوانوف در اثر خود با عنوان «عقیده الفاطمیین» وی را عبدالرحمان بن حمدان الوردسانی الرازی نامیده است.

۲. در اصل: ابن بانویه. و مراد از او، ابوالحسن علی بن عبیدالله منتجب‌الدین بن بابویه قمی رازی است. تاریخ وفات او در مصادر حدیثی بعد از سال ۵۸۵ ذکر شده ولی ابن فوطی اشاره کرده که او تا سال ۶۰۰ زنده بوده است. نک: ابن الفوطی: مجمع الآداب فی معجم الألقاب ۵/۵۱۳. همچنین وی فهرستی مشابه فهرست ابن شهر آشوب تدوین کرده که اخیراً به طبع رسیده است. کتاب تاریخ ری مذکور یافت نشده است.

۳. لسان المیزان ۱/۴۴۸.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۸۷

وی عمر کرد»^۱. از آنجایی که بنا بر منابع امامیه،^۲ سعد بن عبدالله قمی اشعری، مولف کتاب «المقالات و الفرق» متوفی ۳۰۱، علم حدیث را نزد همین ابوحاتم رازی محدث تحصیل کرده است و بعضی بخش‌های مشترک میان کتاب او و فقرات وارد شده درباره شیعه در «الزینه» وجود دارد، بر مبنای همین اشتراکات، حسین همدانی اظهار داشته که قمی اشعری این مطالب را از ابوحاتم احمد بن حمدان رازی گرفته است.^۳ این داوری متضمن یک تناقض زمانی است و پس از این، در بحث از منابع الزینه به آن باز خواهیم گشت.

نفر دوم ابوحاتم رازی معتزلی است که در منابع معتزلی در دسته شاگردان قاضی عبدالجبار ذکر شده است. محقق کتاب «فصل الاعتزال» دچار اشتباه شده و او را ابوحاتم رازی اسماعیلی دانسته است. در حالی که ابوحاتم معتزلی حدود چهل سال متأخر از اوست؛ چراکه ابوحنیفان توحیدی اظهار داشته که او را در ری، در سال ۳۵۹ در حالی که رساله خود «إنقاذ البشر من الجبر و القدر» را بر ابوالحسن عامری روایت می‌کرده، دیده است.^۴

بنابراین لقب «رازی» اولین و مشهورترین لقبی بوده که ابوحاتم داشته است و چه بسا که این لقب را بدین سبب به دست آورده که در ری متولد شد، در همانجا پرورش یافت و سکونت گزید تا - چنان‌که پس از این خواهد آمد - در اواخر عمر خود به بغداد سفر کرد.

و در خصوص آنچه به لقب دیگر او «ورسنانی» مرتبط است، باید گفت که ابن‌ندیم در دو موضع به «ابوحاتم» اشاره کرده است و در اولین موضع، وی را ورسنانی نامیده و گفته است: «اولین کسی که از بنی قداح قدم به ری و آذربایجان و طبرستان گذاشت، مردی پنبه‌زن بود و پس از وفاتش، پسرش جانشین او شد. چون پسرش درگذشت، مردی که به غیاث معروف بود جای او را گرفت و پس از وفات او، پسرش و سپس مردی به نام محروم جانشین او شدند و چون محروم از دنیا رفت، ابوحاتم ورسنانی در جای وی قرار گرفت. وی ثنوی بود، سپس ده‌ری شد و سپس زندقه در پیش گرفت و به شک و تردید رسید»^۵. آشکار است که ابن‌ندیم این

۱. الذهبی: سیر اعلام النبلاء ۹/۳۲۱. و نیز بنگرید به شرح حال او: «تاریخ بغداد» (طبع دارالغرب) ۲/۴۱۴، «طبقات شافعیة الكبرى» از سبکی ۱/۴۱۸، «معالم العلماء» از ابن شهر آشوب ص ۹۳.

۲. مثلاً نک: النجاشی ص ۱۷۷.

۳. مقدمه الزینه ص ۲۷.

۴. التوحیدی: الامتناع و المؤانسه ۱/۲۲۲.

۵. ابن‌ندیم: الفهرست ص ۲۳۴.

مطالب را از متنی که در بردارنده عداوت نسبت به اسماعیلیان بوده، نقل کرده است. در اینجا درصدد نیستیم که به این اتهامات توجه کنیم؛ جز اینکه اشاره بعدی او در چند صفحه بعد به «ابوحاتم رازی» و کتاب الزینة او سبب شده که تعدادی از محققین تصور کنند که ابوحاتم رازی و ابوحاتم ورسنانی دو شخص جدا هستند. درحالی که «ورسنانی» نسبتی به «ورسنان» است که بنا به قول یاقوت حموی یکی از روستاهای سمرقند بوده است.^۱

اما لقب سوم «کشی» در دو منبع دیگر آمده ولی به دو صورت اشتباه خوانده شده است. قاضی عبدالجبار معتزلی در ضمن برشمردن فعالیت‌های داعیان اسماعیلی، به ذکر «ابوحاتم احمد بن حمدان الرازی الکلابی» پرداخته است.^۲ در ابتدا، این کلمه به علت واضح نبودن در اصل نسخه خطی، «الکلابی» خوانده می‌شود.

به همین ترتیب، نظام‌الملک از «مردی با کنیه ابوحاتم الکینتی» یاد کرده و این واژه‌ای است که نه ناشر فارسی کتاب و نه مترجم عربی آن، موفق به خواندن صحیح آن نشده‌اند. این قرائت‌های مختلف از این لقب، باعث شده‌اند که پژوهشگران دست به تأویلات گوناگونی در این خصوص بزنند. بعضی از آنها، آن را «اللیثی» دانسته‌اند که به اصالت عربی ابوحاتم اشاره دارد و یا آن را «الکلابی» خوانده‌اند که آن نیز لقب قبیله‌ای عرب در یمن است. درحالی که یاقوت به تعدادی روستا با نام «کش»، از جمله «روستایی در سه فرسخی جرجان به سمت جبل» و «موضعی در ماوراءالنهر» و «روستایی از روستاهای اصفهان»، اشاره نموده است. حکم درست‌تر این است که این دو لقب «ورسنانی» و «کشی» به فعالیت‌های تبلیغاتی ابوحاتم در این مناطق اشاره دارند؛ تا زمانی که وی در اواخر زندگی خود از داعیان بزرگ اسماعیلی شد.

تحصیل در بغداد

می‌توان تاریخ تقریبی آمدن ابوحاتم رازی را به بغداد از روایات شفاهی که از بزرگان اساتید خود در این شهر نقل کرده است، مشخص نمود. وی تصریح می‌کند که از میرد، متوفی سال ۲۸۶، ثعلب متوفی سال ۲۹۱ و ابوسعید السّکری که قول مشهور در تاریخ وفات وی سال ۲۷۵ است، روایت شنیده است. چون همین تاریخ را در خصوص وفات سکری بپذیریم، ناگزیر

۱. یاقوت: معجم البلدان ۵/۳۷۱.

۲. قاضی عبدالجبار: تثبیت دلایل النبوه ۲/۳۴۶.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۸۹

آمدن او به بغداد قبل از سال ۲۷۵ بوده است. لیکن این تاریخ بسیار متقدم به نظر می‌رسد و نشانه‌های زیادی وجود دارند که بر استبعاد آن دلالت می‌کنند.

اولاً این تاریخ وفات سکری تاریخ مشهوری است که اغلب روایات آن را پذیرفته‌اند؛ لیکن روایات دیگری نیز وجود دارند که به وفات او در سال ۲۹۰ اشاره می‌کنند^۱ و شیخ محمدحسن آل یاسین سال روایت دیوان ابوالاسود بر سکری را سال ۲۸۸ دانسته است و این مسأله فعلاً این احتمال را که سال وفات او سال ۲۹۰ باشد، بیشتر می‌کند.^۲

ثانیاً اینکه قائل شدن به این تاریخ به این معناست که هنگامی که رازی وارد بغداد شد، ابن قتیبه متوفی ۲۷۶ زنده بوده است. رازی آثار ابن قتیبه را بسیار تحسین کرده و به تعداد زیادی از آنها استشهاد کرده است؛ تا جایی که می‌توان گفت که آثار ابن قتیبه بزرگ‌ترین باری‌رسان او در تحصیلات لغوی‌اش بوده است. در عین حال، حتی یک اشاره در «الزینه» وجود ندارد که نشان دهد رازی از ابن قتیبه حدیث شنیده باشد؛ بلکه او تنها به نقل قول از کتاب‌های ابن قتیبه بسنده کرده است.

ثالثاً اینکه ما بر این باوریم که ابوحاتم مواد اولیه برای نگارش الزینه را در حین اقامت خود در بغداد آماده کرده است. وی عادت نداشته که برای استادان فوت شده خود، طلب آموزش کند؛ ولیکن تنها یک بار و در ذکر نام سکری این عادت را زیر پا گذاشته و برای وی طلب آموزش کرده است. ممکن است این امر دلالت بر این نکته داشته باشد که در زمان فراهم آوردن مواد اولیه برای این کتاب، مدت کمی از فوت سکری گذشته است.

به این دلایل که البته دلایل قاطعی نیز نیستند، این قول را درست‌تر می‌دانیم که وی بعد از وفات ابن قتیبه در سال ۲۷۶ وارد بغداد شده و در ابتدا، به تحصیل در نزد مبرّد پرداخته و شاید این تحصیل تا زمان وفات مبرّد امتداد داشته است. ولیکن به طور همزمان در مجالس ثعلب حضور می‌یافت و آراء مبرّد را در مقابل می‌نهاد و نظر ثعلب را در خصوص آنها جویا می‌شد. این کار باعث رقابت لغوی میان دو مکتب شد؛ چنان‌که در رأی مبرّد در خصوص اینکه «م» در «اللهم» جایگزین یاء ندا شده، آشکار است. ثعلب این نظر را رد کرد و آن را خطا دانست؛ چرا که یاء ندا بر «اللهم» نیز وارد شده و «یا اللهم» گفته می‌شود.

۱. نزهة الالباب ص ۱۶۱، انباه الرواة ۱/۳۲۷.

۲. مقدمه دیوان ابوالاسود دؤلی ص ۲۷.

۹۰ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

اگر بخواهیم زمان‌های تحصیل او را بر اساس تاریخ وفات علما مرتب کنیم، باید گفت که ابوحاتم تحصیلات خود را در نزد مبرّد آغاز کرد و پس از وفات وی، به نزد ثعلب رفت و به صورت همزمان، به تحصیل در نزد سکری می‌پرداخت. با این حال، فضیلت بزرگ‌تر در شکوفا کردن درایت انتقادی او تنها به شخص مبرّد بازمی‌گردد، بلکه به حلقه زبان‌شناسی که در اطراف مبرّد گرد آمده بودند نیز مربوط است.

در اینجا شایسته است که به مسأله مهمی اشاره کنیم. هر استادی تنها معلومات شخصی خود را به شاگردانش منتقل نمی‌کرد؛ بلکه در کنار آن، آراء اساتید خود را نیز انتقال می‌داد و امکان دسترسی دانشجوی جدید را به کتاب‌های قدمای معلمین فراهم می‌نمود. به‌عنوان مثال، گفته می‌شود که مبرّد کتاب سیبویه را در نزد خود نگه می‌داشت «و امکان استفاده از آن را به کسی نمی‌داد»^۱ و علاوه بر این، ارتباط با استاد به معنای ارتباط همزمان با حلقه استادان او بود. مثلاً مبرّد در نزد جاحظ، جرمی، زیادی، ریاشی، سجستانی و ... تحصیل کرده بود^۲ و می‌توان تصور کرد که به‌عنوان مثال، بعضی از نقل‌قول‌های موجود از جاحظ در کتاب الزّینه از طریق ارتباط با مبرّد به ابوحاتم رسیده است.

در حلقه مبرّد

در بخش مربوط به منابع الزّینه خواهیم دید که ابوحاتم به کتابخانه کاملی که چه بسا بیش از صد جلد کتاب را شامل می‌شده، اتکا داشته و در حین تألیف الزّینه از این کتاب‌ها نقل قول کرده است. اگر دشواری دسترسی به کتاب را در آن روزگار در نظر آوریم، می‌توان نتیجه گرفت که ابوحاتم وضع مالی مناسبی داشته که برای او نه فقط امکان تحصیل در نزد لغویون بزرگ و پرداخت دستمزد کمابیش بالای آنها را فراهم می‌کرده، بلکه همچنین باعث دسترسی او به منابع می‌شده، هر قدر که این منابع گران و نادر و در اختیار محققان بوده‌اند.

به نظر می‌رسد که درایت انتقادی وی در حلقه درس مبرّد شکوفا شده است. پس در حلقه درس مبرّد، با شخصیت‌های بزرگ کلامی و لغوی معاصر خود آشنا شد و در الزّینه مطالبی را نقل کرده است که دلالت بر ملاقات وی با این افراد دارد؛ گاهی صراحتاً اسامی آنان را آورده و گاهی نیز بدون تصریح به اسامی، عباراتی را از آنان نقل کرده است.

۱. طبقات الزییدی ص ۲۱۷.

۲. مقدمه کتاب البلاغه ص ۲۰-۱۸.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۹۱

از مهم‌ترین شاگردان مبرّد که ارتباط دوستانه رازی با وی ادامه یافت، علی بن سلیمان اخفش اصغر است و ابوحاتم در بعضی از قسمت‌های کتابش به عبارات وی استشهاد کرده است. بدون این استشهادات نمی‌توانستیم به این مکتوبات دسترسی پیدا کنیم؛ چرا که عموماً از بخش اول کتاب او «شرح الاختیارین» هستند که امروز مفقود است. ظاهراً ارتباط میان آنها ادامه نیافته است؛ چرا که علی بن سلیمان در سال ۲۸۷ بغداد را به سمت حلب ترک کرد و در سال ۳۰۶ از آنجا به مصر رفت و تا سال ۳۰۸ به بغداد بازنگشت و در این سال، رازی از این شهر رفته بود و علی بن سلیمان در سال ۳۱۶ در همین شهر از دنیا رفت.^۱

اما ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن سَرّی زجاج از نزدیک‌ترین شاگردان مبرّد به او بوده و بیشترین ارتباط را با وی داشته است. ابن‌ندیم ارتباط وی را با مبرّد بدین گونه توصیف کرده است: «زجاج نزدیک‌ترین اصحاب مبرّد به وی از نظر روایت کتاب بود و چون کسی می‌خواست کتابی را بر مبرّد روایت کند، در ابتدا، آنچه را که می‌خواست بخواند بر زجاج عرضه می‌کرد»^۲. از آنجا که وی واسطه میان مبرّد و شاگردان جدیدش بوده، بی‌شک ابوحاتم در ابتدای ورودش به حلقه درس مبرّد در این دوره با او ملاقات کرده است. لیکن به نظر می‌آید که جنبه‌های منفی و بازدارنده بر رابطه میان آن دو غالب گردیده؛ زیرا ابوحاتم در سراسر کتابش نامی از وی نبرده است. با این حال، نشانه‌هایی وجود دارند که بر تقلید ابوحاتم از اولین اثر زجاج در «تفسیر اسماء الله الحسنى» دلالت می‌کنند. چنان که بعضی از عبارات‌های نحوی درباره تعریف «اسم» و اشتقاق آن را از کتاب زجاج با عنوان «معانی القرآن» نقل کرده،^۳ ولیکن نام او را ذکر نکرده و عبارات او را به صورت بدون نام و تحت عنوان «بعضی از لغویین گفته‌اند» آورده است. شاید ارتباط نزدیک زجاج با دستگاه خلافت عباسی علت پرهیز ابوحاتم از ذکر صریح نام وی بوده است.

به نظر می‌رسد که شاگردان زجاج نیز مشابه همین عمل را انجام داده‌اند. زجاجی، شاگرد مخلص و هوادار زجاج که همواره حتی در لقبش خود را به استادش منسوب می‌کرد، از ذکر نام

۱. مصادر وفيات الاعيان ۳/۳۰۲، انباه الرواة ۲/۲۷۶.

۲. ابن‌ندیم: الفهرست ص ۸۴.

۳. محقق کتاب بر این باور است که زجاج در سال ۲۸۵ آغاز به تألیف این کتاب کرد و در سال ۳۰۱ یعنی ده سال قبل از وفاتش از آن فراغت یافت. نک مقدمه معانی القرآن ۱/۲۱.

۹۲ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

ابوحاتم در کلیه آثارش به‌ویژه در کتاب «اشتقاق اسماء الله» خودداری کرده است؛ درحالی‌که دقیقاً در این کتاب اشارات واضحی یافت می‌شوند که نشان می‌دهند وی از بخش مربوط به اسماء الله در کتاب الزینه آگاهی داشته است.

در میان اشخاصی که رازی در حلقه درس مبرّد با آنان آشنایی یافت، فردی است که مکرراً به او اشاره کرده و او را «ابوبکر قاری» می‌نامد. احتمالاً این شخص همان ابوبکر حسن بن علاّف شاعر و قاری قرآن (متوفی سال ۳۱۶) بوده که به قصیده‌ای در رثای مبرّد مشهور است:

مبرّد از دنیارفت و روزگارش به سر رسید و پس از مبرّد، ثعلب نیز وفات خواهد یافت^۱
و او همچنین به قصیده‌ای در رثای گریه خود که گفته می‌شود به ابن معتر اشاره دارد، مشهور است. همان‌گونه که صاحب اثر نادری است که به علت افراط در استعمال اشتقاق زبانزد شده است. یاقوت به نقل از حمزه اصفهانی، روایت می‌کند که او این اثر نادر را در برابر زجاج و استفاده بیش از حد او از اشتقاق تولید کرده است. «حمزه می‌گوید: ابن علاّف شاعر را دیدم درحالی‌که کسی در نزد او از روی کتاب زجاج اشتقاق ناخوشایندی را که در آن کتاب وجود دارد می‌خواند. سپس گفت من بر او وارد شدم درحالی‌که از او درباره اشتقاق «قصعه» (= کاسه) سوال شد و او گفت: برای اینکه گرسنگی را می‌شکند (تقصع الجوع). ابن علاّف گفت: باید گفت عصفور (= کاجیره) مشتق از عصفور (= گنجشک) است. دُب (= خرس) مشتق از دَب است. عذب من الشراب (= شراب گوارا) مشتق از عذاب است. خریف (= پاییز) مشتق از خروف (= بره) است. عقل مشتق از عاقول (= موج دریا) است. حلم (= صبر) مشتق از حلمة (= کرم) است. اقلیم مشتق از قلم است. خنثی مشتق از انثی (= زن) است. مخنث مشتق از مونث است»^۲. مسلماً ابوحاتم رازی در این گونه اشتقاق با زجاج اشتراک دارد.

ابوحاتم رازی در سه موضع به آراء ابوبکر قاری استشهاد کرده و در یکی از این مواضع، واژه «سحر» از «مسحّر» یعنی معیوب یا فریب‌خورده دانسته شده است. این رأی با رأی ابوبکر محمد بن قاسم ابن انباری (۳۲۸-۲۷۱) مولف کتاب «الزاهر فی معانی کلمات الناس» مطابقت دارد و از تطابق شواهدی که در هر یک از دو کتاب «الزینه» و «الزاهر» آمده، آشکار

۱. سعید الغانمی: شعر ابن علاّف، مجله البلاغ، سال اول، بغداد، ۱۹۷۷، ص ۶۵.

۲. یاقوت حموی: معجم الادبا ۱/۹۲.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۹۳

می‌شود که این دو مولف از کار یکدیگر استفاده کرده و هریک از اثر دیگری اطلاع داشته‌اند. احتمالاً ابن‌انباری نزد مبرّد تحصیل نکرده است؛ چرا که در زمان وفات او، تقریباً کودک بوده ولی به تحصیل در نزد ثعلب پرداخته است.^۱ گفته می‌شود که او جوانی صاحب نبوغ و استعداد بوده که در سومین دهه زندگی خود حلقه درس مستقلاً تشکیل داد. احتمالاً این دو نفر در حلقه درسی ثعلب با یکدیگر دیدار کرده‌اند. دیدار با ابوبکر اصفهانی مولف کتاب «الزهره» نیز به همین ترتیب صورت گرفته است. وی یار ملازم ثعلب و همواره هم‌نشین او بوده است. نمی‌توان با قطعیت درباره شخصیت «ابوبکر» سخن گفت. احتمال قوی‌تر این است که وی مسگر و زبان‌شناس مصری و مولف «اعراب القرآن» و «معانی القرآن» بوده و در زمان زندگی ابوحاتم در بغداد، در همین شهر اقامت داشته است.

رازی در مدخل «کرسی» در کتاب الزینه به شهر بغداد، به اعتبار مکان دیدار با یکی از بزرگان معتزله، محمد بن عمر صیمری، اشاره کرده و او را بدین گونه توصیف کرده است: «از مشایخ معتزله و فردی امین بود». صیمری از اصحاب ابوعلی جبائی بوده و اشعری در بعضی از کتاب‌هایش عقاید او را رد کرده است.^۲

شاید آشنایی اولیه ابوحاتم با ابوالقاسم کعبی بلخی (متوفی سال ۳۱۹) نیز به همین دوران بازگردد. چرا که ابوالقاسم بلخی به صراحت اظهار داشته است «مبرّد- رحمت اللّه علیه- برای من نقل کرد»^۳ که آشکارا دلالت بر تحصیل وی در نزد مبرّد دارد. لیکن ظاهراً گرایش‌های مذهبی آن دو مانع از شکل‌گیری و رشد روابط میان آنها شده است. به همین دلیل، همین که ابوالقاسم کتاب خود «المقالات» را در نهمین دهه از قرن سوم منتشر کرد، رازی با شیوه‌ای که متضمن تحقیر او بود، در برابرش قد علم کرده و چنین گفت: «کتابی را خوانده‌ام که یکی از روسای فرقه معروف به قدریه، موسوم به بلخی آن را تألیف کرده است...»^۴

احتمال قریب به یقین این است که وی در اثنای حضور در حلقه درس مبرّد، با تعداد دیگری از بزرگان لغویین، متکلمین و راویان حدیث ملاقات کرده است؛ از میان آنها، نام

۱. ابن‌انباری: نزهة الالباء فی طبقات الادباء، ص ۱۹۷.

۲. متوفی سال ۳۱۵. نام او در الفهرست ص ۸۷، فصل الاعتزال ص ۳۰۸ و تبیین کذب المفتری ص ۱۳۴ آمده است.

۳. ابوالقاسم بلخی: قبول الاخبار ۱/۲۱.

