

اشاره: آنچه پیش رو دارید ترجمه فصل هفتم (صص ۱۱۷-۱۳۲) کتاب الفیلسوف نصیرالدین الطوسی مؤسس المنهج الفلّسفی فی علم الکلام الاسلامی است که دکتر عبدالامیر الاعسم استاد فلسفه اسلامی دانشگاه بغداد در سال ۱۹۷۵ نگاشته و از سوی دارالاندلس للطباعة والنشر والتوزیع به چاپ رسیده است.

کتاب ماه فلسفه

مقدمه

در اینکه در پژوهش‌های فلسفی معاصر به ارزش واقعی میراث عقلی نصیرالدین طوسی بی توجهی شده، تردیدی نیست و این موضوعی است که اثبات آن به تلاش و توجیهی نیاز ندارد. با وجودی که در سال ۱۹۵۶ م. همایش بزرگداشت خواجه نصیرالدین نیز برگزار شد، به طور کلی ما با پژوهش قابل توجهی که دیدگاه‌های فلسفی خواجه و به‌ویژه دیدگاه‌های فلسفی - کلامی وی را تبیین کند، روبرو نشدیم. این مسأله شاید اساساً برخاسته از آن باشد که خاورشناسان در پژوهش پیرامون جنبه فلسفی طوسی همان رویکردی را که درباره دیگر فیلسوفان اسلامی همچون کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد داشته‌اند، در پیش نگرفته‌اند و در این میان، آنان از گذشته‌ای نزدیک به نصیرالدین طوسی به عنوان دانشمند، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان توجه نشان داده‌اند، و این دلیلی ندارد جز آنکه پژوهش‌های نصیرالدین در این گونه دانشها از جایگاه والایی برخوردار است، و نتایج خدمات ارزشمندی که وی به تمدن اروپای لاتین عرضه داشته، در اروپای معاصر آشکار شده است، و شاید همین ویژگی است که جورج سارتون (George Sarton) را و می‌دارد که با شور و حرارت بنویسد که طوسی «از بزرگترین دانشمندان و ریاضی‌دانان اسلام است»، و این سخنی است که پیش از او نیز کارل بروکلمان (Carl Brockelmann)، با عبارت «پروازه‌ترین دانشمند و نویسنده سده هفتم / سیزدهم میلادی به طور مطلق» بیان، و این‌گونه از نصیرالدین طوسی یاد کرده است؛ چنان که گویی این سخن از باور کامل گوینده‌اش به اعتبار و اهمیت این دانشمند بزرگ برخاسته، و همچنان که در فصل پیشین و در جایهای دیگر این کتاب گفتیم، افراد دیگری همچون زگرید هونکه (Sigrid Hunke) را به بررسی ارزش علمی آثار طوسی برانگیخته است.

این نگرش تا زمانی که دکتر اروین روزنتال (Erwin I. J. Rosenthal)، به جنبه مهمی از رویکرد عقلی طوسی، با بررسی فلسفه عملی وی در کتاب اخلاق ناصری پی برد، ادامه داشت، و ما درباره این موضوع پس از این سخن خواهیم گفت. در پژوهش‌های فلسفی به زبان عربی نیز اساساً بررسی شایسته‌ای پیرامون طوسی به چشم نمی‌خورد. دکتر کامل الشیبی به‌تازگی در این باره گفته است: «بررسی‌های علمی در پژوهش‌های ادبی به طور کلی تا روزگار ابوالعلاء معری از نامداران سده پنجم هجری به پایان می‌رسد، همچنان که پژوهش‌های فلسفی نیز از روزگار ابن رشد، فیلسوف نامدار سده ششم هجری فراتر نمی‌رود»^۱، و از همین رو نگرش فلسفی پس از ابن رشد از گردونه پژوهش و

اخلاق، عرفان و فلسفه عملی از منظر خواجه نصیرالدین طوسی

نوشته دکتر عبدالامیر الاعسم

ترجمه محمد باهر*

بررسی خارج شد، با اینکه امکانات جدید و نیکو، به طور کلی زمینه مناسبی را برای پرده برداشتن از رویکردهای عقلی فراهم ساخته است، «و این بدان معنی است که نگرش فلسفی ناب فیلسوفانی چون نصیرالدین طوسی، صدرالدین شیرازی، و ملاهادی سبزواری، صرفاً به قدر ضرورت مورد توجه قرار گرفته است.»^۳

دکتر الشیبی با وجودی که می‌داند درباره فلسفه پس از ابن‌رشد، کتاب مستقلی به قلم هانری کربن (Henry Corbin) نوشته شده،^۴ از آن رو چنین سخنی را مطرح می‌کند که معتقد است حقیقت علمی حکایت از آن دارد که هانری کربن نتوانست سخن مهمی درباره فلسفه اسلامی در دوران متأخر و به ویژه درباره نصیرالدین طوسی مطرح کند.^۵ از این رو، تحقیق پیرامون فیلسوفان اسلام پس از ابن‌رشد همچنان ضرورتی فرهنگی است که مراکز علمی ما تا به امروز درباره آن کوتاهی کرده‌اند.^۶

اخلاق

سخن از فلسفه عملی (Practical Philosophy) از نظر خواجه نصیرالدین، آن گونه که وی آن را برای ما در کتاب اخلاق ناصری پیش می‌کشد، بسیار شوق‌انگیز و پراهمیت است.^۷ ما بیشتر در فصل دوم این کتاب گفتیم که نصیرالدین این اثر را برای ناصرالدین اسماعیلی، حاکم قهستان، و یکی از وزیران علاءالدین، داعی بزرگ اسماعیلیان، به نگارش درآورده است. همچنین گفتیم که وی این کتاب را بر پایه اندیشه و عقیده اسماعیلیه نگاشته و پس از اعلام بیزاری از عقیده آنان و پیوستن به مغولان، ناگزیر شده مقدمه این کتاب را متناسب با عقیده تازه خویش تغییر دهد و آن را در میان مردم به عنوان ویراسته نسخه اصلی اسماعیلی آن منتشر کند.

