

Debates of Ibn al-Furak al-Ash'ari with Karamiya in Ghazni (early fifth century AH)

Abbas Adavoudi Jolfaei*

Abstract

This theologically-oriented study, entitled Ibn al-Furak debates with the Karamiyya in Ghazni (early fifth century AH), seeks to examine the reasons for those theological disputes that emerged and the similarities and differences between Ibn al-Furak's scholarly views and those of Sultan Mahmud of Ghazni and Ibn al-Haytham. In the first half of the third century AH, the Madhhab of Karamiya was developed by Muhammad ibn Karam. In the early fourth century, Abu al-Hasan al-Ash'ari established a new theological school of thought whose distinguishing feature was the defence of the beliefs of the Sunnis and the Companions of Hadith. Ultimately, Ibn al-Furak sacrificed his life in a vigorous scholastic battle to defend Ash'arite theology against those of other sects, notably the Karamiyya. The findings of this study indicate that although Ibn al-Furak and Sultan Mahmud of Ghazni agreed on the notion of seeing God, they disagreed on whether this vision was in a particular manner. Furthermore, Karamiya's attribution of the concept of the Prophetic mission's cessation to Ibn al-Furak was nothing more than a calumny. Examining the ideological debates and differences between Ibn al-Furak and Ibn al-Haytham indicates The two scholars had great differences over other matters, such as the abode of God on his throne, the persistence of acquired attributes, the anthropomorphic attributes of God, the being creator or non-creator of the self-

* Ph. D Candidate, university of Tehran, abbasadavoudi1995@gmail.com

Date received: 19/06/2022, Date of acceptance: 7/05/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

dependent characteristics of God, the similarity or contrast between the Creator and the creature, and whether the Qur'an is the direct word of God or His revelation.

Keywords: Ibn al-Furak ,Ash'arya ,Ibn al-Haytham ,Karamiya ,ideological debates.

مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزنه (اوایل قرن پنجم هجری)

عباس آداودی جلفائی*

چکیده

این پژوهش با عنوان «مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزنه (اوایل قرن پنجم هجری)» با رویکرد کلامی، درصدد است تا به علل برپایی مناظرات مذکور و اینکه وجوه تشابه یا تمایز آرای ابن فورک با سلطان محمود غزنوی و محمدبن هیصم کرامی چه بوده است، پاسخ دهد.

در نیمه نخست قرن سوم هجری، مذهب کرامیه توسط محمدبن کرام پی ریزی شد که به مشبهه قرابت داشت. در اوایل سده چهارم، ابوالحسن اشعری پایه گذار مکتب کلامی جدیدی شد که خصوصیت بارز آن، دفاع از باورهای اهل سنت و اصحاب حدیث بود و پویایی آن پس از مرگ وی، به همت بزرگانی چون ابوالحسن باهلی، ابن مجاهد بصری، ابن فورک اصفهانی، ابوبکر باقلانی و ابواسحاق اسفراینی تداوم یافت. ابن فورک در راه دفاع از عقاید اشعریه در برابر سایر فرق از جمله کرامیان، تلاش بسیاری کرد. نتایج این نوشتار حاکی از آن است که گرچه ابن فورک و سلطان غزنوی در مسئله رؤیت عینی خدا متفق القول بودند اما از حیث آنکه این رؤیت در جهت خاصی است یا نه، اختلاف داشتند. انتساب عقیده انقطاع رسالت به ابن فورک نیز تهمتی بیش از جانب کرامیه نبود. همچنین تدقیق در مباحثات و اختلافات عقیدتی ابن فورک و ابن هیصم، بیانگر آن است که گرچه این دو متکلم در مسائلی نظیر قِدَم کلام خدا و عدم اراده انسان در افعال خیر و شر، دیدگاه مشترکی دارند اما در غالب مباحث دیگر مانند استواء خدا بر عرش، بقای اعراض، صفات

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران، abbasadavoudi1995@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۸



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

خبریه خدا، مخلوق بودن یا نبودن صفات فعلیه پروردگار، سنخیت یا تباین بین خالق و مخلوق و اینکه قرآن کلام خداست یا قول او، تضاد آشکاری داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: ابن‌فورک، اشعریه، ابن‌هیصم، کرامیه، مناظرات کلامی.

۱. مقدمه

مبحث اصلی در پژوهش حاضر، مناظرات کلامی ابن‌فورک اشعری با کرامیه در غزنه است. گرچه برخی از پژوهش‌ها، در باب موضوع مورد نظر، مطالب پراکنده‌ای ذکر کرده‌اند اما هیچکدام شمای کاملی از آن ارائه نمی‌کنند. نگارنده این سطور، در تلاش است تا از طریق پاسخ به پرسش‌های زیر، دیدگاه نسبتاً جامعی پیش روی مخاطب قرار دهد:

علل برپایی چنین مناظراتی در غزنه چه بود؟ در مناظرات بین ابن‌فورک و سلطان محمود غزنوی، چه مباحثی مطرح شد؟ مناظرات ابن‌فورک و ابن‌هیصم کرامی، حول چه مسائلی بود و وجوه تشابه و تمایز آرای آن‌ها چیست؟

برای ورود به مبحث اصلی این نوشتار و درک بهتر آن، لازم است که ابتدا مختصری از زندگی و زمانه ابن‌فورک ذکر شود و سپس مقایسه‌ای اجمالی بین آرای اشاعره و کرامیان صورت گیرد:

۱.۱ زندگی و زمانه ابن‌فورک

ابوبکر محمدبن حسن بن فورک، در حدود سال ۳۲۹ یا ۳۳۰ ه.ق در اصفهان زاده شد. غالب منابع، سال مرگ وی را ۴۰۶ ه.ق و محل دفن او را در قبرستان حیره از محلات قدیمی نیشابور بیان کرده‌اند. (ابن‌عساکر، ۱۴۰۴: ۲۳۳؛ ابن‌خلکان، ۱۳۸۰: ۸۷/۳؛ بلی، ۱۹۸۸: ۹۵؛ مراغی، ۱۹۴۷: ۲۳۹/۱؛ ابن‌نقطه، ۱۹۸۸: ۶۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۵۱۱/۴) وی در زمره‌ی مصنفین پرکار بوده و آثارش را نزدیک به یکصد مورد دانسته‌اند. (اسنوی، ۱۹۷۱: ۲۶۶/۲؛ أسفرایینی، ۱۹۸۳: ۱۹۴؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۱: ۲۷۲/۴؛ ابن‌قطوینغا، ۱۹۹۲: ۲۵۹؛ قاضی عیاض، ۲۰۰۱: ۲۸۱/۱) ^۲ مهم‌ترین آثار او عبارتند از: *شرح‌العالم والمتعلم، الحدود فی‌الاصول، الابانه عن طرق القاصدین، تفسیر قرآن، مشکل‌الحدیث و مقالات ابوالحسن اشعری*. ابن‌فورک در روزگار خود در زمره‌ی بزرگترین رهبران اشعریه و تداوم بخش راه پیشوای

خود ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ ه.ق) ^۳ به شمار می‌رفت. مقام علمی او تا حدی رفیع بوده که شخصیت‌های بزرگی چون صاحب بن عبّاد (م ۳۸۵ ه.ق) و امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ ه.ق)، وی را مورد تمجید قرار داده‌اند. ^۴ زمانه‌ای که ابن فورک در آن بسر می‌برد، عصر مباحثات و مجادلات عقیدتی است ^۵ و او از جمله کسانی است که در بطن آن‌ها حضور داشت. اصفهان، شیراز و ری از جمله شهرهای مهمی بودند که جریان معتزله به واسطه تسلط حکومت شیعی آل بویه بر آن‌ها، نفوذ بسیاری داشت و ابن فورک در شهرهای مذکور، با این جریان مواجه بود. ابن تیمیه اشاره‌ای گذرا به محنتی که در اصفهان بر او رفت، کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۷۴/۴) و بواسطه همین اختلافات عقیدتی، وی را اجباراً به شیراز بردند اما با گذشت اندک زمانی آزاد شد. (بیهقی، ۱۴۲۳: ۳۵۸/۲؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۲۳۳؛ قزوینی، بی تا: ۲۹۷؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۴۹/۲۸؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۳۰/۴؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۳۷) شهر دیگری که ابن فورک در آن حضور داشت، ری است. طبق روایات، "مبتدعه" که منظور معتزله هستند، فضای سنگینی علیه وی ایجاد کردند و همین امر باعث می‌شود که حاکم نیشابوری (م ۴۰۵ ه.ق) - از محدثین بزرگ اهل سنت - اسباب عزیمت او به نیشابور را فراهم سازد. در این برهه، ابوالحسن سیمجور (م ۳۷۸ ه.ق) از سوی سامانیان، امیر و سپهسالار خراسان بود و درخواست حاکم نیشابوری مبنی بر دعوت ابن فورک به نیشابور را اجابت کرد. (ابن خلکان، ۱۳۸۰: ۸۶/۳؛ ففطی، ۱۹۸۲: ۱۱۰/۳؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۲۳۲؛ بلبلی، ۱۹۸۸: ۹۴؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۴۸/۲۸؛ استنوی، ۱۹۷۱: ۲۶۶/۲) بعید است که پذیرفتن ابن فورک در نیشابور به تکاپوهای سابق سامانیان برای تسلط بر ری، ربطی نداشته باشد؛ زیرا ابوالحسن سیمجور در سال ۳۵۶ ه.ق برای فتح ری به آن منطقه یورش برد اما با مرگ و شمشیر زبیری که در آن زمان متحد سامانیان بود - این لشکرکشی ناکام ماند. (مسکویه، ۲۰۰۰: ۲۷۱/۶؛ مقدسی، ۱۹۵۸: ۱۹۶) ^۶ شهری که ابن فورک در آن اقامت می‌کند، مرکز تصمیم‌گیری در خراسان و نگین آن سرزمین پهناور به شمار می‌رفت ^۷ که گاه اختلافات کلامی و عقیدتی در آن شهر به درگیری‌های شدیدی منتج می‌شد. ^۸ حضور ابن فورک در نیشابور با یک تغییر مهم در معادلات سیاسی مصادف است و آن تسلط حکومت نوپای غزنوی بر این شهر می‌باشد. این واقعه از آن جهت در مناظرات بین اشعریه و کرامیه (منسوب به محمد بن کرام سیستانی "م ۲۵۵ ه.ق") ^۹ حائز اهمیت است که «سبکتکین مردی کرامی بود» (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۳۳۹) و از کرامیه حمایت تام داشت؛ چنانچه در ترجمه تاریخ یمینی آمده است:

امیر ناصرالدین [سبکتکین] چون تعفّف و تقشّف و ترهّب و ترهّد اصحاب او (استاد ابو بکر محمدبن ممشاد) می دید، محمود می داشت و در ایشان اعتقاد نیک می بست. و بنظر اعزاز و اکرام ملاحظت می فرمود، و طایفه کرامیه را که بتبعیت او موسوم بودند، گرامی می داشت تا رواج کار و نفاق بازار ایشان باسماں رسید. (جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۲؛ نیز نک: "عتبی، ۱۴۲۴: ۴۲۳")

