

## کارکرد علمی حکیم ملا محمد فضولی در سیر تطور کلام امامیه و انتقال تراث علمی حوزه حلّه رسول رضوی<sup>۱</sup>

### چکیده

قرن دهم به دلیل شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن، از دوره‌های کم آگاهی تاریخی ما نسبت به چگونگی انتقال میراث حوزه‌های حلّه و شیراز به حوزه‌های نجف سوم و اصفهان و سیر تطور کلام امامیه است؛ عصری که «ملا محمد فضولی» در آن عصر به تحصیل، تعلیم و نگارش مشغول بود و بررسی و کسب شناخت نسبت به کارکردهای علمی ایشان می‌تواند دایره معرفتی ما از سیر تطور کلام امامیه در دوره یادشده را گسترش دهد. در این مقاله با استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و مراجعه به کتاب‌های بازمانده از فضولی و دیگر نگاهشسته‌های مرتبط با وی، و با بازکاوی روش کلامی و باورهای شناخت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی معلوم گشت که وی یکی از متکلم-فیلسوفان فعال در قرن دهم و از انتقال دهندگان تراث حوزه حلّه بوده است. او در مباحث کلامی از روش عقل‌گرایی سود جست و با پرهیز از نقل ستیزی یا عقل‌بسندگی، وحی و نقل را در کنار هم به کار گرفته است. کارکردهای وی را می‌توان در میراث‌داری دانشمندانی چون علامه حلی و فاضل مقداد، مقابله با جریان صوفی‌گرایی نو تاسیس در مراکز علمی شیعه و جریان متکلم-عارفان حوزه شیراز و استفاده از ادبیات ترکی، فارسی و عربی برای ترویج مفاهیم و آموزه‌های کلامی، خلاصه کرد.

**واژه‌های کلیدی:** حکیم فضولی، حوزه حلّه، فیلسوف - متکلم، مطلع الاعتقاد، حدیقة السعداء، اشعار ترکی.

۱. دانش آموخته مؤسسه آموزش عالی امام صادق علیه السلام، دانشیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث. [razavi.r@chmail.ir](mailto:razavi.r@chmail.ir).

## ۱. مقدمه

ملا محمد بن سلیمان فضولی مولف کتاب خاص «مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد» که به سه زبان ترکی، عربی و فارسی اشعاری نغز و پر مغز می‌سرود، در شهر حله و یا کربلا در میان خاندانی شیعی (افندی، ۱۳۸۹، ۲: ۲۷۴؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰، ۹: ۸۳۸؛ حسنی، ۱۳۷۹، ۶۶-۱۰۷) و ترک تبار (مطربی سمرقندی، ۱۳۸۲، ۵۹۱؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۹: ۸۳۸) به دنیا آمد. در تاریخ تولد و وفات وی دو قول است: ۸۸۵-۹۶۳ق (ریپکا، ۱۳۸۱، ۴۲۰) و ۹۱۰-۹۷۵ق (بغدادی، ۱۹۵۱، ۲: ۲۵۰). برای آشنایی با محیط تولد، تحصیل و زندگانی وی که بیشتر آن در قرن دهم به سر آمد، داستان را باید از قرن پنجم هجری آغاز کرد؛ چرا که حضور ترکان در عراق به صورت جدی از زمان معتصم (۲۲۷ه.ق) و ساخته شدن شهر سامرا آغاز شد (دینوری، ۱۳۷۱، ۴۴۳؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ۲: ۹۷۴؛ بلعمی، ۱۳۸۷، ۴: ۱۲۵؛ و یعقوبی، ۱۳۷۱، ۲: ۵۰۴) ولی این حضور مختص نظامیانی بود که به استخدام خلفاء و امیران نیمه مستقل در آمده و بر اثر نفوذ نظامی به فعالیت سیاسی نیز می‌پرداختند، اما بعد از ورود سلجوقیان به سرزمین‌های اسلامی و عراق و فتح بزرگ ملاذگرد در آناتولی به سال ۴۶۳ق (مشکور، ۱۳۵۰، ۵۳؛ اعتماد السلطنه، ۱: ۳۳۳)، سیل مهاجرت طوایف ترک به سرزمین‌های آذربایجان، شمال عراق، شمال شام و آناتولی آغاز شد و ترکان در بدنه اجتماعی ممالک شرق جهان اسلام، حضوری فعال و گسترده پیدا کردند و به دنبال آن با برافتادن خلافت عباسی به دست ایلخانان در سال ۶۵۶ قمری (سایکس، ۱۳۸۰، ۲: ۱۳۴ و ۱۶۴؛ بیات، ۱۳۸۴، ۲۹۰) این حضور گسترش یافته و حکومت بین النهرین در دست ترکان قرار گرفت و بعد از ایلخانان نیز دولت‌های جلایری (۷۳۶ تا ۸۱۴ق) (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ۲: ۶۲۸؛ سایکس، ۱۳۸۰، ۲: ۱۶۵)، قره قویونلوها (۷۸۰ تا ۸۷۶ق) (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ۲: ۶۷۴) و آق قویونلوها (۸۴۵ تا ۹۱۰ق) (سایکس، ۱۳۸۰، ۲: ۲۰۰؛ اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷، ۲: ۷۴۴) که به غیر از دولت اخیر بقیه گرایش‌های شیعی داشتند (شاهمرادی-منتظر القائم، ۱۳۹۲، ۴۹-۷۲؛

۱- فضولی خود گوید:

خواه از ترک آید و خواه از عرب خواه از عجم  
نعمت باقی است این قسمت نخواهد گشت کم

نیستم شرمنده هر مهمان که آید سوی من  
هر که باشد گوینا و هر چه باید گویر



شوشتری، ۱۳۵۴، ۲: ۳۶۸-۳۷۰)، به ترتیب حکومت این منطقه را به چنگ آوردند. البته در زمان آق قویونلوها هم که گرایش سنی داشتند (شاهمرادی، ۱۳۹۷، ۳۹)، حکومت مشعشعیان (۸۴۵ تا ۹۱۴ق) در خوزستان و جنوب عراق و حتی مدتی در بغداد و حله حضور داشتند (راوندی، ۱۳۸۲، ۲: ۳۸۲؛ باسورث، ۱۳۸۱، ۵۲۹-۱۴۷؛ امینی هروی، ۱۳۸۳، ۴۲۵) و روند تحکیم پایه‌های تشیع در عراق عرب هم چنان استمرار داشت.