در آغاز این بحث، شایسته است به سخنی که مرحوم عباس عزلوی درباره نگارش این کتاب گفته، اشاره کنیم. وی می‌گوید: هنگامی که نصیرالدین به ناصرالدین پیوست، به نگارش اثری که گرایشهای اسماعیلی او را تأیید کند، پرداخت، و از همین رو کتاب تطهیر الاعراق یا کتاب الطهارة ابوعلی مسکویه را از عربی به فارسی برگرداند، و آن را ویراست و در کتاب اخلاق ناصری خود نمایانش ساخت... در روضات الجنات درباره اخلاق ناصری آمده است که این کتاب چکیده‌ای از کتاب الطهارة ابوعلی مسکویه است، و ابوعلی نیز آن را از حکیمان هند و دیگر حکیمان برگرفته است.^۸

این عبارت شگفت‌انگیز که از آن چنین دانسته می‌شود که کتاب اخلاق ناصری طوسی به هیچ روی تازه و بدیع نیست، از حقیقت پیوند میان اخلاق ناصری و کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق حکایت دارد. مشهور است که مسکویه (د: ۴۲۱ / ۱۰۳۰)^۹ دارای گرایش و مشرب فلسفی در اخلاق بوده است، و این گرایش آمیزه‌ای از دیدگاههای افلاطون، ارسطو و جالینوس با احکام شریعت اسلامی به شمار می‌رود.^{۱۰} افزون بر اینکه این داوری درباره مسکویه ادعای تأثیرپذیری از اندیشه ایرانی و هندی را نیز درباره او مانع نمی‌شود. مارگلیوث (D. S. Margoliouth) هم در این میان بر این باور است که مسکویه به اندازه کافی با زبان پهلوی

آشنا بود، به گونه‌ای که کتابی در اخلاق را از این زبان به زبان عربی برگرداند،^{۱۱} و شاید منظور او از «کتابی در اخلاق» همین کتاب مورد بحث ما باشد.^{۱۲}

دکتر محمد عبدالهادی ابوریحی نیز معتقد است که مسکویه به طور خاص از ارسطو تأثیر پذیرفته، و به طور کلی همه آثار اخلاقی خود، و به ویژه کتاب تهذیب الاخلاق را تحت تأثیر اخلاق نیکوماخوس ارسطو (Ethica Nicomachea) نوشته است. به‌تازگی نیز دکتر ناجی التکریتی در پژوهش استوار خود پیرامون اخلاق نزد یحیی بن عدی به طور کلی، حضور آثار یونانی در نگارشهای اخلاق نویسندگان اسلامی را همچون مسکویه، طوسی و جلال‌الدین دوانی آشکار ساخته است.^{۱۳}

با توجه به آن چه گفته شد، داوری ما این است که طوسی از آرای مسکویه آگاهی داشته و ما به هنگام مقایسه دقیق و تفصیلی میان اخلاق ناصری (چاپ لاهور، ۱۹۵۲) و تهذیب الاخلاق به این نتیجه می‌رسیم که اخلاق ناصری سراسر با تکیه بر تهذیب الاخلاق نوشته نشده است،^{۱۴} همچنان که کارل بروکلمان^{۱۵} و دکتر اروین روزنتال^{۱۶} نیز به همین سخن اشاره می‌کنند. پیش از روزنتال نیز چنین دیدگاهی از سوی مارتین پلسنر (M. Plessner) مطرح شده بود و او چنین می‌پنداشت که طوسی با تکیه بر مسکویه کتاب خود را نگاشته و مأخذ هر دو آنها در نگارشهای اخلاقیشان [رساله تدبیر منزل] بروسن (Bryson) بوده است.^{۱۷}

حقیقت علمی که در این جا باید از آن گاهی یابیم و آن را بیشتر دکتر روزنتال به گونه‌ای یقینی و به دور از هرگونه شک و تردیدی بیان داشته، و دست کم در حال حاضر نیز در آن شک و تردیدی نیست این است که بخش نخست اخلاق ناصری بر پایه کتاب الطهارة مسکویه نوشته شده، و بخش دوم آن با تکیه بر آرای ابن‌سینا از بروسن ترجمه شده، و بخش سوم آن که در سیاست است مرهون کتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، و السياسة المدنية فارابی است.^{۱۸} از این سخن می‌توانیم به این خطای شایع پی ببریم که گفته می‌شود اخلاق ناصری چکیده و ویراسته کتاب مسکویه است. بنابر این، نتایج مباحث دکتر روزنتال حکایت از آن دارد که کتاب مسکویه مرجع طوسی بوده، هم‌چنان که کتاب‌های ابن‌سینا و فارابی نیز مرجع او در نگارش این اثر بوده‌اند. افزون بر این با دقت و تیزبینی نیز آشکار می‌شود که نصیرالدین با جمهوری افلاطون و اخلاق نیکوماخوس ارسطو نیز به گونه‌ای مستقل آشنایی داشته است.^{۱۹}

تامسون خاورشناس (W. F. Thomson) نیز بیش از یک سده پیش به هنگام ترجمه کتاب اخلاق جلالی^{۲۰} اثر جلال‌الدین دوانی (د: ۹۰۷ یا ۹۰۸ / ۱۵۰۱) از کتاب اخلاق ناصری سخن به میان آورده و کوشیده است بیشترین اندیشه‌هایی را که در این کتاب مطرح شده، به سیسرون و به طور کلی به رواقیون، و نیز به کتاب سیاست ارسطو (Politica) نسبت دهد.^{۲۱} این در حالی است که دکتر اروین روزنتال که به همه این مطالب اشاره می‌کند، بر این سخن تامسون خرده می‌گیرد و می‌گوید: اشاره‌های او به کتاب سیاست ارسطو خواننده را گمراه می‌کند، و همچنان که در زمان



نصیرالدین
به روایت
معصومعلی
در کتاب
اوصاف الاشراف
خود به موضوعات
اهل تصوف، از
جمله حلول و
اتحاد، و غالیان
شیعه، پرداخته و
به حلاج و بایزید
بسطامی اشاره
کرده است، و
گفتار آن دو
یعنی "انا الحق"
و «سبحان ما
اعظم شأنی» را
شرح داده و
چنین گفته است
که آنها دعوی
الوهیت نکرده‌اند،
بلکه وجود خود
را نفی کرده‌اند
تا از این طریق
وجود غیر خود
را که او مطلق
است، ثابت کنند.

