

یکی از طرح‌های مهم و تأثیرگذار خواجه نصیرالدین طوسی در حیات فکری‌اش، دفاع از فلسفه و تبیین و تقریر مجدد مسائل و ادله فلسفی در مقابل خیل عظیم منکران و منتقدان فلسفه است. در تاریخ فرهنگ اسلامی انتقاد از فلسفه و فلاسفه به دوامی مختلف، یکی از رایج‌ترین و معمول‌ترین وقایعی است که رخ داده است. طیف‌های وسیعی از متکلمان، فقها و عرفا به دلایل گوناگون بر متاع فیلسوفان طعنه می‌زدند و ایشان را ضال و مضل می‌خواندند. عناوینی که این جماعات در تحقیر و تحقیر فلسفه و فیلسوفان به کار می‌گرفتند، بیانگر نحوه نگرش ایشان به این دانش بود. گروهی آن را میراثی یونانی می‌دانستند و از عدم سنخیت آن با میراث معنوی اسلام، خبر می‌دادند و جماعتی آن را نتیجه بوالفضولی‌های عقل ناقص در مسائل عمیق و دشوار الهی می‌دانستند. برخی نیز ورود چنین مباحثی را به سطح عمومی ملازم با تزریق شبهه و زندقه به سطح اجتماع ارزیابی می‌کردند. در این میان آنچه بیشتر مورد انتقاد این جماعات بود، به حواشی فلسفه مربوط می‌شد و کمتر به متن مسائل فلسفی ارتباط می‌یافت. به عبارت دیگر، اغلب منتقدان فلسفه به جای آن‌که در مقام نقد فلسفه و فیلسوفان، با ایشان مواجهه استدلالی داشته باشند و ضعف ادله ایشان را آفتابی کنند، مایل بودند که ایشان را مخل اجتماع و دیانت مردم نشان دهند و از این رو بود که هرچه تیر تهمت و تکفیر در انبان داشتند، به سوی ایشان می‌پراکندند. فیلسوفان در مقابل این نوع از انتقاد می‌کوشیدند که به اهمیت عقل و تعقل و حکمت و اموری از این دست، در دین مبین اشاره کنند، اما عمده تلاش ایشان در دفاع از فلسفه و روش تعقلی آن بود که منتقدان خود را به نقد ادله خود راهنمایی کنند؛ تا بتوانند با ایشان مواجهه‌ای روشن و علمی داشته باشند. مجالس بسیاری را در تاریخ اسلام سراغ داریم که در آن فیلسوفان با مخالفان خود به بحث پیرامون مسائل و ادله فلسفی پرداخته‌اند و ایشان را به ضعف انتقاداتشان واقف ساخته‌اند. البته این گونه نبوده که همواره منتقدان فلسفه در فرهنگ اسلامی به نحو یکجانبه‌ای به نقد انگیزه‌های فیلسوفان و پیامدهای تفکر فلسفی بپردازند. در برخی موارد، منتقدان خواسته‌اند که با فیلسوفان مواجهه‌ای از سنخ ایشان برقرار کنند؛ از این رو به تعبیر ارسطو، برای نقد فیلسوفان، ناگزیر به تفلسف و فلسفیدن شده‌اند. بیشتر کسانی که چنین مواجهه‌ای با فلسفه نموده‌اند، متکلمان اشعری بوده‌اند. ایشان هرچند در انکار فلسفه با دیگر مسلمانان همسو بوده‌اند، لیکن پس از ابوحامد غزالی، علاوه بر توهین و تکفیر، راه دیگری را نیز آزمون کرده‌اند و آن مواجهه نزدیک با مسائل و ادله فیلسوفان است. برخی از آنان چنان در این وادی جدیت و استمرار نموده‌اند که هرچند به صورت ناقص، در هیأت اهل فلسفه درآمده‌اند. شاید مشهورترین ایشان امام محمد غزالی و فخرالدین رازی بوده‌اند که علاوه بر مشی انتقادی در ارتباط با فلسفه، اندک اندک برایشان تعلق خاطر نیز به این علم حاصل می‌شود و صید صید خویش می‌شوند؛ به گونه‌ای که عمده آثار

اشکالات متکلمان، پاسخ‌های فیلسوفانه (نگاهی کوتاه به مَصَارِعُ الْمَصَارِعِ)

مهدی کمپانی زارع



**خواجه نصیر
طوسی
به عنوان
فیلسوف و
مدافع فلسفه،
اشکالات
این کتاب را
بر فیلسوفان و
شخص ابن سینا
نپسندیده و
آن را دقیقاً
مورد نقد و
بررسی قرار
داده است و
دیدگاههای
خود را درباره
این کتاب
مصارع المصارع
نامیده است.**