از سوی دیگر، اسحاق بن ممشاد (م ۳۸۳ ه.ق) رهبر کرامیه نیشابور نیز از مقبولیت بسیار بالایی در میان اهالی این شهر برخوردار بود. وی در تفضیل و تقدیس امام خود سعی وافری داشت؛ چنانچه مدعی ظهور محمدبن کرام در آخرالزمان و احیای سنت و جماعت توسط او شد.^{۱۰} منابع درباره اینکه میان وی و ابن فورک چه منازعاتی در جریان بوده، گزارشی ارائه نداده اند اما مسلم است که ضدیت ابن فورک با عقاید کرامیه و تبلیغات گسترده ابن ممشاد در جهت بسط آموزه های کرامی و تقدس بخشیدن به ابن کرام، لاجرم موجبات درگیری بین آنها را مهیا نموده است. با قدرت یابی سلطان محمود غزنوی (ح ۳۸۹-۴۲۱ ه.ق)، جریان اشعری در نیشابور به رهبری ابن فورک که با صوفیه هم اختلافاتی داشت (نک: "ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۱۶/۹۵")^{۱۱}، وارد مرحله جدیدی شد؛ زیرا علاوه بر اینکه کرامیان ضد اشعری، مورد حمایت سلطان غزنوی بودند، در سال ۳۹۸ ه.ق رهبر کرامیان نیشابور یعنی ابوبکر محمدبن اسحاق بن ممشاد (م ۴۲۱ ه.ق) به منصب ریاست این شهر رسید. کرامیان با ایراد اتهامات گوناگون، پیروان فرقه های مخالف خود از جمله اشعریه و صوفیه را تحت فشار گذاشتند. (نک: "عتبی، ۱۴۲۴: ۴۲۵؛ جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۳-۳۹۴") دوره تهدید و ارعابی که آنها پایه گذاشتند، با عزل رهبر کرامیه در سال ۴۰۴ ه.ق و انتصاب حسنک وزیر (م ۴۲۲ ه.ق)، خاتمه یافت. جرفاذقانی در ترجمه تاریخ یمینی، سختگیری حسنک بر کرامیان را به تصویر کشیده است:

«چون او به نیشابور رسید، سیاستی آغاز نهاد که اگر زیاد [بن ابیه] مشاهدت کردی، از سیاست خود مستزید گشتی و از دقایق کفایت او مستفید شدی» (جرفاذقانی، ۱۳۷۴: ۳۹۸)^{۱۲} بوزوژرت درباره ریشه نفوذ کرامیه در خراسان، این تحلیل را ارائه کرده است که دعوت کرامیه در خراسان را می توان مبتنی بر جدایی نسبی از هیئت حاکمه دینی دانست که در نظر عامه مردم ایران چیزی نبود جز وجه دینی حکام عرب و زمینداران و صاحب منصبان ایرانی که با آنها اشتراک منافع داشتند. او اذعان دارد که کرامیه تنها یک فرقه کلامی نبود، بلکه یک مکتب یا مذهب فقهی نیز بود و بنابراین می توانست راه و روش کاملی از زندگی

به پیروان خود عرضه کند. (بوزورث، ۱۳۶۷: ۱۲۹) مونته‌گمری وات نیز بر این باور است که کرامیه نقش مهمی در اشاعه نگاه معتدلانه از کلام سنی در شرق خلافت اسلامی، ایفا نمودند. (Watt, 1985: 109)

۲.۱ مقایسه‌ای اجمالی بین آرای اشعریه و کرامیه

همانگونه که ذکر شد، رقابت سختی بین اشاعره و کرامیان از جمله در نیشابور وجود داشت که یکی از دلایل مهم آن، تضادهای عقیدتی بود. اگرچه این دو فرقه در مسائل کلامی متعددی، اختلافات اساسی داشتند اما برای اجتناب از اطاله کلام و بطور نمونه، به مقایسه چهار مورد پرداخته می‌شود: (۱) جواز ارتکاب معاصی توسط انبیاء. (۲) مبحث کفر و ایمان. (۳) مسئله مرتکب گناه کبیره. (۴) امامت.

در مبحث اول، غالب اشعریه بر این اصل تاکید دارند که انبیاء پس از نبوت از گناهان کبیره و صغیره معصوم هستند. (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۱۶۱؛ بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۱۰) اما کرامیه ارتکاب جمیع معاصی کبیره و صغیره حتی به طور عمد توسط انبیاء (به جز دروغ در تبلیغ) را جایز می‌دانند. (ابن‌حزم، ۱۹۹۶: ۱۵۵/۴؛ ذهبی، ۱۹۹۴: ۵۲۴/۱۱) در مورد دوم، قریب به اتفاق اشاعره، ایمان حقیقی را نه فقط به اقرار لسانی بلکه به تصدیق قلبی هم منوط کرده‌اند. (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۱۵۲-۱۵۳؛ بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۴۸) اما کرامیه صرفاً قول لسانی را بدون عمل و تصدیق قلبی، برای مؤمن بودن یک فرد کافی می‌دانستند؛ حتی اگر این اقرار از روی کذب و نفاق باشد. (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۶۳؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۶۸/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۰/۱۶؛ متولی شافعی، ۱۹۸۷: ۱۷۳؛ حمیری، ۱۹۹۹: ۳۲۸/۱؛ نیز نک: "بلخی، ۱۳۷۶: ۸۶ و ۸۹؛ ملطی، ۱۹۹۳: ۳۶") در مسئله سوم، اکثریت اشاعره، مرتکب گناه کبیره را مؤمن فاسق می‌دانند و بر این نظراند که باید او را به خدا واگذار کرد. (نک: "ابن‌فورک، ۲۰۰۹: ۱۱۷/۲؛ همو، ۱۹۹۹: ۱۱۰") کرامیه نیز دیدگاه نزدیکی به غالب اشاعره داشته و مرتکب گناه کبیره را مؤمن می‌دانسته‌اند؛ با این تفاوت که اشعریان بر فاسق بودن آن مؤمن تصریح دارند ولی کرامیه قائل به اطلاق چنین صفتی نبودند. (نک: "بلخی، ۱۳۷۶: ۸۹؛ ملطی، ۱۹۹۳: ۳۰") در مسئله امامت، غالب اشاعره بر عقیده ابوالحسن اشعری رفته‌اند. اشعری بر اجماع امت تأکید دارد و ملاک اجماع را صرفاً موافقت ظاهری می‌داند. (اشعری، ۱۹۵۳: ۸۱-۸۲) وی اجتهاد را با توجه به اینکه نص آشکاری بر تعیین امام وجود ندارد، طریق شرعی

انتخاب به شمار می‌آورد و نتیجه‌گیری می‌کند که به مخالفان امام علی(ع) در جنگ‌های جمل و صفین، چیزی بیش از خطا در اجتهاد که موجب فسق و کفر نیست، نمی‌توان نسبت داد. (ابن فورک، ۱۴۲۵: ۱۹۵) اما در مورد کرامیه، روایاتی وجود دارد که آن‌ها را دشمن شدید آل علی و محب معاویه و امامت او و پسرش یزید معرفی می‌کنند. (ابوریحان بیرونی، ۱۴۱۶: ۳۱؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۶۲/۴-۱۶۳؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۳۵۹؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۱۰/۱۵) آن‌ها اختیار انتخاب امام را به امت و اهل صلاح و عدالت محول کردند (جصاص، ۲۰۰۱: ۲۶۱-۲۶۲؛ شهرستانی، ۱۹۹۵: ۱۳۰/۱) و از طرفی حکومت دو امام بطور همزمان را جایز شمردند؛ مانند حضرت علی(ع) و معاویه. (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۹۵؛ نسفی، ۲۰۰۶: ۸۲۷/۲؛ بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۱۱)

۲. پیشینه پژوهش

در باب موضوع مورد پژوهش، تاکنون تحقیقی بطور مستقل و جامع صورت نگرفته اما عباس زریاب خویی در مدخل "ابن فورک"، یوزف فان اس در "متونی درباره کرامیه"، حسین کلباسی در "نگاهی به احوال و اقوال فرقه کلامی کرامیه"، علامه محمدرضا جعفری در "طقوس الشیعة الدینیة بین سنتی ۳۱۳ الی ۶۵۵ ه.ق"، عواد مجید الأعظمی در "نشوء مذهب الكرامیة فی خراسان" و سید محمد مهدی خراسان در "مزیل اللبس فی مسألتي شق القمر و رد الشمس"، بطور جزئی و مختصر به مناظرات ابن فورک با سلطان محمود و ابن هیصم پرداخته‌اند. همچنین دو اثر بسیار مختصر درباره ابن فورک در مجله "کتاب ماه دین" به چاپ رسیده؛ یکی اثر محمد کاظم رحمتی با عنوان "رسالة کلامی از ابن فورک در رؤیت خداوند" که تنها در دو صفحه است و متن نامه ابن فورک به ابواسحاق اسفراینی در باب رؤیت خداوند را که در کتاب "تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه" نقل شده آورده است. دومی اثر حسن انصاری قمی با عنوان "باز هم علی بن مهدی طبری و کتابی از ابن فورک" که فقط در چهار صفحه نگاشته شده و نویسنده صرفاً به معرفی کتاب "مشکل الحدیث" اثر ابن فورک پرداخته است.

۳. مناظرات ابن فورک با کرامیه در غزنه

نفوذ کرامیه در غزنه، پایتخت حکومت نویناد غزنوی، به دوران حکمرانی سبکتکین باز می‌گردد و در دوره سلطان محمود نیز استمرار داشت. آن‌ها توانستند با سعایت و بدگویی از ابن فورک در پیشگاه سلطان غزنوی، موجبات احضار این عالم اشعری به غزنه را فراهم کنند. در واقع دو دلیل را می‌توان برای این احضار اجباری ذکر نمود:

الف) وقتی که کاسه صبر کرامیان از تبلیغات ابن فورک در نیشابور لبریز شد، مصمم شدند تا وی را از میدان بدر کنند و کوشیدند این هدف را با انتساب اتهام انقطاع رسالت به او، محقق سازند. سلطان غزنوی به محض شنیدن این اتهام از سوی کرامیه، تصمیم گرفت تا ابن فورک را به غزنه بخواند. **ب)** سبکتکین پدر سلطان محمود که بر طریقت کرامیه بود، در دوره فرمانروایی خود به برگزاری مجالس مناظره بین کرامیه با بزرگان سایر فرق علاقه‌مند بود. (نک: "ذهبی، ۱۹۹۳: ۷۰/۲۹؛ همو، ۱۹۹۴: ۴۸۴/۱۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۶۵) در واقع تصمیم سلطان محمود مبنی بر فراخواندن ابن فورک به غزنه برای مناظره در باب مباحث کلامی را، می‌توان در راستای تداوم همین راه و روش ارزیابی کرد. تتبع در منابع، بیانگر مباحثات ابن فورک در این شهر با سلطان غزنوی و نیز ابن هیصم کرامی است که بطور مجزا شرح داده می‌شوند:

۱.۳ مناظره با سلطان محمود غزنوی

هرچند اصلی‌ترین مناظرات ابن فورک در غزنه با ابن هیصم کرامی (م ۴۰۹ ه.ق) بود اما وی در باب دو مسئله انقطاع رسالت و رؤیت خدا در سمت و جهت، با سلطان محمود - که بر مذهب کرامیه بود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۴۵/۱) - مباحثه داشته است:

۱.۱.۳ انقطاع رسالت

زمانی که کرامیان اتهام انقطاع رسالت پیامبر (ص) را به ابن فورک وارد کردند، سلطان غزنوی تهدید کرد که اگر این ادعا درست باشد، ابن فورک را خواهد کشت. (ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۳۸؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۴۹/۲۸) درباره مبحث مذکور، گزارشاتی که از سوی مورخین و مصنفین ارائه می‌شود، متفاوت است. ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ ه.ق) - که کینه شدیدی نسبت