یکی از قبایلی که در این مهاجرت دور و دراز و گسترده ترکان به سرزمین‌های اسلامی حضور داشت، ایل بزرگ «بیات» بود که بعد از ورود به داخل مرزهای ممالک اسلامی در خراسان بزرگ، فلات ایران، شمال عراق تا شمال شام پراکنده شدند (ملکم، ۱۴۲۲، ۲: ۵۸۸) و برخی از آنان نیز در قسمت‌های مرکزی عراق ساکن گشته در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی این منطقه شرکت جستند. خاندان ملّا محمد فضولی نیز یکی از خاندان‌های ایل بیات بود که در عراق حاضر بودند و پدر ایشان نیز که «سلیمان» نام داشته از علمای وابسته به این ایل بود که در منطقه حله سکونت اختیار کرده بود.<sup>۱</sup>

دوره ولادت، نوجوانی و جوانی فضولی هم‌زمان شده بود با از بین رفتن دولت‌های کوچک در فلات ایران، عراق و شام و سر برآوردن دو امپراطوری بزرگ «صفویه» و «عثمانی» که از قضای روزگار در سرزمین عراق هم‌مرز شده و بر سر این سرزمین به جنگ پرداختند، چنان‌که در میان سال‌های ۹۱۴ تا ۹۴۱ق دولت نوپنیا صفوی توانست حکومت عراق به مرکزیت بغداد را به دست آورد (سایکس، ۱۳۸۰، ۶۶۴) اما بعد از آن در سال ۹۴۱ق «سلیمان قانونی» سلطان وقت دولت عثمانی این منطقه را بر تصرفات دولت عثمانی افزود (صفا، ۱۳۸۷، ۵: ۶۷۴) و در پیمان آماسیه به سال ۹۶۲ق جدایی بصره و بغداد از دولت صفوی و پیوستن آن به عثمانی به صورت رسمی پذیرفته شد (ترکمان، ۱۳۸۲، ۱: ۷۹) و بدین ترتیب دوره اول زندگانی فضولی، زیر سایه پادشاهی صفویه سپری شد و قسمت دوم نیز زیر بیرق دولت عثمانی قرار گرفت.

۱. پدرش سلیمان بود که به حله مهاجرت کرد و قاضی آن شهر بود. بنا به گفته صادق بیگ افشار صاحب تذکره «مجمع الخواص» - که به زبان ترکی از یکی نوشته شده - پدر فضولی از ایل بیات بوده که یکی از ۲۲ طایفه مهاجر ترکان اوغوز می‌باشد (رک: مؤید، ۱۳۸۱، ۲۹۲).

از دوره تحصیل وی اطلاع چندانی نداریم، همین اندازه می‌دانیم که در دوره یاد شده، حوزه نام‌آور حلّه با مهاجرت فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) به نجف اشرف به پایان خود رسیده بود (رضوی، ۱۳۹۷، ۳۸۳) و دیگر از رونق قرن هفتم و هشتم در آن خبری نبود (رضوی، ۱۳۹۷، ۴۴۱-۴۶۱) و حوزه نجف نیز به تازگی و به همت فقیه سیاستمدار یعنی محقق کرکی (م ۹۴۰ق) (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰، ۷: ۱۶۰) که بعد از ۹۰۵ق در عتبات عالیات حضور یافته بود، سال‌های احیای مجدد خود را تجربه می‌کرد (رضوی، ۱۳۹۷، ۴۶۲) و از آن‌جا که فضولی در طول حیات خویش از عراق عرب خارج نشده و عمر خود را در کربلا، نجف، حلّه و بغداد به سر آورده<sup>۱</sup> به ناچار باید درس خویش را در نزد اساتید حوزه نجف و کربلا و یا کلاس‌های بازمانده از عصر پر رونق حوزه حلّه گذرانده باشد، اساتیدی مانند محقق کرکی یا شیخ ابراهیم قطیفی (زنده در ۹۴۴) (افندی، ۱۳۸۹، ۱: ۷۹؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ۱: ۲۵؛ امین، ۱۴۰۳، ۲: ۱۴۱)، اما باید توجه داشت که در عراق عرب و به احتمال بسیار در بغداد، جریانی ضعیف و غیر معروف از پیروان فلسفه وجود داشتند که برخی از دانشمندان شیعه مانند «ابن ابی جمهور احسایی» (افندی، ۱۳۸۹، ۶: ۱۴) که در پایان قرن نهم یعنی همزمان با ولادت فضولی در عتبات بوده و به شدت از معتقدان به قاعده الواحد لایصدر منه الا الواحد و قائلان به قدم عالم بود (رضوی، ۱۳۹۷، ۴۵۷؛ و المجلی ص ۸۵ به نقل از: مادلونگ، ۱۳۷۵، ۲۲۲) از جمله افراد این جریان بوده است و در قرن یازدهم نیز «ملارجبعلی تبریزی» از وفاداران قاعده الواحد در بغداد تحت تعلیم این مکتب بوده است (افندی، ۱۳۸۹، ۲: ۴۰۱؛ تبریزی، ۱۳۸۶، تمام کتاب)، ولی متأسفانه هیچ اطلاعاتی از اساتید و بزرگان این جریان نداریم و فقط می‌توانیم ادّعا کنیم که احسایی و تبریزی متأثر از این جریان بوده‌اند و فضولی نیز به احتمال در این مکتب تربیت یافته است؛ هرچند قواعد فلسفی مانند الواحد و قدیم بودن عالم را نپذیرفته باشد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۴۳-۴۷) ولی همان‌گونه که خواهیم گفت در کتاب «مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد» خویش، روش متکلم- فیلسوفان را در پیش

۱- خود وی در این مورد چنین می‌سراید:

نظم به هر کجا که رسد حرمتش رواست  
خاک است شعر بنده، ولی خاک کربلاست

چون خاک کربلاست فضولی مقام من  
زر نیست، سیم نیست، گوهر نیست، لعل نیست

گرفته و از روش فقیهان متکلم پیروی نمی‌کند.

علاوه بر اساتید، در مورد سایر افراد مرتبط با فضولی مانند هم درس‌ها و شاگردان احتمالی وی نیز اطلاعی در دست نیست و فقط در بعضی از منابع از فرزند وی به نام فضلی ذکری به میان آمده است (امین، ۱۳۸۳، ۸: ۴۱۵)؛ با این همه خوشبختانه بیشتر آثار فضولی به دست ما رسیده و امروزه آگاهی‌های کاملی درباره آنها داریم و نگاهی‌هایی مانند: «دیوان اشعار فارسی» (طرازی، ۱۳۸۷، ۱: ۱۹۱)، «رند و زاهد» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱۱: ۲۵۴)، «سفرنامه روح» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۱۲: ۱۸۷)، «دیوان اشعار ترکی» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ۹: ۸۳۸) و «دیوان اشعار عربی» از جمله این آثار می‌باشند (صفا، ۱۳۷۸، ۶۷۶؛ امین، ۱۴۰۳، ۸: ۴۱۴؛ کحاله، ۱۳۷۶، ۱۰: ۴۸)، ولی آن‌چه در تالیف این مقاله بیشتر به کار خواهد آمد، دو کتاب مهم وی خواهد بود؛ اولین آن دو، کتاب «حديقة السعداء» نام دارد که اقتباسی از کتاب «روضه الشهداء» حسین واعظ کاشفی بوده و در ضمن آن مصائب انبیاء از آدم تا خاتم و مصائب اهل بیت: از خاتم تا خامس آل عبا را به رشته تحریر درآورده (حاجی خلیفه، [بی تا]، ۱: ۶۴۵؛ تبریزی، ۱۴۱۴، ۵: ۱۱۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۴، ۳: ۳۴۱) و فرصت بازبایی باورهای اعتقادی فضولی در بحث راهنماشناسی یعنی نبوت و امامت را به ما می‌دهد.