اشکالات این کتاب را بر فیلسوفان و شخص ابن سینا نپسندیده و آن را دقیقاً مورد نقد و بررسی قرار داده است و دیدگاههای خود را درباره این کتاب مصارع المصارع نامیده است. خواجه نصیر در مقدمه این نوشته جریان برخورد خود را با کتاب شهرستانی چنین تشریح می‌کند: «من به جهت میل فراوان به علوم عقلی و معارف یقینی، در اوقات فراغتم به کتابهای دانشمندان آن علوم نظر می‌کردم و سخنان کسانی را که به مطالعه این کتب پرداخته بودند، دنبال می‌نمودم؛ تا از این طریق از نتایج افکار و نکات تازه و بکر ایشان بهره مند شوم؛ تا بتوانم میان حق و باطل، تمییز داده و بر غث و سمین اندیشه هایشان واقف شوم و از میان آنها به آنچه موجب اطمینان نفس و آرامش قلب است، نایل شوم. در میانه جستجوی خود به کتابی دست یافتم مشهور به مصارعات که نوشته شیخ تاج الدین ابی الفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی بود. وی در آن کتاب مدعی شده بود با شیخ رئیس، ابوعلی، حسین بن عبدالله بن سینا در برخی مسائل حکمی به مبارزه پرداخته و بر آنچه وی در کتابهای خود آورده، اشکالاتی نموده است.»^۳ ارزیابی کلی خواجه از این اثر به هیچ روی با ادعای نویسنده آن سنخیت ندارد و وی در دو زمینه سخنان وی را قابل اشکال می‌داند: محتوا و صورت. خواجه محتوای سخنان وی را مشتمل بر آرای ضعیف، مقدماتی بی اساس و مباحثی بی فایده و خلط میان مباحث گوناگون می‌داند و معتقد است وی در وجه صوری نوشته خود از ادبیاتی بسیار غیرعالمانه و جدلی استفاده کرده است. او بر آن است که شهرستانی، کتاب خود را با مطالبی نابخردانه درآمیخته و شیوه اش در آن بیشتر شبیه کسانی است که قصد انتقام از دشمن خویش و بازارگرمی برای خود را دارند. خواجه، شهرستانی را در بیشتر کشتی گرفتن هایش (مصارعات) با ابن سینا شکست خورده می‌داند. وی در مقدمه کتاب خویش از اینکه ناگزیر شده که در برخی مواضع، به روش شهرستانی از ادبیات زورخانه‌ای استفاده کند و از کشتی و زمین خوردن و پشت به خاک افتادن و... سخن بگوید، عذر می‌خواهد و این روش را نوعی استفاده از مسلمات خصم در جدل، برای نشان دادن اشکالات سخنانش می‌داند. خواجه پس از ملاحظه اشکالات پیشگفته در مصارع الفلاسفه بر آن می‌شود که آنها را در این اثر نشان دهد و وجه درست آن را بنماید. وی در این باب چنین می‌نویسد: «عزم آن کردم تا تحریفات وی را بنمایانم و درهم آمیختگی هایش را جدا سازم، بدون آن که قصد یاری ابن سینا را در سخنانش داشته باشم، اما بر آن شدم تا به خطاهای منتقد وی اشاره کنم و به مغالطات آن هشدار دهم، و اگر در برخی مواضع، وی را با ظرف خودش پیمودم و از جام خودش بدو نوشانده‌ام (شیوه جدلی وی را مقابله به مثل کرده ام)، خدا آگاه است که چنین اموری با مشی من سازگاری ندارد و چنین منشی در من نیست، بلکه بیماری جرب (بیماری جدلی و پوستی ای که بدان گری نیز گفته می‌شود) سرایت می‌کند و سخن، سخن می‌آورد.»^۴

سپس خواجه طی هفت فصل به تفصیل، اشکالات

آن دو رنگ فلسفی واضحی به خود می‌گیرد. این مطلبی نیست که امروزه ما بدان متفطن شده باشیم و از گذشته، برخی از مخالفان فلسفه و ارادتمندان این دو بدان اشاره کرده اند؛ برای مثال هم ابن عربی و هم ابن تیمیه در باب غزالی و ارتباط وی با فلسفه چنین ارزیابی ای داشته اند.^۲ ابن عربی می‌نویسد: «شیخنا ابوحامد بَلَعَ الفلاسفة و اراد أن يتقیاهم فما استطاع» شیخ ما ابوحامد فیلسوفان را در شکم فرو برد و آن گاه که خواست آنان را بیرون اندازد، نتوانست. ابن تیمیه نیز می‌نویسد: «دخل شیخنا ابوحامد فی بطون الفلاسفة ثم أراد أن یخرج منهم فما استطاع» شیخ ما ابوحامد در شکم فیلسوفان فرو رفت و آن گاه که خواست از شکم آنها بیرون آید، نتوانست. این سخنان علاوه بر اینکه نشانگر عمق نفرت بسیاری از علمای اسلامی از فلسفه است، مبین اهمیت و توانایی این دانش نیز می‌باشد. اصول عقلانی حاکم بر این دانش که در پیشینه علوم رخنه کرده بود، گواهی آشکار بر این بود که فلسفه به نحو خیزنده ای در حال وسعت بخشیدن به عرصه های تحت نفوذ خود است. هر کس که در جرگه اهل فلسفه نبود و نامی برای خویش می‌جست، هیچ نردبانی را بالا برنده تر از مقابله با فلسفه برای خویش نمی‌دید. البته کم نبودند کسانی که از نقد فلسفه، اهداف عقیدتی را دنبال می‌کردند و لله به صف فیلسوفان یورش می‌بردند و آن را گونه ای عبادت می‌دانستند.

از جمله کسانی که با فلسفه به زورآزمایی از جنس نزدیک، پرداختند، عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۹-۴۷۹ق) است. وی دارای شخصیت مرموزی است و بدرستی نمی‌توان مذهب وی را دانست. برخی از آثار و اندیشه های وی، او را شافعی و اشعری می‌نماید و برخی او را شیعه اسماعیلی. برخی به تقیه وی حکم کرده اند و برخی دیگر او را حقیقت طلبی دانسته اند که در هیچ مذهبی تقرر نیافته است. وی در رد فلاسفه کتابی تحت عنوان مصارع الفلاسفة (کشتی گرفتن با فیلسوفان) نگاشته و در هفت مسأله با فلاسفه در پیچیده است. وی در میان فیلسوفان بیش از همه با ابن سینا مخالفت می‌ورزد؛ بنابراین که وی را بزرگترین و تأثیرگذارترین فیلسوف می‌داند و بطلان آرای وی را مساوی با نابودی فلسفه می‌خواند. مخالفت وی با شیخ رئیس در این کتاب خلاصه نمی‌شود. وی کتاب دیگری تحت عنوان المناهج و الآیات در رد آرای ابن سینا نگاشته که معاصر وی، ظهیرالدین بیهقی، در تتمه صوان الحکمة بدان اشاره نموده است.

وی در مقدمه مصارع الفلاسفه، مدعی است که مهمترین آثار بوعلی در فلسفه (شفاء، نجات، اشارات و التعلیقات) را به دقت مطالعه کرده و به عمق اندیشه وی راه یافته است. فهرست مسائلی که وی در این کتاب از میان مسائل فلسفی برگزیده و مورد نقد قرار داده، چنین است: ۱. حصر اقسام الوجود. ۲. فی وجود واجب الوجود. ۳. فی توحید واجب الوجود. ۴. فی علم واجب الوجود. ۵. فی حدوث العالم. ۶. فی حصر المبادی. ۷. حولت مع السابعة الی مسائل مشکلة و شکوک معضلة.