به ابن فورک دارد و او را متهم به سفسطه‌گری و حماقت کرده (ابن حزم، ۲۰۰۷: ۱۹۳/۳) - مدعی است که نه فقط ابن فورک بلکه عقیدهٔ جمیع اشاعره بر این است که رسالت رسول خدا با مرگ وی به پایان رسید. او به نقل از سلیمان بن خلف الباجی (م ۴۷۴ ه.ق) که در آن سال‌ها از رهبران اشعری بود، آورده است که سلطان غزنوی، ابن فورک را به دلیل اعتقاد به انقطاع رسالت، با زهر به قتل رساند. (ابن حزم، ۱۹۹۶: ۱۰۶/۱) به عبارت دیگر وی این اتهام را به ابن فورک وارد کرد که پیامبر (ص) فقط در زمان حیاتش، حائز مقام رسالت بود و روحش بعد از مرگ باطل و متلاشی شد و در بهشت نزد خدا نیست. (ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۳۸؛ ذهبی، ۱۹۸۵: ۲۱۶/۱۷؛ ابن تغری بردی، ۱۳۹۲: ۲۴۰/۴؛ اسنوی، ۱۹۷۱: ۲۶۷/۲) تاج‌الدین سبکی (م ۷۵۶ ه.ق) که خود مانند ابن فورک، شافعی و اشعری بود، دیدگاه موشکافانه‌ای را در این باب ارائه کرده است. وی ادعا می‌کند که چون سلطان محمود در مورد ادعای اتهام انقطاع رسالت از ابن فورک پرس و جو کرد، وی این ادعا را دروغ ناقل دانست و گفت: «این ادعا، هرگز ادعای اشاعره نیست؛ زیرا پیامبر در قبر خود زنده است و الی‌الابد از روی حقیقت و نه مجاز، رسول خداست و نبوتش زوال نمی‌پذیرد». پس محمود به حقیقت امر آگاه شد و او را اعزاز و تکریم نمود و امر کرد تا به موطن خویش برگردد. سبکی ادعا می‌کند که چون کرامیان از توطئهٔ خویش مأیوس شدند، فردی را مأمور کردند تا ابن فورک را با سم به قتل برساند. (سبکی، ۱۴۱۳: ۱۳۱/۴) سبکی مسئلهٔ انقطاع رسالت پس از مرگ پیامبر (ص) را دروغی دانست که از گذشته‌های دور به امام ابوالحسن اشعری نسبت داده‌اند و به این نکته اشاره دارد که ابن حزم در کتاب *النصائح* آورده است که سلطان غزنوی، ابن فورک را به دلیل اعتقاد به این مسئله به قتل رساند. او اذعان دارد که ابن حزم تصور کرده که این قول همهٔ اشعریان است و فهم درستی از مذهب اشعریه نداشته و بین پیروان آن و فرقهٔ جهمیه، تفاوتی قائل نشده است. او می‌گوید که ذهبی (م ۷۴۸ ه.ق) صاحب *تاریخ الإسلام* هم ادعای ابن حزم را مورد تأیید قرار داده و با اینکه ابن فورک را مردی صالح می‌داند اما وی را "صاحب فلتة و بدعت" دانسته ولی در هر صورت ابن فورک را نسبت به ابن حزم، "احسن النحله" معرفی می‌کند. سبکی به نقل از ذهبی آورده است: «چون سلطان به قتل او حکم نمود، شفاعت کردند و گفتند او پیر و مسن است؛ پس امر کرد که در خفیه به او سم بخوراند.» از دیدگاه سبکی، این حکایت از جهات متعدد مردود است؛ زیرا ادعا دارد که:

ابن فورک آنچه را که مبنی بر انقطاع رسالت به وی نسبت داده بودند، کاملاً رد کرد و قائل به آن را تکفیر نمود. پس چگونه به آنچه کفر است، اعتراف کند؟! و وقتی اعتراف نکرده است، چگونه سلطان به قتل او حکم کرده است؟! از سوی دیگر ابوالقاسم قشیری که "اخص الناس" به ابن فورک بود، هیچگاه این روایت را نیاورده است. از طرفی بر فرض قبول اعتراف ابن فورک به صحت این اتهام، چگونه ممکن است که کهولت شخص کافری که واجب القتل است، مانع از اجرای حکم قتل شود؟! (همان: ۱۳۱/۴-۱۳۳)

البته قبل از سبکی نیز دو تن از نویسندگان، روایت ابن حزم در باب ابن فورک را مورد نقد قرار داده‌اند. ابن صلاح (م ۶۴۳ ه.ق) به صراحت انتساب عقیده انقطاع رسالت را به جمیع اشاعره توسط ابن حزم، رد می‌کند و آن را صرفاً تشنّعی بر اشعریان دانسته که کرامیان به آن‌ها نسبت داده‌اند. (ابن صلاح، ۱۹۹۲: ۱۳۷/۱) نکته مهم این است که ابن صلاح به صراحت معلوم نکرده که شخص ابن فورک به مسئله انقطاع رسالت معتقد بوده یا نه. شاید بتوان گفت که او بر این نظر است که فقط ابن فورک به این مسئله اعتقاد داشته؛ نه جمیع اشاعره. از سوی دیگر، ابوجعفر لیلی (م ۶۹۱ ه.ق) نیز اتهام ابن حزم به ابن فورک را تکذیب می‌کند. (لیلی، ۱۹۸۸: ۹۵) سقاف حضرمی (م ۱۳۷۵ ه.ق) نیز استدلال کرده که چون مطلبی مبنی بر انتقام سلطان محمود از کرامیه به خاطر قتل ابن فورک ذکر نشده، پس از قرائن ثابت می‌شود که قاتل وی، سلطان غزنوی بوده است. (سقاف، ۱۴۲۵: ۸۹۳)

برای رسیدن به نتیجه صحیح در این باب لازم است که دیدگاه ابوالحسن اشعری و ابن فورک در باب روح بررسی شود. از نظر اشعری، حیات در آدمی، عرض و محدث است اما در خداوند قدیم است و عرض محسوب نمی‌شود. او بر این عقیده است که انسان فقط با حیات، زنده است نه با روح و از سوی دیگر این نظر را دارد که تا زمانی که انسان زنده است، محلی برای روح به شمار می‌رود نه اینکه انسان، با روح زنده باشد. (ابن فورک، ۱۴۲۵: ۲۶۷) بهر حال اشعری به صراحت ادعا نکرده است که روح بعد از مرگ باقی نخواهد ماند. اما ابن فورک به صراحت محل ارواح مؤمنین را در "علیون" - که در آسمان هفتم است - می‌داند (ابن فورک، ۲۰۰۹: ۱۷۵/۳) و در جایی دیگر به بشارت داده شدن ارواح مؤمنین توسط ملائکه، اشاره دارد. (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۴۹۵)

عبدالرحیم سایح در مقدمه‌ای که بر کتاب "شرح العالم و المتعلم" اثر ابن فورک نگاشته است، قول سبکی در باب فرجام ابن فورک را بر نظر ابن حزم ترجیح می‌دهد. او اذعان دارد

که اگر سلطان دینداری چون محمود غزنوی، برای دین خدا، قصد قتل ابن فورک را داشت، این عمل را آشکارا انجام می‌داد تا درس عبرتی برای دیگران شود نه اینکه در خفا او را مسموم کند. از طرف دیگر در هیچ‌کدام از مصنفات ابن فورک، هیچ مطلبی که این اتهام انقطاع رسالت را اثبات کند، وجود ندارد و با توجه به دیدگاه وی در باب مسئله روح که ذکر شد، مشخص می‌شود که این اتهام صرفاً یک تهمت باطل بوده است. (سایح، احمد عبدالرحیم ← ابن فورک، ۱۴۳۰: ۲۶-۲۷) علاوه بر این، ابن فورک در جایی به صراحت اذعان دارد که اگر فردی به رسالت حضرت محمد(ص) ایمان نداشته باشد، کافر است و به خداوند ایمان ندارد. به عبارتی، او ایمان به نبوت پیامبر(ص) را اصلی برای ایمان به خدا می‌داند. (ابن فورک، ۱۴۳۰: ۱۷۱) پس چگونه ممکن است فردی که چنین دیدگاهی در باب رسالت پیامبر اسلام دارد، مدعی انقطاع رسالت وی باشد؟! بنابراین از دیدگاه نگارنده این سطور، بنظر می‌رسد که روایت قتل ابن فورک به فرمان سلطان غزنوی وثاقت چندانی ندارد.

۲.۱.۳ رؤیت خدا در سمت و جهت

حدیث معروفی از پیامبر(ص) نقل شده به این مضمون که:

«روز قیامت پروردگارتان را می‌بینید؛ همانطور که ماه را در شب بدر (شبی که ماه کامل است) می‌بینید». (ماتریدی، بی‌تا: ۸۰؛ ابن‌منده اصفهانی، ۱۴۰۶: ۷۸۲/۲؛ شبیانی، ۱۹۸۶: ۲۳۲/۱؛ دینوری، ۱۹۹۹: ۲۹۷؛ دارمی، ۱۹۹۸: ۱۵۶/۱)

ابن فورک با استناد به همین حدیث و در راستای نظر ابوالحسن اشعری^{۱۵}، رؤیت خدا در روز قیامت را تأیید کرد. او این رؤیت را نه یک تشبیه بلکه تحقق عیان آن و مشاهده‌ی پروردگار به چشم سر دانست که البته مختص مؤمنان است نه کافران. (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۲۱۸-۲۱۹ و ۴۰۷) از سوی دیگر، وی با استناد به آیه‌ی «و یَسْتَخْلِفُکُمْ فِی الْاَرْضِ فِیَنْظُرْ کَیْفَ تَعْمَلُونَ» (اعراف / ۱۲۹) به این مطلب تأکید دارد که خداوند خود را به صفت نظر یا نگاه کردن توصیف نموده و این همان رؤیت است و جایز نیست که برای خدا، چیزی را اثبات کنیم جز آنچه که خود را بدان توصیف کرده است. (التیمی الاصبهانی، ۱۹۹۹: ۵۲۹/۲) همچنین با استناد به آیه «کَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ» (مطففین / ۱۵) اذعان دارد که "احتجاب و حجاب" در اصل به معنی "منع" است و وقتی گفته می‌شود که کافر از پروردگارش محجوب است یعنی از رؤیت خداوند ممنوع است. به عبارت دیگر، ابن فورک

مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزنه ... (عباس آداودی جلفائی) ۵۷

مسئله حجاب را مختص خلق دانسته نه خداوند؛ زیرا اتصاف خداوند به آن موجب می شود که خدا را جسمی محدود و متناهی در نظر بگیریم که آن چیزی که خدا را می پوشاند، از خدا بزرگتر است. (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۲۱۳-۲۱۴؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱۱۷/۸-۱۱۸)^{۱۶}

سلطان محمود غزنوی به تبعیت از عقیده کرامیه، به رؤیت عینی خدا معتقد بود اما برای این رؤیت، سمت و جهت قائل بود؛ درحالیکه ابن فورک رؤیت خدا در سمت و جهت را مردود می دانست. در این باب، روایت زیر نقل شده است:

[ابن فورک خطاب به سلطان گفت]: توصیف خداوند در جهت فوق جایز نیست؛ زیرا که این عقیده، تو را ملزم می کند که خدا را در جهت زیرین هم توصیف نمایی. سلطان پاسخ داد: من خدا را وصف نمی کنم که مرا ملزم می کنی؛ زیرا او، خودش را وصف کرده است. ابن فورک از پاسخ سلطان بهت زده شد. (ابن ابی یعلی، بی تا: ۱۲/۳؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۷۳/۲۹؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۶۷-۳۶۸)

ابن تیمیه شرح جامعتری درباره این مناظره آورده است:

سلطان در مجلسی از ابن فورک پرسید: آیا خداوند بدون جهت و سمت دیده می شود؟ ابن فورک در جواب گفت: آری دیده می شود اما نه در سمت و جهت؛ کما اینکه خود خداوند نیز خود را در جهت نمی بیند و در رؤیت خدا، سمت و جهت شرط نیست. اشیاء (مرئیات المعقوله) در جهت خاص با رنگ و مساحت و وزن دیده می شوند اما در رؤیت خدا هیچکدام از این ها صحت ندارد. نقل شده که سلطان غزنوی در آن روز و شب با خود تکرار می کرد که شیء بدون جهت چگونه با عقل سازگار است؟ کرامیان از این نظر سلطان خوشحال شدند. سلطان در نامه ای به ابن فورک می نویسد: مذهب استاد این است که خداوند جهت ندارد اما چگونه بدون جهت دیده می شود؟ ابن فورک ضمن تأیید رؤیت خدا در روز قیامت، مشاهده خداوند را در سمت و جهت را مردود دانسته است. (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۸۲/۱۶-۸۳)