دومین کتاب هم «مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد» نام دارد<sup>۱</sup> که در موضوع کلام اسلامی و تنها اثر فضولی به نثر عربی است. این کتاب شامل چهار رکن می‌باشد رکن اول به مباحث ماهیت دانش و وجوب شناخت خدا، انواع علوم و طرق کسب علم می‌پردازد. رکن دوم مختص مباحث جهان‌شناسی است و به مباحث آفرینش کاینات، انسان و جن و احوال عالم اشاره دارد. رکن سوم به بحث از ذات و صفات و افعال باری تعالی و مباحث خیر و شر

۱- متن عربی کتاب «مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد» چندین چاپ دارد: ۱. تصحیح از سوی حمید آراسلی (باکو — ۱۹۵۸)، ۲. محمد بن تاویت الطنجی (آنکارا — ۱۹۶۲)، ۳. عبداللطیف بندر اوغلو (بغداد — ۱۹۹۳)، ۴. تصحیح سبحانعلی کوشا که به همت بنیاد حکمت اسلامی صدرا منتشر شده است. این کتاب را دکتر عطا الله حسینی به فارسی ترجمه، و انتشارات دارالهدی منتشر کرده است. ۵. ترجمه این اثر با عنوان «پگاه باور»، با مقدمه و ترجمه حسین محمدزاده صدیق، از سوی انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است.

می‌پردازد و در رکن چهارم نیز مباحث نبوت عامه و نبوت خاصه، امامت و مباحث معاد تبیین شده است (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۴۱-۶۶، ۶۷-۹۶).

با استفاده از این دو نگاه‌شسته می‌توان گزارشی کامل از کارکرد علمی و نقش آفرینی حکیم بغداد یعنی ملا محمد فضولی در سیر تطور کلام امامیه در قرن دهم ارائه کرد؛ چرا که دوره زندگی ایشان عصر فترت و کم‌آگاهی تاریخی ما از کیفیت انتقال میراث حوزه‌های حلّه و شیراز به حوزه‌های نجف سوم و اصفهان می‌باشد و با معرفی حکیم فضولی به عنوان یکی از متکلم - فیلسوفان قرن دهم، تا حدودی چگونگی انتقال تراث یاد شده، روشن گشته ما را با روند تطور روش جریان متکلم - فیلسوفان پرورش یافته در مکتب به جای مانده از «خواجه نصیرالدین طوسی» و «علامه حلی» (رضوی، ۱۳۹۷، ۳۲۸) و هم چنین پیوند این جریان با برخی از میراث‌داران حوزه شیراز (رضوی، ۱۳۹۷، ۳۹۱) آشنا خواهد ساخت و این امر مستلزم استخراج و بازکاوی روش‌شناسی، شناخت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح شده از سوی فضولی است؛ چرا که این چهار عنصر در واقع می‌توانند نقش آیینی گونه‌ای در بازتاب ممیزات جریان متکلم - فیلسوفان ارائه کند.

## ۲. روش شناسی

از جمله ویژگی‌های جریان متکلم - فیلسوفان گرایش به عقل و در پیش گرفتن روش عقل‌گرایی است، چنان‌که ملا محمد فضولی در آغاز کتاب «مطلع الاعتقاد فی معرفة المبدأ و المعاد» چهار طریق مورد ادعای اهل تحقیق که انسان را می‌تواند به مقصد برساند، چنین معرفی می‌کند:

۱. راه «عقل»: استدلالیون ادعا می‌کنند که انسان با استفاده از عقل و کنار هم قرار دادن مقدمات و رعایت شرائط و قوانین خاص می‌تواند به سر منزل مقصود برسد. این گروه یا از یکی از ادیان پیروی می‌کنند که اصطلاحاً «متکلم» نامیده می‌شوند و یا از هیچ دینی تبعیت نمی‌کنند که «مشائی» خوانده می‌شوند (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۱۴؛ همو، ۱۳۷۴، ۲۳۴).

۲. راه «کشف»: انکشافیون هم مدعی شده‌اند که ریاضت و تصفیه باطن که منجر به کشف می‌شود، راه رسیدن به حقیقت است و این گروه اگر از کافران باشند، اشراقی و اگر از مسلمانان باشند «صوفیه» نامیده می‌شوند (همو، ۱۳۹۱، ۱۵؛ همو، ۱۳۷۴، ۲۳۴).

۳. راه «تبعیت از پیامبران»: در این شیوه با پیروی از پیامبران و با استنباط معارف از منابع دینی، یعنی کاری که اصحاب شرائع انجام می دهند به مقصود می رسند (همو، ۱۳۹۱، ۱۵).

۴. راه «وحی و الهام»: در این طریق معارف از سوی خداوند به صورت دفعی یا تدریجی در اختیار پیامبران و اولیاء قرار می گیرد (همان، ۱۴-۱۵).

فضولی در کتاب مذکور از میان چهار طریق و منبع معرفتی، صراحتاً طریق خاصی را انتخاب نمی کند لیکن با صرف نظر از کتابها و رسائل ادبی ایشان که بر اساس روند ادبی، آمیخته با روشهای ذوقی است در دو کتاب «حدیقه السعداء» و «مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد» روش متفاوتی را در پیش می گیرد؛ بدین بیان که در کتاب «حدیقه السعداء» روش نقلی محض را اخذ کرده و از هر گونه جرح و تعدیل منقولات و لو متعارض و متناقض پرهیز می کند و سعی می کند با نقل هر آن چه به مصائب پیامبران و آل عبا مربوط می شود، حزن و اندوه مخاطب را بر انگیزد (رک: فضولی بغدادی، ۱۳۷۴، ۲۹۷ به بعد) و در این راه حتی با برخی از باورهای اعتقادی که در مطلع الاعتقاد و سایر مکتوبات خود بدانها اشاره کرده به مخالفت می پردازد و با آن که در روش نقلی سنجش اعتبار منابع معرفتی و راههای وصول بدان، نقش اصلی و مهمی دارد و هر منقولی پذیرفته نیست، با این همه وی به این اصل چندان وفادار نیست و تنها با نام بردن از منابع و مآخذ خویش، از تعیین صحت و سقم منقولات شانه خالی می کند.