خواجه نصیر طوسی به عنوان فیلسوف و مدافع فلسفه،



وی در میان
فیلسوفان
بیش از همه
با ابن سینا
مخالفت می‌ورزد؛
بنابر آنکه وی
را بزرگترین و
تأثیرگذارترین
فیلسوف می‌داند
و بطلان آرای
وی را مساوی
بانابودی فلسفه
می‌خواند.
مخالفت وی
با شیخ الرئیس
در این کتاب
خلاصه نمی‌شود.
وی کتاب دیگری
تحت عنوان
المناهج والآیات
در رد آرای
ابن سینا
نگاشته که
معاصر وی،
ظهیرالدین بیهقی،
در تتمه صوان
الحکمة بدان
اشاره نموده
است.

اموری که در وجود با یکدیگر متغایرنند، دلالت نداشته باشد و یا در صورت تغایر در وجود این تغایر بذاته نباشد، این موارد از مصادیق مورد منع بوعلی نخواهد بود تا با دیگر سخنان دچار تناقض شود. خواجه در این باب صفات سلبی و اضافی را مثال می‌زند و توضیح می‌دهد که این اسماء علی رغم تغایر مفهومی، واجد وحدت مصداقی اند. همچنین در تعریف «واجب الوجود بذاته» نیز تغایر بالذات میان اجزای وجود ندارد؛ زیرا مفهوم آن عبارت است از وجودی که ارتفاع و معدوم شدن آن به لحاظ ذات خودش، ممکن نیست و اجزای این قول شامل سلب‌هایی از این وجود است.

یکی از مهمترین برکاتی که در پاسخهای خواجه به معاندان فلسفه نصیب اهل فلسفه شده است، آشکار شدن مبهمات و تفصیل یافتن مجملات است و این مهم جز به برکت پرسش و انکار منتقدان حاصل نمی‌شده است. خواجه گاه چنان مطالب فلسفی را واکاوی می‌کند که حتی در آثار مبدعان آن نیز چنین تقریری را نمی‌توان ملاحظه کرد. این سخن نیاستی برای برخی موهم این شود که شأن خواجه در میان فیلسوفان، دفاع و تقریر از دیدگاههای این جماعت است، بلکه این سخن مبتنی این مطلب است که وی در مقام فهم سخنان دیگر فلاسفه به جایی رسیده بوده که می‌توانسته اندیشه‌های ایشان را بیاندیشد و صدر و ذیل آن را تشخیص دهد. بسیاری کسانی که آثار فلسفی دیگران را به خاطر می‌سپزند؛ اما اندکند کسانی که می‌توانند اندیشه‌های دیگران را بیاندیشند.

تناقض سومی که شهرستانی، بوعلی سینا را و برخی فلاسفه را بدان مبتلا دانسته، در بحث واجب من جمیع الجهات بودن واجب الوجود بالذات است. اشکال شهرستانی این است که اگر چنانچه فلاسفه می‌گویند برای واجب جهات واقعی و عقلی و هرگونه جهت دیگر نیست، پس چرا ابن سینا و برخی از فلاسفه برای اثبات اینکه واجب از همه جهات واجب است، خود را به دشواری می‌افکنند. خواجه در پاسخ وی منظور فلاسفه را از جهت توضیح می‌دهد. وی بر آن است که مصارع در اینجا معنای جهت را ندانسته و پنداشته که جهات، اموری حسی اند و یا اجزای چیزی هستند که دارای جهت می‌باشند، در صورتی که اگر برای چیزی نسبت به هریک از اموری که غیر آن است، اعتباری به صورت اضافه یا سلب باشد، برای آن چیز به عدد آن اضافات و سلها جهت وجود دارد. مراد بوعلی سینا در اینجا بیان لزوم و وجوب نسبت و افاضه وجود بر موجودات و کمال، بر اشیاء ناقص و خیر بر اموری که مستعد آنند و وجوب احاطه ی علمی بر جمیع اشیاء و عنایت نسبت به کل موجودات و قدرت بر تمام اشیا از سوی واجب تعالی و وجوب تباین حقیقی او با غیر خود، می‌باشد و تمام اینها نزد وی جهت خوانده می‌شوند.

به نظر می‌رسد که شهرستانی علی رغم ادعای مبارزه با فیلسوف دقیق النظری چون ابن سینا مقدمات علوم عقلی را نیز به درستی مطالعه نکرده بود که گاه اشکالات بسیار سطحی‌ای را بر وی وارد می‌ساخت. یکی از اشکالاتی که وی بر شیخ

آن دو یکسان نیست. توضیح مطلب اینکه در قضیه نخستین، موضوع واجب الوجود به معنایی غیر از واجب الوجودی است که جایز نیست بر دو ذات واقع شود؛ از آنجا که واجب الوجود در حالت نخستین مقید به ذات نیست، ولی ذات مقید بدان است؛ به عبارت دیگر گفته شده که ذات واجب دوگونه است، نه اینکه واجب بالذات دو گونه است. نیز اگر شرط در هر دو قضیه واحد بود، اشکال وی وارد بود، در صورتی که شیخ در قضیه دوم شرط نموده که وجوب وجود به نحو مساوی بر دو ذات واقع شود و در این باره گفت: «تا اینکه وجوب وجود به نحو مساوی بر آنها عمومیت داشته باشد، خواه به صورت جنس و خواه به صورت لازم.» ولی در قضیه نخست، چنین شرطی را ننمود، به این دلیل که وجوب وجود نزد ابن سینا بر وجوب بالذات و وجوب بالغیر به صورت مساوی اطلاق نمی‌شود، بلکه به صورت تشکیکی اطلاق می‌گردد. وابستگی واجب به واجب دیگر مشیر ما به ذومراتب بودن هستی است. شهرستانی قول به تشکیک را از بدعتهای ناپسند ابن سینا دانسته و بر آن است که به هیچ روی با اندیشه‌های دیگر حکما همخوانی ندارد. خواجه با آوردن موضعی از آثار حکمای پیش از ابن سینا (ارسطو، فروریوس، فارابی) در قول به تشکیک، نادرستی سخن وی را در این باب نشان می‌دهد و چنین می‌نویسد: «همه این شواهد بر این دلالت دارد که اسم مشکک را ابن سینا اختراع نکرده و از جانب خود قسمی را که جدا از متواطی، به نام مشکک باشد، قرار نداده است... اگر ترس از تطویل کلام نبود، از سخنان حکمای پیش از ابن سینا سخنان بیشتری را می‌آوردیم.»