حاضر می‌دانیم این کتاب در میان فیلسوفان مسلمان ناشناخته بود، و همین سخن دربارهٔ سیسرون مطرح است؛ چه آنکه فیلسوفان مسلمان به هیچ روی او را نمی‌شناختند، و شوربختانه منابع یونانی مشترک میان رواقیون و فیلسوفان مسلمان در حال حاضر موجود نیستند.^{۳۳}

شاید مناسب باشد که بگوییم دوانی در نگارش کتاب پرآوازهٔ خود اخلاق جلالی سخت زیر تأثیر کتاب اخلاق ناصری بوده، و همهٔ آثار یونانی از طریق نصیرالدین بدو منتقل شده و او در عین حال کوشیده است جامعهٔ اسلامی بر تن این آثار بپوشاند. بر همین اساس روزنتال بر این باور است که دوانی در این اثر خود اندیشه‌مند و متفکری اصیل نبوده، و تنها آن را به گونه‌ای نیکو و پسندیده ارائه کرده، و آن گزینه‌ای ساده‌شده از فلسفهٔ عملی است که آن را پیشتر طوسی بیان کرده است.^{۳۴} از همین روست که ارزیابی طوسی و دوانی برای پژوهشگر دشوار نیست؛ طوسی و دوانی هر دو از



الکندی

این آرا بر اندیشه‌مندان اسلامی و از جمله طوسی سخن به میان می‌آورد.^{۳۷} ماکس هورتن (Max Horten) نیز پیشتر به ارتباط میان نظریهٔ نبوت بر اساس اعتقاد برهمنان با سخنان نصیرالدین طوسی، اشاره کرده بود.^{۳۸} از جمله اینکه می‌گویند: «پیامبران یا همسو با حکم عقل رفتار می‌کنند که در این صورت نیازی به آنها نیست، و یا مخالف حکم عقل عمل می‌کنند که در این صورت سخنانشان ناپذیرفتنی است. پس در هر دو حالت نیازی به آنان نیست.^{۳۹} اما اینکه طوسی تا چه میزان در فلسفه عملی خود، به ویژه در نگارش اخلاق ناصری از اندیشه‌های هندیان تأثیر پذیرفته، سخنی است که به پژوهش‌های درازدامن تری نیازمند است.

متأسفانه باید افزود که سخن عموم نویسندگان متأخر دربارهٔ کتاب خلاق ناصری از آشفتگی برخوردار است. سیدمحسن امین از سه کتاب دیباچهٔ اخلاق ناصری، خاتمهٔ اخلاق ناصری، و ترجمهٔ اخلاق ناصری یاد می‌کند^{۴۰}، که به نظر ما همه اینها به تحریف در عنوان کتاب باز می‌گردد، و یا اینکه اینها بخش‌هایی از اصل کتاب به شمار می‌روند، هم‌چنان که ما پی‌شتر این مسأله را به هنگام ذکر فهرست آثار طوسی بیان کردیم. البته دوست ما، شیخ علی خاقانی، از کتابی در اخلاق یاد می‌کند^{۴۱} که آن را غیر از اخلاق ناصری می‌داند، و به اشتباه بر آن نام اخلاق نصیری می‌نهد (ر.ک: ص ۷۹، ش ۱۰ و ۱۲). جلال‌الدین همایی نیز چنین پنداشته که بخشی را که با عنوان مقدمهٔ قدیم اخلاق ناصری^{۴۲} منتشر کرده، سراسر به اصل اسماعیلی مقفود این کتاب مربوط می‌شود (ص ۹۴، ش ۱۵۹). دکتر اروین روزنتال هم با کمال تأسف ترجمهٔ عربی این کتاب را نمی‌شناخته، و یا دست کم در پژوهش ممتاز خود به این موضوع اشاره‌ای نکرده است.^{۴۳}

تربیت

نصیرالدین طوسی همان گونه که در زمینهٔ اخلاق (Ethics) دیدگاه واضح و روشنی دارد، در زمینهٔ تربیت (Education) هم پژوهش نیکو و پسندیده‌ای را مطرح کرده است، به گونه‌ای که اگر ما این پژوهش را با «منابع اسلامی تربیت»^{۴۴} به سنجش گیریم، به طور کلی درخواهیم یافت که این پژوهش اگر بهترین آنها نباشد، سودمندترین این منابع خواهد بود. طوسی کتاب آداب المتعلمین خود را با اهداف تربیتی نگاشته است و این موضوع از ساختار این اثر آشکار می‌شود، چنان که گویی وی قصد داشته آن را در روزگار خویش منتشر سازد تا نظریه‌اش را دربارهٔ تربیت عمومیت بخشد؛ چرا که وی وزیر، و مسئول مدارس و مساجد و مراکز علمی روزگار خویش بود، و ما بر این اساس در برابر کسی قرار داریم که استاد تربیت است و برای خود در این باره دیدگاه‌هایی دارد.

دیدگاه دانشمندان اسلامی دربارهٔ تربیت، بر خلاف نظر نادرست کارا در وو (Carra de Vaux)، دیدگاه کم‌ارزشی نیست. وی

خاورشناسان در پژوهش پیرامون جنبهٔ فلسفی طوسی همان رویکردی را که دربارهٔ دیگر فیلسوفان اسلامی همچون کندی، فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد داشته‌اند، در پیش نگرفته‌اند و در این میان، آنان از گذشته‌ای نزدیک به نصیرالدین طوسی به عنوان دانشمند، ستاره‌شناس و ریاضی‌دان توجه نشان داده‌اند، و این دلیلی ندارد جز آنکه پژوهش‌های نصیرالدین در این گونه دانشها از جایگاه والایی برخوردار است، و نتایج خدمات ارزشمندی که وی به تمدن اروپای لاتین عرضه داشته، در اروپای معاصر آشکار شده است.