با این وجود او را به هنگام تالیف کتاب «مطلع الاعتقاد»، دانشمندی عقل گرا و پایبند به روش عقلی، می یابیم. وی در این کتاب در قامت یک فیلسوف-متکلم ظهور کرده مباحث را با نظمی منطقی و از بحثهای شناخت شناسی آغاز (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۵-۱۶) و با مباحث جهان شناسی، خداشناسی و راهنماشناسی ادامه داده و با مباحث فرجام شناسی به پایان می برد (همان، ۱۷-۹۶). او در تمام این مباحث قواعد مطرح در روش عقلی را پاس می دارد و تا می تواند از افتادن در ورطه روش نقلی، دوری می گزیند. وی در کل کتاب یاد شده تنها به ۱۳ آیه قرآن (همان، ۳، ۴، ۹، ۱۰، ۳۰، ۳۵، ۳۶، ۷۶) و ۱۳ حدیث کوتاه (همان، ۴، ۹، ۲۱، ۳۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۶۲، ۷۸، ۸۳، ۸۵) اشاره کرده که هیچ کدام در مقام استناد و استدلال نبوده و صرفاً جهت

تایید یا تطبیق برخی از اقوال و ادعاها با دیدگاه دین اسلام می‌باشد؛ به خصوص که برخی از احادیث نقل شده، سند متقن نداشته (همان، ۴، ۹) در منابع معتبر از آنها یاد نشده است، و با حذف منقولات فوق از کتاب مطلع الاعتقاد هیچ نقص و فتوری در ادعاها و استدلال‌های آن ایجاد نخواهد شد.

به تعبیر دیگر برخلاف کتاب «حديقة السعداء» که فضولی در تالیف آن، روش نقلی محض را در پیش گرفته بود و برای همه ادعاها و مطالب منقول، منبع و سند ولو ضعیف معرفی می‌کند در کتاب «مطلع الاعتقاد»، عقل‌گرای محض است و هیچ لزومی برای معرفی منبع و مستند نمی‌بیند و در این کار چنان افراط می‌کند که حتی آن‌گاه که دیدگاه فلاسفه یونان و یا متکلمان و فرقه‌های کلامی را مطرح می‌سازد، نیز از ارائه سند دریغ می‌ورزد (همان، ۱۹ و ۲۲)، گویا هدف اصلی استدلال‌های عقلی مدعیات است نه منقولات؛ برای همین از این نگاه لزومی برای ذکر منبع و مأخذ منقولات وجود ندارد.

وی بعد از مباحث معرفت‌شناسی یک باب را به تبیین قواعد عقلی که در طول بحث مبدأ و معاد بدان نیاز خواهد بود، اختصاص می‌دهد و هشت قاعده عقلی مورد ادعا یعنی قواعد «لا یصدر من الواحد الا الواحد»، «لا یصدر واحد الا من واحد»، «الواجب لا یكون الا واحدا»، «ما صدر عن علته التامة فهو قديم»، «الواجب واجبان: واجب بالذات و واجب بالغير»، «کل جائز الوجود له فی نفسه و ذاته الامکان»، «لا اعتماد علی مطلق العقلیات الخالصة» و «تاثیر الشی فی الشی لیس بمعقول» را طرح کرده به نقد و بررسی عقلی آنها پرداخته، حکیمانۀ قاعده اول، دوم و هشتم را نمی‌پذیرد (همان، ۴۳، ۴۷) چنان‌که بیشتر متکلم-فیلسوفان حوزه حلّه نیز از پذیرفتن آن سرباز می‌زنند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ۱۶۹؛ طوسی، ۱۴۰۵، ۲۳۷؛ همو، ۱۴۱۳، ۶۷؛ حلی، ۱۴۱۳، ۱۷۶).

نکته جالب در باب یاد شده به قاعده هفتم یعنی قاعده «لا اعتماد علی مطلق العقلیات الخالصة» باز می‌گردد؛ وی ذیل این قاعده به بیان رابطه عقل و وحی پرداخته معتقد است که عقل به تنهایی امکان رسیدن به سعادت را ندارد و نیازمند شرع یا همان وحی است تا میزانی برای سنجش آورده‌های عقل باشد. او برای اثبات تعامل بین عقل و وحی می‌نویسد: عقلاء گاهی به دلیل عدم کاربرد صحیح عقل دچار تعارض ادله می‌شوند، مثلا حکماء با استناد به عقل، وجود «جوهر فرد» را انکار کرده و

متکلمان نیز با استناد به ادله عقلی آن را اثبات می‌کنند و چون پذیرش هر دو ادعا باعث تناقض می‌شود، پس باید به شرعی که عقل حجیت و میزان بودن آن را ثابت کرده رجوع شود و بدین ترتیب از افتادن در دام «وهم» و مغالطه در امان خواهیم بود (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۴۶).

بنابراین می‌توان گفت: از نگاه فضولی وحی تقدیمی بر عقل ندارد، بلکه عقل بالذات حجت است و علاوه بر آن، حجیت شرع و وحی را اثبات می‌کند و در ادامه راه کسب معارف به تعامل با شرع پرداخته و به عنوان «میزان» و «معیار» از آن نیز به عنوان «منبع» و «میزان» بهره می‌گیرد.

مطالعه «مطلع الاعتقاد» این باور را تثبیت می‌کند که فضولی با آن که در تالیف، تنظیم و تحلیل مطالب کتاب یاد شده، شیوه فلاسفه را در پیش گرفته است، ولی برخی قواعد موضوعه نزد فلاسفه را نمی‌پذیرد و ابایی ندارد که قواعدی چون «لا یصدر من الواحد الا الواحد» و «لا یصدر واحد الا من واحد» را رد کرده (همان، ۴۴) و اقوال فلاسفه در زمینه قدیم بودن افلاک و نفس داشتن آنها را با لفظ «قیل» نقل کند (همان، ۲۳ و ۲۵).

با توجه به مطالب پیش گفته عنوان «متکلم-فیلسوف» بهترین توصیف برای معرفی روش و منش ملا محمد فضولی است، بدین معنا که روش وی به نوعی استمرار روش فلسفی-کلامی حوزه کلامی حله است که خواجه نصیر و علامه حلی آن را پایه گذاری کردند و با کلام فلسفی که پیروان شیرازی محقق طوسی در حوزه شیراز، استمرارش بخشیده و با اشراق و عرفان نظری در هم آمیختند، تفاوت‌هایی اساسی دارد. در بیانی دیگر می‌توان گفت که کتاب «مطلع الاعتقاد» فضولی و روش کلامی-فلسفی ایشان بسان تک درختی در صحرای علم و دانش هست که نه در زمره تالیفات حوزه حله مورد تامل و تحقیق قرار گرفته و نه در کنار نگاه‌های حوزه نجف دوم و سوم یا حوزه شیراز باز خوانی شده است.

### ۳. شناخت شناسی

دست‌یابی به شناخت دقیق روش علمی فضولی بستگی تامی به آگاهی از منابع و ابزار شناخت از نگاه فضولی دارد. او کتاب «مطلع الاعتقاد» را با مباحث شناخت‌شناسی آغاز می‌کند و ابتدا تعریفی از علم و معرفت ارائه کرده ضمن بیان آراء

مختلف به بیان اقوال در باره گونه‌های علم و تقسیم آن به تصور و تصدیق و حضوری و حصولی می‌پردازد؛ در نهایت علم را اعم از معرفت می‌شمارد و معتقد است که لفظ علم هم بر «آگاهی‌های انسان» و هم بر «آگاهی‌های خداوند» اطلاق می‌شود، اما اطلاق اسم «عارف» بر خداوند جایز نیست؛ یا بدان دلیل که در معرفت، کسب لازم است و علم خداوند کسبی نیست یا از آن رو که در شرع به «آگاهی‌های الهی» معرفت اطلاق نشده و ما نیز از آن تبعیت می‌کنیم (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۷-۹).