تناقض دومی که شهرستانی به بوعلی نسبت می‌دهد، به شرح الاسم بودن عنوان واجب الوجود برای خداوند باز می‌گردد. ابن سینا در آثار خود عنوان واجب الوجود بالذات را برای خدا از سنخ شرح الاسم دانسته و همچنین در برخی از مقاطع آثار خود بر آن است که هیچ یک از اجزای این شرح الاسم روا نیست که بر چیزی دلالت داشته باشد که مخالف معنای جزء دیگر باشد. شهرستانی این دو قضیه را در تناقض آشکار با یکدیگر می‌داند؛ به این دلیل که عنوان واجب الوجود بالذات بر سه کلمه (واجب، وجود، بالذات) مشتمل است که هریک معنایی خاص دارد و با معنای لفظ دیگر متفاوت است. وی به ابن سینا طعنه می‌زند که اگر به جای تفلسف به حدیث روی می‌آورد، می‌دانست که در اینجا به جای بیان چنین سخنانی بایستی سکوت پیشه کند و هیچ نگوید.

خواجه در پاسخ وی معنای عدم مخالفت اجزای مذکور را توضیح می‌دهد. در واقع بوعلی بر آن است که تعریف نباید از معنایی تشکیل شود که دلالت بر موجودات متغایر بالذات داشته باشد؛ برای مثال اگر بگوییم «انسان، حیوان ناطق است.» حیوان معنایی است که در وجود برای غیر ناطق نیز موجود است و ناطق نیز از حیث مفهومی جایز است که برای غیرحیوان به کار رود، اما اگر قول شارح غیر از تعریف حقیقی باشد و یا اینکه در عین حالی که تعریف حقیقی است، اجزای آن بر

شهرستانی قول
به تشکیک را
از بدعت‌های
ناپسند ابن سینا
دانسته و
بر آن است
که به هیچ روی
با اندیشه‌های
دیگر حکما
همخوانی ندارد.
خواجه با آوردن
مواضعی از آثار
حکمای پیش از
ابن سینا
(ارسطو،
فرفور یوس،
فارابی) در قول
به تشکیک،
نادرستی سخن
وی را در این
باب نشان
می‌دهد.

می‌گیرد گواهی بر این ناآشنایی و ناآموختگی علوم عقلی از ناحیه اوست. وی از این عبارت ابن سینا که گفته «هر واجب الوجودی خیر محض است.» اظهار شگفتی می‌کند. اعجاب وی متوجه سور «هر» می‌باشد. وی معتقد است این سخن را به دو وجه می‌توان تفسیر کرد: اول اینکه آن واجب الوجود را جنس یا نوع بدانیم و دوم اینکه «هر» را به معنی تمام و کل ذات او به شمار آوریم؛ که در این صورت وی را کل دانسته و اجزائی برایش قرار داده‌ایم.

خواجه اظهار تأسف و شگفتی می‌کند از اینکه شهرستانی مطلبی به این سادگی را در کتب اهل منطق و حکمت مطالعه نکرده است. بویژه اینکه وی مدعی مطالعه آثار مهم بوعلی است. طبق بیان خواجه و مطابق کتب اهل منطق، اگر مفهوم لفظی بر وقوع بر بیش از یک نفر امتناعی نداشته باشد، آن لفظ نزد منطقی، «کلی» و در نزد نحوی «اسم جنس» خوانده می‌شود و از حیث مفهومی می‌توان آن را بر افراد متعدد حمل کرد. از آنجا که لفظ واجب الوجود، جزئی و اسم علم نیست، مفهوم آن ابایی از تعدد ندارد و اینکه در مقام تصدیق آن نیازمند برهان وحدت واجب الوجود هستیم، گواهی بر این مدعاست.

شهرستانی برخی از این اشکالات را در بحث از مسأله سوم (توحید واجب الوجود) نیز تکرار نموده است. اشکال مشابهی که وی در این فصل بر ابن سینا وارد می‌داند، این است که با توجه به اینکه ابن سینا در آثار خود مکرر گفته که واجب الوجود بر کثیرین اطلاق نمی‌شود، این سخن با برخی از سخنان وی در این باب در تناقض آشکار است. تناقض اصلی این با سخنی دیگر از نوشته‌های اوست. او در جای دیگر بیان کرده که نوع واجب الوجود جز برای ذات خویش، برای چیز دیگری نیست. اشکالی که در اینجا پیش می‌آید این است که چگونه می‌توان اصطلاح «نوع» را که بیانگر حمل بر کثیرین است بر واجب الوجود اطلاق کرد، در حالی که برای وی هیچگونه شریکی نیست. خواجه ادعای تناقض در کلام بوعلی را نادرست می‌خواند و بر آن است که همان گونه که در کتب منطقیان و فلاسفه گفته شده، نوع از حیث مفهوم بر کثیرین اطلاق می‌شود، اما در برخی موارد، نوع از جهت وجود در خارج، جز یک مصداق ندارد؛ چنان که در کتب منطقی در باب خورشید، گفته می‌شود.

شمس در خارج، اگر چه هست، فرد

می‌توان هم مثل او تصویر کرد^۷

اشکالاتی که شهرستانی در مسأله سوم این کتاب بر ابن سینا وارد می‌کند، به وحدت واجب الوجود باز می‌گردد. شیخ الرئیس در آثار خویش، وحدت واجب الوجود را اثبات نموده و ابراز داشته که واجب از جهت تمامیت وجود خود، واحد است. برای وی نه تقسیم کمی وجود دارد و نه دارای اجزای بالفعل است و حتی به اجزای عقلی و جنس و فصل نیز قابل انقسام نیست. واجب از همه جهات واحد است و هیچ کثرتی در وی وجود ندارد. مصارع معتقد است این سخن بوعلی با سخنان

دیگر وی مبنی بر اینکه واحد مطلق به هیچ روی دارای کثرت نیست، در تناقض است. خواجه در پاسخ اشکال وی معتقد است که اگر وجوه و اعتبارات بسیار، خارج از ذات واحد باشد، آسیبی به وحدت آن وارد نمی‌سازد؛ از آنجا که امور خارجی اگر اقتضای تکثر برای غیر خود داشته باشند، هیچ واحدی در عالم تحقق نمی‌یافت.