جایگاه میانه‌ای نسبت به میراث افلاطونی (The Platonic Legacy) برخوردارند، و این همچنان مسأله‌ای است که به تحقیق درازدامن تری نیاز دارد.^{۴۵}

در مورد مأخذ هندی در فلسفهٔ عملی طوسی نیز باید گفت، این سخنی است که هیچ پژوهشگری پیش از پاول کراوس (Paul Kraus) بر زبان جاری نساخته است. وی به هنگام تحقیق دربارهٔ کتاب ال‌مرد ابن‌ریوندی^{۴۶} از اسطورهٔ آرای برهمنان پیرامون نبوت که ابن‌ریوندی آن را پیش خود بر ساخته برده برمی‌دارد و از تأثیر

چنین می‌پندارد که تربیت در شیوه‌های پژوهش از نظر مسلمانان، چندان اهمیت قابل‌ذکری ندارد، و شاید در این میان یافته‌های کارل بروکلمان و یادکرد وی از شمار زیادی از آثاری که در زمینه تربیت و آداب نگاشته شده، بتواند دیدگاه کارادو را فرو ریزد و آن را از میان بردارد.^{۳۵} و آنچه که ما در پژوهش پیش‌گفته خود آشکار ساختیم، هم اگر افزون بر نگارش بروکلمان نباشد، بر دستیابی ما به نقطه‌ای بنیادین تأکید دارد، و آن این است که دانشمندان اسلامی از آغاز برآمدن تمدن تازی [اسلامی] از دقت نظر در زمینه تربیت برخوردار بودند، و در این باره از جنبه نظری و عملی تلاشها و فعالیت‌هایی داشتند. آنان تا حدود زیادی جریان تربیتی یونانی را با اصول تربیت نزد امتهای پیشین که آنها را فراگرفته بودند، درآمیختند، و افزون بر این از منبع اصیل عربی - اسلامی نیز بهره‌مند بودند.^{۳۶}

اما آنچه که طوسی در کتاب آداب المتعلمین خود پیش می‌کشد،^{۳۷} بدون تردید دارای ارزش نظری و نیز ارزش عملی است. پس اگر اساس تربیت متعلق به فعل (Praktikos) باشد، همچون هر دانشی از دانشهای عملی، جنبه نظام‌مند آن نظر (Theoria) عقلی است. خواندن این کتاب ما را با دلیل مسئله دو نوع تربیت، آن گونه که طوسی از آنها با عنوان تربیت سنتی و تربیت ذاتی نام می‌برد، آشنا می‌کند. تربیت نخست در رابطه میان استاد و شاگرد جای می‌گیرد، به گونه‌ای که همواره یادآور آن چیزی است که ما از سیمای تربیتی در آکادمی افلاطون شناخته‌ایم، و تربیت دوم نیز همواره در رابطه میان دوستدار دانش و روش علم‌آموزی وی بر پایه‌های نزدیک شدن به استقلال شخصیت شکل می‌گیرد که نزد شاگردان ارسطو در لایسیوم به چشم می‌خورد، و ما در هر دو حالت خود را در برابر مفاهیم اسلامی آشکار و روشنی می‌یابیم که طوسی آن را از رفتار طالبان دانش در میان مسلمانان نخستین که دانش، ایمان، و واجبات را به هم درآمیخته‌اند، برگرفته است، و در کنار همه اینها خود را در طاعت و توکل چونان صوفیان می‌بینیم، آن چنان که گویی این سنتی تربیتی است که بر دیگر سنتهای آموزشی چیرگی می‌یابد.

دکتر حبیبی خشاب و احمد عبدالغفار عطار که این کتاب مهم را منتشر ساخته‌اند، درباره ارزش این اثر سخن نگفته‌اند^{۳۸} و هیچ یک به تدریس آن نیز نپرداخته‌اند، و با وجودی که در زمینه تربیت و به‌ویژه تربیت اسلامی در دانشگاههای عربی، کارشناسان زیادی وجود دارد، هیچ کس به معرفی محتوای این کتاب اقدام نکرده است؛ زیرا حقیقت علمی نشان می‌دهد که آگاهی ایشان نسبت به این کتاب و ارزش و اهمیت آن، و از آن جمله اصالت آن که سزاوار توجه و تحقیق بیشتری است، ناکافی است، و از این رو این اثر تا به امروز در انتظار پژوهشی درازدامن و علمی بوده است.

در این‌جا مناسب است که ما برای خواننده، مندرجات این کتاب را از روی نسخه چاپی در دسترس و شناخته شده آن برشماریم:^{۳۹}

۱. مقدمه
۲. ماهیت علم و فضل آن
۳. نیت [در فراگیری دانش]
۴. گزینش دانش، استاد، همدرس، و پایداری در یادگیری

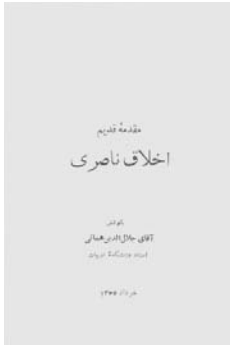
۵. کوشش، مواظبت، و همت
 ۶. آغاز اولویت، ارزش و ترتیب آن
 ۷. توکل
 ۸. هنگام تحصیل و فراگیری
 ۹. مهربانی و خیرخواهی
 ۱۰. بهره‌گیری
 ۱۱. پرهیزکاری در فراگیری دانش
 ۱۲. آنچه به خاطر سپاری و یا فراموشی را موجب می‌شود
 ۱۳. آنچه موجب فراهم شدن روزی و یا مانع آن می‌شود، و آنچه عمر را فزونی و یا کاستی می‌بخشد
 ۱۴. خاتمه
- از آن چه گفته شد درمی‌یابیم که پژوهش درباره جنبه تربیتی نصیرالدین، به عنوان نویسنده‌ای که در جریان تعلیم و تربیت نزد مسلمانان دارای اهمیت است، به تحقیق علمی تازه‌ای از سوی متخصصان تربیت به بهترین وجه نیازمند است.

تصوف

نخستین بار لویی ماسینیون (L. Massignon) در پژوهش خود پیرامون قوس زندگی حلاج از "انا الحق" گویی مشهور حسین بن منصور (د: ۳۰۹ / ۹۲۱) پرده برداشت و گفت: «سهروردی مقتول و به پیروی از او نصیرالدین طوسی به نیکی بیان کرده‌اند که حلاج با این فریاد خود، حق ریختن خون خویش را به دیگران بخشیده است.»^{۴۰}