وی در پایان تبیین ماهیت علم، دیدگاه برخی از «قدری‌ها» و «صالحیه» که ایمان را تصدیق و قسمی از علم می‌دانند را بدون نقد آورده با استناد به آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (العصر: ۳) آن را مقابل عمل و مقدمه عمل قرار می‌دهد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۹) و این اصل را که بر اساس ﴿بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (بقره: ۲۲۵) ایمان، عمل قلب است را نا گفته رها می‌کند.

وی کسب معرفت و شناخت را عقلاً و سمعاً واجب دانسته استدلال معتزله در این زمینه را ذکر می‌کند که عقل را خداوند به عنوان فضیلتی بزرگ برای تدبیر کارها و درک امور در اختیار انسان قرار داده و به کار نبردن آن تضييع نعمت خواهد بود (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۱۰ و ۱۱).

وی معارف و علوم را به دو بخش دینی و دنیایی تقسیم کرده علوم دینی را نیز به دو بخش اعتقادات و عبادات تقسیم کرده (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۱۲) بلافاصله از آن تقسیم دست کشیده و به بیان تقسیم معروف علوم از سوی فلاسفه یونان یعنی تقسیم به علوم عملی که عبارتند از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، و علوم نظری یعنی الهیات، ریاضیات و طبیعیات می‌پردازد (همان، ۱۳).

همان‌گونه که گذشت، وی ابزار شناخت را عقل و کشف و وحی می‌داند و در نهایت به تعامل عقل و وحی اعتقاد پیدا می‌کند (همان، ۱۴-۱۵) و خود را هم چنان شایسته نام متکلم - فیلسوف معرفی می‌کند.

#### ۴. جهان‌شناسی

فیلسوفان مسلمان در مقایسه با متکلمان اسلامی، علاقه بیشتری به مباحث جهان‌شناسی داشتند و همین امر باعث گشت تا مباحث جهان‌شناسی فلسفی از طریق متکلم- فیلسوفان، وارد مباحث کلامی شده در میان نگاشته‌های کلامی نقش

مهمی را به خود اختصاص دهند (حلی، ۱۴۱۳، ۱۵۶). حکیم بغدادی نیز به عنوان یک فیلسوف متکلم بعد از مباحث شناخت‌شناسی پیشینی، گفتار مستوفایی در جهان‌شناسی و شناخت عالم ارائه می‌کند و عالم را به دو بخش تقسیم می‌کند:

الف) عالم ظاهر: این عالم، عالم محسوس، عالم صورت، عالم شهادت، عالم فعل، عالم جسمانی، عالم ترکیب، عالم جهر و عالم خلق هم نامیده می‌شود.

ب) عالم باطن: این عالم با اسامی دیگری چون عالم معقول، عالم معنی، عالم غیب، عالم قوه، عالم روحانی، عالم تفرید، عالم سرّ و عالم امر هم شناخته می‌شود (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۱).

وی معتقد است که درباره عالم هستی با تقسیمات فوق، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. انکار هستی: سوفسطایی‌ها وجود عالم را انکار کرده (همان، ۳۱) و عالم را وهم و خیال و عاری از حقیقت می‌دانستند (نراقی، ۱۴۰۳، ۵۵). فضولی همین حکم به باطل بودن عالم را دلیل بر وجود حقیقی عالم می‌شمارد؛ چرا که سوفسطایی اگر حکم خود به وهم بودن عالم را وهم بدانند پس حقیقی بودن عالم را پذیرفته و اگر برای حکم خود حقیقتی قائل شود، ناخواسته به وجود حقیقتی که ما آن را عالم می‌دانیم، اعتراف کرده است (نراقی، ۱۴۰۳، ۱۹).

۲. انکار عالم غیب: طبیعیون با آن که عالم محسوس را قبول دارند، اما منکر عالم باطن یا همان عالم غیب می‌باشند (نراقی، ۱۴۰۳، ۳۱).

۳. انکار حدود و احکام: فیلسوفان دهرگرا هم عالم محسوس را پذیرا بوده و هم عالم معقول را باور دارند با این همه وجود احکام، حدود و شریعت را نمی‌پذیرند (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۱).

۴. باورمندان به شریعت: مسلمانان برخلاف پیروان دیدگاه‌های قبلی، علاوه بر پذیرش عالم محسوس و معقول و احکام و حدود از پذیرش شریعت الهی سر باز نزده (همان، ۳۱) و معتقد به وحی و دخالت خداوند در عالم هستند در حالی که اهل تناسخ حرکت موجود در عالم را طبعی و بی‌نهایت دانسته، دخالت موجود دیگر در این حرکت را نفی می‌کنند (همان).

با وجود دیدگاه‌های یاد شده وی همانند متکلمان معنای عالم را تخصیص می‌زند و لفظ «عالم» را به «ما سوی الله» (عبیدلی، ۱۳۸۱، ۴۰۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۳۸۳، ۲: ۶۴؛ حلی، ۱۴۱۹، ۱: ۲۳۸) و «جهان ممکنات» اطلاق کرده (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۱۹) به بحث درباره شناخت عالم ممکنات می‌پردازد و درباره رابطه این عالم با واجب چند دیدگاه مطرح می‌کند:

الف) دیدگاه کمون و ظهور: بر اساس این دیدگاه عالم به معنای ما سوی الله در یک لحظه و یک آن خلق شده؛ با این توضیح که برخی از اجزای آن در درون بعضی دیگر در حالت کمون و مخفی هستند و به تدریج ظاهر می‌شوند، یعنی آفرینش دفعی و ظهور تدریجی بوده است؛ مانند انسان که در نطفه‌ای نهان بود و به تدریج ظاهر گردید (همان، ۳۳).

ب) دیدگاه صدور: فضولی این دیدگاه را به بعضی از محققان نسبت داده می‌نویسد که اینان معتقدند «عالم جبروت» از «عالم لاهوت» صادر شده است و ارواح از «عالم جبروت» به «عالم ملکوت» تنزل پیدا کرده از آن جا نیز به «عالم ملک» تنزل پیدا کرده، در سه مقام جمادی و نباتی و حیوانی گردش داشته، به «عالم ناسوت» که عالم انسانی است می‌رسند و بعد حرکت صعودی خود را آغاز می‌کنند تا به مبدأ متصل گردند (همان، ۳۲).