۲.۳ مناظرات ابن فورک و ابن هیصم کرامی

غالب مناظرات ابن فورک در غزنه با محمدبن هیصم صورت گرفت که بعضی از آن ها در حضور سلطان غزنوی برگزار شد. ابن هیصم از اهالی هرات (باخرزی، ۱۴۱۴: ۸۸۹/۲) و پیشوای فرقه "هیصمیه" از فرق کرامیه بود (آملی، ۱۴۲۸: ۳۳۰/۴؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵: ۱۱۷۰؛

مرتضی زبیدی، ۱۹۹۴: ۷۵۷/۱۷؛ الألوسی، ۱۴۱۵: ۳۹۸/۸) و در زمان خود، "رأس الكرامیه" محسوب می‌شد.^{۱۷} او اثری در باب "مناقب محمد بن کرام" جمع‌آوری کرد (ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ۲۰۴؛ ابناسی، ۱۹۹۸: ۲۴۰/۱؛ عراقی، ۱۹۶۹: ۱۳۹؛ عسقلانی، ۱۹۸۴: ۸۵۹/۲؛ بقاعی، ۲۰۰۷: ۶۰۲/۱) و کتابی نیز به نام "جمل الکلام فی اصول الدین" داشته است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۵۵۴/۳؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۸۳/۶؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۷؛ همو، ۱۹۹۱: ۴۸/۲) در بعضی از منابع به این نکته اشاره شده که ابن هیصم مانند برخی از فلاسفه و معتزله، در علم توحید مکتوباتی دارد که مطالعه و نظر به آن‌ها حرام است؛ زیرا که مملو از شرک و نفاق و باعث وهن اعتقادات و ایجاد شکوک است. (بزدوی، ۲۰۰۳: ۱۳؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۱۳۹) در ادامه این پژوهش سعی می‌شود تا مباحثات ابن فورک و ابن هیصم و اختلافات عقیدتی این دو متکلم بطور مبسوط مورد بررسی قرار گیرد.

۱.۲.۳ استواء بر عرش

یکی از مناظرات بین ابن فورک و ابن هیصم در باب مسئله "استواء بر عرش" بود. ابن هیصم برای خداوند "جهت" قائل بود و خداوند را در سمت بالای عرش دانست که نهایی ندارد و بر این نظر بود که فاصله بین خدا و عرش، بی‌نهایت است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۴/۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵: ۲۳۰/۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۲۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۹۴؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۷۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۲۸) در واقع این عقیده وی، نشأت گرفته از باور ابن کرام بود که خدا را مستقر و ماس بر عرش در نظر گرفت (ابن ابی شیبیه، ۱۹۹۸: ۱۷۹/۱؛ عمرانی، ۱۹۹۹: ۶۰۸/۲؛ شهرستانی، همانجا؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۲۶۶/۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۵: ۵۷۰؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۹۴/۵؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۱۷/۱)؛ با این تفاوت که ابن کرام فاصله بین خدا و عرش را متناه می‌دانست. (اسفراینی، ۱۹۸۳: ۱۱۱؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۱: ۲۸۸/۶؛ همو، ۱۴۲۶: ۷۶۰/۳) یکی از مباحث مورد مناقشه در همین مسئله عرش، بحث "حَیْز" یا "تَحْیِز" به معنای اشغال و پر کردن فضای مکان است. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۷۲۵/۱؛ فان اس، ۱۳۹۹: ۸۱) ابن هیصم علاوه بر اینکه فاصله بین خدا و عرش را لایتناهی دانست، مبحث تحیز در این مسئله یعنی پر کردن فضای خالی بین خدا و عرش توسط باری تعالی را نفی کرد و خدا را متحیز ندانست. (شهرستانی، ۱۹۹۵: ۱۲۴/۱-۱۲۵؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۱: ۱۰۵/۴)

اما ابن فورک اینگونه "عرش" را توصیف می‌کند:

«سریر خداوند که فوق هفت آسمان است و ملائکه برای آن تُحَف می‌آورند و برکات از سوی آن نشأت می‌گیرد» (ابن فورک، ۲۰۰۹: ۲۹۳/۱)

دیدگاه ابن فورک این است که گرچه خداوند، فوق تمام آفرینش است اما این فوق بودن، صرفاً از حیث منزلت، قدرت و عظمت است نه مسافت و مکان (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۴۵۳؛ نیز نک: "بیهقی، ۱۴۱۳: ۳۰۷/۲")؛ چراکه فوق بودن از نظر مسافت و مکان، صفتی برای جسم محدود و محدث است. (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۳۹۰) بر همین مبناست که او استواء را به معنی استیلا و قهاریت خدا و در واقع به عنوان صفت ذاتی پروردگار در نظر گرفت. (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۱۸۶/۵؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۰۷/۱) این عقیده او، تفاوت آشکاری هم با نظر ابوالحسن اشعری، پیشوای اعظم اشعریان داشت؛ زیرا اشعری به صراحت مفهوم استیلا را در مبحث استواء، مردود دانست و استواء را جزو صفات فعلیه خداوند تلقی کرد. (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۰۹؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۳۱؛ التیمی الاصبهانی، ۱۹۹۹: ۱۱۵/۲؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۱۸۲/۵) ابن فورک بر این نظر بود که اگر عرش با خدا مماس (چسبیده) باشد، به معنای احاله شدن "مماس" بر پروردگار است؛ درحالیکه حدوثی در ذات الهی رخ نمی‌دهد. به عبارت دیگر، خدا محل حوادث و تغییرات نیست؛ زیرا آنچه که دچار حوادث شود، محدث است؛ برخلاف آنچه که کرامیه (المجسمة الجهله) اعتقاد داشتند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱۵۴/۱-۱۵۵) روایتی وجود دارد که وقتی ابن فورک در مسئله عرش با ابن هیصم در برابر سلطان غزنوی مناظره کرد، سلطان از ابن فورک پرسید که بین معدوم و این پروردگاری که تو وصف می‌کنی چه فرقی است؟ و چون ابن فورک از پاسخ عاجز شد، نامه‌ای به ابواسحاق اسفراینی نوشت. اسفراینی هم جوابی ارائه نکرد جز اینکه بگوید اعتقاد به فوقیت خداوند بر عرش، مستلزم این است که خدا جسم باشد و به این نحو، دیدگاه هیصمیه را مردود می‌دانست. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲۷۶؛ همو، ۱۹۹۱: ۲۵۳/۶) البته ذهبی هم دیدگاه ابن فورک را در این مسئله به چالش کشیده و آن را رد کرده است:

آیات و احادیث اثبات کرده است که استواء (نشستن) خدا بر عرش، حقیقت است. اگر منظور از استواء در اینجا علو مکان است و استیلا باشد، پس قبل از خلقت عرش، خداوند بر "اشیاء"، متعالی بوده؛ [درحالیکه خلقت عرش پیش از خلقت هستی است]. (ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۰۷/۱)

ابن تیمیه در حالی ابن فورک را متهم به خطا در نقل قول از ابوالحسن اشعری می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۸۲/۱-۹۷) که خود در نقل روایت از ابن فورک دچار لغزش فاحشی شده است. او ادعا کرده که ابن فورک با استناد به سه مورد، جایگاه خدا را در آسمان می‌داند: (۱) آیه «أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (ملک/ ۱۶). (۲) بالا بردن دست‌ها به سوی خدا در هنگام دعا. (۳) این روایت که: «پیامبر (ص) کنیزکی را که وعده آزادی به او داده شده بود، فراخواند. از او پرسید: خداوند کجاست؟ کنیز با اشاره به آسمان جواب داد که در آنجاست. پیامبر گفت: او را آزاد کنید که مؤمن است.» (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۹۰/۱۶)

نقل قول ابن تیمیه از ابن فورک کاملاً غلط است؛ زیرا اولاً ابن فورک در باب آیه مذکور، اذعان دارد که "فی السماء" به معنی "فوق السماء" و البته نه در مفهوم "سمت و جهت" بلکه صفتی برای مقام و منزلت خدا است. (ابن فورک، ۱۹۸۵: ۱۶۰) ثانیاً در مورد روایت منقول از پیامبر (ص)، اینگونه توضیح داد که اگرچه پرسش او مبنی بر اینکه "خداوند کجاست؟" به ظاهر در معنای سؤال از "مکان و محل خدا" است اما در واقع به معنی پرسش از مرتبه و منزلت پروردگار می‌باشد و اشاره به آسمان، در رفعت شأن و مقام اوست. (همان: ۱۵۸-۱۵۹) همچنین در تفسیر آیه «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶)، قرب (نزدیک) بودن خدا را به معنای قرب رحمت او بکار برد. (همان: ۲۲۳؛ فخر رازی، ۲۰۱۰: ۱۹۳-۱۹۴؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱۶۴/۸-۱۶۶)

نقل شده که در مسئله عرش، سلطان جانب ابن هیصم را گرفت و بخاطر موافقت ابن فورک با نظر جهمیه، امر به طرد و اخراج او داد. (ابن کنیر، ۱۹۸۸: ۳۰/۱۲) در جایی دیگر آمده است که مناظره در این بحث، در نهایت منجر به قتل ابن فورک به فرمان سلطان شد. (ابن تیمیه، ۱۹۹۱: ۲۵۳/۶) گرچه همانطور که قبلاً ذکر شد، قتل ابن فورک غالباً به ماجرای اتهام انقطاع رسالت منسوب شده است.

۲.۲.۳ مسئله "جوهر و عرض" و "اکوان اربعه"

اختلاف ابن فورک و ابن هیصم در مبحث جوهر و عرض، بسیار حائز اهمیت است. در اینجا پای میراث فکری یونان باستان به میان می‌آید؛ همان مسئله‌ی "اتمیسیم یا اتم‌گرایی" که نزد متکلمین مسلمان با عنوان "جوهر" از آن یاد می‌شود؛ یعنی جزء تجزیه‌ناپذیر و

لایتجزأ. (فان اس، ۱۳۹۹: ۷۱) این مسئله به حدی کلیدی محسوب می شود که روایت زیر را از ابن فورک نقل کرده اند:

«اگر مقرر بود که فقط کسی که جوهر و عرض را می شناسد، به بهشت وارد شود، بهشت خالی می ماند». (سنوسی، ۲۰۰۶: ۳۴ و ۵۳)

گرچه کلمه "جوهر" را به جزء لایتقسم تعبیر کرده اند اما ابن فورک در کتاب "الحدود فی الأصول" کلمه "واحد" را به شیء تقسیم ناپذیر تعریف کرده (ابن فورک، ۱۹۹۹: ۱۰۶) و "جوهر" را آن چیزی می داند که از هر جنسی از اجناس اعراض، عرض واحدی را می پذیرد. (همان: ۸۶) اعراض نیز پدیده هایی اند که هر جسمی به سبب آن ها درک می شود؛ مانند رنگ و دما، حرکت و سکون، وزن و حالت ظاهری (فان اس، ۱۳۹۹: ۷۵)؛ همان پدیده هایی که به تعبیر ابن فورک، بر جواهر عارض می شوند. (ابن فورک، ۱۹۹۹: ۸۸) ابن هیصم مانند غالب معتزله، ادعا کرده که اعراض هم مانند جواهر، از بقا و ثبات برخوردارند (بزدوی، ۲۰۰۳: ۲۵) در حالیکه ابن فورک به عدم بقای اعراض قائل بود (ابن فورک، همانجا؛ نیز نک: "همو، ۲۰۰۹: ۲/۲۱۴ و ۲۱۸")؛ دیدگاهی که با نظر جمیع اصحاب اشعری مبنی بر تغییر و تبدیل همیشگی اعراض، سنخیت داشت. (زرکشی، ۱۹۹۸: ۸۹۰/۴)