۴. الزینه، مدخل «قدریه».

عده‌ای را همچون هاشمی به صراحت ذکر کرده و نام تعدادی از آنان را نیز مثل خرائطی (متوفی سال ۳۲۷) در کتاب خود نیاورده است. به‌ویژه، در مورد این فرد آخر باید گفت که حکایتی وجود دارد که در الزینه وارد شده و خرائطی نیز آن را در کتاب خود «هواتف الجان» نقل کرده و چنانچه هر دو این حکایت را از منبع واحدی نقل نکرده باشند، شاید رازی آن را از خرائطی گرفته است.

از فعالیت لغوی به فعالیت داعی‌گری

منابع مخالف اسماعیلی متفقاً بیان می‌کنند که ابوحاتم رازی بیشترین قسمت زندگی خود را منحصرراً به مباحث زبانی اختصاص داد؛ بدون اینکه این مباحث را با تبلیغات اسماعیلی همراه کند. لیکن پس از اینکه به فعالیت‌های لغوی خود اشتهار یافت، کاملاً به فعالیت داعی‌گری همچون یک داعی فعال اسماعیلی روی آورد و شاید این امر در اواخر حیاتش صورت گرفته باشد. این همان معنای عبارت پیش‌گفته ابن‌بابویه در «تاریخ ری» به نقل از ابن حجر است: «از اهل فضل و ادب و شناخت زبان بود. احادیث فراوانی شنید و آثاری تألیف کرده است.» نظام‌الملک نیز بر این مسأله تأکید کرده و می‌گوید چون داعی اسماعیلی «غیاث» مروارود را ترک کرد و به ری رفت، «خلیفه‌ای از جانب خود در ناحیه بشاویه گذاشت که اطلاع گسترده‌ای از شعر عربی و غریب‌الحديث^۱ داشت و کنیه وی ابوحاتم بود»^۲.

آشکار است که ابوحاتم قسمت بزرگی از زندگی خود را به فعالیت لغوی اختصاص داده و به نظر می‌رسد که بخش اول کتابش را در اثنای دوران اقامت خود در بغداد تکمیل کرده است. زیرا به انجام رسانیدن چنین کاری مستلزم فراغت کامل و آرامش در یک مکان ثابت برای مراجعه به صدها منبع در خصوص اشتقاق مفردات زبانی است. درواقع، محیط نسبتاً آرام و باثبات بغداد در آن زمان

۱. در ترجمه عربی کتاب سیاست‌نامه، عبارت «غریب‌الحديث» به صورت «الاحادیث الغریبه» آمده است. بی‌شک این ترجمه اشتباه است؛ چرا که غریب‌الحديث یک زمینه تحصیلی بوده و به معنای مطالعه مفردات غامض و غریب در کلام قدماست. این عبارت اشاره به کتاب «الزینه» دارد؛ زیرا نظام‌الملک نام آن را در ضمن کتاب‌هایی همچون کتاب ابوعمید و ابن‌قتیبه که شامل مباحث غریب‌الحديث هستند، آورده است. خود ابوحاتم نیز در مقدمه کتابش به غریب‌الحديث اشاره کرده است.

۲. نظام‌الملک: سیاست‌نامه، ترجمه عربی، ص ۲۵۰.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۹۵

مکان مناسب‌تری برای انجام چنین کارهایی بوده است. علاوه بر این، آخرین اشاره‌های ابوحاتم به آثار معاصرینش مربوط به اواخر قرن سوم است. زجاج تألیف کتاب خود «معانی القرآن» را آغاز کرده و در بین سال‌های ۳۰۱-۲۸۱ آن را به پایان رسانیده و به همین ترتیب، ابوالقاسم بلخی از نگارش کتاب خود «المقالات» در میانه سال‌های ۲۹۷-۲۹۱ فراغت یافته است.

بنابراین معلوم می‌شود که ابوحاتم نگارش «الزینه» را در انتهای قرن سوم به پایان رسانده و احتمالاً قسمت اصلی آن را در بغداد نوشته است. واضح است که وی در این زمان، به هیچ گونه فعالیت داعی‌گری نمی‌پرداخته و تماماً به فعالیت لغوی اهتمام داشته است. در حقیقت، وی هرآنچه را که دلالت بر عقیده مذهبی‌اش می‌کرده، کاملاً پنهان داشته است و اگر از اظهار عقیده تشیع نمی‌ترسید، آن را ابراز می‌داشت و آشکار می‌کرد.

با این حال، نظام‌الملک می‌گوید که داعی اسماعیلی، غیاث، در دوران اقامتش در ری «کتابی را با نام «بیان» تألیف کرد که در آن، معانی نماز و روزه و الفاظ شرعی را به شیوه پیچیده و معمگونه مطرح کرده بود. وی سپس به مناظره با اهل سنت پرداخت و این خبر در قم و کاشان و آبه منتشر شد که مردی مناظره‌گر در روستای کلین ظاهر شده است که به او «غیاث» می‌گویند و به خبرهای رمزی بشارت داده و مذهب اهل بیت را به مردم آموزش می‌دهد. پس اهالی این شهر به سمت وی رهسپار شده و شروع به یادگیری مذهب از او نمودند. تا اینکه خبر به عبدالله زعفرانی فقیه رسید و دانست که این مذهب بدعت است و اهالی ری را علیه وی شوراند و غیاث به خراسان فرار کرد»^۱.

دقیقاً نمی‌دانیم که این واقعه در چه زمانی رخ داده است. لیکن بر این باورم که خروج غیاث از خراسان به سوی ری در سال ۳۰۶ اتفاق افتاده؛ زیرا قطعاً برای تنظیم شئون دعوت اسماعیلی در ری، به زمان احتیاج داشته است. احتمالاً فرار وی از ری به خراسان در سال ۳۱۰ اتفاق افتاده؛ زیرا ری همچنان در دست عباسیان بوده است و بی‌شک، غیاث خبر دستگیری حلاج را در سال قبل در بغداد شنیده بوده است.

بعضی از پژوهشگران اظهار داشته‌اند که رازی از «کتاب‌البیان» الهام گرفته و مطالب آن را مورد تأیید قرار داده است. پول واکر می‌گوید: «کتاب الزینه شباهت فراوانی به کتاب‌البیان

۱. نظام‌الملک: سیاست‌نامه، ترجمه عربی، ص ۲۵۰.

تألیف سلف وی، غیاث دارد؛^۱ درحالی که اسلوب وقایع عکس این قضیه را نشان می دهند. یعنی این غیاث بوده که از کتاب الزینه تأثیر پذیرفته و اصطلاحات آن را عیناً، ولی به شیوه‌ای مخفی همچون طریقه اسماعیلیان در تأویل ظواهر لغات و تحویل آن به اسامی اشخاص و وقایع، مورد استفاده قرار داده است. این همان چیزی است که سبب خشم عبدالله زعفرانی فقیه شد و او را به تحریک عوام برانگیخت. آنچه این عقیده را تأیید می کند این نکته است که خود منابع اسماعیلی چیزی از کتاب «البیان» نمی دانسته‌اند؛ در صورتی که کتاب الزینه در تمامی محیط‌های لغوی، سنی یا شیعه، البته بعد از وقوع تحریقاتی در نام مؤلف، اشتهار داشته است. صاحب «العباب الزاخر» این کتاب را به ابوحاتم سجستانی نسبت داده^۲ و سیوطی تنها به ذکر نام «ابوحاتم لغوی» بسنده کرده است.^۳ پس انتقاد علمای اهل سنت نه به خود این کتاب، بلکه به مولف آن بوده است و بنابراین، تسامحاً محتویات آن را تحت نام مولفی دیگر پذیرفته‌اند.

مناظره با محمد بن زکریا رازی

ابوحاتم یک کتاب کامل را با عنوان «اعلام النبوة» به مناظره با محمد بن زکریای رازی اختصاص داده است. درحالی که، درواقع، به طور کلی نام رقیب خود را نیاورده و از او با عنوان «الملحد» یاد کرده است. ابوحاتم ابراز داشته که این مناظرات «در خانه یکی از رؤسا اتفاق افتاده‌اند و آن رئیس با قاضی شهر در خصوص مسأله‌ای مناظره می کرده‌اند». ولیکن یکی از ملازمین ابوحاتم این رئیس را «امیر» نامیده است.^۴ مسلماً ما می دانیم که این رقیب، محمد بن زکریای رازی بوده است؛ اولاً از طریق افکارش و نیز از طریق آنچه احمد حمیدالدین کرمانی در کتاب خود «اقوال الذهبیه» - کتابی که کرمانی به منظور ردّ کتاب ابوبکر رازی «الطب الروحانی» تألیف کرده - نقل کرده است. کرمانی ردّ این کتاب را برای تکمیل کردن نقدی که ابوحاتم متوجه وی نموده بود، مدنظر قرار داد: «و به منظور ادامه اشتباهی که کتابش را به واسطه آن بدنام کرده است؛ در خصوص آنچه میان او و شیخ ابوحاتم رازی، داعی جزیره ری، در

1. Paul Walker, The Early Philosophical Shiism, p 51.

۲. الصاغانی: العباب الزاخر ۱/۷.

۳. نک: الاتقان فی علوم القرآن از سیوطی ص ۹۵۰، ۹۵۳، ۹۵۶، ۱۰۰۹، ۱۲۸۸.

۴. ابوحاتم رازی: اعلام النبوة ص ۳۶.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۹۷

دوران مردآویج و در درگاه او درباره نبوت و مناسک شرعی اتفاق افتاد^۱.

منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی این روایت را پذیرفته و بر مبنای آن، بیان نموده‌اند که آن «اکابر» که در متون تاریخی به تحت تأثیر قرار گرفتشان از دعوت ابوحاتم اشاره شده است، مردآویج و اتباعش هستند و بدین ترتیب، ارتباطی را میان آن دو تصور کرده‌اند که به خیال نزدیک‌تر است تا به واقعیت. ما پس از این، بیان خواهیم کرد که کتاب کرمانی نمی‌تواند منبع تاریخی موثقی باشد؛ چرا که اساس کار او بر مبنای پنهان کردن تناقضات است. علاوه بر اینکه ارتباط مردآویج با ابوحاتم به هیچ عنوان دوستانه نبوده و از محالات تاریخی است که مناظره‌ای میان دو رازی، ابوحاتم و ابوبکر، در زمان مردآویج رخ داده باشد؛ چرا که دوره حکومت او از سال ۳۱۶، بعد از اینکه ارباب خود اسفار بن شیرویه را به قتل رسانید، تا سال ۳۲۳ که تاریخ قتل خودش است، به طول انجامیده و در این زمان، ابوبکر رازی از دنیا رفته بوده است.

طبعاً روایت‌های فراوانی در خصوص زمان مرگ ابوبکر رازی وجود دارند. در یک روایت، این تاریخ سال ۳۱۱ و در روایت دیگری، ۳۲۰ نقل شده و روایت‌های فراوان به مراتب، به زمان‌هایی پس از این تاریخ‌ها اشاره نموده‌اند.^۲ ولی اکنون پس از انتشار رساله بیرونی «در فهرست کتب رازی» آشکار شده که وی در ۵ شعبان ۳۱۳ درگذشته است. در این رساله، بیرونی اظهار داشته که در دوران جوانی خود تحت تأثیر رازی بوده و بنابراین این منبع کاملاً موثق است.^۳

با این حال، چون دانستیم که امیر مذکور در «اعلام النبوة» چه کسی بوده است، می‌توانیم زمان وقوع این مناظره را معین کنیم. نظام‌الملک از فعالیت ابوحاتم در ری در این زمان سخن گفته است: «ابوحاتم داعیانی را در شهرهای اطراف ری همچون طبرستان، جرجان، آذربایجان و اصفهان پراکند و مردم را به مذهب و عقاید خود دعوت نمود. پس احمد بن علی، امیر ری این دعوت را پذیرفت و باطنی شد»^۴. پس در چه زمانی، این احمد بن علی امیر ری شده است؟

۱. الکرمانی: الاقوال الذهبیه ص ۱۵.

۲. نک به شرح حال او: الفهرست ابن‌ندیم ص ۳۶۰، طبقات الاطبا و الحکما از ابن جلیجل ص ۷۷، طبقات الامم از صاعد اندلسی ص ۷۲، وفيات الاعیان ۵/۱۵۷، تاریخ الحکما از ابن قفطی ص ۲۷۲، عیون الانباء از ابن ابی صبیعة ص ۴۱۴، سیر اعلام النبلاء ۱۰/۲۱۵، نکت الهمیان از صفدی ص ۲۴۹.

۳. بخشی از این رساله در مقدمه کتاب «آثار الباقیه» بیرونی به چاپ رسیده و متن کامل آن را پاول کراوس منتشر کرده است.

۴. نظام‌الملک: سیاست‌نامه ص ۲۵۱.

ابن اثیر در ضمن اتفاقات سال ۳۱۱ بیان می‌کند که احمد بن علی بر ری مسلط شد و حاکم دست‌نشانده عباسیان، یوسف بن ابی الساج برای مقابله با او از آذربایجان به ری رفت. یاران احمد شکست خوردند و خود او در جنگ کشته شد و سرش را به بغداد فرستادند (و کشته شدن او در آخر ذی‌قعدة اتفاق افتاد و ابن ابی الساج بر ری مستولی شد و مذهب اهل سنت را در آن شهر جاری ساخت)^۱. بنابراین، این مناظره به هیچ وجه در دربار مردآویج صورت نگرفته، بلکه در درگاه امیر ری، احمد بن علی که در بازه زمانی کوتاهی در سال ۳۱۱ بر آن شهر تسلط داشته، انجام شده است و او چه زود بهای این تسلط را با مرگ خویش داد.

از طرف دیگر، دیداری که میان ابوبکر و ابوحاتم رازی اتفاق افتاده، مناظره و مباحثه به معنای دقیق کلمه که در آن زمان در بغداد رواج داشته، نبوده است؛ بلکه تنها ملاقاتی میان دو شخص بوده که در زمان و مکانی نامناسب به تبادل آراء پرداخته‌اند و از اینجا، تحقیر ابوبکر رازی نسبت به ابوحاتم برمی‌آید. ابوحاتم در نظر داشت تا در خصوص دو نوع حرکت طبیعی و قسری صحبت کند، ولیکن ابوبکر شروع به سخن گفتن از نوع سوم از حرکت موسوم به «حرکتی فلتی»^۲ کرد. واضح است که او نمی‌خواست به تفصیل در بحثی بپردازد که زمان و مکان آن را مناسب تشخیص نمی‌داده و خودداری از خوض در آن را شایسته‌تر می‌دانسته است. از سوی دیگر، ارتباط غیردوستانه میان ابوبکر و ابوحاتم رازی به دوران بغداد بازمی‌گردد. ابوبکر رازی در کتاب «طب روحانی» مذکور از ملاقات با مردی که نام وی را نمی‌آورد، سخن می‌گوید که اعتقاد داشته است «علم و حکمت تنها منحصر در نحو و شعر و فصاحت و بلاغت است». وی به بیان آرائی مشابه آراء ابوحاتم در مقدمه الزینه پرداخته و ذکر می‌کند که این ملاقات در حضور یکی از مشایخ خود - که به احتمال قوی ابوزید بلخی است - رخ داده است و چون این لغوی «در خلال این ملاقات، شروع به تکبر و تفاخر نمود و به تفصیل و اطناب در مدح اهل این صناعت و تحقیر دیگران پرداخت؛ شیخ در تمام مدت به علت آگاهی از جهل و غرور او تحملش می‌کرد و به من لبخند می‌زد»^۳ و در این زمان، خواست تا وی را با پرسیدن بعضی سوالات درباره طبقه‌بندی علوم امتحان کند. ابوبکر بعد از بیان این حکایت، بدین شکل مطالب خود را اصلاح و

۱. ابن اثیر: الکامل فی التاریخ ۹/۸۰، مسکویه: تجارب الامم ۵/۶۶.

۲. اعلام النبوة ص ۳۵.

۳. محمد بن زکریا رازی: الطب الروحانی، الرسائل الفلسفیه ص ۴۳.

تکمیل می‌کند: «به واسطه آنچه بیان گشت، قصد ما این نبوده است که هرکه را به نحو و عربی مشغول است جاهل و ناقص قلمداد کنیم، چرا که قطعاً در میان آنان، افرادی هستند که خداوند بهره فراوانی از علم به آنها داده است. بلکه مقصود ما جاهلان این گروه است که علمی به جز علم خود را متصور نیستند و جز خود، کسی را شایسته نام عالم نمی‌دانند»^۱. با وجود اشاره ابوبکر رازی به وقوع این ماجرا در «مدینه‌السلام»، وی تاریخ آن را معین نکرده است. ولیکن می‌دانیم که او کتاب «الطب الروحانی» را به حاکم ری، منصور بن اسحاق، که از سال ۲۹۰ تا سال ۲۹۶ پیش از شورش علیه نصر بن احمد در ری حکومت می‌کرده، تقدیم کرده است.^۲ بنابراین، وقوع این قضیه در دوران اقامت ابوحاتم در بغداد بوده است.

به همین ترتیب، ابوحاتم در الزینه به رأی «ملحدی»، بدون ذکر نامش، در خصوص تشکیک در قرائت آیه (و الشمس تجری لمستقر لها) و بیان قرائت دیگری (لا مستقر لها) اشاره می‌کند و این عبارت را بعد از مبحث تمایز گذاشتن فلاسفه بین «حرکت طبیعی» و «حرکت قسری»^۳ مطرح نموده است. این امر نشان می‌دهد که ابوحاتم در کتاب «اعلام النبوة» در پی ادامه دادن مباحثه‌ای بوده که بیش از بیست سال قبل در بغداد، میانشان صورت گرفته است.

روی آوردن به تبلیغات اسماعیلی

از این زمان، ابوحاتم از هرگونه فعالیت لغوی دست کشید و تماماً به فعالیت داعی‌گری روی آورد. به نظر می‌رسد که او دو لقب دیگرش «ورسنانی» و «کشی» را که به تبلیغات اسماعیلی او در این مناطق اشاره دارند، در این دوره از زندگی‌اش کسب کرده است. منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی همگی به نفوذ فراوان او در عصر اسفجار بن شیرویه اشاره دارند. قاضی عبدالجبار رازی در توصیف تبلیغات اسماعیلی نزدیک به زمان ظهور مهدی در آن زمان، چنین می‌گوید: «ابوالحسن محمد بن احمد نسفی هوادار [بخوانید: داعی] آنان در خراسان بود و عقاید اسماعیلی را برای نصر بن احمد بیان می‌کرد و ابوحاتم احمد بن حمدان در ری، این عقاید را

۱. الطب الروحانی ص ۴۵.

۲. پاول کراوس: مقدمه الرساله ص ۲.

۳. الزینه، مدخل (الظهر الاولى والزوال).

در نزد اسفار بن شیرویه تبلیغ می نمود^۱. نظام الملک به شیوه‌ای مشابه پیرامون نقش ابوحاتم در تغییر مذهب اهل طبرستان از زیدی به اسماعیلی سخن می‌گوید: «ابوحاتم از این موقعیت استفاده کرده و از ری به دیلم رفت و با حاکم آنجا اسفار بن شیرویه^۲ ملاقات نمود و اسفار پیوستن خود را به آنان اعلام کرده و شروع به بدگویی از علویان نمود و معایب آنان را بازگو می‌کرد و دولت آنان را غیرشرعی می‌دانست؛ چرا که علوی باید از نظر دینی علوی باشد نه از جهت نسب. و به دیلمه وعده می‌داد و می‌گفت: به زودی امامی ظهور خواهد کرد که من نسبت به دعوت و مذهب او آگاهم. پس اهالی دیلم و گیلان به او رغبت نشان دادند و تبلیغات او در نزد آنان، در دوران اسفار بن شیرویه و مدتی طولانی در عهد مردآویج رواج یافت» ... «درحالی‌که آنان چون دیدند زمانی که برای ظهور امام به آنان وعده داده شده منقضی شده است، گفتند: همانا این مذهب اساس و بنیانی ندارد و شکی نیست که این مرد دزدی شیاد است. پس به یکباره از گرد او پراکنده شدند و به محبت اهل بیت رسول الله روی آوردند و در جستجوی ابوحاتم برآمدند تا او را بکشند. ولی او متوسل به فرار شد و در گریزگاه خود از دنیا رفت. پس کار مذهب سبغیه به سستی گرایید و دچار وهن شد. پس جماعت زیادی از آن مذهب بازگشتند و به اهل سنت پیوستند»^۳.

پژوهش‌های جدید در خصوص اسماعیلیه، چه پژوهش‌های تبلیغاتی و چه پژوهش‌های انتقادی، این روایات را پذیرفته و آنها را لفظ به لفظ نقل کرده‌اند. فرهاد دفتری می‌گوید: «ابوحاتم بلافاصله پس از کسب منصب داعی‌گری، فعالیت‌های خود را تا حد زیادی گسترش داد. تا جایی که تعداد زیادی از داعیان را به اصفهان و آذربایجان و طبرستان و گرگان فرستاد و موفق شد امیر احمد بن علی را به مذهب اسماعیلی درآورد و ابوحاتم به طبرستان در دیلم رفت که منطقه‌ای کوهستانی در جنوب دریای خزر و پناهگاه عده کثیری از علویان فراری از چنگ عباسیان است. این امر بعد از جنگ سامانیان سنتی در ری در حدود سال ۳۱۳ صورت گرفت. وی در آنجا به جانب اسفار بن شیرویه متمایل شد که فرمانده نظامی دیلمی بود و به زودی با

۱. قاضی عبدالجبار: تثبیت دلائل النبوة ۲/۵۲۶.

۲. در اصل متنی که ترجمه بر مبنای آن صورت گرفته، این نام به صورت مغلوطن ضبط شده است: «سپا شیروی ورداوندی».