این اشاره دقیق ماسینیون دیدگاه صوفیانه نصیرالدین را به‌درستی آشکار و روشن می‌سازد، و از آنجا که "انا الحق" گویی حلاج در رویکردهای صوفیان اهل فلسفه از آغاز سده چهارم هجری / دهم میلادی نقش بسیار مهمی داشته است، تأخیر در مطرح شدن تحلیل فلسفی برای این گفتار - که احساسات دینداران اهل ظاهر را برانگیخته بود - نیز تا زمان نزدیکی تصوف به فلسفه، مسأله‌ای است که باید بدان بسیار توجه کرد. انباشتگی شبهاتی که متعصبان علیه تصوف مطرح می‌کردند، واکنشی را از سوی فیلسوفان اهل تصوف و کسانی که از آبخشور اینان سیراب شده بودند، موجب شد. به نظر ماسینیون چاره‌ای نبود جز آنکه سهروردی و ابن‌سبعین فیلسوف برای پاسخگویی به این شبهات برخیزند، و به حلاج به عنوان ولی و شفیع که در گفتارش تناقضی نیست، بنگرند و او را مؤمن به یگانگی ذات اول کلی‌ای که از محدوده اسلام فراتر می‌رود، به شمار آورند؛ و در پی آن دو نیز بسیاری از جمله نصیرالدین طوسی فیلسوف نیز چنین کردند.^{۴۱}

آنچه در حقیقت تحلیل ماسینیون جالب توجه به نظر می‌رسد، این است که او ظهور کسانی را که در حمایت از حلاج برخاستند در زمان برآمدن مغولان و حمله آنان به بغداد دانسته است، و این شاید دومین روشنگری ماسینیون در مورد ریشه ارتباط تصوف با دیدگاه طوسی به شمار آید. توجه کلی به سیره و رفتار نصیرالدین به هیچ روی حکایت از زی صوفیانه و خرقة‌پوشی او ندارد، و زندگی در رفاه او به عنوان وزیر نیز گونه رفتاری و عملی دیدگاه‌های صوفیانه او



داوری ما
این است که
طوسی از
آرای مسکویه
آگاهی داشته و
ما به هنگام
مقایسه دقیق
و تفصیلی میان
اخلاق ناصری و
تهذیب الاخلاق
به این نتیجه
می‌رسیم که
اخلاق ناصری
سراسر
با تکیه بر
تهذیب الاخلاق
نوشته نشده
است.



پاول کراوس



جورج سارتون

جورج سارتون
با شور و حرارت
می‌نویسد
«طوسی
از بزرگترین
دانشمندان و
ریاضی‌دانان
اسلام است».

را نمی‌نمایند. برای حل این مشکل به پژوهشهای دکتر الشیبی باز می‌گردیم: وی در این باره به گونه‌ای پراکنده پیرامون ارتباط نصیرالدین با شماری از کسانی که به تصوف شهره بودند، و یا به طور کلی گرایشهای عرفانی داشتند، روشنگریهایی را مطرح کرده است. از جمله این افراد می‌توان به میثم بحرانی، آل طاووس، و ابن مطهر حلی اشاره کرد.^{۳۳} این افراد همان گونه که در فصل سوم و چهارم بیان شد، شاگردان طوسی بودند، و در سالهای پایانی عمر طوسی نزد او به فراگیری دانش پرداخته بودند. اما دکتر الشیبی این نکته قابل توجه را درباره افزایش شمار حامیان حلاج همراه با فتوحات مغول بر این اساس تفسیر می‌کند که مغولان پس از آنکه در وهله نخست به زندگی خوش و خرم روی آوردند، به تصوف گرایش پیدا کردند.^{۳۴} او درباره اینکه ممکن است طوسی خود عامل تأثیرگذاری بر مغولان در گرایش به تصوف باشد، سخنی نمی‌گوید، و ما در بحثهای آینده خواهیم دید همه حکایتها درباره گرایش صوفیانه طوسی به کتاب اوصاف الاشراف او باز می‌گردد که وی آن را در قلاع اسماعیلیان نوشته است.

گمان می‌رود دکتر الشیبی نخست دفاع طوسی را از حلاج دفاعی حقیقی به شمار نیاورده، و از همین رو گفته است: «گفته شده است که نصیرالدین طوسی خود... از حلاج دفاع کرده است.»^{۳۴} وی از خوانساری چنین نقل می‌کند که «نصیرالدین «انا الحق» گویی حلاج را بر از میان برداشتن منیت از دوگانه‌پرستی حمل کرده است»^{۳۵} و در ادامه بار دیگر به موضوع اصلی باز می‌گردد و می‌نویسد: «افزون بر آنچه درباره حمایت نصیرالدین از حلاج گفتیم، وی سخنی در تصوف سلفی دارد که نمی‌خواهیم با بیان آن بحث را به درازا بکشیم.»^{۳۶} او همچنین به توصیفی که خوانساری از نصیرالدین کرده، اشاره می‌کند و می‌گوید: «او شیوه استدلال و عرفان را با هم جمع کرده بود.»^{۳۷} دکتر الشیبی با اشاره به سخن خوانساری و معصومعلی^{۳۸} بر گرایش صوفیانه طوسی این گونه استدلال می‌کند که میان وی و صدرالدین قونوی (د: ۶۷۲ / ۱۲۷۳) از طریق نامه‌نگاریهایی با مضامین عرفانی محض، و به طور خاص درباره وحدت وجود، پیوندها و ارتباطهایی برقرار بوده است، حتی گفتنی است که نصیرالدین به روایت معصومعلی^{۳۹} در کتاب اوصاف الاشراف خود به موضوعات اهل تصوف، از جمله حلول و اتحاد، و غالیان شیعه، پرداخته و به حلاج و بایزید بسطامی اشاره کرده است، و گفتار آن دو یعنی «انا الحق» و «سبحان ما اعظم شأنی» را شرح داده و چنین گفته است که آنها دعوی الوهیت نکرده‌اند، بلکه وجود خود را نفی کرده‌اند تا از این طریق وجود غیر خود را که او مطلق است، ثابت کنند.^{۴۰}

دکتر الشیبی سپس به اهمیت مراجعه به خود کتاب اوصاف الاشراف توجه کرده و با استناد به دستنوشته دیوان هند در لندن (ش ۱۸۰۹) و چاپ برلین این کتاب (۱۳۰۶ ش. / ۱۹۲۷) کوشیده است دیدگاه طوسی را درباره منیت حلاج و دوگانه پرستی او آشکار سازد. وی بر این اساس می‌گوید «انا الحق» گویی حلاج به معنای منیت بدون دوگانه‌پرستی است.^{۴۱} دکتر الشیبی بیت پایانی قطعه شعری از اشعار حلاج (ش ۷۶) را از همین کتاب اوصاف الاشراف