اما در مبحث "اکوان اربعه"، دو متکلم دیدگاه نسبتاً مشابهی داشتند. اکوان جمع کون به معنای "بودن"، "وجود" و "پدیده" است. (فراهیدی، بی تا: ۴۱۰/۵؛ ابن درید، ۱۹۸۷: ۲/۹۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۶۳/۱۳) در علم کلام، "کون" عبارتست از حصول شیء در مکان (ایجی، ۱۹۰۷: ۱۶۵/۶؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۳۹۲) و در چهار نوع حصر می شود: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق. (ابن تیمیه، ۱۹۹۱: ۲۴۵/۵؛ ایجی، همانجا) مکان هم جایی است که با شیء پر می شود. (فان اس، ۱۳۹۹: ۸۱) علت حصر اکوان به چهار نوع یاد شده را چنین بیان کرده اند که حصول شیء در مکان، یا به اعتبار شیء دیگر است یا نیست. اگر بین دو شیء حائلی باشد، آن را اصطلاحاً "افتراق" و اگر بین آن دو شیء هیچ فاصله ای نباشد و تماس باشند، آن را "اجتماع" گویند. (ایجی، همانجا؛ تهانوی، همانجا؛ نیز نک: "ابن فورک، ۱۹۹۹: ۸۸-۸۹") در حالت دوم اگر حصول شیء مسبوق به همین مکان باشد، به آن "سکون" و اگر مسبوق به این مکان نباشد، به آن "حرکت" گویند. (ایجی، ۱۹۰۷: ۱۶۶/۶؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۳۹۳) ابن هیصم بر این نظر بود که اگر جسم در مکان نباشد، جایز است که از

حرکت و سکون خارج شود و فقط زمانی که جسم در مکان باشد، حرکت و سکون الزامی می‌شود. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۲/۲۴۵) بنظر می‌رسد که در این مسئله، ابن‌فورک هم به تبعیت از ابوالحسن اشعری، دیدگاهی نزدیک به ابن‌هیصم داشته و بر این عقیده بوده که جسم در حدوث خود، محتاج به مکان نیست (نک: "ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۲۸۸") و حرکت و سکون را مختص جسمی می‌داند که در مکان است. (همان: ۲۷۲)

۳.۲.۳ صفات خبریه خدا

منظور از صفات خبریه خدا، صفاتی‌اند که در قرآن یا روایات آمده‌اند و عقل بر آن‌ها دلالت نمی‌کند؛ مانند وجه، ید و... . ابن‌هیصم در این مسئله، بر همان نظری است که غالب رهروان محمدبن کرام رفته‌اند. او این صفات را در معنای جسمانی و به عنوان جوارح پروردگار بکار برد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۳/۵۵۴) با این وجود در بعضی منابع به این نکته اشاره شده که ابن‌هیصم بر این عقیده بود که کرامیه صفاتی مانند صورت، مصافحه، معانقه و... را به آن معانی فاسدی که مشبهه به خدا نسبت داده‌اند، بکار نمی‌برند و فقط آن‌ها را بر اساس آنچه که در قرآن و سنت به خداوند منسوب شده (بدون تشبیه و تکلیف)، اطلاق کرده‌اند. (شهرستانی، ۱۹۹۵: ۱/۱۲۹؛ فخر رازی، ۲۰۱۰: ۱۳۳؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۵/۱۱۳) در واقع ابن‌هیصم سعی داشته که حساب فرقه کرامیه را از مشبهه جدا کند.

اما ابن‌فورک، صفات خبریه را در معنای لغوی و ظاهری آن بکار نبرد بلکه این صفات را به عنوان نعوت و صفات ذاتی خدا که غیر جسمانی است، در نظر گرفت (ابن‌فراء، بی‌تا: ۷۴؛ التیمی‌الأصبهانی، ۴۸۲/۱؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۱۶/۸۹؛ همو، ۱۴۲۵: ۴۰) او به صراحت مشبهه را بخاطر اطلاق این صفات به خدا در معنای اعضا و جوارح، تخطئه کرد (ابن‌فورک، ۱۹۸۵: ۳۵۹)؛ دیدگاهی که دقیقاً منطبق با نظر ابوالحسن اشعری است.^{۱۸}

۴.۲.۳ مسئله "وجود" و "سختیت بین خالق و مخلوق"

هر معنا و مفهومی که در نظر گرفته شود و «وجود» را در قالب محمول به آن نسبت دهند، از یکی از سه قسم خارج نیست: (۱) رابطه وجود با آن، وجوبی است یعنی ضرورتاً آن چیز وجود دارد که در این صورت آن را «واجب‌الوجود» گویند. (۲) رابطه وجود با آن، امتناعی است یعنی الزاماً باید نباشد که آن را «ممتنع‌الوجود» گویند. (۳) رابطه وجود با آن، امکانی

است یعنی از وجود یا عدم، ابایی ندارد که در این صورت آن را «ممکن الوجود» گویند. (نک: "توحیدی، ۱۹۸۸: ۱۰۴/۶؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۴۵۲/۱۶-۴۵۳")

گرچه ابن هیصم مانند اشاعره بر این نظر بود که کل عالم، مخلوق و هر جزیی از آن، به صناعی محتاج است و به خودی خود وجوبی پیدا نمی‌کند و از حوادثی که آغاز و ابتدایی برای آن‌ها نیست، ممانعت می‌شود (ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ۲۸۵/۲) اما وی به امکان اولویت "ممکن الوجود" بر "وقوع" اعتقاد داشت؛ هرچند بر آن بود که حد وجوب نخواهد رسید. دیدگاهی که از نظر ابن فورک مردود شمرده شد. (همان: ۳۸۰/۱۶) ابن هیصم همچنین "ایجاد" و "اعدام" را به "اراده" و "ایثار" خداوند منوط کرده و این دو را هم به قول پروردگار مشروط نموده است؛ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل/۴۰) و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/۸۲) (شهرستانی، ۱۹۹۵: ۱۲۶/۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۶۹) این عقیده وی، در نگاه نخست منطبق با دیدگاه اکثریت کرامیه به نظر می‌رسد که با استناد به آیات فوق، ذات باری تعالی را در معرض حوادث و تغییرات می‌دانستند. (نسفی، ۲۰۰۶: ۲۶۶/۱؛ بغدادی، ۱۹۹۲: ۱۵۰؛ همو، ۱۹۷۷: ۲۱۸؛ ابن تلمسانی، ۱۴۳۱: ۲۸۳؛ علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۹۴) در واقع کرامیه بر حدوث اراده‌ی خدا بر مبنای آیات مذکور، از دو وجه استدلال کردند: اول اینکه در این آیات، کلمه "اذا" که ظرف زمان است، بکار رفته و هر «زمانی» در حکم حادث است و دوم آنکه، خداوند اراده‌اش را متصل به فعل امر "کن" قرار داده و این فعل متصل به آفرینش شیء و وقوع آن است؛ زیرا که حرف "فاء" در "فیکون"، در ادامه آن ذکر شده است. (بسیلی، ۲۰۰۸: ۴۷۰/۳-۴۷۱؛ نیز نک: "شهرستانی، ۱۴۲۵: ۶۹") اما به اذعان شهرستانی (م ۵۴۸ه.ق)، این اعتقاد کرامیه موجب تأسف ابن هیصم بوده و بنظر می‌رسد که وی با این نظر پیشوای خود محمدبن کرام همسو نبوده است. (همانجا) از سوی دیگر ابن هیصم، "تکوین" و "ایجاد" را به همراه "رحمت" جزو صفاتی از خداوند که حادث و قائم به ذات اوست، به شمار آورد؛ دیدگاهی که بر خلاف ابن فورک بود؛ زیرا او صفات مذکور را نه صفات ذاتی بلکه به عنوان صفات فعلی خدا تلقی کرد. (بزدوی، ۲۰۰۳: ۷۶)

یکی از مسائل مهم در حوزه خدانشناسی، این است که آیا بین خدای متعال (خالق) و عالم (مخلوقات)، سنخیت وجود دارد یا اینکه خداوند به عنوان خالق عالم با مخلوقات خود، تباین تام دارد و هیچ سنخیتی با آن‌ها ندارد؟ ریشه این مسئله، به مباحث وحدت

وجود که در یونان باستان مطرح بود، باز می‌گردد. (نک: راسل، ۱۳۷۳: ۳۶۶/۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۳۵/۱) منابع تفصیل چندانی در باب مناظره بین ابن‌فورک و ابن‌هیصم درباره این مسئله ارائه نکرده‌اند اما آنچه به دست می‌آید این است که ابن‌فورک معتقد به تباین تام بین خالق و مخلوق بوده است (ابن‌فورک، ۱۴۳۰: ۴۰) و چون در این باب از ابن‌هیصم سؤال کرد، وی نتوانست که جوابی ارائه دهد جز اینکه بگوید:

«محال است که با جهل نسبت به مؤثر (صاحب اثر یا خالق)، به اثر (مخلوق) علم پیدا کرد» (فخر رازی، ۲۰۱۰: ۱۴۳؛ ابن‌تیمیّه، ۱۴۲۶: ۲۶۰/۴)

صاحب اساس‌التقدیس در موافقت با نظر ابن‌فورک، نقل قول مذکور از ابن‌هیصم را با مثال زیر، رد کرده است:

«ناآگاهی مردم از علل بیماری و سلامتی، مستلزم ناآگاهی آنان از وقوع بیماری و سلامت نیست» (فخر رازی، ۲۰۱۰: ۱۴۲)

در واقع ابن‌فورک را می‌توان از طرفداران سرسخت خداشناسی سلبی و تنزیهی به شمار آورد؛ درحالی‌که ابن‌هیصم به وجود سنخیت بین خالق و مخلوق قائل بود. این دیدگاه ابن‌فورک را می‌توان در راستای نفی هرگونه تشبیه برای خداوند در نظر گرفت. وی بر این عقیده تأکید داشت که عدم انقسام، مخصوص خداست و همه آنچه جز اوست، انقسام‌پذیر است (همان: ۱۵۳/۱) و از سویی بر این مطلب تصریح دارد که خداوند در ذات و صفات و افعالش، یگانه است و شریک و شبیهی ندارد. (همان: ۱۱۸/۳؛ همو، ۱۹۸۷: ۵۴۹/۶؛ همو، ۱۹۹۹: ۷۵۱/۳؛ انصاری نيسابوری، ۲۰۱۰: ۴۵۶-۴۵۷؛ واحدی نيسابوری، ۱۹۹۴: ۲۴۵/۱؛ خازن، ۱۴۱۵: ۹۸/۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۵۵/۱؛ آمدی، ۲۰۰۴: ۱۳۶) این دیدگاه وی با نظر ابوالحسن‌شعری نیز مطابقت دارد؛ زیرا او هم با نفی حدوث خداوند، نتیجه گرفته است که خدا به هیچ وجه شبیه به مخلوقات خویش نیست. (اشعری، ۱۹۵۳: ۷-۸؛ نسفی، ۲۰۰۶: ۱۴۲/۱)

۵.۲.۳ قرآن کریم

مبحث مربوط به قدیم یا مخلوق بودن قرآن از جمله مباحث مورد مناقشه بین فرق اسلامی بوده است. ابن‌هیصم مانند قریب به اتفاق کرامیه، کلام خدا را قدیم و قول او را حادث غیر مُحدَث که قائم به ذات باری تعالی است، می‌داند. (بزدوی، ۲۰۰۳: ۶۲) نکته مهم این است

که کرامیه، قرآن را نه کلام خدا بلکه قول او در نظر گرفته‌اند. (امام‌الحرمین، ۲۰۱۰: ۱۰۴/۱؛ متولی شافعی، ۱۹۸۷: ۹۹) ابن‌فورک نیز همسو با مؤلف تمهیدالأوائل فی تلخیص‌الدلائل، کلام خدا را ازلی و قدیم دانسته (ابن‌فورک، ۱۹۸۵: ۲۹۰؛ نیز نک: "باقلانی، ۱۹۸۷: ۳۶۸-۳۶۹") اما برخلاف ابن‌هیصم، قرآن را نه قول خدا بلکه کلام او تلقی کرده (همان: ۲۸۷)؛ عقیده‌ای که می‌توان آن را در متابعت از نظر پیشوای اعظم اشعریان، ارزیابی کرد.^{۱۹}