اشکال دیگری که وی در این فصل به ابن سینا وارد می‌داند این است که وی در آثارش آورده که «ممکن نیست گفته شود دو واجب در هیچ چیز مشترک نیستند. این امر به هیچ روی امکان ندارد؛ در حالی که این دو در وجوب وجود و نداشتن موضوع با یکدیگر مشترک اند.» شهرستانی بر آن است که این اعتراف از ناحیه وی جمیع سخنان پیشینش را رد می‌کند و با آنها متناقض است؛ به این دلیل که وی اشتراکی را که مانع وحدت است و در ظرف دوگانگی رخ می‌دهد، در معنی به نحو توطؤ منحصر دانسته و به این نکته توجه نکرده که اشتراک در معنی عام آن، مستلزم جدایی در معنای خاص است که این همان کثرت و ترکیب است و از این لازم‌گیری نیست.

خواجه اشکال شهرستانی را ناشی از عدم درک مسأله تشکیک در وجود می‌داند. وی توضیح می‌دهد که معنای واحدی که بر اشیای کثیر، البته نه به صورت متواطی، حمل می‌شود روا نیست که به عنوان ماهیتی واحد برای جمیع آنها باشد و همچنین روا نیست که جزئی از ماهیتشان باشد، به این دلیل که معنای واحد از حیث وجود در مواضع گوناگون، مختلف نخواهد بود؛ در صورتی که در اینجا اختلاف مفروض است؛ و هرگاه عین و جزء ماهیت آنها نبود، بنابراین امری عارضی و خارج از آنهاست. برای نمونه برای سفیدی برف و عاج فیل ماهیتی نیست؛ وگرنه میان آنها اختلافی نبود. برای هر یک از آن دو نوعی از رنگه‌است که دارای افراد فراوانی هستند و بر آن دو امری عارض شده که شامل هر دو است که عبارت است از سفیدی و در این دو علی‌رغم شدت و ضعف موجود است. از این رو به تشکیک منسوب است، از آنکه نه مشترک لفظی و نه متواطی است که به صورت متساوی واقع شود. از این روست که عاقل را مبتلای شک می‌کند و وی را میان اشتراک لفظی و توطی مردد می‌سازد.^۸

مسأله چهارم مورد اشکال شهرستانی در مصارع الفلاسفة، علم واجب الوجود و تعلق آن به امور جزئی و کلی است. مسأله علم باری (بویژه علم به جزئیات) که شهرستانی در این فصل بدان پرداخته، یکی از مهمترین اشکالاتی است که منتقدان فلسفه همواره مطرح می‌نموده‌اند و غزالی نیز در تهافت الفلاسفة (مسأله سیزدهم)، نه تنها بر آن اشکال نموده، بلکه فلاسفه را به جهت برخی اقوال در این باب، تکفیر نموده است. شهرستانی نیز چون بسیاری از منتقدان دیگر، این مبحث را با بحث از تعریف علم نزد فلاسفه آغاز می‌کند. فیلسوفان، علم را صورت معلوم نزد عالم دانسته‌اند و در باب علم الهی به اشیا نیز چنین تعریفی را وارد دانسته‌اند. خواجه در مقابل این

اشکال، چنان‌که در مواضع دیگر این اثر نیز دیده می‌شود، به تشریح مقصود اهل فلسفه از لفظ «صورت» در تعریف پیشگفته می‌پردازد و نشان می‌دهد که این لفظ در میان ایشان از وسعت معنایی خاصی برخوردار است. از منظر وی، صورت در این تعریف اعم از نفس صورت معلوم و صورت ذهنی مساوی با صورت واقعی معلوم است. یعنی صورت، اعم از صورت ذهنی و صورت عینی است.

یکی از بزرگترین معضلات نقد متکلمان از فلاسفه، تکیه ایشان بر معنای عرفی کلمات مورد استفاده ایشان است. این مشکل موجب آن می‌شد که متکلمان از معانی ژرفی که فیلسوفان برای واژگان قرار می‌دادند، غفلت کنند و مصطلحات این جماعت را به معنای ای سطحی و عامیانه فروکاست کنند. بسیاری از اشکالات شهرستانی در مصارع الفلاسفة نیز چنان‌که در موارد پیشگفته نیز بدان اشاره شد، از این سنخ است. خواجه نیز که بدین مسأله پی برده در بسیاری از مواضع اثر خود، بر آن است که تصور فیلسوفانه ای از واژگان فلسفی برای آنان ارائه کند. به تعبیر مولانا: اشتراک لفظ دائم رهن است.

اشکال دیگری که شهرستانی در این مسأله متوجه ابن سینا می‌داند، در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول است. وی طی مباحث درازدامنه‌ای این قول را نزدیک به تثلیث مسیحیان و اقانیم ثلاثه می‌داند. به اعتقاد وی همان‌گونه که مسیحیان به جوهر یگانه در سه اقنوم معتقدند، شیخ الرئیس نیز از حقیقت واحد در سه اعتبار عقل و عاقل و معقول سخن می‌گوید و این ملازم با شرک است. خواجه این سخن را تهمت و افتراء به شیخ می‌داند؛ زیرا هرچند وی به اعتباراتی تصریح نموده، ولی به هیچ روی از اینکه آنها در واجب الوجود است، سخنی نگفت. خواجه بسان معلمی که باید بحث را از سطح تشریح واژگان پیش برد توضیح می‌دهد که «اعتبار» از عبور مشتق شده و مراد از آن در نظر گرفتن چیزی است در مقایسه با چیز دیگر. وی بر آن است که این اخذ تنها امری عرضی و خارج از ذات است؛ از این رو مستلزم هیچ کثرتی در ذات واجب تعالی نخواهد بود. در نظر بوعلی سینا عنوان واجب الوجود بر ذات وی به انضمام اعتبارات ثلاثه مذکور، اطلاق نمی‌شود، اما در میان مسیحیان اقانیم ثلاثه در عین سه گانه بودن، واحد نیز می‌باشند. خواجه این چنین نسبتی را که شهرستانی به شیخ می‌دهد، شایسته متکلمان اشعری می‌داند و قول ایشان در باب صفات قدیم (سه یا هشت صفت قدیم) را به منظر مسیحیان نزدیکتر می‌داند. در حقیقت، ذات امری واحد است و اعتبارات امری مختلفند و کثرتی در ذات نیست و هرچه از کثرت موجود است در امور خارج از ذات است که اعتبارات نیز همه بر اساس آن است. خواجه، شهرستانی را مخاطب قرار می‌دهد و به وی می‌گوید: تو می‌گویی: «زیباترین نامها به خدا تعلق دارد» که برای همه آن اسماء، مسمای واحدی وجود دارد و هیچیک از آن اسماء نیز جای دیگری را نمی‌گیرد، به جهت اختلاف میان مدلولاتشان و از کثرت آنها هیچ کثرتی متوجه ذات

