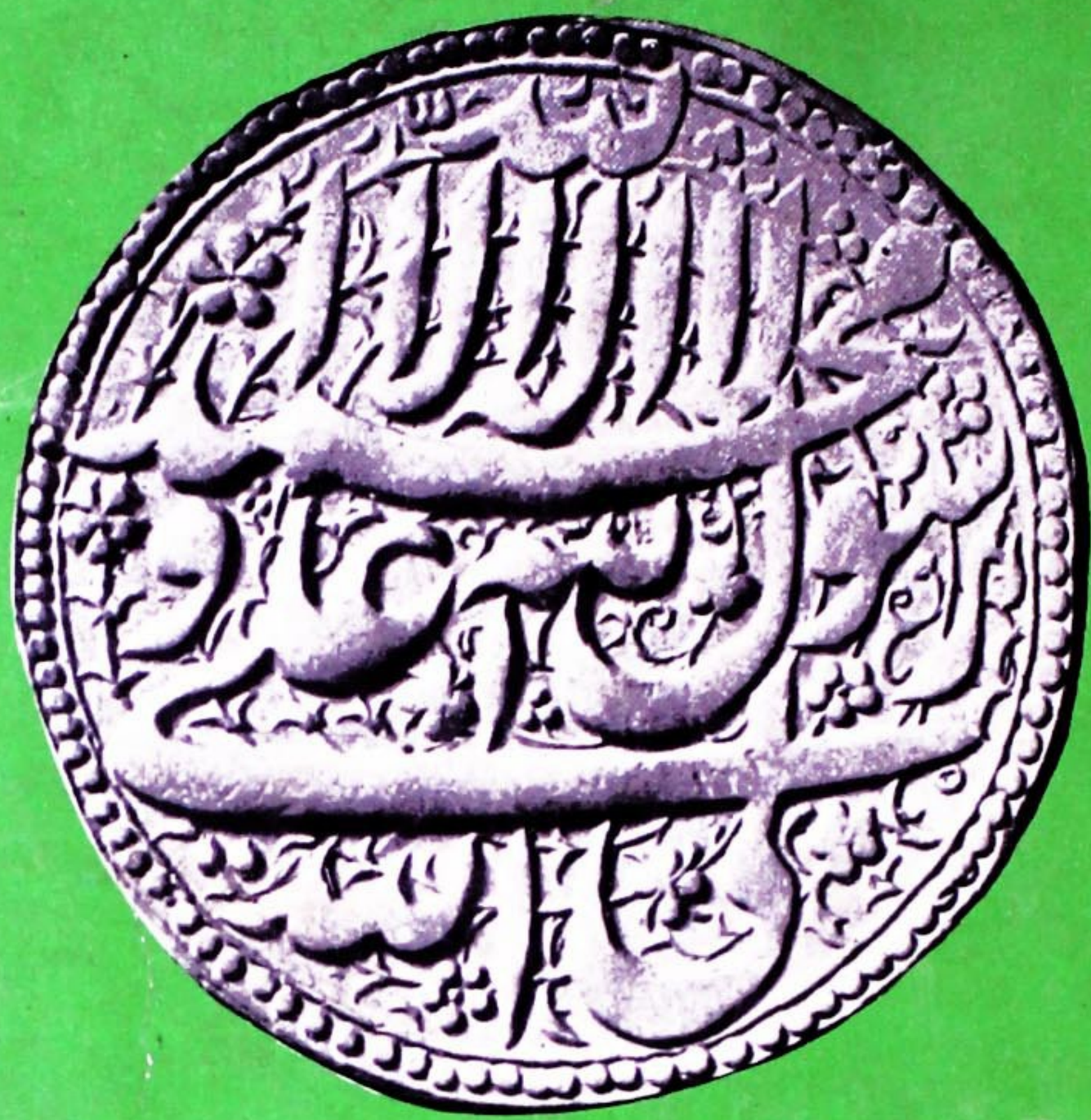

تاریخ فلسفهٔ اسلامی

نوشتهٔ هانری کوربن

ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری

با تجدید نظر کامل و تصحیحات

تاریخ فلسفهٔ اسلامی

۱

از آغاز تا درگذشت ابن رشد

(۵۹۵ هجری ؛ ۱۱۹۸ میلادی)

چاپ دوم

نوشتهٔ هانری کوربن

باهمکاری سیدحسین نصر و عثمان یحیی

ترجمهٔ دکتراسدالله مبشری

مؤسسه انتشارات امیرکبیر

تهران، ۱۳۵۸

کوربن، هانری
تاریخ فلسفهٔ اسلامی ۱
Histoire de la philosophie islamique
باهمکاری سید حسین نصر وعثمان یحیی
ترجمهٔ دکتر اسدالله مبشری
چاپ اول : ۱۳۵۲
چاپ دوم : ۱۳۵۸
حروفچینی : دبیریان
چاپ و صحافی : چاپخانهٔ سپهر، تهران

این ترجمه،
به محضر مقدس آیت‌الله جلیل، استاد متقی، صدیق
بزرگوار، حاج سید احمد مجتهدی زنجانی تقدیم می‌شود.
اسدالله مبشری

فهرست:

۶. تصوف

۷. فلسفهٔ اشراق «سهروردی»

۸. در آندلس

به‌نام پروردگار کارساز بنده‌نواز

پیشگفتار ترجمان

تاریخ فلسفهٔ اسلامی که با کوشش جمیل و بیدریغ آقای هانری کوربن مدیر مطالعات عالی در «سوربن» و مدیر کل بخش ایرانشناسی انستیتوی ایران و فرانسه (تهران) تدوین شده است و اینك ترجمهٔ بخش نخستین آن از نظر خواننده می‌گذرد، نخستین کتابی است که دربارهٔ نظریهٔ معرفت امامیه و توجیه مبانی واصول عقاید آنان، و مجملی از عقاید فیلسوفان و متفکران اسلام چندانکه در حد امکان مؤلف محترم بوده است تألیف گردیده و در ضمن آن، به فرقهٔ اسماعیلیه و بعضی دیگر از فرقه‌های سیاسی که در جهان اسلام پیدا شده [illegible] اشاراتی شده است.

نکات برجستهٔ این اثر بدیع که حاصل عمری تلاش و کوشش [illegible] است و با قلمی دلکش و شیوا و عباراتی فصیح و زیبا نگاشته شده [illegible] بیان شمه‌ای از نظریهٔ معرفت شیعهٔ دوازده امامی. حاصل افکار فلسفی متفکران [illegible] اسلامی را درقلمرو شرقی و غربی اسلام تا پایان حیات ابن رشد شرح داده [illegible] افکار و تقارنات و تشابهات و اختلافات و تناقضات فکری [illegible] بعضی دیگر داشته‌اند. و مفاهیم دقیق اصطلاحات فلسفی که از [illegible] شده. و شرح سیر معالم یونانی در اسلام و بازگشت آن به [illegible] که در اثر تابش انوار اسلام در آن افکار روی داده است. و جریان [illegible] اسلامی و تلاقی و ترابط افکار و ریشهٔ بسیاری از آنها و اختلاف [illegible] و روابط تعقلی دانشمندان اسلام با سابقین، و تأثیر متقابل افکار [illegible] و سیر تکاملی آراء متفکران، و نام دانشمندان اسلام، و آثار [illegible] یا انتشار نیافته را عرضه داشته است. و با دلایل متقن تاریخی [illegible] حمال معارف غرب یا آینه‌گردان آن نبوده. بلکه خود مبدع و [illegible] است. طرفی از اطلاعات گرانبهای فلسفهٔ اسلام و اصالت [illegible] پیشوایان اسلام، و سهم ارزنده و موفور تشیع در فلسفه و [illegible] بیانات و ارشادات امامان پاك، و مایهٔ تأثیر وفیض [illegible] نحوهٔ تفکر قرآنی و رشتهٔ افکار و نوآوریهای شیعه [illegible] محور قرآن و سنت، در دسترس پژوهندگان [illegible]

این مایه کوشش و وسعت اطلاع و [illegible] محترم در بیان تاریخ فلسفهٔ اسلامی و سیر افکار [illegible] نمودار ساخته است و روشنگر مطالب گرانبهاست. [illegible]

و سپاس فراوان است.

آری، مؤلف چنانکه در فهرست منابع مستند اشارت کرده است از تتبعات خاورشناسان و تحقیقات سابقین توشه گرفته و فایده جسته است، لیکن خود نیز در محضر استادان به منابع اصیل مراجعه کرده است. پس این اثر پربها مانند نوشتهٔ بعضی از خاورشناسان حرفه‌ای نیست که بدون سابقهٔ کنجکاوی و علاقهٔ علمی، در امور مربوط به شرق تحقیق می‌کنند و ترجمهٔ ناقص فلسفهٔ اسلامی و تاریخ آن را از کتابخانه‌ها بیرون می‌کشند و تأویل و تحشیه می‌کنند و انتشار می‌دهند؛ یا غربیانی که پس از چند روز تفرج در کشورهای اسلامی، با ترسیم و شرح گنبدهای فیروزه رنگ گلدسته‌ها، مزین به کاشیهای معرق مساجد، و شرح عادات و زندگانی و اخلاقیات بومی و عرفیات محلی مسلمانان آمیخته با قصه‌های سنتی و اسرائیلیات که تاریخ و معارف و اندیشه‌های ملی اسلام در ظرف آن پیاده شده است، داستانی می‌پردازند و آن را با نمک مشاهدات غریب و تخیلی و شعری برای خواننده سرگرم کننده و شیرین می‌سازند و جنبه‌های سنتی وعقاید سخیف اقوام را که یادگار اختلاط نسلها و تمدنها و عقاید امم و اعمال عامیانهٔ بعضی از مسلمانان و حوادث تاریخی است به نام اسلام منتشر می‌سازند؛ یا کسانی که به نام شرقشناسی، حسب سنت دیرین سیاست غرب، همصدا با مبشرین متعهد و مزدوران و دستیاران استعمارگری و بهره‌کشی از شرق که می‌خواهند چهرهٔ اسلام را دگرگون وانمایند تا پیوند هفتاد و دو ملت را به اسلام، هرچه بیشتر بارور سازند، تعدد زوجات و تمتع از حور و غلمان و جنگ و خونریزی و تن در دادن به جبر و تقدیر وذلت و نکبت را خلاصهٔ دین اسلام عرضه می‌نمایند.

مؤلف، سالها در ایران ودر بلاد اسلام، از محضر استادان دین و فلسفه و ناموران تاریخ اسلامی استفاده کرده و چنانکه خود گفته است به منابع آثار مراجعه نموده و به هدایت دانشمندان و دستیاری یاران شرقی خودگام گام راه تحقیق و جستار را درحد امکان خود پیموده است. در این گنجینهٔ جواهر افکار، منجمله از بدایع، می‌بینیم مفاخیر تاریخی ما شرح حال چند ستمگر دیوانه و خدایگان سفاک و درنده که در پیرایهٔ سنگهای درخشان و جامه‌های زرکش و زرتار، شکم از خون بشر آکنده‌اند و شکمبارگان فرومایه صفحات تاریخ را در مدیحه‌سرایی آن ناسزایان ننگین آلوده‌اند نیست. یا داستان چند متعصب بیمایه که به نام عالمان دین اصطلاحی چند را دست‌افزار در یوزه‌گری و فریبکاری کرده باشند یا چند قطب دروغین که با روی دوزخی و داعیهٔ ارشاد، غول آسا راه کمال بشر را زده‌اند. بالجمله زندگانینامهٔ کسانی که در قرآن کریم چنین توصیف شده‌اند:

«یا ایها الذین امنوا ان کثیرا من الاحبار والرهبان لیأکلون اموال الناس بالباطل ویصدون عن سبیل الله والذین یکنزون الذهب والفضة ولاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب الیم» نیست. می‌بینیم اسلام، دیهیم بازیگران منفور را که با زورپرستی و زرپرستی در صحنهٔ بازی بشریت، با دلقکی، عقول و افکار را به‌بند کشیدند و به آزادی، یعنی عطیهٔ گرانبهای خداوند به‌بشر، لگام زدند و فرعون و سلالهٔ فرعون را که خود را خداوند و مظهر کمال و جمال وامی‌نمودند، بر خاک مذلت انداخت و دولت بیزوال اراده و عقل و برادری و برابری انسان را سکهٔ جاوید زد و در سایهٔ توحید، سرود پیروزی بشر را نواخت. در این

کتاب اعتلای انسانیت در سایهٔ تعالیم قرآن و ائمهٔ معصوم، و پایداری انسان در برابر قدرتهای شوم و ناحق، و طرق صیانت گوهر انسانی در برابر مال و مقام، و ذلت ناپذیری مسلمانان و رهایی از اطاعت کورکورانه و ابلهانـه و محکومیت چاکری و خاکساری جز در پیشگاه حقیقت، و جنبه‌های انقلابی دین اسلام و جناح تندرو آن یعنی شیعه را از زبان شرقشناسی کار آزموده باز می‌شنویم و می‌بینیم مفاخر تاریخ ایران، داستان ترکتازیها و نادانیهای چند بازیگر منفور و بندهٔ زور و غرور نبوده است بلکه جهانداری و تمدن واقعی ایران در صفای تعقل و پاکیزگی کردار و شرف آدمیت بوده است و در پرتو انوار اسلام چه بسیار گوهرهای صیقلی و تابناک که در این سرزمین درخشیده است.

این کتاب از زیر غبار بیخبری مورخان غرب، کاخ بلند و طرفه کیهای افکار فلسفی اسلام را در نور هدایت قرآن مجید و هدایت پیشوایان آن نمودار ساخته است و نشان داده که ایران و کشورهای اسلامی در اثر تربیت اسلام زادگاه دانشمندانی جاوید است که به جهان نور افشانده‌انـد و تمدن غـرب را نواله بخشیده‌اند و نوشدارو جنانیده‌اند، گرچه بارهـا سیلابهای کوبنده و ویرانگر فردپرستی مظلم، باهمهٔ [illegible] این سرزمین را ازبن روفته اما جنبه‌های سازنده وخلاق اسلام پیوسته [illegible] و بارور داشته است و این آفتاب همواره در سراسر [illegible] زنگار خورده راپیوسته صیقلی کرده است.

از زبان تاریخ می شنویم که اسلام از هزاران نیکبختی و [illegible] تبعیض نژادی، و تشویق به تفکر و ارشاد به تعقل، و محکوم [illegible] هرگونه استعمار واستثمار که برای انسان آورد، خصیصه [illegible] پروردگار است پرورد و بارور ساخت، و سروریهای دروغین [illegible] اقیانوس حیات بیدرنگ متلاشی می گـردد محکوم ساخت و [illegible] باطل را اعلام نمود: «اما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع [illegible]

ناچار در آن گونه محیط، گلستان تفکر و تعقل [illegible] عطر دلاویزش جهان را مشک آلود ساخت.

از روزنـهٔ این کتاب، بادلایل مستند، [illegible] شمه‌ای از آزادگی و طرفی از آزادی و برابری که [illegible] و جاوید ساخت احساس می نماییم، در [illegible] ناروا وخصمانه که [illegible] واقعیات اسلام پرده [illegible]

کتاب باهمهٔ ارزش وعظمت و [illegible] تربیتی و کرفتاری در تنگنای [illegible] ژرف‌بینی و ژرف‌نگری، [illegible] راهروی، از [illegible]

از این رو چند نکتهٔ اساسی [illegible]

الف، مؤلف محترم [illegible] مانند «خطبة البیان» [illegible]

مایهٔ استدلال قرار داده است. به این حجت که مطالبی که در نسلها تأثیر تاریخی داشته است و افکاری را ساخته مسألهٔ تاریخی است و قابل استناد است و «... باید به مجموع روایاتی توجه کرد که درطول قرنها بطوری بوده است که ضمیر و وجدان شیعه در آن متجلی و نمودار است.» (صفحه ۵۳ ـ ۱) و در جای دیگر کتاب (صفحه ۱۶۶) چنین بیان عقیده می کند: ورود درنقد دقیق تاریخی کاوش کانی بی گهراست و باید روایاتی را بدست آورد که سنت روزگاری بوده وامری را نشان می‌دهد. درصورتیکه خود به تفصیل در این کتاب اساس دین اسلام راکه وحی و تنزیل است شرح داده ومدعی شده است: «راهی راانتخاب کردیم که نویسندگان شیعی در توضیح و تفسیر پیموده‌اند.» بدیهی است این معنی از تاریخی بودن مسائل دراصطلاح غربیان، بکلی متفاوتست. اصولا درجهان اسلام به علت دواعی سیاسی و تحزبهای گوناگون، روایات بسیار جعل گردید. توضیح آنکه روایات اسلام بر دو دسته است: یک دسته از آن مربوط به احکام و امور عبادی است. دراین مورد، فقها در صحت اسناد و استنباط نهایت کوشش به خرج داده‌اند؛ داعی جعل نیز در این گونه روایات بسیار اندک بوده است زیرا در جعل احکام، نفعی برای کسی متصور نبوده‌است. کلیهٔ اسناد و احادیث مربوط به احکام، درکتاب و سنت منصوص بوده وبا عمل مشهود رسول اکرم (ص) وپیشوایان پاک‌جای تردیدی باقی نمی گذاشته است، و به هرحال این گونه روایات تاحد امکان تنقیح گردیده است.

دستهٔ دوم روایات مربوط به معارف واصول تعقلی وتفسیری و افکار واندیشه های گوناگون ملتها و معتقدات میراثی است. برای جعل این گونه روایات انگیزه های بسیار موجود بوده است و اسرائیلیات عمداً یا بدون قصد در آنها نفوذ کرده و به واسطهٔ ظروف مختلف اسلامی که محققان را نیز تحت تأثیر قرار داده مورد بررسی و تنقیح کامل قرار نگرفته است و وجه مستند عقاید و اصول فکری اسلام نیست و باید به میزان محکمات کتاب الهی که مبین هرحقیقت است عرضه گردد.

توضیح آنکه در طلوع اسلام، قرآن مجید وسنت رسول اکرم، برنامهٔ زندگانی موقت این جهانی و منهج حیات جاوید مسلمانان، دردسترس همه قرارداشت؛ اما رفته رفته درطی زمان، عوامل گوناگون مانند اختلاط اقوام مختلف بامسلمانان، وبروز اغراض سیاسی، و سودا گری وجبر گی هوی و هوسها، وکج اندیشیها، و علاقهٔ بعضی از مسلمانان بتطبیق افکار اسلام با گفته های فیلسوفان یونان، ادراک معارف دین را طبقاتی پدید آمد و بطور کلی مسلمانان رفته رفته به سه گروه تقسیم شدند:

دستهٔ اول، دین را قراردادی پنداشتند و ناچار همهٔ احکام را حسب مبانی اعتباری پذیرفتند[1] مثلا معنای «والنجم والشجر یسجدان» را در چارچوب معانی قراردادی معتبر دانستند و چنین معنی کردند که ستاره و درخت در پیشگاه الهی به سجود در می آیند. گروهی، به باطن معانی و حقیقت کلمات معتقد گردیدند اما با حقیقت و واقعیت نیز معاملهٔ قراردادی کردند. و جماعتی، دین را حقیقت دانستند نه قرارداد و اعتبار. ومعتقد شدند که

۱. تفاوت معانی احکام حقیقی و قراردادی در پایان این پیشگفتار توضیح داده شده است.

ظاهر احکام آبستن حقایق است، و شرع نقش باطن را به وسیلهٔ ظاهر کلمات درعالم ضمیر و صفحهٔ دل منعکس ساخته است. ظاهر، ظرفی است لبریز از معانی باطن، و بشر را که زندانی کالبد مادی و اسیر زنجیر قراردادها و اعتباراتست ناچار باید باظرف ظاهر داروی معنی چشانید بالجمله اساس این سه گونه دریافت متفاوت که در این پیشگفتار شرح آن خواهدآمد اساس و پایهٔ افکار و مذاهب مختلف گردید.

پس چون بسیاری ازمعانی قرآن درشکل قراردادی مفهومی نداشت، جمعی ندانسته، برای قابل فهم کردن آن نکات، اصولی وضع نمودند که طبیعة نادرست بود و به علت مبنای غلط، ناچار احادیث و روایاتی جعل کردند و سخنان اسلام را با افکار فیلسوفان یونان منطبق ساختند. بعضی، به نام آیات قرآنی کلماتی آوردند و برخی از آیات کریم راشأن نزول آفریدند. مثلا گروهی شأن نزول آیهٔ « و آخرون مرجون لامرالله اما یعذبهم و اما یتوب علیهم والله علیم حکیم» را به نفع ابوسفیان که از طرف رسول مکرم لعن شده بود تفسیر کردند.

این جعل و تزویرها که هریك را علتی بود، در ایام خلیفگانی [illegible] فریبکار و دغلباز، عیارانی از فضیلت عاری و راه از صورت [illegible] سپرده؛ گروهی گرداگرد آن نامردمان که طبیعة از هرخوی خجسته [illegible] و خردمند و در فعل منافق و بیباك بودند برای فریفتن [illegible] آسانتر، حتی در حق انبیاء و اولیاء تهمتها و ناروا [illegible] سازند و خویشتن و خداوندگاران زشتکار و سیه روی خویش را [illegible] شمایل مردان بزرگ که گوهر تارك بشریت بودند وانمایند [illegible] به مدد این جعلیات دینی از میان لاشه‌های انسان که [illegible] بودگذشتند تا به سریر سروری برسند اما هرگز [illegible] شعله‌های حیات انسانهای برازنده و بزرگوار [illegible] قبرستان اجتماع. بانگ شومشان دلاویز جلوه کند [illegible]

پیداست که در همهٔ ایام مردمی وجود دارند که [illegible] متکی که نه بردگی می کنند نه کسی را به بردگی [illegible] می‌پذیرند. ازهیچ مهلکه و معرکه بیم ندارند [illegible] مردمی که جز در مقابل حقیقت سر فرود [illegible] برچنین مردم، می کوشیدند با بیرنگ جعل و تزویر [illegible] نفوس دور گردانند تا همه سلك صفت، در پی [illegible] غلام آن دیوساران گردند، [illegible] کشودند و هر سخنی را به منظوری تعبیری [illegible] با حروف و اعداد، مذهب ساختند [illegible] به نام اسلام عقیده ها پیدا شد و [illegible]

اما نزد اهل نظر و ارباب معرفت [illegible] چه ازحیث عبارت، بدون نیاز به [illegible]

با نص کتاب وعقل وواقعیات معارضه داشت. به نص بیان شارع و اوصیای وی، هرروایت با عقل منطبق نباشد مقبول نیست.

مثلا از قول رسول مکرم مفاد عبارت «اصحابی کـالنجوم بایهم اقتدیتم اهدیتم» را نقل نمودند که با بسیاری از آیات مبین کـه راجع به منافقان آمـده است تضاد مفهومی داشت.

یا از قول رسول اکرم به منظور های خاص «اختلاف امتی رحمه» را جعل کردند یا از قول امیرالمؤمنین (ع) «... وانـا نقطة تحت الباء»[1] را ابراز داشتند حال آنکه در زمان امیر (ع) خط مکتوب، خط کوفی بود و نقطه نداشت و نقطه به معنای کتابت هنوز وضع نشده بود. نقطه و علامات اعراب در قرن دوم هجری وضع گردید. باری بـا آنکه مجهول بودن بسیاری از احادیث آشکار بود با اینهمه، برای اینکه روایات صحیح و سقیم را ترازویی دقیق و گویا دردست باشد، و راویان و محدثان از حیث تعادل قوای روحی و دماغی و خصلتهای شخصی و خصایص اجتماعی شناخته شوند تا ارزش گفتارشان را ترازویی بمیزان در دست باشد، علم «درایه و اسناد» وضع گردید و روایات را از حیث سند به:

متواتر، مستفیض، آحاد غریب، آحاد مشهور، صحیح، حسن، موثق، مرسل، مرفوع، مجهول، و مجروح تقسیم کـردند. بسیاری از دانشمندان علم حـدیث، عمرها برسراین کار گذاشتند و روایـات صحیح و سقیم را از یکـدیگر جدا ساختند امـا به علت نبودن صنعت چـاپ، بیشتر آن کـوششها هدر شد و کمتر مـورد استفاده قرار گرفت و بعضی نیز مانند علامهٔ مجلسی آنچه از چهار صد «اصل» [۱] باقی مانده بود، و همه آنچه را که عنوان حدیث داشت دستور جمع آوری داد تا از میان نرود و سپس تنقیح گردد. اما چنانکه باید، فرصت تنقیح نیافت[2] بالجمله این نکته مسلم است که به مرور زمان، به دلایلی که گفتیم، مجعولات فراوان به نـام حدیث و روایت در افـواه افتاد و درکتب ثبت گـردید پس هـر روایت را به صرف اینکه در کتابها نوشته‌اند بدون وارسی و تعیین ارزش آن نمی توان مسلم دانست و ملاک پایهٔ تفکر قرار داد. اما در این رشته تحقیقات، مکرر به روایات غیر مستند استناد شده است و بعضی از آنها را در پاورقی یا حواشی یادآوری کرده‌ایم.

ب. مؤلف محترم در تحقیقات خود تشیع را برپایهٔ روایـات نامستند و نـا مسلم یا براساس تأویلات نـاروا، مـذهب بـاطنی دانسته و در سراسر کتاب پیرامـون این مطلب استدلال کرده است.

اما این نظر خلاف واقع است. باطنیه، اصطلاحی اسلامی نیست و از نظر تاریخی فقط به اسماعیلیه اطلاق می گردد. اسماعیلیه باشیعه دارای تفاوتهای اساسی است:

۱. وقتی پذیرفتیم وسیلهٔ ابلاغ احکام الهی وحی و تنـزیل است، و عصمت شرط نبوت و امامت است ناچار باید پذیرفت باب تأویل و تفسیر بر همه باز نیست و فقط معصوم می تواند به اتکای قرآن کریم به تفسیر و تأویل پردازد: «لایعلم تأویله الاالله والراسخون

۱. درمجلداول فتوحات، محی‌الدین از قول شبلی نقل می کند که گفت: «انانقطة باء بسم‌الله»
۲. به‌تازگی کتاب «الاضواء علی‌سنة‌النبویه» منتشرشده وبسیاری ازاحادیث راتنقیح کرده‌است.ـم

فی‌العلم» بطون ظاهر کتاب آسمانی چنان نیست که هر کس و در هرمورد بتواند به میل خود معنایی از آن استنباط و تأویل کند.

به عقیدهٔ شیعه، فقط آیات و احکام متشابه یا مخالف صریح عقل قابل تأویل است آن هم به وسیلهٔ امامان معصوم که راسخان در علم می‌باشند، در تأویل نیز ارتباط بین معانی و الفاظ با مفهوم تأویل محفوظ است و پس‌از تـأویل، لفظ از معنای خود خارج نمی شود. بـه عبارت دیگر، لفظ از حقیقت به مجاز تبدیل نمی‌گـردد مگر اینکه قرینهٔ روشن وجود داشته باشد.

اما باطنیان مطلقاً بداین نکات ملزم نیستند. همهٔ آیات و احکام را به میل خود و بی هیچ گونه ملاک، تأویل می کنند چنانکه مثلا در همین کتاب می بینیم حدیث قبر را به چه مقدمات دور از ذهن به ظهور اسماعیلیه و لزوم حذف و اسقاط احکام و تکالیف تأویل کرده‌اند. بنابراین، مطلبی ساده را با بازی با کلمات بکلی صورتی دیگر داده‌اند. [illegible] است با این طرز تأویل و تفسیر. می‌توان هر نتیجهٔ دلخواه مثلا بطلان مذهب [illegible] و نظایر آن را کـه با همین دستاویز ها و ابجد بـازیها ساخته‌اند اثبات کـرد. تأویلات باطنی منشأ مذهب سازی و عامل استعمارگری گردید. این مایه و همه پرستی و بی منطقی انسان عجب است که با تأویل و تفسیرهای حیرت آور بتواند همهٔ حدود و [illegible] زیرپا بگذارد و هر منکری را عمل کند و هر مسکری را بیاشامد و در این حال [illegible] بشر بـاشد. اگر ملاک سروری و امامت بشر خونریزی و غرق بودن در [illegible] بـودن در زندان پست‌ترین مرحلهٔ مادیات و کامرانیها باشد همانا [illegible] دیوانگان از این دست، به منصب امامت اولی ترند. باطنیان گفتند تکلیف [illegible] حقیقت واصل می گردند ساقط است و آنان نباید احکام [illegible] که چند قرن پس از آنها پیدا شدند گفتند احکام و حدود به منزله [illegible] است برای بدست آمدن بذر پس وقتی بذر حاصل آمد حدودی [illegible] که در تاریخ آمده است چند روز علنا حدود شرع و احکام [illegible] زشتکاری را مباح ساختند. آیا ارتکاب مناهی و نواهی موجب [illegible] است. یـا وصول به حقیقت موجب ارتکاب آن است؟ [illegible] انسان و قبضه کردن جان و مال او مدعی وصول به حقیقت [illegible] عکس مفهوم رسالت و دعوت پیمبران است.

۲. باطنیه. باهمه تقیه می کنند اما شیعه معتقد [illegible] تقیه به معنای سپر برسر گرفتن است و در حقیقت [illegible] است که برای شیعه وسیلهٔ مبارزه و نبرد در مقابل [illegible] حفظ نفس از خطر، جایز دانسته اند.

۳. اسماعیلیه به خلاف امامیه [illegible]

۴. اسماعیلیه عصمت [illegible] ساقط می‌دانند.

۵. تأویلات را به عوام الناس [illegible]

اگر تاریخ زمانی که اسماعیلیه و نظایر آنها پیدا شدند مطالعه گردد معلوم می‌شود فشار حکومت و زمامداران دینی، این مسلکها را که درحقیقت مسلك انقلابی بود ایجاد کرد و به‌صورت انفجار درآورد. بعدها نیز فرقه های دیگر به علل نظیر پیدا شدند و به این عنوانها در مقابل آن فشارها قیام کردند. در این صورت این مسلکها سیاسی، و احکام آن قراردادی است و مطلقاً دارای جنبهٔ دینی نیست.

اینك مختصری از نظریهٔ معرفت اسلام و تفاوت بین دین واقعی و دین قراردادی که اساس پیدا شدن مذاهب سیاسی در اسلام بوده است، نیز بعضی از اصطلاحات ضروری در طی مقدمه‌ای کوتاه شرح داده می‌شود.

***

اسلام حقیقتی است بسیط و تجزیه ناپذیر که تصور آن با تصدیقش ملازمه دارد. پس ممکن نیست کسی آن را تصور کند اما نپذیرد. این حقیقت در سراچهٔ تنگ مادی به صورت قرآن کریم نقش بسته و تنزل یافته است و مفسر آن، سنت و حدیث، یعنی روش و گفتار رسول مکرم و اوصیای اوست.

پس، ملاك فکر و عمل در اسلام، قرآن کریم و سنت رسول مکرم و تبیین امامان معصوم است.

بنابراین، هر عقیده در این میزان متوازن باشد عقیدهٔ اسلامی است و آنچه با آن نسنجد از حیطهٔ آیین اسلام بیرون است.

چون علی امیرالمؤمنین (ع) به گفتهٔ تاریخ به نور تربیت پیمبر در ادراك معانی قرآن و سنت رسول و عمل بمیزان اسلام از همه پیش بود، شیفتگان حقیقت به وی گرویدند و اسلام را از وی، سپس از اوصیای وی آموختند و شیعه نامیده شدند یعنی پیروان کسانی که سرچشمهٔ وحی و نبوت می‌باشند و «ائمه» خوانده می‌شوند. پس اطلاق شیعه به آنان، به معنی لغوی کلمه است نه به معنای قراردادی آن که بعدها در تاریخ عنوان گردید.

روزگارانی گذشت و در تشخیص امامان اختلاف روی داد و تاریخ حسب قرارداد تقسیماتی کرد و گروهی را به‌نام شیعه، طبقه‌ای مخصوص از مسلمانان شناخت دارای مذهبی خاص و آنان را قرین کیسانیه و زیدیه و دوروزیان و اسماعیلیه و غیره قرارداد.

پس، این تسمیه‌ها قرارداد تاریخی است نه امر واقعی. بدیهی است هر کس اسلام را بی‌افزونی و کاستی پذیرفته باشد مسلمان است و آن کس که همه یا بعضی از آن را نپذیرفته یا حرفی به آن افزوده باشد مسلمان نیست در این صورت «شیعه شناسی» و «فلسفهٔ شیعه» و ترکیباتی از این قبیل که تشیع را مذهبی خاص قلمداد می کند بکلی بی‌اساس است.

تشیع مفهومی نیست که به اضافه یا منهای اسلام واجد معنی باشد. مذهبی نیست که بر آیین اسلام حرفی افزوده یا از آن کلمه‌ای حذف کرده باشد و بداهة هر عقیده که نسبت به اسلام اضافه یا نقصانی داشته باشد مربوط به آیین اسلام نیست.

علت این تسمیه و موجبات تجزیه‌های اسمی و شاخه‌های ساختگی که به بدنهٔ اسلام پیوند زده شد و انشعاباتی از آن بشمار رفت و جنگ هفتادودو ملت را بپا کرد روشن

است و در این مختصر مجال شرح آن نیست. وقتی اساس عقیدهٔ اسلامی و دیدگاه آن را بیان کردیم، فارق اسلام با آن گروههای اصطلاحی آشکار خواهد شد.

اینك ببینیم در زبان قرآن مجید معنای اسلام و کفر چیست. در این کتاب آسمانی. اسلام و کفر دو واقعیت متقابل شناخته شده است.

این اصل (که جای اثبات آن در این مقال نیست) مسلم است که نخستین شرط وصول به هر هدف، تسلیم بودن به آن است. تسلیم بودن به منظور، امکان وصول به هدف را ایجاد می‌کند همچنانکه انکار هدف، حجاب وصول به آن است، زیرا مانع حرکت به سوی آن می‌باشد.

چومستعد نظر نیستی، وصال مجوی که جام جم، ندهد سود، گاه بی‌بصری

اگر تشنه منکر آب باشد برای دست یافتن به آن تلاش نمی‌کند و باری هرگز لب تر نخواهد کرد. آن کس که به معلم کافر است بی‌فرهنگ و بی‌دانش می‌نشیند. [illegible] جمال و هنر تسلیم نیست بارقه‌ای از آن بر آینه دلش نمی‌تابد. پس، اگر انسان از [illegible] به کمال یعنی تسلیم بودن به حق و واقعیت (که آن را شرح خواهیم کرد) چشم [illegible] در سراچهٔ تنگ (من) بنشیند. هرگز از قلعهٔ تاریك تن پای بیرون نمی‌گذارد و به کمال دست نمی‌یابد.

در زبان قرآن مجید، مرحلهٔ چشم به حقیقت بستن و آمادهٔ وصول به [illegible] مبدأ هرکمال است. مقام اسلام نام دارد. و مرحلهٔ وصول به آن [illegible]

پس، اسلام، یعنی تسلیم بودن به حقیقت، و بالملازمهٔ کفر یعنی [illegible] و چشم از حقیقت بستن و روی از آن برتافتن.

کافر کسی است که در باطن چشم از نور حقیقت [illegible] اسلام کسی است که با حقیقت بستیزد. اگر کمالی وجود [illegible] واقعیت است و برای وصول به آن ناگزیر باید به واقعیت [illegible] (هر چه را کمال بدانیم و هر چیز را وسیله وصول به آن [illegible] است که چشم به حقیقت و دل آنسو داشته باشد و در باطن [illegible] رسیدن به هرکمال او را محال است.

اینك بعضی از آیات کریم برای افادهٔ این که معنای [illegible] است یادآوری می‌شود:

فان حاجوك فقل اسلمت وجهی لله و من اتبعن (آیه ۲۰ [illegible]

ـ لانفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون (آیه ۱۳۶ [illegible]

ـ لهم دارالسلام عند ربهم و هو ولیهم بما کانوا یعمل[illegible]

ـ فلما احس عیسی منهم الکفر قال من انصاری [illegible] آمنا بالله و اشهد بانا مسلمون (آیه ۵۲ ـ آل عمران)

ـ یمنون علیك ان اسلموا قل لاتمنوا علی اسلامکم [illegible] للایمان ان کنتم صادقین (آیه ۱۷ ـ حجرات)

ـ یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا و انتم مسلمون (آیه ۱۰۲ [illegible]

عمران).

ـ یحلفون بالله ما قالوا و لقد قالوا کلمه الکفر و کفروا و بعد اسلامهم و هموا بما لم ینالوا و ما نقموا الا ان اغنیهم الله و رسوله من فضله فان یتوبوا یك خیرا لهم و ان یتولوا یعذبهم الله عذابا الیما فی الدنیا والاخره و مالهم فی الارض من ولی ولا نصیر (آیهٔ ۷۴ـ توبه)

ـ ربنا و اجعلنا مسلمین لك و من ذریتنا امة مسلمه (آیهٔ ۱۲۸ـ بقره)

ـ ما کان ابراهیم یهودیا ولا نصرانیا ولکن کان حنیفا مسلما و ما کان من المشرکین (آیهٔ ۶۷ ـ آل عمران)

ـ اذقال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین (آیهٔ ۱۳۱ـ بقره)

ـ و وصی بها ابراهیم بنیه و یعقوب یا بنی ان الله اصطفی لکم الدین فلاتموتن الا و انتم مسلمون (آیهٔ ۱۳۲ ـ بقره)

ـ قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهیم و اسمعیل و اسحق الها و احدا و نحن له مسلمون (آیهٔ ۱۳۳ـ بقره)

ـ و من احسن دینا ممن اسلم وجهه لله (آیهٔ ۱۲۴ـ نساء)

ـ و انا منا المسلمون و منا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا (آیهٔ ۱۴ـ جن)

ـ فلما اسلما و تله للجبین (آیهٔ ۱۰۳ـ صافات)

ـ قالت رب انی ظلمت نفسی و اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین (آیهٔ ۴۴ـ نمل)

ـ همچنین آیات ۲۵ سورهٔ حج، ۱۹ سورهٔ مائده، ۱۲۸ سورهٔ انعام، ۲۶ سورهٔ یونس، ۵۹ سورهٔ یس، ۴۴ سورهٔ احزاب، ۴۷ سورهٔ حجر، ۹۱ و ۲۶ سورهٔ واقعه، ۶۴ سورهٔ مریم، ۷۶ سورهٔ فرقان، که همه در این معنی است.

(باید توجه داشت یکی از اسامی بهشت در قرآن کریم دارالسلام است و نماز که رکن دین اسلام است به تسلیم ختم می گردد.)

پس اگر انسان در مقام تسلیم یعنی در مقام توجه به حقیقت بنشیند نخستین بار خود را چنان می بیند که هست یعنی متوجه می گردد که تن باهمهٔ قوای آن در خدمت (من) اوست. اما عکس این مطلب صحیح نیست بنابراین، تا وقتی انسان خلاف این واقعیت نیندیشد یعنی به این حقیقت کافر نگردد که تن او غیر از اوست، امکان حرکت و عروج خواهد داشت.

چون مدارج کمال بینهایت است و انسان بعلت خواستهای نامحدود که در خود احساس می کند ناچار قابلیت تکامل دارد، و برای وصول به کمال نامحدود آفریده شده است، آفرینش این قابلیت واستعداد را بوسیلهٔ گرایش به سوی خواستهای بینهایت در آدمی منعکس کرده است تا با آن پر و بال به سوی بینهایت پرواز کند، و آتش طلب در نهادش افروخته است تا با آن محرك به سوی مطلوبهای نامحدود راهی گردد. اما خواستهای نامتناهی آنگاه پل وصول به کمالات نامتناهی خواهد بود که انسان (که اصطلاحاً ظهور مقام ذات نام دارد) خود را با «تن» اشتباه نکند یعنی «وسیله» را «هدف» نینگارد.

فلسفهٔ مادی معتقد است «در طبیعت، صرفنظر از تأثیر متقابل عمل انسان، نیروهای کور و بیشعور در یکدیگر تأثیر متقابل دارد و قوانین عمومی ضمن تأثیر متقابل این نیروها متجلی می گردد. در این عرصه، نه در سطح امور مشهود هدف آگاهانه موجود است نه در

نتایج نهایی آن، اما انسان که از موهبت شعور برخوردار است به نیروی تفکر و به تأثیر شور و شوق، در طی اجتماعات، هدفهای معینی را تعقیب می کند. بنابراین، در جهان انسان، که جهان اراده و شعور است، هیچ کار بدون قصد آگاهانه و بدون هدف مطلوب صورت نمی گیرد. حاصل این مجاهده‌های فراوان که در جهات گوناگون با هدفهای مختلف عملی می گردد، همچنین تأثیرات آن مجاهده‌ها، در جهان خارج جریان تاریخ را تشکیل می‌دهد. اما جریان تاریخ تابع قوانین درونی است و منظور خود را بنا به آن قوانین صورت عمل می بخشد. و با وجود هدفهای آگاهانه که مطلوب هر فرد است. با اینهمه سیر تاریخ که ظاهراً صورت تصادف دارد مطیع قوانینی است که کشف نشده است و معلوم نیست چه علل تاریخی در دماغ افراد که بازیگران صحنهٔ عمل می باشند، به شکل انگیزه‌های بشری درمی آید، و معلوم نیست علل محرکهٔ این قوای برانگیزنده و معنوی چیست؟ چه محرکاتی دماغ فرد را برمی‌فروزد و دل توده‌های عظیم خلق را برمی انگیزد؟ آیا آنچه توده‌های عظیم انسان را به سوی هدفی می‌راند طغیانهای زودگذر و انفجارهای کوتاه [illegible] جنبشهای طولانی است که موجب دگرگونیهای مترقی تاریخ می گردد؟

این نحوه جهان‌بینی که در حقیقت نیروهای کور را فرمانگذار [illegible] می‌داند معلوم نمی کند انگیزه‌ها و محرکات عمل انسان چیست و جهان بینی [illegible] دارای منظور است و چگونه منظور خود را در طی سیر تاریخ برمی آورد.

اما جهان‌بینی اسلام، آفرینش و سیر انسان را از روی هدف می [illegible] انما خلقناکم عبثا» و نشان می‌دهد که انسان برای وصول به کمال [illegible] است. جهان در بینش اسلام صحنهٔ بازیگری و بیهدفی نیست. انسان [illegible] «لعبت باز» نمی باشد و این مسئله بی‌چون و چراست که در دایرهٔ [illegible] و پس و پیش وجود ندارد.

بشر چون شایستهٔ رسیدن به کمال بینهایت ایجاد گردیده است [illegible] بینهایت است اما کالبد مادی او متناهی است. ازین رو، نیازهای [illegible]

نقشبند آفرینش، مناطق احساس، و اندازهٔ نیازهای تن [illegible] صوت و احساس و درد و رنج و شادی و خورش و پوشش [illegible] و میزان دقیق حدبندی کرده است.

نیازهای واقعی تن مهاری است که آدمی را به سوی [illegible] می کشد و هر جا احتیاج پایان گرفت آن مهار می گسلد [illegible]

اما آدمی در کارگاه هستی که پیوسته می‌پرورد [illegible] حیات یعنی نگاهداری تن که وسیلهٔ حرکت به سوی کمال [illegible] تن را در حد نیاز آبادان نگاه می‌دارد استفاده می کند [illegible] تنها به کار حفظ تن نمی‌خورد که آن را [illegible] از طبیعت خوردنی و آشامیدنی بگیرد [illegible] می گذارد. هر چیز بیش از نیاز تن [illegible] اما هرچیز که در قلمرو نیاز واقعی باشد [illegible]

انسان از همهٔ مخزنهای زرو سیم وکانهای در و گوهر و نافه‌های مشك و دواجهای دیبا و... مال و منال دنیا فقط مالك چیزی است کـه در مـرز نیاز ازآن بهره می‌تواند گرفت، یا نیازی را می‌تواند برآورد. انسان از همهٔ گلستانها تنها آن شاخهٔ گل را داشت که بر گیسوان طفلی آویخت یا بـرسینهٔ نامرادی زد، و از همهٔ نقد حیات آنچه را کـه مومیایی شکسته استخوانی گشت. اما در جهان کمال و معنی، هر چه پـای رفتن باشد راه رفتن هست. از این روست که در قانون اسلام، انسان نه فقط حق دارد به اندازهٔ نیاز تن از نعمتها برخورد بلکه براو واجب است که برای معمور داشتن کارخانهٔ تن بکوشد. اگر کسی تن را درجهت نیاز واقعی معطل گذاشت گناهکار است. پس در آیین اسلام پاسخ بـه نیازهای واقعی تن واجب است و چون تـلاش بشر تا سرحد رفع نیاز، واقعی است. لاجرم صفاتی که زاییده نیاز است ناپسند و مطلق نیست. چه، به محض رفع نیاز صفات و حالاتی که مولودآن بود در دم می‌میرد.

خوردن درحد نیاز، پوشیدن در حد نیاز، داشتن در حد نیاز و... و نعمتهای جهان حدنیاز همه را جوابگوست. اگر دست چپاول و تعدی بسته باشد هیچکس در جهان نیازمند نخواهد بود.

طفل، تا سرحد سیری از پستان شیرمی‌مکد و تاسیر نگردد نمی گذارد طفلی دیگر از آن پستان شیر بنوشد. اما همینکه سیر شدآن را رها می‌سازد اگر چه بهنگام گرسنگی بطور مطلق در طلب آن بود اما بمحض رفع نیاز همهٔ صفات ناپسند مانند حـرص وآز و حسد و دشمنی وکینه که برمبنای احتیاج در او جان گرفته بود می‌میرد پس ناچار ملکه نمی گردد.

انسان در مـرز رفع نیاز پیوسته سبکبار و سعادتمند است. «انـدرین دیر کهن حال سبکباران خوشست.» اما شیطان خیال درگوش بشر زمزمه می کند که ای انسان. تو همه تنی. اگر تن بمیرد دیگر نیستی. بااین افسون خیال، آدمی «تن» راکه وسیلهٔ کمال «روان» است هدف می پندارد. یعنی تن را بجای روان می گیرد و مطلوب تن همه را مطلوب هدف تصور می کند آن گـاه در مـرتبهٔ خواستهای تن بطور نامتناهی می‌نشیند و باطلبی مطلق به‌آنسوی رو می گذارد.

وقتی خواسته‌های بینهایت جان را خواسته‌های تن پنداشت از دایره احتیاج تن یعنی از «مرزعفت» پای بیرون می گذارد و وارد مرحلهٔ بیش‌از نیازکه «شهوت» نام دارد می‌شود. گمراهی ازین نقطه‌آغاز می گردد. آنگاه می‌خـواهد در مـرحلهٔ تن، از همهٔ حـواس مادی استفادهٔ نامتناهـی کند. اما این جنب و جوش، تلاش خیال است و هرگز بیش‌از نیاز چیزی به «تن» نمی‌رسد. دیو خیال پرده‌های طرفه و رنگارنگ آرزوهای خیالی در برابر انسان می گسترد و غالباً انسان در مقابل یکی ازآن پرده‌های ارژنگی زانومی‌زند و نماز می برد. «یعدهم و یمنیهم و ما یعدهم الشیطان الاغـروراً» وکیست کـه در چنگال اهریمن نیرومند خیال درمانده و زبون نیست؟

نخستین بـار، دیو فرمانگذار خیال، آدمی را از سرحـد نیاز واقعی بمرحله بیش از نیاز واپس مـی‌راند و پردهٔ «ملك» را در بـرابر چشمانش می گسترد و هـرلحظه نقش آن پـرده را دلکش‌تر و جذابتر می‌نماید. فرزندآدم، برای رسیدن به‌آن نقشهای فتان خیالی

بیشتر می‌دود. وقتی خواستن بیش از نیاز در دل جای گرفت شاخه‌های زشتی و پستی شاخ و برگ می‌گسترد و از تابش آفتاب حقیقت جلوگیری می‌کند و انسان را به وادی «کفر» می‌کشاند. زان پس، انسان به هیچ چیز قانع نیست، می‌خواهد هر چه هست از آن خود گرداند. پس، انسان که نخست «ملك» را برای حفظ حیات می‌خواست اینك هدفش حفظ مال است و چون طالب خلود است، می‌پندارد مال، بقای او را تأمین می‌کند.

«یحسب ان ماله اخلده...» انگیزه جاودانه بودن و انحراف از عوامل جاویدانی‌بخش، او را به سودای زراندوزی و شماره کردن مال می‌کشاند. اما تن از خاییدن قند مکرر به ستوه می‌آید و از لذتها تلخکامی می‌چشد. دل از کاخ فلك‌فرسا و باغ بهشتی و فرش زربفت و پردهٔ پرند و جامهٔ دیبا ملول و سیر می‌گردد زیرا همه وهم و خیال است و آدمی در طلب مطلوب تن جز به سراب نمی‌رسد «کسراب بقیعة یحسبه الظمان ماء حتی اذا جاءه لم یجده شیئا». تکرار ملال‌انگیز آنچه نعمت می‌پنداشت جانش را می‌افسرد. و اندیشهٔ از دست دادن آن دلش را می‌لرزاند پس، ترس از اینکه مبادا دیگری اندوخته او را [illegible] نهیب می‌زند. آنگاه مفهوم مالکیت که امری قراردادی و اعتباری است به‌واقعیتی [illegible] می‌گردد و مفهوم «ملك» یعنی تسلط اختصاصی بر اشیاء بدون مزاحمت دیگری [illegible] بین خود و اشیاء رابطه‌ای اختصاصی وضع می‌کند تا آن اشیاء بی‌مزاحمت دیگری [illegible] او باشد.

اما انسان که مالك مال بود مملوك آن می‌گردد. [illegible] بر وجودش مستولی می‌شود. در این [illegible] می‌گردد اما امید واهی همچنان او را به تمنای حیات و سعادت [illegible] و علف در پی می‌کشاند تا در مرداب اعتبارات موهوم و در [illegible] غرق گردد: «الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر».

در این مقام یعنی در مقام دلبستگی به ملك، چون [illegible] است ناچار به ملك همه چشم دارد. پس صفت حسد در نفس [illegible] چشمداشت دیگران به ملك او، صفت انتقام در او جان می‌گیرد. [illegible] نامجویی و اندوخته‌های خویش را پایدار سازد پس ناچار [illegible] بر این، از مرحله ملك، یعنی سودای مال اندوزی به‌وادی [illegible] رانده می‌گردد یعنی باز در دام یك سلسله اعتبارات موهوم [illegible] در یوزه کردن قدرت و کسب جاه به خاکسپاریها [illegible]

بالجمله انسان که در مرحله وضع [illegible] راه‌حرکتش به اقلیم کمال همواره بود. برای [illegible] حق طبیعی بیرون می‌رود و در دایرهٔ [illegible] راه به مال پناه می‌جوید و در مقام [illegible] مقام بخل و حسد و انتقام در نفس او [illegible] حضور می‌گردد اما چون مملك [illegible] خیال است در جانش جایگزین می‌گردد [illegible]

نزول فروتر می‌رود. سپس برای حفظ «ملك» یعنی حفظ مال به «ملك» یعنی زور وقدرت‌پناه می‌جوید یعنی پیوسته در ضمیرش مسببات به‌سببها تبدیل می گردد. هردم ازخطایی، به‌خطایی بزرگتر و از مطلوبی زشت به مطلوبی زشتتر گرفتار می آید. در گام نخست ملك‌را برای‌حفظ تن می‌خواست اما تن را فدای ملك و مال ساخت. در گام دوم قدرت را برای حفظ مال می‌طلبید اما مال را فدای حفظ قدرت کرد. یعنی پیوسته نزد او وسیله هدف، ومسبب سبب گردید. اسارت در دام شهوت فقط شهوتپرستی، و اسارت در بند ملك مالپرستی است اما اسارت در زنجیر ملك خودپرستی است.

در این مقام انسان می‌خواهد جهان طوق بندگیش‌را آویزهٔ گوش سازد وفلك جنیبت کش او باشد. ملك آخرین حد انحطاط بشر در عالم خیال، و رنگین‌ترین پردهٔ دلکش آن است وکیست که در مقابل این تصویر بدیع و دلکش مسحور نگردد؟

«و آخر ما یخرج من قلوب الصدیقین حب الریاسه».

یك نکته است بگویم: خود را مبین و رستی.

چون ملك سراب خیال است و انسان را هرگز به حقیقت نمی‌رساند ناچار شخص خیالزده در این اراده قرار می گیرد که همه نابود گردند تا او باقی بماند. در این وادی یعنی در پرتگاه نام و ننگ خیالی، اراده و خرد سخرهٔ اهریمن پندار است و دیو قهقهه زنان، خیال اندیش را درآغوش می کشد و لب بر لب او می‌نهد وزهر درجانش می آکند. چون انسان خیالزده در این مقام با عالم هستی ازراه ستیز و پیکار پیوند می گیرد و ارادهٔ او محوکردن صفحهٔ هستی است. عالم نیز با او در همین نقطه مرتبط می گردد، یعنی‌می - خواهد او را نابود سازد. پس، همه هستی بر او دوزخ سوزنده می‌شود. آنگاه انسان که در قاف بی‌نیازی شکوه سلطانی داشت و تن را می‌پایید تا تن وسیلهٔ حرکت او به‌مدارج کمال بینهایت باشد. دور ازکین و آز و رشك، بیخبر از تزویر وریا، فارغ از انتقام، دل از زنگ کینه شسته، متفکر، مستغرق در بینش جهان و در جمال بی‌پایان آن، در دایره عشق باهمه موجودات جرعه نوش بزم سعادت، و بنده حقیقت بود. جانش از صفا طعنه بر آب زلال و صبح صادق می‌زد. با کائنات یگانه و همدم، و با دم باد صبا همنفس بود. با بوی گل می‌وزید و از عشق می‌شکفت و برفلك نور نثار می کرد. به وسوسه دیو خیال از این حقیقت که تن وسیله حرکت کمالی جان اوست روی گرداند و در نطع تن نشست و کشتهٔ نفس طامع گشت و نقد حیات به کالای خیال فروخت آنگاه تاگدا چشمی خیال را طعمه فراهم آورد. مانندگویی چرکین. بازیچهٔ لگدکوب زور و زرکه فرزندان خیالند. در دایرهٔ خطا سرگردان، ناساز و ناآرام. در بازار رنگین حیات از صفای زندگی و بهشت کمالات بی‌انتها دور، نقد عمر باخت و درگردباد صفات باطل مانند ترس و نفاق وحرص وحسد و ظلم و سالوس و تکبر و حقد و غضب وکینه که زادگان ثروت و قدرت و انعکاس انکار حقیقتند. یعنی همه مظاهر کفرند. سرگشته و تباه گردید. سرمایهٔ جاودانی عمر را با اندوه دل و تباهی روان معاوضه کرد و درقوس نزولی وجود. به دوزخ درافتاد. و قهقهٔ شیطان بدرقهٔ راه او. «ولکنه اخلد الی الارض واتبع هویه ـ وکان امره فرطا»: وآنکس که از این بند خلاصی یافت یعنی مقام بندگی خداوند که روی به حق و حقیقت داشتن است بدست

آورد، جاودانه در قوس صعودی عروج کرد و به جنت‌المأوی در رسید با درود فرشتگان از پی.

انسان به هر نسبت از در بندهای خیال بیشتر بگذرد، در وصول به حق‌خالصتر می‌گردد.

از استقصای احکام اسلام این معنی به خاطر می‌گذرد که گناهانی که به تن نزدیکتر است از گناهان مربوط به خیال سبکتر می‌باشد.

چون حیات کالبد مادی درگرو نیازهایی است که اگر برآورده نگردد در مدتی کوتاه، «تن» ازکار فرو می‌ماند و این وسیلهٔ تکامل ازکف می‌رود. پس، حفظ تن، درحقیقت داو وسیله تکامل است، و تکامل هدف خلقت است بنابراین گویی مبنای تشریع و تقنین اسلام در مرز نیازهای واقعی بشر، با بیرون ازآن مرز متفاوت است.

پس، در این مرز، معنای واجب‌آن است که درحفظ وسیله ضروری تکامل یعنی حفظ «تن»، اهتمام بجای‌آید. حرام یعنی آنچه حفظ این وسیله را بخطر در افکند. و مستحب یعنی‌آنچه سلامت بدن را بیشتر حفظ کند. ومکروه یعنی آنچه احتمالا [illegible] و حلال‌آنچه برای تن سودوزیانی نداشته باشد.

در این مرز، یعنی در مرز حفظ تن و سلامت آن، [illegible] محدودهٔ نیاز حرام است، واجب شود. یا واجبی حرام گردد. [illegible] کلی شکل حرام داشته باشد واجب است. تا وسیلهٔ تکامل یعنی [illegible] عملی واجب احتمالا سلامت را زیانمند باشد حرام می‌گردد و [illegible] هنگامی که احتمال آن زیان متصور باشد. آن کار قضا گردد. [illegible] های تن هرگز موجب نقص و انحطاط نیست. چه، هدف و [illegible] یعنی حفظ تن است و به حکم خلقت، حفظ این وسیله امری [illegible] مرحله هرچه می‌کند فقط برای حفظ زندگی است [illegible] و... پس اقدام به چنین عمل صرفا برای وصول به‌کمال است.

حق‌الله و حق‌الناس تقسیمی دیگر است از گناه مربوط [illegible] که آدمی را به مظلمه می‌نشاند. کسی که دروغ می‌گوید [illegible] زباخواری آلوده می‌گردد یا تملق می‌گوید، یا [illegible] کبر و نخوت می‌فروشد، از حد نیاز تن تجاوز نموده [illegible] است اما انسانی که از مرتبهٔ وسیله [illegible] را که مولای تن است وسیله پنداشت، [illegible] وادی کفر [illegible] به او تلقین می‌کند که وجود [illegible] آنگاه انسان، همه تن [illegible] می‌گردد و [illegible] مطلق زندانی زندان بیش از [illegible] می‌گردد.

اینک می‌بینیم چون اسلام [illegible] شخصیت، هدف انسان قرار گیرد [illegible]

انسان از قله نیاز واقعی فرود آید به پرتگاه کفر در می‌غلتد.

پس نخستین گام کفر این است که بشر، وسیله را هدف قرار دهد. چه در این حال به کمال راهی نخواهد داشت. اکنون مفهوم «کمال» از دیدگاه آیین اسلام توضیح می‌شود تا معنای اسلام و کفر از زبان قرآن مجید روشنتر گردد.

* * *

در جهان مادی، سکون ملازم فناست و همه موجودات که در عالم مقادیر وحدود اسیرند لایزال درحرکتند و از حرکت، پیوسته نمودهای نو پدیدار می‌گردد. چون نسبت اعراض به یکدیگر نسبت تباین است. چه، هیچیک در حد آن دیگری موجود نیست: پس، اگر حالت یا صفتی در بیش از یکی از اعراض یا اجناس عالیه موجود باشد، ناچارآن عرض، عارض وجود است مانند وحدت وکثرت و امکان و وجوب و قوه و فعل، و از آن جمله «حرکت» که چون در بیش از یك مقوله موجود است ناچار عارض وجود می باشد یعنی حرکت و متحرك یکی است و حرکت عین شیء می‌باشد، و از وجود و در وجود است «بل هم فی لبس من خلق جدید» حدوث هر تغییر در موجود مادی مبین آن است که بین وجود متغیر و صورتی که در اثر تغییر حاصل می‌کند نسبتی وجود دارد و آن نسبت بین موجودات مادی با آن صورت که دراثر حرکت حاصل شده است موجود نیست. به‌بیان دیگر، برای اینکه ماده‌ای از صورت اول بصورت ثانی درآید باید قوه یا استعداد این تغییر و دگرگونی را داشته باشد وگرنه محال است بحالت دوم درآید. مثلا تخم مرغ تحت حرارت معین به جوجه تبدیل می گردد اما سنگ در هیچ شرایطی به جوجه تبدیل نمی‌شود یا فقط شیرهٔ گل وگیاه تحت شرایطی معین به انگبین تبدیل می گردد. اساس تحول، واستعداد تغییر، در اجسام متفاوت است. پس در هر تغییر، وجود سه عنصر حتمی است: موضوع تغییر، امکان تغییر، فعلیت ثانی. پس حصول فعلیت ثانی بدون حرکت محال است.

موجود مادی حرکت می کند، تغییر می پذیرد. اما خودآگاه وشاعر نیست. اگر ادراك باشد همه چیز در بستر ناخودآگاهی خفته است.

در چشم خیرهٔ جهان، همه چیز همسنگ و مساوی است. از نظر طبیعت، دهانهٔ زخمی تپنده و شکل غنچه‌ای نوخاسته یکسان است. آنجا که بصر نیست، چه خوبی و چه زشتی.

بوی گل طرب انگیز است. شکل غنچه و نرمی گلبرگ، دیده و دست را می‌نوازد، می مستی می‌دهد، شعاع صراحی لبریز نشاط می بخشد، و نغمه، جان را در وجد وحزن لطیف غرقه می‌سازد. اما نه گلبرگ وگل به جمال و بویایی و لطف خویش آگاه است. نه می در نشئهٔ نشاط است. نه صراحی در لذت سرمستی است، نه امواجی که از زخمه جان می گیرد در رقص وجد و حال است. در رگ وپوست ماده، ادراك جمال، در بانگ تسبیحش گرمی آگاهی نیست:

نه آب آگه که هست از دلفروزان　　نه آتش را خبر کاوهست سوزان

همه در گاهواره لایشعری و بیخبری حرکت می کنند اما اینهمه غوغا درمعیار سنجش انسان است که در مقام احساس و ادراك نشسته و از آن مقام نمی‌تواند پای بیرون نهاد. و همه جمال طبیعت و هستی در آینهٔ چشم او تجلی می کند و اوست که می بیند نور شعور و

اراده در هر ذره و در هر حرکت نمودار است.

دل، سراپردهٔ محبت اوست　　دیده، آیینه دار طلعت اوست

در انسان نیز برای وصول به‌کمال حرکت لازم است (عنصر اول کمال)؛ اما این حرکت باید در جهت افزونی باشد نه در جهت کاستی (عنصر دوم)؛ و باید این افزونی، ذاتی و درونی باشد (عنصر سوم)؛ اگر به جسمی اجسام دیگر افزوده گردد تکامل صورت نگرفته است اگر شخصی فربه گردد، فربهی موجب افزایش درونی و ذاتی او نیست. بدیهی است حرکت در جهت افزایش و وصول به‌آن، فقط در موضوع واحد خود آگاه امکان پذیر است (عنصر چهارم). پس، تکامل که برای نمودها طبیعی و عمومی است، برای انسان که آگاه و مختار و متعقل است، عبارت است از تغییر موضوع واحد و خود آگاه در جهت افزایش درونی (و در این تعبیر، همهٔ کلمات به معنای واقعی بکار رفته است نه به‌معنی قرار دادی).

چنانکه گفته شد، موضوع تغییر، برای وصول بصورت ثانی، باید دارای قوهٔ استعداد باشد. پس محال است مادهٔ بی‌اراده و بی شعور، بدون اراده واجب‌الصدور، خود تغییر کند. انسان خودآگاه در سراچهٔ تقدیر، تخته بند تن گردیده است تا به [illegible] عروج یابد و در فضای عالم قدس یعنی در جهان دور از تقدس [illegible] و به‌کمال انسانی برسد؛ «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم * ردد[illegible] الذین آمنوا.»

روح را در قفس تن اسیر ساخته‌اند تا در کنار وجود [illegible] رسد و صور گوناگون اقتباس نماید. بری بصورت انسان [illegible] این روح به خاک نشسته یعنی انسان، برای سیر به مدارج [illegible] آمیختن با ماده ناگزیر است، چه، بدون حرکت کمالی [illegible] ناچار وصول علمی است نه مادی.

پس، ازدواج علم و ماده برای تحقق هر [illegible] نیست و در ماده خود آگاهی وجود ندارد از این رو [illegible] کمال، جز ازدواج علم و ماده راهی نیست. [illegible] و علم عنصر وحدت و ثبات. پس، برای پیمودن معراج [illegible] است. بستر تجلای این ازدواج آدمی است که [illegible] است و شخصیت خود آگاه او ثابت است و [illegible] متلاطم امیال و دردها [illegible] تواند در دریای بیکرانه [illegible] دامنهای خیال سر گردان [illegible]

انسان از هنگام تولد [illegible] حادثه لطمه می‌خورد؛ در این دریای [illegible] حیات او را از [illegible] لطمه می‌زند؛ مرگ عزیزان می‌بیند [illegible]

تلخ بر گور محبوبان فرومی‌ریزد. چه خونها در دل او موج می‌زند و چه امواج خونین از سر او می گذرد.

اگر غم را چو آتش دود بودی — جهان تاریك بودی جاودانه
وگر دل را چو دریا موج بودی — فلك در خون نشستی تا کرانه

در این کشاکش، چه بیدرنگ و دیرپاست لحظه‌های شادی، و شادی آن جز بیخبری چیزی نیست انسان در میان اینهمه رنج و درد و ناله و فریاد، پیوسته به خود می گوید چرا؟ از کجا آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ چرا آمده‌ام؟ چرا می‌روم؟ این صحنهٔ درد و رنج چیست؟ کیست که مرا بی‌موجبی به این دامگه حادثه کشیده است.

به خواب عدم راحتی داشتیم — از آن خواب ما را که بیدار کرد؟

در گردونهٔ رواق تاریخ بشر در زیرطاق فلك جز ناله ودرد و جز فریاد از شکنجه. و جز شیون ناکامی و تضرع نامرادی بانگی نپیچیده است و جز رنگ خون بردامن جامهٔ وجود رنگی نیست. گویی نقش درد و رنج برهمهٔ اوراق کتاب هستی مهر زده است. صفیر داس مرگ لایزال به گوش درمی‌رسد که: «کل من علیها فان.» اینجا کجاست؟

شب هنگام که در باغی مصفا مهتاب نور پاشیده است برگهای سوسن وحشی با شاخه‌های سورس تاك در هم پیچیده. از پیالهٔ رگهای ظریف شهد نوشین زندگی می‌چشند و غنچه‌ها آماده می‌شوند تا در نور آفتاب صبحدم لب به خنده بگشایند. درختان با ناز به سرانگشت نسیم ملایم و پر ناز حرکت می کنند. پرنده‌ها آرام آرام ترانه می‌سرایند. سرود گرم مستان با ترانهٔ مرغان شب در هم آمیخته. زنجره‌ها در صحن چمن از دور و نزدیك. صدای دلنواز و آرامبخش درهم آمیخته‌اند و موجی ملایم گاهوارهٔ سکوت لطیف را می جنبانند. پروانه‌های سبکبال رنگارنگ دربرگلها و آغوش درختان که درآرامش سحرانگیز شب عطر می‌بیزند و بستر عشاق را گل‌پیرا می‌سازند و با نفس شب. بوی مشکین بردلدادگان نثار می کنند. می‌رقصند وگیسوی سنبل را شانه می‌زنند و ماه براین جشن شبانه تا بامدادکه همه در چشمهٔ صبحگاهی شستشو کنند نرم می‌تابد و بوسه های گرم عاشقانه راگواراتر می‌سازد و دلها را از نشاطی روشن و سبك سرشار می‌نماید. اما هماندم در زیر این ظاهر فرحبخش و دلنواز که پر از صلح و آرامش است. در میان علفها. ماری درکمین غوکی نشسته براو می‌جهد و او را می‌بلعد؛ تشنجات بدن غوك که خود را به زمین می کوبد و در شکنجهٔ مرگ برخود می‌پیچد. با نوای لطیف بلبل که نوك خود را که از خوردن حشرات خونین گردیده برشاخهٔ گل می‌ساید تا منقار پاکیزه سازد. و صدای خواب‌آور آب زلال که هزاران مور را در خود غرق کرده در سراشیب باغ می‌غلتاند و در لانه‌های حشرات نفوذ می کند و لاشه‌هاشان را در سطح خود به رقص در می آورد، و حشره‌ای که در طاس لغزنده افتاده و می کوشد تا از آن طاس بیرون بجهد اما کمرش در دهان حشره‌ای دیگر است که از زیر حفرهٔ طاس بیرون پریده... کبوتر سپید بال کاکل بسر نشانهٔ صلح، جوجهٔ خود را با ضربهٔ منقار از آشیانه بیرون می‌افکند.... بالجمله این صداهای آرام و دور دست که انعکاس تشنج مرگ است با بانگ مرغان چمن و نغمهٔ جویبار و حرکت برگ درختان و زمزمهٔ شاخسار و نوای باد شبانگاهی و بانگ مرغ حق درهم پیچیده است و ماه سرد و خشك. دژم روی

و خسته در دریای ظلمت خود آرام می‌غلتد و عبوس به این مناظر خونالود می‌نگرد. همه جا خونریزی و تعدی و شوربختی وآکل و مأکول. گروهی زندگی گروهی دیگر را تباه می‌سازند و به‌نوبه، از طرف گروهی دیگر تباه می‌گردند. پیوسته جنگ و خونریزی و تخریب و انهدام. و اگر موجودات زنده لحظه‌ای از خونخواری درنگ کنند. که طبیعت با سیل و زلزله و قحطی و بیماری آن درنگ کوتاه را پرمی‌سازد. گویی گهواره و گور را فاصله‌ای نیست.

اما میدان تکامل را، که حرکت به سوی افزونی درونی است. در پهنهٔ این گیرودار خونالود تعبیه کرده‌اند. زندانی تن برای اینکه در مرحلهٔ صفات کمالی درآید باید در این میدان خونالود نبرد کند. در نبردگاه قساوت و تعدی و نامردمی و بیصفایی. رحم و شفقت و مردانگی و گذشت و ایثار و صفا مجال نمود می‌یابد. چهرهٔ مروت با وجود مظلوم [illegible] می‌گردد. دست کرم با گسترده شدن دامان نیاز گشاده می‌شود. سیمای ایثار در مقابل [illegible] تصویر می‌بندد. سنگلاخ دشوار پای راهرو را با حرکت و قدرت قرین می‌[illegible] بارقهٔ عشق بردل می‌زند. در میدان تکامل. ناز پرورد تنعم راه به دوست [illegible] چنان بود که درد و رنجی وجود نداشت واز نامرادی نشانی نبود. هر کس [illegible] انسان تکامل نمی‌یافت. دولت بیخون دل دولتی نیست. اگر تشنگی نبود [illegible] اگر برخار مغیلان گذر نبود و سوزش آفتاب جان رونده را [illegible] درنگ در سایهٔ بیدی. لذتی نداشت. دلیری و پایمردی و [illegible] می‌گردد.

انسان در صحنهٔ بلا کمر همت بردامن می‌زند و [illegible] ناکامی و محرومی برخویش هموارمی کند تا جام سعادت در [illegible] زنده‌داری مادر بربالین طفلش دل او را از نور مهر و [illegible] با رشتهٔ لطیف انس و سپاس به مادر متصل می‌سازد. این [illegible] سرسبز می‌گرداند وچشم را به نادیده‌های جهان هستی می‌[illegible] انهم من قرداعین» فی الجمله. آدمی برای ادراک جمال. و [illegible] در قالب مادی تن محصور شد تا با این دست ابزار به [illegible] مبارزه کند. پرده‌های خیال را بدرد. دژ خودپرستی [illegible] نزدیک سازد و در عالم حق بنشیند و از نعمت وجود [illegible] کامیاب گردد. بنابراین انسان باید در مقابل این حقیقت [illegible] نورزد.

در سراچهٔ تنگ تن. هفت دریچه چشم و گوش [illegible] تعبیه کرده‌اند. اگر این هفت دریچه [illegible] انحطاط از پای در می‌آید. [illegible] در قرآن کریم به هفت باب دوزخ [illegible] مقسوم» (آیهٔ ۴۴ ـ سورهٔ حجر)

اما اگر این دریچه‌ها یا دریچه دل [illegible]

خودآگاه بـه‌کمالات نامتناهی که بهشت جاوید جلوه‌ای از آن است، در می‌رسد. از این هشت نیز بـه هشت بـاب جنت تعبیر کـرده‌اند. اینك چـون در آیین اسلام، نبوت و ولایت راهنمای انسان است، پس باید معنای این دوکلمه را مطالعه‌کرد.

***

بشر، از راه حـواس خویش کـه وسیلهٔ ارتبـاط او بـا جهـان است در می‌یابد کـه همه چیز این جهان تحت شرایطی تغییر پذیر است. بذر، نهال می‌شود، و نهال گلبن، و گلبن غرق شکوفه، و شکوفه‌ها گلهای شکفته، و سپس گلها خاك، و خاك خاشاك می گردد و باز همه ازنو در دایرهٔ وجود کسوتی دیگر می‌پوشند. بالجمله ماده یعنی وجود عینی قابل تغییر، پیوسته با خلع و لبس صورت، آرایشی دیگـر می‌یابد و بـا تشریفی دیگـر در صحنهٔ بازی جهان نمودار می گردد. انسان در صحنهٔ جهان مادی از راه ادراك این صور، شناسای عالم می گردد و تعقل و تفکرمی کند.

مراحل گوناگون این مرحلهٔ هستی راکه مرحلهٔ علم و صورت است. بـا اصطلاحاتی گوناگون تعبیر کرده‌اند: (عالم مثال کبیر، عالم مثال صغیر، عالم نفس، عالم عقل) با توجه به عالم ماده، مسلم می گرددکه همه چیز پیوسته در تغییر می باشد اما صورتها همیشه (بدون قید اضافه) ثابت است. مثلا از جسمی حلقوی شکل، صورتی ذهنی می گیریم. مادهٔ آن جسم حلقوی در خارج تغییر می‌پذیرد و صورتهای دیگر می گیرد اما صورت اول آن ثابت است. فی‌المثل اگر آن جسم در خارج تنصیف گـردد، تصویر ذهنی آن را نمی توان تنصیف نمود بلکه صورت دو نیمدایره را بـا همان شعاع در ذهـن می‌بینیم نه‌اینکه تصویر اول راکه از دایرهٔ مفروض گرفته‌ایم تنصیف کرده باشیم.

در خارج از ذهن نظیر آن شکل حلقوی را بـه هرتعداد بخـواهیم می‌توان ساخت و می‌توان مادهٔ آن جسم را بصورتهای مختلف عرضه نمود اما درعالم صور این کار امکان ناپذیر است.

در عالم صورت نـه می‌توان برای چیزی نظیری ساخت، نه می‌توان چیزی را به اجزای آن تقسیم کرد. اگر هزاران دایره با شعاعی مفروض تصور شود همه یکی است. بنابراین در وجود علمی اشیاء یعنی درعالم مثال و صور، تعدد نیست، پس، تغییرهم در آن راه ندارد. صورتهای مثالی دارای قالب مادی نیست، به بیان دیگر، علم در یك‌طرف‌عالم را قرار می‌دهد، و در طرف دیگر معلوم را. اما چـون همه چیز جهـان ماده در بعد زمان و مکان متحرك است و چنانکه گفته شد حرکت عین ذات آنهاست پس همه چیز منجمله عالم و معلوم و پدیده ها که همه در بستر زمان و مکانند باید بالضروره متغیر باشند بنابراین علم نباید تحقق یابد حال آنکه ادراك می کنیم که در مـوجودات علمی و در صورتها، زمان و مکان یعنی «کی» و «کجا» راه ندارد.

بیرون از گردونهٔ زمان و مکان که مشخص توالی حوادث و تعدد است. علم محقق می باشد.

پس: علم ثابت است و ناچار دارای ماده نیست: چه، ماده مرکب تغییر و حرکت. بلکه عین تغییر وحرکت است وآنجاکه عنصر مادی نباشد فرض کثرت وتعدد را راه نیست.

اگر قبول کنیم تمام مدرکات حتی درمقام احساس، از ماده و قانونهای مادی مجرد است و غیر قابل تعدد و تغییر می باشد، ناچار باید بپذیریم در شرایط خاص که احساس و علم مفروضی حاصل می‌شود، نفس عالم از طریق ارتباط باعالم مثال به آن علم مفروض رسیده است، بعبارت دیگر، نفس درهر تطوری از تطورات جسم، برصور مثالی عالم مثال اشراف می یابد و ازآن صور به اشراق فائزمی گردد.

بشر واقعیت را از طریق ارتباط با ماده اکتساب می کند اما آنچه اخذ می نماید صورت یعنی «علم» است نه‌ماده. مثلا از خوردن و آشامیدن به سیری و لذت و گوارایی می‌رسد، ازآتش نور وحرارت و از جامهٔ حریر نرمی، واز امواج موزون نشاط و طرب. و از اجسام وزن، وازترکیبات احساس جمال می گیرد اما هیچیك ازآنها ماده نیست بلکه آنچه بشر ازاین مواد واز تقارن وترکیب آن کسب می کند صورت، یعنی احساس وادراك است.

لیکن ماده، وسیلهٔ وصول به صورت می‌باشد. ماده، در تجزیه و ترکیبها صورت و قالب می‌پذیرد و آدمی از آنها صورت علمی اقتباس می کند. پس، مادهٔ بشر با مادهٔ عالم خارج ارتباط دارد و شخصیت بشر باصورعالم. اگر فی‌المثل بیندیشیم که مجموع زوایای هر مثلث دو قائمه است یا طرز اتصال اتمها دربعضی از اجسام آلی حقیقی و در بعضی زنجیری است، یا اگر دایره ای به شعاعی مفروض تصور کنیم هیچیك از این مقدمه و تصورات متعدد نیست بلکه هریك حقیقتی است ثابت که برچندین مکان حضور کرده است. چندین‌چشم یك منظره را دیده است.

پیش ازآنکه انسان به قانون حرکات ستارگان و جاذبه عمومی [illegible] برده باشد این قوانین درکتاب عالم مثال مندرج بوده است و [illegible] که در مراحل آن عالم ثبت است و بشر دیر و زود و کم و بیش [illegible] خواهد گشود: «وما اوتیتم من العلم الاقلیلا».

پس همهٔ کسانی که به یك واقعیت می‌اندیشند در همان [illegible] دلیل بین بشر تفاهم و تذکر وجود دارد اگر هر مفهوم یا هر [illegible] صورت نمی‌بست اما چون جواب هر مسأله واحد است همه در [illegible]

جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست ماه و خورشید [illegible]

پس چون علم متعدد نیست همه در مقام علم یکی هستند [illegible] آنرا اصطلاحاً عالم مثال نیز گویند وحدتها و تعددها همه [illegible] تعیین می گردد.

مؤمنان معدود لیك ایمان یکی [illegible]

چون انسان موجودی است خودآگاه و در مقام [illegible] ذاتی اوست.[1] در حقیقت، «من» یعنی [illegible] خویشتن است. «من» را که ذات [illegible] می‌باشد [illegible] علم به خود [illegible]

۱. معنی ذاتی این است که [illegible] واحد است [illegible] یکدیگر نیست.

توان تصور کرد.

بنابراین، انسان در آن مرحله ازهستی که همهٔ صور درآنجا موجود است می‌تواند با خلع زمان و مکان به بینش بر حقایق و صور عالم وجود دست یابد وآن حال را «کشف» گفته‌اند. این حال وقتی حاصل می‌شود که بتوان از پردهٔ زمان وگاهواره مکان عبور کرد و بطور مطلق با جهان هستی مرتبط گردید. نمونهٔ سادهٔ آن عالم خواب است.

توضیح آنکه ارتباط جهان هستی در هر مرحله از وجود، باهر انسان از همان طریق است که انسان ازآن طریق با جهان هستی مرتبط می گردد، از پلی که انسان می گذرد تا در نقطه‌ای به جهان وجود برسد جهان وجود نیز از همان پل در همان نقطه به او می‌رسد. مثلا همینکه آدمی از راه چشم با جهان خارج مرتبط گردید جهان نیز از راه چشم بیننده با او مرتبط می گردد، وقتی انسان همه گوش شد جهان نیز بتمامی در گوش او می‌نشیند. رحیم، با رحم وکریم با کرم و بخیل با بخل مرتبط می گردد و راضی با رضوان و متکبر با مالك. چنین است رحمت و عذاب که انسان از راه صفات خویش با جهان مرتبط می گردد و عالم همه نیز با او از همان راه ارتباط می‌یابد. چون حقیقت مطلق نامتناهی است، و جهان ازآن سرشار است، ناچار توجه مقابله بشر محدود با آن حقیقت نامحدود، محال خواهد بود اما چون هرکمالی از حق و عین حق است پس آدمی به هر نسبت از خویشتن برهد، به همان نسبت به کمال نزدیك می گردد یعنی به همان نسبت قرب به‌حق می‌یابد.

بدیهی است وقتی بشری درعالم حق‌نشست، باید درآن‌کار خالص باشد و در پشت آن پرده، صورتی دیگر از وهم وخیال راهزن اونگردد درآن لحظه‌که انسان در صفت کرم یا شجاعت نشسته یا به عالم عطوفت و رحمت در آمده است یا در راه حقیقتی نبرد و جانفشانی می‌کند یا... به همان نسبت، به خداوند که کمال مطلق است نزدیك شده است. لذا شرط صحت اعمال در اسلام قصد قربت است یعنی قصدی پاك از شهوت و ثروت و قدرت. چون اتصال به هر حقیقتی اتصال به حق و مشاهدهٔ حق است، از این رو هرکس در راه حقیقتی جان بسپارد شهید است اما اگر نثار جان به‌هوس نام وشهرت یا به هر منظور دیگر جز حق باشد، انسان طعمهٔ خیال گردیده است. پس، هرکس در راهی راهسپار است به سرمنزلی فرود می‌آید که قصدش زاییدهٔ آن است: «لاتقم فیه ابداً ــ لمسجد اسس علی‌التقوی من اول یوم احق ان تقوم فیه.»

به همین نحو، در مرحلهٔ فراغ کلی از تن و از خویش، با جهان هستی ارتباطی کلی و بی‌حجاب دست می دهد. پس، هرکس بطور مطلق از خود رست و بطور مطلق در حق نشست، بطور مطلق همهٔ دریچه‌های وجودش به سوی حقیقت گشوده گشت. در این صورت. گوش چنین بشر هرچه بشنود کلام حق است و آن را شکلی از «وحی» نامیده‌اند، و بازگفتن آن «وحی» را «حدیث قدسی» گویند. بنابراین، این حدیث قدسی بازگوی قول خداوند است ازگوشی در عالم حق نشسته و به حق پیوسته.

وحی بوسیلهٔ عقل منزه از باطل که آن را «روح القدس» یا «امین» اصطلاح کرده‌اند بر بشر القا می گردد و آن عین کلام الهی است یعنی حقیقتی است که بر بشر القا شده و بشر آن را در قالب کلمات فهم می‌کند و بازمی گوید.

اگر بشری خویشتن را در همهٔ قوای ظاهر و باطن فراموش کند و مطلق از اطلاق گردد (که آن حال را فنای از فنا یا اطلاق از اطلاق گفته‌اند) حتی به این معنی که خود را فراموش کرده است نیز توجه نداشته باشد، در چنین انسانی، جز حق چیزی باقی نمی‌ماند «من رآنی فقد راء الحق»[1] پس غایة القصوای همهٔ سیرها و کمالات نامتناهی مقام عبودیت است. چون مرحله‌ای در کمال بالاتر از این متصور نیست، پس آن کس که به آن مقام نایل آید به‌حقیقت از همه پیش است. پس پیشوای همهٔ طالبان کمال است و امام مطلق است. این مقام، آخرین مقام تکامل انسان در مراحل وجود می باشد. بشری چنین از خود فانی اگر درعین فنا روی به مردم کند، در واقع حق است روی به خلق آورده، و مقام او مقام رسالت است.

بشری که به این مرتبه؛ یعنی به والاترین مرتبهٔ وجود که «عبودیت» است برسد نه فقط مانند سایر مردم که بندگان هوی وهوسند نیست بلکه با تمام وجود بندهٔ حق است و هیچ خواهشی در او راه ندارد حتی خواهش وصول به کمال.

بشری که به معراج عبودیت برسد چون بکلی از خویش نفی و از حق پر [illegible] آیینهٔ واقعی حقیقت می باشد.

«عبدی اطعنی حتی اجعلك مثلی.»[2]

چو چشم سر ندارد طاقت و تاب — توان خورشید روشن دید [illegible]

پس خندهٔ او عین‌خندهٔ حق، و غضب او عین غضب حق و [illegible] یزال [illegible] یتقرب الی بالنوافل حتی اجعل یده یدی الذی یبطش به و بصره بصری [illegible] سمعه سمعی الذی یسمع به»[4] وسخن او عین‌سخن حق است: «و ما ینطق عن الهوی [illegible] وحی یوحی.»[5]

زین سبب، قل گفتهٔ دریا بود — گرچه نطق احمدی [illegible]

بنابراین، سخن رسول، مطلق است. پس، از حق برای همهٔ [illegible] در مقابل آن خطابات یکسانند و ناچار فرض تقیه در سخنان او راه [illegible] ولایت در او منعکس می باشد:

«انما ولیکم الله و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون.»

چون رسول نسبت به خداوند «عبد» است پس نسبت به [illegible] واسطهٔ خالق و مخلوق است.

نبوت در کمال خویش صافی است — ولایت [illegible]

پس مراتب عبودیت در پیشگاه حقیقت، آزاد [illegible] بلکه در پهنهٔ کائنات است. بندهٔ حقیقت بر همهٔ جهان [illegible] آن است که برفلك ناز کند و برستاره [illegible] رنج و لذت، از شادی و غم، در معراج [illegible] و پاکیزگی [illegible]

۱. حدیث نبوی ۲. حدیث قدسی ۳. شمس‌الدین محمود شبستری، گلشن راز
۴. حدیث قدسی ۵. قرآن‌کریم، سورهٔ نجم، آیات ۳ و ۴ ۶. شمس‌الدین محمد [illegible]

سیر می‌کند، در حیاتی پر انوار جمال، آزاد ازخوی بردگی. انسان روی به‌حق، در نبردگاه حیات، بی‌نیاز از هلهله‌ها که نثار قهرمانان می‌کنند، فارغ از پرند و گل که فرش گذرگاه نام آوران می‌سازند. آزاد از رد و قبول، بی‌هراس از مشقت، بی‌بیم ازمرگ، پای استوار ودل آگاه، با دیوهای درون خویش می‌جنگد و با غولان زشتی مبارزه می‌کند و چرخ فلك را بر او دست شکست نیست. «و ما خلقت‌الجن و الانس الا لیعبدون.» مطلقاً از خویش رستن و به‌حق پیوستن.

پس مردم جهان برای شناخت حق و توجه به‌او ناچار باید به «ولی» روی آورند و چون «ولی» در مقام روی به‌حق داشتن، پیشاپیش همه قرار دارد. «امام» یعنی پیشواست. بنابراین، رسول امامی است رو به‌خلق و گویای حکم مطلق، و امام کسی است پیشاپیش همهٔ مردم زمان خود روی به‌حق. از این رو سخن وی مطلق نیست بلکه نمودار بینش مخاطب و استعداد مردمان است.

اما «نبی» به‌معنی آگاه است، خواه آگاه از حق و بینای واقع. خواه آگاه ازآنان که به حق پیوستگانند وخبرداران از حقیقتند. پس، «رسول» خبرآورنده است و «نبی» خبر دارنده. و از آنجاکه قرآن مجید وحی الهی است یعنی عین گفتار حق است در مقام نزول برزبان رسولش، ناچار معانی کلمات وجمله های آن همه برمعنی حقیقی استوار است نه بر معانی قراردادی.

مثلاً کلمات: کتاب، میزان، حساب، صراط، یوم، نهار، برد و سلام، ارض و سما، جنت ونار، حور و غلمان، فوق وتحت و... همه دارای معانی حقیقی است نه اعتباری.

مثلاً «کتاب» به‌معنی اوراقی مکتوب ومجلد وشیرازه‌بندی شده وصحافی شده نیست بلکه منظور ازآن مرحله ای ازعالم هستی است که همه چیز در آن مضبوط است وگویای حکم و حدود ثابت و مقدر است، یا «میزان» ابزاری قراردادی نیست که دارای یك شاهین ویك بازو و دو کفه باشد بلکه مراد از آن واقعیت سنجش است. «یوم»، زمان بین طلوع و غروب آفتاب چنانکه بشر حسب قرارداد معین کرده است نیست. بلکه مراد از آن، واقعیت مشهود و حقیقت اشیاء و رؤیت آنهاست. همچنین «لیل» عدم نور نیست بلکه حقیقت تیرگی و پنهانی است.

ورنه بر باطل قسم خوردن خطاست وین خطا، کی لایق گفت خداست

همچنین سایر کلمات قرآن مجید که شرح آن بیرون از این مقال است.

اما چنانکه گفته شد بشرموجودی است اجتماعی، و حیات اجتماعی او برپایهٔ قرارداد و اعتبارات استوار است و قرنهاست که اصل قرار داد ذهن او را مستعد ساخته و عقایدش را پیشاپیش با چنین خمیره‌ای سرشته است و همه، نسل اندر نسل، اسیر زنجیر اعتباراتند و ناچار گسیختن این سلسلهٔ پیچاپیچ و محکم، او را بسی دشوار است. کلمات، یك سلسله خاطره و معنی اعتباری در ذهن انسان در پی می‌کشاند و پای هر کلمه بر دوش کلمهٔ دیگر است. هر کلمه در کلمهٔ دیگر حلقه شده ویك رشته زنجیر ناگسستنی ساخته و دست و پای تفکر را در آن مقید کرده است.

بسیاری از سیاهکاریهای بشر از این روست که همه چیز منجمله دین را فقط در متن

اعتبار و در قالب قرارداد می‌شناسد و می‌پذیرد.

لذا از بدو ظهور اسلام، در طی زمان، گروهها پدید آمدند که بعلت عادت بدلغات اعتباری و به حیات قراردادی، کلمات قرآن کریم را برمعانی قراردادی حمل نمودند و حقایق وحی را باترازوی ناچیز مفاهیمی سنجیدند که بین بشر حسب قرارداد معتبر است. یعنی حقیقت را با ترازوی اعتبار توزین کردند و پیداست که با این ترازوی خطا آن نکته های سنگین عالم حقیقت، راست نمی‌آید و نتایج شوم ببار می‌آورد.

این فاجعه سرگذشت تمام ادیان آسمانی بوده است و بزرگترین فاجعه این شد که برادیان الهی که همه حقیقت محضند جامهٔ قرارداد که زیور آن خرافات است پوشاندند وادیان را در برابر یکدیگر به مخاصمه واداشتند. چه جدالها که به نام حقیقت روی نداد و چه خونریزیها که به نام دین صورت نگرفت! رسولان حق همه گویای حقیقت بوده‌اند: «لانفرق بین احد من رسله» و چون حقیقت همیشه واحد است پس اگرجنبه‌های قراردادی و اعتباری ادیان رها گردد، وحدت ادیان روشن می‌شود «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الانعبد الاالله ولانشرك به شیئا.»

اگر پیرایه هایی که از جهل و خودپرستی و جهانخواری برقامت ادیان زاسته کرده‌اند فرو ریزد. از پس ابرها فقط یك خورشید، خورشید حقیقت، متجلی می‌شود و بشر را نیکبخت و نیکفرجام می‌سازد.

پس جنگ آیین اسلام هرگز با ادیان الهی که همه حقیقت محضند بوده [illegible] های قراردادی و با خرافات آن بوده است و مسلمانان در [illegible] می جنگیدند که در تشریف خلافت راهزنی می کردند؛ با کسانی که [illegible] ساختند و آن سر زمین نزه و گلستان بیخار را در معرض خرید و فروش [illegible] گناه را امری اعتباری می دانستند و گناهکار را با همت [illegible] حاصل از حرام را به عنایت خود حلال می کردند. [illegible] حق نیز به تقدیمی و قربانی نیاز دارد و با نثار زر و [illegible] می توان کشید.

بالجمله همچنان که اعتبارات و قرارداد ها روابط [illegible] و زیان مقرر می کرد با حق و حقیقت نیز همان رابطه [illegible]

دین را بصورت داد و [illegible] بازرگانی در آوردند [illegible] خویش و محفوظ ماندن از چشم زخم و برای برکت [illegible] مفاهیم قراردادی انجام دادند. [illegible] دین را برای [illegible] کسب رایج و خانهٔ آبادان در [illegible] ملك خویش [illegible] کردند. چنین شد منظور از احکام دین [illegible]

دین قرار دادی، گذشته از ایجاد [illegible] است انسان را مردد و ترسو و [illegible] در فضای پلید خودپرستی و خودنمایی [illegible] شمایل مردانگی و رادی، رهین اغلال و حکام و [illegible]

وهم و قرار داد نمی‌توان به آسمان معنی وکمال واقعی عروج کرد. لفاظی و زنجیره کردن مترادفات فاقد مفهوم و محتوی را نمی‌توان پایهٔ استدلال و مبنای سعادت قرارداد. اموری که بشر آن را بر حسب قرارداد، ناشایسته و ممنوع می شمارد چون در حقیقت از روی وجدان آن را ناشایسته نمی داند. وجدان و ضمیرش از التباس باطل به جامهٔ حق قراردادی نهیب نمی‌خورد و مجروح نمی گردد زیرا می توان قرارداد راکم و بیش کرد و اعتبار را تغییر داد. سکهٔ قلب را آسان می‌توان بهزر اندود. فی‌المثل اگر انسان یقین داشته باشد که تعدی به حریم مال و شرف دیگران حقیقةً سعادتی بزرگ از او سلب می کند هرگز تصور هتک آن حریم برخاطرش هم نمی گذرد؛ اگر یقین کند که در معامله ای حتی اندك زیانی خواهد برد قطعاً از انجام آن باز می‌ایستد؛ اگر یقین کند که از دروغ گفتن و فریب دادن و دزدی و غیبت و ریا سودی روحانی از او سلب می گردد هرگز به آن آلوده نمی‌گردد و همچنان که از نوشیدن زهر می هراسد از خوردن مال حرام اندیشه می کند.

اما وقتی همهٔ بدیهیا را در چارچوب قرار داد پذیرفت و سود و زیان را در قالب اعتباری مادی قبول کرد. به خواهش دل به هرکار دست می‌زند و اعمال دلخواه را به تقریبی ز قالب قرارداد اخلاقی و دینی می گنجاند و اگر نیز حکم وجدان از زشتی عملی به او هشدار دهد به تفسیر و تأویل پناه می برد «یحرفون الکلم عن مواضعه».

از این روست که در ادیان، هرمذهبی که بر مبنای قرارداد و اعتبار ساخته شد موجب انحراف کلی و گمراهی کامل گردید. مثلا عقیده بشکل قرار دادی دین، گروهی مانند اشعریان را ایجاد کردکه بد و خوب را اعتباری دانستند و در تکالیف به جبر معتقد شدند و حسن و قبح عقلی را انکار کردند و چنین دانستند که ممکن است خداوند ثوابکاری را در دوزخ وگناهکاری را در بهشت مخلد گرداند؛ عصمت را شرط نبوت و امامت ندانستند و ضامن اجرای احکام را وعد و وعید وبهشت و دوزخ پنداشتند وگروهی حداکثر مصالح دین را مصالح اجتماعی دانستند. جمعی مسألهٔ نماز را برای ورزش و نرمی بدن، و روزه را برای اطلاع از حال گرسنگان تصور کردند. عکس‌العمل اشعریان، معتزلیان بودند که از طریق اشکال و رد افکار اشاعره مبنایی ساختند که درحقیقت مبنا نبود. بالجمله در شکل اعتبار مهملها ساختند و بر آن مهملها، مذاهبی بنا کردند.

غافل از این نکته که آیین اسلام که برمبنای وحی می‌باشد آیین واقعیت است و احکام را برای تجهیز باطن به منظور وصول به‌کمال تشریع کرده است و نقش باطن را در صورت احکام وگفتار در دل منقش ساخته است. مثلا در نماز طهارت ظاهر راکه نقشی از طهارت باطن است دستور داده؛ در روزه برای راهنمایی این معنی که باطن انسان در مقام ترك بنشیند مقرر فرموده است که به ظاهر نیز از خوردن امساك شود، در طواف، دوری از غضب و شهوت را با نقش احرام مجسم کرده، تا انسان همهٔ جامه‌ها را جز لباس تقوی که بصورت ستر عورت است از خود فرو ریزد. اذکار را با الفاظ دستور داده است تا معانی آن بردل نشیند و...

علیهذا، بر محور واقعیت، آن‌کس از همه بیشتر است که در واقع از همه بیشتر باشد. «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» ارزش و پیشی مردمان بر پایهٔ حقیقت است نه براساس

قرارداد. پس نبوت و امامت منصبی نیست که از طرف کسی به دیگری ارزانی شود یا از واجد آن سلب گردد بلکه امری است حقیقی، مرتبتی است واقعی چنانکه اگر همهٔ جهان مصمم شوند که آفتاب از مغرب برآید یا قانونی از کتاب هستی دگرگون گردد ممکن نیست. پس، در طی قوانین هستی و در موج بی‌آغاز و انجام دریای وجود، در کتاب آفرینش، در سلسلهٔ هستی با تمهید و مقدماتی که حاصل کارگاه کون ومکان بوده است مردمی در این مراتب آفریده شده اند.

این بود شمه‌ای، در حد امکان اختصار، از نظریهٔ معرفت امامیه بر مبنای قرآن کریم، و در حدود اختلاف نظر با مبانی کتاب حاضر.

اینك یادآوری می کند که کلیهٔ پاورقیها و متن آیات کریم و روایات و کلمات و نشانه‌ها که درمتن ترجمه با علامت [ ] مشخص شده است از مترجم است. اگر در ترجمه، کلمه یا جمله یا مفهومی سنگین و پیچیده و مبهم باشد معلول ناتوانی و شتاب ترجمه بوده است. امید دارم ارباب نظر آن موارد را به عنایت یادآوری کنند. تا اشتباهها و نابختگیها و پیچیدگیهای سخن مرتفع گردد. بمنه و توفیقه.

دیباچه

برای توضیح وجه تسمیه و علت تألیف این کتاب که شامل تحقیق و بررسی فلسفهٔ اسلامی است و تاکنون تقریباً هیچکس برای گشودن این راه پیشقدم ما نبوده و بر ما پیشی نجسته است ناگزیر باید کلمه‌ای چند گفته شود.

۱. در نخستین وهله ما از «فلسفهٔ اسلامی» سخن می‌گوییم در صورتی که از سده‌های میانه به بعد چنین معمول بوده است که از دانشمندان به بحث کنند نه از «فلسفهٔ اسلامی». آری، پیامبر اسلام عربی بود و سرزمین عربستان و زبان عربی زبان وحی[1] قرآنی و زبان آیین و کتاب آسمانی خدای و زبان ووسیلهٔ ابراز مفاهیمی است که قوم عرب [illegible] عرب برای ایجاد یکی از بارورترین ادبیات جهان یعنی ادبیات [illegible] اسلامی با آن بیان شده است بکار برده‌اند. اما مفاهیم نژادی [illegible] تغییر معنی داده‌است. در روزگار ما عنوان «عرب» چه در زبان [illegible] رسمی، از نظر مفهوم نژادی وملی وسیاسی دارای معنایی [illegible] که نه با مفهوم دینی «اسلام» مطابقت دارد، نه با [illegible] است. اقوام عرب یا متنهایی که عربی شده‌اند، در [illegible] اقلیتی بیش نیستند. امروز عموم مفهوم دینی «اسلام» [illegible] نژادی بکار برد، نه می‌توان به مفهوم [illegible] است محدود ساخت. این نکته برای کسی که در [illegible] اسلامی [illegible]

1. Revelation

زندگانی کرده باشد بسیار روشن و بدیهی است.

آری، عده‌ای چنین استدلال کرده‌اند و بسا چنین استدلال نمایند که منظور از «فلسفهٔ عرب» همانا فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده است یعنی به زبانی که هنوز هم در زمان ما، بین افراد غیر عرب جامعهٔ اسلامی، و بین اقوام مختلف عرب که هریك لهجه‌ای خاص دارند پیوند آداب دینی بشمار می‌رود. دریغا که این تعریف «فقدالغوی اززبان» تعریفی جامع و مانع نیست. اگر این فلسفه را به‌علت اینکه به زبان تازی نوشته شده است «فلسفهٔ عرب» بنامیم تعریفی نارسا کرده‌ایم که برموضوع آن دلالت ندارد. اگر چنین تعریفی را بپذیریم دیگر نمی‌دانیم متفکران ایرانی از قبیل **ناصرخسرو** فیلسوف اسماعیلی (قرن یازدهم میلادی) یا **افضل‌الدین کاشانی** (قرن سیزدهم میلادی) شاگرد **خواجه نصیرالدین‌طوسی** را که آثار-شان یکسره به زبان فارسی نگاشته شده است چگونه طبقه بندی کنیم، چه رسد به سایر فیلسوفان از **ابن‌سینا** و **سهروردی** تا **میرداماد** (قرن هفدهم میلادی) و از **حاجی ملاهادی سبزواری** (قرن نوزدهم). تا معاصران ما که آثار خود را گاه به فارسی گاه به‌عربی نوشته‌اند. زبان فارسی نیز نقش فرهنگی خود را هیچگاه از دست نداده است (چنانکه **اسماعیلیان** پامیر. آن را بعنوان «زبان آداب مذهبی و مراسم نیایش» بکار می‌برند). بالجمله، با اینکه **دکارت** و **اسپینوزا** و **کانت** و **هگل**، بعضی از رساله‌های خود را به زبان لاتینی نوشته‌اند مع‌ذلك نمی‌توان آنان را به این سبب فیلسوفان «لاتینی» یا «رومانی» شمرد.

پس، برای تعیین حد و مرز جهان تفکر و اندیشه‌ای که در اوراق این کتاب به بیان آن خواهیم پرداخت باید شاخصی بکار برد تا از حیث وسعت شمول، بتواند جامعیت روحانی و عموم معنوی مفهوم «اسلام» را در برگیرد و درعین‌حال، مفهوم «عرب» را در ارتفاع افقی که در صفحهٔ تاریخ نبوت در آن افق با وحی قرآنی تجلی کرده است نمودار سازد.

بی‌آنکه در مورد عقاید بعضی از فلاسفه، یا راجع به «جزمی بودن» آنان که کیفیت «مسلمانی»شان را مورد تردید قرار می‌دهد شتابزده پیش-داوری کنیم، از فلسفهٔ اسلام به‌عنوان فلسفه‌ای سخن خواهیم گفت که پیشرفت و چگونگی آن اساساً به واقعیت مذهبی و روحانی اسلام وابسته است و اگر در این فلسفه تعمق کنیم ناچار اذعان می‌نماییم که جامعیت و قاطعیت افکار

فلسفی اسلام به خلاف آنچه به مبالغه پنداشته‌اند، فقط در فقه اسلام نهفته نیست.

۲. حاصل سخن این، که مفهوم فلسفهٔ اسلامی محدود به‌شکل ساده‌ای نیست که از دیرباز نزد اروپاییان در رساله‌های تاریخ فلسفه مرسوم، و سنت نگارش بوده است و در آن کتابها تنها از چندتن متفکر نامی اسلام که از طریق ترجمه‌های لاتینی به‌وسیلهٔ مدرسیان[1] سده‌های میانه در اروپا شهرت یافته بوده‌اند ذکری به میان آمده است. بی‌شک، ترجمهٔ آثار عربی که در طلیطله[2] وصقلیه[3] به زبان لاتینی صورت گرفت واقعهٔ فرهنگی پراهمیتی بوده است اما اصولاً آن ترجمه‌ها به‌هیچ‌وجه کافی نبود تا دربارهٔ دو مفهوم دامنه و سیر فلسفی اسلام، نظری جامع و کلی به‌دست دهد. اگر چنین تصور شود که با مرگ **ابن‌رشد** (۱۱۹۸ م. ۵۹۵ ه). عروج و کمال فلسفی اسلامی به آخر رسید خطای محض است. در پایان نخستین بخش این کتاب، قسمتی از افکار فلسفی اسلام را که با مرگ **ابن‌رشد** پایان یافت یاد و در حوزه [illegible]

وقتی آثار فیلسوف قرطبی[4] به زبان لاتینی ترجمه گردید، در [illegible] زمین مکتب **ابن‌رشد** به‌وجود آمد و مکتبی را که بدو مکتب [illegible] معروف شده بود تحت‌الشعاع قرارداد و از نظرها انداخت. در [illegible] زمین به‌ویژه در ایران، مکتب **ابن‌رشد** ناشناخته ماند. و [illegible] غزالی فلسفه هرگز نتوانست سنتی را که با **ابن‌سینا** آغاز گردیده [illegible]

۳. در جهان اسلام، معنی و ادامهٔ تفکرات فلسفی [illegible] چنانکه باید می‌توان دریافت که در پی آن باشیم [illegible] که در اروپا از چندین قرن به اینطرف «فلسفه» به معنی [illegible] تفکرات فلسفی که در اسلام منظور است معادل [illegible] آنگونه که در اروپا متداول است. یا مفهوم مصطلح آن در [illegible]

حتی اصطلاحات «فلسفه» و «فیلسوف» [illegible] یونانی است و متأثر از و [illegible] اولاً اروپاییان نخستین [illegible]

1. Scolastique

۲. Tolède (به غلط این نیز Tolerdo) [illegible]

3. Sicile

۴. منظور **ابن‌رشد** است.

برگردانده اند، با مفهوم «فلسفه» و «فیلسوف» که در غرب مصطلح است دقیقاً برابر نیست.

در مغرب زمین، تمایز قطعی «فلسفه» از **الهیات**[1] به دوران اسکولاستیك قرون وسطی می رسد. ظاهراً موجب این تمایز، تفکیك فلسفه از مذهب بوده است و چون پدیدهٔ «کلیسا»، وتناقضات و نتایج آن، در اسلام وجود نداشته است، لاجرم در اسلام، اندیشهٔ تفکیك فلسفه از دین بوجود نیامد.[2]

در صفحات آینده روشن خواهیم کرد که کلمهٔ «حکمت» معادل کلمهٔ Sophia می باشد، و اصطلاح «حکمت الهی» معادل لفظی کلمهٔ یونانی تئوسوفیا (Theosophia) است. **متافیزیك**[3] بطور کلی معادل است با «الهیات» (Les Divinalia). عبارت «علم الهی» یا «Scientia divina» ترجمهٔ عبارت «تئودیسه» (Théodicée)[4] نیست و نباید هم چنین ترجمه شود. تصور مورخان مسلمان (از **شهرستانی** درقرن دوازدهم تا **قطب الدین اشکوری** درقرن هفدهم) از حکمای یونان این بوده که حکمت آنان نیز از «منبع و مشکوة نبوت» سرچشمه گرفته بوده است. پس اگر در اسلام به این اکتفا شود که مسألهٔ روابط بین فلسفه و دین، طبق آنچه در اروپا بنا به سنت مرسوم در این موضوع پنداشته اند مطرح شود، برداشت مطلب نادرست خواهد بود و نتیجهٔ صحیح به دست نخواهد داد چه، دراین صورت جز به بخشی از وضعیت و جریان واقع، دست نخواهیم یافت. هر چند در اسلام فلسفه با دشواریهای فراوان روبرو شده اما باید توجه داشت که آن مشکلات نظیر دشواریهایی که مسیحیت با آن مواجه گردیده نبوده است. در اسلام، جستار و تحقیق

1. Theologie

۲. کلمهٔ «کلیسا» در عرف مسیحیت دارای سه معنی است: الف ـ بنای کلیسا، ب ـ کلیهٔ کشیشان واسقفان وکاردینالها و پاپ، ج ـ کلیهٔ مسیحیان. ـ م.

۳. چون ارسطو مبحث الهیات را در فصل بعد از مبحث طبیعیات نوشته است لذا به آن «متافیزیك» می گفته اند یعنی فصل بعد از مبحث طبیعیات. رفته رفته این کلمه برای «الهیات» علم شد.

۴. Théodicée (از کلمهٔ یونانی Theos به معنی خدا، و olikê به معنی عدل) شناسایی وجود خداوند وصفات اوست ازطریق فطرت یعنی فقط بوسیلهٔ انوار عقل.

فلسفی در «محیط مختص به خود» صورت گرفت یعنی در محیطی انجام یافت که وحی و نبوت موضوع اساسی تفکر فلسفی بشمار می رفت، و مسائل و کیفیت تفاسیر، اندیشیدن در این مهم را ایجاب می کرد. بنابراین، فلسفه در اسلام بصورت «فلسفهٔ نبوی» درآمد.

از این‌رو، ما، در این کتاب، «فلسفهٔ نبوی» شیعه را در دو شکل اصلی آن که عبارتست از نظر **امامیهٔ اثناعشری** و نظر **اسماعیلی**، اساس گفتگو قرارداده‌ایم. تحقیقات جدیدی که در این کتاب درباره این دو موضوع به عمل آمده هنوز در هیچ‌یك از مطالعات و تحقیقاتی از این قبیل جمع آوری نگردیده و به نحو ایجاز بیان نشده است. ما اطلاعات خود را از نویسندگان «منحرف»[1] اقتباس نکرده‌ایم بلکه یکسره خود به سراغ منابع اصلی رفته‌ایم.

باری فقط وقتی می‌توان فهمید منظور از «حکمت» در اسلام چیست که تصوف[2] را از جنبه‌های گوناگون آن، چه از نظر تجربه روحانی، چه از جنبه الهیات نظری، که ریشه‌های آن در «تعلیمات باطنی»[3] شیعه نهفته است مطالعه کنیم. چنانکه خواهیم دید، کوشش **سهروردی**، و در پی او کلمه «مشرقی» «اشراقیون»، وقف آن بوده است تا پژوهشهای فلسفی را با تجربه روحانی شخصی درهم آمیزند.

در اسلام، بخصوص تاریخ فلسفه از تاریخ [illegible] است.

۴. ما در تألیف این کتاب، از نظر [illegible] محدود بوده به [illegible] ناممکن بود که همه وجوه لازم پاره‌ای از مسائل را [illegible] شرح دهیم. باوجود این، چون غالباً به اصول عقایدی[4] [illegible] در نظر خواننده یکسره مجهول نباشد دست کم وقوفی [illegible] از آن آگاهند، بعلاوه چون این کتاب فقط برای [illegible] بلکه در نهایت ایجاز، فیلسوفان نیز مخاطبند. [illegible] اشاره به مطالب اکتفا کنیم یا تنها خود را به پیدا [illegible] محدود سازیم. گمان ما بر این است که حداقل [illegible] معمولاً تاریخ فلسفه را نیز مطمئن [illegible]

1. Heresiographes 2. Mystique 3. Esoterisme
4. Doctrine

عهد باستان، و سده های میانه و عصر جدید، تقسیم می کنند. اما مسلماً این طرح متداول در تاریخ، با تقسیمات ادواری تاریخ فلسفهٔ اسلامی جز در لفظ شباهت و مطابقت ندارد. از این‌رو اگر بگوییم دامنهٔ سده‌های میانه تاروزگار ما ادامه دارد بی‌نتیجه است و مرحلهٔ مشخصی را ازحیث تاریخ نشان نمی‌دهد. زیرا مفهوم «سده‌های میانه» مستلزم آن است که در تاریخ از مرحله‌ای به بعد بینشی تاریخی از تفکری برجسته حاصل شده باشد.

برای اینکه ادوار تاریخ فلسفهٔ اسلام تقسیم‌بندی شود، و «نمونهٔ افکار» در مراحل مختلف آن مشخص گردد، نیازی نیست که رویدادهای تاریخ را شاخص ادوار قرار دهیم و فقط به‌آن استناد جوییم. زیرا، برای این تقسیم بندی، شاخصهای گویاتر و ثابت‌تر وجود دارد. برای مشخص کردن نمونه‌های تفکر، بجای اینکه توالی رویدادهای تاریخ را شاخص قراردهیم و فقط به آن استناد جوییم نشانه‌های مهمتر و پای‌برجاتری موجود است. بعلاوه، در اسلام نمونه‌های متمایز و مشخص فکری وجود داردکه از آغاز تا امروز همچنان باقی است. به همین علت اشتغال خاطری که متفکران اسلامی برای تقسیم بندی ادوار تاریخ فلسفهٔ اسلامی داشته طرح مشخصی را بوجود آورده که مخصوص خود آنان است (وبا تصوری که از دوره های نبوت[1] دارند سازگار می باشد).

مثلا **قطب‌الدین اشکوری** تاریخ خود را دربارهٔ متفکران و روحانیان، به سه دورهٔ بزرگ تقسیم کرده است: متفکران قبل از اسلام؛ متفکران سنی اسلام؛ متفکران شیعی اسلام. ما نیز به‌نوبهٔ خود ناچاریم از این نحوه طبقه‌بندی، پیروی کنیم و نمی‌توانیم بیرون ازروش متفکران اسلام، ادوار راتقسیم نماییم. بنابراین، تاریخ فلسفی اسلام را برحسب سه دورهٔ بزرگ زیر مشخص کرده‌ایم:

الف. دورهٔ اول، دوره‌ای است که از اوایل اسلام تا مرگ **ابن‌رشد** (۵۹۵ هـ، ۱۱۹۸م) ادامه داشته است.

این دوره از پاره‌ای جهات تا امروزکمابیش بهتر شناخته شده است. درجای خود توضیح خواهیم دادکه چرا دورهٔ اول را به‌این زمان محدود ساخته‌ایم. با **ابن‌رشد**، در غرب عالم اسلام نحوه‌ای تفکر پایان یافت و در

1. Cycle de la prophétie

همان دوره با ظهور **سهروردی** و **ابن‌عربی**، درشرق اسلام نحوه‌ای دیگر تفکر آغاز گردید که تا روزگار ما همچنان ادامه دارد.

اینك برای توضیح این دوره لازم بود نظرگاهها و جهاتی چند را که در جریان تحقیقات بیست سال اخیر آشکار شده است روشن سازیم. اما محدودیتهایی که برما تحمیل شد و حداقلی که یك مطلب منسجم فلسفی را نمی‌توان از آن محدودتر و مختصرتر اداکرد، مارا ملزم ساخت تادرشرح و بیان دورهٔ نخستین، که نخستین قسمت این کتاب را تشکیل می‌دهد از آن حدود تجاوز نکنیم.

ب. دورهٔ دوم مشتمل است به سه قرن قبل از رنسانس صفویه در ایران. وجه مشخص این دوره، که بجاست آن‌را دورهٔ «الهیات تصوف»[1] بنامیم، چنین است که در طی آن، مکتب **ابن‌عربی** و مکتب **نجم‌کبری** بارور گردید و تصوف از یکسو با شیعهٔ دوازده امامی، و از سوی دیگر با مذهب **اسماعیلیه** که پس از خرابی الموت که در سال ۱۲۵۶ میلادی بدست مغولان اتفاق افتاد، اصلاح شده بود از نو پیوند یافت.

ج. دورهٔ سوم. با اینکه بعضی پنداشته‌اند از دوران ابن‌رشد [illegible] تحقیقات فلسفی در سراسر عالم اسلام متوقف گردید، و این [illegible] عقیده ای سطحی شد که در بالا به آن اشاره کردیم. اما [illegible] شانزدهم، با دورهٔ تجدد در عهد صفویه. از حیث تفکر و [illegible] شگرف در ایران پدید آمد و نتایج آن به دورهٔ قاجاریه رسید [illegible] همچنان ادامه دارد.

این مسأله راکه چرا و بچه دلیل این پدیده [illegible] محیط شیعه پدید آمد در جای خود تجزیه و تحلیل خواهیم [illegible] دلیلها و به‌نور هدایت مکتبهای تازه‌تر که در دیگر [illegible] آمد، بررسی راه آینده میسر تواند بود.

نخستین بخش تحقیقات این کتاب تا [illegible] دوم و سوم مرتبط می گردد. یکی از موجبات این امر [illegible] که هر چند تعلیمات امامان شیعه در سه قرن اول [illegible] اما فلاسفهٔ ادوار بعد، روح وجوهر آن تعالیم را [illegible]

1. Métaphysique du soufisme

کار این متفکران در جلد دوم و سوم این کتاب خواهد آمد.

دو دوست عزیز. یکی ایرانیی شیعی، و دیگری عربی سنی از مردم سوریه. برای چندین قسمت از هشت فصل این کتاب مطالب گرانبهایی که همه در کتاب منعکس گردیده است فراهم آوردند و به‌این نحو بادستیاری آنان این کتاب که نخستین بخش تحقیقات ما می‌باشد بخوبی پایان پذیرفت.

این دو تن، یکی آقای **سیدحسین نصر** استاد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، و دیگری آقای **عثمان یحیی** متصدی تحقیقات در «مرکزملی تحقیقات علمی»[1] می‌باشد. بین ما سه تن، در مورد جوهر معنوی و روحانی اسلام اتفاق نظر اساسی حاصل گردید و صفحات آیندهٔ کتاب گویای این هماهنگی است.

تهران: نوامبر ۱۹۶۲ (برابر آبانماه ۱۳۴۱ شمسی — جمادی الاخری ۱۳۸۲ قمری).

هانری کوربن مدیر تحقیقات در مدرسهٔ مطالعات عالی (سوربن)، و مدیرکل بخش ایرانشناسی انستیتوی ایران وفرانسه (تهران).

1. C.N.R.S

بخش نخست

از آغاز تا مرگ ابن رشد

(۵۹۵/ هـ - ۱۱۹۷/م)

I

سرچشمه‌های تفکرات فلسفی در اسلام

۱. تفسیر روحانی قرآن

۱. در غرب معمولا چنین شایع است که در قرآن هیچ مطلب صوفیانه و فلسفی موجود نیست و فیلسوفان و صوفیان چیزی از آن اقتباس نکرده‌اند. اما مسأله مورد بحث ما این نیست که مردم مغرب زمین درقرآن چه یافته‌اند یا چه نیافته‌اند بلکه می خواهیم آنچه را مسلمانان در حقیقت ازقرآن فهمیده‌اند بدانیم.

فلسفهٔ اسلامی در بادی‌نظر به مثابهٔ آثار متفکران امتی دینی که آن امت در اصطلاح قرآن بعنوان «اهل کتاب» توصیف شده است به نظر می‌آید. اهل الکتاب یعنی قومی که دارای کتاب مقدس باشد، یعنی قومی که مبنای دینش کتابی باشد که «از آسمان نازل شده است»، کتابی که بر پیمبری وحی شده و آن پیمبر به آن قوم تعلیم گردیده باشد. اقوام «اهل کتاب» بالاخص یهودیان، مسیحیان، و مسلمانان. زرتشتیان درسایه [illegible]

۱. دراصطلاح قرآن، یهود و نصاری همراه با اعراب غیرمسلمان [illegible] در سورهٔ بقره، در سورهٔ حج آیهٔ ۱۷، نیز صابئین ومجوس در [illegible] مشرکان قرار گرفته اند. در این صورت از نقل اسلام، یکسان اهل [illegible] متواتر، رسول مکرم درباره مجوس فرمان داده [illegible]

برخوردارند. اما آنان که صابئین حران نامیده شده‌اند از این امتیاز کم‌نصیب‌ترند.

همهٔ این فرقه‌ها در یك مسأله متفقند، و پایهٔ آن پدیده ای است که اساسی دینی دارد و مقبول همهٔ آنان است و آن عبارت است از کتاب آسمانی که گویای راه و رسم و قاعدهٔ زندگانی در دنیا، و راهنمای سعادت به‌جهان دیگر است. اولین و آخرین فریضه، فهم «معنای حقیقی» این کتاب آسمانی می‌باشد. اما چگونگی فهم آن معنی، مشروط به چگونگی وجود کسی است که آن‌را ادراك می‌کند، و متقابلا، سیر درونی مؤمن، یکسره از چگونگی فهم آن مشتق و منبعث می‌گردد.

اساساً حالتی که به مؤمن دست می دهد حالتی است که از تفسیر و توضیح قرآن ناشی می‌شود، یعنی حالتی است که در آن حال، معنای حقیقت بر او آشکار می‌گردد و درحال، وجودش را با حقیقت مقرون می‌سازد.

این حقیقت معنی که با حقیقت وجود لازم و ملزوم است، حقیقتی واقعی و واقعیتی حقیقی است. کلیهٔ این مفاهیم در اصطلاح زبان فلسفی به کلمهٔ «حقیقت» تعبیر می‌شود.

اصطلاح «حقیقت»، معانی گوناگون دارد، ازجمله وبخصوص، مبین معنای حقیقی «وحی الهی» است، یعنی معنایی که حقیقت مفهوم وحی است و در عین حال معنای ماهیت آن و بالنتیجه معنای روحانی آن می‌باشد. ازاین رو می توان گفت واقعهٔ «کتاب آسمانی منزل» مشتمل بر شناختی ویژه از آغاز تا انجام سرگذشت بشر است[1] یعنی متضمن گونه ای فرهنگ مشخص روحانی است. از آن رهگذر، در عین حال که بر انگیزنده و راهنماست، مستلزم نوعی فلسفه نیز هست. در تفسیر انجیل و تورات و در تفسیر قرآن، راجع به تحقیق (معنی حقیقت) از حیث معنای روحانی، مسائلی مطرح شده است که در اسلام و مسیحیت، از یك نظر دارای وجوه اشتراك است و از یك‌نظر دارای وجوه افتراق.

تشابهات و اختلافات را باید به اعتبار نظام هریك از این دو آیین تحلیل

1. Anthropologie

و بیان کرد. اگر هدف اصلی از تفسیر، وصول به معنای روحانی باشد، تلویحاً این معنی از آن مستفاد می‌گردد که در کتب آسمانی علاوه بر معنای روحانی معنایی دیگر نیز موجود است و بسا که بین معنی روحانی و معنی غیر روحانی، سلسله مراتب و درجات متفاوت وجود دارد که به تعدد معانی روحانی منجر می‌گردد. پس، همهٔ امور به عمل نخستین و اصلی ضمیر که افق دید را منور می‌سازد وابستگی دارد و این روشنگری تحت قوانینی صورت می‌پذیرد که مخصوص این افق می‌باشد. این عمل، افق دید تفسیر را برضمیر مکشوف می‌نماید. جهانی بر او آشکار می‌سازد که ضمیر باید هم آن را سازمان دهد. هم برای آن سلسله مراتبی تأسیس کند. از این دیدگاه، پدیدهٔ کتاب آسمانی در مسیحیت و در اسلام ترکیبات متشابهی ایجاد کرده است. اما در مقابل، در مقیاسی که چگونگی برخورد با «معنی حقیقی» تفاوت می‌یابد، کیفیات و دشواریهای هر یک از این دو آیین نیز متفاوت می‌گردد.

۲. نخست باید دانست که در اسلام پدیدهٔ کلیسا وجود ندارد. [illegible] هیأت روحانی کلیسا[1] که «وسایل رستگاری» را در اختیار خود [illegible] روحانی که اصول دینی وضع کند. یا انجمن اسقفان که اصول [illegible] مقررات دینی را تنظیم نماید موجود نیست.

درمسیحیت، ازسدهٔ دوم‌میلادی به بعد، پس از سرکوبی [illegible] مقام روحانیت کلیسا که جزمیات دین را تعیین می‌کرد جانشین [illegible] کلی جانشین آزادی تفسیر کتاب آسمانی گردید. ازطرف دیگر [illegible] و جهش شعور مسیحیت اصولا بیداری وجدان و رشد شعور تاریخی [illegible] افکار مسیحیت در عملی تمرکز یافت که به سال اول میلادی [illegible] بود از عقیده به حلول خدا در کالبد بشر. عقیده به تجسد [illegible] مشخص نمود. بالنتیجه، امری را که ضمیر و شعور [illegible] موضوعیت داد معنای تاریخی بود که با معنای لفظی [illegible] تورات و انجیل تلقی گردید. آری، بعدها دیده شد که نظریه معروف [illegible]

1. Clergy

که قاعدهٔ مدرسی آن عبارت است از:

Littera (Sensus historicus) gesta docet; quid Credas, allegoria; moralis, quid agas; quid speras, anagogia.[1]

گسترش یافت. با اینهمه، امروز برای اینکه بتوان نتایج حاصل از شواهد و مسلمیات باستانشناسی و تاریخی را به نام تفسیر روحانی باطل دانست جرأت بسیار لازم است. مسأله‌ای که اینك گفتیم مسأله‌ای پیچیده است. این اندیشه برخاطر می‌گذرد که پدیدهٔ کلیسا، دست کم در صور و اشکال رسمی آن، تا چه اندازه وابسته به تفوق معنای لفظی و تسلط معنای تاریخی شد. و در صورتی که کلیسا مرتبط به این تسلط و تفوق شده باشد این مسأله مطرح می‌شود که کدام ناهماهنگی و انحطاط چنان به اختلاط رمز و تمثیل کنایی منجر گردید که گویی تحقیق در معنای روحانی همانا تحقیق در معنای رمز و کنایه بوده است، حال آنکه جستار معنای روحانی، بکلی مربوط به امری دیگر بوده است. کنایه امری بی‌ضرر بود، اما معنای روحانی بسا که مفاهیم انقلابی داشت. از این‌رو، روحانیت، بیرون از قلمرو کلیسا شکل گرفت و تفسیر روحانی مفاهیم، درلوای آن امر ادامه یافت و تجدید گردید. در نحوهٔ ادراك **بویمه**[2] یا **سودنبرگ**[3] از سفر تکوین[4] و از سفر خروج[5] یا از رؤیای **یوحنای‌مقدس**[6] و در چگونگی ادراك شیعیان یعنی اسماعیلیان و اثناعشریان یا آن زمره از متألهان صوفی که پیروان مکتب **ابن‌عربی** می‌باشند از قرآن و از مجموعهٔ احادیثی که مفسر قرآن است امر مشترکی وجود دارد.

این امر مشترك عبارت است از دورنمایی که آنجا جهان هستی به طبقات و مراتبی رده‌بندی می‌شود، جهانهای گوناگون که هر یك رمز دیگری است و هر

۱. علم (به معنای تاریخی)، واقعیات و حقایق را می‌آموزد؛ آنچه باید به‌آن ایمان داشته‌باشی تمثیل اخلاقی است؛ آنچه باید به آن عمل کنی امور اخلاقی است، آنچه باید به آن‌امیدوار باشی افکار آسمانی «تفسیر عرفانی» است.

2. Jacobe (Beumé) Baohme (۱۵۷۵ـ۱۶۲۴) متأله وعارف آلمانی

3. Emmanuel) Swedenborg

متأله وصاحب کشف و کرامات محسوب می‌شده‌است. اواهل سوئد متولد استکهلم (۱۶۸۸ـ۱۷۷۲) بوده و درکتابهای تفصیلی اصول عقاید خود را توضیح داده است. وی در انگلستان و ایالات متحدهٔ امریکا پیروان بسیار داشته است.

4. Genese 5. Exode 6. Apocalypse

جهانی جهان دیگر را ممثل می‌سازد. وجدان و شعور دینی اسلام در یك واقعیت تاریخی متمرکز نیست بلکه نقطهٔ اصلی آن، امری وراء تاریخ است. منظور این است که آن امر بعد از پیداشدن تاریخ[1] واقع نشده بلکه واقعه‌ای است که بر تاریخ بشر مقدم بوده است.[2] این امر اصلی که بر زمان تاریخ تجربی بشر سبقت داشته عبارت است از پرسش الهی از ارواح بنی‌آدم که پیش از خلقت جهان خاکی وجود داشته‌اند: [الست بربکم][3] (سورهٔ ۷ ـ آیهٔ ۱۷۱). هلهلهٔ نشاطی که به این ندا لبیك گفت پیمان جاودانی ایمان را منعقد ساخت. پیمبران، عهد به عهد آمدند تا ایمان و وفای آدمیان را به آن عهد و پیمان یادآوری کنند و استوار سازند. توالی پیمبران، «دورهٔ نبوت» را تشکیل می‌دهد. ظاهر ادیان واقعی، حاصل اعلامات پیمبران است و آن، قانون الهی یعنی شریعت می‌باشد. پس اینك این مسأله مطرح می‌شود که: آیا می‌توان در شریعت، به ظاهر لفظی قانون الهی اکتفا کرد؟ (فیلسوفان در این مورد موضعی اتخاذ نکرده‌اند) یا باید مفهوم حقیقی و معنای روحانی یعنی حقیقت را از آن فهمید؟

ناصرخسرو، فیلسوف معروف قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی)، یکی از چهره‌های درخشان اسماعیلیان ایران، مطلب منظور را در چند جمله با این وجه ممکن ادا کرده است: «شریعت»، سیمای ظاهری حقیقت است و حقیقت سیمای باطنی شریعت. شریعت مثال است[4] و حقیقت ممثول.[5] ظاهر پیوسته با دور و مراحل جهان در تغییر و نوسان دائمی است اما باطن، قدرت الهی است که مبدأ ایجاد و بود نمی‌باشد.

۳. حقیقت بعنوان حقیقت از طرف یك پیشوای مذهبی بر وجه [illegible] قابل تعریف نیست اما وجود راهنمایان و رهبر آموزانی [illegible] بشر را به سوی آن رهنمونی کنند. باری نبوت ختم [illegible] مبعوث نخواهد شد. پس این مسأله به میان می‌آید [illegible]

1. Pre-historique 2. Traxns historique

۳ـ آیا من بروردگار شما نیستم؟

4. Symbole 5. Symbolise

تاریخ دینی بشریت چگونه ادامه خواهد یافت؟ پرسش و پاسخ این مطلب اصولا پدیدهٔ تشیع را در اسلام تشکیل داد و آن پدیده برمعرفت نبوت مبتنی گردید و آنگاه با معرفت امامت بسط یافت. به این دلیل است که ما در این کتاب، سخن را با تکیه بر «فلسفهٔ نبوی» تشیع، آغاز می کنیم. از جمله مقدمات و قضایای این فلسفه، وجود دو قطب است و آن دو، عبارت است از شریعت و حقیقت. وظیفهٔ حقیقت محافظت معنای روحانی منزلات الهی یعنی معنای باطنی و مکتوم است. وجود اسلام روحانی وابسته به‌محافظت و حمایت این معنی است.

وگرنه اسلام بعلت اقوال گوناگون و تطوراتی که خاص آن بود، در مقابل حوادثی که نظیر آن در عالم مسیحیت نیز روی داد پایداری نمی توانست کرد. گسترشی که درجهان مسیحیت حاصل شد شیوه‌های الهیات را از محدودهٔ کلیسا خارج کرد و به روشهای اجتماعی وسیاسی تبدیل ساخت. منجمله مسیحیتی را که بر علم الهی مبتنی بود، از دست کشیشان گرفت و به مسیحیت اجتماعی یعنی در دسترس عامه مبدل نمود. مسلم است که خطراتی که اسلام را تهدید کرده، در شرایط گوناگون ظاهر شده است اما تاکنون فیلسوفانی نبوده‌اند تا آن شرایط را تحقیق و بررسی کنند و تقریباً همه در رشتهٔ این تحقیقات عامل تشیع را از نظر دور داشته‌اند حال آنکه در اسلام نمی‌توان سرنوشت فلسفه، و بالملازمه مفهوم تصوف را، از مفهوم تشیع مستقل وجدا اندیشید. پیش از آنکه ابن‌سینای فیلسوف متولد شده باشد، عرفان اسلامی با مسائل عظیم ومجموع اصطلاحات وفرهنگش در جنب تشیع اسماعیلی تشکیل یافته بود.

در اسلام، تفکرات فلسفی بامسائلی ناشی از آنچه که ما آن را «وجدان و شعور تاریخی» می‌نامیم برخورد ندارد بلکه دارای دو مسیر مضاعف است: یکی حرکت صعودی از مبدأ، دیگری بازگشت به مبدأ که «معاد» نامیده می‌شود. در بعد طولی، این صور و هیأتها بیش‌ازآنکه در زمان متصور شوند درمکان به فکر می آیند. متفکران اسلام، جهان را که در حال «تکامل» است در جهتی مستقیم‌الخط و عرضی مشاهده نمی کنند بلکه آن را در حال عروج و کمال می بینند. زمان گذشته پشت‌سر ما نیست بلکه تحت اقدام ماقرار دارد.

معانی وحی و الهام الهی بر این محور رده‌بندی می‌شود و این معانی باسلسله

مراتب روحانی و درجات عوالمی که از آستانهٔ وراء تاریخ آغاز می‌گردد منطبق است. اندیشه، در چنین عالم، بی‌آنکه مجبور باشد محرمات ملای قشری را بحساب آورد و پایبند نواهی او باشد، آزادانه به جولان درمی‌آید. اما درعوض، آنجا که شریعت حقیقت را نفی می کند اندیشه باآن روبرو می‌شود و به مقابله بر می‌خیزد. انکار وجود چنین دورنماها که پروازگاه اندیشه است، وجه مشخص اهل ظاهر[1] شریعت یعنی فقیهان است. اما این باب را فیلسوفان افتتاح نکردند بلکه واقعه از همان فردای رحلت پیمبر آغاز گردید.

تعالیم ائمهٔ شیعه که درمجلدات متعدد و کتابهای فراوان در دسترس ما است مجال آن می‌دهد تا کیفیات مطلب را تعقیب کنیم و دریابیم چگونه و چرا فلسفه در قرن شانزدهم بهنگام حکومت صفویه درایران، در محیط شیعه به نهضتی باشکوه موفق گردید. علت این بود که افکاری که راهنمای معرفت نبوت شیعه بود پیوسته درطی قرنها وجود داشت و مسائل بیشماری از این مطلب ناشی گردید که عبارت است از: اثبات اینکه ملك علم یا «عقل فعال»[2]، همان ملك وحی یا روح القدس یعنی **جبرائیل** می‌باشد؛ مسألهٔ معرفت نبوی در عرفان **فارابی** و **ابن‌سینا**؛ این اندیشه که حکمت حکیمان یونان نیز از سرچشمهٔ «انوار نبوت» یا «منبع و مشکوة نبوی» مایه می گرفته است؛ مفهوم حکمت الهیه که از نظر ریشهٔ لغت همان کلمهٔ [illegible] می باشد وبا مفهومی که ما امروز از کلمهٔ فلسفه و فلسفهٔ الهی[3] ارائه می‌دهیم انطباق کامل ندارد. آغاز تفکیك حکمت الهی از فلسفه که در اروپا به اسکولاستیك لاتینی می‌رسد محققاً نخستین نشانهٔ این امر است که مسائل ماوراءالطبیعه از انحصار کلیسا درآمد وعرفی گردید، و ایمان و معرفت دو موضوع جداگانه شناخته شد [illegible] به‌مفهوم «حقیقت مزدوجه» منجر گردید که اگر هم ابن‌رشد آن را ابتکار [illegible] دست کم بعضی از پیروان مکتب او این عقیده را ابراز [illegible]

۱- Littéraliste را بعضی با کلمهٔ «لفظیون» ترجمه کرده‌اند [illegible] دو با الفاظ افاده واستفادهٔ مقصود می‌کنند. اما این [illegible] باطن نیست. بهرحال در اصطلاحات فرهنگ اسلامی [illegible] این کلمهٔ مزبور، «اهل ظاهر» یا «قشری» ترجمه شده است.

2. Intelligence Agente 3. Théosophia 4. Théologie

مکتب ابن‌رشد، ازفلسفهٔ نبوی اسلام بکلی بر کنار ماند. از این رو، دوران عقیدهٔ مزبور خودبخود پایان یافت. نیز به‌همین دلیل مدتهای مدید چنین می‌پنداشتند که این عقیده آخرین عقیدهٔ مکتب فلسفی اسلام بوده است حال آنکه فقط بن‌بستی بشمار می‌رفت و در ضمن واقعه‌ای اصلی موضوعی فرعی محسوب می‌گردید که متفکران اسلام در مشرق زمین از آن آگاهی نداشتند.

۴. دراینجا فقط به‌گفتن بعضی از نصوص اکتفا می‌کنیم که به موجب آنها، تعالیم ائمهٔ شیعه به ما امکان آن می‌دهد تا بفهمیم چگونه تفسیر قرآن و تفکرات فلسفی، هریك دیگری‌را توضیح می‌دهد. من‌باب مثال بیان امام‌ششم[ع] (رحلت به سال ۱۴۸ هجری ۷۶۵ میلادی) را ذکر می‌کنیم: کتاب‌الله شامل چهارموضوع است: «عبارت»[1]، یعنی بیانی که اعلام شده است؛ «اشارت»، یعنی قلمرو مورد اشاره: «لطایف»، یعنی معانی مکتوم که به جهان فوق احساس وابسته است؛ «حقایق»، یعنی مبانی عالیهٔ اصول روحانی. ظاهر عبارت برای عموم مؤمنان یعنی برای «عوام» است؛ قلمرو اشارت مربوط به برگزیدگان یعنی «خواص» است: معانی مکتوم، از آن محبان الهی یعنی «اولیا»ست (مراجعه شود به صفحات بعد) و مبانی عالیهٔ اصول روحانی، خاص «انبیاء» می‌باشد. به بیانی دیگر: ظاهر عبارت[2] برای استماع است؛ اشاره برای دریافت روحانی و ادراك معنوی است؛ معانی مکتوم برای مشاهدات تعمقی است؛ مبانی عالیهٔ اصول، برای تحقق اسلام کامل روحانی است. [۳] این گفته، سخنان امام اول علی‌بن ابیطالب [ع] (رحلت به سال ۴۰ هجری ۶۶۰ میلادی) را باز گو، کرده است: «هیچیك از آیات قرآنی نیست که چهار معنی نداشته باشد: ظاهر و باطن و حد و مطلع. ظاهر برای تلاوت است؛ باطن برای فهمیدن؛ حد، احکام حلال وحرام است؛ و «مطلع»، امری است که مشیت خدابر آن است تا آن را بوسیلهٔ هر آیه درانسان تحقق بخشد. [۴]

تعداد این چهار معنی باچهار معنایی که قبلا قاعدهٔ لاتینی آن را بیان کردیم معادل است. مع‌ذلك اینك به مطلبی دیگر پی می‌بریم: اختلاف معانی. حسب سلسله مراتب روحانی افراد بشر متفاوت است، و درجات افراد بشرحسب استعداد

1.l,expression litterale

2. Enoncé littéral

ذاتی آنان مشخص می‌باشد. درجای دیگر امام هشتم شیعیان، به‌هفت کیفیت نزول قرآن اشاره می کند آنگاه شیوه‌های نه‌گانه را که برای قرائت و فهم قرآن ممکن است تعریف می‌نماید. بنابراین، عقیده به مسألهٔ باطن، بهیچوجه بنایی نیست که بعدها ایجاد شده باشد؛ چه، توجه به باطن، اساس تعالیم ائمه بشمار می‌رود بلکه آن تعالیم سرچشمهٔ امورباطنی است.