۶.۲.۳ افعال الهی و انسانی

تفکر جبرگرایی، اندیشه‌ای است که ریشه آن در باورهای ایران و یونان باستان دیده می‌شود. در "مینوی خرد"، تمام کار جهان وابسته به تقدیر از پیش تعیین شده‌ای است که "زروان" (خدای ازلی) وضع کرده است. (مینوی خرد، ۱۳۶۴: ۴۲) در یونان هم پیروان مکتب "رواقی"، مبلغین اندیشه جبر بودند. (پاپکین و استول، ۱۳۸۱: ۳۱؛ بریه، ۱۳۵۶: ۶۰/۲؛ دورانت، ۱۳۷۱: ۹۲) از طرفی می‌توان این مسئله را مرتبط با مبحث حسن و قبح عقلی و شرعی -که بنیان آن به سنت فکری یونان باستان و مناظرات سقراط و ائیفرون در باب نظریه امر الهی باز می‌گردد- دانست. بر اساس این نظریه، معیار صواب و خطا و حسن و قبح کارهای انسان، اراده و قانون الهی است. یعنی یک نوع عمل فقط به این دلیل صواب یا خطا دانسته می‌شود که خداوند به آن امر یا نهی کرده است. (Pojman and Rea, 2007: 556_557)

در این مسئله، ابن‌هیصم بر این نظر بود که تمام افعال خیر و شر انسان از جانب خداست. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۹/۱؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۱۱۳/۵) این دیدگاه کاملاً منطبق با نظر ابن‌فورک بود که همه افعال آدمی اعم از سیئات و حسنات را برحسب اراده و مشیت الهی می‌دانست. (ابن‌فورک، ۱۹۸۵: ۲۳۷؛ ابن‌تیمیة، ۱۹۹۵: ۴۲۲/۱۴؛ همو، بی‌تا: ۱۵۹) نظری که سالها پیش، ابوالحسن اشعری مروج آن بود.^{۲۰} البته اشعری در این مبحث، مفهومی از فعل انسانی را مطرح کرده که بر مبنای آن، فعل انسان در عین آنکه به خود او نسبت داده می‌شود و اختیار آدمی را توجیه می‌کند، آفریده خداست. اشعری از این مفهوم با عنوان «کسب» یاد کرده و انسان را مکتسب عمل خویش تلقی نموده است. (اشعری، ۱۹۵۳: ۷۳)

در مسئله قدیم یا مخلوق بودن افعال الهی، بین این دو اختلاف نظری وجود داشت. ابن‌هیصم اموری مانند خلق و اراده خدا را که جزو صفات فعلیه او به شمار آورد، نه قدیم و نه مخلوق تلقی نمود (ابن‌تیمیة، ۱۹۹۱: ۴۹/۲؛ همو، ۱۴۲۵: ۷۸)؛ دیدگاهی که با معتزله هم

قرابت داشت. این در حالی است که ابن فورک تمام افعال خدا را مخلوق دانست. (ابن فورک، ۲۰۰۹: ۲/۲۳۵)

۴. نتیجه‌گیری

تلاش‌های ابن فورک در تبلیغ اندیشه اشعریه در نیشابور، کاسه صبر کرامیه را لبریز کرد. آن‌ها تصمیم گرفتند تا وی را از میدان بدر کنند و کوشیدند با سعایت از ابن فورک در پیشگاه سلطان محمود غزنوی و انتساب اتهام انقطاع رسالت به وی، هدف خود را محقق سازند. در نتیجه سلطان غزنوی، او را اجباراً به غزنه فراخواند. علاقه سلطان به تداوم راه و روش پدرش در برگزاری مجالس مناظره بین کرامیه با اعظام سایر فرق نیز در این احضار بی‌تأثیر نبود.

غالب مناظرات ابن فورک در غزنه، با رهبر کرامیان آنجا یعنی محمدبن هیصم بود اما با سلطان محمود غزنوی هم در دو مسئله انقطاع رسالت و رؤیت خدا در سمت و جهت مناظره کرد. گرچه ابن فورک و سلطان در مسئله رؤیت عینی خدا متفق‌القول بودند اما از حیث آنکه این رؤیت در جهت خاصی است یا نه، اختلاف نظر داشتند. ابن فورک هرگونه جهت قائل شدن برای خدا در این مسئله را مردود شمرد اما سلطان غزنوی، مؤید آن بود. همچنین سلطان در مسئله انقطاع رسالت، ابن فورک را مورد استنطاق قرار داد. در این باب، اقوال متناقضی نقل شده است؛ ابن حزم اندلسی ادعا کرده که ابن فورک معتقد به انقطاع رسالت حضرت محمد(ص) پس از مرگ بوده و سلطان به همین دلیل وی را به قتل رساند اما بعضی مانند سُبکی، ادعای ابن حزم را رد کرده‌اند و ابن فورک را معتقد به تداوم رسالت پیامبر(ص) دانسته و قتل او توسط سلطان را مردود شمرده‌اند. در واقع انتساب این عقیده به ابن فورک توسط کرامیه، تهمتی بیش برای از میان برداشتن وی نبود.

اما رقیب ابن فورک در غالب مناظرات وی در غزنه، محمدبن هیصم بود. در مسئله استواء بر عرش، ابن هیصم مانند جمیع کرامیه، برای پروردگار سمت و جهت قائل بود و خدا را در سمت بالای عرش می‌دانست؛ درحالی‌که ابن فورک استواء را نه در مفهوم جسمانی و عینی آن بلکه در معنای استیلائی خداوند به کار برد. در مسئله جوهر و عرض، ابن هیصم مانند غالب معتزله ادعا کرد که اعراض نیز همچون جواهر، از ثبات برخوردارند اما ابن فورک به عدم بقای اعراض اعتقاد داشت. در باب صفات خبریه خدا مانند وجه و ید

و...، ابن هیصم گرچه سعی کرد تا حساب کرامیه را از مشبهه جدا کند اما به هر ترتیب این صفات را در معنای اعضا و جوارح خداوند به کار برد. ابن فورک اما این صفات را به عنوان صفات ذاتی خدا در نظر گرفت. از طرفی، گرچه هر دو متکلم کلام الهی را قدیم دانسته‌اند اما ابن هیصم، قرآن را نه کلام خدا بلکه قول او تلقی کرد؛ در حالیکه ابن فورک، قرآن را کلام الهی به شمار آورد. در مبحث افعال آدمی، هر دو متکلم اشتراک نظر داشتند؛ زیرا تمام افعال خیر و شر انسان را از جانب خدا می‌دانستند. در نهایت، ابن هیصم بعضی از صفات فعلیه پروردگار مانند خلق یا اراده او را، نه قدیم و نه مخلوق تلقی نمود اما ابن فورک معتقد به مخلوق بودن همه افعال الهی بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن اسفندیار، مزار وی را در آمل و محله‌ی علی کلاده سره می‌داند. (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱۲۵)
۲. درباره نام آثاری که از او در منابع و مأخذ به آن‌ها اشاره شده، نک: "ابن حزم، ۲۰۰۷: ۱۹۳/۳؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۱۲۵؛ ابن صلاح، ۱۹۹۲: ۱/۴۴۰ و ۲/۶۰۵؛ ذهبی، ۱۹۹۷: ۳۳۳؛ همو، ۱۹۹۳: ۶۱/۳۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۶: ۱/۳۷۸ و ۳/۶۹۱؛ همو، ۱۹۹۵: ۶/۳۷۹ و ۱۷/۲۴۴ و ۳/۲۶۲ و ۵/۲۳"
۳. نسب او را به ابوموسی اشعری رسانده‌اند. (بلخی، ۱۳۷۶: ۶۲؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ۱/۲۶۷؛ ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۳۴؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۲۹/۱۴) وی سالها بر طریقه معتزله بود اما دچار تحول فکری عمیقی شد و به طور کامل از مکتب اعتزال، روی گرداند. (ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۳۹؛ انصاری، ۱۹۷۴: ۶۴؛ ابن ندیم، ۱۹۹۷: ۲۲۵)
۴. از صاحب‌بن عباد این روایت نقل شده است: «ابن باقلانی، دریایی فرو برنده و ابن فورک ماری تیزنگر و اسفراینی آتشی سوزان است.» (ابن عساکر، ۱۴۰۴: ۲۴۴؛ ابن ازرق، ۱۹۵۹: ۱۲۴؛ ابوحیان اندلسی، ۱۹۹۳: ۱۰۹؛ ذهبی، ۱۹۹۴: ۱۷/۳۵۴؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۶/۱۰۵؛ یافعی، ۱۹۹۷: ۲/۳۱۸؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۵۸؛ عامری حرزی، ۱۹۸۵: ۳۲۷؛ ابومخرمه، ۲۰۰۸: ۳/۲۶۰) امام الحرمین جوینی نیز از ابن فورک با دو عنوان "استاد" و "رکن الاسلام" یاد کرده (امام الحرمین، ۱۹۹۷: ۱/۲۲۳؛ کلبی، ۱۹۸۸: ۹۵)
۵. بطور نمونه درباره این اختلافات مذهبی، نک: "مقدسی، بی تا: ۴۱۷؛ فقیهی، ۱۳۶۶: ۴۴۱-۴۴۳"
۶. در این زمان امیر سامانی، منصور بن نوح (۳۵۰-۳۶۵ ه.ق) معروف به امیر سدید بود.
۷. چنانچه در حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده است: «خیر بلاد خراسان نیسابور» (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۶۷؛ ابن فندق، ۱۳۶۱: ۲۲)

۸. بطوریکه شخصی چون حاکم نیشابوری که مغضوب کرامیه بود، از تدریس منع شد (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۱۰/۱۵؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۳۲/۲۸؛ ابن کثیر، ۱۹۹۳: ۳۵۹) و ابونصر صابونی از وعاظ مشهور نیز در سال ۳۸۲ ه. ق به قتل رسید. (ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۱۱/۹)

۹. درباره وی، نک: "شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۲۴/۱؛ فخر رازی، بی تا: ۶۷؛ بغدادی، ۱۹۷۷: ۲۰۲؛ سمعانی، ۱۹۶۲: ۶۰/۱۱؛ ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۹۸/۱۲؛ ابن عساکر، ۱۹۹۵: ۱۲۸/۵۵؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۳۱۱/۱۹؛ ابن کثیر، ۱۹۸۸: ۲۶/۱۱؛ عسقلانی، ۲۰۰۲: ۴۶۱/۷" کرامیه در برخی منابع، زیر مجموعه مشبهه به شمار رفته (مقدسی، ۱۴۲۵: ۱۳۹/۵؛ بلخی، ۱۳۷۶: ۸۹؛ خوارزمی، بی تا: ۴۷؛ مقریزی، ۱۴۱۸: ۱۹۰/۴) و در بعضی آثار دیگر، در زمره مرجئه قرار گرفته اند. (اشعری، ۲۰۰۵: ۲۰/۱؛ ابن حزم، ۱۹۹۶: ۲۸۴/۲؛ ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۵۲۴/۶) در مورد گروه های مختلف مذهب کرامیه، نک: "همان: ۱۲۴/۱؛ فخر رازی، بی تا: ۶۷؛ صفدی، ۲۰۰۰: ۲۶۵/۴؛ مقدسی، ۱۴۲۵: ۱۴۵/۵؛ حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۲؛ ذهبی، ۲۰۰۳: ۲۱۷/۱؛ مشکور، ۱۳۶۸: ۱۸۳ و ۴۲۲ و ۴۳۲"

۱۰. طبق روایات، ابن محممشاد بیش از پنج هزار نفر از اهل کتاب را به اسلام مشرف نمود. (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۱۴۱؛ یافعی، ۱۹۹۷: ۳۱۳/۲؛ ابومخرمه، ۲۰۰۸: ۲۵۳/۳؛ عامری حرزی، ۱۹۸۵: ۳۲۵؛ ذهبی، ۱۹۸۵: ۱۶۲/۲؛ ابن عماد، ۱۹۸۶: ۴۳۳/۴) وی اثری مناقشه آمیز در باب محاسن ابن کرام نگاشت. (نسفی، ۱۹۹۹: ۲۶؛ ابن جوزی، ۱۹۶۶: ۵۰/۲؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۲۰۰/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۶: ۴۱۸/۱؛ عسقلانی، ۲۰۰۲: ۷۸/۲)