۳. نظام الملک: سیاست‌نامه ص ۲۵۳-۲۵۲.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۰۱

اقدام علیه حاکم محلی زیدی، حسن بن قاسم معروف به داعی صغیر، برای دوره کوتاهی امیر طبرستان و ری و گرگان شد. اسفار با قتل حاکم زیدی قدرت گرفت و تعداد زیادی از علویان دیگر را نیز دستگیر کرده و آنان را به دربار امیر سامانی، نصر دوم که دوستی خود را نسبت او اعلام کرده بود، فرستاد. اما ابوحاتم تعداد زیادی اجابت‌کننده و همراه در دیلم و گیلان یافت که از میان آنان، اسفار و جانشینش مردآویج بن زیار بودند و مطابق گفته داعی کرمانی، مناظره معروف میان ابوحاتم داعی و زکریای رازی طیب و فیلسوف، در حضور همین مردآویج صورت گرفته است. مردآویج در ابتدای امر، هوادار ابوحاتم باقی ماند ولیکن به زودی پس از آن، موضعی دشمنانه در قبال اسماعیلیان در مناطق تحت سیطره خود اتخاذ کرد. چه بسا این موضع به دلیل محقق نشدن اخبار ابوحاتم به‌ویژه درباره زمان ظهور مهدی بوده باشد. ابوحاتم که در چنین وضعیت حادثی به ری بازگشته بود، ناچار شد به آذربایجان فرار کند و نزد حاکم محلی آنجا، که مفلح خوانده می‌شد، پناه بگیرد.^۱

بررسی انتقادی زمینه‌های اجتماعی این حوادث، به این وقایع مفهوم دیگری می‌بخشد که به کلی از معنایی که از جانب اسماعیلیان و دشمنان آنها مطرح شده متفاوت است. ترجیح می‌دهم که در اینجا، به بخش مفصلی که مسعودی در خصوص این وقایع نوشته است، رجوع کنم. وی این وقایع را از نزدیک درک کرده؛ زیرا چنان که می‌گوید در فارس و اهواز بوده است و روایت می‌کند که مناطق کوهستانی طبرستان و دیلم به آیین اسلام وارد نشدند؛ مگر در سال ۳۰۱ و تحت تأثیر داعی اطروش. ولی پیش از این، «در جاهلیت به سر می‌بردند و بعضی از آنان مجوس بودند». و چه بسا که اکثریت غالب ساکنان این نواحی کوهستانی مزدکی بوده‌اند؛ چرا که در نامه خلیفه به امیر نصر بن احمد سامانی با عنوان «مبینه» توصیف شده‌اند و این، عنوانی است که در آن زمان، به مزدکیه اطلاق می‌شده است. ولی نفوذ اطروش مدت طولانی ادامه نیافت و داعی زیدی، حسن بن قاسم به همراه فرمانده نظامی دیلمی به نام ماکان بن کاکای بر وی غلبه کردند. پس خلیفه عباسی، مقتدر، به امیر خراسان نصر بن احمد چنین نوشت:

۱. فرهاد دفتری: الاسماعیلیون، تاریخ و عقاندهم ص ۲۰۴، ترجمه عربی، و نیز نک: اصل انگلیسی کتاب: Farhad Daftary. The Ismailis Their History and Doctrines, p. 112.

و درباره این اطلاعات نک: مدخل «ابوحاتم رازی» به قلم مادلونگ در دایرة‌المعارف الاسلامیة، چاپ دوم، ۱/۱۲۵.

۱۰۲ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

«من مال و جان تو را تضمین کردم. در حالی که تو در کار رعیت اهمال کردی و موجب ضعف آنان شدی و از کار آن سرزمین غافل ماندی تا میبضه در آن داخل شدند». پس به نصر بن احمد دستور داد که یکی از فرماندهان ممتاز خود را به همراه سپاهی بزرگ برای جنگ با داعی زیدی و ماکان بفرستد. این فرمانده همان اسفار بن شیرویه بود که با شدت بر آن دو نفر غلبه کرد و بر طبرستان و ری و قزوین و زنجان استیلا یافت.^۱

مسعودی می‌گوید که این وقایع در سال ۳۱۷ رخ داده‌اند ولی مسکویه آن را در سال ۳۱۵ می‌داند و ابن‌اثیر نیز در این قول، با وی هم‌رأی است. لیکن روایت مسعودی به علت بیان این نکته که اسفار بن شیرویه «معتقد به آیین اسلام نبود»، متمایز از سایر روایت‌هاست.

بنابراین می‌توانیم ترکیب سیاق اجتماعی و تاریخی این وقایع را بدین گونه تعیین کنیم. اعتقاد اغلب ساکنان دیلم به اسلام در این نواحی، اعتقادی سطحی بوده که در نزد بعضی از آنان، مدت آن از ده سال تجاوز نمی‌کرده است. بنابراین ابوحاتم به امکان دست کشیدن آنان از زیدیه و روی آوردن به اسماعیلیه اندیشیده و اگر تماس وی با اسفار بن شیرویه درست باشد، این کار با هدف مسلمان کردن وی، و لیکن بر مذهب اسماعیلی، صورت گرفته و احتمالاً وی کتاب «الاصلاح» را در این دوره نوشته است. اما آن امامی که در روایت نظام‌الملک بدان اشاره شده، بدون شک «قائم» در مذهب اسماعیلی بوده است. در واقع، تبلیغات اسماعیلی در آن زمان در شرق و غرب بلاد اسلامی در حول و حوش زمان ظهور «القائم» محمد بن اسماعیل بسیار رایج بوده است.^۲ در آن زمان شخصی در سال ۳۱۲ در کوفه ظهور کرد که ادعا می‌کرد محمد بن اسماعیل است «و گروه کثیری از اعراب و حاشیه‌نشینان را دور خود جمع کرد و کار وی در شوال به وخامت گرایید. پس سپاهی از بغداد به سوی او روانه شدند و با او جنگ کردند. پس او شکست خورد و عده زیادی از اصحابش کشته شدند».^۳

به نظر نمی‌رسد که دعوت اسماعیلی جنون اسفار را آرام کرده باشد و چه بسا بر آن افزوده است. یکی از سرداران برجسته اسفار، مردآویج، فردی مسلمان بود. ظاهراً ظلم اسفار نسبت

۱. مسعودی: مروج الذهب ۴/۶۷

۲. بنگرید به آنچه قاضی عبدالجبار پیرامون تبلیغات اسماعیلی، به‌ویژه ظهور مهدی در سال ۳۰۰ در تثبیت دلایل النبوة نوشته است.

۳. الکامل ابن‌اثیر ۹/۸۸.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۰۳

به رعیت موجب طغیان مردآویج علیه او شده است. اسفار مردآویج را برای مأموریتی نزد یکی از امرای تابع خود در قلعه‌ای موسوم به سلار فرستاد. این دو نفر علیه اسفار با یکدیگر هم‌پیمان شدند. در روایات آمده است که مردآویج اسفار را با دستان خود در سال ۳۱۶ به قتل رساند.^۱ بنابراین طغیانگر علیه اسفار، تجربه جنون او را تکرار نموده است.

ارتباط با مردآویج

پس از اظهارات کرمانی، ارتباط ابوحاتم با مردآویج در منابع اسماعیلی و غیراسماعیلی مسلم فرض شده است. ما پیش از این روشن کردیم که مناظره ابوحاتم و زکریای رازی در حضور مردآویج اتفاق نیفتاده؛ بلکه در ملاقات عمومی گروهی از بزرگان ری، در حضور امیر ری که در آن وقت احمد بن علی بوده، رخ داده است. اکنون می‌خواهیم که به موضوع ارتباط ابوحاتم با مردآویج در پنج سال آخر حیاتش، از زمان تسلط مردآویج بر ری در سال ۳۱۶ تا زمان قتل وی در سال ۳۲۳، بازگردیم.

قبل از هر چیز، نظام‌الملک اظهار داشته است که اهالی ری پس از ناکامی ابوحاتم در تعیین زمان ظهور قائم در پی قتل او برآمدند («و او متوسل به فرار شد و در گریزگاه خود از دنیا رفت»، یعنی او ری را ترک کرد و متواری شد و در اثنای فرار درگذشت. لیکن دلایلی وجود دارند که بر استبعاد ارتباط او با مردآویج گواهی می‌دهند. ابوحاتم اعتقادی نزدیک به تعصب و جانبداری نسبت به ارجحیت اعراب و زبان عربی داشته است و این مسأله در مقدمه کتاب الزینه، که تمام یا بخشی از آن در بغداد نوشته شده، به وضوح آشکار است. به نظر می‌رسد که وی در زمان اقامت در ری نیز همچنان بر این اعتقاد به برتری عرب و زبان عربی بوده و این امر در کتاب او «اعلام النبوة» آشکار است که در آن، دقیقاً به مواضع خود در کتاب الزینه، به صورت تلمیحی و نه صراحتاً بازگشت کرده است.

در مقابل، مردآویج به ضرورت از میان برداشتن حکومت اعراب و احیای میراث ایرانی قدیم که در زمان اکاسره وجود داشته معتقد بوده است. ظاهراً این اعتقاد منجر به ادعای نبوت از جانب وی شده که یکی از نویسندگان به وی نسبت داده است. مسعودی می‌گوید: «کاتبان وی و اطرافیانش که از زیرکان و شیاطین عالم بودند، به وی خبر دادند که ستارگان در سرزمین

۱. مروج الذهب ۳/۷۰، تجارب الامم ۵/۹۲، الکامل ۹/۱۱۰.

اصفهان نورافشانی می‌کنند و به واسطه آنها دین آشکار می‌شود و تخت پادشاهی این سرزمین برافراشته می‌گردد و گنج‌های زمین بدان روی می‌آورند و پادشاهی که بر آن حکومت می‌کند، پاهایش زرد می‌شود و ویژگی‌هایش چنین و چنان می‌گردد و مدت عمرش فلان قدر است ... و زمان این رویداد را به او نزدیک کرده و او را فریب دادند و با سخنانی از این دست که مراد وی متمایل بدان بود، به نزد وی تقرب جستند و او نیز به آنها نزدیک شد و او را خوش آمد و اظهار داشت که او همان فردی است که پاهایش زرد است و بر زمین حکومت می‌کند»^۱.

این خبر فریبنده مردآویج را به خود جلب نمود؛ پس وی بر مبنای آن عمل کرد. ابن اثیر می‌گوید: «تاجی مرصع مشابه تاج کسری ساخته بود و قصد کرده بود که به سمت بغداد برود و بر آنجا مسلط شود و مدائن و مساکن و خانه‌های کسری را در آنجا بسازد و چون این اعمال را انجام داد، شاهنشاه خطاب شود»^۲. به عبارت دیگر، می‌خواست حکومت عرب را از میان بردارد و میراث ایرانی قدیم، به‌ویژه تیسفون پایتخت ساسانیان در عراق، را احیا کند. با این اوصاف، آیا معقول است که مردی همچون ابوحاتم که اعتقاد داشت خداوند فضائی در زبان و ادب به اعراب اعطا نموده که به هیچ امت دیگری نداده است، نزد مردآویج تقرب یابد؟

از طرف دیگر، اسماعیلیان در خراسان به دو جناح کاملاً مخالف تقسیم شده بودند. جناح اول که نسفی و شاگردانش یعنی ابوتمام نیشابوری و ابویعقوب سجستانی نماینده آن بودند، عقیده داشتند که چون قائم ظهور کند شریعت اسلامی را باطل کرده و شریعت جدیدی را ایجاد خواهد نمود و ظهور او را نزدیک می‌دانستند. جناح دوم با نمایندگی شخص ابوحاتم رازی، بر این باور بود که قائم هیچ شریعتی را احداث نخواهد کرد؛ بلکه نقش او کشف باطن شریعت اسلام است. ابوحاتم کتاب خود «الاصلاح» را در نقد جناح افراطی اسماعیلی نسفی و اصحابش تألیف کرده است. پس از این، به طور مفصل به بحث در خصوص مشی ابوحاتم در مذهب اسماعیلی باز خواهیم گشت، ولی اکنون اشاره می‌کنیم که آن جناحی که مورد توجه مردآویج قرار گرفته، جناح نسفی یعنی جناح رقیب ابوحاتم بوده است. توحیدی در هنگام بحث از سازگاری بین شریعت و فلسفه می‌گوید: «و این چنین ابوتمام نیشابوری حرکت کرد و

۱. مروج الذهب ۴/۷۲.

۲. الکامل فی التاریخ ۹/۱۷۲.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۰۵

به خدمت طائفه‌ای که معروف به سبغیه بودند، درآمد و نزد مطرف بن محمد، وزیر مردآویج گیلی، پناه گرفت تا به واسطه او قوت یابد و آنچه از این قبیل در درونش بود بیان کند. پس بر او افزوده نشد؛ مگر کمی در قوتش و خواری در وجودش و پنهان شدن در خانه‌اش»^۱.

هرچه باشد، به نظر می‌رسد که مردآویج به دلیل این پیروزی‌های سریع و دور از انتظار، عملاً دچار حالتی از جنون شد و بعد از اینکه تخت سلطنتی طلایی و حیرت‌آور ساخت، اعلام کرد که سلیمان بن داود است و رعیت ترک او شیاطین هستند که تعقیب آنها واجب است. سپاه مردآویج از ترک و دیلم تشکیل یافته بود ولیکن او صراحتاً به تحقیر ترکان می‌پرداخت.^۲ او یک بار ضیافت بزرگی ترتیب داد و صدها گاو و هزاران گوسفند را در صحرای اصفهان قربانی کرد. ولی این مهمانی به پایان نرسید؛ چرا که او سه روز در خلوت بود و روز چهارم خارج شد و دستور داد که اسب‌ها را برای بازگشت زین کنند ولی اسب‌ها از مریبان خود رمیدند و هیاهوی بزرگی به راه افتاد. پس مردآویج امر کرد که زین‌ها بر پشت ترکان گذاشته شوند تا در مقابل خود در موکبی بزرگ، آنها را سان ببینند. در این زمان، ترکان قرار بر قتل او گذاشتند تا انتقام کرامت جریحه‌دار شده خود را بگیرند. و آن شب نگذشت مگر اینکه او را در حمام به قتل رساندند.

دولت بغداد اعمال مردآویج را زیر نظر داشت و چنان که صولی، که کاتب دربار عباسی بوده و شاید با ابوحاتم در تحصیل نزد مبرد و ثعلب همراه بوده است، می‌گوید؛ چون خبر قتل او رسید جشن و سرورها برپا شد و شاعران قصانندی بدین مناسبت سرودند و خود صولی نیز با سرودن قصیده‌ای زائیه که موجب اعجاب خلیفه الراضی شد، در این کار مشارکت داشت.^۳ بی‌شک این گونه اعمال جنون‌آمیز تأثیر فراوانی در لطمه دیدن اعتبار اسماعیلیان داشته و رازی، چه با این اعمال موافق بوده و چه آنها را تخطئه می‌کرده، قطعاً بدنامی بزرگی حاصل نموده است. این شهرت بد حتی بر آثار نیک او مثل «الزّینه» اثر گذاشته و به طور کلی، دیگر هیچ‌کس از او در محافل ادبی و زبانی یاد نکرده است. به نظر می‌رسد که او در حالت فرار از مردآویج در سال ۳۲۲، یعنی یک سال قبل از قتل او، فوت کرده است.

۱. توحیدی: الامتاع و الموانسة ۲/۱۵. اصل عبارت چنین است: «الاطانفة المعروفة بالشيعة».

۲. آدم متز می‌گوید: او علاوه بر پنجاه هزار دیلم، چهار هزار برده ترک داشته است. نک: متز: الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ۱/۵۲.

۳. صولی: الاوراق، اخبار الراضی و المتقی ص ۳۱.

فعالیت‌های ابوحاتم رازی

تا اینجا، سه کتاب از کتاب‌های ابوحاتم، «الزّینه»، «اعلام النبوة» و «الاصلاح» را بررسی کردیم و زمان‌های تقریبی نگارش هریک از آنها را مورد تبیین قرار دادیم و گفتیم که «الزّینه» در اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم، «اعلام النبوة» بعد از سال ۳۱۱ و «الاصلاح» در زمانی بین سال‌های ۳۱۳ و ۳۱۷ نوشته شده است. می‌ماند که به دو کتاب دیگر «الرجعة» و «الجامع» بپردازیم.

خود ابوحاتم در الزّینه در انتهای بخشی که به فرّق اختصاص یافته، به کتاب «الرجعة» اشاره کرده است. پس بعد از اینکه به صورت موجزی به بیان اعتقاد قائلین به رجعت پرداخته، گفته است: «و ما به طور مجزا، در کتابی به ذکر این عقیده و رد آن با حجت و برهان پرداخته‌ایم. پس هر کس که می‌خواهد بر آن واقف گردد، به آن کتاب نگاه کند». این کتاب مفقود است و به طور کلی هیچ اثری از آن نیست. ولی می‌توانیم محتویات آن را اولاً از طریق غور در مفهوم «رجعت» و نیز از طریق تلاش برای شناختن «فرقه‌ای» که رازی در پی نقد آن بوده تصور کنیم. ابوحاتم همواره متمایل به پرداختن به فرقه‌هایی بوده که در آن روزگار زنده و فعال نبوده‌اند و به همین دلیل، غالباً بیان می‌کند که فلان فرقه از میان رفته است و یا این فرقه در فلان مکان موجود است. ابوحاتم مطلب خود را با این سخن آغاز کرده است: «اولین کسانی که اعتقاد به رجعت را طرح کردند»، کیسانیه بودند و سپس به شعر سید حمیری استناد می‌کند.^۱ در حالی که مفهوم «رجعت» در شعر سید حمیری کیسانی نشان می‌دهد که او معتقد به

۱. شعر جعفری سید حمیری به دلایل زبانی و تاریخی پذیرفتنی نیست. احتمال قوی‌تر این است که تمامی روایاتی که قائل به جعفری بودن او هستند، به اسحاق بن محمد نخعی الاحمر بازمی‌گردند. اسحاق نخعی الاحمر از علیانیان غلاة بود و کتاب «الصراط» را در عقیده علیانیه تألیف کرد. ولی ناچار شد که به امامیه بپیوندد و از علیانیه دست بردارد. پس علیانیون وی را لعنت کردند و از او تبری جستند و نصیریه آداب خاصی در لعن او داشته‌اند. وی در دوران بازگشت به امامیه کتابی در خصوص «اخبار سید حمیری» نوشت. این کتاب مفقود است و نقل قول‌هایی از آن، در «الآغانی» و «اعلام الوری» و کتاب‌های دیگر یافت می‌شود. مفهوم «رجعت» جایگاه برجسته‌ای در روایات او دارد؛ چرا که او بین «رجعت» به معنای بازگشت، و نه مرگ محمد بن حنفیه بعد از غیبتش، و بازگشت جمیع بشر پس از مرگ سازگاری برقرار می‌کند. و در خلال این سازگاری، فضای کافی برای گستراندن بعضی افکار علیانی در عقاید امامی می‌یابد. در اینجا، مجال تفصیل در این خصوص نیست.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۰۷

بازگشت محمد بن حنفیه پس از مرگ نبوده است؛ بلکه بیان می‌کند که او بعد از یک دوره غیبت هفتاد ساله، که در طی آن طعم مرگ را نچشیده است، عودت خواهد کرد:

این خوله طعم مرگ را نچشید و زمین استخوان‌های او را پنهان نکرد

علاوه بر این، کیسانیه در قرن سوم به‌عنوان یک فرقه منقرض شده بود و بعضی افراد در نهران یا آشکارا بدان اعتقاد داشتند.^۱ اما قائلان به رجعت در عصر ابوحاتم، یعنی دقیقاً در اواخر قرن سوم که زمان محتمل‌تر برای نگارش این اثر است، دو فرقه بودند: فرقه اول، فرقه «الطیارة» از علیانیه بود که عقیده داشتند که دیگر مخلوقات، به جز انسان، که در امت‌های قبلی بوده‌اند، در صورت حیوانات مسخ شده‌اند. ابوحاتم عقیده آنها را بدین صورت شرح داده است که «هنگامی که انسان پاک گشت و از این جسد انتقال یافت، پرواز می‌کند و با ملائکه همراه می‌گردد و به اینان طیاره گفته می‌شود» و منابع شیعی بخش زیادی از تفصیل اعتقادات آنها را بیان می‌کنند. فرقه دوم امامیه هستند که پیش از تأثیرپذیری از معتزله، به رجعت در انتهای جهان اعتقاد داشتند. نسل اول از متکلمین امامیه به رجعت اعتقاد داشتند و مورخان نوادر زیادی را از آنان در این خصوص نقل می‌کنند.^۲ یکی از مشهورترین متکلمین امامیه، فضل بن شاذان، دو کتاب در پیرامون رجعت تألیف کرده است که یکی از آنها «اثبات الرجعة» و دیگری «کتاب الرجعة» نام دارد^۳ و این علاوه بر ردیه‌های وی علیه قرامطه و غلاة و دیگر مخالفین است. بنابراین می‌توان گفت که این کتاب «الرجعة» در اواخر قرن سوم و پیش از الزینه نوشته شده است و در آن، به بیان عقیده «رجعت» از سبئیه تا امامیه، در مرحله قبل از تأثیرپذیری از معتزله، پرداخته شده است.

۱. از جمله نشانه‌های دال بر وجود افرادی که به کیسانیه اعتقاد داشتند، روایت «خون‌خواهی مختار» است و آن روایتی خیالی و ادبی است که در کتاب منسوب به ابی مخنف آمده است؛ ولی ویژگی‌های زبانی آن نشان می‌دهد که به زبان محاوره‌ای بغداد در اوایل قرن چهارم، در هنگام استیلای فاطمیان بر مصر، نوشته شده است. در این روایت، به قتل مختار ثقفی به دست مصعب بن زبیر اشاره نشده؛ بلکه وی تا عصر مهدی زنده بوده است و در زمانی که مشغول گردش در خیابان‌های کوفه بوده است، در برابر دکان عطاری توقف می‌کند و زنی یهودی چرخ آسیاب را بر او می‌اندازد و او را مقتول می‌سازد. و بر مبنای این روایت، مخطوطاتی در هند و ایران و آلمان وجود دارد.

۲. نک: مثلاً به حکایت عجیب بین ابوحنیفه و شیطان‌الطاق در ابن ندیم ص ۲۱۹. و رجال نجاشی ص ۳۲۶.

۳. رجال نجاشی ص ۳۰۷، و معالم العلماء ص ۸۱.

اما درباره کتاب «الجامع» که مکرراً ذکر آن در منابع حدیثی به نقل از «الفهرست» ابن ندیم آمده است؛ احتمال قریب به یقین این است که چنین کتابی اصلاً وجود نداشته و عبارت ابن ندیم، در اصل در توصیف کتاب الزینه آمده است: «کتابی جامع که در آن، فقه و غیره است». و مراد این است که کتاب الزینه کتابی دایرةالمعارف گونه و مشتمل بر اطلاعات لغوی و ادبی و فقهی و تاریخی است. ولی ناشران الفهرست در طبع های رایج این کتاب «ال» معرفه را به آن افزوده و یک کتاب را به دو کتاب تبدیل کرده اند. یکی از خوانندگان پژوهشگر نسخه های خطی بغداد متوجه این تحریف شده و در پراوتز، بعد از اصلاح اطلاعات وارده در کشف الظنون، عبارت ابن ندیم را به صورت تصحیح شده، اضافه کرده است: «از جمله کتاب های ابوحاتم رازی کتاب الزینه است. کتابی مفصل مشتمل بر چهارصد صفحه است. کتابی جامع است که در آن، فقه و چیزهای دیگر وجود دارد»^۱.