الهی نمی‌شود. عبارت خواجه در این موضع چنین است: «انه آورد ثلاث صفات اعتباریة هی كونه عقلا و عاقلا و معقولا فلذلک بین الاعتبارات، ثم بین أنها لا تقتضى كثرة فی الذات، یعنی أنه لا يقول: ان الذات مع الاعتبارات جميعا هی واجب الوجود كما قالت النصارى: ان جميع الاقانيم الثلاث ذات واحدة. و قالت الاشعرية: ان الذات واحدة و الصفات ثمانية و المجموع إله. و ابن سینا يجوز اعتبارات و شئونا لا نهاية لها تقتضى صفات كلها خارجة عن الذات، فاذا الفرق ظاهر. الذات واحد و الاعتبارات مختلفة، و التكثر ليس فی الذات بل فی الأشياء الخارجة من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها، و أنت تقول: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» سماها واحد و لا يقوم بعضها مقام بعض، لا اختلاف مدلولاتها، و لا یوجب کثرتها تكثر الذات.»^{۱۱}

یکی از انتقادات کلی خواجه به شهرستانی در این اثر، استفاده از زبان واعظانه در رد دیدگاه‌های متین اهل فلسفه است. نویسنده مصارع الفلاسفة گاه چنان توسن سخن را در زیر پای خود رام می‌بیند که شروع به بیان سخنانی آهنگین و مسجع در توهین و تحقیر فلاسفه می‌کند. در یکی از این موارد که ضمن همین مسأله چهارم آمده، چنان‌که از عبارت مشهود است، دیگر خواجه تابش طاق می‌شود و از بی مزگی و خنکی بیان شهرستانی بی پرده سخن می‌گوید. سخن مسجع شهرستانی چنین است: «ثم دع كلامهم خلف قاف و ارجع الی ما هو شاف کاف.»^{۱۲} حال سخن ایشان را به پشت کوه قاف بینداز و به آن‌چه کافی و شافی روی آر.

خواجه در مقابل این عبارت چنین می‌نویسد: «ما أبرد هذا السجع الخالی عن الفائدة، و انما یورد أمثاله عن عادة المستفاد من صناعة التذکیر، فانهم یکترون من الاسجاع. و قد قيل: من کثر کلامه کثر سقطه.»^{۱۳} چه خنک است این سجع خالی از فایده! وی به عادت اهل وعظ از اینگونه سخنان بسیار استفاده کرده است. و چنان‌که گفته اند: آن‌که کلامش فزونی گیرد، خطاهایش بسیار می‌شود. گاه نیز خواجه سخنان وی را شاعرانه و پر زرق و برق و استعاری و خالی از فایده ارزیابی می‌کند.^{۱۴}

البته هرچند در این کتاب خواجه بیشتر مواضع شهرستانی را در قبال فیلسوفان نمی‌پسندد و او را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما اگر احياناً سخن نیکویی در میان اندیشه‌های وی یافت شود، منصفانه بدان تصریح می‌کند. برای نمونه در بحث از علم خدا به تغییر و امور متغیر، شهرستانی نکته ای ارجمند اظهار داشته است. وی بر آن است که علم خدا به امور متغیر و دگرگون شونده از طریق نفس مُدرک صورت می‌پذیرد که همه امور متغیر و دگرگون شونده را در تصور آورده است. خواجه علی رغم اینکه معتقد است که شهرستانی به این مسأله کاملاً وقوف نیافته، اما همین اندازه از تفتن را ارج نهاده و آن را سخنی دقیق خوانده است.^{۱۴}

یکی دیگر از اشکالات مهمی که در بحث از مسأله چهارم

مسأله علم باری
(بویژه علم به
جزئیات) که
شهرستانی در این
فصل بدان پرداخته،
یکی از مهمترین
اشکالاتی است که
منتقدان فلسفه
همواره مطرح
می‌نموده‌اند و
غزالی نیز در تهافت
الفلاسفة(مسأله
سیزدهم)، نه تنها
بر آن اشکال نموده،
بلکه فلاسفه را به
جهت برخی اقوال
در این باب، تکفیر
نموده است.

یکی از بزرگترین معضلات نقد متکلمان از فلاسفه، تکیه ایشان بر معنای عرفی کلمات مورد استفاده ایشان است. این مشکل موجب آن می‌شد که متکلمان از معنای ژرفی که فیلسوفان برای واژگان قرار می‌دادند، غفلت کنند و مصطلحات این جماعت را به معنای ای سطحی و عامیانه فروکاست کنند. بسیاری از اشکالات شهرستانی در مصارع الفلاسفة نیز از این سنخ است.

به ابن سینا وارد می‌شود، اتهام تردد شیخ در ابداع و یا تجرید عقل است. شیخ در موضعی از آثار خود از ابداع عقل سخن گفته که امری ایجابی است و در موضعی دیگر از تجرید عقل حکایت کرده که امری سلبی است. مصارع میان این دو قول، قائل به تناقض است. وی برای روشن نمودن عدم تناقض در سخن شیخ به سراغ ایضاح کلام وی در باب تجرید می‌رود. به بیان وی، تجرید عبارت است از رفع امور خارج از ذات؛ از این رو در تجرید، سلب ذات صورت نمی‌پذیرد، بلکه ذات از هر امر خارج از خود، منزّه می‌شود؛ از این رو میان ابداع و تجرید تناقضی واقعی وجود ندارد.