۱۱. درباره مناسبات ابن فورک با مشایخ بزرگ صوفیه مانند ابو عثمان مغربی (م ۳۷۳ ه. ق) و ابوعلی دقاق (م ۴۰۵ یا ۴۰۶ ه. ق)، نک: "نووی، ۲۰۰۹: ۴۲؛ ابن قاضی شهبه، ۲۰۰۳: ۳۳۷؛ ابن صلاح، ۱۹۹۲: ۱۳۸/۱؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۱۴۸/۲۸؛ همو، ۱۹۹۴: ۲۱۶/۱۷؛ قشیری، ۱۳۷۴: ۱۱۵؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۲۸/۴-۱۲۹ و ۱۳۴؛ لیلی، ۱۹۸۸: ۹۴-۹۵"

۱۲. نیز نک: "عتبی، ۱۴۲۴: ۴۳۱"

۱۳. نظر ابن فورک در این مسئله، در تضاد با دیدگاه ابوالحسن اشعری است؛ زیرا ابن فورک با استناد به آیه «عَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَىٰ» (طه/۱۲۱) معصیت پیامبران قبل از نبوت را ممکن می داند (صالحی شامی، ۱۹۹۳: ۴۷۵/۱۱)؛ زیرا طبق این آیه، اجتناب (برگزیدن) و هدایت آدم، بعد از عصیان او بوده است. او بعثت کسی را که کافر بوده، جایز دانسته و بر این نظر بوده که حتی پس از آغاز رسالت نیز، پیامبر مجاز به ارتکاب معاصی صغیره است. (ابن حزم، ۱۹۹۶: ۲۸۴/۲-۲۸۵ و ۱۶۳/۳ علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۹۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۶۵: ۹/۷؛ نیز نک: "ابن فورک، ۲۰۰۹: ۲۴۰/۳")

مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزوه ... (عباس آداودی جلفائی) ۶۹

۱۴. ابن فورک با استناد به آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (نحل/۱۰۶) تصدیق قلبی را برای ایمان یک فرد حتی با وجود انکار ظاهری و زبانی، کافی می‌داند. (نک: "ابن فورک، ۱۴۳۰: ۱۶۵؛ همو، ۲۰۰۹: ۲۴۱/۱؛ همو، ۱۹۹۹: ۱۰۸ و ۱۱۲")

۱۵. ابن فورک، ۱۴۲۵: ۹۱-۸۱؛ نیز نک: "باقلانی، ۲۰۰۱: ۷۱۳-۷۱۴؛ همو، ۱۹۸۷: ۳۱۰"

۱۶. قشیری به نقل از استادش ابن فورک، روایت جالبی را از ابوسهل صعلوکی در باب رؤیت خدا نقل کرده است. (ابن صلاح، ۱۹۹۲: ۱۶۴/۱؛ سبکی، ۱۴۱۳: ۱۷۲/۳؛ نووی، ۲۰۰۹: ۵۵)

۱۷. همانطور که قاضی عبدالجبار همدانی (م ۴۱۵.ه.ق) "رأس المعتزله"، ابواسحاق اسفراینی "رأس الأشاعره"، شیخ مفید (م ۴۱۳.ه.ق) "رأس الامامیه/الرافضه"، ابوالحسن حمّامی (م ۴۱۷.ه.ق) "رأس القراء" و ابو عبدالرحمن سلمی (م ۴۱۲.ه.ق) "رأس الصوفیه" شناخته می‌شدند. (صفدی، ۲۰۰۰: ۱۱۳/۵؛ ذهبی، ۱۹۹۳: ۲۳۲/۲۸؛ سیوطی، ۲۰۰۴: ۲۹۷)

۱۸. نک: "اشعری، ۱۹۵۳: ۷-۸؛ ابن فورک، ۱۴۲۵: ۲۲ و ۴۰."

۱۹. نک: "اشعری، ۱۹۵۳: ۱۷-۲۰؛ همو، ۱۳۹۷: ۸۳-۸۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۲۵-۱۲۶؛ همو، ۱۹۷۹: ۱۰-۱۱؛ ابن فورک، ۱۴۲۵: ۵۹"

۲۰. اشعری، ۱۹۵۳: ۳۱-۲۴؛ همو، ۱۳۹۷: ۲۳۷-۲۳۸؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۴۰؛ ابن فورک، ۱۴۲۵: ۹۳.

کتاب‌نامه

ابن ابی شیبیه، محمد بن عثمان، *العرش و ما رُوی فیهِ*، تحقیق محمد بن خلیفه التمیمی، ریاض: مکتبه‌الرشید، ۱۹۹۸.

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۵.

ابن ابی یعلی، ابی‌الحسین محمد، *طبقات الحنابلة*، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
ابن‌ازرق، احمد بن یوسف، *تاریخ الفارقی*، تحقیق بدوی عبداللطیف عوض، قاهره: وزارت الثقافة، ۱۹۵۹.
ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: پدیده خاور، ۱۳۶۶.

ابن تغری بردی، جمال‌الدین یوسف، *النجوم الزاهرة*، قاهره: وزارت الثقافة والارشاد القومي، ۱۳۹۲.

٧٠ جستارهای تاریخی، سال ١٣، شماره ١، بهار و تابستان ١٤٠١

ابن تلمسانی، عبدالله بن محمد، شرح معالم أصول الدين، تحقيق نزار بن علي حمادي، عمّان (اردن): دارالفتح، ١٤٣١.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان، تحقيق ناصر الدين الألباني، عمّان (أردن): المكتب الإسلامي، ١٩٩٦.

_____، التسعينية، تحقيق محمد بن إبراهيم العجلان، رياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٩.

_____، الحسنه والسيئة، تحقيق محمد جميل غازي، بيروت: دارالكتب العلمية، بي.تا.

_____، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق مجموعة من المحققين، مدينة: مجمع الملك فهد، ١٤٢٦.

_____، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٩١.

_____، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق محمد بن رياض الأحمد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥.

_____، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمد عطا و مصطفى عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٧.

_____، مجموع الفتاوى، تحقيق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينة: مجمع الملك فهد، ١٩٩٥.

_____، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، رياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦.

ابن جوزي، عبدالرحمن بن علي، المنتظم، تحقيق محمد عطا و مصطفى عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٢.

_____، الموضوعات، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، مدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٦.

ابن حزم، علي بن أحمد، الفِصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٩٦.

_____، رسائل، تحقيق إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية، ٢٠٠٧.

ابن خلكان، احمد بن محمد، منظر الإنسان (ترجمة وفيات الاعيان)، ترجمه احمد بن محمد سنجرى، تصحيح فاطمه مدرسى، اروميه: دانشگاه اروميه، ١٣٨٠.

_____، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٧١.

ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي منير بعلبكي، بيروت: دارالعلم للملأين، ١٩٨٧.

مناظرات ابن فورك اشعري با كراميه در غزنه ... (عباس آداوى جلفائى) ٧١

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن، *طبقات الفقهاء الشافعية*، تحقيق محيى الدين على نجيب، بيروت: دارالبشائر الإسلامية، ١٩٩٢.

ابن عساكر، على بن حسن، *تاريخ دمشق*، تحقيق عمرو بن غرامة العمروى، بيروت: دارالفكر، ١٩٩٥.

_____، *تبين كذب المفتري*، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٤.

ابن عماد، شهاب الدين، *شذرات الذهب*، تحقيق محمود أرناؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ١٩٨٦.

ابن فراء، محمد بن الحسين، *إبطال التأويلات*، تحقيق محمد بن حمد النجدى، الكويت: دار إيلاف الدولية، بى تا.

ابن فورك، محمد بن حسن، *تفسير ابن فورك*، تحقيق علال عبدالقادر بندويش و الآخرين، مكة: جامعة أم القرى، ٢٠٠٩.

_____، *الحدود فى الأصول*، تحقيق محمد سليمانى، بيروت: دارالغرب الإسلامى، ١٩٩٩.

_____، *شرح العالم والمتعلم*، تحقيق توفيق على وهبه و احمد عبدالرحيم سايح، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٣٠.

_____، *مشكل الحديث وبيانه*، تحقيق موسى محمد على، بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٥.

_____، *مقالات الشيخ أبى الحسن الأشعري*، تحقيق احمد عبدالرحيم سايح، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥.

ابن قاضى شُهبة، احمد بن محمد، *مناقب الإمام الشافعى*، تحقيق عبدالعزيز فياض حرفوش، دمشق: دارالبشائر، ٢٠٠٣.

ابن قُطُوبغا، قاسم، *تاج التراجيم*، تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دمشق: دارالقلم، ١٩٩٢.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *البداية والنهائية*، تحقيق على شيرى، بيروت: دار احياء التراث العربى، ١٩٨٨.

_____، *طبقات الشافعيين*، تحقيق أحمد عمر هاشم و محمد زينهم محمد عزب، قاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٣.

ابن نقطة، محمد بن عبدالغنى، *التقييد*، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٩٨٨.

_____، *إكمال الإكمال (تكملة لكتاب الإكمال لابن ماکولا)*، تحقيق عبدالقيوم عبد ريب النبى، مكة: جامعة أم القرى، ١٤١٠.

أبناسى، إبراهيم بن موسى، *الشذ الفياح من علوم ابن الصلاح*، تحقيق صلاح فتحى هلل، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨.

ابن فندق، على بن زيد، *تاريخ بيهقى*، تهران: كتابفروشى فروغى، ١٣٦١.

٧٢ جستارهای تاریخی، سال ١٣، شماره ١، بهار و تابستان ١٤٠١

- ابن منده اصفهانی، أبو عبدالله، الإيمان، تحقیق علی بن محمد الفقیهی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ١٤١٤.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، الجماهر فی الجواهر، تحقیق یوسف هادی، تهران: میراث مکتوب، ١٤١٦.
- ابو مخرمه، طیب بن عبدالله، قلادة النحر، تحقیق بوجمعه مکری و خالد زواری، بیروت: دار المنهاج، ٢٠٠٨.
- احمدی، عبدالله بن سلمان، المسایل والرسایل المرویه عن الامام احمد بن حنبل، ریاض: دار طیبه، ١٩٩٥.
- اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، تحقیق کمال یوسف الحوت، بیروت: عالم الکتب، ١٩٨٣.
- إسنوی، عبدالرحیم بن الحسن، طبقات الشافعیة، تحقیق عبدالله الجبوری، بغداد: وزارة الأوقاف، ١٩٧١.
- اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقیق فوکیة حسین محمود، قاهرة: دار الأنصار، ١٣٩٧.
- _____، رسالة السی أهل النغر بباب الأبواب، تحقیق عبدالله شاکر الجنیدی، مدینة: عمادة البحث العلمي، ١٤١٣.
- _____، مقالات الإسلامیین، تحقیق نعیم زررور، بیروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٥.
- _____، اللمع، به کوشش ریچارد جوزف مکاری، بیروت: بی نا، ١٩٥٣.
- _____، رسالة استحسان، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، ١٩٧٩.
- الأوسی، شهاب الدین، روح المعانی فی تفسیر القرآن، تحقیق علی عبدالباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٥.
- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله، البرهان فی أصول الفقه، تحقیق صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٩٩٧.
- _____، الکامل فی أصول الدین، تحقیق جمال عبدالناصر عبدالمنعم، قاهرة: دار السلام، ٢٠١٠.
- آمدی، سیف الدین، أنبکار الأفكار، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهرة: دار الکتب، ١٤٢٣.
- _____، غایة المرام، تحقیق احمد فزید مزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ٢٠٠٤.
- آملی، حیدر بن علی، تفسیر المحيط الاعظم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، قم: نور علی نور، ١٤٢٨.
- اندلسی، ابو حیان، منهجه التفسیری، تحقیق مأمون بن محی الدین الجنان، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٩٩٣.

مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزنه ... (عباس آداودی جلفائی) ۷۳

انصاری نيسابوری، سلمان بن ناصر، *الغنية في الكلام*، تحقيق مصطفى حسنين عبدالهادی،
قاهرة: دار الإسلام، ۲۰۱۰.

انصاری، حماد بن محمد، *أبو الحسن الأشعري*، مدينة: الجامعة الإسلامية، ۱۹۷۴.

ایجی، میر سید شریف، *شرح المواقف*، تصحيح بدرالدين نعسانی، افسست قم: الشریف الرضی، ۱۹۰۷.

باخرزی، علی بن حسن، *دمية القصر وعصرة أهل العصر*، تحقيق محمد التونجی، بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۴.

باقلانی، محمد بن طیب، *الانتصار للقرآن*، تحقيق محمد عصام قضاة، بیروت: دار ابن حزم، ۲۰۰۱.

_____، *تمهيد الأوتل في تلخيص الدلائل*، تحقيق عمادالدين احمد حيدر،
بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۹۸۷.

بحرانی، ابن میثم، *قواعد المرام*، تحقيق سيد احمد حسینی، قم: مكتبة آية الله المرعشي، ۱۴۰۶.

بریه، امیل، *تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی*، ترجمه علیمراد داودی، تهران:
دانشگاه تهران، ۱۳۵۶.

بزدوی، محمد بن محمد، *اصول الدين*، تحقيق هانس پيتر لنس و احمد حجازی سقا،
قاهرة: المكتبة الأزهرية، ۲۰۰۳.

بسلی، أبو العباس، *نکت و تنبیهات فی تفسیر القرآن المجید*، تحقيق محمد الطبرانی،
دار البيضاء (مراکش): وزارة الأوقاف، ۲۰۰۸.

بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بين الفرق*، بیروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۹۷۷.

_____، *الملل والنحل*، تحقيق بير نصری، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۲.

بقاعی، برهان الدین، *النکت الوفیة بما فی شرح الألفیة*، تحقيق ماهر ياسين الفحل، ریاض: مكتبة الرشد،
۲۰۰۷.

بلخی، محمد بن نعمت، *بيان الاديان*، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود
افشار یزدی، ۱۳۷۶.

بوزورث، ادموند، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، دوره پنجم،
شماره ۳، آذر- اسفند ۱۳۶۷.

بیهقی، ابوبکر، *الأسماء والصفات*، تحقيق عبدالله بن محمد الحاشدی، جدة: مكتبة السوادی، ۱۴۱۳.

_____، *شعب الإيمان*، تحقيق عبدالعلي عبدالحميد حامد، الرياض: مكتبة الرشد، ۱۴۲۳.

پایکین، ریچارد و آروم استرول، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: حکمت،
۱۳۸۱.

٧٤ جستارهای تاریخی، سال ١٣، شماره ١، بهار و تابستان ١٤٠١

- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعراى بهار، تهران: پدیده خاور، ١٣٦٦.
- توحیدی، أبو حیان، البصائر والذخائر، تحقیق و داد القاضی، بیروت: دار صادر، ١٩٨٨.
- تهانوی، محمد علی، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق رفیق العجم و علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان منشورون، ١٩٩٦.
- التمیمی الأصبهانی، إسماعیل بن محمد، الحجة فی بیان المحجة، تحقیق محمد بن ربیع المدخلی، ریاض: دارالرایة، ١٩٩٩.
- جرفاذقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی، ١٣٧٤.
- جصاص، احمد بن علی، شرح بدء الامالی، تحقیق ابی عمرو حسینی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ٢٠٠١.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله، تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه، ١٣٧٥.
- حسنی رازی، مرتضی بن داعی، تبصرة العوام، تحقیق عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، ١٣٦٤.
- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، تحقیق حسین بن عبدالله العمری و الآخرین، دمشق: دارالفکر، ١٩٩٩.
- خازن، علاء الدین علی، لباب التأویل، تحقیق محمد علی شاهین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٤١٥.
- خوارزمی، محمد بن أحمد، مفاتیح العلوم، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
- دارمی، عثمان بن سعید، نقص، تحقیق رشید بن حسن الألمعی، ریاض: مکتبه الرشد، ١٩٩٨.
- دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ١٣٧١.
- دینوری، ابن قتیبة، تأویل مختلف الحدیث، تحقیق محمد محی الدین الأصغر، بیروت: المکتب الاسلامی، ١٩٩٩.
- ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ١٩٩٣.
- _____، معرفة القراء الکبار، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٩٩٧.
- _____، العبر فی خبر من عبر، تحقیق أبو هاجر زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٩٨٥.
- _____، العرش، تحقیق محمد بن خلیفة التمیمی، مدینة: عمادة البحت العلمی، ٢٠٠٣.
- _____، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤.
- _____، میزان الاعتدال، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالمعرفة، ١٩٦٣.

مناظرات ابن فورک اشعری با کرامیه در غزنه ... (عباس آداودی جلفائی) ۷۵

- راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: پرواز، ۱۳۷۳.
- زرکشی، بدرالدین محمد، *تشنیف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدین السبکی*، تحقیق سید عبدالعزیز و عبدالله ربیع، قاهره: مکتبه قرطبه للبحث العلمی، ۱۹۹۸.
- سبکی، تاج الدین، *طبقات الشافعیة الكبرى*، تحقیق محمود الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ۱۴۱۳.
- سقاف، عبدالرحمن بن عبیدالله، *إدام لقوت فی ذکر بلدان حضرموت*، بیروت: دار المنهاج، ۱۴۲۵.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی الیمانی و غیره، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۶۲.
- سنوسی، محمد بن یوسف، *شرح العقيدة الكبرى*، تحقیق سیدیوسف احمد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۶.
- سیوطی، جلال الدین، *اللائل المصنوعة*، تحقیق أبو عبدالرحمن صلاح بن محمد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۶.
- _____، *تاریخ الخلفاء*، تحقیق حمدي الدمرداش، مکه: مکتبه نزار مصطفى الباز، ۲۰۰۴.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- _____، *الملل والنحل*، تحقیق علی حسن فاعور و امیر علی مهنا، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۵.
- _____، *نهاية الأقدام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فريد مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵.
- شیبانی، عبدالله بن أحمد، *السنة*، تحقیق محمد بن سعید بن سالم القحطانی، الدمام: دار ابن القيم، ۱۹۸۶.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف، *سبل الهدی والرشاد*، تحقیق عادل عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۳.
- صفدی، خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، تحقیق احمد الارناؤوط، بیروت: دارالاحیاء التراث، ۲۰۰۰.
- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: أحمد قصیر العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
- عامری حرزی، یحیی بن ابی بکر، *غریبالزمان فی وفیات الأعیان*، تصحیح محمد ناجی زعبی العمر، دمشق: دارالخیر، ۱۹۸۵.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار، *تاریخ الیمینی*، تصحیح احسان ذنون الثامری، بیروت: دارالطلیعه، ۱۴۲۴.

عراقی، عبدالرحیم بن حسین، *التقید والإيضاح*، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، مدينة: المكتبة السلفية، ١٩٦٩.

عسقلانی، ابن حجر، *النکت علی کتاب ابن الصلاح*، تحقیق ربیع بن هادی المدخلی، مدينة: عمادة البحث العلمي، ١٩٨٤.

_____، *لسان المیزان*، تحقیق عبدالفتاح أبوغدة، بیروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢.

علامه حلی، حسن بن یوسف، *تسلیک النفس الی حظيرة القدس*، تحقیق فاطمة رمضان، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤٢٦.

_____، *كشف المراد*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.

_____، *مناهج اليقين في أصول الدين*، تهران: دار الأسوة، ١٤١٥.

عمرانی، یحیی بن ابی الخیر، *الاتصاف فی الرد علی المعتزلة*، تحقیق سعود بن عبدالعزیز الخلف، ریاض: أضواء السلف، ١٩٩٩.

فارسی، عبدالغافر بن إسماعیل، *جزء فيه أمالي*، تحقیق أبی عبدالله حمزة الجزائري، عمان (اردن): الدار الأثرية، ٢٠٠٩.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ١٤٠٥.

فان اس، یوزف، *شکوفایی کلام اسلامی*، ترجمه سارا مسگر، تهران: حکمت، ١٣٩٩.

فخر رازی، محمد بن عمر، *اساس التقديس*، تحقیق عبدالله محمد اسماعیل، قاهرة: المكتبة الأزهرية، ٢٠١٠.

_____، *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، تحقیق علی سامی النشار، بیروت: دارالکتب العلمية، بی تا.

_____، *المحصول*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧.

_____، *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠.

فراهیدی، خلیل بن أحمد، *العین*، تحقیق مهدی المنزومی و إبراهيم السامرائی، بیروت: دار ومکتبة الهلال، بی تا.

فقیهی، علی اصغر، *آل بویه*، تهران: صبا، ١٣٦٦.

فیروزآبادی، مجدالدین، *القاموس المحيط*، بیروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٥.

مناظرات ابن فورك اشعري با كراميه در غزنه ... (عباس آداودي جلفائي) ٧٧

- قاضي عياض، عياض بن موسى، شرح الشفا، تصحيح عبدالله بن محمد الخليلي، بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠١.
- قزويني، زكرياء بن محمد، آثار البلاد، بيروت: دار صادر، بي تا.
- قشيري، ابوالقاسم، الرسالة القشيرية، تحقيق عبدالحليم محمود و محمود بن شريف، قم: بيدار، ١٣٧٤.
- قفطي، علي بن يوسف، انباه الرواة على انباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٢.
- كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه (يونان و روم)، ترجمه جلال الدين مجتبوي، تهران: علمي و فرهنگي - سروش، ١٣٨٠.
- لبلي، احمد بن يوسف، فهرسة اللبلي، تحقيق ياسين يوسف بن عياش و عواد أبو زينة، بيروت: دار الغرب الاسلامية، ١٩٨٨.
- ماتريدي، أبو منصور، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، الإسكندرية: دارالجامعات المصرية، بي تا.
- متولي شافعي، عبدالرحمن بن مامون، الغنية في أصول الدين، تحقيق عماد الدين احمد حيدر، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧.
- مراغي، عبدالله مصطفي، الفتح المبين، القاهرة: مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٩٤٧.
- مرتضى زبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس، تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
- مسكويه، ابو علي، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق أبو القاسم إمامي، تهران: سروش، ٢٠٠٠.
- مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامي، مشهد: آستان قدس رضوي، ١٣٦٨.
- مقدسي، محمد بن احمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، بيروت: دار صادر، بي تا.
- مقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥.
- مقدسي، محمد بن عبدالملك، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق ألبرت يوسف كنعان، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٨.
- مقريزي، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٨.
- ملطي، ابوالحسين، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زينهم محمد عزب، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.
- نسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامه، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي، ٢٠٠٦.

٧٨ جستارهای تاریخی، سال ١٣، شماره ١، بهار و تابستان ١٤٠١

نسفی، عمر بن محمد، *القند فی ذکر علماء سمرقند*، تحقیق یوسف هادی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ١٩٩٩.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تلخیص المحصل*، بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٥.

نووی، یحیی بن شرف، *طبقات الفقهاء الشافعیة*، تحقیق علی عمر، قاهرة: مکتبة الثقافة الدینیة، ٢٠٠٩.
واحدی، علی بن أحمد، *الوسیط فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق عادل أحمد عبدالموجود والآخرین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٩٩٤.

یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان و عبرة الیقظان*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة، ١٩٩٧.

Louis P. Pojman, Michael Rea: *Philosophy of Religion: An Anthology*, U.S.A: Wadsworth, 2007.

Watt, William Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1985.