۲. ابوحاتم رازی و اسماعیلیه

تحقیقات اولین مورخین فرقه اسماعیلیه از گرایشی کلی که در اواخر قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم غلبه داشت، تأثیر پذیرفته است. در آن زمان مذاهب و آراء به عنوان محصولات یک «روح مطلق» تلقی می شدند که به صورت تام و کاملی زاده می شوند و از نشانه هایی ثابت و لایتغیر سخن می گویند. بنابراین مذاهب، محصولات مراحل تاریخی متعدد در طول زمان در تلاش برای انطباق با شرایطی که در برابر خود داشتند نبودند؛ بلکه افکار به صورتی کامل متولد می شدند، به گونه ای که آراء نخستین قائلان مشابه آراء آخرین آنها بود. پژوهشگران اسماعیلیه نیز میراث دار این گرایش کلی شده اند و در آن، موجودیتی می بینند که در معرض تطور تاریخی قرار نگرفته است.

ما در نقطه مقابل این گرایش کلی، تلاش خواهیم نمود که به آیین اسماعیلیه نه از منظر اصول لایتغیر، بلکه از جهت متغیرهای تاریخی، پردازیم و نقاط اختلاف و تغییری را که بر این مذهب در طول روزگاران تاریخی متوالی وارد شده است، جستجو خواهیم کرد.

درواقع، هر محققى که در خصوص تفکر اسلامى به طور کلی و درباره تعدد مذاهب و آراء کلامى و فلسفى آنها پژوهش مى کند، به ناچار نشانه ها وى را بدان سمت هدایت مى کنند که

۱. در کشف الظنون ص ۱۴۲۳ حاجی خلیفه، مثل سلف خود صاغانی این کتاب را به ابوحاتم محمد بن سهل سجستانی نسبت داده است.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۰۹

تمامی جنبش‌های فلسفی و کلامی را در ابتدای قرن چهارم هجری ریشه‌یابی کند و می‌توان این مسأله را نشانه تمایل هر مذهب برای دست یافتن به «شکل معیار» خود دانست. پس در قرن چهارم هجری، مذاهب کلامی اسلامی گسترش یافتند، در یکدیگر داخل شدند و با بعضی مذاهب به نزاع برخاستند و این مسأله اقتضا می‌کرد که روسای بزرگ هر مکتب یا فرقه، دوباره در آن نظر بیفکنند؛ چرا که گسترش مذاهب سبب شد که متفکرین یک مذهب واحد در حین مقابله با مذاهب دیگر برای رسیدن به نسخه‌ای واحد که انسجام و مقاومت بیشتری در برابر مذاهب دیگر داشته باشد، از جهاتی در مسائل فی‌مابین خود به اختلاف دچار شوند. بنابراین بزرگان مذاهب وظیفه یافتند تا تدوین مذهب خود را از سر بگیرند تا بدین طریق از طرفی، در میان تناقضات داخلی در افکار بزرگان هر مذهب توافقی برقرار کنند و از طرف دیگر، صورتی واحد و منسجم از مذهب خود را در مواجهه با دیگر مذاهب ایجاد کنند. احتمالاً اینکه پژوهشگران در ضمن افعال قاضی عبدالجبار رازی از او با عنوان «خلاصه و چکیده آنچه از سوی بزرگان معتزله، از واصل تا ابوهاشم و ابوعلی جبایی مطرح شده است»^۱ یاد کرده‌اند، به این مسأله بازمی‌گردد که قاضی عبدالجبار در پی آن بوده است تا تناقضات گذشته میان بزرگان آن مذهب را پنهان کرده و به «صورتی معیار» از «مذهب معتزله» دست یابد.

کرمانی و صورت معیار از مذهب اسماعیلی

شاید داعی اسماعیلی، کرمانی، نیز در قرن چهارم به منظور اقامه همین امر مهم تلاش کرده است. وی مستمراً به‌عنوان مرجع اصلی در طرح یک صورت نهایی از مذهب اسماعیلیه وصف می‌شود؛ چرا که این مذهب در آثار او، به صورتی کامل و منسجم که تناقضات پیشین در آن، مخفی شده است ظاهر می‌شود. لیکن باید مدنظر داشت که کرمانی نمی‌تواند یک منبع تاریخی موثق باشد؛ زیرا طرح فکری او در داخل مذهب اسماعیلیه سبب شده است که او بعد تاریخی و زمانی را مورد غفلت قرار دهد. کرمانی خود را در برابر جریان‌های متنوع و متعارض از اسماعیلیه یافته که هریک از آنها، به شیوه‌ای خاص در تلاش است تا صورت متفاوتی از این مذهب ارائه کند. از یک طرف، حلقه نسفی و اتباعش وجود دارد که به روش نوافلاطونی معتقد بودند و آن را به‌عنوان پایه و بنیان منظومه متافیزیکی اسماعیلیه به کار بستند. و گروه دیگر

۱. د. عبدالرحمان بدوی: مذاهب الاسلامیین ص ۳۹۴.

جریان‌های تقلیدی قرمطی بودند که بر ایده «نبوت مستمر» باقی ماندند و منظومه متافیزیکی نوافلاطونی اسماعیلی را مستبعد می‌دانستند. گروه دیگر اسماعیلیه مغرب بودند که بنیان کار آنان بر اندیشه تأویل و تفسیر روایات قرار داشت که این منظومه را دولت فاطمی در مصر پایه‌گذاری کرد. در نهایت، تبلیغات مهدوی متنوعی در میان اسماعیلیان شام و یمن وجود داشت.

بنابراین طرح و ایده کرمانی این بود که در میان تنوع این مذاهب اسماعیلی توافقی برقرار و شکاف‌های میان تناقضات آنها را پر کند و تمامی آنها را به صورت یک «منظومه معیار» درآورد. بنابراین، منظومه متافیزیکی را از حلقه اتباع نسفی اخذ کرد و کوشید تا در میان آن و منظومه اسماعیلی مغربی که مبتنی بر تأویل روایت است، توافقی برقرار نماید. بدین ترتیب، جوهره طرح و ایده کرمانی این بود که تعدد پیشین در مذاهب اسماعیلی را در منظومه‌ای واحد حل کند و چیزی را شکل دهد که می‌توان آن را صورت معیار مذهب اسماعیلی نامید. پیش از کرمانی، بعضی از مذاهب اسماعیلی مبتنی بر میانی فکری متعارضی بودند و گاهی تعارضات آنها به مرحله تناقض می‌رسید و هیچ امر جامع و نظام‌مندی، به جز باور عمومی به عقیده امامت «محمد بن اسماعیل» آنها را در کنار یکدیگر جمع نمی‌کرد و این نکته‌ای است که بستی در نقد این مذاهب بدان توجه کرده است. ولی پس از او، تمامی مذاهب اسماعیلی سهم فعالی در تکوین «صورت معیار» از اسماعیلیه گرفتند و شمایی از خود را در این صورت معیار یافتند. می‌توان گفت که قطعاً تمامی آثار کرمانی معطوف به تثبیت همین صورت معیار بوده است. به‌عنوان مثال، هدف کتاب «الریاض» ایجاد پیوند میان مکتب نسفی و آرای ابوحاتم رازی است و کتاب «الرسالة الوضیئة» با هدف نجات مذهب اسماعیلیه از نتایج تبلیغات علی بن فضل که لطمات فراوانی به اعتبار این مذهب وارد کرده، تألیف شده است. کرمانی در کتاب «راحة العقل»، مجموعه آنچه را که مذاهب پیشین اسماعیلی مطرح کرده بودند، به‌عنوان مقدمه‌ای برای قرائت خود «راحة العقل» قرار داد.

ایده و طرح کرمانی موفقیت چشمگیری در ساختن «نسخه معیار» از عقاید اسماعیلیه یافت. کرمانی به این نسخه معیار دست نیافت؛ مگر از طریق پنهان کردن عیوب و تناقضاتی که ملازم وضعیت تعدد مذاهب پیش از او بودند. بنابراین، آثار او برای بررسی اختلافات روشی میان این مذاهب مناسب نیستند؛ چرا که مبنای ایده وی محو و پنهان داشتن این اختلافات زمانی و آشکار نمودن مظاهر سازگاری و تطابق میان آنهاست.

نسفی و ایجاد متافیزیک اسماعیلی

متون منقول از فعالیت‌های شیعیان نخستین نشان می‌دهند که این فعالیت‌ها بر مبنای هیچ گونه تأویل فلسفی استوار نبوده؛ بلکه اندیشه تأویل روایت نبوت مستمر را به میراث برده بودند. به نظر می‌رسد که قرامطه نخستین، ایده نبوت مستمر را پس از ریختن آن در قالب اسلامی مناسبی تحت عنوان «اولو العزم» پذیرفتند. مورخان فرق نخستین می‌گویند: «در اعتقاد آنان، اولوالعزم هفت نفر هستند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی و محمد بن اسماعیل. که با آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های هفت‌گانه تطابق دارند»^۱. بنابراین اسماعیلیه نخستین فلسفه تأویلی به معنای منظومه متافیزیکی مذهبی نداشتند، بلکه در شکل دادن به مذهب خود به تأویل قصص پیامبران اولوالعزم و اندیشه نبوت مستمر تکیه داشتند. شاهد این مدعا این است که نخستین کتب اسماعیلیه که در یمن و مغرب تألیف شده‌اند، از جمله «اساس التأویل»^۲ از قاضی نعمان و «اسرار النطقاء»^۳ از جعفر بن منصور الیمن، ارتباط مستقیمی با حلقه نسفی در خراسان ندارند و در روش مذهبی خود، مبتنی بر تأویل روایات هستند.

درواقع، اندیشه نبوت مستمر اندیشه‌ای گنوسی است که می‌توان تاریخ آن را پی‌جویی کرد. لیکن تعرض به گنوسیان در سوریه و مصر با حملاتی که به منظور ریشه‌کن کردن آنان، بعد از شدت گرفتن عقیده استوار در باقیماندگان معجام دینی مسیحی در تحت دولت بیزانسی صورت می‌گرفت، آنان را ناگزیر ساخت که به جنوب بابل رفته و تحت سیادت ساسانیان قرار بگیرند و بدین ترتیب، این گنوسی‌ها زمینه فرهنگی سرزمین‌های بابل را، تا زمان ظهور اسلام، شکل دادند. ما اندیشه نبوت مستمر یا اندیشه اولوالعزم را در نزد یکی از قدیمی‌ترین فرقه‌های شیعه یعنی شیعه «مخمسه» می‌یابیم.

به نظر می‌رسد که تلاش‌های فلسفی نسفی سبب اطلاع وی از بعضی منابع نوافلاطونی، از

۱. نوبختی: فرق الشیعه ص ۶۲، اشعری قمی: المقالات و الفرق ص ۸۴.

۲. نعمان بن حیون: أساس التأویل، تحقیق: عارف تامر، دارالثقافه، بیروت، ۱۹۶۰.

۳. جعفر بن منصور الیمن: سرائر و أسرار النطقاء، تحقیق: مصطفی غالب، دارالاندلس، بلا تاریخ. و این کتاب در سال ۳۸۰ نوشته شده و مؤلف آن از وفات حسن عسکری یاد کرده و گفته است: «حسن دوران ما صد و بیست سال پیش از روزگار ما وفات یافت»، ص ۲۵۴. و از آنجا که حسن عسکری در سال ۲۶۰ وفات کرده، تاریخ تألیف این کتاب ۳۸۰ خواهد بود.

جمله کتاب امونیوس «اختلاف اقاویل الفلاسفه فی المبادی»^۱ شده است و تلاش فراوانی کرده تا میان متون اسلامی در قرآن و حدیث و متافیزیک نوافلاطونی توافق ایجاد کند. بدین علت، وی نخستین «فیلسوف» اسماعیلی به معنای دقیق کلمه بوده است که برای ساخت یک هرم تنوریک مذهبی که عنوان «متافیزیک اسماعیلی» بدان اطلاق می‌شود، تلاش کرده است. نسفی برای ایجاد تناظر و همسانی میان متافیزیک نوافلاطونی، و به‌ویژه کتاب امونیوس، با متون اسلامی درباره خلقت جهان سعی نموده است. اصطلاح نوافلاطونی «صانع» (Demiurge)، در زبان عربی به صورت «الباری» در «کتاب امونیوس»^۲، و به صورت «الخالق» در متون برقلس که مترجم آنها اسحاق بن حنین بوده ترجمه شده است^۳ و بدین طریق، «اسماء الله الحسنی» قرائتی نوافلاطونی یافته و مفاهیم افلاطونی به مفاهیم اسلامی نزدیک شدند. پس اصطلاح «ابدی» در متون فلسفی مرادف «لم یزل» در متون اسلامی، «ابداع» متناظر «خلق» و «اراده» هم‌معنای «مشیت» است و چنین امری در خصوص تمامی اصطلاحات صادق است. ابوتمام نیشابوری گفته است که نسفی بخشی از کتاب خود، «المحصل» را به شرح اسماء الله

۱. در مقدمه «ملل و نحل» به این کتاب اشاره کرده و آن را کتابی مفقود دانسته بودم. بعد از انتشار کتاب، معلوم شد که یکی از مستشرقین بدان دست یافته و آن را در آلمان با عنوان «أمونیوس المنحول» چاپ کرده است. پس از دست یافتن به آن کتاب، بر مبنای آن پژوهش مفصلی را به رشته تحریر درآوردم و بر من آشکار گشت که این کتاب یونانی و مؤلف آن بر منابع یونانی از جمله «دحض الهرطقات جمیعاً» تألیف هیبولیتوس، زنده در ۲۲۰ م، تکیه داشته است و آراء برقلس و دمستیوس را، که نام وی در نسخه منتشر شده اشتباه خوانده شده، شرح کرده و به نقد یحیی نحوی بر آراء برقلس اشاره کرده است. بنابراین مؤلف کتاب در قرن ششم میلادی زنده بوده است. در مقدمه «ملل و نحل»، عنوان آمونیا بن هر میاس را ترجیح داده بودم، ولی پژوهش‌های متأخر نشان می‌دهند که او آمونیا بن هر میاس استاد دمستیوس و یحیی نحوی، بعد از شاگردی آنها بوده است. علاوه بر این، آمونیا بن هر میاس یک ارسطویی کامل بوده و به‌عنوان نوافلاطونی معروف نبوده است. به احتمال زیاد، این کتاب در نیمه قرن سوم، شاید به قلم عبدالملک بن ناعمة الحمصی به عربی ترجمه شده است و این مسأله بر آگاهی کندی از این کتاب دلالت می‌کند. این کتاب بر تعداد زیادی از فلاسفه و متفکرین عرب از جمله ابوالحسن عامری، بیرونی، شهرستانی و ... تأثیر گذاشته است. نک: کتاب امونیوس، تحقیق و مقدمه: سعید الغانمی، منشورات الجمل، بیروت، ۲۰۱۴.

۲. و همچنین است در «اثولوجیا ارسطو»، که توسط عبدالملک بن ناعمة الحمصی ترجمه شده است. نک: أفلوطين عند العرب، ص ۶۵.

۳. حجج برقلس فی قدم العالم، الأفلاطونية المحدثه عند العرب، ص ۳۵.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۱۳

الحسنی از منظر فلسفی اختصاص داده است و شاید عبارات اقتباسی از حکیم در «الزینه» از همین بخش‌های موجود در کتاب «المحصول»، چنان که خواهیم دید، گرفته شده باشند.

در باور نسفی، خالق از خلق خود جدا و منفرد است و اصطلاح «المبدع» را برای وصف باری یا خالق به کار برده، این اصطلاح در ترجمه عربی کتاب امونیوس به کار رفته است. وی کوششی استثنایی در طرح بنای فلسفی آن، با استناد به مفاهیم نقل شده در کتاب امونیوس به کار بسته است. علی‌رغم اینکه وی تلاش کرده تا به مفاهیم اسلامی موازی و متناظر دست یابد؛ کتاب امونیوس واضحاً همچون اثری موجه در عبارات اندک نسفی که از کتاب «المحصول» به ما رسیده است باقی می‌ماند. ذیلاً به مهم‌ترین تناظرات موجود در بین دو کتاب، بر اساس عبارات اندکی که به ما رسیده است می‌پردازیم:

عبارات امونیوس	عبارات نسفی
و او مبدع شیء و لاشیء، عقلی و فکری و وهمی است. (ص ۳۸)	پس او مبدع شیء و لاشیء، عقلی و وهمی و فکری و منطقی است. یعنی آنچه در تحت این عناصر قرار دارد و آنچه در واقع، تحت آنها نیست. (الریاض ص ۲۱۴)
پس چون بگویند: او لاشیء است؛ شیء و لاشیء را نفی کرده و آنان را به صورت مبدع درآورده است و هر صورت بسیط یا مرکبی را نفی کرده است و هر چیزی را به صورت ابداع شده درآورده است. (ص ۳۸)	پس چون بگوییم: او لاشیء است، شیء و لاشیء را نفی کرده‌ایم و آنها را به صورت مبدع درآورده‌ایم و هر صورت بسیط یا مرکبی را از جوهره خود نفی کرده‌ایم و در حقیقت، هر چیزی را که درباره آن سخن می‌گوییم ابداع شده و معلول قرار داده‌ایم. (الریاض ص ۲۱۷)
صورت ابداع حد واسط میان فاعل و مفعول، یعنی میان ابداع‌کننده و ابداع‌شونده است و این صورت ابداع همچون صورت فعل از یک طرف صورت مبدع و فاعل نیست و از طرف دیگر صورت مبدع و مفعول نیست. (ص ۷۳)	صورت ابداع حد واسط میان فاعل و مفعول است و وجود آن از جهت فاعل مبدع است و صورتی را کسب کرده است که از سمت مبدع در مفعول ایجاد می‌شود. پس این صورت، یعنی ابداع، در مبدع - سبحانه - است. (الریاض ص ۲۲۸)

اسماعیلیان معاصر نسفی نسبت به این منبع نسفی آگاهی داشتند. پس ابوحاتم رازی عبارات مفصلی مربوط به اختلاف آراء فلاسفه را از کتاب امونیوس در اثر خود، «اعلام النبوت» نقل کرده^۱ و هدف وی از این استشهاد، کاستن از منزلت فلسفه و بیان تناقض آراء فلاسفه است. از استشهاد کرمانی به نظر می‌رسد که سجستانی این کتاب را به‌خوبی می‌شناخته و از آن کتاب، در اثر خود «النصرة» اندیشه انبادقلیس را نقل کرده است. کرمانی می‌گوید: «صاحب «النصرة» به سخن انبادقلیس احتجاج کرده است که چون عقل کامل شود، تنها در برابر خالق عزّ و جل خضوع می‌ورزد و نفس ناقص می‌گردد، چرا که در برابر طبیعت خاضع می‌شود»^۲. کرمانی در جای دیگری توضیح می‌دهد که استشهاد به متون اسلامی غنی‌تر بود و در درجه اولی‌تری نسبت به استشهاد به متون انذقلیس و دیگر متقدمان قرار داشت.^۳ این امر به این دلیل است که متافیزیک اسماعیلی در روزگار حیات کرمانی امر ثابتی شده بود و متزلزل نبود، بنابراین حاجتی به استشهاد به منابع یونانی وجود نداشت.

«قائم» در اندیشه رازی و حلقه نسفی

کتاب الزّینه از نظریه‌ای بحث می‌کند که «نظریه جهان‌های سه‌گانه» نامیده می‌شود که بر اساس آن، جهان به سه عالم تقسیم می‌شود: عالم اعلی، عالم ادنی و عالم انسانی و در این خصوص، به فردی مسمما به «الحکیم» استناد می‌کند. علی‌رغم اینکه این نظریه در نزد نوافلاطونیان معروف بوده و شبیه آن در متون منسوب به جابر بن حیان کوفی یافت می‌شود - که آن را از فروریوس نقل کرده است - اصطلاحات به‌کاررفته توسط ابوحاتم با نظریه‌ای که شهرستانی از احمد کیال نقل کرده مشابهت دارد.^۴ پس آیا حکیمی که از او در الزّینه یاد می‌شود، همان احمد کیال است؟ ما می‌دانیم که موضع حلقه نسفی در برابر احمد کیال منفی بوده است.^۵ او نظریه توازی میان عالم اکبر و عالم انسانی را براساس نام خود، «احمد» مطرح کرد و می‌پنداشت که خودش «قائم»

۱. ابوحاتم رازی: اعلام النبوة، صص ۱۰۷-۱۲۰.

۲. کرمانی: الزّیاض ص ۹۹. و این اشاره به کتاب امونیوس ص ۳۷.

۳. کرمانی: الزّیاض ص ۱۴۷.

۴. شهرستانی: الملل و النحل ص ۲۷۱.

۵. نک: کتاب الايضاح ص ۷۶.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۱۵

یا دارای این نقش است و حروف اسمش «احمد» صورت کوچک‌شده‌ای از جهان انسانی و کلی است. شیوه‌ای که نام خود «احمد» را رسم می‌کرد، بر مطابقه‌ای که عوالم را در داخل این صورت فرو می‌کاست، دلالت می‌کند. «باری تعالی انسان را به شکل اسم احمد خلق کرده است. قامت همچون الف است و دست‌ها همچون حاء و شکم مانند میم و پاها شبیه دال»^۱.

در مقابل، بر مبنای متون موجود تاکنون، به نظر نمی‌رسد که حلقه نسفی اهتمامی به جمع بین نظریه توازی و حساب جمّل بدین شیوه داشته است؛ درحالی‌که می‌بینیم ابوحاتم رازی به تأویل حروف و ضمیمه کردن آن به نظریه توازی توجه داشته است. ولیکن او به جای اسم «احمد» از اسم «محمد» استفاده کرده که از یک طرف به پیامبر و از طرف دیگر به محمد بن اسماعیل اشاره دارد که در دیدگاه او، تمثیل قائم یا صاحب دور هفتم یا صاحب دور کشف است؛ چنان که منابع اسماعیلی در نامگذاری او توافق دارند. شاید او این کاربرد را از آثار نسفی گرفته است؛ چنان که بعضی از اشارات موجود در متون اخیر بر این امر دلالت دارند.