جهان‌شناسی فضولی مانند جهان‌شناسی فلاسفه یونان و پیروان مسلمان آنان متأثر از هیئت بطلمیوسی که کره زمین را مرکز علم می‌داند و سایر افلاک را بر گرد کره زمین قرار می‌دهد، می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳، ۱۵۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ۱۲۵). بر اساس این جهان‌شناسی عالم، کره‌ای بزرگ است که کره زمین در مرکز آن قرار گرفته و کره آب و پس از آن کره هوا و بعد از آن کره آتش بر آن محیط بوده و بعد از آن فلک قمر قرار دارد و بعد از آن به ترتیب: فلک عطارد، فلک زهره، فلک شمس، فلک مشتری، فلک زحل، فلک بروج و فلک اطلس قرار گرفته‌اند؛ یعنی عالم از نه فلک تو در تو تشکیل شده و هر فلکی، نفس مدبری دارد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۲۴ و ۲۵).

اعتقاد به نه فلک و نادیده گرفتن هفت آسمان مطرح در قرآن (بقره: ۲۹، فصلت: ۱۲، طلاق: ۱۲) و احادیث (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ۴۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ۲۷۶) نه تنها از نقاط ضعف کتاب «مطلع الاعتقاد»، بلکه از کاستی‌های کتاب «حدیقه السعداء»

که بارها از تعبیر «دوقوز آسمان» (نه آسمان) استفاده کرده نیز به شمار می‌آید (فضولی بغدادی، ۱۳۷۴، ۲۴۳).

وی در مباحث جهان‌شناسی به تبعیت از فلاسفه یونانی وارد بحث ماده‌الموادی که جهان از آن به وجود آمده (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۳۲، ۳۶، ۵۲، ۷۷، ۸۲) نیز می‌شود و اقوال «ثالس ملطی» «انباذقلس»، «فیثاغورس»، «سقراط»، «فلاطون»، «ارسطو» و دیگران را طرح می‌کند و سخن ثالس ملطی که ماده‌المواد عالم را «آب» می‌داند را موافق دیدگاه قرآن دانسته و آیه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود: ۷) را شاهد این ادعا می‌شمارد (فضولی بغدادی، ۱۳۷۴، ۲۰) و البته چندین صفحه بعد به بیان دیدگاه مجوس که مبدا عالم را آتش می‌دانستند و قائلان به تناسخ که عالم را قدیم و غیر محتاج به آفرینش می‌دانند می‌پردازد (همان، ۳۲).

وی برای تکمیل بحث جهان‌شناسی به معرفی اجزاء عالم پرداخته آنها را به محسوس و غیر محسوس و علوی و سفلی تقسیم کرده و قوای مدبر یعنی نفوس و عقول از نگاه فلاسفه و ملائکه از نگاه متشرعه را معرفی می‌کند (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۲۵).

وی قدیم را به قدیم زمانی و قدیم ذاتی تقسیم می‌کند و تصریح می‌کند که فقط واجب‌الوجود قدیم ذاتی است و قائلین به قدم عالم در واقع آن را قدیم زمانی می‌دانند (همان، ۲۶) و در همین زمان دیدگاه‌های مختلف درباره حدوث و قدم عالم را بیان می‌کند و اهل شرع را قائل به حدوث عالم محسوس دانسته فلاسفه را از قائلان به قدم عالم می‌شمارد؛ هرچند آنان نیز در تعیین مصداق قدیم و حادث با هم اختلاف دارند (همان، ۲۳) و شاید بتوان ادعا کرد که از آن‌جا که خداوند را قادر و غیر موجب می‌داند (همان، ۵۷) او نیز به حدوث عالم و وجود عالم بعد از عدم معتقد است، از این رو در دیوان شعرش این‌گونه تعبیر می‌آورد که «ای مهر رخک قدیم و عالم حادث» (فضولی بغدادی، ۱۳۸۶، ۲۳۳) و یا در بیتی دیگر می‌نویسد: «اول پرده کش حجاب اسرار \* کیم عالمی یوقدن ایلدی وار» (همان، ۳۲۰).

وی بخشی از مباحث خود را هم به تعریف جواهر و اعراض و عقول عشره و مراتب عقل اختصاص می‌دهد و در این زمینه بیشتر مقرر اقوال مشهور و شایع در کتاب‌های فلسفه به خصوص فلسفه مشاء است (همان، ۲۷-۲۸). و می‌توان گفت: به هنگام

تقریر بخش جهان‌شناسی کتاب «مطلع الاعتقاد» بیشتر خود را در قامت یک فیلسوف معرفی می‌کند و ورود چندانی به جهان‌شناسی از دیدگاه قرآن و حدیث ندارد؛ چیزی که در دیگر کتاب‌های کلام اسلامی نیز به ندرت یافت می‌شود و برای دست‌یابی به آن باید به سراغ کتاب‌های تفسیری به خصوص آیات مربوط به سبع سموات رفت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۷: ۳۶۷-۳۷۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ۱: ۱۵۱؛ رضایی، ۱۳۸۷، ۱۱۳-۱۳۴).

## ۵. انسان‌شناسی

فضولی همانند سایر دینداران به پیدایش دفعی انسان و آغاز این آفرینش با آفریده شدن آدم و حوا از سوی خداوند باور دارد (فضولی بغدادی، ۱۳۷۴، ۶۶ و ۸۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ۲۷؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷۸۶) و در معرفی چیستی انسان او را موجود دوساحتی شمرده، می‌نویسد: «هو عبارة عن النفس والبدن» (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۴). وی اقوال مختلف درباره چیستی نفس را می‌شمارد و از میان دو قول اصلی که اولی نفس را جسم می‌داند و دومی آن را مجرد می‌شمارد، قول دوم را بیشتر پسندیده و نفس را به دلیل عدم انقسام، غیر جسمانی معرفی می‌کند و معتقد است چون نفس می‌تواند بیش از یک صورت را ادراک کند و این امر در جسم میسور نیست، پس نفس جسم نبوده و مجرد است (همان) و می‌توان نفس را چنین تعریف کرد: انها جوهر بسیط لیس بجسم و لا قوة فی جسم و لا صورة لجسم (همان، ۳۵).

درباره زمان پیدایش نفس با این که در آغاز قول قائلان به خلق ارواح بعد از ابدان را با استناد به آیه ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (مؤمنون: ۱۴) ذکر می‌کند (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۵)؛ در فصلی دیگر عالم میثاق و اشباح را توضیح داده و حدیث معروف «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُّجَنَّدَةٌ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ۴۸) را به عنوان مؤید آن ادعا می‌آورد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۰)، ولی به دلیل آن که قول ارسطو درباره حدوث نفس بعد از ابدان را آورده و ادله آن را به تفصیل بیان می‌کند (همان، ۳۵) باید وی را از معتقدان به حدوث روح بعد از بدن به شمار آوریم. البته به این نکته هم اشاره می‌کند که علم ما درباره روح اندک است و آیه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء: ۸۵) را شاهد این ادعا می‌گیرد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۶).

شاید بتوان وجه جمع این دو رفتار را این‌گونه مطرح کرد که از نگاه ایشان عالم

ذره فقط محل حضور ذرات، آن هم بدون روح بوده و ارواح بعداً در رحم مادر ایجاد می‌شوند.