که طوسی آن را به عنوان بیان دلیل دفاع خود از حلاج آورده، بر می‌گزیند. در این بیت حلاج می‌گوید:

بینی و بینک انی یناز عنی
 فارفع بفضلک انی من البین
 یعنی:

میان من و تو منیت با من به نزاع بر می‌خیزد
 پس به فضل خود منیت را از میان بردار

الشیبی از این بیت تفسیری اشرافی ارائه می‌دهد که با محتوای عرفانی آن سازگار است. از همین روی به پیروی از صدرالدین شیرازی در کتاب الاسفار الاربعه آن گونه که خوانساری بدان اشاره می‌کند، به جای عبارت «بفضلک» در خوانش نصیرالدین عبارت «بلطفک» را قرار می‌دهد.^{۴۲}

همه اینها در برابر روشنگریهای جدیدی که دکتر الشیبی درباره اصول تفسیر مقوله حلاج از نظر نصیرالدین مطرح می‌کند، چندان اهمیتی ندارد. نتایج بحث و بررسی او به صورتی کاملاً آشکار حکایت از آن دارد که طوسی به دلیل توجیه دیدگاه حلاج، نخستین اندیشه‌مند شیعی است که آشکارا باور و اعتقاد حلاج را درست می‌داند، و پس از او نیز نورالله شوشتری و بهاءالدین عاملی^{۴۳} از او پیروی کرده‌اند، و این کشفی مهم و قابل توجه درباره پیوند حلاج به عنوان میراثی صوفی با عقیده شیعیان نزد پسینیان به شمار می‌رود، به گونه‌ای که حتی لویی ماسینیون نیز به هنگام بررسی شخصیت شیعی حلاج آن را ذکر کرده است.^{۴۴}

شاید در این‌جا ذکر این نکته سودمند باشد که هانری کربن - که گویا با کتاب اوصاف الاشراف آشنا نبوده- به پیروی از طوسی، میان این موضوع دوگانگی، با دیدگاه ابن‌سینا در آمیزش میان وحدت وجودی و وحدت عددی پیوند برقرار می‌کند و می‌گوید: «شاید در این آمیزش، قلبی که در آن هیچ گریزی نیست در کار باشد، همان قلبی که تفکر فلسفی برای حقیقت تجربه صوفیانه قرار می‌دهد، بدین صورت که آن موجب می‌شود در تعارض با ضد دیالکتیکی‌اش قرار گیرد و یا با آن جایگزینش سازد، به گونه‌ای که فنا چونان شرط بقا یا همان شادمانی از دوگانگی با خدا به شمار آید.»^{۴۵} کربن برای تقویت فهم سینوی بر اساس تفسیر طوسی، خواننده را به آنچه که پیشتر ماسینیون بدان اشاره کرده، راهنمایی می‌کند.^{۴۶} این پیوند پیوند مهمی است، چرا که ما از ابن‌سینا درباره دیدگاه حلاج چیزی سراغ نداریم،^{۴۷} و از زاویه‌های عامتر باید گفت که به پیروی از دیدگاه اندیشه‌مندان اسلامی به طور اجمال، نظریه معرفت سینوی بر پایه دیدگاهی صرفاً دینی بنیان نهاده شده است، و این نکته‌ای است که به‌درستی خاورشناس بزرگ آ. ج. آربری (A. J. Arberry) در موضوع پیوند میان وحی (Revelation) و عقل (Reason) در فلسفه دینی در اسلام به طور کلی بدان توجه کرده است.^{۴۸} بنابر این آنچه از ابن‌سینا شهرت یافته این است که وی در کتاب الاشارات والتنبیهات به دیدگاهی صوفیانه - عقل‌گرایانه گرایش پیدا کرده است. صوفی اهل اندیشه (= عارف) کسی است که به بالاترین مرتبه معرفت رسیده باشد و او از طریق ادراک حسی، به اتحاد عقلی با خدا می‌رسد.^{۴۹} این به‌درستی همان چیزی است که سهروردی

(د: ۵۸۷ ه. ق. / ۱۱۹۱ م.) فیلسوف و عارف بزرگ را به تکامل بخشیدن به نظریه اشراقی (Illumination) در تصوف فلسفی تجربی رهنمون گشته،^{۶۰} در حالی که طوسی از آن تنها در زمینه مباحث نظری سود جسته است، و این سخنی است که در فصل بعد بدان توجه خواهیم کرد. اما درباره دیدگاه صوفیانه و عارفانه‌ای که از آن سخن گفتیم باید افزود که این دیدگاه به طور کلی از اثرگذاری ابن‌سینا در آن به وجود آمده است. امیدوارم خواننده مطلبی را که ما بیشتر بیان کردیم - یعنی مطلبی که درباره پیوند معرفت صوفیانه طوسی با ابن‌سینا (به عنوان یک متصوف) در آن چه که از ابوحامد عطار نیشابوری مشهور به فریدالدین داماد گرفته - فراموش نکرده باشد. این فیلسوف عارف کسی است که دانش عرفانی او از طریق سرخسی، غیلانی، بهمنیار و لوکری سراسر به فلسفه سینوی پیوند می‌یابد (رک: فصل ۴، ص ۶۱)، و همین تفسیر از عقیده حلاج نیز، آن گونه که کربن بدان توجه نشان داده، جز در سایه تأثیر گرایش عرفانی سینوی او نبوده است.

به عنوان نتیجه‌ای طبیعی درمی‌یابیم که این دیدگاه صوفیانه طوسی نزد متصوفان فیلسوف‌مآب پس از او جایگاه مهم و والایی را به خود اختصاص داده است، و فضیلت نخستین در آشکار ساختن این جایگاه از آن دکتر الشیبی است؛ چرا که او پیرامون آن چه که این صوفیان به اشاره درباره نصیرالدین گفته‌اند، روشنگری‌هایی را ارائه کرده است.