رازی صورت این دو اسم را به گونه‌ای می‌نویسد که از طریق آنها، اختصاری از صورت کل عوالم ارائه دهد. او می‌گوید: «نهایت تأویل به سوی صاحب دور هفتم است. او باقوت حامل شرائع شش‌گانه است تا آنها را به اتمام برساند. سپس بعد از کشف آنها، به عمل به آنها می‌پردازد و او همچون جوهر هفتم صاحب دور کشف است که اجزاء شش‌گانه را با قوت در این عالم حمل می‌کند»^۲. و در خلال این طرح، نتیجه گرفته می‌شود که ناطق ششم یا حضرت محمد در میان ناطقان، «بلندمرتبه‌ترین و فاضل‌ترین بوده و کمال آنها به واسطه اوست». به شیوه‌ای که ابوحاتم می‌یابد، این صورت همان «صورت جامع تمامی این اجزا است و همان صورت انسان است که ثمره این جهان است و جمیع اجزاء عالم در آن است و جامع تمامی شواهدی است که بر حدودی که از ابتدای روزگار تا انتهای آن، دعوت مشتمل بر آنها بوده، به منظور تأکید بر حجت خدا بر نفس که حامل این صورت است، دلالت می‌کنند. هنگامی که آن را به‌عنوان شاهی بر جزء و کل خودش قرار داد و قطعاً این صورت جامع این اجزا در صورتی که جامع تمامی شواهد باشد، بر ناطقان و شرائع و حدود آنها دلالت می‌کند؛ چرا که

۱. ملل و نحل ص ۲۷۲.

۲. ابوحاتم رازی: الاصلاح ص ۲۱۲.

ناطق ششم تمام و کامل است و به واسطه او، شرایع کامل می‌شوند و عمل کامل می‌گردد.^۱ مراد از ناطق ششم، حضرت محمد (ص) است. ابوحاتم تأکید می‌کند که صورت حضرت محمد جامع صورت انسان کلی است که صورت مختصری از تمام عوالم را در خود دارد. چه بسا خواننده حدیث از این سبک مغزی گنوسی حروفی به تنگ می‌آمد. ولی سیاق این کاربرد آشکار می‌کند که منظور از آن، دفاع از اسلام و حضرت محمد (ص) و هدف آن پراکندگی تصور گنوسی و حروفی دیگری است که حلقه نسفی از مفهوم «قائم» ارائه کرده بودند. بنابراین ابوحاتم رازی این طرح را ترسیم می‌کند تا هم از اسلامیت و هم از اسماعیلیت خود محافظت کند. درحالی‌که به تصور اسماعیلی دیگر مبنی بر اینکه اسماعیلیه آینده اسلام است و نهایت تاریخ را آشکار می‌کند، معتقد است؛ چرا که قائم یا محمد بن اسماعیل نزد آنهاست و برای منسوخ کردن شرایع سابق اسلامی برخواهد خاست.

اسماعیلیه متأخر، بعد از دوره کرمانی برای تثبیت «نسخه معیار» اقدام کرده‌اند؛ همان گونه که خود کرمانی متولی ساخت این نسخه بوده است. پس تمامی متون سابق که صورت‌های دیگری از اسماعیلیه را نمایش می‌دادند، محو شده یا متناسب با این نسخه معیار تعدیل یافتند. بدین ترتیب، آثار نسفی در معرض نابودی واقع شدند و از متون ابوتمام نیشابوری چیزی جز بخش‌های تعدیل‌یافته آن، بعد از منسوب شدن به دیگری، باقی نماند و همین اتفاق درباره متون سجستانی که به شیوه نسفی به اسماعیلیه اعتقاد داشت نیز رخ داد. تمامی متونی که به حلقه نسفی اشاره داشتند، حتی آنهایی که متعلق به نسخه معیار اسماعیلیه بودند، از میان برده شدند؛ همانطور که این مسأله درباره فصول اولیه «الاصلاح» و بعضی از فصول کتاب «الریاض» کرمانی نیز اتفاق افتاد.

زمانی که تلاش کنیم تا جوهر نزاع میان نسخه معیار و نسخه نسفی از اسماعیلیه را کشف کنیم، درمی‌یابیم که این نزاع را تصور آنها از قائم و کارکرد او در دوره‌بندی و تسلسل ادوار پیامبران شکل داده است. ابوحاتم در گسترش بحث ادوار پیامبری و موقعیت هر پیامبر در دوره خودش مناقشه کرد؛ اما این مناقشه نقطه کانونی اختلاف میان طرفین نیست، بلکه اختلاف را اساساً در زمان قائم در این ادوار قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال، نسفی اینگونه می‌گوید که «آدم»^(ع) صاحب شریعت نبوده است، و چه بسا برای این مسئله از آیه‌ای از قرآن نیز شاهد آورد. آشکار است که

۱. این اندیشه دقیقاً در رساله «کون العالم» منسوب به نسفی موجود است و طبقاً غزالی در «فضائح الباطنیه» ص ۶۷ به نقد آن برخاسته است.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۱۷

«ابوتمام نیشابوری» زمانی که می‌گوید «پس آدم صاحب شریعت نیست»^۱ در این دیدگاه از او پیروی می‌کند. در جای دیگر با بیانی دیگر می‌گوید «اثبات شده است که نوح اولین کسی است که شریعت را بنیان نهاد».^۲ این اختلاف، اختلافی تاریخی درباره تاریخ‌گذاری این پیامبران نیست، بلکه اختلافی اعتقادی پیرامون تعداد پیامبران صاحبان شریعت است. حلقه نسفی می‌خواهد آدم را بدون شریعت بداند، تا «محمد بن اسماعیل» را آخرین شخص صاحب شریعت در عالم بداند. به این منظور «ابوحاتم» به بیان خطای این دیدگاه پرداخته و بین «عزیمه» و «شریعه» تفاوت قائل می‌شود و تأکید دارد که «پیامبران اولوالعزم» پنج^۳ و صاحبان شریعت شش نفرند: «پس صاحبان شریعت شش نفرند، و همانا هر کدام از آنها احکام دین و سنت‌هایش را آنگونه‌ای ترسیم کرد که مردم برای رستگاری‌شان بدان تکیه کنند. اولین آنان آدم علیه السلام است که اولین ناطق و اولین صاحب شریعت است؛ زیرا که او اولین کسی است که ظاهر و باطن رسوم دین را پایه‌گذاری کرد و آخرین آنان محمد صلی الله علیه است؛ زیرا که بعد از او دیگر ناطقی نبود که سنت‌هایی را باب کند که مردمان بر آن طریق ره بسپارند.»^۴

بر اساس پندار گنوسی، صاحبان دور را هفت نفر می‌دانند: «اولین آنها آدم علیه السلام است، و آخرین آنان صاحب دور هفتم است که پیامبر - صلی الله علیه و آله - او را بشارت داده است؛ پس گفت «حتی اگر از دنیا جز یک روز باقی نمانده باشد، خداوند آن روز را آنچنان طولانی می‌کند تا اینکه از فرزندانم کسی به پا خیزد که دنیا را از عدل پر کند؛ درحالی‌که از جور پر شده باشد.» سپس این صاحبان دور را نام می‌برد؛ زیرا که امور عالم حول آنان می‌چرخد، و قطب عالم‌اند - همانگونه که گفتیم - و مردم به آنها متصل‌اند به سبب اسبابی که رستگاری‌شان در آنهاست. پس آنها در هر دوری بالقوه به صاحب آن دوره متصل‌اند تا اینکه دور تمام شود؛ مانند اتصال ما به محمد - صلی الله علیه و آله - در این دوری که در آن‌ایم. زمانی که ادوار شش‌گانه تمام شوند، دور هفتم که دوره دوران‌ها است، آغاز می‌شود که مردمان حقیقتاً و بالفعل به صاحب دور هفتم متصل‌اند، نه بالقوه. به همین خاطر آن را دور دوران‌ها (دورالادوار) می‌نامند.»^۵

۱. شجرة اليقين، ص ۱۰.

۲. شجرة اليقين، ص ۱۴.

۳. اون این مطلب را ذیل بخش عزیمت در کنار الزینه تشریح کرده است.

۴. ابوحاتم رازی، الاصلاح، ص ۶۰.

۵. ابوحاتم رازی، الاصلاح، ص ۶۲.

ابوحاتم سه بار با عباراتی روشن بدون ابهام تکرار می‌کند که صاحب دور هفتم «شریعتی تالیف نمی‌کند و آن را در ظاهر الفاظ پنهان نمی‌کند؛ بلکه او صاحب کشف است و در این مورد یگانه است.»، «و اینچنین هفتمین، شریعت تکوین نمی‌کند؛ بلکه به شریعتی که پیش از او آمده باز می‌گردد. دعوت به شریعتی واحد به نام هفتمین برپا می‌شود.» «و هفتمین شریعتی تالیف نمی‌کند؛ بلکه بدان عمل می‌کند، بلکه امر را دوباره به همانگونه که در آغاز بوده، باز می‌گرداند.»^۱ پس مفهومی که «ابوحاتم رازی» از قائم دارد، مفهومی است که همه مسلمانان از «مهدی» دارند؛ اما او از این جهت متمایز است که هویت مهدی را با تأکید بر اینکه او «محمد بن اسماعیل» است، مشخص کرده است. «و شریعتی جدید نمی‌آورد که با آن اسلام را به طور کلی نسخ کند، بلکه تمام عیار از اسلام محافظت می‌کند؛ اما وی همچنین درست مانند دور منحصر به فردش، از نظر ابوحاتم «صاحب کشف» است؛ به این معنا که زعامت دینی او بر دورانش با کشف باطن احکام دین اسلام مطابق با اندیشه اسماعیلی ممتاز می‌شود. اینچنین ابوحاتم هم‌زمان مسلمان و اسماعیلی باقی می‌ماند.

هنگامی که به موضع مکتب نسفی باز می‌گردیم، متون باقی‌مانده - به‌رغم همه تغییرات و نابودی‌ها - بر موضعی کاملاً مخالف دلالت می‌کند. مثلاً در کتاب «الریاض» کرمانی از دیدگاه سجستانی در مورد قائم در «کتاب النصره» به جز یک جمله، چیزی باقی نمانده است: «و اما سخن وی در مورد قائم - علیه السلام - این است: او شریعت‌ها را نسخ می‌کند، پس ما می‌گوییم که این اعتقاد خطاست.»^۲ اما کرمانی در نظر دارد که فکر سجستانی مراحل مختلفی از تطور را پشت سر گذاشته که کتاب‌های بعدی‌اش آن را نشان می‌دهد؛ اگر اینگونه هم باشد در این حدیث صحبت از عقل است و نه قائم.^۳

از کتاب «اثبات النبوه» سجستانی درمی‌یابیم که - به شرط اینکه تعدیلات اساسی در متن کتاب اتفاق نیفتاده باشد - به صراحت از رفع شریعت به دست قائم سخن گفته شده است: «پس زمانی که قائم - علیه السلام - ظهور کند و مومنان را از ستر و کتمان برهاند و آنان را بر کنار گذاشتن مذاهب‌شان توانا سازد، چنین شریعتی که در ذاتش ستر و کتمان دارد نیز باید برداشته شود.»^۴

۱. ابوحاتم رازی، الاصلاح، ص ۶۳

۲. الکرمانی، الریاض، ص ۲۰۱.

۳. الریاض، ص ۷۲ و ۹۳.

۴. السجستانی، اثبات النبوات، ص ۱۷۹. در واقع بایست در برخورد با این کتاب جانب احتیاط را نگاه داشت؛ چرا

سرنوشت حلقه نسفی

تأثیری که نسفی در دعوت اسماعیلیه در خراسان ایجاد کرد، تا آن زمان بی سابقه بود. او دعوت اسماعیلی را از مذهبی کلامی-اسلامی که مانند دیگر مذاهب قبل و بعدش بود، به منظومه‌ای از عقاید فلسفی منسجم تبدیل کرد که پس از آن صحبت از فلسفه خاص اسماعیلی را ممکن ساخت. این فرایند از تحسین همه اسماعیلیان معاصر وی در آغازین سال‌های قرن چهارم برخوردار شد. در میان آنها اسماعیلیانی نیز بودند که بعداً وی را نپذیرفتند و ساخت نسخه معیار اسماعیلیه را اعلام کردند. ابوحاتم رازی یکی از آنان است که به تعدادی از متون درباره «اسماء‌الله» استشهاد کرده و به احتمال زیاد آنان را از کتاب «المحصل» نسفی بدون ذکر نام او اقتباس کرده، و به این اکتفا کرده که تحت عنوان حکیم به او اشاره کند. این متون اگر در نسخه اولیه بغدادی «الزینه» نباشد، در همان آغاز در ری به آن اضافه شده است.

این سهم بزرگ در خلق منظومه فلسفی اسماعیلی تنها تلاش موجود نبوده، بلکه همراه و مترتب بر آن در آن وقت، قرائت خاص از «ادوار تسلسل نبوت» اسماعیلی نیز بوده است، که محمد بن اسماعیل همان قائم است که با او شرایع هفتگانه انبیا تکمیل می‌شود، و دوم اینکه او همان «ناطق» هفتمین است، که به نسخ شرایع پیشین برمی‌خیزد، که همانطور که دیدیم شرایع اسلامی نیز در میان آنهاست. اینجاست که اسماعیلیه از زمره مذاهب اسلامی جدا می‌گردد تا دینی خاص و مستقل نمایانده شود. این قسمت دوم به‌ویژه چیزی است که داعیان نسخه معیار

که کتاب آکنده از متونی است که از آثار سجستانی نیست. در فصل دهم از مقاله دوم، ذیل عنوان «در بیان علتی که نسخ شریعت را ناگزیر می‌کند»، دخالت آشکار ناشر یا یکی از نسخه‌برداران متأخر دیده می‌شود: «اولین علتی که نسخ شریعت را حتمی می‌گرداند این است که پس از گذشتن زمانی طولانی شریعت با روح زمانه سازگاری ندارد؛ به‌ویژه بعد از ورود انسان به عرصه علم و پیشرفت.» (ص ۷۶) ممکن نیست که سجستانی چنین مطلبی نوشته باشد؛ زیرا که نوافلاطونی است و به انحطاط دنیا و خرابی آن ایمان دارد و منتظر ظهور قائم است تا آخر الزمان را اعلام کند؛ درحالی‌که نویسنده این متن مفهوم «انحطاط» و «روح عصر» هگلی را می‌شناسد. همچنین از کتاب «سلم النجاة» هویدا است که سجستانی در این مسئله هم تغییر عقیده داده است؛ چرا که در آنجا می‌نویسد که قائم «شریعت و کتابی نمی‌آورد.» (ص ۹۰). آنچه که «اثبات النبوت» بر آن تکیه دارد، همانند «سلم النجاة» است؛ او همچنان به دو صورت از دو حدیث از اواسط قرن دهم استناد می‌کند. به احتمال فراوان سجستانی از برخی آرائش عدول کرده است، به‌ویژه در کتاب «الافتخار»، جایی که از استمرار دعوت به نام «الائمة المهديين» سخن می‌گوید. احتمالاً «الافتخار» آخرین نظرات اوست.

اسماعیلی این دیدگاه را به طور کامل انکار می‌کنند و نشان می‌دهند که قطعاً آن را نمی‌پذیرند. این عدم پذیرش در کتاب «الاصلاح» ابوحاتم رازی نمایان است که از نتایج فعالیت‌های تبلیغی در سال‌های پایانی دعوت وی بوده است.

درست مانند داستان مشهور «مضمون، خائن و قهرمان» از بورخس، اسماعیلیان در دیدگاهشان در مورد نسفی اختلاف پیدا می‌کنند؛ یکی در مورد موسس منظومه فلسفی دعوت، و دیگر در مورد کسی که تهدیدی بود که دعوت را به دیانتی جدید تبدیل کند، و می‌خواست که اسلام را نسخ کند و شکافی در یکپارچگی آن به وجود آورد. اینجا ما می‌توانیم از دو حلقه‌ای که در اوایل قرن چهارم و چه بسا یک دهه بعد از انتشار «کتاب المحصول» نسفی ظهور کردند، صحبت کنیم: اولی خود حلقه نسفی که به سجستانی و ابوتّمّام نیشابوری و دیگران وابسته بود؛ و دومی حلقه ابوحاتم رازی که داعیان شاخه معتدل‌تری از اسماعیلیه را پرورش دادند و این شاخه بود که دولت فاطمی بر آن اساس شکل گرفت تا تبدیل به نسخه معیار شود.

احتمال دارد که آثار و تالیفات نسفی حتی بعد از استقرار نسخه معیار در زمان کرمانی به دلیل کاربرد و تداول باقی مانده باشد. این مسئله کوشش هواداران نسخه معیار را می‌طلبد؛ اما این آثار نکته به نکته با هم دارای اختلاف شدند، تا اینکه به کل از میان رفتند. احتمال دارد که از میان رفتن آنان حادثه‌ای ناگهانی و تصادفی نبوده باشد، بلکه مولود احساس اختلاف با شخص موسس جنبش بوده باشد، و این احساس حاکی از حسی متناقض بین قهرمان بودن و یا خائن بودن اوست. فرایند تداوم نسخه معیار، فرایندی ناظر به بازنویسی متون قدیمی است. جرح و تعدیل، متون را می‌سازد و از آن هر چه را که متعلق به نسخه انحرافی است و از جمله پاره‌هایی از متون - حتی در آثار داعیان نسخه معیار - که به این جدایی اشاره دارند، حذف می‌کند. اینچنین تمامی آثار نسفی و ابوتّمّام نیشابوری و سجستانی که به فترت حلقه نسفی متعلق بوده، از میان می‌رود، و همراه با آنها صفحات بسیاری از متون نسخه معیار که از این انشقاق سخن گفته بودند نیز از میان می‌روند؛ از جمله پاره‌هایی که از «الاصلاح» رازی و «الریاض» کرمانی و غیره گم شدند.

در فاجعه خلاصی از متون، که ما نمی‌دانیم کی و کجا اتفاق افتاده، و چه بسا آنقدر تدریجی بوده که هیچ‌کس از وقوع آن آگاهی نیافته، از تمامی آثار نسفی به جز رساله‌ای کوچک با عنوان «کون العالم» باقی نمانده است. برخی از محققین در صحت انتساب این رساله به نسفی تردید کرده‌اند. این [رساله] به احتمال زیاد، گزیده‌هایی پراکنده و تحریف‌شده از کتاب «المحصول» است.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۲۱

از نظر سازماندهی نیز اثر نسفی تاثیر زیادی در گسترش اسماعیلیه در خراسان داشته است. شواهدی وجود دارد که نسفی بر هر که دعوت را پاسخ می‌گفت واجب گردانید تا ۱۱۹ درهم به جنبش بپردازد. به نظر می‌رسد که اخذ این مبلغ بین داعیان جنبش مورد مناقشه بوده است. بُستی می‌گوید: «در اینکه به چه دلیل گرفتن ۱۱۹ درهم واجب است اختلاف کردند. برخی گفتند برای ذخیره‌ای که به محمد بن اسماعیل مرتبط است، گرفته می‌شود. و برخی گفتند: به آن دلیل نیست و برای مقاصد دیگر جمع می‌شود.»^۱ همانطور که «ابن ندیم» اشاره می‌کند و او از منبعی اسماعیلیه‌ستیز اقتباس کرده، نسفی «نصر بن احمد را اغوا کرد و او را به دعوت درآورد، و دیه مروزی را ۱۱۹ دینار از او غرامت گرفت، هر دینار را ۱۰۰۰ دینار، و پنداشت که آن را به صاحب مغرب که عهده‌دار کار است، می‌رساند.»^۲

به نظر می‌رسد که گرفتن این مبلغ از امیر نصر ربطی به دیه مروزی ندارد، بلکه رسمی مشترک در دعوت است. «و به احتمال فراوان نسفی این مبلغ را به‌عنوان [پرداختی] واجب از امیر سامانی گرفته، اما به سبب مرتبه دعوت‌شده آن را در ۱۰۰۰ ضرب کرده است.»^۳ به این خاطر که دعوت‌شونده شخصی عادی نبوده، بلکه امیر خراسان با تمام مایملکش بوده، پس پرداخت مبلغ به جای درهم، به دینار انجام شده و هزار برابر نیز شده است. چه بسا میان خود داعیان پیرامون بهره‌ای این مبالغ اختلاف پیدا شد که آیا این پول به نام محمد بن اسماعیل گرفته شود یا به اسم امامان فاطمی در مغرب.

با این حال، و به رغم اینکه این وقایع بعد از فوت ابوحاتم اتفاق افتاد، این قاعده - و غنای مالی‌ای که از آن برای جنبش حاصل شد - در وضعیت رفاه اقتصادی‌ای که داعیان آشکارا داشتند، بازتاب یافت. متون مخالف آنان پر از اشاراتی به ثروت‌های هنگفتی شد که از دعوت جنبش پس از حذف آنان به بغما می‌رفت. این ثروت بیکران برای فرمانده سپاه باقی می‌ماند. این فرماندهان می‌دانستند که دولت بر شانه‌هایشان استوار شده، درحالی‌که ثروت از سهم داعیان برگزیده قرامطه می‌آمد. به همین دلیل بود که علمای شهر می‌خواستند به فرمانده سپاه از خطر دعوت آشکار قرامطیان گله کنند، اما فرمانده آنان را خاطر جمع ساخت.

۱. بستی، کشف اسرار الباطنیه، ص ۱۷.

۲. ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۳۴.

3. Paul Walker, The early philosophical Shiism, p. 161.

۱۲۲ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

در روز دیگر، فرماندهان بزرگ جمع شدند و نظرشان بر قیام و کودتای نظامی علیه امیر نصر قرار گرفت. نقشه‌شان اینگونه بود که آنچه در خزانه پادشاهی از فرش و بافته و ظروف طلا و نقره و دیباج و تحف هست غارت کنند و آنها را به بهانه دعوت سپاهیان به ولیمه بزرگ به قصر فرمانده ارشد منتقل کنند، و تایید رهبران را بگیرند، سپس به قتل امیر نصر اقدام کنند و برنامه را با غارت ثروت قرامطه و داشته‌هایشان کامل کنند.