عبدالله بن عباس، یکی از مشاهیر اصحاب پیغمبر [ص]، روزی درمصاحبت امام اول[ع] در میان گروهی انبوه از مردم که بر کوه عرفات (که در دوازده میلی مکه واقع است) فراهم آمده بودند، به آیهٔ [**الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر**] (آیهٔ ۱۲ سورهٔ ۶۵) که به آفرینش هفت آسمان و هفت زمین مربوط است اشاره کرد و بانگ برداشت که: ای مردم! اگر من تفسیر این آیه راچنانکه از شخص پیمبر شنیدم برای شما باز گویم، مرا سنگسار خواهید کرد. این گفتگو وضع اسلام را از نظر باطن در مقابل اسلام شریعتی و ظاهری بطور کامل ممثل می سازد و همین مسأله است که تفصیل پیمبر شناسی شیعه را که بعداً توضیح خواهیم داد به‌نحوی بهتر روشن خواهد کرد.

زیرا حدیثی که منشور کلیهٔ اهل باطن است به شخص پیمبر [illegible] و آن حدیث این است: قرآن دارای ظاهری لفظی و باطنی [illegible] معنای ظاهری و یك معنی باطنی. معنای باطنی به نوبهٔ خود مشتمل [illegible] باطنی دیگر(این بطن را بطنی است به کردار کرات آسمانی [illegible] تعبیه شده است). پیاپی تاهفت معنی باطنی (هفت ژرفا از [illegible]).

این حدیث اساس تشیع بود وبعد ها اساس تصوف [illegible] توضیح آن برآییم باید کلیهٔ اصول عقاید شیعه را مستدلا [illegible] منصب امام است با مقام روحانیت کلیسا قابل مقایسه نیست [illegible] شخصی است ملهم. اساس تعلیم مربوط است به [illegible] ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب، امام منتظر) [illegible] خواهد داد کلیهٔ مکنونات منزلات الهی را آشکار خواهد کرد.

1. Mystique. 2. Aion

۵. عقیده به باطن که بنای تشیع و تشکیل دهندهٔ آن است در خارج از محیط هایی که بالاخص شیعی بود بارور شد. (بعداً طرح مسائل بسیار از این قبیل را خواهیم دید.) این فکر نزد صوفیان و نزد فیلسوفان ثمربخش گردید وتوجه به امور قلبی و باطنی صوفیانه به این منتهی شد که راز خطابات قرآن را از الفاظ نص آن کشف نمایند. اما این کار هرگز ابداع و ابتکار تصوف نبوده است. برای تبیین مطلب کافی است این مورد را یادآوری کنیم که روزی امام جعفر صادق (ع) به نماز ایستاده بود و اصحاب، سکوت پرجذبهٔ اورا که نمازش راطولانی کرده بود محترم می شمردند. امام گفت:

> تلاوت آیه را چندان ادامه دادم تا آنرا ازهمان فرشته که آن را برپیمبر فروخوانده بود باز شنیدم.[1]

پس باید گفت قدیمی ترین تفسیر روحانی قرآن بوسیلهٔ تعالیمی که از طرف ائمهٔ شیعه در طی مفاوضات با اصحاب بعمل آمده تشکیل یافته و اصول تفاسیر روحانی آنان بوسیلهٔ صوفیان جمع آوری شده است. متن کلمات امام اول (ع) وامام ششم(ع) که فوقاً به آن اشاره شد درمقدمهٔ تفسیر صوفیانهٔ مهمی که **روزبهان شیرازی** (متوفی به‌سال ۶۰۶ هجری ۱۲۰۹ میلادی) جمع آوری کرده است مندرج است و در آن مقدمه، علاوه براقوال مربوط به‌تأملات ونظرات شخص او، بیانات اسلاف و پیش کسوتان وی (جنید و سلمی و غیره) نیز منعکس است. در قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی)، **رشیدالدین میبدی** (متوفی در ۵۲۰ هجری /۱۱۲۶ میلادی)، تفسیری ارزشمند مشتمل بر تفسیر وتأویل صوفیانه (به‌فارسی) تنظیم کرد.

عبدالرزاق کاشانی[2]، نمایندهٔ برجستهٔ مکتب **ابن عربی**، تفسیرموسوم به (تأویلات) را نوشت. سه تفسیر عرفانی مذکور که درآنها عرفان صوفیانهٔ قرآن توضیح شده از تفاسیر بسیار معروف عرفانی است. رساله‌ای که متأسفاً نام مؤلفش معلوم نیست

۱. این واقعه از طریق امامیه نقل نشده است.
۲. **ملاعبدالرزاق کاشانی** صاحب شرح فصوص وشرح منازل السائرین و لطایف درتفسیرعرفانی، کتاب تألیفات را، که به‌نام **محی‌الدین‌عربی** معروف می‌باشد، نوشته است.

(و تاریخ آن ۷۳۱ هجری / ۱۳۳۱ میلادی می‌باشد)، در خصوص حدیث (هفت معنای باطن) نوشته شده و در آن توضیح شده است که این هفت معنی، بادرجاتی منطبق است که روحانیان، حسب آن درجات منقسم می‌گردند. چه، هر یك از این سطوح معنی با نحوه‌ای از وجود و کیفیتی باطنی تطبیق می‌کند. سمنانی[1] (متوفی به سال ۷۳۶ هجری ۱۳۳۶ میلادی)، تفسیر خود را برحسب همین هفت معنی که با هفت درجهٔ روحی مطابقت دارد تألیف کرده است. بعلاوه عده‌ای از فیلسوفان و صوفیان بی‌آنکه مجموع قرآن را تفسیر کنند حقیقت را از یك سورهٔ قرآن یعنی از آیه‌ای مخصوص، مانند (آیهٔ نور، آیةالکرسی و غیره) به تفکر دریافته‌اند. مجموع این نوشته‌ها آثار ادبی ارزشمندی را تشکیل داده‌است. ابن‌سینا نیز بر چند آیهٔ قرآن تفسیری از این دست نوشته است. بعنوان مثال آغاز تفسیر او را بر سورهٔ ۱۱۳ (سورهٔ ماقبل آخر قرآن) شرح می‌دهیم: [۶] «[اعوذ برب الفلق] (آیهٔ اول). پناه می‌برم به خداوندی که سپیده دم را می‌شکوفاند. یعنی خداوندی که ظلمت «لاوجود» را به نور وجود می‌شکافد و به‌ظهور می‌پیوندد و [illegible] و واجب الوجود بذاته می‌باشد. و این (درخش روشنایی و شکافنده [illegible]) [illegible] لازمهٔ خیریت مطلق اوست که فایض به قصد اول است بطلت [illegible] هویت اوست. نخستین موجود از موجوداتی که از او صادر گردید (عقل [illegible]) که افاضهٔ ذات اوست.[2] شر بذاته موجود نیست مگر آنچه در [illegible] مبدأ اولی پنهان است و آن تیرگی، (کدورت) است، که لازمهٔ [illegible] این چند خط برای نشان دادن این نکته که چگونه و چرا [illegible] روحانی قرآن را تفکرات فلسفی نمودار ساخت کافی است. در این [illegible] چند مثال دیگر بعنوان نمونه نمی‌توان به شرح بیشتر [illegible]

۱. مقصود احمدبن محمدبن احمد سمنانی علاء الدوله ابوالمکارم [illegible] ۶۵۹ هجری/۱۲۶۱ میلادی) است.

۲. تقدم انفلاق که افاضهٔ نور وجود است بر [illegible] ازحیث مصداق.

۳. چون نخستین معلول‌ها در اول قدم [illegible] خلق» نسبت شر وجمال آن را از ناحیهٔ خلق [illegible] است ناشی می‌گردد زیرا وجود خیر مطلق است.

انجام داد تهیهٔ فهرستی است از تفاسیر فلسفی وصوفیانه.) در آثار عظیم **ملاصدرای شیرازی** (متوفی به‌سال ۱۰۵۰ هجری/ ۱۶۴۰ میلادی) تفسیری‌راجع به‌عرفان شیعه موجود است که هرچند فقط راجع به چند سوره از قرآن می باشد مع ذلك از هفتصد ورق چهار صفحه‌ای کمتر نیست. **سید احمد علوی** همعصر او که مانند وی از شاگردان میرداماد بوده است نیز تفسیری فلسفی به‌فارسی نوشته (که هنوز چاپ نشده است). **ابوالحسن‌عاملی اصفهانی** (متوفی به سال ۱۱۳۸ هجری ۱۷۲۶ میلادی) مجموعهٔ بزرگی موسوم به مرآت الانوار[1] راجع به تأویل تألیف کرده است که برای کلیهٔ تفاسیر قرآن که حسب عرفان شیعه تدوین شده است دارای مفاهیم ومعانی اساسی این کار می‌باشد. مکتب شیخی نیز برمبنای سوره‌ها و آیات قرآنی بطور منفرد تعداد فراوان تفسیر عرفانی فراهم کرده است. نیز باید تفسیر مختصری راکه دراین روزها در ایران بوسیلهٔ [علامه] **سید محمد حسین طباطبایی** نوشته شده است نام برد[2]. در ابتدای قرن نوزدهم نیز یکی از حکیمان الهی شیخی موسوم به **جعفرکشفی** برای تدوین تفسیری روحانی کوشش بسیار بکار برد [۷] این مؤلف مطلب راچنین طرح کرده است که تفسیر عمومی قرآن مشتمل بر سه درجه می‌باشد: تفسیر، تأویل و تفهیم. تفسیر به معنی اخص کلمه، عبارت است از تفسیر و توضیح لفظی نص و محور آن علوم مذهبی اسلامی است، تأویل (که از نظر لغوی به معنای دوباره هدایت کردن و باز گرداندن چیزی است به اصل خود) علمی است که محور آن جهت روحانی و الهام الهی است. مع‌ذلك این‌مرحله حد فیلسوفانی است که بطور متوسط پیش رفته باشند. باری، تفهیم (که معنی لفظی آن «فهماندن» ومنظور از آن تفسیر اعلی است) علمی است که محور آن، عمل فهماندن بوسیلهٔ خداوند است، نیز الهامی است که خداوند در عین حال هم علت، هم موضوع، هم غایت آن است یا بعبارت دیگر ذات باریتعالی منبع و وسیله و نهایت آن می باشد. این آخرین درجهٔ فلسفه است. زیرا مؤلف

۱. مرآت الانوار مقدمهٔ تفسیر برلعان قرآن می‌باشد از طریق روایات ائمه وحسب اخبار.
۲. جای آن بودکه مؤلف ازعلامه مرحوم **میرزا مهدی آشتیانی** فیلسوف یگانهٔ عصرخود و از آثارآن‌بزرگمرد نیزیادی می‌کرد. مقامات علمی جهان، درغرب نیزآن مرحوم را درفلسفه دارای مکتبی نو می‌دانند و آثارش را شرح وتفسیر می‌کنند. ـ م.

مزبور مکتبهای فلسفه را حسب این درجات دریافت، به همان نحو که تفسیر روحانی قرآن آن درجات را طبقه بندی نموده تقسیم کرده است، نکتهٔ جالب نیز همین است. علم تفسیر شامل فلسفه نیست بلکه نسبت به حقیقت با فلسفهٔ مشاء منطبق است. علم تأویل عبارت است از فلسفهٔ رواقیون (حکمت الرواق) . زیرا این علم، علم پشت پرده و ورای حجاب می‌باشد (حجاب. رواق ὀπαῖ -- راجع به تصوری که در اسلام از فلسفهٔ رواقی داشته اند باید تحقیق و مطالعه بعمل آید.) علم تفهیم یا تفسیر اعلی، عبارت است از « علم مشرقی » (حکمت الاشراق یا حکمت مشرقیه)، یعنی علم **سهروردی** و **ملاصدرا شیرازی**.

۶. اکنون به کمك رسالهٔ بینامی که فوقا شرح دادیم (۵۸) می توان جویای این تفسیر را که قواعدش در ابتدا بوسیلهٔ ائمهٔ شیعه تنظیم گردیده است مورد مداقه قرارداد. در این مرحله، مسائل زیر طرح می‌شود: نصی که در زبان معین و در زمان معین وحی شده باشد، نسبت به حقیقت جاویدی که آن نص [illegible] است چه مطلبی فاش می‌سازد و تطورات این وحی چگونه [illegible] از تفصیل ضمنی که فیلسوف عارف این مسائل را در طی آن طرح [illegible] توان احساس کرد که مجادلات پر غوغا و مباحثات [illegible] عقاید معتزله ناشی شد، و عالم اسلام را درقرن سوم (قرن [illegible]) در نظر او چگونه جلوه گر بوده است: قرآن مخلوق [illegible] نظر متکلمان معتزله قرآن مخلوق است (مراجعه شود [illegible]

۲) در سال ۸۳۳ میلادی خلیفه **مامون** قبول این عقیده را [illegible] چنان شد که دوران وحشت طاقت فرسایی برای [illegible] اینکه پانزده سال بعد از آن تاریخ، خلیفه متوکل [illegible] داد [۸].

این فیلسوف عارف معتقد بود که مسائل [illegible] شده است. به عقیدهٔ او منظور از دو اصطلاح [illegible] قرآن که ناچار یکی از آن دو را باید بر کلمهٔ [illegible] باشد بلکه معنی آن وابسته به استعدادی است که با آن [illegible] خدا و سخن بشر را ادراك نمود.

دریغا که نه قدرتهای رسمی کـه از مخلوق بودن قرآن یا از مخلوق نبودن آن جانبداری می کردنـد یا یکی از این دو عقیده را طرف حمله قرار می‌دادند، برای حل مسأله سلاح فلسفی مؤثر در اختیار داشتند، نه متکلمان جدلی که وارد این نبرد شدند غلبه برمشکل را دارای چنان وسیله‌ای بودند. تمام مساعی متکلم معروف، **ابوالحسن اشعری**، به توسل به ایمان پایان گرفت (بی آنکه درپی چارهٔ جویی و حل مسأله برآیـد). فیلسوف عرفانی اگر با علمای کلام همعقیده نبود (مراجعه شود به فصل سوم این کتاب) با فیلسوف یامنتقد و محقق غربی نیز توافقی نداشت. وقتی منتقد و محقق غربی می‌خواهـد او را مجبور سازد تا از تفسیر روحانی به‌نفع نقد تاریخی صرفنظر کند، در حقیقت می‌خواهد اورا در عرصه‌ای بکشاند که از آن او نیست، و برای او دورنمایی طرح کند که قطعاً از مقدمات فلسفهٔ جدید غربی حاصل می‌شود اما با فلسفهٔ او مغایرت دارد. اینك دو نمونهٔ اصلی این اشتغال خاطر را در نظر می گیریم. منباب مثال یکی در پی آن است که در حال پیمبر بوسیلهٔ محیط و تربیت و شکل و نحوهٔ نبوغ او تحقیق کند. آن دیگری، متوجه فلسفه‌ای است که در مقابل سرگذشت پیمبر تسلیم می شود، تاریخ را ملاك تحقیق می‌داند: آیا حقیقت، چگونه تاریخی می شود و تاریخ چگونه حقیقت می گردد؟ فیلسوف عرفانی برای توضیح این مطلب کـه کلام خدا چگونه به کلام بشری تبدیل می گردد، به مدد عرفانی که از پیمبر شناسی دارد از خلجان فکری اول جلوگیری می کند. مفسر عرفانی برآن است که مسألهٔ وضع انبیاء بخصوص وضع پیغمبر اسلام را بوسیلهٔ تفکر در کیفیت رابطهٔ پیمبر با سرچشمهٔ جاویدی کـه رسالت ازآن منبعث گـردیده و وحی ازآن منبع بـر او نازل شده و او مدلول آن وحی را برزبان رانده است دریابد نه از طریق تأمل در چگونگی رابطهٔ پیمبر با «زمان خود». فیلسوف عارف در مقابل خلجان فکری دوم یعنی برهانی که باآن، حل مسائل از طریق پژوهش تاریخی بودن[1] راه بیرون شو ندارد، چنین معارضه می کند که حقیقت سرمدی یعنی حقیقت قرآن، عبارت است از کلام الهی، (کلام‌الحق) که با ذات الهی و بوسیلهٔ آن، جاویدان

1. Historicisme

است، ودر جاودانگی بی‌آغاز و بی‌انجام است و ازلی و ابدی است و عین ذات الهی است. اینك این اعتراض پیش می‌آید که پس دراین صورت، جز رویدادهای ابدی وحوادث جاودانی چیزی وجود نخواهد داشت. در این صورت مفهوم حادثه و رویداد چیست؟ منظور روشن و بی‌ابهام از اعمال و اقوالی که مثلا از ابراهیم وموسی نقل شده است پیش از آنکه ابراهیم وموسی در دایرهٔ وجود پای گذاشته باشند چیست؟ همین مؤلف چنین پاسخ می‌دهد که اینگونه اعتراض بربیانی مبتنی است که سراسر موهوم و غیر واقعی می‌باشد. همچنین، سمنانی همعصر او، (با اتکاء به آیهٔ ۵۳ سورهٔ ۴۱ قرآن) **سنریهم آیاتنا فی الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بربك انه علی کل شیء شهید** .] ازنظرفنی بین زمان انفسی و زمان آفاقی تفاوت قایل شده است. زمان آفاقی یعنی زمان جهان عینی، زمان کمی که از جنس تاریخ خارجی و ادامهٔ آن است. اما زمان انفسی یعنی زمان درونی [illegible] زمان کیفی محض. پس مفاهیم (قبل) و (بعد)، بنابر آنکه به کدامیك از این دو زمان اسناد داده شود یعنی با زمان آفاقی سنجیده شود یا با زمان انفسی، [illegible] و معنای دیگر پیدا می‌کند؛ حوادثی وجود دارد که کاملا واقعی [illegible] واقعیات حوادث تاریخ تجربی باشد. نیز سیداحمدعلوی (قرن [illegible] هفدهم میلادی) که قبلا از او نام بردیم (ص ۵) [illegible] طریق به ادراك نظامی جاوید راه یافت که در آن نظام [illegible] صور، جانشین قاعدهٔ توالی آنهاست. در این نظام [illegible] گیرد. این متفکران، صور را درمکان ادراك می‌کنند نه در زمان.

۷. ملاحظاتی که فوقا گفته شد، فن (فهمیدن) را به [illegible] روحانی ایجاب می‌کند روشن می‌کند. یعنی، فنی را که بالاخره [illegible] «تأویل» را آشکار می‌سازد. شیعه بطور اعم، و اسماعیلیه [illegible] ابتدا، در کار «تأویل»، استادانی بزرگ بوده‌اند. [illegible] معمول ما غیر عادیتر بنظر آید، توجه ما را بیشتر [illegible] جهانی که خاص آن است با توجه بسنجیده می‌شود [illegible] نیست. کلمهٔ (تأویل)، با کلمهٔ (تنزیل) یك زوج اصطلاح و مفهوم [illegible] تشکیل می‌دهد. تنزیل بخصوص شریعت را مشخص می‌سازد و معنای وحی را که

بوسیلهٔ ملک وحی بر پیمبر اسلام املاء شده است معین می کند: تنزیل یعنی فرود آوردن وحی از عالم بالا. اما تأویل، برعکس تنزیل، عبارت است از منجر کردن، یعنی بازگرداندن به اصل. پس، منظور از تأویل، تطبیق نوشته‌ای است به‌معنای حقیقی و اصلی آن. «تأویل یعنی بازگرداندن چیزی به اصل آن.» بنابراین، کسی که عمل به تأویل می کند کسی است که بیانی را از ظاهر آن می گرداند و به مفهوم حقیقی آن می رساند (مراجعه شود به کلام پیر). پس از این قرار، تأویل به منزلهٔ تفسیر روحانی درونی، یا به‌منزلهٔ تفسیر رمزی و تعبیر باطنی ونظیر آن می‌باشد. از خلال اندیشهٔ تأویل، اندیشهٔ وجود مرشد پدید آمد (یعنی تأویل کننده و مفسر اسم اسمی، که نزد شیعیان، امام واجد چنین مقامی است). و از اندیشهٔ تفسیر، اندیشهٔ خروج (خروج از مصر) پیدا شد و آن عبارت است از کوچیدن از دنیای محسوس و خروج از تعبد کلمات، خروج از غربت و از مغرب فریبگاه ظاهر، و حرکت به‌سوی مشرق مفاهیم اصلی ومطالع معانی مکتوم.

عرفان اسماعیلی انجام تأویل را از ولادت روحانی جدا نمی‌داند. تأویل ظاهرات بدون تفسیر نفس انجام پذیر نیست. بعلاوه عرفان اسماعیلی تأویل رابعنوان (علم میزان) بکار می‌برد. از این‌نظر طریقهٔ کیمیاگری جابربن‌حیان یکی از موارد استعمال تأویل است: مکتوم کردن ظاهر و ظاهر کردن مکتوم. (مراجعه شود به فصل چهارم). سایر اصطلاحات مزدوج، کلید لغات ومفتاح اصطلاحات را تشکیل می‌دهند: مجاز و حقیقت، ظاهر و باطن.[1] پس، معنای روحانی که باید استنباط کرد بصورت استعاره و مجاز گفته نشده است بلکه خود کلمات، اشارهٔ استعاری و مجازی به‌اندیشه است. ظاهر (ظاهر) عبارت است از آنچه نمایان است، عبارت است از صورت آشکار لفظ، یعنی قانون، نص مادی قرآن. اما باطن، پنهانی و درونی است (باطن). عین سخن **ناصر خسرو** که قبلا توضیح شد، این دو مفهوم را که در دو قطب متقابل قرار دارد بخوبی بیان می کند.

۱. مترجم بهر کلمات (مجاز) و (حقیقت) و (ظاهر) و (باطن) را درمتن کتاب آورده آنگاه معنی کرده است زیرا بطور بعد این امر را چنین تعلیل می‌کند که هر یک از آن کلمات در زبان فرانسوی چندین معادل دارد، چون معنی آن کلمات برای خوانندهٔ فارسی زبان آشکار است لذا توضیحات متن ترجمه نشد.ـــم.

باری، در سه زوج اصطلاح ذیل، (که بهتر آن است الفاظ عربی آنهارا یاد کنیم چه، هریك از آن کلمات در زبان فرانسوی چندین معادل لغوی دارد.)، نسبت شریعت با حقیقت، وظاهر با باطن، وتنزیل با تأویل در واقع مانند نسبتی است که بین مثال و ممثول وجود دارد. باید توجه داشت که این ارتباط دقیق بین کلمات مذکور، با تفاوت ساده‌ای که بین مثال[1] و تمثیل[2] وجود دارد و آن را در مقدمهٔ مقال بیان کردیم اشتباه نشود. تمثیل عبارت است از تجسمی از کلیات و انتزاعات که تاحدی صورت واقعیت داشته و از طرق دیگر نیز کاملا قابل شناخت و توضیح باشد. اما مثال تنها وسیلهٔ افادهٔ مقصودی است که می‌توان از ممثل کرد، به‌نحوی که منحصری است از مفهومی که فقط با آن مفهوم آن موضوع [illegible] مثال، هرگز کاشف کلیهٔ مفاهیم ممثل نیست. ادراک مثالی، معقولات [illegible] مسلمیات بیواسطه (حسی و لفظی) را متحول می‌سازد. و [illegible] می‌دهد. مفاهیم اگر از طریق مثال روشن نگردد ممکن نیست [illegible] از سطحی به سطح دیگر درآمد. و برعکس، بالزوم تعقل [illegible] صعودی رده بندی شود، بعلت فقدان عمل و معنی، تأویل [illegible] زیرا در آن حال نه قدرت تجسم دادن امور نامشهود به [illegible] دارد، نه معنی. در اوایل کتاب به این مطلب اشاره کردیم [illegible] کتاب آسمانی این است که حکمت الهی وجود داشته [illegible] دیگر را ممثل سازد: عالم ماوراء احساس و جهان روحانی [illegible] کبیر[3] وعالم صغیر[4] نه‌فقط حکمت الهی اسماعیلی. بلکه [illegible] را تحسین آمیز فلسفهٔ «صورتهای مثالی یا رمزی» را [illegible] باقی است. روش تفکری که «تأویل» را به‌نحو می‌رساند [illegible] آن است. با یك نمونه کلی فلسفه و تربیت و [illegible] تأویل، ضمیر خیال اندیش را بکار می‌اندازد و [illegible] منجمله ملاصدرا، تأثیر ممتاز و ارزش علمی آن [illegible]

1. [illegible] 2. Allegorie
3. Le macrocosme 4. Le microcosme

فقط قرآن، که انجیل نیز ما را در مقابل این امرمسلم قرار می‌دهد که: درنظر این همه مردم که قرآن و انجیل را قرائت می کنند و درآن تدبر می‌نمایند، آیات و عبارات آن کتب، علاوه بر معانی ظاهری، دارای معانی دیگر است. در این مسأله یك بنای تصنعی ذهنی وجود ندارد بلکه ادراکی فطری و اساسی موجود است که همچنان که صوت یا رنگ را نمی‌توان از ادراك تفکیك کرد، آن نیز قابل تجزیه از ذهن نیست. قسمت عظیمی از ادبیات فارسی و حماسه های منظوم عرفانی و اشعار تغزلی، با داستانهای رمزی **سهروردی** آغاز می شود، او نیز مصداق و نمونه ای را که **ابن‌سینا** ارائه نموده بسط داده است. **روزبهان شیرازی** در سراسر کتاب خود موسوم به عبهرالعاشقین، بوسیله تأویل اساسی و مداومی که طبق فطرت از اشکال و صور محسوس می نماید، درك معنی نبوت را از جمال موجودات تأیید می کند. هر کس سخنان **روزبهان** را دریافته وفهمیده باشد که مثال غیر ازتمثیل است، دیگر متحیر نخواهد شد که مثلا چرا این همه ایرانی، از مطالعهٔ اشعار حافظ‌شیرازی هموطن بزرگوار **روزبهان**، معانی عرفانی درمی یابند. اگر درسطح ادراك آیات قرآن قرار گیریم، از نکاتی که در کمال اختصار گفتیم، معلوم می‌شود که قرآن در اسلام موجب تأملات و تفکرات فلسفی گردیده است و باری، اگر آیات قرآنی به این ترتیب در عرصهٔ براهین فلسفی وارد شد، به این علت بود که حکمت عالیه، خود مشمول معرفة النبی گردید. (مراجعه شود به فصل دوم)، نیزبه این علت بود که «عرفی کردن الهیات» که از روزگار مدرسیان‌لاتن در غرب ریشه گرفته بود، در اسلام روی نداد. اینك، اگرچه کیفیت «نبوی» فلسفهٔ اسلامی از این سرچشمه آبیاری شد، اما در ایام گذشته نیز موجباتی فراهم آمد که فلسفهٔ اسلامی را برای حیاتی جدید مجهز کرد و به‌آن اصالت و کمال بخشید و آثار اصیلی که با کوشش چندین نسل از ترجمان فراهم آمده بود به‌آن انتقال یافت.

۴. ترجمه‌ها

دراین فصل، موضوع سخن پدیده‌ای فرهنگی است با اهمیتی بسزا، آن پدیده را می‌توان چنین تعریف کرد: جذب کلیهٔ اندوخته های فرهنگی که پیش ازاسلام در شرق و غرب وجود داشت، بوسیلهٔ اسلام که کانون تازهٔ حیات روحانی بشریت

گردید. جریانی عظیم پیش آمد: اسلام، ترکهٔ فرهنگی یونان را (اعم از آثار واقعی و غیر آن) بدست آورد و در قرن دوازدهم این میراث را به اهتمام مترجمان (طلیطله)، به مغرب زمین بازگردانید. کثرت و نتایج این ترجمه‌ها که از یونانی به سریانی، واز سریانی به عربی، و از عربی به لاتنی صورت گرفت با حاصل موفور ترجمه هایی قابل قیاس است که قوانین مذهبی بودا را از سانسکریت به‌زبان چینی انتقال داد، یا باترجمه های فراوانی که در قرن شانزدهم وهفدهم دراثر اصلاحات متواتر اکبر شاه از سانسکریت به‌فارسی بعمل آمد. برای این کوششها، دو کانون مشخص وجود داشت:

۱. ازطرفی باید آثار و کتب مخصوص به‌سریانیان را نام برد. و آن حاصل مساعی ملتهای آرامی مغرب و جنوب امپراتوری ایران عهد ساسانی است. کارآساسی آنان فلسفه وپزشکی بود. اما نیز نباید مساعی نسطوریان را درباب مسیح و در مورد تفسیر کتب مقدس (تأثیر اوریژن[1] درمکتب ادسا[2])، مثلا در ترسیم و بیان مسائل مربوط به امامت شیعه، از نظر دور داشت.

۲. درشمال ودر مشرق امپراتوری ساسانی روشی بوجود آمد که بر تبادل آن‌راسنت (یونانی ـ شرقی) نامید و آن این بود که مطالعه‌در تیمی نجوم و علوم طبیعی، اساس کوشش و اهتمام قرار گرفت. نیز باید (غزالی حدیث) که از شعبه‌های آن جهان بینی بود، بر آن پژوهشها افزود:

۳. برای دانستن نقشی که سریانیان بعنوان آموزندگان فلسفه یونان بعد از در اسلام، برعهده داشتند باید تاریخ ومراحل فرهنگ زبان سریانی را ترجمه در نظر گرفت. (مکتب معروف پارسیان) که در ادسا تشکیل یافت تعطیل شد که ژووین[3] امپراتور، نصیبین[4] را به پارسیان واگذاشت. (در آن نام پروبوس[5]، نخستین مترجم آثار فلسفی یونان به سریانی

۱. Origene شارح وممتاز، متولد ۱۵۳ ـ ۲۵۵ آمیزی تفسیر نمود، بعدها اصول عقاید او ...
۲. Edessa شهر قدیمی واقع درشمال بین‌النهرین
3. Jovien امپراتور روم ۳۶۳ تا ۳۶۴ ... Pannonie ... ۳۳۱
۵. Probus امپراتور روم از ۲۷۶ ۲۸۲ ...
4. Nisibe
5. Zenon

امپراتور بیزانس در سال ۴۸۹، مکتب مزبور را بعلت گرایشهای نسطوری آن، تعطیل کرد.

استادان و شاگردانی که به‌عقیدهٔ نسطوری معتقد و پا برجای مانده بودند به نصیبین مهاجرت کردند و در آنجا مکتبی جدید بنیاد نهادند که مرکز اصلی فلسفه و الهیات شد. بعلاوه خسروانوشیروان (۵۷۹-۵۳۱) فرمانروای ساسانی، درگندی‌شاپور (واقع درجنوب امپراتوری ایران) مدرسه‌ای تأسیس کرد که بیشتر استادانش سریانی بودند (بعدها منصور خلیفه از همین محل ژرژ بختیشوع[1] را فراخواند). اگر توجه شود که ژوستینین[2]، در سال ۵۲۹ مدرسهٔ آتن را بست و درنتیجه، هفت تن از آخرین گروه فلاسفهٔ نوافلاطونی به ایران پناهنده شدند، بعضی از عوامل که وضع فلسفی و الهیات جهان شرق را در اوایل هجرت (۶۱۲) ایجاد کرد معلوم می‌گردد. از مشهورانی که در سراسر آن دوره شهره بوده است، نام سرجیوس[3] فیلسوف، اهل حزیرهٔ (رأس‌العین)، (متوفی به سال ۵۳۶ در قسطنطنیه) می‌باشد که در امور فلسفی فعالیت داشته است. این کشیش نسطوری علاوه بر تألیف تعدادی آثار شخصی، قسمت زیادی از نوشته های جالینوس[4] و کتب منطق ارسطو را به سریانی ترجمه کرد.

از طرف دیگر، بین نویسندگان سریانی این عصر که از فرقهٔ یعقوبیه[5] بودند، باید نام «بود»[6] (مترجم کلیله‌ودمنه به سریانی) و نام «اهودمه»[7] (متوفی به سال ۵۷۵) و سپس «سورسبخت»[8] (متوفی به سال ۶۶۷)، و «ژاك»[9] اهل ادس (۷۰۸-۶۳۳)، و ژرژ «اسقف عرب» (متوفی به سال ۷۲۴)، را یاد کرد. چیزی که اصولا علاقهٔ نویسندگان و مترجمان سریانی را گرم نگاه می‌داشت و حفظ می کرد، چیزی که علاوه برفن منطق، (پول‌لوپرس[10] یك رسالهٔ منطق به انوشیروان پادشاه ساسانی اهداء

1. Georges Bakhr - Yeshû
2. Justenien 3. Sergius de Rash, Ayna
4. (Claudis Galenos) Galien
پزشك یونانی متولد پرگام (تولد درحدود ۱۳۰ ـ فوت در حدود ۲۰۰)
۵. Monophysite (Jacobites) فرقه‌ای بودند با این عقیده که سرشت بشری مسیح در جنبهٔ الوهیت اومنحل گشته است.
6. Bûd 7. Ahûdemmeh
8. Sévère Sebokht 9. Jacques d, Edesse 10. Paul Le Perse

کرد)[1] اصولا علاقهٔ نویسندگان و ترجمان سریانی را جلب می کرد مجموعهٔ کلمات قصاری بود که به طریق تاریخ فلسفه تنظیم شده بود. آنان، بعلت توجه مخصوص که به اصول عقاید افلاطون راجع به نفس داشتند، در تصورشان سیمای حکیمان یونان منجمله افلاطون، با قیافهٔ زاهدی شرقی مشتبه شده بود. همانا، این موضوع، در اندیشه‌ای که در اسلام از (پیمبران یونانی) پیدا شد بی‌تأثیر نبوده است.

(مراجعه شود به مطالب فصل اول، قسمت I ۳ ۴) یعنی چنین می‌پنداشتند که فرزانگان و حکیمان یونانی نیز، الهامات خود را از منبع و مشکات انوار نبوت اقتباس می کرده‌اند. در پرتو این ترجمه های «یونانی ـ سریانی» اقدام پر اهمیت ترجمه که از آغاز قرن سوم هجری شکل گرفته بود، امر بدیع و تازه‌ای تلقی نمی‌شد. بلکه ادامهٔ کوشش وسیع‌تر و منظم‌تری بشمار می‌رفت که سابق بر آن نیز به‌علت همان اهتمامات و توجهات تعقیب شده بود. لذا شبه جزیرهٔ عربستان قبل از اسلام دارای عدهٔ زیادی پزشک نسطوری بود که همه تقریبا از گندی شاپور بیرون آمده بودند. بغداد در سال ۱۴۸ هجری[2] ۷۶۵ میلادی بنا گردید و در ۲۱۷ هجری ۸۳۲ میلادی، مأمون خلیفه، بیت‌الحکمه[3] را تأسیس کرد و ادارهٔ آن را به حنین بن ماسویه (متوفی به سال ۲۴۳/۸۵۷) واگذاشت. [illegible]

حنین بن اسحاق (۸۷۳/۲۶۰ ـ ۸۰۹/۱۹۴) متولد در حیره ([illegible]) فراوان است جانشین او گردید. وی از خاندانی بود که [illegible] عرب مسیحی بودند تعلق داشت. حنین، [illegible] سریانی و عربی است. بی‌مناسبت نیست که در کنار [illegible] حنین (متوفی به سال ۹۱۰). و نوادهٔ او حبیش بن الحسن [illegible]

گروهی که غالب آثار و کتب را از سریانی به [illegible] از یونانی مستقیما به عربی ترجمه می کردند [illegible] می‌نمودند برای این کار محلی معین داشتند. [illegible] و فلسفه در طول قرن سوم (نهم میلادی) به [illegible]

۱. تنها دستنویس منحصر این [illegible] موجود است.

2. La Maison de La Sagesse 3. Hera

داشت که بعداً نیز استعمال آن کلمات و مفاهیم با خصوصیات مختص به زبان عربی ادامه یافت. اگر برای ترجمهٔ اصطلاحات ولغات متفکرانی که بعدها پیدا شدند و زبان یونانی نمی‌دانستند، به فرهنگ لغات یونانی مراجعه شود بسا که معانی صحیح لغات حسب تعبیر یونانی بدست نیاید. مترجمان دیگر نیز بوده‌اند که باید نامشان را یاد کرد: **یحیی بن بطریق** (اوایل قرن نهم)، **عبدالمسیح بن عبداله بن ناعمه الحمصی** (یعنی از مردم حمص)[1] (نیمهٔ اول قرن نهم) همکار **الکندی** فیلسوف (که بعداً در قسمت اول فصل پنجم از او سخن خواهیم گفت)، و مترجم مغالطات وطبیعیات ارسطو، و مترجم کتاب معروف الهیات که به ارسطو منسوب است. نیز باید **قسطا بن لوقا** (که در حدود سال ۸۲۰ متولد شد و در حدود ۹۱۲ پس از عمری دراز درگذشت)، از مردم بعلبك،[2] (که یونانیان به آن هلیوپولیس می‌گفتند) از یار شاعات را که از نسل یونانیان، و از مسیحیان فرقهٔ ملکیت [۹] بود یادآوری کرد.

قسطا مردی فیلسوف و پزشك و طبیعیدان وریاضیدان، منجمله از آثاری که ترجمه کرد تعلیمات **اسکندرافرودیسی**[3] و ژان فیلوپون[4] بود که بر طبیعیات **ارسطو** نوشته بودند. همچنین، قسمتی از تعلیقات رسالهٔ کون و فساد De Generatione et Corruptione ورسالهٔ (De Placitis Philosophorum) راکه برخلاف واقع به پلوتارك منسوب است نیز ترجمه کرد. از جمله آثار شخصی او، رسالهٔ فرق بین نفس وروح بخصوص معروف است، همچنین چندین کتاب راجع به علوم خفیه نوشته است و توضیحات و بیانات او در آن کتابها دقیقاً به توضیحات وبیانات روان‌پزشکان این روزگار شباهت دارد. نیز باید در قرن دهم، **ابوبشرمتی القنایی** (متوفی به سال ۹۴۰م)، و فیلسوف مسیحی **یحیی بن عدی** (متوفی به سال ۳۶۴ ه /۹۷۴م) و شاگردش **ابوخیربن الخمار** (متولد به سال ۹۴۲ میلادی) را نام برد. نیز باید مخصوصاً اهمیت مکتب **صابئین حران**را که در جنب مکتب ادس تأسیس گردید ذکر نمود. در کتابی منسوب به **مجریطی** راجع به آیین ستاره‌پرستی صابئین اطلاعات

1. Emese
۲. Heliopolis نام قدیمی بعلبك شهرقدیم فینیقیه، مستعمرهٔ روم درقرن اول میلادی.
3. Alexendre d, Aphrodise 4. Jean Philopon

گرانبها نوشته شده است.

صابئین، اسلاف روحانی خود را به هرمس[1] و آگاثودایمون[2] می‌رسانند (چنانکه بعدها سهروردی چنین کرد.) از اصول عقاید آنان چنین بر می‌آید که آیین باستانی ستاره‌پرستی کلدانی را با مطالعات ریاضی و نجومی و روحانیت نوفیثاغورسی و نوافلاطونی درهم آمیخته بوده‌اند. از قرن هفتم تا دهم مترجمانی بس کوشا در میان آنان پدید آمدند. مشهور ترین آنان ثابت‌بن قره (۹۰۴ - ۸۳۶ میلادی)، پارسای نامی مذهب ستاره‌پرستی و مؤلف عالیقدر و مترجم آثار ریاضی و فلکی بود. در این کتاب، نمی‌توان خصوصیات و جزئیات ترجمه‌های مذکور را توضیح داد:

ترجمه‌هایی که جز عنوان کتاب چیزی از آنها در دست نیست (مثلاً اسامی کتابهایی که در کتاب الفهرست تألیف ابن ندیم در قرن دهم ذکر شده است).

ترجمه‌هایی که هنوز بصورت نسخه‌های خطی موجود است، و ترجمه‌هایی که چاپ و منتشر شده است. به طور کلی، کار مترجمان، به مجموعهٔ مجلدات آثار ارسطو و بعضی از تعلیقات او و به آثار اسکندر افرودیسی و تمیس تیوس انحصار داشته است. (در اسلام، تضاد و اختلاف نظر دو شارح از فیلسوفان بسی معروف است. ملاصدرا در این‌مورد سخن بسه درازا کشیده است. تمام اهمیت کتاب (لام)[4] (لاندا) که مربوط است به ما بعدالطبیعه (الهیات). راجع به نظریهٔ تعدد محرکهای آسمانی است.) در اینجا نمی‌توان از آنچه براستی از افلاطون است بحث کرد اما می‌توان گفت فارابی فیلسوف، (مراجعه شود به قسمت ۲ فصل پنجم) فلسفهٔ افلاطون را به نحو قابل توجهی عرضه داشته و به ترتیب، هر یک از رساله‌های گفت وشنود[5] (یا محاورات) او را دقیقاً مشخص کرده است. (مراجعه شود به فهرست منابع مستند). او روشی بکار برد که با توضیح و تفسیر فلسفهٔ ارسطو مشابه است. مطلبی را که باید مورد توجه قرار داد این است که بعضی از آثار که نام نویسندگانش از روی [illegible] نوشته روحانی

1. Hermes 2. Agathodaimón
3. Themistius
4. Lambda 5. Dialogue 6. Pseudépigraphe

گذاشته است. یکی از آن جمله در درجهٔ اول، رسالهٔ معروف الهیات یا تئولوژی منسوب به ارسطو می‌باشد و چنانکه می‌دانیم مندرجات آن، مطالب درهم و آمیخته‌ای است مرکب از سه قسمت آخر تاسوعات فلوطین که شاید مبنای آن، ترجمه‌ای باشد که به زبان سریانی شده است و به قرن ششم می‌رسد، یعنی به قرنی که مکتب نوافلاطونی نزد نسطوریان، همچنانکه در دربار ساسانیان، رونق داشته است (مجموعهٔ آثار منسوب به **دنیس ارئوپاژیت**[1] نیز به همین قرن تعلق دارد).

این آثار که در اسلام مبنای عقیدهٔ نوافلاطونی شد، نزد بسیاری از فیلسوفان، مراد از اثبات توافق بین ارسطو و افلاطون را توضیح می‌دهد. مع‌ذلک بسیاری از فلاسفه در صحت انتساب این اثر شك داشته‌اند و نخستین‌بار، این عقیده را ابن‌سینا در تعلیقات[2] خود که قسمتی از آن در دست است اظهار داشت. (مراجعه شود به قسمت ۴ از فصل پنجم) و در (تعلیقات) مزبور راجع به نظر خود در مورد «فلسفهٔ شرقی» اطلاعات گرانبها به دست داده است. (اثر مزبور بوسیلهٔ عبدالرحمن بدوی باچند تفسیر و رسالهٔ **اسکندر افرودیسی** و **تمیستیوس** منتشر شده است ـ قاهره ۱۹۴۷). لذا فیلسوفان عارف در قسمت معروف تاسوعات فلوطین، (فصل IV. ۸. ۱) که می‌گوید: (غالباً به‌خود بانگ می‌زنم که...) همچنانکه نمونه‌ای از معراج پیمبر را که به نوبهٔ خود با ریاضت و تمرین عملی صوفیان تقلید شده است باز شناخته‌اند، همچنان نیز نمونهٔ شهودی را که حاصل کوشش حکیم الهی و (غریب) است بازیافته‌اند.

سهروردی، این اظهارات (ناشی از جذبه) را که در تاسوعات پلوتینوس منعکس است به خود افلاطون نسبت می‌دهد. تأثیر این مطلب در **میرداماد** (متوفی به سال ۱۰۴۱ هجری/۱۶۳۱ میلادی) محسوس است و **قاضی سعیدقمی ایرانی**، (قرن هفدهم)، نیز تفسیری به الهیات ارسطو تخصیص داده است. (مراجعه شود به کتاب سوم این مجموعه.) در کتاب Liber de Pomo کتاب الاثماد یا کتاب التفاح که ارسطو در آنجا تعالیم سقراط را که در حال احتضار در مقابل شاگردان خود بیان کرد

1. Denis L, Areopagite

۲. تعلیقات از کتابهای ابن‌سیناست و آخوند ملاصدرا در الهیات اسفار در مبدأ و معاد راجع به علم خدا چندین صفحه از آن را نقل کرده است.

در رسالهٔ **فدون**[1] برعهده گرفت، نیز، مطالب گرانبها فراوان است. (مراجعه شود به نقل فارسی آن بوسیلهٔ **فضل‌الدین کاشانی** شاگرد **نصیرالدین طوسی** در قرن سیزدهم.) (مراجعه شود به کتاب دوم این مجموعه.) نیز باید کتابی را نام برد که هم به ارسطو منسوبست و آن، کتاب «خیرمحض» می‌باشد (این اثردرقرن دوازدهم بوسیلهٔ ژرار دو کرمون[2] تحت عنوان Liber Aristotelis de Expositione Bonitati یاPuraeیا Liber de Causis کتاب کاوسیس یا عرضه‌داشت ارسطو ازخیرمحض به زبان لاتین ترجمه گردید). در حقیقت، این کتاب خلاصه‌ای از «Elementatio Theologica» یا اصول الهیات اثر **پروکلوس**[3] نوافلاطونی می‌باشد (این کتاب نیز بوسیلهٔ ج. بدوی با سایرمتونی که عبارتست از«De aeternitate mundi» قدم‌عالم و «Quaestiones naturales» مسائل طبیعی، و «Liber Quartorum» کتب اربعه و «Tetralogie» یا مباحث چهارگانه که کتابی است در مورد کیمیا منسوب به افلاطون به چاپ رسیده است. قاهره ۱۹۵۵). در اینجا ممکن نیست آثاری را که به نام **افلاطون** و **پلوتارك** و **بطلمیوس** و **فیثاغورث** نوشته شده و سرچشمهٔ یك سلسله تألیفات در کیمیا و نجوم و خواص طبیعی گردیده است ذکر نمائیم. برای اطلاع بیشتر مطلب باید به نوشته‌های «**ژولیوس روسکا**»[4] و «**پاول کراوس**» (فصل چهارم) مراجعه کرد.

۲. مسلماً **ژولیوس روسکا** نخستین کسی است که اهمیت [illegible] یك‌جانبهٔ امورعلمی، که مدتی مدید مورد قبول بود، [illegible] سریانیان در فلسفه و پزشکی واسطه‌های اساسی [illegible] منحصر نبودند. سیر فرهنگی فقط از بین‌النهرین به [illegible] دانشمندان ایرانی را که قبل از سریانیان بخصوص [illegible] هیئت[7] در دربار عباسیان داشتند نباید فراموش [illegible] فنی فارسی (مانند نوشادر، آمونیاك) [illegible]

1. Phedon 2. Gerard de Cremone
۳. Proclus [illegible]
4. Julius Ruska 5. Paul Kraus 6. Astronomie 7. Astrologie

در مراکزی که در ایران محل سنتهای شرقی و یونانی بوده است بین کیمیای یونانی و کیمیای جابربن‌حیان واسطه‌هایی موجود بوده است و باید آنرا تفحص کرد.

نوبخت ایرانی و ماشاالله نام یهودی، وظایف نخستین مدرسهٔ بغداد را با ابن ماسویه برعهده گرفتند. در زمان خلافت هارون الرشید، ابوسهل بن نوبخت مدیر کتابخانهٔ بغداد و مترجم کتب از پهلوی به زبان عربی بود. همهٔ مطالب این ترجمه‌ها که از پهلوی (یا از زبان فارسی میانه) [۱۰] به زبان عربی شده واجد اهمیت بسیار است. (کتابهای ستاره شناسی اثر تئوکروس بابلی[1] و وتیوس والنس[2] رومی به زبان پهلوی ترجمه شده بود.) در آن روزگار یکی از مترجمان بسیار مشهور ابن مقفع بود. او ایرانیی بود مذهب زرتشت را ترك کرده و به اسلام گرویده. نیز بسیاری از دانشمندان را باید نام برد که اهل طبرستان و خراسان، خلاصه اهل شمال شرقی ایران بوده‌اند، نیز دانشمندانی را که از مردم دیاری که در آسیای مرکزی، «ایران خارجی [۱۱]» نام دارد، بوده‌اند. عمربن فرخان طبری (دوست یحیی برمکی)؛ فضل بن سهل سرخسی (سرخس در جنوب مرو واقع است): محمدبن موسی خوارزمی پدر جبر و مقابله که او را از عرب می‌دانند (تاریخ رسالهٔ جبر ومقابلهٔ او تقریباً سال ۸۲۰ می‌باشد) اما به همان اندازه که خیوه از مکه دور است او نیز ازعرب بودن دورمی‌باشد؛ خالد مرورودی، حبش مروزی(یعنی‌از مردم مرو)؛ احمد فرغانی از اهالی فرغان[3] که در قرون وسطی او را به زبان لاتینی الفراگانوس[4] می‌نامیدند)، ابومعشربلخی (که مردم لاتن او را Albumasar می‌نامیدند) نیز از مردم بلخ بود. با نام بلخ و بلخی، نقش برمکیان به‌یاد می‌آید که دربار عباسیان را مرکز ایرانیگرایی کردند و آن خاندان ایرانی، خود مهام امور خلافت را به قبضه گرفتند (۸۰۴ – ۷۵۲). نام نیای آنان، نام برمك، معبد بودائیان نوبهار، (به سانسکریت Nova_Vihara)، «نه صومعه» را به‌یاد می‌آورد که دربلخ بود و بعدها در افسانه‌ها گفتند در آنجا آتشکده‌ای بوده است. برمك، به منصب

1.Teukros 2. Vettius Valens
3. Haut_Yaxarte 4. Alfraganus

موروثی، پیشوای اعظم آن معبد بود. بلخ که «ام‌القری»[1] محسوب می‌شد آنچه در طول زمان از فرهنگ یونانی و بودایی و زرتشتی و مانوی و مسیحی و نسطوری به‌دست آورده بود، در آنجا همچنان حفظ کرده بود (برمك بلخ ویران شده را درسال ۷۲۶ از نو باز عمارت کرد). خلاصه، شهرهایی که در مسیر جادهٔ عظیمی واقع شده بود که قبلا اسکندر در شرق پیموده بود، برای ریاضیات و نجوم و ستاره شناسی و کیمیاگری و پزشکی و معدن شناسی، به اضافهٔ یك سلسله آثار ادبی که آفرینندگان آنها معلوم نیستند، تبدیل به کانونی گردید.

چنانکه قبلا گفته شد، وجود چندین اصطلاح فنی فارسی، ایجاب می کند که مبانی و ریشه‌های آنها را پیش از نفوذ اسلام، در دیار شمال شرقی ایران جستجو کنیم. از اواسط قرن هشتم، منجمان و ستاره‌شناسان و پزشکان و کیمیاگران (شیمیدانان)، از شهرهای مزبور بسوی کانون روحانی تازه‌ای که اسلام آفریده بود به حرکت در آمدند. توضیح پدیده‌ای که روی داد چنین است:

همهٔ این علوم، (کیمیاگری وستاره شناسی). جزء لاینفکی یك [illegible] محسوب می گردید که وجههٔ همت وجزمیات مرکز جهان‌مسیحیت[2] [illegible] آن را ریشه‌کن کند و نابود سازد. شرایطی که در [illegible] آنچه در امپراتوری رم (رم شرقی یا غربی) می‌گذشت [illegible] به شرق نزدیکتر بودند تأثیر کلیسای بزرگ ضعیفتر [illegible] امکنه، از نسطوریان به گرمی پذیرایی می‌شد.

آنچه در معرض توجه قرار نگرفته، سرنوشت فرهنگی است که [illegible] آن را «فرهنگ سحر آمیز» نامیده، اما بطور نابایسته [illegible] دایرهٔ شمول این کلمه کاملا منطبق نیست بر آن افزون [illegible]

اما به قول روسکا، با تأسف باید قبول کرد که [illegible] در سرحد مطالعهٔ زبانشناسی از نظر تاریخی و [illegible] مشترکات آن دورا مشخص کرداند. این توجه [illegible]

1. Mere des Cites 2. Grande Eglise
3. Spengler 4. Philologie

زمان ترجمه‌های سوریان را از آثار فلاسفهٔ یونان به یاد آوریم، و سهم علمی ایرانیان شمال شرقی را در این کار درنظر گیریم. با اینهمه، مطلب ناتمام است، و باید برموارد یاد شده مطلبی دیگر افزود، و آن امری است که باید آن‌را بعنوان «غنوص»[1] یا عرفان مشخص کرد. بین عرفان عیسوی در محیط یونانی زبان، و عرفان یهودی وغنوص اسلامی وغنوص تشیع واسماعیلیه موضوع مشترکی وجود دارد. بعلاوه، اکنون می‌توان خطوط مشخص عرفان مسیحیت و عرفان مانوی را در عرفان اسلام شناخت، وباری، جای آن است که‌ازوجوداصول حکمت الهی ایران باستان که مربوط به کیش زرتشتی بود غفلت نورزید. آن اصول عقاید، بانبوغ و فریحهٔ سهروردی: تمام و کمال برمبنای فلسفهٔ اشراقی بنا شد (مراجعه شود به فصل هفتم)، وتا امروز همچنان باقی است. همهٔ این امور امکان آن می‌دهد تاوضع فلسفهٔ اسلامی را از دریچهٔ جدید بررسی کنیم. در حقیقت اگر اسلام صرفاً یك دین تقنینی و تشریعی بود، فیلسوفان در آن آیین دارای منزلتی نبودند و هدفی نداشتند. حال آنکه فیلسوفان در طی قرون، ازفقیهان دشواریها کشیدند. اما در مقابل. اگر اسلام واقعی، آیین سادهٔ تشریعی وظاهری تلقی نمی‌شد بلکه حقیقتی مستور و باطنی بود، پس آنگاه وضع فلسفه و فیلسوف بکلی معنی دیگر می گرفت. در این کتاب، هنوز اسلام را کاملا از این نظر مورد مطالعه قرار نداده‌ایم[2] مع‌ذلك باید توجه داشت در روایتی که از طریق تشیع اسماعیلی نقل شده، و حد کمال عرفان اصیل اسلام محسوب است از تأویل حدیث معروف به حدیث قبر[۱۲]. تعریفی تام از نقش فلسفه دراین موقف به دست داده است:

باید الهیات در قبر مدفون گردد تا دوباره به صورت حکمت الهیه[3] و عرفان[3] زنده شود.

برای دانستن شرایطی که امکان داد تا عرفان در اسلام جاودانه باقی بماند باید به نکته‌ای که در فصل قبل بیان کردیم مراجعه کرد، و آن این بود که گفتیم: در اسلام پدیدهٔ کلیسا و تشکیلاتی مانند هیئتهای عالی روحانیت[4] وجود ندارد.

1. Gnose
2. Sagesse Divine, theosophia
3. Gnose
4. Les Conciles

مطلبی که عارفان یا غنوضیان اسلام قبول داشتند عبارت بود از ایمان به «مردان خدا» یعنی به امامان (که راهنمایان بودند). به این دلیل است که در این کتاب لازم آمد که شاید برای نخستین‌بار در طرح تاریخ فلسفهٔ اسلامی، از «فلسفهٔ‌نبوی» که دارای شکلی بس اصیل است و حاصل طبیعی وجدان و ضمیر اسلامی می‌باشد توضیح و تفصیلی گفته شود.

چون توضیح و تفصیل این مطلب را نمی‌توان جزء جزء بیان کرد، پس ناچار در این کتاب از کلیات مذهب شیعه از دو نظر اساسی آن خلاصه‌ای می‌نگاریم، نیز چون هیچکس بهتر از متفکران شیعی (**حیدرآملی** و **میرداماد** و **ملاصدرا** و غیره) نتوانسته است بیانات اصولی ائمهٔ اطهار را ایضاح و تشریح کند، پس، شرح و توضیح ما باید شامل فشردهٔ مطالبی باشد که از ابتدای قرن اول تا قرن یازدهم هجری جریان داشته است. اما بسط و توضیح تاریخی موضوع، به فقط مسألهٔ اساسیی را که از آغاز پی گذاشته شده است مورد تعمق و تحقیق قرار دهد.

۱۱

تشیع و فلسفهٔ نبوی

ملاحظات مقدماتی

در مطالبی که قبلا راجع به تأویل قرآن به عنوان منبع تفکرات فلسفی به اختصار بیان کردیم، به‌این معنی اشاره شد که اگردراسلام اساس حیات نظری وروحانی را به فیلسوفان طرفدار فلسفهٔ یونان که اصطلاحاً «فلاسفه» نامیده می‌شوند، و به علمای سنی مذهب علم کلام و به صوفیان منحصر سازیم مطلب ناتمام خواهد بود. این نکته قابل توجه است که تاکنون در گزارشهای عمومی و بیانات کلی که به فلسفهٔ اسلامی مربوط بوده است هرگز نقش قاطع افکار شیعه و اهمیت آن راکه موجب ترقی اندیشه‌های فلسفی اسلام بوده است مورد توجه قرار نداده‌اند. حتی از طرف شرق‌شناسان؛ تجاهل العارفها و غرض‌ورزیهایی وجود داشته که گاهی با خصومت هم‌مرز بوده، و با ناشناختیها و جهلی که سنیان در مقابل مسائل واقعی تشیع اظهار کرده‌اند هماهنگی کامل داشته است. امروز دیگر نمی توان به این عذر متشبث گردید که دسترسی به نصوص و متون، دشوار است. اینك سی سال است که به نشر آثار مهمی از اسماعیلیه دست زده‌اند و سازمانهای انتشارات ایرانیان نیز بنوبهٔ خود بعضی از آثار و متون مهم شیعهٔ اثناعشری را به طور روز-افزون طبع کرده و در دسترس علاقه‌مندان قرارداده است. اینك موقعیت سخن، یادآوری بعضی ملاحظات مقدماتی را ایجاب می‌کند وآن به قرار ذیل است:

۱. کلام و فلسفهٔ تشیع از طریق متون و نصوص مهمی که از زمان اعلام احادیث و ماثورات امامان، تا روزگارانی در طی قرون که از آن تفسیرها کرده‌اند همچنان ادامه داشته است، اما بجای اینکه از آن طریق به‌مطالعه و تحقیق اقدام نمایند فقط به این بس کرده‌اند که موضوع را از نظر سیاسی و اجتماعی توضیح دهند، در صورتی که جنبهٔ سیاسی و اجتماعی موضوع، تنها به‌ظاهر تاریخ مربوط است و فقط به این مطلب منجر می شود که علت ظهور مذهب تشیع را از چیزی دیگر مشتق بدانند و توضیح و تفصیلی دیگر دهند، یا به‌بیان کوتاهتر، پدیدهٔ تشیع را به‌امری غیراز واقعیت آن مقصور و محدود سازند. باری با اینکه کلیهٔ اوضاع و احوال خارجی را همانطور که خواسته‌اند فراهم آورده‌اند، با اینهمه، مجموعه و حاصل آن، بینش پدیدهٔ اصلی و ابتدایی دین (Le Urphaenomen) را که مانند ادراك صوت یا رنگ تجزیه ناپذیر است هرگز روزنه ای نگشوده است.

بیان اول و آخر تشیع، عین ضمیر و وجدان شیعه، و عین احساس و ادراکش از جهان است. نصوص و روایاتی که به ائمه می‌رسد اثبات می‌کند که بیان و تعبیر تشیع، اصولا بروجههٔ همت وصول به «معنای حقیقی [illegible] الهی» مبتنی است، چه، حقیقت وجود بشر، یعنی: معنای اصول و مبانی [illegible] و مقدرات آیندهٔ وی از هرحیث، به ادراك حقیقت منزلات آسمانی [illegible]

علت اینکه از همان آغاز اسلام، «فهمیدن» این مسأله مطرح گردیده است که ادراك منزلات الهی و دریافتن آغاز و انجام بشر همان عمل [illegible] شیعه می‌باشد. پس، مورد نظرما این‌است که موضوعات و مسائل [illegible] فلسفی را که محصول ضمیر و معرفت شیعه می‌باشد استنتاج [illegible]

۲. اسلام آیینی نبوی است. در اوراق قبل، مشخصات [illegible] که پدیدهٔ کتاب مقدس است تذکر دادیم. نخست آنکه [illegible] توجه به خداوند است و ذات الهی در این کتاب آسمانی [illegible] فرشته بر پیغمبر اسلام املاء شده و پیغمبر آن را ادراك کرده است [illegible]

1. Communauté du Livre

و آن، توحید، یعنی یگانگی و مقام متعال خداوند است. همه، چه فیلسوف و چه عارف، در این مسأله تا سرحد بیخودی پای استوارند. در مرحلهٔ دوم، فکر متوجه شخصی می شود که این پیام آسمانی را اخذ کرده و به دیگران ابلاغ نموده است. خلاصه، متوجه به‌شرایطی می‌گردد که استعداد قبول وحی و اخذ پیام الهی مستلزم آن است.

کلیهٔ تأملات و تعمقاتی که در مورد این مسلمیات مخصوص رخ می دهد، به فلسفهٔ الهی و معرفة النبی و شناخت انسان از نظر اصل خلقت و ذات و سرنوشت او، و به عرفانی راهنما می گردد که در هیچ آیین و مذهب دیگر، نظیر ندارد.

همانا وسیلهٔ تفکر و دریافتی که از طریق ترجمهٔ افکار و آراء فیلسوفان یونانی به عربی فراهم آمد، (بخش۲ قسمت اول)، برای وصول به این منظور تأثیر داشت اما این مسأله رویدادی جزئی بود. منابع زبان عربی مسائلی را طرح و تکمیل کرد که در متون یونانی سابقه نداشت. باید توجه داشت که بعضی از آثار مهم اسماعیلیان مثلا اثر مهم **ابویعقوب‌سجستانی** قبل از **ابن‌سینا** بوجود آمده بوده در اسلام، همهٔ منطق توحید (سلب مضاعف)، همچنانکه همهٔ قضایای مربوط به معرفةالنبی، از تأملات وافکار اصیل مخصوص که نمونهٔ یونانی نداشته ناشی شده است.

باری باید توجه داشت که شناسایی پیمبر و «نظریهٔ معرفت» نبوی، عرفان فلاسفهٔ نامی مانند **فارابی** و **ابن‌سینا** را که معروف به طرفداران فلسفهٔ یونانند[1] و به آنان «فلاسفه» می گویند، کامل و بارور ساخت.

۳. بی‌شك، فکر شیعه از آغاز کار فلسفه‌ای را تقویت کرد که از سنخ فلسفهٔ نبوی بود و با دین نبوی انطباق داشت. فلسفهٔ نبوی مستلزم تفکری است که نه با وسیلهٔ سابقهٔ تاریخی محصور می شود، نه با کلمات و الفاظی که با تعلیم در قالب عقاید جزمی ثابت و تغییر ناپذیر شود محدود می گردد، نه درافقی که منابع و قوانین منطق استدلالی آن افق را حد بندی کند مشخص می شود. فکر شیعه متوجه انتظار است، اما انتظاری نه از طریق ظهور شریعتی نو، بلکه از راه تجلای کامل

1. Hellénisant

کلیهٔ معانی پنهانی، یا معانی روحانی منزلات آسمانی. انتظار این ظهور در انتظار ظهور «امام غایب» (امام زمان) ممثل شده است (امام زمان، حسب عقیدهٔ شیعهٔ دوازده امامی فعلا غایب است). عهد نبوت دیگر پایان یافته و عهدی جدید که عهد ولایت است جانشین آن گردیده، و این ظهور پایان آن عهد است.

فلسفهٔ نبوی اصولا فلسفه‌ای است مربوط به آخرالزمان. خطوط قوت فکر شیعه را می‌توان با دو خصوصیت ذیل مشخص ساخت:

۱. باطن. ۲. ولایت که معنی آن را بعداً روشن خواهیم ساخت.

۴. در مقابل دو نظری که اینك شرح می‌دهیم. باید کلیهٔ نتایج را از عقیدهٔ قاطع و اصلی که قبلا به آن اشاره کردیم (۱ ــ ۱) استنتاج کرد: آیا آیین اسلام به تفسیر قانونی و قضایی محدود است، یعنی منحصر است به‌مذهبی قانونی و ظاهری؟ اگر جواب این مسأله مثبت باشد، پس دیگر برای گفتگو از فلسفه‌ای باقی نخواهد ماند. یا، «ظاهر» احکام شرع که برای تمشیت و تدبیر حیات عملی کافی است، لفافه و روپوش امری دیگر یعنی قشر ظاهری «باطن» دین است؟ اگر پاسخ این مسأله مثبت باشد، معنی تمشیت و روش عملی، تغییر می‌یابد زیرا در این صورت معنی عبارات شریعت، فقط در «حقیقت» که معنی باطنی [illegible] است وجود دارد. باری معنای باطنی چیزی نیست که بتوان آن را به کمك [illegible] و قیاس منطقی استنباط کرد. نیز ادراك آن با جدل [illegible] صورت پذیر نیست زیرا رموز و کنایات را با منطق [illegible] معنی مکتوم را جز از راه علم ارثی[1] نمی‌توان به دیگری [illegible]

مجموعهٔ عظیمی مشتمل بر تعالیم منقول از ائمه [illegible] به عنوان ارثیهٔ انبیاء ارائه می‌دهد. (۲۶ مجلد کتاب در ۱۲ [illegible] اثر مجلسی.) وقتی شیعیان مانند سنیان کلمهٔ «سنت» را [illegible] است که منظورشان سنتی است که مشتمل بر تعالیم [illegible]

۱. L'heritage spirituel

۲. [illegible] حقیقت از طریق جنبهٔ [illegible] و حدیث امامان [illegible]

هریك از ائمه به نوبهٔ خود، حافظ کتاب الهی یا «قیم‌القرآن»[1] می‌باشند و معانی مکتوم منزلات را برای پیروان خود آشکار می‌سازند و به آنان منتقل می‌کنند. این تعالیم، در اسلام، اصول و مبانی باطنی بودن است. پس، انصراف از تشیع و در عین حال قبول باطن، دو امر متضاد است. و این تضاد در اسلام، در مذهب اهل تسنن وجود یافت، اما بسا که مسؤولیت اصلی آن در اقلیت شیعه برعهدهٔ کسانی بود که چنین وانمود کردند که تعالیم باطنی ائمه را نمی‌دانند یا از توجه به آن غفلت ورزیدند، هرچند با این مسأله مواجه شدند که مذهب شیعه به شعبه‌های مختلف تقسیم گردید، و توطئه‌ای را توجیه کردند و قابل قبول جلوه دادند که مذهب شیعه را در قبال چهار مذهب بزرگ قضایی تسنن، جز یك مذهب پنجم چیزی نشمارد. یکی از جلوه‌گاههای جذاب عالم تشیع، نبردی است که در طول قرنها عده‌ای مانند **حیدرآملی** و **ملا صدرای شیرازی** و مکتب شیخیه و بسیاری از مشایخ نامدار روزگار ما رهبری آن را برعهده گرفتند تا تمامیت تشیع به وسیلهٔ تعالیم امامان محفوظ بماند (مراجعه شود به جلد سوم این کتاب).

۵. عهد نبوت به پایان رسیده و **محمد**، خاتم انبیا[2] است. او، در سلسلهٔ مردمی که قبل از او شریعتی نو برای بشر آوردند (آدم ـ نوح ـ ابراهیم ـ موسی ـ مسیح) آخرین کس بود اما به عقیدهٔ شیعه، دوران نهایی نبوت، آغاز دورهٔ جدیدی است و آن عبارتست از دور ولایت، یا دور امامت. به بیان دیگر، مکمل ضروری معرفت پیمبر، معرفت امامان است، و «ولایت»، روشنترین توضیح شناخت پیمبر است. اگر بخواهیم تمام مفهوم این مطلب را دریك کلمه بیان کنیم دشوار است. این مفهوم از آغاز کار در تعالیم و گفتار امامان فراوان ذکر شده است. غالباً در

1. Le Mainteneur du Livre

۲. Sceau des Prophètes یعنی «مهر پیمبران»، اما مؤلف کتاب تلفظ کلمه را «خاتم‌الانبیاء» (به کسر تاء منقوط) ذکر کرده است بنابراین معنی آن با آنچه ترجمه نموده متفاوت است. عبارت «خاتم النبیین» (به فتح تاء منقوط) متخذ از آیهٔ چهلم سورهٔ احزاب می‌باشد و وجه استعاره این است که درقدیم نام‌را برنگین انگشتری نقش می‌بستند وبه‌جای امضاء، نامه‌را به آن مختوم می‌کردند که به معنای پایان یافتن مصداقی‌نامه بود نه پایان یافتن مفهومی آن.

نصوص و عبارات موجود، این نکته تکرار شده است که: «ولایت، باطن نبوت است.» در حقیقت، منظور از کلمهٔ «ولایت» محبت و حمایت است. اولیاءالله که معنی آن «دوستان خداوند» است، «دوستاران خدا» و «محبوبان» اویند. به حصر معنی، پیمبران و امامان برگزیدگان بشریتند و اسرار الهی به وسیلهٔ الهام برآنان مکشوف می‌گردد. «محبتی» که خداوند آنان را به تفضل آن ممتاز می‌فرماید آنانرا راهنمای معنوی بشریت می‌سازد. هریك ازپیروان این راهنمایان که دراثر خلوص محبت به آنان، بوسیلهٔ آن رهبران هدایت می‌شوند. به معرفت‌نفس خویش نائل می‌گردند و در «ولایت» آنان شرکت می‌جویند.

پس، مفهوم ولایت حسب اصول، هدایت ارشادی امام را که اسرار اصول عقاید را می‌آموزد القا می‌کند. این مفهوم از جهتی شامل مفهوم معرفت است و از جهت دیگر واجد معنی محبت، یعنی معرفتی که بذاته متمرکز و نیرومند است. تشیع از این زاویهٔ دید، همان عرفان اسلام است. بنابراین، دور ولایت، دوران امامی‌است که جانشین پیمبرمی‌گردد، یعنی‌عهد باطن‌است که جانشین‌ظاهر می‌شود. عهد حقیقت است که پس از دوران شریعت درمی‌رسد. پس، این دوگانگی مربوط به پیشوایی دینی که به‌اصول ظاهر معتقد باشد نیست (به عقیدهٔ شیعهٔ اثناعشری امام فعلا غایب است) اینك، پیش از آنکه ازمسألهٔ جانشینی گفتگو کنیم، بهتر آنست از اقتران شریعت وحقیقت سخن گوییم، و از حقیقت که بعدها به شریعت اضافه شد رمزی بیان داریم، چه، پیوستگی شعبه‌های مختلف مذهب شیعه، از آنجا پیدا شده است. بنابرآن‌که تعادل بین شریعت و حقیقت، یعنی بین نبوت و [illegible] به طریقی حفظ شود که «ظاهر» و «باطن» از یکدیگر جدا نگردند. [illegible] مراعات شود شکل مذهب شیعهٔ اثناعشری بدست می‌آید [illegible] شکل اسماعیلیهٔ فاطمی معلوم می‌گردد. اگر «باطن» بر «ظاهر» غلبه [illegible] الشعاع قرار دهد و درنتیجه، امامت بر نبوت برتری یابد [illegible] که در الموت اصلاح شد مشخص می‌گردد. اما اگر باطن [illegible] قبول «ظاهر» باشد، شکل عقیدهٔ شیعیان افراطی یا غلات [illegible]

1. Ultra - Shi'ismes

ظاهر بدون باطن، تعبد به ظاهر الفاظ است، و در حقیقت نفی ارثیه یعنی انکار علم «باطن» است که از طرف پیمبر به امامان منتقل شده است و این نفی و انکار تنقیص تمامیت اسلام است. بنابراین، باطن به‌عنوان محتوای معرفت، وولایت به‌عنوان تشکیل دهندهٔ نوع روحانیتی که مستلزم آن معرفت است، با یکدیگر قرین شده عرفان اسلام را در تشیع نمودار ساخته است و این مفهوم را «عرفان شیعی»[1] می‌نامند. تشابه نسبتها را می‌توان بدین گونه عرضه داشت: نسبت «ظاهر» به «باطن» مثل نسبت شریعت[2] است به حقیقت[3]، و مانند نسبت نبوت است به ولایت. غالباً کلمهٔ «ولایت» را «تقدس» ترجمه کرده‌اند ومعنی «ولی» را «مقدس» دانسته‌اند. اما کلمات «تقدس» و «مقدس» دراروپا دارای یك مفهوم مشخص مذهبی است؛ با وجود اینکه در هردوزبان برای این کلمات معادل صحیح موجوداست، دلیلی نیست که در ترجمه، کلمه‌ای بکاربریم که مفهوم را پوشیدوغیرواضح سازد. بطوری که بیان داشتیم، بهتر آن است که عهدولایت را عهدتعلیم اسرار روحانی ترجمه کنیم، و «اولیاءالله» را «محبان خدا» یا «مردان خدا» بگوییم. بعد ازاین، هیچیك از تواریخ فلسفهٔ اسلامی، نباید این مسائل را با سکوت تلقی کنند. این مسائل در اساس علم «کلام» سنی مورد بحث قرار نگرفته (مراجعه شود به فصل سوم) زیرا از حیطهٔ قدرت کلام سنی بالاتر بوده است. باید توجه کرد که این مسائل، از طرح و فهرست فلسفهٔ یونان ناشی نشده است اما در مقابل، بسیاری از روایات که به ائمه می‌رسد، بعضی پیوندها و برخوردها را با عرفان قدیم آشکار می‌سازد. اگر وجود مسائل معرفة‌النبوه و معرفة الامامه را از مبدأ و آغاز آن مورد توجه قرار دهیم، حیرت نخواهیم کرد که چگونه این مباحث نزد فلاسفه وجود داشته است و بخصوص نمی‌توان چنین استدلال کرد که چون این مطالب در طرح افکار فلسفی مغرب زمین داخل نبوده است پس می‌توان معرفت پیمبر و امام را از افکار فلسفی فلاسفه جدا دانست.

۶. پیشرفتی که در تحقیق کیش اسماعیلیه حاصل شد و تحقیقات جدیدی

1. Gnose ou la théosophie' Shî'ite
2. La religion littérale 3. La religion Spirituelle

که درمورد **حیدرآملی** صوفی‌متألهٔ شیعی به‌عمل آمد (قرن هشتم هجری/چهاردهم میلادی)، وسیله‌ای به دست داد تا مسألهٔ مناسبات تشیع و تصوف که مسأله‌ای با اهمیت است، به طرزی نو مطرح گردد، زیرا این مسأله برقلمرو وحدت معنویات اسلامی حکمفرماست تصوف به معنی اخص، عبارتست از کوشش برای درك باطن وحی قرآنی، و بریدن از مذهبی که به شریعت محض ناظر باشد، و موضوع احیاء عملی که در صمیم روح پیمبر در شب معراج وجود داشت. به بیان دیگر، عبارت است از کوشش برای تحقق حالات و شرایط توحید، تا وجدان و ضمیر را به این معنی راهنما گردد که فقط خداوند می‌تواند از زبان بندهٔ مؤمن خود راز وحدت خویش را بیان کند. اگر از تفسیر قضایی محض شریعت پا فراتر گذاشته شود و معراج باطن پذیرفته گردد، گویی تشیع و تصوف دو نام از یك حقیقتند. در حقیقت، از آغاز اسلام، صوفیان، شیعی مذهب بوده‌اند: در کوفه، شیعه‌ای به نام **عبدك**، نخستین کس بود که صوفی خوانده شد. نیز می‌بینیم در گفتار بعضی از ائمه دربارهٔ صوفیان سخنان توبیخ آمیز گفته شده است.

پس جا دارد بدانیم رویداد کار از چه قرار بوده است. اگر عرفان شیعه را که عرفان نظری است مخالف تجربهٔ صوفیانهٔ صوفیان بدانیم خلافی [illegible] می باشد. مفهوم «ولایت» که از طرف خود امامان شکل گرفته است [illegible] را تضعیف می کند. مع‌ذلك این مشکل را چنین حل کرده‌اند که [illegible] از نظر امامان مقبول بوده است، اما علت سخنان ملامت آمیز آنان [illegible] صوفیان در موارد خاص و موضوعهای خاص بوده است. بعلاوه [illegible] نیز از باطنی بودن اسلام موجود نیست که در گفتگوها و مواعظ [illegible] شیعه قید نشده یا شمه‌ای از آن گفته نشده باشد. از این نظر است که [illegible] کتاب **ابن عربی** را مطالعه می کنیم، مطالبی می‌بینیم که [illegible] مذهب آن را نوشته است. مسلما این مسأله، یعنی [illegible] است که او باطنی بودن دین اسلام را قبول کرده [illegible] ولایت است توجه نکرده باشد.

این مسأله را **حیدرآملی** (قرن هشتم / قرن چهاردهم) یکی از شاگردان معروف **ابن عربی** دقیقا توضیح داده است. با اینهمه، بسا که هنوز تا سالهای دراز،

گفتن «ماوقع» دشوار باشد (زیرا بسیاری از نوشته‌ها مفقود شده است). توراندره[1] قبلا توجه کرده است که بنابه معرفةالنبی در الهیات متصوفه موضوعاتی که وضع و تأسیس آن به امامان اختصاص دارد فقط از شخص پیمبر انتقال یافته است علیهذا امامت و هرامر دیگر که ممکن بود احساس و عواطف اهل تسنن را جریحه دار سازد محذوف گردیده است (برای روشن شدن موضوع مراجعه شود به قسمت الف ـ شق ۳ و۴ در صفحات ذیل) همانطور که مفهوم «ولایت» از شیعیان است همچنان نیز تردید نیست که در تصوف، اساس مفاهیم «قطب»، و «قطب الاقطاب» نیز از شیعیان می‌باشد.

نیز اگر فرض شود پیروان مذهب اسماعیلیه پس از سقوط الموت (چنانکه قبل از آن نیز برای اسماعیلیان سوریه روی داده بود)، بی‌آنکه از پیش حوزه و جمعیت تصوف وجود می‌داشت، بی‌مقدمه و خود بخود به‌گرفتن «خرقهٔ» تصوف نایل شده باشند مسأله قابل توضیح نخواهد بود. وقتی می‌بینیم در تصوف اهل سنت، تشیع که اساس کار می‌باشد حذف شده است، آیا باز هم باید برای یافتن علت سرزنش و توبیخی که امامان به صوفیان روا می‌داشته‌اند جستجو کرد وذهن را به مطالب دورتر متوجه ساخت؟ از طرف دیگر، در حقیقت، رد پای تصوف شیعی، تصوفی که به تشیع واقعی آگاه بود، از زمان **سعدالدین حموویه**، در قرن سیزدهم، تا به امروز در ایران گم نشده و از میان نرفته است حتی در عین حال می‌بینیم خصوصیات معنوی و سیمای روحانی شیعیانی که به «عرفان» متصف بوده‌اند مشخص و متکامل گردیده است، و بااینکه روش آنان به «طریقت» معینی یافرقهٔ مشخصی از صوفیان تعلق نداشته با اینهمه، لغات و اصطلاحات فنی عرفان، لغات واصطلاحات تصوف بوده است. چنین بودوضع **حیدرآملی**و **میرداماد** و**ملا ـ صدرا شیرازی** و بسیاری دیگر از بزرگان، تامکتب شیخی. اینان، دسته‌ای روحانی بشمارند که از هنگام تشکیل مکتب اشراق **سهروردی** به‌بعد تکامل یافتند، و عروج قلبی روحانی را با تربیت دقیق فلسفی توأم ساختند. ملامتهایی که در تشیع به‌تصوف رفته است گاهی به تشکیلات طریقت و نقش شیخ که نقش امام غایب را غصباً

1. Tor Andreae

تصاحب کرده بود نظر داشته و گاهی به شیفتگی به لامذهبی که کاهلی جاهلانه و فسق و هرزگی اخلاقی را تأیید می کرده و به اموری دیگر از این قبیل ناظر بوده است. از طرف دیگر، همین روحانیان که نگهبانان عرفان‌شیعه بودند،خود، هدف حملهٔ فقیهان قرار می‌گرفتند، زیرا فقیهان، الهیات را به مسائل فقهی منحصر می‌ساختند. اینك، با توجه به این کیفیات، می‌توان پیچیدگی موقعیت را حدس زد.

اکنون به این مطلب اشارتی کردیم اما در قسمت سوم این کتاب اختصاصاً راجع به‌آن سخن خواهیم گفت. نبرد معنوی که بوسیلهٔ اقلیت شیعه به سود اسلام روحانی و برضد مذهب تشریعی رهبری شده و همراه با تشیع بوسیلهٔ فلاسفه و صوفیان انجام یافته هرچند کوششی پراکنده و بی‌نظم بوده است، با اینهمه امری مسلم بوده و سراسر تاریخ فلسفهٔ اسلام را فراگرفته است. رهینهٔ آن، نگاهداری جنبهٔ روحانیت در مقابل کلیهٔ خطرات دخالت مردم نایاب، و دخالت حکومت وقت بوده است.

۷. اینك، چون ناگزیریم این نبرد و مراتب و تحولات آن را در صفحاتی معدود و محدود عرضه داریم، ناچار باید مطلب را بیش از حد، فشرده ادا کنیم. باید توجه داشت کلمهٔ تشیع (از کلمهٔ عربی شیعه به معنای گروه پیروان) بر هیچ کسانی اطلاق می‌شد که پیرامون فکر امامت گرد آمدند و شخص علی بن ابیطالب (ع) (پسرعم و داماد پیمبر ازطریق همسری با فاطمه (ع) دختر پیغمبر) و جانشینان او را امام می‌دانستند ومعتقد بودند که آن امامان، عهدولایت را که جانشین عهد نبوت گردیده گشوده‌اند. (تشیع از پنج قرن پیش به‌اینطرف آیین رسمی ایران است.) امام یا پیشوا، کسی است که پیشاپیش گروهی حرکت کند، چنین کسی را امیر نیز نامند و معمولا کلمهٔ امام به کسی اطلاق می‌شود که در مسجد حرکات نماز را کند. این عنوان در بسیاری از موارد نیز برای تعیین رئیس مکتب هنری بکار می‌رود، (مثلا افلاطون بعنوان امام‌الفلاسفه). شیعه در چنین موارد فقط بعنوان استعاره و کنایه بکار می‌برد ولی به‌معنی خاص و به حصر معنی کلمه، فقط به افراد خاندان نبوت «اهل البیت» که «معصوم» می‌باشند اطلاق می‌شود. به عقیدهٔ شیعیان اثنا عشری، «پیغمبر و فاطمه دخترش و دوازده امام» «چهارده معصومند.» (مراجعه‌شود به قسمت الف ـ ۲) در اینجا فقط اصول

عقاید دو شعبهٔ اصلی شیعه، یعنی شیعهٔ اثنا عشری را که به‌اختصار «امامیه» می‌نامند، و شیعهٔ هفت امامی یا اسماعیلیه را بیان می کنیم. در این هردو شعبه، عدد دوازده وهفت، عالماً عامداً انتخاب شده و هر یك حاکی از رمزی است. امامت اثنا عشری بوسیلهٔ صورت فلکی بادوازده منطقة البروج ممثل می‌شود (مانند دوازده چشمه ای که در اثر ضربهٔ عصای موسی از صخره جوشیدن گرفت)، هفت امام در مذهب اسماعیلی رمز هفت فلك دوار وسیارگان آن است. پس، آهنگی پایدار را بیان می کند: هریك از شش پیمبر اولوالعزم، دوازده امام داشته اند که هریك به دیگری همانند بوده‌اند (مراجعه شود به قسمت الف-۴) عرفان اسماعیلی عدد دوازده را بر «حجتهای» امام منطبق کرده است. به عقیدهٔ امامیهٔ اثنا عشری، «ملاء اعلای دوازده‌ها» دیگر پایان یافته است. آخرین امام، امام دوازدهم است و اینك نیز هم اوست، او، امام زمان، (صاحب الزمان) است؛ او امامی است «از دید حواس ظاهر پنهان، و در برد قلوب حاضر»، حاضر درگذشته، و درعین حال در آینده. پس می‌بینیم تصور وجود «امام غایب»، بخصوص مذهبی است که به راهنمایی شخص ناپیدا عقیده‌مند است.

شیعهٔ اثنا عشری وشیعهٔ اسماعیلی هردو، سلسلهٔ امامت را تا امام ششم یعنی تا (حضرت) جعفر الصادق (ع) (رحلت به‌سال ۷۶۵/۱۴۸)، محترم می‌شمارند. باری، مطالب مهم عرفان شیعه، اصولا، علاوه برآنچه منسوب به امام اول است. بر تعالیم امام چهارم و پنجم وششم مبتنی می‌باشد. پس، برای‌تحقیق مبانی تشیع نمی‌توان این دو شعبه را از یکدیگر جدا کرد. علت اینکه این دو شعبه از هم جدا شد این بود که **اسماعیل**، امام جوان که از طرف پدر، **جعفرالصادق** (ع)، تشریف امامت یافته بود نابهنگام رحلت کرد. پیروان پرشوری که پیرامون **اسماعیل** فراهم آمده بودند به تأیید و متشکل کردن امری قیام کردند که آنرا تشیع افراطی یا غالی نامیده‌اند، و به **محمد** پسر جوان **اسماعیل** پیوستند و به‌نام او که امامشان بود، اسماعیلی نامیده شدند. در مقابل، جمعی دیگر (حضرت امام) موسی کاظم (ع) برادر **اسماعیل** را که از طرف امام **جعفر** (ع) به منصب امامت رسید امام هشتم دانستند و به وی گرویدند وهمهٔ امامان بعداز اورا تاامام دوازدهم. (حضرت) امام

محمدالمهدی (ع) پسر امام **حسن‌عسگری(ع)**، پذیرفتند و او درروز رحلت پدر جوانش به‌نحو معما آمیز ناپدیدگردید (مراجعه شود به قسمت الف-۷) اینان، شیعیان اثنا عشری می‌باشند.

الف. شیعهٔ دوازده امامی

۱. ادوار و منابع

در این کتاب جای آن نیست که تقارن تاریخی بین آثاری را بیان کنیم که توضیح دهندهٔ افکاری است که در دو شعبهٔ اصلی تشیع، یعنی امامیهٔ اثناعشری واسماعیلی، بسط وتکامل یافت. نیز با توجه به تحقیقات ومطالعاتی که تا اینجا بیان کرده‌ایم، هنوز وقت آن فرا نرسیده است.

از آغاز قرن چهارم هجری (دهم میلادی)، اسماعیلیه، بوسیلهٔ **عبیداله المهدی** (۲۹۶/۹۰۹ - ۳۲۲/۹۳۳) مؤسس سلسلهٔ فاطمی، در مصر به پیروزیهایی ناپایدار وموقت دست یافتند که بسا نتایجش برای اصول عقاید روحانی شوم بود. اما، تشیع اثنا عشری گرچه در طی قرون، از قرنی به قرنی، تا جلوس صفویه در قرن شانزدهم، محنتها دید وپستیها و بلندیها درنوردید و شکنجه‌هایی که خاص یك اقلیت مذهبی است چشید، اما این اقلیت که در پناه شعور باطنی و ضمیر آگاه خویش می‌خواست شاهد اسلام واقعی و مؤمن به تعلیمات امامان معصوم یعنی (امنای اسرار رسول خدا) باشد، پایدار ماند.

تعالیم کامل ائمه [علیهم‌السلام]، مجموعهٔ رسائل بزرگی را تشکیل داده است که قرنهاست محور افکار شیعه می‌باشد. این افکار فقط محصول مذهب نبوی

بوده است وسایر افکار را درآن سهمی نیست. به‌این دلیل، قراردادن این افکار در مرتبه‌ای ممتاز که بعنوان (فلسفهٔ اسلامی) نامگذاری شده مطلبی اساسی است. از این روست که چندین نسل از متألهان شیعه بجمع آوری مجموعهٔ روایات ائمه، و ضبط آنها در کتابها، و تعیین قواعدی که اعتبار سلسلهٔ نقل روایات را تضمین کند، (انساب)، اهتمام ورزیده‌اند.

کوششی راکه در این راه به‌عمل آمده است می‌توان به چهار دورهٔ مهم تقسیم کرد:

۱. دورهٔ اول، دورهٔ ائمه معصوم و پیروان و اصحابشان می‌باشد که چندین تن از اصحاب، مانند **هشام‌بن‌الحکم**، شاگرد جوان و پرشور امام ششم (ع) کتاب‌هایی از تعالیم و آثار شخصی آنان تنظیم، نمودند. این دوره تا تاریخ غیبت کبرای امام‌دوازدهم‌ادامه داشته‌است(۳۲۹هجری/ ۹۴۰میلادی). این‌تاریخ، در عین حال تاریخ وفات آخرین نایب امام، **علی‌السمری**[1] است که امام به‌او فرمان داد تا برای خود جانشینی معین نکند. نیز این سال، سال فوت متألهٔ بزرگ، **محمدبن‌یعقوب‌کلینی** است که از شهرستان ری. واقع در نزدیکی تهران به بغداد رفت و بیست سال در آنجا کوشید و منابع هزاران حدیث وخبر را جمع آوری کرد و آن احادیث و اخبار، قدیمی ترین و منظم‌ترین مجموعه روایات شیعه می باشد (چاپ تهران/۱۹۵۵/در۸مجلد/ چاپ هشتم). دراین مورد چندین نام دیگر قابل ذکر است و از آن جمله نام **ابوجعفر قمی** (متوفی به سال ۲۹۰ هجری/ ۹۰۳ میلادی) است که از اصحاب امام یازدهم (ع) می باشد.

۲. دورهٔ دوم، از زمان غیبت کبرای امام دوازدهم تا زمان خواجه نصیرالدین **طوسی** ریاضیدان و منجم و فیلسوف و متألهٔ شیعی که در عصر [illegible] می زیسته (متوفی به سال ۶۷۲ هجری/ ۱۲۷۳ میلادی) بطول انجامید.

این دوره اصولا به وسیلهٔ فراهم آمدن مجموعه [illegible] عشری با دانشمندانی مشخص می گردد که عبارتند [illegible]

۱. این کلمه بصورت سمری و سمیری [illegible]

۲. اثر مذکور موسوم است به اصول کافی [illegible] در فقه و در احکام در پنج مجلد [illegible]

شیخ‌صدوق متوفی به سال ۳۸۱ هجری /۹۹۱ میلادی) که در عالم تشیع یکی از بزرگترین الهیان زمان است. دانشمند مزبور تقریباً سیصد کتاب تألیف کرده است؛ و شیخ مفید (متوفی به‌سال۴۱۳ هجری ۱۰۲۲ میلادی) که نیز صاحب تألیفات بسیار می باشد؛ و محمد بن حسن طوسی (متوفی به سال ۴۶۰ هجری /۱۰۶۷ میلادی) و قطب‌الدین سعید راوندی (متوفی به سال ۵۷۳ / ۱۱۷۷). نیز این عصر، عصر دو برادر است به نام سید شریف رضی (متوفی به سال ۴۰۶ هجری /۱۰۱۵) و سید - مرتضی علم الهدی (متوفی به‌سال۴۳۶هجری/۱۰۴۴میلادی) که‌هردو از اعقاب امام و از شاگردان شیخ مفید هستند و هردو در مذهب امامیه دارای تألیفات متعدد می باشند. اولی را، جمع آورندهٔ نهج‌البلاغه دانسته اند (مراجعه شود به صفحات تالی)، نیز فضل طبرسی (متوفی به سال ۵۴۸ هجری /۱۱۵۳ میلادی یا ۵۵۲ هجری /۱۱۵۷ میلادی)، مؤلف تفسیر معروف و ارزشمند شیعه، تفسیرقرآن، در این زمان می‌زیسته است؛ ابن شهرآشوب (۵۸۸ /۱۱۹۲)؛ یحیی‌بن‌بطریق (۶۰۰ /۱۲۰۴)؛ سید رضی‌الدین علی‌بن طاوس (متوفی به سال ۶۶۴ هجری /۱۲۶۶ میلادی) که همه در موضوع امامت دارای آثارمهمی می‌باشند. نیز در این دوره بسیاری دیگر از دانشمندان قابل یادآوری هستند که رسالات مهمی از آثار اسماعیلیان را تدوین کرده‌اند (مراجعه شود به قسمت ب) وحکیمانی فیلسوف طرفدار فلسفهٔ یونان، از الکندی‌تاسهروردی (۵۸۷/۱۱۹۱) نیز دراین عصر ظهور کردند.

با اثر [خواجه] نصیرطوسی، تشکیل فلسفهٔ شیعی پایان پذیرفت و طرح نخستین این فلسفه را ابواسحاق نوبختی (درحدود ۳۵۰ / ۹۶۱) در کتابی بدست داد که بعد ها علامهٔحلی (متوفی به سال ۷۲۶/۱۳۲۶) شاگرد نصیر طوسی آن را جزء به جزء تفسیر کرد. اکنون از حد زمان و تاریخی که برای قسمت اول این کتاب در نظر گرفته‌ایم و آن تا پایان حیات ابن‌رشد (۱۱۹۸) است تجاوز کردیم. اما اینك، تذکرات ذیل،طرح کلی کتاب را که نمی توان آن را تفکیك و تقطیع کرد تکمیل خواهد نمود.

۳. دورهٔ سوم از زمان [خواجه] نصیرطوسی تا دورهٔ تجدد ایران که به دست صفویه صورت گرفت بطول انجامید و آن دوره شاهد پدید آمدن مکتب اصفهان به وسیلهٔ میر داماد (۱۰۴۱/۱۶۳۱) وشاگردان او می‌باشد. این دوره که عوامل

تجدد عهد صفوی را فراهم آورد بسی ثمربخش بود. از طرفی، مکتب [خواجه] نصیر طوسی به پایمردی مردانی معروف چون علامهٔ حلی و افضل کاشانی ادامه یافت، و از طرفی تمرکزی خارق‌العاده از متفکران اسلامی پدید آمد. از یك سو ابن عربی (متوفی به سال ۶۳۸ / ۱۲۴۰) از اندلس به‌مشرق مهاجرت کرد و از سوی دیگر، شاگردان نجم کبری قبل از هجوم مغول، از آسیای مرکزی به ایران و آناطولی روی آوردند.

تلاقی این دو مکتب در الهیات تصوف جهشی سریع ایجاد کرد. سعدالدین حمویه یا حمویی شاگرد نجم‌الدین و مخاطب مکاتبات ابن‌عربی ، چهرهٔ درخشان زمان در تصوف شیعهٔ اثنا عشری بود. عزیز نسفی شاگرد او آثار وی را منتشر ساخت. علاءالدین سمنانی (۷۳۶ / ۱۳۳۶) از استادان بزرگ تفسیر «باطن گرایی» گردید. تأثیر ابن‌عربی و نصیرطوسی در افکار صدرالدین قونوی مشهود است. مسألهٔ ولایت بسی‌مورد بحث قرارگرفت وبه‌منابع عرفان شیعی، مانند منابعی که‌حیدرآملی (قرن هشتم هجری/قرن چهاردهم میلادی)، ازمتفکران درجهٔ‌اول شیعه، منتشر ساخت راهنما شد. دراین عصر، نکتهٔ قابل تذکر، توجه دو فرقه بدیك اصل است بدین توضیح که هنگامی که سقوط الموت موجب « بازگشت » اسماعیلیه به [illegible] گردید، از طرف شیعهٔ اثناعشری نیز در طول آن دوره، گرایشی به [illegible] روی داد. حیدرآملی برای اینکه تشیع و تصوف را به هم نزدیك [illegible] فراوان بکار برد. او از فلسفه و الهیات اسلام، تاریخ انتقادی به [illegible] طرح ریزی کرد. شاگرد ابن عربی که ستایندهٔ او بود و بر آثار او شرح [illegible] یك نقطهٔ اساسی از او جدا گردید (به صفحات بعد مراجعه شود). او [illegible] رجب‌برسی بود (که اثر اساسی او برای عرفان‌الشیعه به سال ۷۷۴ / ۱۳۷۲ [illegible] گردید). در اینجا باید نام شیخ بزرگ صوفی، شاه نعمت‌الله ولی (۸۳۴ هجری / ۱۴۳۱ میلادی) را که دارای تألیفات عدیده [illegible] شاگرد شیعی ابن عربی. صائن‌الدین ترکه اصفهانی (۸۳۰ / [illegible]) [illegible] احسائی (حدود ۹۰۱ / ۱۴۹۵) و از محمد عبدالرزاق لاهیجی (متوفی به سال ۹۱۸/۱۵۰۶) مفسر کتاب محمود شبستری (متوفی به سال ۷۲۰ / ۱۳۱۷ در سن ۳۳ سالگی) عارف معروف آذربایجانی نام برد. |۱۳|

۴. دورهٔ چهارم که قبلا به عنوان دوران تجدد صفوی و مکتب اصفهان به آن اشاره کردیم بعلت وجود **میرداماد** (۱۰۴۱ / ۱۶۳۱) و **ملاصدرای شیرازی** (۱۰۵۰ / ۱۶۴۰) وشاگردان وشاگردانشان(**احمد علوی، محسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعیدقمی**، وغیره)، دراسلام، که بعضی پنداشته‌اند بعدازابن‌رشد، فلسفه در قلمرو آن پایان‌پذیرفت پدیده‌ای بیمانند است. این متفکران بزرگ عصر، براساس وحی نبوی و تعقل فلسفی که معنای باطن را از طریق تعمق دروحی نبوی در-می یابد، وحدت ناگسستنی ایمان (Pistis)، و عرفان (Gnòsis)، را به منزلهٔ گنجینهٔ ضمیر و معرفت وجدانی شیعه ادراك کردند و عرضه داشتند. کتاب عظیم ملاصدرا شامل تعلیقاتی بس گرانبهاست برمجموعهٔ روایات شیعیان که **کلینی** فراهم آورده[1] بسیاری دیگر، از آن جمله متألهٔ بزرگ، **مجلسی**، مؤلف کتاب بزرگ بحارالانوار که قبلا به او اشاره شد، دانشمندی که بدون علاقه به فیلسوفان، علیرغم تصور خود دیگر فلسفی داشت، از **ملاصدرا** تقلید کردند. نام این کتابها را با نام مؤلفانشان در قسمت سوم این سلسله تحقیقات ذکر خواهیم کرد. این آثار ما را تا عصر قاجار، عصری که در پی شیخ **احمداحسائی** (متوفی به سال ۱۲۴۱ هجری ۱۸۲۶)، مکتب مهم شیخیه، پدیدار گردیده، وبه فرجام از عصر قاجار تا امروز که پیرامون کتاب **ملاصدرا** تجددی فلسفی و سنتی نمایان شده رهنمونی کرده است.

راجع به مجموعهٔ آثار موسوم به نهج‌البلاغه (که معمولا آن را «راه بلاغت» ترجمه می کنند، در صورتیکه منظور از این عنوان، تأثیر و کمال است) که [سید] شریف رضی (۴۰۶ ه / ۱۰۱۵م) جمع آوری کرده است قبلا سخن گفته ایم. این کتاب مجموعهٔ قابل ملاحظهٔ کلمات **علی‌ابن‌ابیطالب** امام اول [علیه السلام] (شامل مواعظ، گفتگوها و نامه ها و غیره) است. این کتاب، پس از قرآن و احادیث پیمبر، نه فقط بطور کلی برای حیات مذهبی تشیع، که برای افکارفلسفی شیعیان نیز مهمترین کتاب است. نهج‌البلاغه را می‌توان به عنوان یکی از مهمترین منابع اصول عقاید دانست که از طرف متفکران شیعی، منجمله و بخصوص از طرف متفکران

۱. صدرالمتألهین، آخوند **ملاصدرا** برقسمتی از کتاب توحید (اصول کافی)، و کتاب حجت شرح نوشته است.

دورهٔ چهارم، تعلیم شده است. تأثیر این کتاب از چندین طریق احساس می‌گردد: تمشیت و تنظیم منطقی اصطلاحات، استنتاج نتایج صحیح، ایجاد اصطلاحات فنی در زبان عربی. این اصطلاحات با زیبایی و غنای فراوان در زبان ادبی و فلسفی وارد شده و ازمتون یونانی که به زبان عربی ترجمه شده است کاملا مستقل است. بعضی ازمسائل اساسی فلسفی که به وسیلهٔ کلمات امام علی[ع] طرح شده از طرف **ملاصدرا** و مکتب او با کمال بسط وبلاغت، اقتباس شده است. اگر بگفتگو-های امام با شاگرد خود **کمیل بن زیاد** مراجعه شود و به مطالبی که در پاسخ این پرسش که «حقیقت چیست؟» بیان می کند توجه گردد و به اشارات وی راجع به توالی باطنی حکیمان در این جهان، و سایر افادات او دقت شود، طرز تفکری مشاهده می‌گردد که بی‌اندازه مشخص است. [۱۴]

فلسفهٔ شیعه ترکیب وسیمای مخصوص خود را از این منبع اتخاذ کرده است، چه متفکران شیعه باتوجه به‌اینکه کلمات امام یک دوره کامل فلسفه تشکیل می‌دهد از این کتاب کلیهٔ مطالب مربوط به الهیات را استنتاج کرده‌اند. با همین مردم در صحت انتساب بعضی از قسمتهای این اثر به امام علی[ع] تردید کرده‌اند و درهرصورت مجموعهٔ اثر، متعلق به زمانی بس دور است و برای [illegible] آن، مطمئن‌ترین طریق آن است که به روش پدیدشناسی [illegible] طریقی که منظور و هدف مندرجات کتاب ارائه می کند [illegible] مندرجات این کتاب را قلمی کرده است، گرچه باشد، اما به هرحال [illegible] سخنان امام است، و تأثیر آن نیز ازهمین باب می باشد. حتی [illegible] فلسفی دراین کتاب تا امروز هنوز در اروپا مورد توجه [illegible]

۱. صلاحیت **سیدرضی** ازحیث [illegible] نیست، فقط بمعنی [illegible] است تردید کرده‌اند. ابن ابی الحدید [illegible] پنداشته‌اند که خطبهٔ [illegible] خطبهٔ مزبور در کتاب کامل مبرد [illegible] است، اما راجع به‌مآخذ [illegible] تفاوت در کافی و سایر کتب [illegible]

تحقیق دقیق، واز خلال شرح و بسطهای مفصل ومتعدد که مفسران، از شیعه و سنی، مانند **میثم بحرانی** و **ابن‌الحدید** و **خویی** وغیره، بر آن نوشته‌اند، نیز از ترجمه‌های مکرر آن به فارسی وبا اضافه کردن این کتاب به کلمات سایر ائمه، فهمیده می‌شود که چرا در دوره‌ای که در عالم تسنن فلسفه متوقف‌ماند ومکتبی زنده بشمار نمی‌رفت. در همان مدت، در جهان تشیع افکار فلسفی لزوماً جهش و تکامل جدیدی یافت. اکنون که جهات مهم قضیه گفته آمد چنین نتیجه می گیریم که علاوه براین که تأملات و افکار فلسفی تشیع از قرآن واز مجموعهٔ روایات امامان سرچشمه گرفته است، همچنان نیز همهٔ مساعی و کوششی که به بیان و عرضه داشت فلسفهٔ نبوی روی دارد وحاصل آن تأملات و افکار فلسفی است ازهمان منبع تراویده است.

دو قاعدهٔ اصولی موجود است:

۱. مبارزات به‌نقد تاریخی درمورد «سلسلهٔ روایات» از روی صورت ظاهر، بی‌نتیجه می‌باشد، غالباً نتیجهٔ این نقد، مقرون با صواب نیست. تنها اسلوب ثمربخش، اقدام از راه پدیده شناسی یعنی رویدادهای تاریخی است. باید به مجموع روایاتی توجه کرد که در طول قرنها بطوری باقی مانده است که شعور وجدانی و ضمیر شیعه به خودی خود در آن نمودار و متجلی است.[1]

۲. برای دسته بندی کردن مطالبی اندک که در این کتاب به منظور استنتاج فلسفهٔ نبوی مورد نظراست راهی بهتر از این نبود که همان مباحث را پیروی کنیم که نویسندگان شیعی، خود، آن را توضیح داده‌اند و تفسیر کرده‌اند. پس، به‌این ترتیب، باختصار، طرحی کلی را بدون توسل به ملاك بی‌حاصل تاریخ، مورد عمل قرار می‌دهیم که حتی اندیشهٔ آن برخاطر متفکران غرب خطور نکرده است. ما درابنجا اصولا از تفاسیر وتعلیمات **ملاصدرای‌شیرازی** و**میرداماد** ونوشته‌های مفصل **حیدرآملی** تبعیت می کنیم.

به خصوص سخنان ائمه که بوسیلهٔ مفسران مزبور توضیح شده است به ما مجال آن می‌دهد تا حقیقت تشیع را اجمالا مطالعه کنیم، ومسأله‌ای که در این کتاب

۱. بطوری که درمقدمه اشاره شد درمورد دین اسلام توسل به‌این روش نادرست است. برای درك وافوریت باید به‌روایات مسلم استناد جست.

برای ما مطرح است همین است.

۲- باطن‌گرایی

۱. اگر مسلم باشد که حقیقت تشیع عقیده به باطنی بودن دین اسلام است، این استنباط پیش از هر امر از نص تعالیم امامان سرچشمه می‌گیرد. مثلا آیهٔ ۷۲ سورهٔ ۳۳ قرآن که متن آن‌چنین است: ما ودیعهٔ اسرار، (امانت)[1]، خود را به آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، همه از پذیرفتن آن سرباز زدند و از دریافت آن بیمناك گردیدند اما انسان به‌آن ودیعه خیانت ورزید، همانا که او بیدادگر و ناآگاه است.

[« **اناعرضناالامانه علی السموات والارض والجبال فابین ان‌یحملنها واشفقن منها و حملها الانسان انه‌کان ظلوماً جهولاً.**»]

آیه‌ای است پرمهابت، که موضوع عظمت بشر را در تفکر اسلامی بنیان گذاری می‌کند. از نظر مفسران اسلامی، در مسلم بودن این نکته تردید نیست که آیهٔ مزبور اشارتی به «اسرارالهی» یعنی به باطن نبوت است که ائمهٔ معصومین به پیروان خود ابلاغ کرده‌اند. این تفسیر، اظهار صریح امام ششم (علیه‌السلام) را در تأیید این معنی که غرض از آیهٔ مزبور، «ولایت» است. کلید [illegible] آن است بیاد می‌آورد. تفاسیر شیعی (از حیدر آملی تا ملافتح‌الله [illegible]) به‌این معنی تمسك جسته‌اند که ظلوم وجهول بودن دراین مورد، [illegible] و سرزنش ندارد بلکه درمعنای تمجید وشایستگی انسان بکار رفته است [illegible] حمل این امانت الهی، بی‌پروایی رفیع و گرانمایه لازم است. بشر [illegible] بصورت آدم ممثل شد، تا وقتی که جز پروردگار، موجودی دیگر [illegible] نیروی حمل این بارگران را داشت، اما همینکه ضمیرش [illegible] جز خدا، دیگری وجود دارد به امانت خیانت کرد: [illegible] دست داد وبه ناشایستگان سپرد وبعبارت ساده‌تر، وجود [illegible]

در حال دوم همهٔ امور را به ظاهر عبارات و [illegible] تقیه[2] و کتمانی را که امامان طبق حکم قرآن [illegible]

۱. Dignitate hominis : [illegible]

۲. Discipline de l'arcane

حکم در آیهٔ ۶۱ سورهٔ ۴ آمده است:

[« **ان‌الله یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و...**»]

منطوق این حکم چنین است که خداوند به‌شما فرمان می‌دهد تا امانت الهی را که عرفان است جز به‌آنکس که شایستهٔ آن است یعنی جزبه آنکس که «وارث» آن می‌باشد منتقل مسازید. پس کلیه مفهوم آن علمی که ارثیهٔ روحانی است (برای توضیح علم ارثی، ذیلا مراجعه شود به شق۴ همین فصل ـ قسمت الف) قبلا در این آیه معلوم شده است. به این دلیل، امام پنجم چنین اعلام کرد (و پس از آن امام، همهٔ ائمه تکرار نمودند) که: امر ما دشوار است و کوششی سخت تحمیل می‌کند، و آن را جزملکی مقرب یا پیمبری مرسل، یا گروندهای پایدار که خداوند دلش را به ایمان آزمایش کرده باشد تحمل نمی‌تواند کرد [۱۵]. امام ششم [علیه‌السلام] نیز تأیید می‌کرد که: «امر ما سری است در سری، سر مطلبی که محجوب خواهد ماند، سری که فقط سری دیگر می‌تواند آن را تعلیم دهد؛ این سری است بر سری که نیازی به سری ندارد.» یا این سخن آن امام: «امر ما»[1] حق است وحق الحق است: و ظاهر است و باطن ظاهر وباطن باطن. آن امر، سر است، سری که سری دیگر بر آن پرده پوشانیده است، سری که در پردهٔ سری دیگر است، سری بی‌نیاز از سری [۱۶] حد معنای این گفتارها را، ابیاتی ازمنظومهٔ امام چهارم [علیه‌السلام] «رحلت به سال ۹۵/۷۱۳»، قبلا بیان کرده‌است: « من گوهر-های معرفت خود را پنهان می دارم مبادا جاهلی با دیدن آن، ارزش مارا بشکند... پروردگارا! اگر من مرواریدی ازعرفان خود آشکار کنم ـ مرا خواهند گفت که تو پرستندهٔ اصنامی و مردمی از مسلمانان خون مرا حلال خواهند شمرد. زیباترین چیز راکه به چنین مردمان عرضه شود بس ناپسند می‌شمارند.» [۱۷]

۲. نقل گفتگو های مشابه را می توان به این سخنان افزود. این مکالمات خصوصیت وسیمای تشیع وشعور وجدانی شیعه راکه عبارت است ازباطن گرایی در اسلام، به خوبی نشان می دهد و از نظر تاریخی با هیچ کوشش ممکن نیست برای وصول به اصول اسلام باطنی، بالاتر از تعالیم ائمه منبعی یافت.

۱. «امرما» را، «مقام ما» ترجمه کرده‌اند.

بنابراین، شیعیان به‌معنی واقعی کلمه، کسانی هستند که به ادراك اسرار امامان نایل شده‌اند. در مقابل این دسته، کلیهٔ اشخاصی که ادعا کرده‌اند یا ادعا می کنند تعالیم ائمه به ظاهر دین، یعنی به مسائل حقوقی و اجرای تشریفات دینی محدود است، حقیقت تشیع رامثله کرده‌اند. قبول باطنی بودن احکام اسلام، باحذف بی‌قید و شرط شریعت و چشم پوشی از ظاهردین ملازمه ندارد. منظور از قبول باطن این است که شریعت اگر متضمن حقیقت و باطن نباشد تیرگی وغلامی است، و به جای اینکه پذیرای ظهور معانی جدید وپیش بینی نشده باشد، فهرستی از عقاید جزمی و شرعیات خواهد بود. به این دلیل است که بنابر یکی از خطبه های امام اول [علیه السلام]، مردمان به‌طور کلی برسه دسته‌اند:

۱. عالمان ربانی و آن پیمبر و امامان معصومند.

۲. کسانی که به‌طریقة النجات آنان دل نهاده، در پی آنند تا دیگران را نیز دل به آنسو کشانند و این دسته از مردم در همهٔ نسلها نادرند.

۳. گروهی انبوه که تعالیم پیمبر وائمه را بردلشان راه نیست. ما [illegible] حکیمانی هستیم که تعلیم می‌دهیم و شیعیان ما به وسیلهٔ ما تعلیم می‌بینند [illegible] باقی مردم، فسوسا! کفی هستند در سیلابی غلتان.» [۱۸]

باطن‌گرایی، گرد دو کانون می‌چرخد و آن دو [illegible] حقیقت یعنی مذهب قانونی و اجتماعی، و مذهب تصوف [illegible] روحانی وحی قرآنی هدایت می‌شود. از این روست که حقیقت این مذهب [illegible] معرفةالنبوه و معرفة الامامه می‌باشد.

۳. معرفةالنبوه

۱. قدیم‌ترین رهنمونی برای تأسیس پیمبرشناسی اسلامی در [illegible] اگر به علت موجبه معرفة النبی توجه شود، مشاهده می [illegible] بالاخص محیطی بود که معرفةالنبوه در آن محیط [illegible] یافت. باری، «فلسفهٔ نبوی» که اساس آن با درك [illegible] اسلام برهمهٔ انواع تفکر سبقت یافت، چه، بر «علم الهی» [illegible] علم الهی، علمی نیست که به معنای معمولی کلمه، علم باشد. اطلاع بر آن [illegible] به نبی متعلق است. شرایط این اطلاع و شرایط بهره‌وری از [illegible]

پس از پایان دورهٔ نبوت، موضوع مخصوص فلسفهٔ نبوی است. این فکر با فکر تشیع متحد است، وازاین‌رو هرگز نمی‌توان در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، موضوع تشیع را نادیده گرفت. نخستین مطلبی را که باید مورد توجه قرارداد، توازی قابل توجهی است که بین اصل عقیده به «عقل»[1] نزد فیلسوفانی که پیرو ابن سینا می‌باشند، واصل عقیده به «روح» که در اقوال شیعیان به نقل از قول ائمه منعکس است وجود دارد. چنین نتیجه می‌شود که فصل نخستین فلسفهٔ نبوی که موضوع آن لزوم وجود انبیاء می‌باشد از نظرگاه هردو عقیده از افکاری منبعث می‌گردد که به یك نقطه منتهی می‌شود. بنا به‌منطوق حدیثی از امام ششم (ع) که ابن‌بابویه آن را ضبط کرده است، انسان را پنج روح یا به بیان بهتر، پنج مرتبهٔ روحی است. نخستین و بالاتر از همه، روح ایمان و روح القدس است. مجموعهٔ این پنج روح، فقط در انبیاء و رسولان و امامان فعلیت دارد؛ در مؤمنان حقیقی از آن پنج، چهار روح وجود دارد و نزد دیگران سه روح. به موازات این فکر، فیلسوفان، از ابن‌سینا تا ملاصدرا، برای عقل، از عقل «مادی»، یا بالقوه، تا عقل مقدس[2] به پنج حالت معتقدند و چنین پذیرفته‌اند که نزد اکثر مردم، فقط عقل بالقوه وجود دارد، اما شرایطی که عقل بالقوه را به حالت عقل بالفعل درمی‌آورد فقط نزد عدهٔ قلیلی از مردم فراهم می‌شود. بنابراین، چگونه عدهٔ کثیری از مردم که تسلیم به امیال پست خود می‌باشند توانایی آن دارند تا امت و اجتماعی تشکیل دهند که فقط از یك قانون متابعت کنند؟ به عقیدهٔ بیرونی، قانون طبیعی عبارت است از قانون جنگل، اما برخصومتها و منازعات نوع بشر جز قانون الهی که از طرف پیمبری یا رسولی ابلاغ شود قانونی مسلط نتواند گشت. باری، این توجهات توأم با بدبینی بیرونی‌وابن‌سینا، به تقریبی، معانی ظاهری تعالیم امامان را عرضه می‌دارد، همانگونه که کلینی درآغاز کتاب الحجه[۱۹] گفتار آنان را بیان کرده است.

۲. در این صورت، معرفةالنبوهٔ شیعی به هیچوجه از جامعه شناسی وضعی وسطحی ناشی نشده است بلکه سرنوشت روحانی بشر در گرو این مطلب است.

1. l'intecllect, l'intelligence, le Noûs
2. L'intellectus sanctus

نظریهٔ شیعه، مبنی بر انکار رؤیت خداوند در این جهان و آن جهان، (خلاف نظریه خرمیان و اشعریان)، بنا به‌عقیدهٔ ائمه، وابسته به تکامل علم قلب یا «معرفت قلبی» است، و آن معرفت، شامل کلیهٔ قوای عقلانی و فوق عقلانی است که قبلا عرفان مخصوص به فلسفهٔ نبوی را طرح ریزی کرده است. پس، از طرفی، لزوم نبوت، یعنی لزوم وجود مردم ملهم، وجود مردمی فوق بشر که می‌توان آنان را (انسان ربانی یارب انسانی)، یعنی پروردگاری به صورت بشر، خواند، بی آنکه این سخن مقتضی مفهوم حلول و تجسد باشد؛ از طرف دیگر، معرفةالنبی نزد شیعه، با مکاتب ابتدایی افکار اسلامی اهل سنت، بکلی متفاوت است.

اشعریان (مراجعه شود به فصل سوم ـ قسمت۲) که اساس «ترتیب» یعنی هرگونه ترکیب و بنای درجات و مراتب را در جهان از طریق علل و سیطه انکار کردند، اساس نبوت را منهدم ساختند. معتزلهٔ افراطی، «راوندی»، نیز بدنوبهٔ خود چنین ایراد کردند که: نبوت، با عقل یا منطبق است یا منطبق نیست. در صورت نخست، نبوت امری است زاید، و در حالت دوم باید آن را دور انداخت. عقل‌گرایی معتزله مانع آن بود که درجهٔ وجود و ضمیر را که در آن مقام، برهان از اعتبار می‌افتد ادراك کند. واسطه‌ای که معرفةالنبوهٔ شیعه لزوم آن را اثبات می کند، از نظر فنی با اصطلاح «حجت»[1] مشخص شده است. در این صورت فکر و عمل از حدود یك عصر تجاوز می کند. حضور حجت باید مستدام و مستمر باشد حتی اگر ناپیدا باشد و از طرف تودهٔ مردم ناشناخته ماند. پس اصل این اصطلاح به پیمبر اطلاق گردد، بالنتیجه و بالاخص به‌ائمه نیز قابل اطلاق است (درسلسله مراتبی که مورد عقیدهٔ اسماعیلیهٔ الموت است، حجت، به نحوی، [illegible] روحانی امام محسوب می گردد. مراجعه شود به فصل ب ـ بند۲). بنابراین حجت، با تفکیك ناپذیر بودن نبوت و امامت ملازمه دارد [illegible] است، از زمان تجاوز می کند، پس، مبدأ و منشأ آن [illegible] مادی که اندیشهٔ آن ما را به اصطلاح عرفانی «آدم آسمانی»[2] سوق می دهد.

1. La Preuve, le garant de Dieu Pour les hommes
2. L'Anthropos céleste

۳. یکی از تعالیم [حضرت] امام جعفر(ع) چنین است:

صورت بشری عالیترین شاهد است که خداوند به‌آن وسیله آفرینش خود را گواهی می‌کند. کتابی است که با دست خود نوشته است. معبدی است که با حکمت خود آن را بنا کرده است. مجموعهٔ صور همهٔ کائنات است. خلاصهٔ معرفتهای بارز لوح محفوظ[1] است. شاهدی مرئی است حاکی از غیبت. حجت و دلیلی است درمقابل هرمنکر. و صراط مستقیمی است بین بهشت و دوزخ کشیده شده.

چنین است مسأله ای که معرفة النبوة شیعه آن را تصریح کرده است. این صورت بشری در افتخار ازلی خود، آدم نامیده شده است، آدم، که به معنی واقعی و حقیقی، «آدم حقیقی»، «انسان کبیر»[2]، روح اعلی، عقل اول، قلم اعلی، خلیفهٔ برتر، قطب‌الاقطاب است. این آدم آسمانی، تشریف «نبوت باقیه» و «نبوت اصلیهٔ حقیقیه» بردوش دارد، نبوتی که از دهر، در عالم الابداع، در ملاء اعلای[3] آسمانی ظاهر گردید. لذا، او حقیقت جاوید محمدی، نور مجد محمدی، و قول محمدی است. این سخن پیمبر: «خدا آدم را به‌صورت خویش آفرید.»، اشارتی به آن آدم است. آنجا که پیمبر گفت: «نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود.» (یا عقل، یا قلم، یاروح) مظهر زمینی آن آدمِ آسمانی است. واین سخن رسول [مکرم]: «من هنگامی پیمبر بودم که آدم (آدم زمینی) هنوز بین آب وطین بود.» (یعنی هنوز مصور نشده بود) [**کنت نبیا وآدم بین‌الماء والطین.**] نیز درهمین معنی است.

پس اینک، حقیقت جاوید نبوی، وحدت مضاعف است و دارای دو «بعد» است: خارجی یا ظاهری، درونی یا باطنی. ولایت بطور دقیق و مشخص، باطن نبوت جاوید است: ولایت، تحقق کلیهٔ تکاملات نبوت است برحسب باطن، پیش از روزگاران؛ و ادامهٔ آن کمالات است در قرنهای قرن، همانطور که ظهور نهایی مادی، از حیث «بعد» ظاهری، در شخص محمد [ص] پدید آمد، همچنان لازم بود تا «بعد» باطنی نیز به جلوهٔ مادی در آید و آن جلوه در شخصی ظهور کرد

1. Tabula secreta
2. Homo maximus
3. Plérôme

که از همهٔ بشر به پیمبر نزدیکتر بود. و او **علی بن ابیطالب**[ع] امام اول است. به این دلیل، او، علانیه این سخن حکیمانه را گفت که:

«من وقتی ولی بودم که هنوز آدم، (آدم زمینی)، بین آب وطین بود.» [**(کنت ولیا وآدم بین الماءِ والطین)**][1]

بین شخص پیمبر و شخص امام، قبل از قرابت زمینی، در سبق وجود، نسبتی معنوی موجود بوده است، نسبتی در ازل برقرار شده: «من و علی نور واحدیم» [**خلقت انا وعلی من نور واحد ـ خصال صدوق (م)**] «چهارده هزار سال پیش از آنکه خداوند آدم خاکی را بیافریند من و علی نور واحد بودیم.» آنگاه پیمبر در همین حدیث، اشاره می کند که چگونه این نور در انبیاء از نسلی به نسلی انتقال یافت و پیش رفت تا به دو ذریه تقسیم گردید و در دو شخصیت ظهور کرد؛ آنگاه خطاب به امام [علیه السلام] چنین نتیجه می گیرد:

اگر باك نمی‌داشتم که گروهی از امت من در بارهٔ تو همان نظر را روا دارند که مسیحیان در بارهٔ عیسی روا داشتند، درمورد تو سخنی می گفتم که از هر [illegible] مقابل هر گروه گذشتی غبار اقدام تورا به درمان و تبرك ترتیبی چشم [illegible] اما این بس که تو عضوی از شخص من باشی و من عضوی از [illegible] هر کس وارث تو باشد وارث من خواهد بود. چه [illegible] نسبت به موسی، با این تفاوت که بعد از من دیگر پیغمبری [illegible] **لعلی انت منی بمنزله هرون من موسی الا انه لانبی بعدی ـ خصال صدوق ـ (م)**.

باری، این بیان نیز دارای مفهومی قطعی است: «علی، سوا با یگانگی انبیاء [illegible] است، اما با من آشکارا همکار است.» بیان اخیر، مطلب را تمام می کند [illegible] ایضاحات دلخواه را به بیانات قبل می افزاید. امامت محمدی، بعنوان [illegible] اسلام، خود بخود باطن کلیهٔ ادیان انبیاء سلف است.

۴. با توضیحات بسیار مختصر که گفتیم، کیفیت [illegible] مقبولات نبوت و ولایت روشن گردید. اینك به شرح [illegible] مطلقه، نبوتی است عمومی یا کلی؛ و نبوت [illegible] محدود یا مخصوص

۱. این روایت مسلم نیست.

است. اولی نبوتی است مخصوص حقیقت مطلقهٔ محمدیه که کامل و اصلی است و از ازل تا به ابد موجود. دومی، قسمتی از حقایق نبوت مطلقه است، یعنی تجلیات فردی نبوت می‌باشد، که درصورت انبیایی ظهور کرد که هریك به‌نوبهٔ خود آمدند و پیغمبر اسلام خاتم آنان بود، ظهور حقیقت محمدیه نیز همین است. ولایت نیز که باطن نبوت جاوید است به‌ولایت مطلقه وعامه، و ولایت مقیده و خاصه تقسیم می‌شود. همچنانکه نبوت هریك از انبیاء که پیاپی ظهور کردند، حقیقتی از نبوت مطلقه ومظهری از آن است، همچنان نیزولایت همهٔ اولیا (محبان خدا، مردان‌خدا) هربار، جزئی از حقیقت ولایت مطلقه و مظهری از آن است، و امام اول خاتم اولیا است. حال آنکه امام دوازدهم، «امام غایب»، خاتم ولایت محمدیه می‌باشد. پس، امامت محمدی، یعنی ملاء اعلای دوازده، خاتم ولایت است.

مجموعهٔ انبیاء نسبت به خاتم انبیاء دارای همان نسبت است که بین خاتم انبیاء و خاتم اولیاء وجود دارد، پس حقیقت خاتم انبیاء و حقیقت خاتم اولیاء، حقیقت واحد می‌باشد که از حیث ظاهر، «نبوت»، و از حیث باطن، «ولایت» است [۲۱].

وضع حال چنین است که در اسلام همه بالاتفاق معترفند دورهٔ نبوت با محمد [ص] که خاتم انبیاء است پایان یافت، اما به عقیدهٔ شیعه، با پایان یافتن عهد نبوت، عهد امامت یعنی عهد تعالیم روحانی آغاز گردید. در حقیقت، چنانکه بعداً روشن خواهیم کرد، به عقیدهٔ شیعه، امری که پایان یافته «نبوت تشریعی است». نبوت، فقط مشخص حالات روحانی کسانی است که قبل از اسلام، «انبیاء» نامیده می‌شدند، اما بعد از اسلام، صاحبان آن مقام، اولیاء خوانده می شوند. نام، تغییر یافته اما موضوع همچنان ثابت و باقیست. اندیشه‌ای که در اسلام، مشخص شیعه می‌باشد در همین نکته نهفته است و به این نحو، انتظار آینده از آن اندیشه هیجان می گیرد و پیوسته دریچهٔ این انتظار به روی شیعه باز است. این طرز تفکر بر نوعی طبقه‌بندی انبیاء مبتنی است که براساس معرفت نبوی بنا شده وخود ائمه آن را تعلیم داده‌اند[۲۲] (قسمت الف ـ ۵). بعلاوه بنا به‌این طرز تفکر، بین ولی و نبی و رسول از حیث تقدم و تأخر ترتیبی معین شده است که حسب عقیدهٔ شیعهٔ اثنا عشری و اسماعیلیه متفاوت است. در حقیقت درموضوع نبوت، دو نوع نبوت

تشخیص داده‌اند، نبوت‌التعریف، یا نبوت «عرفانی»، و نبوت التشریع یا نبوت تقنینی. نبوت‌التشریع به معنی اخص، رسالت است یعنی وظیفهٔ رسالت نبی یا فرستادهٔ خداست که عبارت است از بیان شریعت، یا بیان قانون الهی، و ابلاغ (کتاب آسمانی که بر دل رسول نازل شده است)، بر بشر. چندین نبی مرسل وجود داشته‌اند اما تعداد پیمبران بزرگی که وظیفهٔ ابلاغ شریعت را برعهده داشته‌اند به انبیاء اولوالعزم[۲۳] محدود است که شش تن بوده‌اند: **آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد.** و بنا به‌بعضی از روایات، انبیاء اولوالعزم هفت تن بوده‌اند و هفتمی داوود است و کتاب او مزامیر نام دارد. [۲۴]

۵. وضعی که بوسیلهٔ معرفت‌النبوة مشخص می شود، در تعریف رابطهٔ بین ولایت و نبوت و رسالت به نحو احسن روشن می‌گردد و بالنتیجه رابطهٔ بین ولی ونبی و رسول در حد کمال توضیح می‌گردد.

اگر این سه مفهوم را بوسیلهٔ سه دایرهٔ متحدالمرکز تصویر کنیم، ولایت بوسیله دایرهٔ مرکزی مجسم می‌گردد، چه، ولایت باطن نبوت است؛ نبوت بوسیله دایرهٔ وسط مشخص می شود چه مقام باطنی یا «درونی» وظیفهٔ رسول است و رسالت بادایرهٔ خارجی نمودار می‌شود. هر رسول، هم نبی است هم «ولی» «ولی» است اما «ولی» فقط «ولی» می‌باشد لیکن برخلاف، ترتیب تقدم و تأخر بین توصیفات مذکور عکس ترتیب تقدم و تأخر بین اشخاص است. نویسندگان واصغان بطور ذیل آن را بیان کرده‌اند:

> مرتبهٔ اول، ولایت است زیرا ولایت [illegible] است [illegible]
> نمود ظاهر است زیرا ظاهر به باطن [illegible] است؛ [illegible]
> واجدبودن حالت روحانی نبوت است. همچنین [illegible]
> بودن ولایت است.

هرقدر امری به حقایق درونی نزدیکتر باشد، همانقدر [illegible] و همجواری آن به خداوند که به حقایق درونی [illegible] فخیمتر است. پس، از این مطلب چنین برمی‌آید [illegible] الهی، یا آشنایی به اسرار و آموزندگی اسرار روحانی، از خصوصیت [illegible] است و خصوصیت نبوت از خصوصیت رسالت بالاتر (خارجیت و باطنی). [illegible] بطوری که مؤلفان اسلام مکرر گفته‌اند: رسالت به منزلهٔ قشر است و نبوت به منزلهٔ

مغزوولایت به‌منزلهٔ عصارهٔ این مغز. به بیان دیگر، وظیفهٔ رسالت بدون سجیهٔ نبوت، به منزلهٔ شریعتی است عاری ازطریقت، یا ظاهری بدون باطن، ومانند قشری است تهی از مغز، وعاری از خصوصیت. نبوت بدون ولایت مانند طریقتی است عاری از حقیقت، مانند باطنی است بدون باطن‌الباطن، مانند مغزی است بی‌عصاره.

درمعرفت عرفانی، (مراجعه شود به صفحات بعد، قسمت الف ـ ۵) بین مفاهیم‌وحی‌و الهام و کشف نسبت مشابهی نظیر نسبت بین رسالت و نبوت وولایت چنانکه گفتیم، دیده می‌شود.

با اینهمه وقتی شیعیان اثناعشری به‌این ترتیب برتری ولایت را تأیید می کنند، منظورشان این نیست که شخص ولی را بی‌چون و چرا بالاتر از شخص نبی و رسول می‌دانند بلکه ازسه خصوصیت که در شخص واحد یعنی شخص پیمبراسلام وجود دارد، صفت ولایت را برتر می‌شمارند، چه، ولایت، منبع و اصل وتکیه‌گاه سایر سجایا می‌باشد. از اینجاست که این تضاد ظاهری پدید آمده است: اگرچه ولایت برنبوت ورسالت مقدم است، اما درواقع، نبی مرسل بر ولی مقدم ومرجح است، چه، هرسه خصوصیت، یعنی ولایت ونبوت و رسالت دراو جمع است. لذا می‌توان عقیدهٔ حیدرآملی را پذیرفت که می گوید: «شیعهٔ اثنا عشری در این نقطه، از اسماعیلیه، یا به بیان دقیقتر، از اسماعیلیهٔ اصلاح شدهٔ الموت جدا می گردد زیرا آنان شاید می‌خواستند همان مرام عمیق تشیع اصلی ابتدایی را ازنو اتخاذ کنند.» بطوری که بعداً خواهیم دید (ب ـ ۲)، اسماعیلیهٔ الموت نیز از قبول این عقیده ناگزیر بوده‌اند: ولایت برخصوصیت نبوت مرسله برتری دارد، و مدار ولایت امام حسب باطن است، اما نبوت رسول (که شریعتی را تشریع می کند) برحسب ظاهر است، و بالجمله، چون باطن بر ظاهر مقدم است، پس امام برپیمبر رجحان اساسی دارد و باطن نسبت به ظاهر مستقل است. در مقابل، شیعهٔ دوازده امامی (با وجود گرایش پنهانی شیعه به قبول تقدم امام)[1] ملزم است تعادل بین ظاهر و باطن را حفظ کند: اگر ظاهر برباطن متکی نباشد درحقیقت کفر است اما درمقابل، اگر باطن،

۱. غیر از غلاة، هیچ مسلمان چنین عقیده وگرایشی ندارد، فقط فرقهٔ اسماعیلی؛ ولی و امام را برتر از نبی و رسول می‌پندارد

ظاهر را محفوظ ندارد فسق است.

اینك مشاهده می‌شود بنابر آنکه نظر شیعهٔ اثنا عشری پذیرفته شود یا عقیدهٔ اسماعیلیه قبول گردد، جهت شناخت پیمبر و شناخت امام معکوس می گردد.

۴. معرفة الامامه

قبول امام از دو نظرگاه «حقیقت جاوید محمدی» که قبلا توضیح دادیم (الف ـ ۳) چنین ایجاب می کند که عهد ولایت، متعاقب عهد نبوت باشد. نخستین مطلب که مدتی مدید در مفاوضات ائمه، دربارهٔ آن سخن به‌ابرام گفته شده لزوم ظهور قیم‌القرآن است بعداز پیمبر شارع. این مطلب دراطراف ائمه موجب گفتگوهای پرهیجان گردید؛ برای اطلاع باید به مباحثاتی که با بعضی از معتزله بعمل آمده است مراجعه کرد (مراجعه شود به فصل سوم). **هشام بن الحکم**[1] شاگرد جوان و مورد توجه امام ششم، بین مدافعان افکار امام، شخصیتی ممتاز بود. نظریه‌ای که در مقابل خصمان مدعی ابراز می‌داشتند این بود که متن قرآن به تنهایی برای راهنمایی بشر کافی نیست چه، قرآن دارای معانی مکتوم، و عمقی مستور و پنهانی است و تنها ظاهری در آن پیداست.

قرآن کتابی نیست که معانی آن را با فلسفهٔ معمولی بتوان دریافت یا متن آن را بامعانی حقیقی تأویل کرد و این کار از عهدهٔ فن کلام بیرون است. این معانی حقیقی را بطور قطع، باقیاس منطقی نمی‌توان دریافت. برای تعیین این معانی کسی باید، که درعین‌حال که وارث علم روحانی است، دانهم نیز باشد و ظاهر را باهم جمع کرده باشد. چنین کسی حجت‌الهی و قیم‌القرآن و پیشواست. پس کوشش فکری باید صرف آن شود تاحقیقت امامت در مورد توجه دقیق قرارگیرد. ملاصدرا بیانات ائمه را از این نظر تفسیر و مقتضیات فلسفی امر را بیان نموده است: هرچه عالی‌تر imo – ab باشد) شناخته نمی‌شود؛ حقیقت آن را تنها [illegible]

۱. برای اطلاع بر مباحثات و استدلالات هشام به [illegible] سنخ منطقی کافی و تحف‌العقول ابن حسن بن علی بن شعبه [illegible]

2. dialectique

وجود، دلیلی نمی‌توان اقامه نمود چه، آن خود، دلیل خود است.[1] خدا را فقط بوسیلهٔ خدا می‌توان شناخت، اما نه (چنانکه متکلمان معتقدند)، بوسیلهٔ مخلوق می‌توان به معرفت خدا پی برد، نه چنانکه فلاسفه معتقدند از راه ممکن‌الوجود می‌توان به ذات الهی پی برد. وصول به مدارج عالی معرفت ممکن نیست مگر بوسیلهٔ وحی یا الهام. بعد از پیمبر که حجت خدا بود، ممکن نیست زمین از حجت که مسؤول مردم را در برابر خداوند اجابت می کند تا مردم به خداوند نزدیك گردند، خالی بماند. حجت، ممکن است نزد مردم شناخته شده باشد یا برعکس، در نظر تودهٔ مردم، بطریقی از طرق، وجودی ناشناخته و محجوب باقی بماند. حجت، معانی مکتوم قرآن را راهنما است و ازوجود اوگزیری نیست، چه، درك آن معانی، مقتضی وجود انوار الهی، و دید درونی وگوش روحانی است. معرفت‌الامام اقتضای اصلی فلسفهٔ نبوی است. پس نخستین مسأله‌ای که طرح می‌شود این‌است: پس‌از پیمبر، کیست که می‌تواند عهده‌دار سمت «قیم‌القرآنی» گردد؟

۲. در همهٔ شواهد، اتفاق کلمه موجود است. یکی از مشهورترین «اصحاب نبی»، عبدالله‌بن عباس احساس شدید کسانی را که تفسیر سورهٔ اول قرآن «فاتحه» را از علی [ع] شنیده بودند گزارش نموده است. این گواهی از شخص امام اول [ع] نیز وارد شده است:

> هیچ سوره‌ای از قرآن بر رسول خدا نازل نمی‌شد مگر اینکه پس‌از نزول آن را برمن املا می کرد و شرح می‌داد. من آیات را با دست خود می‌نوشتم و او تفسیر و تأویل آن را برمن می‌آموخت و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و عام و خاص آن را باز می گفت. و به درگاه خدا نیایش می کرد که ادراك و حافظهٔ مرا نیرومند گرداند. آنگاه دست برسینهٔ من می گذاشت و از خدا می‌خواست تا قلب مرا از معرفت و ادراك و داوری و نور لبریز فرماید. [۲۵]

قطعاً برای فهماندن نقش و عمل امام باید به عامل قلب مراجعه کرد: امام برای

۱. خلاصهٔ قول صدرالمتألهین دراین مورد این است: اثبات وجود صانع را حکما از راه طبیعی ومتکلمان از راه حدوث استدلال کرده‌اند اما همهٔ این استدلالها بعد مسافت و دورکردن راه می باشد و فهم آن محتاج به مقدمات بسیار است اما بهتر از روش حکما و متکلمان (برهان صدیقین) است که اسد و اخصر است زیرا از خود وجود به وجود استدلال می کنند. آفتاب آمد دلیل آفتاب (والبته این استدلال محتاج به‌برهان اصالت وجود است).