فضولی علاوه بر مباحث نفس‌شناسی در معرفی چیستی بدن و تن انسان نیز وارد شده به بیان چگونگی پیدایش آن و اطوار مختلفش از نطفه و مضغه تا هنگام افاضه روح و تولد پرداخته، می‌نویسد: نفس در سه مرتبه با سه قوه شهوت، قوه غضب و قوه ملکی، بدن را تدبیر می‌کند (همان، ۳۷).

فضولی رساله‌ای به نام «سفرنامه روح» یا «صحت و مزاج» دارد که به خوبی نماینده آگاهی‌های زیست‌شناسی و طبی اوست و نشان می‌دهد که وی اشراف کاملی بر آگاهی‌های زیستی درباره انسان که در قرن دهم هجری شایع و متداول بوده داشته (فضولی بغدادی، ۱۳۸۹، کل رساله) و قوای بدنی و حواس باطنی و ظاهری انسان را به خوبی می‌شناخته است (همو، ۱۳۹۱، ۳۷).

فضولی انسان‌ها را به دو دسته محققان و مقلدان تقسیم کرده (همان، ۲۹) در توضیح منشاء این تقسیم می‌نویسد: درباره اختیار دو دیدگاه وجود دارد:

الف) دیدگاه اهل تسلیم که معتقدند انسان اختیاری از خود ندارد و همان‌گونه که آفرینش انسان و تحولات ایجاد شده در ماده و هیئت وجودیش در اختیار او نیست؛ در افعال و رفتارش نیز اختیاری ندارد (همان، ۳۰).

ب) دیدگاه اهل سبب برخلاف اهل تسلیم، به وجود اختیار در انسان باور داشته وجود عقاب و ثواب را دلیل این اختیار می‌شمارند (همان).

خود فضولی، مختار بودن انسان را می‌پذیرد (همان) و جالب آن که آغاز این اختیار را از زبان برخی به «عالم ذره» و «عالم میثاق» نسبت می‌دهد (همان)؛ کاری که در کتاب‌های کلامی قدما کمتر اتفاق افتاده است، و از زبان قائلان به عالم میثاق نقل می‌کند که به دلیل همین اختیار و انتخاب، انسان‌ها به چهار دسته تقسیم شدند؛ چراکه بعد از آن که خداوند ارواح را قبل از اجساد آفرید از آنان پرسید: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ (اعراف: ۱۷۲) و در پاسخ آنان دو دسته شدند، دوباره این سوال تکرار شد و دو گروه قبلی به دو دسته جدید تقسیم گشتند و بدین ترتیب به هنگام ورود به عالم اجساد، مجموعاً چهار گروه شدند:

گروه اول کسانی بودند که هر دو بار پاسخ «بلی» گفته و به ربوبیت الهی شهادت دادند، اینان مومنانی هستند که کافر نشوند.

گروه دوم کسانی بودند که هر دو بار در پاسخ، «لا» گفته و ربوبیت الهی را نپذیرفتند، اینان کافرانی هستند که ایمان نمی‌آورند.

گروه سوم عده‌ای هستند که بار اول آری گفته بار دوم پاسخ نه دادند؛ این عده مومنانی هستند که کافر می‌شوند.

گروه چهارم گروهی بودند که ابتدا جواب منفی داده و بار دوم آری گفتند، این گروه کافرانی هستند که مومن خواهند شد (فضولی بغدادی، ۱۳۹۱، ۳۰).

### نتیجه‌گیری

حکیم ملا محمد فضولی در مباحث کلامی از روش عقل‌گرایی بهره گرفته و بر این اساس، وحی و نقل را در کنار هم و در تعاملی مدام دانسته از نقل ستیزی یا عقل‌بسندگی، پرهیز کرده به روش عقل‌گرایی، عمل می‌کند و بدین سبب با این که شناخت را امری ممکن دانسته و عقل و نقل را از منابع شناخت می‌شمارد، ولی در شناخت ذات الهی عقل را ناکافی دانسته و در شناخت اوصاف الهی نیز به تعامل عقل و وحی حکم می‌دهد. با این وجود وی روش یاد شده را در مباحث جهان‌شناسی به کار نمی‌بندد و خود را از معارف و حیانی محروم کرده بدون توجه به هفت آسمان مطرح شده در قرآن به نه فلک مطرح در هیئت بطلمیوسی باور پیدا می‌کند و جهان‌شناسی فیلسوفانه را برمی‌گزیند.

در مباحث انسان‌شناسی نیز دو ساحتی بودن انسان را پذیرفته، بین پذیرش عالم ذر و لاجرم قبول آفرینش ارواح قبل از ابدان و پذیرش خلقت ارواح بعد از ابدان، مردد است؛ یعنی هم عالم ذر را می‌پذیرد و هم خلق ارواح بعد از ابدان را، و تنها وجه جمع این می‌تواند باشد که عالم ذر را فقط محل حضور ذرات، آن هم بدون روح بشماریم.

بدین ترتیب می‌توانیم کارکردهای وی در تطور علم کلام امامیه را در موارد زیر خلاصه کنیم:

۱. استمرار بخشیدن به جریان فیلسوف-متکلمان حوزه حله از کارکردهای مهم وی به شمار می‌آید. در واقع او میراث‌دار دانشمندانی چون علامه حلی و فاضل مقداد در دوره نجف دوم است.





۲. مقابله با تصوف‌زدگی قرن دهم که عرصه‌های علمی، دینی و سیاسی را فراگرفته بود و حفظ مباحث و مطالب کلامی از چنین هجمه‌ای از دیگر کارکردهای فضولی است.

۳. عدم همراهی با اشراق‌گرایی و عرفان رایج در حوزه شیراز و صیانت از جریان متکلم - فیلسوفانی که بیشتر تحت تاثیر حکمت مشاء بودند و توجهی به فلسفه اشراق نداشتند.

۴. بهره‌گیری از ادبیات ترکی، فارسی و عربی برای ترویج مفاهیم و آموزه‌های کلامی و کمک به ورود ادبیات ترکی برای تبلیغ معارف شیعه امامیه. این توضیح لازم است داده شود که مردمان ترک زبان از اواخر قرن دوم وارد جریانات سیاسی، اجتماعی جوامع اسلامی شده بودند و در قرون بعدی نیز وارد جریان های علمی شدند، ولی در قرن دهم برای اولین بار به صورت کلان، زبان و ادبیات ترکی در کنار ادبیات عرب و ادبیات فارسی به عنوان یکی از زبان‌های علمی به خدمت گرفته شد و حکیم فضولی در کنار دانشمندانی چون «الیاس اردبیلی»، «الهی اردبیلی» و «خطایی» از جمله آغازگران استفاده از ادبیات ترکی برای ترویج مذهب شیعه است.

## فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۴۱۴ق، *اعتقادات الإمامية*؛ قم، کنگره شیخ مفید.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۳۹۸ق، *التوحید*، مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۳. ادموند، کلیفورد باسورث، ۱۳۸۱ش، *سلسله‌های اسلامی جدید راهنمای گاهشماری و تبارشناسی*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز باستان‌شناسی اسلام و ایران.
۴. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، ۱۳۶۷ش، *تاریخ منتظم ناصری*، مصحح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب.
۵. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ۱۳۸۹ش، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، مشهد مقدس، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۶. امین، سید محسن، ۱۴۰۳ق، *أعیان الشیعة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۷. امینی هروی، امیر صدر الدین ابراهیم، ۱۳۸۳ش، *فتوحات شاهی*، مصحح محمد رضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۱۴۰۳ق، *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، بیروت، دار الأضواء.
۹. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، ۴۳۰ق، *طبقات أعلام الشیعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بغدادی، اسماعیل، ۱۹۵۱م، *هدیة العارفين، اسماء المؤلفین و آثار المصنفین*، مصحح محمد مهدی خراسانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. بلعمی، ابو علی، ۱۳۷۸ش، *تاریخنامه طبری*، مصحح محمد روشن، تهران، سروش.
۱۲. بیات، عزیز الله، ۱۳۸۴ش، *تاریخ تطبیقی ایران با کشورهای جهان*، تهران، امیر کبیر.
۱۳. تبریزی، ملا رجبعلی، ۱۳۸۶ش، *الأصل الأصل* (اصول آصفیه)، مقدمه و تصحیح

- حسن اکبری بیرق و عزیز جوان پور هروی، زیر نظر دکتر مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۴. ترکمان، اسکندر بیگ، ۱۳۸۲ش، *تاریخ عالم آرای عباسی*، مصحح ایرج افشار، تهران، امیر کبیر.
۱۵. ثقة الاسلام تبریزی، علی بن موسی، ۱۴۱۴ق، *مرآة الکتب*، محقق علی صدراپی خوبی، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۶. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبد الله، [بی تا]، *کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۷. حسنی، عطاله، ۱۳۷۹ش، *مذهب فضولی*، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۲۷، بهار و تابستان، صص ۶۶-۱۰۷.
۱۸. حسینی تهرانی، سید هاشم، ۱۳۶۵ش، *توضیح المراد*، تهران، انتشارات مفید.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۹ق، *نهاية المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۱. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، ۱۳۹۰ق، *روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، دهاقانی (اسماعیلیان).
۲۲. دینوری، احمد بن داود، ۱۳۷۱ش، *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
۲۳. راوندی، مرتضی، ۱۳۸۲ش، *تاریخ اجتماعی ایران*، تهران، انتشارات نگاه.
۲۴. رضایی، علی رضا، ۱۳۸۷ش، *هفت آسمان*، مجله قرآن و علم، شماره ۱، بهار و تابستان، صص ۱۱۳-۱۳۴.
۲۵. رضوی، رسول، ۱۳۹۷ش، *تاریخ کلام امامیه* (حوزه‌ها و جریان‌های کلامی)، قم، انتشارات دار الحدیث.
۲۶. ریپکا، یان، ۱۳۸۱ش، *تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه*، ترجمه عیسی شهابی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. سایکس، پرسسی، ۱۳۸۰ش، *تاریخ ایران*، ترجمه، سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، افسون.

۲۸. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۴ق، **معجم طبقات المتکلمین**، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۹. شاهمرادی، سید محمود، ۱۳۹۷ش، **جایگاه تشیع در رویکرد مذهبی ترکمانان آق قویونلو**، مجله تاریخنامه خوارزمی، شماره ۲۳، پاییز، صص ۴۰-۶۴.
۳۰. شاهمرادی، سید مسعود و منتظر القائم، اصغر، ۱۳۹۲ش، **تشیع قراقویونلوها**، نشریه پژوهش‌های تاریخی، دوره ۵، شماره ۱، بهار، صص ۴۹-۷۲.
۳۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، **نهج البلاغة**، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.
۳۲. شوشتری، قاضی نورالله، ۱۳۵۴ش، **مجالس المؤمنین**، تهران، اسلامیة.
۳۳. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، **شرح أصول الکافی**، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. صفا، ذبیح الله، ۱۳۷۸ش، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران، انتشارات فردوس.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، مکتبه النشر النشر الإسلامی.
۳۶. طرازی، نصر الله مبشری، ۱۳۸۷ش، **فهرست کتب خطی فارسی در مصر**، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی.
۳۷. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق، **تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل**، بیروت، دارالأضواء.
۳۸. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۱۳ق، **قواعد العقائد**، لبنان، دارالغریبة.
۳۹. عبیدلی، سید عمید الدین، ۱۳۸۱ش، **إشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت**، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب.
۴۰. فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، **إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين**، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی علیه السلام.
۴۱. فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق، **الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة**، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
۴۲. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۲ق، **اللوامع الإلهیة فی المباحث الکلامیة**، تحقیق شهید قاضی طباطبائی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. فضولی بغدادی، ملا محمد، ۱۳۷۴ش، **حديقة السعداء**، سید علی اکبر اجاق نژاد، قم، جمعیت جهانی اهل بیت علیهم السلام.

۴۴. فضولی بغدادی، ملا محمد، ۱۳۸۶ش، *دیوان اشعار فارسی مولانا حکیم ملامحمد فضولی بیاتلی*، مقدمه و حواشی حسین محمدزاده صدیق، تبریز، یاران.
۴۵. فضولی بغدادی، ملا محمد، ۱۳۸۹ش، *سفرنامه‌ی روح یا صحت و مرض*، مقدمه، تصحیح و تحشیه حسین محمدزاده صدیق، شایسته ابراهیمی، تهران، تکدرخت.
۴۶. فضولی بغدادی، ملا محمد، ۱۳۹۱ش، *مطلع الاعتقاد فی معرفه المبدأ و المعاد*، تصحیح سبحانعلی کوشا، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵ش، *تاریخ فلسفه* (یونان و روم)، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش.
۴۸. کحاله، عمر رضا، ۱۳۷۶ق، *معجم المؤلفین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۹. مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۷۵ش، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۵۰. مشکور، محمد جواد، ۱۳۵۰ش، *اخبار سلاجقه روم*، به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بی‌بی، تهران، کتاب فروشی تهران.
۵۱. مطربی سمرقندی، سلطان محمد، ۱۳۸۲ش، *تذکرة الشعراء*، تصحیح علی رفیعی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۵۲. مقدس اردبیلی، احمد، ۱۳۸۳ش، *حدیقة الشیعة*، تصحیح صادق حسن زاده، قم، انتشارات انصاریان.
۵۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴ش، *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع).  
۵۵. ملک، جان، ۱۳۸۰ش، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، افسون.
۵۶. مؤید، حشمت، ۱۳۸۱، «*نرکان پارسی گوی: اشعار پارسی شاعران عثمانی (۲) (فضولی بغدادی)*» مجله ایران شناسی، تابستان، شماره ۵۴، صص ۲۹۱ تا ۲۹۹.

۵۷. نراقی، ملا مهدی، ۱۴۰۳ق، *أنیس الموحدين*، تصحیح و تعلیق شهید آیت الله قاضی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء.
۵۸. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ۱۳۷۱ش، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.