فرمانده ارشد نزد امیر نصر رفت و در آخر بر انتقال اسباب و وسایل به قصر او توافق کردند. زمانی که فرمانده سپاه در را برای اجرای نقشه بر روی آنها بست، یکی از آنها به خطرناکی کار پی برد، مخفیانه از بام قصر خارج شد تا آنچه را که در حال وقوع بود، به امیر نوح بن نصر خبر دهد. وی ([نوح]) فوراً به نزد پدرش شتافت و به این نتیجه رسیدند که فرمانده سپاه را برگردانند و او را با فرستادن شخصی از میهمانی بیرون بکشانند که در گوش او زمزمه کند که امیر او را احضار کرده است، به این خاطر که آنجا صندلی‌هایی مرصع و زرنشان بود که درخور میهمانی باشد، و می‌بایست خودش برای گرفتن آنها بیاید. حيله برگرداندن فرمانده ارشد به قصر امیر موثر افتاد و زمانی که داشت داخل قصر می‌شد، نگهبان سر او را انداخت و او را در توبره قرار داد. امیر و پسرش همراه با نگهبان رفتند تا فرماندهان سپاه را در قصری ببینند که تدارکات میهمانی در آن به‌خوبی انجام شده بود.

این کودتای نظامی به قدری مهم و جدی بود که راه حلی کاملاً استثنایی را می‌طلبید. سپاه نمی‌دانست که امیر نصر از بیماری سل رنج می‌برد و اینکه مرگ هر لحظه او را تهدید می‌کند. با این وجود زمانی که نصر و پسرش به میهمانی مورد نظر وارد شدند و آشکار کردند که از حقیقت نقشه باخبرند، او جام نکوهشش را بر فرمانده ارشد مقتول - که سر بریده‌اش را از توبره بیرون آوردند - ریخت، و او را تنها مقصر آن ماجرا شناخت. از سلطنت به نفع پسرش نوح کناره‌گیری نمود و به خطای خودش در نزدیک شدن به اسماعیلیه اعتراف کرد. اولین کاری که نوح انجام داد این بود که پدرش را به‌سختی در بند کشید. بند بر دست و پایش نهاد، و اعلام کرد که به‌زودی وی را در یکی از قلعه‌ها به زندان می‌افکنند. آنچه که آنان می‌خواستند از اموال امیر غارت کنند را به آنها بخشید، و به جای رفتن به جنگ با ترکان، آنها را به جنگ با قرامطه و دست‌اندازی بر ثروت‌های آنها فراخواند. نظام الملک می‌گوید: «پس هفت شبانه‌روز در بخارا و ناحیت می‌گشتند و غارت می‌کردند تا چنان شد که در همه ماوراءالنهر و خراسان از ایشان

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۲۳

یکی نماند و آن که ماند آشکارا نیارست آمد و این مذهب در خراسان پوشیده بماند.^۱ نصر ۱۳ ماه دیگر در رنج بیماری سل باقی ماند. خانه‌ای در قصرش برایش ساختند، و نام «بیت العباد» بر آن نهادند. پس لباس پاکیزه می‌پوشید و در آن پابره‌نه راه می‌رفت و در آن نماز می‌خواند و دعا می‌کرد و زاری می‌نمود، و از منکرات و گناهان اجتناب می‌ورزید تا اینکه در سال ۳۳۱ وفات یافت.^۲ ظاهراً کسی در طول زندگانی او به نسفی تعرضی نکرد. اما بلافاصله بعد از فوت او، امیر نوح نسفی را آورد - همانگونه که ابن‌اثیر می‌گوید - و مشخص نیست که آیا او را با حيله آوردند یا خودش آمده است. آنچه که پس از آن اتفاق افتاد، معروف است: «او را کشتند و به صلیب کشیدند. پس از دار دزدیدندش و مشخص نشد که چه کسی او را ربود.»^۳ آشکار است که هواخواهان «حکیم صادق» و مریدانش نتوانستند دیدن شیخ‌شان بر صلیب را تاب آورند، پس بر ربودن و دفن جنازه وی شتاب کردند.

ابوتّمّام نیشابوری

هنگامی که میراث معیار و رسمی اسماعیلی برای نسفی توصیف «شهید‌خان» را به کار گرفت، و میان تکریم و اعلام جدایی از او در آن واحد تردید داشت، در رد نزدیک‌ترین شاگردش، ابوتّمّام یوسف بن محمد نیشابوری تردید نکرد؛ به طوری که از این شاگرد چیزی جز کنیه‌اش «ابوتّمّام» و پاره‌هایی پراکنده از کتاب بزرگ او که نامش «الشجره» بود و به مولفان دیگری هم منسوب بود، باقی نماند.

عارف تامر کتابی با عنوان «شجره الیقین» منتشر کرد و آن را به «عبدان قرمطی» منسوب کرد،^۴ همانگونه که کتابی دیگر با عنوان «ایضاح» منتشر کرد و آن را به داعی اسماعیلی‌ای نسبت داد که کنیه «ابوفراس» را با خود داشت.^۵ اما مستشرقینی که به تراث اسماعیلی اهتمام داشتند، یعنی ووکر و مادلونگ، به نسخ خطی اسماعیلی‌ای دست یافتند که متن دو کتاب را با

۱. نظام الملک جزئیات دقیقی از این موضوع را در سیاست نامه، صص ۲۵۵-۲۵۸ ذکر می‌کند. [از متن

سیرالملوک تصحیح هیوبرت دارک، صص ۲۹۵-۲۹۶]

۲. الکامل ابن‌اثیر، ۲۳۸/۹.

۳. الکامل ابن‌اثیر، ۲۴۰/۹.

۴. شجره الیقین، تالیف الداعی القطر مطی‌عبدان، تحقیق عارف تامر، دار الآفاق الجدیده، بیروت، ۱۹۸۲.

۵. شهاب الدین ابوفراس: کتاب الايضاح، المطبعة الكاتوليكية، بیروت، ۱۹۶۵.

اضافاتی دیگر در برداشت و ثابت کردند که آنها قسم اول از کتاب «الشجره» داعی اسماعیلی ای هستند که تراث اسماعیلی جز کنیه او، چیزی به دست نمی‌دهد. [آنها] این قسمت خاص از مبحث فِرَق آن را تحت عنوان «باب الشیطان من کتاب الشجره لابی تمام» منتشر کردند.^۱

اما شناخت از ابوتّمّام نیشابوری از منابع مختلفی به دست می‌آید که در رد اسماعیلیان نوشته شده‌اند. بُستی معتزلی زیدی در کتابش «کشف اسرار الباطنیه» از نیشابوری نقل می‌کند که: «ابومحمد مروزی نیشابوری که یکی از داعیان و بزرگان آنان بود اینگونه می‌گوید که...»^۲ من بر این باورم که این متن احتمالاً قسمتی از اصل را جا انداخته باشد: «ابو [تّمّام یوسف بن] محمد مروزی نیشابوری می‌گوید». بستی در نهایت به شاهد آوردن از متون بازمی‌گردد، و به احتمال زیاد [شواهد] از کتاب «الشجره» است.

برخلاف مجدوع، صاحب قدیم‌ترین فهرست از کتب اسماعیلی که بارها از کتاب شجره یاد کرده^۳ - اگرچه در وصف آن بسیار خطا کرده - ابومحمد یمنی، مولف کتاب «عقاید الثلاث و السبعین فرقه»^۴، میان دو کتاب ابوتّمّام یعنی «شجره الیقین» و «برهان الدین» - یا «برهان» به تنهایی - تفاوت قائل است. وی پاره‌های زیادی از کتاب الشجره را نقل کرده است. اما صاحب «مختصر صوان الحکمه» می‌گوید که ابوتّمّام نیشابوری «که از بزرگان حکما و برجستگان این فن است و آثار بسیاری دارد که یکی از آنها رساله‌ای در «الحدود» است که کسی مانند آن را تصنیف نکرده.»^۵ ما نمی‌دانیم که آیا این «حدود» در اینجا به معنی تعریفات فلسفی است یا حدود به معنی مراتب امامان در نظرگاه اسماعیلیان. پیش از این توصیف توحیدی از پناه آوردن ابوتّمّام نیشابوری به دربار مطرف بن محمد، وزیر مرداویج جیلی را ذکر کردیم.^۶ شهرستانی در یادکردن از فلاسفه اسلامی نام کامل او را اینچنین می‌نویسد: «ابوتّمّام یوسف بن محمد نیشابوری».^۷

۱. باب الشیطان من کتاب الشجره لابی تمام، تحقیق: ولفرید مادیلونگ و بول بولکر، بریل، ۱۹۹۸.

۲. البستی: کشف اسرار الباطنیه، ص ۱۰.

۳. المجدوع: فهرست الکتب و الرسائل، ص ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵.

۴. ابومحمد الیمنی: عقاید الثلاث و السبعین فرقه، ص ۱۶۶.

۵. صوان الحکمه، ص ۳۴۰.

۶. التوحیدی: الإمتاع و الموانسه، ۱۵/۲.

۷. الشهرستانی: الملل و النحل، ص ۵۴۸.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۲۵

برای معین کردن حدود زمانی که ابوتمام نیشابوری در آن می‌زیسته، بهتر است که از متن توحیدی آغاز کنیم. او با یاد کردن از مطرف بن محمد برای ما مرجعی خارجی فراهم کرده که این کار مهم را تسهیل کند. مطرف وزیر اسفار بن شیرویه بود که از او قبلاً یاد کردیم و نقل قولی از مسعودی آوردیم که او مسلمان نیست. در سال ۳۱۶ مطرف همراه با مرداویج برای قتل اسفار بن شیرویه توطئه نمود.^۱ نقشه‌شان را درمورد او اجرا کردند، پس مطرف وزیر مرداویج شد. در سال ۳۲۱ مرداویج بر چیره شدن بر گرگان مشتاق شد. در همین هنگام نصر بن احمد سامانی با مطرف ارتباط برقرار کرد و او را ترغیب کرد تا علیه مرداویج توطئه کنند. فارغ از اینکه مرداویج خود این توطئه‌چینی را کشف کرد یا اینکه سلطان نصر خود وی را از آن مطلع کرد، مرداویج مطرف را دستگیر کرد و او را به قتل رسانید.^۲ اینچنین وزارت مطرف برای مرداویج بین سال‌های ۳۱۶ تا ۳۲۱ به طول انجامید.

در کتاب «الشجره» ابوتمام خودش را شاگردی از شاگردان نسفی معرفی می‌کند، که اصرار دارد او را «حکیم صادق» بنامد. با این وجود شاخه رسمی اسماعیلیه، که اعتبارش را به واسطه استمرار از طریق مدرسه ابوحاتم رازی دارد، همچنان به آثار ابوتمام مانند استادش نسفی، با دیده شک و بدگمانی می‌نگریست. این دیدگاه بر این باور است که آنها اساساً اسماعیلی نیستند. در همان ابتدا، گویا خلیفه فاطمی معز لدین الله از رساله برهان ابوتمام نیشابوری اطلاع یافت، آن را دور انداخت و از مضامین آن اعلام انزجار نمود. قاضی نعمان می‌گوید هنگامی که معز نزد گروهی از نزدیکانش درمورد برهان سوالی طرح کرد، بعد از تبادل آرا در معنی این اصطلاح، یکی از آنها رساله‌ای تحت عنوان «برهان» نزد او آورد: «و در آخر رساله برهان را آورد. معز علیه السلام در آن نظر کرد، سپس آن را پرت کرد و گفت: به خدا سوگند، مصیبت جز این نیست که مانند گوینده این سخن به ما اضافه شود و به‌عنوان داعی ما منسوب باشد. در این رساله از برهان نه یاد و نه معنایی هست، جز آنکه آن را بدین عنوان خوانده است. معز علیه السلام به سبب اشتباهات بسیاری که در آن یافت، همچنان به آن معترض بود.»^۳

۱. الکامل ابن اثیر، ۱۰۹/۹.

۲. الکامل ابن اثیر، ۱۴۹/۹.

۳. القاضی النعمان: المجالس و المسایرات، ص ۱۴۴.

حکیم در الزینه

مورخان اسماعیلی روایت می‌کنند که نسفی کتاب «المحصل» را نزدیک سال ۳۰۰ق. / ۹۰۲م. منتشر کرد، «قدیم‌ترین اثر داعی اسماعیلی به شمار می‌رود که به محتوای فلسفه یونانی ممزوج است.»^۱ اگر در محاسبه‌مان تعدادی از وقایع را در نظر بگیریم، این تاریخ معقول به نظر می‌رسد. ابوحاتم در الزینه - کتابی که دیدیم خودش در دوره فترت نوشته شده - در برخی موارد، و به‌خصوص در پاره‌هایی که ویژه اسامی مبارکه خداوند است، با اقتباسات زیادی از متفکری که او را «حکیم» می‌نامد شاهد می‌آورد، اما هویت او را مشخص نمی‌کند. این پاره‌ها از سیاق اصلی [متن] خارج است؛ به این خاطر که اینها بعد از تحلیل لغوی و متون نقل شده از دانشمندان لغت‌شناس و مفسرین و محدثین آورده شده است، و در آن کاملاً از زبان محققان سنت‌گرا گذشته و به زبان نوافلاطونی رسیده، که مفاهیم شرعی را به مفاهیمی فلسفی و تأمل‌برانگیز تبدیل کرده است. به طور مثال، از ماده «خلق» یا از اسامی «بارئ» و «خالق» به مفهوم «ابداع» و مضامین فلسفی آن در نظریه فیض افلوپتیه می‌رود. اصطلاحات فنی به کار گرفته شده در این اقتباسات، مانند «الائتیه» و «الایسیه» و «ابداع» و «مبدع» و «مبدع»، بسط‌یافته همان اصطلاحاتی است که کندی در میانه قرن سوم به کار می‌گرفته است. پس این متفکری که ابوحاتم به او با لقب حکیم اشاره می‌کند، کیست؟

تمام شواهد بر این دلالت دارند که این فرد مشخصاً همان «نسفی» در کتاب «المحصل» اوست. ابوتّمّام نيسابوری در کتاب الشجره همچنان مصرّ است که نسفی را «حکیم صادق» بنامد،^۲ به این استدلال که اسماعیلیان میان خودشان او را بدین لقب می‌شناختند. از طرف دیگر، از طریق ابوتّمّام می‌دانیم که نسفی در «المحصل» برای شرح اسماء مبارکه خداوند موضعی نوافلاطونی می‌گیرد. ابوتّمّام می‌گوید: «و این ۹۹ حدی است که حکیم صادق - خداوند بر مرتبه‌اش بیفزاید - در کتاب «المحصل» ذکر می‌کند، پس می‌گوید که رسول خدا - صلی الله علیه و سلم - گفت که همانا برای خداوند ۹۹ نام است که هرکه به آنها دست یابد، وارد بهشت می‌شود. یعنی کسی که آنها را بشناسد و به آن تولی داشته باشد و جایگاه هر کدام

۱. فرهاد دفتری: مختصر تاریخ الاسماعیلیین، ص ۱۵۶؛ و الاسماعیلیون، ص ۳۷۷.

۲. به طور مثال بنگرید به صفحات: ۲۸، ۵۵، ۵۸، ۹۰ و ...

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۲۷

را بداند.^۱ در مقابل، پیروان حلقه نسفی شناخت دقیقی از محتویات کتاب «الزینه» ابوحاتم ارائه می‌کنند. ابوتّمّام از وی در جای‌های مختلف استفاده می‌کند.^۲

با این وجود اگر نسفی همان حکیم مورد اشاره باشد، چگونه بازگشت رازی به وی را، پس از آنکه نزدیک به بیست سال در کتاب الاصلاح او را نقد کرده بود، تفسیر کنیم؟ گمان قوی بر آن است که ابوحاتم از همان منظومه افلاطونی استفاده کرد که نسفی آن را ایجاد کرده، با این وجود مفهوم مورد نظر او از «قائم» را برنگزید، که باعث شد جوهر کتابش «الاصلاح» حول نقد وی از نسفی و پیروانش متمرکز شود. این شاخه بود که مبنای عمل تمامی اسماعیلیان پس از وی شد؛ به‌ویژه کسانی که به نسخه معیاری از اسماعیلیه دسترسی داشتند که کرمانی ثبتش کرده بود.

۳. کتاب الزینه

میان پژوهشگران رایج است که به علت اینکه اغلب متون اصلی اسماعیلیه از محیطی هندی برخاسته‌اند، وابستگی آنها به زبان عربی ضعیف است؛ به این خاطر که ارتباط اسماعیلیان با زبان عربی نیز ضعیف و در طول تاریخ طولانی‌شان نامطلوب بود. این تصور برخی از پژوهشگران را به این سمت سوق داد که نتیجه بگیرند علل این مسئله در این نهفته است که نسل اول اسماعیلیان غیرعرب بودند؛ پس طبیعی است که تلاش کنند از تأثیر زبان عربی خلاصی یابند. یکی از پژوهشگران می‌گوید: «توده‌های مردم اغلب غیرعرب بودند، و اگر عرب بودند با دیگران آمیخته بودند. و لحن و غلط‌های دستوری در کلام‌شان از قرن سوم به بعد آشکار شد.»^۳ اینچنین بود که دانش‌آموزان اسماعیلی صورتی عام وضع کردند که در میان آموزندگان رواج یافت. مضمون آن این بود که اسماعیلیان به طور کلی زبان را وسیله نشر دعوت می‌دانستند، و بر این اساس در این هنگام از ارزش دانشی و فرهنگی آن غافل بودند. این چیزی

۱. شجره الیقین، ص ۹۰. بالطبع اسماعیلی‌ها کسانی بودند که بسیار از عناوین کلی استفاده می‌کردند تا هویت متفکرانشان را پنهان نگاه دارند. به طور مثال، جعفر بن منصور الیمین در کتاب «الکشف» پاره‌های بسیاری از مؤلفی به نام «الحکیم» نقل می‌کند که کتاب‌هایی در تفسیر قرآن دارد و به احتمال فراوان یکی از داعیان مستور است که نسبتی با نسفی ندارد.

۲. مانند نقل معنی کوثر در ص ۱۳۰، نقد معتزله ص ۱۰۹، و شاهد آوردن برخی احادیث و موارد دیگر.

۳. علیبنقی منزوی در مقدمه فهرست مجدوع، ص ۱۱.

است که «علی منزوی» آن را این‌گونه بیان می‌کند که اسماعیلیان «به زبان به‌مثابه وسیله نگاه می‌کردند، نه هدف» و چیزی که «مصطفی غالب» با سخنش آن را تکرار می‌کند: «همانا فاطمیان لغت را وسیله می‌انگاشتند نه غایت»^۱ و فراموش کرده است که پیش از آن از گنجینه‌های کتاب تجلید و تذهیب شده فاطمی سخن گوید.

به نظر می‌رسد که این پژوهشگران می‌خواهند ویژگی دور اخیر اسماعیلیه هند را به همه مراحل تاریخ گسترده و به‌هم‌پیوسته اسماعیلی - که در مساحتی وسیع از اواسط قرن دوم هجری تا عصر جدید است، و در گستره جغرافیایی مشابهی که از خراسان آغاز می‌شود تا به مغرب متصل شود و از یمن بگذرد تا به هند منتهی شود - تسری دهند. اسماعیلیان گروهی همسان و بدون تغییر نبودند، بلکه این مذهب درست مانند هر مذهب دیگری تغییرات فوق‌العاده‌ای را در طول اعصار و در مکان‌های مختلفی که در آن پدیدار شده از سر گذرانده است. این سخن صحیح است که اسماعیلیه، اسماعیلیانی مختلفی‌اند، که میان آنها همانطور که دیدیم اختلاف است، و تنها در اصل ایمان عمومی به امامت محمد بن اسماعیل با هم تلاقی و توافق دارند.

از نظر علاقه اسماعیلیان به زبان عربی، پیروان مکتب خراسانی نمونه‌ای نادر در تلاش و عنایت به زبان‌اند. اینان بدون استثناء تمامی آثارشان را به زبان عربی نوشتند. شکل‌گیری کتاب «الزینة» به تنهایی مثالی بارز برای برآورد میزان علاقه اینها به زبان عربی است. از این رو ابوحاتم رازی نه تنها به تقدیس زبان عربی به‌مثابه زبان قرآن کریم اکتفا نمی‌کرد، بلکه شواهد تاریخی برگرفته از ادب عربی قبل از اسلام مبنی بر رجحان زبان عربی بر تمامی زبان‌های معروف عصر خودش را نیز ارائه می‌کرد. او تقدیس زبان عربی و احترامش نسبت به ادب عربی را به تفاخرهای نژادی نیز اضافه می‌نمود. بر این اساس از هر پژوهشگری که در حلقه‌های «مبّرّد» و «ثعلب» و «عسکری» بود انتظار می‌رود که به زبان عربی ارادت، و به آثار فراهیدی و سیبویه و ابوعبیده و ابوعبید و ابن‌قتیبه و دیگر دانشمندان بزرگ لغوی اهتمام داشته باشد.

بایسته است که از افراط در مشابه‌انگاری میان مواضع اسماعیلیان [در این زمینه] حذر شود؛ زیرا مواضع اسماعیلیه نسبت به زبان عربی همیشه به این خوبی نبود. با بالا گرفتن کار نجم بن عطاش و حسن بن صباح، زبان فارسی وسیله‌ای ایدئولوژیک برای پیوستگی ادبیات

۱. مقدمه کتاب الافتخار از سجستانی، ص ۱۴.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۲۹

اسماعیلی گردید. از آن به بعد، علقه اسماعیلیان نسبت به زبان عربی تضعیف گردید. مهم‌تر از آن فرایند تحریر و تجدید نظر در ادبیات اسماعیلی پیشین به هدف رسیدن به نسخه معیاری بود که جامع پراکندگی مذاهب متعدد اسماعیلی باشد؛ همانطور که دیدیم از زمان تلاش کرمانی برای تثبیت نسخه معیار اسماعیلیه، تحریرهای فراوانی از جانب اسماعیلیان نیاز بود تا تجدید نظر در آثار سابق برای تعدیل آنها از طریق حذف یا اضافه محقق گردد. این تعدیل‌ها به دست مردمانی صورت می‌گرفت که وابستگی‌شان به زبان عربی ضعیف بود و زبان، اولین قربانی در فرایند بازنویسی به هدف رسیدن به نسخه معیار اسماعیلی بود.

المعجم و اشتقاق

گفتیم که کتاب «الزینه» به دوره فعالیت‌های زبانی ابوحاتم رازی تعلق دارد که مقدم بر دوره فعالیت دعوتی در زندگی اوست. ما نمی‌توانیم طرح رازی لغت‌شناس را در «الزینه» آن‌طور که حق اوست بفهمیم؛ بدون اینکه در ذهن‌مان صورتی کوچک از روش‌های تدریس زبان را که در آن زمان رایج بودند، داشته باشیم.