افزون بر آن چه که درباره ارتباط میان نصیرالدین با قونیوی، میثم بحرانی، آل طاووس و ابن مطهر حلی بیان شد، گفتنی است نعمت الله ولی (د: ۸۳۴ / ۱۴۳۱) سرسلسله طریقت صوفیه نعمت‌اللهی، از طوسی در دیوان خود یاد می‌کند (چاپ تهران، ۱۳۳۶ / ۱۹۱۸، ج ۲، ص ۵۴۳)، و او را به صفتی جز حکمت توصیف نمی‌کند.^{۶۱} این نکوداشت تا سلسله بکتاشیه، پیروان طریقت صوفی‌هایی که آن را حاج بکتاش بنیان نهاده است، ادامه می‌یابد.^{۶۲} این سلسله از نصیرالدین به عنوان مردی روحانی و بزرگ یاد کرده و او را با شیعیان نخستینی چونان قنبر و صحابه نخستینی چونان جابر و صهیب هم‌تا دانسته است.^{۶۳} همه این توصیفات از زبان شاعر این سلسله، یمینی بکتاشی در فضیلت‌نامه به چشم می‌خورد.^{۶۴} در کتابهای شیعیان صوفی نیز از نصیرالدین با عنوان حجت یاد شده است، همچنان که همین تعبیر را در کتاب المجلی (چاپ تهران، ۱۳۲۴ / ۱۹۰۶، ص ۵۵۶) اثر ابن‌ابی‌جمهور احسایی (د: پس از ۹۰۱ / ۱۴۹۶) می‌بینیم. وی همچنین در این کتاب عبارتهایی را از کتاب اوصاف الاشراف نقل می‌کند،^{۶۵} و نویسنده آن را یکی از شیوخ صوفیه می‌پندارد. اینها همه افزون بر توجهی است که نورالله شوشتری، خوانساری، و موصوعلی به نصیرالدین داشته‌اند، و ما بیشتر از آن سخن گفتیم.

آن گونه که برای ما آشکار می‌شود، تصوف نصیرالدین، تصوفی نظری و دنباله‌رو دیدگاه ابن‌سینا است، و شاید دلیل ما بر این سخن، افزون بر خالی نبودن سیرت و شخصیت تاریخی او از منشهای صوفیانه، گفتار ابن‌فوطی (ص ۳۴۳) در این باره باشد. دکتر الشیبی با بهره‌گیری از همین گفتار در فکر الشیبی (ص

۸۷) به دیدگاه طوسی درباره قلندریه سوریه اشاره می‌کند؛ چرا که وی آنان را «زواید دنیا» می‌خواند، و این فتوا، هولاکو را به از دم تیغ گذراندن قلندریه هدایت می‌کند، و اگرچه این توصیف طوسی بر آن چه ما درباره‌اش سخن گفتیم دلالت دارد، باید گفت که قوس عرفانی او سرشار از روش فلسفی سینوی است، و میان آن با طریقت‌های محض صوفیانه و پیروان این طریقت‌ها هیچ ارتباطی وجود ندارد، هرچند که او بخشی از میراث بزرگ صوفیانه آنان شده است. البته این مطلب هم‌چنان به پژوهشی جدی و درازدامن به صورت مستقل نیازمند است.

پی‌نوشت‌ها

* m.baher1491@gmail.com

1. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958. Ch. X.

۲. رک: دیوان الدوبیت فی الشعر العربی (کامل مصطفی الشیبی، بیروت، ۱۹۷۱)، ص ۷.

۳. الفکر الشیعی و التزعات الصوفیة (کامل مصطفی الشیبی)، بغداد، ۱۹۶۶. این اثر با عنوان تشیع و تصوف (تا آغاز سده دوازدهم هجری)، به قلم علیرضا ذکاوتی قراگزلو به فارسی ترجمه شده است (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹ ش.) (م.)

۴. همان.

۵. برای نمونه رک: تاریخ الفلسفة الاسلامیة، ترجمه نصیر مروه، بیروت، ۱۹۶۶. بخش نخست این اثر به فارسی نیز ابتدا به قلم اسدالله مشیری (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ش.)، و سپس متن کامل آن از سوی جواد طباطبایی (تهران، کویر، ۱۳۷۳) منتشر شده است (م.).

۶. یعنی پس از آنکه دکتر جعفر آل یاسین کتاب خود را با عنوان صدرالدین شیرازی در سال ۱۹۵۵ منتشر کرد (این اثر با عنوان الفیلوسوف الشیرازی در سال ۱۹۷۹ از سوی منشورات عویدات در بیروت بازچاپ شد، و ملاک ارجاع این چاپ است).

۷. بسنجید با:

Wickens G. M. *Nasir al-Din Tusi: The Nasiran Ethics*, Engl. London 1964.

۸. رک: تاریخ العراق بین احتلالین، پیوست بخش اول، ص ۲۴.

۹. بسنجید با:

Brockelmann, G.A.L. pp. 342 – 343. G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927, pp. 687 – 688.

۱۰. الموسوعة الفلسفیه المختصرة، (زکی نجیب محمود، قاهره، ۱۹۶۳)، ص ۳۲۷.

۱۱. رک: دراسات عن المؤرخین العرب، مارگلیوث، ترجمه د. حسین نصار، دارالثقافه، بیروت، ص ۱۴۳.

۱۲. رک: تعلیقات ابوریح بر تاریخ الفلسفة فی الاسلام، دی‌بور، چاپ ۴، قاهره، صص ۲۳۸ – ۲۴۵.

۱۳. رک: Yahya ibn Adi, An Edition, Traslation and Critical Study of his Tahdhib al-Akhlaq, Ph. D. Dissertation, (Unpublishe), University of Cambridge 1971