خواجه در فصل پنجم این اثر به بررسی اشکالات شهرستانی بر شیخ رئیس در مسأله حدوث عالم می‌پردازد. شهرستانی در ابتدای کلام خود سه نظریه را از فلاسفه باستان (ملطیان، سامیانیان و رواقیان) مطرح می‌کند. ملطیان و سامیانیان (پروتاگوراس و پیروانش) معتقدند که موجودات عالم، اعم از مبادی آنها و بساطت و مرکباتشان همه حادثند. برخی از حکمای یونانی و رواقیان، قائل به تمایز شده اند و مبادی و مفارقات و بساطت را قدیم و مرکبات را حادث دانسته اند. نزدیک به دیدگاه اینان، قول برخی از مسلمانان است. مذهب سوم مذهب ارسطو و پیروان وی و برخی از فلاسفه اسلام است که معتقدند عالم قدیم و حرکات دوری، سرمدی است. خواجه در بررسی این سخنان نکات جالبی را می‌گوید و تصریحاً اعتقاد خود را در باب مذهب شهرستانی بیان می‌کند. وی مراد از کسانی که قائل به قدّم کلمات، اعم از اصوات و حروفند؛ پیروان احمد بن حنبل می‌داند. اما جماعتی که از مسلمانان همراه با رواقیان بدانها اشاره شده، همان باطنیه اند که خواجه صراحتاً شهرستانی را مایل به آنان می‌داند.^{۱۵} صاحب مصارع الفلاسفة پیش از آن که به بحث از دیدگاه‌های بوعلی بپردازد، از معنای متناهی و نامتناهی سخن می‌گوید. وی هر دو اینها را به دو دسته تقسیم می‌کند. وی امر متناهی را به دو قسم حسی و عقلی و امر نامتناهی را به دو قسم حد و رسم تقسیم می‌کند. وی همچنین متناهی حسی را به متناهی مکانی و متناهی زمانی تقسیم می‌کند. شهرستانی معتقد است که در تناهی مکانی از پایان یافتن حد یک جسم به حد جسم دیگر سخن می‌رود. تناهی زمانی نیز از نظر وی عبارت است از پایان پذیرفتن حد وقت جسمی به وقت جسم دیگر. خواجه ملاک این تقسیمات را نادرست می‌داند. وی معتقد است علل و معالیل و نفوس بشری دارای وضع حسی نیستند و هرگاه گفته شود که اشخاص آن نفوس بدانها به جهت زمانهای متعاقب تعلق می‌پذیرد، آن نفوس واجد وضع عقلی خواهند بود. وی همچنین معتقد است تناهی زمانی به وسیله احساس ادراک نمی‌شود و تناهی حسی نیز در اجسام منحصر نیست و گاه برای خلاء و یا به سوی آن است. خواجه ملاک صحیح را برای عدم تناهی این می‌داند که یا بایستی دارای امتدادی به صورت اتصال باشد؛ مانند ابعاد و یا به صورت انفصال باشد؛ مانند اعداد. در مقدمه دوم، شهرستانی

به بیان اقسام تقدم و تأخر و معیت پرداخته است. از نظر وی تقدم یا زمانی است مانند تقدم پدر بر فرزند؛ یا مکانی است مانند تقدم امام بر مأموم؛ یا تقدم بالشرف است مانند تقدم عالم بر جاهل؛ یا ذاتی است مانند تقدم علت بر معلول و یا طبیعی است مانند تقدم یک بر دو؛ یا وجودی است مانند تقدم موجد بر موجد. سپس وی بر این سخن شیخ رئیس اشکال می‌کند که جهان موجود به وجود حق تعالی است و دوام آن، نتیجه و اثر دوام فیض واجب است. وی معتقد است که جهان تنها به ایجاد خدا موجود می‌شود و نه به وجود وی. تأکید بر ایجاد، مقدمه ای برای اثبات حدوث زمانی عالم از طریق تکیه بر اراده الهی است. گویی وی دوام را مشترکی لفظی می‌گیرد که میان دوام وجود واجب و جهان هستی تمایز قائل می‌شود. وی با پذیرش این قول، اشکالات بسیاری را متوجه اندیشه خود می‌نماید؛ از آن که وی هرگونه ارتباط منطقی و ملازمت عقلی را میان دوام وجود خدا و دوام وجود جهان نفی می‌کند. قول به اشتراک لفظی از ناحیه شهرستانی، عیناً در باب وجود نیز ساری است و اینکه خواجه در نپذیرفتن این دیدگاه، اصرار می‌ورزد، ناشی از آن است که در قدم بعد بایستی قول به اشتراک لفظی وجود را نیز بپذیرد. خواجه این تصور شهرستانی را نادرست می‌داند. به بیان وی دوام، مساوی با وجوب وجود نیست؛ بلکه دوام، لازمه واجب است از آن حیث که رفع وجودش محال است؛ بدین معنی که ممکن نیست وقتی را مفروض بدانیم که در آن، واجب، وجودش مرتفع باشد و این همان معنای دوام واجب الوجود است. دوام وجود عالم نیز استمرار زمان بر آن نیست، از آن که زمان بر چیزی غیر از خود استمرار می‌یابد و از آن جا که زمان خود جزئی از جهان است، پس چگونه بر جزئی از عالم که علت زمان است و بر جزئی از عالم که خود زمان است، می‌تواند استمرار داشته باشد. باید گفت که زمان تنها بر جزئی که وجودش در زمان و با زمان است، استمرار می‌یابد. زمان لازمه عالم است؛ از آن روی که ارتفاع وجود عالم با توجه به وجود علتش، محال است و وقتی نیست که علت آن باشد و خودش نباشد. این معنای «دوام» با معنی پیشین مابینتی ندارد؛ از این رو صحیح است که گفته شود: عالم، دائم الوجود به دوام خالقش است.^{۱۶}

شهرستانی در پایان مباحث مربوط به حدوث، از فتنه‌های زمان و حوادث ناگوار به خدا شکایت برده و از اینکه مانند فصول دیگر بر تطویل اشکالات توانایی ندارد، عذر خواسته است. خواجه نیز مشی وی را در این دو فصل کوتاه پایانی چون مابقی کتاب دانسته است. این دو فصل علی رغم اختصار، حائز نکات نیکویی است. شهرستانی در یکی از این موارد به نحو ایراد و اشکال چنین می‌گوید که حکیم، علت را در همه چیز و سبب را برای هر حادث می‌جوید. عمده عللی که وی نشان می‌دهد یا علت فاعلی است و یا مادی و یا غایی. و کمتر حکیمی در پی یافتن علت صوری بر می‌آید. خواجه در پاسخ وی نکات جالبی را بیان می‌کند. به اعتقاد وی اولاً حکیم در هر چیزی علت را جستجو نمی‌کند وگرنه جستجو یا به تسلسل و یا به دور می‌آن‌جامد،