در سطح تولیدات فرهنگ‌لغتی، تعداد زیادی از معجم‌ها - هر جا که ضرورت بحث در کیفیت استفاده از آنها برای مفردات زبانی ایجاب می‌کرده - در دست ابوحاتم بوده‌اند. واقعیت این است که فرهنگ‌هایی که به آنها ارجاع می‌دهد، به روش‌های مختلف - براساس معیارهای آوایی، صرفی یا معنایی - تنظیم شده بودند.

در ابتدا، «کتاب العین» خلیل بن احمد فراهیدی است که اولین معجم عربی است. فراهیدی معجمش را براساس معیارهای آوایی نوشته است. وی قصد داشت مفردات عربی را به طور جامع جمع‌آوری کند، خواه آنان که به کار می‌روند و خواه آنان که فراموش شده‌اند. به همین دلیل از بعید‌المخرج‌ترین صوت‌ها شروع کرد که «عین حلقى» است، سپس حرف به حرف آن را با ژرف‌نگری ادامه داد. این‌گونه فراهیدی کتاب معجمش را براساس تصنیف آوایی بنا گذاشت: نه براساس ترتیب الفبایی که در فرهنگ‌های جدید مرسوم است، بلکه براساس مخارج حروف. می‌توانیم فرهنگ‌هایی که پایان کلمات مبنای ترتیب آنها بود را هم - تا زمانی که حرف آخر اساس تألیف باشد - ذیل این فرهنگ‌ها بگنجانیم؛ مانند معجم گم‌شده ابن‌قتیبه و معجم یمان بندنیجی.

نوع دوم، تصنیف معنایی است. زبان‌شناسان نخستین عرب ماده گسترده را حول قلمروی معنایی معین می‌نوشتند؛ مانند شتر و درخت و باران و آفرینش انسان و غیره از موضوعاتی که ماده معنایی واحدی برای اشاره به آنها استفاده می‌شده است. ابوعبید تصمیم گرفت که فرهنگی برای مفردات غریب بنویسد، که «الغریب المصنف» نام داشت، که آن را براساس واژگان مختلفی مرتب کرده بود که در کنار این قلمروهای معنایی مختلف به کار می‌رفتند. این روشی است که ابن‌السکیت در فرهنگش «الالفاظ» نیز از آن پیروی کرده بود. پس این دو زبان‌شناس ماده زبانی فرهنگ لغت‌هایشان را براساس بسترهای معنایی طبقه‌بندی کردند، و نه بر اساس ماده آوایی.

در همین زمان مجموعه دیگری از زبان‌شناسان مانند ثعلب در «الفصیح» و ابن‌السکیت در «اصلاح المنطق»، فرهنگ‌هایشان را براساس ماده صرفی تالیف کردند؛ یعنی که مواد زبانی را برحسب ویژگی‌های مشخص صرفی طبقه‌بندی می‌کنند، مانند صحیح و معلول، مقصور و ممدود، یا براساس وزن‌های صرفی مصل «فُعَل» و «فَعَل» یا «فَاعِل» و «فَعِيل»، و آنچه که از نظر ویژگی‌های صرفی شبیه اینهاست. اغلب این نوع از فرهنگ‌ها به فرهنگ دیگری برای شرح آنها نیازمندند.

این‌گونه بود که نوع چهارمی از فرهنگ‌ها در زمانه ابوحاتم رازی فراوان شد، که بر آن نام فرهنگ‌های «غریب الحدیث» نهاده‌اند. علی‌رغم ذات فرهنگی این کتاب‌ها، اینها در ابتدای پیدایش‌شان به ترتیب ماده لغوی - صرفی، آوایی و معنایی - نبودند، بلکه مواد لغوی را براساس کلمات به کار رفته در احادیث مرتب کرده بودند، که از پیامبر شروع می‌شد و کم‌کم به صحابه و نهایتاً به افراد مجهول می‌رسید. پس ماده زبانی در آنها براساس معیارهای زبانی مشخص تنظیم نشده بود، بلکه تحت نام گویندگان آن بود. بهترین مثال برای این نوع از فرهنگ‌ها کتاب‌های «غریب الحدیث» ابوعبید و ابن‌قتیبه دیده می‌شود.^۲

با وجود اینکه مبرّد کتابی در مورد «معانی القرآن» نوشت - ابن‌ندیم می‌گوید که آن «کتاب التام» نام داشت - و زجاج اثری حجیم با عنوان «معانی القرآن» نگاشت، ظاهراً حلقه نزدیکان

۱. فرهنگ کلمات متشابه

۲. بالطبع نحوه طبقه‌بندی این فرهنگ‌ها پس از این مورد تجدید نظر قرار گرفت و متاخرین آنها را براساس ماده آوایی مرتب کردند. همچنین ابن‌اثیر تاریخچه مختصری برای شناساندن «غریب الحدیث» در مقدمه کتابش «النهاية في غريب الحديث» نگاشته است.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۳۱

مبّرّد اهتمامی به تولید فرهنگ ریشه‌شناختی نداشتند. این کتاب‌ها در مقابل تأکید فراوانی بر نظریه‌پردازی در موضوع اشتقاق داشتند. رساله اصمعی در مورد اشتقاق به دست ما رسیده، و از آن مشخص است که اشتقاق نزد او و نسل او و نسل‌های پس از او تا مبّرّد، به معنای پژوهش در مورد علت نام‌گذاری اعلام تنها براساس مشابهات لفظی و آوایی بوده است. این روشی است که ابن‌درید در کتاب بزرگش از «الاشتقاق» مد نظر داشته است.

با این وجود این موضوع به سرعت در حلقه مبّرّد گسترده شد، تا اینکه به مسئله نظری گسترده و پیچیده‌ای تبدیل شد و سطوح متعدد تعلیل نحوی شامل آوا و صرف و معنا بر آن افزوده شد. خوشبختانه ما دو اثر درخور توجه در مورد اشتقاق - که هرکدام پاسخ به دیگری است - یعنی رساله «الاشتقاق» از ابوبکر محمد بن سری بن سراج (متوفی سنه ۳۱۶) و کتاب «الاشتقاق اسماء الله» از زجاجی متوفی سال ۳۴۰ را در اختیار داریم.

به نظر می‌رسد که تأمل در باب اشتقاق بعضی از زبان‌شناسان را به سمت زیاده‌روی در تعلیل ریشه واژگان تنها براساس تشابهات لفظی و آوایی و نادیده گرفتن بقیه سطوح زبانی سوق داد. به‌عنوان مثال، برخی لغت‌شناسان بر این راه رفتند که ریشه کلمه «اسم» امکان دارد در کلمه «سمه» باشد، و این از تشابه آوایی بین دو واژه ریشه می‌گیرد؛ پس اسم چیزی است که انسان را نشان می‌دهد و نماینده اوست. اما زجاج متوجه شد که این اشتقاق خطاست؛ به این خاطر که ماده سوم «اسم»، «سمو» است. اما ماده سوم «سمه»، «وسم» است. و اینچنین ناگزیریم به تشابه ماده آوایی اکتفا نکنیم، بلکه سطوح صرفی و معنایی را نیز در نظر بگیریم. همانگونه که ابن‌سراج می‌گوید «و این را کسی که تصریف را به درستی فرانگرفته باشد، نمی‌فهمد»^۱.

با این وجود به سرعت بر نظریه اشتقاق نتایج نظری بسیار مهمی مترتب شد. از این رو نظریه اشتقاق مسئله‌ای صرفاً زبانی نیست، بلکه با موضوعاتی در تماس است که به برخی از بنیان‌های فرهنگی رایج استوار است. اول اینکه آیا اشتقاق نهایی دارد، یا اینکه تمامی واژگان زبان را در برمی‌گیرد؟ زبان‌شناسان در این مورد اختلاف نظرهای فاحش دارند؛ برخی دستیابی به اشتقاق را کلاً ناممکن می‌دانند، و دیگران به این سخن رسیده‌اند که واژگان همگی تحت پوشش ریشه‌ها و بن‌های خود قرار دارند. درحالی‌که اغلب زبان‌شناسان معتقدند که برخی از

۱. ابن‌السراج: رساله الاشتقاق، ص ۲۰.

کلمات مشتق هستند و برخی اصل ثابت دارند. زبان‌شناسان جدید از این مسئله عبور کرده‌اند؛ به این دلیل که واژگان آنگونه که ما امروزه آنها را می‌شناسیم، از این مراحل پیشین تطور گذر کرده‌اند و چه بسا بسیار قدیم باشند. اما واژگان قدیم در پرتو نظریه «توقیف» دیده می‌شوند.^۱

مسئله دیگر کلمات دخیل در زبان عربی هستند. «واژگانی از زبان فارسی در اشعار فصحای عرب وارد شد».^۲ این واژگان عربی شدند و جزئی از منظومه زبانی عربی گشتند. پس آیا ریشه‌شناسی آنها درست است؟ این سوال اهمیتی خاص یافت، از آنجا که باید یادآور شویم برخی از این واژگان بیگانه در قرآن کریم وارد شدند. نسل اول زبان‌شناسان در مقام نفی ورود واژگان بیگانه در قرآن بودند: ابوعبیده اینگونه حکم کرد که کسی که به ورود واژه بیگانه در قرآن قائل باشد، گناه کبیره مرتکب شده است. اما از ابوعبید به بعد زبان‌شناسان به نسخه‌ای مقبول دست یافتند که مفاد آن این است که کلماتی که زبان عربی از زبان‌های دیگر مانند یونانی و آرامی و فارسی و حبشی وام گرفته، در مراحل قبل از اسلام بوده و توانسته آنها را عربی سازد و به نظام زبان عربی اضافه‌شان کند، و زمانی که قرآن کریم نازل شد، این واژگان جزئی جدانشدنی از زبان عربی بودند. پس این کلمات مورد استفاده عرب اما با اصلی بیگانه هستند.

بارزترین خصلتی که اشتقاق را حائز اهمیت می‌کند، کلمات عربی خالصی است که اسلام آنها را در معانی‌ای به کار برده که عرب جاهلی آن را نمی‌شناخته است. از آنجا که اسلام - بر این اساس که عصری جدید بود که می‌خواست نظام فرهنگی جاهلی رایج را دگرگون سازد - تعداد زیادی از مفاهیمی را پدید آورد که عرب پیش از آن آنها را نمی‌شناخت، و به این منظور در کاربرد واژگانی که در معانی دیگر به کار می‌بردشان، خوانش‌های جدیدی ایجاد کرد؛ [از

۱. از وجه تحقیقات نظری، مباحث زبان‌شناسی قدیم بر این نکته استوار است که «زبان نخستین» پدیده‌ای آسمانی از سوی خداست. اما مباحث زبان‌شناسی جدید بر این نظر است که این «متافیزیکی» یا غیبی دانستن زبان، به این خاطر بوده که ما ابزارهایی نداشتیم تا بتوانیم با آنها زبان نخستین را مطالعه کنیم. همچنین عمر زبان‌های مکتوبی که آنها را می‌شناسیم، مانند زبان سومری که تاکنون قدیم‌ترین زبان مکتوب شناخته شده است، به پنج هزار سال قبل بازمی‌گردد؛ درحالی که پیدایش زبان احتمالاً چیزی نزدیک به هفتصد هزار سال قبل است. این فترت طولانی گواهی است بر این که میلیون‌ها زبان پدید آمدند و ناپدید شدند و ما چیزی از آنها نمی‌دانیم.

۲. الزجاجی: اشتقاق اسماء الله، ص ۲۸۴.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۳۳

این رو[ع] عرب از معانی‌ای که اسلام بر آنها اطلاق می‌کرد، استفاده نمی‌کرد. مفهوم «کفر» به طور مثال نزد عرب جاهلی به معنای بی‌اعتقادی و انکار خداوند نبود، بلکه به معنای ناشکری و کفران نعمت و نادیده انگاشتن آن بود. عرب به هیچ وجه نفاق را در معنای دورویی اخلاقی و تزویر نمی‌شناخت، بلکه آنان «نافقاء»^۱ و «النفق»^۲ را می‌شناختند که به معنی لانه موش صحرائی بود، که دو سوراخ می‌کند و زمانی که از یکی مورد حمله واقع می‌شد، از دیگری می‌گریخت. این درمورد بسیاری از مفاهیم اسلامی مانند نماز، روزه، زکات و غیره صدق می‌کند. اسلام واژگان را در بافت معنایی متفاوتی به کار گرفته، به سبب و سیاق «مفاهیم» جدیدی که عرب پیش از آن به آن آشنا نبود. پس برعهده ریشه‌شناسی بود که راهی زبانی برای ارتباط بین واژگان قدیم و مفاهیم اسلامی جدید بیابد.

فرهنگ ریشه‌شناختی

از اینجا بود که ابوحاتم رازی شروع کرد، زمانی که تصمیم گرفت فرهنگی معنایی-اشتقاقی برای واژگان اصطلاحی در اسلام بنویسد. فرهنگ لغت‌های پیشین واحدهای زبانی را یا برحسب ماده آوایی مرتب می‌کردند مانند «معجم العین»، یا برحسب حوزه معنایی مانند «الغریب المصنف» از ابوعمید، یا برحسب ماده صرفی مانند «الفصیح» از ثعلب، یا برحسب گوینده کلام همانگونه که در کتب «غریب الحدیث» پیروی شده. اینچنین اثر ابوحاتم در تولید فرهنگ ریشه‌شناختی با فرهنگ‌های پیشین متفاوت بود؛ نه تنها در روش تألیف، بلکه در قرار دادن اشتقاق به‌مثابه مبنای یک اثر زبانی.

دیدیم که اشتقاق روشی بود که با پیروان حلقه میرد شکوفا شد. این دقیقاً همان روشی است که ابوحاتم در «الزینه» در پیش گرفت: از خلال ریشه‌شناسی، پژوهش در مواد زبانی براساس مشابهات معنایی و آوایی و صرفی را به آن اضافه می‌کرد، و معنی جدید را اغلب به تنهایی به ماده عینی یا عینی که پیش از آن وجود داشته نسبت می‌داد. به‌عنوان مثال، ارتباطی مستقیم میان واژه «نفاق» که اسلام معرفی‌اش می‌کند - که مفهومی صرفاً اخلاقی است - و واژه «نافقاء» یا «نفق الیربوع» که مفهومی تجسم‌یافته و به کلی خالی از معنایی اخلاقی است یافت نمی‌شود. این دو

۱. یکی از سوراخ‌های لانه کلاکموش که آن را برای روز فرار پنهان می‌کند.

۲. نقب، تونل

۱۳۴ فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش در تاریخ

واژه به بافت‌های معنایی مختلفی تعلق دارند و به مفاهیم متفاوتی رهنمون می‌شوند؛ اما به واسطه آنکه موش صحرائی دو سوراخ حفر می‌کند و بین دو فضای مختلف را می‌گشاید، و اینکه منافق به نحوی خودش را بین دو جایگاه اخلاقی متفاوت پنهان می‌کند و گستره و جوی اخلاقی برای مسلمانان و دیگری برای مشرکین می‌گشاید، شاید بتوان ریشه اشتقاقی برای «نفاق» را گسترش داد؛ مانند مفهوم مادی ملموس قبل از اسلام نفاق، تا اینکه شامل عمل اخلاقی‌ای بشود که ناگهان بعد از اسلام ایجاد شده است. اینچنین مفهوم عینی به مفهومی ذهنی تبدیل می‌شود. این گسترش استعاری واژه، انتقال آن از عینیت به ذهنیت را مجاز می‌داند؛ همانگونه که اجازه وضع آن برای مفهومی اخلاقی را می‌دهد که استعمال اسلامی آن را ایجاد کرده است.

با این وجود به کارگیری هرگونه ریشه‌شناسی منحصر به واژه‌ای واحد نیست، بلکه لازم است تمامی واژگان مشابهش را دربرگیرد؛ به این خاطر که باید قانونی معنایی-دلالتی برای آن ارائه دهد. در واقع نفس گسترش اشتقاق برای در برگرفتن واژگان اصطلاحی، در جای خود خالی از شگفتی و مخاطره‌جویی نیست.

زمانی که ابوحاتم مفهوم «التعبیر» را به کار گرفت - که در آن زمان به معنای تفسیر خواب و رؤیا و تأویل آن بود - می‌خواست که این مفهوم مجرد را از معنای عینی و بیرونی آن اخذ کند که «عبور» از ساحل نهر به سمت دیگر بود. همچنین او توجه داشت که «تعبیر»ی که برای رؤیا به کار می‌رود، تبدیل سطح معنایی - که ذاتا پیامی پنهان را دربردارد - به سطح معنایی مشخصاً عینی است؛ درست همانگونه که فرایند عبور بر انتقال جسم شناور از یک کناره نهر به کناره روبرویی اشمال دارد. پس وی این سطح اول را برای رؤیا «مَثَل» نامید، و سطح دومش را معنا. پس مَثَل پوششی خارجی برای معناست که پیام حقیقی رؤیا را دربردارد. ابوحاتم می‌گوید: «عبارت» از «عبر النهر» مشتق شده است، زمانی که از جانبی به جانب دیگر می‌رود، چه با پل و یا زیرگذر، یا معبر یا با قایق. از حسن بصری روایت شده که «دنیا را راه‌گذری بدان که از آن می‌گذری، نه اینکه در آن زندگی می‌کنی.» زمانی که تأویل رؤیا را مشخص کنند، می‌گویند آن را تعبیر کردیم؛ مانند این که از مثل به معنی گذر کنند، درست مثل اینکه عابر از یکی از کناره‌های نهر به جانب دیگر برود. اینچنین تعبیرکننده رؤیا از مثل آن به معنی اش گذر می‌کند، عبور می‌کند. هرکس نخواهد که بگذرد، در معنا غرق می‌شود؛ زیرا کسی که معنی را نمی‌فهمد، به منزله کسی که معبر یا راه‌گذری نیابد و شنا را هم خوب فرانگرفته باشد، غرق

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۳۵

می‌شود. کسی که از آن بگذرد تأویل آن و پیایندهایش را خواهد دانست؛ پس از مثل به معنی با معرفت و علم گذشته و به نتیجه آن رسیده است.»^۱

تعمیم ریشه‌شناسی بی‌خطر نیست؛ به‌ویژه در کلماتی که اصلی بیگانه دارند. تعدادی از زبان‌شناسان عرب مانند ابو عبید به وجود واژگان و عبارات بیگانه در مجموعه اصطلاحات عربی آگاه بودند. از این کلماتی که دانشمندان به آن توجه می‌کردند، می‌توان به «صراط»، «ریون» و «استبرق» و غیره اشاره کرد. با این وجود کلمات دیگری هم وجود دارند که زبان‌شناسان نمی‌توانند مصدر اشتقاقی آنان را متوجه شوند و به این خاطر آنها را به کلمات عربی‌ای که با آنها شباهت آوایی دارند ارجاع می‌دهند؛ مثل «اقلیم» که ریشه آن را در قلم گرفتند و «یأجوج» که آن را از «اجج» گرفتند، و «ماروت» که آن را مشتقی از «المرت» دانستند. شکی نیست که این اشتقاقیات ساختگی و غیرمعتبرند، اما سبب اصلی در عدم آگاهی از ریشه اشتقاقی این کلمات نهفته است.

طبقه‌بندی مداخل فرهنگ

بعد از اینکه روش ریشه‌شناختی در مقام روشی مناسب برای بررسی واژگان اصطلاحی قرار گرفت، مشکل در نحوه شکل‌دهی مداخل فرهنگ لغت پیش آمد. آیا ابوحاتم مواد آوایی را به روش کتاب «العین» پرداخته، یا براساس حرف آخر همانگونه که در کتاب‌های «تقفیه» است، یا براساس زمینه معنایی همانگونه که در کتاب «غریب المصنف» ابو عبید است؟ می‌توان گفت که ابوحاتم کتابش را براساس روش زمینه معنایی تدوین کرده، اما وی در ترتیب این زمینه معنایی به نحوی یگانه عمل کرده که هیچ زبان‌شناسی پیش از او این کار را نکرده است.

زمان سخن گفتن از منابع کتاب دیدیم که این‌قتیبه در پرداختن به برخی از این مصطلحات در کتابش بر او پیشی گرفته، لکن او بر هیچ فرهنگ معنایی سر فرو نمی‌آورد، بلکه آنها را در مقدمات کتاب خودش یا متن و یا آخرش گنجانده است. زجاج در کتاب کوچکش «تفسیر اسماء الله» به بیان معانی اسامی مبارکه خداوند اکتفا کرده است، پس وی زمینه معنایی واحدی داشته که از آن خارج نشده است. اما طرح ابوحاتم این بوده که فرهنگی کامل مشتمل بر ۳۲۱ مدخل اصطلاحی ارائه کند، که بر زمینه‌های معنایی متنوع قرار گرفته باشد، از اسامی مبارک

۱. الزینه، مدخل «عبارة الرؤیا»

خداوند گسترش پیدا کند، و به اصطلاحات کلامی و فقهی، اسامی فرق اسلامی، به سنت‌های جاهلی در قمار و میخوارگی، سحر و کهنانت، و اسامی بت‌های جاهلی برسد. اینچنین بود که طرحی چنین بزرگ به تلاشی برای طبقه‌بندی خاص نیاز داشت؛ به نحوی که از ماده‌ای زبانی مرحله به مرحله به ماده دیگر برود، و بر ماندن در دایره زمینه معنایی واحد تلاش کند، و تلاش کند که در وقت خودش از ماده زبانی مهمی دور نشود.

واقعیت آن است که طبقه‌بندی این مداخل به روش ابوحاتم، روشی صحیح و روشن را طلب می‌کند که ابوحاتم به آن اشاره‌ای نمی‌کند. با این وجود این روش به طور ضمنی به نگرشی انتقادی اشتغال دارد که ابوحاتم برای این کار آن را برگزیده است. پس همانطور که از مسلمانی پرهیزکار انتظار می‌رود، فرهنگ لغتش را با اسم جلاله آغاز می‌کند، سپس اسامی مبارکه خداوند و معانی آن‌ها را می‌آورد، و بعد از آنکه به مثابه زمینه معنایی مستقلی به خوبی به آنان پرداخت، اصطلاحات «علوی» مانند فرشتگان و شیاطین و بهشت و جهنم و جحیم و فردوس را مطرح می‌کند. با تکمیل کردن مدخل «قیامت»، دایره زمینه معنایی عالم بالا («علوی») را تکمیل می‌کند. پس از آن مستقیماً از ماده «عالم» شروع می‌کند، که در آن دنیای جن و انسان مشترک است، و آخرت و دنیا، سپس بروج و فلک، خورشید و ماه، از آنچه که ممکن است در عالم میانی («المتوسط») بین زمین و آسمان باشد. در زمین، اصطلاحات قدیم مانند اقلیم و نام مواضع، حیوان، روح، علم، جهل، معرفت و اصطلاحات دیگر را ارائه می‌کند که آدمیان را در زمانه‌ها و فرهنگ‌های مختلف از هم متمایز می‌کند و اختصاص به امتی خاص در عالم «سفلی» زمین ندارد.