۱۴. ر.ک: «مصادر التریبیه» (مقاله‌ای از نویسنده)، مجله رسالة الاسلام، مج ۳، ۱ - ۲، ص ۷۱.
۱۵. G.A.L. vol. II. P. 217.
۱۶. Rosenthal, op. cit. pp. 212, 299 - 300.
۱۷. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagorees Bryson und sein Einfluss auf die islaische Wissenschaft*, Heidelberg 1928, p. 79.
۱۸. Rosenthal, *Ibid*, p. 212.
۱۹. *Ibid*, p. 212.
۲۰. ر.ک: چاپ کلکته، ۱۹۱۱.
۲۱. قمی سال درگذشت جلال‌الدین دوانی را این گونه پس از سال نهصد و در حدود سال ۹۰۷ یا ۹۰۸ می‌نویسد (ر.ک: الکنی واللقاب، چاپ نجف، ج ۲، ص ۲۱۰).
۲۲. Thomson, *practical Philosophy of the Muhammadan People* (Jalal Al-Dawwani: *Akhlaq-I Jalali*), London 1939.
۲۳. Rosenthal, *Ibid*, p. 299.
۲۴. *Ibid*, p. 211.
۲۵. *Ibid*, p. 249, n. 113.
۲۶. در این باره ر.ک: کتاب دیگر نویسنده: تاریخ ابن‌الریوندی الملحد، بند ۹ / ۱۲ / ۵. قطعه‌های الزمرد در اینجا به پیروی از مؤید شیرازی با قطعه‌های دیگری که ماتریدی برگزیده سازگار نیست، و شاید از کتاب دیگری باشد (ر.ک: همین مأخذ بند ۴ / ۲، و بسنجید با: «وثیقه مهمه تتعلق بابن‌الریوندی تبعاً للماتریدی فی کتاب التوحید»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه بغداد، ۱۹۷۵).
۲۷. Kraus, *R.S.O*, XIV (1934), pp. 344-345.
- نیز ر.ک: بدوی، من تاریخ الاحداد فی الاسلام، قاهره، ۱۹۴۵، ص ۱۳۰ - ۱۴۰ (بسنجید با کتاب دیگر نویسنده: ابن‌الریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة، بیروت، ۱۹۷۸، ج ۱، پیوست، صص ۳۲۵ - ۳۲۶).
۲۸. Horten, *Die Spekulative und Positive des Islam*, Leipzig 1912, pp. 86 - 87.
۲۹. Hirten, *Die philosophischen Systeme der speculative Theologen im Islam*, Bonn 1912, p. 92.
۳۰. ر.ک: أعیان الشیعة، ۴۶ / ۱۷؛ ش ۴۴، ۴۵، ۴۷.
۳۱. خاقانی، مجله الافلام، بغداد، ۱۹۶۵، ۱ / ۱۱، ص ۱۴۷. دست‌نوشته‌ای که دوست ما خاقانی بدان اشاره می‌کند، در کتابخانه کاشف الغطاء در نجف نگهداری می‌شود، و من بسیار کوشیدم تا از این دست‌نوشته آگاهی یابم تا بدانم به چه دلیل وی آن را غیر از اخلاق ناصری دانسته است، ولی با توجه به اوضاع و شرایط حاکم بر این کتابخانه کوشش من به جایی نرسید.
۳۲. انتشارات دانشگاه تهران، ش ۳۰۵.
۳۳. Rosenthal, *ib*, pp. 211 - 223, 249, 259, 299.
- روزنتال به مقایسه میان اخلاق ناصری (چاپ لاهور ۱۹۵۲) و اخلاق جلالی (چاپ کلکته ۱۹۱۱) همراه با ترجمه انگلیسی تامسون که پیشتر بدان اشاره شد، پرداخته است. اخلاق ناصری و اخلاق جلالی هر دو به زبان فارسی هستند.
۳۴. در این باره بنگرید به پژوهش نویسنده در مجله رسالة الاسلام (بغداد ۱۹۶۸) ج ۳، ۱، صص ۶۴ - ۷۸.
۳۵. De Vaux, *La Doctrine de l'Islam*, Paris 1909, p. 194.
- برای آگاهی از نادرستی این دیدگاه ر.ک: Brockelmann, G.A.L. Supplementbande, III, 790.
۳۶. ر.ک: پژوهش پیشین نویسنده در مجله رسالة الاسلام، ص ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷.
۳۷. به چاپ‌های مختلف پیش‌گفته از این اثر در موضوع سابق مراجعه کنید، صص ۶۸ - ۶۹.
۳۸. همان، ص ۶۹.
۳۹. با توجه به چاپ این کتاب در پژوهش نویسنده با عنوان رسائل لنصیرالدین الطوسی فی التریبیه والکلام والفلسفة که از سوی دارالاندلس در بیروت منتشر می‌شود.
۴۰. در این باره ر.ک: شخصیات قلقة فی الاسلام، ترجمه دکتر عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۶۴، ص ۸۳.
۴۱. همان، ص ۸۸. برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه سهروردی، ابن‌سبعین و طوسی ر.ک:
- Massignon, *La Passion d al-Hosayn ibn Monsour al-Hallaj*, paris 1922, index.
۴۲. ر.ک: الفكر الشیعی، ص ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳ - ۱۱۵.
۴۳. همان، ص ۹۵.
۴۴. همان، ص ۸۷.
۴۵. روضات الجنات (تهران، ۱۳۰۷ / ۱۸۹۰)، ص ۲۲۷.
۴۶. الفكر الشیعی، صص ۹۸ - ۹۹.
۴۷. روضات الجنات، ص ۶۰۸.
۴۸. طرائق الحقائق (ایران، ۱۳۱۹ / ۱۹۰۱)، ج ۱، ص ۱۶۷.
۴۹. همان، ج ۱، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.
۵۰. الفكر الشیعی، ص ۹۹ - ۱۰۰.
۵۱. ر.ک: شرح دیوان الحلاج، بیروت (۱۳۹۴ / ۱۹۷۴)، ص ۳۰۲.
۵۲. همان، ص ۲۹۹، ۳۰۱.
۵۳. همان، ص ۸۵.
۵۴. بسنجید با:
- Massignon, *La passion d al- Hallaj*, paris 192, passim.
۵۵. ر.ک: پژوهش کرین درباره سهروردی مقتول، بنیادگذار مکتب اشراق، ترجمه دکتر عبدالرحمن بدوی، در کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام، ص ۱۲۲.
56. Massignon, *op.cit*, p. 525, note 3.
57. *Ibid*, V. index.
58. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, London, 1957.
۵۹. ر.ک: الموسوعة الفلسفیه المختصره، ترجمه عربی، ص ۱۳.
۶۰. ر.ک: مقاله کرین درباره «اشراق» در: *Encyclopaedia of Islam*, II, P. 212.
- نیز این مقاله را بسنجید با حکمة اشراق، تصحیح و تحقیق کرین در جلد دوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، ۱۹۵۲.
۶۱. الفكر الشیعی، ص ۲۴۸.
۶۲. همان، صص ۳۷۷ - ۳۸۵.
۶۳. همان، ص ۲۸۳.
۶۴. دست‌نوشته شماره (Browne E, 16) کیمبریج، برگ ۱۰۲ پ، ۱۰۳ ر، پ، ۱۰۷ پ.
۶۵. الفكر الشیعی، ص ۳۵۵، پانوشته ۵۳.