امت روحانی به‌منزلهٔ قلب است بـرای سازمان کالبد [۲۶]. مقایسهٔ این دو، برای باطنی بودن معرفةالامامه به منزلهٔ تکیه‌گاهی بکار می‌رود.

وقتی **ملاصدرا** مثلا از این «حقیقت ملکوتی» که عبارت است از «امامت در بشر» سخن می‌گوید، از همان راه نیز بیان می‌کند که معرفةالامام چگونه در ریاضت صوفیانه بارور می‌گردد. به‌این نحو، امام غایب تا روز رستاخیز در قلب شیعیان خود حاضر است. در صفحات آینده، معنای تحقیقی «غیبت» امام را توضیح خواهیم داد و سری بودن این امرالهی را که اصل فلسفهٔ نبوی است بیان خواهیم کرد زیرا مسألهٔ سری بودن، امرالهی را از محسوس شدن، همچنین از هرگونه دخـالت حکومتهای وقت محفوظ می‌دارد. قـدرت و نفوذ امام با نفوذ عقیدهٔ جزمی ارباب دین مسیح که کلیسا را اداره می‌کند بکلی متفاوت است. امامان، از معنی مکتوم آیات منزل آگاهند، آنانند که وارثان علمند و این میراث را بموجود کسانی دراختیار دارند که استعداد پذیرفتن آن‌را داشته باشند. یکی از مفاهیم اساسی معرفت عرفانی مفهوم علم ارثی است. بداین دلیل است که نمی‌توان تشیع را دینی دانست که در معنای کلیسایی بتوان آن را دین مسلط [illegible] در حقیقت، امامان وظیفهٔ خود را درمورد این جهان انجام [illegible] جسمانی در این جهان مادی نیستند. حضور مداوم آنان حضوری [illegible] است، و بنابراین چنین حضوری به معنی واقعی کلمه، [illegible] تعالیم آنان باقی است و اساس کلیهٔ تفاسیر قرآن است. [illegible] آنان است بعنوان رکن امامت موصوف است. اما عقیدهٔ [illegible] شخصیت دیگر را که مجموعا علاء اعلای امامت را [illegible] جدا بشناسد زیرا قانون عدد دوازده که عبارت است [illegible] در همهٔ ادوار عهد نبوت ثـابت است. (قبلا بعضی [illegible] کردیم: دوازده علامت منطقةالبروج، و دوازده جسم [illegible] از سنگ جهیله، و نسبت دوازده ماه سال با [illegible] است.) هر یک از انبیاء بزرگ که شریعتی [illegible]

بوده‌اند.

پیمبر، خود گفته است:

خداوند پس از من، علی و (یازده) تن اوصیا را که از ذریهٔ منند حفظ فرماید. که پیشوایانند. خداوند علم وادراک مرا به آنان عطا فرموده است. یعنی برای صلاحیت جانشینی من و احراز مقام امامت، همان مرتبه را دارند که من دارم.

چنانکه حیدر آملی گفته است:

امامان همه نور واحدند و همه حقیقت (ovσia) واحدند که در دوازده شخص متمثل شده است. هرامر بریکی از آنان منطبق باشد همچنان بر همهٔ آنان منطبق است.

۳. این مفهوم، کلا بر مبنای الهیات معرفةالامام بنا شد که از یك طرف در حکمت الهی اسماعیلیه تکامل شایان توجه یافت و از طرف دیگر در مهد تشیع دوازده امامی بخصوص در مکتب شیخی بسی بارور گردید. صغری و کبرای قضیه در روایات و سخنان ائمه مندرج است. برای فهم حد و قلمرو آن باید بیاد آورد که معرفةالامامه اگرچه با همان مسائل روبرو شد که معرفةالمسیح با آنها مواجه گردید اما همیشه به حل مسائلی گرایش داشت که بر خلاف مسائل مطروح در مسیحیت رسمی، به‌مفاهیم عرفانی نزدیك می‌گردید. وقتی نسبت لاهوت[1] و ناسوت[2] را در شخص امامان در نظر بگیریم، می‌بینیم مسأله به‌هیچ روی شبیه به اتحاد اقنومی[3] دو طبیعت نیست. امامان، ظهورات وتجلیات الهی هستند. قاموس فنی زبان، کلمات (ظهور و مظهر) را پیوسته به‌مقایسه با عمل آیینه باز می‌گرداند: تصویری که در آینه نموده می‌شود، نه در جسم آیینه حلول می‌کند، نه در آن باقی می‌ماند. پس بدینگونه، امامان همچون ظهور الهی، بی‌هیچ کم وبیش، اسماءالله می‌باشند و به‌این عنوان از دو مهلکهٔ تشبیه[4] و تعطیل[5] مصونند. ازلیت آنان، مانند ملاء اعلای موجودات نور، ازطرف امام ششم [علیه‌السلام] تأیید شده است:

1. Divinité 2. Humanité 3. Hypostatique
4. Anthropomorphisme 5. Agnosticisime

خداوند مارا از نور جلال خویش آفرید و از سرشت (نورما) ارواح شیعیان ما را خلق فرمود.

از این روست که نام آنان با حروف نورانی بر لوح اسرار آمیزی از زمرد که در اختیار فاطمه، مبنای سلاله و سردودمان آنان، می‌باشد منقوش است. (دراین مورد Tabula Smaragdina مذهب هرمس بدیاد می‌آید.)

معنای توصیفاتی که از ائمه شده است وقتی فهمیده می‌شود که آنان، بدمنزلهٔ صور نور، و جواهر ماوراء جهان، منظور شوند. بدهنگام ظهور آنان در لباس مادی این جهان، این توصیفات بوسیلهٔ آنان تصدیق گردید. کلینی در تالیف بزرگ خود بسیاری از این سخنان را جمع آوری کرده است. چنین است که مراتب آیهٔ معروف نور (قرآن سورهٔ ۲۴ آیهٔ۳۵) بدترتیب، بدچهارده معصوم (پیغمبر و فاطمه و دوازده امام) مربوط می‌شود. اینانند تنها «پاکان بی آلایش» (معصوم). از هر گونه آلودگی مصون و محفوظ. امام پنجم [علیه‌السلام] گفت:

«نور امام در دل مؤمنان. از خورشید که نور [illegible]

به‌حقیقت، امامان کسانی هستند که قلب مؤمنان را [illegible] خداوند آنان را از این نور محجوب کرده است [illegible] امامان ارکان زمینند وعلاماتی هستند که خداوند در [illegible] است. کسانی هستند که به آنان حکمت لدنی عطا [illegible] بر روی زمینند و آستانه و گذرگاهی هستند که از آن [illegible] یافت. آنان، برگزیدگان و ورثهٔ انبیاء می‌باشند. قرآن [illegible] صور تجلی و ظهورند، نه فقط راهنمایان معانی [illegible] مکتوم می باشند) راهنماست. آنان مهبط وحی و [illegible] شجرهٔ نبوتند و محل ملاقات و مرکز رفت و آمد [illegible] آن دیگری می‌باشند. مجمع [illegible] منزل برای [illegible] را می‌دانند. آنان به منزلهٔ کشتی نوح [illegible] (۹۷) در شب قدر اشاره به هبوط آنان است بر کرهٔ خاک. آنان [illegible] ملائک بر انبیاء و رسل فرود آوردند و افتند. معرفت آنان [illegible]

ازمنه می باشد. آنان، محدثون (یعنی کسانی که سروش با آنان سخن می‌گوید) می‌باشند (مراجعه شود به الف ـ ۵). چون آنـان نور قلب مؤمنانند، پس منظور از سخن حکیمانه‌ای که می‌گوید: «**من‌عرف نفسه فقدعرف ربه**» این است که: «چنین کسی، امام خود، (یعنی وجه‌الله) را می‌شناسد» بر عکس، کسی که امام خـود را نشناخته بمیرد، یعنی بی‌آنکه خـود را شناخته باشد بمیرد، با مرگ جاهلیت مرده است.

۴. این تأکیدات، در «خطبة‌البیان» [۲۷] معروف، منسوب به امام اول [ع]، به اوج خود رسیده است و راجع به امام جاوید سخن می گوید:

> من آیت قادر مطلقم. من عرفان اسرارم. من آستانهٔ آستانه‌هایم. من محرم انوار جلال خداوندم. من اول وآخرم. وظاهر وباطنم. من وجه‌اللهم. من‌مرآت خداوندم. من قلم اعلی و لوح محفوظم. من آنم کـه در انجیل «الی» نامیده شده‌ام. من صاحب سر رسول خداوندم.[۲]

خطبه مزبور به نحوی پـرصلابت هفتاد مورد را با همین نحو فوق‌العاده بیان‌می‌کند. این خطبه در عصری که ایراد شده باشد (بهرحال خیلی قدیمیتر از آنچه نقادان پنداشته‌اند) درموضوع امامت شیعه، ثمرات مسألهٔ عرفانی (آدم آسمانی) یا «حقیقت جاوید محمدی» را نمودار می‌سازد. اینك تأییدات امامان بخوبی مفهوم می‌شود زیرا قبلا از موضوع آدم‌آسمانی یا حقیقت جاوید محمدی سخن گفته‌ایم. چون «ولایت آنان، باطن نبوت است». پس، آنان مفتاح همهٔ رموز قرآنند یعنی مفتاح حروف رمزی هستند کـه در آغاز یا در عنوان بعضی از سوره‌های قرآن ثبت است، و چـون همه حقیقت واحـد و نور واحدند پس آنچه بطور کلی در مورد امام گفته می‌شود بـه‌هریك از دوازده امـام قابـل اطلاق و انطباق است. درصفحهٔ تاریخ، توالی ائمه بدین نحو است:

۱. علی امیرالمؤمنین [ع] (رحلت به‌سال ۴۰ هجری / ۶۶۱ میلادی).

۲. الحسن المجتبی [ع] (۴۹ / ۶۶۹).

۱. **من‌مات ولم یعرف امام‌زمانه مات‌میتة‌الجاهلیه** (این‌حدیث متفق‌علیه است).

۲. خطابه که در پیشگفتار اشاره‌شد، انتساب این خطبه مسلم نیست.

۳. الحسین [ع] سیدالشهدا (۶۱/۶۸۰)
۴. علی‌زین‌العابدین [ع] (۹۲/۷۱۱)
۵. محمدباقر [ع] (۱۱۵/۷۳۳)
۶. جعفرالصادق[ع] (۱۴۸/۷۶۵)
۷. موسی‌الکاظم[ع] (۱۸۳/۷۹۹)
۸. علی‌الرضا [ع](۲۰۳/۸۱۸)
۹. محمدجوادالتقی [ع] (۲۲۰/۸۳۵)
۱۰. علی‌النقی [ع] (۲۵۴/۸۶۸)
۱۱. الحسن‌العسکری [ع] (۲۶۰/۸۷۴)
۱۲. محمدالمهدی‌القائم، الحجة.

همه مکرر گفته‌اند که آنان ورثهٔ علوم رسول خدا و ورثهٔ همه انبیاء سلف می‌باشند.

عرفان، معنی و صفت وارث بودن‌را برای ما بیان کرده است. اگر از همین آنچه گفته شد، می‌توان سوءتفاهم یا پیشداوری را از خاطر زدود، بسرانی شدن هرگز کافی نیست که نژاد شخص به‌پیمبر برسد یعنی کافی نیست نسبی جسمانی از سلالهٔ پیمبر باشد (بلکه برای امامت، علاوه براین که پسر دربا رسول بود، نص وعصمت نیزلازم است).

امامت آنان فقط بعلت قرابت مادی، و خویشاوندی نسبی با پیمبر نیست بلکه به بیان بهتر، باید گفت که برعکس، قرابت مادی آنان و رحمت ولایت آنان با پیمبر حاصل شده و علامت آن است.

۵. از طرف دیگر، جای آن است که به اختصار در [illegible] توجه کنیم که ریشه‌های مفهوم ولایت در مفهوم تشیع [illegible] نیست. مع‌ذلک این دو، ازهم جدا شد و سرانجام [illegible] در این نکته نهفته است و چنانکه گفتیم، مبادی [illegible] نشده است.

1. l'investiture 2. l'impeccabilite

پس آنگاه، ولایت، محور ومنبع و یکپارچگی خود را از دست داد، چیزی را که به امام مربوط بود به پیمبر ارتباط دادند. وقتی به‌این نحو، اساس ولایت از امامت جدا گردید، نتیجه‌ای مهم حاصل آمد.

«ائمهٔ اربعه»، ورثهٔ انبیاء و وارث پیمبراسلام محسوب شدند. [۲۸]

آنان در مذاهب تسنن، مؤسسان چهار طریقهٔ فقهی موسوم به «حنبلی، حنفی، مالکی، شافعی» گردیدند. رشتهٔ سازمانی و دو قطب بودن شریعت و حقیقت گسسته شد و به همان جهت مذهب تشریع و طریقهٔ تفسیری که منحصراً قضایی بود مستحکم گردید. از اینجا می‌توان اساس پدیدهٔ خروج از قید مقررات آیین و دخالت و نظارت حکومت وقت را در دین که پدیده‌ای کاملا مشخص است بدست آورد.

وقتی «باطن» از «ظاهر» مجزا گردید، فیلسوفان و عارفان که گریزگاهی نداشتند بطوری که روز افزون «درمعرض خطر» قرار گرفتند. از این پدیده که تا امروز مورد تجزیه و تحلیل واقع نشده است، علت اعتراض کلیهٔ شیعیانی (که حیدرآملی در رأس آنان قرار دارد.) را که بخوبی می دانستند چرا اسلام صرفاً به یك مذهب تقنینی منحصر شده است و لذا کیفیت توارث «ائمهٔاربعه» را از پیمبر انکار کردند، می‌توان کاملا احساس کرد. دلیل اول شیعیان این بود که علم چهار مؤسس مزبور چون بکلی ظاهری است، پس مطلقاً واجد طبیعت علمی که ارثیهٔ روحانی یعنی علم ارثی است نمی‌باشد. دلیل دوم این بود که امری که امامان را مسلما ورثهٔ علم باطن می‌گرداند همانا ولایت است. معرفت عرفانی شیعه به‌ما امکان آن می‌دهد تا دشواری و برهان موقعیت را چنانکه باید ادراك کنیم.

۵. شناخت عرفانی[1]

۱. بین شناخت عرفانی فلسفهٔ نبوی و پدیدهٔ کتاب مقدس «کتاب منزل»، رابطه‌ای اساسی برقرار است. از نظر فکر فلسفی، درمهد امت «اهل‌الکتاب»، مسألهٔ وحی نبوی مسأله‌ای ممتاز است. فلسفهٔ نبوی در اسلام شیعی پدیدار گردید و شهرد

1. La gnoséologie

گشت امـا از همـان وقت جهتش باجهت فلسفهٔ مسیحیت کـه بـرحلول و تجسد متمرکز بود تفاوت عمیقی داشت. مسألهٔ حلول، به‌منزلهٔ ورود الوهیت در تاریخ ودر وقایع تاریخ بشر بود. رابطهٔ بین ایمان وعقل، ورابطهٔ بین الهیات و فلسفه، از طـرف اسلام و مسیحیت بـه‌نحوی مشابه استنباط و تلقی نگردید. در اسلام، عرفـان به معرفت به وراء عـالم احساس بستگی یـافت، و از معرفت به مـاوراء احساس، حسب پیمبرشناسی و حسب سلسله مراتب اشخاص که رابطهٔ بین نبوت و ولایت بنابه آن سلسله مراتب معین می گردد و قبلا آن را توضیح دادیـم، طبقات و مقولاتی تأسیس و ابداع کـرد. بی‌شك، منطق استدلالی «متکلمون» برای درك فلسفهٔ نبوی ناتوان بود اما چنانکه دیدیم، کسانی کـه از عهدهٔ این مهم بر آمدند، حکیمان الهی[1] بودند.

احادیثی که در مجموعهٔ کلینی، بخصوص اصول عرفانی امام پنجم و امام هفتم [علیهما السلام] را بهما انتقال داده و برای ما بیان کـرده است، درجـات معرفت نبوی و نفوس نبوی را، حسب مراتبی که می‌توان ملك را ادراك کـرد طبقه‌بندی کرده است. این رابطه بین معرفت عرفانی و شناخت ملك، به فلاسفه امکان می‌دهد تا ملك عقل و ملك وحی را یکی بدانند. اما اگر چنین تصور شود که مقصود از این مشابهت و اتحاد عقل[2] (Nous) و روح (Pneuma) که عـبارت است روح متعقل است، بکلی اشتباه است. مفهوم عقل همان مفهوم ذهن که ولـی عقلی نیست (حتی می‌توان گفت که این شناخت ملك است که با معرفت عرفانی و معرفت شناسی **ابن‌سینا** وجه اشتراك دارد و در قرن دوازدهم به حمله توفیق سهروردی اومنجر گردید زیرا در آن وقت اسکولاستیك لاتینی بکلی جهتی دیگر داشته بود).

بعلاوه، باید توجـه کرد کـه طبقه بندی انبیاء و طریق معرفت متناسب است از تعالیم ائمه ریشه گرفته است و مکمل آن دست یافت.

۲. ائمه برای انبیاء چهار طبقه شمرده‌اند و آن را توضیح و بیان کرده‌اند.

1. Theosophoi 2. intellectus, intelligentia 3. ratio

۱. انبیایی که فقط برنفس خویش نبوت دارند. آنان موظف نیستند پیامی راکه ازطرف خداوند برآنان نازل می‌شود به دیگران ابلاغ نمایند چه، این پیام مطلقاً شخصی است. می‌توان این نبوت راکه از حدود شخص نبی تجاوز نمی‌کند «غیر متعدی» دانست. چنین کسانی فقط «رسول» به نفس خویشند.

۲. طبقهٔ دیگر از انبیاء چنانند که مشاهداتی دارند وآوای ملك را در رؤیا استماع می کنند اما فرشته را دربیداری نمی‌بینند ونیز برهیچ کس رسالتی ندارند (بعنوان مثال از این طبقه، **لوط** رانام برده‌اند).

۳. طبقه‌ای دیگر از انبیاء چنانند که قدرت مشاهده یا ادراك آوای ملك را نه فقط درعالم رؤیا که در عالم بیداری نیز دارند. چنین پیمبری ممکن است بسوی گروهی اندك یابسیار، بهرسالت فرستاده شده باشد (بعنوان مثال **یونس** را نام برده‌اند). این حالت، وضع نبی‌مرسل است و ما فقط در مورد نبوت‌التعریف که نبوت تعلیمی و آموزندگی قوانین الهی است به‌آن اشاره کردیم.

۴. در دستهٔ انبیاء مرسل، شش (هفت) پیمبر بزرگ وجود دارند (**آدم**، **نوح**، **ابراهیم**، **موسی**، **داوود**، **عیسی**، **محمد**)، رسولانی با وظیفهٔ رسالت برای ابلاغ یعنی ابلاغ قانون جدید الهی که ناسخ قانون قبلی بوده است. این نبوت، به‌معنی شریعت اخص، نبوت‌التشریع است (مراجعه شود به الف ـ ۳). باری مسلم است که رسالت فقط در مورد نبی وقوع می‌یابد کـه کیفیت نبوت برای او به کمال رسیده باشد، همچنانکه نبوت فقط برای آن کس حادث می شود که کیفیت ولایت او به بالاترین درجه بـالـغ شده باشد. این امر به‌منزلهٔ سیر روز افزون در اسرار الهی است.

دربادی نظر، دو مطلب قابل توجه دراین مسأله طرح می‌شود. مطلب اول مربوط است به دخالت مفهوم ولایت. درمورد دستهٔ اول ودوم ازطبقهٔ انبیاء، همهٔ مفسران وضع آنان راکاملا همانند وضع اولیاء دانسته‌اند: اینان مردان خدامی باشند و معرفتی دارند که‌آن را از راه تعلیم بشری اکتساب نکرده‌اند. اما، موجودی را که وسیلهٔ این معرفت است نمی‌توانند مشاهده کرد، یعنی نمی‌توانند «ملکی» را که این معارف را بر قلبشان فرود می آورد مشاهده کنند. اما یك ضابطهٔ اصلی بدست می‌دهند: کلمهٔ «ولی»، (یعنی محب و محبوب خدا)، دربارهٔ هیچیك از

اولیاء ادوار نبوت کـه قبل از بعثت پیمبر اسلام بوده‌اند بـکار برده نشده است. هریك از آنان را فقط نبی می‌نامیده‌انـد. (در اینجا جملهٔ Beni ha - Nebi'im مسطور در تورات، بخاطر می‌گذرد.)

از طلوع اسلام بـه بعد، دیگـر اصـطلاح «نبی» را بکار نبردند، بلکه کلمهٔ «اولیاء» یا «ولی» را استعمال کردند. اختلاف بین ولایت ونبوت‌ساده (یعنی نبوتی که با تشریع همراه نیست)، فقط لفظی است اما در مورد مفهوم و معنی بین آن دو اختلافی نیست. ازنظر اصول عرفان، حال انبیاء سلف، عیناً همان حال ائمه می‌باشد. آنان فرشته را در عالم رؤیا از راه شنوایی ادراك می‌کرده‌اند. (محدثون)، «یعنی کسانی که ملائك با آنان سخن می‌گویند.» این وضع دارای اهمیتی مسلم است و اساس کلیهٔ افکار و اندیشه‌هایی است که شیعه از عهد ولایت ، یعنی عهدی که جـانشین عهد نبوت شده است دارد. این وضـع، ادامهٔ «نبوت باطنیه»، یعنی ادامهٔ تاریخ مقدس (الف ـ ع) راتحت عنوان ولایت، ممکن می‌سازد، چه، فقط دوران «نبوت تشریعی» پایان‌پذیر است.

مسألهٔ قابل توجه دیگر این است: درجات و مراتب عرفان نبوی، حسب ادراك مشهود یامسموع یانامرئی فرشته. محقق می‌گردد یعنی بتناسب صبوری که عامل تأمل وادراك می‌تواند از آن تأملات و مدرکات دریابد.

بعث رسول، مقتضی مشاهدهٔ ملك در حالت بیداری است (کیفیت چنین مشاهده‌ای با ادراك محسوس متفاوت است). همین کیفیت رؤیت و [illegible] بالاخص«وحی» (ارتباط الهی)[1] نام نهاده‌اند. در مورد [illegible] اصطلاح «الهام» را که دارای مراتب مختلف است. واصطلاح [illegible] را [illegible] حدیثی چنین آمده است که:

امام صدای ملك را می‌شنید [illegible] در حال [illegible] بیداری. [۲۹]

۱. communication divine [illegible]
در آیهٔ [illegible] ۵۰ سورهٔ ۴۲ [illegible]
ادامه [illegible]

۳. این کیفیات گوناگون معرفت اعلی و عرفان مقدس، مدتهای دراز توجه مؤلفان غرب را جلب کرد. معانی آن کیفیات به شرطی مفهوم می شود که ارتباط آن با مجموعهٔ معرفةالنبوة معلوم گردد. وقتی پیمبر، علی را، بعنوان انسانی نمونه و منحصر که بین همهٔ اصحاب شایستگی آن داشت که به‌نیروی عقل خود در جستجوی معارف، به‌سوی خدا تقرب جوید، تکریم می کند، منظور از این سخن، مفهوم نبوی «عقل» است که مزیت و برتری آن، شرایط فلسفه را در اسلام از هر حیث تغییر داد. فلسفهٔ اسلام باشناساندن رابطه‌ای که بین ادراك ملك و اشراق عقل برقرار کرده است، «فلسفهٔ خاص محل خود» و فلسفهٔ ویژه عالم اسلامی است. باری چنانکه در محل خود گفته‌ایم. معرفت عرفانی فیلسوفان، از راه عقیده به اتحاد عقل فعال با روح‌القدس و جبرائیل وفرشتهٔ وحی، در پایان به‌معرفت عرفانی نبوی، می‌پیوندد.

پس اگر بطور مشخص معلوم نشود که متفکران اسلام در تفاسیر خود چگونه معرفت عرفانی را که بوسیلهٔ ائمه ابداع شده‌است توضیح داده‌اند، حکمت الهی شیعه را به‌کمال نمی‌توان فهمید. دراین مورد **ملاصدرا** معلمی بزرگ است. اصول عقایدی که او در تحشیهٔ نصوص ائمه فراهم آورده است، کلیهٔ معرفتهای حقیقی را بعنوان یك تجلی یا یك ظهور معرفی می‌نماید. به‌این جهت است که قلب، (که لطیفه‌ای نورانی است و حامل عقل می‌باشد) با قابلیت باطنی واستعداد جبلی، شایستگی آن دارد که حقایق را از همهٔ آنچه در دسترس شعور بشری است دریابد. با اینهمه ممکن است منبع علومی که از پشت حجاب اسرار، (ماوراء احساس، عالم غیب)، بر او تجلی می کند «علم شرعی» باشد؛ نیز ممکن است «علم عقلی» باشد که بیواسطه از طرف واهب العلوم افاضه می‌گردد. این علم عقلی ممکن است فطری اولی و ذاتی (یا به اصطلاح امام اول[ع]، علم‌مطبوع)[1] باشد که دراین صورت عبارت از معرفت به‌اصول اولیه است، یا ممکن است علم مکتسب باشد. این‌علم اگر مکتسب باشد، باکوشش و استبصار و اعتبار واستنباط

۱. این اصطلاح منسوب به‌حضرت **امیرالمؤمنین[ع]** است. **غزالی** نیزآن را درکتاب احیاء العلوم نقل کرده است: **العلم‌علمان، مطبوع ومسموع ولم‌یك ینفع مسموع اذالم یك مطبوع.**

کسب می‌گردد و آن، فقط علم فیلسوفان است؛ یا ممکن است این علم بطور غیر منتظر برقلب هجوم آورد و بردل فرود آید. در این صورت، الهام نام دارد. گاهی شخص ملهم، ملکی را که الهام کننده است نمی‌بیند. این مورد، عموما نحوهٔ الهام امامان و اولیاء می‌باشد، و آنگاه که الهام شونده، بیواسطه، الهام کننده را مشاهده کند، این حالت عبارت است از وحی الهی که بوسیلهٔ ملك به پیمبر القاء می‌شود. پس، این معرفت عرفانی بعنوان درجات یك تجلی، درعین حال مشتمل است برمعرفت فیلسوفان، ومعرفت کسانی که مورد الهام قرارمی گیرند و معرفت انبیاء.

۴. مفهوم معرفت، بعنوان یك تجلی که قلب وسیلهٔ دریافت آن است. ما را به تأسیس دو دسته مفهوم متوازی که دارای اصطلاحات متشابهند راهنمایی می کند. ازجهت مشاهدهٔ خارجی، یا به اصطلاح «بصرالظاهر» چشم وسیلهٔ رؤیت و ابزار ادراك[1] است؛ و آفتاب وسیلهٔ اشراق. از جهت مشاهدهٔ درونی یا به اصطلاح «بصیرةالباطن»، قلب و عقل و علم وملك (یاروح القدس، یا عقل فعال) وجود دارد. چشم، بدون اشراق آفتاب نمی‌بیند، و درك بشر نیز بدون اشراق ملك عقل، نمی‌تواند ادراك کند (دراینجا نظریهٔ ابن‌سینا صورت تعرفگانیوی [illegible]) به این ملك عقل، نام «قلم» داده‌اند زیرا او علت وسیطی بین [illegible] و بشر است تا علم را در قلب به فعلیت درآورد. آن‌سان که قلم، بین [illegible] و نقش نویسنده بر آن می‌نویسد یا نقش می‌نگارد. واسطه می‌باشد. پس نمی‌توان از [illegible] محسوس به نظام ماوراء محسوس درآمد و چنین اندیشید که این [illegible] است. نیز نمی‌توان از محسوس آغاز نکرد. زیرا [illegible] نقشهٔ متفاوت که هردو از تطورات یك امر است [illegible] قلب یا «معرفت قلبیه» که بدوا بوسیلهٔ انبیاء [illegible] به این طریق تأسیس گردیده است و قرآن [مجید] [illegible] مطلبی که نخستین شنود پیمبر را بدیاد می‌آورد [illegible] [افتمارونه علی‌مایری] «دل، چیزی را که او دیده است انکار نمی‌کند» [illegible]

1. la perception

که او ـ رسول ـ به چشم خود دیده است انکار می کنید؟] یا در آیهٔ ۴۵ سورهٔ ۲۲: [افلم یسیروا فی‌الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها اواذان یسمعون بها فانها لاتعمی الابصار ولکن تعمی القلوب التی فی الصدور][1] «... چشمان آنان کور نیست: بلکه قلبها در سینه‌هاشان نابیناست.»

چه، موضوع به تجلی مربوط است و آن تجلی مراتب گوناگون عظمت می‌باشد که گاهی از طریق حواس دست می‌دهد و گاهی از طریقی دیگر. تجلایی که حد آن، مشاهدهٔ فرشته‌ای است که معرفتها وعلوم را در بیداری بردل منعکس می گرداند، آن مشاهده‌ای که باچشم انجام گیرد. می‌توان گفت که بنا به‌طرح عرفان نبوی، فیلسوف، ملك را نمی‌بیند اما به مقیاس کوشش وجهد خود او را به مدد او ادراك می کند. اولیاء و امامان با استماع معنوی، آوای اورا می‌شنوند اما پیمبران اورا مشاهده می کنند. ملاصدرا و دیگران، همیشه در مقام مقایسه، توضیح مسأله را به‌عمل آیینه احاله می‌دهند. بین آیینهٔ دل و لوح محفوظ که همه چیز بر آن منقوش است حجابی است. تجلی معرفتها و علوم از آیینهٔ لوح محفوظ تا آیینهٔ دل، همانند انعکاس تصویر از آیینه‌ای است به آیینه‌ای دیگر که در مقابل آن قرارگرفته باشد. حجابی که بین این دو مرآت قراردارد، گاهی به‌این‌طرز برچیده می‌شود که با دست آن را پس بزنند (کوشش فیلسوفان از این طریق می‌باشد) گاهی باد، وزیدن می‌گیرد و پرده را یکسو می کند. «نیز چنین اتفاق می‌افتد که نسیم الطاف الهی می‌وزد، آنگاه پرده از مقابل عین‌القلب فرومی‌افتد.»

ملاصدرا در چند سطر مطلب را به‌بهترین وجه ادا کرده است:

> اینچنین، معرفتی که بوسیلهٔ الهام افاضه شود، (در مورد انبیاء و اولیاء)، از معرفتی که با مجاهده کسب گردد (یعنی معرفت اکتسابی در مورد فیلسوفان) نه از حیث حقیقت معرفت متفاوت است نه از حیث مقر و جایگاه آن (که قلب است)، نه از حیث وسیلهٔ القای آن، (ملك، قلم، جبرائیل، روح‌القدس، عقل‌فعال). بلکه از حیث انقطاع حجاب با آن تفاوت دارد، بی‌آنکه این کار به‌انتخاب و اختیار بشر منوط باشد. همچنین، ارتباط الهی با پیمبر، (وحی)، از جهات مذکور

۱. آیا کافران برروی زمین سیر نمی‌کنند تا با دلهای خود تعقل کنند و با گوشهای‌خود بشنوند؟ همانا که چشمها کور نیست بلکه قلوبی که درسینه‌هست نابیناست.

با الهام اختلافی ندارد بلکه فقط از حیث مشاهدهٔ فرشته‌ای که افاضهٔ علم می‌کند متفاوت است. چه آنکه علوم و معرفتها از جانب خداوند در قلوب ما فعلیت نمی‌یابد مگر بواسطهٔ ملائک، چنانکه آیهٔ قرآن به این مطلب ناطق است: [**و ماکان لبشر ان یکلمه‌الله الاوحیا اومن‌وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه مایشاءالله علی‌حکیم. و کذلک اوحینا الیک روحامن امرنا ماکنت تدری ما الکتاب ولاالایمان ولکن جعلناه نورالهدی به من نشاء من عبادنا وانک لتهدی الی صراط مستقیم**] (سورهٔ ۴۲، آیهٔ ۵۱ – ۵۰): بشررا چنین مقدر نشده است که خداوند با او سخن گوید مگر بوسیلهٔ ارتباط از پشت حجاب یا بدینگونه که بر او ملکی نازل کند.

۵. پس، از معرفت عرفانی نبوی، آنچه در قلمرو معمولی فیلسوف است بدست می‌آید، همچنانکه آنچه مربوط به عرفان مقدس می‌باشد حاصل می‌شود: کیفیات معرفت اعلی، ادراکات ماوراء احساس، شهود. ملاصدرا با توضیح مسلمیات این عرفان، بین آن و عرفان اشراق اقتران و تقاربی اساسی نشان می‌دهد (به فصل هفتم مراجعه شود.) به این معنی که مسلمیت شهود نبوی و ادراکات مافوق احساس مستلزم آن است که بین ادراک حسی و تعقل معقول محض، موجود بی قدرت سیم معرفت را بپذیریم. چنین است دلیل اهمیتی که برای قسم خیالی و ادراک خیالی، بعنوان وسیلهٔ ادراک جهانی که مخصوص آن جهان، یعنی «عالم المثال»[1] می‌باشد، شناخته شده است. و در عین حال برخلاف کسرابش عمومی فیلسوفان، از آن یک قدرت «نفسانی – روحانی» مجنس ساختهاند که بوسیلهٔ ترکیب مادی فناپذیر نمی‌باشد. بعدا به مناسبت سخن از سهروردی، ملاصدرا دوباره به این بحث خواهیم پرداخت. اما اکنون معرفةالنبوة اعلامان بر [illegible] ابداع عوالم سه گانه (محسوس، تخیلی، معقول) می‌باشد و [illegible] (جسم، نفس، روح) تطبیق می‌کند توضیح می‌دهیم. دلیلی که [illegible] شده از این نظریه ناشی شده است که حقیقت [illegible] معتقد به ظاهر می‌پندارند بکلی متفاوت است. [illegible] خارجی بطور عادی ادراک می‌شود، نمی‌تواند [illegible] است همان است که در نفس نقش می‌بندد. ادراک محسوس چنین [illegible]

1. lemundus imaginalis

صورتی موضوع آن رؤیت نمی‌باشد بلکه موضوع رؤیت، در حقیقت صوری است که نفس، با چشم ضمیر تخیلی مشاهده می کند. صورتهای خارجی، وسائل بروز صورتی است که با آن صورتها در ضمیر تخیلی ممثل می گردد. شیئی که از طریق حواس ادراك می‌شود، درواقع همین صورت تمثلی است، صورتی است که شیء را ممثل کرده و نمودار ساخته است. در حقیقت خواه موجب صورت بندی تمثلی در ضمیر تخیلی، امر خارجی باشد و ما از سراچهٔ آلات حواس که وسایل ادراك آن تأثیر خارجی است صعود کنیم و اوج گیریم، خواه صورت تمثلی در درون و ذهن حاصل شود و با بکار انداختن قوهٔ تخیل برای اینکه آن صورت در ذهن موجود و حاضر باشد، در عالم درونی تا حد مدرکات محسوس تنزل کنیم، در همهٔ این احوال که آن صورت در ضمیر تخیلی نقش می‌پذیرد، آن صورت، موضوع واقعی مشاهده قرار می گیرد. مع‌ذلك تفاوتی موجود است: در حالت اول، چون ممکن است «ظاهر» با «باطن» منطبق نگردد، بسا که خطا و اشتباهی رخ دهد. اما در حالت دوم چنین خطایی حاصل نمی‌شود. صورت تصویری، که از تفکری که متوجه به وراء احساس است و از اشراق عالم ملکوت ظاهر شده است، بطور کامل به امور الهی متمثل می گردد. به این نحو، عرفان نبوی به نظریهٔ معرفت تخیلی و صور رمزی رهبری می‌شود. در نتیجه، ملاصدرا (با بیان نقش روح حیوانی)[1] فیزیولوژی روانی عرفانی را شرح می‌دهد و این مطلب مصادیقی را که قبلا بوسیلهٔ ائمه بیان شده بود توضیح می‌نماید و امکان آن می‌دهد تا موارد القاء شیطانی، و بطور کلی آنچه را که ما امروز جنون جوانی[2] می‌نامیم تمیز داده شود. سه مرتبهٔ ادراك که مخصوص به ولی و نبی و رسول است، به ترتیب با سه قسمت اصول سه‌گانه که عبارت است از روح و نفس و جسم، متناظر شناخته شده است. پیمبر اسلام هر سه کمال و فضیلت را در خود جمع داشت. دریغا که در این اوراق ممکن نیست از غنا و سرشاری این تعالیم شمه‌ای بدست دهیم. این تعالیم، مفاهیم «رؤیت عقلی»[3] و «سماع عقلی»[4]

1. Pneuma vital
2. Schizophrénie 3. La Vision Spirituelle 4. L' audition Spirituelle

و «سماع حسی باطنی»[1] را، با تأیید این نکته که قلب نیز دارای پنج حس از احساس ماوراء الطبیعه می‌باشد تأیید و استوار می کند. «تکلیم» و «تحدیث» ملك یا روح‌القدس که از راه حواس مادی نامریی است، با این حس ماوراءالطبیعه ادراك می‌گردد. نیز «تعلیم باطنی» به معنی اخص کلمه، از همین جاست. یعنی تعلیمی که مطلقاً شخصی است و بدون واسطهٔ همکاری هیچ موجودی و مساعدت هیچ پیشوای دینی، صورت می‌گیرد، و نیز اساس امری است که «حدیث قدسی» نام دارد: بیانی که از عالم عقل و معنی الهام می‌شود و خداوند بعنوان متکلم وحده آن را ادا می کند. مجموعهٔ این احادیث قدسی، گنجینهٔ نادرهای از روحانیت اسلام تشکیل داده است. اما فهمیدن نفوذ و تأثیر آن احادیث بدون درك شناخت عرفانی که منابع آن را در این کتاب باز گفته ناممکن است.

باری همین معرفت عرفانی است که ادامهٔ نبوت باطنیه را، که اگر از طرف مسکون عالم بشری از آن محروم گردد نابود خواهد شد، تا روز رستخیز باقی می کند. چه، فقط تاریخ مقدس، سر فلسفهٔ نبوی را که حضور روح القدس است نه گفتار و منطق روح، محفوظ می‌دارد.

۶. بنابراین، بخوبی معلوم گردید اختلاف بین علوم [illegible] مجاهده و کوشش و بوسیلهٔ تعلیم بشری از خارج کسب می‌شود [illegible] کسبیهٔ رسمیه» می‌گویند. با «علوم ارثی حقیقی» که از [illegible] به تدریج یا به یکباره از طریق تعلیم الهی حاصل می‌گردد [illegible] و چه نیرویی دارد. حیدرآملی از زمرهٔ کسانی است که [illegible] سخن گفته و نشان داده است که چرا علوم ارثی حقیقی [illegible] «کسبی رسمی» ثمربخش می‌شود اما هرگز علوم [illegible] ثمر نمی‌بخشد. فلاسفه که مورد تشویق [illegible] مؤثر از اظهارات و شواهد چندین تن مانند کمال کاشانی [illegible] بحرانی [۳۰]، افضل کاشانی، نصیرطوسی، غزالی [illegible] راجع بوضع فلسفی در اسلام، جمع آوری [illegible]

1. La Condition Sensable Interieure

درحقیقت، **ابن‌سینا** تأیید می‌کند که ما از اشیاء فقط خواص و عوارض و لوازم آن را می‌شناسیم ولی هرگز از حقیقت آن اطلاعی نداریم، و نیز وقتی می‌گوییم موجود نخستین یا مبدأ اولی وجودی است واجب، این نیز خصوصیتی ملازم ذات است اما حقیقت و ذات او نیست. بالجمله، همهٔ فیلسوفان یاد شده، دراین مورد موافقند که منطق نظری، به‌خویشتن‌شناسی یعنی به‌معرفت و حقیقت نفس راهنما نیست. انتقاد شیعه از فلسفه، قبل از هرچیز، انتقادی سازنده است. مسلماً حیدرآملی، در مقابل بزرگان علم کلام اسلام مخالفی بس سرسخت است. اشعریان متدین نیز مانند معتزلیان عقل‌گرا، طرفداران مکتب اصالت عقل (مراجعه شود به فصل سوم) که نظریه‌ها و ضد نظریه‌هاشان تضاد و اختلاف داشت از تعارض مخصوص خود و گرایش عملی به مذهب لاادری رها نشدند اما کسانی بخصوص مورد نظرند که وقتی حیدرآملی راجع به عدم توانایی «علوم رسمی» سخن می‌گوید آنان مخاطب اویند. آنانند که اعم از شیعه یا سنی، تفکر را در اسلام به مسائل قضایی و به‌علم فقه منحصر می‌دانند بخصوص اگر از شیعیان باشند. چه، در این صورت آنان مسؤول این امرند. فقط کسانی که «الهیون» یعنی حکیمان الهی، یا حکیمان فیلسوف نامیده می‌شوند درارثیهٔ این علم و معرفت که کیفیات آن بعنوان وحی و الهام و کشف بیان شده است سهیم بوده‌اند یا سهیم خواهند بود. مابه‌الاختلاف این علم، یعنی ارث روحانی با علم مکتسب خارجی، آن است که موضوع این علم، معرفت نفس یعنی شناختن خویشتن است. بعلاوه این «سهم‌الارث» به نسبت تکامل روحانی افزوده می‌شود اما هرگز به‌صرف اکتساب معرفت فنی افزون نمی‌گردد. با پایان یافتن «نبوت تشریعی»، معرفتی که از طریق وحی حاصل می‌شد پایان پذیرفت اما از طریق علم و معرفت از راه الهام و کشف همچنان مفتوح است (هرجا که این جمله را بیان می‌کنیم همیشه مفاد و مضمون شیعی آن منظور است.) معرفتی که بعنوان کشف مشخص می‌شود و منظور از آن کشف حجاب اسرار می‌باشد ـ که ممکن است بکلی معنوی باشد ـ نیز ممکن است دارای شکل تخیلی (کشف صوری)، باشد. حدیثی، معنای علم معرفت نفس را به‌بهترین وجه بیان می‌کند. دیدیم حکمت الهی شیعی (الف ـ ۳) برخلاف سایر مکاتب، هرگونه «مشاهدهٔ خدا» را نفی می‌کند و این نظریه با

پاسخ خدا به‌موسی منطبق است: [لن‌ترانی] هرگز مرا نخواهی دید ـ (قرآن [کریم] سورهٔ مبارکهٔ ۷ ـ آیهٔ ۱۳۹) مع‌ذلك در حدیث رؤیت پیمبر تصدیق می‌کند که:

من خداوند خود را به نیکوترین وجه مشاهده کردم.[۱]

در این مسأله امام هشتم [ع] (رحلت به سال ۲۰۳ هجری /۸۱۸ میلادی) پاسخی گفت که مقدمه و مایهٔ تأمل روحانیان و اهل معنی گردید. صورت بشری که تصویر الهی است، بهتر از آتش‌سینا شایستهٔ آن است که مظهر الهی گردد. در حقیقت، **محمد** جز صورت نفس خویشتن را ندید و آن صورت زیباترین صور بود؛ چه، محققاً صورت «حقیقت جاوید محمدی»، یعنی آدم بهشتی بود و امام. حقیقت و باطن آن صورت است، هرمشاهدهٔ الهی، مشاهدهٔ صورت بشری است. اینجا، به‌آسانی مفهوم رمز این‌جملهٔ قصار «هر کس خود را شناخت پروردگار خود را شناخته است» [**من عرف نفسه فقد عرف ربه**] که قبلا گفتیم آشکار می‌گردد. گفته منظور، شناختن امام است و نتیجهٔ آن این است که «هر کس بمیرد بی آنکه امام خود را شناخته باشد با مرگ غافلان و ناآگاهان در گذشته است.» [**من مات لا یعرف امامه فمات میتة الجاهلیه**] ازاین‌رو پیمبر گفته است که:

«همچنان که در شب بدر، ماه تمام را مشاهده می‌کنید، می‌توانید پروردگار خویشتن را مشاهده نمایید.»

و امام اول در گفتگویی که خاطرهٔ انجمن، آشکارا از آن حضور می‌گیرد، می‌گوید:

«هر که مرا دید خدای را دیده است.»

یکی از مفاوضات او با **کمیل** شاگردش، به این کلمات است:

۱. روایت دینی فی‌احسن صوره. این حدیث [illegible] روایات شیعه نیز دیده می‌شود و از بعضی از روایات [illegible] در باب بیست و یکم مفاد این حدیث ظاهر می‌گردد [illegible] عنایت پروردگار تفسیر کرده‌اند.

«در بامداد ازل نوری طالع گردید و برهیاکل توحید درخشید.»[1]

۷. پس وقتی از «علوم ارثی» سخن می‌رود (همچنانکه وارثی ارثیهٔ خود را از مورث خود اخذ می‌کند علوم ارثی نیز آنچنان مأخوذ می‌گردد.) سخن در این است که معلوم شود این سخنان پیمبر [ص] مانند این که فرمود: «دانشمندان وارثان پیمبرانند» [**العلماورثة الانبیاء**] و [**علماء امتی‌کانبیاء بنی اسرائیل**] و [**مدادالعلماء اشرف من دماء الشهداء**] و... به‌چه کسانی تطبیق می‌گردد. **حیدرآملی** کلیهٔ علمای‌ظاهر را از مصداق کلمهٔ عالم خارج شمرده و کلیهٔ شروح وتفاسیر راکه «چهار امام»، یعنی مؤسسان مذاهب اربعهٔ فقهی اهل‌سنت، را ورثهٔ انبیاء دانسته یکسره نفی کرده است (الف ـ۴) و آنان نیز در این مورد ادعایی نکرده‌اند و علم آنان کاملاً از قبیل «علم مکتسب از خارج» بوده است (اعم از اینکه در آن علم مصطلحات منطقی به‌کار برند یا نه). علوم ارثی مستلزم یك «نسبت معنوی» است که نمونهٔ آن سلمان فارسی بوده است چه، دربارهٔ او گفته شده است:

«**انت منااهل‌البیت**» (تو، از مایی که خاندان نبوتیم).

مصنفان اسلامی چنین گفته‌اند که منظور از اهل بیت در این مورد، خانوادهٔ ظاهری که مشتمل بر زوجین و فرزندان باشد نیست بلکه غرض «خاندان علم و عرفان و حکمت» (بیت العلم والمعرفة والحکمة) می‌باشد. خاندان نبوت خاندانی است که از آغاز با دوازده امام تأسیس شد؛ آنان مجموعاً (حتی قبل‌ازمصورشدن‌شان در قالب مادی) اساس رابطه و اتحاد جمعند. چه، بطوری که قبلا توضیح دادیم. برخلاف عقیدهٔ کسانی که به‌تشیع اثناعشری خرده می‌گیرند که چرا امامت را برمبنای سلالهٔ جسمانی قرار داده است، چنانکه می‌بینیم هرگز قرابت جسمانی برای امامت امام کافی نیست.

از سخنان مکرر امام ششم [ع] این است که:

«ولایت من نسبت به امیرمؤمنان، (امام اول) گرامی‌تر از ولادت من از اوست.»

۱. ... **نوریشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید...** عبارتی است از «حدیث حقیقت» در آخر کتاب شمارهٔ ۱۳، همهٔ حدیث را آورده‌ایم.

همانطور که دیدیم، ملاء اعلای دوازده‌ها (اثنی عشرها) برظهور مادی آنان سابق بوده است، همخونی یا قرابت جسمانی‌شان علامت ولایت آنان است نه اساس و مبنای آن.

به‌این دلیل است که فقط آنان نقل دهندهٔ معرفت و علمی می‌باشند که «ارثیهٔ نبوی» است وبوسیلهٔ همین انتقال معرفت است که این «نبوت باطنی» یعنی ولایت، تا قیام قیامت ادامه خواهد داشت و این نکته را قبلا توضیح داده‌ایم. اگر نخستین سخن حکیمانه راکه فوقاً گفتیم تجزیه و تحلیل کنیم معلوم می‌شود که **حیدرآملی** ما را از دام ترکیب کلام عرب برحذر داشته است. او کلمهٔ « علماء » را « ورثهٔ انبیاء » ترجمه کرده است و گفته است که فقط علماء ورثه پیمبرانند. و برعکس: آنان که ورثهٔ انبیاء نباشند، از علماء نیستند. کیفیت وارث بودن مستلزم آن است که آنچه بعنوان ارث بدست آمده، از خارج کسب نگردیده باشد، بلکه امانتی باشد که به‌وارث بازگشته باشد، حقی که بدحقدار رسیده باشد. لاجرم، تملك این امانت مستلزم اجتهاد و کوشش، و مقتضی عمل [illegible] معنوی است. اما دراین‌باب نباید اشتباه کرد. بیان مطلب اینکه، امانت [illegible] مانند گنجینه‌ای است مدفون در خاك، که پدری برای وارث خود [illegible] باشد، کوشش وجهد، مانع را برطرف می کند اماسر گنج [illegible] چنین نتیجه می‌گیرد که: «آدم حقیقی[1] گنجینه‌های حکمت الهی را [illegible] در زیر خاك قلوب آنان نهاده است. و نکتهٔ مزبور، معنی آیهٔ ۷۰ [illegible] قرآن است که می‌گوید: [**ولوانهم اقاموا التورية و الانجيل و ما انزل اليهم [illegible] لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم...**] اگر می‌توانستند [illegible] که پروردگار برآنان فرو فرستاده است تأمل کنند از نعمتهایی که [illegible] زمین] از فوق وتحت به‌آنان می‌رسد بهره‌ور می گردیدند.

در آیهٔ ۷۱ سورهٔ ۳۳، باز به این نکته برمی‌خورد [illegible] شیعه می‌باشد: [**انا عرضنا الامانه...**]

بنا به‌مدلول آیه، امانت اسرارالهی به‌انسان سپرده شده است. [illegible]

1. le Verus Adam

شود به بند ۱ـ الف).

از این روست که تاریخ شیعه جز تاریخی مقدس نمی‌تواند بود.

۶. تاریخ مقدس[1] و ورای تاریخ[2]

۱. در این کتاب به بروزات و نمودهایی که تصور ذهنی ادوار نبوت و ولایت متضمن آن است نام تاریخ مقدس می‌دهیم اما این تاریخ شامل مشهودات مادی و ثبت وقایع تجربی یا انتقاد از آن نیست بلکه منظور از آن، تاریخی است که نتیجهٔ کیفیت ادراکی است فرای مادیت اعمال تجربی، یعنی حاصل ادراك ماوراء محسوس است که قبلا مراتب آن را درعرفان شناسی بیان کردیم. بین عرفان مقدس[3] و تاریخ مقدس پیوند و رابطه‌ای وجود دارد. پس همانا وقایعی که بدینگونه ادراك می‌شود دارای واقعیت ماجراها و حوادث است اما نه ماجراهایی که دارای واقعیت جهان مادی و اشخاص مادی باشد و معمولا کتابهای تاریخ بشر از آنگونه حوادث آکنده است. چه، با آن قبیل رویدادها «تاریخ بوجود می‌آید و تدوین می‌شود». بلکه این اعمال و ماجراها به‌معنای اخص کلمه، وقایع معنوی است و آن وقایع یا در ورای تاریخ انجام یافته است (مانند روز میثاق بین خدا و نوع بشر)، یا در طی امور این جهان نمایان گردیده و در طی آن، غیب حوادث و حوادث غیبی را که از حیطهٔ ادراك تجربی مادی وگذرا بیرون است تشکیل داده است. فرض این است که «این تجلی ظهور» را فقط در صورت «مظهر» می‌توان مشاهده کرد. پیامبران و امامان را تنها در طرح تاریخ مقدس می‌توان واجد چنین مقاماتی ادراك نمود. مجموعهٔ عهد این تاریخ مقدس که مشتمل بر ادوار نبوت و عهد امامت یا ولایت است که بعد از عهد نبوت فرا می‌رسد، معرف ترکیب و نظامی است که مبین نوعی تطورات تکاملی نیست بلکه به نقطه‌ای منتهی می‌گردد که از آنجا آغاز شده است. بنابراین، تاریخ مقدس در بادی امر «سیر نزولی» را مصور می‌کند و مجدداً با «سیر صعودی» به نقطهٔ آغاز در می‌رسد و مسدود شدن دوره را نمودار می‌سازد.

1. Hiérohistoire 2. Métahistoire 3. Hiérognose

ملاصدرا، به استناد گفتهٔ امامان، با بیانی شیوا این نکته را توضیح می‌دهد و می‌گوید نخستین بار، «حقایق» قرآن، برقلب پیمبر «نازل» شد (یعنی براو متجلی گردید) پیش از آنکه نص آیات در صورت حروف و کلمات شکل مشهود و ظاهر گرفته باشد. این واقعیات روحانی، «نورالکلام» است که قبل از آنکه ملك در قالب مرئی جلوه کند و متن قرآن را «املاء» نماید، وجود داشته است. قبلا حقیقت روحانی در قلب پیمبر موجود بوده و ولایت پیمبر درست در همین نکته است و آن ولایت، قبل از بعثت بـه مقام نبوت، در شخص او وجود داشته است چه، نبوت، لازمهٔ ولایت است. از این رو چنانکه دیدیم پیمبر چنین گفت کـه: «علی (یعنی حقایق و امور باطنی) و من، نور واحدیم.» از اینجا با توجه به اینکه، نبوت برروی زمین با آدم آغاز گردید (این مورد با تاریخ مقدس اسماعیلیه قابل مقایسه می‌باشد: قسمت ب ۱ -- ۲ -- ۳) جای آن است کـه تفاوت بین وحی الهی که به آخرین نبی مرسل نازل شد و وحیهایی که به پیمبران سلف نازل گردید مشخص گردد. در مورد هر یك از انبیاء می‌توان چنین گفت: با هریك از انبیاء که ظهور کردند از کتاب آسمانی که با خود آورده بودند نور الهی ساطع گردید. در مورد رسول خاتم می‌توان چنین گفت که: پیمبری آمد که بذاته نور الهی بود و کتابی آسمانی داشت. در مورد آن پیمبر، قلب او، یعنی باطن او بود که کتاب آسمانی را منور ساخت و آن باطن، همان ولایت بود، یعنی امری که حقیقت امامت را تشکیل می‌دهد. به این دلیل است که برخلاف سایر امم، در مورد مؤمنانی که به معنی حقیقی کلمه مؤمن باشند گفته شده است: «خداوند، ایمان را برقلب [illegible] می‌نویسد.» (سورهٔ ۵۸ ـ آیهٔ ۲۲)[... **اولئك كتب في قلوبهم الايمان**] زیرا ایمان به [illegible] نمی‌رسد، مگر آنگاه که به باطن راه یابد. لازمهٔ ادراك کامل حقیقت [illegible] به ایـن توجه باطنی و وصول به ماجراهایی است که در آن باطن [illegible] و وقوع می‌یابد، و این امر، با آنچه که مدرکات تجربی در [illegible] و عینی به آن وصول می‌یابد بکلی متفاوت است.

۲. چنانکه قبلا راجع به رابطهٔ بین پیمبر و «حقیقت ابدی محمدی» (الف ـ ۲)

1. Secret

گفتیم، وجود آدم آسمانی، که پیمبر مظهر آن، یعنی صورت تجلای آن است، مستلزم این نکته است که ورود این «مظهر» در تاریخ بشری ممتنع باشد یعنی الوهیت، صورت تاریخی شدن[1] نگیرد، برخلاف مسیحیت که در آن آیین، مفهوم تجسد و حلول، مستلزم تاریخی شدن الوهیت است. مظهریت[2] مقتضی آن است که از طرفی، مصادیق حقیقت جاوید که تجلی آن جز در قلب حاصل نمی گردد، و از طرف دیگر مصادیق ظواهر خارجی که نزد همه، اعم از مؤمن و غیر مؤمن مشهود است، پیوسته مشخص و متمایز باشد. مسلماً چون پیمبر مظهر عوالم روحانی و جسمانی است، پس «ملتقای دو دریا، یعنی مجمع البحرین» است. مع ذلك وقتی او «از جنبهٔ» دریایی خود که جنبهٔ ناسوتی اوست سخن می‌راند، ناچار چنین می گوید که: [انا بشر مثلکم یوحی الی] (من بشری هستم از هر حیث همانند شما، با این تفاوت که به من وحی نازل می گردد ــ سورهٔ ۱۸ آیهٔ ۱۱۰) به این دلیل قبلا خاطر نشان ساختیم که اگرچه عقیده به نبوت و امامت، متفکران شیعی را در مقابل مسائلی مشابه با مسائل مطروح در مسیحیت قرار داد، اما مفهوم مظهریت (بعنوان عمل آینه، که تصویر، بدون حلول در آن پدیدار می گردد) پیوسته آنان را به راه حلهایی رهنمون شد که با راه حلهای جزمی رسمی مسیحیت تفاوت داشت. باری، اینجاست که اندیشه و مفهوم ادوار نبوت، با این حقیقت ماوراء احساس از گذرگاه مظهر آن (که از وراء حجاب ظاهر می گردد) انطباق می‌یابد، و چون یك دور وجود دارد، پس، دو حد موجود است که هر یك از ماجراهای تاریخ روحانی به آن دو حد محدود می گردد. این دو حد، سرآغاز و آستانهٔ آنسوی تاریخ (یا وراء تاریخ)[3] می‌باشد؛ این «ورای تاریخ» است که به تاریخ معنی می‌بخشد زیرا تاریخ مقدس را بوجود می آورد. اگر بدون «آنسوی تاریخ» یعنی بدون سابقه «در آسمان»، و بدون مسألهٔ معاد[4] از «معنی تاریخ» سخنی گفته شود سخنی گنگ و نامفهوم خواهد بود.

اگر ادراك مبادی و غایت، برمحور اشکال ظهور توجیه گردد، می‌بینیم آن

1. Historicisation 2. La Fonction épiphanique
3. Métahistoire ou Transhistoire 4. Eschatologie

«شعور تاریخی» که با ظهور مسیحیت بستگی دارد، با تجسد و حلول که در هنگامی مشخص در تاریخ پیدا شد بکلی متفاوت است. این مطلب در طول قرنها در عالم مسیحیت برای فلسفهٔ دینی مسائلی ایجاد کرد که آنگونه مسائل، در تفکرات اسلامی طرح نشد. از این رو، فلسفهٔ نبوی شیعه در اسلام شاهدی است که باید فلسفهٔ غرب آن را بدقت بفهمد تا بتواند راجع به آن تفکر نماید.

در آغاز سخن توضیح دادیم (فصل اول ـ ۱) که اگر ضمیر و شعور فرد مسیحی بر وقایعی متمرکز است که از نظر ادوار تاریخ دارای مبنای مشخصی است «مثل تجسد وحلول» و (باز خرید گناه بشر)، اما ضمیر و شعور «مؤمن» یعنی ضمیری که آغاز آن و انجامی که جهت حیات فعلی او وابسته به آن است. برحوادثی واقعی متمرکز است، اما واقعیاتی که به (ورای تاریخ) تعلق دارد، از جهت آغاز وجود خود را در پرسشی می‌داند که خداوند در «روز میثاق» قبل از آنکه بشر در طرح حیات مادی منتقل گردد از سلالهٔ آدم کرد [illegible] در صفحهٔ تاریخ، هیچوقت و زمانی نمی‌تواند تاریخ آن «روز میثاق» را [illegible] تسجیل کند. آن روز، در زمان ازل که ارواح وجود داشته‌اند [illegible] به آن معتقدند صورت پذیرفته است. حد دیگر برای شیعه، اعم از اینکه [illegible] متفکر باشد یا مؤمنی ساده، ظهور امام است که اینک غایب است (امام [illegible] عقیدهٔ شیعه راجع به این امام از عقایدی که سایر مسلمانان [illegible] بکلی متفاوت است)[1]. زمان فعلی که به نام امام غایب است [illegible] به همین جهت، «زمان او» با رمز و علامتی دیگر مشخص است [illegible] است که برای ما علامت و رمز تاریخ محسوب می‌باشد. فقط [illegible] تا از این نکته سخن بگوید زیرا آن فلسفه اساسا فلسفه [illegible] بشر، بین این دو حد، یعنی بین «مقدمه در آسمان» و پایانی [illegible] با ظهور امام منتظر آغاز می‌گردد صورت تحقق می‌گیرد [illegible] مؤمنی زنده است. توالی و مرور «زمان غیبت» [illegible]

۱. کلیهٔ مسلمانان در مسالهٔ ظهور قائم [illegible] سیاسی باشد.

امام غایب می‌باشد، دور ولایت است که پس از دور نبوت فرا می‌رسد.

۳. نکته‌ای که همه در آن متفق‌القولند (مراجعه شود به الف ـ۳) این است که پیمبر اسلام خاتم انبیاء است، پس از وی دیگر پیمبری مبعوث نخواهد شد، یا بعبارت بهتر، مسأله‌ای که طرح می‌گردد این است: پس از او رسولی که به ابلاغ شریعتی بر بشر مبعوث گردد هرگز نخواهد آمد. اینك: چون کتاب آسمانی منحصراً مجموعهٔ قوانین اخلاقی و اجتماعی بشمار است، و چون «زمان النبوه» بنا به‌معنی لفظی قرآن و ظاهر کلمات آن متوقف و مسدود گردیده است پس، شعور و وجدان دینی، از نسلی به نسلی، برزمان گذشتهٔ نبوت که دیگر پایان یافته است متمرکز می‌گردد؛ یا، ایام خالیهٔ نبوی باید در زمان آینده تجدید گردد زیرا نص قرآن محتوی معنی مکتوم و روحانی است پس این معنی مکتوم، مستلزم تعلیم روحانی و معنوی است؛ و آن تعلیم، وظیفهٔ امامان است. پس از «دایرة‌النبوه»، یعنی دور نبوت، دور ولایت در می‌رسد. مفهوم این توالی اصولا مفهوم شیعی است. احادیث متعددی منقول از امام پنجم و امام ششم [علیهما السلام] به اصل تأویل مربوط می‌شود که قبل از تمسك به ظاهر، مهلکهٔ توسل به تاریخی بودن و عقیده به تقنین صرف را بی‌تأثیر می‌سازد و ابطال می‌کند. مثلا این خبر: «وقتی کسانی که آیه‌ای در مورد آنان نازل شده است رحلت کنند آیا آن آیه نیز می‌میرد و از بین می‌رود؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد پس امروز چیزی از قرآن باقی نمانده است. در صورتی که قرآن زنده و پایدار است و تا وقتی آسمان و زمین مستدام است به حیات خود ادامه خواهد داد؛ چه، برای هر بشر و هر گروهی که در آینده پدید آیند علامت و راهنما است.»

دیدیم که **ملاصدرا** با تفسیر گفتار امامان، هر آنچه را که در این نکته گفته شده است تحت قاعده و نظم درآورده است (قسمت الف ـ۵). امری که پایان یافته، فقط نبوت تشریعی است و آنچه حذف گردیده، به کاربردن کلمهٔ نبی است. وقتی می‌گویند نبوت موقت، اما ولایت ابدی است، منظور نبوت تشریعی است. زیرا اگر ازچگونگی و کیفیات مخصوص به شرط رسالت چشم‌پوشی شود تا آن سان که عرفان به ما می‌آموزد فقط کیفیات مختص به شرط نبوت منظور نظر قرار گیرد، پس آنگاه، این کیفیات، به معنی وسیع کلمه، در مورد امامان و اولیاء

مشترك است. به این دلیل، امری که در اسلام بعنوان ولایت ادامه دارد، در حقیقت، «نبوت باطنیه» می‌باشد که اگر بشر خاك‌نشین از آن محروم بماند، نابود می‌گردد. بدیهی است که درچشم دین‌باوران جزمی اهل سنت، قبول این معنی، امری انقلابی جلوه می‌کند (مراجعه شود به فصل هفتم معنای دعوی سهروردی).

بر مبنای این تعالیم اساسی، معرفةالنبوهٔ شیعه، طرح تاریخ مقدس پرعظمتی را گسترش داده است که می‌توان آیندهٔ «الهیات عمومی تاریخ ادیان» را در آن یافت. **حیدرآملی** آن را با اشکال هندسی پیچیده و دقیقی تفسیر کرده است؛ **شمس‌الدین لاهیجی** موضوع را تفصیلا شرح و بسط داده است. بین معرفةالنبوهٔ شیعهٔ دوازده امامی و معرفةالنبوهٔ اسماعیلی، از نقطهٔ آغاز، مفهومی مشترك وجود داشته است (مفهوم نبوت ابدی، مفهومی است که منظور از آن ولایت است واز **ملاءِ اعلی** آغاز شده است. رجوع شود به ب - ۱ .§§۲§§).

نبوت اصلی و اساسی و مطلق، متعلق به روح اعلی (آدم آسمانی، عقل اول، حقیقت جاوید محمدی) می‌باشد و خداوند پیش از آنکه این وظیفه و رسالت را برعهدهٔ نفوس متعین و مشخص محول کند تا اسماءالله و صفات جلال ربانی را به آنان ابلاغ نماید (نبوت التعریف) نخست آن را به نفس کلی واگذاشت. این مسأله نزد متفکران اسلام بصورت شرح و ایضاح موضوع «پیمبر حقیقی»[1] درآمد که در معرفةالنبوهٔ «یهودی - مسیحی» و گروه ابیونیت[2] در مورد پیغمبر حقیقی این عقیده پیدا شد که «بیدرنگ پیمبر بعد از پیمبر مبعوث می‌گردد تا آنجا که بعثت را وفقه و درنگ پدید آید». در اسلام، «محل درنگ و توقف» آخرین پیمبر، یعنی پیمبر اسلام راست.

۴. مجموعهٔ نبوت، مانند دایره‌ای نمودار می‌گردد که محیطش از یك سلسله نقطه تشکیل یافته باشد بطوری که هر نقطه، معرف [illegible] لحظه‌ای مخصوص از نبوت باشد. بر روی زمین، نقطهٔ [illegible] آدم خاکی بود. از پیمبری به پیمبری (که طبق ده [illegible] و بیست و چهار هزار نفر بوده‌اند) و از رسولی به رسولی (که سیصد و سیزده تن به حساب‌اند) و از

1. Verus Propheta

۲. Ebionites مردمی بودند در قرن اول میلادی [illegible]

پیمبر مرسلی به پیمبر مرسلی (که اگر هفت تن نباشند شش‌تنند)، دورهٔ نبوت همچنان ادامه یافت تا وجود مسیح که پیمبر مرسلی بود که جزئی از کل حقیقت نبوت جاوید محسوب می‌گردد. با آمدن محمد [ص] دایره تماماً تشکیل یافت و مسدود گردید. محمد به منزلهٔ خاتم، (مهری که خلاصهٔ انبیاء سلف بود)، مظهر حقیقت جاوید نبوت و تجلای روح اعلی و آیینهٔ تمام نمای آدم آسمانی است. از این روست که گفت:

«من ازحیث خلقت، نخستین پیمبرانم (روح اعلی قبل از جهان آفرینش وجود داشته است)، واز حیث بعثت وظهور، آخرین آنان.»

ریك از انبیاء ازآدم تا عیسی،مظهری خاص بودند وجزئی‌ازحقیقت نبوت‌جاوید. اما حقیقت جبلی فطری، که در هرپیمبری مدار ومحور وصف نبوت است، لطیفه یا عضو لطیفی است وآن قلب است که از ازدواج روح ونفس تولید می‌شود و در هرنبی «مهبط» روح است (روح نیز مانند قلب، معنی تحقیقی فرشته است). قلب را چهره‌ای به‌سوی روح است وآن چهره، محل مشهودات اوست؛ و وجهی به سوی نفس که محل علوم و معارف است. «قلب در عالم اسرار، عرش روح است».

اینك چون ولایت، باطن یا «امردرونی» نبوت است، و از این حیث وصفی است که امامت را تشکیل می‌دهد، ناچار باید مسألهٔ تاریخ مقدس، مجموعاً مشتمل برمعرفةالنبی و معرفةالامام باشد، و حد نهایی دورهٔ نبوت، باحد ابتدایی دورهٔ ولایت منطبق گردد. اشکال هندسی **حیدرآملی** که رابطهٔ ولایت ونبوت رامصور کرده است دورهٔ ولایت را بوسیلهٔ یك دایرهٔ داخلی نسبت به دایره‌ای که نمودار دورهٔ نبوت است نشان می‌دهد. اگر امامت محمدی باطن همهٔ ادیان انبیاء سلف باشد، دورهٔ ولایت در حقیقت نمودار دورهٔ معرفت درونی است. به این دلیل است که دورهٔ ولایت، موجبات بعث شریعتی نو را مهیا نمی‌سازد بلکه موجبات وجود قیم یا امام رستاخیز را فراهم می‌نماید.

اینك می‌دانیم که آنچه دراسلام ولایت نام دارد در ادواری که بر دور پیمبر سابق بوده است، «نبوت» (یعنی بدون وظیفهٔ رسالت) نام داشته است. همانطور

که محمد دوازده امام داشت، همچنان نیز هریك از شش نبی مرسل، یاپنج نبی مرسل که قبل از او بوده‌اند (**آدم**، **نوح**، **ابراهیم**، **موسی**، **داوود**، **عیسی**) دوازده امام، یا دوازده وصی (ورثهٔ روحانی) داشته‌اند. دوازده امام مسیح، بی کم و کاست آنان نیستند که ما مسیحیان، دوازده حواری می‌نامیم. بلکه، ائمهٔ او دوازده تنی بودند که انتقال پیام نبوت را تا بعث آخرین پیمبر، برعهده داشتند. همچنان که محمد رسول‌الله [ص] بعنوان خاتم نبوت مظهر نبوت مطلقه بود. همچنان نیز امام اول، که وصی او یعنی «وارث» او بود، مظهروخاتم ولایت مطلقه محسوب می گردد. تجلیات جزئی ولایت، با شیث که پسر آدم و امام او بود آغاز شد و بامهدی که اینك امام غایب است، بعنوان خاتم ولایت خاصه در دوران نهایی نبوت، پایان خواهد یافت. نسبت هریك از اولیاء با خاتم ولایت همان نسبتی است که هر یك از انبیاء با خاتم ولایت دارند. پس، مشاهده می‌شود که سلالهٔ نبوت از سلالهٔ تأویل روحانی آن قابل تجزیه نیست. «بازگشت» نبوت بداصل و مبدأ خود، با این شجرهٔ نسبت، تحقق می‌یابد.

۵. اگر امامت محمدی را قبول داشته باشیم، مجموع این تاریخ مقدس در وجود افرادی که برروی زمین، ملاء اعلای دوازده‌ها را تشکیل می‌دهند در اختتام ادیان نبوی را که به‌باطن آن ادیان هدایت کرده‌اند یکسر چگونگی و رابطهٔ بخش کامل می‌یابد. تشیع بعنوان باطن‌گرایی دین اسلام، پایان کمال [illegible] است. آستان نبوت تشریعی بسته شده است، اما آستانهٔ ولایت [illegible] همچنان گشوده است.

بخوبی مشهود می‌باشد که موضوع ولایت در [illegible] حتی اگر درمواردی دیده شود که مفهوم «ولایت» [illegible] آثار وجودی آن را شناخت. از این، و اگرچه [illegible] (مراجعه شود به‌قسمت دوم کتاب) از طرف الهیون شیعه [illegible] خود را در آن می‌دیدند به آسانی پذیرفته شد اما [illegible] موجب مشاجره برضد او گردید زیرا قبول آن [illegible] (**حیدرآملی**، **کمال‌کاشانی**، **صائن‌ترکهٔ اصفهانی** و غیره) [illegible] ولایت مطلقه و ولایت عامه را از امام به عیسی منتقل کرد در [illegible]

خاتمیت ولایت محمدی را به‌خود نسبت داد. در این کتاب جای بحث در این مورد نیست اما می‌توان گسیختگی و عدم ارتباط مطلبی را که فوقاً توضیح دادیم در بادی نظر احساس کرد، چه، دورهٔ ولایت مستلزم پایان یافتن دورهٔ نبوت است. مفسران و شارحان شیعی نتوانسته‌اند دلایل این عقیدهٔ **ابن‌عربی** را توضیح دهند.[1] اما بهرحال عقیدهٔ او توجه را به این نکته جلب می‌کند که معرفةالامام و نوعی معرفة المسیح واجد آثار مشابهند. این مطلب ناگفته نماند که معنی انتظار آخرالزمان که به منزلهٔ نهاد وجدان وشعور شیعه می‌باشد مستلزم آن است که خاتم ولایت، جز امامت محمدی در دو شخصیت امام اول وامام دوازدهم چیزی دیگر نباشد؛ چه، امامت محمدی، تجلی باطنی حقیقت جاوید نبوت است.

۱. امام غایب ومعاد[2]

۱. این مبحث که نقطهٔ اوج موضوع امامت وتاریخ مقدس آن است مبحثی است که در موضوع فلسفهٔ نبوت بسی ارجمند است. همانا اندیشهٔ وجود امام غایب پیاپی در مورد چندین امام در افکار منعکس گردید و عده‌ای آنان را امام غایب دانستند و انتظار ظهورشان را کشیدند اما این فکر فقط در مورد شخص امام دوازدهم قطعیت یافت و موضوع ملاء اعلای امامت با او پایان گرفت. نوشته‌ها و کتب مربوط به‌این موضوع در فارسی وعربی فراوان است. (کسانی که منابع مربوط را گردآورده‌اند عبارتند از: **صفار قمی** (متوفی به سال ۲۹۰/ه ۹۰۲/م)، راوی امام یازدهم [علیه‌السلام] که مستقیماً اخبار را از زبان آن امام نقل کرده است. **کلینی** و شاگردش **نعمانی** (قرن چهارم/ دهم)، **ابن‌بابویه** (متوفی به سال ۳۸۱ ه/ ۹۹۱م) که اطلاعات خودرا از **حسن بن مُکتب** [یا حسن بن مکتَب شاهد همعصر امام اخذ نمود؛ **شیخ مفید** (متوفی در سال۴۱۳هجری/۱۰۲۲ میلادی)؛ **محمدبن حسن طوسی** (متوفی در ۴۶۰ هجری/۱۰۶۸میلادی)، روایات و اخبار مهم و اساسی در جلد سیزدهم دائرةالمعارف مجلسی [بحارالانوار] جمع آوری گردیده است. در این

۱. **محی‌الدین‌عربی** درآثار خود متناقضات ومخالفات شرعی فراوان دارد بخصوص درفتوحات مکیه که بنابه‌قول **فیض** سراپاتناقض است.

2. Eschatologie

روزگار نیز در ایران، کتابهای بسیار در این موضوع منتشر شده است؛ مانند الزام الناصب از **شیخ‌علی یزدی**، الکتاب العبقری از **علامهٔ نهاوندی** وغیره که فقط چند صفحه از آن آثار به زبان فرانسوی ترجمه شده است).

فکر اساسی که از طرف بزرگان عرفان شیعه مورد تأمل و تعمق واقع شده، همان است که قبلا گفتیم: همچنانکه دورهٔ نبوت با خاتم انبیاء به پایان رسید، همچنان نیز خاتمیت مضاعف ولایت که سلالهٔ آن از دورانی به‌دورانی، موازی با دوران نبوت پیش می‌رود، در امامت محمدی می‌باشد: خاتمیت ولایت عامه در شخص امام اول [ع] و خاتمیت ولایت محمدی، یعنی سرالاسرار اسلاف، در شخص امام دوازدهم می‌باشد. چنانکه **عزیز نسفی** (قرن هفتم / سیزدهم)، یکی از پیشروان ایرانی تصوف شیعی، شاگرد **سعدالدین حموویه**، می گوید:

هزاران پیمبر که پیش از این آمدند در اقامه شکل ظهور که عبارت است از نبوت، شرکت جستند و محمد [ص] آن را ختم کرد. ما اکنون نوبت [illegible] (یعنی تعلیم اسرار روحانی) ظهور کند و حقایق مکتوم را ظاهر سازد [illegible] آن مرد خدا که ولایت در وجود او جلوه کرده. [illegible]

معنی صاحب‌الزمان، (یعنی کسی که بر این زمان حکومت و [illegible] دارد) تعریف ممیز امام غایب است. «ناپیدا از حواس پنجگانه [illegible] کسی که قدس و پارسایی شیعهٔ خلص را، همچنانکه افکار فیلسوفان را [illegible] و تأثیر دارد، و او فرزند امام یازدهم **حسن عسکری** [ع] و [illegible] الصغری[1] **نرگس خاتون** است. این امام، با عنوان قائم القیامه [illegible] بعنوان امام منتظر، و مهدی. (که همانطوری که گفته شد [illegible] با اصحاب سنت و جماعت بکلی متفاوت است) نیز [illegible]

امام دوازدهم که در مورد تولد و غیبت او با [illegible] است. باید بیدرنگ تذکر دهیم که در این [illegible] رسید. این مطلب مربوط به امری است که ما آن [illegible] کردیم. در این موضوع باید بعنوان نادره مسمی [illegible]

1. Hyzant

وجستار کرد یعنی باید مراد و مطلوب ضمیر شیعه را کشف نمود و به مطالعهٔ آن پرداخت تا در نور رهنمایی آن، امری را که از سرچشمه و مبانی برضمیر و وجدان شیعه مکشوف شده است بازشناخت.

۲. چون در این رساله ناچاریم به مطالب اساسی و اصولی محدود باشیم، به‌اختصار یادآوری می کنیم که امام یازدهم، **حسن‌عسگری**[ع]، بوسیلهٔ ضابطین عباسی در اردوی سامره (که درحدود صد کیلومتری شمال بغداد واقع است) تقریباً زندانی بود و در سال ۲۶۰ هجری (۸۷۳ میلادی) درسن ۲۸ سالگی در همانجا رحلت کرد. درهمان روز، فرزند جوانش که پنج ساله یا اندکی بزرگتر بود ناپدید گردید و «غیبت صغری»[1] آغاز شد. این اقتران فوت پدر، و غیبت فرزند برای عالم عرفانی پر از مفهوم و معنی است. فرزند گرامی او از هنگامی که پدر این جهان را بدرود گفت غایب شد و بوسیلهٔ این فرزند بود که بایستی ضمیر و نفس پیروانش، ظهور (یعنی رجعت یا بازگشت به زمان حال) را بوجود آورد.

غیبت امام دوازدهم دوبار صورت گرفت: غیبت صغری هفتاد سال بطول انجامید و در آن مدت امام غایب، متناوباً چهار نایب یا نماینده داشت که شیعیان وی بوسیلهٔ آن نواب می توانستند با او مربوط باشند. [۳۱] امام درآخرین نامهٔ خود به علی سیمری نایب خویش فرمان داد تا دیگر برای خود جانشینی تعیین نکند زیرا زمان غیبت کبری فرارسیده است. آخرین سخن فرجامین نایب امام (۳۳۰ ـ ۹۴۲/م) چنین بود:

زین پس، کار فقط به خداوند مربوط است. [**لله‌امر، هو بالغه**]

از آن هنگام داستان سری وغیبت امام دوازدهم آغاز گردید.

همانا که این تاریخ مرموز، از قلمرو آنچه ما تاریخ اعمال مادی «اعتبارات تاریخی»[2] می‌نامیم بیرون است، مع‌الوصف بیش از ده‌قرن است که بردل و جان شیعه تسلط دارد و این تاریخ، همان تاریخ شعور وجدانی شیعه می باشد.

1. Occultation mineure
2. Historicité

آخرین پیام امام، در مقابل شیادیها و دستاویزهایی که انتظار آخرالزمان وظهور قریب الوقوع امام راپایان می‌داد مانعی ایجاد کرد (و فتنهٔ بابیت و بهائیت بوجود آمد.) آن پیام موجب آن شد که انتظار وقوع آخرالزمان پایان نپذیرد و کسی ظهور قریب الوقوع امام را منتظر نباشد. امام غایب تا لحظهٔ ظهور[1] فقط در عالم رؤیا مرئی است، یا درتجلیات شخصی و خصوصی آنگونه که دارای خصیصهٔ شهودی باشد، (روایات دراین مورد فراوان است). لذا این تجلیات، زمان غیبت را قطع نمی کند و در مفهوم مادی تاریخ «عینی» نمی گنجد. چون امامت، باطن کلیهٔ منزلات نبوی است پس باید امام درعین حال درگذشته و آینده حی و حاضر باشد، باید که او قبلا متولد شده باشد. تأملات فلسفی در معنای غیبت و ظهور منتظر بعمل آمده و تا روزگار ما بخصوص در مکتب شیخیه همچنان ادامه دارد.

۳. تصور و اندیشهٔ امام غایب، پیشوایان مذهبی شیخی را به تعمق در کیفیت این حضور نامرئی هدایت کرد. اینجا نیز مفهوم «عالم مثال»[2] نقش اساسی برعهده دارد. دیدن امام در سرزمین آسمانی هورقلیا (مقایسه شود با آیین مانوی سرزمین روشنایی)[3] دیدن اوست در آنجا که امام بدحقیقت وجود دارد: نه تنها که محسوس و در عین‌حال فوق احساس است. و بنا بر مبانی و تعریف ما از ادراك چنان عالم احساس امام صورت می‌پذیرد. در حقیقت، می‌توان گفت که این روش، نوعی پدیده‌شناسی از مفهوم «غیبت» است که مذهب تاریخی آن را طرح‌ریزی کرده است. چهره‌ای مانند چهرهٔ امام دوازدهم، حسب قرائن اعتبارات مادی تاریخی،[4] نه پدیدار می گردد نه ناپدید می‌شود. او موجودی است فوق طبیعت که همان معراجها و اشتیاقهای عمیق فکری را به تجسم در آورد. مفهوم «جسم روحانی مسیح»[5] متناسب و هماهنگ است با این مفهوم.

جلوه یا عدم جلوهٔ امام بر اشخاص، به شناسایی آنها [illegible]

ظهور او برمردم، همان مفهوم تهذیب، و تجدید عالم [illegible]

همان مفهوم عمیق اندیشه‌ای است که شیعه از [illegible] ظهور [illegible]

1. Parousie 2. Mundus Imaginalis 3. Terra Lucida
4. Historicite materielle 5. caro spiritualis Christi

شایستگی خود را برای دیدن امام از میان می برند، آنگاه خود، بین امام و خویشتن حجاب می‌گردند، زیرا وسیله و آلت «مشاهدهٔ تجلی» را یعنی «معرفتی راکه از راه قلب حاصل می شود و آن را در معرفت عرفانی امامان توصیف کردیم» از دست می دهند، یا آن را فلج می‌سازند و از قدرت و کار می‌اندازند. پس، تا وقتی که مردم مستعد شناسایی و معرفت امام نگردند، سخن گفتن از ظهور امام غایب هیچ معنی نخواهد داشت. ظهور امام واقعه ای نیست که روزی ناگهان بوقوع پیوندد، بلکه امری است که روز بروز در ضمیر وجدان شیعیان مؤمن رخ می دهد. پس، در این مورد، باطن گرایی، عقیده بعدم تحرك و مخالفت با ترقی را که در اسلام تشریعی غالباً مورد نکوهش قرارداده‌اند درهم می‌شکند و معتقدان به آن، در جنبش صعودی دورهٔ ولایت کشیده می شوند.

پیمبر اسلام در حدیث معروفی فرمود:

> اگر فقط یك روز به پایان جهان باقی باشد خداوند آن روز را چندان طولانی خواهد کرد تا مردی از ذریهٔ من که نامش نام من وکنیه اش کنیهٔ من خواهد بود ظهور کند. او زمین را از هماهنگی و عدل پرخواهد ساخت چنانکه تا آن هنگام از خشونت و جور پرشده است. [۳۲]

روزی که چندین طولانی خواهد شد، زمان غیبت است و این حدیث صریح ، طنین خود را در همهٔ قرون و در تمام مراتب شعور و ضمیر شیعه منعکس ساخته است. مردم روحانی از این حدیث چنین دریافته‌اند که ظهور امام. معنی پنهانی همهٔ آیات منزل‌را آشکار خواهد ساخت. این ظهور، واقعیت و پیروزی «تأویل» را آشکار خواهد کرد و به نوع بشر مجال خواهد داد تا وحدت ویگانگی خود را بدست آورد، همچنانکه در طول زمان غیبت، عقیده به باطن، جامعیت جهان را محفوظ داشته بود. لذا **سعدالدین حمویه** (قرن هفتم / سیزدهم) شیخ بزرگ صوفی و شیعی ایرانی که قبلا به اشاره از او یاد شد گفته است: « تا مردم شایستهٔ درك اسرار توحید نگردند « امام غایب » ظهور نخواهد کرد.» ومنظور او از اسرار توحید همان معنی باطنی وحدت الهی است. قطعاً این «سر» همان امام منتظر، یا انسان کامل یا انسان تمام است، « زیرا، همانا اوست که همه چیز راگویا خواهد

کرد و همه چیز درحالی که از او جان می‌یابد، معبر و آستانهٔ جهان روحانی خواهد شد». بنابراین، ظهور آیندهٔ امام مستلزم قلب ماهیت دل مردمان است. کمال روز افزون این ظهور؛ به ایمان پیروان امام وابسته است، وراه آن، چگونگی وجودی و عمل آنان می‌باشد. سرچشمهٔ مکارم و سجایای جوانمردان، (یعنی قهرمانان روحانی)، که مفهوم آن مشتمل بر کلیهٔ نهاد و خلق وخوی شیعه می‌باشد در همین نکته نهفته است همین اندیشهٔ بدیع که در آن، حتی بدبینی و ناامیدی از نورامید می‌درخشد از هرسو بیرماورای تاریخ احاطه دارد و آن عبارت است از: ازلی بودن ارواح و عقیده به‌رستاخیز، (قیامت) که تغییر صورت اشیاء می‌باشد، رستاخیزی که پیش از اینها، فلسفهٔ علم‌اخلاق ایران باستان زردشتی راکاملامشخص می کند. تا این‌مرحله، زمان غیبت کبری عبارت است از زمان‌حضورالهی به‌طورنامرئی وناشناخته وچون این‌حضور بطورنامرئی وناشناخته است، پس هیچگاه به صورت موضوع و امری عینی درنمی آید و از مرکز و دخالت ونظارت حکومتهای وقت درروحانیت جلوگیری می کند. بهمین جهت نجبا[1] ونقبا[2] واوتاد وابدال که عناصرسلسله مراتب باطنی تصوف و تشکیل دهندگان و در تصوف معروفند، ناشناس می‌مانند اما هرگز نباید فراموش کرد که وجود سلسله، ازحیث مدرکات وازنظر تاریخی مستلزم قبول مفهوم ولایت که مفهوم باطنی است می‌باشد، زیرا قطب الاقطاب یعنی امام، ریشه و مبنای این سلسله‌ها می‌باشد؛ این سلسله‌ها به باطن نبوت که امام اساس آن است مربوط می‌شود.

به همین جهت، اسامی آنان در آن زمان در مقام مسائل امام چهارم ذکر شده و نیز امام اول، در گفتگو با شاگرد خود کمیل، سلسله جلیل در توده‌های بشری که از قرنی به قرنی برقرارند و غالب ناشناس‌اند را و مشخص، بیان فرموده است.[3] در مورد سلسلة العرفان[4] افراد این سلسله کسانی هستند که از زمان شیث پسر آدم ...

1. Nobles. 2. Princes spirituels

۳. رجوع شود به آخر کتاب در ص ۱۳ [...] وامثال، نهج البلاغه.

4. La Succession de la Gnose

و کسانی که آن امامان را بعنوان راهنما و پیشوا می‌شناسند، سر جاویدان نبوت را منتقل کرده‌اند. اما حقیقت آنان به‌عالم محسوس که قدرتهای جابر بر آن حکومت می کند ارتباطی ندارد. آنان مجموعهٔ روحانیت[1] محض را تشکیل می - دهند و فقط خداوند به وجود آنان عالم است.

۴. چنانکه می دانیم پیغمبر اسلام را نیز مانند مانی، با **فاراقلیط**[2] یکی دانسته‌اند. اما چون بین خاتم‌نبوت و خاتم ولایت شباهت موجود است، معرفت امام، فکر ومفهوم روح القدس را به‌منزلهٔ ظهوری مستقل حفظ کرد.

عده‌ای از نویسندگان و مؤلفان شیعی (منجمله **کاشانی** و **حیدرآملی**) امام دوازدهم یعنی امام منتظر را، با تمسك به انجیل‌یوحنا[3] صریحاً با فاراقلیط که ظهورش در آن انجیل اعلام شده، یکی می‌دانند و علت آن این است که بعثت «امام روح‌القدس» نیز سیطرهٔ معنای محض روحانی منزلات الهی را آغاز خواهد کرد؛ یعنی حکومت حقیقت دین را که‌عبارت از ولایت جاودانی است افتتاح خواهد ساخت. از این‌روست که سلطنت امام، مقدمهٔ رستاخیز عظیم (قیامة‌القیامه) می باشد. رستاخیز یا برخاستن مردگان به قول **شمس لاهیجی** شرطی است که مجال می دهد تا هدف وثمرهٔ وجود موجودات، محقق گردد و به مرحلهٔ عمل درآید. مؤلفان اسلام فنای عالم را از نظر فلسفی قابل ادراك می‌دانند اما عقیدهٔ آنان به امامت، مانع این احتمال است. افق مفهوم معاد، قبل‌از اسلام وبعد ازاسلام، نزد ایرانیان تغییری نکرده است. معاد شیعه، تحت تأثیرتصور «قائم» و اصحاب او قرار دارد (همچنانکه معاد زرتشی تحت تسلط تصویر سائوشیان[4] و اصحاب او می - باشد)، این تصور، اندیشهٔ « قیامت صغری » یعنی هجرت[5] انفرادی را از اندیشهٔ «قیامت کبری» یعنی فرارسیدن دهر[6] جدید جدا نمی سازد.

در صفحات قبل، نظر متفکران شیعی را از حیث یکی دانستن امام منتظر و فاراقلیط بیان کردیم. ازاین مشابهت و اتحاد، بین فکر عمیق شیعه و مجموعهٔ

1. Ecclesia spiritualis

۲. Paraclet یا فاراقلیط لقب روح‌القدس.

۳. انجیل Saint Jean یکی ازچهار انجیل که کلیسا به‌رسمیت شناخته است.

4. Saoshyant 5. Exode 6. Aiôn

گرایشهای فلسفی، که در غرب از زمان ظهور پیروان یوآکیم[1] در قرن سیزدهم تا روزگار ما با اندیشهٔ فاراقلیطی هدایت شد، و از نظر سلطنت روح‌القدس افکار را رهبری کرد و بکار انداخت نزدیکی آشکاری دیده می شود؛ و اگر نادیده از آن نگذریم می‌بینیم این امر نتایج شگرف ببار آورد.

همانطور که توضیح دادیم، اساس اندیشه آن است که امام منتظر، کتاب آسمانی جدید یا «قانون» جدیدی نخواهد آورد بلکه معانی مکتوم کلیهٔ منزلات را آشکار خواهد ساخت زیرا چون او خود انسان کامل[2] است، پس او خود حقیقت وحی و تنزیل و کاشف منزلات، و سر مکتوم و باطن «حقیقت ابدی نبوت» است.

معنای ظهور امام منتظر، عبارت است ازجلوهٔ کمال انسانیت که درباطن و ضمیرآن کس که به خداوند و روح‌القدس زنده است می‌شکفد و جلوه می نماید. خلاصهٔ این سخن وحی سر الهی است، سری که برعهدهٔ انسان است، بار تکلیفی که حسب آیهٔ ۳۳/۷۲ قرآن، آسمانها و زمین و کوهها از پذیرفتن آن ابا کردند و از تحمل آن، سر باز زدند.

باری، قبلا گفتیم (مراجعه شود به قسمت الف ـ ۲) که از ابتدای کار، از هنگام تعالیم ائمه، معرفة الامامة، این آیهٔ قرآن را سر مخصوص خود علمی در ولایت دانسته است. لذا سر الهی و سر انسانی و سر مناجات و سر کشف سر و انسانشناسی، و راز حقیقت محمدی همه سر واحدند. این طرح روشن و [illegible] آغاز تاانجام به این مطلب پایان می‌پذیرد. در این مختصر، فقط معدودی از [illegible] ها ونظرگاههای‌شیعهٔ دوازده‌امامی‌را می‌توان بررسی کرد [illegible] نشان دادن تفکر شیعه که حقیقت آن « فلسفهٔ نبوی » است و از صغری [illegible] مقدمات برهانی اسلام که آیین نبوی است مستفاد می گردد [illegible]

اگر در جنب امامیهٔ اثنا عشری، مذهب اسماعیلی و عرفان [illegible] ندهیم، طرح فکر شیعه را ناتمام و نارسا عرضه کرده‌ایم.

۱. Joachimites، پیروان یوآکیم (Joachim de Flore) [illegible] بشر را به سه دوره [illegible] بشر می‌باشد.

2. Anthropos teleios

۳. مراجعه شود به پیشگفتار.

ب. اسماعیلیه

ادوار و منابع. آیین نخستین اسماعیلیه

۱. دهها سال پیش، از بس حقیقت مذهب اسماعیلیه در زیر پردهٔ یك «داستان سیاه» و زشت، که مسؤولان آن داستان درصفحات آینده، به‌مناسبت الموت، موضوع گفتگو قرار خواهند گرفت، پنهان بود، نوشتن این موضوع بسی دشوار می‌نمود. جدایی بین دو شعبهٔ اصلی شیعه، یعنی امامیهٔ اثناعشری، و اسماعیلیهٔ هفت امامی، هنگامی پدید آمد که امام ششم **جعفرصادق** [علیه‌السلام]، شخصیت فوق‌العاده و بارز اسلام، این جهان را بدرود گفت و به‌رفیق اعلی پیوست (سال ۱۴۸ هجری/ ۷۶۵ میلادی).

امام **اسماعیل** فرزند ارشد او قبل از پدر درجوانی درگذشت و آنگاه این بحث پیش آمد که آیا تفویض تشریف امامت، حق پسر اسماعیل است، یا امام **جعفرصادق** [علیه‌السلام] حق دارد با استفاده از اختیار خویش، منصب امامت را به دیگری از پسران خود، **موسی‌کاظم** [ع]، برادر کوچکتر **اسماعیل** [چنانکه واگذاشت] واگذارد؟ در واقع، وقتی سخن از این زمره اشخاص می‌رود در مقابل این امور ظاهری، مطالب عمیقتری وجود دارد و آن عبارت است از درك نظامی

۱. عنوان (امام) برای اسماعیل عقیدهٔ اسماعیلیان است. مؤلف دراین‌مسأله ازنظر آنها متابعت کرده‌است.

جلیل وفوق بشری، که چهرهٔ زمینی امامان نمونهٔ بشری آن را ممثل می‌سازد و رمزی از آن است. این تفاوت ادراك، اختلاف بین شیعیان اثناعشری و شیعیان هفت امامی را بوجود آورد. در پیرامون **اسماعیل**، امام جوان، که اصطلاح **اسماعیلیه** از نام او اقتباس شده است گروهی از مریدان مجذوب و پرشور گرد آمدند و می‌توان آن نحوهٔ گرایش را با جملهٔ «تشیع افراطی» و آن گروندگان را [غلات شیعی] توصیف کرد، به‌این توضیح که آن گرایش حاد، آنان را به سوی این فکر رهبری کرد که از مقدمات برهانی عرفان شیعه که قبلا به آن اشاره شد، نتایج اساسی استنتاج نمایند: ظهور الهی در معرفةالائمه؛ محقق بودن این نکته که هر امر خارجی و ظاهری، با حقیقتی باطنی و درونی مطابقت دارد؛ تکیه برمفهوم «قیامت» (یعنی رستاخیز روحی) برخلاف رعایت اجرای شریعت (که قانون و مراسم مذهبی است). در مذهب اسماعیلی السوت که اصلاح و تجدید شد همین نحوهٔ تفکر را خواهیم دید.

پیرامون همهٔ این مطالب، واقعه‌ای است که مرکز آن چهرهٔ میمون ابوالخطاب و یاران اوست که دوستان امام **اسماعیل** بودند و از طرف امام جعفر [illegible] از این باب مجروح بود، ولو به‌ظاهر، نفرین شدند.

۲. از این هیجانات روحی قرن دوم (هشتم میلادی)، آثاری [illegible] است اما با همان آثار اندك می‌توان رابطهٔ بین عرفان باستان و [illegible] را دریافت. قدیمتر اثر موسوم به ام‌الکتاب[1] با یك اسلوب [illegible] مانده است؛ خواه این متن اصلی باشد یا یك ترجمهٔ عربی، در [illegible] محیطهایی را که عرفان شیعه در آن شکل گرفته بوده در [illegible] است. کتاب بصورت گفتگویی است بین امام محمدباقر [illegible] (متوفی به سال ۱۱۵ هجری / ۷۳۳ میلادی) و سه تن از پیروانش [illegible] «موجودات نور»). کتاب از آغاز شامل خاطره‌ای [illegible] است (که در آن وقت، مشابهت امامت را با عرفان [illegible])

1. L'archetype du Livre

۲. Evangiles de l'Enfance قسمتی از این جلد که حوادث [illegible]

سایر موضوعات جالب این کتاب عبارت است از: علم خفی حروف (جفر)، که قبلا بخصوص در مکتب مارك غنوضی[1] شمه‌ای از آن ذکر شده است؛ گروههای خمسه (le Pentadisme) که بریك جهانشناسی احاطه دارد و رد پای مشخص و روشنی از مذهب مانی در آن دیده می‌شود و کاتنوتئیسم[2] بی‌اندازه جالب از آن استنتاج می‌گردد. موضوع مهم دیگر کتاب، «هفت نبرد سلمان» با «دشمن» است. سلمان به منزلهٔ ظهور اول، جامع سیمای میکائیل ملك مقرب، و انسان علوی، «بشر آسمانی» است. چه، الوهیت را برای خود نپذیرفت، این امتناع، او را دربرابر الوهیت که فقط از گذرگاه او قابل پرستش بود، صافی و شفاف ساخت و بعداً خواهیم دید که تأملات عمیق فلسفی در مذهب اسماعیلی، راز توحید باطنی را از این مسأله استنتاج کرد. یکتاپرستی که عاری از صور جلوه و ظهور است، خود مورد انکار قرار می‌گیرد و در یك بت‌پرستی مافوق‌الطبیعه که خود از آن بی‌خبر است غرقه می‌گردد. در پایان کتاب، موضوع «سلمان عالم اصغر» نوشته شده است. اکنون، ثمرهٔ امامت در سیر تصوف دستگیرمان شد و این مطلب در تصوف اسماعیلی که مولود الموت بود روشن خواهد گشت.

در صفحات قبل به «علم حروف» که نزد **جابربن‌حیان** (قسمت چهارم ـ ۲) اهمیتی بسزا داشت اشاره کردیم و ارزش آن را از نظر **ابن‌سینا** خواهیم دید (قسمت پنجم ـ ۴). متصوفان تسنن آن‌را از شیعیان اقتباس کردند و این علم نزد ابن‌عربی و در مکتب او تکامل قابل توجهی یافت.

می‌دانیم که به‌عقیدهٔ مارك‌غنوضی، وجود مادی کلمهٔ آلثیا[3] (یعنی حقیقت) از حروف الفبا تشکیل می‌یابد و به عقیدهٔ **مغیره** که شاید قدیمی‌ترین عارف شیعی باشد (متوفی به سال ۱۱۹ هجری/ ۷۳۷ میلادی) حروف، عواملی هستند که ماده و هیئت آنها بوسیلهٔ خداوند آفریده شده است. اهمیت نظریات او راجع به اسم اعظم خداوند از اینجا معلوم می‌گردد (مثلا، به هر یك از هفده شخص که در ظهور امام مهدی زنده خواهند شد یکی از هفده حرفی که اسم اعظم را تشکیل می‌دهد تخصیص داده خواهد شد). هنوز در این مورد هیچگونه مقایسهٔ منظمی با «کباله»

1. Marc le Gnostique 2. Kathénothéisme 3. l' Aletheia

یا عرفان یهودی به‌عمل نیامده است.

۳. جای تأسف است کـه از متون موجود کـه آیین نخستین اسماعیلیه را نشان می‌دهد با دشواری بسیار می‌توان برزخ بین آن دوره و دوران شکوهمند ظهور سلسلهٔ فاطمی را که با جلوس **عبیدالله‌المهدی** (۲۹۶ هجری/ ۹۰۹ میلادی) در قاهره آغاز شد و بر آن بود که آرزوی اسماعیلیان را در استقرار سلطنت‌الهی در روی زمین تحقق بخشد، تشخیص داد. بین فوت امـام **محمد**، پسر امـام **اسماعیل**، بـا مؤسس سلسلهٔ فاطمیه، دورهٔ تاریك سه امام مستور وجود دارد (نبایدمفهوم مستور را بامفهوم غیبت امام دوازدهم که مورد اعتقاد فرقهٔ امامیهٔ اثناعشری است اشتباه کرد). فقط یادآوری می کنیم که بنا بدروایات اسماعیلیه، امام **احمد**، امام دوم از امامان مستور که از حیث نسب نتیجهٔ **اسماعیل** بوده‌است، سرپرست تدوین کنندگان دانشنامهٔ اخوان‌الصفا و مؤلف رسالةالجامعه بود کـه خـلاصه‌ای از دائـرةالمعارف مذکـور در مـوضوع تعلیمات سری اسماعیلیان است (مـراجعه شود به قسمت چهارم ـ ۵). نیز مؤلف یمنی، **جعفربن‌منصورالیمنی** که ما را بدواواسط قرن چهارم هجـری (دهـم میلادی) راهنمایی می کند. در پایـان این دوران تـاریك، شکـوفائی آثاری عظیم ومنظم را مشاهده می کنیم که دارای روش فنی کامل و فرهنگ دقیق لغات و اصطلاحـات فلسفی است، بی آنکـه بتوان تعیین کـرد این آثار در چه شرایطی تهیه شده است. نیز، مردمی معروف درمیان متفکران نامی اسماعیلی به استثنای **قاضی‌نعمان** (متوفی به سال ۳۶۳ هجری/ ۹۷۴ میلادی)، ایرانی بوده‌اند. در ایرانی بودنشان مشخص‌تر از ایرانی بودن متفکرانی است که در امامیهٔ اثناعشری وجـود داشته‌انـد: **ابوحاتم‌رازی** (متوفی بـه سال ۳۲۲ هجری/ ۹۳۳ میلادی) مباحثات و مجادلات مشهورش با پزشك وفیلسوف معروف، رازی، [illegible] گفته خواهدشد (قسمت چهارم ـ ۴) **ابویعقوب سجستانی** (قرن چهارم میلادی) متفکر عمیقی که در حدود بیست تصنیف دارد [illegible] دشوار نوشته‌است؛ **احمدبن ابراهیم نیشابوری** (قرن [illegible]) [illegible] **کرمانی** (متوفی در حدود سال ۴۰۸ هجری/ ۱۰۱۷ میلادی) مؤلف [illegible] با مطالبی عمیق وقابل ملاحظه (او چون یکی از داعیان «الحکیم»، خلیفهٔ فاطمی بود چندین کتاب نیز در مجادلهٔ بـا درویشان « برادران مجرد [illegible] » از اسماعیلیه

نوشت)؛ **مؤید شیرازی** (متوفی به سال ۴۷۰ هجری/۱۰۷۷ میلادی) که نیز آثاری متعدد درمراتب تعلیمات باطنی به زبان‌عربی وفارسی تألیف کرده است؛ **ناصرخسرو**، شخصیت معروف (بین‌سالهای ۴۶۵-۴۷۰ هجری/۱۰۷۲-۱۰۷۷ میلادی فوت شد.) که همهٔ آثار متعدد اوبه‌زبان فارسی است.

۴. درصفحات بعد یادآوری خواهیم کرد (قسمت ب - II ، ۱) که چگونه در اثر تصمیم **المستنصربالله** خلیفهٔ هشتم فاطمی درمورد تعیین جانشین خود، مرگ او (سال ۴۸۷ هجری / ۱۰۹۴ میلادی) موجب گردید جامعهٔ اسماعیلیه به دوشعبه تقسیم گردد[1]:

فرقه‌ای به‌نام اسماعیلیان «شرقی»، یعنی اسماعیلیان ایران، خوانده شدند و مرکز فرمانروایی آنان الموت (که درکوهساران جنوب غربی دریای خزر واقع است) بود. این طایفه همان است که امروز آنان را خوجه[2] می‌نامند. رئیس این فرقه آقاخان است.

فرقهٔ دیگر را اسماعیلیان «غربی» (یعنی اسماعیلیان مصر و یمن) گفته‌اند که امامت المستعلی فرزند دوم **المستنصر** را پذیرفتند وسنت قدیمی فاطمیه را ادامه دادند. نزد این فرقه، **ابوالقاسم‌الطیب** ، پسر **الامیرباحکام‌الله** خلیفهٔ دهم فاطمی (متوفی به‌سال ۵۲۴ هجری/ ۱۱۳۰ میلادی) آخرین امام فاطمیه محسوب می گردد. او در سلسلهٔ امامت از زمان **علی‌ابن‌ابیطالب** [علیه‌السلام] بیست‌ویکمین امام شمرده می - شود (سه دستهٔ هفتگانه).[3] اما در زمان کودکی ناپدید گردید. در حقیقت این

۱. درمآخذ «فرقهٔ طیبه» که فرقه‌ای است ازاسماعیلیان که مخالف «نزاریه» می‌باشند چنین گفته شده است که **حسن صباح** ازامام **مستنصر** پرسید: پس از تو امام کیست؛ **مستنصر** گفت: «**ابو-منصور**» اما **ابومنصور** در عین‌حال کنیهٔ «نزار» وکنیهٔ «مستعلی» پسران **منصور** بود. پس از فوت **مستنصر** پسرانش برای جانشینی او با هم درافتادند. اسماعیلیان ایران طرفدار «نزار» بودند و او ازبرادر خود **مستعلی** شکست خورد. (اقتباس‌ازفرقهٔ‌اسماعیلیه‌اثرهاجسن، به ترجمهٔ فریدون بدره‌ای.)

۲. Khojas خوجا نام قومی ونژادی اسماعیلیان هند می‌باشد ودین این‌قوم به‌دین هندو نزدیک است نه‌به‌مذهب اسماعیلی، وامام اسماعیلی رابا Avatar که موعودالهی دین هندو می‌باشد تطبیق داده‌اند. (اقتباس از فرقهٔ‌اسماعیلیه اثرهاجسن، ترجمهٔ فریدون‌بدره‌ای.)

3. Trois heptades

فرقه از اسماعیلیه (که در هند، «بهرا»[1] نامیده می‌شوند) مانند شیعهٔ اثنا عشری به لزوم غیبت امام با الزامات مافوق‌الطبیعهٔ آن عقیده‌مندند و یك «داعی» یا پیشوای بزرگ را که فقط نمایندهٔ امام ناپیداست صاحب فرمان مطلق می‌دانند.

در فصول آینده وضع آثار فرهنگی اسماعیلیهٔ الموت را بیان خواهیم کرد. اما نوشتجات و آثار فرهنگی اسماعیلیان غربی که به سنت قدیمی فاطمیان وفادار ماندند دارای چند اثر شکوهمند است که قریب به پایان قرن شانزدهم، (وقتی مقر «داعی» بزرگ به هند انتقال یافت)، در یمن تصنیف شده است. این فلسفهٔ یمنی مسلماً تا امروز کلا در تاریخ فلسفهٔ غرب ناشناخته مانده است. زیرا مدت درازی اندوخته‌های آن گنجینه در اختفای دقیقی محافظت می‌شده است (باید یاد آوری کرد که یمن محل فرقهٔ شیعهٔ زیدی مذهب بوده است و در اینجا مجال مطالعه دراحوال آن فرقه نیست). عده‌ای از اسمعیلیان یمن، آثار متعددی تصنیف کرده‌اند: **سیدنا ابراهیم‌بن‌الحامدی**، داعی دوم (که به سال ۵۱۷ هجری/ ۱۱۶۳ میلادی در صنعا درگذشت): **سیدنا حاتم‌بن ابراهیم**، داعی سوم (متوفی به‌سال ۵۹۶ هجری/ ۱۱۹۹ میلادی): **سیدنا علی‌بن محمد**، داعی پنجم (متوفی به‌سال ۶۱۲ هجری/ ۱۲۱۵ میلادی) که جوابهای ارزشمند او به‌حمله‌های غزالی در بیست تصنیف از آثار او منعکس است (مراجعه شود به‌فصل پنجم-۷): **سیدنا حسین‌بن علی**، داعی هشتم (متوفی به‌سال ۶۶۷ هجری/ ۱۲۶۸ میلادی). تنها کسی که اثر او تاکنون به زبان فرانسوی ترجمه شده‌است (مراجعه شود به‌فهرست منابع). این دوره با **سیدنا ادریس‌عمادالدین** یمنی داعی نوزدهم (متوفی به سال ۸۷۲ هجری/ ۱۴۶۸ میلادی) به نقطهٔ اوج خود می‌رسد. هرچند سه نام اخیر که به آنها اشاره شد مربوط به‌ایام بعد از تاریخی است که برای نخستین قسمت این مجموعه تهیه شده است، مع‌ذلك لازم بود دراینجا به آن اشاره‌ای شود.

۵. نزد اسماعیلیان، معنی دقیق فلسفه را باید در [illegible] نبوی (که در تفسیر قصیدهٔ **ابوالهیثم کرمانی** توضیح [illegible]) [illegible]

1. Les Bohras. [illegible] اسماعیلی است) در هند بهرا می‌نامند.

بین قبر من و منبری که بر آن موعظه می‌کنم باغی از باغهای بهشت وجود دارد.[۱]

مسلماً این سخن را نمی‌توان به‌معنای تحت‌اللفظی و ظاهری آن گرفت. منبر وعظ درست به معنی ظاهری کلمه است، یعنی شریعت با احکام و جزمیات آن. اما قبر، همان فلسفه است، زیرا لازم است که وجود ظاهری شریعت و جزمیات آن درقبر دستخوش تجزیه و تلاشی واقع گردد. باغ بهشتی که بین منبر و قبر گسترده است، عبارت است از باغ حقیقت عرفانی، و صحرای محشر، که انسان آشنا به سرو باطن، دوباره در آن باغ به‌حیاتی تباه ناشدنی زنده می‌گردد. پس، چنین ادراکی از فلسفه، مرحله‌ای ابتکاری بوجود آورده و بی‌شك این طرز تفکر، در اسلام منحصر است؛ این طرز فکر، اساس و روح عرفان شیعه و موضوع دعوت اسماعیلی[۲] است. این عقیده، نه بین فلسفه والهیات تعادلی کم وبیش ناپایدار ایجاد می‌کند، می‌باشد، نه عقیده به «حقیقت مضاعف» که نظریهٔ طرفداران **ابن‌رشد** است می‌باشد، حتی نه اندیشه‌ای فلسفی مانند اندیشه‌ای که فلسفه را «خادمهٔ معرفةالله» می‌دانست[۳]، بلکه چیزی است بین عقیدهٔ جزمی و قبر، که باید ایمان جزمی در آنجا بمیرد و استحاله یابد، و دینی که حکمت‌الهی است و دین حق است زنده گردد. تأویل عبارت است از تفسیری که کلیهٔ معلومات عملی را تعالی و ارتقاء بخشد تا آنها را از نو به مبدأ خود باز گرداند. فلسفه به عرفان ختم می‌شود و به ولادت روحانی رهبری می‌کند. بین امامیهٔ اثناعشری و اسماعیلیه، موضوعات مشترکی وجود دارد، همچنانکه درمکتب اسماعیلیه، بخصوص اسماعیلیهٔ الموت، در بعضی از مسائل، اختلاف حاصل گردید. آن موضوعات مختلف‌فیه عبارت است از: نسبت بین شریعت و حقیقت، یعنی بین نبوت و امامت. اما این مطالب از جمله مطالبی نیست که از فلسفهٔ یونان اقتباس شده باشد.

دراین کتاب ورود در جزئیات مسأله ناممکن است. مثلا بین طرح «اصول

۱. مراجعه شود به‌قسمت ۱۱ درآخر کتاب.

2. le kerygma ismaélien

۳. Ancilla Theologiae درقرون وسطی، ارباب کلیسا، فلسفه راخادمهٔ خداشناسی مسیحیت اصطلاح کرده‌بودند.

خمسه»[1] درجهانشناسی **ناصرخسرو**، ونظام‌ملاء اعلی[2] به‌عقیدهٔ**حمید کرمانی** تفاوتهایی دارد. اما درعوض، نظام «اصول عشره»[3] که ازطرف**حمیدکرمانی** طرح شده است با روشهای **فارابی**و**ابن‌سینا** مطابقت دارد، و ما، آرائی راکه در مورد فلسفهٔ نبوی وجود دارد بخصوص عقیدهٔ **فارابی** (متوفی به سال **۳۳۹** هجری/ ۹۵۰ میلادی) را دراین مورد دقیقاً خواهیم گفت (فصل پنجم - ۲) و درجنب آن‌آراء، بعضی از آثار مهم اسماعیلیان راکه دارای اهمیت مسلم است (مثل آثار **یعقوب سجستانی** و **حمید کرمانی**) وقبل از **ابن‌سینا** (متوفی به سال **۴۲۳** هجری/ ۱۰۳۷ میلادی)تصنیف شده، بیان‌خواهیم کرد. کاری که درآینده باید انجام داد عبارت است از اولا تعیین دقیق آثار فکری اسماعیلی به طریق مقایسه، به نحوی متنوعتر و غنی‌تر از آنچه تاکنون در مغرب زمین تصور کرده‌اند؛ ثانیاً استنباط و ایضاح شرایط مختص به فلسفه‌ای که با فلسفهٔ یونانی شباهتی ندارد و حصه‌ای از فلسفهٔ یونان در آن نیست. پس اکنون دراین کتاب فقط بر کلیات بعضی ازمباحث، نظری سریع می‌افکنیم و بخصوص عقاید **ابویعقوب سجستانی** و**حمید کرمانی** و مصنفات بعضی را مختصراً باز می‌گوییم.

1. le schema pentadique 2. Plérôme
3. le schema decadique

I. اسماعیلیهٔ فاطمی

۱. دیالکتیک توحید

۱. برای اینکه اصالت عمیق اصول عقاید اسماعیلیان را از حیث شکل اعلای حکمت در اسلام بشناسیم و تفاوت آن را با فلسفهٔ حکیمان یونانی مآب بفهمیم باید حقایق اصولی آن را مورد سنجش قرار دهیم. عارفان قدیم برای اینکه ساحت الهی[1] را از هر تشبیهی منزه بدارند به‌تسمیه‌های سلبی محض، مانند: ادراک ناشدنی، غیرقابل تسمیه، وصف ناپذیر، غرقاب و مهلکه، متوسل می‌شدند.

در عرف اسماعیلیه، معادل این اصطلاحات عبارت است از: اصل یا مبدأ[2]، غیب الغیوب[3]، «موجودی که هیچ فکر بلندپرواز به‌ساحت او نمی رسد.» نه می‌توان نامی به‌او اسناد داد، نه صفتی، نه وصفی، نه وجود، نه لاوجود را. اصل، مافوق وجود است، او وجود ندارد بلکه بوجود می آورد. او «ایجاد» است.

مذهب اسماعیلی، به‌این معنی، درحقیقت، پیرو «فلسفهٔ اولی» است. آنچه فلاسفهٔ مکتب **ابن‌سینا** درمورد واجب‌الوجود، وجود (الحق‌الاول) بیان می کنند باید درحقیقت بعنوان مانع ازپیش برداشت **تاحقیقت** وجودآشکار گردد. الهیات اسماعیلیه با اعتراف به‌هستی آغازمی گردد، بنابراین، با فکر ایجاد و«جعل وجود» شروع می‌شود الهیات اسماعیلیه تا سطح «جعل وجود» یا «ایجاد» تعالی

1. Abîme 2. Originateur 3. le Mystère des Mystères

و بالایی می‌یابد؛ فرمان: «کن» یعنی امر مبدء به «هست باش[1]» سابق بر وجود است. ماوراءِ احد، موحد وجود دارد که همهٔ عناصر و بسائط، همهٔ واحدها را به واحد، «موناد»[2]، تبدیل می‌سازد. بنابراین، توحید، واجد کیفیت «مونادولوژی» می‌گردد؛ در عین‌حال که این توحید، موحد را از کلیهٔ احادی که آنها را به واحد برمی‌گرداند جدا می‌سازد، بواسطهٔ آن واحدها و درآن واحدهاست که توحید را اثبات می‌کند.

۲. بنابراین، توحید، یعنی اثبات واحد، باید از دو دام «تعطیل»[3] و «تشبیه» (یعنی تشابه مظهر به ظهور خود) اجتناب ورزد. از این مطالب منطق سلب مضاعف حاصل می شود: اصل عبارت است از «لاوجود» و «لا،لاوجود»: «لافی‌الزمان» و«لا، لافی‌الزمان» وغیره. هیچ نفی وسلبی واقعیت ندارد مگربه‌آن شرط که خودش نفی‌شود. واقعیت در اقتران این‌سلب مضاعف است؛ مکمل این سلب مضاعف آن است که تنزیه و تجرید بعنوان عمل مضاعف تحقق پذیرد. (تنزیه یعنی دور کردن اسماء واعمال ازمقام متعال الوهیت وانتقال آنها درحدود [illegible] و زمینی‌ظهور الهی؛ تجرید یعنی الوهیت را از ظهور و تجلیات آن مجرد [illegible] و دوباره به ورای ظهورات آن منعکس گردانیدن.) تجلی الهی [illegible] وضع شده و محدود گردیده است. مؤلفی یمنی در قرن دوازدهم می‌گوید:

«توحید عبارت است از شناختن حدود آسمانی و [illegible] آن دو حد بی مشارکت دیگری در مرتبه و درجه [illegible]»

این توحید باطنی، با این طرز بیان، از توحیدی که معمولا الهیون [illegible] فاصله دارد، برای فهمیدن آن، باید با نهایت دقت، [illegible] وجه مشخص این مفهوم آن است که مفهوم [illegible] دولوژی» توحید، و اساس عقیده به‌سلسله مراتب را [illegible] اسماعیلیه بهم می‌پیوندد. این مفهوم، بین عقیده [illegible] (یعنی [illegible]).

1. Esio 2. Monade

۳. Agnosticisme در متن [illegible] مفهوم را توقف گفته اند.

4. Theophanie

و توحد، یعنی تطوری که واحد را تشکیل می‌دهد و واحد (موناد)، را به صورت موناد در می‌آورد، ملازمهٔ منطقی دقیقی برقرار می‌سازد. به‌عبارت دیگر، «شرك» چون الوهیت را کثرت می‌پندارد از این‌رو، کمال الوهیت را تنقیص می کند، پس، شرك خودبه‌خود تنقیص کمال واحد بشری (موناد بشری) می‌باشد. زیرا چون به «حدی» که در عالم وجود در مرتبهٔ خود به‌آن‌حد محدود می‌باشد آگاه نیست، پس توفیق نمی‌یابد تا یك واحد حقیقی گردد. پس، مسأله به‌این صورت طرح می‌شود: بروز وجود، درچه‌حدی از مافوق وجود در قوس نزول ظاهر گردید؟ بعبارت دیگر، نخستین «حد» که نخستین موجود است چگونه تشکیل یافت. یعنی آن حدی که الوهیت از ساحت فوق ادراك بشری و ناشناختی مطلق خود در آن طالع گردید چیست؟ حدی که الوهیت در آن حد، به نحوی متعین می گردد و ظاهر می‌شود که رابطه‌ای مشخص و ذاتی از معرفت و عشق با او امکان پذیر می گردد چگونه است؟ در اثر نخستین تجلی الهی، چگونه تمام حدود ظاهر گردید؟ (غالباً کلمهٔ «حدود» را با لفظ «درجات» یا مراتب یا «واجد درجات و مراتب» در سلسله مراتب باطنی و آسمانی و زمینی، ترجمه کرده‌اند. این ترجمه نادرست نیست اما مفهوم دقیق کلمه را از نظرگاه الهیات نشان نمی‌دهد). طرح این مسائل به‌این مطالب منجر می‌شود که در مورد منشأ و ایجاد جاودانهٔ ملاء اعلی تفکر کنیم.

۳. مؤلفان بسیار قدیم (ایرانیانی که فوقاً نام بردیم) آن را قوس نزولی موجودات که از عقل اول صادر شده‌اند انگاشته‌اند. مؤلفان یمنی معتقدند کلیهٔ عقول، «صور نوریه» ملکوتی ملاء اعلی در یك لحظه و بطور متساوی آفریده شده‌اند اما آن خلقت، «کمال اول» بود و بس. «کمال ثانی» که بایستی آن عقول را در وجود، بوضع نهایی و قطعی می‌ساخت منوط به‌تکمیل و اتمام «توحید» آنها بود، زیرا «توحد»، یعنی کمال و تمامیت هرموجود، منوط به توحید است. اختلاف، و نظم و ترکیب، و سلسله مراتب وجود، بوسیلهٔ توحید انجام می‌یابد.

اینك مشاهده می کنیم که اصطلاح «ابداع»، یعنی تأسیس اساسی که جنبهٔ خلاقهٔ بیدرنگ دارد، (متفکران ما نه معتقدند که جهان هستی «از چیزی دیگر» به

وجود آمده باشد، نه به‌خلقت جهان از «نیستی»[1] عقیده دارند)، مختص فعلی جاوید، عملی ازلی و ابدی است که وجود ملاء اعلای آسمانی را محکوم امر «کن» قرارداد. ملاء اعلی، بعنوان عالم‌الابداع، عالم‌الامر (جهان وجود تحت امر، کن) مشخص می‌گردد. این موضوع، با عالم الخلق (یعنی جهانی که بوجود آمده است، موضوع خلقت)، تناقض دارد. بنا به قدیمی‌ترین طرح فکری، همچنین در طرح فکری ارباب‌فکرت یمنی، قوس نزولی وجود، یعنی فیضان و تراوش از مبدأ نخستین یا «انبعاث»[2] فقط از عقل اول، عقل کامل یا عقل جهانی، (عقل کل) آغاز می‌گردد. عقل کل که «مبدع اول» است، همان ابداعی است که در ازل صورت گرفته و همان کلام خلاق‌الهی (کلام‌الله) است زیرا این کلام، با امری که تجلی عقل اول را بعنوان موجود اول ممحض کرده است. بعنوان «مظهر» متحد است و تشکیل واحد می‌دهد.

مصنفان یمنی گفته‌اند عقل اول، نخستین موجودی بود که توحید را صورت تحقق داد و سایر صور نوریه را به‌آن دعوت نمود. از این‌روست که به آن «سابق» یعنی چیزی که برهمه چیز پیشی و تقدم داشته است، و ابداعی مراتب قدیم درست به‌تعمق و مراقبه در کیفیت اخباری و مثالی این توحید اسلامی علاقه‌مند بوده‌اند، اما بعنوان کیفیت مراسم و آیین مذهبی جهانی، که در اسلام در لحظه شهادت مذهبی، بصورت «لااله‌الاالله» متشکل شده است. زیرا در این توحید محدودیت وجود عقل اول منجز می‌شود. محدودیتی که نخستین حد، یعنی ظهور و تجلای اصلی را از عقل اول ایجاد می‌کند. پس به این ترتیب، تعقل به عقل اول بوسیلهٔ آن به مبدأ خود معرفت حاصل می‌نماید تنها هویت الهی [illegible] عقول بشری قابل ادراک است، و آن، ماهیت خداوند مقدر، حد [illegible] می‌باشد.[4]

۴. توحید دردو مرحلهٔ خود، راز وجود [illegible]

مرحلهٔ اول عبارت است از «لااله»، یعنی خدایی [illegible] این مرحله، نفی [illegible]

1. Ex nihilo
2. L'Emanation 3. Ipseite 4. Deus determinatus, Deus revelatus

است؛ سرالهی، برای ادراك یا اثبات الوهیت هیچگونه امکانی باقی نمی‌گذارد تا بتوان به‌آن الوهیت اسنادی داد. مرحلهٔ دویم «الا ـ Nisi» می‌باشد که بعد از «لااله»، (به دیالکتیك مذکور در قبل مراجعه شود) درمی‌آید. جملهٔ استثنا کنندهٔ «الا» اثبات تخصیصی مطلق است و از هیچ مقدمهٔ منطقی منتج نمی‌گردد. بین این دو مرحله، یعنی بین دو ورطهٔ «تعطیل» و «تشبیه» راهی منحصر که راه رستگاری است می‌گذرد. زیرا از حیث اینکه، و به‌این علت که، عقل اول یا موجود نخستین، به‌این معنی واقف است که حقیقت الوهیت مافوق اوست و به این علت که الوهیت را درمورد خود استنکاف می‌نماید، پس محققاً معنون به اسم اعظم خداوندی است، و تنها هویت مبدأ[1] نخستین، یا علت اولی است که انسان بدرك آن قادر است. این است تمام سرمعنای «خدای وحی کننده».

جملهٔ اثباتی «الاالله» که عقل اول در مقام عبودیت بعنوان عجز و ناتوانی اعتراف کرده و به‌منزلهٔ «بعد» واقعی و مسلم وجود است، عقل دوم، یا روح جهان، یا منبعث اول[2] را که «تالی» نامیده می‌شود به‌حیز وجود درآورد. یا به اصطلاح متفکران یعنی توحید عقل اول، توحید عقل دوم را ممکن ساخت، به این توضیح که عقل دوم که عقل اول «حد» و «افق» و «سابق» آن است. کلمات «الاالله» را به عقل اول بازگردانید. اما عقل اول، ازآغاز، الوهیت را ورای وجود خویش یعنی بر مبدأ نخستین خود بازگردانید. لذا به‌همین ترتیب، توحید، بدون «تشبیه» و «تعطیل» (از حدی بحدی) صورت امکان یافت درصورتی که قشریون ارتودوکس[3] در دام بت‌پرستی ماوراء طبیعت درافتادند، یعنی در دامی اسیر شدند که ادعای پرهیز از آن راداشتند. پرهیز از این بت‌پرستی فوق مادی عبارت است از علم به این مطلب که، یگانه هویت مبدأ نخستین که بشر امکان وصول به‌آن دارد عبارت از معرفتی است که عقل اول یا ملك مقرب وحی[4] به‌صرف وجود یافتن، از مبدأ نخستین که آفرینندهٔ اوست کسب نمود. اما این معرفت، عین عدم معرفت است: عقل به‌این نکته واقف است که نمی‌تواند به کنه

1. le Principe 2. le premier Emané 3. les littéralistes orthodoxes
4. L'archange Logos

ذات علت اولی یا مبدأ نخستین پی‌برد. مع‌ذلك، بیرون از این مطلب، وقتی عقل به‌کنه ذات پی‌نمی‌تواند برد، سخن گفتن از هستی واقعیت الهی یا از عدم آن فاقد مفهوم و معنی است. از وجود یا لاوجود واقعیت لاهوتی نمی‌توان سخنی گفت، زیرا علت اولی یا مبدأ نخستین نه از زمرهٔ وجودی است که بتوان چگونگی آن را چنانکه هست اثبات کرد، نه لاوجود است تابتوان او را بطور سلب و نفی چنانکه نیست بیان نمود. لذا در عرفان اسماعیلیه، عقل اول، عبارت است از خداوند وحی کننده، درعین‌حال عبارت از حجاب و تکیه‌گاه اسم اعظم «الله» می‌باشد. اسم «الله» هرجا در آیات قرآنی برده می‌شود به کلمهٔ «عقل اول» باز می‌گردد اما باید معنی این کلمه را با کیفیتی که اشتقاق کلمهٔ «الله» مشخص می‌سازد، آنطور که متفکران اسماعیلی و بعضی از نحویان عرب اظهار کرده‌اند پذیرفت. (منظور این نیست که دراین مسأله، از نحودانان و زبانشناسان را متفق‌القول بدانیم بلکه مقصود توجه به‌امری است که عملا در ضمیر اسماعیلیان نقش بسته است.) آنان، کلمه را از ریشهٔ «ولد» مشتق می‌دانند و آن کلمه تمام مفهوم «تحت‌تأثیر حیرت واندوه رفتن است.» (مانندمسافری در بادیه): (آله ولا). مع‌ذلك، چون خط عربی دارای علائم مصوت نیست و تشبیه به‌حتمی است [illegible] علائم شرطیه و با اسلوب ترسیمی صورت اندیشه نوشته می‌شود، کلمه الهانیه (به ضم همزه)، (یعنی الوهیت)، به صورت الهانیه (به فتح همزه) نیز خوانده می‌شود و آن حالت کسی است که آه می‌کشد، یا حالت کسی است که میلی در دل دارد در معنای اخیر. احساس مهیجی از سرالهی وجود دارد و به‌این معنی [illegible] فقط در حالت سلبی یعنی در حیرت یا اندوهی که به‌تخصیص [illegible] اول دست داد بصورت جوهر درآمد و آن انفعال یا اندوه [illegible] از ادراك ذات الهی که صفت آن ذات ناکنهان بر او [illegible] داشت درك ذات، حد او نیست. موضوع اشیاء [illegible] از او منبعث شده‌اند از این باب است. در تمام [illegible] مراتب وجودی آسمان و زمین، همین امر عجیب و بدیع تکرار می‌گردد. [illegible] هستی به‌هرحدی برسد، ورای آن، پیوسته حدی دیگر وجود دارد. در [illegible] اسماعیلی تسلسل مراتب وجود فوق مادی، در شناسایی این کیفیات [illegible]

می گیرد و بطوری که خواهیم دید این نحوهٔ استنباط، همهٔ منظور و مفهوم «دعوت» در یك حرکت تصاعدی متصل، موجب می گردد.

۵. بنابر این، ارتباط اساسی مشخص عبارت است از رابطهٔ نخستین «حد» و نخستین «محدود» یعنی رابط عقل اول و دوم، که ناشی از عقل اول است و به آن محدود می گردد و افقش به آن منتهی می‌شود. معادل مفهوم زمینی و مادی این‌دو مفهوم مزدوج، یعنی مفهوم «سابق» و «تالی»، یا به‌بیان دیگر، قلم و لوح[1] پیمبر و وصی اوست که امام‌اول دریك دوره می باشد (مراجعه شودبه فصل ب قسمت ۱ ـ ۴). این اساس و نظم مزدوج، درتمام درجات سلسله مراتب آسمانی و زمینی که هریك با دیگری مرتبط است تکرار می گردد و به‌این سخن‌حکیمانه: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» رنگ مفهوم اسماعیلی می‌دهد. بااین‌حال، با عقل‌سیم حادثه‌ای روی داد که ریشهٔ «شرور» را به «گذشته»ای بسی پیشتر از وجود بشر خاکی می‌رساند.

۶. واقعه‌ای درآسمان وتولد زمان

۱. اگر امت اسماعیلی بعنوان «دعوت» به«توحید» باطنی مشخص گردیده برای آن‌است که عقل اول پیش‌از خلقت زمانها و آفرینش اعصار و قرون، به کلیهٔ صور نور ملاء اعلی ملکوتی[2] صلا در داد، این دعوت،[3] «در آسمان» آغاز گردید. دعوتی که «در آسمان» رخ داد، دعوتی ازلی است و «دعوت» اسماعیلی فقط شکل زمینی آن است که مخصوص عهد محمدی [ص] در دورهٔ فعلی نبوت می باشد. این دعوت، بسی پیشتر ازآنکه آدم عهد ما، جامهٔ وجود بپوشد، برروی زمین، یعنی در عالم فعل و انفعال و جهان و پدیده‌ها، هستی خود را با آدم اول آغاز کرد. در صورتی که عقل دوم، (منبعث اول)، آن ندا را لبیك گفت، عقل سوم که ناشی از مزدوج عقول اول و دوم بود، با او، به مخالفت و امتناع روبرو گردید. باری این عقل سوم، «آدم روحانی» یا فرشتهٔ نمونهٔ بشریت بود. مخیلهٔ

1. la Tablette
۲. Plérôme archangelique ملاء اعلی، دراصطلاح اسلامی به‌معنای «محضر حق تعالی» می باشد
3. Kerygma

اسماعیلی در امور وراء مادی تاریخ مقدس، مبادی بشری را بصورت رموز در آدم روحانی ممثل نموده است.

پس، آدم روحانی در خیرگی حیرت و تحسین، در مقابل خویش برجای فروماند. او، «حد»ی را که پیش از او خلق شده بود، (یعنی عقل دوم)، را انکار کرد زیرا آدم روحانی نمی‌دانست که اگرچه این حـد، قلمرو افق او را محدود می‌سازد، اما به‌ورای آن افق احاله می‌دهد. او می‌پنداشت بدون این «حد» واسطه، می‌تواند به «علت اولی» که ادراك ناشدنی است واصل گردد. زیرا بعلت اینکه راز خدای وحـی را در عقل‌اول نمی‌فهمید، می‌پنداشت قبول وجود این راز، به منزلهٔ آن است که «عقل‌اول»، با الوهیت مطلق یعنی با علت اولی که «مبدع» است یکسان و متحد انگاشته شود. او برای فرار از این شرك خود را قائم در مطلق تصور کرد و در زیربار بدترین بت‌پرستی در الهیات، سرنگون گردید. بارتی، وقتی خود را به‌نحوی از این نومیدی و حیرت رها ساخت، مانند میکائیل ملك مقـرب که برخویشتن پیروز گـردید. سایهٔ شیطانی ابلیس (شیطان، اهریمن) را در عالم سفلی، کـه آنجا دوره بـدوره در ادوار غیبت پدیدار می‌گردند، [illegible] خود دور ساخت، اما آنگاه، خود را «درحال تخلف» یعنی واماندگی و [illegible] از خویش دید. از عقل سوم، عقل دهم پدید آمد. این فاصله، طول زمان [illegible] آدم را نشان می‌دهد و براو بود تا در طول آن زمان، خود را [illegible]

این فاصله، با بروز و انبعاث هفت عقل دیگر که [illegible] «هفت کلام‌الهی» نامیده می‌شوند و «آدم ـ فـرشته» [illegible] خـود باز گـردد تطبیق می کند. عـدد «هفت»، فـاصلهٔ [illegible] می‌نماید. «زمان» عبارت است از واپس‌ماندگی آدم [illegible] نظر «معنای دقیق کلمه» می‌توان گفت زمان، عبارت از [illegible] مؤخر می‌باشد. بداین جهت است که دورهٔ نبوت [illegible] و هرمرحلهٔ این دوره را هفت امـام تنظیم می کنند [illegible] امامی یا اسماعیلی در اینجاست: عـدد هفت [illegible] رمـز در تکنیك [illegible]

1. L'éternité retardée

ملاءِ اعلی، درنگی که فرشتهٔ سوم، که فرشتهٔ دهم گردیده‌بود، باید آن را از نو باز برای خود به کمك وسایل خویش بدست می‌آورد. این تخلف و تأخیر، در موجود نور، بعدی داخل کرد که با وجود او بیگانه بود و به «کدورت» یا «ظلمت» تعبیر می‌گردد. این نکتهٔ جالب را دراین مورد یادآوری کنیم که در حکمت الهی زروانی ایران قدیم، تیرگی و کدورت (یا اهریمن)، از شك و تردیدی که در اندیشهٔ زروان یعنی الوهیت اعلی بروز کرد سرچشمه گرفته بود. مع‌ذلك به عقیدهٔ زروانیان و کیومرثیان[1] [۳۳] بنابه‌شرحی که **شهرستانی** (قرن ششم هجری /دوازدهم میلادی) داده است، **زروان**، الوهیت اعلی نیست بلکه فرشته‌ای از عالم ملاء اعلی می‌باشد. می‌توان گفت آدم روحانی که در جهانشناسی اسماعیلیان فرشتهٔ سوم محسوب است، به **زروان‌فرشته** که مورد عقیدهٔ نوزروانیان (که بعدها پیدا شدند) بود شبیه می‌باشد.

۲. هر عقل ملکوتی ملاء اعلی، خود نیز دارای ملاءِ اعلایی است از صور شماره ناپذیر نور. تمام این اشکال نورانی بیمشار که ملاءِ اعلای آدم آسمانی، (آدم روحانی) را تشکیل می‌دهند با آدم آسمانی در همان برههٔ تأخیر و تخلف بی‌حرکت برجای ماندند. آدم آسمانی به نوبهٔ خود ندای «دعوت» جاوید را به گوش آنان در رسانید، اما اغلب، با لجاج و وحشتی که درجات متفاوت داشت، او را راندند و حتی به‌او حق ندادند تا به‌آنان صلای دعوت در دهد. این انکار، عمق وجود آنان را که هیجان و لمعان محض بود، تیره ساخت. «آدم ـ فرشته» دریافت که اگر آنان در جهان روحانی محض اقامت داشته باشند هرگز از «ظلمات» خود رها نمی‌گردند. به‌این جهت جهان مادی را آفرید تا به‌این وسیله صوری که در سابق، صور نور بودند سعادت خود را بازیابند. این داستان رمزی، خاطره‌های صریح و مشخص مانویان را واگو می‌کند. بعلاوه، عقل سوم که عقل دهم شد، در اساس تفکر اسماعیلیه همان نقش را برعهده دارد که «عقل فعال» نزد پیروان ابوعلی‌سینا واشراقیون (فصل پنجم ـ ۴ و فصل هفتم). قبلا گفتیم چرا عقل فعال را با روح‌القدس یا جبرائیل بعنوان فرشتهٔ علم و الهام، متحد و یکی

1. Cayomartiens

دانسته‌اند.، اما این تفاوت وجود دارد که حکمت الهی اسماعیلی این عقل را بعنوان عقل دهم که پایان فیضان وجود باشد نمی‌داند بلکه از «واقعه در آسمان» که مقدمه و توضیح بشریت زمینی و فعلی ما می‌باشد چهره‌ای اساسی ساخته است. عناصر ملاء اعلای آدم وقتی دیدند ظلمت بروجودشان چیره شده است. دچار وحشت گردیدند. از حرکات ثلاثه‌ای که بیهوده برای رهایی خود از آن ظلمت کردند، درمیدان فضای جهان، سه «بعد»[1] پدید آمد. سنگینترین جرم در مرکز مستقر گردید، در صورتی که میدان و فضای جهانی در چندین دیار پرتو افکن شد و منفجر گردید: دیارهای کرات آسمانی و دیارهای عناصر.

هر یك از سیارگان به نوبهٔ خود، در مدت یك هزار سال، برجهانی سرشار از حیات و ثمر تأثیر و عمل کردند. تا در آغاز هزارهٔ هفتم یعنی دوران [illegible] ظهور نخستین بشر خاکی، محاط از همراهان. به کردار گیاهی که از زمین سر بر کشد، حاصل آمد.

۳. زمان دوری: تاریخ مقدس و سلسله مراتب وجود

۱. بشر خاکی، به «آدم اول کلی»[2] موسوم شد. پس باید او را از [illegible] یعنی آدم روحانی یا سومین فرشته‌ای که دهمین فرشته شد. [illegible] «جزئی» که دورهٔ فعلی ما را افتتاح کرده است متمایز دانست. این آدم [illegible] «تجسم مادی ملاء اعلای اول» مشخص شده است. مسلماً این آدم با تجسم [illegible] دیرین‌شناسی فلسفه‌پرداز ما هیچگونه شباهتی ندارد. او در [illegible] پدیدار گشت زیرا در آن هنگام سرندیب برای او معتدلترین محل بود. در [illegible] بیست‌وهفت تن یاران وی نقش وجود یافتند و در لحظه ایجاد [illegible] بشر ممتاز بودند؛ او نیز بین آنان ممتاز بود، «آنسان که باقی [illegible] ممتایز است.» او و این بیست وهفت تن یاران، «در قالب [illegible] و تمثال مشهود ملاء اعلای ملکوتی اول بودند زیرا [illegible] اعلای فرشتهٔ دهم بودند، یعنی کسانی بودند که به دعوت [illegible]

1. Dimension 2. l' Adam primordial integral, le pananthropos

و ایمان و درست پیمانی آنان در «آسمان»، بوسیلهٔ برتری روحانی و جسمانی که در شرایط زمینی نسبت به کلیهٔ مردم سایر اقالیم (جزیره) ـ که در پایان همان تطورات سرگذشت آدمی، با آنان ظاهر شدند ـ داشتند، آشکار گردید. این آدم اصلی زمینی، مظهر آدم آسمانی، ودر عین حال حجاب اوست؛ اوفکر اصلی آدم آسمانی و بیان معرفت او وجوهر عمل اوست و طرحی مشتمل بر شعشعهٔ انوار اوست. او، مانند آن «آدم» که در معرفةالنبوة «یهودی ـ مسیحی» مورد اعتقاد است، a'rapa'rtητος[1] می‌باشد، (معادل‌صحیح این کلمهٔ یونانی درزبان عربی معصوم است)از کلیهٔ ناپاکیها و پلیدیها و از تمام‌گناهان مصون ومنزه است و این امتیاز را ازمهدی بمهدی واز دورانی بدورانی به همهٔ امامان منتقل کرده است. دور او، دور ظهور (یا دورالکشف) بود، آغاز تاریخ سعادتی بود که در آن تاریخ، کیفیت بشری، حتی خصوصیات جسمانی و مادی او، هنوز دارای کیفیات بشر بهشتی بود. در آن زمان، بشر، حقایق را بی پردهٔ رمز و مثال، بیواسطه ادراك می کرد. بشر نخستین، در چنان جهانی، «دعوت شریفه» را پایه‌گذاری کرد؛ هم اوست که سلسله مراتب جهان مقدس (عالم الدین) را با ممثل کردن سلسله مراتب ملاءاعلی و سلسله درجات عالم اکبر تأسیس نمود.

او دوازده تن از بیست و هفت تن یاران خویش (دوازده داعی) را در دوازده جزیرهٔ روی زمین پراکنده ساخت و دوازده «حجت» از نخبهٔ یاران خویش در مقابل آنان مستقر کرد. باری، او مؤسس این سلسله مراتب باطنی جاوید گردید که تا طلوع اسلام و از اسلام به بعد در هیچ عهد و هیچ دوران، آن سلسله گسیخته نخواهد شد. وقتی جانشین خود را منصوب کرد، آدم نخستین به ملاء اعلای هستی منتقل شد، و در آنجا جانشین فرشتهٔ دهم (آدم آسمانی) گردید و همهٔ سلسلهٔ عقول با او ارتقاء یافت و به رتبه‌ای بالاتر از مرتبهٔ قبلی خود رسید. این حرکت صعودی متوقف نمی گردد تا وقتی که سومین فرشتهٔ عقل که سرگردانی، او را از عروج بازداشته و تا مرتبهٔ دهم به قهقرا واپس رفته بود، باز به‌دایرهٔ منبعث دوم، یا عقل دوم، وارد شود. چنین بود وضع هریك از امامان که

۱. Anamartétos واژهٔ یونانی وبه‌معنای خطاناپذیر، می‌باشد.

در دورهٔ نخستین تجلی، جانشین آدم اول شدند. پس از این دور تجلی، دوراستتار، (دورالستر)، پدید آمد. بعد از آن دور نیز ازنو، دوران تجلی و ظهور روی داد، همچنین ادواری که پیاپی با توالی دوارانگیز تاقیامة القیامه[1] ادامه خواهد داشت. آن دوره، نقطهٔ انتهایی «دهر» ما، یعنی پایان تأسیس و احیای بشریت است. و فرشتهٔ مربوطه به‌آن، در وضع نخستین آن است. از بعضی از سخنان امامان معصوم چنین برمی‌آید که دور بزرگ (یا کوراعظم)[2] را ۳۶۰،۰۰۰ بار ۳۶۰،۰۰۰ سال تخمین کرده‌اند.

۲. بدیهی است تنها موردی که متألهان اسماعیلی بسیار از آن گفتگو می‌کنند عبارت‌است از برزخی که دورهٔ ظهور قبل از ظهور دورهٔ ما را بدورهٔ غیبت زمان فعلی متصل کرده است. تأویلات اسماعیلی، سرگذشت آدم را از نظر قرآن و تورات و انجیل با عمقی خارق العاده بیان می‌کند و آن شرح [illegible] نیست بلکه در حقیقت، امور را از فردای حادثهٔ شگفت‌آور ارزیابی می‌نماید [illegible] با نظری ژرف بین توضیح می‌دهد. در طول سه هزارهٔ اخیر از دورهٔ ظهور [illegible] اغتشاشات بسیار شدید صاحبان مقامات عالی را مجبور ساخت [illegible] اتخاذ کنند. علوم عالی روحانی در پس پردهٔ سکوت مستور [illegible] افشای رازها، قابلیت خود را از دست داد. پس، لازم آمد [illegible] تأسیس شود و تأویل آن شریعت فقط کسانی را آزاد [illegible] جدید، آنان را در ظلمت رموز و تیرگی شب اسرار، به [illegible] زندگانی جدید هدایت تواند کرد. این است همان [illegible] «خروج از بهشت» بیان کرده‌اند. زان پس دیگر جز [illegible] باطنی، یا دعوت اسماعیلیان، بهشتی وجود نخواهد داشت. [illegible] قرآن بعنوان تاریخ نصب آدم در کسوت امامی جوان، [illegible] که آخرین امام عهد ظهور پیشین بود استنباط می‌شود.[3]

1. Pseudo-Resurrection des Resurrections 2. Le Grand Cycle

۳. برای فهم منظور قرآن مجید از آدم، به کتاب خلقت انسان [illegible] سحابی مراجعه شود.

همهٔ «فرشتگان زمینی» (یعنی اعضای دعوت)، غیر از (ابلیس ـ شیطان) و اتباعش، او را شناختند و پذیرفتند. ابلیس در دور پیشین صاحب مقامی بود اما در آن لحظه که از شناختن آدم ابا کرد، ظلمت در وجودش ظاهر گردید و روی زمین را فرا گرفت. سخن ابلیس موجب آن شد تا آدم برانگیخته گردد و همت والای خویش را بیازماید و «معرفت رستاخیز» را که در دور سابق همهٔ بشر به‌آن آگاهی داشتند برهمه فاش سازد.

باری، آدم تحت تأثیر کششی ناخودآگاه، همه آنچه را که فقط بوسیلهٔ آخرین امام دور ما یعنی امام رستاخیز (قائم‌القیامه) فاش شدنی بود، فاش کرد.

۳. نظام دور غیبت را که به‌دست آدم دور ما افتتاح شد، می‌توان از طریق نظام اصلی که بوسیلهٔ آدم اول، یعنی نخستین امام روی زمین، تأسیس گردید و با نظام آسمانهای مرئی و نامرئی مرتبط است فهمید. چنانکه توضیح دادیم، «درجات» سلسله مراتب آسمانی و زمینی را با اصطلاح «حد» معلوم کرده‌اند. (مراجعه شود به کلمهٔ یونانی δροc). حد، برای هردرجه و مرتبه‌ای، افق معرفت آن درجه و کیفیت، و معرفت متناسب با کیفیت وجودی آن درجه را تعیین می کند. پس، هر حد پایین‌تر، بوسیلهٔ حدی که بلافاصله بالاتر از آن است «محدود» شده است. این نظم و ترتیب، همچنانکه اساس فهم توحید است، همچنان نیز تطورات انسان‌شناسی[1] را از نظر اصل جنس بشری و تطور و عرق و خوی و عقیده مشخص می‌سازد. هر چند معنی کامل سلسله مراتب باطنی که در سراسر مراحل مذهب اسماعیلیه موجود است، مسائلی دیگر را نیز علاوه بر آنچه گفته شد مطرح می‌سازد اما نظم و ترتیب آن قبلا بوسیلهٔ **حمیدکرمانی** (متوفی در حدود سال ۴۰۸ هجری /۱۰۱۷ میلادی) به نحو کامل طرحریزی شده است. حدودی وجود دارد که سلسله مراتب آسمانی (یعنی حدود عالم علوی) است؛ و حدودی دیگر، که سلسله مراتب زمینی (یعنی حدود عالم سفلی) می‌باشد و هریك از آن دو را می‌توان بوسیلهٔ آن دیگری مثل ساخت. مجموعهٔ هریك از این سلسله مراتب، تشکیل ده درجه، بشکل یك دستهٔ سه‌گانه (درجات مافوق)، و یك دستهٔ هفتگانه می‌دهد.

1. Anthropologie

۱. در روی زمین، یك «ناطق» وجود دارد و او پیمبری شریعتگذار می‌باشد، یعنی پیمبری که قانون الهی را که بوسیلهٔ فرشته به او القا می‌شود، ابلاغ می کند (مراجعه شود به قسمت الف-۵). عبارات نصوص بعنوان مجموعهٔ قانونهای شریعت تحت شکل ظاهر ابلاغ می‌گردد. ناطق، مشابه زمینی عقل اول (که دعوت «در آسمان» را آغاز کرد) می‌باشد.

۲. بعلاوه، در روی زمین، یك «وصی» موجود است و او امامی است که وارث بلافصل پیمبر است، کسی است که بنیاد و اساس امامت است و نخستین امام هر عصر است. وظیفهٔ مخصوص او بعنوان امین راز نبوت، وظیفهٔ «تأویل» است که ظاهر را به معنی مکتوم یعنی به اصل آن می‌رساند. وصی، مشابه عقل دوم، یا صادر اول، یا روح جهان هستی است. (مزدوج نبی -- وصی، عقل اول و عقل دوم است و در این مورد، طبق عقیدهٔ شیعهٔ اثناعشری، این دوگانگی را در نظرگاه «حقیقت جاوید محمدی» تطبیق می کند، فصل الف-۳.)

۳. نیز یك امام وجود دارد که وارث اساس است، و او در [illegible] تعادل بین ظاهر و باطن را که پیوستگی آنها ضروری است [illegible] می‌سازد. او، مشابه عقل سوم (آدم روحانی) است. به این دلیل [illegible] عصر، یك دستهٔ هفتگانه، یا چندین دستهٔ هفتگانهٔ امام وجود دارد. [illegible] و درنگ» را ممثل می‌سازند یعنی زمانی را که آدم [illegible] همراهان، آن زمان را بازخرید کند تا مجدداً مرتبه و [illegible] بدست آورد. اما هفت درجهٔ دیگر، هر یك به ترتیب یا [illegible] یا عقول ملاء اعلی مشابه است: باب، یا «آستانه»ی امام: [illegible] (که نزد اسماعیلیان النوت بکلی معنی مخصوصی دارد): [illegible] و دو درجهٔ پایین‌تر به نام «مأذون مطلق» که می‌توانند [illegible] «مأذون محصور» که نور آیینان را جذب می‌نمایند.

چنین است نظم طولی سلسله مراتب باطنی [illegible] دوری به دوری جریان دارد. این صورت جهان [illegible]

1. Hierocosmos

حیز مکان وجود دارد، در حیز زمان نیز دارای صورتی نظیر و مشابه است و آن، صورت تاریخ مقدس یا تاریخ دین[1] می‌باشد.

هرمرحله در هردورهٔ نبوت، یعنی در هردور غیبت، بوسیلهٔ یك «ناطق» و یك «وصی» افتتاح می‌گردد، و یك یا چند دستهٔ هفتگانه از امامان جانشین آنان می‌گردند و سپس آن دوره بوسیلهٔ آخرین امام (یعنی قائم)، یا امام رستاخیز که دوران پیشین را خاتمه می‌بخشد پایان می‌پذیرد و همانا اوست که «مقیم» یعنی پیامبر جدید را برمی‌انگیزاند. مجموعهٔ هفت مرحله، مجموع دورهٔ نبوت را تشکیل می‌دهد (این مفهوم با معرفةالنبوهٔ شیعه، مشترك است).

ادوار شش پیمبر اولوالعزم بدینقرار است: **آدم** که امام دورانش **شیث** بود، **نوح** که سام امام دورانش بود، **ابراهیم** که امام دورانش **اسماعیل** بود، **موسی** که اسماء دورانش **هارون** بود، **عیسی** که امام دورانش **شمعون** بود، و **محمد**[ص] که امام دورانش **علی** [علیه‌السلام] بود.

اما ناطق هفتم، او امام رستاخیز است (که با امام دوازدهم شیعهٔ امامیه تطبیق می‌کند). او شریعت جدیدی نخواهد آورد بلکه معانی مکتوم منزلات را باآشوب و انقلابی که مقتضی این کار است آشکار خواهد ساخت، و عبور به‌دور جدید ظهور را آماده خواهد کرد.

۴. امامت ومعاد

۱. قبلاً گفتیم که امامت اسماعیلیه مانند امامت‌شیعه بطور کلی، درمقابل مسائلی قرار گرفت که در طول قرنهای اول میلادی، مسائلی از همان قبیل برمسیحیت تحمیل گردید. وجود آن مسائل در موضوع امامت بعلت گرایشی بود که به‌حل مسائل از طریق مطالب عرفانی بوجود آمد. اما آنگونه گرایش در مسیحیت رسمی، بطور منجز مطرود بود. اینك با توجه به مطالب مذکور، معنی امامت، و به‌تبع آن معنای معاد را که برضمیر و وجدان شیعه حکومت می‌کند، بهتر ادراك خواهیم کرد. منظور علمای اسماعیلی از ناسوت یا بشریت امام، این است که امام جسمی

1. Hiérohistoire

نیست که مانند سایر ابناءِ بشر از گوشت و پوست تشکیل شده باشد بلکه جسم امام حاصل عنصر کیمیاوی جهانی است که بر «اجسام اثیری» (نفس ریحیه)[1] ی پیروان بـا ایمان، تأثیر می کند. ایـن کالبد «اثیری» از آسمانی بـه آسمانی صعود می‌نماید و آنگاه مصفا و زدوده، آنسان که با مدرکات ظلمانی قابل رؤیت نیست، با تشعشع ماه دوباره هبوط می‌نماید و مانند شبنمی آسمانی، برسطح آبی صافی یا برسطح بعضی از میوه‌ها قرار می‌گیرد. آن آب و میوه را امام وقت و همسرش تناول می کنند و آن شبنم آسمانی بذر و نطفهٔ لطیف امام جدید می‌گردد. لفافه یا غلاف جسمی را کـه به لطافت و سپیدی کافور است، «جسم کافوری» می‌نامند و همین جسم است کـه سرشت بشری (یاناسوت) امام را تشکیل مـی‌دهد. اگـر در اینجا از رجعت[2] سخن گفته می‌شود بهیچوجه مشهودات وهمی و تصوری منظور نیست، بلکه مقصود، کـوشش بـرای تصور و ادراك یك «جسم روحانی»[3] است چنانکه در عرفان و تصوف مسیحیت نیز منظور همین است. بـا ایـن حال، اتحاد نـاسوت یعنی «سرشت بشری» و لاهـوت یعنی «الوهیت»[4] در شخص امام، هرگز به اندیشهٔ «اتحاد اقنومی دو سرشت» با تمام نتایج فلسفی و تـاریخی و اجتماعی این نحوهٔ ادراك منجر نگردید.

۲. برای اینکه منظور عرفان اسماعیلیان را از «لاهوت» امام ادراك کنیم، باید ببینیم منظور از «ولادت روحانیه»[5] چیست. در آنجا خاطرهٔ روحانی را در مانویان می‌یابیم. مؤلف یمنی که قبلا از او یاد کردیم این مطالب را تأیید می کند:

> وقتی پیرو جدید، (مستجیب)، درخواست خود را بعد [illegible]
> مذهبی (حدود) سپرد، اگر درلحظه‌ای که عبارت [illegible]
> می‌رانند، گرایش او خالص و واقعی باشد، [illegible]
> می‌یابد و درجنب روحش برقرار می‌ماند بی آنکه [illegible]

1. l'âme d'effluve

۲. Docétisme: عقیدهٔ گروهی از مسیحیان قرن دوم [illegible] رستاخیز عیسی همه ظاهری بوده است [illegible] بشر نمی‌دانستند.

3. caro spiritualis 4. divinité 5. la naissance spirituelle

افزایش این نقطهٔ نور طالع، بصورت نور، وابسته به فکر و عمل اوست. اگر در این کار توفیق یافت، آنگاه هنگام رحلت او، صورت نور مرید یا پیرو مؤمن، بوسیلهٔ «مغناطیس و جاذبهٔ ستون نور» به‌سوی صورت نور مصاحبی که از حیث درجهٔ عرفانی بر او مقدم است جذب می‌شود (این عمل به منزلهٔ پیمان قهرمانی عرفانی است که مریدان را تا جهان دیگردرمقابل یکدیگر مسؤول و متعهد می‌سازد). آن دو، با هم به‌سوی «حد»ی که فوق آنان است عروج می کنند. همچنین همه با هم حائز مرتبه‌ای می گردند تا با مجموعهٔ «حدود»، «هیکل نورانی»[1] را تشکیل دهند و هیکل نورانی درعین‌حال که شکل بشری دارد، هیکلی است روحانی محض. امامت، عبارت از این هیکل نورانی است و به این عنوان، «لاهوت» امام به معنای الوهیت امام است.

۳. همینکه امام جوان منصوب گردید، حامل این هیکل نورانی می گردد. امامت، یعنی «الوهیت» او، عبارت است از این جسم رمزی[2] که از کلیهٔ شکلها و صور نور مریدان تشکیل یافته است. برای آدم اصلی نیزچنین شد وهریك از امامان در هریك از مراحل دوره‌ای به جانشینی درپی یکدیگر درآمدند، دارای «هیکل نورانی قدسانی»[3] مخصوص خود بودند. امامان همه با هم «هیکل نورانی اعظم»[4] یا بقعهٔ هیکل نور را تشکیل می‌دهند. وقتی امامی از این دنیا رحلت کند، هیکل نورانی اوباوی تا محوطهٔ فرشتهٔ دهم (آدم روحانی، آدم آسمانی) صعود می کند و همه‌در آن حلقهٔ عروج، «قائم» یعنی امام رستاخیز راکه دور را پایان می‌دهد انتظار می کشند تا هنگامی که او بعنوان جانشین فرشتهٔ دهم بعث شود و آنان بااو صعود نمایند. درهررستاخیز بزرگ، (قیامة القیامه)، که دور غیبت، یا دور ظهور را پایان می‌دهد آخرین امام یعنی قائم، که حامل هیکل رمزی «حدود» است به ملاء اعلی عروج می کند و در آنجا بعنوان خالق عالم طبیعت، جانشین فرشتهٔ دهم یعنی آدم روحانی می گردد. فرشتهٔ دهم نیزآنگاه درملاء اعلی به‌مرتبه‌ای صعود می کند که همه را دراین معراج با خود به‌بالا می کشد. هررستاخیز بزرگ، که پایان دوری

1. le Temple de Lumiére
2. corpus mysticum
3. Temple de Lumière sacrosaint
4. Sublime Templede Lumière

می‌باشد، به‌فرشتهٔ بشریت مجال آن می‌دهد تا با همهٔ اقران، به‌مرتبهٔ خود و به‌مرتبهٔ اصلی آنان نزدیك گردد. چنین است که توالی ادوار و هزاره‌ها، زمان یعنی این «ازلیت واپس رفته» را بوسیلهٔ غوطه‌ور شدن موقتی فرشته در ظلمت، بازخرید می‌کند.

«واقعه در آسمان» را سرانجام چنین بود. معرفت تکوین عالم و معرفت راه رستگاری[1] دونظرگاه از یك قوس تطورند که به‌این سرانجام منتهی می‌گردند. حاصل چرخ و فلك، جهت و غایت آن است تا وسیله‌ای کسب شود و آدم آسمانی با آن وسیله، مرتبهٔ گمشده و مقام از دست دادهٔ خویش را دوباره بدست آورد. او، در همهٔ ادوار، با مساعدت همهٔ موجوداتی که قبل از وجود شرایط حیات زمینی به «صلا»ی او در ملأ اعلی لبیك گفتند. بادراین زندگی دعوت انبیاء و ائمه را اجابت کردند، مرتبهٔ از کف رفته را باز بدست خواهد آورد.

۴. اما، صورت ظلمانی. ابا کنندگان منحوس چنین است که بهنگام [illegible] به سوی ناحیه‌ای رهسپار می‌گردد که در علم هیئت [illegible] دارد (نقاطی که مدار ماه در آن نقطه‌ها مدار خورشید را [illegible] ناحیهٔ ظلمت است و آنجاست که تودهٔ گمراه [illegible] های زشت، و نقشه‌های منحوسی که حوادث [illegible] جهان بشر را به لرزه درمی‌آورد. در آنجا [illegible] دلیل حوادثی که بر روی زمین رخ می‌دهد [illegible] و بیان نیست، یعنی نسبت به «واقعه در آسمان» [illegible] حوادث فراهم می‌گردد. بینش عظیم فلسفهٔ [illegible] می‌باشد بوسیلهٔ این «فلسفهٔ تاریخ» [illegible] اسماعیلی خطوط و آثاری در مورد تشیع [illegible] مشترك است. و آنها عبارت است از: فلسفهٔ [illegible] وجود قائم، که عقول و افکار را [illegible] بالخصوص با فاراقلیط که در انجیل یوحنا [illegible]

1. soteriologie 2. exilus 3. Dragon

از این روست که **ابویعقوب سجستانی** (قرن چهارم هجری/دهم میلادی) در چهار شاخهٔ صلیب مسیحی، و در چهار جمله‌ای که شهادت به مسلمانی، (توحید)، است رمز یك راز را مشاهده می کند و آن: ظهور امام است که در پایان شب سرنوشت[1] (لیلةالقدر ـ سورهٔ ۹۷) قیام می کند زیرا لیلةالقدر، همین شب بشریت دراین دور غیبت است.

1. La Nuit du Destin

II ـ اسماعیلیهٔ اصلاح شده درالموت

۱. ادوار و منابع

۱. در این مبحث، موضوع «افسانهٔ سیاه» را که روزگاری درباره نهاد اسماعیلی بخصوص خاطرهٔ الموت را، به‌علت نبودن متون مسلم تاریخی مورد گفتگو بود، به تفصیل نمی‌دهیم. همانا که دربادی امر تصورات جنگجویان صلیبی و سپس مارکوپولو[1] مسؤول اینگونه توهمات بوده است. در قرن نوزدهم [illegible] مستشرق اتریشی، «فون‌هامر پورگشتال»[2] بدگمانیها و توهمات [illegible] در موضوع «محافل سری» نثار اسماعیلیان کرد و انواع [illegible] بعضی از مردم به فراماسونها[3] نسبت می‌دادند و بعضی [illegible] به آنان نسبت داد. و در نتیجه، تاریخ آدمخوار[4] (۱۸۱۸) [illegible] واقعی و جدی تلقی می‌شد. «س. دوساسی»[5] نیز به [illegible] تفصیل مذهب دروزها[6] (۱۸۳۸) کلمهٔ Assassins را [illegible]

1. [illegible] 2. von Hammer purgstall 3. Francs–Maçons
4. [illegible] men 5. de Sacy
6. Exposé de la religion des Druzes
و این فرقه در قرن پانزدهم در جنوب [illegible]
مهم داشتند و در قرن ۱۸ به سوریه [illegible]
می‌باشد اقدام کردند و در [illegible] ۱۹۲۶ - ۱۹۲۵ [illegible]
سرکوب کرد.

از اشتقاق «حشاشین» (یعنی کسانی که حشیش استعمال می کنند) دانست. همهٔ این مسائل که ناشی از تعصب معمولٌ به بود موجب شد که یك اقلیت مذهبی یا فلسفی را به‌زشت‌ترین فساد اخلاقی متهم سازند. حیرت‌آورترین نکته این است که حتی تا روزگار ما مستشرقان یا نویسندگان کتابهای سیاسی که آزمندان و گرسنگانی برای تحریك احساس و عواطف مردم بوده‌اند، در تبلیغات ضداسماعیلی که شیوهٔ خلفای عباسی بغداد می‌بود همکاری کرده‌اند. از وقتی که بوسیلهٔ **و.ایوانف**[1] وجمعیت اسماعیلیهٔ کراچی (که درقدیم در بمبئی بود)، برای مطالعه وتعمق در مذهب اسماعیلیه جنبشی حاصل شد. پس دیگر، اینگونه تصورات و توهمات راجع به اسماعیلیان معذور و موجه نیست. اینك برای روشن شدن مطلب، نمونه‌ای ذکر می کنیم:

قبلا گفتیم که دعوت اسماعیلیه بعنوان «بهشت بالقوه» بعمل می آمد و تأویلات اسماعیلی راجع به «حدیث قبر» (مراجعه شود به صفحات قبل) آشکار ساخت که چگونه دخول به‌حوزهٔ دعوت اسماعیلیه، درحقیقت دخول به «بهشت بالقوه» یا دخول به‌جنت محسوب بود، پس دیگر ضرورتی نداشت مخالفان اسماعیلیه با تبلیغات ناروا، تصور کنند در باغهای الموت «دنیای شهوترانی و افراط درعیاشی» برقراربوده است. مسألهٔ اسماعیلیان عبارت بود از پدیدهٔ مقاومت ضد ترکی که در اوضاع و احوالی دشوار بوسیلهٔ اسماعیلیان نبردی سخت برپا کرد. پس فلسفه واصول عقاید اسماعیلیان با «تواریخ آدمکشان» هیچگونه ارتباط ندارد.

۲. چنانکه قبلا به اجمال یادآوری کردیم، خلیفهٔ فاطمی قاهره، **مستنصربالله** منصب امامت را از فرزند ارشد خود **نزار** به‌پسر جوان خود **مستعلی** واگذاشت، چنین شد که پس از مرگ **مستنصر** (۴۸۷ هجری/۱۰۹۴ میلادی) عده‌ای دل به **مستعلی** خوش کردند ودعوت فاطمی را ادامه دادند و «مستعلیان» نامیده شدند. اما جمعی دیگر به‌امام **نزار** (که به‌سال ۴۸۹ هجری/۱۰۹۶ میلادی در قاهره باپسرش به قتل رسید) وفادار ماندند، و به «نزاری» معروف شدند. اینان، اسماعیلیان شرقی

1. W.Ivanow

یا اسماعیلیان ایران می‌باشند. اینجا نیز موجبات اصلی حادثه وموضوع روحانیت، تحت تأثیر واقعیت تاریخ و مسائل مربوط به اشخاص قرارگرفت؛ در واقع جلوس سلسلهٔ فاطمی قاهره که یك پیروزی سیاسی بشمار می‌رفت‌امری طرفه بود. اما باید دید فلسفهٔ باطنی، باتشکیل دولت رسمی چگونه سازگاری داشت؟

همان علت، که در اوان کار موجب تجزیهٔ قرمطیان شد، بعدها ازنو باز در اعلامیهٔ اصلاح شدهٔ الموت ظاهر گردید. بطوری که از آثار و متون موجود معلوم است افکار نخستین اسماعیلیان موجب‌آن شد که پس‌از بازی سیاسی فاطمیان، این واکنش اصلاحی بـه منصهٔ بروز درآید. از طرفی، شخصیت نیرومندی چون **حسن صباح** (متوفی به سال ۵۱۸ هجری/۱۱۲۴ میلادی) پیدا شد که باید او را از نوشته‌ها و آثار خود اسماعیلیان شناخت زیرا در آثار و نوشته‌ها شخصیت او را بسی تغییر صورت داده‌اند. نقش **حسن‌صباح** در فرماندهی و تشکیلات اسماعیلیهٔ ایران نقشی موفق بود. خواه پیروان و مریدان، نسوهٔ امام نزار را بـه قلعهٔ استوار الموت (که در کوهستانهای جنوب غربی دریای خزر واقع است) برده باشند یا نه، به‌هرصورت دعوی با این مسأله ختم نشد. زیرا در هر حال کاری صورت گرفت که دارای اهمیت استثنائی روحانی بود.

۳. این عمل مـوفق، ابتکاری بـود از طـرف امام حسن، علی ذکره‌السلام (اسماعیلیان پیوسته پس از ذکر نام **حسن** بـه منظور تمایز او از دیگران این جمله تحیت‌آمیز را برزبان می‌آوردند)[1] که «خداوند» جدید الموت بود (در سال ۵۲۱ هجری/۱۱۲۶ میلادی متولد گردید. و در سال ۵۵۷ هجری/۱۱۶۲ میلادی به مرتبهٔ پیشوائی رسید و در سال ۵۶۱ هجری/۱۱۶۶ میلادی فوت کرد.) او در روز ۱۷ رمضان ۸ - ۵۵۹ هجری مطابق هشتم اوت سال ۱۱۶۴ میلادی که امام به رستاخیز بزرگ یا قیامةالقیامه را، در ایـوان بلند الموت و در [illegible] که بر آن ایوان فراهم آمده بودند اعلام نمود. این [illegible] مانده و به ما رسیده است. مطلبی کـه اعلامیهٔ حسن [illegible] روحانی محض، آزاد ازهرگونه تشریع و ازهرگونه [illegible] درجهان [illegible]

۱. جملهٔ «علی ذکره‌السلام» مربوط به حسن دوم است.

مذهب رستاخیز تولد روحانی بود زیرا معانی مکتوم الهامات و منزلات نبوی را زنده و آشکار ساخت.

قلعهٔ مستحکم الموت مانند سایر قلعه‌ها که در ایران مقر فرماندهی اسماعیلیان بود به دست مغول ویران گردید (سال ۶۵۴ هجری/۱۲۶۵ میلادی). اما معنی این واقعه آن نیست که مذهب اسماعیلیهٔ متجدد الموت با این واقعه پایان یافت بلکه اسماعیلیه با قبول خرقهٔ تصوف، وارد مرحله‌ای پنهانی گردید.

تأثیر این مسلك در تصوف و بطور کلی در روحانیت ایرانی موجب یك ارتباط و توافق نظری شد که مسألهٔ مبادی و معانی تصوف را از دریچه‌ای نو مورد توجه قرارداد. بهمین دلیل، اسماعیلیان، بسیاری از معاریف و سرشناسان تصوف را از خود می دانند منجمله **سنایی** (در حدود ۵۴۵ هجری/۱۱۵۱ میلادی) و **عطار** (در حدود سال ۶۲۷ هجری /۱۲۳۰ میلادی) و **جلال‌الدین رومی** (۶۷۲ هجری /۱۲۷۳ میلادی) را، و معتقدند **شمس تبریزی** در مورد **جلال‌الدین** نقش حجت را برعهده داشته است. **عزیز نسفی** (قرن هفتم هجری /سیزدهم میلادی). **قاسم انوار** (۸۳۷ هجری /۱۴۳۴ میلادی) و غیره را نیز اسماعیلی پنداشته اند.

گاهی بامراجعه به‌یك اثر، مردد می‌شویم که آیا این اثر از صوفیی است که‌درعقاید اسماعیلی مستغرق شده یا از اسماعیلیی است که درتصوف مندك گردیده است. هنوزچندانکه باید گفته نشده است که کتاب منظوم فارسی گلشن‌راز[1] که کتاب جیبی تصوف ایرانی است و گویندهٔ آن **محمود شبستری** (متوفی به سال ۷۲۰ هجری /۱۳۱۷ میلادی) می باشد طبق تعلیمات اسماعیلی تفسیر گردیده و شرح و بسط داده شده است. مطالبی که در آن آثار مطرح شده همه نو و حاصل افکاری است که از باقیماندهٔ نوشته‌ها و آثار فارسی الموت بجا مانده و درسایهٔ سخت کوشی **و. ایوانف** فراهم آمده و منتشر گردیده است (می دانیم که کتابخانهٔ الموت بوسیلهٔ مغولان بکلی ویران گردید.) باید به این آثار فارسی، آثار اسماعیلیان سوریه را که به زبان عربی نوشته شده است افزود. اسماعیلیان شام بعلت شخصیت مقتدر **رشیدالدین سنان** (۱۱۴۰ /۱۱۹۲ میلادی) رئیس اسماعیلیان سوریه، باالموت

1. la Roseraie du mystéres

رابطه‌ای مستقیم داشتند. (نیز می‌دانیم که تحقیر شوم و بدفرجامی که به‌فدائیان معبد اسلامی[1] رفت، مانع آن گردید تا قرارداد توافقی که قبلا بین آن متولیان با پادشاه بیت‌المقدس منعقد شده بود ادامه یابد.)

راجع به آثار فارسی که منشأ آن الموت بوده است، باید کتاب ارزشمند تصورات منسوب به **نصیر طوسی** (متوفی به سال ۶۷۲ هجری /۱۲۷۳ میلادی) را نام برد و دلیلی نیست که این کتاب را از او ندانیم. آثار قرون ۱۵ و ۱۶ عبارت است از آثار **سیدسهراب‌والی بدخشانی**، و **ابواسحاق قهستانی**، و **خیرخواه هراتی**، که مؤلف آثار بیشمار بوده است. این آثار، قطعات بسیار قدیمی منجمله تصورا اربعه اثر **حسن صباح** را محفوظ نگاهداشته است. نیز این آثار، یک تجدید تهذیب فکری اسماعیلی راکه بطور کلی مقارن با نهضت فکری شیعه بود و بسا که یکی از عوامل آن نهضت فکری بوده است نشان می دهد. در حقیقت [illegible] همین دوران است که تشیع اثناعشری (با **حیدرآملی** و منجمله با ابن‌ابی [illegible]) تحلیل آثار **ابن عربی** و روابط آن با تصوف، و بالنتیجه [illegible] «تجدید تفکر» هدایت شد.

۵. این مسأله قابل توجه است که چگونه [illegible] **حیدرآملی** (قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی) [illegible] مجادله، به‌اختلاف اساسی که او را از اسماعیلیان جدا [illegible] آن اختلاف را با عبارات و الفاظی بیان کرده است که [illegible] القیامه که در الموت اعلام شد چیزی را تصریح نمی [illegible] به اقتران و تعادل ظاهر و باطن شرع معتقد است [illegible] ظاهری را دارای معانی مکتوم و حقیقت باطنی می‌دانند [illegible] باطنی برتر از معانی ظاهری احکام است و [illegible] معانی وابسته است. بنابراین، ظاهر شرع به‌منزله [illegible] بطور قطع آن‌را درهم شکست. این کار همان [illegible] را انجام داد به این طریق که احکام شریعت را به‌خدمت آن [illegible]

1. Templiers de l'Islam

یعنی به ادراك معنی حقیقی «تنزیل»[1] یا شریعت رسانید. بنابرعقیدهٔ آنان تکالیف و احکام «شریعت» برای معتقد پابرجایی که برمبنای معانی روحانی و باطنی رفتار کند محذوف است. این مفهوم بامعنی فلسفه‌ای که قبلا در بیان «حدیث قبر» گفتیم کاملا متوافق است.

باری، مرشد و رهبر به این معنای روحانی، آن کس است که شخص او «حقیقت» این معنی باشد، زیرا، چنین شخصی مظهر زمینی ظهور اول است، چنین شخصی امام است. نتیجهٔ این عقیده، برتری امامت است بر رسول و رسالت، چه امامت امری است ابدی، حال آنکه پیمبر و وظیفهٔ پیمبری مربوط به‌زمان خاص است. چنانکه گفتیم به عقیدهٔ شیعهٔ اثناعشری تفوق ولایت برنبوت باید درخود شخص پیمبر ملحوظ گردد. این تفوق متضمن این معنی نیست که شخص ولی بالاتر از نبی مرسل باشد اما، اسماعیلیان از این مسأله یك نتیجهٔ اصلی استنتاج می‌کنند و آن این است که چون امر ولایت که اساس نبوت است از نبوت بالاتر است، بالنتیجه شخص ولی یعنی امام، برشخص نبی مزیت دارد زیرا امامت پیوسته و جاودانه از وظیفهٔ نبوت برتر است. امری راکه شیعهٔ اثناعشری بعنوان پایان امید به‌معاد معتقد است اسماعیلی الموت آن را بوسیلهٔ سبق معاد «در زمان حال» ـ که عبارت است از رستاخیز فکری در مقابل هرگونه انقیاد و عبودیت ـ منجز و به‌ثمر رسیده می‌شمارد. تضمنات و نتایج فلسفی و الهی و اجتماعی این مطالب، از نظر جامعهٔ اسلامی طوری است که نمی‌توان آن را دراین کتاب بررسی کرد. اینجا فقط شمه‌ای از کیفیت اساسی مسأله را حسب آثار و متونی که جدیداً منتشر شده است بیان می‌کنیم و آن عبارت است از: معرفت به‌آغاز و انجام بشر که فلسفهٔ رستاخیز به‌آن بستگی دارد، و بوسیلهٔ نحوهٔ ادراك امام بیان می‌شود.

۳. مفهوم امام

۱. شمه‌ای از نظر اسماعیلیان راجع به‌آدم، گفتیم (ب۱ـ۳) و خلاصهٔ آن این بود: از طرفی، آدم جزئی (درمقابل کلی) که دورهٔ ما را افتتاح کرد: نخستین پیمبر این

1. Révélation littérale

دورهٔ غیبت بوده است. از طرف دیگر، آدم اول یا آدم کلی[1] که تصویر زمینی آدم آسمانی[2] است، و در آغاز نخستین دور ظهور راگشود، نخستین امام بود و امامت را بعنوان آیین ابدی بشریت پایه‌گذاری کرد. مبنای عقیدهٔ اسماعیلیان در موضوع امام بعنوان «مرد خدا»، (مقایسه شود با anthropos tou Theou از نظر فیلون)[3] و بعنوان چهرهٔ خداوند (یا وجه‌الله) و انسان کامل[4] از آنجاست. «کسی که انسان کامل زمان خود را نشناخت غریب ماند.» نیز در همین معنی گفته شده است: «کسی که مرا دید خدای را دیده است.» عقیده‌ای که در الهیات شیعه راجع به امامت وجود دارد با آنچه در مسیحیت راجع به معرفت مسیح موجود است شبیه است و این خاطرهٔ مشابه را درانجیل یوحنا[5] (۱۴/۹) که بوسیلهٔ سایر اناجیل تأیید شده است می‌بینیم وقبلا به آن اشاره کردیم. تصویری که در الهیات شیعه از امامت منقوش است، از نظری شبیه است با شناخت عیسی در الهیات مسیحی. چنین برمی‌آید که به‌عقیدهٔ اسماعیلیه، حقیقت راز امامت. با استفاده از روایاتی که به امامان معصوم می رسد چنین است: تجلیل امام بعنوان انسانی کامل در مرتبه‌ای اعلی، تدبر این رجحان قطعی و مشخص «تأویل» یعنی رجحان اسلام باطنی به اسلام ظاهری و برتری مذهب رستاخیز به مذهب تقنینی. این نحوهٔ ادراک از امام، با هر [illegible] فلسفهٔ بشر وابسته است. زیرا صورت بشری «تصویری از صورت خدایی» [illegible] واین شکل، کسوت کمال جلوهٔ الهی را بردوش دارد. از این رو، عهد دوران [illegible] و رستگاری عالم هستی است، چه بازگشت به‌جهان دیگر که جهان جواهر [illegible] است، گذر به کیفیتی از وجود است که در آن مقام همه چیز بصورت وافر [illegible]

1. Anthropos 2. l'anthropos 3. Philon 4. Anthropos teleios

۵. درقرن اول میلادی که کلیسا تشکیل یافته بود تعداد [illegible] چهار انجیل را پذیرفت ومجموعهٔ آن چهار [illegible] اناجیل [illegible] شناخته عبارت است از:

انجیل **سن‌ماتیوس** (انجیل متی) Saint Matthieu

انجیل **سن‌مارك** (مرقیوس یا مرقوس) Saint Marc

انجیل **سن‌لاك** (لوقا) Saint Luc

انجیل **سن‌ژان** (یوحنا) Saint Jean

اناجیل غیردینی (Apocryphe) یا کلیسا [illegible]

مصور می‌شود، زیرا تنها وجود انسانی است که واجد کلام و «منطق»[1] است. پس بعلت وجود «انسان» است که موجودات دوباره به‌مبدأ خود راه می‌یابند. اما، این شکل کامل انسان، این جلوهٔ خداوند که در ازل ظاهر گردید همانا امام‌است. اعتقاد به امام بعنوان مرد خدا وانسان کامل، یعنی شناسایی او بعنوان عنصر اعلای معرفت به‌راه رستگاری. مع‌ذلك‌این‌امر یعنی‌معرفت‌راه رستگاری‌مشروط به«تحقیق» است، یعنی تحقق یافتن «معنی حقیقی» کلیهٔ احکام ظاهری که آن نیز مشروط است به «تأویل» که وظیفهٔ امام می‌باشد. منظور از امامت نیز واقعیت وحقیقت امام‌جاودانی است که شخص هرامام، مثل و نمونهٔ زمینی آن است، نه‌صورت تجربی این امام یا آن امام. منظور از جملهٔ «مولانا» یعنی «خداوندگارما» که در قرآن ذکر شده است امام جاوید است وهم اوست که گفته‌اند همیشه وجود داشته است، وجود دارد، و وجود خواهد داشت. کلیهٔ دگرگونی‌های کیفیت ظهور او وابسته به‌نحوهٔ ادراك بشر است، چه، تغییر و دگرگونی را در عالم الهی راه نیست.

۴. نخستین نتیجهٔ این مطلب این است که تنها معرفتی که برای انسان در بارهٔ خدا امکان پذیر می‌باشد معرفت امام یعنی معرفت انسان‌کامل است. زیرا امام، ظهور اصلی وتجلای اولی است. در نکتهٔ حکمت‌آمیزی که فوقاً ذکر شد، و در سایر جمله های نظیر، امام جاوید است که سخن می گوید:

«پیمبران می گذرند و تغییر می کنند. اما ماییم ما، که بشر جاودانه‌ایم.» «من خدا را پیش از خلقت آسمانها و آفرینش زمین شناخته‌ام.» «نوری که از چراغ ساطع می گردد خودچراغ نیست اما اگراین‌نورنبود چگونه معلوم‌می‌شدکه چراغ چیست، حتی چگونه فهمیده می‌شدکه چراغ هست وکجاست؟» «مردان‌خدا، خدا نیستند اما از خدا نیز جدا نمی باشند.»

چون امامت جلوهٔ ازلی وظهور لجهٔ الهی و راهنما بسوی این ظهور است پس حجت اعلی است وضامن الوهیت ناشناختنی‌است. خطابهٔ مهمی که امام حسن «علی ذکره‌السلام» در ۵۶۰ هجری/۸اوت ۱۱۶۴ میلادی درالموت ایراد کرد و رستاخیز بزرگ را اعلام نمود چنین است:

1. Logos

«مولانا (خداوندگارما) برپاکنندهٔ رستاخیز، (قائم القیامه) می باشد، اوپروردگار موجودات است وخداوندگاری است که وجود مطلق می باشد؛ وجود او، هرگونه تعریف و تخصیص وجودی را نفی می کند زیرا او از همهٔ موجودات و صفات بالاتر است [**تعالی‌الله عمایصفون**]. او، بـاب رحمت خود را مـی گشاید و همهٔ موجودات را تاابد به‌نور معرفت خود بینا وشنوا وگویا می‌سازد.»

فقط امام سرمدی است که بعنوان مظهر و تجلی، معرفت وجود را ممکن می‌سازد. او، چون‌ملهم است، پس موجودی است چنین. او «شخص» مطلق و«چهرهٔ» جاوید خداوند، «وجه‌الله»، است، «اسم» اعظم «خـداوندی» است، او در صورت زمینی خود، مظهر «کلمهٔ اعلـی» است، او «محق» وقت و مظهر «انسان ابدی» است که جلوه گاه «چهرهٔالهی» می‌باشد.

نتیجهٔ دوم ایـن است کـه معرفت نفس با معرفت امام ملازمه دارد. در این موضوع از امام چهارم روایتی در دست است: «معرفةالله یعنی معرفت امام.» روایات متواتر موجود است دراین معنی که: «کسی که بمیرد و امام خودرا نشناسد بمیرد مرگ جاهلیت مرده‌است.» دلیل این‌مسأله‌در نکتهٔ‌حکمت آمیزی که همه‌روحانیان سلامه آن را مکرر گفته‌اند منعکس است: «کسی که خود را بشناسد خدای خود یعنی او را شناخته است.» این همان معرفت است کـه امام اول وعده داده است: «به من مؤمن باش تا ترا مانند سلمان، شبیه خود سازم.»

از این نصوص چنین برمی آید که معرفةالله و معرفةالامام و معرفة النفس فقط مراتب و حالات یك معرفت اصلی است که راه نجات می‌باشد و [illegible] سرچشمهٔ عرفانی تراویده است. لذا آثاری که به زبان فارسی از سنت [illegible] دست است، معرفت امام را برچهارطریقهٔ ممکن بنا گذاشته است: [illegible] از نظر شخصی در حق امام معرفت داشت، این معرفتی است [illegible] آن را دارند، نیز ممکن است به اسم رسمی و شجرهٔ [illegible] چنین معرفتی حتی برای مدعیان نیز قابل حصول است [illegible] عبارت است از قبول امامت امام، در اینگونه معرفت، تمام اعضای [illegible] باری، معرفتی دیگـر معرفت بر حقیقت اوست، حسب حقیقت ابـدی صفات او. یعنی معرفتی که از همهٔ معرفتها برتر است. چنین معرفتی ارواح را منور می‌سازد

و این معرفت، وجه امتیاز حجت است.» لذا برای اینکه کسی خلف امام باشد باید روابط اربعهٔ ذیل در او متوازیاً موجود باشد: از نظر جسمانی، از جهت روحانی، درعین‌حال از جهت جسمانی و روحانی، باری درعین‌حال از نظر جسمانی و جهت روحانی و حقیقت جاودانی ذات او. خلف روحانی یعنی «فرزند معنوی» امام، حجت است، سلمان فارسی نمونهٔ این خصوصیت است و حسب وعدهٔ امام، هر پیرو مؤمنی مماثل اوست. پس می‌بینیم «حجت» بدین طریق واجد مرتبهٔ نخستین است بنابراین بااین درجه‌بندی در سنت اسماعیلیان کلیهٔ سلسله مراتب تغییر می‌یابد.

۴. امامت و فلسفهٔ رستاخیز (قیامت)

۱. در این فصل از تأخیری قاطع در حیز زمان و مکان سخن می‌گوییم. مراتب «حدود»، به‌هرمنوال درجهٔ نزدیکی نسبی آن «حدود» را نسبت به امام مشخص می‌کند. اما از آن به‌بعد، جهت این سلسله مراتب، توجه به گرایش درونی است زیرا «حدود» را به‌منزلهٔ درجات «انطباق با امام»، در قوس صعودی، معرفت درونی مشخص می‌سازد؛ تأویل، جهان مقدس (یعنی‌وابستگی باطنی مراتب وجود) را، با مثال عالم اصغر ممثل می‌کند. بالنتیجه برای مرتبه‌ای که مخصوص (ناطق) است یعنی مرتبهٔ پیمبری که قانونی آورده است، حالت قهقرایی حاصل می‌شود و از دور نبوت، نظری متفاوت بدست می‌دهد.

اینجاست که برای تعظیم مقام حجت دو نتیجه پدید می‌آید. برتری امام و حجت او، جایگزین برتری اقتران (پیمبر ـ امام)، می‌گردد. بنا به‌الهیات شیعهٔ دوازده امامی، زمان بعثت پیمبر اسلام، در عین ظهر تعیین شد، (یعنی تعادل بین ظاهر و باطن)، سپس بیدرنگ، نزول به‌سوی مغرب، یعنی دخول در شب سر و باطن که عبارت است از دوران ولایت مطلق، آغاز گردید.

از نظر حکمت الهی اسماعیلی، دخول حقیقت، یا حصول مذهب روحانی محض، در شب سر و باطن، با محمد[ص] خاتم انبیاء آغاز نشد، بلکه قبلا بوسیلهٔ آدم که نخستین پیمبر بود و دور فعلی غیبت یعنی آغاز بشریت فعلی را افتتاح کرد شروع گردید. در مقابل این غائلهٔ اصلی بود که بدبینی مذهب اسماعیلی

با کمك فلسفهٔ رستاخیزش بـه‌مقابله برخاست، یعنی بـرضد «شریعت» قیام کرد. شش مرحلهٔ بزرگ «نبوت تشریعی» مفهوم «شش روز» خلقت جهان[1] دینی، (یـا عالم قـدس)[2] است که هـرروز آن، یك هـزار سال بـوده است. فصول نخستین تکوین یعنی شش روز اول خلقت، شش روزی است کـه در عالـم دینی سنجیده شده است. ولی در حقیقت، این شش روز، شب دین یا شب امام می‌باشد زیرا که بهنگام این شش روز، قانون پیمبران مقنن، یعنی شریعت، حجابی بود که خورشید وجود امام، یعنی حقیقت را، مستور ساخت. همچنانکه ماه به شب می‌تابد و جهان را برمی‌فروزد و جانشین و مکمل خورشید می گردد، همچنان نیز حجت، جانشین امـام می‌شود و عمل او را تکمیل مـی کند، حجت، دلیل امـام، و ضامن امـام و («سلمان» او) است.

شناختن حقیقت امام فقط در روز هفتم مسیر خواهد شد، یعنی فردای روز ششم که هنوز آن روز ادامه دارد. فقط روز هفتم است که بـراستی واجد طبیعت روز می‌باشد و آن روزی است کـه در آن روز، خورشید ظاهر خواهد شد، آن روز، (یوم‌القیامه یا روز رستاخیز) است.

۲. تنزل مـرتبهٔ پیمبر شارع از همین نظر ادراك می گـردد [illegible] عقیدهٔ امـامیهٔ اثناعشری و اسماعیلیان فاطمـی، پیمبر شارع، واجـد [illegible] عظمت می‌باشد (نبی، مشابه عقل اول است در عالم مادی). اما اسماعیلیان [illegible] برای پیمبر، این‌عقیده را اتخاذ نکردندبلکه از حیث تقدم مقام، ترتیبی را [illegible] که نزد فاطمیان اول مقبول بود و آن حسب تـوالی سه حرف رمزی [illegible] است از این قرار: عین (علی، امـام)، سین (سلمان، جبرائیل، حجت)، [illegible] پیمبر). این است که درحقیقت، پیمبر ازحیث اینکه (ناطق) بشمار [illegible] کنندهٔ شریعت است و رتبه و نقش داعی دارد و مردمـان را به [illegible] و باطنی شریعت اوست دعوت می‌نماید. لذا هر پیمبری [illegible] خود، قبل‌از حجت کـه امام زمان اوست بعنوان داعی [illegible] حجت نسبت به او، همان نسبتی را دارد کـه خضر نسبت به‌الیاس داشت. خضر پیمبری

1. l' Hexaemeron 2. Hiérocosmose

است که مرشد و راهنمای موسی بود. (تفسیر مذهبی اسماعیلی مسلمیات تاریخ پیمبران را در این معنی تفسیر می کند: بهشت برای آدم، کشتی برای نوح، آتش طور، «کوه سینا» برای موسی، مریم برای عیسی، سلمان برای محمد [ص] چهرهٔ حجتهای آنانند). هرمرید به نوبهٔ خود به پیمبر داعی اقتدا می کند، درحالی که با حجت به سوی اتحاد روحانی، سیر صعودی می نماید. آن مریدان، عارفانی می گردند که از همان عرفان پیمبر برخوردارند. این وعده‌ای است که امام به پیروانش داد وگفت که آنان‌را شبیه خود خواهد ساخت چنانکه سلمان را شبیه خویش ساخت. تقلیل تعداد «درجات» در سلسله مراتب نزد پیروان فلسفهٔ الموت، بهیچ روی با «تقلیل حقیقی» درجات مطابقت نمی کند بلکه باتعمق مفهوم امامت از نظر فلسفهٔ الهیات منطبق است چنانکه فلسفهٔ نبوت به فلسفهٔ رستاخیز منتهی می گردد. امام نسبت به‌حجت خود دارای همان نسبتی است که «امر کن»[1] ازطرف خالق نسبت به عقل اول داشت. چنین است وضع‌ممتاز حجت (یعنی وضع کسانی که سلمان نمونهٔ آنان است). حجت کسی است که راجع به او گفته شده است که از آغاز مبدأ نخست، معنای شخص او همان معنای امام بوده است. (چهارمین راه معرفت و قرابت که فوقاً شرح دادیم ازاین مطلب استنباط می گردد). ارتقاء به مقام حجت، یعنی خود را در نفس خویش به‌حالت سلمان درآوردن، به «سلمان زمان خویشتن واصل شدن»، یا (چنانکه کتاب قدیمی ام‌الکتاب که قبلا به‌آن اشاره کردیم توضیح داده است، حجت شدن، یعنی به «سلمان عالم اصغر پیوستن»). اما در موضوع سر این وصول، شاید این چند خط که پیام فلسفهٔ اسماعیلیه را در دسترس ما گذاشته است وافی مقصود باشد:

«امام گفت دوستانم هرکجا جستجویم کنند با آنان هستم، در کوهساران، در دشت ودر صحرا. آنکس که حقیقت وکنه خودرا به او الهام کرده باشم دیگر به نزدیکی جسمانی نیازی ندارد. این‌است رستاخیز بزرگ. این است قیامة‌القیامه.»

۱. Esto باش

۴. اسماعیلیه و تصوف

۱. آثار و متون سنت اسماعیلیهٔ الموت نشان می‌دهد که چگونه معرفت عملی و تجارب تصوف، بروبار امامت است و درعین‌حال چگونه امامت با چنین تجربه‌ای ملازمه دارد. پیوند اسماعیلیه و تصوف که بعدها در الموت انجام گرفت ما را به مسأله‌ای می‌کشاند که هنوز مبادی آن تاریک است. اگر این عقیدهٔ روحانیان شیعه را بپذیریم که تصوف سنی امری است که در زمان معینی از شیعه جدا شد به این نحو که خصایص امام را فقط به پیغمبر نسبت داد، و به‌این ترتیب از ولایت، امامت بدون امام ایجاد کرد، پس، اسماعیلیان الموت فقط نظم قدیم امور را برقرار کردند. لذا این عصر از آغاز برای تصوف شیعه در محدودهٔ فرهنگی زبان فارسی بطور کلی واجد اهمیت است.

۲. دیدیم مزدوج «امام ـ حجت» چگونه جای «نبی ـ اسما» را گرفت و قوس درون‌گرایی عرفانی را ظاهر ساخت. در تفسیری که از نویسنده‌ای بی‌نام و نشان اسماعیلی برگلشن راز **محمود شبستری** برجای مانده، وحدت رمزی امام و حجت، در رمز عالی درخت زیتون که در قلهٔ سینا سر کشیده بود (قرآن ۲ـ۱ /۹۵) تصور شده است. دو کوه موجود است و آن کوه عقل و کوه عشق است. با تأمل در سرصورت مادی بشر که عشق به «گنجینهٔ پنهانی که مخلوق بود تا شناخته گردد»[1] در آن شکل مکتوم است. سالک عرفانی کشف کرد که شخص موسی، کوه سینا است که در قلهٔ او (یا در قلب او) شکل تجلی الهی که امام ابدی است منکشف گردید. براین قله (یا در این محراب مقدس) است که جان جان، چون درخت زیتون عرفانی که در ارتفاعات بی‌پایان سینای بسی بالاتر از کوه عقل، سر کشید و برجان تجلی کرد: بر این محراب [illegible] از سینای عشق صعود نماید. اگر قوهٔ ادراک راهنمایی است [illegible] الهی رهبری می‌کند، نیز راهنمایی است که به فرجام [illegible] در مقابل بئاتریس.) با انجام این زیارت درونی، چنانکه [illegible] امام روش اساسی هر پیغمبری را تکرار می‌کند. برای عارف، وصول به [illegible]

۱. کنت کنزاً مخفیا

خود، وصول به حالت سلمان پاك یعنی وصول به حالت حجت است: وصول به (جان‌جان). جان جان، عبارت است ازامام، یعنی درخت زیتونی که برقلهٔ سینای عشق روییده است. و این عشق، جان عارف است چه، طور سینا، عبارت است از سینای وجود او. پس این چنین، آنچه در قله یا در قلب وجـود خود کشف می کند امام است که به منزلهٔ معشوق ابدی است. اقتران سعدین امام وحجت‌او، مکالمهٔ درونی معشوق و عاشق است، جان جانش عبارت است از جانی که او به او بگوید (تو)، (من او) امـا بعنوان مخاطب در حضور جان جان، چنانکه برای موسی در کوه سینا دست داد، (وجـود موسی در (من) او (مندك)[1] و تصعید شده بود، جان، با تأمل در جـان جان، منظور جان جـان می‌شود و بجای جـان جان، بانگ (اناالحق)[2] می‌زند). بدینترتیب مبالغه و افراط معروف حلاج، که (اناالحق) گفته، و این سخن از طرف صوفیان، از قرنی به قرنی تکرار شده است، در اینجا انعکاس مخصوص شیعی پیدا می کند. امـا امامت، از دام وحدت[3] وجود که برای افکار ژرف اندیش دشواریها ایجاد کرده است دوری می‌جوید.

۳. تجربهٔ عارفانه صوفیان درحد خود به ماوراء الطبیعه‌ای می‌رسد که منطق فلاسفه را مانند منطق اهل کـلام منحرف می‌سازد. از مطالبی که بررسی کردیم چنین برمی‌آید کـه در اسلام شکلی خاص از الهیات وجود دارد کـه شاید بدون توجه به آن نتوان گفت که تصوف چگونه آغاز شده و چگونه تکامل یافته است. این شکل، اساساً در عرفان شیعه که به امامان منتهی می شود وجود دارد.

تصور می‌رود نخستین‌بار، اصالت منحصر عرفـان شیعه ازلحاظ شکل فلسفهٔ نبوت بطوری که جوابگوی مقتضیات دین نبوی باشد در این کتاب توضیح داده شده است و چون این فلسفه بـه آخرالزمان معتقد است لذا بحث آن را موکول به‌آینده می کنیم.

اینك باشرح عقاید اهل (کلام) فرقهٔ تسنن، وارد مرحله‌ای دیگر می‌شویم.

1. Volatisé 2.Ego Sum Deus 3. Monisme

III

کلام اهل تسنن

۱. معتزله

الف. مبادی

۱. منظور از کلمهٔ عربی کلام، سخن و مکالمه است. متکلم بر کسی اطلاق می‌شود که سخن گوید و ناطق و سخنگو باشد (در دستور زبان. متکلم یعنی اول شخص). تغییراتی را که حسب آن، واژهٔ «کلام» به معنای الهیات معمول شد و کلمهٔ متکلمون[1] (یعنی کسانی که به علم کلام می‌پردازند) در معنای خاص بکار رفت در اینجا نمی توان شرح داد. درعین حال لازم است پدید آمدن مسائلی را که قرآن بعنوان کلام الله، «یعنی سخن خداوند»، مطرح نموده است بیشتر تجزیه و تحلیل کرد و در این مبحث به شرح مختصر آن می‌پردازیم؛ بعلاوه، علم کلام بعنوان الهیات مدرسی [یافلسفهٔ لاهوتی][2] اسلامی به ا[illegible] شد که بالخصوص الهیاتی را مشخص کند که معتقد به فلسفه [illegible] است این نکته در عین حال که ذیمقراطس[3] و ابیقور[illegible]

1. Theologiens 2. Theologie Scolastique

۳. atomisme که آن یافلسفهٔ ذری اصل[illegible] را بوسیلهٔ ذرات یا اتمها واجزاء لایتجزی توضیح می‌دهد [illegible] فرضی‌است نباید با فرضیهٔ اتمی شیمیدانان اشتباه کرد.

4. Democrite 5. Epicure

روابط مطالب و مقارنات موضوع، با فلسفهٔ ذیمقراط و ابیقور تفاوت دارد.

کلام بعنوان فلسفهٔ مدرسی یا لاهوتی اسلام، به منزلهٔ منطق استدلالی محض مشخص می‌شود که در مفاهیم معرفةالله[1] بکار می‌رود. در اینجا نه مسألهٔ عرفان[2] مطرح است، نه علم قلب که نخستین‌بار امامان شیعه از آن سخن گفته‌اند. بعلاوه همانطور که فیلسوفانی مانند **فارابی**، **ابن‌رشد** و **ملاصدرا شیرازی** توجه داده‌اند، متکلمان بخصوص مدافعانی هستند که آن اندازه که باهمهٔ مقدورات فلسفهٔ لاهوتی خویش به حفظ اصول معتقدات سنتی خویش دلبسته‌اند، به واقعیات مسلم یا قابل اثبات پایبند نمی‌باشند.

چنین کوششی در یك جامعهٔ مذهبی اجتناب ناپذیر است. نزد شیعیان نیز کلام شیعی وجود دارد اما سابقاً امامان، پیروان خود را از توجه منحصر به مسائل و روش کلام برحذر می‌داشتند. از این‌روست که روش[3] عرفان بیشتر روش تفسیری است تا توسل به منطق جدلی و تا آنجا که ممکن است از هرگونه توجه «اصالت عقل»[4] اجتناب می‌نماید.

فرقه‌ای که آنان را معتزله می‌نامند، قدیمی‌ترین گروه از متکلمان محسوب می‌گردند. بی هیچ شبهه، آنان مکتبی فکری تأسیس کردند که مذهبی و نظری بود و اهمیتی فراوان داشت و مساعی آنان از معلومات و مسلمات اصلی اسلام ناشی شده بود. اما آنچه قبلا گفته شد (فصل دوم)، ما را از قبول عقیدهٔ شایعی که این طرز تفکر را امتیاز این مکتب می‌شمارد معاف می‌دارد، بعبارت دیگر این عقیده فقط خصوصیاتی را تکمیل می‌کند که مجموعهٔ آن بامنطق استدلالی ملازمه ندارد بلکه مقتضی «فلسفهٔ نبوی» است. در این کتاب باید مختصراً بگوییم معتزله چه کسانی بوده‌اند و اصول عقایدشان چه بوده است، سپس شخصیت بزرگ **ابوالحسن اشعری** را توضیح دهیم.

۲. عده‌ای از متفکران مسلمان که در آغاز نخستین نیمهٔ قرن دوم هجری در شهر بصره فراهم آمدند به نام معتزله مشخص گردیدند. جنبش آنان چنان بسرعت

۱. Théologie را قدمای مسلمین «ثئولوجی» اصطلاح کرده‌اند و به معرفةالله ترجمه شده است.
2. Theosophie Mystique 3. Gnose mystique 4. intellectualisme

انتشار یافت که قسمت مهمی از نخبهٔ مسلمانان با فرهنگ، به این نام اختصاص یافتند. بغداد که در دورهٔ چندین حکومت، مرکز امپراتوری عباسی بود، مرکز مکتب آنان شد، و زمانی اصول عقاید این فرقه نیز بعنوان اصول عقاید رسمی مذهب تسنن مورد قبول و شیوع واقع گردید.

وجه تسمیهٔ آنان را چندین قسم بیان کرده‌اند مثلا **البغدادی** که از منحرفان و بدعت گذاران محسوب است، در بیان علت این تسمیه می گوید: این فرقه بعلت اختلاف در ادراك مفهوم گناه و گناهکار از اکثریت مسلمانان جدا گردیدند (گناه و گناهکار دراین‌مورد با اصطلاح کلمات نظیر آن در مسیحیت متفاوت است). معتزله، درحقیقت، گناه را حالت واسطه‌ای بین ایمان و کفر می‌دانستند. شهرستانی نظری دیگر ابراز داشته است. **واصل بن‌عطا** (متوفی به سال ۱۳۱ هجری /۷۴۸میلادی) مؤسس مکتب معتزله، با استاد خود **حسن بصری** (متوفی به سال ۱۱۰ هجری /۷۲۸ میلادی) در مورد مفهوم معاصی کبیره مخالف بود. پس از آنکه در حلقهٔ مردم نظر خود را دراین معنی بیان نمود، حلقهٔ حسن بصری را بترك کرد. طرفداران او در اطراف ستون مسجداعظم که **واصل بن‌عطا** در آنجا اصول عقاید خود را به مردم می‌آموخت، تیره‌ای جدید تشکیل دادند. آنگاه حسن بصری گفت: «واصل از ما جدایی گزید ـ (اعتزل عنا)» **واصل** و شاگردانش را از آن پس معتزله (جدا شدگان یا انفصال کنندگان) خواندند. با این همه، از بعضی منابع الشیعه از قول شیعه، نظری دیگر بیان می کند: **سعدبن ابی وقاص**، **عبدالله بن عمر**، **محمدبن مسلمه** و **اسامةبن‌زید** همه از **علی** [علیه السلام] (امام اول) جدا شدند از جنگیدن به طرفداری یا برضد او خودداری کردند. از اینجا آنان معتزله نامیدند و آنان نیاکان همهٔ معتزلیان بعدی بشمار می رفتند.

۳. از این عقاید مختلف دونظر حاصل می‌شود: ۱. [illegible] مورد پیروان این عقیده. از طرف دشمنان بکار می‌رفت [illegible] بخود شامل مفهوم تقبیح و ملامت بود: کسانی [illegible] گردیدند. ۲. علت اول اعتزال و جدایی، عقیدهٔ سیاسی بود.

اما اگر دقیقا در اصول عقاید معتزله و نظر مورد بحث تفکر کنیم می بینیم هیچیك ازاین دومورد علت سیاسی نداشته است.

اما راجع به تسمیهٔ معتزله، بهیچوجه قابل قبول نیست که این نام فقط از طرف دشمنان به آنان داده شده باشد. زیرا درطول تاریخ می‌بینیم خود معتزله باکمال مباهات این نام را برای خویش بکار برده‌اند و هرگز آن‌را بعنوان نامی متضمن اتهام تلقی نکرده‌اند. آیا مفهوم این نام درآن عصر نزدآنان معنایی دیگر نداشته است؟ اصول عقاید معتزله بردو اصل مبتنی است: در مورد خداوند، به اصل تفوق و تعالی وحدت‌کامل قائلند، و در مورد انسان، به اصل آزادی فردی که موجب مسؤولیت شخصی اعمال بشر است عقیده دارند. این فرقه، به‌خطا یا به‌صواب، چنین معتقدند که باید ازاین‌دواصل دفاع کنندوآن‌را بسط دهند (شیعیان درمورد اصل مسؤولیت بشر، با آنان موافقند). باید توجه کرد قرآن «هفت تن جنبه» [اصحاب کهف] را بعنوان نمونهٔ ایمان و عقیده معرفی نموده، و وضع آنان را با کلمهٔ اعتزال (۱۵/۱۸) مشخص کرده است [**واذا اعتزلتموهم ومایعبدون الاالله فاوواالی الکهف ینشرلکم ربکم من‌رحمته ویهیی‌لکم من‌امرکم مرفقا** (سورهٔالکهف، آیهٔ ۱۵)] زیرا آنان از جامعه‌ای جدا شدند که‌آن جامعه کفر ورزیده بود، پس آنطور که معتزله فهمیدند اگر برای حفظ مراقبت وخلوص توحید ودفاع ازحقانیت وآزادی بشر اعتزال‌گزیده باشند، اعتزال، عملی ملامت‌آمیز نبوده است.

از طرف دیگر حوادث سیاسی که در ملت اسلام روی داد، صرفنظر از شدت وضعف آن، برای ظهور مکتب اعتزالی دلیل کافی بشمار نمی‌آمد. بی‌شك، نصب ابوبکر بجای علی‌بن‌ابیطالب [علیه‌السلام] بعنوان خلیفهٔ عالم اسلام، و قتل عثمان خلیفهٔ سوم، وتجزیهٔ جامعهٔ اسلامی به‌چندین قسمت دراثر جنگ خونین بین علی[علیه‌السلام] و معاویه، وکلیهٔ این اتفاقات، مسلمانان را مجبور ساخت تا همه، حتی متفکران، در مقابل مسائل مطروحه باعزمی راسخ تصمیمی اتخاذ نمایند.

اما آنجا نیز وجه تضمین این جنگها از آنچه معمولا سیاست می‌نامیم بی‌اندازه تجاوز کرد. آیا نصب‌امام قانونی برای جامعهٔ اسلامی مسأله‌ای است کاملا اجتماعی؟ و امامی که بنابررأی جامعهٔ اسلامی انتخاب می‌شود، درمقابل آن جامعه مسؤول‌است؟ یا اینکه عمل امام دارای مفهوم ماوراءالطبیعه و الهی می‌باشد که تا وراء این جهان مادی نیز دقیقاً به‌مقدرات جامعه مرتبط می‌باشد، لذا ممکن نیست به رأی اکثریت مربوط باشد؟ این مطلب که حقیقت و کنه تشیع اسلامی است،

موضوع سخن و پرسش است (فصل دوم). اما در موضوع کسانی که در مقابل امـام منصوب عصیان ورزیدند، صرفنظر از وجههٔ همتشان از نظر عـدالت. آیا وضع آنان از نظر الهیات وقانون چیست؟ موضوع امری نظری نیست بلکه واقعیتی موجود و محسوس است. معتزله مطابق فکر خود، راه حلی یافتند.

۴. عوامل دیگر نیز در تمهید فکر آنان دخالت داشت. و آن. عکس العمل و وضع عمومی‌شان بود در برابر فرقه های غیر مسلمان، مانند زرتشتیان در عراق ومسیحیان ویهودیان درسوریه که درمهد جامعهٔ اسلامی مستقرشده بودند [illegible] مستدلا معتقد است که یکی از عوامل مشخص فکری معتزله. نبرد آن فرقه بود بر ضد ثنویت بعضی از فرقه‌های ایرانی. که در بصره و کـوفه [illegible] وشواهدی منجمله کتاب‌الاغانی[۲] این نظریه را تأیید و اثبات می کند و [illegible] وعمربن عبید دو شخصیت بزرگ که درفرقهٔ معتزله طلوع کردند [illegible] که در قرارگاه یکی از بزرگان «ازد»[۳] تشکیل می‌یـافت حضور می‌یافتند [illegible] مجلس، اصول عقاید ثنویت ایران قدیم را مطرح می کردند [illegible] می نمودند.

نیز معتزله در بعضی از افکار یهودیان ومسیحیان دقت [illegible] موجبات برخورد دراین مورد. شاید بدالهیات حزمی واسلافش [illegible] که از اسلام وشخص مؤسس آن داشتند ارتباط می‌داشتند [illegible] تصور کرد که قسمتی از دریافت معتزله از یکانگی [illegible] بود که از بعضی ازعقاید دینی مسیحیت مانند عقیده بتثلیث [illegible]

۲. مؤلف اغانی، ابوالفرج علی بن الحسین [illegible] ونویسندگان وادیبان دانشمندان [illegible] بمانند دانسته‌اند [illegible] بداو تقدیم کرده او دانشمند [illegible] مطالعهٔ او [illegible] خلدان).

۳. Azd یکی از قبایل [illegible] سوی ادوم [illegible]

معتزله، در حقیقت هرگونه اسناد به کنه ذات الهی را نفی می کنند. آنان کلیهٔ صفات ثبوتیه را که جزء ذات وحقیقت واحد نیست نفی می‌نمایند و معتقدند درصورت عدم نفی نه فقط مسألهٔ تثلیث الوهیت پیش می آید بلکه انسان در مقابل الوهیت متعدد قرار می گیرد زیرا صفات و خصوصیات الهی نامحدود می گردد.

همچنین اصول عقاید آنان که قرآن را مخلوق و حادث می دانند با عقیدهٔ جزمی مسیحیان به تجسد و حلول روح خدا در جسم مسیح، مخالف است، در حقیقت به عقیدهٔ آنان، این مطلب که قرآن، کلام الهی و قدیم است و درطی زمان بشکل سلسله‌ای از کلمات عربی ظاهر شده است، معادل عقیدهٔ مسیحیان درمورد تجسد (حلول خداوند درجسم مسیح) می‌باشد. به‌این توضیح که مسیح را قول و کلمهٔ الهی می‌دانند که مخلوق نیست بلکه درطی زمان بشکل موجود بشری ظاهر شده است. تفاوت بین این عقیدهٔ جزمی که قرآن غیر مخلوق است، و عقیدهٔ جزمی به‌تجسد وحلول، بیشتر در کیفیت ظهور وبروز کلمهٔ الهی است نه درطبیعت این به‌عقیدهٔ مسیحیت، کلمه در مسیح تبدیل به‌گوشت گردید، اما در اینجا، همان کلمه بصورت اعلام وبیان قرآن درآمد قبلا (در فصل اول ـ ۱ـ۴) گفتیم که این نهاد برهیاهو درنظر فیلسوف عارف به چه نحو ظاهر گردید. امامت شیعه، مسألهٔ وحی قرآن را از مسألهٔ تأویل روحانی آن جدا نمی‌داند (مراجعه شود به‌فصل دوم) از اینجاست که برخوردهای امامت بامسائل مربوط به‌مسیحیت، از رابطه‌ای که به آن اشاره کردیم معنی مشخص‌تر و دقیقتری می‌یابد. به‌این‌ترتیب که امامت همیشه یک‌سلسله راه حل اختیار کرده است که از طرف مسیحیت رسمی، رد شده است.

ب. اصول عقاید

اگر بسیاری و گوناگونی اصول عقاید معتزله مورد توجه قرار گیرد و اندیشه‌های هریک از متفکران آن بیان گردد معلوم می‌شود، از اصول عقاید این فرقه به‌آسانی سخن گفتن بسی دشوار است. بااین حال، بطور کلی می توان گفت معتزلیان بطور کلی پنج نظریه را پذیرفته‌اند و هیچکس عضو این مکتب شمرده نمی‌شد مگر

1. These

آنکه این پنج نظر را پذیرفته باشد. ازاین پنج، دو نظریه به‌الوهیت مربوط است. سومی به‌یك نظرگاه مربوط به‌معاد، چهارمی و پنجمی به الهیات اخلاقی و اینك هریك را باختصار شرح می‌دهیم:

۱. توحید (یکتایی خداوند). عقیدهٔ اصلی اسلام است و معتزله آن را ابداع نکرده‌اند اما ازنظر توضیحاتی که دربارهٔ آن داده‌اند و بعلت تطبیق آن توضیحات به‌سایر مسائل مربوط به‌معرفةالله. از دیگران مشخصند. معتزله دوست می‌داشتند خود را به‌نام «اهل توحید» معرفی کنند. اشعری در مقالات الاسلامیین استنباط معتزله را از توحید این‌چنین بیان کند:

خداوند. یکتاست. هیچ‌چیز همانند او نیست. [illegible]
نه‌عرضند. او ورای زمان است و [illegible]
گیرد. هیچ‌گونه اسناد به‌توصیف مخلوق [illegible]
است نه معین. نه‌موزون است نه‌موزون. [illegible]
نمی‌بیند. نظر. به او و حل نمی‌گردد [illegible]
نه‌مانند سایر موجودات. و در [illegible]
کمال او با هیچیك از مخلوقات [illegible]
قبلی. و بی‌هیچ بدو و معینی [illegible]

این‌گونه ادراك ازوجود خداوند و از [illegible]
ادراك. ازنظر علم به‌موجودات. به‌حد [illegible]
موجوداتی که غیرمشروط نیستند کسی [illegible]
صفات الهی و تأیید مخلوق بودن قرآن (یعنی [illegible]
امکانات برای مشاهدهٔ خدا درورای این جهان [illegible]
می‌باشد. این نتایج مهم درفکر حزمی [illegible]
را هدایت نمود تا بدان رشتهای اساسی [illegible]

۲. عدل الهی. معتزله برای بحث در عدل [illegible]
بحث می‌کنند (قبلا هم‌عقیده بودن آنان [illegible]
معنی این سخن چنین است که اصل عدالت الهی [illegible]
ایجاب می‌کند. بعبارت دیگر. آزادی [illegible]

اصل عدالت الهی است. والا لازم می‌آید که تصور پاداش و کیفر در جهان دیگر، فاقد معنی و مفهوم، و فکر عدالت الهی فاقد اساس باشد. پس چگونه می‌توان فکر آزادی بشر و آزادی عمل او را که برسرنوشت خویش مختار است، با بعضی از نصوص قرآنی که خلاف آن را تأیید می‌کند توافق داد. مثلا وقتی قرآن اعلام می‌کند هرچه بر بشر می‌گذرد حسب مشیت خداوند است، یا آنچه ما عمل می‌کنیم در کتاب آسمانی مسطور است، این مفاهیم صریح را چگونه می‌توان با آزادی و اختیار بشر منطبق ساخت؟ معتزله به‌این پرسش چنین پاسخ می‌دهند که مشیت الهی که شامل همهٔ امور است، نه از افعال (ارادی) خداوند است نه از افعال (امر) او، بلکه طرح ابدی و خالقیت خداوند است و آن، دو نظرگاه از علم بی‌نهایت خداوندی است. همچنین تصریح قرآن به‌این معنی که «همه در کتاب آسمانی مسطور است.» از نظر الهیات به‌معنای علم‌الهی است و علم‌الهی با اختیار بشر منافی نیست. زیرا موضوع علم‌الهی وجود است نه‌فعل. اما موضوع ارادهٔ امرالهی فعل است.

بعلاوه معتزله با اثبات آزادی و اختیار بشر، می‌گویند اصل عدل فقط ناشی از تفکر ما نیست بلکه با نص قرآن نیز منطبق است در آنجا که قرآن می‌گوید:

> هر نفسی مسؤول عملی است که انجام می‌دهد، و کسی که عمل نیک بجای آورد به سود خود اوست و کسی که بد کند به زیان خود اوست. [سورهٔ الجاثیه آیهٔ ۱۵]

این آیه و بسیاری از آیات دیگر، آزادی و اختیار بشر را تأیید می‌کند. باری همهٔ مسلمانان قبول دارند که خداوند از حیث نظامات تربیتی و اخلاقی و اجتماعی و غیره، احکام و الزاماتی برعهدهٔ بشر مقرر فرموده است پس چگونه می‌توان مفهوم حکم و الزام را پذیرفت اما انسان را آزاد، و مختار اعمال خود ندانست؟

۳. وعد و وعید درآخرت. این مطلب که خداوند به مؤمنان وعدهٔ پاداش داده و کفار را به‌وعید و کیفر تهدید کرده قضیه‌ای است که همهٔ فرق اسلام و همهٔ اصول عقاید اسلامی آن را پذیرفته‌اند. اما معتزله ایمان را به‌استنباطی که از عدل‌الهی و آزادی بشر دارند متصل می‌کنند. عدل‌الهی مقتضی آن است که

مؤمن و کافر مساوی نباشند و با آنان به یکسان رفتار نشود. اما درمورد انسان چون آزادی بشر مورد قبول است، پس لازمهٔ این عقیده آن است که انسان در اعمال خوب و بد خویش مسؤول شناخته شود. بدینگونه عقیده به‌بخشایش الهی، در تعلیمات معتزله بسی معقولانه پذیرفته شده است. مفهوم عدالت در تعلیمات آنان دارای مقامی ارجمند است.

۴. حالت‌واسطه، (المنزلة بین‌المنزلتین). به‌این نظریه‌قبلا اشاره کردیم و آن سبب‌جدائی بین **واصل بن‌عطاء** مؤسس مکتب‌معتزله و استادش **حسن‌بصری** بوده‌است. اختلاف بین آندو، به درك مفهوم «معصیت» وابسته است. در نظریه معتزله، معصیت نسبت به ایمان و کفر سنجیده می‌شود. این نظریه، وضع گناهکار را از نظر الهی و قضایی بین مسلم و غیرمسلم تفاوت می‌گذارد. معتزله نیز مانند همهٔ متکلمین و متشرعان اسلام، معصیت را دو نوع می‌دانند: صغایر (گناهان سبك) و کبایر (گناهان بزرگ). گناهان دستهٔ اول یعنی معاصی صغیره، گناهکاری را که مرتکب تکرارگناه نشده باشد از ملت اسلام طرد نمی‌کند. اما معاصی کبیره، دو چیز است: کفر وجز آن. به‌عقیدهٔ معتزله، معاصی غیر کفر، مسلمان را از جامعه مسلمین طرد می‌کند بی‌آنکه او را مانند کافر (کافر به‌معنی مطلق) تلقی نماید. معتزله در وضعی قرار می‌گیرد که نه دارای وضع مؤمن است نه دارای وضع کافر. این نظریهٔ «بین دوحال بودن» نیز دارای مشکلات مربوط به‌محدودیتهای ...

۵. امر به معروف. آخرین نظریه از پنج نظریه اصلی معتزله ... جامعهٔ اسلامی مربوط است. و منظور از آن اجرای اصول خدا ... روش اجتماعی است. به‌عقیدهٔ معتزله، عدالت فقط این ... ارتکاب بدی و بیعدالتی اجتناب ورزد. بلکه مجموعهٔ ... نظر است تا محیط تساوی و هماهنگی اجتماعی ایجاد گردد و ... محیط، امکانات خویش را تحقق بخشد و به‌سر برساند. ... بشر نباید محدود به‌این شود که هر شخص فقط بتواند ...

1 Imperatif moral

گوناگون خویش استفاده کند بلکه باید این امکانات در سراسر جامعهٔ اسلامی گسترش یابد. به‌همین جهت این اصل در کتاب مقدس اسلام مکرر بیان شده است. پس، ظرافت و هوشمندی مکتب معتزله، اصل عمل اخلاقی و اجتماعی را بر اصل فلسفهٔ عدل الهی، و اصل اختیار بشر بنا نهاد.

۲. ابوالحسن اشعری

الف. زندگانی و آثار اشعری

۱. ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری در سال [illegible] هجری ۸۷۳ [illegible]
از اوان جوانی به مکتب معتزله گرویده و اصول [illegible]
استاد زمان، الجبائی (متوفی به سال ۳۰۳ هجری [illegible]
سالگی تعلیمات مکتب را پیروی کرد [illegible]
معتزلیان بود و بدین منظور کتابهای متعدد [illegible]
نویسان. در چهل سالگی در خانهٔ خویش [illegible]
دو هفته به طول انجامید بسر برد و [illegible]
به نماز فراهم آمده بودند از [illegible]
اعلام کرد:

[illegible]
[illegible] علی بن اسماعیل الاشعری [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

تذکره نویسان برای این تغییر عقیدهٔ جالب، موجبات متعدد ذکر کرده‌اند. اما ظاهراً علت اصلی این تغییرجهت را علاوه برخصوصیات شخصی‌او، باید دروضع محیط جستجو کرد و آن عبارت بود از تقسیم شدن جامعهٔ اسلامی سنی به‌دوحد افراطی. ابوالحسن، شخصا با خردگرایی[1] یا مذهب تعقلی افراطی فقهای معتزله از حیث ادراکشان از خدا و از رستگاری بشر اختلاف شدید پیدا کرده بود. آیا الوهیتی که موضوع علوم نظری معتزله بود، عقیده به‌تجرید صرف، بدون ارتباط با دنیا و انسان نبود؟ اگر همه چیز در خلقت فقط برحسب رابطهٔ علت و معلول مسلم شده باشد، پس نزد انسان معنای معرفت و پرستش چیست و قلمرو آن در الهیات کدام است؟ ابوالحسن که می‌دید اسلام نزد اهل تسنن شدیداً تحت تسلط تمایلات افراطی قرار گرفته است، رنج می‌برد. از یك طرف، معتزلیان با عقیده به‌علم نظری مجرد و انتزاعی بوجود آمده بودند و از طرف دیگر اهل قشر و ظاهر که برضد خردگرایی معتزله واکنش داشتند، بدشواری وضع آنان می‌افزودند. بنابراین، می‌توان «تغییر حالت» و تغییرجهتی راکه برای اشعری پیش‌آمد چنین توجیه کرد که او می‌خواست جامعهٔ اسلامی را از بن‌بست تفرقه که به‌آن دچار شده بود رهایی بخشد.

۲. اشعری در مدتی که اعتزالی بود کتابهای متعدد نوشت و پس از عدول از آن عقیده نیز کتابها تصنیف کرد. بنابه‌قول خود او، در حدود نود کتاب که تقریبا مشتمل بر مجموعهٔ دانش الهیات عصر بود تألیف کرد و برقرآن تفسیری نوشت و رسالاتی در موضوع «شریعت» تألیف نمود و مجموعه‌ای درحدیث و روایت فراهم آورد و کتابهای مفصل برضد مادیون و خوارج تدوین کرد وپس از آنکه از عقاید معتزله باز گشت علیه آن نیز آثاری بوجود آورد. از تألیفات و آثاری که از او به‌ما رسیده دو اثر دارای اهمیت مخصوص است. در یکی از آن دو، که موسوم به مقالات الاسلامیین است، اشعری با دقت و از نظر عینی، تمام اصول عقاید معروف عصر خود را عرضه داشته است. این رساله را می‌توان بعنوان یکی

۱. Rationalisme یا مکتب تعقلی، برای کشف حقیقت، به ادراکات حسی و نظری وقعی نمی‌گذارد و مجرد تعقل را کافی می‌داند.

از مجموعه‌های مهم تاریخ عقاید دینی ملحوظ داشت، و در نوع خود از حیث تاریخ اصول‌عقاید واصول دین، درعداد آثار درجهٔاول اسلام‌دانست. رسالهٔ مزبور به سه قسمت تقسیم شده است: قسمت اول مشتمل برشرح تفصیلی فرقه‌های مختلف و اصول عقاید اسلامی است؛ قسمت دوم، طریق «رجال حدیث» را بیان می کند و قسمت آخر مربوط است به شعبه‌های مختلف «کلام».

اما در اثر دوم، کتاب‌الابانه، اصول عقاید فرقهٔ تسنن را دقیقاً توضیح داده است. وآن را با مدح و تمجید از ابن‌حنبل (مؤسس مذهب فقهی حنبلی ـ متوفی به سال ۲۴۱هجری/۸۵۵ میلادی)آغاز کرده و بدون طرحی دقیق، مباحث مختلف الهیات را در پرتو دیدی که در تغییر جهت فکری برای مؤلف حاصل شده بود، شرح داده است. اگر مسلم باشد که اشعری کتاب دوم را در مرحلهٔ دوم زندگی نوشته است، نمی‌توان در مورد کتاب اول چنین نظری را مسلم دانست. اشعری در بغداد به سال ۳۲۴ هجری/۹۳۵ میلادی پس از زندگانی سراسر پرخیر و تحصیل درگذشت.

ب. اصول عقاید اشعری

۱. گرایشهای مربوط به بنیان فلسفی. دو گرایش که در متافیزیک بنظر می‌آید اما در حقیقت هریك مکمل آن دیگر است پرورش فکری اشعری حکومت می کند. او ازطرفی، بداندازه‌ای به‌مکتبهای قضایی اسلام گرایش دارد که به شافعی پنداشته‌اند و گاهی مالکی و زمانی حنبلی. ازطرف دیگر تمایل او دیده می‌شود که صمیمانه به‌آشتی دادن مکتبهای مختلف تعلق دارد ودرنظراوهمهٔ آن مکتبها از حیث اصول باهم موافق است.

تطبیق باموضوع اختلاف دارد. چنین است نظری که ابن‌سریج [illegible]

هر مجتهد دارای منطق و عقل است و [illegible]
قرار دارند. اختلاف آنان [illegible]

اشعری در قلمرو عقاید جزمی، یا بعبارت بهتر، در قلمرو دلایلی که باید برای عقاید

جزمی و اصول دین آورد، برخلاف محدثان و «اخباریون»[1] که پایبند به ظاهرند، هرگز ارزش دلیل عقلی را کوچك نمی‌شمارد درعین‌حال توسل به‌دلیل عقلی را نیز به‌این علت که از طرف پیغمبر و اصحاب به‌آن عمل نشده الحاد و بدعت و زندقه نمی‌شمارد مع‌ذلك عقل را درمقابل ایمان و مسلمیات اساسی مذهبی حجت مطلق نمی‌داند. اشعری درمقابل معتزله بدینگونه مقابله می‌کند و موجب اصلی آن دو چیز است:

۱. اگر برای عقل ارزش مطلق قائل شویم، این نحوهٔ فکر، چنانکه معتزله ادعا می‌کنند، به حفظ دین منجر نمی‌گردد بلکه به‌محو آن منتهی می‌شود. به این طریق که عقل، بدون قیدو شرط، جانشین ایمان می‌گردد. اگرعقل بالاتر از مسلمیات دین باشد، پس ایمان بخدا و به‌منزلات او چه فایده دارد؟

۲. قرآن غالبا ایمان به‌غیب را اصل اساسی حیات دینی می‌شمارد به‌نحوی که بدون آن، ایمان بی‌اساس است. بالجمله غیب، وراء دلایل عقلی است. بنابر این اگر در قلمرو اصول دین، بعنوان دلیل مطلق به عقل اتکاء شود این امر با اصل ایمان به‌غیب، ناسازگار است. روش فکری اشعری این‌چنین مشخص می‌شود که می‌خواهند دو قطب مخالف و دو حد افراطی را بهم نزدیك سازد و درتمام راه‌حلهایی که پیشنهاد می‌کند این گرایش آشکار است و به این دلیل فکر و اصول عقاید او در مدت چندین قرن در عالم اسلام (شعبهٔ تسنن) مقام مهمی اشغال کرد و ما اینجا بعنوان نمونه وضع اشعری را در مقابل سه مسألهٔ مهم الهیات: صفات ذات الهی، مسألهٔ قرآن، و مسألهٔ آزادی بشر توضیح می‌دهیم.

۲. اسناد صفات بخداوند. دیدیم معتزله معتقدند که خداوند از کلیهٔ صفات ثبوتیه مبراست به‌این معنی که صفات الهی عین ذات اوست. هرتوصیف الهی باید بعنوان عین‌ذات او تلقی شود اما قشریون بعلت ادراك سطحی که از صفات الله دارند، ذات الهی را ترکیبی از اسماء و صفات تصور کرده‌اند وروش معتزله را در تاریخ عقاید جزمی بعنوان «تعطیل» نام نهاده‌اند وآن عبارت ازاین است که دست خداوند را از هرگونه فعالیت کوتاه می‌دانند، باری، این روش، به عقیده داشتن

۱. Littéralistes اخباری اجتهاد را صحیح نمی‌داند و فقط اخبار مسلم‌الصدور را قبول دارد و درست، نقطهٔ مقابل ظنیه است.

به تعطیل ختم می‌شود (باید توجه داشت که معنای ریشهٔ «عطل» که کلمهٔ «تعطیل» از آن مشتق می‌شود در لغت قدیم عرب به معنی چاه‌بی‌آب، نیز به‌معنای زنی است که از تزیینات عاری باشد). در مقابل معتزله، قشریون افراطی وجود دارند که خصوصیت آنان تحت عنوان «تشبیه»[1] مشخص گردیده است و قبلا دو اصطلاح «تعطیل» و «تشبیه» را در ضمن مطالب دیگر دیده‌ایم (فصل دوم). راه‌حل اشعری دراین‌مورد این بود که ذات الهی فی‌الحقیقه دارای صفات و اسمایی است که در قرآن قید شده است. این اسماء و صفات، ازنظراینکه دارای واقعیت مثبت هستند از کنه ذات متمایزند اما خارج از ذات الهی، نه‌وجود دارند نه‌واقعیت.

قریحهٔ نیرومند **اشعری** در این مورد مطلب را چنین توضیح می‌دهد که از یک طرف، باید بین صفت بعنوان مفهوم، و از طرف دیگر قبول دو گانگی بین ذات و صفات را که باید برمبنای کیفی شناخت نه در سطح کمی، تفاوت گذاشت، [illegible] است معنایی که به فکر معتزله نرسیده بود. پس چون قرآن و بعضی از [illegible] الوهیت را بصورت تجسمی[2] نشان می‌دهد (یعنی خداوند دارای [illegible] می‌باشد و بر عرش مستقر است و غیره). از نظر معتزله این [illegible] است. دست، مجازا قدرت را نشان می‌دهد و چهره، ذات [illegible] برعرش، تصوری مجازی از فرمانروایی اوست و غیره. اما قشریون [illegible] این امور را نمودهای واقعی خداوند می‌دانند و معتقدند این [illegible] معانی ظاهری حمل کرد و با همان مفاهیم پذیرفت. اشعری [illegible] واقعیت این پدیده‌های منسوب به‌خداوند موافق [illegible] که به خدا اسناد دهند نمی‌پذیرد. از نظر او، [illegible] حقیقة دارای دست و وجه و غیره می‌باشد بی آنکه [illegible] همان جملهٔ معروف «بلا کیف»[3] می‌باشد که [illegible] و استدلال چشم می‌پوشد و از آن در می‌گذرد. [illegible]

1. Anthropomorphisme 2. Anthropomorphique

۳. (بلا کیف بلا این) [illegible] امر المؤمنین [illegible]

از تشبیه اکتفا کرده‌اند، اما کوشش بلیغ **اشعری** به این منجر گردید که ایمان و عقل را بیواسطه در مقابل هم قرار داد.

۳. عقیدهٔ جزمی به قدیم بودن قرآن یا (مخلوق نبودن آن). معتزله معتقدند قرآن، کلام مخلوق خداوند است، بی‌آنکه بین کلام، بعنوان صفت ازلی خدا، و تعبیر و بیان عربی که این کلام را در قرآن ارائه می‌دهد تمیزی قائل شوند. اهل ظاهر دلیلی مخالف اقامه می‌کنند و این عقیده را قاطعانه مردود می‌شمارند اما آنان نیز به‌سهم خود در اشتباهند و کلمهٔ الهی را با بیان بشری که در ظرف زمان به‌منصهٔ بروز درمی‌آید یکی می‌دانند. بعضی از آنان نیز چنین فهمیده‌اند که قرآن نه فقط از نظر محتوی و کلماتی که آن را تشکیل می‌دهد و ترکیب می‌کند ازلی می‌باشد، بلکه از نظر کلیهٔ مواد مانند اوراق و مرکب و جلد و غیره که آن را تشکیل می‌دهد نیز ابدی است.

بین این دو نظریه که در دو قطب مخالف قرار دارد، **اشعری** راه‌حلی یافته است. او معتقد است که طبیعت کلمه، خواه الهی باشد خواه بشری، چنانکه معتزله انگاشته‌اند فقط محدود به این نیست که از اصوات و کلمات متصل ترکیب یافته باشد و تلفظ شود بلکه علاوه براینها، حدیث نفس[1] است. لذا از حدیث لفظی[2] مستقل است. وقتی او می‌گوید قرآن ازلی است منظورش صفت الهی کلام است که جاودانه در خدا موجود است و با چنین کیفیتی از هرگونه پیوند لفظی و صوتی مستغنی است. اما قرآن نیز از کلمات تشکیل یافته ومکتوب است. بنابر-این خصوصیت، برخلاف تصور لفظیون، قرآن چیزی است غیر ازلی و مخلوق (حادث)، اما چگونه ممکن است این دو خصوصیت متضاد، یعنی حادث بودن و قدیم بودن، یا مخلوق بودن و مخلوق نبودن، در موضوعی واحد یعنی قرآن، با یکدیگر جمع گردد؟ اینجا نیز **اشعری** به شخص مؤمن توصیه می‌کند که از اصل معروف او که عبارت است از: «ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی» تبعیت کند.

۴. اختیار. برای حل این مسأله، **اشعری** به مفهوم «اکتساب»[3] یعنی بدست

1. Discours de L,âme 2. La manifestation verbale 3. Acquisition

آوردن، متوسل می‌شود نه به‌مفهوم قدرت خلاقه[1] چنانکه معتزله اراده کرده‌اند. او در این مسأله نیز ناچار می‌شود بین دو نظـریهٔ افراطی یعنی بین نظر معتزله که عقیده به‌قدرت دارند و نظر قدریون که معتقد به‌جبرند راه‌حلی بیابد. **اشعری** مستدلاً معتقد است که نظریهٔ معتزله در مورد افعال الهی با نوعی ثنویت ملازمه دارد، زیرا به عقیدهٔ معتزله، انسان نه فقط آزاد و مسؤول است بلکه علاوه‌براین، دارای قدرت است. یعنی دارای توانایی آفرینندگی است، دارای اختیار ایجاد اعمال خویش است. اشعری برای اجتناب از جایگزین کردن قدرتی دیگر در جنب قدرت خلاقهٔ الهی، باتوجه به‌اینکه به‌انسان آزادی اهدا شده است لذا مسؤول اعمال خویش می‌باشد، معتقد است که انسان نه تنها دارای قدرت است یعنی می‌تواند اعمال خود را بیافریند بلکه نیز می‌تواند آن را اکتساب نماید. او، نظر معتزله را که بین دو گونه عمل انسان، یعنی اعمال جبری و اعمال آزاد، تفاوت قائلند قبول ندارد. نیز نظر معتزله را مبنی براینکه انسان به اختلافها آگاهی وجدانی دارد می‌پذیرد. [illegible] است قدرت، یعنی آن توانایی که اعمال انسان را می‌آفریند، خارج از [illegible] و آن قدرت برای او پایدار و مستمر نیست. نیز اشعری در [illegible] دو عمل را دخیل می‌داند، یکی عمل خلق و ایجاد که [illegible] عمل اکتساب که مداخلهٔ بشر است. تمام آزادی و اختیار بشر [illegible] تطابق که بین خداوند که «آفریننده» می‌باشد و بشر که [illegible] دارد. **اشعری** در تمام راه‌حلهایی که پیشنهاد می‌کند [illegible] دینی نظر دارد به امور نظری و عقلی خاطر مشغول [illegible]

چیزی که **اشعری** بیش از هـر امـر در پی آن [illegible] خدا معنایی بدهد، به‌خدایی که توصیف و [illegible] زیرا که او درعین‌حال هم ذات است هم صفات [illegible] عشق مؤمن می‌باشد. اینک، حسوای [illegible]

[1] pure, unrestricted creation

[2] Consciousness of the Difference

بعلت فقدان قدرت کافی در حل مسائل ماوراءالطبیعه، مساعی وی را با شکست روبرو بدانند، بااین‌همه، او با پاکدلی کامل در پی آن بود تا مقارنهٔ دو نظرگاه قرآن را از حیث حدوث و قدم حفظ کند: پیوندی بدیع و معمایی بین ازلی و حادث، بین جاودانی و فناپذیر.

۳. مکتب اشعری

الف. تحولات مکتب اشعری

۱. مکتب اشعری که در اواسط قرن چهارم هجری ([illegible]) [illegible]
بلافصل او تشکیل یافت، از نظر واضع آن [illegible]
اشعریه یا اشاعره). این مکتب، [illegible]
نفوذ خود گرفت و حتی در بعضی از [illegible]
مشابه و یکسان تلقی می‌شد. ابوالحسن اشعری [illegible]
عده‌ای شاگرد و پیرو او گرد آمده‌اند [illegible]
سرشار از وقایع مهم ذهنی بوده و [illegible]
می‌ستایند، زیرا او را در مقابل تفکری [illegible]
تعقلی افراطی فرقهٔ معتزلی، [illegible]
واضع آن، شکل گرفت. اما [illegible]
تند و متشکل گردید [illegible]

قبل از همه، معتزلیان از [illegible]
بودند. آنان مکتب اشعری را [illegible]
مجذوب می‌سازد. پس [illegible]

گفتن چنان سخنانی آسان است. آن مکتب را «دارالتقریب»[1] یعنی مکتب پیوند اصول عقاید متضاد خواندند. همچنین قشریون یعنی اهل ظاهر، وپیشاپیش آنان حنبلیان، متحیر بودند کـه این تازه وارد کیست که درعین‌حال که ادعا می کند از دام اعتزال جسته است، بازهم جرأت آن ندارد تابی کم وکاست به‌منابع دینی یعنی به‌متون و نصوص منزل و سنت، آن‌سان که از طرف اهل سنت مورد قبول است، مراجعه نماید. واقعه‌ای دیگر نیز مشکلی دیگر فراهم آورد. در همان عصر که‌اشعری در بصره و بغداد، مسائلی را که اسلام باآن مواجه شده بود مطرح کرد و در پی راه حل آنهـا افتاد، متفکری دیگر به‌نـام ابو منصور متریدی (متوفی به سال ۳۳۳ هجری/۹۴۴ میلادی) اهل سمرقند (واقع در مشرق سرزمین اسلامی) کـه نیز در عالم تسنن ظهور کرده بود همان مسائل رامطرح ساخت و همان مقصود را هدف قرار داد. شاگردان نزدیك او کوشش مکتب اشعری را به‌عنوان یك اصلاح ناقص و ناموفق بحساب می‌آوردند، و محافظه‌کاری و ابن‌الوقت بودن مکتب را انتقاد می کردند. کوشش اشاعره، در راه متوقف‌ماند و شاگردان متریدی ادعا کردند که آنان خود، فصلی نوگشوده‌اند و تسنن کامل را احیا کرده و رونق بخشیده‌اند.

۲. مکتب اشعری با همهٔ عیب‌جویهایی که نسبت به‌آن کردند، وسعت گرفت و تکامل یافت و در قسمت اعظم جهان اسلام بلندگوی ارتودوکسهای مذهب‌تسنن شد. اما در نیمهٔ قرن پنجم هجری (دهم‌میلادی)، سیر آن متوقف گردید. شاهزادگان ایرانی از سلسلهٔ آل بویه که فرمانروایان واقعی امپراتوری عباسی بودند، مذهب شیعه داشتند وبین فکر معتزله وبعضی از خصوصیات و افکار شیعی نحوهٔ ترکیبی را تسهیل نمودند. اما همینکه شاهزادگان ترك سلجوقی که ظاهراً به مذهب تسنن وابستگی داشتند قدرت به کف آوردند، وضع دیگر بوجود آمد. مذهب اشعری در جامعهٔ مسلمانان سنی مقامی ممتاز بدست آورد وقدرت رسمی را تکیه گاهی‌ساخت، بخصوص در زمـان نظام‌الملك (متوفی به‌سال ۴۸۵ هجـری/۱۰۹۳ میلادی) وزیر مشهور دولت سلجوقی. این وضعیت آشکار می کند که اسماعیلیان الموت ناامیدانه برضد چه‌موضوعی می‌جنگیدند. نظام‌الملك دو دانشگاه بزرگ بغداد و نیشابور

1. Syncrétisme

را تأسیس کرد. معالم مذهب **اشعری** که در آن‌وقت اصول عقاید رسمی شاهنشاهی عباسی بشمار میرفت در آن دانشگاهها تعلیم می‌شد.

در آن زمان بود که نمایندگـان آن مذهب، طرفداران اصول عقایـد تسنن شدند. اشاعره که از این موفقیت قوت یافتند، علیه فرقه‌ها و اصول عقایدی که با اصول وعقایدشان موافق نبود برخـاستند. آنان نه فقط درحد تفکر محض، بلکه نیز در قلمرو سیاسی اقدام می کردند زیرا مخالفان آنان عقیده‌ای را ترویج می‌نمودند که اساس دولت و حکومتی را که بـا خلافت عباسیان مخالف بود تأیید می کرد. هدف دشمنی غزالی با «باطنیان» و فیلسوفان (فصل پنجم-۷)، در عین حال، خصومت با حکومت فاطمی قاهره بود، زیـرا آن حکومت فیلسوفان را حفظ می کرد و از اصول عقاید باطنی به‌نفع خود فایده می‌جست.

۳. در قرن هفتم (سیزدهم میلادی)، ابن تیمیه و شاگردش ابن‌القیم الجوزیه که هر دو دمشقی بودند دو مخالف توانای مذهب اشعری شدند. ابن تیمیه که در حقیقت در طی قرون، پدر جنبش سلفیه شناخته شده است ارزش اصلاحات [illegible] را درمذهب تسنن رد کرد. اوبرای اصلاح کامل تسنن، اصولی اعلام نمود که [illegible] آن برارزش مطلق ظاهـرنصوص منزل و برسنت اصحاب پیغمبر مبتنی بود (از [illegible] مجموعهٔ روایاتی‌را که به‌ائمهٔ شیعه می‌رسد ازعداد سنت اصحاب بیرون می‌[illegible]) با وجود ارزش ابن تیمیه و قدرت قاطع انتقادهای او، اشعریه [illegible] را درعالم تسنن تا امروزهمچنان حفظ کرده‌اند. تجدید حیات فرقه تسنن [illegible] صرفنظر از عوامل مختلف آن (مثل مذهب معتزله و مذهب سلفیه) [illegible] و شعور وجدانی مسلمانان متمرکز گردید، حکایت از تفوق اشاعره [illegible]

۴. بین چهره‌های درخشانی که در طول زمان در [illegible] اشعری باید اشخاص ذیل را نـام برد: ابوبکرالباقلانی (متوفی به سال ۴۰۳ [illegible]

۱. **تقی‌الدین احمدبن عبدالحلیم‌بن تیمیه** (۱۲۷۳ - ۱۳۲۸ [illegible]) متولد حرّان و از فقیهان تمام حنبلی [illegible]

۲. **فقیه حنبلی دمشقی** (۱۲۹۲ - ۱۳۵۰ [illegible]) [illegible] وجدل داوای [illegible]

میلادی) مؤلف کتاب التمهید، نخستین کتابی که اشعریه را از یك روش حقیقی و اصولی بهره‌مند ساخت؛ **ابن فورك (ابوبکر محمدبن‌الحسن**، متوفی به‌سال ۴۰۰ هجری / ۱۰۱۰ میلادی) **ابواسحاق‌الاسفراینی** (متوفی بـه‌سال ۴۱۸ هجری/۱۰۲۷ میلادی)؛ **عبدالقاهربن طاهرالبغدادی** (متوفی به سال ۴۲۹ هجری/۱۰۳۷ میلادی)؛ **ابوجعفر احمدابن محمدالسمنانی** (متوفی به سال ۴۴۴ هجری /۱۰۵۲ میلادی)؛ **امام‌الحرمین (الجوینی** متوفی به‌سال۴۷۸ هجری/۱۰۸۵ میلادی) که کتاب الارشاد اثراو، درمذهب اشعری به منزلهٔ کتابی کامل ملحوظ شده است؛ **غزالی** معروف (متوفی به سال۵۰۵ هجری/۱۱۱۰میلادی. مراجعه شود به فصل پنجم-۷)؛ **ابن‌تومرت** (متوفی‌درحدود ۵۲۴ هجری/۱۱۳۰ میلادی)؛ **شهرستانی** (متوفی در۵۴۸ هجری /۱۱۵۳ میلادی): **فخرالدین رازی** (متوفی در ۶۰۶ هجـری/۱۲۱۰ میلادی)؛ **عضدالدین ایجی** (متوفی در حـدود ۷۵۶ هجری /۱۳۵۵ میلادی)؛ **جرجانی** (متوفی ۸۱۶ هجـری/۱۴۱۳ میلادی)؛ **سنوسی** (متوفی به‌سال ۸۹۵ هجری/۱۴۹۰ میلادی).

یادآوری کردیم که مذهب اشعری نه فقط در مقابل انتقادها پایدار ماند بلکه نیز در تعامل تسنن بخصوص در خاور نزدیك توفیق یافت اما این مقام را جبراً به دست نیاورد، حتی در روزگاری که اوضاع و احوال خـارجی (اوضاع و احوال سیاسی و غیره) محیطی مناسب برای رشدآن مذاهب فراهم‌آورد، بلکه‌موفقیت آن اساساً مرهون حل دشواریهای دومسألهٔ مهم بود که ظاهراً حل قطعی بشمارمی‌رفت. این دومسأله، که باآنچه قبلا به‌آن اشاره کردیم تضاد دارد، از جملهٔ مسائلی است که بخصوص از حیث معرفت «ظاهری» طرح می‌شود. اولی درطرح جهانشناسی قرار دارد، آنجاست که مکتب اشعری نظریهٔ ذری[1] خود را تنظیم کرد، وآن نظریه مدرسی گردید. مسألهٔ دوم مربوط است به‌روانشناسی دینی و فردی.

ب. مذهب ذری

۱. قبلا دیدیم (قسمت ۲-ب) که عرفـان اسماعیلی چگونه فکر فیضان وجود را با اصل ابداع درهم آمیخت. دراسلام عقیده به‌فیضان وجود به معنای اخص، ازطرف

1. Atomisme

حکیمیان فیلسوف به اعلی درجه رسید (مراجعه شود به فصل پنجم). این گروه، عمل خلقت را آن‌سان ادراك می کنند که از تأمل در وحی قرآن در پرتو فکر اصلی وحی ادراك می‌نمایند. نظرشان در تعدد و کثرت عوامل ونمودهای جهان این است که همه از واحد مطلق صادر شده است. خداوند در قلهٔ جلوه و ظهور موجودات قرار دارد، همهٔ موجودات که مظهر یك وجودند، از عقل اول تا مادهٔ بیروح، از نظرنظم بیکدیگر وابسته‌اند. همهٔمکتبهای فکری، منجمله مکتب‌معتزله برای توضیح خلقت و روابط بین خدا وجهان هستی، به‌اندیشهٔ رابطهٔ عام علت و معلولی جهان می‌رسند.

به عقیدهٔ این مکتبها کلیهٔ پدیده‌های خلقت، به‌فرمان مجموعه‌ای از موجبات و علل است که درجه بدرجه از موجبات و علل ثانوی که در عالم ماده کارگذار است، تا موجبات و علل اولیه بالا می‌رود و باز تا علت‌العلل، قوس صعودی می‌پیماید. اشاعره نه با فکر بروز و فیضان که عقیده فیلسوفان است اقناع می‌شوند نه با فکر علت و معلول عام که مقبول معتزله می‌باشد. اشاعره می گویند [illegible] به فیضان وجود، با اختیار و اراده‌ای که عین‌ذات الهی است منافات دارد.

آنان چنین دانسته‌اند که عقیده به‌فیضان وجود، خواه در مرحله ذات، خواه درمرحلهٔ ماهیات، به‌اتحاد مظهر وموجود منجر می گردد: ذات موجودات متکثر و متنوع را به‌نحوی با اصل و مبدأ خود پیوسته می‌دانستند که با آن [illegible] یکسانی یافته است در وجود منبعث از مبدأ اولی. نه مخلوقات را با [illegible] قرآن از این کلمه مستفاد است می‌توانستند منطبق کنند، نه می‌توانستند [illegible] که مراتب متکاثر ازیك وجود منحصر و یگانه صادرشده باشد. بلکه [illegible] متکاثررا با اصل و مبدأ خود به‌نحوی پیوسته می‌دانستند که با آن [illegible] یافته است.

اشعریان در عقیدهٔ معتزلیان راجع بدرابطهٔ علت [illegible] مشاهده می کنند. (چون از نظر علم‌الوجود علت [illegible] است.) به‌عقیدهٔ معتزلیان، جبر، با فکر اصلی در آن که [illegible] مطلق خدا را تأیید می کند، ناسازگار است. به‌عقیدهٔ آنان معتزله بیهوده می کوشند تا بااستفاده ازاین نکته، که حکمت‌الهی مبدأ غایت است، علت را به‌اصل حکمت

الهی وابسته بدانند و نظر خود را بدینگونه توجیه کنند، زیرا از نظر اشاعره حکمت الهی نیز مانند قدرت و ارادهٔ حق، مطلق است و فرای کلیه شرایط و تعینات قرار دارد.

۲. اشاعره پنداشته‌اند، مبنای فکر آفرینش جهان، بالنتیجه، رابطهٔ وجودی بین خدا و جهان هستی، وتوجیه این فکر را از نظریهٔ خود که مبتنی بر انقسام ناپذیری ماده است (مذهب ذری یا اتومیسم، یاعقیده به‌جوهر فرد) یافته‌اند. به‌یقین پیش از اشاعره، نزد متفکران یونانی وهندی، نظریه‌ای به‌این نام شناخته شده‌بود. اما اشاعره آن را بنابه‌اشتغال خاطری که داشتند تکمیل کردند تا فکر خود را در بارهٔ قادر مطلق و آفرینش بوسیلهٔ نتایجی که از آن استنتاج کرده بودند حفظ نمایند.

استدلال اشاعره را می‌توان بطور بسیار مختصر به‌شرح زیر بیان کرد: وقتی پذیرفتیم که ماده غیر قابل انقسام است، ناگزیر باید پذیرفت که یك اصل متعال و برتر وجود دارد که به‌این ماده و به‌تمام موجودات مرکب تعین می‌بخشد و افاضهٔ تمایز و صورت می‌کند. درحقیقت اگر ماده به‌خودی خود قابل تقسیم باشد، به خودی‌خود متضمن امکان وعلت‌تعین‌خودخواهدبود. دراین‌صورت، وجودمبدأ، زاید است. درعوض، اگراین‌نظریه پذیرفته شود که ماده به‌خودی خود غیرقابل انقسام است (اتم جوهر فرد)، آنگاه برای اینکه ماده بصورت موجود، متعین و متمایز و محدودالکمیة باشد باید یك اصل برتر و متعال برای افاضهٔ این تعینات دخالت کند. آنگاه فکر خدای آفریننده، واضح و بدیهی ومدلل بنظر می‌رسد. نیز آنگاه فکر انقسام ناپذیری ماده، بالضروره متضمن نتیجه‌ای دیگر است وآن عبارت‌است از بازگشت آفرینش به‌اصل خود.

درحقیقت، اگردرذات ماده، موجب ودلیل کافی برای گونا گونیها وترکیب‌های آن موجود نباشد، باید کلیهٔ تراکم و تجمع ذره‌ها که موجودات مختلف رااز یکدیگر متمایز می‌سازند، بکلی امری اتفاقی باشد. بالجمله چون این اتفاقات و صدفه‌ها متصل و دائم در تغییرند، ناچار دخالت مبدأیی برتر و مافوق ضروری است تاآنها را بیافریند و به‌آنها افاضهٔ صور کند واز آنها نگاهداری نماید و قیوم آنها باشد. باری نتیجه چنین است: هردم، باید ماده و عرض ایجاد شوند. سراسر مجموعهٔ هستی، دم بدم بادست قدرت قاهرهٔ الهی نگاهداری می شود. به‌عقیدهٔ

اشاعره، جهان هستی دراتساع دائمی است وفقط دست خداوند، وحدت والتصاق و طول مدت آن را حفظ می کند اما ناتوانی حواس و نارسایی خرد به بشر مجال آن نمی‌دهد تا ادراك کند که قضیه چنین است.

ج. عقل وایمان

۱. مکتب اشعری، علاوه بـر مسأله‌ای که آن را با جهانشناسی ذری حل کرد بـا مسأله‌ای دیگر بعنوان مسألهٔ روابط بین عقل و ایمان روبرو شد که کیفیت مشخص کننده‌ای داشت. مکتب مزبور دراین مورد مطلبی را تأیید می کند که با دو نظر افراطی مخالف است: دریك طرف معتزله هستند که فقط عقل‌را قبول‌دارند و آنچه را بـرعقل مبتنی بـاشد می‌پذیرند. در طرف دیگر علمای قشری قرار دارند کـه نمی‌خواهند سخنی هم دراین موضوع بشنوند. اگـر نظریهٔ معتزله که عقل بشر را قاضی مطلق می‌شناسد، هم در قلمرو مادی پذیرفته شود هم در منطقهٔ روحانی، مؤمن پاکدل از خود می‌پرسد پس چرا باید به قانون دین‌تن در داد. بی‌شك معتزلی به پاسخ می گوید که دیـن برای تودهٔ مردم. الـزامی است اخلاقی و [illegible] زیرا مردم، شایستهٔ آن نیستند تا خود را به نور حقیقت و خیر راهنمایی کنند [illegible] نیست. اما وقتی شخص آگاه به کمال رسید دیگر چرا احکام دینی را [illegible] وقتی خردمند دانست با تجربیات شخصی قادر است به‌حقیقت و اصل [illegible] نتیجه به‌دستور حقیقت عمل کند، چرا تسلیم دستورهای دینی باشد؟

باری، همانطور که عقل و ایمان از یکدیگر جدا است، [illegible] که عقل بشری را همه چیز می‌دانند و آن گروه که عقل را [illegible] یکدیگر جدا هستند. معتزله، ایمان دینی را قبول ندارند [illegible] نیازی بدان ندارد، اما درجهت مخالفت افراطی، [illegible] به‌این استدلال که در قلمرو دین، فقط ایمان لازم [illegible] به تعقل و تأمل وامی‌دارد؟ برای چه بنی آدم را فرا [illegible] مسائل دینی مانند مسألهٔ وجود خداوند، مسألهٔ [illegible] و مسألهٔ وحی و [illegible] کاملا ورزیده کند و پرورش دهد؟ مکتب اشعری بین این دو حد [illegible] و قلمرو مختص عقل و استدلال، و حیطهٔ مخصوص ایمان را محدود و [illegible]

است. اگر مسلم باشد که واقعیت روحانی، هم بوسیلهٔ عقل قابل ادراك است، هم از راه ایمان، مع‌ذلك درهریك از حالات، کیفیت ادراك بطوری متفاوت است که نه‌می‌شود آنها را با هم یکی دانست، نه می‌توان یکی را جانشین دیگری ساخت نه‌می‌توان از یکی چشم‌پوشید تا دیگری را حفظ کرد.

۲. در نبردی چنین، موضوعی جالب توجه نهفته است. و به‌خاطر می‌گذرد که آیا اشعری برای موفق شدن در این نبرد، سلاح کافی در اختیار داشته است یا نه. اگر عقیدهٔ اشعری را با فلسفهٔ نبوی عرفان شیعه که در این کتاب راجع به‌آن سخن گفتیم (فصل دوم) مقایسه کنیم، تباینی شدید می‌بینیم. مکتب **اشعری** در مقابله بامعتزله اهل ظاهر، با آنان همآواز است، و دشوار است که در این همآوازی، نظرگاههای مترقی تأویل ظاهر گردد و از ظاهر به باطن راهی گشوده شود. این نسبت نمایین، بین منطق تعقلی کلام، و آنچه بعنوان «حکمت الهیه»[1] و «عرفان»[2] و «معرفت قلبیه»[3] دانستیم. خلاصه، شکل معرفتی را که هرنوع وقوف به‌آن، به معرفت نفس منجر می‌گردد مطالعه کردیم. اگر در راه‌حلی که اشاعره برای قدیم بودن یا حادث بودن قرآن استدلال کرده‌اند تفکر شود احساس‌می‌گردد که کوشش او تمام ناشده متوقف مانده است. آیا جز این بنظر می‌رسد؟ برای مشکل معرفة‌النبوه لازم بود در مفاهیم زمان و حادثه، در سطوح متفاوت معنای آنها تعمق شود. بعضی از نویسندگان شیعی تذکره داده‌اند که مذهب ذری اشعری، و نفی علل وسیط، قبول نبوت را بکلی ناممکن می‌سازد.

باید قبول کرد علت اینکه مذهب اشعری در مقابل این همه حمله و انتقاد از بین نرفت این بود که ضمیر مذهب تسنن باآن مشخص گردید. امارهٔ بسیار قوی که در این وضع نهفته مستلزم این اندیشه است که‌آیا فلسفه همیشه در مذهب تسنن بعنوان محیط خاص و متناسب خود باقی خواهد ماند یا در آن محدوده تثبیت نخواهد شد. معتزله همعصر امامان شیعه بوده‌اند (و پیروان آن امامان مکرر با پیشوایان معتزله مباحثه داشته‌اند). **اشعری** در همان سال که «غیبت صغری» آغاز گردید متولد شد (غیبت امام دوازدهم ۲۶۰ هجری/۸۷۳ میلادی) و چند سال قبل

1. Théosophia 2. Gnose Mystique 3. Connaissance du Coeur

از کلینی، دانشمند بزرگ مذهب شیعه که در بغداد مدت بیست سال کار و کوشش کرد، در شهر بغداد درگذشت. نام این دو پیشوا را می‌توان بعنوان رمز شرایط بسیار متفاوت که آینده برای فلسفهٔ تشیع و فلسفهٔ تسنن حفظ خواهد کرد بخاطر داشت.

IV

فلسفه و علوم طبیعت

و. مکتب هرمس

قبلا یادآوری کردیم (فصل اول ـ ۲) که صابئین حران، نیاکان خود را به هرمس و آغاثاذیمون [۳۴] می‌رساندند. معروفترین مجتهد آنان ثابت‌بن‌قره (متوفی به‌سال ۲۸۸ هجری ۹۰۱ میلادی) کتاب تعلیمات هرمس را به سریانی نوشت و خود، آن را به عربی ترجمه کرد. به عقیدهٔ مانویان، هرمس یکی از پنج پیمبر اولوالعزم است که قبل از مانی می‌زیسته است و شخصیت هرمس از طریق نبوت مانوی، وارد نبوت اسلامی گردید و در اسلام با ادریس (اخنوخ)[1] یکی محسوب شد.

پس، مایهٔ حیرت نیست اگر شیعیان از نخستین مسلمانانی بودند که عقاید هرمس را پذیرفتند. درحقیقت از طرفی معرفةالنبوة شیعه (فصل ۲ ـ الف ـ ۲) بالفطره طبقه‌ای از پیمبران را که هرمس به آن طبقه تعلق داشت می‌شناخت. در طبقهٔ انبیاء، او پیمبری مقنن نبود تا موظف باشد برای بشر شریعتی بیاورد. رتبهٔ او در تاریخ ادیان، مرتبهٔ یك نبی است که فرستاده شد تا زندگانی ساکنان نخستین مردمی را که در شهرها سکونت داشتند تمشیت دهد و فنون زندگانی را به‌مردم بیاموزد. از طرف دیگر، عرفان شیعه همانطور که برای پیمبران به‌مراتبی قائل است

1. (Okhnokh) : Hénoch

به کیفیت معرفتی مشترك بین انبیای سلف (مانند هرمس) و امامان و اولیاء بطور کلی، درطول دوران ولایت که جانشین دوران نبوت تشریعی است نیز به کیفیت معرفتی مشترك معتقد است. این معرفت مشترك همان است که بعنوان الهام توصیف شده است (فصل دوم ـ الف ـ ۵) یعنی امری که بالاتر از بعثت نبوت تشریعی بشمار می‌آید. فلسفهٔ هرمسی در حقیقت بعنوان حکمت لدنی. یا خرد ملهم یعنی فلسفهٔ نبوی، مشخص می‌گردد.

در مقابل، اهل تسنن (بنا بگواهی شهرستانی)، مذهب هرمسی صابئین را با مذهب اسلام ناسازگار دانسته‌اند چه. آن مذهب، بشر را از وجود پیغمبر بی‌نیاز می‌داند (منظور پیمبر شارع است): آنگونه که هرمس بپیروان خود چنین می‌آموخت که معراج روح به‌آسمان، ما را از قبول نزول فرشته برای وحی کلام الهی برپیمبر، بی نیاز می‌سازد. اگر مسأله در چهارچوب معرفة‌النبوة و عرفان شیعه قرار گیرد، این ناسازگاری هرگز به سامان نمی‌رسد و نتایج حاصل بسی از آن دور می‌شود. اینك روشن می‌گردد که چرا و چگونه. قبل از آنکه فلسفه [illegible] و مابعدالطبیعهٔ ارسطو داخل اسلام شده باشد مذهب هرمسی از طریق شیعه وارد [illegible] گردید، و از طریق شیعه با آن آشنایی روی داد. بعلاوه این واقعیت [illegible] آشکار می‌سازد که وضعیت شیعه و نتایج آن را برای آینده فلسفه اسلامی [illegible] ساخت در صورتی که به عقیدهٔ اهل تسنن، وضع شیعه و وضع اسماعیلیه [illegible] هرمس بدون تفاوت، باطنا مخالف نبوت است و با اسلام تشریعی معرفی می‌شد.

۲. سرخسی (متوفی به سال ۲۸۶ هجری ۸۹۹ میلادی) فیلسوف [illegible] شاگرد الکندی فیلسوف (فصل پنجم ـ ۱) مانند بسیاری از محصلین [illegible] شیعه بود یا چنین می‌نمود. او در مورد مذهب صابئین کتابی [illegible] دست نیست. استادش الکندی نیز آنچه را هرمس، درمورد [illegible] آموخته بود مطالعه کرده بود (بی تردید این مطالب [illegible] هرمس «Poimandrès» است[۲]). الکندی تصادق [illegible] فلسفی [illegible]

۱. Syllogistique

۲. مراجعه شود به شماره ۳۴ حواشی

چون او، نمی‌تواند این مطلب را بهتر از هرمس بیان کند. بدبختانه، صابئین، کتابی آسمانی نداشتند که پیمبر شارعی آورده باشد و آنان را در زمرهٔ «اهل کتاب» شناسانده باشد. آنان پس از مدتی دراز به اسلام گرویدند، آخرین پیشرو معروف آنان حکیم‌بن عیسی‌بن مروان، در سال ۳۳۳ هجری/۹۴۴ میلادی درگذشت. تأثیر و نفوذ آنان اثرات محوناشدنی برجای گذاشت. ایمان آنان به‌بی‌اعتباری قیاس و قضایای منطقی برای تمیز اسناد صفات به‌خداوند، درمقابل سکوت عارفانهٔ امام‌جعفر [ع] درمورد (جدل)[1] شهرت یافت. چیزی از اصطلاحات آنان به‌اضافهٔ اصطلاحات‌مانویان، در آثار شلمغانی (متوفی به‌سال ۳۲۲ هجری/۹۳۴ میلادی)، چهره‌ای جالب که از طرف غلات شیعی بقتل رسید،[2] دیده می‌شود. بوسیلهٔ ذوالنون مصری (متوفی به سال ۲۴۵ هجری/ ۸۵۹ میلادی) که درعین‌حال شیمیدان و صوفی بود شمه‌ای از عقاید هرمسی وارد تصوف گردید. (خراز، ۲۸۹ هجری/ ۸۹۹ میلادی، حلاج، ۳۰۹ هجری/۹۲۲ میلادی.)

نوافلاطونیان اسلام که ترکیبی از علم نظری فلسفی و سلوك روحانی را بکار می‌بستند صریحاً خود را به سلسله‌ای اسناد می‌دادند که به هرمس منتهی می‌شد: سهروردی (۵۸۷ هجری/۱۱۹۱ میلادی) و ابن‌سبعین (متوفی به سال ۶۶۹ هجری/ ۱۲۷۰میلادی) چنین می گفته‌اند. در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) فیلسوف شیعی و ایرانی، افضل‌کاشانی، کتابی هرمسی را به فارسی ترجمه کرد (مراجعه شود به صفحات بعد). نام هرمس پیوسته در تاریخ مقدس انبیاء ثبت است (در ایران مراجعه شود به مجلسی و اشکوری در قرن یازدهم هجری/ هفدهم میلادی).

۳. برای توضیح افکار هرمسی و اموری که در اسلام تحت تأثیر آن افکار قرار گرفته است به کمك نوشته‌های ل. ماسینیون[3] (مراجعه شود به فهرست منابع)

1. Dialectique

۲. محمدبن‌علی شلمغانی معروف به ابن‌ابی‌العزاقر یکی‌از چندنفری که در غیبت صغری ادعای وکالت از امام عصر داشت و با حسین‌بن روح خصومت می‌ورزید، به‌تناسخ و حلول معتقد بود و در ۳۲۲ هجری در بغداد بقتل رسید و به‌دار آویخته شد و سپس درآتش سوخته گردید.

3. L. Massignon

رموز ذیل را توضیح می‌دهیم: در الهیات چنین عقیده داشتند که گرچه ادراك الوهیت وصف‌ناپذیر از راه قیاس اقتران غیرقابل حصول است و افاضات و انبعاثات وجود، همه از الوهیت متفرع می گردد اما از راه نیایش و کوشش، و عروج به عالیترین درجهٔ تقوی می‌توان به‌آن واصل گردید. راجع به‌زمان، به‌زمان دوری عقیده داشتند که با مفهوم ستاره‌شناسی هرمسی وابسته بود (فکر اساسی زمان، در تشیع اسماعیلی؛ نزد نصیریان، هرمس ظهور «قبهٔ»[1] دوم است؛ به عقیدهٔ دروزیان اخنوخ (ادریس)، با حوا، بعنوان منبعث دوم. یا روح جهان هستی یکی است). یك فیزیك ترکیبی وجود دارد که وحدت عالم را اثبات می کند و بهیچوجه کرهٔ زمین را، ازنظر تباین درمقابل آسمان برین که مقرخدایان است، (و چهار عنصر فساد پذیر را درمقابل روح اثیری عناصر) قرار نمی‌دهد. نظریه و علم مطابقه[2] که مبتنی برجاذبهٔ اشیاء است ازاین اصل استنتاج شده است. دراین مکتب، اندیشه‌ای معمول بود که ل. ماسینیون آن را «سلسله‌های علی بی‌قاعده» می‌نامد و آن گرایش به‌این معنی است که هرگز نباید پنداشت امور و احوال جهان، حسب قانون کلی، ملاك و اعتباری دارد بلکه فردی و خصوصی، حتی دور از قوانین عمومی است. همین نکته است که مکتب هرمس را درحالی که از کرانس منطقی به‌مکتب ارسطاطالیس متمایز می‌سازد، به‌منطق حسی و تجربی مکتب رواقی نزدیك می کند. این تأثیر رواقی‌یارواقی‌مآبی، فقط در مکتب نحو ابون عربی کوفی آشکار نیست (فصل چهارم ـ ۵). بلکه در سلسله‌ای از علوم شیعه که به علل و اسباب‌فردی توجه دارد نیز تأثیر کرده است (مثلا در آراء ابن‌بابویه). همین نزدیکی فکر، در مسألهٔ ماوراءالطبیعهٔ مربوط به‌وجود، که ملاصدرای شیرازی در مقابل مسألهٔ مابعدالطبیعهٔ مربوط به ماهیات و جواهر قرارداد، و اوج تشیع دوازده امامی است، نیز مشهود است.

۴. دراین کتاب نمی‌توان در مورد همهٔ کتب و آثاری که در اسلام بجای مانده است یاد کرد: مجلدات منسوب به هرمس و شاگردانش ا (اوستانس[3]، زوزیم[4] و غیره)، وترجمه‌ها (کتاب پیاده‌ها، کتاب اشیاء)، و آثار

1. Coupole 2. Le principe et la science des corres pondances
3. Ostanes 4. Zozime 5. Kratès

ابن‌وحشیه یا کتابهای منسوب به‌او، بخصوص کتاب معروف زراعت نبطی که در حقیقت اثر یکی از شیعیان موسوم به **ابوطالب احمد بن الزیات** (متوفی درحدود سال ۳۴۰ هجری/۹۵۱ میلادی) است که از خاندان وزارت بوده است. با این همه، باید بخصوص دو کتاب‌مهم هرمسی را که به زبان عربی نوشته شده است نام برد:

۱. کتاب راز آفرینش و روش فنی طبیعت (سرالخلیقه) که درعهد خلافت مأمون (متوفی به سال ۲۱۸ هجری/۸۳۳ میلادی) مسلمانی گمنام آن را تحریر کرد و به نام آپولونیوس طیانی نامید. رسالهٔ لوح زمردین[1] که اثری معروف است درپایان این کتاب می‌باشد. (این کتاب با کتاب خزائن که دایرةالمعارف علوم طبیعی است ودرهمان عصر بوسیلهٔ یعقوب اهل ادس[2] پزشك نسطوری دربار عباسی تألیف گردیده قابل مقایسه است.) کتاب غایت‌الحکیم که به‌غلط به مسلمه مجریتی (متوفی به‌سال ۳۹۸ هجری/۱۰۰۷ میلادی) منسوب شده است، علاوه براطلاعات گرانبها درعلم ادیان شامل تعلیمات دینی ونجومی صابئین، و بطور کلی شامل تعلیماتی درمورد «طباع - التام» منسوب به سقراط می‌باشد.

۲. مضمون «الطباع التام» یکی از جالبترین این آثاراست. طباع تام، عبارت است از روحانیت، یا فرشته‌ای که فیلسوف را به‌فرزانگی و خرد رهنمونی می‌کند. طباع‌التام بطور کلی نامی دیگراز Alter Ego آسمانی یاDaênâ می‌باشد. که صورت نوری است مشابه باروح، و در آیین زرتشتی و دین مانوی، آن صورت نور درلحظهٔ ارتحال از این جهان به‌برگزیدگان تجلی می‌کند. دیدگاه هرمس، از طباع‌تام بوسیلهٔ سهروردی، و پس از او بوسیلهٔ همهٔ مکتبهای اشراقی (فصل ششم) تا ملاصدرا و شاگردانش تفسیرگردید. در صفحات بعد خواهیم دید که ابوالبرکات بغدادی (فصل پنجم ـ ۶) بوسیلهٔ طباع‌التام باروشی مخصوص متضمنات اصول عقاید ابوعلی سینا را راجع به عقل‌فعال روشن کرده است. می‌توان مفهوم طباع‌التام را باپی‌جویی درپردهٔ اسامی دیگر یافت. حماسه‌های عرفانی عطار که به‌زبان فارسی است رهسپر آن طریق است؛ درمکتب نجم‌الدین‌کبری بعنوان «شاهد در آسمان»، «راههای نامرئی»، آن فکر را می توان بازیافت. سروش

1. Tabula Smaragdina 2. Edess

همزاد[1] **سقراط** و **فلوطین** نیز همان است. بی‌شك، سلالهٔ حکیمانی که در اسلام، ازاین «من آسمانی»، «من، بصورت مخاطب، بصورت دوم شخص» که غایت سیردرونی یعنی هدف تحقق شخصیت آنان است به مسلك هرمسی تعلق دارد.

۲. جابربن حیان وکیمیا

اثری بزرگ که به‌نام **جابربن‌حیان** است، نیز اثری‌است که بعضی‌ازمنابع آن به‌شیوهٔ هرمسی تعلق دارد. دراینجا باید به‌کوشش پرارزش **ماسوف** علیه **پل‌کراوس**[2] که به‌تحقیق دربارهٔ جابر پرداخت و دیرزمانی راهنمای تحقیقات جابری بود، توجه کرد. به‌تحقیق نمی‌توان مؤلف مجموعهٔ آثار جابری را معین کرد. برتلو[3] که بخصوص درافکار **جابر** (به تلفظ لاتینی Geber) مستغرق بود و در آن‌وقت به‌دلایل کافی از افکار **جابر** دسترسی نداشت به‌افکاری سطحی و بی‌اساس عقیده‌مند شد. اما درعوض، **هولمیارد**[4] باتوجه به‌منقولات و روایات فراوان، اسناد متقن برای آورد که: **جابر** در قرن دوم هجری (هشتم میلادی) می‌زیست وشاگرد امام امام **جعفر**[ع] بود و تألیف مجموعه‌ای بزرگ تقریبا مشتمل بر [illegible] منسوب است (اگر تعداد این رسائل‌را باآثار **ابن‌عربی** یا مجلسی مقایسه کنیم [illegible] آن‌را می‌توان باور کرد). **روسکا**[5] راه وسط را انتخاب کرده: او تألیف [illegible] نفی کرده (این عقیده باتوجه به‌روایت مسلم شیعه اندکی خودرأیی [illegible] است) اما روایتی را پذیرفته که منابع آن درایران بوده است.

پل‌کراوس از تحقیقات و سنجشهای محتاطانهٔ خود چنین [illegible] که این مجموعه را عده‌ای تصنیف کرده‌اند. گردآورد یك [illegible] هایی از کتب بانظم و ترتیبی فراهم آمده است که تقریبا می‌توان آن [illegible] مبدأ اصلی رسانید. تاریخ پیدایی آنها درحدود قرن [illegible]

۳. Marcelin Bertheloty: [illegible] متولد پاریس مؤلف آثاری [illegible] فرانسه.

4. Holmyard 5. Ruska

یا قرن چهارم (دهم میلادی) است، نه قرن دوم (هشتم میلادی).

مع‌ذلك مشهور است که صرفنظر از تباین بین مجموعهٔ آثاری که موسوم به مجموعهٔ فنی است باسایر آن مجموعه‌ها، بین همهٔ آنها رابطهٔ اساسی موجود است و همهٔ آنها از یك منبع مسلم الهام می‌گرفته است، اگر حقیقت داشته باشد که قسمتی از مجموعهٔ رسالات متعلق به کتاب «آذرفرنبغ» منسوب به **آپولونیوس طیانی**[2] باشد که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) می‌زیسته است (مراجعه شود به قسمت اول این فصل)، پس بهیچوجه مسلم نیست که کتاب «آذرفرنبغ»، فرهنگ لغات و اصطلاحات لازم و مطالب مخصوص آن را خود ابداع کرده و از پیشینیان اقتباس نکرده باشد.[3] اظهارات ضد جابری **ابوسلیمان منطقی سجستانی** که از فیلسوفان است (متوفی در حدود ۳۷۱ هجری /۹۸۱ میلادی) با یکدیگر متناقض است. صریحتر سخن آنکه، به‌زعم ما، در چنین زمینه (که بسیاری از کتابهای آن عصر مفقود شده است)، اهتمام در استنباط واستنتاج مطلبی که روایت سنتی را نشان می‌دهد یا روایتی را بیان می‌کند که امری را آشکار می‌سازد از ورود در نقد شدید تاریخی که کاوش کانی بی‌گوهر است سودمندتر می‌باشد. اگر آنچه را که از امامان شیعه به‌ما رسیده است از نظر دور نداریم و ارزش آن را نکاهیم (دراینگونه موارد احساس می‌شود که در مطالعه و تحقیق تشیع، اهمال شده است)، و اگر بیاد آوریم که مذهب اسماعیلی بدواً نزد پیروانی که پیرامون امام **اسماعیل** پسر امام جعفر بودند تشکیل یافت، آنگاه است که رشته‌های ارتباطی جابر با اسماعیلیه و با امام، از روزنهٔ واقعی آن برما ظاهر خواهد شد. از مطالعهٔ شرح حالی که بعدها از مجموعهٔ آثار مذکور بوسیلهٔ **جلدکی** کیمیاگر استنباط شده است چنین برمی‌آید که **جابربن حیان** کیمیاگر، شاگرد امام ششم[ع] وپیرو امام هشتم امام رضا[ع] بوده، و در طوس (در خراسان)، به‌سال ۲۰۰ هجری/۸۰۴ میلادی درگذشته است، هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که این نظریه را نپذیریم. حتی اگر تصور شود که بعضی از

1. Apollonios 2. Tyane

۳. **مجریطی** که تقریباً صدوپنجاه سال بعداز **جابربن‌حیان** می‌زیسته است می‌گوید: گرچه من بیش از قرنی بعدازجابر زندگانی می‌کنم اما شاگرد بواسطهٔ او هستم. او، درعلوم طبیعی استاد همهٔ فلاسفهٔ اسلام بوده‌است.

رسالات این مجموعهٔ آثار، مستلزم آن بوده است که عده‌ای آن را تصنیف کرده باشند، بازهم امری وجود ندارد که باقبول آن متباین باشد زیرا مآلاً دیده می‌شود که درك جابر وچهرهٔ او، واجد معنایی است که بنابه‌ترتیب وقایع تاریخ، از حدود یك موقعیت ثابت و غیرمتحرك تجاوز می کند.

۲. تحقیقات پل کراوس در صدد اثبات این معنی است که نظریهٔ «میزان» جابری: «درقرن وسطی دقیقترین آزمایش را برای تأسیس یك روش کمی درعلوم طبیعی عرضه داشته است.» اگر فقدان اندوهبار پل کراوس مانع اتمام تحقیقات او نمی‌شد حقانیت این عرضه‌داشت آشکار می گشت، نیز روابط شیمی جابر بافلسفهٔ مذهبی اسماعیلیه تحقق‌می‌یافت. زیرا علم «کمی» جابر، فقط فصلی از تاریخ مقدماتی علوم، به آن معنی که امروز از کلمهٔ «علوم» اراده می‌شود، نبود، بلکه‌یك جهانبینی بشمار می‌رفت. علم میزان بر کلیهٔ معلومات و معرفت انسانی شمول داشت و فقط شامل سه‌قسمت «کرهٔ زمین» [یعنی مواردمربوط به‌حیوان و گیاه ومعادن] نبود بلکه حرکات ستارگان و اقالیم جهان روحانی را نیز دربر می گرفت. بطوری که در پنجاه مقاله ذکر شده است، برای سنجش «عقل»، و روح جهان، و طبیعت و [illegible] و صور و کرات و ستارگان، وچهار کیفیت طبیعی و حیوان و نبات و معدن باری برای سنجیدن میزان حروف که از همه کاملتراست میزانهایی وجود دارد بااین‌وصف بیم آن‌است که اصطلاح «کمی» که بر «دانش» جابری نظیر [illegible] کلمه‌ای چندپهلو و خیالی باشد.

جملهٔ «علم میزان»، عبارت است از کشف رابطهٔ موجود بین ظاهر و باطن هرجسم. پس، عملیات کیمیاگری نیز چنانکه گفتیم حالت اعلائی [illegible] روحانی)، است: مستور کردن ظاهر و بدظهور درآوردن مستور. چنانکه در میدان‌العقل[1] بحث شده است: اندازه‌گرفتن طبایع هر جسم. (یعنی رطوبت، یبوست)، عبارت است از اندازه گرفتن [illegible] روح جهان تصاحب کرده است یعنی بدست آوردن [illegible] جسم: اساسی که مبنای (میزانها) است از شوق و علاقهٔ نفس به عناصر [illegible]

1. Livre de la arène de l'intelligence

گرفته است. پس، می‌توان گفت تحول نفس در بازگشت به‌سوی خود، شرایط استحاله اجسام را ممکن می‌سازد: نفس، وعاء این تحول و قلب ماهیت است. پس، عمل کیمیاگری بطور اخص یك عمل «روانی ـ روحانی» است اما نه از این باب که موضوعات و نصوص کیمیاگری «رمز و تمثیل نفس» یا «رمزروح» باشد بلکه به‌این علت که مراتب عملی که حقیقةً درمورد ماده‌ای معلوم، انجام می گیرد با مراحل بازگشت نفس به‌سوی خود نفس، ممثل می گردد.

اندازه گیریهایی چنین پیچیده، و اعدادی که‌گاهی بسیار بزرگ است و از طرف جابر با کمال دقت بکار رفته، برای آزمایشگاههای روزگارما فاقد معنی است. پس اساس و غایت علم میزان، اندازه‌گیری و سنجش تمایل امتزاج روح جهان است در هرماده، و مشکل می‌توان تصور کرد که علم کیمی امروز، قبل از آن پیدا شده باشد، اما درعوض می‌توان آن را بعنوان تقدم زمانی «نیروی نفس» که امروز بلند سلسله تحقیقات و مطالعات را ایجاب می کند تلقی کرد. درآن‌وقت علم میزان جابربن حیان، تنها «علم جبرومقابله» بود که توانست درجهٔ «نیروی روحانی» نفس را که باطباع درهم‌آمیخته، مورد نظر قراردهد، و آنگاه از طریق عمل کیمیا با آزاد کردن اجزای طبیعت، روح مخصوص ماده را آزاد سازد.

۳. گفتیم که جابر، «میزان حروف» را کاملترین میزان می‌دانست (مراجعه شود به فصل چهارم ـ ۵). عارفان اسلامی، نظریهٔ عرفان قدیم را مبنی براین که چون حروف الفبا اساس آفرینش است پس کلام الهی را مجسم کرده است، بسط دادند. (مراجعه شود به مارکولوگنوستیك[1] و به مطالبی که قبلا راجع به‌مغیره عارف شیعی گفتیم). امام جعفر [ع] را همه بالاتفاق مؤسس «علم حروف» می‌شناسند. عرفای‌تسنن نیز از آغاز نیمهٔ دوم قرن سوم هجری (نهم میلادی) آن را از شیعیان اقتباس کردند. ابن‌عربی و پیروانش آن را بسی بکار برده‌اند. بررسیهای نظری در اسماءالله نزد اسماعیلیان، با بررسیهای نظری عرفان یهود در مورد یهوه[2]

1. Marco le gnostique

۲. Tetragramme نام خدای یهود که مرکب ازچهار حرف: یاء، هاء، واو، هاء می‌باشد که ترکیب آن حروف یهوه (به سکون هاء) است. اما این نام، نامی مقدس است که نباید برزبان‌آورد و بجای‌آن باید کلمهٔ ادونای را برزبان جاری کرد که‌آن‌نیز نام خداوند است.

مطابقت دارد.

در رساله‌ای که جابر آن را کتاب‌المجید[1]، (مراجعه شود به فهرست کتابهای مستند) می‌نامد، همین «میزان حروف» بخصوص منظور نظر اوست. رسالهٔ مذکور، باهمهٔ دشواری فهم آن رابطهٔ اصول کیمیای او را با عرفان اسماعیلی به‌بهترین وجهی مکشوف می‌سازد و بسا که راز شخصیت او را به ما باز می‌گوید. این رساله با رسایی تمام، ارزش و معنای سه حرف رمزی «عین» (که رمزی از امام صامت،علی است)، و «میم» (که‌رمز پیمبر یا ناطق، یعنی آورندهٔ شریعت، محمد[ص] است)، و «سین» (رمز سلمان، حجت) را بیان می کند. قبلا گفتیم، برحسب ترتیب برتری و تقدمی که قائل شده‌اند، حروف رمزی، با ترتیب (میم، عین، سین) شیعه اثناعشری و اسماعیلیهٔ فاطمی را مشخص می کند، و ترتیب رمزی (عین، سین، میم)، مشخص اسماعیلیان اول (اسماعیلیانی که به هفت نبرد سلمان رسالهٔ [illegible] معتقدند) و اسماعیلیهٔ الموت می‌باشد. در حال دوم، یعنی در ترتیب (عین، سین، میم)، سلمان یعنی حجت، برحرف (میم) مقدم می‌باشد. جابر، [illegible] تقدم و علت برتری را بعلت تطبیق دقیق ارزشی می‌داند که میزان سه حرف [illegible] گفتگو، آن را منکشف کرده است؛ (سین). این مجید و پیر افتخار کیست؟ جابر هرگز نگفته‌است که منظور را از اکسیری که منبعث از حقیقت الهی است و [illegible] خاکی را دگرگون خواهد ساخت، امام منتظر می‌باشد (این فکر [illegible] معتقد کلیهٔ شیعیان است تطبیق می کند اما مفسران باختری [illegible] «جنبهٔ سیاسی» بدهند). منظور از سین عبارت است از «غریب [illegible] همان معنای منزوی است. یعنی کسی که با کوشش خویش راه [illegible] را یافته و کسی که مقبول امام است، کسی که نور پاک عین، یعنی [illegible] کلیهٔ کسانی که چون او غریبند می‌نمایاند. نور پاکی که [illegible]

1. Livre du Glorieux.

۲. Géhenne (Jé-én,) (عبری آن Gehinnon) [illegible] و مجازاً به معنای عذاب الهی [illegible] کثافات را در آنجا می‌سوزاندند [illegible] بطور مجاز به معنای دوزخ [illegible]

ابدان و ارواح را منسوخ می‌سازد، نوری که از زمان **شیث** پسر **آدم** تا **مسیح** و از مسیح تا **محمد** [ص] در سلالهٔ بشر سیر کرده و درشخص **سلمان** انتقال یافته است. باری، کتاب المجید بیان می کند که برای فهمیدن آن کتاب، و فهمیدن نظم وترتیب همهٔ آن مجموعه، باید مانند خود **جابر** گردید. جای دیگر، در پردهٔ رمزی زبان حمیری (عربستان جنوبی) و زبان رمزی شیخی اسرارآمیز که آن زبان را به او آموخته بود، به‌خوانندهٔ خود چنین می‌گوید:

«هان ای خواننده، باخواندن کتاب تاریخ شکل کلمات وتغییرات آن[1] برتوی از شیخ را خواهی شناخت آنچنان که برتوی مخصوص خود را خواهی شناخت. خدا می‌داند که تو، او، یعنی آن شیخ هستی.»

شخصیت **جابر**، نه ازمقولهٔ اساطیراست نه ازافسانه‌ها، بلکه شخص **جابر** بالاتر از شخصیت تاریخی اوست. کتاب المجید، نمونه والگو[2] بوده است. اما اشخاص متعددی این مجموعه را تدوین نموده‌اند وهریك رسماً به نام **جابر** موضوع بیان را به‌منزلهٔ نمونه وانمود کرده‌اند. اتخاذ این حالت، وضع کیمیاگری است ومسیر این راه را با ذکر چند نام مشخص می سازیم: **مؤیدالدین حسین طغرایی** شاعر معروف ونویسنده، کیمیاگری بود از اصفهان (در سال ۵۱۵ هجری/ ۱۱۲۱ میلادی بقتل رسید)؛ **محی‌الدین احمد بونی** (متوفی به سال ۶۲۲ هجری/ ۱۲۲۵ میلادی) که دویست اثر **جابری** را مطالعه کرده بود: **امیر مصری و ایدمورجلدکی**[3] (متوفی به سال ۷۴۳ هجری/ ۱۳۴۲ میلادی یا ۷۶۲ هجری/ ۱۳۶۰ میلادی) که غالباً در آراء خود به‌جابر استناد می کند. بین آثارمتعدد **جلدکی** کتاب البرهان فی اسرارعلم‌المیزان مشتمل برچهار جلد قطور است (این اثر، بخصوص با زبان رمزی، تحول روحی را با به‌کار بستن کیمیا بیان می کند. فصل آخر کتاب نتایج‌الفکر موسوم به «رؤیای کاهن»[4] اتحاد هرمس را باطباع التام او به شایستگی توضیح می‌دهد). در ایران، در قرن پانزدهم یکی از بزرگان صوفیه اهل کرمان موسوم به **شاه نعمت‌الله ولی**، به نسخه‌ای از کتاب جابرموسوم به‌نهایت الطالب که از آن او بوده‌شخصاً حاشیه نوشته

1. Morphologie 2. Archétype 3. Aydamour
4. Songe du prêtre

است. در فاصلهٔ بین قرن هجدهم و نوزدهم، پیشوایان تجدد تصوف ایران، نور-علیشاه و مظفرعلیشاه، به‌نوبهٔ خود بوسیلهٔ رموز وعلائم کیمیاگری، مراتب و دوره-های اتحاد عرفانی را توضیح دادند. باری درمکتب شیخیه، عرضه داشتهای کیمیاگری به‌اصول حکمت‌الهی درمورد «احیاء اجسام» وابسته می‌باشد.

۳. دانشنامه یادائرةالمعارف «اخوان الصفا»

۱. چنین‌سنت شده‌است که‌عنوان این‌جمعیت فکری که مرکزش دربصره بود واین عنوان را به‌خود داده بودند «برادران خلوص ودوستان وفا» ترجمه شود. راجع به کلمهٔ «خلوص» بعضی ایراد گرفته‌اند مع‌ذلك این ترجمه کاملا معنی کلمه است. دراین عبارت، خلوص به‌معنی «پاکی و عفاف» نیست بلکه مقابل کلمه‌ای است که به‌معنی تیرگی و عدم‌خلوص می‌باشد. با مطالعهٔ کتاب آسان می‌توان [illegible] که اینان «برادرانی بودند با دل پاکیزه. و وفادارانی در معرض [illegible] دائرة المعارف خود، خویش را جمعیتی از نیکوکاران یاد می‌کنند. [illegible] خویش‌خاموش. بطوری که معلوم کرده‌اند، تاریخ تنظیم کتاب [illegible] دهم میلادی است. بعلاوه‌ازطریق چندتن فیلسوف و مورخ، مثل [illegible] شهرزوری، نام بعضی از کسانی راکه در تألیف این اثر همکاری [illegible] ابوسلیمان بستی، مقدسی، علی‌بن هارون زنجانی، محمدبن احمد [illegible] و عوفی.

درحقیقت، تنظیم این اثر فقط حاصل کار دستهای [illegible] بلکه حاصل کوشش جمعیتی است که افکار متخصص [illegible] کتاب‌طوری محتاطانه تنظیم شده است که جز [illegible] درنیابد. هدف‌این کتاب مسلما هدف تبلیغی [illegible] بکارنرفته‌است زیرا محتوای کتاب چنان نیست که [illegible] رونوشتهایی ازاین‌اثر در آن زمان در مساجد [illegible] منظور بوده است که حسب علم تعلیم [illegible] شایستگی این معرفت را داشته‌اند پیدا شوند و بدانند که [illegible] ظاهری، چیزی دیگر وجود دارد، وشریعت فقط [illegible]

پزشکی عالیقدر است، اما منظور از آنچه بالاتر از شریعت است، هدایت کردن مردمان است به‌مذهب پاك روحانی و به‌معانی عرفانی. نیز دراین مورد نباید چنانکه معمول ماست از «آشتی» بین مذهب و فلسفه سخن بگوییم. از نظر باطنیه، مراتب معنی با حالات نسبی نفوس مطابقت دارد و تشکیلات مطلوب «برادران» بر این نکته مبتنی است.

بی‌شك، این کار اقدامی بود برای رهایی معنوی و روحانی، اما هدف، نه مکتب تعقلی بود نه «مذهب لاادری»[1] یا «مذهب توقف»؛ زیرا آن متفکران یعنی جمعیت اخوان‌الصفا «رهایی» را در مکتب تعقلی و مذهب لاادری نمی‌دانستند. منظور از آن این بود که پیروان را هدایت کنند تا باصفات خدایی زندگانی نمایند. این فلسفهٔ ابتکاری در عداد فلسفهٔ نبوی است.

۲. پس هدف دایرةالمعارف اخوان بصره، اشتمال برهمهٔ معارف، و انتقال مفاهیم آن به‌مساعی نژادبشری است. ظاهراً این دائرةالمعارف ازپنجاه ویك رساله تشکیل شده است اما چاپهای فعلی، پنجاه و دومین رسالهٔ این اثر راکه گوئی با شتابزدگی به‌مجموعهٔ رسالات افزوده شده‌است، نیزارائه می‌دهد. (راجع به‌پنجاه‌و دومین رسالهٔ واقعی بعداً توضیح خواهیم داد). رساله‌ها به‌چهار قسمت بزرگ دسته‌بندی شده است: چهارده رساله تعلیمات مقدماتی، ریاضیات و منطق راشرح می‌دهد. هفده رسالهٔ دیگر فلسفهٔ طبیعی راکه روانشناسی نیز جزءآن است بیان می‌کند. ده رساله در موضوع ماوراءالطبیعه و ده رساله (که با رسالهٔ ضمیمهٔ آن یازده رساله می‌شود) در مورد علوم خفیه و مسائل نجومی است.

بعضی از مطالب که اصل آن اسلامی است، بر معالم یونانی در مورد خصوصیات هرعدد، پیوند خورده است. اگر مشاهده می‌شود که این‌دائرةالمعارف که علم حساب فیثاغورثی درآن محلی شایسته و مهم اشغال کرده است، مشتمل برپنجاه و یك رساله می‌باشد، و اگر می‌بینیم هفده رسالهٔ آن (۵۱ = ۳ × ۱۷) راجع به فیزیك بحث می‌کند، برحسب تصادف نیست. (عدد هفده در عرفان یهود دارای نقشی‌است.) بعلاوه، هفده، عدد اشخاصی است که به عقیدهٔ مغیره عارف

1. Agnosticisme

شیعی، در روز ظهور امام مهدی[علیه‌السلام] دوباره زنده خواهند شد و هر یك از آنان به یکی از هفده حرف که اسم اعظم خداوند را ترکیب می کند نامیده خواهند شد. پنجاه و یك صوفی برگزیده که از دریای عین و میم و سین سیرابند، بردروازه‌های حران که شهرستان صابئین و مرکز خاوری مدرسهٔ فیثاغورثی است مراقبند.

نزد اخوان، همان گرایش **جابربن‌حیان** که قبلا به‌آن اشاره شد وجود داشته است که اصل میزان را تا حد یك اصل ماوراءالطبیعه بالابرند. به عقیدهٔ **جابر**، هر فلسفه و هرعلمی، یك میزان است. بالنتیجه میزان (تعمق در اعداد ذهنی)، از فلسفه و کلیهٔ محتوای فلسفه بالاتر و برتر است. همینطور نزد **اخوان** بصره، هر نظم و روش فنی دارای میزان مخصوص به خود می‌باشد، موازین، و «میزان اعلی» میزانی است که در قرآن (سورهٔ ۲۱ آیهٔ ۴۸) راجع به روز قیامت ذکر شده است [**ونضع الموازین‌القسط لیوم‌القیمه فلاتظلم نفس شیئاوان کان مثقال حبة من خردل اتینا بها وکفی بناحاسبین**] در این صورت، (اصطلاح میزان، رنگ مخصوص شیعی و اسماعیلی می‌گیرد. منظور از «قسطاس مستقیم» (در سورهٔ ۱۷ آیهٔ ۳۷ و سورهٔ ۲۶ آیهٔ ۱۸۲ قرآن [مجید] آمده است [**واوفوا الکیل اذاکلتم وزنوا بالقسطاس المستقیم ذلك خیرواحسن تأویلا ـ وزنوا بالقسطاس المستقیم**]) عبارت است از اصول عدالت، که اصطلاح عدل را، با طنین فلسفی و مذهبی آن مرتبط می‌سازد. قسطاس مستقیم، عمل امام روز رستاخیز است [که انتظار ظهور او، مرجع اخوان، می‌باشد].

۳. اخوان، اساس فکری نظام خود را تعیین کرده‌اند. این اساس [illegible] کیفیات معنوی که با افزایش عمر، تکامل می‌یابد دارای چهار درجه می‌باشد (مانند زیارت مکه، به رمز زیارت حیات تحول می‌یابد.) ۱. جوانان بین ۱۵ و [illegible] که حسب قوانین طبیعت شکل گرفته‌اند، ۲. مردان بین ۳۰ و ۴۰ [illegible] دنیوی و با معرفتی که محصول مقایسهٔ اشیاء است تعلق یافته [illegible] به بعد، سالك، شایستهٔ آن می گردد تا به اسرار روحانی [illegible] مکتوم است آشنا گردد. طریقهٔ معرفت آن همان طریقه معرفت اشیاء [illegible] (مراجعه شود به فصل ۲ الف ـ ۵) ۴. از سن پنجاه سالگی ادراك واقعیت روحانی باطنی در مجموعهٔ امور و اشیاء آسان است. پس طرز معرفت آن، معرفتی ملکوتی

می‌باشد که برمعنی کتاب منزل همانطور تسلط دارد که بر کتاب تکوین.[1] تشکیلات این طبقه‌بندی و درجات، بنابه‌توضیحاتی که در کتاب اسرار مذهبی و تقویم فلاسفه بیان شده، منحصراً بر استعداد درونی و مرتبهٔ روحانی مبتنی است. این طرز فکر، ترکیبی از نحوهٔ ادراك صابئین و دریافت اسماعیلیان است. از اینجا می‌توان فهمید که «اخوان» نیز مانند سابقین خود درمعرض حوادث و شکنجهٔ روزگار بوده‌اند چنانکه همهٔ مردان خدا در مدت غیبت و «دور الستر»[2] هدف آنند.

۴. از این قرار وقتی کتاب بزرگ الرسالة‌الجامعه را که پنجاه و دومین رسالهٔ واقعی دایرةالمعارف است مطالعه می کنیم، در مورد مساعی اسماعیلی اخوان‌الصفا هیچ تردید حاصل نمی‌شود. این رساله، از عمق مسائلی که در دایرةالمعارف مطرح شده، پرده برداشته است. رساله با تاریخ **آدم** (معنی باطنی خروج **آدم** از بهشت) درست همانسان که خلاصهٔ آن را گفتیم آغاز می‌گردد. حدیث مسلم اسماعیلی، این رساله را به‌دومین امام مستور از ائمهٔ ثلاثه اسناد می‌دهد و این امام واسطهٔ بین **محمدبن‌اسماعیل** (پسر امام **اسماعیل** که اسماعیلیان نام خود را از او گرفته‌اند) و **عبیدالله**، مؤسس سلسلهٔ فاطمی (متولد به سال ۲۶۰ هجری / ۸۷۴ میلادی) است. می‌دانیم که شعبه‌های شیعهٔ دوازده امامی و شیعهٔ اسماعیلیه از زمان امام هفتم از یکدیگر جدا شدند. اینك بیاد آوریم که نباید مفهوم «اختفاء وستر» را که به معنی زمان زندگانی امامان واسطه می‌باشد، با مفهوم «غیبت» که مربوط به امام دوازدهم، و عقیدهٔ شیعهٔ امامیه است اشتباه کرد. امام **احمد** (نتیجهٔ پسری امام اسماعیل) بین قرن دوم هجری (هشتم میلادی) و قرن سوم هجری (نهم میلادی)، کبیر شد. روایت اسماعیلی او را نیز در تألیف و ادارهٔ دایرةالمعارف اخوان، بعنوان مؤلف یا مدیر سهیم می‌داند. برای حل مسأله توالی تاریخی حوادث، می‌توان عقیدهٔ **و. ایوانف** را پذیرفت که می گوید در زمان امام، هستهٔ این کتاب وجود داشته است و بعدها با اضافات پیاپی، بصورت رسائل اخوان‌الصفا درآمده است. اما راجع به عقیدهٔ پابرجای اهل تسنن درمورد اخوان‌الصفا و رسائل آنان، کافی است یادآوری کنیم که خلیفه مستنجد (۵۵۴ هجری / ۱۱۵۰ میلادی) فرمان داد تا کلیهٔ

1. Liber mundi 2. Cycle d' occultation

نسخه‌های کتاب مزبور را که در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی وجود داشت (با آثار ابوعلی‌سینا) بسوزانند. با این همه، کتاب باقی ماند و به فارسی و ترکی ترجمه گردید و کلیهٔ متفکران و عارفان اسلامی را تحت تأثیری شگرف قرار داد.

۴. رازی، طبیب و فیلسوف

۱. طبیب معروف، فیلسوف نادرالوجود، ایرانیی با شخصیتی نیرومند، **محمدبن‌زکریای رازی** درحدود سال ۲۵۰ هجری/۸۶۴ میلادی در ری (واقع در دوازده کیلومتری جنوب تهران فعلی) بدنیا آمد و در مدت زندگانی، بسیار سفر کرد. می‌دانیم که او رئیس بیمارستان ری بود، و در بغداد نیز همان وظیفه را انجام می‌داد و در سال ۳۱۳ هجری/۹۲۵ میلادی یا ۳۲۰/۹۳۲ در ری بدرود زندگی گفت. برای تمیز دادن این رازی از (رازی)های دیگر که متعدد بوده‌اند، اما چون از شهرستان ری ریشه گرفته‌اند همه رازی نامیده می‌شده‌اند، و نیز برای یادآوری ریشهٔ ری (که در اوستا Ragha و در یونانی Raghés یا Rhagès ذکر شده است) بهتراست که ما نیز او را به نام رازس[1] بنامیم که در ترجمه‌های آثار [illegible] قرون وسطی وی را به‌همین نام خوانده‌اند. و در قرون وسطی در [illegible] زمین به‌همین نام معروف شده بود. اثر علمی او را [illegible] می‌پنداشته‌اند و آن اصولا مربوط می‌شد به طب و علم کیمیا [illegible] که آثار فلسفی او (رازی به طرفداری از فیثاغورس معروف بود) [illegible] است. به کمک شناسایی روزافزون آثار اسماعیلی که به کوشش پل کراو [illegible] پذیرفت، مجددا آثارش احیا گردید. (یازده ملخص از آثار رازی [illegible] جمع‌آوری کرده است ــ قاهره ۱۹۳۹).

۲. قابل توجه اینکه، نویسندگان اسماعیلی همه [illegible] قلمی بوده‌اند و این کار را **ابوحاتم‌رازی** همعصر و همشهری [illegible] فوت رازی نیز مشاجره‌های قلمی بر ضد او پایان [illegible] قصیدهٔ استاد خود **ابوالهیثم جرجانی** را تفسیر کرده [illegible] حمیدکرمانی [illegible]

۱. Rhazès. درطی این ترجمه [illegible]

ناصرخسرو. از این راه، شواهد و منقولات مفصل و گرانبهایی از آثار فکری او برای ما حاصل شد که از طریق دیگر به‌آن پی نمی‌بردیم. اصولا می‌توان چنین اندیشید که ایرانیان که دارای فرهنگی عالی بوده‌اند، همهٔ موجبات تفاهم و یکدلی را فراهم داشتند، اما دارای یك خصم مشترك بودند و آن خصم مشترك مرکب از مدرسیان[1] و قشریون[2] اسلام و همه پارسایانی که دشمن تحقیقات فلسفی بشمار می‌رفتند، بود. اما موجبات مخالفت این دسته‌های متفاوت با یکدیگر، مشابهتی نداشت و بعضی از مخالفان بربعضی دیگر رجحان داشتند. **رازی**، با روبرو شدن با اسماعیلیان، نه با قشریون پارسا طرفیت داشت نه با دشمنان متعصب فلسفه. غیر از این گروهها کسانی نیز از قبیل **ناصرخسرو** با تحرك و شور وجود داشتند که به نوبهٔ خود مدعی حق تفکر فلسفی بودند.

اگر دلایل این مخالفت را بررسی کنیم نخستین نشانهٔ آن را در دریافتی که **رازی** از کیمیا داشت می‌بینیم. اعم از اینکه **رازی**، **جابر** را می‌شناخته است یا نه بهر حال ادراك آن‌دو از این موضوع متفاوت بوده است. اگر رابطهٔ کیمیای جابری را با عرفان اسماعیلی بیاد داشته باشیم پی‌می‌بریم که بنابه‌عقیدهٔ **رازی**، جهل به «علم میزان» اگر مستلزم دشمنی با اصل اساسی «تأویل» نباشد دست کم موجب عدم قبول آن است و راجع به تأویل قبلا گفتیم که بکار بستن کیمیا، و اجرای عملی آن، واجد کمال اهمیت بوده است. پس، علت گرایش کلی رازی را به رد و انکار توضیحات باطنی و نپذیرفتن بیانات رمزی نمودهای طبیعت، می‌توان فهمید. در حقیقت مفهومی که **رازی** و **جابر** از جهان دارند دونوع ادراك متفاوت و متقابل است اما اگرچه مؤلفان بهیچوجه مفاهیم آثار او را در نیافته‌اند اما برای اینکه بین کیمیای **جابر** و **رازی**، پیوندی بیابند از هیچ کوشش فرونگذاشته‌اند (مثلا در کتاب موسوم به «تبة‌الحکیم منسوب به **مجریطی**).

۳. می‌توان مطالب ذیل را بعنوان موضوعهای اساسیی یاد کرد که به مناسبت آن، اسماعیلیان به مواضع رازی حمله کرده‌اند: زمان، طبیعت، نفس. نبوت، نخستین هدف حمله به برجسته‌ترین نظریهٔ فلسفی **رازی** است و آن تأیید و قبول

1. Slolastiques 2. Ortodoxes

پنج اصل جاوید است: خلاق[1] عالم. نفس کلی، مادهٔ اولی[2]، زمان و مکان. **ابوحاتم رازی** در یکی از کتابهای خود صورت مقاوله و گفتگویی را در دسترس ما گذاشته که منظور از آن، روشن کردن مطلب اول یعنی موضوع زمان است: اگر زمان را اصلی جاودانی بدانیم تباین و تضادی پیش نمی‌آید؟ ثمرهٔ فهم این بحث بیان این مسأله است که به عقیدهٔ رازی، بین زمانی که بوسیلهٔ حرکات آسمان می‌توان آن را سنجید و اندازه گرفت، بازمانی که مستقل از حرکت آسمان است، حتی به نفس وابسته نیست و نمی‌توان آن را اندازه گرفت، تفاوت موجود است، چه، آن زمان به جهانی بالاتر از نفس وابسته است. **ناصرخسرو** نیز می‌گوید:

> زمان قسمتی از جاودانگی است که بوسیلهٔ حرکات آسمان اندازه‌گیری می‌شود. جاودانگی، زمانی است که سنجیدنی نیست، پس، نه آغاز دارد و نه انجام.

اما چون طرفین گفتگو، از یك نوع «زمان» سخن نمی‌گویند بحث بدنتیجه نمی‌رسد. تفاوتی که توسط **رازی** بین «زمان مطلق» و «زمان محدود» مطرح شده است در اصطلاحات پروکلوس[3] نوافلاطونی، با تفاوت «زمان مفارق[4]» و «زمان غیر مفارق»[5] مطابقت دارد و تفاوتی را بیاد می‌آورد که در جهانشناسی زروانی گروه قدیم بین «بیکرانه یا دهر» و «زمان با استیلای طولانی» موجود است. بیرونی درباره این مطلب چنین می‌گوید که رازی تابع **ایرانشهری** فیلسوف قدیم ایران که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) می‌زیسته است بود. اما جای تأسف است که از آثار این فیلسوف جز قسمتهایی که دیگران نقل کرده‌اند چیزی در دست نیست. او «شخصیتی بزرگ» بود و به‌عقیدهٔ **بیرونی**، همهٔ مذاهب موجود را بدون آنها مذهبی شخصی ابداع کند. ناصرخسرو نیز از او تمجید فراوان کرده

۴. رازی، کتابی به‌فلسفهٔ طبیعت اختصاص داده، یا بهتر بگویم موضوع علمی نوشته است که بنا برسنت معمول [illegible] می‌شود. در فاتحةالکتاب آن اثر چنین اظهار داشته است: [illegible]

۱. Le Démiurge نام خدای آفریدگار در فلسفهٔ **افلاطون**.

2. Materia prima
3. proclus
4. Temps Séparé
5. Temps non Séparé

مطالب مهمی گفته‌اند:

اما با این همه، از خاصیت طبیعی چیزی نگفته‌اند و فقط توجه کرده‌اند که چنین خصوصیتی وجود دارد. هیچکس از عامل علی بحث نکرده، و دلایل خاصیت طبیعی را روشن نساخته و (چرا)ی آن را نگفته است زیرا علت بهیچوجه موضوع قابل شناخت نیست.

حکیم اسماعیلی، محمد سرخ نیشابوری بعلت اینکه رازی بدینگونه به‌ناتوانی اعتراف می‌کند با هیجان وشعور ابراز می‌دارد:

می‌توان درمورد طب به رازی اعتماد کرد اما در سایر امور هرگز نباید از او تبعیت نمود.

درباره‌ای که او درمخالفت با رازی دارد، نظیر ادراك ناصرخسرو می‌باشد. و آن، نظر حکمت‌الهی اسماعیلیه درمورد طبیعت است. طبیعت، به‌وسیلهٔ توجهی که روح به ماده کرده در ماده زاییده شد همانگونه که وقتی عقل به‌خود توجه کرد روح به‌وجود آمد. به‌این معنی، روح فرزند عقل است، و به‌همین تعبیر، طبیعت فرزند نفس یا روح می‌باشد وپرورده وآفریدهٔ آن است. ازاین روست که طبیعت می‌تواند اعمالی انجام دهد که تقلیدی از عمل نفس است و بالنتیجه می‌تواند اساس و اصل حرکت باشد (مطلبی که رازی مخالف آن‌است). طبیعت آیینهٔ نفس است. پس زیبایی طبیعی خود یك زیبایی معنوی و روحانی است، وعلم خواص طبیعی اشیاء را مانند علم نفس می‌توان بکاربست. به‌این ترتیب اسماعیلیه به‌درك علم جابری می‌رسند واز رازی بسی دور می‌افتند.

۵. پس، دراین مقام لب مطلب این است که از نفس[1] و از تاریخ عرفانی نفس، دو ادراك متفاوت موجود است. بدبینی رازی با بدبینی اسماعیلیه تفاوت دارد. رازی واقعهٔ نفس را در داستانی مثالی و رمزی تصویر کرده است که شهرت آن موقوف به این است که درپرده، گویای عقاید مانوی است، و بصورتی انکار-

۱. نفس وروح دراصطلاح فلسفهٔ شرق به‌یك معنی به‌کار رفته است، وجه فارق آن دو، نحوهٔ مورد استعمال آنهاست: هرجا ازحیث تعلق آن به‌بدن بکار رود «نفس» گفته می‌شود وهرجا مجرداً بدون ارتباط بابدن استعمال شود «روح» اصطلاح کرده‌اند.

ناپذیرخاطرهٔ مشخصی ازعرفان ارائه می‌دهد. نفس گرایشی شدید داشت که به‌این جهان درآید اما غافل از این که ماده را درحرکتی مشوش و پرآشوب به‌لرزه درخواهد افکند، و از هدف خود واخواهد ماند. پس، به‌این طریق روح عالم، زندانی نگون‌بخت این دنیا گردید. آنگاه آفرینندهٔ از ذات الوهیت خاص خود عقل را صادر کرد تا روح را از بی‌حسی برهاند و از مرگ کاذب بجنباند و به‌او بفهماند که این دنیا وطن او نیست. از اینجاست وظیفه و مأموریت فیلسوفان، واز اینجاست رهایی نفوس بوسیلهٔ فلسفه، زیرا نفس، بوسیلهٔ فلسفه، جهان خاص خود را می‌تواند شناخت.

برای فهمیدن پاسخ تند اسماعیلیان به عرفان رازی، باید عرفان مخصوص اسماعیلیه را درنظر داشت. (فصل دوم، ب) عرفانی که پیروزی فرشتهٔ سرود ملاء اعلی را برخویش «حکایت می کند» و آن یعنی عرفانی که پیروزی فرشتهٔ بشریت را «باز می گوید» که بعلت خطای خود، فرشتهٔ دهمین گردید، و آفرینندهٔ این جهان جسمانی شد تا به‌رستگاری اشباه خود مدد نماید. به همان نحو، ناصرخسرو، رازی پاسخ گفت که روح که دویمین اقنوم جهان آفرینش است به این شیء طبیعت «هبوط» نکرد تا در آن ایجاد اشکال وصور کند، بلکه فقط به‌هیولی ایجاد کرد ومادهٔ فعلی در آن ظاهرشد. آنچه طعمهٔ این هبوط قرار گرفت، نفوس جزئی و فردی است که هرچند اعضای ملاء اعلای روح می‌باشند اما [illegible] هستند. پس آیا آنجا که ارسطو در پایان اثر خود Pomo [illegible] روح [illegible] را «به‌خداوندگار ارواح فلاسفه» تسلیم می کند، منظور او روحی به [illegible] است نیست؟ روح جهان چگونه به‌مجموعهٔ نفوس جزئی [illegible] اسماعیلیه طبیعت. آیینهٔ نفس است. نفس، بعنوان عضو و [illegible] به‌طبیعت نیازمند است تا خود را بشناسد و به خود واصل [illegible] معرفت نفس خویش و وصول به‌خود، در وجود خویش [illegible] اما این ثنویت و دوگانگی، شر نیست. طبیعت، شر [illegible] است که فرصت می‌دهد تا شری را که سابق [illegible]

1. Anima Mundi

داده است نابود سازد (اینجا تفاوت بین عرفان اسماعیلی و عرفان رازی بسی مشخص می‌گردد). این قانون هستی، قانونی است که هماهنگی ادوار و مراحل جهان را اداره می‌کند، این قانون، راز سرنوشت پایان جهان، راز معاد است و بنابراین، راز ادوار نبوت است.

ع. در اینجا به کنه اختلاف مورد بحث می‌رسیم و آن فکر ضد نبوی رازی است. او بیدار کردن نفوس و ارواحی را که در بی‌حسی و خوابزدگی مستغرقند وظیفهٔ فیلسوفان می‌داند. اسماعیلیه پاسخ می‌دهند که برانگیختن و بیدار ساختن نفوس و ارواح، بالاتر از قدرت فیلسوفان است. برای این کار، سخن انبیاء لازم است. آیا گروه فیلسوفان غالباً بیخبر از مردم نبوده‌اند و از طرف قدرتهای مسلط، به‌سخره گرفته نشده‌اند؟ به‌عقیدهٔ رازی نفوسی که بوسیلهٔ فلسفه رستگاری نیافته‌اند، پس از مرگ، در جهان سرگردان می‌گردند. آن نفوس، شیاطین و اهریمنانی هستند که انسان را به‌غرور می‌فریبند و حسب موقع مناسب، از آن پیمبر می‌سازند. رازی با خشونتی ناشنیده، در مورد خدعه‌کاری شیطانی انبیاء، مافی‌الضمیر خود را بیان می‌کند (وشاید درهجویهٔ معروف به «سه مکار» که از زمان فردریك دوم، از سلسلهٔ هوهن شتاوفن[1]، مورد قبول عقل گرایان باختر زمین بود تأثیر کرده باشد). آنگاه اسماعیلی در مقابل این نظر، می‌پرسد پس چرا همهٔ انبیاء، از طرف تبار ابلیس، یعنی ازطرف شیاطینی که بصورت آدمیان بودند، ابلیسان آدمی رو، که با پیمبران به معارضه ومبارزه پرداختند، به‌ستوه آمدند وشکنجه و آزار دیدند؟

رازی با شور و هیجان به‌تساوی بشر اظهار عقیده می‌کند ومی‌گوید همهٔ افراد بشر متساویند وهرگز قابل تعقل و قبول نیست که خداوند بشری را برگزیند تاوظیفهٔ نبوت و هدایت سایر ابناء بشر را به او واگذارد. این وظیفهٔ نبوت جز شور بختی چه‌حاصلی داشته است؟ حاصل، جز جنگها و قتالهای عنان گسیخته به‌نام عقایدجزمی‌مذهبی و باورهای پوچ چیزی نبوده است. اسماعیلیه پاسخ می‌دهند که قطعاً منظور از ارسال رسل هدایت انسان به ماوراء ظاهر و جزمیات ادیان است. اگر بشر شایستهٔ آن بود که تفسیر روحانی وتأویل را بفهمد و بپذیرد،

1. Hohenstauffen

می‌دیدیم که همهٔ ادیان به نوبهٔ خود، بدون مخاصمه و دشمنی استقرار یافته‌اند. وانگهی، رازی باهمهٔ اعتقاد به‌تساوی‌بشر، آیا مدعی آن نیست که اوخود یك‌استاد ورهبر است؟ آیا او معتقد نیست که چیزی را کشف کرده است که پیشینیان به‌آن آگاه نبوده‌اند؟ وآیا فیلسوفان خود نیز، بین خود اختلاف ندارند؟ آیاهیچیك از فلاسفه نه مرتکب خطایی شده‌اند نه‌سخنی برخلاف حقیقت گفته‌اند؟ رازی پاسخی پرمعنی به‌این پرسشها داده است : این گفته، نه به‌دروغ مربوط است نه به‌خطا. هریك ازفلاسفه جستار حقیقت راکوششها کرده‌اند ودر اثر آن رهسپارجادهٔ صواب شده‌اند. لسینگ[1] بعدها گفت: جستار حقیقت گرانبهاتر ازحقیقت است.

ثمرهٔ نهایی این مجادله این است که معلوم می‌شود اختلاف مورد نزاع ازآن‌گونه اختلافهای سطحی بین مذهب تعقلی وفلسفه والهیات که معمولا به‌معنای متداول وعقیدهٔ مذهبی بکارمی‌رود نیست. بلکه اختلاف عمیقتر و اساسیتر از این است، آن اختلافی‌است بین روحیهٔ مذهبی باطنی ومعتقد به‌سیر وسلوك، و [illegible] و منظوری مخالف با آنچه متضمن چنان روحیه‌ای است. شدت عقیدهٔ [illegible] طلبی وبرابری افراد انسانی نزد رازی به‌همان نسبت علیه خود او [illegible] رازی کاملا به‌برتری خود وقوف داشت. درمقابل رازی، [illegible] صف مخالف نیاراستند حتی فلاسفهٔ ارجمند که باآنان [illegible] برنخاستند بلکه مخالفان او کسانی بودند اهل سیروسلوك، و عارف به‌این [illegible] هیچکس حقایق روحانی رابه‌کمال نمی‌تواند فهمید و تبلیغ آن را تنها [illegible] انسانی برگزیده که تنها او قدرت این کار را دارد. مأمور اسماعیلی، [illegible] ملاء عام موعظه نمی‌کند بلکه اشخاص را فردا فرد برمی‌گزیند و [illegible] حقایق روحانیی وجود دارد که برگزیده را به‌سوی [illegible]

اغلب نوع بشر که دراین دنیا، درك علل و دلایل [illegible]

ظاهر تبلیغ و دستور رامی‌توانند ادراك کرد و آن [illegible]

می‌شود که مولد ستمگریهاست و از عصیانها و [illegible] روی داده وحشتناکتر وزشتتر است.

1. Lessing;

پس اینك بابیان اختلاف اسماعیلیان ورازی، همهٔ مفاهیم و معانی اسلامی که به(اسلام باطنی) موسوم است و اساس تحقیقات ما می‌باشد و «فلسفهٔ نبوی» راکه فقط شیعه به فراهم آوردن آن توفیق یافته است عرضه کردیم. مخالفت بین رازی و اسماعیلیان از بزرگترین رویدادهای تفکر درجهان اسلام می‌باشد.

۵. فلسفهٔ سخن

۱. اینك می‌بینیم در عالم تفکرات واندیشه‌های اسلامی قلمروی موجود است که به همان اندازه که اصالت دارد نیز جالب است. دراین قلمرو ثمرهٔ عملی مطالبی‌را که تا اینجا مطالعه کرده‌ایم خواهیم دید. قبل‌ازهجرت، سریانیان وایرانیان تفسیر متون ارسطو راکه از طرف رواقیان ونوافلاطونیان بررسی شده بود مطالعه کرده بودند. الفت وآشنایی **ابن مقفع**، که از آیین زردشتی به‌دین جدید گرویده بود، با **خلیل نحوی** (متوفی به‌سال ۱۷۵ هجری/ ۷۹۱ میلادی)، وسیله‌ای شد تا هرچه از منطق ودستور زبان درزبان پهلوی (زبان ایران میانه) وجود داشت دردسترس **خلیل** قرار گیرد. زان پس، ساختمان مخصوص زبانهای سامی، درتعمقات فلسفی، مسائل تازهٔ وبی‌پایانی عرضه داشت. روایت عرب، علم دستور زبان، (صرف ونحو)، را به امام اول شیعه، **علی‌بن ابیطالب** [ع]، می رساند. در حقیقت، **سیبویه**، (عرب، این کلمه را سیبویه[1] تلفظ می کند) که از شاگردان **خلیل** بود، روش صرف ونحوی کامل و تمام تدوین نمود که می‌توان آن را با قانون **ابوعلی سینا** در پزشکی مقایسه کرد. این نکته قابل توجه است که **سیبویه** که نحوعربی را چنین بلندپایه ساخت، ایرانی‌بود (**سیبویه** سال۱۶۹ هجری/ ۷۸۶ میلادی وفات کرد و قبر او در شیراز در استان فارس می‌باشد).

ما نمی دانیم تطور و توسعهٔ نخستین صرف و نحو چگونه بوده است ولی آنچه از نظر تاریخ فلسفه حایز اهمیت است این است که بدانیم در طول قرن سوم هجری (نهم میلادی)کار مکاتب بصره و کوفه چگونه براین پایه تکامل یافت. در این دو مکتب رقیب، در حقیقت دو فلسفه دو مفهوم از جهان هستی وجود دارد که واقعیت آنها باهم متقابل است.

1. Sibawaih

۲. از نظر مکتب بصره، زبان به‌منزلهٔ آیینه‌ای است که کلیهٔ پدیده‌ها و موضوعها و مفاهیم را عیناً منعکس می‌سازد. بنابراین در زبان هم باید همان قوانینی را که در تفکر وحیات طبیعت موجود است معتبر شناخت. از این‌رو، باید در این مکتب، هرصورت و هر کلمه وهرعبارت را، از نظر حقیقت اشکال وصور آنها و حقیقت وضعی که اتخاذ می کنند با دقت کامل بردلیل و علتی مبتنی دانست. اثبات وجود رابطهٔ متقابل و متعاکس بین زبان وقوهٔ تعقل نه‌تنها اساس کوشش مکتب نحویون بصره قرارگرفت بلکه دشوارترین کوشش مکتب آنان نیز بود. درمکتب نحویون بصره لازم‌آمد زبان را از مقولات عقلی ومنطقی بشمار آورند و قانونهای آن را ارائه دهند واثبات نمایند که در زبان تخطیها وانحرافها فقط صوری وظاهری می‌باشد و دارای موجبات منطقی و برهانی است. دانشمندان صرف و نحوعربی، درعین حال که شکل شناسی کلمات[1] را در موضوع نحو قبول داشتند، همه موضوعات زبان را نیز مانند طبیعت و منطق واجتماع، مطیع قوانینی می‌دانستند که ارزش جهانی وکلی دارد و درهمه‌جا حکمفرماست. مسلمانان زبان زندگی آنان به‌آن تکلم می کردند باگوناگونیهای فراوانی که دلالت همه جا با [illegible] غایات[2] منطبق نمی‌شد وتنافرانطباق، وانحراف از قواعد [illegible] جهت پی‌ریزی طرح صرف ونحو کوششی بس‌دشوار بود و [illegible] مسائل توجه می کردند. قبل از هر چیز استنباط مکانیسمهای اصلی ([illegible]) ضرورت داشت. نحویون بصره بدحق چنین می‌پنداشتند که [illegible] اصلی قناعت کرد وشکلهایی‌را که باتوضیح منطقی نمی‌توان توجیه کرد [illegible] حتی اگر بعضی از شکلها بعنوان خاص شناخته شده باشد [illegible] قیاس باآن شکلهای منحصر و دور از قاعده چیزی نساخت.

۳. مکتب کوفه، در مقابل معارضهٔ مشخص با این [illegible] تکلم وسخن را گسترش داد که بانوع علم طبیعی که دارای [illegible] انطباق داشت (فصل چهارم-۱) و برای بیان مسائل [illegible] را ملاک قرارداد. و همانا، در آن دقت کرده [illegible]

1. Morphologie 2. Téléologie universelle

به نحو احسن مخمر می‌گردید. برای مکتب کوفه، سنت، باهمهٔ غنا وگوناگونیهای فراوان سرچشمهٔ اصلی صرف ونحو محسوب می‌شد. پس، این مکتب قاعدهٔقیاس را پذیرفت اما بشرط آنکه موجب متروك شدن شکلهایی که از نظر سنت مقبول بود نگردد. به‌این جهت گفته‌اند روش نحویون کوفه بالمقایسه باروش دقیق مکتب بصره، از متفرعات روش بصری بشمار نمی‌رود. در روش کوفی اغلب برای هر حالتی مجموعه‌ای از احکام مخصوص بیان شده است. زیرا هرحالت یك نوع خاص محسوب می‌گردد، رویهمرفته از قوانین کلی وتعلیلهای یکنواخت اجتناب داشتند و درعین‌حال، گرفتار تنوع پسندی بودند بنابراین، ذوق فردی وجود استثنا و قبول صیغه‌های منحصر را توجیه می‌کرد. چون خاطر آنان نیز بوضع میزان و صیغه‌های تصریف وصیغه‌های مجرد و ساده مشغول بود، برصیغه‌ها و اوزان ساده و مجرد، بسی افزودند. نحویون بصره هرصیغه راکه خروجش از قاعدهٔ عقلا قابل توجیه نبود رد می‌کردند، اما نحویون کوفه، سنت را منبع و اساس صرف ونحو می‌دانستند و اختیار رد وقبول را در آن روا نمی‌داشتند. هرصیغه و وزنی راکه در زبان قدیم عرب قبل از اسلام، و در کتابها و ادبیات می‌دیدند، به‌صرف اینکه وجود دارد، اساسی و دارای ارزش اصولی می‌دانستند وآن را می‌پذیرفتند. هر استثنا یك اصل بشمار می‌رفت. بعبارت دیگر، مفهوم استثناء معنی خود را ازدست داده بود.

گوتهولدوایل[1] (که بطور خلاصه تجزیه وتحلیل ارزشمند او را قبلا گفتیم) معتقد است اختلاف بین مکتب بصره و کوفه را باید با اختلاف بین‌مکتب اسکندریه و مکتب پرگام،[2] یعنی با جنگ بین قیاسیون[3] ومخالفان قیاس[4] مقایسه کرد. منظور از مقایسهٔ این دو مکتب مسلماً جز مقایسهٔ استعدادهای فکری چیزی نیست زیرا

1. Gotthold Weil 2. Pergame

۳. Analogistes نامی است که در تاریخ قدیم زبان، به‌فیلسوفان و دانشمندان صرف‌ونحو و نویسندگانی اطلاق می‌شد که در تصریف واشتقاق قیاس می‌کردند وهیچگونه خلاف قیاس و استثنا را نمی‌پذیرفتند. علمای صرف ونحو دراسکندریه، و تژوسزار و دوارون در رم از این زمره بوده‌اند.

۴. Anomalistes نام مخالفان اهل قیاس بود. رواقیان در یونان، ونحویان مکتب پرگام، و سیسرون در رم از این مکتب بوده‌اند.

مواد و ابزار زبانشناسی در دومکتب فوق مختلف است. بعلاوه، در یونان، جنگ بین علمای دستور زبان، شغل شاغلی بود که بین دانشمندان جریان داشت؛ اما در اسلام موضوع بسی‌مهمتر از اینگونه مجادله‌ها بود، چه، امر زبان نه‌تنها به‌تصمیمات حقوقی وعلم‌دین اختصاص داشت، بلکه تفسیر عبارات قرآنی وروایات مذهبی نیزبه‌آن مربوط بود. رابطه‌ای که بین روح مکتب کوفه باشمه‌ای از علوم شیعی وجود دارد بیان کردیم. اینك چنانکه قبلا هم اشاره کردیم، ارتباط آن را باشعبه‌ای از علوم رواقیان بعنوان «تفسیرانفرادی»، تفسیری که به‌هیچ گروهی متعلق نیست یادآوری می کنیم. روح مکتب بصره، خواه دارای مزیت‌غایی بوده باشد یا نه، بهرحال نشانهٔ امری است که از حیطهٔ محدود فلسفهٔ زبان بسی بالاتر است[۳۵].

۴. باری اگر فلسفهٔ زبان را در اسلام ودرآن زمان، فقط دو مکتب مذکور مورد توجه قرار دهیم تحقیق آن ناتمام خواهد بود. مسألهٔ «میزان حروف» که نظریهٔ جابر بود وقبلا اصول آن را بیان کردیم (فصل چهارم ـ ۲). از دیدگاهی دیگر و از نظر تأثیری که داشته است معرف یك عنصر اساسی فلسفهٔ زبان است و این، جنبه‌ای است که نزدیکی نظریهٔ جابربن‌حیان را باسنت عرفانی اسلام که خود از شعبه‌های عرفان قدیم وسنت نوفیثاغورثی است آشکار می‌سازد. قبلا بیان کردیم که نظریهٔ عرفانی مغیره که از شیعیان بوده، به‌نظریهٔ عرفانی هارکوس‌غنوصی که می گوید(مادهٔ کلمهٔ‌حقیقت،Aletheia)، ازحروف‌الفبا تشکیل یافته‌است‌نزدیك است. در رسالهٔ قدیمی‌فارسی، ام‌الکتاب (که‌قبلا به‌آن اشاره کردیم)، صور و نظم حروف، علامت سلسله مراتب موجودات آسمانی وامامان شیعه می‌باشد. (نیز در حروف معمایی و مرموزی که در مفاتیح بعضی از سوره‌های قرآنی است چنین [illegible] وجود دارد). به‌همین جهت بنا به‌کلیهٔ روایات، امام جعفر[علیه‌السلام] [illegible] حروف یعنی علم جفر شناخته شده است. [۳۶] بعلاوه، بونی (م ۶۲۲ هجری/۱۲۲۵ میلادی) این نظریه را منتشر ساخت:

بدانکه اسرار الهی و موضوعات علم [illegible] انبوه، و امور آسمانی وزمینی بوده [illegible] در اعداد مختفی است، و ظهور اعداد در حروف [illegible] هستند که به‌جواهر روحانی تعلق دارند و حروف [illegible] متعلقند.

باری، علم حروف، (جفر)، اساساً بر تبدیل و قلب مبتنی است. محققاً تبدیل ریشه‌های زبان‌عربی درحلقه‌های نخستین‌عارفان‌شیعی معمول‌بوده‌است وتعالیم آنان است که بوسیلهٔ اصول عقیده به علم میزان ادامه یافت. قبلا مثالی را که درکتاب المجید جابر بکار رفته است شرح دادیم (فصل چهارم ـ ۲). ارزش‌کاری که به‌این ترتیب در ریشه‌های کلمات بکار رفته است، براصول جابری، که قبلا به‌آن اشاره رفت قرار دارد و بطورکلی از اصول اسماعیلی است: روح جهان با طبیعت، (طبیعت که به عقیدهٔ **ناصرخسرو** آیینهٔ روح[1] می‌باشد) متحدگردد، ونظام و آهنگی که خاص اوست با طبیعت متصل‌ومرتبط می‌سازد، روح جهان، اجسام و عناصری می‌آفریند که مطیع عدد و مقدارند (**ابویعقوب سجستانی** این مسأله را به‌وضوح بیان کرده است). به‌همین‌نحواست که روح، هماهنگی واتحاد خودرا با طبیعت، و درعین‌حال با زبان وموسیقی آشکار می‌سازد. این مسأله ایجاب می‌کند که بین ساختمان مادهٔ کلمات و ساختمان نطق وبیان نسبتی دقیق وجود داشته باشد. به‌همین نحو، موسیقی عبارت است از توافق صورت موزون با زخمه، یاضربهٔ اوتار. لذا جابر معتقدنیست که زبان بنابوضع وقرارداد حاصل‌شده‌باشد. زبان،عارضه وحادثه نیست، این مسأله از قبیل وضع و تأسیس نیست بلکه از اراده وقصد روح جهان مشتق است.

۵. به‌این جهت، میزان حروف جابری بعنوان فلسفهٔ زبان از دیدگاه عرفانی خود، توجه فیلسوفان نحوی راکه قبلا نام بردیم جلب کرد. این‌مطلب را نیز **پل‌کراوس** مأسوف علیه، به‌نحوی تحسین‌آمیز درنظریات خودکه خلاصهٔ‌آن راگفتیم روشن کرده است. مطالبی که در مورد انتقال فلسفهٔ یونان به متفکران اسلامی توضیح دادیم، به‌ما اجازه می‌دهد تا نظریات **جابر** را دراین‌نقطه مستقیماً به‌علوم نظری افلاطون مرتبط بدانیم. **پل‌کراوس**، موضوع مشترکی راکه بین میزان‌جابری (که شامل تجزیهٔ کلمات زبان است) و **کراتیل** [۳۷] (که درآن، فلسفهٔ زبان که افلاطون بوسیلهٔ سقراط طرح کرده است، بر اصولی شبیه به‌اصول جابری مبتنی است). و تیمه [۳۸] (که عناصر جسمانی را باهجاهای حروف مقایسه می‌کند)

1. Speculum Animae

وجود دارد نشان داده‌است. گرایش همهٔ این نوشته‌ها به‌این است که اصل[1] کلمه را به چیزی بر گردانند که ترکیبش معرف صحیح شیء مشخصی باشد. سخنان جابر که تقریباً همهٔ اصولش از نحویون عرب اقتباس شده است از چارچوبهٔ محدود صرف‌ونحو تجاوزمی کند (بدیهی‌است درمورد اختلاف تبدیل مکتب کوفه و بصره نیز چنین است). همین موضوع است که توجه جابر را در مورد حروف بیصدا که ریشه‌های کلمات را تشکیل می‌دهد (ثنایی، ثلاثی،رباعی، خماسی) جلب نمود.

باید درنظر گرفت که باتوجه به‌ریشه‌های ثابت ومجرد کلمات زبان سامی. درآن زبان، تجزیه و تشریح دقیق کلمات از تجزیهٔ کلمات یونانی آسانتر است (زیرا خط عربی فقط حروف بیصدا را می‌نویسد وهجاها نقش واسطهٔ بین حرف و کلمه را بازی نمی کند، اما هجاهای یونانی کاملا و منحصرا به‌نوشتن حروف صدادار وابسته است). از این مطلب چنین نتیجه می گیریم که اغلب ریشه‌ها که با تبدیل وجابجا کردن بدست می آید، حقیقةً وجود دارد وبه‌این طریق است که نظریات جابر به‌همان نظریه‌های نحویون عرب مرتبط می گردد که اقدام [illegible] «اصل تبدیل حروف را تا درجهٔ نظام جدیدی در زبانشناسی بالا [illegible] عملی که برای روشن کردن قرابت کلمات از نظر ریشه‌شناسی و اشتقاق [illegible] صلاحیت است.» این کوشش است که به «اشتقاق اکبر»[2] منتهی گردید [illegible] نظریه‌ای منجر شد که تمام تغییر وتبدیلهای ممکن در هر ریشهٔ منحصر [illegible] واحدی‌مجتمع نمود. این کار. عمل ابن جنی[3] زبان‌شناس و متأله وفیلسوف [illegible] به‌سال ۳۹۲ هجری/۱۰۰۱ میلادی) بود که اساس زبان عرب را [illegible]

۶. این تأملات و نظریه‌ها که شناخت آنها بعلت طول [illegible] آسان گردید در افکار صوفیانه و حکمت‌الهی قرون بعد چنان [illegible] جا دارد معلوم کنیم اساس آن چه‌وقت و چگونه بنیاد گرفته [illegible] مسائل مربوط به خط و زبان، دقت فیلسوفان بلندمرتبه [illegible] سرخسی شاگرد الکندی که از او نام برده‌ایم. الفبایی [illegible] که [illegible] چهل حرف

1. Archetype, Urwort 2. Etymologie Supérieure

۳. ابن جنی (متوفی حدود [illegible]).

بود برای ثبت و رونویسی زبانهای بیگانه (ایرانی، سریانی، یونانی) ابداع کرد. فارابی (فصل پنجم ـ ۲) که دستور زبان را با **ابن‌السراج** که از لغویون بود مطالعه کرد و درعوض، منطق و نظریه‌های موسیقی را به‌او آموخت، قوانینی کشف کرد که «زبان تمام ملل» برطبق آن قوانین است، و بین زبانشناسی (یا علم‌اللسان)[1]، و منطق، رابطه برقرار کرد. می‌بینیم که **ابوحمزهٔ‌اصفهانی**، اصطلاح «فلاسفهٔ‌النحویین»[2] را بکار برد، و منظورش از این اصطلاح، تسمیهٔ فیلسوفانی بود که نزدآنان، منطق، نوعی دستور زبان بین‌المللی محسوب بود. هستهٔ همهٔ این مساعی که در اثر اختلاط زبانشناسی در تمدن اسلام ایجاد گردید، در کیفیت اصیل و اساسی فلسفهٔ اسلام نهفته اما چنانکه باید، مورد توجه قرار نگرفته است.

۶. بیرونی

۱. در طی قرن چهارم هجری (دهم میلادی)، و قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) که دوران طلایی علوم ریاضی و علوم طبیعی عالم اسلام است، یکی از برجسته‌ترین شخصیتها و درخشانترین چهره‌ها **ابوریحان محمدبن احمد بیرونی** (یا حسب تلفظ قدیمی، برونی)[3] است و آثار او، چه در مورد تاریخ، چه در مذاهب تطبیقی و وقایع‌نگاری و ریاضیات و نجوم که ازشماره بیرون است، در شرق و غرب جهان مشهور گردید. این دانشمند نامی چون نزدیك شهر خوارزم متولد شده است (به سال ۳۶۲ هجری / ۹۷۳ میلادی)، او را به (ایران خارجی) متعلق می‌دانند. نخستین بخش زندگانی را درآنجا گذرانید و همانجا به مطالعه و تحصیل علوم گوناگون بخصوص ریاضیات پرداخت. **ابونصرمنصور** معلم ریاضی اوبود. بعدها به گرگان و شهرهای دیگر ایران مسافرت کرد و پس از فتح خوارزم به‌دست **محمود غزنوی**، **بیرونی** که به **محمود** وابستگی داشت، در فتح هند که نیز بوسیلهٔ **محمود** صورت گرفت همراه او بود. **ابوریحان** بعدها به غزنه بازگشت و بقیت عمر را درآنجا وقف مطالعه کرد و در سال ۴۲۱ هجری / ۱۰۳۰ میلادی در آن دیار درگذشت.

1. Linguistique 2. Philosophes Grammairiens

۳. Bêrûni ـ یای مجهول

۲. می‌توان گفت عمل نابخردانه وخونین **محمود** در هند، دست‌کم این اثر متقابل را داشت که دانشمندی درپی او براه افتد، و درآن دیار مواد وعناصر اثری طرفه و بدیع فراهم آورد. کتاب مهم بیرونی راجع به هند، در دوران اسلام بینظیر است. نخستین نسخهٔ این کتاب که با دست تحریر شده اساس آثاری است که بعدها درمورد مذاهب و فلسفهٔ هند نوشته شده است (نویسنده درآن کتاب هماهنگی و ربطی راکه بین فلسفهٔ افلاطون و فیثاغورث، و خرد و حکمت هندی، و بعضی از مدرکات و مفاهیم تصوف در اسلام وجود دارد بطور برجسته نمودار کرده است).

نیز یکی ازآثار بسیار مهم او آثارالباقیه است که اثری منفرد و بیمانند می‌باشد. رسالهٔ ارزشمند ریاضیات و نجوم و علم افلاك یا ستاره‌شناسی و اصطرلاب را درپایان زندگی به‌عربی‌وفارسی تدوین کرد (کتاب التفهیم ـ چاپ همایی ـ تهران ـ ۱۹۴۰) و آن کتابی است که مدت چندین قرن در این موضوعات، کتاب درسی بشمار می‌رفت. کتاب الجماهراو قدیمی‌ترین رساله‌ای است که درباره معدنشناسی [جواهر] به‌عربی نوشته شده‌است. نیز بیرونی در این کتاب [illegible] فوق‌العاده‌ای مشتمل برفرهنگ معدنشناسی یونان وهند وایران و اسلام [illegible] داده‌است. دیگر از آثار قابل ذکر بیرونی کتاب التحدیداست در [illegible] بیمانند قانون مسعودی، درعلم هیئت ووقایع تاریخ، که [illegible] قانون **ابوعلی‌سینا** در پزشکی بشمار است و اگر به‌زبان لاتینی ترجمه [illegible] شهرت قانون، اثر **ابوعلی‌سینا** را می‌یافت. نیز رساله‌ای در داروشناسی [illegible] الصیدله، و رساله‌های دیگر که اهمیت آنها کمتر از کتب [illegible] کتابی شامل سؤال و جواب با **ابوعلی‌سینا** در اصول فلسفه [illegible] کرده است. جای افسوس است که بسیاری دیگر از آثار [illegible] فلسفی وی در دست نیست.

۳. مکاتباتی که بین او و **ابوعلی** مبادله شده [illegible] نه‌تنها مؤسس علم زمین سنجی[1] بوده و ریاضیدان و منجم کامل، و جغرافیدان [illegible]

۱. Géodésie علم تعیین دقیق شکل و اندازهٔ [illegible]

شناس بشمار می‌رفته، بلکه فیلسوف نیز بوده است. میل شدید او بیشتر او را در فلسفهٔ طبیعی به‌بررسی و استنتاج واستقراء و طرفیت با چندین مسألهٔ نظری فلسفهٔ ارسطاطالیسی متمایل ساخت تا بعضی از نظریات رازی را بپذیرد؛ و در تنظیم مجموعه‌ای از آثار رازی همت گماشت و درعین حال که بادریافتهای دینی او مخالف بود (فصل چهارم ــ ۴)، اصول عقاید وی را در فلسفهٔ طبیعی می‌ستود. نیز باید گفت بیرونی به «فلسفهٔ تاریخ» توجه داشته است و این معنی از باطن بعضی از آثار او پیداست. با فهمیدن خصوصیت بعضی از سنگواره‌ها و طبیعت رسوبی زمینهای تخته‌سنگی که در آنها تعمق کرده بود اعتقاد داشت که در دورانهای پیشین، طوفانهای بزرگ حادث شده و دریا و دریاچه‌هایی در زمینهای سخت برجا گذاشته است. وقتی این مشهودات را در تاریخ بشری دریافت، به‌وجود دورانهایی پی‌برد که با درك یوگاها[1] درنحوهٔ استنباط هندی‌شان مشابه بود. او چنین فهمیده بود که جریان هردوره از دورانهای زندگانی بشر به‌یك گسیختگی منجر شده است و آن گسیختگی پیوسته شدیدتر شده تا وقتی که وقوع فاجعه‌ای، تمدن بشری را ویران‌ساخته است وخداوند پیغمبری دیگر فرستاده تا دورانی نو در تاریخ بگشاید. بین این نحوه ادراك، و ادراکی که در همان عصر، عرفان اسماعیلیه ابراز می‌نمود رابطه‌ای مسلم وجود دارد که باید عمیقاً درآن تحقیق کرد.

۷. خوارزمی

در این قسمت، باید از همشهری همعصر بیرونی، **محمدبن یوسف کاتب خوارزمی** (متوفی به سال ۳۸۷ هجری/۹۹۷ میلادی) یاد کرد. وی به‌علت‌تنظیم دایرةالمعارفی به‌نام مفاتیح‌العلوم معروف است. (چاپ Van Vloten، لیدن، ۱۸۹۵). این دانشنامه به‌دو قسمت بزرگ تقسیم شده‌است: قسمت اول از علوم اسلامی (فقه، جدل، دستور زبان، کتابت، عروض واحادیث) بحث می کند، قسمت دوم به ترتیب، از منطق و فلسفه و طب و حساب و هندسه و هیئت و موسیقی و شیمی سخن می گوید.

1. Yugas

۸. ابن‌الهیثم

۱. در اوایل قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی)، به یکی از بزرگترین ریاضیدانان و فیزیکدانان قرون وسطی برمی‌خوریم و او **علی‌بن محمدبن الحسن بن‌الهیثم** (مدرسیان لاتین او را Alhazen می‌نامیدند) ملقب به **بطلمیوس ثانی**[1] است. او در بصره متولد گردید و بیشترعمر رادر قاهره گذرانید ودرسال ۴۳۰ هجری/۱۰۳۸ میلادی درسن هفتاد وشش سالگی درگذشت. با اعتماد فراوانی که به‌تطبیق عملی اطلاعات ریاضی خود داشت می‌پنداشت می‌تواند طغیانهای نیل را محاسبه و تنظیم نماید. از طرف «**الحکیم**» خلیفهٔ ششم فاطمی (۳۸۶تا۴۱۱ هجری/ مطابق با ۹۹۶ تا ۱۰۲۱ میلادی) برای انجام این کار احضار شد و پس‌از نومیدی از حاصل مساعی خویش منزوی گردید وعمر را تاپایان، وقف کارهای علمی کرد.

نقش اودر فیزیك آسمان و هیئت، ودر بحث نور و در علم مناظر و مرایا شایان اهمیت است. افکارفلسفی وی را می‌توان با اسلوب صحیح استنباط کرد. اوچون آثار **ارسطو** و **جالینوس**[2] را به‌دقت مطالعه کرده بود واحدتربیت عمیق فلسفی بود (دریغا که اثرفلسفی اویا مفقود شده، یامانند کتاب [illegible] چاپ منتشر نگردیده است).

۲. ابداع نظریهٔ نجومی اورا می‌توان به‌طریق ذیل توضیح داد: [illegible] منجمان شرقی برای تعریف وتعیین مفهوم کرات آسمانی خاطر مشغول [illegible] حتی **بطلمیوس** در کتاب المجسطی به این نکته نپرداخته بود. این مسأله در [illegible] **ابوالعباس فرغانی** (درقرون‌وسطی به لاتینی Alfraganus) که منجمی [illegible] مردم ماوراءالنهر (سوم هجری قرن نهم میلادی مراجعه شود به فصل [illegible]) و **ابوعبدالله محمد البتانی** (Albategnius) حرانی الاصل از خاندانی [illegible] صابئین داشتند نیز این چنین بود. همه به این اکتفا می‌کردند [illegible] دید ریاضی، با دوایری‌فرضی‌تصور کنند که حرکت اجرام [illegible] درآن هنگام، منجم صابئی، **ثابت بن‌قرة** رساله‌ای [illegible]

1. Ptolemaeus Secondus

۲. Galien پزشك یونانی متولد [illegible] م (درحدود ۱۳۰ [illegible] ۲۰۰ میلادی) [illegible] تشفیات مهمی کرد.

دارای ترکیبی مادی دانست که با مجموع قواعد بطلمیوسی موافقت داشت. از آن پس **ابن‌الهیثم** نخستین دانشمندی بود که مفاهیم ارسطویی را راجع به کرات آسمانی، در ملاحظات نجومی محض داخل کرد. ثمرهٔ نهایی از این وضع آن‌بود که از طرفی مسأله نزد **ابن‌الهیثم** با کیفیت فیزیك آسمانی (بعنوان فیزیکی که اساساً کیفی است) مطرح گردید و این نظریه، ادامهٔ «فرضیه‌های مربوط به کواکب»[1] بطلمیوس بود، که او نیز به‌یك فیزیك آسمانی عقیده داشت حاصل از طبیعت ماده‌ای که آسمان را تشکیل می‌دهد، و به‌این ترتیب فیزیك مخصوص خود را جانشین فیزیك فلکی De Caelo **ارسطو** کرده‌بود، اما ازطرف دیگر فیزیك آسمانی **بطلمیوس** که پاسخگوی نظریهٔ اپی‌سیکل[2] و دوایر متحدالمرکز[3] بود، فیزیك آسمانی ارسطو را از هرجهت رد می‌کرد. فیزیك آسمانی **ارسطو** درحقیقت مستلزم وجود یك سلسله کرات متحدالمرکز[4] بود که مرکز مشترکشان مرکز زمین باشد.

موارد‌ی که در اسلام می‌پنداشتند به‌فیزیك مکتب مشاء اکتفا کرده‌اند، یا فقط احیای مذهب ارسطویی محض را توصیه می‌کنند، در حقیقت جز نبردی تمدید علیه‌اصول عقاید **بطلمیوس** چیزی دیگر نبود. چنین بود وضع در آندلس که در آنجا این نبرد، منجر به‌این شد که طریقهٔ البطروجی (که در تلفظ لاتن Alpetragius نامیده می‌شد) پدیدار گردید، و منظور **ابن رشد** برآمد، وتا قرن شانزدهم به‌طول انجامید تا آن طریقه جانشین هیئت **بطلمیوس** گردید (مراجعه شود به فصل هشتم-۳). کنه این مسأله اساساً فلسفی بود (این مطلب قضیه‌ای از قضایای فلسفهٔ جهان‌بینی است)، زیرا قبل از هرچیز مربوط به‌دوگونه ادراك از جهان، دو احساس مختلف از عالم هستی و از تجزیه و تحلیل ساختمان جهان[5] در سلسلهٔ کائنات است. چون در هر دو عقیده، تعداد عقول ملکوتی راکه محرك آسمانها می‌دانستند برحسب تعداد کراتی محصور و محدود می‌پنداشتند که بایستی حرکت کلی هرکوکب را درحرکت آن کرات تجزیه کنند، پس ناچار، عدم مرکزیت که حسب‌روش **بطلمیوس**

1. Hypothses Planetarum

۲. Épicycle دایرهٔ کوچکی‌است که مسیر ستاره‌ای را ترسیم می‌کند درصورتی که مرکز آن دایره، خود نیزدایره‌ای دیگرترسیم می‌نماید.

3. Concentriques 4. Homocentrique 5. Situs

بکار می‌رفت در ملك شناسی نیز منعکس می‌گردید. وچون **ابن‌الهیثم** به‌پیروی از علمای اسکندریه و **سیمپلیکیوس**[1] نوافلاطونی، به‌چرخ نهم عقیده داشت، ناچار همین انعکاس پدید آمد.

از همانوقت که اعتدال ربیعی[2] را می‌شناختند یعنی می‌دانستند که حرکت آفتاب از استوا موجب تعادل روز و شب در همهٔ نقاط زمین می‌گردد نیز وجود این چرخ نهم برعقاید تحمیل شد. این همان فلك‌الافلاك است، یعنی کره‌ای‌است که همه چیز را دربرگرفته وبدون داشتن ستاره، باحرکت یومی از مشرق به‌مغرب حرکت می‌کند و به‌مجموعهٔ جهان ما انتقال می‌یابد. طرفداران مکتب مشاء در اندلس مانند مسلمانان جزمی مسلك و باریك‌بین به‌دلایل مختلف با این فیزیك آسمانی مخالفت خصمانهٔ خود را حفظ کرده بودند. یکی از شاگردان ابن میمون[2] درسال ۱۱۹۲ وقتی کتابخانهٔ پزشکی را که به‌کفر و الحاد معروف بود آتش زدند تا به‌خاکستر تبدیل گردید، حضور داشت و دید فقیهی نامی، نسخه‌ای از هیئت **ابن‌الهیثم** را شخصاً به‌آتش درافکند. درمقابل، اشراقیان ایران (فصل نهم)، برای ثوابت بیشمار به‌یك کرهٔ منحصر (کرهٔ هشتم) اکتفا نکردند. معذلك با این که بعید است عقیده به‌شناخت ملکوت پیشرفت علم نجوم را نزد آنان موجب ساخته باشد. همین «وسعت»[3] معرفت به‌ملکوت، آنان را به وجود [illegible] علم هیئت آگاه ساخت و آن علم در حالی که شکلهای سنتی روشن ساخت [illegible] فضاهای نامتناهی را از «وجودهای» روحانی که به‌آن معتقد بودند خالی [illegible]

۳. همین پیوستگی بانظریهٔ موجودات روحانی، در نقشی دیده می‌شود [illegible] رسالهٔ مربوط به‌مباحث نور تألیف **ابن‌الهیثم** آن را انجام داد. رساله [illegible] قرون‌وسطای لاتین به‌نام مناظر «هرابای‌الحسن»[5] معروف بود Thesaurus [illegible] هفت کتاب، بعلاوه، رسالهٔ De Crepusculis راجع به‌انکسار [illegible]

1. Simplicius 2. Equinoxe

۲. Maïmonide میمون (ابن‌ابی‌عمران موسی [illegible] ۱۱۳۵-۱۲۰۴ میلادی) از شاگردان **ابن‌رشد** [illegible] **صلاح‌الدین ایوبی** [illegible] توافق بین وحی وعقل وبین نوشتهای **ارسطو** [illegible]

4. Dimensions 5. Perspective d. ALHAZEN

اول آن درسال ۱۵۴۲ صورت گرفت). **ابن الهیثم**، مسألهٔ یافتن نقطهٔ انعکاس نور را در آیینهٔ کروی نسبت به محل شیء مفروض ومحل قرار گرفتن چشم حل کرد. بهرحال، حل این مسأله را ازاو می‌دانند.

درهرصورت، نظریهٔ او درمورد ادراك و احساس نور، که مستلزم ایجاد تطوری گردید که نمی‌توان آن‌را به‌فعالیت قوای دراکهٔ حسی اسناد داد، تاثیری شایان توجه داشت. بنابه‌عقیدهٔ **ا. گیلسون**[1] می‌توان گفت سلسله مراتبی که (دنیس آرئوپاژیت)[2] در مغرب‌زمین به‌آن عقیده داشت، و مبحث نور و ابصاری که مورد نظر ابن‌الهیثم بود، و نظریهٔ اشراقات ذومراتب، و متافیزیك نور، همهٔ این نظریه‌ها دارای قسمتهای مورد اتفاق بوده است. در مبحث «حکمت اشراق» **سهروردی** (فصل دهم) که اصولا برپایهٔ متافیزیک نور وبرروش سلسله مراتب ملکوتی بنا شده و از مکتب نوافلاطونی متأخر و درعین حال از فلسفهٔ الهی مزدیسنی ایران قدیم اقتباس شده است، می‌توان همین مطلب را ملاحظه کرد.

در مفهوم نور، بین **سهروردی**، و **روبرت گروستست**[3] نیز مسألهٔ مشترکی موجود است. همچنین در آراء **راجربیکن**[4]، که در این مورد هرچه می‌داند مدیون **ابن‌الهیثم** است، و علم مناظرو مرایا را درعداد علوم طبیعت به‌صورت علمی اساسی درآورد و مسائل هندسی را در نور به‌کار بست و از آن مسائل، رموز و مثل به وجود آورد، نیز می‌توان مطلبی مشترك را به خوبی تشخیص داد. به‌هرجهت بنا به‌عقیدهٔ این اشخاص، یك روش باطنی مشاهده می‌شود که برتفسیر روحانی قوانین نور و ابصار و قوانین مناظر و مرایا مبتنی است یعنی برتفسیری که براصول تکوین نور پایه‌گذاری شده است.

اینك می‌توان ارزش این ترسیمات توضیحی[5] را به‌عنوان نقشه‌ای از عوالم روحانی و جهانهای معنوی پذیرفت.

1. E. Gilson

۲. Denis L, Aréopagite نشیش و مطران آتن، عضو Areopage. او به‌وسیلهٔ **سن — پول** ایمان‌آورد و درحدود اواخر قرن اول میلادی شهید شد.

3. Robert Grosseteste 4. Roger Bacon 5. Diagrammes

شاهمردان رازی

بین قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی)، و ششم هجری (دوازدهم میلادی)، **شهمردان بن ابی‌الخیر رازی** (رازی، یعنی اصل او از شهرستان ری بوده است) یکی از علمای هیئت و از فیزیکدانان بزرگ ایران بشمار است. اوغالباً در گرگان و استرآباد واقع درشمال شرقی ایران می‌زیست. دو کتاب به‌او منتسب است: «روضة‌المنجمین»[1] و دایرة‌المعارفی جالب از علوم‌طبیعی به‌زبان فارسی موسوم به نزهت‌نامهٔ علایی که در آن شرح‌حالی مفصل از جابربن‌حیان نوشته شده است.

1. Jardin d' Astronomes

۷

فیلسوفان یونانی مشرب[1] یا حکیمان فیلسوف

پیشگفتار

۱. در این فصل موضوع سخن گروهی از فلاسفه‌اند (فلاسفه جمع فیلسوف است و فیلسوف کلمه‌ای است عربی مأخوذ از کلمهٔ یونانی Philosophos) که با این پیش آمد روبرو شدند که جمعی می‌خواستند نقش فلسفه را در اسلام محدود سازند. خواه این محدود کردن عملی کاملا افراطی تلقی شود یا از یك سابقهٔ فکری منبعث شده باشد، درهرحال، بنابرتوضیحات سابق از تکرار بحث در مطلب بی‌نیازیم. تعیین حد دقیق بین اصطلاح فلسفه (Philosophie) و حکمت الهیه (Theo - Sophia) دشوار است اما چنین بنظر می‌رسد که از زمان **سهروردی** به‌بعد، بطور روزافزون ترجیح داده‌اند که برای نشان دادن اصول عقاید حکیم کامل و درعین‌حال فیلسوف و عارف‌صوفی، اصطلاح «حکمت الهیه» را بکار برند. اما در موضوع فلسفه باید بیاد آورد که فلاسفه، مجموعه‌ای از آثار **ارسطو** و شارحان آن و متون **افلاطون** و جالینوس را به‌زبان عربی فراهم آوردند مع‌ذلك با آثاری از قبیل تئولوژی که منسوب به‌ارسطوست، یا کتاب خیرمطلق (مراجعه شود به فصل اول ـ ۲)

1. les Philosophes Hellénisants

متفکران اسلام خود را در محضر ارسطویی یافتند که عملا نوافلاطونی بود. اصطلاح «مشائون» (که معادل لغوی کلمهٔ «پری‌پاته‌تی‌سین»[1] است) در عربی بسیار بکار می‌رود و آن را در مقابل اصطلاح «اشراقیون» («افلاطونیان»[2] ـ مراجعه شود به فصل هفتم) بکار می‌برند ودرهرحال، آنان کم‌وبیش در شمار نوافلاطونیان اسلامند. بی‌شك در اندلس به رهبری **ابن‌رشد** یك واکنش «مشایی» وجود داشته است. عکس‌العمل مزبور با مکتب نوافلاطونی **ابوعلی سینا** و در عین حال در برابر انتقادات کلامی **غزالی** مقابله می‌کرد. اما آن واکنش مشایی، مطلقاً یکدست و خالص نبود. در هر حال در مغرب‌زمین، مکتب **ابن‌رشد** بارور گردید حال آنکه در شرق، منجمله درایران، اصالت الهامات نوافلاطونی پایدار ماند و به **سهروردی** کمك کرد تا طرح خود را برای احیای الهیات ایران قبل از اسلام اجرا نماید. آن الهامات بالطبع باعرفان **ابن‌عربی** و با الهیات تصوف، و تعلیمات امامان شیعه که از راه روایات رسیده بود بوسیلهٔ **حیدرآملی**، و **ابن‌ابی‌جمهور** در قرن هشتم و نهم هجری/ ۱۴ و ۱۵ میلادی درهم آمیخت. مجموعهٔ این تفکرات، در مکتب اصفهان از آغاز تجدد فرهنگی دورهٔ صفویه (قرن دهم هجری / شانزدهم میلادی) در آثار عظیم **میرداماد** و **ملاصدرا** و **قاضی‌سعیدقمی** (قرن دهم هجری / قرن شانزدهم میلادی) و نزد شاگردان شاگردانشان، شکفته گردید و به مکتب شیخیه رسید. فکری که نقش راهبری داشت اساسی بس استوار تأسیس کرد اما برای اینکه اصول عقاید فلسفه از اعتبار نیفتد یا برای پنهان کردن تردیدی که در عقاید جزمی داشتند و به زبان نمی‌آوردند، هیچ چیز اجازه نمی‌داد جملهٔ سادهٔ «تقریب فلسفی بین مذاهب» برزبانی جاری شود اگر چه در عمل به‌آن، شتاب می‌کردند.

۱. الکندی و شاگردانش

۱. ابویوسف‌بن اسحق الکندی

نخستین فیلسوف از این گروه [illegible]

۱. Péripatéticiens مشتق از کلمهٔ یونانی Peripatein [illegible] به پیروان اصول فلسفی ارسطو اطلاق می‌شود [illegible] شاگردان تعلیم می‌داد. ـ م.

2. Les Platoniciens 3. Syncrétisme

های او در دست نیست دست کم قسمتی از آثارش برجای مانده است. او درحدود سال ۱۸۵ هجری/ ۷۹۶ میلادی در کوفه در یك خاندان اشرافی عرب از قبیلهٔ کنده، واقع در عربستان جنوبی، متولد گردید از این‌رو لقب افتخارآمیز «فیلسوف عرب» به او دادند. پدرش فرماندار بصره بود و درآنجا بود که کندی همهٔ دوران کودکی را گذرانید و به‌نخستین تربیت آراسته گردید. سپس به‌بغداد آمد و در آنجا از حمایت **مأمون** و **معتصم**، خلفای عباسی، برخوردار شد (۲۱۸ هجری/ ۸۳۳ میلادی-۲۲۷ هجری/ ۸۴۲ میلادی) و شاهزاده **امیراحمد** پسر **معتصم**، دوست و مروج **الکندی** گردید و **الکندی** چندین رسالهٔ خود را به‌او اهداء کرد. اما بهنگام خلافت متوکل(۲۳۲هجری/۸۴۷میلادی - ۲۴۷هجری/ ۸۶۱ میلادی) مانندوستان معتزلی خود مورد بی‌مهری قرار گرفت و در بغداد، درحدود سال ۲۶۰ هجری/۸۷۳ میلادی در تنهایی جان سپرد (سال تولد **اشعری**، سالی است که به عقیدهٔ شیعیان، غیبت صغرای امام دوازدهم آغاز گردید). این فیلسوف، بهنگام جنبش علمی که در اثر ترجمه‌های متون یونانی به‌عربی صورت گرفت به بغداد رفت. خود او را نمی‌توان بعنوان یك ترجمان متون قدیمی نگریست زیرا وی اشرافی ثروتمندی بود و عده‌ای از همکاران و ترجمانان مسیحی را درخدمت بکار می‌گماشت و غالباً ترجمه‌های مربوط به‌جمله‌ها و اصطلاحات عربی راکه برای همکاران و ترجمانان دشوار می‌نمود اصلاح می‌کرد. به‌این‌طریق بود که تئولوژی منسوب به **ارسطو** بوسیلهٔ **عبدالمسیح‌حمصی** (یعنی اهل حمص[1] - مراجعه شود به فصل اول - ۲) برای او ترجمه گردید. این کتاب در فکر او تأثیری عمیق بخشید. نیز جغرافیای **بطلمیوس** وقسمتی از مابعدالطبیعه، (الهیات) **ارسطو**، (متافیزیك)، بوسیلهٔ «اوستاتیوس»[2] برای او ترجمه شد. در فهرست **ابن‌ندیم** بیش از ۲۶۰ عنوان کتاب به نام **الکندی** ثبت است اما افسوس که اغلب آنها مفقود شده است.

۲. در اروپا اصولا چند رسالهٔ او را که در قرون وسطی به زبان لاتینی برگردانده شده بود می‌شناختند و آن عبارت بود از: رساله‌یی در مطالعهٔ خطاهای فیلسوفان[3]، رسالهٔ در ماهیتهای پنجگانه: ماده، صورت، حرکت، مکان و زمان[4]. نیز

2. Eustathios
3. Tractatus de erroribus philosophorum

۱. Emése از شهرهای سوریه
4. De Quinque Essentiis

رسالهٔ خواب و رؤیا[1] و رسالهٔ عقل.[2] خوشبختانه چندسال قبل، درحدود سی جلد از رسایل او در استانبول بدست آمد و تا امروز قسمتی از آن؛ منجمله رسالهٔ فلسفهٔاولی و رسالهٔ طبقه‌بندی کتابهای ارسطو و نسخهٔ اصلی عربی رسالهٔ عقل که برای معرفت عرفانی اخلاف او اهمیتی بسزا داشت چاپ و منتشر گردیده است.

آثار **الکندی**، برخلاف آنچه بعضی از تذکره‌نویسان اسلام مانند شهرزوری نوشته‌اند، او را مردی معرفی می کند که نه‌تنها ریاضیدان و هندسه‌دان بود، بلکه فیلسوفی به‌معنی کلمهٔ روز محسوب می‌شد. **الکندی** همانقدر که به مابعدالطبیعه و الهیات علاقه‌مند بود، به‌هیئت وستاره‌شناسی[3] و موسیقی و حساب و هندسه نیز دلبستگی داشت. از او کتابی مربوط به پنج عنصر افلاطونی موسوم به‌[illegible] در مورد ارتباط صورخمسه با عناصر باقی‌مانده است. او بسه‌رشته‌های مختلف علوم طبیعی مثل داروشناسی نیز علاقه داشت. رسالهٔ او در مورد [illegible] با افکار **جابر** درموضوع درجات شدت طبیعت (فصل چهارم ـ ۲) نزدیک [illegible] باری، او نمونهٔ فیلسوفانی را مصور می‌سازد که مانند **فارابی** و **ابن سینا** و [illegible] **نصیرطوسی** و بسیاری دیگر از این قبیل، دیدجهانی داشته‌اند.

۳. الکندی با این که با معتزله که قبل از حکومت [illegible] ارزش و مقامی داشتند دارای روابط نزدیک بود (فصل [illegible]) [illegible] زمرهٔ آنان نبود، و سخن او با گفتار اهل کلام بکلی تفاوت [illegible] اساسی بین تحقیقات فلسفی و الهامات نبوی راهنمای او بود. [illegible] فلسفهٔ نبوی که مختصری از آن گفته شد (فصل دوم) [illegible] را افادهٔ مسلم فلسفی دینی نبوی مانند دین اسلام [illegible] **الکندی** [illegible] داشت که اصول عقایدی مانند عقیده به آفرینش [illegible] نبوت، بهیچوجه از حیث منشأ و تضمین یقین، [illegible] عرفان او، بین «علم انسانی» که مشتمل است بر [illegible] حساب و موسیقی و هندسه و نجوم، و فلسفه [illegible]

1. De Somno et Visione 2. De Intellectu
3. Astrologie 4. Ex nihilo 5. Quadrivium

می‌شود تفاوت قایل است. با این همه، موضوع عرفان او همیشه ناظر به دو شکل یا دو درجه از معرفت است که نه فقط با هم اختلافی ندارند بلکه کاملا هماهنگ و متوافقند. این فیلسوف در رساله‌ای، مدت امپراتوری عرب را از طریق محاسباتی که هم از علوم یونانی منجمله اختر شماری اقتباس کرده و هم از تفسیرمتون قرآنی استفاده نموده بود، مساوی ۶۹۳ سال پیش‌بینی کرد. **الکندی** با قبول فکر آفرینش از عدم، ابداع جهان[1] را بجای اینکه بروز و جلوهٔ الهی بداند، فعل خداوند می‌شناسد. او فقط پس از قبول این اصل که عقل اول به‌عمل مشیت‌الهی وابسته است، نظریهٔ صدور عقول را حسب درجات و مراتب، آن چنانکه نوافلاطونیان گفته‌اند، می‌پذیرد (این طرح، با نظریهٔ تکوین عالم[2] چنان که اسماعیلیان پنداشته‌اند کاملا مطابقت دارد).

بعلاوه، **الکندی**، بین جهان فاعلیت‌الهی و جهان فعالیت طبیعت که جهان شدن و حدوث و تغییر است تفاوت می‌گذارد.

۴. اصول فلسفی **الکندی** از چندین نظرگاه به «ژان فیلوپون»[3] منتهی می‌گردد چنانکه از چندین وجه به‌مکتب نوافلاطونیان آتن می‌رسد. تفاوتی که **الکندی** بین مواد اولیه و مواد ثانویه معتقد بود، همچنین عقیدهٔ او در ارزش ستاره‌شناسی و علاقهٔ او به‌علوم خفیه، و تفاوتی که بین حقیقت فلسفی تعقلی و حقیقت ملهم که آن را تا حدی به نحو Ars Hieratica که طریقهٔ نوافلاطونیان متأخر بود ادراك می‌کرد، موارد عدیده‌ای است که بین «فیلسوف تازیان» و بعضی از نوافلاطونیان مانند پروکلوس[4] مشترك است و آرای آنان با عقاید صابئین حران نیز مشابهت فراوان دارد. اگر **الکندی** تحت تأثیر تئولوژی منسوب به ارسطو قرارگرفت، همچنان نیز تحت تأثیر **اسکندر افرودیسی**[5] درآمد به این توضیح که تفسیری که **اسکندر افرودیسی** بر کتاب نفس[6] ارسطو نوشت **الکندی** را رهنمونی کرد تا در رسالهٔ خود موسوم به فی‌العقل[7] عقل را به چهارنوع تقسیم کند و این موضوع بعدها در فکر

1. Instauration du Monde 2. Cosmogonie 3. Jean Philopon
4. Proclus 5. Alexandere d, Aphrodise 6. De Anima
7. De Intellectu

فلاسفهٔ مسلمان و مسیحی تأثیر فراوان گذاشت. آن تأثیر عبارت بود از طرح صحیح مسائل و درك راه‌حلهای مختلف. نیز درمورد اهمیتی که به‌ریاضیات می‌داد تا حدی تحت تأثیر نوفیثاغورثیان[1] قرارگرفته بود. کتاب فهرست رساله‌ای را به‌او نسبت می‌دهد که درلزوم مطالعهٔ ریاضیات به‌منظور تسلط یافتن برفلسفه نوشته است. **الکندی** این نکات را حقایقی می‌دانست به‌منزلهٔ چراغهایی که راه فیلسوف‌را روشن می‌سازد، واین نظریه‌ها درمجموعهٔ نظریات عمومی اسلام رخنه و تأثیر کرد. چنانکه گفتیم حقاً باید **الکندی** را به‌معنی اخص کلمه‌ای که در اسلام شایع است، پیشرو نخستین پیروان مسلك **ارسطو** یا مشائیان دانست. اگر اروپای لاتن او را بنا به‌چند رساله که فوقاً به‌آنها اشاره کردیم، فیلسوف می‌شناخت. دیگران نیز او را به‌عنوان ریاضیدان و استاد اخترشماری یا ستاره‌شناسی می‌شناختند. ژروم کاردان[2] در کتاب خود به‌نام ظرایف Subtilitate ،او را یکی از دوازده چهرهٔ عقلی تاریخ بشر که تأثیری فراوان بجای گذاشته‌اند می‌شناسد.

۵. او دارای همکاران (که قبلا به‌آنها اشاره کردیم)، و شاگردانی بود. از جمله شاگردان او دوباختری بودند به‌نام **ابومعشر بلخی** ستاره‌شناس معروف، و **ابوزید بلخی** فیلسوف آزاداندیش که از بدنامی نهراسید و گفت اسامی خدا که در قرآن به‌آن برمی‌خوریم ازسریانی اقتباس شده‌است. مشهورترین شاگرد فیلسوف او **احمدبن طیب سرخسی** بود (اهل سرخس که در خراسان واقع است و فعلا مرز بین ایران و ترکستان روس می باشد). وی در حدود ۲۱۸ هجری/ ۸۳۳ میلادی متولد شد ودر سال ۲۸۶ هجری/ ۸۹۹ میلادی درگذشت. سرخسی چهره‌ای جالب و جذاب است. آثار او که امروز از میان رفته، بوسیلهٔ شرحهای متعدد که در کتابهای مختلف از آنها بعمل آمده شناخته شده است (مراجعه شود به‌فصل چهارم-۱) یادآوری کردیم (فصل چهارم-۵) که او الفبای صداداری اخذ [illegible] **ابوحمزهٔ اصفهانی** به‌تفصیل نقل شده است (مراجعه به‌فصل چهارم [illegible] تسمیه‌هایی که درزبان عربی برای تعیین رواقیان بکارمی‌رود [illegible] آنها بدست داد که بدون آنها خاطرهٔ رواقیان در روایات اسلامی اندکی درپردهٔ ابهام قرارداشت.

1. Neopythagoricienne 2. Jerôme Cardan

چنانکه مکرر اشاره کردیم این قضیه مانع آن نبود که افکار بسیار که اصل رواقی داشت بسی زود درهمهٔ جریانهای ضد مشائی داخل گردد و نقشی بزرگ بازی کند، رواقیان گاهی بعنوان «اصحاب الرواق» یا «رواقیون» نامیده می‌شدند (کلمهٔ رواق به معنای ایوان ستوندار و ایوان سرپوشیده است)، و گاهی به‌نام «اصحاب الاسطوان» (کلمهٔ اسطوان به‌معنی طارم و ایوان مسقف است و در یونانی کلمهٔ Stoa به‌این معنی است.) و زمانی به‌نام «اصحاب المظال» (جمع مظله به‌معنی خیمه)، که در ترجمه‌های لاتینی قرون وسطی با کلمهٔ Philosophi Tabernaculorum[1] ذکر شده است. سرخسی بین سه تسمیه تفاوت قائل شده و این عقیده را با توجه به روایتی اتخاذ کرده است که هریك از این اصطلاحها را به‌مکتبی مربوط می‌داند به‌این توضیح که اولی به‌مکتب اسکندریه، دومی به‌مکتب بعلبك و سومی به‌مکتب انطاکیه ارتباط داشته است. برای روشن شدن مطلب شرح کامل جریان ضروری است. نظریهٔ «عناصر» که جابر به‌آن معتقد بود مستلزم یك تفسیر رواقی ازمعلومات متافیزیکی است. گاهی سهروردی را رواقی می‌دانند. باری، قبلا دیدیم (فصل اول-۱) که جعفر کشفی، وضع رواقی را با وضع مفسران روحانی قرآن مشابه می‌دانسته است.

۴. فارابی

۱. ابونصر محمدبن طرخان‌بن اوزلغ[2] الفارابی در وسیج نزدیك فاراب درماوراءالنهر (به‌سال ۲۵۹ هجری / ۸۷۲ میلادی) متولد گردید. بنابراین، او تقریباً یك سال قبل از فوت الکندی که دربغداد اتفاق افتاد، روی داد. فارابی به‌خاندانی سرشناس تعلق داشت. پدرش در دربار سامانیان فرماندهٔ لشکر بود. اما جزئیات شرح‌حال فارابی نیز همانند شرح حال سلف او الکندی که سرمشق فارابی بود کاملا معلوم نیست. در عنفوان جوانی به‌بغداد آمد و در آنجا مردی مسیحی به‌نام یوحنابن‌حیلان[3] نخستین آموزگار او گردید. آنگاه در آنجا به‌تحصیل منطق وصرف ونحو وفلسفه وموسیقی و ریاضیات و علوم پرداخت. از آثارش چنین پیداست که فارسی وترکی می‌دانسته

1. Tabernacle خیمهٔ یهودیان. مظله. نزد مسیحیان بیت‌القربان‌المقدس.
2. Uzalagh
3. Yohanna Ibn Haylan

است (بنابه‌افسانه‌ای که نقل کرده‌اند **فارابی** علاوه بـرزبـان عربی به هفتاد زبـان وقوف داشته است). بتدریج از خود چنان لیاقتی نشان داد که به معلم دوم[1] ملقب گردید (**ارسطو**معلم‌اول است)، وبه‌عنـوان نخستین فیلسوف بـزرگ اسلام شناخته شد. طبق عقیدهٔ متداول در ایران، وبنـابه‌سایرقـرائن، این فیلسوف بـزرگ شیعه بوده است. درحقیقت او درسال ۳۳۰ هجری/ ۹۴۱ میلادی بغداد را به‌قصد حلب ترك کرد و درآنجا از حمایت **سیف‌الدولهٔ حمدانی** که از سلسلهٔ شیعی حمدانیان بود برخوردارگردید و مورد احترام فوق‌العادهٔ اوقرار گرفت. این حمـایت شیعی را نمی‌توان از روی اتفاق وتصادف دانست. اگر وجه مشترك «فلسفهٔ نبوی» فارابی با فلسفه‌ای که مبتنی برتعلیمات امامان شیعه می‌باشد و قبلا آن را شرح دادیم روشن گردد، علت این حمایت پدیدار می‌شود (فصل دوم). فارابی پس‌از اقامت درحلب، بازچندین سفر کرد وتا قاهره رفت و بالاخره به‌سال ۳۳۹ هجری/ ۹۵۰ میلادی درهشتاد سالگی در دمشق درگذشت.

این فیلسوف بزرگ عمیقا مذهبی و صوفی‌منش بود و باسادگی‌ترین [illegible] می‌زیست، حتی جامهٔ صوفیان دربرمی کرد و طبیعتی داشت اصولا متأمل و [illegible] وخویش را ازکامرانی و تعیش بدور می‌داشت اما علاقه‌مند بود که درجلسات موسیقی شرکت جوید. خود نیز نوازندهٔ ممتاز موسیقی بود. از او کتابی [illegible] در موسیقی برجای مانده، الموسیقی الکبیر، که مبین اطلاعات ریاضی او [illegible] شك این کتاب مهمترین شرح و تفصیل نظریهٔ موسیقی درقرون وسطی [illegible] ازاین رو می‌توان گفت بعلت یك نظرسطحی نبوده است که آن فیلسوف [illegible] بین **افلاطون** و **ارسطو** (درمورد توافق «تئولوژی») و بین فلسفه و [illegible] درجستجوی یافتن «هماهنگی» بوده وبین آنها توافقی ادراك [illegible] احساس عمیق معلم دوم ازاین فکر ناشی شده بود که حکمت [illegible] در بین‌النهرین پدید آمد و ازآنجا به‌مصر انتقال یافت [illegible] درموقع مناسب و درمدتی محدود مدون گردید. [illegible] کند تاآن‌را به‌کانون اصلی باز گرداند.

1 Magister Secundus

۲. آثار بسیارمتعدد او شامل تعلیقاتی برمجموعهٔ رسالات ارسطو است، یعنی بر رساله‌های: ارغنون[1]، طبیعیات، جوشناسی (آثارالعلویه)، متافیزیك، و علم اخلاق شرح و تفسیرنوشته اما آن‌آثار اکنون در دست نیست. دراین کتاب فقط به‌شرح بعضی از آثار اساسی او می‌پردازیم (مراجعه شود به‌منابع مستند) و آن عبارت است از: رساله‌ای بزرگ در مورد توافق بین اصول عقاید دو حکیم، افلاطون وارسطو [الجمع بین رایی‌الحکیمین افلاطون ـ ارسطو]؛ رساله در موضوع کتابهای مختلف متافیزیك ارسطو، تجزیه وتحلیل محاورات[2] افلاطون رسالهٔ آنچه پیش از فرا گرفتن فلسفه باید آموخت؛ [فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه] مقدمه بر فلسفهٔ ارسطو؛ رسالهٔ احصاء العلوم[3] که در نظریهٔ طبقه‌بندی علوم دراسکولاستیك غرب تأثیری شگرف داشت، رسالهٔ فی العقل والمعقول De Intellectu et Intellecto که ذیلا به آن اشاره خواهیم کرد، فصوص‌الحکم یاگوهر های خرد که دیر زمانی در مشرق زمین مورد مطالعه بوده است. بالجمله چندین رساله از فارابی برجای مانده است که می‌توان آنهارا «فلسفهٔ سیاسی» فارابی نامید. قبل ازهمهٔ آنها باید رساله درآراء اهل مدینهٔ فاضله یا عقاید ساکنان مدینهٔ کمال مطلوب را نام برد: کتاب سیاسة المدینه؛ کتاب راه وصول به‌سعادت (تحصیل السعاده)؛ تعلیقاتی بر رسالهٔ قوانین افلاطون.

ازفصوص‌الحکم سخن گفتیم. هیچ دلیل کافی وجود ندارد تا اصالت این رساله را مورد تشکیك قرار دهیم. خطاهای‌فاحش‌مجموعه‌ای که سابقاً درقاهره منتشرشده است وقسمتی از فصوص‌الحکم را به نام ابن‌سینا و قسمتی را تحت عنوانی دیگر یاد کرده، حتی درخور هیچ انتقاد نیست. پل‌کراوس معتقداست فارابی باطناً عقیدهٔ ضد عرفانی داشته و سبك نگارش ومحتوی فصوص، با باقی‌آثار او مطابقه‌ای ندارد ونظریهٔ او مبنی برنبوت منحصراً نظر «سیاسی» بوده است.

باری باید قبول‌کرد که رایحهٔ اصطلاحات و لغات تصوف تاحدی درهمهٔ آثار فارابی پراکنده است، ودر یکی ازآثار او، غیر از «فصوص»، متنی وجود دارد که شعر معروف راجع به جذبهٔ افلاطونی راکه در کتاب تئولوژی افلاطون از آن سخن رفته است:

1. Organon 2. Dialogues 3. De Scientiis

غالباً وقتی به خود می‌آیم...»[1]

از نو باز تکرار می‌کند نیز مشاهده می‌شود کـه نظریهٔ اشراقی **فارابی** بی‌تردید حاوی عنصری صوفیانه است به‌شرط قبول این نکته که تصوف را مستلزم اتحاد[2] بین عقل انسان و عقل فعال ندانیم زیرا «اتصال»[3] نیز تجربه وسلوك صوفیانه است. لذا **ابوعلی** و**سهروردی** نیز درعدم قبول اتحاد با **فارابی** موافقند زیرا اتحاد متضمن نتایج متضاد [با تلفیق دین وفلسفه] است. می‌توان دریافت که درك رابطه بین‌تصوف **فارابی** و مجموعهٔاصول‌عقاید فلسفی‌او دشوار نیست، بین آن دومفهوم نه برخوردی وجود دارد نـه تنافری. اگـر در کتاب فصوص، بعضی از اصطلاحات راکه ریشهٔ اسماعیلی دارد (بعلاوه بین همهٔ مکتبهای عرفانی مشترك است) بکار برده است، ایـن مـوضوع بـدون اینکه در صحت انتساب کتاب به **فارابی** ایجاد تردید کند، درست واقعیت یکی از سرچشمه‌های الهام او راآشکار می‌سازد وآن چشمهٔالهامی است کـه فلسفهٔ او را در مورد نبوت، باپیمبرشناسی شیعه متوافق می‌سازد. بـاری اگـر نظریهٔ او را در مـورد «مـدینهٔ کمال مطلوب» به معنی‌امروزی امری سیاسی بدانیم، در انحراف از واقع افراط کرده‌ایم زیرا هیچ «برنامهٔ سیاسی» در آن دیده نمی‌شود. در این مورد باید راجع به شرح بی‌نظیری که سابقاً **ابراهیم مدکور** از مجموع اصول عقاید فلسفی **فارابی** فراهم کرده است اتفاق نظر حاصل نمود.

۳. در اینجا از این عقاید فلسفی فقط سه نکته می‌توان استنتاج کرد: اول این نظریه نتیجهٔ فکر اوست که بین ماهیت[4] و وجود[5] مخلوقات، نه فقط تفاوت منطقی معتقد است بلکـه بـه تفاوت متافیزیکی نیز قایل می‌باشد. وجود دیگر مشکل ماهیت نیست، بلکه صفت و عارضهٔ آن است. می‌توان گفت کـه این نظریه

۱. دنبالهٔ عبارت متن که در بسیاری از آثار به‌افلوطین [illegible] منسوب است این است: ..... وار خواب آلودگی تن من [illegible] می‌کنم. آنگاه، با دل استوار به‌یقین می‌بینم که [illegible] قدسم و مرغ باغ ملکوتم، برمن حیاتی [illegible] می‌شکفد و احساس می‌کنم باالوهیت اتحاد یافته‌ام.

2. La Fusion unitive 3. atteinte, Conjonction sans identification

4. Essence 5. Existance

در تاریخ الهیات آغاز دورانی درخشان محسوب می‌گردد. بعدها، ابن‌سینا و سهروردی و بسیاری دیگر، به‌نوبهٔ خود متافیزیك ماهیات و جواهر وامکان حدوث جواهر عقلی قابل انقسام وتکثراسباب و علل را ابراز نمودند. اما برای اینکه در این نکته تغییر جهت‌قطعی پدید آید، لازم بود تاقرن‌دهم‌هجری (شانزدهم‌میلادی)، انتظار ملاصدرا شیرازی کشیده می‌شد. ملاصدرا بعدها تقدم و اصالت وجود را اثبات نمود و الهیات اشراقی را توجیه «اصالت وجودی» کرد. بالجمله بنا به عقیدهٔ فارابی برای موجودات دو وضع اساسی محقق است: واجب‌الوجود، و ممکن‌الوجود. واجب‌الوجود ذاتش مقتضی وجود است، اما ممکن‌الوجود به‌خودی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد زیرا قابلیت وجود وعدمش مساوی است، ذاتش اقتضای هستی یا نیستی ندارد وبرای اینکه استعداد وجودیش فعلیت یابدمحتاج بعلت است، وآن، وجود واجب است. وجود ممکن وقتی بعلت وجود واجب جعل گردید، تبدیل به‌وجود واجب به‌غیر می‌گردد. این نظریه که نزد **ابن‌سینا** اهمیتی بسزا داشت، بدواً به‌نحوی بس‌روشن بوسیلهٔ **فارابی** عرضه‌گردیده بود.

۴. یك اصل فلسفی دیگر نیز که در فلسفهٔ فارابی دارای وجهی مشخص است قابل توجه می‌باشد وآن، نظریهٔ عقل، و تطور و انواع عقول است که به عقیدهٔ **فارابی** تابع اصل: Ex Uno non fit nisi unum [الواحد لایصدرعنه الا الواحد] می‌باشد که بنابراین اصل، عقل فعال را واسطهٔ فیض بین واجب‌الوجود وکائنات، بین عقول و عالم ماده می‌داند. این اصل بوسیلهٔ [خواجه] **نصیرطوسی** مورد بحث وپرسش قرار گرفت و تردیدی نیست که طرح انواع انوار محض که عقیدهٔ سهروردی بود ملهم‌شده بود. عقیدهٔ **فارابی** به صدور عقل اول از موجود نخستین یا مبدأ اول، همچنین عقیدهٔ او به‌سه بار توجه و تأمل عقل اول که در سلسلهٔ مراتب هریك از عقول نوبه به نوبه تا عقل دهم تکرارگردید و هربار یك دستهٔ سه‌گانه که عبارت است از عقل جدید و نفس جدید و فلك جدید ایجاد کرد همان تطورات اصول نظامی کیهانی و تکوین عالم است که بعدها **ابن‌سینا**، بسط و توضیح داد. ذوات اولیهٔ آسمانی، ستاره خدایان که عقیدهٔ ارسطو بود، نزدفارابی بصورت «عقول‌مفارق» [ازماده] درآمد. آیا **بوعلی** نخستین کسی‌است که‌به آن‌عقول نام«ملائك» داد و به‌این ترتیب بدگمانی **غزالی** راکه دراین تسمیه، صحیحاً تصویر

ملك قرآنی را ندید برانگیخت؟ آیا این صورخلاقهٔ ملکوتی باتوحید ناسازگار است؟آری، اما اگر منظور از آن، تفسیر ظاهری توحید، و عقیدهٔ جزمیی که آن تفسیر را تأیید می کند باشد. اما درعوض، متفکران باطنی و متصوفه پیوسته اظهار می‌دارند و دلیل می آورند که توحید در شکل و تعبیر ظاهری [فیض‌بخشی عقل فعال] قطعاً دچار شرك متافیزیکی می‌شود حال آنکه مدعی است که از این معنی منزه و مبراست. **فارابی** همعصر نخستین گروه متفکران بزرگ اسماعیلی است. اگر نظریهٔ او درمورد عقول عشره، با نظریهٔ مذهب باطنی اسماعیلی مقایسه گردد تفاوتی آشکار دیده می‌شود. اگرنظام کیهانی و ملأ اعلای (عشرات) را که اسماعیلیان فاطمی بدان معتقدند (فصل دوم -- ب ۱و۲) بطور اختصار تجزیه و تحلیل کنیم چنانکه گفتیم می‌بینیم آن نظام، با طرح فیلسوفانی که معتقدند عالم از عقول صادر شده است این تفاوت را دارد که مبدأ را فوق وجود، ورای وجود و لاوجود می‌داند. زیرا انبعاث و فیض صدورعوالم از عقل اول آغاز می کردد. بعلاوه [illegible] تکوین ونظام کائنات نزد اسماعیلیان، شامل عنصرجالبی است که درطرح [illegible] **ابن‌سینا** وجود ندارد.

مع‌ذلك، صورت فرشتهٔ دهم (آدم آسمانی) که اسماعیلیان [illegible] کاملا باعقل دهم که‌فیلسوفان ما آن‌را عقل فعال می‌نامند منطبق است. این تطابق [illegible] عقل فعال را بالنتیجه در معرفةالنبوهٔ **فارابی** بهتر آشکار می‌سازد زیرا [illegible] های **فارابی** راجع به‌عقل. همچنین نظریهٔ او در مورد «حکیم‌نفسی» **فارابی** [illegible] «حکیم یونانی مآب» می‌باشد. مقایسه‌ای که او عرضه داشت زمینه‌ای [illegible] فراهم آورد وپس از آن، همه آن را باز کو کردند:

عقل فعال درترازوی ادراك [illegible]
تا وقتی که چشم درتاریکی است [illegible]

عقل فعال، عقلی که در سلسله مراتب [illegible] مبدأ اولی است که فوق انسان و فوق جهان انسان [illegible] است. نام او «واهب‌الصور»[1] است زیرا به احسن [illegible] و ادراك این اشکال وصور را بر عقل بالقوهٔ بشر [illegible] می‌سازد.

1. Dator Formarum

این عقل وادراك بشری به‌عقل نظری یا شهودی، و عقل عملی تقسیم می‌شود. مسیر عقل نظری سه مرحله دارد: عقل، نسبت به‌معرفت، عقل‌ممکن یا عقل‌بالقوه می‌باشد؛ هنگامی که کسب معرفت می کند عقل بالفعل است؛ آنگاه که آن را بدست آورد عقل مکتسب است. اینجا نیز از عرفان فارابی مطلبی نومستفاد می‌گردد. با وجود این تسمیه، عقل مکتسب یا «عقل مستفاد»[1] را نباید با چیزی که اسکندرافرودیسی Noûs Epiktetos می‌نامد اشتباه کرد. منظوراسکندر ازاین نام، مرحله‌ای است که بین عقل بالقوه و عقل بالفعل واسطه می‌باشد. اما به‌عقیدهٔ فارابی این مرحله، از عقل بشری والاتراست، مرحله‌ای است که می‌تواند با مکاشفه و اشراق، صوری را که عقل فعال در آن پرتوافکن می گردد دریافت نماید، بی آنکه مسیر و واسطهٔ آن صور، حواس بشری باشد. بالجمله، مفهوم عقل فعال، همچنین مفهوم عقل مستفاد، به عقیدهٔ فارابی امری است که با عقیدهٔ محض مکتب ارسطو متفاوت می‌باشد یعنی غیراز مطالبی است که تحت تأثیر رسالهٔ تئولوژی ارسطو تمام اصول نوافلاطونی از طریق آن رساله در افکار نفوذ کرده است.

۵. نکتهٔ سوم از نظریه‌های این فیلسوف حکیم مشتمل برنظریهٔ نبوت می‌باشد که قسمت برجستهٔ اثراوست. نظریهٔ او در مورد «مدینهٔ فاضله» تحت تأثیر عقاید یونانی که از الهامات افلاطونی متأثربوده، واقع شده است اما این نظریه پاسخگوی اشتیاق فلسفی و عرفانی یك فیلسوف اسلامی نیست. از این نظریه غالباً بعنوان «سیاست» فارابی سخن می گویند. اما در حقیقت، فارابی به هیچ روی از آنگونه کسانی که امروز «مرد عمل» می‌نامیم نبود. او امور اجتماعی را هرگز از نزدیك نشناخت. «سیاست» او، برمجموعهٔ جهانشناسی او، و شناخت او از قانونهای کلی که مدیرکائنات است، و برروانشناسی او مبتنی است و ازآن تفکیك نمی گردد. از این‌رو، مفهومی که از «مدینهٔ فاضله» یا جامعهٔ نمونه داشت شامل کلیهٔ سرزمینهای معمور بود که مسکون[2] بشر باشد. مفهوم مذکور به معنی فعلی، برنامهٔ سیاسی محسوب نیست بلکه بهتر آن است که فلسفهٔ او را بجای اینکه فلسفهٔ سیاسی بنامند فلسفهٔ نبوی نام نهند.

1. Intellectus Adeptus 2. Oikouméné

اگر چهرهٔ مدیرمدینهٔ کمال مطلوب، یا رهبر دیار دلپسند یعنی پیمبر که در عین حال امام است و برفلسفهٔ او حکومت می کند، همچنین نتیجهٔ نظریهٔ او در مورد جهان دیگر، از ملهمات عرفانی و صوفیانهٔ فارابی پرده بر گیرد، می‌بینیم باز- هم نکاتی دیگر درافکار او می‌توان یافت. پیمبرشناسی فارابی شامل بعضی نکات اساسی است که به نظر او با فلسفهٔ نبوی تشیع مشترك است (فصل دوم)، اما جای تأسف است که تحقیق و نتایج آن را نمی‌توان در این کتاب بطور کامل باز گفت. بنای استدلال فارابی برلزوم وجود پیمبران، و خصوصیاتی که وجود باطنی پیمبر و راهبر یعنی امام را بنا به‌عقیدهٔ او مشخص می‌سازد، با خصوصیات پیمبرشناسی شیعی که برمبنای تعلیمات امامان معصوم بنا شده است و قبلا به آن اشاره کردیم، مطابقت دارد. پیمبر شارع، در حیات خود درعین‌حال امام است. پس از پیمبر، دورهٔ امامت (دورهٔ ولایت) آغاز می‌گردد (ولایت نامی است که در عهد اسلام به‌نبوتی اطلاق می‌شود که شریعتی تشریع نکند.) باری به‌عقیدهٔ فارابی اگر حکیم، پیمبر «نوامیسی»[1] یعنی قوانینی تأسیس کند، نمی‌توان آن را از نظر الهیات و حتی معنی کلمه، شریعت دانست. پس، انضمام دو نوع معرفةالنبوة، منظور بر موجود جدیدی ایجاد می کند که از حکیم افلاطونی که فیلسوفی است فرمانگذار و مدیر فاضله، امام می‌سازد.

۶. از طرف دیگر، دیدیم معرفةالنبوهٔ شیعی، کیفیت معرفت نزد پیمبر و ائمه را در معرفت عرفانی مشخص و متمایز جمع کرده است. به عقیدهٔ فارابی نیز [illegible] به‌همین عقیده، (امام ـ پیمبر) یعنی فرمانگذار و مدیر مدینهٔ فاضله، باید [illegible] اعلای سعادت بشری که پیوستن با عقل فعال است رسیده باشد. [illegible] و کلیهٔ الهامات از این پیوستگی منبعث می‌گردد و فیض می‌گیرد. [illegible] در این مورد منظور اتحاد نیست، بلکه مقصود، اتصال می‌باشد. [illegible] مطلب ضروری است: برعکس حکیمی که افلاطون [illegible] باید از مرحلهٔ توجه به امور معقول هبوط کند تا [illegible] که منظور نظر فارابی است، باید به موجودات روحانی متصل گردد و نفس

اساسی او این است کـه مردم مدینه را به‌سوی ایـن غایت و هدف بکشاند، چه، سعادت مطلق به‌این اتصال وابسته است. مدینهٔ کامله‌ای که **فارابی** تصور کرده است بیشتر مدینهٔ «معصومین آخرالزمان» است و با مرحله‌ای منطبق است که به مقتضای معادی که شیعه به‌آن معتقد است، هنگام ظهور امام غریب که رستاخیررا آماده می‌سازد، برروی زمین محقق خواهد شد. در این صورت آیا «سیاست» **فارابی**، همان معنی را دارد که ما امروز از این کلمه اراده و استنباط می‌کنیم؟

آیا می‌توان گفت «امیر»ی که **فارابی** تمام فضایل انسانی و فلسفی را به‌او نسبت می‌دهد «افلاطونی است ملبس به تشریف نبوت محمدی؟» یا بعبارت بهتر باید این عقیدهٔ **فارابی** را پذیرفت که اتصال با عقل فعال با تعقل جامهٔ عمل می‌پوشد و چنین حالتی حال فیلسوف است چه، اتصال با عقل فعال سرچشمهٔ کلیهٔ معرفتهای فلسفی است. نیز ممکن است ایـن پیوستگی از طریق تخیل محقق گردد. در این حال، اتحاد، سرچشمهٔ الهامات و وحی و رؤیاهای پیمبرانه می‌گردد. در صفحات قبل دقیقاً توضیح دادیم که فلسفهٔ نبوی شیعی نظریه‌ای کاملا ابداعی آفریده است و معرفت تخیلی را معتبر دانسته و جهانی راکه اختصاصاً با این معرفت تخیلی ادراك می‌شود واقعی پنداشته است. این نکته، یعنی نظریهٔ تخیل که نزد **فارابی** نیز مقبول است مبین معنی است. با مراجعه بـه کتاب **ملاصدرا شیرازی** کـه تعلیمات ائمه را تفسیر کرده است دیگـر نمی‌تـوان گفت نظریهٔ **فارابی** در مورد نبـوت، فقط در اسکولاستیك یهودی **ابن‌میمون**[1] جدی تلقی شده است، چه، آن نظریه در فلسفهٔ نبوی شیعی نیز بسی ثمربخش و بارور می‌باشد.

۷. عرفانی کـه حاصـل فلسفهٔ نبوی شیعه می‌باشد (فصل دوم ـ الف ـ ۵) اساساً حسب مراتب مشاهده یا استماع ملك، درحال رؤیا یا در حال مراقبه یا در حال بین این دو، تأسیس شده است. به‌عقیدهٔ **فارابی**، حکیم از راه تعمقات نظری به عقل فعال متصل می‌گردد و نبی از راه تخیل و تصور با آن ارتباط می‌یابد و آن تصور منبع نبوت و الهامات نبوی است. ایـن ادراك فقط از این طریق امکان‌پذیر است که جبرائیل یا روح‌القدس کـه ملك‌مقرب محمدی است با عقل فعال مشابه

1. Maimonide

تلقی گردد. بطوری که قبلا بیان کردیم. این عقیده حاکی از آن نیست که روح‌القدس با عقل تطبیق شده باشد بلکه عکس آن مستفاد است. فلسفهٔ نبوی مستلزم یکی بودن ملك‌عقل و ملك‌وحی می‌باشد. و همهٔ اصول عقاید **فارابی** متوجه این معنی است. بنابراین اگر بگوییم مبنای وحی والهام به عقیدهٔ **فارابی** دارای مبنای فلسفی است سخنی نارسا گفته‌ایم. نیز اگرتصور شود **فارابی**، فیلسوف را برتر از پیمبر دانسته است، تصوری ناصحیح است. اینگونه سخنان، انکار واقعیت فلسفهٔ نبوی است. فیلسوف و پیمبر، با همان «عقل ـ روح‌القدس» متصل می‌گردند. نظر **فارابی**، وضعی را که قبلا دراین کتاب بیان کردیم بطرز بهتر توضیح می‌دهد. ممکن است بین اسلام تشریعی و فلسفه، تباینی حل نشدنی وجود داشته باشد. اما بین اسلام باطنی (به معنای وسیع کلمهٔ یونانی Ta eso) و دین ظاهری و تشریعی رابطهٔ اساسی وجود دارد. بنابرآن که اسلام باطنی مقبول یا مردود باشد راجع به آیندهٔ فلسفهٔ اسلام و نقش آن می‌توان حکم قاطع کرد.

با بیان این مطلب ملاحظه می‌شود که مدینه‌ای که غایت آمال فارابی است هراندازه کامل باشد بازاز نظراو بنفسه غایت مقصود نیست بلکه وسیله‌ای است که آدمی را به‌سوی سعادت ماوراء زمینی سوق دهد. رئیسان گروه گروه زمینی دروازه‌های مرگ عبور می‌کنند به گروههایی ملحق می‌شوند که پیش از آنها به دیار دیگر رفته‌اند (از نظر عقلی به آنان متصل می‌گردند و همراه با نظم می‌پیوندند). با چنین اتصالی که روح را به روح می‌پیوندد، تمرینی از لذات کسانی که قبلا رهسپار آن دیار شده‌اند بلاانقطاع بطور بینهایت تکرار طی می‌کند و دایم‌التزاید است.

در این مسأله نیز چنین بینشی، به‌بینش بینهایتی اسماعیلیه نزدیك است، زیرا آخرالزمان اسماعیلیان نیز احیاء نورامامت را تشکیل می‌دهد توصیف می‌کند.

۸. از شاگردان فارابی عدهٔ زیادی [illegible] یکی **ابوزکریا یحیی‌بن عدی** (متوفی به سال ۳۷۴ هجری ۹۷۴ میلادی) مسیحی از فرقه یعقوبیه می‌باشد که قبلا بین مترجمان آثار ارسطو [illegible] بین **یحیی‌بن عدی** با یکی از فیلسوفان یهودی موصلی موسوم به **ابن ابی سعدالموصلی**

مکاتبات فلسفی جالبی ردوبدل شده که در دست است. یکی ازشاگردان **یحیی بن عدی** [ازفرقهٔ یعقوبیه[1]]، موسوم به **ابوسلیمان محمد سجستانی** (متوفی به‌سال ۳۷۱ هجری/ ۹۸۱میلادی) (نباید این شخص را با **ابویعقوب سجستانی** که‌از اسماعیلیان بوده‌است اشتباه کرد). در نیمهٔ دوم قرن دهم، در بغدادحلقه‌ای از مردان بافرهنگ فراهم آورد وآنان بین‌خودجلسات درخشان «فرهنگی» برپامی کردند. اصول این مطلب از کتابی منحصر، تألیف **ابوحیان‌توحیدی** (متوفی به‌سال ۳۹۹ هجری/ ۱۰۰۹میلادی) شاگرد **ابوسلیمان**، موسوم به کتاب‌المقابسات که دارای اطلاعات فراوان و جالبی است مستفاد می گردد. با اینهمه، افرادآن مجالس مردمی نبودند که به‌معنای اخص، فیلسوف محسوب شوند. گویا درآن حلقه‌ها، مباحثات دربارهٔ منطق **فارابی**، به فلسفه‌ای که لفاظی صرف بود، تنزل یافته بود وسخنان بسیارگفته می‌شد که چنان‌که باید، اهمیت و ارزشی نداشت. (مثلا چنانکه‌گفتیم **ابو سلیمان** مباهات می کرد که مصنفان واقعی‌نوشته‌های منسوب به‌**جابربن‌حیان** را می‌شناسد.) در حقیقت ابن‌سینا خلف روحانی و واقعی فارابی بود و او را معلم خود می‌دانست. **فارابی**، در اندلس (بخصوص در **ابن‌باجه** ــ مراجعه‌شود به فصل هشتم‌ــ۳) تأثیر کردچنان‌که در سهروردی‌مؤثرگردید. قبلا نیز تأثیر عمیق او را در **ملا صدرا شیرازی** بیان کردیم.

۳. ابوالحسن العامری

۱. **ابوالحسن محمدبن یوسف العامری**، تا امروز چنانکه باید در اروپا شناخته‌نشده است. با این‌همه، این ایرانی که از مردم خراسان بود، در سلسلهٔ فیلسوفانی که در طول این فصل مورد مطالعه قرارگرفتند، بین **فارابی** و **ابوعلی سینا**، چهره‌ای درخشان وشایان توجه است. او درنیشابورمتولد گردید. **ابویزید احمدبن سهل‌بلخی** یکی‌از بزرگان خراسان، استاد او بود. ابوالحسن در فلسفه و الهیات تعلیم‌کامل یافت وبر بعضی‌از متون ارسطو تفاسیری نوشت، و با **بوعلی** مکاتباتی فلسفی رد و بدل کرد. نامه‌های او با پاسخهای **ابن‌سینا** کتاب‌چهارده مسئله را تشکیل داده است. دو سفر

1. Jacobite

به‌بغداد رفت (پیش از سال ۳۶۰ قمری هجری / ۹۷۰ میلادی و سال ۳۶۴ هجری / ۹۷۴ میلادی) وظاهراً از عادات واخلاق بغدادیان حیران گردید. به ایران بازگشت و مدت پنج سال تحت حمایت **ابن عمید وزیر**، در شهرری گذرانید؛ دائماً به‌کار تعلیم و آموزش مشغول. سپس مجدداً به وطن مألوف که مسقط‌الرأس وی بود بازگشت و در سال ۳۸۱ هجری / ۹۹۱ میلادی در آنجا درگذشت.

عامری دارای شاگردان و دوستان فراوان بود مثل **ابوالقاسم کاتب** که با **ابن هندو** بسی الفت داشت؛ و **ابن مسکویه** (مراجعه شود به فصل پنجم-۵) که در جاویدان خرد مطالبی از او نقل قول کرده، و بخصوص **ابوحیان توحیدی** (فصل پنجم - ۵) که چندین بار به‌گفته‌های او استشهاد نموده است. **ابن سینا** در کتاب النجات دربارهٔ شایستگی و قدرت فلسفی او باقید احتیاط ازوی یاد می کند. و بهرحال آثاری که از او در دست است و نظریات او دربارهٔ سایر فیلسوفان، مبین آن است که از اصالت فکری بی‌نصیب نبوده است: رساله‌ای دربارهٔ سعادت. ابواب فصول دربارهٔ معالم الهیه. رساله درابصار. رساله درابد. رساله درمعالم و سرچشمه‌های سلام. رساله در جبر و قدر. وکتابی به فارسی. موسوم به‌فرخنامه از آثار اوست. در کتاب فصول، اتحاد عقل وعاقل ومعقول را به‌کیفیتی شرح می‌دهد که بنظر می‌رسد اصحاب ملاصدرا (قرن هفتم هجری / سیزدهم میلادی) شاگرد [خواجه] نصیرالدین طوسی از آن الهام گرفته باشد.

۲. **توحیدی**، تعدادی از محاورات و گفتگوها وجدلها را که ابوالحسن عامری در آنها شرکت داشته است، بیان کرده است. در مباحثه‌ای که بین مانی مرتکز (مانی المجوسی- که بدیهی است نباید او را با مانی پیغمبر مانویان اشتباه کرد) او روی داده است، فیلسوف مذکور خود را بات اواحدوثی واحدی نشان داد:

هرچیز محسوس، سایه‌ای از معقول و وجود دیگری
در این جهان.

ملاصدرای شیرازی (متوفی به سال ۱۰۵۰ هجری ۱۶۴۰ میلادی) در کتاب مهم فلسفی خود کتاب‌الاسفارالاربعه به‌اصول عقاید او استناد جسته است. نیز یکی از دروس همین مؤلف درمورد الهیات اشراقی اثر سهروردی (§۱۳۲) مراجعه شود به

فصل هفتم)، در یك استطراد[1] و بررسی تفصیلی توضیح جالبی از او به دست می‌دهد. او به کتاب الامد علی الابد که درموضوع ابدیت نگاشته شده استناد می کند که ابوالحسن عامری در آن کتاب، این عقیده را به انباذ قلس[2] نسبت می‌دهد که اگر بدون اسناد به‌ذات خالق، گفته شود خالق جهان، کرم وقدرت و قوت می‌باشد، مؤدای این سخن آن نیست که در واقع نیروها یا توانایی‌های مذکور که بااین اسامی مشخص می‌شود جزء ذات اوست.

نظریه‌های نوانباذقلسی[3] را در اندلس نزد ابن‌مسره بازمی‌یابیم (فصل هشتم-۱)، ومشاهده می کنیم که این نظریه‌ها در سهروردی نیز تأثیر کرده است (درتضاد قهر و محبت)[4]؛ اگر این مورد که گواه دیگر ازتأثیر نظریه‌های مذکور در ایران می‌باشد جمع آوری شود، مطالب گرانبهایی بدست می‌آید. باری، چنین بنظرمی‌رسد که ابوالحسن عامری در فلسفهٔ «سیاسی»، بخصوص تحت تأثیر افکاری که از آثار ایرانی بود و بوسیلهٔ ابن‌مقفع از پهلوی ترجمه شده بود قرار گرفت، و اصول وعقاید او بیش از آنچه تحت تأثیر مکتب یونانی افلاطون باشد، از اصول و عقایدفارابی متأثر بود.

۳. در اینجا باید از فیلسوفی دیگر یاد کرد که ازطریق رساله‌ای کوچك که راجع به‌نفس نوشته، شناخته‌شده‌است و او بکربن‌القاسم‌الموصلی است. اودرعصری پرهیجان می‌زیست که مسیحیان در بغداد برآثار ارسطو تفسیر می‌نوشتند و فارابی اصولی را پایه‌ریزی می کرد که نتایجی پایدار داشت، و اصول عقاید رازی هنگامه‌ای برپا کرده‌بود اما ظاهراً بکر ازهمهٔ این هیاهوها خود رابرکنارمی‌داشت. او ازمصنفان دورهٔ اسلامی، منحصراً ثابت ابن قره فیلسوف صابئی را یاد کرده‌است. این انتخاب منحصر، مؤید آن است که فیلسوف صابئی حران، در او تأثیری شایان توجه داشته است (فصل چهارم-۱).

۴. ابن سینا و مکتب او

۱. ابوعلی‌حسین‌بن عبدالله‌بن سینا در افشنه واقع درحوالی بخارا درحدود ماه

1. Excursus 2. Empedocle
3. Néo-Empédocle 4. Polarité de domination et amour

صفر ۳۷۰ هجری مطابق اوت ۹۸۰ میلادی بدنیا آمد (وقتی بعضی از آثار او در قرن ششم هجری/دوازدهم میلادی به‌زبان لاتینی ترجمه گردید، نام او که ابن Aben یا «اون سینا» Aven Sînâ تلفظ می‌شد به‌شکل Avicenne درآمد وبطور کلی در همهٔ مغرب زمین به‌این نام شناخته‌شد.) پدرش از کارمندان عالیرتبهٔ حکومت سامانیان بود. جزئیات مهم زندگانی‌او را شرح حالی که جوزجانی، برآورده و شاگرد وفادارش نوشته است می‌شناسیم.

او طفلی بود که بطور خارق‌العاده زودرس شد و مجموعهٔ کامل علوم و فنون زمان را که عبارت بود از صرف و نحو و هندسه و طبیعیات و طب و قضا و علوم دینی، فراگرفت. در سن هفده سالگی به‌اندازه‌ای شهرت داشت که از طرف شاهزادهٔ سامانی، نوح‌بن منصور فراخوانده شد و به درمان وی توفیق یافت. الهیات ارسطو (متافیزیك)، در برابر او مانعی دست نیافتنی بود. چهل بار آن را مطالعه کرد بی‌آنکه بفهمد. تا به‌کمك رساله‌ای از فارابی که اتفاقاً به‌آن برخورد، پرده از پیش چشمانش فرو افتاد.» اعتراف به این حقشناسی را که با شور و شعف ظهار شده است ثبت کرده‌اند. در سن هجده سالگی تقریبا به همهٔ علوم زمان آشنا شده بود و تنها کاری که در پیش داشت مطالعهٔ عمیق آنها بود. پس از مرگ پدر [illegible] خراسان اتفاق افتاد به مسافرت پرداخت اما هیچوقت این ایرانی ماوراءالنهری [illegible] حدود اقلیم ایران پای بیرون ننهاد. در اوایل عمر مدتی در گرگان (که در [illegible] شرقی دریای قزوین (خزر) واقع است) اقامت گزید و در آن دیار، دوستی [illegible] ابومحمد شیرازی به او امکان داد تا یك درس عمومی آغاز کند و به‌تنظیم [illegible] مهم خود قانون، در طب، دست یازد.

قانون تا روزگار ما در مشرق زمین پایهٔ مطالعات و تحقیقات [illegible] می‌رفت و در مغرب‌زمین تا چندین قرن اساس تحصیل طب بود.

پس از چندی اقامت در ری (واقع در چند کیلو[illegible]

آنجا فیلسوف به خدمت ملکه (سیده) نایب‌السلطنه [illegible] شمس‌الدوله [illegible] شد. به قزوین رفت و سپس به‌همدان (واقع در [illegible]) سفر کرد. شاهزادهٔ همدان شمس‌الدوله (که در ترجمهٔ لاتین او را Sol Regni نامیده‌اند) وزارت را برعهدهٔ او مقرر داشت. اما فیلسوف بعلت برخوردهای پی‌در‌پی دشوار با سپاهیان از

شغل خویش کناره گرفت و به الحاح و تقاضای شاهزاده که **ابن‌سینا** او را تیمار و درمان کرده بود بار دویم قبول وزارت کرد. درهمان ایام، **جوزجانی** شاگرد او، از ابن‌سینا تقاضا کرد تا شرحی بر آثار **ارسطو** تنظیم کند. آنان با یکدیگر درهمدان به اجرای برنامهٔ کاری طاقتفرسا آغاز کردند. چون ابن‌سینا روزها سرگرم امور سیاسی بود، شب را به کارهای جدی و علمی تخصیص می‌دادند. **جوزجانی** اوراق کتاب طبیعیات شفا، مجموعهٔ بزرگ فلسفی را براو فرومی‌خواند، شاگردی دیگر اوراق کتاب قانون را که در پزشکی است برای او قرائت می کرد. اغلب ساعات شب به‌کار ادامه می‌دادند و سپس اندکی می‌آسودند. به‌آزادی مباحثه می کردند، اندکی باده می‌نوشیدند و اندکی موسیقی می‌نواختند.

پس از مرگ شاهزاده، **ابن‌سینا** با **علاءالدوله** شاهزادهٔ اصفهان محرمانه مکاتبه کرد. این بی‌احتیاطی برای او به‌قیمت حبس تمام شد و در آن مدت که زندانی بود نخستین داستان عرفانی خود داستان حی‌ابن یقظان رانوشت و تدوین کرد.

پس از مدتی به‌فرار از زندان موفق گشت. به اصفهان رفت و از نزدیکان شاهزاده شد واز نو «گروه» او همان برنامهٔ خسته کننده‌را که درهمدان داشتند از سرگرفتند. در سال ۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی، (هفت سال پیش‌ازمرگ **ابن‌سینا**)، مسعود پسر محمودغزنه‌ای اصفهان را تصرف کرد، اثاثهٔ شیخ به‌غارت رفت. همچنین دایرةالمعارف عظیمی که‌آن را کتاب‌الانصاف نامیده بود وشامل بیست وهشت هزار مسأله دربیست مجلد بود ناپدید گردید. در این کتاب، اشکالاتی را که ازمطالعهٔ افکار فیلسوفان روی می‌دهد با فلسفهٔ مخصوص خود موسوم به «حکمت مشرقیه»[1] سنجیده بود. از این کتاب فقط بعضی از قسمتهاباقی مانده است (که یا ازتاراج مصون مانده یا دوباره توسط نویسنده تحریر شده است، و ازآنجمله می‌باشد: قسمتی از شرح تئولوژی منسوب به **ارسطو**، تفسیر کتاب لام[2] «لاندا» از کتاب مابعدالطبیعه، یادداشتهایی در حاشیهٔ کتاب ارسطو De Anima وشاید دفتر هایی» که

1. Philosophie Orientale

۲. Lambda ارسطو کتب‌خود رابرحسب‌حروف تهجی‌نام‌گذاشته‌است.

به نام منطق‌مشرقیون معروف است). **ابن‌سینا** در تاخت و تازی که شاهزادهٔ مذکور به همدان کرد همراه او بود و سلامتش مختل گردید و با دقت بسیار خویش را درمان کرد. اما در سن ۵۷ سالگی در سال ۴۲۸ هجری/۱۰۳۷ میلادی درعین توانایی درحوالی همدان از پای درآمد و باآیین مسلمانی و اعتقاد و پارسایی کامل درگذشت. هنگام یادبود رسمی او در هزارهٔ تولدش (که درآوریل ۱۹۵۴ در تهران بااندکی تأخیر صورت گرفت، زیرا ۱۳۷۰ هجری با ۱۹۵۰ منطبق است). از طرف «جمعیت آثار ملی ایران» برآرامگاه اوبنایی مجلل و زیبا بنیاد گردید.

۲. اگر به حوادث زندگانی **ابن‌سینا** وتراکم وظایف عمومی او توجه کرده، ملاحظه می‌شود که آفریدن همه آثار ازطرف او شایستهٔ تحسین فراوان است. در فهرست کتابشناسی که بوسیلهٔ آقای **یحیی مهدوی** تدوین گردیده، ۲۳۲ کتاب به نام او احصاء شده‌است. آثار او، که باخترقرون وسطی را وخاورزا تا روزگار ما بانقشی بس عمیق مشخص کرد، بر سراسر عرصهٔ فلسفه و مدارج علوم زمان خود داشت. **ابن‌سینا**، نمونهٔ اعلای انسان جهانی قرون وسطی می‌باشد. رساله‌هایی درباره و تفسیری برچندین سورهٔ قرآن نوشت (فصل اول ـ ۱). این کتاب که [illegible] اثر فارابی است به علت بسط وتفصیل، اثر فارابی را اندکی تحت الشعاع [illegible] (تا حدی مانند اثر [ملا] **صدرا شیرازی** است نسبت به اثر استادش [illegible] سوم درقرون دهم ویازدهم هجری/شانزدهم و هفدهم میلادی).

باید بیادآورد که این اثر همزمان باآثار معروف باطنی [illegible] (فصل دوم ـ ب ۱) و نام چند تن از بزرگان ایران (مانند ابویعقوب [illegible] حدود ۳۶۰هجری/۹۷۲ میلادی، و حمیدکرمانی ۴۰۸ هجری/۱۷ [illegible] مؤید شیرازی ۴۷۰ هجری/۱۰۷۷ میلادی وغیره) به آن [illegible] آنکه در کتاب‌های تاریخ فلسفه عرب، بتدریج مقام ومنزلت آنان [illegible] پدر وبرادر **ابن‌سینا** از اسماعیلیه بودند. او خود در [illegible] نوشته است به‌مساعی آنان برای جلب او به‌دعوت [illegible] شاک، بین جهان ابن‌سینایی و جهانشناسی اسماعیلی [illegible] (همچنانکه بین ابن‌سینا و فارابی دراین مورد چنین تشابهی وجود دارد)، [illegible] فیلسوف از ورود به‌مجمع آنان امتناع ورزید. او به‌دلیل تسنیع اسماعیلی [illegible]

نداد، و بهرحال از حسن قبول شاهزادگان شیعی همدان و اصفهان نسبت به او، چنین استنباط می‌شود که ابن‌سینا از شیعیان اثناعشری بوده‌است. این مقارنهٔ زمانی که در آن وقت روی داد، دیدگاهی را که چهرهٔ روحانی براو نقش بسته است، گسترش می‌دهد، بعلاوه مجموعهٔ آثار او، کمال نفس و اصول عقایدش را که مدرسیان و متکلمان لاتین جز قسمتی از آن را درنیافتند در اندیشهٔ ما جان می‌بخشد. همانا که این تنوع و کمال را در اثر باشکوه او، شفا که شامل منطق و طبیعیات و الهیات است، می‌توان دید. اما کمال نقش شخصی این فیلسوف را باید در کتاب [illegible] او که به آن اشاره کردیم جستجو کرد.

۴. چون ناگزیریم در این کتاب بیان مطلب را با نظری بسیار اجمالی [illegible] سازیم، پس ناچار نظریهٔ ابن‌سینا را دربارهٔ معرفت، بعنوان اساس مطالعات [illegible] استنباط می‌کنیم، زیرا در پرتو دید آن که ناشی از یك نظریهٔ کلی راجع به [illegible] است، نظریهٔ ابن‌سینا از حیث معرفت به ملایك نمودار می‌گردد. [illegible] نظریهٔ مذکور را اساس مشاهدات خود قرار می‌دهیم که آن نظریه [illegible] که اساس جهانشناسی را تشکیل می‌دهد، نیز همچنان، پایهٔ شناخت فلسفی [illegible] است. قبلا بیان کردیم (فصل پنجم ← ۲) که بیان فلسفی تجرد ذات و ماهیات [illegible] الهیات در آثار فارابی آغاز گردید و با این فکر، تقسیم وجود به واجب‌الوجود یا قائم‌بالذات، و ممکن‌الوجود یا قائم‌بالغیر پدید آمد. جهان ابن‌سینا به نوبهٔ خود شامل امری که آن را ممکن‌الحدوث و امکان ماهوی می‌نامند نیست. و وقتی ممکن‌الوجود در حال وجود بالقوه باشد کسوت وجود نمی‌پوشد. اگر ممکن‌الوجود در وجود صورت فعلیت بیابد وجودش بواسطهٔ علت وجودی، واجب بالعرض می‌گردد و از آن لحظه دیگر نمی‌تواند موجود نباشد. آن ممکن نیز به سبب علت مخصوص خود، به نوبهٔ خود واجب بالعرض می‌شود و قس علی‌هذا. ممکن، قطع نظر از علت وجودی، فی‌حدذاته (لیس) است اما از حیث علت لیس می‌باشد. ماهیات فی‌حدنفسه خالی از وجود و عدم هستند. اگر علت، تامه شد واجب‌الوجود می‌شود والا ممتنع بالعرض.

از این سخن چنین نتیجه می‌شود که وجوب وجود، فکر «جزمی» خلقت است، و آن نیز تحت تأثیر یك تحول اساسی است. ممکن نیست عالم خلقت ناگهانی

و بالاختیار در ازل جامهٔ هستی پوشیده باشد. صورت یافتن هستی فقط از وجوب ذات الهی است. آفرینش عبارت است از توجه الهی در ذات خویش، و این معرفتی که وجود الهی جاودانه از ذات خویش دارد [۳۹]. همان صادر اول یا عقل اول است. این نخستین نتیجهٔ منحصر نیروی خلاقه، که با توجه الهی در ذات خویش متحد و یکی است، تحول وحدت را به کثرت محقق می‌سازد و به اصل: «الواحد لایصدرعنه الاالواحد»[1] پاسخ می‌گوید. از مبنای عقل اول، دراثر یك سلسله افعال تأمل و توجه، که تا حدی یك پدیدار شناسی معرفت ملکوتی و گونه‌ای از [illegible] شناسی ایجاد می‌کند، کثرت وجود منعبث می‌گردد. این طریقه درست [illegible] فلسفی فارابی است. عقل اول، به مبدأ خود یعنی به مبدأیی که وجود [illegible] ساخت توجه کرد، او امکان محض ذات واجب [illegible] را که [illegible] مبداء او ملحوظ است مورد توجه قرار داد، از نخستین [illegible] آمد و از توجه دویم، نفس محرکهٔ آسمان [illegible] سوم، آسمان اول یا فلك‌الافلاك، جسم [illegible] ترتیب از مرتبهٔ سفلای عقل اول (یعنی [illegible]

این توجیهات ثلاثه که [illegible] مراتب دوگانهٔ وجود که عبارتند از [illegible] مراتب نفوس سماوی[2] تکمیل یافت. این [illegible] نیستند اما در حالت [illegible] و اشتیاقشان در طلب عقلی که از آن [illegible] حرکت مخصوص آنان را به [illegible] کیهانی و تحول جهان هستی که [illegible] عشق است. اشتیاقی که [illegible] بالنتیجه، نظریه تخیل را که از [illegible] شناخت (فصل هشتم ـ غ). اما [illegible]

1. «الواحد لایصدرالاعن الواحد»

2. Angeli intellectuales 3. Angeli Caelestes

مکتب ابن‌سینا بودند شایع گردید و قبلا در (فصل دوم ـ ۵) گفتیم که عرفان نبوی چرا و چگونه مستلزم تخیلی است که روحانی محض است.

۴. عقل دهم دیگر قدرت آن نداشت تا به‌نوبهٔ خود عقل یگانهٔ دیگر و نفس یگانهٔ دیگر ایجاد کند. از عقل دهم، فیضان وجود در جمعیت نفوس بشری پراکنده گردید اما از مرتبهٔ ظل او، مادهٔ خاك منبعث شد. همین عقل دهم است که بعنوان عقل فعال موسوم می‌باشد، و نفوس بشری از او فیض می‌گیرند، و اثر اشراق اوست که اندیشه‌ها یا صور علمی را براندیشه‌ها و صور علمی نفوس می‌تاباند. افکار و صور علمی را برنفوسی منعکس می‌سازد که قابلیت آن را کسب کرده‌اند تا به سوی عقل دهم توجه کنند. عقل انسان نه قدرت آن دارد که معقول را از محسوس انتزاع نماید، نه چنین نقشی برعهدهٔ اوست. همهٔ معرفتها و یادها، فیض و اشراقی است که ازملك ناشی می‌شود. نیزعقل بشر، بالقوه دارای سرشت ملکی است. از تشکیل دوگانه‌ای که عبارت است از عقل عملی و عقل نظری، دو «وجه» بعنوان «ملایك زمینی» مشخص شده است. راز مقدرات نفوس نیز دراین مطلب است. از چهارحالت عقل نظری، آن حالت که باملکی که همان عقل فعال است خلوص و الفت دارد، به عقل قدسی[1] موسوم است و در قلهٔ آن، مقام ممتازی وجود دارد که عبارت است از روح نبوت.

اینك از مجموعهٔ این مطالب، می‌توان چنین استنباط کرد که در موضوع عقل فعال[2] که از آغازکار بین مترجمان آثار **ارسطو** مایهٔ اختلاف شده‌بود، ابن‌سینا در اقتفای **فارابی** (دراین مورد باید به عقل دهم از نظر نظام کیهانی و تشکیل کاینات بنابر نظریهٔ اسماعیلیه توجه کرد) عقل فعال را (به خلاف **تمیستیوس**[3] و **سن‌توماداکن**[4]) بعنوان عقل مفارق و خارج از عقل بشری که از مبدأ کل فیض می‌گیرد انتخاب کرد بدون اینکه آن‌را از این‌حیث مانند **اسکندرافرودیسی** یا پیروان **اوگوستین**[5] با مفهوم خدا متحد و یکی بداند. **فارابی** و **ابن‌سینا** از این عقل، ذات ملاء اعلایی ساخته‌اند که بشر بوسیلهٔ فیض و برکات آن، مستقیماً باآن متصل می‌گردد، و اصالت

1. Intellect Saint 2. Noûs Poietikos (Intelligentia agens)
3. Themistius 4. Saint Thomas d'Aquin 5. Augustiniens

عرفانی این فیلسوفان نیز در همین مطلب است. از طرف دیگر، آنان نمی‌توانستند با نحوهٔ تفکر مکتب ارسطو که نفس را «کمال اول»[1] جسم طبیعی آلی می‌داند اقناع گردند. این (واقعیت و عامل مشخص) فقط یکی از وظایف نفس است حتی عمل اصلی آن محسوب نیست. درك فلسفی آنان از انسان، به طریق دریافت نوافلاطونیان است.

۵. بنابر مبانی مذکور، می‌بینیم چگونه اساس «فلسفهٔ مشرقیه» به‌مجموعهٔ روشهای فلسفی که قبلا پی‌ریزی شده بود متصل می‌گردد. بدبختانه از این «فلسفهٔ مشرقیه» جز طرحها و اشاراتی که قبلا بیان کردیم چیزی در دست نیست (ما در این کتاب در جزئیات بعضی از مباحث و مجادلات وارد نمی‌شویم؛ رسالهٔ اس. بینه[2] که در پایان این کتاب، درمنابع مستند به‌آن اشاره کرده‌ایم بطور مسلم نشان می‌دهد که کلمهٔ «مشرقیون» که بوعلی بکار برده همیشه دارای یك معنی بوده است) از طرفی دقیقترین اندیشه را می‌توان با مراجعه به تعلیقاتی که در حواشی متولوژی، منسوب به ارسطو نوشته شده است بدست آورد. در مورد شش توضیحی که ابن‌سینا در «فلسفهٔ مشرقیهٔ» خود داده است، پنج مورد به حیات پس از مرگ[3] مربوط می‌شود. این مطالب، اصول عقیدهٔ مربوط به حیات پس از مرگ است که فلسفهٔ مشرقیه را از نظر عمق مسأله بعنوان سرلوحه و اساس مطالب مشخص می‌سازد.

از طرف دیگر، داستانهای رمزی سه‌گانه است که ابن‌سینا، راز سلوك، تجربهٔ عملی شخص خود را در آنها آشکار کرده است و این داستانها حالت بسیار نادر فیلسوفی را باز می‌گوید که به خویشتن آگاهی یافته. (چنانکه سهروردی نیز از او تجربه کرد) در شکل‌دادن به مثالهای مخصوص خویش موافق سنت موضوع سه داستان، مسافرت به مشرق رمزی و تمثیلی است. در نقشه جغرافی محلی وجود ندارد اما، آن اندیشه درعرفان بروز کرده است. (Vivens Filius Vigilantis بیدار دل، مراجعه شود به ...) «هنوخ»[4]) دعوت به مسافرت در مصاحبت فرشته ...

1. Entéléchie اصطلاح ارسطو ...
2. S. Pines. 3. Post Mortem 4. Henoch

این سفر انجام یافت و دورانی را گشود که کمال آن، در منظومهٔ حماسی فریدعطار (قرن ششم و هفتم هجری/ ۱۲ و ۱۳ میلادی) که منظومه‌ای تحسین‌انگیز از عرفان ایران است پدیدار گردید. باری، «سلامان و ابسال» دو قهرمان داستانند که در آخر کتاب اشارات[1] در صحنه، حضور یافته‌اند. این داستانها به هیچ روی تمثیلی نیست بلکه داستانهای مثالی و رمزی است و توجه به این معنی قابل اهمیت است (مراجعه شود به فصل اول ـ ۱) «این مطالب، نتایج اخلاقی حقایق نظری نیست که بتوان آن را بنحو دیگر بیان کرد، بلکه چهره‌هایی است که واقعهٔ قلبی شخصی، و کارآموزی روحانی گذشتی را ممثل می‌سازد. مثال عبارت است از رمز و خاموشی، مثال. چیزی نمی‌گوید؛ هرگز نمی‌توان مثال را بطور قانون کلی و همیشگی توضیح داد. مثال به‌همان نسبت که هر نفس عاقله و ضمیری را به‌شکفتن فرا می‌خواند. هر شکفتن یعنی رقم تحول مخصوص هر نفس عاقله را بوجود می‌آورد بالجمله معنی مثال به نسبت شعور و استعداد ضمیر آشکار می‌گردد.

چهره و نقش فرشته‌ای که عبارت از «عقل فعال» است رخصت می‌دهد تا سرنوشت بعدی مکتب ابن‌سینا را دریابیم. عقیده به‌این عقل موجب آن شد تا «مکتب لاتینی ابن‌سینا» دچار عدم توفیق گردد. عقیده به این عقل، اعتقاد جازم به توحید را مشوش ساخت. معتقد به‌توحید بخوبی احساس می‌کرد که فیلسوف بدون اینکه از عمل بازماند و به‌هدایت فرشتهٔ عقل به‌سر منزلی رهنمونی گردد که از نظر مابعدالطبیعه مرتبهٔ دانی محسوب می‌شود، بوسیله عقل فعال به‌مراحل بالاتر کشیده می‌شود، به‌مراحلی که آن‌را پیش‌بینی نمی‌توان کرد اما درهرحال ازجزمیات دینی مورد قبول بالاتر است، درصورتی که رابطهٔ مستقیم و بیواسطه وشخصی با موجود روحانی از ملاء اعلی، مانع آن است که بخصوص فیلسوف در مقابل راهنمای دینی این دنیا زانو زند و سر تسلیم فرودآورد. مکتب ابن‌سینا به‌قیمت یك تحریف اساسی که جهت وبنای آن‌مکتب را تغییر داد، (در «مسلك اوگوستین» که صبغه مکتب ابن‌سینایی دارد و اتین گیلسون[2] به حق این نام را بر آن نهاده و آن عقیده را بخوبی تجزیه و تحلیل کرده است.) ثمربخش گردید. نتایج مکتب

1. Livre des Directives 2. Et. Gilson

ابن‌سینا در طریق ارشادی آلبرت‌کبیر[1] (وطریق شاگرد او، اولریخ استراسبورگی[2]، و طریقهٔ پیشقدمان تصرف سواحل رود رن) تعقیب‌شد.

اما باآنکه اشاعهٔ مکتب ابن‌رشد نتایج مکتب ابن‌سینا را در مسیحیت ازمیان برد، با این همه نقش آن در مشرق زمین بکلی به‌نحوی دیگر ترسیم گردید. در آن دیار نه عقاید ابن‌رشد شناخته شد، نه‌نقد غزالی که غالبا مورخان فلسفی مغرب‌زمین آن را بامفهوم «قدری» می‌شناختند معلوم گردید. ابن‌سینا شاگردان بسیار ارزشمندی داشت. نخست، شاگرد وفادار او جوزجانی است که شرح و تفسیری به‌زبان فارسی بر داستان حی بن یقظان نوشت: دیگر حسین‌بن‌زیلهٔ اصفهانی (متوفی به سال ۴۴۰ هجری/۱۰۴۸ میلادی) که تفسیری به‌عربی بر آن نگاشت: [illegible] با نام ایرانی، بهمنیار بن مرزبان (که کتاب مهمش هنوز به‌چاپ نرسیده است) [illegible] بطور قطع می‌توان گفت سهروردی جانشین ابن‌سیناست به [illegible] عناصر مابعدالطبیعه و الهیات ابن‌سینا را در آثار خود وارد کرد بلکه [illegible] او طرح «فلسفهٔ مشرقیه» را که به‌عقیدهٔ او ابن‌سینا بهرحال چون از [illegible] حقیقی، اطلاعی نداشت نتوانست آن را خوب به‌پایان [illegible] سهروردی آن طرح را با احیای مجدد فلسفه یاحکمت الهی [illegible] نوربود صورت فعلیت داد (فصل هفتم).

این است مکتب ابن‌سینایی سهروردی که در مکتب [illegible] یازدهم هجری/هفدهم میلادی جنبش شکوهمندی ایجاد کرد و [illegible] ما، در عالم تشیع زنده و باقی است. نیز در آغاز این [illegible] راکه متأسفاً تا امروز از نظر تاریخ فلسفه غرب پنهان مانده بود [illegible] باید اضافه کرد که سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد ([illegible] هجری/۱۶۳۱ میلادی) شرحی مبسوط به بزرگی [illegible] شفا نامیده ودر آنجا صریحا به «فلسفهٔ مشرقی» [illegible] استناد کرده است. هنگامی که [illegible] رفته بوده این استادان ایرانی که [illegible] ابن‌سینا [illegible]

[1] Albert le Grand [2] Ulrich de Strasbourg

والاترین معرفت فلسفی رهبری کردند. برخلاف سرنوشت مکتب لاتینی ابن‌سینا، اتحاد ملك وحی که روح‌القدس است، با عقل فعال که ملك علم است، یك فلسفهٔ نفس ایجاد کرد که با آنچه در اروپا فلسفهٔ نفس می‌نامند عمیقاً متفاوت است.[1] برای ادراك معنای این تباین باید به‌مطالبی که درمورد اختیارمعنی عقل‌فعال قبلا بیان کردیم مراجعه کرد. صفحات آخر شفا که بوعلی درآنجا با ایجازی کنایه‌آمیز و مغلقی درمورد مفهوم پیمبر و امام سخن گفته توجه متفکران را جلب می کند. زیرا آنان بزاین اوراق چنین می‌بینند که عرفان ابن‌سینایی و اصول عقیدهٔ او راجع به عقل، متضمن مقدمات فلسفهٔ نبوی مخصوص آنان است.

ج. ابن‌مسکویه[2]، ابن‌فاتك، ابن‌هندو.

۱. احمدبن محمدبن یعقوب مسکویه، معاصر بیرونی و ابن‌سینا در شهر ری تولد یافت و در اصفهان درگذشت (۴۲۱ هجری/ ۱۰۳۰ میلادی). چنین پیداست (به عقیدهٔ سیوداملو و نورالله شوشتری) که خانوادهٔ او قبل از پدربزرگش مسکویه، اسلام نیاورده بودند (قسمت آخر کلمهٔ این اسم، مانند قسمت آخر کلمات ابن‌بابویه و سیبویه، شکل فارسی کلمات ایران میانه‌را نشان‌می‌دهد که به‌oêه ختم‌می‌شده است. تازیان این کلمه را «مسکویه»[3] تلفظ کرده‌اند). این فیلسوف طبقه‌ای از فیلسوفان پارسی را مصور می کند که اسلافشان زردشتی بوده‌اند و برای مطالعه و تحقیق عادات و اخلاق و تمدن‌و آراء و اندرزهای حکیمانه (نوعی ادبیات که درپهلوی معمول بوده است) قریحه وذوقی مخصوص داشته‌اند. احمد مسکویه (که به‌فارسی معمولا اورا چنین می‌نامند) در جوانی کتابدار ابن‌عمید وزیر که قبلا از اونام بردیم (فصل‌پنجم-۳) شد، سپس مصاحب وگنجور علاءالدوله فرمانروای دیلمی (که یکی ازرسایل ابن مسکویه به‌نام او تنظیم شده است) گردید. از قراین حاکی است که اوشیعی مذهب

۱. در آثار فیلسوفان مشرق، کلمات: روح، عقل، قلب و نفس به‌مفهوم یك حقیقت که از حیث متعلق نفوذ لغوی یافته است بکار می‌رود وآن بطورکلی، لطیفه‌ای است که فارق انسان از حیوان است وازنظر ادراکات کلی و جزئی با اصطلاحات: طبع، نفس، روح، قلب، سر، خفی... استعمال شده است.

2. Ibn Maskûyeh 3. Miskawaih

بودهٔ است این قراین عبارت است از: پذیرش صمیمانهٔ دیلمیان از او؛ تمجید و بزرگداشت [خواجه] نصیرطوسی از او؛ و بالجمله، چندین فصل از کتابهای وی.

از این دانشمند تقریباً بیست کتاب برجای مانده است و در اینجا فقط به ذکر کتابهای معروف او می‌پردازیم: یکی از رسایل او در فلسفهٔ اخلاق است تهذیب الاخلاق که در قاهره و تهران مکرر بچاپ رسیده است. [خواجه] نصیرطوسی در دیباچهٔ کتاب خود، فلسفهٔ اخلاق که به‌زبان پارسی و موسوم به اخلاق ناصری است از این کتاب تمجید کرده است. کتابی دیگر با نام فارسی جاویدان خرد نوشته است. دربارهٔ این کتاب روایتی افسانه وار گفته‌اند و آن این است که رساله‌ای به همین نام بوسیلهٔ هوشنگ شاه، یکی از پادشاهان افسانه‌ای تاریخ باستانی ایران به طرف خردمندی در زمان او، تنظیم یافته است. این اثر در زمان مأمون خلیفه عباسی کشف شد وقسمتی از آن بوسیلهٔ حسن بن سهل نوبختی به عربی ترجمه گردید. سپس نیز به‌نوبهٔ خود اثر عربی را اصلاح کرد و شرح و بسط داد و تعلیقاتی بر آن نوشت. بهرحال، مسکویه در این متن عربی که از اوست زمینه را برای الخالده (چاپ قاهره. الف-بدوی) می‌باشد بر اثری ارزشمند دربارهٔ زندگی مشتمل بر تمدن عرب و ایران و هند دیباچه‌ای مفصل نگاشته است.

۲. کتاب جاویدان خرد، که سخنان فیلسوفان متعددی را گرد آورده است ادبیات معاصر او که حقاً می‌توان در اینجا از آن نام برد ارتباط دارد. ابن هندو (قرن پنجم هجری/یازدهم میلادی) از شاگردان ابن الهیثم (فعال حدود ۱۰۴۰) اصلاً عرب و از سرزمین دمشق بود و در مصر اقامت داشت. میخواست به مختارالحکم بجای گذاشته که به حکیمان باستان منسوب است. حکیمان کم و بیش افسانه‌وار است. به‌عقیدهٔ ناشر جدید این کتاب [illegible] بسا که منشأ این اثر، از زندگانی فیلسوفان تألیف دیوژن لائرتی (اثر ابن فاتك به زبان اسپانیولی و لاتینی و فرانسوی [illegible] متوفی به‌سال ۱۲۱۴ میلادی، ترجمه گردید. [illegible]

1. La Caprese Eternelle 2. Diogene Laierce
3. Guillaume de Flugnonville

فراوان کرده. نیز از آن کتاب، ترجمهٔ قسمتی بزبان محلی و دوترجمه به‌زبان انگلیسی در دست بوده است). بهرحال بدواً آن رساله در کتاب مهمی که شهرستانی (متوفی به‌سال ۵۴۷ هجری/۱۱۵۳ میلادی) در تاریخ ادیان واصول عقاید نوشت درقسمتی که به فیلسوفان قدیم تخصیص داد، مورد استفاده قرار گرفت، پس از او شهرزوری (متوفی درحدود ۶۸۰ هجری/۱۲۸۱ میلادی) شاگرد ومفسر آثار سهروردی (فصل هفتم ـ ۵) فصول بسیاری از آن کتاب اقتباس کرد. به همین ترتیب می توان سنت شرحهای آرای فلسفی یونانی را دراسلام تا قطب‌الدین اشکوری شاگرد میرداماد در کتاب محبوب القلوب تعقیب نمود.

۴. در اینجا باید از علی‌بن هندو (که هم اهل ری بوده و در سال ۴۲۰ هجری/۱۰۲۹ میلادی درگذشت) نیز یادی کرد. او نیز از همعصران و همشهریان شهرزوری بوده است. ابن‌هندو نیز مجموعه‌ای شعر از آراء و نکته‌های روحانی حکیمان یونان برجای گذاشت. به‌این مناسبت دراینجا فقط به‌مناسبت مثال و پیش از وقت، کتاب مهم تاریخ فلاسفه اثر جمال‌الدین بن القفطی (متوفی به‌سال ۶۲۴ هجری-۱۲۴۸ میلادی) را یادآوری می کنیم.

۵. ابوالبرکات بغدادی

۱. هبةالله علی‌بن ملکا ابوالبرکات بغدادی، شخصیتی اصیل وجالب بود که در این جهان بسیار زیست (۸۰یا۹۰ سال)، واندکی پس از ۵۶۰ هجری/۱۱۶۴ میلادی درگذشت، آثاراو، بخصوص بوسیلهٔ اس. پینه[2] مطالعه وتحقیق گردیده است. او یهودی بود وبعدها به‌دلایل بسیار به‌اسلام گروید. تذکره نویسان مسلمان این گرایش را به چهار قول مختلف نقل کرده‌اند (یك متن عبری او را به نام Nathanaël که معادل صحیح هبةالله می‌باشد نام برده است ـ Adeodatus یا خداداد). لقب او که او خدالزمان (یعنی یگانهٔ روزگار خویش) بوده است بـه اندازهٔ کافی شهرت و ارزش وی را تأیید می کند. مطلبی را کـه این لقب آشکار می‌سازد این است که

۱. شهرزور واقع درکردستان از رشته‌کوههای اورامان

2. S. Pinès

او نمونهٔ فیلسوفـان متفرد بوده (و با ابن‌باجه مشترکات زیـادی داشته است. فصل هشتم - ۳) و در نظر او اندیشهٔ اشتغال به سیاست و امور اجتماعی بااندیشهٔ فیلسوف بودن مغایر بـوده است. مثلا اختلافات اساسی بین دین و فلسفه، که رسما طرح می‌شد او را جلب نمی‌کرد. زیرا اگر او به اینگونه اختلافات سرگرم می‌گردید، مقتضی آن بود که فیلسوف، مردی انقلابی باشد. نظر ابوالبرکات بـه تاریخ فلسفه مربوط بوضع اتفاقی یا به‌حوادثی کـه معلول بدبختیهای زمانـه باشد نبود بلکه مربوط به سرشت و هنجار فطری او بود. او چنین گفته است که فیلسوفان فرزانه سلف از بیم اینکه اصول عقایدشان به دست مردم نااهل که شایسته [illegible] افتد، تعالیمشان شفاهی بـود و آن اصـول، بعدها به زبـان [illegible] (سهروردی نیز عقیده‌ای از ایـن قبیل داشت). پس، به عقیدهٔ او [illegible] ادامهٔ افکار فاسد و تفسیرهای ناروا از سنت قدیم تا زمان او [illegible] او (با اندکی اغراق) تأیید می‌کند کـه از مطالعات افکار فیلسوفان [illegible] درنیافته و جز به تأمل و تعمق شخص خود [illegible] کردن و از بها انداختن روایات و نقل‌قولها نیست بلکه برعکس [illegible] از این‌روست که می‌گوید اگـر چه او کتب فلاسفه را [illegible] در کتاب بزرگ وجود نیز تحقیق نموده است و بعلت [illegible] جهان‌هستی بر او القاء شده اصول عقاید فیلسوفانی را کـه [illegible] رسیده مرجوح می‌داند. لذا، این فیلسوف [illegible] اتخاذ کرده است ارتباطی به‌منقولات فلاسفه ندارد [illegible] اوست.

به این جهت، اس. پینه برای تسمیهٔ اثر فلسفی [illegible] این ترجمهٔ دلنشین و مناسب را پیشنهاد کرده است:

کتابی که در آن تفکر شخصی تدوین شده

این اثـر بزرگ و مهم از یادداشتهای شخصی [illegible] فراهم شده بود مدون گردید. فیلسوف از تنظیم [illegible] کتاب امتناع می‌ورزید چه از تنظیم [illegible] به فرجام، مجموعه‌ای واقعی از معارف علمی [illegible]

و طبیعیات فراهم آورد (چاپ حیدرآباد ۱۳۵۸ - ۱۳۵۷ هجری). شك نیست افکار جدیدی که گاهی انقلابی است و در این کتاب مندرج است ثمرهٔ تعمقات و تفکرات اوست. مع‌ذلك اتفاق افتاده که مؤلف، مطالبی دیگر را نیز قبول کرده است مثلا بعضی از مطالب شفای **ابن‌سینا** را پذیرفته، چه، آن را با آنچه در کتاب هستی مطالعه کرده مطابق یافته است.

۴. اینك چون در صفحات قبل از اصول عقیدهٔ ابن‌سینا راجع به عقل فعال سخن گفتیم، در اینجا نیز باید وضع **ابوالبرکات** را راجع به این اصل عقیدتی چندان که باید، بگوییم. زیرا این مطلب عقیدهٔ فلسفی او را در مورد (ارزش انسان بطور کلی)، صمیمانه منعکس ساخت و بطور قطع فلسفه را از دشواریهای حاصل از قبول یك عقل منحصر برای نوع بشر، یا قبول یك قدرت عاقله و پیشوای جامع، اعم از قدسی یا زمینی که منحصراً جانشین رابطهٔ مستقیم افراد بشر با عقل متعال و برین باشد نجات بخشید. مفروضات مسأله نزد او به این منجر گردید که آیا نفوس بشری همه با هم یك جنس منفرد را تشکیل می‌دهند یا هرنفسی با نفس دیگر از حیث جنس مختلف است، یا نفوس به طریق خانواده‌های روحانی مجتمع اند، و به همان اندازه که جنس مشترك موجود است انواع مختلف تشکیل می‌دهند. به خلاف فیلسوفانی که فرضیهٔ اول را پذیرفته‌اند، و بعلت فقدان دلایلی که بطور وضوح عقیدهٔ دوم را تأیید کند، فرضیهٔ سوم مورد توجه **ابوالبرکات** قرار گرفت. اما در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که عقل فعال منحصراً علت موجده نفوس بیشمار و متکثر باشد؟ چون نفوس بشری از انواع متعدد تشکیل یافته، پس مقتضی ظهور این کثرت آن است که همهٔ سلسله مراتب موجودات آسمانی همکاری داشته باشند.

بعلاوه، باید علت موجده[1] را از علت استکمالی یا متقنه[2] تمیز داد چه، با هم تفاوت دارند، چنانکه معلم روحانی از حیث گوشت و پوست با پدر متفاوت است. چون نفوس بشری گوناگونند، پس ممکن نیست تعلیمی که نفوس کسب می‌کنند بشکل منحصری یا به‌عقل فعال منحصری محدود باشد. لذا حکیمان سلف

1. Cause Existentiatrice 2. Cause Perfectrice

معتقد بوده‌اند که برای هر نفس منحصر یا برای نفوسی که دارای یك سرشت و قرابتند، در جهان روحانی موجودی وجود دارد که در مدت زیست آنان، بطرف آن نفس یا آن دسته از نفوس، مهر و توجهی مخصوص دارد. همین موجود است که به آن نفوس، معرفت می‌آموزد و آنان را راه می‌نماید و نیرو می‌بخشد. این دوست و راهنما را فیلسوفان، الطباع التام یعنی طبیعت کامل نامیده‌اند و در زبان دینی آن را «ملك» یا فرشته گفته‌اند.

۳. در اینجا دخالت چهرهٔ مکتب هرمسی ثمرات فراوان داشته است. قبلا (در فصل چهارم-۱) نقش طباع تام را بعنوان ملك شخصی و «من دیگر»[1] نور، بخصوص در متون صابئین و نزد سهروردی و اشراقیون بیان کردیم، و گفتیم هر یك از آنان به نوبهٔ خود در عالم جذبه‌ای که هرمس در آن عالم به‌شهود طباع تام [illegible] نایل شده بود تأمل و تعقل کرده‌اند. در اینجا مشاهده می‌کنیم که ابوالبرکات [illegible] طریق طباع تام در مورد مسائلی که اصول عقاید فلسفی ابن‌سینا راجع به‌عقل [illegible] طرح کرده است راه حلی بدست داده که بی‌شك در تاریخ فلسفه [illegible] محسوب می‌شود زیرا او باراه‌حل خود بعنوان فیلسوفی معتقد به [illegible] خطا و رفتار شخص به‌خود شخص)[2] [۳۰] تطورات و سیر تکاملی [illegible] بین ابناء بشر)[3] را که نظریهٔ ابن‌سینا متضمن آن است [illegible] داشت. میزان گستاخی این نوآوری را باتوجه به‌این نکته می‌توان [illegible] اروپای قرون وسطی مخالفت با «مکتب لاتینی ابن‌سینا» بخصوص [illegible] برانگیخته شد که از نتایج «فرد گرایی»[4] [۳۱] که ثمرهٔ [illegible] بیم داشتند. ابوالبرکات مانند سن‌توگاداکن معتقد بود برای هر شخص [illegible] وجود دارد اما این عقل، عقل مفارق از ماده، یعنی [illegible] استعداد و اختیاری نیست که در کمون فرد زمینی مادی [illegible] فرد انسان از این حیث مرتبه‌ای در «بعد» متعال و [illegible] از همه اندازه‌ها و قواعد معمول و قدرتهای حاصل [illegible]

1. Mon Ego de lumière 2. Philosophe personnaliste
3. Individuation 4. Individualisme

وقدرتهای این جهان است. به‌این دلیل می‌توان گفت **ابوالبرکات** یك «انقلابی» بوده است.

درفصول آینده خواهیم دید که او مدتی دراز پس از رحلت **غزالی** همچنان آثاری تدوین کرد. پس اکنون کافی است یادآور شویم که اگر چنین تصورشود که انتقادهای **غزالی**، سرنوشت فلسفه را دراسلام به تباهی کشید تصوری بالاتر از گزافه و اغراق است.

۲. ابوحامد غزالی وانتقاد برفلسفه

با بی‌هیچ مبالغه، به سهولت می‌توان پذیرفت که این مرد خراسانی یکی از برجسته‌ترین شخصیتها وقویترین متفکرانی بوده است که در اسلام ظهور کرده‌اند. لقب پرافتخار حجت‌الاسلام که به‌معنی دلیل وضامن اسلام است و **غزالی** بابعضی دیگر از دانشمندان در این لقب شریك بوده است مؤید این معنی است. ابوحامد محمد غزالی در سال ۴۵۰ هجری/۱۰۵۹ میلادی در غزاله که قصبه‌ای کوچك در حوالی طوس (زادگاه فردوسی) واقع درخراسان است، تولد یافت. او وبرادرش احمد که بعدها او را بعنوان صوفی یاد خواهیم کرد. (فصل ششم-۴). هنوز جوان بودند که پدر را از دست دادند. اما پدر، پیش ازمرگ، آنان را به‌سرپرستی یکی از دوستان که حکیمی صوفی بود واگذاشت وآنان تعلیم وتربیت نخستین را از او فرا گرفتند. سپس ابوحامد جوان به‌نیشابور رفت، چه خراسان درآن روزگار مهمترین مرکز فکری جهان اسلام بود. آنجا با **امام‌الحرمین** استاد مکتب اشعری زمان، آشنا شد وشاگرد اوگردید. پس از مرگ **امام‌الحرمین** (۴۷۸هجری/۱۰۸۵ میلادی) با وزیر معروف سلجوقی، **نظام‌الملك** مؤسس دانشگاه بغداد (مدرسه نظامیه) ارتباط یافت و به‌سال ۴۸۴ هجری/۱۰۹۱ میلادی به استادی آن دانشگاه منصوب شد. این دوره، درحیات او مرحله‌ای قطعی را مشخص ساخت. غزالی در آنجا بزرگمنشی و ظهور شخصیت خویش را محیطی مناسب یافت و به‌تعمق وغور در معلومات فلسفی پرداخت. دو اثر متعلق به دورهٔ عمر اوست. نخستین، کتابی است موسوم به مقاصدالفلاسفه که در اروپا رویدادی بس شگفت‌انگیز شمرده شد.

این کتاب در سال ۵۴۰ هجری/۱۱۴۵ میلادی درتولد[1] بوسیلهٔ دومینیکوس گوندیسالینوس[2] به زبان لاتینی ترجمه گردید و به نام منطق و فلسفهٔ غزالی عرب[3] موسوم شد. اما ترجمهٔ کتاب فاقد دیباچه و نتیجه‌ای بود که غزالی راجع به غرضه داشت اصول عقاید فلاسفه به‌منظور ابطال آن اعلام کرده بود. این کتاب، غزالی را در نظر مدرسیان لاتینی بعنوان فیلسوفی همردیف با فارابی و ابن‌سینا جلوه‌داد و او را درمعرض مشاجرات ومناقشاتی که‌برضد فیلسوفان عرب بعمل آمد در آورد.

اثر دیگر غزالی که درهمان‌دوره‌نوشته‌شده، حمله‌شدیدی‌ومشهوراست‌برضد فلاسفه‌ای که ذیلا کلمه‌ای چند از آنان سخن خواهیم گفت. اما اکنون که تسلسل تفکرات فلسفی و روحانی را دراسلام اندکی بهتر می‌شناسیم، نباید شمار دیگر او را که در قرون اخیر ابراز کرده‌اند، تکرار کنیم. یعنی [illegible] فلسفه ضربه‌ای زد که فلسفه دراثر آن ضربه در مشرق زمین [illegible] ایام وقتی برای بعضی از شیوخ ایرانی [illegible] غزالی را با نظر اهمیت نگریسته‌اند. سخت [illegible] و حیدرآملی و میرداماد و غیره [illegible]

ششمین سال حیات [illegible] علم‌الیقین هرفکری [illegible] او را نیز بحرانی [illegible] در سال ۱۲۸ هجری [illegible] کمرد و همه عمر را به تدریس و تصنیف [illegible] داشت. چنین [illegible] نظامیه و معرف اصول [illegible] در اسلام [illegible]

این تصمیم [illegible] غزالی [illegible] است. او [illegible]

[1] [illegible] Dominicus Gundissalinus
[2] [illegible] et Philosophia Algazelis Arabis

راه سپرد. مدت ده سال در جامهٔ دلق صوفیان، در بلاد اسلام تنها سیر کرد و به سیاحت پرداخت. در ضمن مسافرت به‌دمشق و بیت‌المقدس رسید و این واقعه پیش از آن بود که بیت‌المقدس بدست صلیبیان افتاده باشد. باری به‌اسکندریه و قاهره و مکه و مدینه رفت و همهٔ اوقات را به‌تأمل و تفکر و ریاضت روحانی صوفیانه تخصیص داد. وقتی بحران روحی‌اش فرونشست و شك‌اش برطرف گردید به سمت‌الرأس خویش بازگشت. نیز چند سال درنیشابور به‌تدریس پرداخت و به سال ۴۸۸ هجری/ ۱۱۱۱ میلادی (۱۹ دسامبر) در ۵۲ سالگی یعنی جوانتر از ابن‌سینا در طوس درگذشت.

اما غزالی در عین وسعت اطلاع و دانش، با مسألهٔ معرفت و علم‌الیقین مواجه گردید. اما آیا او در طلب علم‌الیقین عملی و معرفت باطنی بین همهٔ متفکران مسلمان یگانه و ممتاز بود؟ این مسأله نزد سهروردی نیز مسأله‌ای اساسی بوده است و قبلا ابن‌سینا و ابوالبرکات نیز بامسألهٔ معرفت نفس خویش و دشواریها و پیچیدگیهای آن درگیر و گرفتار بوده‌اند.

ما راجع به معرفت قلب، ما اکنون می‌دانیم که علم قلب نزد ائمهٔ شیعه بصورت تخصیص آمیز موسوم و تحت نظم درآمده بوده است. اما چیزی که این طلب را نزد غزالی مهیج ساخته این است که او نقد حیات نثار آن کرد. وقتی او در مورد معرفت حقیقی سخن می‌گوید، سخنانش با مسلمیت اقرار شهادت شخص او طنین درمی‌افکند. در کتاب المنقذ من‌الضلال (یعنی حفظ کننده از گمراهی) چنین اعلام می‌کند:

> معرفت حقیقی معرفتی است که بوسیلهٔ آن، امر معلوم، درنفس کاملا کشف گردد بدقسمی که هیچ شکی درمقابل آن باقی نتواند ماند و هیچ ضلالت و خطایی آن را تیره نتواند ساخت. این درجهٔ معرفت، درجه‌ای است که در آن مرتبه، قلب نمی‌تواند شك را بپذیرد. درآن مقام شك بردل فرو نمی‌آید حتی دل نمی‌تواند آن را فرض کند. هرمعرفتی که شامل این درجه از یقین نباشد معرفتی است ناقص و مستوجب ضلالت.

جای دیگر در تسلات‌الذنبه این خرق حجاب را به این عنوان یاد می‌کند:

اقتباس مستقیم نفس ناطقه از حقیقت جوهری اشیاء، عاری از صور مادی آنها... اما در مورد شیء معلوم، عین ذات اشیاء است که در مرآت نفس منعکس می گردد... نفس ناطقه. کانون تشعشعات نفس کلی است و صور معقوله را از آن اخذ می کند. نفس ناطقه، بالقوه متضمن کلیهٔ معارف و علوم است، بدانسان که دانهٔ گیاه متضمن کلیهٔ امکانات گیاه و شرایط زیست آن است.

در این گفته، فلسفهٔ مثبت و والایی مندرج است و همهٔ فیلسوفان منجمله فیلسوف اشراقی، بآسانی می‌توانند ارزش و اعتبار آن را دریابند. متأسفانه عکس قضیه صحیح نیست. وضع منفی **غزالی** از نظر فلاسفه به‌درجه‌ای می‌رسد که از روحی چنان بلند مرتبه، مایهٔ حیرت است. آیا شکنجهٔ درونی او بود که بصورت مشاجرات قلمی وی ظاهر شد؟ دست کم چهار اثر او مشحون از این حمله‌ها و مناقشه‌های قلمی است و مرتباً علیه اسماعیلیان و مسیحیان یا به قول خود او، مترفان و بزرگان و باری علیه فلاسفه قلمفرسایی کرده است. حیرت‌آورتر اینکه مردی که [illegible] المجموع متقاعد شده بود که منطق و استدلال عقلی راه وصول به حقایق [illegible] مع‌ذلك در مشاجرات خود به‌آنها تکیه می کند.

۳. گویی، اندیشه‌ای که موجب گردید برضد اسماعیلیان ([illegible]) پر از حمله‌های تند و مشاجرات زننده تدوین کند با قصد کردن [illegible] **المستظهر** خلیفهٔ عباسی ارتباط نزدیك داشته است، زیرا خلیفه [illegible] حکومت خود را درمقابل دعاوی فاطمیان موجه جلوه دهد [illegible] (به‌جهت همین ارتباط نزدیك است که **غزالی** آن اثر را [illegible] قسمتی از این کتاب که بوسیلهٔ **گلدزیهر** تجزیه و تحلیل [illegible] به‌چاپ رسیده‌است. چون در آن زمان هنوز هیچیك از متون [illegible] یا فارسی، شناخته نشده بود، ناشر مذکور با **غزالی** [illegible] شرایط مسأله فرق کرده است.

وقتی می‌بینیم **غزالی** برضد افکاری که اصولاً [illegible] خصمانه وارد بحث شده است به ما حیرت دست [illegible] اسماعیلیه، یعنی تفسیر باطنی، از نظر او پنهان [illegible]

ارثی که بعنوان ارثیهٔ روحانی به وارثان آن علم منتقل[1] گردیده بود، از نظر او دور مانده بود. آیین اسلام براساس تعلیم اصول و اسرار بنا شده و در آن، معانی مکتوم وجود دارد و آن معانی را نه‌می‌توان با قضایای منطقی شناخت، نه می‌توان بیان کرد بلکه فقط یك راهنمای ملهم یعنی امام آن را درمی‌یابد (فصل دوم)، اما غزالی چنین آیینی را، منحصراً «آیینی بی‌چون و چرا»[2] و تعبدی می‌دانست. این است عین معنی امامت به‌عقیدهٔ شیعیان و این است امری که معنای «ولادت روحانیه» را تأیید و متقن می‌سازد، همچنانکه اساس مابعدالطبیعهٔ آن را. اما این معنی و اساس آن، از دید غزالی پنهان مانده بود. قبلا گفته‌های ائمهٔ شیعه را درمورد علم قلب بیان کردیم و اگر غزالی آن گفته‌ها را دریافته بود همانا اقناع شده بود. کتاب غزالی اندیشه‌ای را بیان می‌کند که فقط یك سنی کلامی معتقد و جزمی ممکن است آن را از امور باطنی ادراك کند. و چون امروز ما پاسخهای پرمغز اسماعیلیه را به حمله‌های غزالی می‌دانیم، همهٔ سؤالات او را می‌توان مورد انتقاد قرار داد. کتابی که در پاسخ غزالی نوشته شده اثر داعی پنجم یعنی، سیدنا علی‌بن محمدبن‌الولید (متوفی به سال ۶۱۲ هجری/۱۱۲۵ میلادی) و موسوم به داعغ‌الباطل است یعنی کتابی که باطل را محو می‌سازد. این کتاب؛ شامل دو مجلد خطی در هزار و پانصد صفحه می‌باشد. مسلماً تطبیق کتاب مذکور و کتاب غزالی فواید بیشمار دارد. کتاب مشاجرات غزالی برضد مسیحیان موسوم به تدجیل[3]، در افکار الوهیت عیسی است و مبنای گفتار او بیانات صریح اناجیل می‌باشد. مطلب جالب این است که غزالی دراین کتاب در لزوم توحید[4] و انکار تثلیث و خطر تشبیه[5] زیاد تکیه نمی‌کند اما برای اثبات روش فلسفی خویش بطور حیرت‌آوری خلاف رأی خود که معتقد به سلوك روحانی است، پافشاری می‌نماید که فقط باید علم و استدلال را برای تفسیر متون اناجیل بکار بست. بی‌شك این کتاب یك اعتراض انجیلی علیه عناید جزمی کلیساست؛ اما بیرون از هرگونه مشاجرهٔ قلمی، باید نتایج آن را با سایر

1. Tradita 2. Religion d' autorité
3. Refutation Courtoise 4. Exigence unitarienne
5. Anthropomorphisme

تأثیراتی که گفتیم مسیح‌شناسی در سایر حوادث روحانی اسلام: در اسماعیلیه، نزد سهروردی، نزد ابن‌عربی، نزد سمنانی و غیره ایجاد کرده بود مقایسه نشود.

قبلا دراین کتاب اشاره کردیم که مسیح‌شناسی در عرفان اسلامی داخل شد و چون اجمالا با عرفان مرتبط بود، پس شك نیست که از این حیث با جزمیات رسمی آن آیین که غزالی به آن حمله کرده است تفاوت دارد. بالجمله، «معرفة‌المسیح» که «در فلسفهٔ نبوی» داخل شد چنانکه دیدیم، اندیشهٔ «حقیقت‌نبوت» را تا «خاتم پیمبران» ادامه داد و سپس به دورهٔ ولایت که متعاقب آن است رسید.

کتاب دیگر غزالی در مشاجرات، (که به‌فارسی است)، مسلما هنگامی نوشته شده که غزالی به نیشابور بازگشته بوده است. غزالی دراین کتاب، به فرقهٔ اباحیه حمله کرده است، اباحیه گروه وسیعی بود که صوفیان و فیلسوفان [illegible] «منحرفان»[3] و بدعتگذاران از هرقبیل در آن گروه قرار می‌گرفتند، که [illegible] کتاب منظورنظرند شاید با مردمی قابل انطباق باشند که در قرون [illegible] هجری (قرون شانزدهم و هفدهم میلادی) در آلمان بعنوان [illegible] مجذوب، معروف بوده‌اند. دراین کتاب نیز کسانی که [illegible] تهمت زشتترین شنعت مصون نمانده‌اند.

۴. اما درحقیقت این کتابها انعکاس و تأثیر [illegible] با کتاب مهم غزالی که برضد فیلسوفان نوشته و آن را [illegible] قابل مقایسه نیست. کلمهٔ «تهافت» واجد معانی متعددی است [illegible] باهم زیاد نیست، و آن را با چندین کلمه که به مفهوم تخریب [illegible] کرده‌اند[4] و اخیرا معنی آن را. انفصال یا انفصال مطابقت [illegible] عبارت معنی روشنی بدست نمی‌دهد و فهم آن دشوار است [illegible] است که این فعل (که در صرف عربی از باب تفاعل [illegible] دراین مورد «خود ویرانگری فیلسوفان» ترجمه شده [illegible]

[illegible] Prophets [illegible] Enlightenment

[illegible]

[illegible] Ruinous Destruction, Effondrement, Effondrement

[illegible] Autodestruction

به‌نحو مشخصی تضاد فکری **غزالی** منعکس است که هرچند دلیل و منطق را برای وصول به مرحلهٔ یقین صالح نمی‌داند اما با این همه با سلاح منطق تعقلی به ویران کردن یقینیات فلاسفه پرداخته است. **ابن‌رشد** به‌این نحوهٔ تفکر **غزالی** که درحقیقت انکار خویشتن است کاملا توجه داشته است و می‌گوید: او، بطور کلی ناتوانی عقل را پذیرفته است پس، این ناتوانی شامل نفی و انکار او در مورد آراء فیلسوفان نیز می‌شود. در حقیقت غزالی اظهارات خود را نفی کرده است. به این دلیل، ابن‌رشد با نفی نفی، یا انکار انکار به او پاسخ رد داد و نفی و انکار او را نفی و انکار کرد و تهافت التهافت را تحریر نمود.

همهٔ اهتمام غزالی این است تا برای فلاسفه مدلل نماید که برهان فلسفی هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند، اما متأسفاً او خود مجبور شده است این مطلب را با برهان فلسفی اثبات نماید. او با شدت بی‌اندازه به‌نظریهٔ آنان در مورد ازلیت عالم حمله کرده است اما درنظریهٔ تسلسل عقول، فقط مجاز را دیده است و دقت و جمال آن نظریه از نظرش دور مانده است. او می‌پندارد فلاسفه از اثبات وجوب حق و وحدت، و عدم جسمانیت الهی، و علم الهی به اشیاء، مانند علم به‌نفس خود ناتوانند. او در جهش فکری خود تاجایی پیش می‌رود که دلایل فلاسفه را در اثبات وجود جواهر فساد ناپذیر روحانی انکار می‌کند در صورتی که او خود در محل دیگر به روحانیت نفس فناناپذیر نیازمند است. از نظر فلاسفه، موجود روحانی موجودی است که به ذات خود معرفت دارد و به‌معرفت خود نیز آگاه است حواس اندامهای جسمانی شایستهٔ چنین معرفتی نیستند. **غزالی** این مسأله را قبول دارد اما اساس فکر او دراین نکته است که قانون علیت را که مورد عقیدهٔ اشاعره می‌باشد نفی می‌کند و هدف انتقاد قرار می‌دهد. او علیت را قانون ثابتی نمی‌داند و معتقد است امور به نحوی معجزه‌آسا تغییر می‌پذیرند نه بنا به قانون علت و معلول.

و از آنجا فکر **ابن‌سینا** را نفی می‌نماید که می‌گوید وجود ممکنات که به خودی خود استعداد موجود شدن ندارند، براساس وجوب مبدأ اولی است که لاوجود ممکنات را جبران می‌کند (و این فکر ابن‌سینا، در قرن هفدهم، مقبول فیلسوفی مانند میرداماد گردید و او را تا سرحد وصول به‌جذبه برانگیخت). به‌عقیدهٔ

غزالی سلسلهٔ تطورات طبیعی معرف نظمی است که حسب مشیةالله مقرر شده است اما هرلحظه ممکن است آن فیض منقطع گردد. نیز هیچ فکر و اندیشه‌ای را حتی از قبیل امور نفسانی و درونی موجودات و از ردیف لوازم ذاتی دارای قاعدهٔ ثابتی نمی‌داند. فیلسوفان برآنند که آتش سبب حریق است، آتش بنا به‌طبیعت خود موجب سوختن می‌گردد و از آن ناگزیر است. اما **غزالی** این لزوم سببی را رد می‌کند و مسأله را چنین طرح می‌نماید که عمل آتش را خواه مستقیماً، خواه بوسیلهٔ وسیط بودن «ملك»، باید به‌خداوند منسوب دانست. آنچه بنابرمشهودات تجربی می‌توان گفت این است که احتراق کتان مثلاً هنگام تماس با آتش صورت می‌گیرد اما این واقعه اثبات نمی‌کند که حریق بعلت تماس آتش با کتان. یا به‌هرعلت دیگر صورت می‌پذیرد. باری به‌عقیدهٔ **غزالی**، فلاسفه در انکار معاد جسمانی و واقعیت لفظی و ظاهری کلمات بهشت و دوزخ. و عدم قبول معاد یعنی رجعت به‌جهان باقی جز بصورت جوهر مجرد که همانا روح است، در اشتباهند. در همین مورد تناقضی وجود دارد که از نظر فلسفی. فقط از خلال آثار سهروردی و ابن‌سینا قابل حل است و آن: ارتقاء وجودی به «جهان سوم» یعنی به‌عالم المثال است که واسطه بین جهان حسی و جهان معقولات محض می‌باشد. بسوی ماندن این عالم یعنی عالم‌المثال (که قبلا به مناسبت مقال از آن سخن گفته‌ایم) می‌توان پذیرفتن تجرد روحانی که قول فلاسفه می‌باشد. (یا مجاز لفظی دقیق). با قبول اقوال قشری متکلمان. از تنگنای برهان رهایی یافت و درخصوص «روحانی» معاد قرآنی و مشاهدات و بینش نبوی را از ظاهر الفاظ ایراد به‌این دلیل که **ملاصدرا شیرازی** درمورد این مطلب اساسی این مسئله را **غزالی** متأله را بکلی مخالف یکدیگر می‌داند.

۵. شاید مبنای این اندیشه که تاکنون تقریباً بهیچوجه اثرات انتقاد **غزالی** را درحد واقعی نمودار می‌سازد از [illegible] باشد. اگر تصور شود که پس از **غزالی**، فلسفه از [illegible] رود که فلسفه از صورتی که **غزالی** بر آن [illegible]

1. Mundus Imaginalis

محض است. فلسفه در مشرق‌زمین در کمال قوت برقرار است و به‌اندازه‌ای تزلزل ناپذیر برجای مانده که تا امروز هم طرفداران **ابن‌سینا** وجـود دارند. آثار مهم مکتب اصفهان نشان می‌دهد که منظور از فلسفه نه‌برای منازعه و مناقشه است نه بصورت کوشش و کاری برای تدوین خلاصهٔ تاریخ فلسفه. بلکه مسلماً منظور از آن «فلسفهٔ نبوی» است (که در آغاز کتاب طرحی از آن بیان کـردیم)، و با توجه به آثار نامهٔ انتقاد **غزالی**، ترقی و پیشرفت جدید فلسفه در ایران در قرن شانزدهم میلادی به ما می‌فهماند که چرا سرنوشت فلسفهٔ اصیل اسلام، فلسفه‌ای که فقط در اسلام می‌توانست ظهور کند، در محیط شیعی تحقق یافت. شهرستانی (۵۴۷ هجری / ۱۱۵۳ میلادی) بعداز غزالی به نوبهٔ خود در تاریخ ارزشمند خویش راجع به ادیان موسوم به کتاب‌الملل، و در کتابی دیگـر موسوم بـه مصارع‌الفلاسفه کـه برضد فیلسوفان نـوشته و هنوز چاپ و منتشر نگـردیده است، و در رسالـهٔ نهایةالاقدام، مصطلحات متکلمی خبـرده، حمله بـه فیلسوفان یونانی مشرب[1] منجمله **ابن‌سینا** را از سرگرفت و موجب شد که فیلسوف بزرگ شیعه، **نصیرالدین‌طوسی** (۶۷۲ هجری / ۱۲۷۴ میلادی) درطی پاسخی ارزشمند از **ابن‌سینا** دفاع کند.

در حقیقت کتاب تهافت چندان تأثیری برجای نگذاشت بلکه اثر مهم **غزالی** موسوم به احیاء علوم‌الدین واجد اهمیت و تأثیر فراوان گردید. این کتاب پراز تجزیه و تحلیلی سرشار از تأملات روحانی است از قبیل مطالبی که در سماع نوشته است. بعضی از مؤلفان شیعی از شرح آن پروا نکرده‌اند. **محسن‌فیض** معروفترین شاگرد ملاصدرا شیرازی آن کتاب را از نو با تطبیق با روحیهٔ شیعی نوشت و آن‌را المحجة البیضاء نامید. درحقیقت، آنچه حیات نظری و روحانی قـرون بعد از **غزالی** را، بخصوص در ایـران مشخص می‌سازد، انتقاد **غزالی** از فیلسوفان نیست بلکه احیاء یا تجدیدی است که بوسیلهٔ **سهروردی** بعمل آمد. زان پس این بن‌بست که یا باید فیلسوف بود یا صوفی، شکست، و این نظر پیدا شد که بدون صوفی بودن نمی‌توان فیلسوف کامل بـود و بدون فیلسوف بودن نمی‌تـوان صوفی کامل گردید. این طرز تفکر، زمره‌ای از مردم روحانی را پدید آورد که فلسفه برای آنان با اموری ملازمه

1. Les philosophes héllénisants

داشت که درهیچ‌جای، فلسفه موجب چنان ملازمات و مقتضیاتی نبوده است. دراین کتاب باید در مورد تعالیم بعضی از بزرگان صوفیه و درمورد احیاء روحانی که مطمح نظرسهروردی بود کلمه‌ای چند گفته شود.

VI

تصوف

۱. تذکرات مقدماتی

أ. در علم اشتقاق معمول، کلمهٔ صوفی از کلمهٔ عربی «صوف» به‌معنی «پشم»، مشتق گردیده است. این کلمه اشاره‌ای به عادت صوفیان است که با پوشیدن جامه و روپوشی از پشم سفید، «خرقه»، مشخص می گردیدند. بنابراین، کلمه از نظر اشتقاق با اصول عقیدهٔ روحانی که صوفیان را در اسلام مشخص می کرد هیچگونه رابطه‌ای ندارد و بهرحال این استعمال قدیمی است. اصطلاح «صوفی» به‌مجموع عارفان و روحانیونی که به‌تصوف عقیده دارند اطلاق می‌شود. کلمهٔ تصوف، مصدر باب تفعل و ریشهٔ آن (صاد، واو، فاء) می‌باشد و معنای آن، عقیده و عمل به عقیدهٔ صوفیان است، و خلاصه، این کلمه را برای سخن گفتن از مکتب صوفیان بکار می‌برند (مانند تشیع یعنی اقرار به عقاید شیعیان، تسنن اقرار به عقاید سنیان و غیره). بیانی دیگر که دربادی نظر بیشتر اقناع می کند این است که این کلمه را نقل صورتی از کلمهٔ یونانی Sophos که به معنی خردمند و حکیم آمده است دانسته‌اند. بیرونی درقرن چهارم هجری (دهم میلادی) (فصل چهارم ـ ۶) به‌این معنی توجه کرده بود هرچند که مستشرقان بطور کلی این بیان را نپذیرفته‌اند (مراجعه شود به کلمهٔ فیلسوف که از کلمهٔ یونانی Philosophos اقتباس‌شده است).

با اینکه در کلمهٔ «صوفی»، حرف (س) از کلمهٔ Sophos در کلمهٔ صوفی به حرف (ص) تغییر یافته اما در کلمهٔ فیلسوف، همان حرف سین مراعات گردیده است. اگر هم چنین باشد باید بطور کلی به قریحهٔ فوق‌العادهٔ نحویون عرب توجه کرد که برای کلمه‌ای که از زبان بیگانه وارد زبان عربی شده است، اشتقاق سامی یافته‌اند.

۲. تصوف بعنوان شاهد مذهب عرفانی در اسلام، پدیده‌ای است روحانی با اهمیتی بسزا. اساساً ثمرهٔ رسالت روحانی پیمبرانی است که از راه سلوك باطنی و توجه قلبی به مفاهیم منزلات قرآنی، برای زنده داشتن آن، کوشش شخصی بعمل آید. «معراج» که پیمبر درطی آن به اسرار الهی آگاه گردید، الگوی معرفت عملی و سلوك صوفیان شد تا به‌نوبهٔ خود بکوشند و به‌آن مقام واصل گردند. تصوف، اعتراض برجسته وگواهی انکارناپذیر است به نام اسلام روحانی، برضد هر گرایشی که اسلام را به دینی تشریعی و تقنینی منحصر سازد. تصوف مقامی است که جزئیات فن و روش پارسایی روحانی را که مراتب و ترقیات و اصول آن سراپا شیفتهٔ الهیاتی به نام «عرفان» است، تکمیل می‌نماید. پس، از نظر حیات تصوف و از نظر اصول عقایدآن، شریعت و حقیقت در دو قطب متقابل و [illegible] بعبارت رساتر: سه موضوع وجود دارد و آن عبارت است از شریعت [illegible] مسلمیات ظاهری وحی و الهام)، طریقت (یعنی راه عرفانی) حقیقت (یعنی [illegible] روحانی بعنوان تحقق کمال شخصی).

حاصل سخن اینکه، از یك‌طرف، تصوف در طول قرون از طرف دین رسمی اسلام با دشواریها مواجه گردید و از طرف دیگر، این مسأله مطرح شد که [illegible] و دو قطبی بودن شریعت و حقیقت. که طریقت به‌سوی حقیقت راهبر است [illegible] و ابداعی است که مخصوص تصوف است یا تصوف برای اسلام امری [illegible] نیست و اگر حذف شود مع‌ذلك دین اسلام بدون تصوف [illegible] روحانی باقی خواهد ماند. باری اشاراتی که بعداً به اصول [illegible] بزرگ تصوف خواهیم کرد خصوصیات اساسی تشیع [illegible] خواهد ساخت. این مشهودات، مسأله‌ای بسیار مهم ایجاد کرده است [illegible] چنانکه باید آن را طرح کرد مگر اینکه از عالم روحانی شیعه معرفتی تحقیقی و عمیق داشته باشیم. چه، وجود «پدیدهٔ تصوف» در ایران شیعی، با [illegible] در عالم

تسنن، کاملا یکسان نیست و مستشرقان تا امروز فقط از تصوف اهل سنت اطلاع داشته‌اند. دریغا که در این کتاب نه‌می‌توان مسأله را بسط داد نه‌می‌توان آن را حل کرد اما می‌توان برای محدود ساختن کیفیتی که بی‌اندازه پیچیده است برخی از مطالب را تاحدی گوشزد نمود. از مطالبی که قبلا تحت عنوان «فلسفهٔ نبوی» طبقه‌بندی کردیم (فصل دوم)، شاید چنین بنظر برسد که تصوف خود بخود وبطور طبیعی پدید آمده است. آری، درمورد تصوف شیعه این اندیشه صواب است. همهٔ مساعی حیدرآملی و تأثیر او تا امروز درهمین جهت است. وقبلا (درفصل دوم، ب و ۴) درمورد پدیدهٔ اتصال اسماعیلیه وتصوف، توضیح کافی داده‌ایم. اما درحقیقت، صوفیان‌درطی قرون‌ازنظرتعداد بزرگترین‌اکثریت‌را درعالم‌تسنن داشته‌اند. بعلاوه در جهان تشیع دیده می‌شود که غالباً در مورد تصوف، بطوری کتمان عقیده می‌کنند که مفهوم آن کتمان با تقبیح و انکار تصوف نزدیك است، ونه تنها ملایان رسمی که نمایندگان شریعتند چنین‌می کنند بلکه روحانیان نیز که اصول عقایدشان از تعالیم مشتق شده است در عین‌حال که اصطلاحات صوفیان را بکار می‌برند وهمان حکمت‌الهی را پذیرفته‌اند، مع‌ذلك بهیچوجه به‌قبول تصوف اعتراض نمی کنند و در مقابل آن بی‌اندازه تحفظ و خودداری روا می‌دارند. همین خصوصیت روحانیت شیعی است که تا امروز همچنان به‌حیات متکامل خود ادامه داده ومسأله‌ای دشوار راکه ایضاح آن ناممکن است دربرابر ماطرح کرده است.

۴. نخستین موضوع آموزنده این است که بین قرن دوم وسوم هجری، در کوفه، اعضای جمعیتی روحانی و شیعی مذهب، نخستین مردمی بودند که به نام صوفی خوانده شدند، یکی از آنان بنا بنوشتهٔ **عین‌القضاة همدانی** (متوفی به سال ۵۲۵ هجری/۱۱۳۱ میلادی) **عبدك**[1] است:

> سالکان راه الهی در اعصار پیشین و در نسلهای نخستین به نام صوفی ممتاز نبودند. صوفی کلمه‌ای است که در قرن سوم هجری (نهم میلادی) شیوع یافت و نخستین مردی که در بغداد به این نام خوانده شد **عبدك صوفی** بود (متوفی به سال ۲۱۰ هجری/۸۲۵ میلادی).

1. Abdak

به گفتهٔ **عین‌القضاة**، وی پس از **جنید** و معلم او **سری‌السقطی** شیخی بزرگ بوده‌است (فصل ششم–۲). این مطلب مانع آن نیست که از امام هشتم شیعیان (رحلت به سال ۲۰۳ هجری/ ۸۱۰ میلادی)، که **عبدك** درزمان آن امام می‌زیسته‌است سخنانی سخت در مورد تصوف نقل شده باشد. از اواخر قرن سوم (نهم میلادی)، گویی اثر شیعه ناپدید گردید، تاظهور **سعدالدین حمویه** در قرن هفتم (سیزدهم میلادی)، (متوفی به سال ۶۵۰ هجری/ ۱۲۵۲ میلادی) و سایر پیشوایان تصوف شیعی (**حیدر آملی، شاه‌نعمت‌الله ولی**، وغیره) که تا دورهٔ تجدد روزگار صفویه پیاپی روی داد.

۴. اینك، باید چندین موضوع را مورد توجه قرار داد. نخست آنکه در به مفهوم «ولایت» که در قلب تشیع جای دارد تمسك شود و تحریفاتی را که در تصوف تسنن براین مفهوم تحمیل شده، مثلا در کتاب معلمی مانند حکیم ترمذی در نظر بگیریم (فصل ششم–۳) آنگاه عتاب وتقبیحی را که از طرف [illegible] در مورد صوفیان، یادست کم در مورد فرقه‌های معینی از صوفیان صورت است خواهیم فهمید. درحقیقت اصول عقیدهٔ فرقه‌های مذکور درباره ولایت معنی است که بدون قبول امامت می‌توان به تصوف اهل سنت [illegible] این فرقه‌ها مواجه با امامت هستند اما بدون قبول امامت (این [illegible] اعتقاد راسخ داشتن به مسیحیت بدون عقیده به مسیح). اما این [illegible] تأیید کرد که توبیخ وملامت ائمه به‌این فرقه از صوفیان، تصوف [illegible] و شرط از بین برده باشد زیرا با دو قضیه مواجه می‌[illegible] جلسه‌های علنی شیعیان صوفی از قرن ۱۴ تا امروز [illegible] دیگر شجرهٔ نسب اغلب طریقتها، به‌یکی از ائمه می‌[illegible] می‌گردد. کسانی که صحت تاریخی این سلسله [illegible] نداشته‌اند که هرقدر این شجره کمتر انعطاف تاریخی [illegible] بیشتر گواه آن است که ارادهای آگاه وجود [illegible] یکی از ائمهٔ شیعه می‌رسد پنهان داشته [illegible]

1. Compendium Sonitus.

امتناع مشایخ از اتصاف به‌تصوف، وسکوت تاریخ در بیان سلسلهٔ انساب صوفیان علتی دارد که نباید آن را از نظر دورداشت. ظهور حکومت سلجوقی در بغداد در ابتدای قرن چهارم هجری (دهم میلادی) (مراجعه شود به‌فصل سوم-۳-الف) که شیعیان را حسب فرمان ائمه موظف می کرد تا بانهایت دقت تقیه نمایند، این مطلب را تاحدی توضیح می‌دهد. پس باید دراین مسائل همیشه باکمال احتیاط نتیجه‌گیری کرد.

۵. اینك مجدداً آن زمره از روحانیان معروف شیعه را که چهره‌های مشخص بوده‌اند یادآوری می کنیم (مراجعه شود به فصل دوم ـ مقدمه ـ ۶) که بدون بستگی باتصوف، اصطلاحات فنی آن رابکار می‌بردند. نه **سهروردی** به «طریقت» مخصوصی وابسته بود نه **حیدرآملی**، نه‌فیلسوفانی مانند **میرداماد** و [ملا] **صدرا شیرازی** (مجدداً تذکار می‌دهیم که طریقت به‌معنی «راه روحانی» است و این کلمه در انجمنهای نیکوکاری یاجمعیت صوفیان نیز برای تجسم دادن طریق روحانی بکار می‌رفته‌است.) شاید نخستین علت امتناع ازوابستگی به‌صوفیان که‌منظور نظرخرده‌گیران شیعی قرارگرفت، تشکیل مجامع صوفیان به‌نام خانقاه (صومعه ـ دیر) و جامهٔ رهبانی آنان، همچنین نقش شیخ بود که به‌جانشینی امام، بخصوص جانشینی امام غایب که با وجود ناپیدایی راهبر باطنی می‌باشد گرایش داشت. بایدمتوجه‌بود که رابطهٔ تشیع باشریعت (بخصوص هنگامی که شیعه در اقلیت بود) درست مانند رابطهٔ تسنن باشریعت نیست. تشیع بالذات و بخودی‌خود راه طریقت یعنی راه آشنایی به‌اسرار است. مسلماً یك اجتماع شیعی اجتماعی نیست که از مردمی به‌راز طریقت آشنا تشکیل شده باشد (والا بامفهوم آشنا شدن به‌اسرار. وفراگرفتن آن مغایرت خواهد داشت.) اما محیط شیعه (بالقوه و به‌نحو اضمار) محیط تعلیم اسراربود، و شیعه، باعقیدهٔ خاصی که به‌ائمهٔ معصوم دارد، آماده بود تا این تعالیم را از آنان اخذ کند. شیعه با این تعالیم بوسیلهٔ رشته‌ای بیواسطه ومشخص، در «جهت طولی»، به‌جهان روحانی متصل گردد، بی‌آنکه نیازی داشته باشد تا مانند اهل تسنن صریحاً درطریقت متشکلی واردگردد. برای درك مجموعهٔ این پدیده، توجه به‌کلیهٔ صور مختلف طریقت واجد اهمیت است. موازی باطریقتها یامجامع اهل تسنن، طریقتهای شیعی وجود دارد که دارای تشکیلات واقعی است (درایران

امروز، تشکیلات شاه‌نعمة‌الهی دارای فرقه‌ها و شعبه‌های متعدد است: مانند تشکیلات ذهبی وغیره). ولی باید یادآوری کرد که طریقتهای متعدد نیز موجود است که نه تشکیلاتی دارند نه اسم ورسمی. وجود این طریقتها صرفاً روحانی است، به‌این معنی که شیخ طریقت، با آموختن تعلیمات قلبی، اشخاص را دستگیر می کند و نام شیخ برحسب اینکه چه شخصیتی باشد گاهی مخفی است، اما غالباً هیچ اثر مکتوب از آنان برجای نمی‌ماند. فرقهٔ دیگر، فرقهٔ «اویسی» می‌باشد و تسمیهٔ آن از نام **اویس قرنی** یمنی مشتق است و او از نخستین شیعیانی بود که به‌پیغمبر ایمان آورد و پیغمبر اورا شناخت اما هرگز یکدیگر را ملاقات نکردند. کسانی‌را اویسی می‌نامند که مربی بشری و راهنمای خارجی ومرئی ندارند وهمهٔ تعالیم را از راهنمایی روحانی ومشخص اخذ می کنند. مسلماً معنی اخلاص به‌اندازه و آنچه این اخلاص راه آن را هموار می‌سازد درهمین نکته می‌باشد. بعضی از اویسیان به‌نام معروفند؛ در تسنن نیزسالك طریقت اویسی وجود دارد. اما در شیعه تعداد آنان فراوان است.

۶. اکنون که این مطالعات انجام گردید باید اذعان کرد که [illegible] اسلام از حیث رابطه‌ای که با سایر تجلیات روحانی دارد و در [illegible] تجزیه وتحلیل قرار گرفت اثری است که موضوع پیچیده و [illegible] دارد. همانا باید دو دورهٔ بزرگ را از یکدیگر متمایز دانست. [illegible] بین‌النهرین که صوفی نامیده می‌شدند، طریقتی بوجود آوردند که [illegible] شد و مکتب خراسان در جنب آن بود. بعضی از مربیان و [illegible] خواهیم برد به‌اصول عقایدی اذعان داشتند که بعدها بعنوان [illegible] گردید. اما بی گفتگو اصطلاحات مهم ومعروفی که یادآوری [illegible] است که تاکنون درمطالعهٔ تشیع آموخته‌ایم و آن عبارت [illegible] که در دوقطب واقعند، ظاهر وباطن، مفهوم دوران ولایت [illegible] دوران نبوت گردید. مفهوم «قطب» (قطب صد قلب) [illegible] است از انتقال مفهومی از مفاهیم شیعیان یعنی [illegible] تصوف که قطب در رأس آن قرار دارد وبهرحال آن [illegible] در فصل دوم این کتاب وقتی ادوار بعد از تشیع [illegible]

بسیاری خواهیم دید که ضرورت توضیح این مسأله‌را بیشتر نشان خواهد داد وقبل از همهٔ آن مطالب بیان اصول عقاید مکتب ابن عربی (متوفی به‌سال ۶۳۸ هجری/ ۱۲۴۰ میلادی) وتأثیرات آن مکتب است.

دریغا که در این رساله که بسی محدود است نمی‌توان جهات و وجهه‌های منظور تصوف را از نظر تأثیر نوافلاطونی و تأثیر عرفان، و تأثیر تصوف هندو غیره با توضیحات کلی از تصوف مورد بحث قرارداد، حتی در ایران مختصر میدان آن نیست که جز چند شهرهٔ بسیار برجستهٔ تصوف را نشان بدهیم. پس بسی از مطالب ذکر نخواهد شد یعنی خصوصیات بسیاری از معلمان وپیشوایان تصوف را نیز نمی‌توان بیان کرد و نخستین آنان خواجه عبدالله انصاری است (۴۹۶ هجری/ ۱۰۸۸ میلادی - ۳۹۶ هجری/ ۱۰۰۶ میلادی) که از مردم هرات بود و انصاری (در تابستان سال ۱۳۸۱ هجری/ ۱۹۶۲ میلادی) مراسم نهصدمین سال وفات او را در کابل برپا داشتند.

۱. ابویزید بسطامی

ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی، نیاکانش زردشتی بودند سپس پدر بزرگش سروشان به اسلام گروید. ابویزید قسمت اعظم عمر را در شهر بسطام واقع در شمال شرقی ایران که مسقط الرأس او بود گذرانید و در سال ۲۳۴ یا ۲۶۱ هجری ۸۷۴ میلادی در همانجا بدرود حیات گفت. ابویزید حقاً از بزرگترین صوفیانی است که اسلام در طول قرون پرورده است. تعلیمات او که بیان بی‌واسطهٔ حیات باطنی او بود تحسین و حیرت شخصیتهای گوناگون را برانگیخت در حالی که هرگز وظایف مربی اخلاقی وخطیب را برعهده نگرفت حتی نوشته‌ای برجای نگذاشت. اصول سلوك روحانی او از طریق روایات وپندها وآراء بدیع او به ما رسیده است وآنها را شاگردان بلافصل او یا چند تن از مردمی که به‌ملاقات وی مایل آمده بودند فراهم آورده‌اند. مجموع این آثار ازنظر الهیات ومقامات روحانی دارای ارزش بسیار است. این نکته‌های حکمت آمیز، در تاریخ روحانی اسلام به«شطحیات» معروف است. ترجمهٔ این کلمه دشوار است وتاحدی می‌توان آن را به «امور عجیب وغیرعادی»، یا «افراط و مبالغه»، یا «سخنانی از روی جذبه»

ترجمه کرد.

۲. از شاگردان بلافصل **ابویزید بسطامی**، برادر زادهٔ او **ابوموسی عیسی بن آدم** (برادر زادهٔ ارشداو) را می‌توان نام برد که **جنید**، مرشد معروف بغداد بوسیلهٔ او از سخنان **ابویزید** آگاهی یافت و آنها را به‌عربی ترجمه کرد و تفسیر و شرح بر آن نوشت که قسمتی از آن در کتاب اللمع، نوشتهٔ «سراج» محفوظ مانده است. کسانی که محضر اورا درك کردند یکی **ابوموسی دبیلی** (از کلمهٔ دبیل[1]، که کلمه‌ای است ارمنی) بود، و دیگری **ابواسحاق هروی** (شاگرد ابن ادهم)، و دیگری صوفی مشهور ایرانی **احمدبن خضرایه** که هنگامی که **ابویزید** خانهٔ کعبه را زیارت می‌کرد اورا ملاقات نمود. کاملترین ومهمترین منبعی که از زندگانی وسخنان **ابویزید** باقی است کتاب النورفی کلمات ابویزید طیفور اثر محمد سهلجی (متوفی بسال ۴۷۶ هجری /۱۰۸۴ میلادی) می‌باشد که به‌سال ۱۹۴۹ با کوشش ج. بلوشی در قاهره [illegible] رسید. همچنین مجموعهٔ نکات حکمت آمیزی که بوسیلهٔ روزبهان بقلی [illegible] مجموعه‌ای بزرگ که بطور کلی به شطحیات صوفیان [illegible] گردیده و شرح و تفسیری مخصوص بر آن نوشته شده [illegible] جریان است).

۳. نظرگاه اساسی اصول عقاید این صوفی بزرگ [illegible] وسخنان حکمت آمیزش آشکار است عبارت است از آن [illegible] شرط موجود درصورت من، (انانیه)، درصورت تو، (انیه)، درصورت [illegible] در این تدرج معرفت، الوهیت وبشریت یالاهوت و ناسوت [illegible] عمل متعالی و علوی پرستش و عشق درهم منعکس می‌[illegible] **ابویزید** درجات ومراتب سیر آن را تااوج تحقق روحانی [illegible] نکته‌های صاعقه‌خیز می‌درخشد و ما جز متن قسمتی از آن [illegible] اوراق نمی‌توانیم گفت:

[illegible]

[illegible]

1. Dabil [illegible]

کرد. عجایب ملکوت بنمود. آنگه مرا هویت خود بنمود به‌هویت خود هویت او بدیدم، و نور او به‌نور خود بدیدم، وعزاو به‌عز خود بدیدم، وقدراو به‌قدر خود بدیدم، وعظمت او به‌عظمت خود بدیدم، ورفعت او به‌رفعت خود بدیدم. آنگه از خود عجب بماندم. ودرهویت خود شك کردم. چون درشك هویت خود افتادم، به چشم حق، حق را بدیدم. حق را گفتم که: «این کیست؟ این منم؟» گفت: «نه، این منم، به عزت من که جزمن نیست.» آنگه ازهویت من به‌هویت خویش آورد. و به‌هویت خویش هویت من فانی کرد. وآنگه هویت خود بنمود یکتا. آنگه به‌هویت حق درحق نگاه کردم. چون ازحق به‌حق نگاه کردم. حق را به‌حق بدیدم، باحق به‌حق بماندم. زمانی چند بامن نفس وزبان وگوش وعلم نبود. دیگر حق مرا ازعلم خود علمی داد، وازلطف خود زبانی، واز نورخود چشمی. به‌نوراو، اورا بدیدم دانستم که همه اوست.»[1]

۳. جنید

۱. جنید ابوالقاسم بن محمد بن الجنید الخراز، ایرانی‌الاصل درنهاوند به‌دنیا آمد ودر همهٔ عمر درعراق یابعبارت بهتر، دربغداد متوطن بود ودر آنجا به‌سال ۲۹۷ هجری / ۹۰۹ میلادی درگذشت. در این شهر، علوم منقول را از یکی از بزرگترین دانشمندان عصرخود، ابوثورکلبی اخذ کرد وبوسیلهٔ عم خود سری‌السقطی وچند تن دیگر ازبزرگان تصوف مانند الحارث المحاسبی ومحمدبن علی‌القصاب وغیره به‌رموز عرفان آشنا گردید. تأثیر جنید در تصوف، هم درزمان حیات هم پس‌از مرگ تأثیری عمیق بود. شخصیت، و مواعظ و نوشته‌های او وی را درصف اول اهل تصوف قرارداد و «مکتب بغداد» رامشخص کرد. نیز به‌لقب شیخ‌الطایفه (یعنی پیشوای دسته صوفیان) موسوم گردید.

پانزده کتاب از جنید باقی مانده که قسمتی از آن ازمکاتباتی که بین اووبعضی از صوفیان بزرگ همعصر او ردوبدل شده تشکیل گردیده است. در آن رسالات بعضی ازمطالب حیات روحانی و مفهوم «صدق» و «اخلاص» و «عبادت» یعنی پرستش واقعی پروردگار، تجزیه وتحقیق‌شده است. هریك‌ازرسایل او،موضوع‌های مدرسی روحانیت‌اسلامی راباشرح وبسط توضیح داده است مثلاکتاب التوحید

۱. بدنقل ازشرح شطحیات، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی. به‌تصحیح و مقدمهٔ هنری کربن ــ فصل ۶۴ ــ صفحه ۱۱۵ ــ تهران ــ انستیتو ایران فرانسه ۱۳۴۴/۱۹۶۶.

که درالهیات تصوف بحث کرده؛ کتاب الفنا که در آن شرایطی را که منجر به‌بقاء می‌گردد تحقیق نموده است؛ اداب المفتقرالی الله ودواء الارواح وغیره.

۲. اما درموضوع تعالیم این شیخ بزرگ؛ بنابر آنچه دیدیم (فصل ششم-۱) باید دراینجادونکته را مورد توجه قرارداد. اولاباید دانست روحانیت جنید مشروط است به‌وجود دو قطب شریعت وحقیقت. (شریعت یعنی نص احکام الهی که از پیمبری به‌پیمبری تغییر می کند، وحقیقت یعنی واقعیت روحانیت جاوید). بنا به‌آنچه گفتیم می‌دانیم که همین امراز نخست، پدیدهٔ مذهبی شیعه را تشکیل داده ونزد شیعه اصل مسلم امامت است. جنید باافراطی بودن و غلو بعضی از صوفیان که بعلت برتری حقیقت (که رهبر به معرفت جهان هستی وعلم به‌کائنات است) نسبت به‌شریعت، چنین نتیجه گرفته‌اند که همینکه ازمعبرحقیقت گذشتیم دیگر [illegible] به‌احکام شریعت بیحاصل است وباید اتیان به‌آن حذف گردد مخالف بوده [illegible] که نقطهٔ تباعد واختلاف بین شیعهٔ اثناعشری واسماعیلیه همین جاست. [illegible] درمفروضات وضع روحانی «دوباره تفکر کنیم». و آن مسلمات را درمجسم [illegible] از نظر شریعت وحقیقت مطالعه نماییم مطلبی جالب ومفید خواهیم یافت [illegible] روحانیت اسلام نه منحصراً باتصوف طرح می‌شود. نه‌فقط به‌تصوف [illegible] نکتهٔ اساسی دوم ازاصول‌عقاید جنید ، دراصل عقیدهٔ به‌توحید [illegible] اتصال صوفیانه بروز می کند. بی‌شك جنید براین مسأله [illegible] داشته و کتابی را سراسر به‌آن اختصاص داده است. از نظر جنید [illegible] عبارت ازاین نیست که یگانگی وجود الهی راهانند اهل کلام [illegible] نمایند، بلکه عبارت است ازمحوشدن وفانی گشتن درذات [illegible] این امر، مشخص روحانیت رسمی و مسلم باشد، گفتار او [illegible] بیاد می‌آورد که به‌نزدیکان خود ازروی تعلیم فرمود که [illegible] وتعمق نسودم تا مانند آن کس که آید بداو وحی [illegible] ملك وحی استماع کردم.

۴. حکیم ترمذی

۱. حکیم ترمذی، (ابو عبدالله محمدبن علی الحسن بن علی الحسن) [illegible]

هجری (نهم میلادی) می‌زیست. تاریخ صحیح تولد ومرگ او معلوم نیست حتی مشخصات اساسی احوال این ایرانی بلخی نیزنامعلوم است. آنچه از او دردست است، اجمالا درذکرنام چندتن از استادان او، ودر روایتی که از جلای وطن او از ترمذ موطن اصلی وی کرده‌اند خلاصه می‌شود. نیز می‌دانیم تحصیلات خودرا درنیشابور ادامه داد. اما درعوض، **ترمذی** اطلاعاتی گرانبها از شرح سیر وسلوك باطنی وتکامل روحانی خویش برجای گذاشته است که اخیراً به‌وسیلهٔ **هلموت ریتر**[1] کشف گردید. بعلاوه چندین کتاب تألیف کرده که قسمت عمدهٔ آن محفوظ مانده است (مراجعه شود به‌فهرست مستندات).

۲. اصول عقیدهٔ روحانی ترمذی، اصولا برمفهوم ولایت، (عشق الهی، خلوص به خداوند، تعالیم روحانی) مبتنی است. به‌این دلیل بیان مسائلی که در مقدمهٔ این فصل طرح شد (فصل ششم-۱) ضرورت داشت زیرا چنانکه می‌دانیم مفهوم ولایت اساس تشیع است، (فصل دوم ـ الف)، وکلمه و مفهوم و موضوع ولایت، از ابتدا درمتونی وجود داشته است که به‌تعالیم ائمه منتهی می‌گردد. پس، ظاهراً کتاب ترمذی مطلوبترین کتاب، یا یکی ازمطلوبترکتابها باشد، که باید مطالعه کرد تا دانست چه تطوراتی موجب آن گردید تااین تضاد حیرت‌آور یعنی ولایت بدون امامت، پیدا شد. باید دید باآنکه امامت اصل واساس ولایت است، پدیدهٔ ولایت بدون قبول امامت دراثر چه عواملی ایجاد شده است. دراین مورد دونظر رامطالعه می‌کنیم. نخست آنکه ترمذی دو نوع ولایت مشخص کرده است: ولایت عامه، و ولایت خاصه. او مفهوم ولایت عامه را شامل مجموع مسلمانان می‌داند: ادای شهادت یعنی اظهار عقیده به‌دین اسلام برای ایجاد رابطهٔ ولایت که درحقیقت رابطه با خداوند است کافی است واین رابطه بین همهٔ مؤمنان که رسالت پیغمبر را پذیرفته‌اند مشترك وعام است. اما ولایت خاصه عبارت است از عمل یك نخبهٔ روحانی از محبان صادق خدا که باخدای تعالی در رابطه و راز ونیازند، چه، با حضرت او در حال اتصال حقیقی ومتعال می‌باشند.

بالجمله، باید بیادآورد که مفهوم ولایت دوگانه، دربادی کار لازمه ومقتضای

1. Hellemut Ritter

اصول عقاید تشیع بوده وبوسیلهٔ آن تأسیس گردیده است اما افسوس که در اینجا محلی برای طرح مقایسه‌نیست، وباید درمورد این‌دومفهوم به‌توضیحاتی که مربوط به اساس تشیع است مراجعه کرد. (فصل دوم قسمت الف-۳ وصفحات تالی) اینك توجه را فقط به‌این نکته جلب می کنیم که در تصوف ترمذی تغییری‌ریشه‌ای و اساسی ایجادگردید که تاحدی به «عرفی کردن»[1] مفهوم «ولایت عامه» بی‌شباهت نبود.

نظر دوم از اصول عقاید ترمذی درمورد روابط ولایت ونبوت است. به‌عقیدهٔ ترمذی، ولایت، شامل مجموعهٔ مؤمنان بدون هیچ تفاوت، و شامل کلیهٔ انبیاء می‌باشد، چه، ولایت منبع الهامات پیمبران و اساس رسالت نبوی آنان است. او اظهار می‌دارد که ولایت بذاته بالاتر ازنبوت می‌باشد زیرا ولایت امری دائمی است و مانند رسالت نبوی وابسته به‌برهه‌ای از زمان نیست. دوران نبوت از نظر تاریخی با آمدن پیمبر بعدی پایان می‌پذیرد درصورتی که دوران ولایت تا پایان [illegible] بوسیلهٔ وجود وحضور اولیاء، جاودان است. این مطلب درقدر [illegible] حالب [illegible] به کسی که بامعرفةالنبوهٔ شیعی آشنایی دارد چیزی تازه نمی‌آورد الا اینکه [illegible] کسی دارای اطلاعات کافی نباشد بسا بدون اینکه متوجه باشد [illegible] متزلزل گردد.

قبلا دیدیم (فصل دوم) چگونه مفهوم توالی دوران ولایت و نبوت [illegible] مسلم عقیدهٔ تشیع واقتضای فلسفهٔ نبوی آن است. و دیدیم چگونه این [illegible] دو کیفیت و دونظرگاه و دو (بعد) از «حقیقت [illegible] نبوی است [illegible] ارتباط دقیق نبوت و امامت می باشد. این دونظر حکیم [illegible] کردیم، به‌یکدیگر وابستگی دارد چه آنکه، منظور [illegible] که امامت راکه منبع واساس ولایت است حذف می کند، [illegible] منجر می‌گردد. وضع این مسألهٔ مهم ودشوار، تاریخ [illegible] المجموع به‌خود اختصاص داده است اما برای [illegible] تاریخ روحانیت اسلام این امر مسأله‌ای منحصر نیست.

[1] Laicisation

۵. حلاج

۱. حلاج، بی‌شك از مهمترین شخصیتهای عالم تصوف است. واقعهٔ تأثرآور زندانی شدن ومحاکمهٔ او دربغداد، و پس از آن، قربانی شدن و شهادت وی بعلت اعتراف به‌اسلام صوفیانه چنان انعکاسی یافت که بعد از آن، نام وشهرتش از چنبرهٔ محصور نخبگان روحانی مسلمانان درگذشت. این داستان در ادبیات و آثار همهٔ زبانهای اسلامی شایان توجه فراوان قرار گرفت. دیری است که درغرب، صیت شهرت او، دراثر مساعی ل. ماسینیون[1] که آثار حلاج را ترجمه نمود وتفسیر کرد و منتشر ساخت، بالاگرفته است، اینك برای خودداری از اطناب، فقط به‌شرح حالی که به‌منزلهٔ تعلیمات اوست بس می کنیم و برخواننده است که دراین موضوع به‌آثار ل. ماسینیون‌مراجعه کند.

۲. **ابوعبدالله الحسین بن منصورالحلاج**. نیز نوادهٔ مردی زرتشتی مذهب بود که در طور[2] واقع در استان فارس (جنوب غربی ایران) درحوالی بیضا در سال ۳۴۴هجری/۸۵۷ میلادی متولد گردید. هنوز بسی جوان بود که تعلیمات‌صوفی معروف سهل التستری راکسب کرد و پس از آن وی را در تبعید به‌بصره همراهی نمود. در سال ۲۶۲هجری/۹۷۶ میلادی حلاج عازم بغداد شد ودرآنجا شاگردی عمروبن عثمان المکی راکه از استادان بزرگ روحانی عصر بود اختیار کرد و نزدیك به‌هجده ماه نزد او اقامت گزید ودرآن هنگام بادختر یکی از شاگردان‌خود ازدواج کرد. درسال ۲۶۴ هجری/۹۷۷ میلادی به‌آشنایی با جنید نایل آمد (فصل ششم-۳) ومراحل سلوك وتمرینهای حیات روحانی را حسب تعالیم او عمل کرد. جنید به‌دست خودبراو خرقه، (خرقهٔصوفیان)، پوشانید اما حلاج درسال۲۸۲هجری/ ۸۹۶ میلادی دربازگشت از نخستین زیارت خویش از مکه، رشتهٔ ارتباط را با جنید و اغلب مشایخ صوفیهٔ بغدادگسیخت. سپس به تستر (واقع درجنوب غربی ایران) رفت ومدت چهار سال درآنجا اقامت‌گزید. این دوره از زندگانی اوبعلت ناهمآهنگی روز افزون بااخباریان وفقیهان، دوره‌ای مشخص‌است.

روابط او بادسته‌های مزبور بطوری گسیخته گردید که تقریباً تا چهار سال‌بعد

1. L. Massignon 2. Tùr

از آن، حلاج جامهٔ صوفیانه بدور افکند تا باتودهٔ مردم درآمیزد وحیات معنوی و روحانی را برمردمان موعظه کند. می‌گویند او بافیلسوف وپزشك مشهور، رازی، (فصل چهارم-۴) وبا مصلح اجتماعی **ابوسعیدجنابی** روابط دوستی محفوظ می‌داشت و بابعضی از صاحبان مقامات‌رسمی مانند شاهزاده **حسن‌بن علی‌التودی** ملاقات می‌کرد. **حلاج** در ایالات ایران به‌سیر وسفر پرداخت. از خوزستان (جنوب غربی)، به‌خراسان (شمال شرقی) رفت، و به‌ریاضت نفس پرداخت و بدون توجه به‌مقررات معمولی، پیوسته تودهٔ مردم را به‌پیروی از حیات درونی تشویق می‌نمود. پس از پنج سال، در۲۹۱ هجری/۹۰۵ میلادی، دومین بار به‌زیارت خانهٔ کعبه توفیق یافت و سپس به اقالیم دوردست رفت: در هند و ترکستان یعنی به‌سرحدات چین. او موفق شد توجه همهٔ مردم را جلب کند. به او لقب شفیع یا وسیط دادند وبسیاری از مردم درپرتو نور وجود او به‌اسلام گرویدند.

۳. در سال ۲۹۴هجری/۹۰۸ میلادی، **حلاج** برای سومین‌بار به‌مکه رفت و دوسال درآنجا اقامت کرد. سپس به‌منظور اینکه دربغداد مستقر گردد و [illegible] به‌موعظهٔ مردم تخصیص دهد از آنجا بازگشت. او پیوسته مطالبی را که [illegible] زمینهٔ وسیع الهی و روحانی بود انتخاب می‌کرد. و اصول عقاید خود را [illegible] می‌داشت واین مطلب را تأیید می‌نمود که نه فقط برای صوفی، بلکه [illegible] همهٔ موجودات اتحاد باخداوند است، اتحادی که باعشق محقق می‌گردد. [illegible] مقتضی فعل الهی است که موجود را دگرگون می‌سازد و به مقام [illegible] عروج می‌دهد. دیری نپایید که این افکار بلند، مخالفتهای [illegible] و سیاستمداران را، پیرامون او برانگیخت وبعضی از صوفیان، خود را [illegible] با او تحفظ کردند. علمای شرع، اصول عقاید او را مبنی بر اتحاد [illegible] دانستند وگفتند عقیده به‌اتحاد الهی وبشری به [illegible] سیاستمداران او را متهم ساختند که در افکار مردم [illegible] لذا بااو، همانند باآشوبگران رفتار کردند. اما [illegible] نمودند وچنین می‌انگاشتند که **حلاج** باانتشار اسرار الهی [illegible] رموز نزد مردمی که نه‌برای اخذ آن آماده‌اند نه برای درك آن، مرتکب بی‌احتیاطی شده است. داوری شیعیان وبطور کلی باطنیان نیز دربارهٔ او چنین بود که حلاج

مرتکب این خطا شد که علناً رشتهٔ تقیه را از هم گسیخت.

به‌فرجام، فقیهان و سیاستمداران همت گماشتند تا فتوای قتل او را بدست آورند و آن فتوا را قاضی بزرگ بغداد، **ابن‌داود اصفهانی** صادر کرد و مفاد حکم حاکی از این بود که اصول عقاید **حلاج** ناصواب است و عقیدهٔ اسلام را به‌خطر در انداخته است از این‌رو قانوناً محکوم به‌مرگ است.

۲. حلاج دوبار از طرف محتسب دولت عباسی بازداشت گردید و درسال ۳۰۱ هجری/۹۱۵ میلادی زندانی شد و اورا نزد **ابن‌عیسی** وزیر بردند. آن مرد که پارسایی آزاده بود با قتل او مخالفت ورزید. اما این مهلت، موقت بود. **حلاج** را بمدت هشت سال و هفت ماه در زندان بارداشتند. وقتی **حامد** که دشمن خونی **حلاج** و پیروانش بود وزارت یافت کارها سرعت گرفت. دشمنان **حلاج** و مریدانش دعوی اتهام را از سر گرفتند و از قاضی **ابو عمربن یوسف** که به تقاضای آنان تسلیم شد. محکومیت او را به‌مرگ، فتوایی نو، بدست آوردند. این بار حکم اجرا شد و حلاج را در تاریخ ۲۴ ذوالقعدهٔ سال ۳۰۹ هجری مطابق ۲۷ مارس ۹۲۲ بقتل رسانیدند.

۶. احمد غزالی و «عشق محض»

۱. به مناسبت نخستین حکمی که برقتل **حلاج** صادر شد، به نام **ابن‌داود اصفهانی** که مردی حقوقدان و فقیه بود، اشاره کردیم و دراین رویداد فاجعهٔ عمیق نفس‌پرستی خودنمایی کرد چه، **ابن‌داود اصفهانی** که چنانکه از نامش پیداست اسلافش ایرانی بوده‌اند (وی در سال ۲۹۷ هجری /۹۰۹ میلادی در سن چهل و دو سالگی درگذشت)، کتابی به زبان عربی نوشته که شاهکار است، و درعین‌حال مشتمل برمجموعهٔ نظریه‌های افلاطونی دربارهٔ عشق می‌باشد و نام آن، کتاب‌الزهره یعنی کتاب ونوس می‌باشد. (نام این کتاب‌را کتاب‌الزهُره یعنی کتاب‌گل نیز قرائت کرده‌اند.) کتاب، مرکب است از قطعاتی ازشعر و نثر که اندیشهٔ عشق افلاطونی را که در عشق عذرایی ممثل است ستایش و تقدیس می‌کند. در حقیقت سرنوشت مؤلف آن با سرانجامی منطبق شد که بوسیلهٔ شاعران یك قبیلهٔ خیالی واقع در عربستان جنوبی درحدود یمن، مورد ستایش قرارگرفته بود. این قبیله، ملت افسانه‌ای بنو-

عذرا بود،[1] ملت نخبه‌ای که پاکدامنی را به کمال داشتند و «وقتی عاشق می‌شدند، جان می‌سپردند». مؤلف، درضمن قطعات مفصل و طولانی، افسانهٔ افلاطونی را از رسالهٔ ضیافت[2] او خلاصه کرده است تا چنین نتیجه بگیرد:

از قول **افلاطون** چنین گزارش کرده‌اند که گفته است:

«من معنی عشق را درنمی‌یابم اما می‌دانم که عشق جنونی است الهی که نه شایسته تمجید است، نه درخور توبیخ.»

حلاج نیز با اینکه اصول عشق را موعظه می‌کرد و می‌آموخت، با این همه، **ابن‌داود** او را محکوم به مرگ ساخت. برای فهمیدن این فاجعه باید بوضع کلی که نزد صوفیان بعدازحلاج محقق گردید منجمله نزد **احمدغزالی** و**روزبهان بقلی** اهل شیراز (متوفی به سال ۶۰۶ هجری/ ۱۲۰۹ میلادی) که از طرفداران **افلاطون** و در عین حال مفسر، و بخصوص شارح سخنان **حلاج** بود، توجه داشت. در این صورت مذهب افلاطونی دراسلام دارای دو روی متفاوت و دو جنبهٔ متغایر است و نسبت به‌آیین نبوی دارای دو وضع ممکن می‌باشد زیرا آن را به دو طریق می‌توان فهمید و در آن مندک گردید. امری را که **روزبهان** «جلوهٔ الهی» می‌نامد عبارت است از تفسیر مذهبی از معنای نبوی جمال مطلق، عبارت است از «تأویل» [illegible] اقتران ظاهر و باطن. **ابن‌داود** را (که عالمی قشری و دانشمندی ظاهری محسوب می‌شد) به این معنی مکتوم راهی نبود یعنی برای او راه وصول به باطن [illegible] می‌نمود. از نظر **روزبهان** معنی مکتوم صورت انسانی، عبارت است از [illegible] نخستین: وقتی خدا بصورت آدم برخویش جلوه کرد، آدم [illegible] گردید و او تصویر خاص خدا می‌باشد. از این روست که **روزبهان** [illegible] معروف **حلاج** را با لذت زمزمه می‌کند:

[illegible]

۲. Le Banquet [illegible] افلاطون [illegible] است. در این رساله [illegible] حاویدمن [illegible] «المجاز قنطرة الحقیقة» [illegible]

سبحان من أظهر ناسوته　　سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا الخلقة ظاهراً　　فی صورة الآکل والشارب[1]

او رابطهٔ عشق بشری و عشق الهی را برهمین راز مبتنی می‌داند. اما **ابن‌داود** این لطیفه را درنمی‌یافت و به **حلاج** حمله می کرد.

دراینجا، نه‌می‌توان سخنان آخر **ابن‌داود** را بیان کرد، نه سطور آخر کتاب حبیب‌العاشقین اثر **روزبهان** را (مراجعه شود به‌جلد دوم این اثر) بازگفت. اما فعلا این اندازه می‌توان گفت که هم سخنان **ابن داود** هم نوشته‌های **روزبهان**، وضع و سرنوشت این دو «افلاطونی» اسلام را درقلمرو قلب آیین نبوی کاملا مشل ساخته است. موضوعی که **ابن‌داود** افلاطونی و اهل کلام «نوحنبلیان وغیره» را بیمناك می‌ساخت، مسألهٔ تشبیه یعنی شبیه دانستن خداوند به‌بشر بود که اساساً تعالی‌توحید محمدی یعنی ادراك ظاهری محض توحید را به‌خطر درمی‌انداخت. نیز بعضی از صوفیان هرگونه امکان ارتباط عشق[2] به‌خداوند را مردود می‌دانستند. بعضی دیگر، عشق‌بری دلباخته و عاشق را برای صوفی عاشق‌پیشه که عشقش متوجه خداوند باشد به‌منزلهٔ نمونه‌ای دانستند. درچنین حالت، عشق متحول می‌گردد: صورت واقعه چنین است که منظور بشری به‌منظور الهی تبدیل می‌شود. از نظر **روزبهان** افلاطونی، این تحول مقدس، خود دامی است، جز ازطریق عشق بشری هرگز ممکن نیست از بین دوورطهٔ تشبیه وتعطیل[3] گذر کرد. عشق الهی، تبدیل عشق به‌عشق ذهنی الهی نیست بلکه عبارت است از تغییر و استحالهٔ عامل عشق بشری. مشاهدهٔ تجلی، **روزبهان** را به‌معرفة‌النبوهٔ جمال مطلق راهنمایی کرد. باید در اینجا تذکار داد که

۱. یعنی: منزه است پروردگاری که ناسوت اوس پرتو لاهوت اورا که برسراسر کائنات محیط است آشکارا ساخت آنگاه درصورت خورنده ونوشنده، ـ جانداران ـ برمخلوق خویش آشکار گشت. ـ منظور حلاج. اشاره به‌وحدت وجود است. دراین شعر، خدا را در حکم واحد مشتمل برلاهوت و ناسوت وجبروت دانسته است. مؤلف این کتاب. فقط بیت‌اول را درمتن ترجمه کرده است. اگر با توجه به‌اصطلاح ناسوت که به‌معنای عالم کثرت‌است، و لاهوت که به معنای عالم وحدت و جمع‌الجمع است شعر را ترجمه کنیم، چنین می‌شود: «پاك است پروردگاری که عالم کثرت را برهان وحدت خویش که برسراسر کائنات چیره است قرار داد وسپس خویش را در پیکر انسان (بخور و بنوش)، متجلی ساخت.» شعر حلاج به نقل از شرح شطحیات ـ فصل ۲۶۷ (فی‌الشطحیة ۳۸ للحلاج) صفحهٔ ۴۳۲.

2. L'eros　　3. Abstractionnisme

سلسلهٔ «عشاق»، راز باطنی توحید گردید. ریشه فاجعه‌ای که **ابن داود اصفهانی** ببار آورد این بود که درحد ادراك این معنی لطیف نبود وقدرت آن نداشت تا این‌راز را دریابدواین‌اتحادسه‌گانه‌را ادراك کند. **احمدغزالی** و**فرید عطار** می‌دانستند که‌عاشق، موردتوجه و نظر معشوق می گردد اما برعکس، معشوق جز در نگاه ودیدهٔ عاشق که محو معشوق است نمی‌تواند درخویشتن و درجمال خویش نظر کند. بنا به‌اصول عقاید **احمدغزالی** راجع به‌عشق محض، عاشق ومعشوق در وحدت عنصر عشق محض، منحل ومحو می گردند.

۲. **احمدغزالی** (متوفی به‌سال ۵۲۰ هجری/۱۱۲۶ میلادی درقزوین)، برادر متألهٔ بزرگ **ابوحامد غزالی** بود (فصل پنجم ـ۷) و بسا که در او تأثیر کرده بود. اما به‌قول ل. **ماسینیون**، «توفیق نیافت تاهوای عشق محض و اشتیاق بی‌پایانی را که درآثارش زبانه می کشید به‌اومنتقل سازد». **احمد غزالی** کتابی کوچك به‌فارسی موجز و دشوار راجع به‌عشق تألیف کرده که بسی قابل ملاحظه است و آن را سوانح‌العشاق[1] نامیده است. این کتاب از قطعات غنایی، و از فصولی متوالی، مختصر که بین آنها رابطه‌ای اندك موجود است تشکیل یافته و روانشناسی دقیق و لطیفی درآن بکار رفته است. و به‌قول **هلموت ریتر**، که انتشار این کتاب گرانبها مدیون اوست:

> مشکل بتوان کتابی یافت که روانشناسی را تا این حد [illegible] کرده باشد.

اینك، دو قسمت کوتاه از این کتاب را نقل می کنیم:

> حقیقت عشق چون پیدا شود عاشق قوت معشوق [illegible]
> که عاشق درحوصلهٔ معشوق تواند گنجید [illegible]
> قوت او در دوری اشراق است. طلایهٔ اشراق [illegible]
> او بپر همت خود درهوای طلب او پرواز [illegible]
> تا بدو رسد. چون بدو رسید نیز (؟) او [illegible]
> دراو واو را نیز قوتی نبود قوت [illegible]

1. Les Intuitions des Fidèles d'Amour

نفس او معشوق خود گردد، کمال او این است.[۱]

عشق را همتی است که او معشوق متعالی صفت خواهد، پس هرمعشوق که در دام وصال تواند افتاد به‌معشوق نپسندد، اینجا بود که چون با ابلیس گفتند: «وان علیك لعنتی» (۸۷/۳۷) گفت: «فبعزتك» (۸۲/۳۸) یعنی خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچکس دروا نبود ودرخورد نبود. که اگر ترا چیزی در خورد بودی آنگه نه کمال بودی در عزت.[۲]

۳. از نام **احمدغزالی** نمی‌توان نام شاگرد ممتازش **عین‌القضات همدانی** را جدا دانست. **عین‌القضات** را درسن سی‌وسه‌سالگی (۵۲۵ هجری/۱۱۳۱ میلادی) کشتند. فرجام دردناك او مانند فرجام **حلاج** است و پیشاپیش، سرنوشت **سهروردی شیخ‌الاشراق** را مجسم کرده بود (فصل هفتم). **عین‌القضات** درعین‌حال فقیه و عارف و فیلسوف و ریاضیدان بود. یکی از رسالاتش موسوم به تمهیدات سرشار از تعالیم عمیق عرفانی است و اصول **احمدغزالی** را تکمیل کرده است و بوسیلهٔ یك صوفی همدانی موسوم به **سیدمحمدحسین گیسودراز** که درقرن پانزدهم می‌زیسته، تفصیلا تفسیر شده است.

فرمانروایی جلال‌الهی درخشان است. یاینك قلم برجاست اما نویسنده ناپدید است. خداوند بالاتر از آن است که پیمبران. وبالاولویه دیگران. او را بشناسند.

۴. دراینجا نمی‌توان از یادآوری **مجدودبن‌آدم سنایی** (متوفی درحدود ۵۴۵ هجری/ ۱۱۵۰ میلادی) بنیانگذار اشعار آموزندهٔ فارسی، خودداری کرد. جالبترین کتاب او منظومه‌ای مفصل است به نام سیرالعبادالی المعاد و دراین کتاب از زبان کسی، مسافرتی را از گذرگاه عالم اکبر[۱] نوافلاطونیان اسلام شرح می‌دهد. این مسافرت مرموز صوفیانه به هدایت خود عقل، انجام یافته است. (عقل مجسم که بعدها «عشاق» Les Fedeli d'amore پیرامون «دانت»، آن را Madonna Intelligenza نامیدند.) موضوع داستان حی بن‌یقظان **ابن‌سینا**، و داستانهای صوفیانه **سهروردی** که

۱. به‌نقل از کتاب سوانح ـ احمدغزالی ـ به‌تصحیح هلموت ریتر Hellmut Ritter ـ فصل ۳۹ صفحهٔ ۵۴ ـ استانبول ـ مطبعهٔ معارف ۱۹۴۲.

۲. همان کتاب ـ فصل ۶۴ ـ صفحهٔ ۵۶.

3 Cosmos

به نثر نوشته شده، و کلیهٔ آثار ادبی که مسألهٔ معراج را شرح وبسط داده نیز از این قبیل است. قبلا بیان کردیم اساسی که در حماسه‌های منظوم صوفیانه بوسیلهٔ **فریدالدین عطار** و **عصار تبریزی** و **جامی** و بسیاری دیگر از نامداران عالم عرفان و بعضی دیگر که کمتر شهره‌اند شرح وبسط داده شده در همین معنی است.

۵. این جزوه‌های بسیار مختصر و مجمل، مجال آن می‌دهد تا به مطالبی که «الهیات تصوف» نام دارد نظری افکنیم. **روزبهان شیرازی** ما را به قله‌ای رهبری می کند که همعصر جوانترش **محی‌الدین عربی** که حکمت صوفیانهٔ اورا کمتر می‌توان با اثری مقایسه کرد، معرف آن است. قبلا راجع به حکیمان فیلسوف یعنی فلاسفهٔ یونانی مشرب[1] یا فیلسوفان طرفدار مکتب یونان سخن گفتیم. آیا راه آنان با راه الهیات تصوف تلاقی می کند؟ یا اهداف آنان از نظر توجیه بعضی اظهارهای کنایه‌آمیز صوفیان که به‌ناتوانی فیلسوفان در طریق «سلوك» ناظر است از هم دور می‌شود؟ می‌توان چنین پاسخ گفت که آثار **سهروردی** و مکتب اشراق که با آن آثار پدید آمد به‌تقاضا وطلب عمیق فرهنگی پاسخگوست که در آن فرهنگ، تاریخ فلسفه از تاریخ روحانیت قابل تجزیه و تفکیك نیست.

1. Les philosophes hellenisants

VII

فلسفهٔ اشراق[1]

سهروردی

۱. احیاء حکمت ایران باستان

۱. اکنون بنابه‌آنچه گفتیم می‌توان اهمیت آثار **شهاب‌الدین یحیی سهروردی** را که معمولاً به‌نام **شیخ‌الاشراق** معروف است با مقیاسی صحیح بررسی کرد. اهمیت آثار او در نقشه‌ای خیالی درنقطهٔ انشعاب طرق فکری و تقاطع راههای اندیشه قرار دارد. **سهروردی** درست هفت سال قبل‌از **ابن‌رشد** این جهان را بدرود گفت. پس، از طرفی، در همان اوقات، در اسلام باختری افکار «مکتب مشایی عربی» در آثار **ابن‌رشد** بطوری اوج گرفته بود که مورخان فلسفه، بعلت عدم تمیز بین فلسفه مشایی **ابن‌رشد** با فلسفهٔ عام، مدتهای مدید چنین می‌پنداشتند که روزگار فلسفه در اسلام به‌پایان رسیده‌است، اما از طرف دیگر، درخاور منجمله در ایران، آثار سهروردی راهی نوگشود که متفکران و روحانیان بیشمار درآن راه هنوز هم به سیر فکری ادامه می‌دهند. درپیش گفتیم دلایلی که موجب عدم توفیق «مکتب لاتینی ابن‌سینا» و ازبین رفتن آن شد همان بود که درمقابل، موجب بقا و ادامهٔ مکتب‌ابن‌سینا در

1. La philosophie de la lumière

ایران گردید اما در ایران، آثار سهروردی هرگز و به‌هیچ حال از افق مکتب ابن‌سینا ناپدید نشد.

۲. سهروردی (که نباید او را با صوفیان هم‌نامش عمر، و ابونجیب سهروردی اشتباه کرد) که درنظر، چهره‌ای با هالهٔ جذبه‌های فریبای جوانی مصور است، سرانجام حزن آورش، کاخ نقشه‌های وسیع وی را در بهار جوانی زیر و زبر ساخت. او سی‌وشش سال (۳۸ سال قمری) زندگانی کرد. درسال ۵۴۹ هجری/۱۱۵۵ میلادی، درشمال غربی ایران درماد قدیم درسهرورد که بهنگام آشوب مغول هنوز معمور بود متولد گردید. درعنفوان جوانی درمراغهٔ آذربایجان به‌تحصیل پرداخت و سپس به‌اصفهان واقع درمرکزایران رفت و آنجا آرای ابن‌سینا را که در کمال شهرت بود آموخت. پس‌از آن مدت چند سال درجنوب شرقی آناتولی [illegible] آنجا عده‌ای از شاهزادگان سلجوقی روم او را به‌گرمی پذیرفتند [illegible] سوریه یعنی به سرزمینی رهسپار گردید که بازگشتنش از آنجا [illegible] برضد او محاکمه تشکیل دادند ــ درپایان این مختصر منظور از آن [illegible] خواهیم گفت ــ هیچ وسیله‌ای او را از دست شخصیت متعصبی [illegible] (قهرمان جنگهای صلیبی)[1] نجات نبخشید حتی دوستی او با [illegible] صلاح‌الدین فرماندار حلب که بعدها دوست نزدیک ابن‌عربی [illegible] نیفتاد. شیخ جوان بطرزی مرموز درتاریخ ۲۹ ژوئیهٔ ۱۱۹۱ [illegible] درگذشت. تذکره‌نویسان معمولا او را شیخ مقتول می‌خوانند [illegible] شهید می‌نامند.

۳. برای اینکه مقصود از آثار او دربادی نظر فهمیده [illegible] تسمیه کتاب اساسی او حکمت‌الاشراق[2] که به‌منظور احیای [illegible] بوده است توجه نمود. چهره‌های معروفی که [illegible] هرمس و افلاطون و زرتشت می‌باشد. پس در آن [illegible] دراین اصول وجود داشت (قبلا ابن‌وحشیه [illegible]

۱. صلاح‌الدین سلطان مصر و سوریه [illegible] ۱۱۳۷ [illegible]

Philosophie Orientale

روایت اشراقیون را به منزلهٔ طبقه‌ای از کاهنان که نژاد از خواهر هرمس می‌برده‌اند یاد کرده است.) از طرف دیگر، بین افلاطون و زرتشت که درغرب بهنگام طلوع رنسانس عقیده و تصور ژمیست‌پلتون[1] فیلسوف بیزانتی بود، وجه مشخص فلسفهٔ ایرانی درقرن ششم هجری/دوازدهم میلادی محسوب می‌گردید. چنین است مفهوم «مشرق» و مفهوم «حکمت اشراق» که باید منطوق آن را که بالاخص منسوب به سهروردی است مشخص کرد. قبلا منظور ابن‌سینا را از «خرد و حکمت»، یا «حکمت اشراق» بیان کردیم. سهروردی به‌تفاهم و اتفاق نظری که دراین مطلب با سلف خود داشت کاملا واقف بود. او «دفاتری» را که معروف بود «منطق اشراقیون» را محفوظ داشته است می‌شناخت، و نیز از قطعاتی که از کتاب‌الانصاف باقی‌مانده بود اطلاع داشت (مراجعه شود به‌فصل پنجم ـ ۴) بعلاوه، مفهوم مشرق[2] آنسان که درداستان حی‌بن‌یقظان نوشتهٔ ابن‌سینا انعکاس داشت، همان مفهوم بود که او از این کلمه اراده می‌کرد. او چنان بخوبی از مفهوم مشرق دراصطلاح ابن‌سینا آگاه بود که در تنظیم داستانهای مثالی که به‌منظور تعلیمات روحانی به متابعت از ابن‌سینا تعقیب می‌نموده از داستان ابن‌سینا تمجید کرده است اما تمجید و اشارهٔ او به‌این منظور بوده است تا نشان بدهد که داستان قصة‌الغربة‌الغربیة او، از جایی آغاز شده است که قصهٔ ابن‌سینا درآنجا پایان یافته، اگرچه اشارت ابن‌سینا درکتاب مزبور به‌نحوی است که‌گویی مطلب را به‌پایان رسانیده است. آنچه اورا در قصهٔ مثالی پاسخگو نبود باآنچه در قطعات تعلیمی و تدریسی ناخرسند می‌ساخت منطبق‌بود. به‌عقیدهٔ سهروردی، ابن‌سینا طرح «فلسفهٔ اشراقی» را ریخت اما بنابه‌دلیل قاطع، طرح او با عدم توفیق روبرو گردید. بنابراین، شیخ‌الاشراق کسی را که بخواهد به«حکمت اشراق» آشنا گردد به‌مطالعهٔ کتاب خویش دعوت می‌کند. به‌دلایلی که اینجا محل شرح آن نیست تضادی را که در ایام‌گذشته بین فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا و فلسفهٔ «اشراقی» سهروردی تصور می‌کردند، فقط بعلت اطلاعات ناقص و نارسایی بود که از متون داشتند (مراجعه شود به صفحات قبل).

اما دلیل سهروردی دربیان اینکه ابن‌سینا نتوانست طرح «فلسفهٔ اشراق» را

1. Gémiste Plethon 2. Orient

به‌ثمر برساند این بود که ابن‌سینا به‌اصل و «اساس مشرقی»[1]، اصلی که صفت اشراق را محقق می‌گرداند وقوف نداشت. ابن‌سینا این اصل را که حکمت الهی[2] بشمار می‌رفت و به‌حکیمان ایران باستان یعنی خسروانیان، تجلی کرده بود نمی‌شناخت. شیخنا چنین نوشته است که:

> درایران باستان امتی بودکه از طرف خداوند اداره می‌گردید، بوسیلهٔ خداوند بودکه حکیمان بلندمرتبه‌ای که بامجوسان بکلی تفاوت داشتند رهنمایی می‌شدند. من اصول عالی عقایدآنان راکه اصل نور بود و تجربهٔ **افلاطون** و اسلافش نیز آن را به مرحلهٔ شهود رسانیده بود درکتاب خود موسوم به «حکمةالاشراق» احیاکرده‌ام و دراین کار هیچکس برمن پیشی نجسته است.

اخلاف روحانی **سهروردی** نیز سخنان او راگواهی کرده‌اند. [علا]صدراشیرازی از **سهروردی** بعنوان «رئیس مکتب مشرقیون». «احیاء کنندهٔ اصول فلسفی عقاید حکیمان ایران درمورد منشأ نور و ظلمت» یاد کرده است. این مشرقیون درعین حال بعنوان افلاطونیان معروفند. **شریف‌جرجانی**، اشراقیون یا مشرقیون را بعنوان فیلسوفان **افلاطون** رئیس آن است توصیف کرده است. **ابوالقاسم کازرونی**(متوفی بدر[illegible] هجری/۱۶۰۶ میلادی) چنین می‌گوید:

> همانطورکه **فارابی** فلسفهٔ متاییان را تازه کرد [illegible] که معلم‌ثانی خوانده شود همچنان **سهروردی** [illegible] و رساله، احیا و تجدید کرد.

دیری نگذشت که بین اشراقیان و مشائیان اختلاف پدید آمد [illegible] «افلاطونیان ایران» این مکتب را که یکی از مشخصاتش تفسیر [illegible] بوسیلهٔ اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی است با بهترین وجهی تعریف [illegible] می‌کند.

۴. باتوجه به زندگی کوتاه **سهروردی** می‌بینیم [illegible] مدیر و مرشد را به اثری گسترده و پردامنه کشیده [illegible]

1. Source Orientale 2. Theosophia
3. Theosophie Orientale

پردامنه (با ۴۹عنوان) بوجودآورد. هستهٔ این اثر از سه مبحث مهم جزمی تشکیل یافته و بصورت سه رساله، هریك درسه مجلد شامل منطق و طبیعیات و الهیات در آمده است. کلیهٔ مسائل برنامه مشایی بنا به‌دو علت دراین اثرمشروحاً ذکر شده است. اولا بعنوان مقدمات تعلیمات عالیه، چه، برای کسی که بخواهد درطریق روحانی گام زند اساس محکم فلسفی ضرورت دارد. اگر این نکته حقیقت داشته باشد که کسانی که از سلوك درراه روحانی واپس می‌روند با تعالیم مشائیان اقناع می‌گردند، پس بالنتیجه باید برای دیگران حکمت الهی واقعی را از کلیهٔ مباحثات بیفایده که مشائیان و مدرسیان اسلام یعنی متکلمان، راه را باآن مباحث بیحاصل مسدود کرده‌اند بدقت پیراست. درضمن این رسالات هرجا می‌بینیم انوار افکار عمیق و تحقیقی مؤلف می‌درخشد، همیشه بعلت این‌است که دراین رسالات افاداتی از کتاب حکمت‌الاشراق یعنی کتابی که محتوی راز اوست داخل شده‌است. دراطراف موضوعات اربعه که در کتاب حکمت‌الاشراق مندرج است وسه قسمت قبلی یعنی منطق طبیعیات و مابعدالطبیعه، مجموعهٔ موجزی به‌زبان عربی و فارسی نگاشته شده که آثاری ارشادی و تعلیماتی است واهمیت آن از اهمیت آثار مذکور او کمتر است. این مجموعه، با دوره‌ای که مشخص داستانهای تمثیلی است و قبلا به‌آنها اشاره کردیم، تکمیل یافته است. اغلب این داستانها به‌زبان فارسی و طبق طرح تعلیم و تربیت روحانی شیخ تنظیم یافته است و بعضی از آنها شامل موضوعهای اساسی درمورد تعمقات مقدماتی می‌باشد و همهٔ آنها از جمله‌های نیایش‌آمیز مرکب از مزامیر و استعانت از موجودات نوری تشکیل یافته است. مجموعهٔ این آثار حاصل سلوك و ریاضت شخصی اوست و مؤلف با اشاره به «تغییر حالی که درجوانی به او دست داده است» آن را تأیید می‌نماید. او با پشتیبانی از طبیعیات فلکی مشایی، عقول و موجودات نوری را به‌تعداد پنج (یا به‌تعداد پنجاه و پنج) محدود کرده است. همین جهان روحانی مسدود است که درخش نورآن را طی شهودی که درعالم جذبه به او دست داد مشاهده کرد و درآن عالم، موجودات متکاثر زیر، براو جلوه نمودند:

موجودات نور که **هرمس** و **افلاطون** آن را مشاهده کردند. و تشعشعات سماوی.

منابع نور جلال. و جبروت نور (ری و خُرّه[1]) که زرتشت آن را پیام آورد. سرچشمه‌های روشنایی مجد وجلال که جذبه و اشتیاق روحانی. پادشاه بهدین و فرخنده نهاد. کیخسرو را به‌سوی آن عروج داد.

بدینگونه، گفته‌های جذبه‌آمیز **سهروردی** ما را به یکی از مفاهیم اصلی مذهب زرتشت احاله می‌دهد:

خُورنه[2] نور جلال. (که به‌فارسی خُره[3] گویند) از این مرحله که [illegible] آغاز است باید مفهوم اشراق و نظام جهانی را که زیر فرمان [illegible] روحانیتی را که این مفهوم مشخص می‌سازد دریافت.

۲. مشرق‌الانوار (اشراق)

۱. اگرمشخصاتی را که **سهروردی** ومفسران بلافصل او تعیین کرده‌اند [illegible] کنیم می‌بینیم مفهوم «اشراق» (که مصدراست ومعنی آن درخشندگی و [illegible] آفتاب است بهنگام برآمدن) ازسه نظرگاه نمودار می‌شود: ۱. به‌معنای [illegible] حکمت‌الهی که اشراق سرچشمه و اساس آن است به‌منزله [illegible] ودرعین حال ظهورعالم وجود وعمل ضمیر ونفس عاقله که [illegible] کند وآن‌را درمعرض جلوه وپیدایی می‌کشاند (یا بنابه‌اصطلاح [illegible] به‌مرحلهٔ وقوع حسی ونمود یا Phainomenon درمی‌آورد): [illegible] اصطلاح. درعالم محسوس به‌معنای درخشندگی [illegible] صبحگاهی است. همچنان نیز درسپهر معقولات نفس. [illegible] مشخص می‌سازد. ۲. بالنتیجه، منظور ازفلسفهٔ اشراق یا حکمت [illegible] است مبتنی بروقوف فیلسوف برجلوه‌های نخستین [illegible] انوار درنفوس. وقتی نفوس ازکالبدها رها می‌گردند [illegible] است که مستلزم شهود درونی ومعرفت عملی عرفانی [illegible] عبارت ازمعرفتی است که چون مشرق عقول محض [illegible] اشراقی است. ۳. همچنین می‌توان گفت منظور از [illegible]

1. Khorreh 2. Xvarnah 3. Khorreh

(یامشرقیون) یعنی حکمت‌الهی حکیمان ایران باستان است. امانه فقط به‌دلیل تعلق آن حکیمان به‌سرزمین ایران یعنی به‌قطعه‌ای ازجهان خاکی، بلکه به‌این‌علت که معرفت آنان اشراقی بوده، یعنی آن معرفت، بر کشف وشهود مبتنی بوده‌است.

به‌عقیدهٔ اشراقیون، معرفت حکمای یونان قدیم، به‌استثنای پیروان **ارسطو** که منحصراً براستدلال برهانی و مستندات منطقی متکی بودند، نیز چنین بوده است.

۲. بنابراین، مؤلفان غرب، هیچوقت به‌صورتی بودن تضادی که نالینو[1] می‌پنداشت بین‌مفهوم «فلسفهٔ اشراقی» که عقیدهٔ **سهروردی** بود، بامفهوم «فلسفهٔ مشرقی» که عقیدهٔ ابن‌سینا است، وجود دارد توجهی نکردند. اصطلاح «اشراقیون» و«مشرقیون» هردو به‌یک معنی بکار رفته است. باید کلمهٔ واحدی یافت که با آن بتوان مفهوم «مشرقی واشراقی» رادرعین‌حال بیان کرد. به‌این معنا که چنین کلمه‌ای باید مفهوم معرفت «مشرقی» را برساند زیرا که آن معرفت، مشرق معرفت است. برای این‌منظوراین اصطلاحات خود بخودبخاطرمی‌گذرد: «Aurora Consurgens» و «Cognitio matutina». **سهروردی** برای توضیح مطلب، دوره‌ای اززندگانی خود را یاد می‌کند که مسألهٔ معرفت، اورا درمانده‌کرده بود بی‌آنکه بتواند آن را حل کند. شبی ازشبها، درعالم رؤیا، یابین خواب وبیداری، شبح **ارسطو**براو نمودار شد وسهروردی با آن شبح خیالی، گفتگویی بسیار فشرده بعمل آورد. شرح واقعه در کتاب تلویحات که یکی ازآثاراوست طی چندین صفحه نوشته شده است.

اما ارسطویی که **سهروردی** با او گفتگو کرد، ارسطویی بود بکلی افلاطونی که هیچکس نمی‌تواند اورا مسؤول‌منطق خشم آلود مشائیان بداند. نخستین پاسخ او به‌جوینده‌ای که حقیقت را ازاو می‌پرسد این است که: «خود را بکش.» آنگاه به‌تعلیم تدریجی اسراری ازمعرفت نفس آغاز می‌کند. همچنین معرفتی به‌او می‌آموزد که نه حاصل تجرید وانتزاع است. نه‌نتیجهٔ نمود و ظهور مجدد شیء است که صورت یانوع، واسطهٔ آن نمود باشد بلکه معرفتی است که باعین نفس و تعین‌ذهنی‌شخص وباانانیه متحد است وبنابراین، حیات‌ونور وظهور و شعور بذاته

1. Nallino

می‌باشد. درمقابل علم‌صوری که عبارت‌است ازمعرفت کلی انتزاعی یامنطقی. علم حضوری واتصالی وشهودی قراردارد، یعنی علم به‌ذات درتفرد وجودی که بطور مطلق حقیقت است، یعنی اشراق حضوری که نفس به‌عنوان موجود نور آن را برموضوع‌معرفت‌می‌تاباند. نفس‌درحالی که‌برحضوروجودخویش واقف‌می‌گردد برحضور ووجود آن‌اشراق نیز واقف می‌شود. ظهور نفس برخود عبارت است از حضور این حضور، و همین کیفیت است که حضور تجلایی یا حضور اشراقی است. بدینگونه، حقیقت کلیهٔ علوم خارجی، به‌معرفت و شعوری بازمی گردد که شخص آگاه یاعامل تفکر دربارهٔ نفس خویش دارد.

طریق علم برای کلیهٔ موجودات نوری کلیه عوالم و عوالم و [illegible] است: موجودات مزبور به‌مجرد حصول علم به‌نفس خویش، هریک بوجودی [illegible] حضوری می‌یابند. برای نفس بشری نیز درمقیاسی که خود را [illegible] غربیه» یعنی ازعالم مادهٔ کرهٔ زمین جدا می‌سازد چنین است. [illegible] آخری پژوهندهٔ راه حقیقت چنین پاسخ می‌گوید که [illegible] افلاطون. از نسبت یک برهزار کمتر است آنگاه وقتی [illegible] محقق، یعنی سهروردی به‌دوصوفی بزرگ یعنی ابویزید بسطامی [illegible] است (فصل ششم-۲و۵) به او چنین اعلام می‌کنند که:

آری، اینان بمعنی واقعی پیامبرند

«حکمت اشراق» اقتران فلسفه وتصوف را که بعد [illegible] به‌منصهٔ ظهور درآورد.

۳. این «نور وشکوه بسیاری» [illegible] را به‌[illegible] راه می‌نماید و سهروردی بر آن است که‌براو [illegible] اشراق حقیقی پرده برانداز. این «نور جلال [illegible] آن خره[1] یا در شکل تلفظ پارسی [illegible] جلال در عقیدهٔ مزدایی از نظر جهانشناسی [illegible]

آن نور، جلال پرلمعان موجودات نورمی‌باشد، نیز، نیرویی است که وجود هر موجود، ونایرهٔ حیاتی هر وجود، و «ملك‌شخصی» هر موجود و سرانجام اورا با یکدیگر پیوند وانسجام می‌دهد (این کلمه در زبان یونانی به Δσ'ξα و درعین‌حال به'Γ'ι'χη' ترجمه شده است). نزد سهروردی این مفهوم مانند تشعشع جاودانی «نورالانوار» نمودار شده است؛ قدرت قاهرهٔ آن، بر مجموعهٔ «موجودات نور» که از اوصادر شده‌اند اشراق می کند، و جاودانه بر آنها «تسلط اشراقی» دارد. قطعاً مفهوم همین قدرت قاهره و این «پیروزی» است که سهروردی آن را: انوار قاهره نامیده‌است، یعنی انوار، «پیروز»، انوار مسلط وملکوتی («انوار میکائیلی» مراجعه شود به‌میکائیل بعنوان فرشتهٔ پیروز).[2]

موجود نور که نخستین ملك مقرب است از پیروزی نورالانوار منبعث‌شده. و شیخ ما آن را بانام زرتشتی آن، بهمن (وهومنه[3]، نخستین امهر سپندان[4] یا ملك نخستین از ملایك مقرب زرتشتیان) موسوم کرده است. رابطه‌ای که جاودانه بین نورالانوار وصادر اول به‌ظهور می‌پیوندد عبارت است از رابطهٔ مثالی واصلی نخستین معشوق ونخستین عاشق. این رابطه در تمام مراتب وتطورات وجود به نحوهٔ مثال بیان می‌شود وبرهمهٔ موجودات با[5] دو کیفیت مزدوج فرمانگذار است. این رابطه بعنوان قطبی بودن قهر[6] ومحبت[6] بیان می‌شود (مراجعه شود به‌امباذ قلسی حدید در اسلام، در اوراق قبل، فصل پنجم-۳ و در اوراق بعد، فصل هشتم-۱)، یا بعنوان دو قطبی بودن اشراق وتفکر، یااستغناء[7] وفقر[8] ونظایر آن تجسم می‌یابد. در این مفهوم بقدری «حدود و مراتب وجودی» معقول وجود دارد که چون هریك بادیگری ترکیب گردد از فضای مقام «دوحدی یا دوبعدی» (واجب و ممکن) که نزد ابن سینا است نظریهٔ سلسله مراتب عقول تجاوز می کند. واقانیم نور

۱. Archnagélique انوار «میکائیلی» که مکرر دراین کتاب به‌آن اشاره شده است، ازنظر فلسفهٔ اسلامی دید «انوار جبرائیلی» گفته شود به‌این توضیح که به‌عقیدهٔ یهود هفت «آرکانژ» وجود داشت اما مسیحیان به‌چهار «ملك مقرب» معتقدبودند وبه میکائیل حق تقدم می‌دادند. ولی در اسلام جبرائیل حامل وحی است [۳۲].

2. Angelus victor 3. Vohu Manah 4. Amahraspands
5. Domination 6. Amour 7. Indépendance 8. Indigence

که هریك با انعکاس و باشعشعهٔ پرتو خود دیگری را ایجاد می‌نماید، غیر قابل احصاء می‌گردد. ورای آسمان ثوابت، که عقیدهٔ هیئت مشاییان یاهیئت بطلمیوسی است، جهانهای حیرت‌آور وشماره ناپذیر استنباط می‌گردد. در اروپا پیشرفت علم هیئت، عقیده به‌ملکوت را ازمیان برد، اما دراین‌جا برعکس، عقیده به‌ملکوت، علم نجوم را به فرای طرح کلاسیك که‌آن را محدود کرده بود کشانید.

۳. مراتب وجودی عوالم

۱. بر جهان انوار محض. مراتب سه گانه‌ای فرمانگذار است. از آغاز رابطهٔ اصلی نورالانوار ونخستین نور صادر. به‌علت کثرت «مراتب» معقول، که هریك با دیگری ترکیب می‌گردد، جاودانه عوالم انوار قاهره اصلیه منبعث می‌گردد. چه هریك علت وجود دیگری است و هریك از دیگری فیض می‌گیرد وصادر می‌گردد، پس یك‌سلسله مراتب وجودی نزولی تشکیل می‌دهند و این همان [illegible] سهروردی آن را «طبقات‌الطول» می‌نامد. وهمین عوالم ملایك مقرب [illegible] سهروردی آن را بعنوان انوار قاهرهٔ اعلی «اصول اعلون» یا «عالم امهات [illegible] است (نباید امهات را دراین مورد با اصطلاح معمولی آنانکه در مورد [illegible] اربعه بکار می‌برند اشتباه کرد). این سلسله مراتب عالم ملکوتی امهات [illegible] به دوگونه رویداد منجر می‌گردد.

از طرفی، «مراتب مثبت» آنها یعنی استیلاء، استعناء، تأمل و [illegible] جدیدی ملایك مقرب ابداع و انشاء می‌کند که هیچیك علت و [illegible] نیست بلکه درمراتب فیضان وصدور وجود، واسطهٔ تساوی یك [illegible] «طبقات‌العرض» را تشکیل می‌دهند، و ارباب انواع می‌باشند [illegible] بشمارند. اما نه بعنوان کلیات تحقق یافته بلکه به‌منزلهٔ افراد [illegible] بعضی ازفرشتگان کیش زرتشتی «ایزد» را در تشکیل [illegible] در این طبقات عرضی، فرشته بشریت یا روح [illegible] اصطلاح فلاسفه می‌باشد، نیز مندرج است.

از طرف دیگر، ابعاد یا مراتب معقول «مثلی» که در طبقات طولی وجود دارد (و آن عبارت است از نیاز، اشراق انفعالی، عشق که عناصر [illegible]).

فلك ثوابت را که بین آن ابعاد و مراتب مشترك است ایجاد کرد و آن آسمان ثوابت که از نورالانوار فیض وجود گرفته است (و مانند کرات فلکی است نسبت به‌عقلی که آن کرات از آن صادر شده‌اند و درطرح فکری **ابن‌سینا** گفته شده است) دارای کواکب متعین و مشخصی است و آن کواکب دارای فیضانها و انبعاثاتی است و کثرت آن انبعاثات متناسب با آن است که حصه‌ای را که در کمون آنها مختفی است و اگر آن را مجازاً از مبداء خود منفصل انگارند، «لاوجود» اعتبار می‌شود. به‌مادهٔ آسمانی تبدیل سازند که آن نیز بکلی لطیف است. پس بطور خلاصه، در آسمان ثوابت، تعدد کرات که از نورالانوار صادر شده به‌همان نسبتی است که بر اثر قسمت «لاوجود» را که در آنها مختفی است به مادهٔ لطیف آسمانی تبدیل سازد.

باری، از این طبقات ثانوی ملایك مقرب، طبقهٔ جدیدی انوار صادر می‌شود که ارباب انواع، با واسطهٔ آن انوار، بر انواع، یا دست کم بر انواع اعلی حکومت و فرمانگذاری دارند و آن طبقهٔ «فرشتگان ـ نفوس» یعنی همان نفوس فلکی و نفوس انسانی است که ملك شناسی **ابن سینا** به‌آن ناظر است. اما **سهروردی** آنان را با نامی که از نام پهلوانان باستانی[1] ایران اقتباس کرده است می‌نامد: انوار اسپهبد. با توجه به‌این تسمیه و این منصب، Hegemonikon رواقیان بیاد می‌آید.

۲. ملك‌شناسی **سهروردی**، که مشخصات دقیق آن به‌اختصار گفته شد، شکل جهان را (از نظر طبیعی و نجومی و مابعدالطبیعه) که از زمان **فارابی** و **ابن‌سینا** مورد قبول بود، بکلی زیر ورو کرد، زان پس دیگر کرهٔ ماه که به‌عقیدهٔ مکتب مشاء حد بین جهان فلکی و جهان مادی کون و فساد را مشخص می‌ساخت، چنین نقشی نداشت بلکه آسمان ثوابت، حد بین عالم ملکی نور و جهان روح «روح آباد» را با جهان مادی و ظلمات برزخ را ممثل می‌نمود.

کلمهٔ رمزی برزخ در موضوع معاد به معنای «بین بین» می‌باشد و در جهان‌

۱. تفوق، سیطره، غلبه.

شناسی به‌معنی عالم وسیط[1] یا «عالم مثال» است. اما برزخ، در فلسفهٔ اشراقی **سهروردی** مفهومی کلی‌تر دارد بطور کلی به‌معنای هر چیزی است که جسم باشد. هرچیزی که فاصله و حجاب باشد و بذاته تیرگی و ظلمت باشد. پس در کلیهٔ طبیعیات **سهروردی**، مفهومی که از اصطلاح برزخ منظور می‌باشد مفهومی اساسی است. برزخ، تیرگی و ظلمات محض است حتی اگر نور از آن جدا گردد همان ظلمت باقی خواهد ماند. پس، برزخ حتی نور بالقوه نیست، یا به مفهوم مکتب **ارسطو** وجود بالقوه نمی‌باشد بلکه در مقابل نور، سلب محض و عدم محض است (بنا به‌استنباط **سهروردی**، سلب اخریسی است). پس نمی‌توان توضیح عقلی عوالم مثبت را بر مبنای نفی و سلب بنا کرد. هرنوعی از انواع، بت یا مطلق عقلی است یا تصویری است از فرشتهٔ خویش؛ رابطه‌ای است طرفه که در میان [illegible] در برزخ که بخودی خود مرده و ظلمت مطلق است برقرار می‌گردد [illegible] نور ملك است. اما این نور، باظلمت، ترکیب هیولائی و شکل [illegible] کند. انتقاد **سهروردی** راجع به‌مفاهیم مشائی در مورد وجود [illegible] مادی وغیره از این نکته ناشی شده است. بی‌شبهه طبیعیات **سهروردی** [illegible] جهانشناسی مزدایی است که جهان وجود را به دو قسمت [illegible] (آسمانی، لطیف)، ودیگری ژتیك[4] (زمینی، ثقیل) [illegible] مانوی ملهم است. به‌عقیدهٔ **سهروردی** این ادراك جهان [illegible] شامل ماوراءالطبیعه‌ای است که به‌جهات [illegible] ماهیات[5] چیزی نیست و آنچه را امور عینی و واقعی [illegible] چیزی نمی‌افزاید. قبلاً گفتیم که ملاصدرای شیرازی [illegible] وجود را بر ماهیت ثابت می‌دانست. [illegible]

۳. بالنتیجه، کیفیت عوالم بنابر جهان [illegible]

1. [illegible] 2. Icône. [illegible]

3. Menok 4. Gétik 5. la quiddité

عقول محض (انوار ملکوتی دوطبقهٔ اول که عبارتند از عقول کروبی یا «امهات» و عقول مثل وانواع)؛ این عالم، عالم جبروت است. ۲/. عالم‌انوار، که فرمانروای جسم (یا فرمانروای صیصیه که به‌معنای «دژ استوار» است) می‌باشد و آن، عالم نفوس سماوی و نفوس بشری است؛ این عالم، عالم ملکوت است. ۳. برزخ مضاعفی که از کرات آسمانی و جهان عناصر زمینی تشکیل یافته است و آن عالم، عالم ملك است. ۴. عالم‌المثال، و آن جهان واسطه است بین عالم‌معقول موجوداتی که از نور محض‌اند، و جهان محسوس؛ این عالم وسیط اختصاصاً بوسیلهٔ تخیل فعال ادراك می‌گردد. این عالم، جهان مثل افلاطونی نیست، بلکه عالم صوروجهان مثل معلقه می‌باشد؛ منظور از این جمله آن است که این صور و اشکال در قوام مادی و شکل‌طبیعی وتعلیمی، مستمر و پردوام نیستند (چنانکه مثلا رنگ قرمز در جسمی قرمز رنگ مستمر است)، بلکه دارای مظاهری هستند که مانند تصویری که درآیینه معلق است، درآن مظاهر جلوه می کنند. این است عالمی که تمام غنا وگونا گونی جهان محسوس درآنجاست اما همه چیزآنجا در حال لطافت است، عالم اشکال وتصاویر باقی و مستقل که‌آستانه و باب عالم‌ملکوت است، وشهرهای تمثیلی جابلقا و جابرسا (جابلسا) و هورقلیا درآن عالم است. ظاهرا سهروردی نخستین کس‌است که مبحث‌وجودعالم وسیط را تأسیس کردداست و بعداً هم عارفان وصوفیان اسلام موضوع را از اوگرفته‌بسط داده‌اند. درحقیقت، اهمیت آن، اساسی است و طلیعهٔ نظرگاهی است که به‌سرنوشت بشر پس ازمرگ گشوده می گردد.

نقش عمل عالم مثال برسه‌گونه است: رستاخیز قیامت درآن انجام می گیرد چه، آنجا محل «اجسام لطیف» می‌باشد؛ کلیهٔ مثالها و رمزها که از طرف پیمبران مصور شده، همچنین تمام تجارب شهودی، بوسیلهٔ وجودآن عالم واقعیت می‌یابد. بالنتیجه، بوسیله‌آن است که تأویل یعنی تفاسیری که مسلمیات وحی قرآنی را به حقایق «روحانی لفظی» آنها منجر می‌نماید انجام می‌گیرد. بدون آن عالم، هیچ امری جز «تمثیل» چیزی نیست. بوسیلهٔ این عالم وسیط می‌توان اختلاف بین‌فلسفه و الهیات، بین دانستن و پنداشتن، بین مثال وتاریخ را حل کرد. باتوجه به‌این عالم وسیط، دیگر نباید بین برتری نظری فلسفه یارجحان متحکم الهیات یکی راانتخاب

کرد چه راهی دیگر گشوده شده و همانا آن راه حکمت «اشراق» است.

ملاصدرای شیرازی، این جهان معرفت تخیلی را جزء عالم ملکوت می‌داند و از این روست که در واقع، کیفیت و نظرگاه جهانها، به‌عقیدهٔ او تحت سه طرح تنظیم و تنسیق می‌یابد. اکنون بخوبی می‌توان تشخیص داد عقیده نداشتن به‌عالم وسیط که نتیجهٔ مکتب **ابن رشد** است چه معنی دارد (فصل هشتم ـ ۶) لذا می‌توان بین شرق و غرب خط شکافی تمیز داد. به‌این معنا که درشرق، تأثیر **سهروردی** و **ابن عربی** تفوق و برتری بدست آورد و در غرب، مسلك مشایی عربی، به «مکتب سیاسی **ابن رشد**» تحول یافت. با اینکه مورخان عادت کرده‌اند مکتب **ابن رشد** را آخرین مرحلهٔ «فلسفهٔ عرب» و جهان عرب بدانند، اما در مقابل، «فلسفهٔ اسلامی» منابع و افکار گرانبهای دیگر، فراوان عرضه داشته است. [۳۸]

۴. غربت غربی

۱. معنی و عمل داستانهای مثالی که برای تعلیمات روحانی از طرف [illegible] پرداخته شده است باید درچشم‌انداز عالم وسیط منظور نظر قرار گیرد. [illegible] این نمایشها در «عالم‌المثال» صورت وقوع یافته و به‌قلم درآمده [illegible] سالك، واقعهٔ سرگذشت شخصی خویش را در سطح جهانی فوق احساس [illegible] حوادث نفس است، نشان می‌دهد، زیرا مؤلف آن کتاب با مصور کردن [illegible] مخصوص خود، رمز منزلات آسمانی را خود به‌خود باز می‌یابد. [illegible] یك سلسله تمثیل نیست، بلکه موضوع آن تاریخ مقدس مرموز [illegible] «ملکوت» به وقوع پیوسته است وباحواس خارجی مرئی و [illegible] بلکه درآن ملکوت، حوادث خارجی ودیرپا بازبان رمز [illegible]

یکی از این داستانها که نکتهٔ اساسی مطلب را بیان [illegible] کتابی است به‌نام قصة‌الغربة‌الغربیه. درحقیقت، حکمت [illegible] آنجا بکشاند که به«غربت غربیهٔ» خویش آگاهی یابد. [illegible] درحقیقت به منزلهٔ «مغرب» است که درمقابل «مشرق‌الاشراق» [illegible] داستان، شامل تعالیمی است که صوفی سالك را به اصل و مبدأ خود که [illegible] است می‌رساند. باری، حادثهٔ واقعی که از طریق این تعالیم صورت می‌گیرد [illegible]

وجود مستقل عالم مثال[1] و ارزش تام علمی معرفت تخیلی است. دراین مورد بخصوص باید فهمید چگونه و چرا اگر کسی از درك این عالم و این معرفت محروم باشد، قوهٔ تخیل به امر توهمی تنزل می‌یابد و زان پس داستانهای مثالی بیش از افسانه‌ای موهوم ارزش ندارد.

۲. امر بزرگی که عارف «اشراقی» را به خود مشغول می‌دارد دانستن این نکته است که غریب چگونه می‌تواند به وطن خویش بازگردد. حکیم اشراقی اصولاً کسی است که تحقیقات فلسفی و تحقق روحانی را نه از یکدیگر جدا می‌سازد، نه هریك را به‌تنهایی مورد تحقیق و عمل قرار می‌دهد. ملاصدرا در تفسیر مفصلی که بر کتاب کافی که یکی از کتب اصلی شیعه و از آثار کلینی است نوشته است (مراجعه شود به‌فصل دوم ـ مقدمه)، روحانیت حکمای اشراقی را بعنوان برزخ مشخص می‌کند، یعنی امری که روش صوفیان را که اصولاً به تلطیف درون و تصفیهٔ باطن گرایش دارد با روش فیلسوفان که به علم محض متمایل است با هم مقترن و متحد می‌سازد. به‌عقیدهٔ سهروردی، سلوك صوفیانه بدون تربیت فلسفی قبلی، شخص را به خطر بزرگ گمراهی دچار می‌سازد اما فلسفه‌ای که به‌سوی تحقق روحانی شخصی گرایشی نداشته باشد و به‌آن نقطه منتهی نشود، بیحاصلی محض است. لذا کتاب حکمت‌الاشراق که به منزلهٔ کتاب درسی فلاسفهٔ «اشراقی» است با اصلاح منطق آغاز می‌شود و به تذکرهای مربوط به جذبه، پایان می‌یابد. طرح بسیاری از کتابهای مشابه نیز به‌همین نحو است.

نویسنده، درمقدمهٔ کتاب، حکما را از چند حیث طبقه‌بندی کرده است. بعضی از آنان، هم واجد علم نظری هستند، هم تمرینات و ریاضات روحانی را انجام می‌دهند. بعضی، فقط دریکی از آن دو مقام پیشرفته‌اند اما در مرحلهٔ دیگر کسبود دارند. حکیم الهی (که از نظر اشتقاق چنانکه‌گفتیم معادل با theosophos یا Le Sage de Dieu می‌باشد) کسی است که هم درمعرفت نظری زبردست باشد هم در تمرین سلوك عملی چیره. چنین کسی حکیمی متأله می‌باشد (مفهوم تأله معادل کلمهٔ یونانی Theôsis می‌باشد). لذا همهٔ متفکران اسلام این ضرب‌المثل

1. Mumdus Imaginalis

حکمت‌آمیز را تکرار کرده‌اند که: نسبت الهیات اشراقی به‌فلسفه مانند نسبت تصوف است به کلام. شجره‌نامه یا سلسله روحانی که **سهروردی** ذکر کرده، بسی پرمعنی و بلیغ است. به‌عقیدهٔ او، از طرفی «خمیر مایهٔ جاوید» از حکیمان باستان یونان (حکمای قبل از **سقراط**، فیثاغورسیان، افلاطونیان) به صوفیانی چون **ذوالنون‌مصری** و **سهل‌تستری** رسیده، از طرف دیگر، «مایهٔ» حکمت ایران باستان از طریق صوفیانی مانند **ابویزیدبسطامی** و **حلاج** و **ابوالحسن‌خرقانی** منتقل گردیده و این دو جریان حکمت و خرد، درتصوف اشراق بهم پیوسته است. بی‌شك این مسأله، «تاریخی» است که از طریق معرفت وجدانی صورت بحث و تفکر یافته و طبقه‌بندی شده و فصیح‌ترین آن است. این تاریخ (پس از گفتگوی اسرارآمیز با ارسطو) تأیید می‌کند که زان پس دیگر، در مرحلهٔ اعلای روحانیت اسلامی، فلسفه و تصوف نمی‌توان از یکدیگر جدا دانست. دراین مرحله، ولو به‌نحوی از انحاء، [illegible] ارتباطی موجود است. **سهروردی** به‌هیچ طریقتی وابسته نبود.

۳. از همین نکته برما معلوم می‌شود که او در اسلام، [illegible] درعین حال خلاق. اگر چنین ادعا شود که می‌توان اسلام را [illegible] و ظاهری محدود کرد. مساعی **سهروردی** [illegible] بعضی از مورخان. **سهروردی** و اسماعیلیان و سایر غازیان [illegible] و مکتب او را از همین نظرگاه نگریسته‌اند. در مقابل، [illegible] روحانی باشد (اسلامی که برشریعت و طریقت و حقیقت [illegible] می‌شود که مساعی سودبخش **سهروردی** درقلمرو روحانیت [illegible] روحانیت حیات و نیرو گرفته است. این، معنای روحانی [illegible] منزلات نبوی و حکمت سابقین را بعنوان تجلی دادن [illegible]

باری، این اسلام روحانی عمل همان اسلامی [illegible] (فصل دوم). پس بین حکمای اشراقی و حکمای [illegible] و محکمتر از توافقی که از سابق بین آنان بود [illegible] اصفهان بوسیلهٔ **میرداماد** و **ملاصدرا**. این [illegible] **ابن‌ابی‌جمهور** (که تأثیرش در مکاتب [illegible] بوده است. این توافق همان است که برای [illegible]

«باطن» و معنای باطنی و روحانی، مساعی مشابه بکار برده‌اند. همچنین بیزاری و نفرت آنان از مباحثات صعب‌الادراك و بیحاصل متکلمان نیز ناشی از همین طرز فکر بوده است. کوشش سهروردی، فلسفه و تصوف را قرین ساخت و کوشش حیدر آملی درقرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) شیعه و صوفی را که مبداء خویش و کشش جبلی خود را فراموش کرده بودند بهم درپیوست. مفاهیم حکمت الهیه و عرفان شیعی دوباره زنده گردید. سهروردی کسی را که درفلسفه و ریاضتهای روحانی تفوق داشته باشد در رأس سلسله مراتب حکما قرار می‌دهد. چنین کسی است که «قطب» است و بی‌حضور او عالم نمی‌تواند به‌وجود خود ادامه دهد، و باید که درجهان، بنشناس[1] باشد و در چشم مردم بکلی ناشناخته بماند. یکی از مهمترین مطالب شیعه همین مطلب است (مراجعه شود به گفتگوی امام اول با کمیل بن زیاد پیرو صدیق خود). امام دراصطلاح شیعه قطب‌الاقطاب است. وجود ناشناختهٔ او با اندیشهٔ شیعه راجع به غیبت، و درعین حال با اندیشهٔ دوران ولایت که پس از «خاتم‌الانبیاء» یعنی پس از دوران نبوت جایگزین دوران نبوت می‌گردد ملازمه دارد. بطوری که می‌دانیم، ولایت دراسلام (فصل دوم ـ الف)، منحصراً نام نبوت باطنیه جاوید می‌باشد. دراین صورت فقیهان حلب دراین مورد اشتباه نکردند. هنگام محاکمهٔ سهروردی، موضوع اتهامی که موجب محکومیت او گردید این بود که سهروردی چنین گفته است که خداوند درهمهٔ اوقات منجمله اکنون می‌تواند پیمبری بیافریند. اگر منظور او از پیمبر، رسول مقنن و شارع نبوده بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده، نظریهٔ او لااقل حاکی از تشیع سری بوده است. سهروردی با روش زندگانی و با مرگ خود که شهید فلسفهٔ نبوی گردید، قصهٔ سوك‌آمیز «غربت غربیه» را تاپایان بسر برد.

۵. اشراقیون

۱. اشراقیون تبار روحانی سهروردی را تشکیل می‌دهند و این سلسله تا امروز، دست کم درایران ادامه دارد. قدیمی‌ترین چهرهٔ این گروه شمس‌الدین شهرزوری است که بعلت اخلاص به شیخ‌الاشراق مشهور گردیده است. عجب آن که شرح حال

1. Incognito

این متفکر که کتابی موسوم به تاریخ‌فلاسفه تصنیف کرده است تقریباً بکلی مجهول مانده است. می‌دانیم وقتی سهروردی درقلعهٔ حلب زندانی گردید شاگردی جوان به‌نام شمس، مصاحب او بود. اما قطعاً نمی‌توان گفت آن شمس همین شمس‌الدین بوده است، بخصوص اگر شهرزوری چنانکه ظاهراً بنظر می‌رسد، درثلث آخر قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) درگذشته باشد. بهرحال هرچه باشد دو شرح مفصل از او باقی مانده است یکی شرح کتاب‌تلویحات سهروردی، دیگر شرحی بر کتاب حکمت‌الاشراق او.

بخوبی معلوم است که دوتن از جانشینان شهرزوری، یکی ابن‌کمونه (متوفی به‌سال ۶۸۳ هجری/۱۲۸۴ میلادی) درتفسیری که برشرح تلویحات نوشته (که در سال ۶۹۴ هجری /۱۹۲۵ میلادی پایان یافته است) و دیگری قطب‌الدین‌شیرازی در تفسیری که برحکمت‌الاشراق نگاشته است بطرز مستوفایی از او استفاده کرده‌اند. سه کتاب دیگر از شهرزوری در دست است:

۱. تاریخ‌فلاسفه مشتمل برفلاسفهٔ قبل از اسلام و فلاسفهٔ اسلام. شرح [illegible] از سهروردی در آن کتاب است. کاملترین شرحی است که از احوال او [illegible] باشد. ۲. کتاب‌الرموز که مصنف در آن کتاب بعضی از دواعی [illegible] توضیح داده است. ۳. کتابی موسوم به نسائم‌الشمول‌الالهیه‌والاسرار [illegible] المعارف بزرگ فلسفی و الهی است و تعالیم پیشینیان و پیشکسوتان [illegible] مجمل در آن ذکر کرده است. در آن کتاب راجع به اخوان‌الصفا [illegible] سهروردی مشروحا توضیح داده شده است. کتاب به سال ۱۲۸۰ [illegible] میلادی پایان یافته است (پس، تقریبا نود سال پس از مرگ سهروردی [illegible] بپایان رسیده است). از این کتاب شش یا هفت نسخه دستنویس [illegible] یکهزار صفحهٔ دو ورقی موجود است.

۲. دیدگاه سهروردی بسی پهناور و ژرف است [illegible] «طبقهٔ اشراقیون» پیرامون کتاب اساسی او [illegible] شوند. او جملهٔ قرآنی «اهل الکتاب» (یعنی [illegible] ۱) را درمورد «طبقهٔ اشراقیون» بکار برده و آن [illegible] را بعنوان «اهل [illegible] نامید (یعنی جمعیتی که پیرامون این کتاب یعنی [illegible]

مطلبی دیگر وجود دارد که بیش از این مبین معنی است. پیشاپیش گروه اهل الکتاب، «قیم بالکتاب» وجود خواهد یافت و او کسی است که برای دریافتن معانی مکتوم و مطالب دشوار کتاب باید به او مراجعه کرد (شهرزوری این صفت را حقاً به‌خود نسبت می‌دهد). باری، اصطلاح قیم‌الکتاب درتشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او بکار می‌رود (فصل دوم قسمت الف -- ۴). اگر **سهروردی** دردیباچهٔ کتاب مهم خود نقش قطب را قید کرده و از نوباز به‌یك اصطلاح شیعی توسل جسته است، بی‌شك از روی صدفه واتفاق نیست: در واقع اشراقیون همیشه در ایران بوده‌اند، و امروزه نیز عدهٔ آنان کم نیست هرچند دارای تشکیلات منظم نیستند و قیم بالکتاب را نمی‌شناسند.

۳. درحقیقت، در طول تمام قرون، فکر شیخ‌الاشراق کم و بیش در عده‌ای تأثیر کرده است. نیز مردمی از اشراقیون، اصول عقایدی ابراز کرده‌اند که پیوسته در پرتو افکار جدید، غنیتر و گرانمایه‌تر گردیده است. اینك باید تأثیر نظریه‌های اشراقی را درمردمی مانند [خواجه] **نصیرطوسی** و **ابن‌عربی** وشیعیان ایرانی که شارح افکار **ابن‌عربی** بوده‌اند تحقیق کرد (مراجعه شود به‌فصل دوم کتاب). **محمدبن‌ابی جمهور**، فلسفهٔ اشراق و فلسفهٔ **ابن‌عربی** و تشیع را ترکیب کرد. بین قرن پانزدهم و شانزدهم میلادی جهش فوق‌العاده‌ای صورت گرفت. آثار **سهروردی** مشروحاً تفسیر و شرح گردید. **جلال‌دوانی** (متوفی به‌سال ۹۰۷ هجری/ ۱۵۰۱ میلادی) و **غیاث‌الدین منصورشیرازی** (متوفی به‌سال ۹۴۹ هجری/ ۱۵۴۲ میلادی) کتاب هیاکل‌النور را شرح کردند. و دود تبریزی نیز کتاب الواح‌عمادی اهدایی به **عمادالدین** (۹۳۰ هجری/ ۱۵۲۴ میلادی) را شرح کرد. مقدمه و قسمت دوم کتاب معظم حکمت‌الاشراق (که مهمترین قسمت کتاب است) به‌فارسی ترجمه و توضیح شد و شرح **قطب‌شیرازی** بوسیلهٔ یك صوفی هندی موسوم به **محمدشریف‌بن هروی** به‌فارسی ترجمه و تفسیر گردید (تاریخ این کتاب ۱۰۰۷ هجری / ۱۶۰۰ میلادی می‌باشد). **میرداماد** (متوفی به‌سال ۱۰۴۰ هجری/ ۱۶۳۱ میلادی) معلم بزرگ مکتب اصفهان کلمهٔ «اشراق» را بعنوان تخلص شعری خود برگزید. **ملاصدرا شیرازی** شاگرد معروف او (متوفی به‌سال ۱۰۵۰ هجری/ ۱۶۴۰ میلادی) کتاب حکمت‌الاشراق را به‌نحوی مخصوص تدریس می‌کرد. مجموعهٔ آن دروس اثری قابل ملاحظه و معتبر است. در همین

عصر بود که پیشقدمی کریمانه و صمیمانهٔ **اکبرشاه‌مغول** (متوفی به‌سال ۱۶۰۵) از طریق رفت و آمد فراوان فلاسفه و صوفیان بین ایران و هند، سیر مبادلات عظیم معنوی را برانگیخت و همهٔ همکاران **اکبرشاه** مستغرق اصول عقاید اشراقی گردیدند. در چنان محیطی بود که اقدام ارزنده‌ای صورت گرفت و آن ترجمهٔ اوپانیشادها، بهگوتا - گیتا[۲] و غیره از سانسکریت به‌فارسی بود. نیز گروهی از زرتشتیان شیراز و حوالی آن در مصاحبت مغ بزرگ خود، **آذرکیوان**، بین قرون شانزدهم و هفدهم به‌هند مهاجرت کردند و این واقعه با اقدام بزرگ و اندیشهٔ گرانسنگ مذهبی اکبر شاه درآمیخت. بین آن مهاجران شخصیت فرزانه **بهرام فرشید** مشخص است که از دل و جان شیفتهٔ آثار **سهروردی** بود و قسمتی از آن را به‌پارسی برگردانید. چنین بود که زرتشتیان در محیطی که **اکبر شاه** آفرید، مطلوب خود را [illegible] (احیاکنندهٔ حکمت و خرد ایران باستان) دوباره بدست آوردند. این [illegible] است تا از تأثیر فوق‌العادهٔ آثار **سهروردی** در جریان قرون آتی [illegible] توان در ایران آثار **سهروردی** را از تأثیر متفکران شیعی که [illegible] پیشاپیش همه، **ملاصدرا** و پیروان او (تا عبدالله زنوزی و حاجی سبزواری [illegible] موضع اصیل مکتب شیخی فراموش نشود) قرار داد [illegible] کسی می‌تواند اشراقی باشد، و کیم ویلیس پیرو [illegible] بدین ترتیب، آیندهٔ **سهروردی** در ایران وابسته به [illegible] پیرامون آثار استاد شیراز طرح می‌گردد.

۲. Bhagavat Gita

۳. [illegible]

VIII

در اندلس

اینک، درجهان اسلام به‌دیاری می‌رسیم باآنچه دیدیم بکلی دگرگونه وآن، نقطهٔ انتهایی منطقه نفوذ اسلام درباختر است. «محیط» فرهنگی این دیار بامحیط فرهنگی سرزمینهایی که تاکنون درخاورزمین منجمله درایران مطالعه کردیم تفاوت دارد؛ باید این محیط را در تلو تاریخی حوادث اسلام در شبه جزیرهٔ اسپانیا قرار داد. در این کتاب حتی نمی‌توان طرح این تاریخ را بیان کرد، پس ناچار باید مطلب را بیادآوری بعضی از اشخاص و بعضی ازآثار درجهٔ اول محدود ساخت. بااین بررسی اجمالی می‌توان دید افکار و اشخاص با چه سهولت، سراسر عاصمهٔ دارالاسلام راآغاز تاانجام سیر کرده‌اند.

۱. ابن مسره و مکتب‌المریه

۱. اهمیت این مکتب وابسته به‌دو واقعه می‌باشد که اسلام باطنی را که قبلا درمشرق زمین مطالعه کردیم و تأثیرآن شایان توجه بود، در انتهای باختری جهان اسلامی نمودار ساخت. با پیدا شدن این مکتب، می‌بینیم در سراسر منطقهٔ جغرافیایی که اصول باطنی اسلامی درآنجا نفوذ داشت، نفس‌کار به‌تعلیمات انباذ قلس اختصاص یافت، یعنی آن نقش تغییر شکل داد ومنادی الهیات نبوی گردید. ازطرف

دیگر، آسین‌پالاثیوس[1] معتقد است که به‌ظن غالب، شاگردان **ابن مسره**، پیروان و ادامه دهندگان عرفان پریسیلین[2] (قرن چهارم میلادی)، شدند، اگر به خطوط اصلی و افکار برجسته واساسی عرفان پریسیلین توجه کنیم می‌بینیم همهٔ آنها در مکتب **ابن‌مسره** و درعقاید او موجود بوده است (وآن عبارت است از مفهوم مادهٔ کلی و جهانی که مانند خداوند ازلی و ابدی است. عقیده به‌این که روح بشر از مبدأ الهی است؛ عقیده باینکه اتصال روح باجسم‌مادی، در اثر خطایی است که در جهان دیگر ارتکاب یافته است؛ بازخرید گناهان و رستگاری نفس وبازگشتش به وطن، نتیجهٔ تصفیه‌ای است که دراثر ارشاد پیمبران ممکن می‌گردد؛ تفسیر [illegible] روحانی توراة و اناجیل.) همهٔ این افکار را می‌توان نزد **ابن‌مسره** و [illegible] بازیافت.

بنا به‌شرح احوال **ابن‌مسره**، او درسال ۲۶۹ هجری، ۸۸۳ میلادی [illegible] و نژاد از عرب نمی‌برد. چنین نوشته‌اند که هرچند پدرش [illegible] قرطبه بود اما درابتدای مسافرتش به‌مشرق زمین، مثلا به‌بصره، معنوان [illegible] سیسیلی مشهور شده بود. اما نکتهٔ مهم این است که پدرش در [illegible] معتزلیان وباطنیان رفت وآمد می‌کرد، و مجذوب مطالب [illegible] شده بود و علاقه داشت سیمای مخصوص روحانی خویش را [illegible] اما دریغ که حین زیارت کعبه به‌سال ۲۸۶ هجری ۸۹۹ میلادی [illegible] پسرش هنوز هفده سال تمام نداشت شاگردان فراوان برای او [illegible] با آنان به کنج انزوایی که در سیره[3] قرطبه داشت، رفت [illegible] جمعیت اندک محل، برضد او شدیدا برانگیخت. [illegible] عقاید یکی از حکیمان سلف به‌نام **انبادقلس** مشهور [illegible] که به کفر و زندقه منسوب گردد. بعلاوه توضیح [illegible]

۲. Priscillien [illegible]

بسی بحرانی بود. ابن مسره بهتر آن دید که در معیت دوتن از شاگردان محبوب و نزدیک خود جلای وطن اختیار کند. او به مدینه و مکه سفر کرد و با مکتبهای شرقی آشنایی حاصل نمود. بهنگام سلطنت عبدالرحمن سوم که سیاستی آزادتر داشت به وطن باز گشت و چون بعلت تماس با گروه باطنیان مشرق زمین، از تعالیم آنان برخوردار شده بود، نهایت احتیاط را مراعات می کرد. و او دوباره به کنج خلوت خود در سیرهٔ قرطبه پناه برد و معنی اصول عقاید خویش را باتنی چند از شاگران بصورت رمزی و کتابی آشکار ساخت و کم کم فلسفه‌ای متقن تأسیس کرد و روش زندگانی [illegible] گرفت. افسوس که تعداد کتابهای او و عنوانهای صحیح آن را نمی‌دانیم [illegible] دو کتاب از آثار او را با اطمینان می‌توانیم یاد کرد: یکی کتاب التبصرة حاوی [illegible] که شامل مفتاح روش باطنی او بوده است. و دیگر کتاب الحروف را [illegible] مقابله رمزی که قبلا به آن اشاره کردیم (فصل چهارم -- ۵۹). این کتابها [illegible] از چشم متعصبان که آتش خشمشان تیز شده بود، از دستی به دستی گشت و [illegible] یافت و آنها را صوفی جرمی و راسخ دین، به رد آن اقدام کرد. [illegible] این گونه امور در محاکم شرح نمی‌شد و به نام کفر و زندقه [illegible] [illegible] یا دست کم در دوران [illegible] ابن مسره [illegible] در کوشش‌های خود خسته و فرسوده شده بود در کنج در [illegible] در سیره در میان شاگردان خویش قبل از پایان پنجاه سالگی به سال ۳۱۹ هجری ۲۰ اکتبر ۹۳۱ میلادی درگذشت.

۲ حجابی که ابن مسره اصول و عقاید خود را زیر آن پنهان می کرد، [illegible] معدود بودن شاگردان او، و شهرت وی به زندقه و کفر، و اتهام او به بی اعتنایی به امور مذهبی، همه این اوضاع و احوال توضیح می‌دهند که چرا امروز نمی‌توان روش فلسفی او را به روشنی بیان کرد. مع ذلک تجدید بنای افکار او به کوشش طاقتفرسای عربیدان بزرگ اسپانیولی، میگل آسین پالاثیوس[2] بثمر رسید. مسعی او در دو قسمت انجام گرفت. از طرفی به عقیدهٔ آسین پالاثیوس، اصول عقاید [illegible] فلسفی محتوی بود که اصول مهم عقاید ابن مسره پیرامون آن دور می‌زد. از طرف

1. Sierra 2. Miguel Asin Palacios

دیگر، این خاورشناس ناچار بود روش ابن سینا را بعدد شروح تفصیلی که ابن سینا
از آن یاد کرده است تجدید نماید. کوشش نخستین بعلت مساعدت تاریخ و
و شارحان آرای فلسفی (منجمله شهرستانی و شهرزوری و ابن ابی اصیبعه و
بالنسبه آسان بود. افسانهٔ شرح حال ولایت‌مآبی و قابلیت انبادقلس
اسلام معروف است (مراجعه شود بفصل پنجم ـ ۳ و فصل هفتم ـ ۲) تفاوت
مطلب برجسته از شرح حال مسلم، اما مبالغه‌آمیز او است. بنظر ما انبادقلس
انبادقلس، بین پنج فیلسوف بزرگ یونان (که سقراط و افلاطون
سقراط، افلاطون، ارسطو) از نظر قدمت
بعنوان کاشف اسرار و پیامبر مجسم
اعمال روحانی نمود. از عزیزی زیست و
همهٔ افتخارها شست. باری او در یکی از
دایرهٔ وسیع انبیای سلف جای
است. بعضی از نظر ارزش
۳. اصول عقایدی که
ملاصدرا را بطرز خاص
سلاطین مجرد و مجرد
نفوس: نفوس معین بعمل
نفوس، مجسمی
تقریباً
جسمانی
را
و حرکتی
بیدار
که

اولی یا نخستین جای آن را گرفته است. در اندیشهٔ **افلوطین**، در عالم معقولات ماده‌ای موجود است که بطوروضوح از مادهٔ مصطلح ما جداست و بروجود آن سابق است، وهیأتی[1] ایجادمی کند که کلیهٔ صور و اشکال با آن ملازمه‌دارد (تاسوعات فلوطین ـ رسالهٔ دوم ۱،۴ و ۴)[2]، اما بااین تفاوت که انباذقلسی جدید، این مادهٔ معقول را بعنوان عنصر، دارای حقیقت بالفعل می‌دانست وآن را صادر اول ازذات الهی می‌پنداشت. (در اینجا کتاب دربارهٔ اسرارمصر بیاد می‌آید که پورفیر[3] درکتاب تأثیر سحرآمیز تصاویر وهیاکل را توضیح داده و چنین دانسته که آنها از این مادهٔ خالص آسمانی ساخته شده‌اند). خلاصه، مسلماً فکر این عنصر معقول کلی، قضیهٔ اصول عقاید ابن‌سره را تشکیل داده است. دراینجا سه تبصرهٔ مختصر را باید ذکر کرد: الف. برتری و رفعت نخستین اقنوم فلوطینی که مافوق طرح جواهر خمسه می‌باشد، با عقیدهٔ اسماعیلیه مبنی برلزوم و اقتضای برتر بودن و فوقانیت مبدأ نخستین بروجود ولاجود[4] تطبیق می‌کند. چون معلوم شد که مکتب واصول عقاید ابن‌سره از جنبه‌ای بامکتب و اصول عقاید باطنی اسلام، منجمله با اصول عقاید شیعیان و اسماعیلیان نزدیك است لذا باتوجه به‌آن ارزشمند می‌باشد. ب. با نظریهٔ عنصر یا مادهٔ معقول، مفهوم انباذقلسی را راجع به دونیروی جهانی موسوم بمهر φιλία/φιλότης وقهر νεῖκος دوباره می‌بینیم. معادل اصطلاح اول در زبان عربی «محبت» است اما منطوق معادل دومی متغیر است. «قهر» و «غلبه» (که معادل یونانی «νεῖκος-Neikos» نیست بلکه معادل کلمه κρατεῖν Kratein می‌باشد که‌آن را معمولا درستاره‌شناسی بکار می‌برند) حاکی از مفهوم

1. le Forme

۲. Ennéades یا Neuvaines یا تاسوعات فلوطین مجموعهٔ ۵۴ رسالهٔ فلوطین است که در شش مجلد و هر مجلد شامل نه رساله بوسیلهٔ فرفریوس شاگرد او در قرن سوم میلادی جمع‌آوری شد. این مجموعه نوعی دایرةالمعارف فلسفی و نخستین اسناد مکتب نوافلاطونی است.

۳. Porphyre شاگرد Plotinus مردی سامی نژاد و نام اصلی او مالخوس Malchus بود.

۴. برای ذات بدیعه‌ای سه مقام ذکر کرده‌اند: مقام لااسم‌له ولا رسم‌له، که مرتبهٔ غیب‌الغیوب است، مقام احدیت که جلوهٔ ذات بر ذات می‌باشد؛ مقام واحدیت که تعین الوهیت به‌تعیین اسماء و صفات است و منشأ ظهور اعیان ثابته می‌باشد.

تسلط و پیروزی و برتری است. به‌عقیدهٔ **سهروردی**، قهر و محبت دو «مرتبه و بعد» از عالم معقولند (فصل هفتم-۲) قاهر، صفت «انوار پیروز» یا انوار محض ملکوتی است. **سهروردی** بدون اینکه «قهر» را اختصاصاً اثر موجوداتی که از عنصر جسمانی می‌باشند بشناسد، صفت خورنه[1] اوستائی، یانور جلال، و قاهریت نور را از آن مشتق می‌داند: پس، در انباذقلسی جدید، از نظر انباذقلسی کلاسیك، تفاوتی اساسی وجوددارد؛ چگونگی این تفاوت، بازهم به‌تحقیق نیازمند است. ج. اصل عقیده به‌یك عنصر اصلی معقول تأثیری شایان توجه داشت. این فکر نه‌فقط نزد سلومون بن گابیرول[2] فیلسوف یهودی (متوفی بین ۱۰۵۸ و ۱۰۷۰ میلادی) وجود داشت بلکه در آثار **ابن‌عربی** نیز منعکس بود و به‌مدد همین آثار بود که **آسین پالاسیوس** امکان آن یافت تا بنیان قسمتی از اصول عقاید **ابن‌مسره** را تجدید نماید. قضیهٔ دتافیزیکی جواهر خمسه، یا اصول پنجگانهٔ وجود به‌عقیدهٔ ابن مسره نه انباذقلسی، نزد **ابن عربی**، به‌مراتب نزولی پنج معنی و مفهوم اصطلاح عنصر امتیاز کرده است:

۱. عنصر روحانیی که بین مخلوق و غیرمخلوق مشترك است (حقیقة الحقائق)؛

۲. عنصر روحانیی که بین همهٔ مخلوقات. اعم از روحانی و جسمانی مشترك است (نفس الرحمن)؛

۳. مادهٔ‌ای که بین تمام اجسام چه آسمانی چه زمینی مشترك است؛

۴. مادهٔ طبیعی (که آن مامی باشد) که بین همهٔ اجساد کرهٔ ارضی مشترك است؛

۵. مادهٔ صناعی که بین همهٔ صور عارضی مشترك است. در میان [illegible] عنصر یامادهٔ روحانی (مراجعه شود به Substantia Spiritualis [illegible] عقیدهٔ معاد ملاصدراشیرازی و مکتب اصفهان واجد اهمیت [illegible]

۴. در اینجا نمی‌توان توالی حوادث و تبدلاتی را مورد [illegible] یعنی نخستین جمعیت صوفیانه در سرزمین اسپانیای مسلمان [illegible] محیط تعصب و بدگمانی و آزار و تکفیر ادامه یافت. [illegible] بودند مسلك باطنی دقیقی را پیروی کنند سلسله‌ای [illegible] رأس آن سلسله، یك امام قرار داشت. [illegible]

[1] [illegible] [2] Salomon ben Gabirol [3] Henry More

میلادی)، اسماعیل بن عبدالله رعینی بود و دختر شایستهٔ او، بین پیروان، به‌ترتیب فوق‌العادهٔ کلامی و فلسفهٔ الهی شهرت داشت. دریغا که درحیات اسماعیل، انشعاب پیش آمد و از آن پس، شیوهٔ تشکیلات اجتماعی مکتب را از دست دادند، اما بهرحال تأثیر عمیقی که جهت صوفیانهٔ افکار ابن‌مسره داشت متوقف نگردید. دلیل کافی برقریحهٔ صوفیانهٔ ابن‌مسره که درقلب تصوف اسپانیا بکاربسته می‌شد تأثیر فراوانی بود که بر صلاح‌کاران باطنی مکتب «المریه»[1] اعمال گردید. پس از مرگ اسماعیل، المریه و در آغاز قرن ششم هجری (یازدهم میلادی) شهر المریه، در اوج تسلط مرابطین[2] مرکز کلیهٔ صوفیان اسپانیا گردید. ابوالعباس ابن‌العریف، قاعدهٔ «طریقت» جدیدی که بر فلسفهٔ الهی ابن‌مسره بناشده بود پی‌ریزی کرد. سه تن از شاگردان برجستهٔ او آن طریقت را هرسو پراکندند: ابوبکرالطرطوشی درغرناطه؛ ابن‌برجان (یا بامشی، از نام ابن‌عربی جدا ناشدنی است)، دراشبیلیه (او درمعیت ابن‌العریف به آفریقا تبعید گردید و درحدود سال ۵۳۶ هجری/۱۱۴۱ میلادی، مردو درآنجا درگذشت)، ابن‌قسی، پیروان مکتب مسره را در «الغرب» (واقع درجنوب پرتغال) بصورت نوعی جریان مذهبی درآورد و نام سری آنان «مریدین» بود. اصول عقاید و تشکیلات آن فرقه با اصول عقاید و تشکیلات اسماعیلیان مشترکاتی داشت که مبین معنی است. ابن‌قسی مدت ده سال در «الغرب» بعنوان امامی مقتدر حکومت کرد و درسال ۵۴۶ هجری/۱۱۵۱ میلادی فوت شد. ابن‌عربی چهارده سال پس از مرگ او، (۵۶۰ هجری/۱۱۶۵ میلادی) بدنیا آمد و یکی از آثار مهم او تفسیری است از مختصر ابن‌قسی که موجود است (تفسیرالهی و صوفیانه در سیاق آنچه موسی درطور سینا دید: انا‌الحق نعلیک، قرآن، آیهٔ ۲۵ سورهٔ ۲۱).

۴. ابن‌حزم قرطبه‌ای

۱. درقرن پنجم و ششم هجری (دهم و یازدهم میلادی)، در قلمرو اسلامی اندلس.

۱. Almeria از شهرهای اسپانیا.
۲. Almoravide سلسلهٔ بربری که از سال ۱۰۵۵ تا ۱۱۴۷ میلادی درمراکش و درقسمتی از اسپانیا سلطنت کردند. موسس این سلسله یکی از سران مرابطون عبدالله‌بن‌یاسین بود و نام مرابطون از کلمهٔ المرابطون مشتق شده است.
۳. المریه بدقت مقدمهٔ جنوب غربی اندلس خصوصاً بجنوب پرتغال اطلاق می‌شد.

قرطبه، نیز یکی از جالبترین شخصیتها برخاست. باقریحه‌ای متنوع، که نظرگاههای گوناگونش در آثار او منعکس است. او، ابن‌حزم بود، شاعر و متفکر و متأله و مورخ منتقد ادیان و مکتبهای فلسفی و الهی، و دانشمندی مؤلف کتب اخلاقی، و مردی فقیه «ر. دوزی» دربارهٔ او می‌گوید: «مردی با اصول عقایدی بس ارجمند» از نظر ما، موضوع جالب در این بحث این است که او پیرو اصول عقاید افلاطون ومورخ ادیان بوده است. ابومحمدعلی‌بن‌حزم متولد ۱۸۳ هجری، ۹۹۴ میلادی از خاندانی بود که از مرتبهٔ عالی اجتماعی برخوردار بودند. او اسلاف خود را مردی پارسی موسوم به یزید می‌رساند. پدرش وزیر خلیفه المنصور بود. ابن‌حزم در جوانی بزودی و بآسانی علوم حدیث و تاریخ و فلسفه و حقوق [illegible] را نزد استادان معروف قرطبه فراگرفت.

جای تأسف است که درسال ۴۰۳ [illegible] بخشهای قرطبه از طرف بربرها[۲] مورد قتل و غارت قرار گرفت. ابن‌حزم همان سال پدر را از دست داد. هنگامه [illegible] از قرطبه تبعید گردید و اموالش مصادره شد. [illegible] سال عمر کاملا به سیاست وابسته بوده و [illegible] بلند داشته است. او به المؤید فرار کرد و [illegible] عبدالرحمن چهارم برپا خاست فرار کرد [illegible] ابن‌حمود، خلافت قانونی است لیکن [illegible] بیعت کردند و ابن‌حزم زندانی گشت.

اما بعدا آزاد شد و پس از [illegible] نوشتن اثر عاشقانهٔ خود به نام [illegible] برخوردار بود. کتاب طوق الحمامه [illegible] روزانه‌ای است از تجارب و [illegible]

۲. Les Perberes.

روزگار جوانی به‌دخترخواندهٔ والدینش داشت و تا آن‌وقت راز آن ریش درون را نهان داشته بود. او همیشه به‌مصالح بزرگان بنی‌امیه که آنها را بعنوان یگانه سلسلهٔ قانونی می‌شناخت وفادار ماند. هنگامی که شاهزاده عبدالرحمن پنجم به‌نام المستظهر درسال ۴۱۳ هجری/۱۰۲۳ میلادی برتخت نشست، **ابن‌حزم** به‌وزارت او منصوب گردید. اما بدبختانه دوماه بعدیعنی درفوریهٔ همان سال، **المستظهر** بقتل رسید و **ابن‌حزم** مجدداً از قرطبه تبعیدگردید و هرامیدی برای اعادهٔ سلطنت بنی‌امیه در دل داشت از دست داد و هرگونه فعالیت سیاسی را بترک گفت. وزان پس خویش را وقف علم کرد و درسال ۴۵۴ هجری/ ۱۰۶۳ میلادی این جهان را بدرود گفت.

۲. **ابن‌حزم** بواسطهٔ کتابی که آن را طوق‌الحمامه نامید در زمرهٔ پیروان افلاطونیان اسلام درآمد که پیشکسوت نامی‌شان دراین شیوه، **محمدبن‌داوداصفهانی** دانشمند ظاهرگرا (متوفی به‌سال ۲۹۷ هجری/ ۹۰۹ میلادی) بود. قبلا از کتاب ارزشمند او موسوم به‌کتاب‌الزهرة یاد کردیم (فصل ۶ ـ ۶). بسا که **ابن‌حزم** در کتابخانهٔ قصر شاطبه رونوشتی از کتاب **ابن‌داوداصفهانی** فراهم آورده بوده است. او صریحا به‌فصلی از کتاب استناد می‌جوید که **ابن‌داود** در آنجا به‌افسانهٔ **افلاطونی** ضیافت اشاره می‌کند:

> بعضی از پیروان فلسفه چنین اندیشیده‌اند که خداوند هرروح را چنین آفرید که به او شکلی کروی بخشید سپس آن را به‌دوقسمت تقسیم کرد وهرنصف را درکالبدی قرارداد.

رمز عشق، این است که مجموع اصلی این دوقسمت به‌یکدیگر می‌پیوندد. بعلاوه فکر ازلی بودن نفوس در حدیثی از پیغمبر [ص] صریحاً تصدیق شده است. الارواح جنود مخبره **ابن‌حزم** به‌این مطلب استناد کرده اما ترجیح داده است که حدیث را دربارهٔ عنصر رفیع نفوس مجزا و پراکنده دراین عالم، به‌معنای اتحاد تفسیر کند. منظور، قرابتی است که بین قوای جاذبه و محرکه‌ای که نفوس را به جنبش درمی‌آورد و درعالم بالا هنگام وجود سابق و ازلی نفوس ایجاد شده بود، موجود است. عشق، نزدیکی دوجانبهٔ صورتی است که آنها را به‌پایانی خجسته و مسعود می‌رساند.

هـرهمانند، همانند خـویش را جستجو مـی کند. عشق اتحاد روحانـی و اختلاط نفوس است. **ابن‌حزم** درمورد علتی که غالباً عشق به آن علت می‌شکفد وظاهر می‌گردد، از عشق تجزیه و تحلیلی می کند که خاطرهٔ رسالهٔ فدر[1] **افلاطون** را دردل زنده می گرداند:

> علت عشق صورتـی است با ظاهر زیبا، چه، روح زیباست و بـه هرچه زیباست مشتاقانه متمایل است و بـه صورتهای کامل گرایش دارد. اگر روح چنین نقشی مشاهده کند برآن خیره ومفتون می گردد. و هرگاه درآن نقش دلفریب، چیزی از سرشت خاص خویش بیابد جذبه‌ای مقاومت ناپذیـر احساس می کند و حتی به معنای واقعی پدید می‌آیـد. اما اگر ورای آن نقش، چیزی از سرشت محبوب خویش در نیابد، دلبستگی او از صورت تجاوز نمی کند.

بیان چنین تجزیه و تحلیل بوسیلهٔ **ابن‌حزم** که مردی بود ظاهری (یعنی معتقد به ظاهر دین و وابسته به ارزش و اعتبار کلمات و ظاهر آن)، درقبال افکاری از قبیل آنچه در ذیلا گفته می‌شود واجد اهمیت است:

«ای گوهر پنهان درشکل بشری!»، «من بـه ظاهر، شکـل بشری [illegible] وقتی با نظری دقیقتر می‌نگرم، می‌بینم آن صورت بشری جسمی است [illegible] آسمانی افلاك فرود آمده» اینگونه اندیشه‌ها را نزد باطنی گرایانی [illegible] **شیرازی** و **ابن عربی** می‌توان یافت که هرظاهری را «جلوه‌ای از [illegible]» پس، حد بین این دوفرقه نامشخص است، هر دو گروه، صورت [illegible] ظهور وجلوه‌ای می‌نگرند. و این کیفیتی است که در [illegible] باید بخاطر داشت.

نخستین چاپ متن عربی کتاب **ابن داود** [illegible] را بهزبان اروپائی، (انگلیسی)، مدیون ا.ر. نیکل [illegible] اقدام مفید دیگری هم بعمل آورد که بسی شایسته [illegible]

۱. Phèdre مکالمهٔ **افلاطون** [illegible]
این کتاب از [illegible]

است بین نظریهٔ ابن حزم راجع به‌عشق، و بعضی از افکار که در «دانش شاد»[1] گیوم داکیتن[2] منعکس است، و بطور کلی شباهت بامفاهیمی که تاهنگام جهادی که برضد آلبی‌ژواها[3] رخ‌داد، اساس اشعار غنایی تروبادورها[4] بود. دراینجا فقط اشارتی به‌مطلب می‌کنیم. قلمرو این مسأله (از نظر جغرافیایی و ازنظر ملل و نحل، و ازنظر روحانی)، بسی پهناور است. زیرا منظور فقط مسألهٔ شکل و دسته‌بندی مطالب نیست بلکه موضوع سخن چیزی است که بین «عشاق»[5] و مذهب عشق که بعضی از صوفیان اظهار داشته‌اند مشترک است. اما باید تفاوت موضوعها را با دقت معلوم کرد. (مراجعه شود به‌فصل ششم ـ ج). از نظر ابن ماجه الولاطونسی و زوجه‌ها و ازنظر ابن‌قیم که از الهیون نوحنبلی بوده، از راه عشق نمی‌توان به‌خدا رسید، راه عشق، راه تجلی نیست. اما از نظر صوفیان افلاطونی و به‌تعبیر روزبهان شیرازی و ابن عربی، طریق عشق مسلماً طریق ظهور و تجلی است. درعقیدت آن زمره از صوفیان که بعداز اینان آمدند واجد کیفیتی است که با کیفیت مثل کسوفسانشان متفاوت است. عشق عذرایی تنها نمونهٔ عشق به‌خداوند نیست نمی‌توان از یك موضوع بشری به‌موضوعی که الهی خوانده شد رسید بلکه همان عشق بشری است که استحاله و تبدل صورت می‌پذیرد زیرا عشق بشری سیل منحصری است که بوسیلهٔ آن از سیلگاه توحید می‌توان عبور کرد.

کتاب ابن‌حزم موسوم به کتاب‌الاخلاق والسیر[6] که آسین‌پالاثیوس[7] آن را به‌زبان اسپانیایی ترجمه کرده است نیز برای مطالعهٔ کتاب مذکور گرانبهاست زیرا مؤلف،

۱. Gaie Science یا Gai Savoir نام‌است که شاعران تولوزی درقرن‌چهاردهم و پانزدهم به آثار شعری خود می‌دادند.

۲. Guillaume I, X d' Aquitaine (۱۰۷۱ـ۱۱۲۷) ازامرای محلی فرانسه، وفدویس‌ترین شاعر زبان لاتینی.

۳. Les Albigeois یا البیجیون فرقه‌ای مذهبی بود که از قرن دوازده در جنوب فرانسه در آلبی Albi (۶۷۶ کیلومتری جنوب پاریس) ظهور کردند. پاپ اینوسان سوم علیه آنان جهاد صلیبی کرد (۱۲۰۶).

۴. تروبادورها شاعرانی بودند که سابقاً در جنوب لوار به آن تکلم می‌کردند. شاعران غنایی آن زبان را «Troubaduors» می‌نامیدند.

5. Les Fedeli d' Amore

6. Le Livre sur Ls Caractères et Ls Comportemets

7. Asin Palacios

اصطلاحات فنی را که برای تجزیه و تحلیل کیفیات و نظرگاه عشق بکار برده با دقت مشخص کرده است. این کتاب نیز اثری است که کم و بیش در قلمرو «یادداشت روزانهٔ» شخصی اوست. مؤلف در این کتاب بدون قصد و نقشهٔ قبلی، مشاهدات و تحقیقات و داوریهای خود را درمورد اشخاص و زندگانی نقل کرده است. این کتاب مردم و اجتماع قرن پنجم هجری اندلس را بخوبی نشان می‌دهد.

۳. ابن‌حزم بعلت تألیف کتاب الاحکام (که قسمتی از آن بوسیلهٔ ای. گلدزیهر بچاپ رسیده است) بفقاهت مشهور گردید. در کتاب مزبور پنج منبع معروف از مکتبهای مختلف را برای اتخاذ تصمیم قضائی و صدور فتوی، ترجیح داده است: قیاس[1]، رأی[2]، استحسان[3]، تقلید[4] و تعلیل[5]. در کتاب دیگر موسوم به [illegible] از اصول مذهب شافعی بشدت انتقاد کرده است. این کتاب که شامل [illegible] عقاید اهل ظاهر است، موجبات و مبانی مباحثه [illegible] است.

اما بهترین اثر فوق‌العادهٔ ابن‌حزم کتابی [illegible] مکتبهای فکری (موسوم به کتاب الفصل فی الملل [illegible] هجری/۱۹۲۳ میلادی که نیز بوسیلهٔ آسین پالاسیوس [illegible] گردیده است). این کتاب اثری است حجیم [illegible] که در زبان عربی و سایر زبانها در تاریخ تطبیقی ادیان [illegible] قرطبه در آن کتاب قدرت قریحه و اطلاعات خویش را [illegible] این کتاب [illegible] مراتب مختلف فکر بشر را از تمثال [illegible] را که تمام ارزشهای مقدس را مورد تشکیک قرار می‌دهد [illegible] لوح قشر توده را درمقابل ادیان مختلف [illegible]

ابن حزم بنا به تغییرات مراتب و وضع آنان [illegible] به‌چندین طبقه تقسیم کرده است: یکی از طبقات [illegible] شامل شکاکان همچنین مادیون می‌گردد [illegible]

1. L. Analogie 2. L. Opinion Personnelle 3. L. Approbation
4. L. Sentiment 5. L. Motivation

بر کسانی که به‌الوهیت متعین[1] ایمان دارند و به کسانی که به‌الوهیت غیرمتعین[2] مجرد مؤمنند بدون اینکه آن الوهیت با بشریت هیچ رابطه‌ای داشته باشد. طبقهٔ اول از اینان تقسیم می‌شود به کسانی که به خدای واحد قائلند و کسانی که به خدایان متعدد معتقدند. بین دستهٔ اول که به‌خداوند یکتا عقیده‌مندند نیز کسانی قراردارند دارای کتاب آسمانی بررسولی نازل شده، و کسانی که کتاب آسمانی ندارند. آنان که دارای کتاب آسمانی‌اند یعنی «اهل الکتاب» (مراجعه شود به‌فصل اول ـ ۱) نیز بر دو تیره‌اند: تیره‌ای که‌درطی‌قرون، با کمال ایمان، متن کتاب مقدس‌را بی‌هیچگونه تحریفی محافظت کرده‌اند، و آنان که متن کتاب آسمانی را تحریف و تفسیر نموده‌اند. پس بنابراین، از نظر **ابن‌الحزم**، دلیل‌الصدق حقیقت امر دین، عبارت است از اعتراف به‌یگانگی خداوند، «توحید»، و حفظ کامل‌متن منزلات الهی در طی قرون. پس با قبول چنین مفاهیمی، امر دینی اساساً برمفهوم خدا، مفهوم جلیل ومقدس مبتنی‌است ومسلمیت این معنی وابسته به‌قبول و اذعان وحدت ذات متعال است؛ واین مسلمیت بوسیلهٔ وحی نبوی تضمین می‌گردد. برای امکان اینکه عمل وحی، جاودانه باشد باید از قرنی به‌قرنی متن منزلات محفوظ بماند چه. نص منزلات، بابی است که مؤمن از آن آستانه به‌راز الوهیت‌تقرب می‌جوید.

چنین‌است مطالب برجسته و خطوط مهم جهان‌دینی، انسان که **ابن حزم** ادراک کرده و نظام ظاهری را بعنوان طریق منحصرحقیقت روحانی حسب آن مطالب‌بنا گذاشته‌است. اینك بنابه‌مطالبی که قبلاراجع به‌عقیده به‌ظاهری‌بودن‌احکام باز گفتیم. باز یادآوری می کنیم که **ابن عربی** که از مردم اندلس بود نیز. بااینکه یکی از بزرگترین باطنیان ادوار محسوب می‌شود با اینهمه، از نظر فقهی مردی ظاهری و قشری است.

۳. ابن‌باجه سرقسطه‌ای(ساراگوسی)[3]

۱. با یادآوری نام ابوبکر محمدبن‌یحیی‌بن‌صائغ‌بن‌باجه (Aven Bâddja، یاطبق تلفظ

1. La divinité Personnelle
2. La divinite impersonnelle
3. Saragosse

مدرسیان لاتینی Avempace) دست کم، لحظه‌ای کوتاه به‌شمال شبه‌جزیره گذار می‌کنیم. این فیلسوف که عمر کوتاهش آمیخته با سختیها بود، بعلت فکر عمیق و تأثیر شدیدی که در ابن‌عربی و آلبرت‌کبیر[1] داشت شایستهٔ توجه مخصوص است. در سرقسطه درپایان قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) متولد گردید. درسال ۵۱۲ هجری/۱۱۱۸ میلادی، آن بلده از طرف آلفونس‌اول آراگونی[2] تصرف شد. لذا ابن‌باجه همان سال به اشبیلیه[3] پناهنده گردید و آنجا به‌پزشکی اشتغال ورزید. سپس به غرناطه رفت و از آن پس به‌مراکش سفری شد و دردربار امیرفاس[4] مرتبهٔ بزرگ یافت و وظایف وزارت را نیز انجام می‌داد. اما بطوری که گفته‌اند در سال ۵۳۳ هجری/۱۱۳۸ میلادی. پزشکان فاس به او زهر خورانیدند و از دست رقیب جوان و محسود، خلاصی یافتند. یکی از شاگردان و دوستان ابن‌باجه اهل غرناطه درمقدمهٔ مجموعه‌ای که از رسالات استاد خود فراهم آورده است که او درحقیقت نخستین کسی بود که دراسپانیا تعالیم فلسفی را رونق بخشید. اما باتوجه به ابن‌مسره. شاید این تمجید و تحسین بعلاوه آثار فیلسوف یهودی سالومون بن گابیرول[5] (Avicebron) اسلام ناشناخته مانده اما براو مقدم است.

۲. از ابن‌باجه چندین شرح بررساله‌های ارسطو [illegible] حوادث جوی، تکوین کائنات، تشریح حیوانات). و تفسیرهای [illegible] که به‌روح بزرگ او درود می‌فرستد و برسر انجام [illegible] های اساسی فلسفی وی ناتمام مانده. [illegible] رساله درمنطق. رساله‌ای راجع به‌نفس، کتابی [illegible] موضوعی که درنامهٔ [illegible] (خطاب به‌یکی از [illegible] نوشته و دران مراسله هدف واقعی از وجود [illegible]

[1] [illegible] Albertus Magnus [2] Alfonso I, Aragon [3] Seville
[4] [illegible] Fez ou Fes [5] [illegible] Avicebron

ترجمهٔ لاتینی آثار ابن‌رشد مانند هنجار عزلت‌نشین[1] به‌آن استناد شده است) مجدداً آن را توضیح داده است. بالجمله، رساله‌ای که شهرت ابن‌باجه مدیون آن است و آن تدبیرالمتوحد[2] می‌باشد. ابن‌باجه که مانند فارابی غریب شرقی بود و اهل غور و تعمق، و بواسطهٔ قرابت و توافق فکری با فارابی آمادگی قبلی داشت تا تحت تأثیر وی قرار گیرد، در موسیقی ذوق و قریحه‌ای مخصوص داشت و خود، رباب می‌نواخته.

نوشته‌اند که در پزشکی و ریاضیات و نجوم نیز اطلاعاتی وسیع داشت. اما بیشتر علاقه‌اش به‌نجوم، در مشاجرات علیه مدرکات بطلمیوس دخالت کرد. فیلاً به مناسبت ابن‌الهیثم از وضع مسألهٔ مورد بحث Status quaestionis یاد کردیم (فصل چهارم، بخش ۸). مادام که کرات آسمانی بعنوان فرضیات ریاضی ملحوظ و معتبر بوده، فلاسفه و دانشمندان ریاضی در محاسبهٔ حرکات کواکب دخالت نداشتند. اما همین که کرات آسمانی بعنوان اجسام مادی، جامد یا سیال، ملحوظ گردید لازمهٔ آن، که شیخ‌الرئیس جویای بکری قوانین طبیعیات فلکی باشد. باری، فیزیک معمول به فلکی، طبیعیات ارسطو بود و لازمهٔ نظریهٔ ارسطو این بود که کرات، متحدالمرکز باشند و مرکز جهان، مرکز حرکت دورانی آنها باشد. این نظر، مخالف نظریهٔ افلاطون بود و نیز مخالف نظریهٔ خارج‌المرکزی کواکب (یعنی وجود دوایر متداخل که مراکزشان بر یکدیگر منطبق نیست)[3] بود. درطول قرن دوازدهم، فیلسوفان نام‌آور قسمت اسلامی اسپانیا، مانند ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد، درصفی مخالف با عقیدهٔ بطلمیوس بودند و آن جنگ با پدید آمدن روش البطروجی[5] (که دراروپا به نام Alpetragius معروف است) پایان گرفت و تا قرن شانزدهم بسیاری از دانشمندان

1. Epistula Expeditionis
2. La Régime du Solitaire
۳. Epicycle دایره‌ای که مرکزش برمحیط دایره‌ای بزرگتر قرار دارد وحول مرکز آن دوران می‌کند.
4. Excentrique
۵. نورالدین بطروجی، عالم اندلسی، شاگرد ابن‌طفیل متوفی به‌سال ۵۸۱ هجری ۱۱۸۵ میلادی مؤلف کتاب کتاب الهیاه است و در آن کتاب راجع به‌حرکات سیارات نظرات جدیدی ابراز کرده است.

نظر او را بر فرضیه‌های بطلمیوس برتری می‌دادند، و مدافع نظرات او می‌بودند. حاصل و زبدهٔ رسالهٔ نجومی که ابن باجه تنظیم کرده بود بوسیلهٔ موسی بن میمون فیلسوف بزرگ یهودی (متوفی به‌سال ۱۲۰۴ میلادی) شناخته شد. ابن باجه با دلایل شایسته ومقبول، با قوانین حرکت که در طبیعیات مکتب مشاء (طبیعیات ارسطو) تعریف شده و مورد قبول افتاده بود، برخلاف نظریهٔ وجود «فلک تدویر» (اپی سیکل) اظهار نظر کرده و فرضیه‌های مخصوص خود را عرضه داشت. فرضیه‌های او چنان در ابن طفیل مؤثر افتاد که به‌گواهی ابن رشد والبطروجی بدنجوم علاقه‌مند گردید.

چنانکه در (فصل چهارم ـ ۸) گفته شده در حقیقت منظور از این [illegible] تصور جهان (imago mundi) بود که بیشتر حاصل ادراک عالم [illegible] لمی و اولی یعنی تمهیدات قبلی از طریق استدلالی [illegible] تجربی. همچنین این ادراک جزء مجموعهٔ [illegible] فیلسوف [illegible] تا او در ملاء اعلای [illegible] قرار [illegible] در مقابل غزالی این [illegible] را در [illegible] چنین می‌پندارد که غزالی [illegible]

[illegible] فیلسوف [illegible] است نیز از [illegible] ابن باجه [illegible] فیلسوف [illegible] تأثیری که در ابن رشد [illegible] تأثیر [illegible] را [illegible] غریب [illegible] ابن باجه [illegible] توجیه [illegible] این [illegible] روحانی [illegible] هدف [illegible] در اسپانیا [illegible]

دیگر از آن **ابن‌باجه** بود که **ابن‌رشد** آن را پیمود.

۳. س. **مونك**[1] قبلا از یك اثر مهم **ابن‌باجه** که نسخهٔ اصلی آن ناتمام مانده بود و اخیراً بوسیلهٔ **آسین پالاثیوس** بدست آمده تجزیه و تحلیل مفصلی کرده است. خوشبختانه **موئیزدونار بن**[2] (قرن چهارم) نیز درشرحی که به‌زبان عبرانی بر کتاب حی بن یقظان اثر **ابن‌طفیل** نوشته، نسخهٔ ناتمام **ابن‌باجه** را تجزیه و تحلیل نموده و به‌تفصیل نقل کرده است. دراینجا از باقیماندهٔ شانزده فصل کتاب که دردست است و حجم آن هم زیاد نیست، جزبعضی از مطالب اساسی آن را (آنهم بدشواری)، نمی‌توان خلاصه کرد. اساس فکر کتاب راکه محور ارشاد مطلب است می‌توان به‌منزلهٔ راهنمایی[3] دانست که (بشر ـ نفس) را به اتصال با عقل فعال هدایت می کند.

مؤلف بدواً درمورد دو کلمهٔ عنوان کتاب یعنی تدبیرالمتوحد توضیحاتی داده است. منظور از کلمهٔ تدبیر عبارت است از «چندین عمل که بنابر نقشه و طرحی، به‌منظور وصول به‌غایت و هدفی تمهید شده باشد» باری، «هماهنگی منظم اعمال که مقتضی تفکر است، فقط نزد انسان منفرد و منزوی، وجود دارد. تدبیر متوحد، تصویری از تدبیر سیاسی دولت کامل یا دولت نمونه و مدینهٔ فاضله می‌باشد». در این اندیشه، نزدیکی فکری با **ابوالبرکات** بغدادی و تأثیر **فارابی** محسوس است.

باید توجه داشت چنین دولتی که درواقع حکومتی خیالی و دولتی کمال مطلوب است، نه برمبنای استنباط عقلی و استدلالی تأسیس می‌شود، نه دراثر انقلاب سیاسی حاصل می‌گردد، بلکه فقط حاصل نهضتی دراخلاق و عادات است و چنین نهضتی از نهضت «اجتماعی» بسی بالاتر است. درحقیقت چنین نهضتی از همان ابتدای کار آغاز می‌گردد و بدوا به این نکته گرایش دارد که کمال وجود بشری یعنی کمال توحد را درهرفردی محقق گرداند. چه به‌زعم **ابن‌باجه**، «غربت» است که موجب «قربت» می گردد. این غریبان یاگوشه‌گیران، مردمی هستند که چون باعقل فعال اتصال یافته‌اند، پس می‌توانند یك «دولت» یا حکومت کامل و مدینهٔ فاضله تشکیل دهند. دردیار چنان حکومتی، و درقلمرو چنان دولتی به پزشك نیازی نیست چه، مردم آن کشور جز به مناسبترین طرز، تغذیه نمی کنند، و به دارو احتیاجی

1. S. Munk 2. Moïse de Narbonne 3. Itinerarium

ندارند، آنجا هرفرد به والاترین فضیلتی که درخور استعداد موجود بشری است دررسیده است. اینك، درهمهٔ کشورهای ناقص و ناتمام که غریبان و متوحدان در آن بسر می‌برند و طبیبی جز خدا ندارند، وجههٔ همت غریبان آن است که بکار بستن راه و روش **ابن باجه** فیلسوف را نهالها بکارند و آن را بارور سازند تا همه کامل گردند. و به‌سعادت آسمانی که نصیب «غریب» یا «متوحد» است [illegible] پس. کلمهٔ «غریب» درعین حال، هم به‌یك شخص منفرد و گوشه‌گیر اطلاق می‌شود، هم به‌چندین شخص. چه، تاوقتی امت واجتماعی عادلان واخلاق این غریبان [illegible] گوشه‌گیران رانپذیرفته باشد. آنان مردمی خواهند بود که **ابن باجه** [illegible] **فارابی** و صوفیان، آن زمره مردمان راکه اهالی جمهوری خیالی [illegible] کمال مطلوبند و گستاخی روحیشان بر زمان سبقت جسته است [illegible] که زیست می‌کنند به‌منزلهٔ غریب تلقی می‌کنند [illegible] می‌برد. غریب، یعنی ازدیاری دیگر و ازنژادی دیگر [illegible] است. ودرسخنان ائمهٔ شیعه درخصوص غیبت [illegible] **ابن باجه** مارا دراین عقیده تأیید می‌کند که در [illegible] عرفان جدا کرد.

۴. برای توضیح این نکته که تدبیر این غریب [illegible] مبتنی است واساس تدبیر آنان چیست. نخست باید [illegible] صور و اشکالی طبقه‌بندی کرد که منظور غایی [illegible] غایات این اعمال را حسب تعبیرات و اصطلاحی که [illegible] ساخت. از اینجاست که **ابن باجه** با توجه و [illegible] راکه ما اینجا فقط به اشاره از آن یاد کردیم [illegible] مطلب را به‌حداعلی خلاصه کنیم باید بگوییم [illegible] باید آنها را مجرد از ماده دانست، و صور معقول [illegible] منخلع ومفارق می‌باشند اما باید غیرمجرد [illegible] تدبیر متوحد غریب یا متوحد را جدا [illegible] شرایطی ادراك نماید که مآلا حالات و شرایط [illegible]

صوری را که از ماده مجردند «معقولات هیولانیه»[1] می‌نامند. عقل ممکن (یاهیولانی) بشر، فقط بالقوه واجد آن صوراست، اما عقل فعال، آنها را ازقوه به فعل درمی‌آورد. وقتی فعلیت یافتند، در کلیت خود یعنی در نسبت ورابطه‌ای کلی که ماهیت با افراد مادی ومتعینی که آن ماهیت راممثل می‌سازند، حفظ می‌کنند ادراک می‌شوند. اما هدف غایی غریب، بدون مراجعه به ماده «یاهیولا» صورت می‌پذیرد. لذا باید این رابطهٔ کلی من جمیع الجهات از بین برود وغریب، صور را درخود آن صور مشاهده نماید بی‌آنکه درطی جسمی منطوی باشند یا از ماده مجرد گردند. به‌این ترتیب، ادراک او به‌نحوی، صور ذهنی صورتهای ذهنی وماهیات ماهیات را دریافت می‌کند و از آن جمله، حقیقت و ماهیت مخصوص بشر را که به‌عنایت آن، بشر برنفس خویش بعنوان «موجود ـ عقل» یا «هستی‌ـ هوش»[2] عارف می‌شود. ازاین‌رو، صوری که بصورت معقول بالفعل درمی‌آیند، خود، عقل بالفعل می‌شوند واین همان است که عقل مکتسب یاعقل صادر از عقل فعال اصطلاح شده است. این‌صور، همانند عقل فعال، بامادہ (هیولا)[3] ارتباطی ندارند زیرا همین عقل بالفعل است که قوام عقل مکتسب یاعقل مستفاد می‌باشد. بعبارت دیگر، وقتی معقولات بالقوه از مادهٔ مجرد بودند وسپس موضوع تفکر قرار گرفتند از آن لحظه وجودشان وجود صورتهایی است که دیگر رندانی ماده نیستند؛ و چون معقولاتی هستند که فعلیت یافته‌اند، عبارتند از عقل مکتسب که صورت عقل بالفعل است. پس اکنون می‌توان فهمید که صور موجودات که معقول بالفعل می‌شوند، چگونه حد اعلای آن موجوداتند وبه این عنوان، خود، عین آن موجوداتند. دراین صورت عقیدهٔ **فارابی** رامی‌توان پذیرفت که می‌گوید چیزی که به‌آن فکر می‌کنیم چون معقول بالفعل می‌شود یعنی بصورت عقل بالفعل درمی‌آید پس به‌این عنوان که عقل بالفعل می‌باشد، به نوبهٔ خود، همچنان عامل متفکر می‌گردد یعنی تفکر می‌کند. اینک هدف غریب بطوروضوح ترسیم وتوضیح گردید. هدف آن است که قدرتی حاصل گردد که صور را از ماده‌ای که موجب

1. Les Intelligibles Hyliques
2. Etre - intelligence 3. Hylé

آن است یعنی ازمادهٔ هیولانی آن انتزاع نکند.

وقتی عقل نسبت به همهٔ امور معقول بالفعل، فعلیت یافته باشد. زان پس به‌هیچ موجودی جز به‌وجود خود تفکر نمی‌کند. اما در وجود خویش بدون انتزاع و تجرید می‌اندیشد.

(یعنی بی‌آنکه صورتی را ازماده انتزاع نماید. این نظریه، کلا با نظریهٔ «علم حضوری» که عقیدهٔ اشراقیون است قابل مقایسه‌می‌باشد ـ فصل هفتم.)

۵. سخنی دیگرباقی است. «موجوداتی وجود دارند که صور محصلند عاری ازماده، صوری که هرگز پایبند ماده‌ای نیستند.» از این رو، این موجودات چنان نیستند که وقتی به‌آنها می‌اندیشیم بوجود آیند بلکه پیش از تفکر به‌آنها، امور معقول محض می‌باشند، و قبل از آنکه بوسیلهٔ عقل بفکر بگذرند و مورد اندیشه قرار گیرند، بی‌آنکه لازم آید تا ازماده‌ای انتزاع پایبند وجود داشته‌اند. عقل، موجبات فعلیت. آنهارا بالفعل ومفارق ازهرماده درمی‌یابد: عقل، همه‌نظری که آنها دارند. به‌آنها فکر می‌کند یعنی به‌منزلهٔ امور معقول و غیرمادی به‌آنها می‌اندیشد. برهستی آنها هیچگونه تغییر و دگرگونی دست نمی‌یابد. پس [illegible] همچنانکه عقل مکتسب صورت عقل بالفعل است. همچنان [illegible] صور عقل مکتسب می‌گردند. و آنگاه آن عقل مکتسب، خود [illegible] مادهٔ این صور درمی‌آید ودرعین‌حال برای عقل بالفعل که به‌منزلهٔ [illegible] مکتسب است به‌منزلهٔ صورت بشمار می‌رود. پس [illegible] عینی وخارجی ملازم مادهٔ خود می‌باشند. در عقل فعال [illegible] منحصر و مفارق از ماده وغیرمادی است بدون اینکه [illegible] فعال از ماده‌های مخصوص خود مجرد و منتزع [illegible] آنطور که برای عقل بالفعل هست. آنچنان می‌باشند [illegible] درست از نظر حقیقت خود، به‌عقل فعال نسبت [illegible] خود دیدیم عقل مکتسب بذاته واحد [illegible] بالفعل برای تفکر در ذات خویش دارد. پس در این [illegible] یعنی درک وجودی که بذاته عقل بالفعل است بدون اینکه [illegible]

باشد که او را از حالت بالقوه خارج کند یا قبلا چنین احتیاجی داشته باشد» آشکار می گردد.

از اینجاست تعریف عقل فعال مفارق بعنوان فعال و بعنوان اینکه لایزال در عمل تعقل در خویش است و چنین است منظور و غایت از همهٔ حرکات. برای فهماندن زوایای اندیشهٔ ابن باجه، شاید این مختصر کفایت کند. اگر به مطالبی که به مناسبت فلسفهٔ نبوی از عقیدهٔ ابن سینا و سهروردی راجع به عقل فعال بعنوان روح القدس گفتیم مراجعه شده می بینیم ابن باجه با دقت و موشکافی قابل تحسینی بین تمام فیلسوفانی که مانند او در اسلام موضوعی چون نمودشناسی روح را طرحی ریخته اند تمشی بسیار دارد. کتاب ابن باجه ناتمام است و در فصل شانزدهم متوقف مانده است. ابن رشد، کتاب را حقا مبهم دانسته است و ما نمی دانیم ابن باجه چگونه موضوع را از این فصل پراوج، نتیجه گرفته است.

۳. ابن الصائغ بطلیوسی

این فیلسوف که معاصر ابن باجه بوده است، پس از آنکه سالهای دراز بعلت اشتیاق به گردآوری نویسان، زبانشناس و نحوی شناخته شده بود بوسیلهٔ آسین پالاثیوس مورد تحقیق قرار گرفت. دورهٔ حیاتش با دورهٔ بحرانی و تحولات سلسله های کوچک محلی و تهاجم مرابطون مصادف بود. در سال ۴۴۴ هجری/۱۰۵۲ میلادی در بطلیوس استرامادور[2] متولد گردید. لذا به البطلیوسی یعنی اهل بطلیوس ملقب شد. بعلت موقعیت خود، ناچار به والنس[3] و سپس به البارازین[4] متواری گردید و آنجا در دربار امیر عبدالملک بن زرین ۴۷۸/۴۹۶ هجری (۱۰۸۵-۱۱۰۲ میلادی) سمت دبیری یافت. آنگاه به تولد[5] رفت و چندین سال در آنجا اقامت گزید و در همان شهر بود که با ابن باجه در مسائل نحوی و کلامی مجادلات قلمی نمود. او اجمال قضیه را در کتاب خود موسوم به کتاب المسائل ذکر کرده است و مانند ابن باجه هنگامی که شهر از طرف مسیحیان تصرف شد (۵۱۲ هجری ۱۱۱۸ میلادی) از

۱. Badajoz شهری است در اسپانیا در وادی یانه امروز به ذم بداخوس معروف است.
۲. Estramadure ناحیه‌ای در شبه جزیرهٔ اسپانیا.
3. Valence 4. Albarracine 5. Tolède

آنجا فرار کرد. در سالهای آخر عمر، به‌هدایت شاگردان به‌تنظیم آثار خویش پرداخت و درسال ۵۲۱ هجری/۱۱۲۷ میلادی درگذشت. از یازده کتاب از آثار او که آسین‌پالاثیوس قید کرده است، فقط از کتاب آخر او کتاب‌الدوائر که وی‌را بین فیلسوفان دارای مقام و منزلت کرد سخن می‌گوییم.

روزگاری دراز، جز فیلسوفان یهودی، هیچکس از وجود این کتاب اطلاع نداشت درصورتی که موسی‌بن‌طبیون آن را به‌زبان عبرانی ترجمه کرده بود. او باسخنان تکریم‌آمیز ترجمهٔ آثار ابن‌السید را افتتاح کرده. می‌توان گفت معالم و مسائل فلسفی اسپانیای مسلمان دراین کتاب به‌نحوی تحسین‌آمیز منعکس شده است و این زمان همان عصر است که ابن‌باجه آثارخویش را تدوین کرد و سپس بعد، ابن‌طفیل و ابن‌رشد به‌تدوین آثار خویش پرداختند. در آن‌وقت [illegible] (مثلا مکتب‌المریه)، را کنار گذاشته بودند و می‌کوشیدند تا دینی و فلسفی را موافقت و آشتی دهند. ابن‌السید درمقابل این ماجرا و فضای [illegible] کتاب خود، کتاب‌المسائل، گفت:

> دین وفلسفه از نظر فیلسوفان ما، نه از نظر [illegible]
> اصول‌عقاید مختص بدخود. بلکه هردوی به [illegible]
> متفاوت انسان در جستجوی یک حقیقت [illegible]

۲. ابن‌السید در کتاب‌الدوائر شرح و تفسیری دقیق از این [illegible] و آن درست فلسفهٔ مربوط به صدور عوالم است. [illegible] که عقیدهٔ اطرافیان ابن‌سینا است بداین اکتفا نمی‌کند [illegible] افلاطونی بعنوان اصول اولیه تقلید کند. بلکه [illegible] ریاضی طبقه‌بندی می‌نماید. بطوری که آسین‌پالاثیوس [illegible] طبقه‌بندی، به‌مجموعهٔ دستگاه فلسفی او [illegible] رموز جهان آفرینش و کیهان می‌باشند. نظم و [illegible] که حقیقت هرعدد است و حیات و تنوع [illegible]

درهمهٔ موجودات نفوذ دارد و آن حقیقت وجود و نهایت آن است. به‌نظر می‌رسد که در این نظریه، **اخوان‌الصفا** قطعاً تأثیر داشته‌اند (فصل چهارم ـ ۳) زیرا آن هنگام قرنی بود که آثار **اخوان‌الصفا** در اندلس رواج داشت. نیز بنظر می‌رسد که **ابن‌السید** در مورد اشکال هندسی به اسماعیلیه گرایش داشته است. به‌عقیدهٔ او سه دایره نمودار سه‌مرتبهٔ فیضان وجود است:

۱. عقول عشره یاصور محض بدون ماده، که عقل فعال دهمین آنهاست. ۲. عشرهٔ نفوس که‌عبارتند از کرات نهگانهٔ آسمانی. بعلاوهٔ روح جهان آفرینش که بلاواسطه از عقل فعال صادر شده است. ۳. عشرهٔ موجودات مادی که‌عبارتند از (صورت مادهٔ جسمانی. چهار عنصر «اسطقسات»، سه طبقهٔ طبیعی: حیوان و گیاه و معدن. و بشر). پس، مرتبهٔ‌دهم را درهریك ازدوایر به‌ترتیب: عقل فعال، و روح‌جهان آفرینش و بشر اشغال کرده‌اند.

عنوان فصل اول کتاب چنین است:

بیان نظریهٔ فیلسوفان در معنای نظمی که موجودات، حسب آن از علت اولی صادر شده‌اند نظیر دایرهٔ وهمیه‌ای است که نقطهٔ رجعتش به اصل و مبدأ خود در صورت انسان است.

۵. ابن‌طفیل اهل‌وادی‌آش[1]

۱. در صفحات قبل، به مناسبت مشاجرات طرفداران مکتب **ارسطو** بـرضد هیئت بطلمیوس از این فیلسوف نام بردیم (فصل‌هشتم ـ۳). **ابن رشد** و**البطروجی** صلاحیت او را معترفند. **ابوبکرمحمدبن عبدالملك‌بن طفیل** در اوایل قرن دوازدهم میلادی در وادی آش واقع در دیار غرناطه متولد گردید.

او نیز مانند همکارانش در همهٔ علوم ومعارف زمان ازقبیل پزشکی وریاضی و هیئت و فلسفه و شعر از دانشمندان بنام گردید و نـزد فرماندار غرناطه سمت دبیری یافت سپس به‌مراکش رفت و در آنجا دوست صمیم **ابویعقوب یوسف** (۵۵۹/۵۸۰ هجری ـ ۱۱۶۳/۱۱۸۴ میلادی) دومین سلطان سلسلهٔ الموحدون، و

1. Cadix

پزشك و وزیر او گردید. از جزئیات زندگانی او اطلاعی در دست نیست، اما گفته‌اند بنا به‌علاقه‌ای که سلطان به تجزیه و تحلیل آثار **ارسطو** داشت، **ابن طفیل** انجام آن مهم را برعهدهٔ دوست خود **ابن رشد** وا گذاشت. از **ابن رشد** نیز شرحی مفصل از نخستین گفتگو با سلطان برجای مانده است.

ابن طفیل به‌سال ۵۸۰ هجری/۱۱۸۵ میلادی درمراکش در گذشت. مدرسیان لاتن، **ابوبکررا** (که Abûbacer می‌گفتند) فقط ازطریق انتقادی که **ابن رشد** (کتاب نفس فصل ۵) در توبیخ و رد **ابن طفیل** نوشته بود می‌شناختند. علت توبیخ این بود که **ابن‌طفیل** عقل ممکن بشر را با قوهٔ متصوره یا متخیلهٔ او یکی می‌دانسته است.

ابن طفیل چنین معتقد بود که اگرمتخیله. چنانکه باید مورد تحلیل قرار گیرد قابل آن است که معقولات را ادراك نماید. بی‌آنکه فرض وجود عقل [illegible] داشته باشد. دریغا که اثر مهم او از بین رفته است و آن اثر علاوه بر [illegible] می‌داد تا مراد از «داستان فلسفی» او بهتر فهمیده شود. نیزمتصور [illegible] نظر او با نظریهٔ قوهٔ متخیله که ازطرف متفکران شرقی اسلام [illegible] است مقایسه‌های مفید بدست آید.

۲. شهرت بعدی **ابن طفیل** بخصوص‌مدیون همین [illegible] حی بن یقظان موسوم است و مدرسیان لاتنی از آن [illegible] به چندین زبان ترجمه گردید. نخست در قرن چهاردهم [illegible] زبان عبری. سپس در قرن هفدهم بوسیلهٔ ا. پوکوك [illegible] Philosophus Autodidactus بر گردانده شد. (مراجعه [illegible] کتب مستند.) بطوری که ازامعان نظردر آن کتاب نتیجه [illegible] و عقلی فیلسوفان تحت فرمانگذاری وجودی روحانی [illegible] دهم از نخستین سلسله مراتب روحانی است. [illegible] نبوی عنوان دارد. اما نظریه بوسیلهٔ آنان بطوری [illegible] گفت بیش از آنکه از ضمیر سطحی آن فیلسوفان [illegible] وجودشان سرچشمه گرفته بود و بصورت [illegible]

1. E. Pococke 2. Transconscience

مخصوص فیلسوف بصورت قهرمانان داستان در صحنهٔ آن نمایش وارد می‌شوند و فیلسوف را به‌این عقل راهنمایی می کنند. **ابن‌سینا**، حل مشکل‌را چنین می‌اندیشید (باب پنجم ـ۴)، نیز مسأله در نظر **سهروردی** چنین بود (باب هفتم ـ۴). خلاصه، **ابن طفیل** معاصر **سهروردی** بود و آن دو دراین مسأله طرحی درانداختند که مطابقت برجسته و آشکاری عرضه کرد.

از یک‌طرف، **سهروردی** درتجربه‌ای که او را رهبری کرد تا «حکمت اشراق» را شکل زماند از داستانهای مثالی **ابن سینا** الهام‌گرفت، به زعم او، **ابن سینا** موفق نشده بود حکمت اشراق را به‌مرحلهٔ تحقق درآورد.

از طرف دیگر، **ابن طفیل** دردیباچهٔ داستان فلسفی خود، به «حکمت اشراق» و به داستانهای ابن‌سینا استنادجست. زیرا می‌دانست«حکمت اشراق» را بایددر داستانهای او یافت.

بین فلاسفهٔ اسلام این نکته مشترك است اما هریك به متابعت ذوق و به‌سائقهٔ غریزهٔ خویش آن را تکمیل کرده‌اند. آنچه **ابن طفیل** مدیون **ابن سیناست**. اسامی قهرمانان و شخصیتهای داستان است.

نخستین داستان ابن سینا از حی بن یقظان (Vivens Filius Vigilantis) است و نااستواری آن بسی زود آشکار می‌گردد، و ما فقط بعنوان یادآوری به‌آن اشاره می کنیم. بعضی از محققان که بعلت اشتباه **ابن‌خلدون** گمراه شده‌اند، به‌غلو گفته‌اند کتاب سومی با همین عنوان وجود داشته که آن نیز از آثار **ابن سینا** بوده و الگوی کار ابن‌طفیل قرار گرفته است. اما چنین نیست. چه، بنا به‌روایاتی که از ابن سینا در دست است و از اطرافیان او منقول می باشد دراین نکته هیچگونه ابهام وجود ندارد. داستان مربوط به **ابن سینا** چنانکه مااطلاع داریم درست همان است که ابن‌طفیل به‌آن مراجعه کرده است. **حی‌بن یقظان**، به‌عقیدهٔ **ابن‌طفیل** عقل فعال را مثل نمی‌سازد بلکه «غریب» راحسب میل باطنی **ابن‌باجه** تانهایت آن نشان می‌دهد. داستان ابن‌طفیل اثری اصیل است وهرگز شرح و بسط سادهٔ داستانی که **ابن سینا** نوشته است نیست. اسامی دوقهرمان دیگر، **سلامان و ابسال**، از داستان ابن‌سینایی حاصل‌شده است. یك داستان هرمسی که ازیونانی ترجمه شده ودارای همین عنوان سلامان و ابسال است وجود دارد که به‌وسیلهٔ **جامی** شاعر (متوفی به‌سال۸۹۸هجری/

۱۴۹۲ میلادی) مبسوطاً درلباس حماسه‌ای عرفانی به فارسی سروده شده است و ازطرف دیگرداستانی از **ابن سینا** به‌این نام موجود است که از آن جز شروح و خلاصه‌ای که [خواجه] **نصیرالدین‌طوسی** (متوفی ۶۷۲ هجری/۱۲۷۴ میلادی) بیان کرده است چیزی نمی‌دانیم. همین‌اندازه آگاهیم که حسب اصطلاحات مخصوص **ابن‌سینا**:

> سلامان نفس‌ترا مجسم می‌کند وابسال مرتبه‌ای را مستقل می‌سازد که تو در عرفان به آن واصل می‌شوی.

یا حسب تفسیر[خواجه] **نصیرطوسی**: **سلامان** و **ابسال** دو وجهه نفس بشری هستند. **سلامان** عقل عملی است و **ابسال** عقل نظری و خواهیم دید که **ابن‌طفیل** همین معنی را قبلا اتخاذ کرده بود.

۳. آب و رنگی که او داستان فلسفی خود را با آن منقش کرده است با عبارت واضحتر. «داستان تعالیم اسرار» او، تصور دو جزیره [illegible] دریکی از این دوجزیره یك جمعیت بشری را با مقررات و [illegible] واداشته ودرجزیرهٔ دیگر «غریب» یعنی انسانی را تصور کرده [illegible] معلم بشری ودور ازهرگونه محیط اجتماعی به کمال [illegible]

مردمی که اجتماع جزیرهٔ اول را تشکیل داده‌اند [illegible] می‌کنند وزیرفرمان آیینی عمومی گذرانند که [illegible] محسوس قراردارد. بین‌این مردم، دونفر [illegible] **سلامان** و **ابسال** ضبطا اکثرنسخه‌های خطی وهمچنین حسب [illegible] **ابن‌طفیل** [illegible] ورسمی **ابسال** را برشکل مثله شدهٔ ابسال ترجیح [illegible]).

پس، این دومرد درسطح عالی شعور [illegible]

سلامان که مثال روحیهٔ علمی و اجتماعی [illegible] منطبق می‌گردد وبرای ادارهٔ مردم آماده می‌شود. [illegible] وصوفی منش است نمی‌تواند بامحیط [illegible] داستان **ابن‌سینا** تغییریافته است).

ابسال که درموطن خود غریب است [illegible]

کند، چه، می‌پندارد آن جزیره بکلی نامسکون است ودر آنجا می‌تواند زندگی را وقف تأمل وسلوك وتمرین روحانی نماید.

اما دراین جزیرهٔ نامسکون، غریبی منزوی یعنی **حی‌بن یقظان** سکونت دارد. حی‌بن یقظان به‌طریقی سحرآمیز در آن جزیره پدیدار گردیده است: یابه‌وسیلهٔ تولید خلق‌الساعه ازماده‌ای که به‌وسیلهٔ عقل فعال روحا فعلیت یافته، یا به‌این طرز که در حال خردی، بر آب رهاشده و به‌طوری معجزه‌آمیز به‌ساحل این جزیره در رسیده است. این طفل خرد نخستین کمك را ازیك غزال می گیرد و آن غزال رمزموجود زنده است وحسب جاذبه وعلاقه‌ای که کلیهٔ موجودات زنده را به‌یکدیگر نزدیك ومتصل می‌سازد آن طفل را پرورش می‌دهد. آنگاه بدون مربی بشری ومعلم‌مرئی، تعلیم وتربیتی اسرارآمیز آغاز می گردد. تربیتی به‌آهنگ، ازهفته‌ها به‌سالها، وهفت سال به هفت سال حی‌بن یقظان را تامرحلهٔ بلوغ فیلسوفی کامل، راهنمایی می کند. (مطلب را دراینجا تاحدامکان خلاصه کردیم). **ابن‌طفیل** توضیح می‌دهد که این‌طفل غریب چگونه معقولیات اولیه را ازطبیعت اخذ کرد، وچگونه ماده را ازصورت تشخیص داد، وازمفهوم جسم، تاآستانهٔ جهان روحانی پانهاد وباتفکر وتعمق دربارهٔ کثرات وابدیت جهان ازخویش پرسشها کرد، ووجوب‌خالق جهان را کشف نمود، با تفکر در طبیعت و کیفیت عقل‌خود ازواقعیت وپایان‌ناپذیری کنه بشرآگاهی یافت. وچیزی راکه برای اوسرچشمهٔ رنج یاسعادت بود یافت، و برای اینکه شبیه خدا گردد کوشید تاجز فکر وعقل‌پایگاهی نپذیرد. سپس ازنتیجه‌ای به‌نتیجه‌ای راهبری شد تا به‌حالتی وصف‌ناپذیر درآمد که جلوهٔ کلی و ظهورجهان آفرینش را ادراك نمود. غریب، جلوهٔ الهی را مشاهده می کند تاآنجاکه انوارآن ضعیف می گردد. آنگاه غریب درحالی که درعمق نفس‌خویش فرومی‌رود مشاهده می کند که ماهیات بیشماری مشابه خود او وجود دارند که بعضی ازنور وپاکیزگی محفوفند وبرخی درظلمات وشکنجه‌گرفتار.

۴. وقتی هفت هفت سال، یعنی هفت مرتبه هفت سال می گذرد وغریب به پنجاهمین‌سال عمرمی‌رسد وازاین‌شهود وجذبه‌بیرون می آید، **ابسال** درجزیرهٔ او به وی ملحق می‌گردد. نخستین برخوردآنان دشوار وناگواربود ودرآن بی‌اعتمادی متقابل وجود داشت اما **ابسال** موفق شد تا زبان «حی» را بیاموزد وآن دوباهم به

کشف حیرت آوری رسیدند.

ابسال دریافت که آنچه را که‌درجزیرهٔ آدمیان‌درمورد دین به‌او آموخته‌بوده‌اند **حی‌بن‌یقظان**، فیلسوف غریب، همه‌را فقط به‌هدایت عقل فعال به‌شکلی ناب‌تر و پاکیزه‌تر می‌داند. **ابسال** کشف کرد که مثال چیست، ودانست که دین، همه مثال و رمزی است ازیك حقیقت وازیك واقعیت روحانی ومعنوی، که آن‌حقیقت و واقعیت اگردرزیرنقاب رمزنباشد، برای بشردست نیافتنی است.

چه، شهود و کشف درونی مردمان، همان اندازه که به‌علت توجه منحصر به جهان محسوس فلج می‌شود به‌همان اندازه نیز به‌واسطهٔ عادات اجتماعی از قوت می‌افتد. اما همین که **حی‌بن‌یقظان** دانست بر بسیط جزیرهٔ مقابل مردمی در گودی روحانی ومعنوی فرومانده زیست می‌کنند گرایشی نجیبانه احساس کرد تا به‌آن جزیره برود وحقیقت را به‌ساکنان آن دیار بفهماند. **ابسال**، با تأسف، [illegible] مصاحبت اورا پذیرفت. دوغریب، به‌کمك یك کشتی که تصادفاً درساحل [illegible] پهلو گرفت، به‌جزیره‌ای که سابقاً مسکن **ابسال** بود رفتند. مردم جزیره آنها را [illegible] نهایت احترام پذیرفتند اما آن دوبار، به‌تدریج که موعظه‌های فلسفی [illegible] می‌گذاشت، متوجه می‌شدند که مردم شایستگی درك آن حقایق را [illegible] ناچار دوستی و گرمی اهل جزیره با آنان، جای خود را به‌سردی داد و [illegible] روزافزون تبدیل یافت. اما درعوض، آن دو دوست دانستند آنچه [illegible] درمان‌ناپذیراست. به‌جزیرهٔ خود باز گشتند. آنگاه به‌تجربه‌دریافتند [illegible] سعادت، جزبرای عده‌ای معدود قابل وصول نیست و آن معدود [illegible] توانایی آن دارند تاازلذات نفسانی چشم بپوشند.

۵. راجع به‌معنی‌داستان ومنظور عمیق **ابن‌طفیل**، [illegible] گوناگون اظهارداشته‌اند واین کتاب محل اختلاف آن [illegible] رموزآن، معانی بیشمار دربردارد. برخوانندهٔ است که [illegible] اگربخواهیم قصه‌ای مانند افسانه [illegible] هرواقعهٔ داستان را باید درطرح و نقشی روحانی [illegible]

قضیه به‌شرح حال روحانی خود فیلسوف مرتبط می‌گردد. منظور **ابن‌طفیل** همان منظور **ابن‌سینا** است و همان منظور سایر همکاران اوست. تعلیم و تربیتی که به معرفت کامل امور رهبری می‌کند کار معلم بشری خارجی نیست بلکه اثر اشراق عقل فعال است اما این عقل فعال، خرد فیلسوف را نمی‌افروزد و قلبش را مهبط اشراق خود قرار نمی‌دهد مگر به‌شرطی که او خود را از همه هوی و هوسهای بیهوده و علایق مادی حیات، عریان سازد و حسب احساس دل **ابن باجه**، در دل اجتماع مانند غریب زندگانی کند. آری غریب، زیرا معنی آخرین داستان **ابن‌طفیل** ظاهراً چنین است: فیلسوف می‌تواند انسان مذهبی را ادراک کند. اما عکس آن صحیح نیست، شخصی که مذهبی ماند و بس، نمی‌تواند فیلسوف را ادراک نماید. از این نظر، **ابن‌رشد** مردمان را به سه دستهٔ روحی طبقه‌بندی کرده است:

مردمی با براهین قاطع، مردمی با منطق قیاسی، مردمی اهل وعظ و اندرز.

آیا معنای مراجعت حی بن یقظان و ایسال به جزیرهٔ خود، این است که در اسلام اختلافات بین فلسفه و دین، موجب یأس است و گریزگاهی ندارد؟ شاید چنین تصوری دست دهد که معمولاً از مکتب **ابن‌رشد** به‌عنوان «آخرین سخن» از فلسفه در اسلام سخن می‌گویند. اما برای فهمیدن مجموع فلسفهٔ اسلام و دانستن آیندهٔ آن، بعد از **ابن‌رشد**، باید به‌طرحی که در آغاز این کتاب بیان کردیم (فصل اول) مراجعه شود: تشیع و فلسفهٔ نبوت.

ابن‌رشد و مکتب او

۱. با نام **ابن‌رشد**، بی‌شک شخصیتی نیرومند و فیلسوفی مسلم به‌یاد می‌آید که در اروپا همه، کم و بیش آوازهٔ او را شنیده‌اند. بدبختانه چشم انداز مغرب زمین در اینجا محدود است و چنانکه قبلاً هم اظهار تأسف کردیم، همه مکرر و از زبان یکدیگر گفته‌اند و نوشته‌اند که **ابن‌رشد** بزرگترین شخصیت و بلندپایه‌ترین معرف «فلسفهٔ عرب» است و فلسفه با او به‌اوج و به‌پایان خود رسید. بنابراین نمی‌دانند در مشرق زمین که آثار **ابن‌رشد** مدتها در آنجا ناشناخته مانده بود چه گذشته است. هرگز نقش و معنایی را که رساله‌های اروپاییان به‌مشاجرات قلمی بین **ابن‌رشد** و **غزالی** اسناد داده‌اند بر خاطر **خواجه نصیرطوسی** و **میرداماد** و **ملاصدرا** و **حاجی میرزاشیخ هادی سبزواری** خطور

نکرده بوده است. اگر این مطلب به آنان گفته می‌شد غرق حیرت می‌شدند همچنانکه امروز اسلاف آنان از این گفتار حیرت‌زده می گردند.

ابوالولید محمدبن احمدبن محمدبن رشد (Aven Roshd که لاتینیان آن را به‌صورت Averroës ضبط کرده‌اند) درسال ۵۲۰ هجری/۱۱۲۶ میلادی درقرطبه متولد شد. پدر وجدش از فقیهان به‌نام بودند ومنصب قاضی‌القضاتی داشتند و از شخصیتهای مؤثرسیاسی بشمار می‌رفتند. مسلم است که ابن‌رشد علوم زمان مانند الهیات و فقه وشعر و پزشکی وریاضی ونجوم وفلسفه را درجوانی به‌نهایت اخذ کرد. درسال ۵۴۸ هجری/۱۱۵۳ میلادی درمراکش بود وسپس درسال ۵۶۵ هجری/۱۱۶۹-۱۱۷۰ میلادی وی را قاضی اشبیلیه می‌بینیم. در آن‌سال شرح [illegible] وشرح متوسط برطبیعیات را به‌پایان رسانید واین سال [illegible] وشکوه علمی بود. درسال ۵۷۰ هجری/۱۱۷۴ میلادی [illegible] مابعدالطبیعهٔ ارسطو را تمام کرد و به‌سختی [illegible] مسافرتهایی را که به‌علت کارهای خود به‌آن مجبور [illegible]

درسال ۵۷۳ هجری/۱۱۷۸ میلادی درمراکش [illegible] که‌بعدها درسال ۵۷۸ هجری/۱۱۸۲ میلادی به‌نام Orbis [illegible] ترجمه گردید متعلق به‌آن تاریخ است. ابویعقوب یوسف [illegible] وی را (که به‌وسیلهٔ ابن‌طفیل به‌او معرفی شده بود) [illegible] سپس تشریف قضای قرطبه را به‌او تفویض [illegible] ابن‌رشد [illegible] ابویوسف یعقوب المنصور [illegible] تمام حدود احکام شریعت را [illegible] فقیهان را نسبت به‌او جلب کرد. [illegible] بیشتر کناره می‌جست تا [illegible] توفیق یافتند تا خاطر المنصور را که [illegible] مجددا اورا ازافتخار واحترام [illegible]

ابن‌رشد دراوسنا (الیزانا) [illegible]

حکومت مجبور گردید، و آنجا بارناسزاها وریشخندها ونامردمیهای قشریون و علمای مذهب و طبقات مردم فرومایه و ناکس را بردوش می کشید. اگر حقیقت داشته باشد که **المنصور** اورا به‌مراکش احضار کرد، برای آن نبوده‌است تامحبتهای گذشته‌را درحق اوتجدید کند زیرا چنانکه معروف‌است. فیلسوف بی آنکه مجددا اندلس را ببیند درحال تبعید درگذشت. فوت او درتاریخ نهم صفر۵۹۵ هجری مطابق ۱۰ دسامبر ۱۱۹۸ میلادی درسن ۷۲ سالگی روی داد وجسدش را به‌قرطبه منتقل کردند. و **ابن‌عربی** که درعنفوان جوانی **ابن‌رشد** را شناخته‌بود درتشییع‌وی مشهور یافت وشرحی مهیج از آن واقعه برجای گذاشت.

۲. آثار **ابن‌رشد** فراوان درخورتوجه است اما دراین کتاب نمی‌توان به‌شرح جزییات آن پرداخت. براغلب آثار **ارسطو** شرح وتفسیرنوشت وتعلیقاتی به‌قلم در آورد، چه، هدف حیات‌فلسفی اواین‌بود که ازافکار**ارسطو** آنچه را که مسلم می‌داند احیاء کند. ربعضی ازرسالات **ارسطو**سه‌نوع شرح وتفسیرنوشته‌است: تفسیرتفصیلی، تفسیرمتوسط، تفسیری مفصلترازهمه. به‌این جهت است کـه **دانت** گفته است: «ابن‌رشد مفسربزرگی بوده»

گاهی این تفاسیر بسیارآزاد است و**ابن‌رشد** ازقول خود سخن می گویـد. مثلا درتلخیص مابعدالطبیعه چنین است. علاوه براین آثار، **ابن‌رشد** کتابهای دیگر تألیف کرده‌است که اهمیت فوق‌العاده دارد. قبل ازهمه باید تهافت التهافت رانام‌برد که پاسخی شکوهمند به‌انتقادهای **غزالی** است که پنداشته بود باآن انتقادها بنیان فلسفه را درهم‌ریخته است. این کتاب که **م. سیمون‌فان‌دن برگ**[1] آن را ترجمه کرده است (به‌منابع مستند مراجعه شود) ازحیث تعلیقات ویادداشتهایی کـه جزئیات مستندات کتاب وتناقضات واشارات آن را کاملا روشن کرده وپرده از آن برداشته بسیارغنی است واکنون به‌علت این‌ترجمه، کتاب حتی در دسترس فیلسوفانی کـه شرقشناس نیستند به‌آسانی قرارمی‌گیرد. **ابن‌رشد** در این کتاب، پا به‌پای متن **غزالی** راتعقیب نموده به‌همان نسبت آن را رد کرده است وباطنزی دلپذیر اشاره به‌آثار وی کرده وتناقض فاحش گفته‌های اورا آشکارا نشان داده است. بایدبسی خوش‌بین

1. M Simon Van Den Berg

بود تا از کتاب مزبور چنین استنباط کرد که فلاسفه ومتألهان درمقابل یك سلسله از مسائل مشابه، فقط ازحیث‌رادحل تفاوت داشته‌اند نه‌ازحیث منظور وهدف. بعلاوه دراین‌سطور فقط می‌توان شروح مبسوط ودقیق طبیعیات راکه درچاپهای لاتنی به‌عنوان Sermo de Substantia Orbis جمع آوری‌شده یادآوری کرد، (مراجعه‌شود به‌آنچه‌که قبلا دراین باب گفته‌ایم)؛ دو رساله درموضوع اتصال عقل فعال مفارق (یعنی غیرمادی) باعقل بشری که برای فیلسوفان اسلام مسألهٔ اصلی محسوب است: سه رساله درمورد توافق دین بافلسفه: کتاب فصل المقال فیمابین الحکمة والشریعة من‌الاتصال. باید با س. مونك دراین مسأله همآواز شد که اگرتعداد زیادی از آثار **ابن‌رشد** به‌ما رسیده دراثرمساعی فیلسوفان یهود بوده است. روی‌هم‌رفته تعرض آن آثار همیشه بسیارنادر واندك بوده‌است زیرا کینه‌توزیهای کلیسا درمقابل فلسفه وفیلسوف داشتند مانع تکثیر وانتشار آن آثار بود. در عوض [illegible] خاخامهای دانشمند اسپانیای مسیحی واکناف اسپانیا [illegible] برآن شرحها وتعلیقات نوشتند. مراجعه به‌روی‌نوشتهای [illegible] عبری نوشته شده‌است مطلب‌را روشن می‌سازد. [illegible] مبدأ آن به‌ترجمه‌هایی منتهی می‌شود که ازتعالیم ابن‌رشد [illegible] به‌عمل آمده‌است. این ترجمه‌ها ازطرف میشل اسکوت [illegible] امپراتور فردریك دوم ازخاندان هوهنشتاوفن [illegible] ۱۱۲۸) اقامت داشت صورت گرفته باشد.

۳. اکنون که مطالبی به اختصار [illegible] **ابن رشد**، که هر مورخی پنداشته است [illegible] ودین مطرح است ابن رشد به‌جنبه [illegible] امکان‌پذیر نیست. رنان[۲] اورا منطقی آزاد [illegible] پای بند کلمات وظاهر نبوده است: علامه [illegible] وبیش جدیده بدایی معنی هرایس باب [illegible]

[illegible] Frederic II Hohenstaufen

[illegible] Renan

بنمایاند و مردی متأله بشناسد، اما کمتر قلمرو مشخص وحد معنای کلمهٔ متأله را توضیح داده‌اند. باری، مکرر گفتیم بعضی ازمسائل که مسیحیت را (پس از آنکه ازطریق ترجمهٔ متون عربی، به‌زبان لاتنی طرح شد) بکلی به‌خود مشغول داشت ناچار دراسلام نه‌همان شکل‌را داشت که به‌ترجمه نقل شده بود نه معادل صحیح آنهارا. قبلا باید بطور مشخص معلوم کرد که درمانحن فیه، کدام اصطلاح عربی را به کلمهٔ Theologie ترجمه کرده‌اند، درعین حال باید در نظر داشت وضعیت «فیلسوف متأله»، دراسلام، با دشواریها و درعین‌حال باتسهیلاتی مواجه بود که دشواریها وتسهیلاتی که «مشابه» آن مفهوم درمسیحیت داشت متفاوت بود.

درحقیقت، گفتار **ابن رشد** با بصیرت دقیقی مشخص ومعلوم است. **ابن رشد** تصریح دارد که نقش کتاب آسمانی که بر پیمبر نازل شد شامل یك معنای ظاهری و یك یا چند معنای باطنی است اما او نخستین کس نیست که دراسلام این مطلب را تصدیق کرده است. برای توجه به‌این معنی کافی است به‌آغاز این کتاب مراجعه کنید. **ابن رشد** مانند تمام معتقدان به‌وجود معنای باطنی، ایمان استوار دارد که نه‌نادانان و ضعیف‌عقلان ازمعنای باطنی احکام و تعالیم دین، تابهنگام پرده برداشته‌اند درتکب زشتترین فاجعهٔ روانی واجتماعی شده‌اند. باوجود این احتیاط، او می‌داند که همیشه همان یك حقیقت وجود دارد که با تفاسیر مختلف وادراکات گوناگون نمودار می‌گردد. پس، اگر به **ابن‌رشد** نسبت داده شود که به‌دو حقیقت متضاد معتقد بوده، تصوری مبالغه‌آمیز است. در حقیقت، اصل معروف «حقیقت مزدوجه» مکتب سیاسی لاتنی **ابن‌رشد** بوده است. برای منطبق دانستن اصل اعتقاد **ابن رشد** به«حقیقت دوگانه» باباطنی بودن او، باید از خصوصیات عمل ذهنی و عقلی یعنی از تفسیر روحانی که «تأویل» نامیده می‌شود کاملا بیخبر بود. ودرآغاز کتاب، تفسیر روحانی را بعنوان یکی‌از منابع تفکر و نظرات فلسفی اسلام گفتیم (فصل اول-۱). حقیقت باطنی وحقیقت ظاهری هرگز دو حقیقت متضاد محسوب نمی‌شود. به‌بیان روشنتر، اگر ندانیم مراد از تأویل به‌عقیدهٔ **ابن‌سینا** و **سهروردی** ودرتصوف ودرتشیع وبخصوص بحداعلی نزد اسماعیلیان چه بوده است. نمی‌توان دانست **ابن رشد** چگونه آنرا بکاربرده ومنظور اواز تأویل چه بوده است.

شك نیست که مفهومی ازتأویل نزد همه مشترك است اماهمچنین در عمل

به‌تأویل، بی‌شك اختلافات اساسی وجود دارد و همین اختلافات اساسی موجب شد که وضع **ابن رشد** فیلسوف، و مکتب **ابن رشد** در اروپا، باوضع باطنی اسلام درمشرق زمین مشابه نباشد.

۴. اینك باید دریك نکته به‌مقایسهٔ فنی دقیق پرداخت. این مقایسه نه‌فقط انگیزه‌های کیهانشناسی **ابن رشد** را ازحیث اینکه اینگونه شناخت کاینات به‌انهدام نظریهٔ **ابن سینا** درمورد دومین سلسله مراتب ملك شناسی اویعنی ملکوت[1] یا عالم نفوس سماوی منتهی می‌شود نمودار می‌سازد، بلکه نتایج علم کونیات **ابن‌رشد** را نیزتوضیح می‌دهد. درحقیقت، این عالم نفوس سماوی یعنی ملکوت. همچنانکه کلیه سنن اشراقی بر آن عقیده استوار می‌باشد عالم تصاویر مستقل است که اختصاصاً باتصور وتخیل فعال مشهود می‌گردد. این عالم، همان است که شهود پیمبران و عارفان وصوفیان بوسیلهٔ آن مسلمیت می‌یابد همچنین معنی رستاخیز، وکثرت معانی وحی که هریك بادیگری ممثل می‌گردد در آن عالم محقق می‌شود. اگر این عالم وسیط وجود نداشته باشد برای تولد جدید نفس که ظهور آن، منجمله درعرفان اسماعیلیه. به‌صعود نفس درظلمت شب متالها ورموز وابسته است چه اتفاق خواهد افتاد؟ آیا آنگاه تأویل به‌یك امر فنی صرف تنزل خواهد یافت. درهرحال وارسی درمذهب تعقلی **ابن رشد** با قبول این معنی که مفروض است و دقت ناظربه اختلافات داخلی افکارمسیحیت بود فایدتی ندارد. بلکه امر مهم این است که مسأله را فقط به‌سیاق کلام و مطالبی که معنای حقیقی مسأله را آشکار می‌سازد مرتبط کنیم. چون **ابن رشد** بر آن بود تا همان شناخت هستی را که درفلسفه **ارسطو** بوده است احیا کند، لذا به **ابن سینا** درمورد شکل سه گانه ناظر است که ملکوت را بین عقل مفارق، و کرهٔ آسمانی قرارداده است حتی (مراجعه شود به‌فصل پنجم-۴). محرك هر کره، خصوصیت داتی دارد است که ازجذبه واشتیاق، قدرتی نامحدود کسب می‌کند. تا این موجودی به‌حرکت درمی‌آورد که نه‌جسم است نه‌قوه‌ای بلکه عقل مفارق غیر مادی است و آن عقل، به‌منزله علت غایی، آن است.

[1] Anima Celestes ; Angeli

به‌جنبش در می‌آورد. به‌عقیدهٔ **ابن رشد** اگر به‌این نیروی محرك و این اشتیاق و کشش که عمل تعقل محض است نام «نفس» می‌توان داد بواسطهٔ تجانس لفظی و ازروی مجاز محض است. این انتقاد، مخالفت و موضع گیری اساسی در مقابل عقیدهٔ **ابن سینا** است که به‌صدور وفیضان وجود معتقد است یعنی مخالفت با این اعتقاد **ابن سینا** است که به‌انبعاث قوس متوالی عقول از واحد، عقیده‌مند است. زیرا دراین صورت، بازهم امری وجود دارد که فکر بروز و فیضان وجود را به فکر آفرینش متصل می‌سازد. باری، مفهوم خلقت و آفرینش برای یك مشائی که دقیقاً رعایت قاعده وقانون کند نامعقول است. از نظر پیرو مکتب **ارسطو** علت خلاقه وجود ندارد.

۵. اگردر کیهانشناسی، سلسله مراتبی وجود داشته باشد بعلت آن است که محرك هر کره نه‌فقط به‌عقلی که مختص فلك آن است اشتیاق ومیل‌دارد بلکه‌به‌عقل اعلی نیزمشتاق است. دراین صورت می‌توان این عقل اعلی را علت آن اشتیاق دانست اما نه بعنوان علت افاضه و انبعاث بلکه بعنوان علت غائی. علت غائی به‌این معنی است که امر «معقول»، علت «چیزی است که به‌آن معقول تعقل می کند وآن را ادراك می‌نماید»، همانگونه که کلیهٔ جواهر عقول و معقولات به‌این معنی می‌توانند علت وجود چندین موجود گردند، چه، هریك از آن موجودات آن معقول رابه‌طریق خود ادراك می‌نمایند، همچنان نیزمحرك اول[1] چنان است، زیرا، محرك هر کره درهرآسمان، آن رابه‌نحوی دیگر ادراك می‌نماید. پس بدینگونه، نه‌آفرینش وجود دارد نه‌انبثاق متوالی، بلکه درآن‌واحد درآغازی ازلی همزمانی صورت گرفته است.

اصل دقیق (الواحد لایصدرعنه‌الاالواحد)[2] که برطرح نوافلاطونی **ابن‌سینا** فرمانگذار است، بعدازآن زائد وبیهوده ومنسوخ تلقی شد (ازطرف دیگر. آن طرح بوسیلهٔ فلسفهٔ اشراق سهروردی که **خواجه نصیرطوسی** نیزآنرا در همان معنی بکاربرد متزلزل گردید). بالنتیجه، **ابن رشد** رأی **ابن‌سینا**را درمورد عقل فعال بعنوان

1. Primum movens 2. Ex Uno non tit nisi Unum

«واهب الصور»[1] رد کرد. زیرا صور، حقایق خیالی وذهنی که ازمادهٔ خود خارج باشند نیستند، وفاعل وجاعل صورآن صور را درمادهٔ آنها مندرج نکرده است بلکه ماده، بالذات وبالقوه دارای صوربی‌شماره ونامحدود است، و این صور ملازم ماده است (این‌نکته دراین‌مورد درقطب مخالف وضع سهروردی قراردارد).

۶. وقتی مفهوم ملکوت یانفوس فلکی حذف شد، پس، بنا براصلی که بعقیدهٔ **ابن سینا** اساس شناخت بشراست، یعنی تشابه بین ارواح ملکوتی و نفوس بشری چه خواهد شد؟ تشابه بین نسبت نفس بشری باعقل فعال ملکی، ونسبت بین هرروح ملکوتی باعقلی که اشتیاق آن روح آن را به‌سوی آن عقل به‌جنبش در می‌آورد چه می‌شود؟آنگاه سفرعرفانی درمصاحبت **حی‌بن یقظان** به‌مشرق چگونه امکان‌پذیرخواهد بود؟ دراین‌مورد نیز باید برای اختیار و انتخاب قطعی مطلب، به‌گذشته مراجعه کرد.

ابن‌رشد به‌موافقت با **اسکندر افرودیسی** وجود عقل مفارق را قبول دارد اما برخلاف نظراو، این فکررا که عقل بالقوه بشری تعبیه ساده‌ای است که به‌طبیعت وبنیهٔ عضوی وابسته است‌رد می‌کند. لذا مکتب **ابن رشد** ومکتب **اسکندر** [illegible] درغرب، افکار را بطور متفاوت هدایت کرد. گویی مکتب ابن‌رشد معرف [illegible] دینی بود ومکتب **اسکندر** مبلغ فکربی‌ایمانی.

بعلت نظریهٔ اول، **ابن رشد** (که مشائی بود!)، بعلت [illegible] افلاطونیان رنسانس (ژرژوالا[2] و پمپوناتسی[3]) ازپای درآمد.

اما باهمهٔ این احوال، آیا آن ضد افلاطونیان رنسانس، [illegible] **دونس اسکات**[4] راهمچنان ادامه ندادند؟ وآیا بااین نظریه که عقل فعال [illegible] والهی وجاوید است وازطریق تخیل و ذهن به‌ما اتصال می‌یابد [illegible] وبطور کلی رد واستنکافی که آن وقت مخالف عقیدهٔ لاینفی ابن سینا باقبول عقل فعال، نزدآنان ادامه نیافت؟ ازطرف دیگر [illegible] استقلالش. بالنسبه به‌طبیعت وبنیهٔ عضوی، برخلاف [illegible] اسکندر افرودیسی [illegible]

1. Dator formarum 2. George Valla
3. Pomponazzi 4. Duns Scot

شده است، آیا از این نظر، عقل منفرد شخصی نیست. برای هرفرد مشخص به‌عنوان فرد مخصوص فقط استعدادی باقی می‌ماند که می‌تواند معقولات را به‌وسیلهٔ آن ادراك نماید، این استعداد باموجود بودن جسم ازبین می‌رود. درصورتی که ملاصدرا شیرازی مثلاً که یك ابن‌سینایی اشراقی است، با عقیدهٔ راسخ اثبات نمود که اصل تعین و تفرد، درصورت است.

اما ابن‌رشد ماده را اصل تعین و تفرد دانست. بنابراین، فرد، یعنی فناپذیر وتباه‌شدنی، اما فقط نوع، جاودانه وابدی‌است. می‌توان گفت که ابدیت درشخص وفرد وجود دارد یعنی فرد نیزابدی‌است اما مجموعاً آنچه درشخص مخلد وقابل جاویدانی بودن‌است فقط به‌عقل فعال تعلق داردنه به‌فرد وشخص. می‌دانیم بسیاری ازعارفان وصوفیان اسلام دراین آیهٔ قرآنی تأمل وتدبر کرده‌اند: [ولماجاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیك قال لن ترینی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترینی فلما تجلی ربه للجبل جعله دکا وخر موسی صعقا] (آیهٔ ۱۳۹ ـ سورهٔ ۷) حسب مدلول این آیه، موسی ازخداوند تقاضی کرد که خویش را به‌او بنمایاند وچنین پاسخ شنود:

«من ترانی» هرگز مرا نخواهی دید.

هیچ بیانی گویاتر ازتأویلی نیست که ابن‌رشد ازمعنی آیه کرده است. (موسی ناربن[1] آن را استخراج نموده وبه‌ترجمهٔ عبری رساله راجع به‌امکان اتصال با عقل فعال تفسیری نوشته‌است) عقل هیولانی بشراولاوبالذات[2] امکان ادراك عقل‌فعال راندارد بلکه باید به‌عقل بالفعل تبدیل گردد. پس اگرچنان شد [«فسوف ترینی»]. (شاید مرا مشاهده کنی).

اما دراین اتصال، مآلاً عقل‌فعال‌است که چون موقتاً خود را درنفس بشری متعین می‌سازد خویش را مشاهده می‌نماید، مانند نوری که درجسمی مشخص و ممتازمی‌گردد. این اتحاد، اندکاك ومحوشدن عقل منفعل رانشان می‌دهد (مانندطور موسی). این اتصال، وثیقه وضامن ابدیت شخص نیست. این نکته ما را ازمکتب ابن‌سینا بسی دورمی‌سازد زیرا درآن مکتب، قطعاً وثیقهٔ ثابت تعین‌روحانی درمعرفت

1. Moïse de Narbonne 2. ab initio

نفس است و آن معرفت از طریق اتحاد با عقل فعال صورت می‌بندد.

مرحلهٔ تحول

۱. هنگامی که مکتب **ابن‌سینا** در اروپا در دوره‌ای کوتاه، به‌این گرایش داشت تا به حیات صوفیانه بارور گردد (ودر ایران هنوز همچنان این گرایش باقی است)، مکتب لاتنی **ابن‌رشد** به‌مکتب سیاسی ابن‌رشدی **ژاندو ژاندون**[1] و **مارسیل دو پادو**[2] (قرن چهاردهم) منتهی گردید.

از این نظر، نام **ابن‌رشد** و **ابن‌سینا** را می‌توان رموز و مثالهای سرنوشت و نصیبهٔ روحانیی دانست که شرق و غرب انتظار می‌کشید، بی آنکه تباعد این دو سر انجاء را بتوان فقط به‌مکتب **ابن‌رشد** نسبت داد.

دیدیم (فصل پنجم-۶) **ابوالبرکات بغدادی** برای هر شخص، بالاقل برای اشخاصی که یك خاندان روحانی تشکیل می‌دهند باقبول یك عقل فعال [illegible] متمایز که کیان روحانی «مفارق» است چگونه عرفان ابن‌سینایی را [illegible] کرد. قبلا گفتیم راه‌حلهایی که برای مسألهٔ عقل فعال اندیشیده‌اند [illegible] پرمعنی است.

منباب مثال، وقتی «**سن-توما-داکن**» برای هر شخص یك عقل فعال [illegible] بی آنکه آن عقل، جوهر روحانی «مفارق» باشد، صرف قول [illegible] عدم قبول رابطهٔ بلاواسطهٔ شخص با الوهیت. بدان معنی که [illegible] راجع به‌عقل فعال بنا شده بود تلقی گردید. و دیدیم که ابن‌سینا عقل فعال را [illegible] یا فرشتهٔ وحی یکی می‌دانست. همین که این رابطه، که استقلال [illegible] را بدون واسطهٔ زمینی و دنیایی برقرار می‌کرد کسب [illegible] قدرت [illegible] به‌معیار و قاعدهٔ شخصی **حی بن یقظان** داد. پس، ملاك [illegible] اسرار و تعلیمات فردی، و سیر و سلوك شخصی تلقی می‌شد [illegible] به‌آزادی در ارتباط با الوهیت هدایت کند. چون از [illegible] دست مردم نایاب افتاد، رستاخیز فکر و نفس را [illegible] با در [illegible] آزادی.

1. Jean de Jandun 2. Marsile de Padoue

بپاخیزند و برضد آن قیام کند.

وقتی این ضابطه وملاك عمومی گردید، دیگر، قاعده ونظم دینی تلقی نمی‌شد، زیرا ازوحدت خدا به وحدت وجود تغییرجهت‌داد، وازفکرتجسد وحلول‌الهی به تجسد وحلول اجتماعی دگرگونی یافت. پس باید این تفاوتها را بادقت‌کامل مورد توجه قرارداد.

اگر حقاً می‌توان براین واقعیت تکیه کرد که دین اسلام فاقد تشکیلاتی‌است که پیشوای جزمی داشته باشد، برای‌آن است که دین اسلام فکر یاامری را به عرف وسازمان غیر دینی محول نمی‌نماید تاآن را ادامه دهد.

چنانکه هرجا چنین اتفاق افتاد که «سلوك‌تقلیدی»[1]، عرفی وغیردینی گردید، «بدعت»[2] جای «انحراف ازخط اصلی مذهب»[3] راگرفت.

درمسیحیت، فلسفه بود که مبارزه برضد پیشوایی وقیادت دینی‌رابرانگیخت. پس، همان سلاح راکه پیشوای دینی فراهم‌آورده بود، علیه خود او تغییر جهت داد وبرضد خود او بکار افتاد.

اما درمقابل، آنچه روحانیت اسلام را راهنمایی کرد تاازقید تعبدبه‌جزمیات ستمگرانه نجات یابد واز دانقیاد به‌الفاظ وظاهر شریعت رهاگردد چیزی از قبیل سیاست مکتب **ابن‌رشد** نبود بلکه همان طریق «تأویل» بود که بطور کلی باید بوسیلهٔ‌آن، همهٔ پیچیدگیها ودشواریها رادرمذهب باطنی اسلام تجزیه وتحلیل کرد تا بتوان موضع وحد نظایرآن را درغرب معین‌ساخت.

۲. بانقل قول‌این جملهٔ **ابن‌رشد** که گفت:

> ای‌مردم! من‌نمی‌گویم دانشی که‌آن راعلم الهی می‌نامید غلط‌است، بلکه‌می‌گویم دانش من دانش بشری است.

می‌توان‌گفت این سخن، آیینهٔ تمام نمای **ابن‌رشد** است و موضع آن حکیم در آنجاست، و

بشریت نوکه در رنسانس شکفته وپدیدارگردید ازآنجا سربیرون‌کرد وقدکشید

1. orthodoxie 2. Hérésie 3. Déviationsime

(کوادری)[1].

شاید. پس ازاین حیث می‌توان گفت با **ابن‌رشد** چیزی بپایان رسید که دیگر نمی‌توانست در عالم اسلام ادامه یابد، اما می‌بایست افکار اروپا را هدایت کند یعنی مکتب لاتینی **ابن‌رشد**، که خلاصهٔ افکاری بود که سابقاً بعنوان افکار «جهان عرب»[2] مشخص شده بود به‌نقطهٔ نهایی رسید. (امروز اصطلاح جهان عرب بکلی معنایی دیگر یافته است). اما، اگر وظیفهٔ مذهب مشائی ابن‌رشدی دراسلام باختر زمین پایان گرفت، در عوض، تفکرات فلسفی در مشرق زمین، منجمله درایران، هنوز در میدان‌عمل راهی دراز درپیش داشت. درشرق، اگر راهی راکه مساعی ومطالعات نظری وعلمی فلسفی، یعنی «حکمت‌الهیه»[3]، تا روزگار ما همچنان ادامه داده است، (وچنانکه قبلاً تذکار دادیم از نظر اشتقاق کلمه و مفهوم، شایسته‌تر این است که «تئوسوفی» را «حکمت‌الهیه» بنامیم) بداین علت که در شرق، الهیات عرفی گردید و ازقیدمقامات‌دینی رست. نتیجهٔاین امر آن‌بود که الهیات یافلسفهٔالهی، یعنی «تئولوژی» به‌عنوان«تئولوژی»ازفلسفه‌بعنوان‌فلسفه‌تفکیک گردید لیکن بداین‌معنی توجهی نداشتند و ازآن بی‌خبر بودند. اما درغرب، تفکیک الهیات از فلسفه بوسیلهٔ مکتب اسکولاستیک انجام یافت. از طرف دیگر، چنانکه در طی این کتاب دیدیم، مفهوم‌اساسی که نزد فلاسفهٔ اسلام بیش از هرچیز ارزشمند است، بیشتر اندیشهٔ کمال روحانی (τελειωσις) است تاعلم اخلاق ناشی از قاعده ونظم اجتماعی.

افراد بشر اگر جهت عرضی و افقی امرسیاسی واجتماعی را پیدا کنند نمی‌توانند به‌آن کمال روحانی واصل گردند. بلکه، حرکت درجهت طولی و ابدی است که آنان را به‌مراتب متعال وجود متصل می‌سازد و همان سلسله مراتب متعال وجود است که سرنوشت شخصی آنان را به‌منظور وصول به کمال ضامنی پرمایه ورفیع است.

به‌این جهت‌است که «تدبیرغریب» که‌بوسیلهٔ فارابی به ابن‌ر... از مکتب سیاسی لاتنی **ابن‌رشد** بسی دور است.

۳. اگر باحادثهٔ مرگ **ابن‌رشد** تخستین قسمت این تحقیقات ... پایان پذیرد...

1 Quadri 2 Arabisme 3 Philosophia Divina

باتقسیماتی که معمولاً موردقبول تاریخ فلسفهٔ غرب است وقرن پانزدهم را درآن تاریخ بعنوان (خم تاریخ)[1] یا (نقطهٔعطف‌قطعی) ملحوظ داشته‌اند مقارنهٔ حوادث و ازمنهٔ تاریخی را مراعات نکرده‌ایم. اما تقسیم‌بندی تاریخ را به‌ادوار که درغرب معمول بُه اهل فن‌است، نمی‌توان‌درتقویم عصراسلامی جاداد وباآن منطبق‌ساخت. وضع تاریخ‌فلسفه درپایان قرن ششم‌هجری (دوازدهم‌میلادی) که‌آن را پایان‌دوره‌ای از ادوار تاریخ فلسفهٔ اسلامی شناخته‌ایم دراسلام مغرب زمین بامرگ **ابن‌رشد**، (۵۹۵ هجری/۱۱۹۸ میلادی) و درمشرق زمین، بامرگ **سهروردی** (۵۸۷ هجری/ ۱۱۹۱ میلادی) مشخص‌گردیده است اماآنگاه، **ابن‌عربی** وارد صحنه شده‌وتأثیر کتاب عظیم او قاطع وشاخص‌گردیده است. از این‌روست که آخرین دههٔ قرن دوازدهم میلادی. پدیدارگردیدن خط تقسیمی را نشان‌می‌دهد که یك‌طرف آن‌خط. در اروپای مسیحی، مکتب اسکندریه و مکتب سیاسی **ابن‌رشد** تکامل یافت، ودر طرف دیگر خط. یعنی درمشرق زمین اسلامی، منجمله ایران، حکمت اشراق یعنی حکمت‌الهی **سهروردی** اوج کمال‌گرفت که تأثیرش‌با تأثیرفلسفهٔ **ابن‌عربی**توأمان شده، تا امروز همچنان ادامه دارد. دراسلام هیچ مسلك فلسفی دیگرنیست که مانند (تومیسم)[2] بتوان نام‌برد خواه آن مسلك را به‌منزلهٔ پیروزیی انگارند یا بعنوان شکستی پندارند.

درمقیاسی که می‌توان تضاد بین **غزالی** و **ابن‌رشد** را نمونهٔ اختلاف ومباینت بین فلسفهٔ قلب، وفلسفهٔ نظری محض دانست (باتوجه به‌اینکه کلمهٔ Ratio معادل کلمهٔ عربی (عقل) نیست بلکه معادل کلمهٔ (عقل) «در زبان لاتنی، Intellectus ودر زبان یونانی Noûs می‌باشد) درهرحال آن تضاد و مباینت را فقط بوسیلهٔ امری می‌توان ازبین برد که نه با فلسفه بیگانه باشد نه سیروسلوك روحانی تصوف را از نظر دور بدارد. چنانکه دیدیم جوهر وحقیقت اصول عقاید **سهروردی** چنین بود. اما نباید تصور کرد **سهروردی** درصدد آن بود تااختلاف«**غزالی ــ ابن‌سینا**» وتضاد «**غزالی ـ ابن‌رشد**» را برطرف سازد.

1. Tournant Décisif

۲. Thomisme اصول عقایدالهی وفلسفی مختص به **(سن ــ توما ــ داکن)**

فقط در نظر غـربیان ممکن است این اختلاف به‌همان قطعیت اختلاف بین **کانت** و **ارسطو** جلوه کند. **سهروردی** مانند سایر متفکران ایرانی، ورای این اختلافها قرار دارد. قبلا گفتیم این مسأله چقدر برجسته و قابل توجه است که **سهروردی** با مقرون کردن نام **افلاطون** و **زرتشت**، مدت سه‌قرن از طرح فیلسوف بزرگ بیزانس (**ژمیست پلتن**)[1] جلوتر بوده‌است.

۴. درصفحات سابق به‌حضور **ابن عربی** درمراسم تشییع جنازهٔ **ابن‌رشد** بـه قرطبه اشاره کردیم. یادبودی که **ابن عربی** ازاین واقعه برجای گذاشته است دل را ریش می‌گرداند. دریك طرف مرکوبی، تابوت **ابن‌رشد** را قرارداده بودند و در طرف دیگر کتابهای اورا. «بستهٔ کتابها با وزن لاشه معادل بود!»

برای اینکه معنای حیات نظری وعلمی که درخاور زمین اسلامی [illegible] دارد فهمیده شود باید این‌تصویر را که عکس آن است که او [illegible] کرده بود نصب‌العین ضمیر کرد: «حکمت‌الهیه» یا «علم‌الهی» [illegible] پیروز است.

دریغا که روزگاری بس دراز، فلسفهٔ اسلامی از چشم تاریخ [illegible] غرب پنهان‌مانده یا دست‌کم، غالبا از زاویهٔ دید مدرسیان [illegible] درتاریخ فلسفه مورد امعان نظر قرار گرفته است. بطوری که [illegible] پایان دادن به‌تحقیقاتی که دراین کتاب مورد نظر است [illegible]

دوره‌ای کـه از گذرگـاه «الهیات تصوف» از [illegible] صفویه در ایران منتهی می‌گردد، دو دیگر، دوره‌ای که از [illegible] ادامه دارد.

اینك این مسأله مطرح می‌شود که:

آیا در عالم اسلام، آیندهٔ الهیات سنتی چه‌خواهد [illegible]

و بالنتیجه جهت و معنای آن، برای جهان [illegible]

نمونهٔ فلسفهٔ نبوی که برداشت آن در آغاز [illegible]

رهنمونی کرد که فقط دراسلام شیعی وجود دارد نه در هیچ [illegible]

[1] Georgios Plethon

داد که جهش فکری عظیمی که از دوران صفوی تاامروز در ایران ادامه دارد، نیز حاصل آن است. اگر بخواهیم از این فلسفه، آیندهٔ اورا پرسش کنیم باید نخست بعنوان گواه از اوپرسش نماییم. اما تاریخ فلسفهٔ غرب تا امروز تقریباً هرگز اورا برای ادای گواهی دعوت نکرده وبه‌اومراجعه ننموده‌است. اگر این گواه به‌گواهی لب گشوده بود به‌ما می‌فهماند که به‌چه‌علت حوادثی که ازآغاز قرن سیزدهم در اروپا بروز کرد نزد او به‌وقوع نپیوست، درصورتیکه همچنانکه فلسفهٔ غرب‌مباهات می‌کند، آن فلسفه نیز فرزند انجیل، و زادهٔ حکمت یونان است. اما دانشی که شایستگی داشت به‌طریقی نامحدود سراسرجهان خارج را فتح کند، بعلت بحرانی وحشتناک که کلیهٔ افکار فلسفی وفنای خود و قبول نیستی را به‌تاوان طلبید وامانده. آیا این علم درپیشگاه سنجش وداوری این گواه وزین‌تراست، یا «بسته‌ای کتاب، مورد لاشه‌ای؟»

پایان بخش نخستین

حواشی

متن بعضی از روایات و پاره‌ای ازاقوال متفکران اسلام که مؤلف به‌مناسبت در این کتاب به‌آن اشاره کرده است:

یادآوری

مؤلف کتاب، چنانکه خود درتوضیح «منابع مستند» اشاره کرده است. ذکر مراجع منقولات اسلامی را درکتاب ضروری ندانسته است اما مترجم، توجه به‌متن بعضی از آنها را لازم دانست. ازاین‌رو، اینگونه موارد را درصفحات مربوط کتاب. باشمارهٔ بین [ ] مشخص ساخت و در این قسمت، زیر همان شماره به‌نقل و توضیح آن پرداخت :

[۱] (صفحهٔ چهارده) در زمان ائمهٔ اطهار، کسانی اخبار وروایات را جمع آوری می‌کردند و برای‌اصلاح و امعان نظر ازلحاظ امامان می‌گذراندند. این کتابها را «اصل» می‌نامیدند. وقتی خلفا براوضاع چیره شدند وحکومت را برپایهٔ ظلم وجور گذاشتند پیوسته برضد امامان می‌کوشیدند و از انتشار معالم اسلام جلوگیری می‌کردند. ناچار اربـاب معرفت، کتابهای «اصول» را پنهـان می‌ساختند تا از دستبرد خلیفه وعیارانش محفوظ بماند و بعضی مانند «محمد ابن‌ابی‌عمیر» که به‌روزگار هارون می‌زیست کتابهایی را در زیر خاک پنهان می‌ساخت. بنابراین پیداست که بسیاری ازآن آثار ونوشته‌ها ازبین‌رفت. اما راویان باذکر روایات آنان را زنده نگاه می‌داشتند ورفته رفته آنان نیز ازبین رفتند.

کتابهای مزبور یا «اصل‌ها» چهارصد مجلد بودکه بسیاری ازآن نابود شد و پاره‌ای نزد بعضی باقی‌مـاند و در افکار و اذهـان پراکنده گردید. بـرخی از علماء دین به‌بعضی از این اصول دست یافتند، از جمله «محمدبن ادریس حلی» که از فقیهان روزگار بود ودر آخر کتاب سرایر بعضی ازآن اصول را بعنوان «مستطرفات» نقل کرده است. نیز، کتاب یـا «اصل» احمدبن ابی‌نصر و «زنطی» که از این قبیل است. تا نوبت به‌عـلامهٔ مجلسی رسید. او، چنانکه در مقدمهٔ بحارالانوار نوشته‌است، برای حفظ آنچه از چهارصد اصل باقی مانده بود. باقدرت و امکانات فراوان خودکلیهٔ اصلها و اخبار را از هرسو جمع آوری کرد وآن

همه را در بیست و چهار جلد به نام بحارالانوار مدون ساخت و در حد امکان خود در رجال و متن احادیث تحقیق کرد.

مثلا در کتاب مرآت‌العقول که درشرح اصول کافی علامه کلینی است بسیاری از روایات مندرج در اصول کافی را «ضعیف یا مجهول» دانسته‌است.

بالجمله دنبالهٔ کار را برعهدهٔ دیگر دانشمندان گذاشت. چون «محمدبن ابی‌عمیر» که به‌او اشاره شد از حیث وثاقت ودانش مقبول همه بود، هرروایتی به‌او برسد مورد قبول واعتماد است لذا به‌اینگونه روایات، «مراسلات ابن‌عمیر» می گویند.

[۲] صفحهٔ ۱۱. Montanisme. مذهبی است که Montanus نام. از مردم فریجیه Phrygia (ناحیه‌ای در مرکز آسیای‌صغیر) به سال ۱۷۰ یا ۱۸۰ میلادی وضع کرد و این مذهب بسرعت از غرب به‌شرق منتشر گردید و در افریقا و ایتالیا و سرزمین گل نفوذ یافت.

پیروان این مذهب معتقد بودند روح‌القدس در کلیهٔ تعالیم جزمی کلیسا دخالت دایمی دارد به‌این نحو که از طریق جذبات و وسایل فوق طبیعت بر قدیسان جلوه می کند و آنان را و دگرگونیها را که کلیسا باید در قواعد و مقررات خود بکار بندد بر آنان مکشوف می‌سازد. این فرقه به‌ریاضتهای دشوار تن در می‌دادند ومقام غیبگویان را برتر از مرتبهٔ استقفان می‌دانستند و ظهور عیسی مسیح را قریب‌الوقوع می‌پنداشتند. کلیسا درقبال این انحرافات که‌قدرت اورا ریشه‌کن می‌ساخت. واصل سلسله مراتب را بومی انداخت به‌شدید اعمال کرد. پاپ الئوتریوس‌قدیس Saint Eleutherius (۱۷۵ – ۱۸۹ [illegible]) زفورینوس‌قدیس (Saint Zephyrinus) (فوت در ۲۱۷) این مسئله را محکوم کرد. این عقیده در غرب باسرعت از میان رفت اما درشرق به نامهای گوناگون [illegible] پایان پادشاهی ژوستین باقی بود. تاریخ ومحل فوت مونتانوس نامعلوم [illegible]

[۳] صفحهٔ ۱۶ – درمقدمهٔ چهارم صافی ازحضرت صادق(ع) نقل [illegible] کتاب‌الله علی اربعة‌اشیاء: العبارة والاشارة واللطایف والحقایق.
فالعبارة للعوام. والاشارة للخواص. واللطایف للاولیاء والحقایق [illegible]

[۴] صفحهٔ ۱۶ – این روایت هم ازطریق عامه نقل شده [illegible]
الف) ازطریق عامه:
عن‌النبی. ان‌للقرآن ظهرا و بطنا وحدا ومطلعا.
ب) از طریق امامیه:
عیاشی در تفسیر خود از فضیل‌بن یسار نقل کرده [illegible]
باقر(ع) پرسیدم این روایت: ما فی القرآن آیة [illegible]
ولا حد (مطلع) یا (مطلع) – ما یعنی بقوله انها لظهر وبطن
قال ظهره تنزیله. وبطنه تأویله منه ما مضی ومنه ما لم یکن بعد یجری کما تجری الشمس والقمر کلما جاء منه شیئ وقع. قال‌الله تعالی «وما یعلم تأویله الا [illegible]

فی العلم. نحن نعلمه.
این حدیث در کافی نیز روایت شده است.
در مقدمات تفسیرصافی (مقدمهٔ چهارم) از حضرت امیر(ع) چنین منقول است:
مامن آیة الا ولها اربعة معان: ظاهر و باطن وحد ومطلع.
فالظاهر التلاوه، والباطن الفهم، والحد هو الاحکام الحلال والحرام، والمطلع هو مراد الله من العبد بها.
فیض، در مقدمات صافی، مطلع وحد را چنین معنی کرده است:
معنی مطلع نزدیك به معنای بطن و تأویل است، و معنای حد نزدیك به معنای ظهر و تنزیل.

[۵] صفحهٔ ۱۷ ـ روایت: وروت العامه ایضاً عن النبی انا القرآن انزل علی سبعة احرف. لکل آیة منها ظهر وبطن، ولکل حرف حد ومطلع.
و فی روایة اخری: ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن. (تفسیرصافی مقدمهٔ هشتم.)

[۶] صفحهٔ ۱۹ ـ تفسیری برسه سورهٔ قرآن کریم (سورهٔ اخلاص ومعوذتین) به ابن سینا منسوب است. اینك قسمتی از متن معوذتین که مؤلف به آن اشاره کرده است:
بسم الله الرحمن الرحیم.... فالق ظلمة العدم بنور الوجود. هو المبدء الاول الواجب الوجود لذاته وذلك من لوازم خیریته المطلقه فی هویته بالقصد الاول و اول الموجودات الصادر عنه هو قضائه و لیس فیه شر اصلا الا ماصار مخفیا تحت سطوع نور الاول و هو کدورة لازمه لماهیته المنشئه من هویته ثم بعد ذلك یتدء الاسباب بمصاد ماتها بلا شرور زلامه عنها و نفوذ قضائه فیها و هو السبب الاول فی تفصیل معلوماته وهو قدره و هو خلقه فلذلك قال الله تعالی من شرماخلق جعل الشرفی الناحیة الخلق و التقدیر فان ذلك الشر لامنشاء الا من الاجسام ذوات القدیر و ایضاً فلها کان فی الاجسام من قدرة لامن قضائه وهو منبع الشر من حیث ان الماده لایحصل الا من هناك لاجرم جعل الشر مضافاً الی ماخلق ثم انه تعالی قدم الانفلاق و هو اضافة نوار الوجود علی الماهیات الممکنه و هو سابق علی شرور اللازمه من بعضها و ذلك لان الخیر مقصود بالقصد الاول والشر بالقصد الثانی و الحاصل ان الفلق اظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود و الشرور غیر لازمة عنه الا فی قضائه...

[۷] صفحهٔ ۲۰ ـ در فن لغت، مدارك معتبری مشهورتر از کتاب کشفی وجود دارد. اینك معانی لغات مورد گفتگو از بعضی از آن مدارك نقل می شود: نقل از مجمع البحرین طریحی در لغت فسر:
التفسیر فی اللغة کشف معنی اللفظ و اظهاره ماخوذاً من الفسر و هو مقلوب السفر یقال اسفرة المرئة عن وجهها اذا کشفته واسفر الصبح اذا ظهر... و فی الاصطلاح علم یبحث فیه

عن کلام‌الله تعالی المنزل للاعجاز من حیث دلالـه‌علی مـراده تعالی فقوله المنزل للاعجاز لاخراج البحث عن الحدیث القدسی و انه لیس کذلك...

بنا براین، بحث در حدیث قدسی را اصطلاحاً تفسیر نمی گویند.

راجع بمعنای تأویل، مؤلف آنچه را در (کلیات) ابوالبقاء اکبری (کتاب در تحقیق لغات قرآن و غیرآن) ذکـر شده است، نقل کـرده است و اینك عین متن: التفسیر بـه معنی استبانه و کشف العبارة عن‌الشیء بلفظ اسهل و ایسر من لفظ الاصل. و هو اصطلاحـا علم یبحث فیه عـن کیفیته النطق و الفاظ القرآن مـدلولاتها و احکامها الافرادیه و الترکیبیه و معانیها الترکیبیه...

در همان کتاب از ماتریدی چنین نقل شده است:

التفسیر القطع علی ان المراد من‌اللفظ هـذا و الشهاده علی‌الله انه عنی بـاللفظ هـذا وان قام دلیل مقطوع بدفصیح والا فتفسیر بالرأی و هوالمنهی عنه. و التأویل ترجیح احد المحتملات بدون القطع و الشهاده علی‌الله وکلام الصوفیه فی‌القرآن لیس بـه تفسیر و فی عقاید النسفی النصوص علی ظواهرها و العدول عنها الی معان یدعیها اهل الباطن تحدید و فی معنی الظهر والبطن وجوه اشبهها بالصواب ما قـال ابوعبید و هوان القصص التی قصها عن‌الامم الماضیه و ما عاقبتهم بدظاهرها الاخبار بهلاك الاولین بما هو مکاسب حسابهم قوم و باطنها وعظ الآخرین و تحذیرا ان یفعلوا کفعلهم یحل بهم مثل ما حل بهم.

در تفسیر ابوحیان: کتاب المدخل بلسان عربی مبین لازهر فیها و لغوی [illegible] بدشیء مما ینتحله الفلاسفه واهل الطبایع علی خرق قال [illegible] ان النصوص علی ظواهرها و مع ذلك فیها اشارات خفیه لی دقایق [illegible] یمکن التطبیق بینها و بین الظواهـر المراده وهو من کمال الایمان و [illegible] وبین الایضاح ان التفسیر تفصیل الاجمال والایضاح رفع الاشکال.

[۸] صفحه ۲۱ ـ اختلاف اشاعره و معتزله که موجب [illegible] مسلمانی را تأیید می کرد دارای خلل سیاسی بود:

اشاعره دین را در مثلال قرار دی قبول داشتند [illegible] امور اعتباری می‌دانستند و بدجبر اعتقاد داشتند و حسن و قبح [illegible] را شرط نبوت و امامت نمی‌دانستند. ملاك معتزله [illegible] رد اقوال اشعریان و ایراد و اشکالات عقلی بر [illegible] حلال مشکل نبود.

[۹] صفحه ۳۰ ـ Melkite (Melchite) [illegible]

(Futyches) به [illegible]

Futyches (Kess) [illegible] (۳۷۸ - ۴۵۲) [illegible] نسطوریان، به اصول عقیده [illegible] المسیح جزیك [illegible]

Eutychianisme معروف‌است ازطرف مجمع روحانی (chalcedoine) در سال ۴۵۱ میلادی . محکوم شد. او از طرف Marcien به‌مصر تبعید گردید و درهمانجا درگذشت .

[۱۰] صفحهٔ ۳۴ ــ تاریخ . زبانهای ایران را به سه دسته تقسیم کرده است :

الف. دورهٔ زبــان‌فارسی باستان (از هزارهٔ دوم قبل‌از میلاد تا قرن سوم قبل‌ازمیلاد).

ب. دورهٔ زبــان فارسی متوسط یا میانه ، (پهلوی) . (از قرن‌سوم پیش‌از میلاد تا قرن نهم بعداز میلاد) که درعهد ساسانیان زبان رسمی درباری وزبان روحانیان زرتشتی‌بود و آثار مذهبی وغیرمذهبی وسنگ نبشته‌ها وکتب مانویان و آثاری به خطوط مختلف آرامی به‌این زبان نوشته شده است .

ج. دورهٔ زبان فارسی جدید (ازقرن نهم میلادی تاامروز) .

[۱۱] صفحهٔ ۳۴ ــ ایران خارجی ــ

رشتهٔ جبال البرز کــه از شمال‌غربی به شمال شرقــی کشیده شده . در رشته جبال قاکورس کــه از ارتفاعات آذربــایجان غربی به‌جنوب شرقی امتداد دارد ودرفارس بــه ارتفاعات دن ختم می‌شود، ورشته ارتفاعات کوههای تفتان درکــرمان منطقه‌ای را تشکیل می‌دهد که بین این سه رشته‌کوههای اصلی واقع است و(ایران داخلی) نام داردکه همان منطقه ایران می‌باشد وبیرون از این منطقه راکه درغرب از منطقهٔ خوزستان تا عراق عرب وموصل وکرکوک تاکنار رزنهٔ روم . ودرمشرق از سرخس تا پاکستان است . درسرخس بقیهٔ رشتهٔ البرز ایــران فعلی وافغانستان و شوروی است تا دهانهٔ بندرگواتر . (ایــران خارجی) نام داشته است .

[۱۲] صفحهٔ ۳۶ ــ ملامحسن فیض . روایــات کافی و من‌لایحضره‌الفقیه و تهذیب و استبصار یعنی چهار کتابی راکه مشتمل براصول شیعهٔ امامیه می‌باشد درکتابی به‌نام وافی جمع آوری کرده است .

درباب ۱۷۷ کافی چنین نوشته شده است :

. . قال رسول‌الله (ص) قال مابین منبری وبیتی روضة من ریاض‌الجنة ومنبری علی ترعة من ترع‌الجنه . نیز از کافی: قال رسول‌الله (ص) مابین بیتی ومنبری روضة من‌ریاض الجنه و منبری علی ترعةمن‌ترع الجنه . قال قلت هی روضة الیوم قال نعم‌لو کشف‌الغطاء لــرایتم . صدوق رحمةالله علیه حدیث را چنین معنی کرده است کــه درمحل مدفن حضرت فاطمه (ع) اختلاف است بعضی آن را دربقیع دانسته‌اند وبعضی بین قبررسول(ص) ومنبر. حدیث، اشاره به محل مدفن حضرت فاطمه سلام‌الله‌علیها می‌باشد.

[۱۳] صفحهٔ ۵۳ ــ برگلشن‌راز اثر مهم و معروف شیخ شبستری شرحهای بسیار نوشته‌اند مبسوطترین شرح از شمس‌الدین گیلانی است که مؤلف مفاتیح‌الاعجاز می‌باشد وبنا به‌گفتهٔ ریاض‌العارفین هدایت . مدت شانزده سال ملازم خدمت ومعتکف خانقاه ومجلس درس وارشاد سیدنوربخش بوده است . با شیخ عبدالرحمن جامی صوفی معروف. همزمان

بوده و شیخ جـام ، وی را ستوده است. آثـار منظوم او مثنوی در بحر رمل موسوم بـه ابرارالشهود ودیوان اشعاری مشتمل برقریب به پنجهزار بیت است . وفاتش در شهرشیراز. مرقدش نیز درآن شهرستان است .

دیگر ازمفسران گلشن‌راز محمدبن یحیی لاهیجی از معاریف عرفا ومتصوفهٔ نیمهٔ دویم قرن نهم هجری می‌باشدکه درسال ۸۷۷ هجری نوشتن شرح گلشن‌راز را بپایان رسانید . او از مشایخ سلسلهٔ نوربخشی وخلیفهٔ اوست‌که قاضی نـورالله درمجالس المؤمنین او را اکمل خلفای سیدمحمد نـوربخش دانسته است . شرح مذکور در پنجم فروردین ماه سال ۱۳۳۷ درچاپخانهٔ حیدری تهران ازطرف آقای کیوان سمیعی بچاپ رسیده است .

اما عبدالرزاق لاهیجی حکیم ومتکلم وشاعر بوده وبه سال ۱۰۵۱ هجری در گذشته است وآثار اوشرح تجرید درعلم کلام وگوهرمراد که فارسی کلام است وسرمایهٔ ایمان نامیده گوهرمراد، و شوارق و کلمات‌الطیبه در محاکمه بین میرداماد و ملاصدرا در مورد اصالت وجود یا ماهیت، وحواشی برحاشیهٔ شمس‌الدین خضری که ازحکما ومتألهین بوده وحواشی برشرح اشارات خواجه . ودیوان شعر می‌باشد. او از طرف ملاصدرا دختر خود را بنکاح به «فیاض» شد .

[۱۴] صفحهٔ ۵۵ـ از رساله ختمی ـ شرح ملاعبدالرزاق لاهیجی [illegible]
سئل کمیل بن زیاد فقال ما الحقیقة فقال علیه السلام ما لک و الحقیقة فقال [illegible]
سرک قال بلی و لکن یترشح علیک ما یتفجر منی فقال کمیل [illegible]
الحقیقة کشف سبحات الجلال من غیر اشارة و قیل لذی النون [illegible]
مع صحو المعلوم فقال ذوالنون بیانا فقال علیه السلام [illegible]
قال علیه السلام نور یشرق من صبح الازل و یلوح علی هیاکل [illegible]
قال علیه السلام جذب الاحدیة لصفة التوحید و قیل لذی النون [illegible]
فقد طلع الصبح.

در شرحی که حاجی سبزواری بر دعای صباح [illegible]
حین سئله عن الحقیقة فقوله نور یشرق من صبح الازل [illegible]
« کلمات ملکوتیه [illegible]
قال او لست صاحب سرک قال بلی و لکن یترشح [illegible]

ملا عبدالرزاق و مؤلف مصباح الهدایه [illegible]
متوفی به سال ۷۳۵ هجری [illegible]

[۱۵] صفحهٔ ۵۸ ـ [illegible]
صعب مستصعب لا یؤمن به الا ملک [illegible]
علیکم من حدیث آل محمد [illegible]
فردوه الی الله و الی الرسول و الی العالم من آل محمد [illegible]

منه لا یحتمله و یقول والله ما کـان هذا والله ما کان هذا فانکار هو الکفر. (کافی. جلد اول. باب فی ما جاء ان حدیثهم صعب مستصعب.)

[۱۶] صفحهٔ ۵۸ ـ شرح الزیارة شیخ احمد احسایی در شرح: «... حتی یبقی ملک مقرب ولا نبی مرسل...»:

وهذا هو الوصف الظاهر من سلطانهم و امرهم (مرجع ضمیر ائمه علیهم السلام می‌باشد.) اما سمعت ما قدمنا من قول الصادق (ع) ان امرنا هو الحق. وحق الحق وهو الظاهر و باطن الظاهر. و باطن الباطن. وهو السر و سر السر. وسر المستتر. وسر مقنع بالسر.

[۱۷] صفحهٔ ۵۸

انی لاکتم من علمی جواهره — کیلا یری العلم ذو جهل فیفتتنا
وقد تقدم فی هذا ابو حسن — علی الحسین واوصی بعده الحسنا
یارب جوهر علم لو ابوح به — لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمی — یرون اقبح ما یأتونه حسنا

من گوهرهای دانش خود را پنهان می‌دارم تا نادانان به دیدن آن گمراه نگردند. در این حضرت ابوحسن بر همه مقدم بود و آن را به حسن و حسین نیز توصیه فرمود. اگر حقیقت علم خود را آشکار سازم بسا که مرا از بت پرستان پندارند. آنگاه، بی شک، رجال مسلمان خون مرا حلال می‌شمارند و زشتترین کاری که انجام می‌دهند (یعنی خون ریختن مرا) در نظرشان پسندیده می‌نماید.

[۱۸] صفحهٔ ۵۹ ـ عبارات متن ترجمهٔ قسمتی از سخنان معروف مولا امیرالمؤمنین (ع) است به کمیل بن زیاد. اینک عبارات را از «قسم حکم و امثال نهج البلاغه شمارهٔ ۱۴۷» در اینجا می‌آوریم:

قال کمیل بن زیاد اخذ بیدی امیرالمؤمنین علیه السلام فاخرجنی الی الجبان فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال یا کمیل بن زیاد ان هذه القلوب اوعیة فخیرها اوعاها فاحفظ عنی ما اقول لک. الناس ثلثة فعالم ربانی ومتعلم علی سبیل النجاة وهمج رعاع اتباع کل ناعق یمیلون مع کل ریح لم یستضیئوا بنور العلم ولم یلجوا الی رکن وثیق.

یا کمیل. العلم خیر من المال: العلم یحرسک وانت تحرس المال: والمال تنقصه النفقة والعلم یزکو علی الانفاق وصنیع المال یزول بزواله. یا کمیل بن زیاد معرفة العلم دین یدان به یکسب الانسان الطاعة فی حیوته وجمیل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاکم والمال محکوم علیه. یا کمیل هلک خزان الاموال و هم احیاء والعلماء باقون ما بقی الدهر اعیانهم مفقوده و امثالهم موجودة ها ان هیهنا لعلما جما و اشار الی صدره علیه السلام لو اصبت له حملة بلی اصیب لقنا غیر مامون علیه مستعملا آلة الدین للدنیا و مستظهرا بنعم الله علی عباده و بحججه علی اولیائه او منقادا لحملة الحق لا بصیرة له فی احنائه ینقدح الشک فی قلبه لاول عارض من شبهة الا لا ذا ولا ذاک اومنهوما باللذة سلس القیاد للشهوة اومغرما بالجمع و الادخار لیس

من رعاة الدین فی شیء اقرب شیء شبها بهما الانعام السائمة کذلک یموت العلم بموت حامليه .
اللهم بلی لاتخلوا الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا اوخائفا مغمورا لئلا تبطل
حجج الله وبیناته وکم ذا واین اولئك والله الاقلون عدداً والاعظمون قدرا یحفظ الله بهم حججه
وبیناته بهم حتی یودعوها نظراء هم ویزرعوها فی قلوب اشباههم هجم بهم العلم علی حقیقة البصیره
وباشرو اروح الیقین واستلانوا ما استوعره المترفون وانسوا بما استوحش منه الجاهلون
صحبوا الدنیا بابدان ارواحها معلقة بالمحل الاعلی اولئك خلفاء الله فی ارضه والدعاة
الی دینه .
آه آه شوقا الی رویتهم . انصرف یا کمیل اذا شئت . (نهج البلاغه)

[۱۹] صفحهٔ ۶۰ ـ «کتاب الحجة» فصلی از کافی است در اخبار. کلینی [illegible]
که اخبار را به‌نام کتاب النبوه وکتاب الامامه در مورد نبوت و امامت جمع [illegible]
نموده‌اند هر دوموضوع را یکی دانسته‌اند. اخبار مربوط را با آن عنوان بیان [illegible]
باری. روایتی که درمتن این کتاب بدآن اشاره شده . درجهت کافی [illegible]
از حضرت باقر (ع) : باب فیه ذکر الارواح التی فی الائمة [illegible]
عن علم العالم «یعنی از علم امام ـ م.» فقال لی یا جابر ان فی الانبیاء والائمة [illegible]
روح القدس وروح الایمان وروح الحیوة وروح القوة وروح الشهوة. وروح القدس [illegible]
تحت العرش الی ما تحت الثری . ثم قال یا جابر ان هذه الاربعة ارواح [illegible]
م .) الا روح القدس وانها لاتلهو و لاتلعب.

روایتی دیگر از مفضل بن عمر : قال سمعته [illegible]
هو بیته مرخا (آویخته شده . ـ م .) . عنه ستره وقال [illegible] المفضل [illegible]
فی النبی خمسة ارواح : الحیوه فبه دب ودرج (حرکت [illegible]
القوه فبه نهض وجاهد . وروح الشهوه فبه اکل وشرب [illegible]
فبه آمن وعدل وروح القدس فبه حمل النبوه . [illegible]
الی الامام وروح القدس لاینام ولایغفل ولایلهو ولایهرم [illegible]
والاربعة الارواح تنام وتغفل وتهرم وتلهو وروح القدس [illegible]

[۲۰] صفحه ۶۳ ـ [illegible]
بنواسرائیل فی عیسی بن مریم لقد ایدناه [illegible]
قدمیك تبرکا . . . حصال .

[۲۱] صفحه ۶۴ ـ قسمتی از شرح [illegible]
یحیی لاهیجی که مشتمل بر مطالب مهمی است [illegible]
نبی چون آفتاب آمد ، ولی ماه مقدس [illegible]
نبوت ، واسطه و برزخ است میان ولایت [illegible]

الهیه ، یعنی معرفت ذات وصفات واسماء و احکام الهی . و این اخبار دو قسم است یکی از معرفت ذات وصفات واسماء ، واین مخصوص ولایت است خواه از نبی به ظهور آید خواه از ولی : دویم جمع آن اخبار است باتبلیغ احکام شرعیه و تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت وقیام به سیاست . واین ، مخصوص به‌رسالت است واین را نبوت تشریعی می‌نامند و اول را نبوت تفریعی: ونبوت تشریعی مختتم به‌حضرت رسالت گشته فاما تفریعی که‌لازم ولایت است باقی است؛ و ولایت اعم از نبوت و رسالت است و نبوت اعم از رسالت. و اخص از ولایت است زیرا هررسولی که هست البته‌نبی‌است وهرنبی. ولی است ولازم نیست که هرولی نبی باشد وهر نبی نیز رسول باشد. شیخ محی‌الدین اعرابی در بیان این معنی. درفص عزیر می‌فرماید:

«واعلم ان‌الولایه هی‌الفلك المحیط العام ولهذا لم تنقطع ولها الانباءالعام. امانبوة التشریع والرساله فمنقطعة و فی‌محمد(ص) قد انقطعت ولانبی بعده مشرعـا او متشرعا. له لا رسول دهرالمشرع»

در شرح فوق و شروحی از این دست اصطلاح «نبوةالتشریع» و «نبوةالتفریع» گفته شده است.

[۲۲] صفحه ۶۲ـ این مطالب نیز از عرفا می‌باشد. اینك قسمتی از نوشته‌های ملا محسن فیض در این مورد از کتاب عین‌الیقین نقل می‌شود:

الولایة افضل من‌النبوه. الولایة بـاطن‌النبوه والامامة والنبوة باطن‌الرساله و بـاطن کل شیء اشرف واعظم من‌ظاهره لان‌الظاهر محتاج الی‌الباطن والباطن مستغنی عن الظاهر لان‌الباطن اقرب الی‌الحق وکل مرتبه من‌المراتب المذکوره اعظم من لاحقیه واشرف ایضا لان کل من‌النبوه و الولایه صادرة عن‌الله ومتعلقه بالله وکل من‌الرسالة والامامة صادرة عن‌الله ومتعلقه بعبادالله و یکون اولیان افضل ـ ایضا کل‌من‌الرسالة والامامه متعلقه بمصلحة الوقت. والنبوه والولایه لایعلق بوقت دون وقت و مع‌ذلك‌کله فلیس یجب ان یکون‌الولـی اعظم من‌النبی ولا من‌الرسول ولا من‌الامام ولاالنبی اعظم من الرسول بل‌الامر فی‌الکل بـالعکس فی‌ولی یتبع و نبیا او رسولا اما اماماً او نبی یتبع رسولا لان لکل من‌النبی والامام‌مرتبتان و للرسول ثلاث مراتب وللولی الواحده فمن قال ان‌الولی فوق‌النبی فانها یعنی بذلك فی شخص واحـد بمعنی ان‌النبی من‌حیث انه ولـی اشرف منه من‌حیث انـه نبی و رسول ... نعم قد یکون ولی افضل من نبی اذالم‌یکن تـابعا له‌کما کـان امیرالمؤمنین(ع) اعظم من جمیع الانبیـاء واولیـاء بعد نبینا صلعم و کذا اولاده المعصومین علیهم‌السلام ـ عن الیقین فیض.

[۲۳] صفحه۶۵ـ Leshommes de la décision غرض از(اولوالعزم)دراصطلاح اخبار. صاحبان شریعت می‌باشند.

چه. هر پیمبر اولوالعزم. شریعتی مستقل از شریعت قبل‌ازخود آورد. در این‌صورت ترجمه «الوالعزم» بدنحو مذکور درمتن. ترجمهٔ لغوی‌است نه‌اصطلاحی.

[۲۴] صفحهٔ ۶۵ ـ بنـا به روایات اسلامی، انبیاء اولوالعزم فقط پنج نفرند: آدم و داود را از پیمبران اولوالعزم ندانسته‌اند و کتاب مزامیر داود کتاب شریعت و احکام نیست.

[۲۵] صفحهٔ ۶۸ ـ متن روایت چنین است: ما نزلت آیة علی الرسول الله الا اقرئنی ها واملاها علی وکتبتها بخطی وعلمنی تأویلها وتفسیرها وناسخها ومنسوخها ومحکمها ومتشابهها ودعا الله لی آن یعلمنی فهمها وحفظها فما نسیت آیة من کتاب الله ولا علما املاه علی وکتبته منذ دعا لی بما دعا فما ترک شیئا علمه الله من حلال ولا حرام ولا امر ولا نهی کان او یکون ولا کتاب منزل علی احد قبله من طاعة او معصیة الا علمنی وحفظته ولم انس منه حرفا و احدا ثم وضع یده علی صدری ودعا الله ان یملأ قلبی علما و فهما حکمة ونورا وقلت یا رسول الله بابی انت و امی مذ دعوت الله لی بما دعوت لم انس شیئا ولم یفتنی شیء لم اکتبه او تتخوف علی النسیان فیما بعده وقال لست اتخوف علیک نسیانا وما جهلا.

این حدیث درکافی از سلیم بن قیس هلالی نقل شده وحدیث مفصلی است و قسمتی که مربوط بمتن این کتاب بود ذکر شد.

[۲۶] صفحهٔ ۶۹ ـ این مطلب از سخنان هشام بن حکم کوفی است که در مباحثه‌ای باعمر بن عبید معتزلی کرد پس از گفتگوی مفصل چنین نتیجه گرفت که امام به منزله قلب است برای بدن.

[۲۷] صفحهٔ ۷۲ ـ دوخطبه، یکـی خطبة البیان و دیگری مشتجیه [illegible] علی امیرالمؤمنین علیه السلام می باشد که در کتب معتبر ضبط [illegible] اخبار ضعیف شمرده شده است. مثلا محقق قمی صاحب قوانین [illegible] مشتجیه که حافظ برسی در کتاب خود مشارق [illegible] مخصوص ذات اقدس الهی است و از زبان معجز بیان حضرت [illegible] ولیکن صحت سند آنها نزد حقیر بدثبوت نرسیده [illegible] نیز خاتم المحدثین وقدوة المتشرعین... مولانا باقر المجلسی [illegible] بحارالانوار واخبار ائمه آنها را ذکر نکرده و در رساله اعتقادات [illegible] نقل کرده اعتباری ندارد. این است عبارت آن عالی مقام [illegible] انهم معصومون من اول العمر الی آخره من صغائر الذنوب [illegible] والملائکة و انهم یعلمون علم ما کان وعلم ما یکون الی یوم [illegible] ولا یعتقد انهم خلقوا العالم بامرالله تعالی وان [illegible] غیرة بها رواه البرسی و غیره من الاخبار الضعیفة.

اینک چند جمله از خطبة البیان [illegible] می شود: انا خالق السموات والارض [illegible] محمد(ص) الا انا. انا مورق الاشجار [illegible]

انا مقیم الساعه انا احیی و امیت انا اخلق وارزق انا اللذی اوجدت السموات السبع والارضین السبع فی طرفة عین انا منشاء الملکوت فی الکون انا اللذی لایبدل القول لدی انا اللذی بعثت المرسلین انا اللذی ارسیت الجبال وبسط الارضین...»

ازمرحوم مجلسی درجای دیگردرمورد رجب برسی: لم ار هذین الخبرین الامن طریق البرسی ولا اعتمد الی ماینفرد بنقله ولا اردها.

قاضی سعید قمی شاگرد فیض بنا بهشرحی که بر خطبة البیان نوشته، آن را مستفیض دانسته است.

[۲۸] صفحه۷۴ ـ پس ازرحلت حضرت ختمی‌مرتبت(ص). مسلمانان برای شناختن حلال وحرام، و یافتن حق و باطل احکام، ودانستن موضوعات دین جز مراجعه به قرآن و روایات منقول از پیغمبر اسلام چاره‌ای نداشتند. اما چون به‌معانی قرآن واقف نبودند و به احادیث آگاهی نداشتند ناچار برای حل‌مشکل، به‌کسانی مراجعه می‌کردند که مدعی علم قرآن بودند. (مفسران)، یاحدیثی را شخصاً یا بواسطه شنیده بودند. (محدثان).

پس، در حقیقت نظر مفسران ومحدثان، فتوای روز بود. اما به‌مرور زمان، دو مشکل روی‌داد: اول آنکه به‌دلایل گوناگون که شرح جداگانه لازم دارد، احادیث متضاد ومتخالفی برسول اکرم(ص) نسبت داده شد و جماعتی اهل وضع حدیث پدید آمدند؛ نیز درتفسیر معانی قرآن اختلاف نظرها پیداشد؛ مشکل دوم اینکه دربسیاری از موارد، قرآن و منطوق ظاهری حدیث، برای استفادهٔ حکم مورد نظر کفایت نداشت. این دونکته (برای کسانی که از اهل بیت وحی دستور نمی‌گرفتند) ایجاب کرد تا گروهی پدید آیند و در احادیث متضاد تأمل کنند و حدیث متقن‌تر را بعلت مرجحات سند، اثبات نمایند حتی درموارد لازم، به‌کمك قیاس فتوا دهند. کم‌کم درپی محدثان، مجتهدان پدید آمدند و عهده‌دار قضا و فتوی شدند. رفته رفته مشکلاتی که موجد طبقهٔ مجتهدان شده بود مشکلی دیگر بوجودآورد وآن تناقض آراء مدعیان فقه واجتهاد بود بطوری که بنیان قانون وقضا، دستخوش تزلزل قرار گرفت. اگر کاری ناپسند به‌کسی اعتراض می‌شد رأی یکی از مدعیان اجتهاد را مستند عمل خویش نشان می‌داد. این مشکل بزرگ، مدیران جامعهٔ اسلامی را برآن داشت تا چاره‌ای بیندیشند و به‌قوانین خصوصی و اجتماعی تمشیتی دهند. پس‌ازمشاوره‌ها و توجه به‌مسائل اساسی روز، حکم دربار خلیفهٔ عباسی چنین صادرشدکه چون از زمان حضرت رسول(ص) چند قرن گذشته ودر منقولات و آراء، اختلافات فراوان پدید آمده است. پس، امکان اجتهاد در فقه باقی نمانده است. وهیچکس حق اجتهاد ندارد بلکه باید قضات و مفتیان، وبالتبع مسلمانان، از یکی از چهار فقیه (ابوحنیفه، احمدبن حنبل، مالك، شافعی) تبعیت کنند. هرچند هریك از آنان نیز در موضوع واحد دارای آراء متناقض بودند و آن آراء در کتب ثبت است. مع‌ذلك به این ترتیب از بی‌نظمی قانون تا حدی جلوگیری بعمل آمد.

[۲۹] صفحه۷۷ ـ در مقدمه توضیح داده شده‌است.

[۳۰] صفحهٔ۸۳ــ دو بحرانی عبارتند از کمال‌الدین بن میثم بحرانی شارح نهج‌البلاغه، وشیخ یوسف بحرانی صاحب حدائق.

صفحهٔ۸۸ ــ متن حدیث نبوی که ترجمهٔ قسمتی از آن «من از حیث خلقت، نخستین پیمبرانم...» در کتاب آورده شده‌است:

کافی جلد اول، روایت ششم:

... عن ابی‌عبدالله ان بعض قریش قال لرسول‌الله بای شیء سبقت الانبیاء وانت بعثت آخرهم وخاتمهم قال انی کنت اول من آمن بربی و اول من اجاب حین اخذالله میثاق النبیین (واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالو بلی) قلت انا اول نبی قال بلی سبقتهم بالاقرار بالله.

[۳۱] صفحهٔ۹۸ ــ نواب امام(ع)

درعددنواب اختلاف است سیدبن طاوس در کتاب ربیع‌الشیعه هشت نفر و شیخ طوسی سیزده نفر را درنقاط مختلف ذکر کرده‌اند اما وکالت چهار نفر در بین شیعیان معروف [illegible] ازآنان در شهرهای مختلف نمایندگی داشته‌اند. (بحارالانوار جلد ۵۱ ص ۳۰۲)

۱. عثمان‌بن‌سعید: از بزرگان وثقات اصحاب امام حسن عسکری(ع) [illegible] بوده است. مامقانی وبوعلی در باره‌اش نوشته‌اند: عثمان بن سعید موثق و جلیل [illegible] و احتیاجی بتوصیف ندارد و وکیل امام هادی و امام حسن عسکری [illegible] بوده است.(رجال بوعلی ص ۲۰۰ و رجال مامقانی ج ۲ ص ۲۲۵)

۲. محمدبن عثمان: بعد ازوفات عثمان‌بن‌سعید فرزندش محمدبن عثمان [illegible] وبه‌وکالت ناحیه مقدسه‌منصوب شد. شیخ طوسی درباره‌اش نوشته: محمدبن عثمان [illegible] وکیل صاحب‌الزمان بوده و نزدآن جناب واجدبزرگی بوده‌اند [illegible] بوسیلهٔ محمدبن عثمان نامه‌یی خدمت امام‌زمان(ع) فرستادم و [illegible] کردم جواب نامه بدخط مبارک امام بود ودرصحن آن نوشته بود: محمدبن عثمان [illegible] می‌باشد ونامه‌هایش نامه‌های من است. (بحارالانوار جلد ۵۱ ص ۳۲۹ [illegible] مامقانی جلد۳ و منهج‌المقال ص۳۰۵)

نیابت محمد بن عثمان حدود ۴۰ سال و وفاتش [illegible] ۳۰۴ [illegible]

۳. حسین بن‌روح: سومین وکیل امام زمان(ع) است [illegible] محمدبن‌عثمان‌اورا بجانشینی خود ونیابت امام منصور(ع) [illegible] در بحارالانوار نوشته است: وقتی مرگ محمدبن عثمان [illegible] معروفان شیعه مانند ابوعلی بن همام، ابوعبدالله [illegible] اسماعیل بن علی نوبختی وابوعبدالله بن [illegible] عثمان‌بن سعید گفت: حسین‌بن روح [illegible] کارهای خویش بدوی رجوع کنید و من از جانب امام مأمورم که حسین‌بن روح [illegible]

آن‌حضرت منصوب گردانم (بحارالانوار جلد ۵۱ ص ۳۵۵) حسین بن‌روح در شعبان سال ۳۲۶ درگذشت. (رجال مامقانی جلد ۱ ص ۲۰۰)

۳ـ شیخ ابوالحسن علی‌بن محمد سمری، چهارمین نایب امام زمان (ع) است. ابن طاوس درباره‌اش می‌نویسد: امام‌حسن‌عسکری وامام‌هادی علیهما السلام را خدمت نموده و آن دوامام باوی مکاتبه داشته‌اند وتوقیعات بسیار برایش مرقوم فرموده‌اند و ازوجوه‌موثقین شیعیان بوده‌است. (رجال مامقانی جلد ۲ ص ۳۰۳). وفات سمری درسال ۳۲۹ بوده‌است.

نیابت چهارنفر فوق‌الذکر در بین شیعیان معروف است اما عده‌ای نیز ادعای این منصب را نموده‌اند لیکن برهانی نداشتند مانند: حسن شریعی ـ محمدبن نصیرنمیری و احمدبن هلال کرخی. محمدبن علی‌بن بلال ومحمدبن شلمغانی وابوبکر بغدادی.

[۳۲] صفحه ۱۰۰ ـ متن حدیث نبوی که ترجمهٔ آن درکتاب آورده شده‌است:

لولم یبق من الدنیا الا یوم، لطول‌الله ذالك الیوم حتی یلی. صحیح ترمذی.

... علی (رض) عن‌النبی قال لولم یبق من الدهر الا یوم لبعث‌الله رجلا من اهل بیتی یملئ عدلا کما ملئت جورا. صحیح ابی‌داود. جلد دوم.

روایت دیگر:

... عن زر عن عبدالله قال قال رسول‌الله لاتذهب الدنیا حتی یملك العرب رجل من اهل بیتی یواطئ (موافق ومنطبق است ـ م.) اسمه‌اسمی.

قال الترمذی وفی‌الباب‌عن‌علی وابی سعید وام‌السلمه وابی هریره وهذا حدیث حسن صحیح ـ صحیح ترمذی جلددوم فی باب ماجاء فی‌المهدی.

[۳۳] صفحهٔ ۱۲۰ ـ **کیومرثیه و زروانیه** (نقل از ملل ونحل شهرستانی به‌ترجمهٔ فضل‌الدین ترکهٔ اصفهانی به تصحیح دکتر سیدمحمدرضا جلالی نائینی صفحات: ۲۲۸ تا ۲۵۰). مجوس گویند مبداء اول اشخاص بشری کیومرث بود وگاه گویند که زروان کبیر مبداء اشخاص بود. و نبی‌دیگر زرادشت بود و کیومرثیه گویند آدم علیه‌السلام کیومرث بود. درتواریخ هند وعجم آن است که کیومرث آدم بود و دراین سخن اصحاب تواریخ مخالفت ایشان کردند.

اصحاب مقدم کیومرث اثبات دو اصل می‌کنند: یزدان و اهرمن. گویند یزدان قدیم ازلیست و اهرمن مخلوق. وگویند یزدان در نفس خویش فکرکرد که اگر با او منازعی بود جلال احدیت را چون توانستی بود واین فکر مناسب طبیعت نور نبود از این فکرت ظلام حادث گشت واین فکر را اهرمن گفتند ومطبوع بر شر و فتنه و فساد و ضرر و اضرار است و اهرمن و ظلام برنور عاصی شدند و متمرد گشتند و محاربه میانه لشکر نور و ظلام قایم شد و ملایکه دراین محاربه متوسط شدند و صلح کردند برآنکه عالم سفلی اهرمن را باشد هفت‌هزار سال وبعداز هفت هزار سال عالم به‌نور متعلق باشد و طایفهٔ که در دنیا بودند. بیشتر از صلح. ایشان را هلاك فرمود بعداز آن شخصی پیدا شد و او را کیومرث گفتند وحیوانی که او را ثور گفتند و هر دو مقتول شدند از مسقط رأس آن رجل

دیباسی برآمد و از اصل دیباس شخصی متولد شد که او را **میشه** و زنی که او را **میشانه**[1] گفتند و اصل تناسل بشر آن بود و از مسقط رأس ثور انعام و سایر حیوانات ثابت شد و زعم ایشان آن است که نور آدمی را فحیر فرمود درحالتی که ارواح بودند بی‌اجساد میانهٔ آنکه ایشان را از موضع اهرمن رفع کند و میانهٔ آنکه اجساد بپوشانند تا با اهرمن محاربه کنند ، ایشان لبس اجساد اختیار کردند و محاربه اهرمن از جهت نور و ظفر و فوز یافتن بجنود اهرمن و درگاه ظفر و اهلاک جنود اهرمن قیامت باشد این سبب امتزاج است و این سبب خلاص .

«زروانیه»

من ذالك زروانیه‌اند . گفتند نور ابداع اشخاص کرد از نور همه روحانی و نورانی و ربانی لیکن شخص اعظم که نامش زروان است شك کرد درشیء از اشیاء . اهرمن ـ شیطان حادث شد از این شك . وبعضی گفتند زمزمه کرد زروان نه‌هزار و نود و نه سال تا او را پسری متولد شود و چون پسر متولد نشد در نفس خویش متفکر شد و گفت این عالم زمانی و مناسب نبوده از این فکر او را همی حادث شد از این همه اهرمن حادث شد و اهرمن از علم احداث پذیرفت و هر دو در یك بطن پیدا شدند هرمز بخروج افرب بسوی اهرمن شیطان به حیلتی متوجه شد تا شق شکم مادر او کند تا پیشتر از هرمز از بطن مادر بیرون آید

بعضی گویند چون بحضور زروان ممثل شد اهرمن و بوشورت نفس و حسن او اطلاع یافت او را مطرود گردند برفت و بردیا استیلا یافت وهرمز [illegible] اما هرمز . او را بدربوبیت فرا گرفتند و بپرستیدن مخصوص داشتند از جهت [illegible] وصلاح وحسن اخلاق که بدآن متصف بود .

بعضی از زروانیه را زعم آن است که لایزال بحضرت [illegible] عمایقولون . امروزی یا فکر روزی یا خفوتی هست که [illegible] از شرور و آفات سالم بود و اهلش درخیر مجتمع و [illegible] شرور و آفات وفتنه حادث شد و اهرمن از [illegible] متصاعد شد وبعضی گویند هرمز در آسمان بود و زمین [illegible] بشکافت و بدزمین فرود آمد با متابعان از جنود [illegible] شیطان متابعت ایشان کرد تا در بهشت محاصره نور [illegible] شیطان بدحضرت رب نتوانست رسید [illegible] جنود او درشیور قرار [illegible] باشند هفت هزار سال [illegible] بدوضع خود باز گردند چون [illegible] ملکروه از ابلیس وجنود او [illegible]

۱. این دو کلمه درمتون اوستایی : مشیه Mašya [illegible] mašyana مشیه با الف martya [illegible]

مردم در بلایا وفتن و خزایا و محن بماندند تا انقضاء مدت صلح تا بنعیم اول معاودت کنند و با رب تعالی عن قول الظالمین شیطان شرط کرد تا او را درافعال تمکین کند ورب شیطان را درافعال ردیه معاونت کند وبراینگونه جریان شرط از جانبین انقیاد پذیرفت ودوعدل بر شرط استشهاد کردند واین دوعدل شمشیر برکشیدند وگفتند هرکه از این شرط بیرون رود با این شمشیر سزا یابد .

[۳۴] صفحهٔ ۱۷۲ ـ آغاثاذیمون Agathodaimone مرکب از دو کلمهٔ یونانی agathos بمعنای خیر وبرکت . و Daimon به معنای فرشتهٔ همزاد یا صنم نیکوکاری که یونانیان بـه افتخار او درپایان غـذا اندکی شراب ناب می‌نوشیدند لذا مـردم قانع را Agathodemonistes می گفتند . نام یونانی Kneph . صنم مصری . علامت نیل است . درمصر . این صنم را بشکل افعی . با نیمتاجی برسر مجسم کرده‌اند . بدن این افعی ازچندین حلقهٔ چین‌خورده تشکیل یافته وبه‌یك گل سدر یا یك دسته سنبله ختم شده است ونام یکی از نامورانِ کیمیاگری است که نامش مرادف بانام هرمس قرار دارد .

Hermetisme . (مقتبس از کلمهٔ Hermes یعنی اصول عقایـد سری کیمیاگـران) . طرفداران این اصول معتقدند Hermès Trismégeste مؤسس علم کیمیا (شیمی) بـوده است لذا علوم هرمسی بـه علومی اطلاق می‌شود کـه همهٔ اشیاء را درطبیعت بوسیله نمك و گوگرد وجیوه توجیه و توضیح می کند . موضوع هرمتیسم عبارت است از استحالهٔ فلزات وپزشکی عام . رنجوری جسم بعلت عدم تعادل بین عناصر مذکور دربدن پدید می یابد.پس. بنا بهاصول این علم ، باید دارویی یافت تا تعادل این مواد را در بدن برقرار نماید . در زمان متأخر این اصطلاح کم وبیش بهمعرفت بهامور خفیه وسحر ونظیر آن اطلاق شده‌است. Hermès Trismegistre (trois fois grands) نامی است که یونانیان به Thot خدای قمری مصریان داده بودند . مصریان . ثوت را بهمنزلـهٔ مبدع کلیه هنرها وهمه علوم می‌نگریستند . یونانیان او را نمودار یك پادشاه قدیمی مصر می‌دانستند که بنابرروایات . چندین کتاب رمزی مربوط بهعلوم خفیه وسحر وجادو واخترشماری وکیمیا ازاو بوده است. این آثار که نفوذ افکار افلاطونی وتأثیر تورات در آن دیده می‌شود. از قرن چهارمیلادی درمجادلات دینی محل قابل توجهی داشته است . از این آثار قسمتهای اندکی باقی مانده وبیشتر آن مربوط به مکالماتی است موسوم به Poemander . (شبان) . وبسا که ایـن موضوع درهرمس شبان مؤثر افتاده باشد . قسمتی از آثار هرمس درسال ۱۴۷۱ بـوسیلهٔ مارسل فی‌سین Marsile Ficin جمع آوری شد وبهزبان لاتینی ترجمه گردید . در سال ۱۵۵۴ بوسیلهٔ Turnèbe ودرسال ۱۸۵۴ بـوسیلهٔ Larthey منتشر شد و در سال ۱۸۶۳ قسمتی از نامهٔ هرمس بهدستیاری Louis Ménard به زبان فرانسوی ترجمه گردید.

[۳۵] صفحهٔ ۱۹۷ ـ برای روشن شدن ذهن خـواننده درمورد اختلاف بین مذهب بصریان وکوفیان درنحو وتوجه به تأثیر آن اختلاف در ادراك مفاهیم ومعانی . مختصری از نظر آن دو مکتب را دراینجا می آوریم :

درعصر دوم عباسی، عده‌ای از علمای ادب در بصره و کوفه در بسیاری از قواعدصرف ونحو واحکام وشروط آن اختلاف کردند ودراین مورد کتابها نوشتند ، منجمله کمال الدین انباری (متوفی به سال ۵۷۷ هجری) کتابی به‌نام الانصاف فی مسائل الخلاف نوشت و ابوالبقاء العکبری کتابی به‌نام التبیین فی‌مسائل الخلاف بین البصریین والکوفیین تدوین کرد وجلال الدین سیوطی خلاصه‌ای از این کتاب تنظیم نمود وصدودو مسأله را مورد خلاف دانست منجمله مسائل زیر :

نظر علمای بصره در نحو	نظر علمای کوفه در نحو
(اسم) از کلمه (سمو) مشتق است .	(اسم) از (وسم) مشتق است .
اسماء ستهٔ درمکان واحد معرب است .	اسماء سته در دومکان معرب است.
فعل از مصدر مشتق است .	مصدر از فعل مشتق است.
اسم مختوم به تاء تأنیث مانند طلحه با (واو) و (نون) جمع بسته نمی‌شود .	جمع بسته می‌شود .
فعل امر مبنی است .	معرب است .
مبتدا به علت ابتداء مرفوع است .	مبتدا بدخلت خبر مرفوع [illegible]
اگر خبر . اسم خاص باشد متضمن ضمیر نیست .	متضمن آن است.
تقدیم خبر بر مبتدا جایز است .	جایز نیست .
ظرف ومجرور باوجودمفعول. جای فاعل را نمی گیرد.	می گیرد .
فعل تعجب از الوان بنا نمی‌شود .	از سواد و بیاض بنا [illegible]
تقدیم خبر (لیس) بر آن . جایز است .	جایز نیست .
نون تأکید برخبر لکن داخل نمی‌شود .	داخل می‌شود
مقدم داشتن استثناء دراول کلام جایز نیست.	جایز است .

واز این قبیل اختلافها که ذکر تمام آنها دراینجا [illegible] در مجمع‌البیان طبرسی آراء طرفین نوشته شده و مورد [illegible] است .

[۳۶] صفحه ۱۹۷ ـ برای روشن شدن [illegible] می‌شود :

راجع به «جفر» کتابها فراوان نوشته‌اند و [illegible] دوقسم دانسته‌اند : جفر جامع منسوب به [illegible] منسوب به‌حضرت امام صادق (ع) .

جفر جامع در کتاب خزائن [illegible] شرح داده شده [illegible]

جفرصدیقی ـ بدواً سئوال را بهزبان فارسی یا عربی طرح می‌کنندآنگاه عدد کلیه حروف کلمات سئوال‌را حسب حساب ابجد می‌گیرند وحاصل جمع آن را بدست‌می‌آورند وتبدیل بهحرف می‌کنند.

ساعتی راکه سئوال درآن هنگـام طرح می‌شود حسب قـاعدهٔ نجوم تعیین می‌کنند که مسئله قمر درچه بـرجی ازمنطقة البروج قرار دارد. سپس از قرآن مجید بـا طرزی معین استخاره می‌کنند و بنا بهقاعدهای مخصوص چهار حرف آن آیه را انتخاب می‌نمایند و عدد آن حروف رااستخراج می‌کنند وآن عدد را تبدیل بهحرف می‌نمایند. آنگاهمجموع این حروف را در جدول پانزده درپانزده طرح می‌نمـایند و «نظیرهٔ» آن حـروف را معلوم می‌کنند. (توضیح آن‌که مجموع حروف عـربی بیست و هشت است چهارده حـرف اول الفبا را نظیرهٔ چهارده حرف باقیمانده و بـالعکس اصطلاح کـردهاند. مثلا نظیرهٔ «الف»، حرف «س» ونظیرهٔ «ب» حرف «ع» می‌باشد...). بعد،نسبت‌بین‌الحرفین را معلوم‌می‌کنند و قوای حروف (برای هر حرف قوهای قایلند) را تعیین می‌نمایند و جدول «مستحصله»را که آخرین قاعدهٔ عمل است (وعلمای‌جفر آن را باابهام واجمال بیان‌کردهاند ونکته اساسی جفر بشمار می‌رود) بدست می‌آورند. از آن جدول،حروف جملهای‌که پاسخ سئوال است بدست می‌آید.

[۳۷] صفحهٔ ۱۹۸ ـ Le Cratyla رسالهای است‌که افلاطون در سال ۳۶۶ قبل ازمیلاد درموضوع ریشهٔ زبان‌نوشتهاست. محاوره‌کنندگان. یکی Cratyle شاگردهراکلیت است‌که مدعی آن می‌باشدکه اسماء وکلمات از طبیعت اشیاء اتخـاذ شده است. دیگری Hermogène شاگرد سقراط،که‌کلمات و اسماء را فقط علائم قراردادی می‌داند. سقراط بین این‌دوقول ایجاد توافق‌می‌کند بداین طرزکه‌کلمات قراردادی را حاصل صدفه و اتفاق می‌داندکه برای تسمیه موجودات فناپذیر بکار می‌رود اماکلماتی راکه با موجودات وامور جاویدان تطبیق می‌کندکلمات مقتبس از طبیعت می‌داند.

[۳۸] صفحهٔ ۱۹۸ ـ Ie Timée از رسالههای افلاطون است‌که موضوع آن جهان هستی و آفرینش عالم است.

[۳۹] صفحهٔ ۲۳۱ ـ خواجهٔ بزرگ، شمس‌الدین محمد، لسان‌الغیب، حافظ،نظریهٔ فیض و نحوهٔارتباط دنیای ماده بـاذات باریتعالی. وحدوث ممکن از واجب وصدورکثرت از وحدت. وفیض‌بخشی مبداء اولی راکه فلوطین و الکندی وفارابی وبوعلی بیان‌کردهاند و دراین‌کتاب بدان اشاره شده است، مانند سایر مسائل عرفانی و فلسفی، بازبان آسمانی و شیوهٔ مخصوص خـویش بیان فـرموده ست. اینك غزلی از وزا دراین معنی دراینجا می‌آوریم. بیت هفتم غزل خلاصهٔ نظریهٔ فیض است:

سحرگاهان که مخمور شبانه — گرفتم باده با چنگ و چغانه
نهادم عقل را. ره‌توشه از می — ز شهر هستیش کردم روانه
نگار می فروشم عشوه‌ای داد — که ایمن گشتم از مکر زمانه
ز ساقی کمان ابرو شنیدم — که ای تیر ملامت را نشانه
نبندی زان میان طرفی کمروار — اگر خود را ببینی در میانه
برو این دام بر مرغ دگر نه — که عنقا را بلند است آشیانه
که بندد طرف وصل آن حسن شاهی — که با خود عشق بازد جاودانه
ندیم و مطرب و ساقی همه اوست — خیال آب و گل. در ره بهانه
بده کشتی می تا خوش برانیم — درین دریای ناپیدا کرانه

وجود ما معمائیست حافظ
که تحقیقش فسونست و فسانه

[۴۰] صفحهٔ ۲۲۱ ـ Personalisme ـ پرسونالیسم به‌دستگاه فلسفی [illegible] می‌شود که ارزش انسان را در شخص انسان من حیث المجموع می‌داند و معتقد [illegible] در غایت امر. به‌عقل کل یا خرد مطلق اتصال می‌یابد. و ارزشهای [illegible] وابسته به‌کوشش آدمی است. در بعد متعال ریشه دارد و [illegible] وبایدمراحل ادراکات حسی وعقلی وعاطفی ودینی و اخلاقی وجمالشناسی [illegible] بایکدیگر مورد تحلیل قرار گیرد. این مکتب به‌چهار طریقه [illegible] مذکور متفقند و وجوه مشخص و متفاوتشان از این قرار است:

۱. پرسونالیسم معتقد به‌اصالت خارج و واقع. [illegible] الوهیت را مبدع وجود ومبدع ماده می‌داند. نمایندگان برجسته [illegible] اوگوستین. دکارت وجان‌وایلد. سایر مکتبهای پرسونالیسم [illegible] طرفداران آن مکاتب همه چیز را ذهنی می‌پندارند.

۲. پرسونالیسم دوئیستی. طبیعت و [illegible] نمی‌داند و نظریهٔ هگلی را بسط داده است. [illegible] Impersonalisme است.

۳. پرسونالیسم ذهنی [illegible] مستقل است و اعمال او باذات متعال برخورد ندارد [illegible]

از نظر این مکتب. [illegible] تفکرواحساس و اراده واخلاق. و از چند استعداد [illegible] یگانه است. جهان مادی. نتیجه اعمال متقابل [illegible]

پرسونالیسم روانی بجای [illegible] «وجود کل» یا وجود [illegible]

[۴۱] صفحهٔ ۲۲۱ ـ Individualisme [illegible]

شخصیت او می باشد. درعرصهٔ اخلاقی عبارت است ازعقاید و اصولی که سعادت وبهروزی فرد را تأکید می کند وبرتلقینات احساس فرد استوار است. بنابراین مکتب، اگر فرد در راه نیکبختی خودگام بردارد سعادت جامعه، خود به‌خود تأمین می گردد.

این مکتب درمقابل سوسیالیسم است.

پایه گذاران و مدافعان بنام‌آن، ژان استوارت میس و هربرت سپنسر می باشند. بنابراین نظریه، حکومت نباید درکارفردمداخله کند مگرهنگامی که برای حفظ محیط مناسب وحالت او ضروری باشد زیرا ابتکار و عمل فرد عامل طبیعی است اما عمل حکومت مانعی است تصنعی.

[۴۲] صفحهٔ ۲۸۰ ـ یهودیان معتقد بودند ملایك مقرب (Ourchanges) چهار ملك و دارای سلسله مراتب می باشند. وقتی به‌اسارت بابلیان درآمدند. وبعدها که‌باایرانیان آشنا شدند به‌تقلید از امشاسپندان (amsha Sepenta)اصل کلمه اوستا، وزیر تأثیربابلیان، ملایك مقرب، یاسران فرشتگان را به‌هفت فرشته دانستند اما چهار فرشتهٔ نخستین بر دیگر فرشتگان هفتگانه برتری داشتند وازچپ به‌راست به‌ترتیب وبه‌تلفظ عبری عبارتند از:

Michael, Gabriel, Raphael, Uriel (عزرائیل) Raguel, Saraguel, Renuel

[۳۸مکرر] صفحهٔ ۲۸۰ـ اینك حکمت‌اشراق به اختصار والتقاط از حکمت‌الاشراق چاپ تهران برای روشنتر شدن مطلب به‌شرح زیر بیان می‌شود:

منشاء حکمت اشراق فلسفه افلاطون است که بعد ازاو درحوزه علمی اسکندریه بوسیله نوافلاطونیان پدیدآمد واز راه‌آمیزش باطریقه ارسطو وعقاید مذهبی یهودی و نصرانی ومقالات فلاسفه مشهور از قبیل‌فیلون یهودی وآمونیوس ساکاس وشاگردان مشهور او فلوطین ولونجین و اوریجین و فرفوریوس تکامل یافت.

فلسفه نوافلاطونی در عهد انوشیروان براثر مهاجرت عده‌ای ازفلاسفه مدارس آتن، در ایران پراکنده شد.

ترجمه‌هایی که درحوزه علمی بغداد از آثار افلاطون ونو افلاطونیان صورت گرفت وسیله جدیدی برای رواج فلسفه اشراقی درممالك اسلامی خاصه ایران گردید و همین میراث است که به‌بعضی ازمتفکران خاصه شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی رسید. اما این فیلسوف تنها از افلاطون و پیروان طریقه او متأثر نبود بلکه چنانکه خود بارها اشاره کرده است از فلسفه متداول در ایران خاصه فلسفه متمایل به فرمان که در طریقه زردشت دیده میشود نیز استفاده کرد و این طریقه همان است که سهروردی درآثار خود ازآن به‌طریقه خسروانی تعبیر می کند.

سهروردی سعادت رامنوط به‌علوم حقیقیه می‌داند وعلوم حقیقی رابردو قسم‌می کند: ذوقیه کشفیه و بحثیه نظریه مراد ازعلوم ذوقیه کشفیه‌آن علمهاست که مبتنی برمعاینه معانی و مجردات از راه‌کشف و شهودات نه ازطریق فکر وتنظیم دلیل قیاسی یابکاربردن تعریف

حدی ورسمی بلکه ازراه‌انوار اشراقیه متوالیه وکمتر کسی ازکلمات که به‌این حکمت‌ذوقی رسیده باشد واین حکمت جز برای بعضی ازحکمای متأله فاضل میسر نمی‌شود شیخ‌اشراق خود درمقامه‌ای کوتاه که برحکمت اشراق نوشته است چنین می گوید:

«...دسته‌ای دیگر ازکتب را در دوران صبا نوشته‌ام که برطریقه دیگر است وآنچه درآنها آورده‌ام ازراه فکر برای من‌حاصل نشد بلکه حصول آن از راهی دیگر میسر گشت و بعد ازآن برای اثبات آنچه در اندیشه من خطور کرده بود حجت و دلیل جستجو کردم و آنچه از «علم‌الانوار» و متعلقات آن‌آورده‌ام مبتنی است برذوق امام‌الحکمة «افلاطون» و آنان که از دوره پدر فیلسوفان «هرمس» تا زمان افلاطون از اساطین حکمت ظهور کردند و بر همین روش ازقاعده مشرق درباره نور وظلمت استفاده‌شد که طریقه حکمای ایران مثل جاماسپ و فرشاوشتر و بزرگمهر وآنان که پیشتر ازاین فیلسوفان می‌زیسته‌اند بود. واین غیر ازطریقه مجوس ومانی و جز ازمسائلی است که بدشرح منجر می‌شود.

آنگاه شیخ‌اشراق بدتقسیم فلاسفه بدمتألهین وباحثین وآنان که میانه این‌دو دسته‌قرار دارند می‌پردازد وخلافت خداوند را درزمین خاص کسانی می‌داند که متوغل درتأله‌اند و درآنان از بحث‌وگفتگو خبری نیست.

شیخ‌اشراق ریاست واقعی را خاص این دسته می‌داند وی گوید [illegible] چیرگی برخلق نیست بلکه ممکن است اما متأله ظاهرا مکشوف ومستولی باشد [illegible] وپنهان واین همان است که مردم اورا «قطب» می‌نامند ریاست از آن [illegible] درغایت گمنامی باشد ولی اگر امور سیاست دردست او [illegible] بود واگر ریاست دوران ازدست او بیرون باشد [illegible] فلسفه عبارتند ازطالبان تأله وبحث وبعدازو طالب تأله [illegible] بحث

شیخ اشراق مدعی است که کتاب حکمة‌الاشراق را برای طالبان تأله [illegible] است. و گفته‌است که این کتاب برای بحثی که طالب تأله [illegible] کتاب جز با مجتهد متأله یا طالب تأله [illegible] باید آن باشد که بارقه‌الهی دراو راه یافته و [illegible] غیراز چنین کسی هیچکس از آن [illegible] به‌طریقه مشائین مراجعه کند [illegible] اشراقیون بنظام [illegible]

خلاصه‌ای از نظریه [illegible]

«درصبح ازل ظهور [illegible]

وقیوم مطلق که وجود [illegible]

اشرف وحضور هرحاضری [illegible]

نورقاهر وحقیقت بسیطی است که [illegible]

هویتی از اشاهیدان [illegible]

نیست نور اقرب [illegible]

می‌کند وازاین نسبت اصلی واولی حاصل میان مشاهده واشراق است که ذات بسیط وفرشته قدسی دیگری بنام نورقاهر دوم، همچنین ازتکرار این نسبت میان نورقاهردوم ونورقاهر اقرب است که نورقاهرسوم، وبه‌همین قیاس انوارقاهره دیگر به‌نحوی که بایکدیگر نسبت علی‌ومعلولی داشته باشند پدید می‌آیند.

نورسانح از نورالانوار همان‌است که ایرانیان خره می‌نامیدند باتکرار این‌اضافات اشراقی وتسلط نوری وقهرظهوری است که از نورالانوار وهریك ازانوارقاهر عالی به‌غیر واسطه یا باواسطه برنورقاهرسافل متضاعفا اشراق وانعکاس انوار می‌شود وازمناسبات و مشارکات مختلف و متکثر حاصل میان مشاهدات واشراقات وانعکاسات متزاید سلسله طولی قواهرنوری است که عوالم دیگر مثالی ونفسانی وجسمانی بوجود می‌آید.

درقبال عالم‌انوار معنوی عالم «غواسق برزخی» قرار دارد مراد از برزخ هیولی و اجسام است که میان دو نور مجرد حایل می‌شود بسرزخ وهیأت (اعراض) برزخی غاسق بالذات‌اند وازآن جهت که برزخ عین غسق ومحض ظلمت است حتی بازوال نور از آن، درحد ذات خود ثبوت تواند داشت. این برزخها وهیئتهای برزخی تحت‌تدبیر عقلی واثر پروردگار نوع ونگهدار آنها اداره می‌شوند وهریك از برازخ طلسم یکی‌از انوار قاهر دانسته شده‌اند مانند آتش که دارای نورشریفه است (به‌عقیده ایرانیان طلسم اردیبهشت‌است واردیبهشت بمنزله نورقاهر وفیاضی برای آن است) وزمین (ارض) طلسم اسفندارمذ است واسفندارمذ نورقاهرکثیرالعنایه‌ای نسبت بدان‌است. امرداد رب‌النوع آب وآب‌طلسم آن وخورشید که نورشدیدالضوء. فاعل‌النهار. وفرمانروای آسمان‌است طلسم شهریور.

بااین کیفیت ملاحظه می‌شود که سهروردی همه امشاسپندان آیین زردشتی را که درحقیقت اقرب قوای مجرده نسبت به‌اهورمزدا هستند درتعیین وتسمیه مراتب انوار قاهره که مؤثر دراموراجسام وبرازخ شمرده می‌شوند آورده است ونه‌تنها ازاین مورد بلکه‌از موارد مختلف دیگر مراتب اطلاع این فیلسوف بزرگ ازاندیشه‌های فلسفی ایران‌باستان آشکار می‌شود. «برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به‌مقدمه کلمةالاشراق از شهرزوری. همچنین به مفتاح‌السعاده جلداول.»

A

abìme	ورطه، ساحت، لجه
ab initio	اولا، ازابتداء
abs ego	ذات مطلق
absence	غیبت، فقدان، خلو
absolument	مطلقا، یکسره
abstraction conceptuelle	امر انتزاعی، تجرید ذهنی
abstractionisme	نظریهٔ تجریدی، تجرید محض
abstrait	اعتباری، مجرد، انتزاعی، معنوی
absurde	محال، نامعقول، گزافه
accident	عرض، عارض، تصادف
accident général	عرض عام
accident propre	عرض خاص
accidentel	عرضی، عارضی
acquisition	اکتساب
acte	فعل
acte de volation	اراده
actualisme	حصولی، نقل ازقوه بهفعل
actualité	فعلیت
actuel	بالفعل
adam primordial intéarant	آدم اول کلی
adeptes priviligiés	اصحاب
adjonction	ضمیمه، الحاق
agent	فاعل، عامل
agnosticisme	توقف تعطیل(درمقابل تشبیه). مذهب لاادری

بنا براین مکتب، جهان واقعی وقوانین آن درنطاق شناخت بشر نیست و بشر از دایرهٔ محدود حس، راه بیرون شو ندارد. مذهب انکارقدرت عقل درادراک معارف درقرن نوزدهم بهعقیده بهبیحاصلی بحث درما بعدالطبیعه اطلاق شد. ناصرخسرو در زادالمسافرین در بارهٔ محمد ذکریا می گوید: «... گفت اندر آنچه همی بدانم ازکارها توقف کردم.» کلمه توقف درست معادل «اگنوستی سیسم» بکار رفته است

aiôn	دهر
aletheia	حقیقت

allégorie	تمثیل
alter ego	دوست صمیم شخص که با همهٔ افکار و آرزوهای او آشناست. من دیگر
ame d'effleuve	نفس ریحیه
analogie (par)	به‌طریق قیاس مماثله، شباهت
analogiste	اهل قیاس
anamartétos	واژهٔ یونانی بدمعنای خطاناپذیر، معصوم
ancilla theologiae	خادمهٔ الهی (درمسیحیت)
angeli caelestes	نفوس سماویه
angeli intellectualis	عقول فرشتگان
anima mundi	روح جهان
anima sensibilis	نفوس حیوانیه
annexion	پیوند ـ الحاق
anomaliste	مخالف قیاس
antécédents	مقدمات
anthropos	آدم
― céleste	آدم آسمانی
― teleios	انسان کامل
anthropologie	درک فلسفی انسان ـ شناخت آغاز و انجام انسان ـ [illegible]
anthropomorphique	تجسمی ـ انسان شکل
anthropomorphisme	تشبیه (درمقابل تعطیل) ـ تجسیم
antinomie	جدلی الطرفین، تعارض
apprehension	ادراک عقلی، وقوف
apocalypse	مکاشفاتی ـ رؤیایی (مربوط به رؤیای وحشتی قیامت)
appétition	شوق
applicable	قابل انطباق ـ قابل حمل (درمنطق)
approbation	استحسان، موافقت
a priori	قبلی، لمی، اولی
apriorisme	اصول فطری ـ [illegible]
apriorité	اولیت
archéisme	جهان خوب
archétype	نمونهٔ اصلی ـ ام‌الکتاب [illegible]
arcane	مصافکاه

arène de l'ntelligence	میدان مصاف عقل
aspect	نظرگاه ـ جهت
astrologie	اختر شماری ـ نجوم
astronomie	اختر شناسی ـ علم هیئت
athéisme	مذهب الحاد
atteinte	اتصال ـ اصابت
attention	انتباه ـ عنایت ـ رعایت
atomisme	فلسفهٔ ذری
attribut	محمول ـ مسند ـ صفت
attribution (mode d')	طریق حمل (در منطق)
attribution primaire essentielle	حمل اول ذاتی
audition sensible intérieure	سماع حسی باطنی
audition spirituelle	سماع عقلی
autodestruction	خودکشی، خود ویرانگری
autorité	مرجعیت قدرت
autres universaux	محمولات (به اصطلاح ارسطو) ـ امور عامه
avènement temporel	حادث زمانی
axiome	قاعدهٔ قاطع ـ امر بدیهی

C

caro spirituali	جسم روحانی
catégories	مقولات
cause	علت
cause existentiarice	علت موجده
cause perfectrice	علت کمالی، استکمالی، متممه
cercle viciux	دور ـ دور فاسد، دور باطل
claire certitude	علم الیقین
classe	صنف
clergé	طبقهٔ کشیشان ـ هیئت روحانی کلیسا ـ رجال دین
communauté du Livre	اهل الکتاب
communication divine	وحی
concept	مفهوم ـ معنی مجرد ـ تصور
conceptuel	تصوری ـ معنوی
concept général	مفهوم کلی ـ امر عام

concepts universaux	مفاهیم کلیه، کلیات خمس، دراصطلاح ارسطومقولات
concile	هیئت عالی روحانیت
conditions	شرایط ـ ظروف
congrégation soufies	سازمان صوفیان ـ انجمن طریقت صوفیان
conjonction sans identfication	اتصال (بشر به‌ذات متعال)
connaissance du coeur	معرفت قلبیه
connaissance presentielle	علم حضوری
conscience	وجدان ـ نفس عاقله ـ شعور ـ ضمیر
conséquent	تالی ـ مطابق
contexte	تلو ـ سیاق ـ اقتران مطلب
consideration	اعتبار
constitué	قوام یافته
contemplatif	تأملی ـ دوستدار تأمل
contemplation	تأمل، نظر، سیر، تعقل، سیرونظارهٔ عقلی
contingent	قضیهٔ ممکن ـ محتمل ـ حادث غیرضروری
contenu de jugement prédicatif	مفادالجمل
contradiction	تناقض
corpus	نسبت حکمیه
corps mysticum	جسم یا عنصر رمزی
cosmique	کیهانی
cosmogonie	نظریهٔ تکوین عالم
cosmologie	جهانشناسی
cosmopolitisme	
[illegible]	جهان وطنی. این مکتب به‌منافع میهن‌وسنت وفرهنگ [illegible]
[illegible]	جهان را وطن همه می‌داند
[illegible]	کیهان ـ عالم اکبر
[illegible]	خلق
[illegible]	مناط اعتبار، ملاک، مصداق، دلیل صادق، [illegible]
[illegible]	مناخب ملاک حقیقت، مصاق الخطا [illegible]
cycle d'incubation	دور الستر
cycle de prophetie	دورهٔ نبوت
cycles	ادوار، اکوار

D

dator formarum	واهب الصور
datum	موجود بالفعل
déduction	قیاس اقتران ـ استنتاج
déduction immédiate	استنتاج مستقیم
définition	تعریف ـ حد
déisme	عقیده بخدا وعدم قبول وحی ودین
déité	وقات انواع
démonstration	ثبات ـ برهان ـ استدلال ـ اظهار
démonstration parl'absurde	قیاس خلف
déterminisme	تعیینی ـ جبر علمی ـ اصل موجبیت
diagrammes	نمودارها ـ توسیمات توضیحی
dialéctique	جدالی
dialogue	محاوره ـ مناظره ـ گفت وشنود ـ تبادل آراء
dicton	مثل سایر
différenciation	تفصیل، فرق
dignitate homenis	ودیعه اسرار الهی (امانت...)
dimension	بعد
directives (Livre de)	کتاب اشارات
discours de l'ame	حدیث نفس
discipline de l'arcane	تقیه
divinitè	لاهوت
docétisme	عقیده بمرجعت مسیح
doctrine	اصول عقاید، رأی، نظریه
dogme	عقیدهٔ راسخ بدون بینه
domination	قهر، تسلط
dominé	تحت الشعاع
données	معلومات، معطیات
donner en prédical	حمل
doxa	عقیده ـ نظر
dragon	تنین ـ اژدها
dualisme	مذهب ثنوی

E

ecclesia spiritualis	مجموعهٔ روحانیان
éclectique	التقاطی
effet	معلول
ego	من
ego sum deus	انا الحق
émanation	افاضه، فیض، انبعاث
empirique	تجربی
empiristes	ارباب حس وتجربه
énoncé littéral	ظاهرعبارت، منطوق لفظی
entéléchie	در اصطلاح ارسطو یعنی کمال اول. تحقق بالفعل موجود
entité	جوهر، ذات، کنه، کیان
epicycle	فلك تدویر
epiphanie	مظهر
equinoxe	نقطهٔ اعتدال ربیعی
eros	خدای عشق، غریزهٔ حب
eschatologie	سرانجام شناسی، معاد
ésotérisme	تعلیمات ومذهب باطنی
espèce	نوع
esprit saint	روح القدس
de la foi	روح الایمان
. . capacité	روح القوه
. desire	روح الشهوه
essentiel	ماهوی، جوهری
essence	ماهیت، ذات
essentialité	ذاتیه
esthétique	علم الجمال، استحسانی
être	کن (باش)
être	هستی، کاین
être nécessaire	واجب الوجود
être pour	صرف الوجود
etymologie supérieure	اشتقاق اکبر
evident	جلی، آشکار، بین

euphémisme — حسن تعبیر، تلمیح، توریه
événement — وقوع حادثه، واقعه
excursus, digression — استطراد، خروج ازموضوع
évolution — تکامل تدریجی
excursus — استطراد
existence — وجود کائنات، قیام ظهوری
exitus — رحلت ازدنیا
ex nihilo nihil fit
وجود از عدم پدیدار نمی گردد ـ مخلوق نیستی، نیستی است ازهیچ، هیچ نیاید
ex nihilo — آفرینش جهان ازعدم
exode — هجرت ـ سفر خروج
exotérisme — مکتب تعلیمات ظاهری
expression litterale — عبارت
ex uno non fit nisi unum — الواحد لایصدرعنه الا الواحد

F

factices (idées) — مجعولات
faire -- être (les actes de) — تکوین
faux — باطل
fidel — مومن
foi — ایمان
fonction épiphanique — مظهریت
fonction unitive — یکی شدن ـ اتحاد
forme — صورت (درمقابل ماده)
formes épiphaniques — مظاهر

G

garant de dieu pour les hommes — حجت خدا
gehinnon géhenne (jé - én)
کلمه عبری. دراصطلاح تورات به‌معنای دوزخ مجازاً به‌معنای عذاب الیم.
genèse — سفر تکوین، تکوین
genetique — اسلوب تکوینی
gnoséologie
باب معرفت وحصول علم فلسفه که امکانات انسان رابرای کسب معرفت صحیح

	وپی بردن به‌واقعیات عینی بحث می کند. علم المعرفه
genre	جنس
géodesie	زمین سنجی، تعیین سطح زمین حسب ابعاد ومنحنیات آن
gloire	جلال
gnose	عرفان
gnostique	عارف
goût	مشرب
grand cycle	کور اعظم

H

hecéité	انیت
» éternelles	اعیان ثابته
hegemonikon	مسلط ـ برتر
hellenisant (philosophe)	حکیم فیلسوف ـ فیلسوف یونانی مشرب ـ یونانی مآب
hellénisme	تمدن یونانی
henoche	ادریس
heptade	هفتگانه
hérésiographe	منحرف ـ بدعتگذار
hérétique	منحرف از دین ـ بدعتگذار
héritage spirituel	علم ارثی
hexaemeron	شش روز خلقت
hiérocosmose	جهان دینی یا عالم مقدس ـ جهان مقدس کیهانی
hiérognose	عرفان مقدس
hiérohistoire	تاریخ دینی ـ تاریخ مقدس
historicisme	تاریخی شدن
[illegible]	جنبهٔ تاریخی وزمانی دادن
[illegible]	انسان کبیر
[illegible]	جنبش فرهنگی وادبی وعلمی وفلسفی در ایتالیا و اروپا [illegible] در قرون ۱۴ و ۱۵، مذهب اصالت بشریت
humanité	ناسوت، بشریت، انسانیت
hylé	هیولا
hylémorphique	ترکیب هیولانی

hylique — هیولانی
hypostase — اقنوم
hypostatique — اقنومی

I

icône — بت، عالم بسیط یا عالم مثال، مطلق متعین، متعین مطلق
idéalisme
مکتب مثالی ـ مکتب اصالت ذهن که معتقد به تقدم شعور بر ماده است وجهان را منبعث از خرد مطلق می‌داند
idéalisme objectif
معتقد بدواقعیت علمی ـ دستگاه فلسفی هگل معتقد به این امر است
idéa subjectif
وجود واقعیت عینی را منکر است و به اصالت محسوس معتقد. دستگاه فلسفی بر کلی، هیوم و ماخ پیرو این مکتب است.
idéalisme
مکتب اصالت معنی، یا اصالت تصور، که به عینی و ذهنی تقسیم شده است. ایدآلیسم عینی جهان واقعی خارج از ذهن را تکامل عقل محض می‌داند. که در سیر نزولی به جهان ناسوتی تبدیل شده است و به صورت ماده در آمده است (هگل و نیچه)، ایدآلیسم ذهنی، جوهر ماده را منکر است. (بر کلی). و اشیاء را مدرکات انسان می‌داند و « امپریو کری تی‌سیسم » معرفت بشر را مجموعهٔ محسوسات او می‌داند و معتقد است نمی‌توان دانست واقعیت هستی ورای محسوس چیست.
idée — از نظر فلسفی، انعکاس واقعیات درشعورانسان، صورت‌ذهنی، مفهوم، تصور
identification — اتحاد، مماثله، مطابقه
identité — اتحاد، تماثل، تطابق، عین یکدیگر بودن، هوهویه
ignoré — مجهول، غامض
imagination — مخیله، تخیل
immédiate — بیواسطه ـ بی‌میانجی
impeccabilité — عصمت
impératif moral — امر به معروف
impossible — ممتنع
in cognito — به نشناس
inconditionné — بشرط لا
inconscient — ناخودآگاه

indépendance	استغناء
indéterminé	لابشرط، غیرمتعین
indéterminisme	اعتقاد به اینکه حوادث طبیعی تابع هیچ قید و شرط قانون طبیعت نیست
indigence	فقر
individualisé	متشخص
individualisme	رك حواشی، [۳۶]
individualité	فردیت
individuation	افراد
induction	استقراء
instaurateur	جاعل
instauration	ابداع ــ جعل
instauration du monde	ابداع جهان
intellect acquis	عقل مستفاد
intellect saint	عقل قدسی
intellectualisme	مکتب اصالت عقل. مذهب تعقلی
intellectus	عقل بسیط
intellectus adeptus	عقل مستفاد
intelligence	عقل، ذکاء، هوش
intelligence agente	عقل فعال
intelligentia	عقل
intelligibles Hyliques	معقولات هیولانیه
intuition	شهود، مکاشفه، الهام قلبی
intuitive (perception)	مشاهده
investiture	نصب، وظیفه
irrévocabilité	حرمت
identité	هویت
irrationnel	غیرمعقول
itinerarium	علامت راهنما

J

jugement	داوری ــ حکم

L

laïcisation	عرفی کردن. غیردینی کردن
lib mundi	کتاب هستی
libertins	اباحیه
linguistique	علم اللسان
littéraliste	اخباری ـ ظاهری ـ قشری
logos	منطق ـ قول ـ کلام
lois	قوانین ـ نوامیس

M

macrocosme	عالم اکبر
magister secundus	معلم دوم
mainteneur	قیم ـ نگاهدارنده
manifestation	تجلی
mainteneur du livre	قیم القرآن
manifestation verble	حادث لفظی
matière	ماده (درمقابل صورت) (لفظ یونانی آن هیولاست)
matria prima	مایهٔ نخستین ـ مادهٔ اولی
mére des cités	ام القری
métahistoire	ورای تاریخ
métaphore	استعاره، مجاز
métaphysique	الهیات. فلسفهٔ اولی، دانش برین، مابعدالطبیعه
métaphysique du soufisme	الهیات تصوف
méthodologie	شناخت روشها ـ بحث از روشها
microcosme	عالم اصغر
miracle de temoignage	معجزه
mitritive	نامیه
modes	حالات، کیفیات عوارض جواهر
monade	جوهر فرد، جزء لایتجزای بی بعدوزنده ونامی ودارای مراتب نقص وکمال
monde angélique des âmes	ملکوت
monisme	وحدت. واحدیت. احدیت. وحدت وجود
monotheisme	ایمان ـ خدای یگانه ـ وحدانیه ـ توحید ـ ثنویت نسبی
montanisme	اصول عقاید مذهبی مونتانوس (رنـ. حواشی [۱])

morphologie	شکل شناسی
motivation	تعلیل
motives	دواعی
movement intrasubstentiel	حرکت جوهری
moyen	سبب
mundus imaginalis	عالم المثال
mystère des mystères	غیب الغیوب
mutation	تغییر سریع در تحول تدریجی انواع
mystère	راز ـ غیب
mystique	تصوف

N

naissance spirituelle	ولادت روحانیه
natures	طبایع
necessaire	واجب (درمقابل ممکن)
nécessité d'essence	ذاتیه
negation conditionnée	بشرط لا
negative	سالبه
noèses	نجیا
noétique	مربوط بدعلم
non ـ necessite	ممکنیه
nous	عقل (یونانی)
nous Poietikos (intelligentia agens)	عقل فعال
nuit du destin	شب سرنوشت ـ لیلة القدر

O

objet	اعیان
objective	عینی، آنچه بیرون ازذهن است ومستقل ازاو وجود دارد
objectivation	عینیت دادن ـ ازذهن مستقل کردن
objectivité	عینیت
observation	مشاهده
occultation mineure	غیبت صغری
occultation majeure	غیبت کبری
ontologie	وجودی، بحث وجودی، عالم الوجود، الهیات بمعنی اخص

opinion personnelle	رأی
organon	ارغنون (نام رساله‌های ارسطو درمنطق نظری)
organum	آلت
originateur	مبدء
orthodoxe	مستقیم الرأی. (معتقد به کنیسه‌های شرقی). اهل تقلید

P

panthéisme	وحدت وجود، اعتقاد به یکی بودن خدا وطبیعت، و اینکه جهان مادی و بشر مظاهر ذات الهی است.
parousie	ظهور
particule	اداة
particulier	مفهوم جزیی
passions	انفعالات
pensèe	فکر ـ ذهن
perception	ادراک حسی ـ تمیز
pérennité	بقا
péripatéticien	مشائی ـ پیرو مکتب ارسطو
personalisme	مراجعه شود به صفحهٔ ۳۲۷، شمارهٔ [۳۵]
phénomologie	نمود شناسی
philologie	فقه اللغه
philosophes grammairiens	فلاسفه النحویون
philosophie de le Lumière	فلسفهٔ اشراق
philosophie orientale	حکمت مشرقیه
phisiciens	طبیعیون ـ طباعیه
pièges	محظورات ـ دامها
plérôme	ملاء اعلی
pluralisme	کثرت
pneuma vital	روح حیوانی
polemique	مناقشه ـ اشتلم ـ رجزخوانی ـ مشاجره
positif	موجبه، یقینی، ایجابی
possibilité	امکان
post -- mortum	پس از مرگ
postulat	اصل موضوع

prédicat	محمول
prééternité	سابق برازلیت
première emanée	منبعث یا صادر اول
présence illuminative (orientale)	حضور اشراقی
preuve	حجت
primum movens	محرك اول
princes spirituels	نقبا
principe	علت اولی. مبدء علت. اساس. اصل. مصدر. جوهر. عنصر تکوینی
privé	مبرا، فردی، خصوصی
proclamation	دعوت، تصریح، بیان، اشتهار
proposition catégorique	قضیهٔ حملی
proposition hypothétique	قضیهٔ شرطی
puissance créatrice	قدرت خلاقه

Q

quadrivium	علوم اربعهٔ ریاضی (حساب. موسیقی. هندسه. نجوم)
qualifié	متصف
quid	ما (عربی). چه؟
quiddité	ماهیت. جوهر
de son quiddité même	بنفس ماهیتها

R

rationnel	ریشه‌ای
raison	عقل
raisonnement	استدلال
rationalisme	عقل
rationaliste	مکتب تعقلی
réceptacle	ظرف و وعاء
rédemption	نجات. خلاص بشر (بدست مسیح)
régler	فیصله دادن
règle	شیئیه
regressio ad infinitum	تسلسل
religion d'autorité	دین بی چون و چرا

religion littérale	تنزیل، شریعت
religion spirituelle	حقیقت
religion positive	شریعت
renaissance	تجدد، عصر نهضت ادبی وفنی درقرن ۱۵ و ۱۶
representatif	صوری تمثیلی، تصویری
résurrection des résurrections	قیامة القیامه
» majeure	قیامت کبری
retard	تأخر، تعویق
révélation	وحی، افشاء، اظهار
reveur	خیال اندیش
roseraie dese mystéres	گلشن راز

S

sage de dieu	حکیم ربانی
sagesse divine	حکمت الهیه
sceau des prophètes	خاتم الانبیا
schéma décadique	اصول عشره
sciences positives	علوم وضعی وتحققی
scolastique	کلامی، مدرسی
secret	باطن، رازه، سر
simple	بسیط
singulier	مفهوم جزئی
situs	ساختمان جهان
soi	هویت خود
sophia	حکمت
soteriologie	معرفت بدراه رستگاری
source orientale	اساس مشرقی
souveraineté	ربوبیت، سیادت
speculum anima	آینه روح
substance	جوهر
sublime temple de lumière	هیکل نورانی اعظم
succession de la gnose	سلسلة العرفان
syllogistique	قضیهٔ منطقی، قیاسی، قیاس
symbole	مثال

symbolisé — ممثول
subjectivité — ذهنیت
sujet — ذهن، مصنوع
syncrètisme — دارالتقریب
système — دستگاه، منظومه، هیئت تألیفی، منتظم عقلی
système cohérent — نظام منضبط

T

tabernacle — خیمه یهودیان، مظله، دراصطلاح مسیحیان، بیت‌القربان‌المقدس
tablette — لوح
tabula secreta — لوح محفوظ
tabula smaragdina — لوح زمردین
téléologie universalle

علم‌شناخت غایات. این نظریه معتقد است جهان رهسپار هدفی معین است که پروردگار وضع کرده است. تمام دستگاه خلقت برای هدف ومنظوری معین آفریده شده‌است.

temple — معبد ـ هیکل
temple de la lumière — هیکل نورانی
temple de la sacrosaint — هیکل نورانی قدسانی
templiers

به‌سربازان فدایی‌مسیح. (شوالیه‌ـ دوـ کریست). که بعدها درمعبد سلیمان مسکن گزیدند گفته می‌شد. رفته‌رفته به‌اندازه‌ای مرتکب فساد بخصوص ریاخوری شدند که پاپ آنان را ازبین برد.

temps non séparé — زمان غیرمفارق
temps séparé — زمان مفارق
temoin extérieur — حجت ظاهری
terminologie — مصطلح، مجموع اصطلاحات علم یا فن یا بحث
terre — سرزمین روشنائی
tetragrammaton — مراجعه‌شود به‌پاورقی شماره۲، صفحه ۱۶۸
theisme — مذهب توحید
theodicée

شناسایی وجود وصفات وعدل خدا ازطریق عقل، حیاتشناسی اسلامی

Theologie — علم کلام، اوثولوجی، معرفةالله، فلسفةالهی، علم لاهوت
theologiens — متکلمون، عالمان به‌لاهوت

théologie scolastique	فلسفهٔ لاهوتی قرون وسطی
théophanie	تجلی الهی
théosophe	ربانی
théo – sophia	حکمت الهیه
théosophie orientale	حکمت اشراق
thèse	نظریه، وضع
transcendant	متعال، فایق، عظیم، مفارق، برترین
transcendantalisme	مذهب استعلائی
transformisme	نظریهٔ تغییر تدریجی صفات و گونه‌ها و بنابراین، پیوستگی آنها
transhistoire	ورای تاریخ
trône	عرش
type	سنخ

U

ultra – chiîsme	غالی بودن، تشیع افراطی
universel	عام، کلی، شامل
universaux	کلیات، مفاهیم کلی
uniuersalité	کلیت
urphaenomemon	برتر از حادثه
utopie	هیچ‌جا، یوطوبیا، وهم، سراب، مکان‌خیالی مثالی

V

verus adam	آدم حقیقی
verus propheta	پیغمبر حقیقی
vision	مشاهده، نظر، رؤیت، رؤیا، کشف، بینش
vision présentielle	رؤیت حضوری
» spirituelle	رؤیت عقلی
volatisé	مستغرق، تصعید شده
uolition (acte)	اراده، خواست، مشیت، فعل ازادی
volonté divine	مشیت الهی

فهرست منابع

فهرست منابع

در این فهرست، بنا به ضرورت اختصار، و به منظور اینکه کار محققان‌جوینده که خاورشناس نیستند برای استفاده از آن آسان گردد، آثار شرح ومتون چاپی‌که به زبان عربی یا فارسی است ودر هیچیك از زبانهای غربی‌دست‌کم نامی هم از آنها برده نشده، قید نگردیده است مگر بعضی مواردِاستثنائی در هر قسمت، طبقه‌بندی تقویمی آثار مراعات شده و به هرحال آثارهر مؤلف رأسا دسته‌بندی گردیده است.

I,1. I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Neudruck. Leiden, 1952. — H. Corbin, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* (Eranos-Jahrbuch XXVI). Zürich, 1958. — F. Schuon, *Comprendre l'Islam*. Paris, Gallimard, 1962.

I,2. A. Müller, *Die griechische Philosophie und die arabische Ueberlieferung*. Halle, s. d. — *Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt...* von F. Dieterici. Leipzig 1882 (rééd. A. Badawî, Le Caire, 1955, avec éléments de vocabulaire arabe-grec et arabe-latin). — O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Freiburg im Breisgau, 1882. — M. Steinschneider, *Die arabischen Uebersetzungen aus dem Griechischen* (XII. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekwesen). Leipzig, 1893. — A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom V. bis VIII. Jahrh.* Leipzig, 1900. — S. Horowitz, *Ueber den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie im Islam* (Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges. LVII) 1903. — C. Sau-

TER, *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und den Arabern* (Archiv f. d. Geschichte der Philosophie XVII) 1904. — F. GABRIELI, *La Risâlah di Qustâ ben Lûqâ sulla differenza tra lo spirito e l'anima* (Rendic. d. R. Accad. dei Lincei, XIX). Roma, 1910. — J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*. Heidelberg, 1912. — C. BERGSTRAESSER, *Hunain ibn Ishaq und seine Schule*. Leiden, 1913. — I. POLLAK, *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Ishak ibn Honain*. Leipzig, 1913. — C. A. NALLINO, *Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafica pehlevica*. (Orient. Studies pres. to E. G. Browne). Cambridge, 1922. — I. TKATSCH, *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes*. Wien, 1928-1932. — M. MEYERHOF, *Von Alexandrien nach Baghdad* (Stzber. d. Preuss. Akad. d. Wiss. phil. hist. Klasse, XXIII, 1930). — I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*. Paris, 1934. — A. MINGANA, *Encyclopædia of philosophical and natural sciences, as taught in Baghdad about A. D. 817, or Book of Treasuries, by Job of Edessa*, syr. text. ed. and transl. Cambridge, 1935. — P. KRAUS, *Plotin chez les Arabes* (Bull. de l'Institut d'Égypte, XXIII). Le Caire, 1941. — A. BADAWI, *Aristû 'inda'l-'Arab*, Le Caire, 1947 (contient, entre autres, la version arabe de dix traités d'Alexandre d'Aphrodise) ; — *Neoplatonici apud Arabes*: Proeli *Liber* (*Pseudo-Aristotelis*) *de Expositione Bonitatis puræ* (*Liber de Causis*). Proeli *de Æternitate mundi*. Proeli *Quæstiones naturales*. Hermetis *de Castigatione animæ*. Pseudo-Platonis *Liber Quartus* (sic pour *Quartorum*, ou Livre des Tétralogies). Le Caire, 1955 (avec éléments d'un vocabulaire arabe-latin). — Kh. GEORR, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*. Beyrouth, 1948. — Plotini *Opera* ediderunt P. Henry et H. R. Schwyser. Paris, Desclée de Brouwer, 1950-1959 (le vol. II contient une traduction, en anglais, par G. Lewis, de la *Théologie* dite d'Aristote). — Galeni *Compendium Timæi Platonis aliorumque dialogorum synopsis* quæ extant fragmenta ediderunt P. Kraus et R. Walzer (Prefatio. Pars latina. Pars arabica). Lond., in ædibus Instituti Warburgiani, 1951 (Plato [illegible]). — F. ROSENTHAL, *Al-Shaykh al-Yûnânî* [illegible] *Plotinus Sources* (*in* Orientalia 1952-1953,

1955). — R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle* (revue *Oriens*, 1953). — S. PINÈS, *Une version arabe de trois propositions de la « Stoichciosis theologikè » de Proclus* (revue *Oriens*, 1955) ; — *La longue recension de la « Théologie d'Aristote » dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne* (Rev. des études islamiques, 1955) ; — *Un texte inconnu d'Aristote en version arabe* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, année 1956). Paris, 1957. — G. C. ANAWATI, *Prolégomènes à une nouvelle édition du « De Causis » arabe* (Mélanges Louis Massignon, I). Damas, 1956.

II, A. Aucune traduction en langue occidentale n'a encore été publiée pour les œuvres auxquelles réfère notre exposé : *corpus* des *hadîth* des Imâms constitué par Kolaynî (éd. Téhéran, 1955), commentaires de Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ Shîrâzî (lith. Téhéran s. d.), œuvres de Haydar Amolî, etc. (public. en préparation). — R. STROTHMANN, *Die Zwölfer-Schî'a. Zwei religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit* (Nasîroddîn Tûsî et Radîoddîn Tâ'ûsî). Leipzig, 1926. — L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien* (Public. de la Soc. des Études iraniennes, 7). Paris 1934. — IBN BABUYEH de Qomm (Shaykh Sadûq), *A Shî'ite Creed, a translation of « Risâlatu'l-I'tiqâdât »* by A. A. Fyzee. London, 1952. — J. N. HOLLISTER, *The Shî'a of India*. London 1953 (Aperçu sommaire, historique et doctrinal, sur le shî'isme duodécimain et l'ismaélisme). — H. CORBIN, *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan, ob.* 1041/1631 (Mélanges Louis Massignon, I). Damas 1956 ; — *L'Ecole shaykhie en théologie shî'ite* (Annuaire de l'École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, année 1960-1961) ; — *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite* (Eranos-Jahrbuch XXVIII, 1959). Zürich, Rhein-Verlag 1960 ; — *Pour une morphologie de la spiritualité shî'ite* (ibid. XXIX, 1960) ; — *Le Combat spirituel du shî'isme* (l'œuvre de Haydar Amolî) (ibid. XXX, 1961) ; — *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (ibid. XXXI, 1962) ; — *Au « pays » de l'Imâm caché* (ibid. XXXII, 1963) ; — *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.* Paris, Buchet-Chastel, 1961 (textes de onze auteurs traduits pour la première fois) ; — *La place de Mollâ Sadrâ Shîrâzî dans la philosophie ira-*

nienne (Studia islamica, fasc. XVIII). Paris, 1963 ; — *Ueber die philosophische Situation der Shî'itischen Religion*, uebers. v. H. Landolt (Antaios, V, 2). Stuttgart, 1963.

II B1. W. Ivanow, *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (A second amplified edition of « A Guide of Ismaili Literature ». London, 1933). Téhéran, 1963 ; — *Ismaili Tradition concerning the Rise of the Fâtimids* (Islamic Research Association, 10). London, 1942 ; — *Studies in Early Persian Ismailism*. Bombay 1955 ; — R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*. Göttingen, 1943. — Abu ya'qub Sejestani, *Kashf al-Mahjûb* (*Le Dévoilement des choses cachées*). Traité ismaélien en persan du ive s. de l'hégire, éd. et introd. H. Corbin (Bibl. Iranienne, vol. 1). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949. — Nasir-e Khosraw, *Le « Livre réunissant les deux sagesses » ou harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, texte persan et introd. en français par H. Corbin et Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vol. 3). Ibid. 1953 ; — *Il Libro dello scioglimento e della liberazione* (Introd. et trad. du texte original persan du *Kitâb-e Goshâyesh wa Rahâyesh*, par P. Filippani-Ronconi). Napoli, 1959. — *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî*, texte persan, éd. et introd. par H. Corbin et Moh. Mo'in (Bibl. Iranienne, vol. 6). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955. — H. Corbin, *Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme* (Eranos-Jahrbuch XXI, 1951). Zürich, Rhein-Verlag 1952 ; — *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (ibid. XXIII, 1954). Ibid. 1955 ; — *De la gnose antique à la gnose ismaélienne* (Accad. Naz. dei Lincei, XII Congresso Volta, 1956). Roma, 1957 ; — *Trilogie ismaélienne* : 1. Abû Ya'qûb Sejestânî, *Le Livre des Sources* (ive/xe s.) 2. Sayyid-nâ al-Hosayn ibn 'Alî, *Cosmogonie et eschatologie* (viiie-xiiie s.) ; 3. *Symboles choisis de la « Roseraie du Mystère »* de Mahmûd Shabestari (viiie, xive s.). Ed. trad. et comment. par H. Corbin (Bibl. Iranienne, vol. 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961 (textes appartenant à trois époques de l'ismaélisme ; esquisse comparative entre shî'isme duodécimain, ismaélisme, soufisme).

II B2. *Kalimi Pîr a Treatise on Ismaili Doctrine* (texte et trad. anglaise par W. Ivanow). Bombay, 1935. — [illegible] *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnos-*

tizismus im Islam (Eranos-Jahrbuch V, 1937). Zürich, 1938. — KHAYR-KHWAH-E HERATI, *On the Recognition of the Imâm* (engl. transl. by W. Ivanow). Bombay, 1947. — NASIRODDIN TUSI, *The Rawdatu't-Taslim* commonly called *Tasawwurât* (texte persan et trad. anglaise par W. Ivanow). Leiden, 1950. — ABU ISHAO QUHISTANI, *Haft Bâb or « Seven Chapters »* (texte persan et trad. anglaise par W. Ivanow). Bombay, 1959. — *Works of Khayr-Khwâh-e Herâtî* (texte persan et introd. par W. Ivanow). Téhéran, 1961. — SAYYED SOHRAB WALI BADAKHSHANI. *Thirty six epistles* (texte persan éd. par H. Ujaqi, introd. par W. Ivanow). Téhéran 1961. — H. CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, 3e partie, cf. *supra* II B1.

III,1. STEINER, *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam*. Leipzig, 1865. — M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*. Leipzig, 1885. — W. PATTON, *Ahmad ibn Hanbal and the Mihna*. Leiden, 1897. — D. B. MACDONALD, *Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory*. New York, 1903. — GALLAND, *Essai sur les Mo'tazilites*. Paris, 1906. — S. HOROWITZ, *Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm*. Breslau, 1909. — I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, trad. par A. Arin. Paris, 1920. Nouveau tirage, Paris, 1958. — ABU'L HASAN al-ASH'ARI, *Maqâlât al-Islâmîyîn. Die dogmatischen Lehren der Anhaenger des Islam*, hrsgb. v. H. Ritter (Bibl. Islamica, 1). Istanbul-Leipzig, 1929-1930. — A. I. WENSINCK, *The Muslim Creed, its genesis and historical Development*. Cambridge, 1932. — L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*. Paris, 1948. — A. N. NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites*. Beyrouth, 1956. — ABU'L-HOSAYN al-KHAYYAT. *Kitâb al-Intisâr. Le Livre du triomphe et de la réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique* (éd. et trad. par A. N. Nader). Beyrouth, 1957. (L'édition *princeps* fut donnée par H. S. Nyberg, Le Caire, 1925. Cet important ouvrage est la réfutation de la réfutation d'un livre mo'tazilite). — A. J. ARBERRY, *Revelation and reason in Islam*. London, 1957. — Abû Sa'id 'Othmân al-DARIMI, *Kitâb al-radd 'alâ'l-Jahmîya* (éd. introd. et comment. par G. Vitestam). Leiden, 1960 (Polémique « orthodoxe » anti-mo'tazilite). — F. ROSENTHAL, *The Muslim Concept of Free-*

dom. Leiden, 1960. — Ibn Qudama's, *Censure of speculative theology*, by G. Makdisî (Gibb Memorial Series N. S. XXII). London, 1962 (critique hanbalite du *Kalâm* par un précurseur d'Ibn Taymîya).

III, 2. W. Spitta, *Zur Geschichte... al'Ash'arî's*. Leipzig, 1876. — A. F. Mehren, *Exposé de la réforme de l'Islamisme* (texte partiel et trad. abrégée du *Tabyîn*, ou Apologie d'al-Ash'arî, par Ibn 'Asâkir), *in* Travaux du IIIe Congrès internat. des Orientalistes, vol. II, Saint-Pétersbourg, 1879. — D. B. MacDonald, *Continuous recreation and atomic time in Muslim Scholastic Theology* (Isis, IX, 1927). — Imam al-Haramayn (al-Jowaynî), *El-Irshâd*, éd. et trad. par J. Luciani. Paris, 1938. — W. C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (American Oriental Series, 19). New Haven, 1940 (trad. anglaise du *K. al-Ibâna* d'al-Ash'arî). — A. S. Tritton, *Muslim Theology*, London, 1947. — W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*. London, 1948. — R. J. Mac-Carthy, *The Theology of al-Ash'arî*... Beyrouth, 1953 (Texte arabe de deux traités. Traductions : *Highlights of the polemic against deviators and innovators*, a transl. of the *Kitâb al-Luma'*. 2) *A vindication of the science of Kalâm*, a transl. of the *Risâla*... En appendice : *Ibn 'Asâkir's Apology*).

IV. S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge, Harvard Univ. Press, 1963 ; — *Science and Civilisation in Islam* (Mentor History of Science, II). New York, 1963.

IV, 1. D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*. St-Pétersbourg, 1856. — O. Bardenhewer, *Hermetis Trismegisti qui apud Arabes fertur de Castigatione animæ libellus* (texte et trad. latine). Bonnae, 1873. — H. Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie* (Vorträge der Bibl. Warburg, 1921-1922). — J. Ruska, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg, 1926. — Pseudo-Majriti, *Das Ziel des Weisen*. I. Arab. Text hrsgb. von H. Ritter (Studien der Bibliothek Warburg). Leipzig, 1933. — L. Massignon, *Inventaire de la [illegible] hermétique arabe* (Appendice III à Festugière, *La [illegible] d'Hermès Trismégiste*, vol. I). Paris, 1944. — H. [illegible] *d'initiation et l'hermétisme en Iran* (Eranos-Jahrbuch, XVII, 1949). Zürich, 1950.

IV, 2. Ibn al-Nadim, *Kitâb al-Fihrist* (Catalogue) éd. Fluegel, 1871. — J. Ruska, *Arabische Alchemisten*, I. II : *Ja'far al-Sâdiq, der sechste Imâm*. Heidelberg, 1924 ; — *Turba philosophorum, ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*. Breslau, 1931. — P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'Institut d'Égypte, vol. 44 et 45). Le Caire, 1942-1943. — H. Corbin, *Le « Livre du Glorieux » de Jâbir ibn Hayyân* (alchimie et archétypes) (Eranos-Jahrbuch, XVIII). Zürich, 1950 (trad. et comment.).

IV, 3. F. Dieterici, *Die Anthropologie der Araber*. Leipzig, 1871 ; — *Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert*. Leipzig, 1872 ; — *Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber im X. Jahrhundert*. Leipzig, 1876. — M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft* (Orient und Antike, 5). Heidelberg, 1928. — A. Awa, *L'esprit critique des « Frères de la Pureté », encyclopédie arabe du IVe/Xe siècle*. Beyrouth, 1948. — H. Corbin, *Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel* (Eranos-Jahrbuch XIX, 1950). Zürich, 1961.

IV, 4. J. Ruska, *Al-Bîrûnî als Quelle für das Leben und die Schriften al-Râzîs* (Isis, V). Bruxelles, 1922 ; — *Al-Râzî's Buch Geheimnis der Geheimnisse*, Berlin, 1937. — S. Pinès, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936. — H. Corbin, *Étude préliminaire pour le « Livre réunissant les deux sagesses » de Nâsir-e Khosraw* (Bibl. Iranienne, 3a). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953 (V, 6 : *Nâsir-e Khosraw et Rhazès*).

IV, 5. Abû'l-Barakât Ibn al-Anbari, *Die grammatischen Sreitfragen der Basrer und Kûfer*, hrsgb., erklärt und eingeleitet von Gotthold Weil. Leiden, 1913.

IV, 6. Biruni, *Chronology of the Ancient Nations*, ed. and transl. by E. C. Sachau. London, 1879 ; — *An Account of the religion, philosophy, literature, chronology, astronomy, customs, laws and astrology in India about 1030*, éd. E. C. Sachau. London, 1887 (English Transl. London, 1910) ; — *The Book of Instructions in the Elements of the Art of Astrology*, ed. Ramsay Wright. London, 1934. — *Bîrûnî Commemoration Volume*. Calcutta, 1951.

IV, 7. Khwarezmi, *Liber Mafâtih al-'Olûm* (les Clefs des

Sciences) explicans vocabula technica scientiarum tum arabum quam peregrinorum, ed. G. van Vloten. Leiden, 1895.

IV, 8. (Ibn al-Haytham = Alhacen) *Perspectiva* (trad. latine de Riesner in *Opticæ Thesaurus*, Basileæ 1572) ; — *Ueber das Licht* (texte et trad. allemande de Baarman, in Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. XXXVI, 1882). — P. Duhem, *Le système du monde... de Platon à Copernic*, vol. II (chap. XI). Paris, 1914. — H. Bauer, *Die Psychologie Alhacens auf Grund von Alhacens Optik* (Beitraege z. Geschichte d. Philos. d. Mittelalters X, 5). — C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi ed inediti...* vol. V. Roma, 1944.

V. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859. Nouv. éd. Paris, 1955 (pour V, 1, 2, 4, 7 et VIII, 3, 5, 6). — T. I. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901. — *The History of Philosophy in Islam*, 3rd ed., transl. by E. J. Jones. London, 1961 (Aperçu d'ensemble, clair mais très sommaire ; s'arrête à Ibn Khaldûn, xive s.). — M. Horten, *Die philosophischen Systemen der spekulativen Theologie im Islam*, 2te Ausg. Bonn 1912. — E. Gilson, *Histoire de la philosophie au Moyen Age*. 2e éd. Paris, Payot, 1947 (le chap. VI, 1). — G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, trad. R. Huret. Paris, Payot, 1947 (Ces deux derniers ouvrages concernent ceux des philosophes de l'Islam qui ont été connus de la Scolastique latine).

V,1. *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindî*, éd. A. Nagy (Beitraege z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters III). Münster, 1897. — T. J. de Boer, *Zu Kindî und seiner Schule* (Archiv f. d. Gesch. d. Philos. XIII, 1900). — Sur les traités d'al-Kindî redécouverts depuis cinquante ans : H. Ritter, in *Archiv Orientalni* IV (1932), et P. Sbath, *Al-Fihris*, Catalogue de manuscrits arabes, Le Caire 1938. Quinze ont été édités par M. Abû Rîdah, *Rasâ'il al-Kindî al-falsafiya*, Le Caire, 1950. — H. Ritter et R. Walzer, *Uno scritto morale di al-Kindî* (Épître sur le repousser les tristesses) in Mem. R. Accad. Naz. dei Lincei, ser. VI, vol. 3, fasc. 1. Roma, 1938. — F. Rosenthal, *Ahmad ibn at-Tayyib as-Sarakhsî* (American Oriental Series, vol. 26). New Haven (Connecticut), 1943.

V,2. F. Dieterici, *al-Fârâbî's philosophische Abhandlungen* (texte arabe, Leiden, 1890. Trad. allemande, Leiden, 1892. Recueil de huit traités dont le premier est le traité sur l'accord d'Aristote avec Platon) ; — *al-Fârâbî's Abhandlung Der Musterstaat* (texte arabe, Leiden, 1895. Trad. allemande, Leiden, 1900). — M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Fârâbî's mit dem Kommentare des Emîr Isma'îl al-Hoseinî al-Fârânî*, uebersetzt und erlaeutert (Beitraege z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, V). Münster i. W., 1906. — P. Duhem, *Le Système du monde...* vol. IV (3e partie, chap. II), Paris, 1916. — C. Baeumker, *Alfârâbî Ueber den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*. Münster i. W., 1916. — E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennissant* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age IV, 1930. Contient la trad. latine médiévale du traité *De intellectu et intellecto*). — A. Gonzalez Palencia, *Alfârâbî. Catalogo de los ciencias*. Madrid, 1932. — I. Madkour, *La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*. Paris, 1934. — *Liber exercitationis ad viam felicitatis* ed. H. Salman, *in* Rech. de Théol. ancienne et médiévale XII, 1940. (Trad. du *Kitâb al-tanbîh 'alâ tahsîl sabîl al-sa'âda*, Haydarabad, 1345-1927). — Alfarabius *de Platonis philosophia* ed. F. Rosenthal et R. Walzer. Londini, 1943 (Plato Arabus, vol. II). — Al-Farabi, *Talkhîs Nawâmîs Aflâtûn. Compendium Legum Platonis* ed. et latine vertit F. Gabrieli (Plato Arabus, vol. III). — Article *on Vacuum*,. ed. and transl. by N. Lugal and A. Sayili (Türk. Tar. Kur. Yay. XV, 1). Ankara, 1951 (texte arabe, trad. anglaise et turque). — *Commentary in Aristotle's Peri hermeneias (De interpretatione)* ed. with introd. by W. Kutsch and S. Marrow. Beyrouth, 1960 (Rech. Inst. Lettres orient., 13). — Al-Fârâbî's, *Philosophy of Aristotle (Falsafat Aristûtâlis)*. Arabic Text ed. with an introd. by Muhsin Mahdî. Beirut, Dâr Majallat al-Shi'r, 1961. — *The Fusul al-Madanî. Aphorisms of the Statesman of al-Fârâbî*, ed. with an english transl., introd. and notes by D. M. Dunlop. Cambridge, Univ. Press, 1961. — Al-Fârâbî's *Philosophy of Plato and Aristotle*, transl. with an introd. by Muhsin Mahdi. New York, The Free Press of Glencoe, 1962. — A. Perier, *Yahyâ ben Adî, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*. Paris 1920. — S. Pinès, *A Tenth*

Century philosophical correspondence (in Proc. of the Amer. Acad. for Jewish Res. XXIV). New York, 1955 (correspondance entre Yahyâ ben 'Adî et Ibn Abî Sa'îd Mawsilî); — *La doctrine de l'intellect selon Bakr al-Mawsilî* (Stud. orient. in on. di G. Levi della Vida, II). Roma, 1956. — *La loi naturelle et la société : la doctrine théologico-politique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Bagdad* (Scripta hierosolymitana, vol. IX). Jerusalem, 1961 (Ibn Zur'a est un disciple de Yahyâ ben 'Adî et, comme lui, chrétien jacobite et philosophe).

V,3. Abû'l-Hasan al-'Amiri, *Kitâb al-sa'ada wa'l is'âd*, éd. Mojtaba Minovi. Wiesbaden-Teheran, 1957-1958.

V,4. Avicennæ *Opera... Logyca. Sufficiencia. De cælo et mundo. De Anima. De Animalibus. Philosophia prima.* Venetiis 1495 ; 1508 ; 1546. — *Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*, uebersetzt und erlaeutert von Max Horten. Halle, 1907-1909 (trad. d'une partie du *Kitâb al-Shifâ'*, Le livre de la Guérison de l'âme). — Dj. Saliba, *Etude sur la métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1926. — N. Carame, *Avicennæ Metaphysices compendium*. Roma 1926. — E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot* (Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, vol. II, 1927). — A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ* (Avicenne). Paris, Desclée de Brouwer, 1938. — G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne* (Ligue arabe. Direction culturelle. Millénaire d'Avicenne). Le Caire, 1950. — L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris, Vrin, 1951. — G. Vajda, *Les Notes d'Avicenne sur la « Théologie d'Aristote »*, in Revue thomiste 1951, II. — *Ibn Sînâ (Avicenne) Livre des directives et remarques (Kitâb al-ishârât wa'l-tanbîhât)*, trad. avec introd. et notes par A. M. Goichon. Paris, Vrin, 1951. — F. Rahman, *Avicenna's psychology*, Oxford, 1952. — S. Pines, *La « philosophie orientale d'Avicenne » et sa polémique contre les Bagdadiens* (in Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age, 1952). Paris, Vrin, 1953 ; — *La [illegible] de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abû'l-[illegible]* (Ibid. 1954). Ibid. 1955. — *Le Livre du [illegible]*, vol. I, par Z. Safâ, S. Nafîcy. Vol. IV. Communications des membres du Congrès d'Avicenne (prononcées [illegible]

cées en langues occidentales). Téhéran, 1954-1956 (Société des Monuments nationaux de l'Iran. Collection du millénaire d'Avicenne, nos 27 et 33). — Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sînâ* (Public. de l'Univ. de Téhéran, no 206). Téhéran, 1954 ; — H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*. T. I. *Etude sur le cycle des Récits avicenniens*. T. II. *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*, texte arabe, version et commentaire en persan attribués à Jûzjânî, trad. française, notes et gloses (Bibl. Iranienne, vol. 4 et 5). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954 ; — *Avicenna and the Visionary Recital*, transl. by Willard R. Trask (Bollingen Series LXVI). New York, Pantheon Books, 1960. — Avicenne. *Le Livre de science* (*Dânesh-Nâmeh*) trad. du persan par M. Achena et H. Massé. I. *Logique, Métaphysique*. II. *Physique, Mathématiques*. Paris, Les Belles-Lettres, 1955-1958. — J. Bakos, *Psychologie d'Ibn Sînâ* (*Avicenne*), texte arabe et trad. française (Travaux de l'Acad. tchécoslovaque des sciences). Prague, 1956. 2 vol. — *Kitâb al-Shifâ : al-Ilâhîyât* (*La Métaphysique*). T. I. éd. par G. C. Anawati et S. Zâyed. T. II. éd. par M. Y. Mûsâ, S. Donyâ et S. Zâyed. Introd. par I. Madkour. Le Caire, 1960. — S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Avicenne, Sohrawardî, Ibn 'Arabî). Cambridge, Harward Univ. Press, 1963.

V,5. Ibn Fatik, *Mokhtar al-hikam wa mahâsin al-kalim* (*Los Bocados de oro*), éd. introd. et notes par A. Badawî. Madrid, 1958.

V,6. S. Pinès, *Etudes sur Awhad al-Zamân Abû'l-Barakât al-Baghdâdî* (*in* Revue des études juives III, 1938) ; — *Nouvelles études...* (Mémoires de la Société des études juives, 1). Paris, 1955 ; — *La conception de la conscience de soi...* (cf. *supra* V, 4) ; — *Studies in Abû'l-Barakât al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics* (Scripta hierosolymitana, VI). Jérusalem, 1960.

V,7. D. B. Macdonald, *The Life of Ghazâlî, with special reference to his religious experience and opinion* (Journ. of the Amer. Orient. Soc. XX) 1899. — M. Asin Palacios, *Algazel, dogmatica, moral, ascetica*. Zaragoza, 1901 ; — *Algazel. El justo medio en la creencia* (trad. du *K. al-Iqtisâd fi'l-I'tiqâd*). Madrid, 1929 ; — *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*. Madrid 1934-1941. 5 vol. — I. Gold-

ZIHER, *Streitschrift des Ghazâlî gegen die Bâtiniyya Sekte.* Leiden, 1916. Neudruck, 1956. — J. OBERMANN, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs.* Wien-Leipzig 1921. — W. H. T. GAIRDNER, *al-Ghazâlî's Mishkât al-anwâr (The Niche for lights)*, transl. and introd. London, 1924. — O. PRETZL, *Die Streitschrift des Ghâzâlî gegen die Ibâhîya* (Sitzber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. ph.-h. Abt. 1933, Heft 7). — R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, texte trad. et comment. (Bibl. de l'École des Hautes-Études, Sc. relig., LVI). Paris, 1939. — A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî.* Paris, 1940. — Al-Ghazâlî. *O jeune homme!* (*Ayyuhâ'l-walad*, opuscule d'éthique religieuse) trad. fr. Beyrouth-Paris, 1951 (Coll. Unesco). — M. A. H. ABU RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie* (*Tahâfut al-Falâsifa*) (Inaug. Diss. Basel). Madrid, 1952. — W. M. WATT, *The Faith and practice of al-Ghazâlî.* London, 1953 ; — *The Study of Ghazâlî* (revue *Oriens*, vol. 13-14, 1960). — F. JABRE, *La notion de certitude selon Ghazâlî, dans ses origines psychologiques et historiques.* Paris, Vrin, 1958. — G. VAJDA, *Isaac Albalag, Averroïste juif traducteur et annotateur d'al-Ghazâlî.* Paris, Vrin, 1960. — MAC-KANE, *al-Ghazâlî's Book of Fear and Hope*, transl. and introd. London, 1962. — L. ZOLONDEK, *al-Ghazâlî's Ihyâ 'Ulûm al-Dîn, Book XX*, transl. and annot. London, 1963.

VI. R. A. NICHOLSON, *Studies in Islamic Mysticism.* Cambridge, 1921. — L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hallâj.* Paris, 1922 ; — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.* Paris, 1922. Nouv. éd. 1954 ; — Al-Hallâj. *Diwân*, trad. fr. (Documents spirituels, 10). Paris, 1955. — Margaret SMITH, *Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam.* Cambridge, 1928 ; — *An Early Mystic of Baghdad, a Study of the Life and Teaching of Hârith ibn Asad al-Muhâsibi* (781-857 A. D.). London, 1935. — HUJWIRI, *The Kashf al-Mahjûb, the oldest Persian treatise on Sufiism*, transl. by R. A. Nicholson. New ed. London, [illegible] Hellmut RITTER, *Das Meer der Seele, Mensch, Welt in den Geschichten des Fariduddîn 'Attâr.* [illegible] — Fritz MEIER, *Die Fawâ'ih al-jamâl wa fawâtih al-jalâl des Najmud-Dîn al-Kubrâ, eine Darstel-*

lung mystischer Erfahrung im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr. Wiesbaden, 1957. — Ruzbehan Baqlî Shîrâzî. *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (*K. 'Abhar al-'Ashiqîn*). *Traité de soufisme en persan*, éd. introd. et trad. par H. Corbin et M. Mo'in (Bibl. Iranienne, vol. 8). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958 ; — H. Corbin, *L'intériorisation du sens...* (*supra*, I, 1) ; — *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris, Flammarion, 1958 ; — *La Physiologie de l'homme de lumière dans le soufisme iranien* (Acad. Septentr. I. *Ombre et Lumière*). Paris, Desclée de Brouwer, 1961 (Autour de Sohrawardî, Najm Kubrâ, Shams Lâhîjî, Semnanî) ; — *Haydar Amolî théologien shî'ite du soufisme* (Mélanges Henri Massé, Univ. de Téhéran, 1963). — Sulami, *Kitâb Tabaqât al-sûfiyya*, texte arabe avec introd. par J. Pedersen. Leiden, 1960 (Notices sur 105 soufis, du IIe/VIIIe s. au IVe/Xe s.). — 'Alî Hassan 'Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Gibb Mem. Series N. S. XXII). London, 1962. — Hakim Tirmidhi, *Kitâb Khatm al-Awliyâ*, éd. par Osman Yahya. Beyrouth (sous presse).

VII. Sohrawardi, shaykh al-Ishrâq. *Le Familier des amants* (*récit mystique*), trad. du persan par H. Corbin, *in* Recherches philosophiques, vol. II. Paris 1933 ; — *Le Bruissement de l'Aile de Gabriel, traité philosophique et mystique*, texte persan éd. et traduit par H. Corbin et P. Kraus, *in* Journal Asiatique, juil.-sept. 1935 ; — *Deux épîtres mystiques* (*La modulation de Simorgh, La langue des fourmis*) trad. du persan par H. Corbin, *in* revue *Hermès* IIIe série, no 3. Bruxelles-Paris, nov. 1939 ; — *Opera metaphysica et mystica I*, edidit H. Corbin (Bibliotheca Islamica, 16). Istanbul, 1945 (Texte arabe de la partie métaphysique de trois grands traités de Sohrawardî ; longue introd. en français) ; — *Œuvres philosophiques et mystiques* (*Opera metaphysica II*. Bibl. Iranienne vol. 2). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952 (Texte arabe du « Livre de la Théosophie orientale », du « Symbole de foi des philosophes » et du « Récit de l'exil occidental » ; longue introd. en français) ; *L'Archange empourpré, récit mystique*, trad. du persan par H. Corbin *in* revue *Hermès* I. Paris, printemps 1963. — H. Corbin, *Sohrawardî d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative* (Public. de la Soc. des Études iraniennes, 16). Paris, 1939 ; — *Les motifs zoroastriens dans*

la philosophie de Sohrawardî. Téhéran, 1946 ; — *Le thème de la résurrection dans le commentaire de la « Théosophie orientale » de Sohrawardî par Molla Sadrâ Shîrâzî*, (in Mollâ Sadrâ Commemoration Volume, Calcutta, The Iran Society, sous presse) ; — Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, texte arabe, version persane, trad. française et comment. (Bibl. Iranienne, vol. 10). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964 ; *Terre céleste et corps de résurrection...* (*supra* II A ; textes traduits de Sohrawardî et de Mollâ Sadrâ).

VIII, 1. Miguel Asin Palacios, *Ibn Masarra y su escuela, orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1914. 2e éd. Madrid, 1946 (in *Obras escogidas* I) ; — *El místico Abû'l-'Abbâs Ibn al-'Arif y su Mahâsin al-Majâlis* (*Obras escogidas*, I) ; — Ibn al-'Arif (ob. 536/1141). *Mahâsin al-Majâlis*. Texte arabe, trad. et comment. Paris, 1933. — I. Goldziher, *Le Livre de Mohammed ibn Toumert, Mahdî des Almohades*, texte arabe accompagné de notes biographiques et d'une introd., trad. par M. Gaudefroy-Demombynes. Alger, 1903.

VIII, 2. I. Goldziher, *Die Zâhiriten, ihr Lehrsystem und ihre Geschichte*. Leipzig, 1884. — M. Asin Palacios, *Los caracteres y la conducta, tratado de moral practica por Abenhazam de Córdoba*. Madrid, 1916 ; — *Abenhazam de Córdoba y la historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-1932 (traduction partielle du grand ouvrage d'Ibn Hazm, *al-Fisal fil-milal*) ; — A. R. Nykl, *A book containing the Risala Dâwûd b. al-Husayn about Love and Lovers*, Paris, 1931. Trad. de l'ouv. *al-Hamâma*. Trad. française par L. Bercher (Bibl. arabe-française, VIII, 1949. Autre trad. par Bâsil Hân, *supra* VI) ; — *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours*. Baltimore, 1946. — Sa'id al-Andalusî, *Tabaqât al-umam*, texte arabe par L. Cheikho, Beyrouth, 1912 ; trad. française par R. Blachère, publiée à l'Inst. des Hautes-Études [illegible] Paris, 1937. — H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, ses aspects généraux, ses principaux représentants, son évolution*. 2e éd. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953. — R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*. Paris, Vrin, 1956.

[illegible] *Mélanges... supra* VI. — P. Duhem, [illegible] vol. II (*supra* IV, 8). — M. Asin

PALACIOS, *El filosofo zaragozano Avempace* (Revista de Aragon, août 1900) ; — *Avempace. El régimen del solitario*, edición y traducción de Miguel Asin Palacios. Madrid-Granada, 1946.

VIII, 4. M. ASIN PALACIOS. *Ibn al-Sîd de Badajoz y su « Libro de los cercos » (Kitâb al-Hadâ'iq) in* al-Andalus V, 1, 1940 (2e éd. de la trad. seule in *Obras escogidas* II, Madrid, 1946).

VIII, 5. Ed. POCOCK, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ibn Thofail de Hai ebn Yoqdhan* (sic), in qua ostenditur quomodo ex Inferiorum contemplatione ad Superiorum notitiam Ratio humana ascendere possit, ex arabica in linguam latinam versa. Oxonii, 1671. — J. EICHHORN, *Der Naturmensch oder Geschichte des Haï Ebn Yoktan* (sic). Berlin, 1783 — L. GAUTHIER, *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres*. Paris, 1909. — *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl, texte arabe et trad. française*, 2e éd. Paris, 1936 (Sur le récit d'Avicenne portant le même titre, cf. *supra* V, 4). — A. GONZALEZ PALENCIA, *El filosofo autodidacto* (trad. espagnole du texte arabe). Madrid, 1934. — P. BRONNLE, *Ibn Tufail. The Awakening of the Soul*, rendering from the arabic with introd., s. d.

VIII, 6. Il y a eu plusieurs éd. de la trad. latine des comment. d'Averroës jusqu'à l'éd. de Venise, 1560 en 11 vol. E. GILSON, *Histoire...* (*supra* V). — E. RENAN, *Averroës et l'averroïsme*, Paris, 1852, 8e éd. Paris, 1925. — M. J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroes*. München, 1851-1875 (éd. et trad. allemande du *Fasl al-Maqâl*). — J. HERCZ, *Drei Abhandlungen über die Conjunktion des separaten Intellektes mit dem Menschen*. Berlin, 1869. — F. LASINIO, *Il commento medio di Averroes a la Poetica di Aristotele*. Pisa, 1872. — L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen Ueber die Möglichkeit der Conjunktion und Ueber den materiellen Intellekt*. Halle, 1892. — M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquina* (*in* Homenaje a Don Fr. Codera). Zaragoza, 1904. — L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie*, traité d'Ibn Rochd (Averroës) trad. et annot. Alger, 1905. (2e et 3e éd. sous le titre : *Traité décisif (Façl al-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie*. Alger, 1942 et 1948 ; — *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la*

religion et de la philosophie. Paris, 1909. — M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes*. Halle, 1912 ; — *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift « Die Widerlegung des Gazâlî »*. Bonn, 1913. — C. Quiro Rodriguez, *Averroes. Compendio de Metafisica*. Madrid, 1919. — S. van den Berg, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*. Leiden, 1924 ; — *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, transl. from the arabic with an introd. and notes (Unesco Coll. of Great Works, Arabic series). Oxford, 1954, 2 vol. — Averroës. *Tafsîr mâ ba'd al-Tabî'at* (Commentaire de la Métaphysique d'Aristote). Texte arabe inédit, établi par M. Bouyges (Bibliotheca Arabica Scholasticorum). Beyrouth, 1938-1948. — M. Alonso, *Teologia de Averroes (estudios y documentos)*. Madrid-Granada, 1947. — F. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, ed., introd. et annot. Cambridge, 1956. — G. F. Hourani, *Ibn Rushd (Averroes) Kitâb Fasl al-Maqâl...* Arabic text. Leiden, 1959 ; — *Averroes On the harmony of religion and philosophy*, a transl. with introd. and notes of *K. Fasl al-Maqâl* (Gibb Mem. Series N. S. XXI). London, 1961.

فهرست اعلام