بلکه وی تنها برای آن چه دارای علت است، جستجوی علت می‌کند و همچنین برای همه آنها نیز جویای علت نیست و تنها به دنبال علتی است که آشکار نیست و نیز در جستجوی علت چیزی که برای آن علتی نمی‌شناسد، بر نمی‌آید و نیز جویای سبب هر ممکن است که واجد سبب پنهانی باشد که قابل شناسایی باشد، چه حادث و چه غیر حادث. و نیز حکیم جویای علل چهارگانه است. ثانیاً، علت صوری در طبیعات اندک و در تعلیمات بسیار است.^{۱۷}

یکی دیگر از اشکالات دیگر شهرستانی در صفحات پایانی مصراع الفلاسفة، اشکال به علت خواندن هیولای اول از ناحیه فلاسفه است. او معتقد است که وجود ماده تمامیت نیافته تا از آن چیز دیگری موجود شود، بلکه این وجود ماده است که به صورت، تمامیت می‌یابد تا جسم از آن موجود شود. خواجه در پاسخ وی، او را متوجه اعتبارات احکام عقلی می‌کند و بیان می‌دارد که ماده از آن حیث که ماده است، وجودش تمامیت یافته و از آن حیث که جسم است تمام نشده است. صورت فقط جسمیت ماده را تمام می‌کند و نه مادیتش را.^{۱۸}

این اثر از جهات بسیاری بویژه در نقد مبانی کلامی اشعری، شبیه شرح خواجه بر اشارات و تنبیهات ابن سیناست. وی در شرح اشارات به یکی دیگر از متکلمان اشعری مشرب، فخرالدین رازی، پاسخ می‌دهد و اشکالات وی را به ابن سینا پاسخ می‌دهد. البته خواجه برای مقام علمی فخررازی احترام بیشتری قائل است و تعابیری را که در باب شهرستانی به کار می‌گیرد به هیچ روی در حق وی روا نمی‌دارد و در بیشتر مواضع او را به عنوان «فاضل شارح» معنون می‌کند. البته این دلایل متعددی دارد. اولاً فخر رازی در بازخوانی حکمت مشائی، آثار قابل توجهی دارد که المباحث المشرقیة از زمره آنهاست. این آثار نشان از تضلع وی در فلسفه دارد؛ این در حالی است که صاحب مصراع الفلاسفة فاقد چنین آثاری است. ثانیاً فخررازی در بیان اشکالات و تشکیکات چنان استاد است که وی را امام المشککین خوانده‌اند و چنان که واضح است «هم سؤال از علم خیزد هم جواب»؛ توانایی وی در دادن شکل منطقی به اشکالات به هیچ روی در اثر شهرستانی دیده نمی‌شود و چنان که برخی مواضع آن نموده شد، وی گاه به بیانات استعاری و وعظ و توهین و اموری جدلی روی می‌آورد و فضای بحث را غبارآلود می‌کند. حتی چنان که از نام اثر وی و محتوای نوشته او بر می‌آید او خود را در مقام رزم و مبارزه با اهل فکر می‌بیند و از ادبیات علمی دور می‌شود و به گفتمان حماسی و رزمی نزدیک می‌شود.

البته این اثر از برخی جهات نیز شبیه اثر دیگر خواجه، نقدالمحصل است. این سه اثر (مصراع المصراع، شرح اشارات و نقدالمحصل) طرحی است که خواجه در مقام دفاع از فلاسفه دنبال می‌نموده است. وی هرچند کاملاً در قالب حکمت مشائی در نمی‌آید و در برخی مواضع خود را علناً از ایشان جدا می‌نماید، اما بسیاری از مدعیات و ادله ایشان را درست و قابل دفاع

می‌داند و بی آن که چون ابن رشد مرعوب فیلسوف خاصی چون ارسطو باشد؛ از فلسفه و فیلسوفان تا جایی که توجیه عقلانی دارد، دفاع می‌کند. البته وی در سطح دفاع نمی‌ماند و به تبیین و تقریر مدعیات و ادله حکما و ترمیم استدلالات ایشان نیز توجه ویژه می‌نماید. او به هیچ روی مرعوب قدرت اندیشه ابن سینا نیست و گاه در مقام نقد وی بر می‌آید. در مصراع المصراع نیز هم در ابتدا و هم در انتهای کتاب صراحتاً طرح خود را متوجه دفاع از فلسفه می‌داند و نه ابن سینا؛ هرچند اشکالات مستقیم شهرستانی به شیخ الرئیس در بیشینه موارد وی را به مراجعه به آثار بوعلی و تبیین و توجیه سخنان وی ناگزیر می‌کند. این چنین رجوعی امری کاملاً منطقی و طبیعی است و معلوم نیست. چرا برخی از مستشرقان علاقه مندند که آن را به گونه ای دیگر توجیه کنند.^{۱۹}

منابع و مآخذ

۱. ابن رشد، تهافت التهافت، محمد عبدالجباری، بیروت، ۱۹۸۸.
۲. خواجه نصیرالدین طوسی، مصراع المصراع، حقه و علقه ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳.
۳. کرمر، جوئل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۴. مولوی، جلال الدین، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، هرمس، ۱۳۸۲.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه ای از این مجالس ر. ک: فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، فصل اول.
۲. تهافت التهافت، مقدمه محمد عبدالجباری، ص ۲۳.
۳. مصراع المصراع، ص ۳ (تمام ارجاعات این نوشته به همین طبع است).
۴. همان، ص ۲.
۵. همان، ص ۱۷.
۶. همان، ص ۶۲.
۷. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۲۰.
۸. مصراع المصراع، صص ۸۳ - ۸۴.
۹. اعراف، ۱۸۰.
۱۰. همان، صص ۱۳۱ - ۱۳۲.
۱۱. همان، ص ۱۳۵.
۱۲. همان جا.
۱۳. همان، ص ۱۷۴ و ۲۰۶.
۱۴. همان، ص ۱۵۸.
۱۵. همان، ص ۱۶۵.
۱۶. همان، صص ۱۷۳ - ۱۷۴.
۱۷. همان، ص ۲۰۸.
۱۸. همان، ص ۲۲۵.
۱۹. همان، صفحه ده و یازده (مقدمه ویلفرد مادلونگ).