این نوع تقسیم‌بندی با فکر عوالم سه‌گانه در ارتباط است که مولف در مدخل «عالم» به آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: «بعضی از حکما می‌گویند سه دنیا داریم، دنیای بالا، دنیای میانی و دنیای پایین. عالم بالا عالم عقل است و عالم میانی فلک و آنچه در اوست و عالم سفلی هرآنچه زیر فلک تا مرکز کره زمین است. گفت دنیای بالا در دنیای پایین به وسیله دنیای میانی دخالت می‌کند. انسان همان دنیای کوچک است که تمامی دنیاها سه‌گانه در او جمع شده‌اند، پس از عالم بالا عقل در او نهاده شده و از عالم میانی حرکت و از عالم پایینی طبیع. به این خاطر میان تمام دنیاها به این اسم ویژه شده، به این خاطر که وی نظیری برای همه دنیاهاست.»^۱ ممکن است

۱. الزینه، مدخل العالم.

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۳۷

این فکر از اسماعیلیه زمان مولف گرفته شده باشد، به غیر از آنکه مرجع نهایی آن فلسفه یونانی یعنی فروریوس صوری در کتابش یعنی «آراء الفلاسفه فی طبیعه الفلک» باشد.

و بعد از سلسله‌ای از اصطلاحات معرفتی، مجموعه دیگری از اصطلاحات از علم و جهل و جاهلیت می‌آید تا ما را به زمینه معنایی دیگر پیرامون جدایی میان اسلام و ایمان برساند. بعد از این مدخل وارد تعدادی از اصطلاحات عقیدتی اسلامی می‌شویم، تا به سنت و بدعت برسیم. اینچنین زمینه‌ای برای مناقشه حوزه معنایی دیگری برای ریشه‌شناسی نام‌های فرق اسلامی فراهم می‌شود.

زمانی که مولف از مناقشات نام‌های فرق و جنبه‌های عقیدتی آنها فراغت یافت، به مناقشه جوانب فقهی باز می‌گردد. پس اصطلاحات کارکردی در مراسم مذهبی اسلامی، مانند وضو و نماز و حج و عمره، سپس اصطلاحات علمی مانند کتاب و وحی و نبی و خلیل [آورده می‌شود] تا برسد به اصطلاحات ولایت و ولاء و موالات، که فتح بابی است برای آوردن اصطلاحات کاربردی در خانواده، مانند اخ و اخت و سلاله و عترت و اسباط و غیره.

پس از آوردن اصطلاحات اسلامی مولف اصطلاحات مربوط به پرستش مانند اسامی بت‌ها و غیره از مراسم مذهبی جاهلی را می‌آورد؛ مانند قداح و کهنات و سوائب و غیره. همانطور که دایره‌های دنیا را به سه لایه بالا، میانی و پایین تقسیم می‌کند، ادیان را نیز به ادیان مشرکان و اهل کتاب و مسلمانان تقسیم می‌کند. معیار تمییز بین این ادیان طبیعت یا فطرت است که خداوند انسان‌ها را بر آن فطرت خلق کرده است. با این وجود انسان‌ها در چگونگی تمسک به قانون فطرت الهی مساوی نیستند، و دقیقاً انحراف از این قانون است که بنای تاریخ عقاید را تشکیل می‌دهد. اینجاست که نظریه مثل و ممثول اسماعیلیه بر منبای تاریخ ادیان شکل می‌گیرد؛ به این نحو که انحراف انسان از معیار فطرت شالوده این تاریخ را می‌سازد. رازی حدیث پیامبر را شاهد می‌آورد که «از سنت‌هایی که پیش از شما بوده پیروی کنید؛ حتی اگر به لانه سوسمار داخل می‌شدند، شما نیز داخل آن شوید.»

بر پایه داده‌های این کتاب‌ها، مولف گاه مجبور به تکرار برخی از افکار و متون شده است و گاه باز به نوشتن و تکمیل یک مدخل باز می‌گردد. به‌عنوان مثال مدخل «حکمت» را ضمن ماده «حکیم» در اسماء مبارکه خداوند می‌آورد، با این حال در ذیل مدخل «حکمه» و «حکیم» نیز به شرح آن در زمینه معنایی دیگر باز می‌گردد، به این خاطر که ماده «حکیم» الهی بود، پس شرح آن در زمینه معنایی انسانی مناسب آن بار دیگر آورده می‌شود.

منابع الزینه

احتمال دارد که ایده نگارش فرهنگ ریشه‌شناختی در اوایل اقامت ابوحاتم رازی در بغداد به ذهن او رسیده باشد. شاید تعریفاتی که ابن‌قتیبه برای اصطلاحات دینی و فرهنگی مهم به‌ویژه در کتاب‌هایش «غریب الحدیث» و «مشکل القرآن» و «غریب القرآن» ارائه می‌کند، به علاوه کتاب زجاج یعنی «تفسیر اسماء الله»، به مثابه جرقه‌ای بودند که در درون وی اشتیاق برای ادامه دادن این طرح را آتش زدند.

زمانی که از منابع «الزینه» صحبت می‌کنیم، می‌بایست یادآور شویم که ابوحاتم اشاره ای به‌عنوان هیچ کتابی در سراسر کتابش - از بسم الله تا ت تمت - نمی‌کند، بلکه گاهی بعضی از متن‌ها را بدون آنکه به کتاب یا کاتبی مشخص ارجاع دهد، نقل می‌کند. تنها عنوانی که در کل کتاب به آن اشاره می‌شود، «دلایل النبوه» ابن‌قتیبه است که آن را «دلالات نبوه رسول الله» می‌نامد. اینچنین است که پژوهش پیرامون منابع کتاب به عهده تشخیص خواننده کتاب اوست، به این دلیل که نشانه‌هایی که ابوحاتم در این موضوع ارائه می‌کند کم و محدود هستند.

اگر قرار باشد که منابع احتمالی ابوحاتم را که امکان دارد از میان آنها اثرش را گردآوری کرده باشد، آن هم براساس نام‌های خاصی که در کتاب او آمده بیان کنیم، پس نام ابن‌قتیبه بیشترین تکرار را در الزینه دارد. ابوحاتم به تعداد زیادی از آثار او تکیه کرده، و از آنها پاره‌هایی کوتاه و بلند نقل کرده، به طوری که می‌توان گفت به بسیاری از آثار شناخته‌شده ابن‌قتیبه ارجاع دارد. چه بسا تعداد نهایی متون ابن‌قتیبه که از آنها استفاده کرده، به ۲۰ برسد. پس از آن پاره‌هایی است که از ابوعبیده از «مجاز القرآن» و پاره‌هایی از کتاب «غریب الحدیث» نقل کرده است. همچنین متون دیگری از ابوعبیده هست که نمی‌توانیم استناد آن‌ها را مشخص کنیم، چه بسا به کتاب مفقود وی «غریب القرآن» مربوط باشد.

اما فرهنگ‌ها؛ ابوحاتم به فرهنگ «العین» خلیل فراهیدی ارجاع داشته و از آن پاره‌هایی بلند را نقل کرده است، و همینطور از «الغریب المصنف» از ابوعبیده. به احتمال زیاد از تعدادی از فرهنگ‌های کوچک‌تر مثل «الاشتقاق» اصمعی و «النخل» سجستانی و مشابه آن نیز استفاده کرده است. از میان کتب نحوین، شکی نیست که به «الکتاب» سیبویه مراجعه کرده و از آن برخی از آرائش را نقل کرده است. همینطور به کتابی که نه مولف و نه عنوانش را ذکر کرده، و آن «معانی القرآن» زجاج است که به نظر می‌رسد هم‌سو با مولف آن نبوده است، پس نام او را از

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۳۹

قلم انداخته، اما در نقل تعریف اسم و بعضی از متون او که آنها را به برخی از نحوین نسبت داده، تردیدی به خود راه نداده است.

در میان استادان مستقیم وی، رازی برخی از متن‌ها را از کتاب شیخ مشرّف نقل می‌کند. ما می‌توانیم به تعدادی از روایات «الکامل» اشاره کنیم. جز آن متون دیگری هم هستند که احتمالاً آنها را از کتاب گمشده مشرّف «معانی القرآن» نقل کرده است. همچنین این مسئله در مورد شیخ او ثعلب نیز صدق می‌کند. از کتاب وی «الفصیح» پاره‌های فراوانی را نقل کرد. احتمالاً متون دیگری نیز از کتاب گم‌شده مشابه آن «معانی القرآن» نقل شده است. با این وجود ثعلب به نوعی دیگر مواد کار ابوحاتم را فراهم می‌کند، و آن مواد معنایی پراکنده در شرح‌هایش به دیوان‌های شعرای پیشین، مانند هیر و عدی بن رفاع و نابغه و دیگران است. چه بسا شرح‌های دیوان‌ها غنی‌ترین ماده‌ای است که از آثار شیخ ابوسعید سکری ارجاع داده، همانطور که به شرح‌های وی بر دیوان‌های همه از کعب بن زهیر و اشعار هذلیین و دیگران رجوع کرده است.

شکی نیست که ابوحاتم تعداد بسیاری از کتاب‌هایی که عنوان «معانی القرآن» یا «غریب القرآن» داشتند را جمع‌آوری کرد. میان این کتاب‌ها دسته‌ای هستند که به نام مولف آنها اشاره کرده مانند کتاب‌های کسائی و فراء، و دسته‌ای که نه به‌عنوان و نه حتی به مولف‌شان اشاره کرده؛ مثل «تفسیر غریب القرآن» منسوب به امام زید بن علی.

از میان کتب تاریخی‌ای که به آنها رجوع کرده، کتاب «طبقات الشعراء» ابن‌سلام بارز است؛ چه که در مقدمه‌اش بر آن تکیه و پاره‌های فراوانی از آن نقل کرده است. سپس کتاب‌های ابن‌کلبی و واقدی و ابن‌اسحاق، که از آن پاره‌های متعددی نقل کرده که در کتابش پراکنده شده است.

با این وجود اگر بخواهیم آشکارا فهرست اسامی مراجعی که ابوحاتم رازی بر آنها تکیه کرده و صراحتاً به اقتباس از آنها اشاره کرده، را اعلام کنیم، تنها اندکی بیش از ۲۰ مرجع را شامل می‌شود، که در میان آنها افرادی هستند که نتوانستیم هویت آنها را به صورت قطعی مشخص کنیم. در مقابل فهرست دیگری وجود دارد که تقریباً به نصف این تعداد مشتمل است، از کسانی که ابوحاتم رازی بدون اشاره حتی به نام‌شان از آنها اقتباس کرده است. از جمله جاحظ و طبری و امام زید بن علی و نسفی و اشعری قمی و نوبختی و زجاج و ابن‌السکیت و محمد بن زکریای رازی، که ابوحاتم اصرار دارد وی را «ملحد» بنامد.

شاید طبری همان مفسری است که ابوحاتم تعداد زیادی از متن‌ها را نهایتاً با جانداختن نام وی اقتباس کرده، و گاهی به‌عنوان عمومی «برخی مفسرین گفته‌اند» اکتفا کرده است. پس از او، از امام زید بن علی در کتاب «تفسیر غریب القرآن» نام می‌برد که ابوخالد واسطی از وی روایت کرده و ابوحاتم در بخش فرق اسلامی از او یاد می‌کند.

اما جاحظ؛ شواهدی هست که ابوحاتم تقسیمش از انواع معانی در ماده «وحي» و روش فهم جدید را از وی به عاریت گرفته است. گمان غالب بر این است که پاره‌های مشترک در «الزینة» و «البیان و التبیان» جاحظ، آن چیزی است که ابوحاتم از وی نقل کرده؛ به‌ویژه پاره‌های مربوط به کتابت و وحی و اعتبار، و اگر اینگونه باشد از طریق واسطه‌ای دیگر انجام گرفته است. در خود روش، ابوحاتم در مقدمه بعضی پاره‌ها را از کتاب «معانی القرآن» زجاج با عنوان کلی «برخی از نحوین می‌گویند» اقتباس کرده است.

پیش از این دیدیم که ابوحاتم شرح‌هایش بر ریشه‌شناسی نام‌های مبارکه خداوند را به شرح فلسفی و تأویلی ذات طبایع پیوند زده [که] در اغلب موارد از کتاب «المحصول» داعی اسماعیلی، نسفی، اقتباس می‌کند. بر همین منوال و البته به شیوه‌ای معکوس، به نقد آراء یک «ملحد» می‌پردازد؛ کسی که نامی از وی نمی‌برد، درحالی‌که ما می‌دانیم منظور وی محمد بن زکریای رازی است، پیش از آنکه ابوحاتم در کتاب خود «اعلام النبوه» به تندی بر وی بتازد. نقل مطالبی مربوط به وی در کتاب الزینة دلیلی بر ملاقات آن دو در بغداد، پیش از مناظره مشهورشان در ری است.

در این میان، در ریشه‌شناسی اسامی فرق اسلامی، پاره‌های مشترکی با دو کتاب «فرق الشیعه» نوبختی و «مقالات و الفرق» از اشعری قمی دارد. این خطاست که در این مسئله به موضوع اصالت این دو کتاب بنگریم، یا اینکه چه کسی از چه کسی نقل کرده. شکی نیست که ابوحاتم به منابع پیشین تکیه داشته است. وی در مقدمه کتابش اذعان داشته که معلوماتش را از آثار دانشمندان پیشین نقل می‌کند. در مداخل مربوط به فرق اسلامی مشخصاً، تنها وجه تسمیه فرق را از نظر زبانی و ریشه‌شناختی مورد بحث قرار می‌دهد، و سبب نامگذاری را با توسل به فکرها یا اسامی مؤسسان فرق یا زمینه‌های تاریخی آنان تعلیل می‌کند. اینچنین بر این‌قتیبه در مدخل «مرجئه» تکیه می‌کند، و به مبرّد در مدخل «خوارج» و «کیسانیه»، و به کتاب «المقالات» ابوالقاسم کعبی در بحثش از معتزله و قدریه. این به‌کارگیری در مورد کتاب‌های

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۴۱

نویختی و اشعری قمی نیز صدق می‌کند. این پاره‌ها از کتاب‌های یادشده به همان نحوی گردآوری شده که به طور مثال از مبرد یا ابن‌قتیبه جمع شده است.

برخلاف آنکه ابوحاتم در پنهان کردن منابع خویش تا حد امکان می‌کوشد، در حین تحقیق کتاب توانستم حدود ۷۰ منبع از منابع مورد استفاده وی را مشخص کنم. با این وجود این تعداد همه منابع کتاب را دربر نمی‌گیرد، بلکه تنها شامل منابع معروف است یا به عبارت دقیق‌تر، منابعی که به طور شخصی به آنها آگاهی داشتم. زمانی که عناوین کتاب‌های گم‌شده مانند «معانی القرآن» مبرد و ثعلب و کسائی و غیره، و «غریب القرآن» از ابوعمید و غیره، و دواوین و آثار و مجموعه‌های شعری را به آن اضافه کنیم، با این حساب منابع رازی مؤکداً به بیش از ۱۰۰ کتاب می‌رسد که وی به آنان روی آورده تا فرهنگ ریشه‌شناختی خود را تدوین کند.

اسماعیلیه و کتاب الزینه

اینجا ناگزیریم از ارتباط کتاب الزینه با اسماعیلیه پرسش کنیم: آیا صحیح است که این کتاب را کتابی اسماعیلی بدانیم؟ همچنین ناگزیریم از طرح دو سوال مهم؛ اول از ارتباط ریشه‌شناسی با مکتب کوفه و بصره، و دوم از ارتباط ریشه‌شناسی با تأویل، به‌ویژه از جهت اینکه ابزاری در جهان‌بینی اسماعیلی بود.

در پاسخ سوال پیرامون ارتباط ریشه‌شناسی با مکاتب کوفه و بصره می‌توان گفت که ریشه‌شناسی موضوعی بحث‌برانگیز بین این دو مکتب نبود. جدای از اینکه مکتب بغدادی را بپذیریم یا آن را انکار کنیم و به صرف تسمیه به مکتب کوفه معتبرش بدانیم،^۱ درمی‌یابیم که ریشه‌شناسی مورد توجه همه زبان‌شناسان - با وجود اختلاف در آثار مدرسی‌شان - است، از حلقه مبرد آغاز شد و با ابن‌قتیبه ادامه یافت و به شاگردان ثعلب انجامید. اینان در گستره کاربست ریشه‌شناسی اختلاف دارند، با این وجود بر اهمیت آن اتفاق دارند. نیازی به یادآوری نیست که ابوحاتم نزد دو شیخ مکتب کوفی و بصری دانش آموخته، همان‌گونه که آثار ابن‌قتیبه را خوانده که برخی از پژوهشگران وی را وابسته به مکتب بغدادی می‌دانند.

در پاسخ به سوال پیرامون ارتباط کتاب با اسماعیلیه، ناگزیریم موضوع کتاب، مؤلف، محیط، اطرافیان و منابعش را در نظر بگیریم. از نظر موضوع، کتاب اثری زبان‌شناسی برای

۱. این نظر مرحوم دکتر مهدی مخزومی است در کتاب: *الدرس النحوی فی البغداد، دار الرائد العربی، ۱۹۸۷.*

آموزش اصول ریشه‌شناسی اصطلاحات دینی و فرهنگی است. از آنجا که زبان منظومه‌ای به‌هم‌پیوسته است، نمی‌توان در آن گروه‌بندی مذهبی یافت، بلکه گروه‌بندی‌های مذهبی نه براساس ذهنیت‌ها بلکه براساس رویدادهای زبانی شکل گرفته‌اند. دوم آنکه امکان دارد اختلافات زبانی در ریشه‌شناسی اصطلاحات بین پیروان یک مذهب یگانه هم پدید آید - که به تفصیل جزئی زبانی مربوط است - در کل همانطور که می‌تواند بین پیروان مذاهب مختلف توافق بر سر آنها پیدا شود؛ به این خاطر که زبان در ذاتش علمی است که از فرقه‌های مذهبی فراتر می‌رود.


پیش از این دیدیم که ابوحاتم رازی الزینه را در دوره اول زندگانی‌اش نوشته، و چه بسا دست‌مایه اولیه آن را زمانی که در بغداد زندگی می‌کرده آماده ساخته، و پیوسته تحت تأثیر حلقه‌های زبان‌شناختی مبرّذ و ثعلب و سکری بوده است. تا زمانی که منابع اهل سنت و بافتار پدید آمدن آنها غلبه دارد، پس ناگزیر کتاب در پایین‌ترین نسبت با آموزه‌های شیعی است؛ یعنی حتی به درجه‌ای از اعتدال رسیده که اهل سنت میانه‌رو نیز به آن ارجاع می‌دهند.

حقیقت آن است که مؤلف با عباراتی صریح اعلام می‌کند که می‌خواهد از دو قطبی شدید میان تشیع و تسنن فراتر رود. نزد وی تشیع صحیح همان تسنن صحیح است، به این خاطر که سنت رسول خدا و اخلاق وارثان و اهل بیت او تعهد به ریسمان سنت و جماعت را اقتضا می‌کند، و وحدتی است که به هم پیوسته باشد و نگسلد، و انس و الفت داشته باشد و نه بغض و کینه. ابوحاتم می‌گوید: «اهل فرق و اختلاف از جماعت و سنت خارج‌اند، هرچند که زیاد باشند؛ به این خاطر است که آنان بر الفت‌دهنده‌ای که آنان را جمع کند و از طرف خداوند تأیید شده باشد، جمع نشده‌اند. پس کارشان پراکنده می‌شود، و سخن‌شان باطل و عمل‌شان بی‌پوده است. اهل سنت بر امامی یگانه که تأییدشده و جامع‌امورشان است اجتماع کرده‌اند؛ پس بر نظامی یگانه قرار دارند، منسجم و به هم پیوسته‌اند، نزد خداوند برادرند؛ زیرا که امام‌شان به منزله نظم‌دهنده‌ای است که آنها را نظم داده است. امام در سخن عرب، نظام و مثال چیزی است که کسانی را که اختلاف دارند گرد می‌آورد، و پراکندگی متفرقین را جمع می‌کند، و او برایشان الگو است.»

با این اوصاف این مثال نظری به این معنی نیست که مؤلف از ژرفای خویش اسماعیلی نیست. بلکه تنها به این معناست که فعالیت‌های دعوت در این مرحله مورد توجه او نیست، بلکه وی فقط مشغول به فعالیت زبانی بوده است. بنابر این اسماعیلی مسلکی مؤلف مگر به صورت تقریبی از میان سطرها پدیدار نمی‌شود، به گونه‌ای که هیچکس نمی‌تواند با انگشتش به

مقدمه‌ای مشروح بر کتاب الزینه از ابوحاتم رازی ۱۴۳

آن اشاره کند، و جمله‌ای را به خودی خود آشکارا اسماعیلی بداند. به‌عنوان نمونه، در باب فرق اسلامی، مؤلف از تمامی فرقه‌های موجود انتقاد می‌کند، شیعی و سنی به طور جداگانه. از سنت مرجئه و قدریه و خوارج انتقاد می‌کند، همانطور که از فرقه‌های زنده شیعه مانند امامیه و فرق از میان‌رفته شیعه مانند کیسانیه انتقاد می‌کند، و از میان رفتن آنان در دیدگاه وی دلیلی است بر بی‌تأثیری آنها. با این حال اسماعیلیه در نظر وی فرقه یگانه شیعه است، که پیروانش روز به روز زیاد می‌شوند: «و بسیاری از مردم بر این سخن ایستاده‌اند، و هر روز زیاد می‌شوند.» اینچنین اسماعیلی‌گری را تا حدودی به صورت تلویحی آشکار می‌کند. می‌توان گفت که کتاب الزینه کتابی اسماعیلی به معنای دعوتی نیست، بلکه وجهی از دعوت در آن مخفی شده است. اسماعیلی بودن مؤلف تقریباً از میان سطرها پرتو می‌افشاند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی