

تاریخ فلسفہ اسلامی

هانری کوربن

ترجمہ جواد طباطبائی

پیش‌گفتار

این کتاب نخستین ترجمه کامل متن تاریخ فلسفه اسلامی اثر هانری کربن ایران‌شناس و فیلسوف فرانسوی است. متن کامل کتاب از دو بخش فراهم آمده است. بخش نخست، به سال ۱۹۶۴، از آغاز تا مرگ ابن رشد، به زبان فرانسه به چاپ رسید و اندکی پس از آن به زبان عربی و فارسی ترجمه شد. نسخه مجملی از بخش دوم نیز نخست در فصلی از تاریخ فلسفه ویراسته ایون پل‌اول استاد فلسفه دانشگاه پاریس - سوربن - چاپ شد. متن کامل این بخش که تاریخ فلسفه در اسلام از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر را در بر می‌گیرد، در دست نیست. هانری کربن بر آن بود تا پس از پایان یافتن مجموعه شش جلدی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از میرداماد تا زمان حاضر و با بهره‌گرفتن از مواد آن مجموعه که برخی از آن‌ها نخستین بار شناسایی و چاپ می‌شود، روایت مفصل بخش دوم را به رشته تحریر درآورد. ترجمه فارسی بخش نخست حدود سی سال پیش به قلم شادروان اسدالله مبشری منتشر شد و از همان زمان علاقه‌مندان به فلسفه و اهل اصطلاح بر آن بودند که در ترجمه فارسی حق کتاب اداء نشده و باید روزی دوباره ترجمه شود. چندی پیش نگارنده این سطور نسخه مجمل بخش دوم را به فارسی ترجمه کرد و به همین مناسبت ترجمه فارسی بخش نخست را نیز در مطالعه گرفت و با مقابله صفحاتی از آن با متن فرانسه متوجه شد که نزدیک به هزار خطای عمده در آن ترجمه وارد شده است. به طور عمده، این خطاها را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. نخست این‌که مترجم فارسی به همه ظرایف زبان فرانسه آشنایی کامل نداشت. دیگر آن‌که آشنایی او با مباحث فلسفه از دایره تنگ تفنّن فراتر نمی‌رفته و لاجرم جدی نبوده است. سه دیگر آن‌که مترجم کوچک‌ترین آشنایی با شیوه بیان و اندیشه هانری کربن که برخلاف اغلب خاورشناسان اندیشمندی صاحب

مکتب و فیلسوفی آشنا به همه ظرایف فلسفه اروپایی و اسلامی است، ندارد. از این رو، با پایان یافتن ترجمه بخش دوم و انتشار آن، نگارنده بر آن شد تا بخش نخست را نیز به فارسی ترجمه کند و در اثنای ترجمه نخستین فصل بود که از دانشمند محترم عبدالله نورانی اطلاع حاصل شد که این بخش به عربی ترجمه شده و استاد نسخهٔ ملکی خود را کریمانه در اختیار نگارنده گذاشت تا در ضمن ترجمه از آن بهره‌برداری کند. با مطالعه و مقایسه این ترجمهٔ عربی معلوم شد که مترجمان عربی، به خلاف مترجم فارسی، فرانسه را به خوبی می‌دانند و زیر نظر یکی از فضیلابی لبنانی، عارف تامر، کار و مشکلات خود را حل کرده‌اند. از این حیث می‌توان گفت که ترجمهٔ عربی تا حد زیادی، ترجمهٔ مطلوبی است و، به طور عمده، هیچ یک از سه اشکال ترجمهٔ فارسی را ندارد، مگر در یک مورد و آن این‌که به سبب عدم آشنایی با زبان فارسی، در مواردی، در بازنویسی نام‌های ایرانی به اشکال برخورده‌اند و در جاهایی نیز که هانری کربن فقراتی از نوشته‌های فارسی می‌آورد، ناچار، مطلب را با توجه به متن فرانسه ترجمه کرده‌اند و، البته، این کار آسان نبوده است، زیرا تلقی کربن از ترجمه با شیوهٔ مرسوم آن متفاوت است و در مواردی این ترجمه از ترجمه به اصل مطلب آسیبی جدی وارد می‌کند.

روش نگارنده در ترجمه بر آن بوده است تا نخست مشکلات متن فرانسه را تا جایی که ممکن بوده است، بگشاید و متن را به فارسی اهل اصطلاح برگرداند. یکی از مشکلات این کتاب کربن، به خلاف نوشته‌های دیگر او، فقدان ارجاعات دقیق است که تنها به اشاره به نام نویسنده بسنده می‌کند، بی‌آن‌که ذکری از کتاب و نشانه‌های کتاب‌شناختی آن آورده باشد. مترجمان عربی به یاری ویراستار علمی کتاب کوشیده بودند تا جایی که مقدر بوده، مأخذ برخی از نقل قول‌ها و احادیث را پیدا کنند و متن و نص آن‌ها را بیاورند، اما چنان‌که اشاره شد، برخی دیگر از منابع کربن که در زمان نوشته شدن کتاب یا به طبع نرسیده بود و یا متن آن‌ها به فارسی و، بنابراین، برای مترجمان عربی غیر قابل استفاده بود، نیاورده بودند. اسدالله مبشری، نخستین مترجم بخش نخست،

بی‌آن‌که در این باب زحمتی به خود داده باشد، به صرف ترجمهٔ متن فرانسه بسنده کرده بود. در ترجمهٔ حاضر، نگارندهٔ این سطور کوشیده است تا جایی ممکن بوده است، هیچ نقل قولی را بدون رجوع به متن اصلی ترجمه نکند. جز در مواردی نادر که یا متنی در دسترس نبوده یا آن فقره در آثار در دسترس نویسندهٔ آن به دست نیامد - البته، شمار این موارد از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کند - در آن‌چه مؤلف از متن‌های دست‌اول فلسفی و عرفانی نقل قول کرده است، از ترجمه صرف نظر کرده‌ایم. نیز لازم به یادآوری است که در بسیاری از موارد، از ارجاع به متن مورد استفاده چشم‌پوشیده‌ایم. در آغاز کار بر آن بودیم تا در پایان کتاب ضمن استدرکات مترجم همهٔ آن منابع را بیاوریم، اما در اثنای کار دامن از دست برفت و به نظر آمد که با این کار، بیش از حد مطلوب، به حجم کتاب حاضر افزوده خواهد شد. وانگهی، مترجم یادداشت‌های فراوانی از خطاهای مترجم فارسی و خطاهای نادر مترجمان عربی فراهم آورده بود و قصد داشت در آغاز کتاب، دربارهٔ آن خطاها توضیحی بیاورد، اما از این فقره نیز تا فرصتی دیگر صرف نظر کرد. چنین به نظر رسید که با توجه به وضع چاپ و کاغذ، ترک این حواشی که گروهی از عامهٔ علاقه‌مندان به این تاریخ فلسفه نمی‌گشاید، اولی است.

یادآوری این نکته نیز ضروری است که در ترجمهٔ کتاب حاضر دو اشکال عمده وجود داشت: اشکال نخست به شرحی مربوط می‌شود که کربن از نظرات فیلسوفان اسلامی به دست می‌دهد. در این بخش، تا حد ممکن بود، کوشیده‌ایم ترجمه را به شیوهٔ بیان فیلسوفان و اهل اصطلاح نزدیک کنیم، چندان‌که گویی خواننده متنی از همین نویسندگان را می‌خواند. به گونه‌ای که اشاره شد، عمدهٔ متن‌هایی را کربن در نوشتن هر فصلی از آن‌ها سود جست، تا جایی که ممکن بود، شناسایی کرده و با توجه به آن متن شرح کربن را ترجمه کرده‌ایم. به عنوان مثال، در فصل مربوط به اسماعیلیه، اگر متن‌ها در اختیار نمی‌بود، کار ترجمه معطل یا ناقص می‌ماند. برای این‌که خوانندهٔ علاقه‌مند تصویری از اهمیت این موضوع پیدا کند، می‌تواند فقراتی از ترجمهٔ حاضر را با فصل مربوط به اندیشهٔ

اسماعیلی در ترجمه فارسی اسدالله مبشری و بخش‌های مربوط به اسماعیلیان نزاری در ترجمه عربی مقایسه کند. اشکال دوم به تفسیر کرین از فلسفه در دوره اسلامی با توجه به اسلوب پدیدارشناسی فلسفه جدید مربوط می‌شود. در ترجمه این بخش از کتاب سعی بر آن بوده است تا حد ممکن، تمایز زبان و اصطلاحات را رعایت کنیم تا خواننده آگاه را اشارتی به تمایز دو شیوه اندیشه باشد. با این همه، مترجم از نتیجه کار یکسره رضایت ندارد و امیدوار است تا در فرصتی دیگر، برخی دیگر از اشکالات متن حاضر را رفع کند و چاپی منقح‌تر در اختیار خوانندگان قرار دهد.

بخش نخست

جواد طباطبایی

۱. این ترجمه مطابق است با دومین چاپ دو بخش کتاب با نشانه‌های کتاب‌شناختی زیر:

Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard 1986.

دیباچه

برای توضیح عنوان و ترتیب بررسی حاضر که پیشگامان چندانی نداشت‌هایم تا راه را برای ما هموار کنند، چند سطر ضروری است.

۱. نخست این‌که ما از «فلسفه اسلامی»^۱ سخن می‌گوییم و نه، چنان‌که پس از سده‌های میانه معمول بوده است، از «فلسفه عربی»^۲. بدیهی است که پیامبر اسلام، عربی از اهالی عربستان بود؛ عربی فصیح، زبان وحی قرآنی، زبان آیینی نماز، زبان و ابزاری مفهومی است که عربان و غیرعربان از آن برای بنیادگذاری یکی از بارورترین ادبیات‌های جهان، ادبیاتی که مبین فرهنگ اسلامی است، بهره جستند. با وجود این، معنای اصطلاح‌های یک قوم با گذشت سده‌ها تحول پیدا می‌کند. امروزه، واژه «عربی»، در کاربرد رایج و رسمی، به مفهومی قومی، ملی و ساسی دقیقی بازمی‌گردد که نه مفهوم دینی «اسلام» با آن مطابقت دارد و نه محدودیت‌های جهان آن. اقوام عرب یا عرب‌شده، در کلیت جهان اسلامی، اقلیتی بیش نیستند. فراگیری معنوی^۳ مفهوم دینی «اسلام» را نمی‌توان به محدودیت‌های مفهوم قومی یا ملی [یعنی] مفهومی عرفی برگردانده یا محدود کرد. برای هر شخصی که در کشوری اسلامی و غیرعرب زندگی کرده باشد، این امر بدیهی است.

درست است که برخی توانسته‌اند، و خواهند توانست، بر این نکته تأکید کنند که اصطلاح «فلسفه عربی» صرفاً به معنای فلسفه‌ای است که به زبان عربی نوشته شده است، یعنی این زبان عربی فصیح که حتی امروزه نیز پیوند آیینی میان اعضای غیر عرب امت اسلامی و نیز گروه‌های ملت عرب را که هر یک دارای لهجه ویژه خود هستند، به وجود می‌آورد. با کمال تأسف، این تعریف

1. philosophie islamique. 2. philosophie arabe. 3. oecuménité.

ترجمه‌های برخی از آثار عربی به زبان لاتینی در طلیطله^۱ و صقلیه^۲ دوره فرهنگی پراهمیتی بود، اما این امر، به طور اساسی، برای القای تصویری از جهت‌گیری عمومی که بتواند درک معنا و بسط تأمل فلسفی در اسلام را ممکن سازد، بسنده نیست. به طور اساسی، نادرست است که تأمل فلسفی در اسلام، با مرگ ابن رشد به پایان می‌رسد. پایین‌تر، در پایان نخستین بخش بررسی حاضر، درباره آن‌چه با مرگ ابن رشد پایان یافت، سخنی گفته خواهد شد. آثار فیلسوف قرطبه که به زبان لاتینی ترجمه شده بود، در مغرب‌زمین، به مکتب ابن رشد^۳ تبدیل شد و آن‌چه را که مکتب ابن سینایی لاتینی^۴ نامیده شده، ناپدید ساخت. در مشرق‌زمین، بویژه در ایران، مکتب ابن رشد ناشناخته ماند و نقادی غزالی از فلسفه هرگز هم‌چون امری به نظر نیامد که پایان‌بخش سنتی بوده است که با ابن سینا شروع شد.

۳. معنا و تداوم تأمل فلسفی در اسلام در صورتی به درستی فهمیده خواهد شد که نخواهیم به هر قیمتی در آن، امری معادل آن چیزی بیابیم که در مغرب‌زمین از سده‌ها پیش به معنای دقیق کلمه «فلسفه» خوانده می‌شود. حتی اصطلاحات «فلسفه» و «فیلسوف» که از واژه‌های یونانی به عربی انتقال یافته و به فیلسوفان مشایی و اشراقی^۵ نخستین سده‌های اسلام اطلاق می‌شود، به طور دقیق، با مفاهیم غربی «فلسفه»^۶ و «فیلسوف»^۷ معادل نیست. در مغرب‌زمین، تمایز اساسی میان «فلسفه» و «الهیات»^۸ به دوره مدرسی سده‌های میانه بازمی‌گردد. این تمایز، مبتنی بر «عرفی‌شدنی»^۹ بود که در اسلام تصویری از آن وجود ندارد و نخستین دلیل، آن بود که در اسلام، پدیدار کلیسا^{۱۰} با الزامات و نتایج آن وجود نداشته است.

در صفحات آتی روشن خواهیم کرد که اصطلاح حکمت، معادل واژه یونانی sophia است؛ اصطلاح حکمت الهی از نظر لغوی با واژه یونانی theosophia برابر

«زبان‌شناختی» دقیق نیست و به هدف خود نایل نمی‌شود. اگر چنین تعریفی را بپذیریم، نخواهیم دانست اندیشمندان ایرانی، مانند حکیم اسماعیلی، ناصر خسرو (سده پنجم/یازدهم) یا افضل‌الدین کاشانی (هفتم/سیزدهم)، شاگرد نصیرالدین طوسی را که همه آثار آنان به زبان فارسی نوشته شده، چگونه طبقه‌بندی کنیم، البته، صرف‌نظر از کسانی که از ابن سینا و سهروردی تا میرداماد (یازدهم/هفدهم) و حاج ملا هادی سبزواری (سیزدهم/نوزدهم) و معاصران ما آثار خود را گاهی به فارسی و گاهی به عربی نوشته‌اند. زبان فارسی هرگز نقش خود را به عنوان زبان فرهنگی (حتی زبان «آئینی»، به عنوان مثال، در نزد اسماعیلیان تدمر) از دست نداده است، زیرا، اگرچه برخی از رساله‌های دکارت، اسپینوزا، کانت و هگل به زبان لاتین نوشته شده است، اما آنان فیلسوفان «لاتینی» یا «رُمی» نیستند.

بنابراین، برای تعیین حدود عالمی از اندیشه که در صفحات آتی مورد بحث قرار خواهد گرفت، اصطلاحی نسبتاً فراگیر لازم است تا بتواند وحدت معنوی مفهوم «اسلام» را حفظ کرده و بدین سان، مفهوم «عربی» را در مرتبه افقی پیامبرانه قرار دهد که در آن افق، وحی قرآنی در تاریخ ظاهر شد. بی‌آن‌که بخواهیم درباره اعتقادات یا «باور مکتبی»^۱ به پیشداوری بپردازیم که در صفت «اسلامی» برخی از فیلسوفان تردید می‌کند، ما از «فلسفه اسلامی» به عنوان فلسفه‌ای سخن خواهیم گفت که تکوین و صورت‌های متنوع آن، به طور اساسی، با امر دینی و معنوی اسلام پیوند یافته و مؤید این نکته است که اسلام، چنان‌که به نادرست گفته‌اند، بیان دقیق و اساسی خود را در فقه پیدا نمی‌کند.

۲. نتیجه این‌که مفهوم فلسفه اسلامی را نمی‌توان به طرحی سنتی که مدت‌ها در درسامه‌های تاریخ فلسفه مرسوم بود، محدود کرد که فقط به ذکر چند نام مشهور بسنده می‌کرد، یعنی کسانی که آثار آنان از طریق ترجمه‌های لاتینی در فلسفه مدرسی سده‌های میانه شناخته شده بود. درست است که

1. Todède (Toledo). 2. Sicile. 3. Averroïsme.
4. Avicennisme latin. 5. néoplatonicien. 6. philosophie.
7. philosophe. 8. théologie. 9. sécularisation. 10. Eglise.

1. orthodoxie.

۴. در بررسی حاضر، ما ناگزیر محدودیت‌هایی را مراعات کرده‌ایم. بسطی که لازمهٔ طرح پاره‌ای از مشکلات نزد برخی اندیشمندان بود، ناممکن بود، با وجود این، از آن‌جا که اغلب، بحث دربارهٔ تعلیماتی است که اگر نه به کلی ناشناخته، دست‌کم بسیار کم شناخته شده است و صفحات آتی اهل فلسفه را مورد خطاب قرار می‌دهد و نه تنها خاورشناس را، ما نمی‌توانستیم به اشاراتی بسنده کرده و خود را به ارائهٔ یادداشتی دانشنامه‌وار محدود نماییم. گمان ما بر این است که حداقل لازم را گفته‌ایم.

آشکار است که طرح معمول تقسیم تاریخ فلسفه، هم‌چون تاریخ به طور کلی، به سه دورهٔ موسوم به باستان، سده‌های میانه و دورهٔ جدید را جز با به کار گرفتن زبانی جعلی نمی‌توان به دوره‌بندی تاریخ فلسفهٔ اسلامی اطلاق کرد. نیز گفتن این‌که سده‌های میانه تا کنون ادامه پیدا کرده است، مفید فایده نخواهد بود، زیرا نفس مفهوم سده‌های میانه مبتنی بر بینشی از تاریخ است که با توجه به وضعیت ویژه‌ای طرح شده باشد. برای تعیین ماهیت «سنخی از اندیشه»،^۱ قرآینی جدی‌تر و پایدارتری از صرف ارجاعات گاه‌شناختی وجود دارد و در اسلام، شیوه‌های متمایزی از اندیشه وجود دارد که از آغاز تا کنون تداوم یافته است. به همین ترتیب، وسوسهٔ دوره‌بندی در نزد متفکران اسلامی به صورت طرحی پدیدار شده که ویژه آن‌هاست (و با تصویری که آنان از دایره‌های نبوت دارند، بیگانه نیست). به عنوان مثال، قطب‌الدین اشکوری، تاریخ اندیشمندان و اهل معنویت خود را به سه دایرهٔ بزرگ اندیشمندان پیش از اسلام، اندیشمندان اسلام سنی و اندیشمندان اسلام شیعی تقسیم کرده است. ما، به نوبهٔ خود، نمی‌توانیم این تقسیم‌بندی را، به زور، در طرح دوره‌بندی خود، از خارج وارد کنیم. ما سه دورهٔ بزرگ زیر را از یکدیگر تمیز خواهیم داد:

الف. نخستین دوره ما را از آغاز تا مرگ ابن رشد هدایت خواهد کرد. از برخی جهات، این دوره تا کنون بیشتر شناخته شده است. آن‌گاه که به پایان این دوره برسیم، توضیح خواهیم داد که چرا خود را به این فاصلهٔ زمانی محدود

است. برحسب معمول در برابر اصطلاح متافیزیک، علمی قرار داده شده است که از الهیات^۱ بحث می‌کند. اصطلاح علم الهی^۲ را نه می‌توان و نه باید به اصطلاح théodicée ترجمه کرد. تصویری که تاریخ‌نویسان اسلامی (از شهرستانی در سدهٔ ششم/دوازدهم تا قطب‌الدین اشکوری در سدهٔ یازدهم/هفدهم) از فرزندان یونانی داشته‌اند، این بود که حکمت آنان نیز از «مشکات نبوت» ناشی شده است، به همین دلیل، اگر به انتقال مشکل رابطهٔ میان فلسفه و دیانت، به گونه‌ای که به طور سنتی در مغرب‌زمین طرح شده، به اسلام بسنده کنیم، مشکل به درستی طرح نخواهد شد، زیرا تنها بخشی از وضعیت بر ما روشن خواهد شد. بدیهی است که فلسفه در اسلام در وضعیت مشکل قرار داشته است؛ مشکلات، همانهایی نبوده که مسیحیت با آن‌ها رو-به-رو بوده است. تحقیق فلسفی در اسلام، در آن‌جا در محیط مناسب بود که دربارهٔ امر بنیادین نبوت و وحی نبوی همراه با مشکلات و وضعیت تأویلی به تأمل می‌پرداختند که این امر بنیادین متضمن آن بود. بدین سان، فلسفه، صورت «حکمت نبوی» به خود می‌گیرد و به همین دلیل، ما در بررسی حاضر، حکمت نبوی شیعی را در دو صورت اصلی امامی اثنی‌عشری و اسماعیلی در صدر قرار داده‌ایم. پژوهش‌های جدید در مورد این دو صورت اصلی، در هیچ بررسی از این دست به اختصار نیامده است. اطلاعات از تذکره‌نویسان^۳ اخذ نشده، بلکه از منابع اصلی به دست آمده است. بدین سان، بدون بحث دربارهٔ عرفان^۴ یعنی تصوف^۵ در وجوه مختلف آن، اعم از تصوف به عنوان تجربهٔ معنوی و حکمت نظری^۶ که ریشه در تعلیمات باطنی^۷ شیعی دارد، نمی‌توان به توضیح حکمت در اسلام پرداخت. چنان‌که ملاحظه خواهد شد، کوشش سهروردی و به دنبال او همهٔ مکتب اشراقیان، ناظر به جمع میان تحقیق فلسفی و تحقق تجربهٔ معنوی شخصی بوده است. در اسلام، به طور خاصی، تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت جدایی‌ناپذیر است.

1. divinalia. 2. sociencia divian. 3. hérésiographe.
4. mystique. 5. soufisme. 6. théosophie spéculative.
7. ésotérisme.

1. type de pensée.

سدهٔ نخستین هجری آمده است، به دقت توضیح داد، بی‌آن‌که به فیلسوفانی توجه داشته باشیم که از آن پس این تعلیمات را توضیح داده‌اند؟ بررسی تفصیلی این اندیشمندان دورهٔ دوم و سوم در دومین بخش اثر حاضر خواهد آمد.

دو یار گرامی، یکی ایرانی شیعی و دیگری عرب سنی از اهالی سوریه، با فراهم کردن موادی گرانبها برای قسمت‌هایی از این هشت فصل، ما را در تکمیل این نخستین بخش یاری داده‌اند. اینان آقایان سید حسین نصر، استاد دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، و عثمان یحیی، وابستهٔ تحقیقاتی در مرکز ملی تحقیقات علمی در فرانسه هستند. میان ما سه تن اتفاق نظر ژرفی دربارهٔ جوهر اسلام معنوی وجود دارد؛ به نظر می‌آید که صفحات آتی، بیان همین اتفاق نظر باشد.

تهران نوامبر ۱۹۶۲ هانری کربن مدیر تحقیق در مدرسه عالی

مطالعات (سوربن)

مدیر بخش ایران‌شناسی انجمن ایران و

فرانسه (تهران)

کرده‌ایم. با این رشد چیزی در سرزمین‌های غربی اسلام پایان یافت. در همان زمان، با سهروردی و ابن عربی در شرق سرزمین‌های اسلامی، چیزی آغاز شد که تا کنون تداوم پیدا کرده است. در این دوره نیز لازم بود تا وجوه بسیاری را روشن سازیم که در جریان بیست سالهٔ اخیر پژوهش‌ها آشکار شده است، اما محدودیت‌های موجود و حداقلی که یک توضیح فلسفی منسجم نمی‌تواند به پایین‌تر از آن نزول کند، وضعی را پیش آوردند که نتوانسته‌ایم از پایان این نخستین دوره که نخستین بخش بررسی حاضر را تشکیل می‌دهد، فراتر رویم. ب. دومین دوره، سه سدهٔ پیش از نوزایش دورهٔ صفوی در ایران را شامل می‌شود. این دوره، به طور عمده مبین امری است که بر حسب معمول «الهیات صوفیانه»^۱ نامیده شده است: بسط مکتب ابن عربی و مکتب ناشی از تعلیمات نجم‌الدین کبری، پیوند تصوف از سوی با تشیع اثنی‌عشری و از سوی دیگر با آیین اسماعیلی دعوت جدید^۲ متأخر بر فتح الموت به دست مغولان (۱۲۵۶/۶۵۴).

ج. دورهٔ سوم. در حالی که تصور شده است که پس از این رشد در همهٔ سرزمین‌های اسلامی تحقیق فلسفی دچار وقفه شد (و به همین دلیل بود که بالاتر به افشای آن داوری سطحی پرداختیم)، در سدهٔ دهم/شانزدهم با نوزایش صفوی در ایران جهش عظیم در اندیشه و نزد اندیشمندان صورت گرفت که اثرات آن با گذار از دورهٔ قاجار تا کنون تداوم پیدا کرده است. در جای خود دلایل ظهور این پدیدار را در همان ایران و محیط شیعی تحلیل خواهیم کرد. جای آن دارد که در پرتو این دلایل و در پرتو مکتب‌های دیگری که اخیراً در بخش دیگری از سرزمین‌های اسلامی شکفته شده‌اند، پرسشی دربارهٔ آیندهٔ نزدیک برای خود مطرح کنیم.

ناچار، در نخستین بخش بررسی حاضر که پیش روی خواننده است، ذکر از چند تن از اندیشمندان دورهٔ دوم و سوم آمده است. به عنوان مثال، چگونه می‌توان جوهر اندیشهٔ شیعی را به گونه‌ای که در تعلیمات امامان شیعی در سه

1. métaphysique du soufisme.

2. réformé.

فصل اول

منابع تأمل فلسفی در اسلام

۱. تفسیر معنوی قرآن

۱. در مغرب‌زمین این نظر رواج دارد که در قرآن هیچ مطلب عرفانی و فلسفی وجود ندارد و فیلسوفان و اهل عرفان چیزی به آن مدیون نیستند. این‌جا، مسئله این نیست که غربیان چه چیزی را در قرآن پیدا کرده و یا پیدا نمی‌کنند، بلکه سخن بر سر آن است که مسلمانان، چه چیزی در قرآن می‌یابند. فلسفه اسلامی، بیش از هر امری، هم‌چون آثار اندیشمندانی ظاهر می‌شود که به جامعه دینی تعلق دارند که در قرآن از آن، به اهل کتاب تعبیر شده است، یعنی جماعتی دارای کتاب مقدس و دیانتی مبتنی بر کتابی که از «آسمان نازل» شده است، کتابی وحی شده به پیامبر و تعلیم داده شده از سوی او. اهل کتاب به معنای دقیق کلمه، عبارت‌اند از بنی‌اسرائیل، مسیحیان و مسلمانان (زرتشتیان نیز به یمن کتاب اوستا کمابیش از این امتیاز بهره برده‌اند؛ قوم موسوم به «صابئین حرّان» به اندازه آنان بختیار نبوده‌اند).

همه این امت‌ها مشکل واحدی دارند و پدیدار دینی بنیادین مشترکی آن مشکل را طرح کرده که عبارت است از این‌که پدیدار کتاب مقدس، زندگی در این جهان را تنظیم کرده و راهنمای عالم دیگر است. اولین و آخرین فریضه، همانا فهم معنای حقیقی این کتاب است. اما مرتبه فهم خود، مشروط به مرتبه وجودی آن کسی است که می‌فهمد و در عوض، همه رفتار درونی فرد مؤمن نیز، از مرتبه فهم او ناشی می‌شود. وضعیت زیسته شده^۱ به طور اساسی وضعیتی

1. situation vécue

طور، در اسلام نه طبقه روحانی^۱ وجود دارد که «ابزارهای لطف» را در اختیار داشته باشد، نه مرجعیت شرعی^۲، نه مرجعیت پاپ^۳ و نه شورای کلیسا^۴ که به صدور احکام دینی بپردازد. از همان سده دوم میلادی، با سرکوب نهضت مونتانیسم^۵، مرجعیت شرعی کلیسا جانشین الهام پیامبرانه و به طور کلی جانین آزادی تأویلی معنوی شد. از سوی دیگر، شکوفایی و جهش وجدان مسیحی، به طور اساسی، پیام آور بیداری و بسط وجدان تاریخی است. اندیشه مسیحی، بر امری متمرکز است که در سال اول میلادی اتفاق افتاد. تجسد الهی، مبین ورود خدا در تاریخ بود. بنابراین، آنچه وجدان دینی با توجهی فزاینده موضوع بحث قرار خواهد داد، معنای تاریخی مساوق با معنای لفظی به عنوان معنای حقیقی کتاب مقدس است.

درست است که بعدها نظریه مشهور معانی اربعه بسط خواهد یافت که به قرار زیر بیان شده است:

littera (sensus historicus) gesta docet; quid uedas allegoria; moralis, quid agas; quid speras anagogia.

نص (معنای تاریخی) به فعل دلالت دارد، معنای مجازی به آنچه باید باور داشته باشی؛ معنای اخلاقی بر آنچه باید عمل کنی ناظر است و معنای علوی به امری که می‌توانی امیدوار باشی.

اما امروزه برای تکذیب نتایج حاصل از بدیهیات باستان‌شناختی و تاریخی به نام تفسیر معنوی جرأت بسیاری باید داشت. مسئله‌ای که این‌جا صرفاً اشاره‌ای به آن شد، بسیار بغرنج است. جای آن دارد که از خود بپرسیم تا چه اندازه، پدیدار کلیسا، دست‌کم در صورت رسمی آن، می‌تواند با سلطه معنای ظاهری و تاریخی بستگی داشته باشد و نیز همبسته با این سلطه، انحطاطی است که به خلط میان رمز^۶ و معنای مجازی^۷ منجر شده، گویی که تحقیق در معنای معنوی همان کاربرد کنایه و مجاز است، در حالی که رمز، امر کاملاً متفاوتی است. کنایه و مجاز، امری بی‌ضرر است و حال آن‌که معنای معنوی

تأویلی است، یعنی وضعیتی که در آن معنای حقیقی بر مؤمن آشکار می‌شود و بدین سان، همین معنای حقیقی به وجود او حقیقت می‌بخشد. حقیقت معنا، لازمه حقیقت وجود، یعنی حقیقتی که واقعی است و واقعیتی که حقیقت دارد و همه این معانی در اصطلاح اساسی واژگان فلسفی، یعنی حقیقت بیان شده است.

اصطلاح حقیقت، افزون بر معانی متعدد دیگر، مبین معنای حقیقی وحی الهی است، یعنی که حقیقت و ذات و ماهیت و، بنابراین، معنای معنوی آن نیز هست. به همین دلیل، می‌توان گفت که پدیدار «کتاب مقدس وحی شده»، انسان‌شناسی ویژه و حتی نوعی از فرهنگ معنوی مشخص را شامل می‌شود و بدین سان، مبین فلسفه‌ای از نوع خاص و محرک و جهت دهنده آن نیز هست. در مشکلاتی که تحقیق معنای حقیقی، به عنوان معنای معنوی، در مسیحیت در مورد تأویل کتاب مقدس و در اسلام در مورد تأویل قرآن طرح کرده، امور مشترک و نیز وجوه افتراق عمیقی وجود دارد. این شباهت‌ها و اختلاف‌ها را باید به زبان مراتب^۱ تحلیل و بیان کرد.

اگر غایت، نیل به معنای معنوی باشد، معنای تاریخی این سخن، آن خواهد بود که معنایی وجود دارد که معنوی نیست و بدین سان، میان آن دو، شاید، درجاتی وجود دارد که به تکرر معنای معنوی راه می‌گشاید. بنابراین، همه چیز وابسته به عمل آغازین وجدانی است که افق را با قوانینی که احکام این افق خواهد بود، به بیرون فرامی‌افکند. این عمل که از مجرای آن، وجدان، این افق تأویل را بر خود آشکار می‌کند، در همان زمان، جهانی را نیز بر او آشکار می‌کند که باید سامان داده و اختلاف مراتب آن را مشخص سازد^۲. از این دیدگاه، پدیدار کتاب مقدس، در مسیحیت و اسلام، مراتب همسانی را ایجاد کرده است. در عوض، از آن‌جا که شیوه رویکرد با معنای حقیقی متفاوت است، وضعیتها و معضلات نیز در دو سو با یکدیگر تفاوت دارند.

۲. نخستین اشاره، به فقدان پدیدار کلیسا^۳ در اسلام مربوط می‌شود. همین

1. clergé 2. Magistère dogmatique. 3. Autorité pontificale.
4. Concile 5. Montanisme 6. symbole 7. allégorie

1. structure. 2. hiérarchiser 3. Eglise

عنوان احکام شرعی بیان شود، بلکه حقیقت، نیازمند مراد و مرشدی است که به آن، رهنمون باشد. اما نبوت به پایان رسیده است و پیامبر دیگری نخواهد آمد. این جا، این پرسش مطرح می‌شود که پس از خاتم پیامبران، تاریخ دینی بشریت چگونه تداوم می‌یابد؟ این پرسش و پاسخ اساسی، پدیدار دینی اسلام شیعی را به وجود می‌آورد و این اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبرشناسی است که در یک امام‌شناسی بسط پیدا می‌کند. به همین دلیل، ما در بررسی حاضر با تأکید بر «حکمت نبوی» شیعی آغاز خواهیم کرد. در این حکمت نبوی، افزون بر مقدمات دیگر، دو قطب شریعت و طریقت وجود دارد. وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی و حی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام، با گونه‌های ویژه آن دستخوش همان فرایندی می‌شد که در مسیحیت، نظام‌های الهیات را به ایدئولوژی‌های اجتماعی و مهدویت مبتنی بر الهیات را، به عنوان مثال، به مهدویت اجتماعی و امری عرفی تبدیل کرد.^۱

تردیدی نیست که در اسلام خطر در شرایط متفاوتی پدیدار خواهد شد. تاکنون، فیلسوفانی به وجود نیامده‌اند تا این وضعیت را، در اعماق آن، مورد تحلیل قرار دهند. عامل شیعی، به طور کامل مورد غفلت قرار گرفته، در حالی که جدای از معنای تشیع، نمی‌توان درباره تقدیر فلسفه در اسلام و بنابراین، در معنای عرفان به تأمل پرداخت. پیش از تولد ابن سینای فیلسوف، عرفان اسلامی^۲ با مباحث اساسی و اصطلاحات آن در جانب تشیع اسماعیلی تدوین شده بود.

از آن جا که اندیشه فلسفی در اسلام، با مشکلات ناشی از آن‌چه ما «وجدان تاریخی» می‌نامیم، سروکار ندارد، حرکت مضاعفی وجود دارد که حرکت از مبداء و معاد در ساحت طولی نامیده می‌شود. صور، ترجیحاً، در مکان اندیشیده شده‌اند و نه در زمان. اندیشمندان اسلامی، جهان را نه در «تحول»^۳ در خط مستقیم و عَرْضی^۴ بلکه در قوس صعود^۵ مورد توجه قرار می‌دهند. گذشته، نه در

می‌تواند انقلابی باشد. همین طور، تأویل معنوی در تشکلهای معنوی^۱ حاشیه کلیساها تداوم پیدا کرد و تجدید شد. در نحوه درک کسانی مثل یا کوب بوهمه^۲ و سوئندبری^۳ از سفر تکوین، سفر خروج و یا مکاشفات و شیوه درک شیعیان، اعم از اسماعیلی و اثنی عشری و یا عرفای مکتب ابن عربی از قرآن و احادیثی که مفسر قرآن به شمار می‌آیند، وجه اشتراکی وجود دارد. این وجه اشتراک همان افقی است که در آن، مراتب مختلف عالم در ورای یکدیگر قرار می‌گیرند. عوالم متکثری که هر یک رمزی از دیگری است.^۴

کانون وجدان دینی اسلام، نه واقعیت تاریخ، بلکه واقعیت ورای تاریخ است^۵ (و معنای آن نه بعد تاریخی^۶، بلکه فراتاریخی^۷ است). این حادثه آغازین که پیش از تاریخ تجربی، اتفاق افتاد، همان پرسش خدا از ارواح انسانی است که پیش از خلق جهان خاکی وجود داشتند: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ (سوره اعراف، آیه ۱۷۲). هلهله نشاطی که به این پرسش، پاسخ گفت، میثاق ازلی تمکین را بست و پیامبران در دوره‌های مختلف برای یادآوری تمکین مردم به همین میثاق فرستاده شده‌اند. توالی پیامبران، «دایره نبوت» را به وجود می‌آورد. ظاهر شریعت، همان امری است که پیامبران بیان کرده‌اند و مسئله‌ای که این جا طرح می‌شود، این است که آیا باید به همین ظاهر تنزیل بسنده کرد؟ (در این صورت، اهل فلسفه، وظیفه‌ای نخواهد داشت) و یا باید معنای حقیقی و حقیقت را فهمید؟

حکیم پرآوازه، ناصر خسرو (پنجم/یازدهم)، یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آیین اسماعیلی ایرانی، به بهترین وجهی مسئله اساسی را در عبارتی بیان کرده است: «شریعت، ظاهر حقیقت^۸ و حقیقت باطن شریعت است ... شریعت، مثال^۹ و حقیقت ممتول^{۱۰} است. ظاهر با ادوار عالم در دگرگونی است، اما باطن، مبین قدرت الهی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود».

۳. حقیقت، از این حیث که حقیقت است، نمی‌تواند توسط یک مرجع به

1. laïcisa. 2. gnose. 3. évolution. 4. horizontal.
5. en ascension.

1. formations spirituelles 2. Jakob Boehme 3. Swedenborg
4. symbolisant les uns avec les autres 5. métahistoire 6. post-pistorique
7. transhistorique 8. Idée 9. symbole 10. symbolisé

پشت سر ما، بلکه «زیر پاهای ما» قرار دارد. معانی وحی‌های الهی، معانی که با سلسله‌مراتب معنوی و مراتب عوالمی مطابقت دارد که در آستانهٔ وراء تاریخ آغاز می‌شود، بر همین محول ترتیب می‌یابد. اندیشه، در این وراء تاریخ، آزادانه حرکت می‌کند، بی‌آن‌که با محرمات مرجع تقلیدی سروکار داشته باشد. در عوض، در صورتی که شریعت، نافی حقیقت باشد، اندیشه، باید با آن مواجه شود. وجه مشخصهٔ اهل ظاهر^۱ و فقیهان^۲، نفی همین افق‌های طولی است. اما این وضعیت دردناک^۳ را فیلسوفان به وجود نیاوردند، بلکه از همان فردای رحلت پیامبر آغاز شد. تعلیمات امامان شیعی که در مجموعه‌ای عظیم، به دست ما رسیده است، امکان می‌دهد تا این ماجرا را دنبال کرده و بفهمیم که چگونه و چرا در محیطی شیعی، یعنی در ایران سدهٔ دهم/شانزدهم صفویان، حکمت، بار دیگر، به طور باشکوهی تجدید شد.

بدین سان، در طول سده‌ها تداوم، اندیشه‌های اساسی پیامبرشناسی شیعی از میان نرفت: تأکید بر یگانگی عقل فعال و روح‌القدس که همان جبرائیل است؛ بحث معرفت نبوی در معرفت‌شناسی فارابی و ابن سینا؛ اندیشهٔ این که حکمت یونانیان نیز از مشکلات نبوت ناشی شده است. اندیشهٔ این حکمت الهی که از نظر لغوی معادل theosophia است، به طور دقیقی با فلسفه و الهیات^۴ به معنایی که امروزه از آن مراد می‌شود، مطابقت ندارد. دقیق‌تر بگوییم، تفکیک میان الهیات و فلسفه که در مغرب‌زمین به حکمت مَدْرَسی لاتینی بازمی‌گردد، نخستین امارهٔ «عرفی شدن متافیزیکی»^۵ است و نتیجهٔ آن، اعتقاد به ثنویت علم و ایمان و در نهایت، اندیشهٔ «حقیقت دوگانه» است که اگر هم از خود ابن رشد نیست، دست‌کم، به برخی از پیروان مکتب ابن رشد تعلق دارد، اما این مکتب ابن رشد، دقیقاً، از حکمت نبوی اسلام جدا می‌شود. به همین دلیل، مکتب ابن رشد به‌خودی‌خود از میان رفت و نیز به همین سبب، مدت‌های طولانی آن را هم چون واپسین کلام فلسفهٔ اسلامی به نظر آورده‌اند، در حالی که این مکتب، بن‌بستی بیش نبود، دوره‌ای که از خاطرهٔ اندیشمندان اسلام شرقی زودده شده

است.

۴. این‌جا، به ذکر برخی از نصوصی بسنده می‌کنیم که در آن‌ها، از مجرای تعالیم امامان شیعی، می‌توان فهمید که چگونه تأویل قرآن و تأمل فلسفی هر دو مبین «جوهر»^۱ واحدی هستند. به عنوان مثال، این حدیث از امام جعفر صادق (رحلت ۷۶۵/۱۴۸) روایت شده است: «کتاب خدا حاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارت ناظر به عوام و اشارت نظر به خواص است. لطایف به اولیا و حقایق به انبیا تعلق دارد». در روایت دیگری آمده است: «ظاهر نص به شنوایی، اشارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد».

این سخنان، بازتابی است از کلام امام اول، علی‌بن‌ابی‌طالب (رحلت ۶۶۱/۴۰): «آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که چهار معنا نداشته باشد: ظاهر، باطن، حد و مُطَّلَع. ظاهر به بیان زبانی، باطن به فهم و حد به احکام حرام و حلال اختصاص دارد، اما مطلع، ناظر به امری است که خداوند می‌خواهد از طریق هر آیه در انسان تحقق بخشد».

این چهار معنا، از نظر شمار، با [شمار معانی] عبارت لاتینی که پیش از این یادآور شدیم، مطابقت دارد. با وجود این، به امر دیگری نیز می‌توان پی برد. تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان افراد انسانی صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است. امام جعفر صادق، اشارهٔ دیگری به هفت مرتبهٔ نزول قرآن دارد و آن‌گاه نه وجه ممکن قرائت و فهم نص قرآن را توضیح می‌دهد. بدین سان، این توجه به باطن به هیچ وجه، بیانی متأخر نیست، زیرا در تعلیمات امامان نیز امری اساسی است و همین تعلیمات، منبع توجه به باطن است.

روزی عبدالله بن عباس از مشاهیر اصحاب پیامبر، در موافقت با کلام امام اول، در میان جمعی که در عرفات (در دوازده میلی مکه) حاضر بودند، با اشاره به آیهٔ ۱۲ از سورهٔ طلاق، دربارهٔ آفرینش هفت آسمان و هفت زمین گفت: «ای انسان‌ها! اگر من در برابر شما این آیه را چنان‌که از پیامبر شنیدم، تفسیر کنم،

1. Magistère dogmatique 2. docteur de la loi 3. drame

4. théologie 5. laïcisation métaphysique

1. se substantier

تأویل آنان را از آن خود کرده‌اند. روایاتی از امامهای اول و ششم که بالاتر به آن‌ها اشاره شد، در جای مناسبی در مقدمه تفسیر بزرگ عرفانی روزبهان بقلی (در گذشته ۱۲۰۹/۶۰۶) که در آن، افزون بر این، تأملات خود وی و پیشینیان وی (جنید و سلمی) نیز آمده، آورده شده است. در سده ششم/دوازدهم، رشیدالدین میندی (در گذشته ۱۱۲۶/۵۲۰) اثری بزرگ، شامل تفسیر و تأویل عرفانی (به زبان فارسی) به رشته تحریر کشید. این دو تفسیر، همراه با تفسیری (با عنوان تاویلات) اثر عبدالرزاق کاشانی، یکی از پرآوازه‌ترین نمایندگان مکتب ابن عربی، مهم‌ترین تفسیرهای سه‌گانه عرفانی هستند.

در رساله‌ای که با کمال تأسف نام مؤلف آن معلوم نیست (نوشته شده به تاریخ ۱۳۳۱/۷۳۱) و به بحث درباره حدیث «هفت بطن»^۱ اختصاص یافته، آمده است که این هفت بطن با مراتب عوالم معنوی مطابقت دارد، زیرا هر یک از این مراتب معنایی، با مرتبه‌ای از وجود^۲ و حالتی درونی تطبیق می‌کند. سمنانی (در گذشته ۱۳۳۶/۷۳۶) تفسیر خود را با توجه به مطابقت این هفت مرتبه معنا با هفت مرتبه عوالم معنوی سامان داده است.

افزون بر این، فیلسوفان و عرفای بسیاری، بی‌آن‌که تفسیری بر همه قرآن بنویسند، درباره حقیقت سوره یا حتی آیه‌ای خاص (آیه نور، آیه الکرسی و...) به تأمل پرداخته‌اند. این آثار، مجموعه پراهمیتی را تشکیل می‌دهد. چنین بود که ابن سینا تفسیرهایی بر برخی آیات نوشته است. برای نمونه، این‌جا، آغاز تفسیر او بر سوره فلق را می‌آوریم: «قل اعوذ برب الفلق. بگو ای محمد پناه می‌برم به پروردگار که شکافنده ظلمت سرای عدم‌اند به نور وجود. و همان خالق، عبارت از مبدأ اول است، جل سبحانه که لذاته واجب‌الوجوداند. و سریان این کار از لوازم خیریه مطلقه اوست، به سبب هویت مطلقه که دارند، در قصد اول آن حضرت، سبحانه و تعالی». این چند جمله کافی است تا نشان دهد چگونه و چرا تفسیر معنوی قرآن باید در شمار تاریخ منابع تأمل فلسفی در اسلام باشد.

این‌جا فقط می‌توان به چند نمونه بارز اشاره کرد (شمارش تفسیرهای

مرا سنگ‌سار خواهید کرد». این سخن، به طور کاملی مبین موضع اسلام باطنی، درقبال اسلام اهل ظاهر و شریعت است. شرح پیامبرشناسی شیعی که پایین‌تر آمده است، این مطلب را به نحو بهتری روشن خواهد کرد، زیرا حدیثی که می‌توان آن را اساسنامه اهل باطن نامید، به خود پیامبر بازمی‌گردد: «قرآن دارای ظاهری و باطنی است و باطن آن نیز دارای باطنی است (هم‌چنان‌که افلاک آسمانی در درون یکدیگر قرار دارند) تا بطن هفتم». این حدیث، برای تشیع اساسی است، هم‌چنان‌که از آن پس، برای تصوف نیز اساسی خواهد بود؛ سعی در توضیح آن حدیث، به معنای بحث در همه تعالیم شیعی خواهد بود. تعلیم، که به عهده امام گذاشته شده، با مرجعیت مقام روحانی کلیسایی در مسیحیت قابل مقایسه نیست. امام، به عنوان ولی ملهم از سوی خداست [و] تعلیم به طور اساسی به حقایق، یعنی به [امور] باطن مربوط می‌شود. سرانجام، امام دوازدهم (مهدی، امام منتظر، امام غایب) ظهور خواهد کرد و در پایان عالم^۱، باطن همه وحی‌های الهی را آشکار خواهد کرد.

۵. اندیشه باطن که اساس و قوام‌دهنده تشیع است، در بیرون از محافل صرفاً شیعی بارور خواهد شد (پایین‌تر خواهیم دید که بدین سان، مسائل بسیاری طرح می‌شود). این اندیشه، در نزد صوفیان و فیلسوفان بارور می‌شود. توجه به باطن^۲، نزد اهل عرفان به احیای مجدد راز پیام آغازین^۳ قرآن در نفس نص آن^۴ میل خواهد کرد، اما این امر از ابداعات صوفیان نیست. کافی است به مورد بارز امام جعفر صادق توجه داشته باشیم که روزی، به اصحابی که ناظر سکوت پرجذبه‌ای که پس از نماز به او عارض شده بود، بودند، گفت: «من تلاوت این آیه را چندان ادامه دادم تا شنیدم که او (یعنی فرشته) همان آیه را بر پیامبر خود می‌خواند».

بنابراین، باید گفت کهن‌ترین تفسیر معنوی قرآن از تعالیم امامان شیعی، که در ضمن مفاوضه با اصحاب بیان شده، ناشی می‌شود. صوفیان، همین اصول

1. notre Aïôn

«فی نه‌ایه‌الکنور» والمقصود منه وقت الظهور، توضیح عارف نامر در ترجمه عربی ص. ۴۷.

2. intériorisation

3. énonciation originelle 4. articulation du texte

1. les spirituels 2. mode d'être

فلسفی و عرفانی هنوز انجام نشده است). در مجموعه پرشمار آثار صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰/۱۶۴۰) تفسیری عرفانی و شیعی وجود دارد که با این که فقط به چند سوره مربوط می‌شود، هفتصد صفحه با قطع وزیری بزرگ را شامل می‌شود. معاصر او، سیداحمد علوی که مانند خود صدرالدین شیرازی، شاگرد میرداماد بود، تفسیری فلسفی به زبان فارسی نوشته که هنوز چاپ نشده است. ابوالحسن عاملی اصفهانی (درگذشته ۱۱۳۸/۱۷۲۶) مجموعه‌ای تأویلی با عنوان مرآة الانوار نوشته که در حقیقت مقدمه‌ای بر هر تأویل قرآن، مطابق اسلوب عرفان شیعی است. در مکتب شیخی نیز تفسیرهای عرفانی سروه‌ها و نیز تفسیرهایی بر آیه‌های منفرد نوشته شده است.

همین طور، باید از تفسیر بزرگی نام برد که اخیراً در ایران توسط شیخ محمدحسین طباطبایی نوشته شده است. در آغاز سده سیزدهم/نوزدهم، حکیم شیعی دیگر، جعفر کشفی، توضیح مکان و منزلت تأویل را وجهه همت خود ساخت. این نویسنده توضیح می‌دهد که تأویل عمومی شامل سه مرتبه تفسیر، تأویل و تفهیم است. تفسیر به معنای دقیق کلمه، توضیح نص متن است و محور آن علوم دینی اسلامی است. تأویل (در لغت به معنای بازگشت دادن چیزی به اصل آن) علمی است که محور آن، جهتی معنوی و الهامی الهی است و آن، مرتبه فیلسوفی است که به طور متوسط پیشرفته باشد. بالاخره تفهیم (در لغت به معنای فهماندن، تفسیر اصلی) علمی است که محور آن نفس فهمیدن از طریق خدا و الهامی است که خدا فاعل^۱، موضوع^۲ و نهایت یا منشأ، آلت و غایت آن است. این، عالی‌ترین مرتبه فلسفه است، زیرا جعفر کشفی (و اهمیت او هم در همین است) مکتب‌های فلسفی را با توجه به مراتب فهم، به گونه‌ای که تأویل معنوی قرآن آشکار می‌شود، طبقه‌بندی می‌کند. علم تفسیر، فلسفه را شامل نمی‌شود؛ درقیاس با حقیقت، علم تفسیر با فلسفه مشایبان مطابقت دارد. علم تأویل، همان حکمت رواقیان است، زیرا علم، ورای حجاب است (رواق یا stoa درباره تصوری که در اسلام از حکمت رواقی داشته‌اند، باید تحقیق شود). علم تفهیم، «حکمت اشراق یا مشرقیه»، یعنی حکمت سهروردی و ملا صدرا

شیرازی است.

۶. رساله مؤلف ناشناخته که پیش از این ذکر آن گذشت (بخش ۵) ما را برای رسوخ در چگونگی عمل این تأویل که قواعد آن از همان آغاز از سوی امامان شیعی تدوین شد، یاری می‌کند. در آن رساله، این پرسشها طرح شده است: نص وحی شده در زمان و زبانی خاص، با آن حقیقت ابدی که بیان یم کند، چه نسبتی دارد؟ و تطور^۱ این وحی را چگونه می‌توان درک کرد؟

از مضمون سخن فیلسوف عارف، در طرح این پرسشها می‌توان نظر او را درباره مناقشه‌ای که نظریه معتزله با بحث حدوث و قدم قرآن در سده سوم/نهم در امت اسلامی ایجاد کرد، حدس زد. در نظر متکلمان معتزلی، قرآن حادث بود (ر.ک. فصل سوم، بخش دوم، ب). به سال ۸۳۲/۲۱۸، مأمون خلیفه، مردم را به قبول آن نظر وادار کرد و نتیجه این امر، آغاز دوره‌ای از سختیها بر مخالفان بود و تا زمانی که پانزده سال پس از آن، خلیفه‌المتوکل وضع را به نفع مخالفان تغییر داد، ادامه پیدا کرد. فیلسوف عارف، بر آن بود که این مسئله درست طرح نشده است؛ دو اصطلاح حادث و قدیم، ناظر به مرتبه واحدی از واقعیت نیست؛ مسئله، منوط به توانایی درک نسبت حقیقی میان آن دو یعنی کلام خدا یا سخن انسانی است. باکمال تأسف، نه قدرت رسمی با طرفداری از یکی از راه حل‌ها و نه متکلمان درگیر در این مجادله، ابزار فلسفی مؤثری برای حل مشکل در اختیار نداشتند. همه کوشش متکلم بزرگ، ابوالحسن اشعری، به توسل به ایمان معطوف شد «بی‌آن که در پی توضیح برآید». فیلسوف عرفانی، در برابر فیلسوف و اهل نقد غربی، بیشتر از متکلمان (ر.ک. فصل سوم) دچار اشکال است. آن‌گاه که فیلسوف و اهل نقد غربی می‌خواهد فیلسوف عرفانی را برای اعراض از تأویل به نفع نقادی تاریخی مجاب کند، او، در واقع، می‌خواهد فیلسوف عرفانی را به قلمرو وی سوق دهد که از آن او نیتس، و دیدگاهی را بر او تحمیل می‌کند که به یقین، از مقدمات نوعی فلسفه جدید غربی ناشی می‌شود، اما این مقدمات، با فلسفه خود او بیگانه است. دو دلمشغولی ویژه را این‌جا ذکر می‌کنیم. نخستین دلمشغولی، به عنوان مثال، می‌خواهد پیامبر را با توجه به

1. processus

1. sujet 2. objet

محیط، تربیت و توانایی‌های فطری او بفهمد و دیگری همان دلمشغولی فلسفه‌ای است که مَقهور تاریخ خود است: چگونه حقیقت تاریخی است و تاریخ حقیقت دارد؟

فیلسوف عرفانی، در برابر دلمشغولی نخستین، به طور اساسی، معرفت پیامبرشناسی خود را قرار می‌دهد تا گذار کلام الهی به بیان انسانی آن را توضیح دهد. تأویل عرفانی سعی دارد وضعیت پیامبران و بویژه پیامبر اسلام را با تأمل در کیفیت نسبت پیامبر، نه با «زمان او»، بلکه با منشاء ازلی پیام او، یعنی وحی‌ای که او نص آن را بیان می‌کند، درک نماید. فیلسوف عرفانی، در برابر دلمشغولی دوم، یعنی تعارضی که اصالت امور تاریخی^۱ با آن درگیر است، این نکته را طرح می‌کند که ذات ازلی و حقیقت قرآن، همان کلام حق^۲ است، و او از طریق ذات الهی^۳ تداوم پیدا کرده و بی‌آن‌که آغاز و انجامی داشته باشد، از آن جدایی ناپذیر است.

بدون تردید، می‌توان ایراد گرفت که در این صورت، جز وقایع ازلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما در این صورت معنای واقعه چه خواهد بود؟ به عنوان مثال، چگونه می‌توان معنای اعمال و اقوالی را که درباره ابراهیم و موسی، پیش از آن‌که آنان پای در دایره وجود بگذارند، گزارش شده است، بی‌آن‌که دچار خطا شویم، درک کرد؟ نویسنده ناشناخته ما می‌گوید که چنین ایرادی، بر تصویری سراسر وهمی مبتنی است. معاصر او، سمنانی نیز (بر مبنای آیه سَنَرِیْهِمْ آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف بریک انه علی کل شی شهِید. آیه ۵۳ سوره فُصِّلَتْ) میان زمان آفاقی و زمان انفسی تمایز قائل است. بر مبنای هر یک از این دو زمان، پیش و پس، دارای معنایی متفاوت خواهد بود. وقایعی وجود دارد که بی‌آن‌که واقعیتی در تاریخ تجربی داشته باشد، واقعی است. نیز سیداحمد علوی (سده یازدهم/هفدهم) که پیش از این ذکر او گذشت (بخش ۵) در مواجهه با همان مشکل، به ترتیبی وجودی ابدی^۴

قائل می‌شود که در آن، نظم همزمان^۱ صور، جانشین ترتیب توالی^۲ آن‌ها می‌شود. زمان، به مکان تبدیل می‌شود. این متفکران ترجیح می‌دهند صور را در مکان درک کنند و نه در زمان.

۷. ملاحظاتی که گذشت، فن فهمیدن را به گونه‌ای که از تأویل معنای معنوی برمی‌آید و اصطلاح تأویل به بهترین وجهی مبین آن است، روشن می‌سازد. شیعیان به طور کلی، و اسماعیلیان به طور خاص، می‌بایست از همان آغاز، به طور طبیعی، استادان بزرگ تأویل بوده باشند. هر قدر گفته شود که روش تأویل با شیوه اندیشیدن رایج ما ناسازگار است، توجه به آن ضرورت بیشتری خواهد داشت. اگر روش تأویل در طرح کلی عالمی که به آن تعلق دارد، در نظر گرفته شود، به هیچ وجه تصنعی جلوه نخواهد کرد.

واژه تأویل با تنزیل، دو اصطلاح و مفهوم مکمل و دارای تضاد را به وجود می‌آورد. معنای دقیق تنزیل، احکام شریعت و نص وحی نازل شده بر پیامبر به توسط مَلک وحی است. تنزیل، یعنی نازل کردن وحی از عالم بالا، برعکس، تأویل، یعنی بازگشت و رجعت دادن به اصل و بنابراین، بازگشت به معنای حقیقی و آغازین یک نوشته. «تأویل از اوّل، است و اوّل چیزی به اصل خود رسانیدن... پس، صاحب تأویل آن کس باشد که سخن از ظاهر خود بگرداند و به حقیقت برساند». (ر.ک. کلام پیر). تأویل، به عنوان تأویل درونی یا تأویل رمزی، باطنی و غیره... همین است. آن سوی مفهوم تأویل (exégèse) مفهوم راهنما یا هادی (یعنی شارح یا exégète یا امام برای شیعیان) و آن سوی مفهوم exegesis یا شرح سوانح، مفهوم خروج (exode یا سفر خروج) یعنی «خروج از مصر» ظاهر می‌شود که خروج از مجاز^۳ و بندگی ظاهر نص، خروج از غربت^۴ و غربت^۵ ظاهر به سوی شرق معنای آغازین و باطنی^۶ است.

در حکمت اسماعیلی، تأویل را نمی‌توان از ولادت روحانی جدا کرد. تأویل نص^۷ بدون شرح سوانح نفس^۸ ممکن نیست. نیز معنای تأویل، کاربرد آن به

1. ordre de simultanéité 2. ordre de successien 3. métaphore 4. exil
5. occident 6. orient de l'idée originelle et cahée
7. exégèse des textes

1. historicisme 2. Logos, verbe divin 3. ipsité divine
4. structure éternelle

نکته دیگری را نیز باید بر این افزود. روشی از اندیشه، به تأویل دست می‌زند و شیوه درکی که تأویل به وجود می‌آورد، با سنخ خامی از فرهنگ و فلسفه معنوی مطابقت دارد. تأویل از وجدان خیالی^۱ بهره می‌گیرد که چنان‌که خواهیم دید، حکمای اشراقی، بویژه ملاً صدرا، به دقت، کارکرد ممتاز و اعتبار معرفتی^۲ آن را اثبات کرده‌اند. تنها قرآن و یا کتاب مقدس نیست که ما را در برابر این واقعیت مسلم قرار می‌دهد. برای بسیاری از کسانی که قرآن و کتاب مقدس را خوانده و در آن تدبّر می‌کنند، نص آن‌ها معانی دیگری غیر از معنای ظاهری دارد. فهم معنای این کتاب‌ها حاصل امر تصنیی ذهن نیست، بلکه ادراکی آغازین است و به همان مقیاس نامتأول به امری دیگر که ادراک یک‌صدا و یک‌زنگ. بخش بزرگی از ادبیات فارسی، اعم از حماسه‌های عرفانی و اشعار غنایی، از رساله‌های تمثیلی سهروردی که خود نمونه ارائه شده توسط ابن سینا را بسط می‌دهد، در چنین وضعی قرار دارد. سراسر عبهرالعاشقین روزبهان شیرازی با به‌کارگیری تأویل بنیادین و مداوم صور محسوس، درک معنای نبوی زیبایی وجودات را تأیید می‌کند. هر کس که روزبهان را فهمیده باشد و بداند که تمثیل، مجاز نیست، تعجب نخواهد کرد که چگونه خوانندگان ایرانی بسیاری، به عنوان مثال، در اشعار شاعر بزرگ هموطن او، حافظ شیرازی، معنایی عرفانی می‌یابند.

این ملاحظات، در اجمال آن، با تعیین مرتبه‌ای که نص قرآنی باید در آن فهمیده شود، می‌تواند به ما بفهماند که قرآن چه سهمی در تأمل فلسفی در اسلام داشته است. بالاخره اگر آیات قرآنی می‌توانند به این خوبی در براهیم فلسفی جای گیرند، به این علت است که معرفت‌شناسی، خود، در پیامبرشناسی وارد می‌شود (ر.ک. فصل دوم) و به همین دلیل، این «عرفی شدن فلسفی»^۳ در مغرب‌زمین که ریشه در حکمت مدرسی لاتینی دارد، در اسلام به وجود نیامد. بدین سان، اگر صفت «نبوی» این فلسفه از چنین سرچشمه‌ای ناشی می‌شود، اساس آن میراث‌خوار گذشته‌ای است که به آن زندگی دوباره و بسطی بدیع

عنوان علم میزان است. از این حیث، روش کیمیای جابر بن حیان، یکی از موارد استفاده از تأویل، یعنی ناپدید ساختن ظاهر و آشکار ساختن باطن است (ر.ک. فصل چهارم بخش دوم). دو اصطلاح دیگر، از اصطلاحات اساسی است که عبارت‌اند از مجاز و حقیقت. بدین سان، مجاز، همان معنای باطنی که باید درک شود، نیست، بلکه ظاهر نص، همان مجاز حقیقت است. ظاهر، یعنی بیرون، حکم شرعی و نص قرآنی، ولی باطن، همان امر نامکشوف و درونی است. فقره‌ای از ناصر خسرو که پیش از این نقل کردیم، این دوگانگی را به بهترین وجهی بیان می‌کند.

خلاصه این‌که در این سه دسته اصطلاح زیر (که بهتر است به عربی به‌خاطر داشت، زیرا هر یک از آن‌ها معادل‌های بسیاری در زبان فرانسه دارد)، شریعت با حقیقت، ظاهر با باطن، تنزیل با تأویل، دارای همان نسبت مثال^۹ و ممثول^{۱۰} است. این تطابق دقیق باید ما را از خلط نادرست میان مثال و مجاز^{۱۱} که پیش از این، در آغاز، به آن اشاره شد، برحذر دارد. مجاز، تجسمی^{۱۲} کمابیش تصنیی از کلیات و امور انتزاعی است که از راه‌های دیگری به خوبی قابل شناسایی و بیان است. مثال، یگانه بیان ممثول، یعنی مدلولی است که با آن نسبت تمثیل دارد. راز مثال، هرگز، برای همیشه فهمیده نیم شود. درک مثالی، استحاله‌ای در داده‌های بیواسطه (محسوس و مربوط به ظاهر الفاظ) به وجود می‌آورد و به آن‌ها شفافیت می‌بخشد. اگر چنین شفافیتی تحقق نپذیرد، گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر امکان‌پذیر نخواهد شد. همین طور، بدون کثرت عوالمی که نسبت به یکدیگر در مراتب طولی قرار دارند، تأویل مثالی به علت فقدان معنا و کارکرد از میان خواهد رفت. پیش از این، به همین مطلب اشاره شد. بنابراین، تأویل مستلزم حکمتی الهی است که در آن، عوالم، یکی مثالی از دیگری خواهد بود: عوالم ماورای محسوس و معنوی، عالم اکبر^{۱۳} یا انسان کبیر^{۱۴} و عالم اصغر. نه تنها حکمت الهی اسماعیلی، بلکه ملاً صدرا و مکتب او نیز به نحو اعجاب‌انگیزی این فلسفه «صور مثالی» را بسط داده‌اند.

1. cobscience imaginative 2. valeur noétique
3. sécularistion métaphysique

8. exegesis de l'âme 9. symbole 10. symbolisé 11. allégorie
12. figuration 13. macrocosme 14. homo maximus

خواهد داد، اما انتقال آثار اساسی آن فلسفه حاصل کار چندین نسل مترجم بود.

۲. ترجمه‌ها

این‌جا سخن از یک امر فرهنگی بسیار پراهمیت است. می‌توان از آن، به عنوان جذب همه دستاورد فرهنگ‌های پیش از اسلام، در شرق و غرب، در اسلام، این‌کانون جدید حیات معنوی بشریت یاد کرد. جریان عظیم ظاهر می‌شود: اسلام میراث یونانی (شامل آثار اسیل و منحول) را دریافت می‌کند و آن، این میراث را در سده ششم/دوازدهم به همت مترجمان طلیطله [در جنوب اسپانیا] به مغرب‌زمین انتقال خواهد داد. وسعت و نتایج این ترجمه‌ها از یونانی به سریانی، از سریانی به عربی و از عربی به لاتینی با وسعت و نتایج حاصل از ترجمه‌های اثر اساسی بودایی ماهایانی از سانسکریت به چینی و ترجمه آثار سانسکریت به فارسی در سده دهم/شانزدهم و یازدهم/هفدهم به دنبال اصلاحات سخاوتمندانه اکبرشاه قابل مقایسه است.

باید دو کانون را از یکدیگر تمیز داد.

۱. از سویی آثار خاص سریانی وجود دارد، یعنی کاری که میان جماعات آرامی غرب و جنوب شاهنشاهی ساسانی به انجام رسید. این کار، به طور عمده، به قلمرو فلسفه و پزشکی مربوط می‌شود، اما افزون بر این، نباید مواضع نسطوریان در مسیح‌شناسی و تأویل [کتاب مقدس] (تأثیر آریگنس بر دبستان رُها) در شرح مسائل مربوط به امام‌شناسی شیعی نادیده گرفته شود.

۲. جریان دیگری وجود دارد که می‌توان سنت یونانی - شرقی، در شمال و شرق شاهنشاهی ساسانی نامید و آثار آن، به طور عمده، به کیمیا، نجوم، فلسفه و طبیعیات مربوط می‌شود و حتی «علوم خفیه» نیز جزئی از این جهان‌نگری^۱ به شمار می‌رود.

۳. برای فهم نقشی که سریانیان به عنوان آموزگاران فلسفه یونانی فیلسوفان اسلامی به عهده داشته‌اند، باید دست‌کم تاریخ و تحولات فرهنگ زبان سریانی

را به خاطر آورد.

دبستان پرآوازه پارسیان در رُها زمانی بنیاد گذاشته شد که امپراتور بوومانوس، شهر نصیبین را (که در آن نام پروبوس به عنوان نخستین مترجم آثار فلسفی یونانی به سریانی ظاهر می‌شود) به پارسیان تسلیم کرد. به سال ۴۸۹ امپراتور بوزانطنه، زنون، دبستان را به سبب گرایش‌های نسطوری آن بست و استادان و شاگردانی که به مذهب نسطوری باقی مانده بودند به نصیبین پناهنده شده و در آن شهر دبستانی جدید بنیاد گذاشتند که به طور اساسی مرکز فلسفه و الهیات بود. افزون بر این، در جنوب شاهنشاهی ایران، پادشاه ایران‌زمین، خسرو انوشیروان (۵۷۹-۵۲۱ میلادی) جندی‌شاپور را بنیاد گذاشت، دبستانی که بیشتر آموزگاران آن سریانی بودند (بعدها منصور خلیفه، جورجیوس بن بختیشوع پزشک را از جندی‌شاپور به نزد خود فراخواند). اگر در نظر آوریم که یوستینین به سال ۵۲۹ میلادی، دبستان آتن را بست و هفت تن از واپسین فیلسوفان نوافلاطونی، به ایران پناهنده شدند، می‌توان شماری از عناصر تشکیل دهنده وضعیت فلسفی و کلامی دنیای شرقی را در دیروز هجرت (۶۲۲ میلادی) به دست آورد.

نامی که بر تارک این دوره می‌درخشد، نام سرجیوس اهل رأس‌العین (درگذشته در قسطنطنیه به سال ۵۳۶ م) است که فعالیت عظیم داشته است. این کشیش نسطوری، افزون بر شماری آثار شخصی، بسیاری از آثار جالینوس و آثار منطقی ارسطو را به سریانی ترجمه کرد. وانگهی، نزد نویسندگان سریانی یعقوبی‌مذهب این دوره، باید نام‌های بُود (مترجم مسریانی کیلیه و دمه)، اخودمیه (درگذشته ۵۷۵ م) و نیز سویرس سیویخت (درگذشته ۶۶۷ م)، یعقوب رهاوی (حدود ۷۰۸-۶۳۳ م) و جورجیوس، اسقف‌العرب را به خود جلب می‌کرد، افزون بر منطق ارسطو (پولیس فارسی رساله‌ای در منطق را به پادشاه ساسانی خسرو انوشیروان تقدیم کرد) جُنگهایی از کلمات قصار بود که به صورت تاریخ فلسفه نوشته شده بود.

در بحث از نظریه افلاطونی نَفَس، در نظر نویسندگان و مترجمان سریانی، حکمای یونانی و بویژه افلاطون با زاهدان شرقی خلط شده بود. بدون تردید، این

امر، بر نظری که در اسلام از «پیامبران یونانی»، (ر.ک. بالاتر، فصل اول، بخش اول، ۳) یعنی حکمایی که آنان نیز از مشکلات نبوت الهام می‌گرفتند، بی‌تأثیر نبوده است.

در پرتو این ترجمه‌های یونانی-سریانی، کار عظیم ترجمه که در آغاز سده سوم هجری صورت گرفت، بیشتر به عنوان تداومی گسترده‌تر و روش‌مندانه‌تر، کاری که پیش از آن با توجه به همان دلمشغولی‌ها آغاز شده بود، در نظر می‌آید تا نوعی نوآوری. نیز، پیش از اسلام در شبه‌جزیره عربی شمار بسیاری از پزشکان نسطوری به سر می‌بردند که همه آنان در جندی‌شاپور تعلیم دیده بودند.

بغداد، به سال ۷۶۵/۱۴۸ بنیاد گذاشته شد. به سال ۸۳۲/۲۱۷، مأمون خلیفه عباسی بیت‌الحکمة را تأسیس و ریاست آن را به یحیی‌بن‌ماسویه (درگذشته ۸۵۷/۲۴۳) تفویض کرد و جانشین او، شاگرد پرآوازه و پراثر یحیی، حنین‌بن‌اسحاق (۸۰۹/۱۹۴-۸۷۳/۲۶۰) بود که در حیره در خانواده‌ای از قبیله عرب مسیح‌عباد چشم به جهان گشود. بدون تردید، حنین پرآوازه‌ترین مترجم آثار یونانی به سریانی و عربی است. شایسته است که این‌جا از فرزند او اسحاق‌بن‌حنین (درگذشته ۹۱۰ میلادی) و برادرزاده او حبیب‌بن‌حسن نیز یاد کنیم. دارالترجمه‌ای حقیقی باگروهی به وجود آمد که بیشتر از سریانی ترجمه یا اقتباس می‌کردند و کمتر به طور مستقیم از یونانی به عربی برمی‌گرداندند. بدین سان، در طی سده سوم/نهم مجموعه‌ی واژگان فنی فلسفه و الهیات در زبان عربی تدوین شد. با وجود این، نباید فراموش کرد که واژگان و مفاهیم، در زبان عربی، به طور مستقل، به حیات خود ادامه خواهند داد. اکتفا کردن به کتاب لغت یونانی برای ترجمه اصطلاحات اندیشمندان متأخر که خود، یونانی نمی‌دانستند، می‌تواند به بدفهمی‌هایی منجر شود. باید از مترجمان دیگری نیز نام برد: یحیی بن بطریق (آغاز سده نهم م)؛ عبدالملک بن عبدالله بن ناعمة حِمَی (اهل حِمص، نیمه نخستین سده نهم م) همکار کِنْدی فیلسوف (پایین‌تر فصل پنجم، بخش اول) و مترجم رساله مغالطات و طبیعیات ارسطو و نیز اِثُولو جیای منسوب به ارسطو؛ قُسْطَا بن لوقای پرآوازه (متولد حدود ۸۲۰ میلادی که در

سالخوردگی حدود ۹۱۲ میلادی درگذشت) اهل بعلبک یا آفتاب‌شهر^۱ یونانیان، یونانی‌تبار و ریاضی‌دان، آثاری هم‌چون شرح‌های اسکندر افرویدیسی و یحیی نحوی بر طبیعیات ارسطو، بخشی از شرح‌های کون و فساد و رساله منحول Placitis Philosophorum تلوتارخس را ترجمه کرد. در میان آثار شخصی او، بویژه رساله فی الفراق بین النفس و الروح و نیز رساله‌هایی در علوم خفیه شناخته شده‌اند و توضیحات او در رساله‌های اخیر به طور اعجاب‌انگیزی به پزشکان روان‌درمانی امروزه شباهت دارد.

در سده چهارم/دهم باید از ابوبشر متی‌القنایی (درگذشته ۹۴۰ میلادی)، فیلسوف مسیحی یحیی بن عدی (درگذشته ۹۷۴ میلادی) و شاگرد او ابوخیبر بن حَمَّار (متولد ۹۴۲ میلادی) نام برد. بویژه باید اهمیت مکتب صابئین حَرَّان را که در جوار رُها مستقر شده بود، خاطر نشان کرد. در اثر منحول مجریطی، اشارات گرانبه‌ای بسیاری درباره آیین ستاره‌پرستی آنان آمده است. آنان نسب معنوی خود را (هم‌چون سهروردی پس از آنان) به هرمس آغاثادایمون می‌رساندند. تعلیمات آنان، ترکیبی از آیین کهن ستاره‌پرستی کلدانیان، بررسی‌های ریاضی و نجومی، معنویت نوفیثاغورثی و نوافلاطونی است. در فاصله سده‌های هفتم تا دهم میلادی، در میان آنان مترجمان بسیار فعالی پا به عرصه وجود گذاشتند. مشهورترین آنان ثابت بن قُرّه (۸۲۶/۹۰۴ میلادی) پارسای نامدار آیین ستاره‌پرستی و مؤلف و مترجم بزرگ آثار ریاضی و نجوم بود.

بحث در جزئیات این ترجمه‌ها این‌جا ممکن نیست. از بعضی از این ترجمه‌ها نامی بیش نمانده است (در سده دهم م، به عنوان مثال، ابن ندیم در فهرست بزرگ خود از آن‌ها یاد کرده است)، از برخی، دست‌نوشته‌ای باقی مانده و برخی دیگر به چاپ رسیده‌اند. به طور کلی، کار مترجمان به ترجمه مجموعه آثار ارسطو شامل شرح‌های اسکندر افرویدیسی و تامسطیوس مربوط می‌شده است (فیلسوفان اسلام بر تضاد میان دو شارح به خوبی آگاه بوده‌اند. ملاً صدرا بر این امر تأکید ورزیده است. کتاب الامام از مابعد الطبیعة نیز در نظریه کثرت

1. Heliopolis

محركهای آسمانی اهمیتی خاص داشته است). این جا نمی توان درباره آن چه از افلاطون حقیقی شناخته شده بود، بحث کرد، اما از هم اکنون می توان گفت که فارابی فیلسوف (پایین تر، فصل پنجم، بخش دوم) با تلخیص محاورات افلاطون شرحی جالب توجه از فلسفه او عرضه کرده است (ر.ک. کتابنامه). فارابی، شیوه مشابهی را نیز در شرح فلسفه ارسطو به کار گرفته است.

این جا، باید بر تأثیر پراهمیت برخی از آثار منحول تأکید ورزید. در درجه اهمیت، ائولو جیای منسوب به ارسطو قرار دارد که چنان که می دانیم، شرحی بر سه کتاب آخر تاسوعات افلوطن است و شاید بر پایه روایت سریانی فراهم آمده باشد که در سده ششم میلادی در زمان شکوفایی مکتب نوافلاطونی نزد نستوریان و در دربار ساسانیان تهیه شده بود (مجموعه نوشته های منسوب به دیونسیوس نیز به همین دوره تعلق دارد). این اثر که شالوده مکتب نوافلاطونی در اسلام است، مبین علاقه به جمع میان افلاطون و ارسطو، نزد فیلسوفان بسیاری است. با وجود این، فیلسوفان چندی، از جمله ابن سینا (ر.ک. فصل پنجم، بخش چهارم) در تعلیقات که به دست ما رسیده است، درباره صحت این انتساب تردید کرده اند. در همان تعلیقات، اشارات گرانمایی نیز درباره «حکمت مشرقیه» (چاپ عبدالرحمن بدوی، همراه با شروع و رساله های اسکندر افرویدی و نامسطیوس، قاهره ۱۹۴۷) آمده است. در فقره معروف تاسوعات: «اغلب به خود می آیم که...» (تاسوعات، IV, 8, 1) فیلسوفان عارف، هم نوعی از معراج پیامبر را - که در تجربه صوفیان نیز تکرار شده - باز شناخته اند و هم شهودی را که عالی ترین مرتبه مجاهدت حکیم الهی غریب است. شرح این شهود در تاسوعات را سهروردی از افلاطون گزارش کرده است. تأثیر این امر در میرداماد (در گذشته ۱۰۴۱/۱۶۳۱) به خوبی مشهود است و در ایران، قاضی سعید قمی (سده یازدهم/ هفدهم) شرحی بر ائولو جیای منسوب به ارسطو نوشته است (ر.ک. بخش دوم).^۱

رسالة التفاحة نیز که در آن ارسطوی در حال احتضار، در برابر مریدان خود، تعالیم سقراط در رساله فایدون را تأیید می کند، مورد اقبال قرار گرفته است

۱. در متن بخش سوم.

(قس: ترجمه فارسی افضل الدین کاشانی شاگرد نصیرالدین طوسی در سده هفتم/ سیزدهم، ر.ک. بخش دوم). بالاخره باید از کتابی نام برد که به ارسطو منسوب است، کتاب فی الخیر المحض (که در سده دوازدهم گرادوس کرمونیایی با عنوان Liber de causis یا Aristotelis de expositiones bonitatis purae liber به زبان لاتینی ترجمه کرد). این رساله در واقع تلخیصی از الثالثو جیای ابرقلس نوافلاطونی است (چاپ عبدالرحمن بدوی، همراه با آثار دیگر: کتاب الاربعه، رساله ای در کیمیا منسوب به افلاطون، فی المقدم العالم و المسائل الطبيعية، قاهره ۱۹۵۵).

این جا نمی توان از رساله های منحول منسوب به افلاطون، پلوتارخس، بطلمیوس و فیثاغورث که منابع ادبیات وسیع مربوط به کیمیا، هیأت و خواص طبیعی بودند، یاد کرد. در این باره، باید به آثار یولیوس روسکا و پل کراوس (ر.ک. پایین تر، فصل چهارم) مراجعه کرد.

۴. همین روسکا بود که دریافت یک سوبه رایج را مورد انتقاد قرار داد، زیرا اگرچه سریانیان مهم ترین واسطه انتقال فلسفه و پزشکی [به عالم اسلام] بودند، اما یگانه واسطه نبودند؛ تنها یک جریان، از بین النهرین به سوی ایران زمین، وجود نداشته است. تأثیری را نیز که دانشوران ایرانی پیش از سریانیان در دربار عباسیان بویژه در نجوم و هیأت داشته اند، نباید فراموش شود.

برخی از واژه های علمی ایرانی (به عنوان مثال نشادر برای آمونیاک) مبین این امر است که به احتمال زیاد، واسطه های میان کیمیای یونانی و کیمیای جابربن حیان، بایستی در کانونهای ایرانی سنت یونانی- شرقی جستجو شود.

نویخت ایرانی و ماشاء الله ابن اثیری یهودی همراه با ماسویه، نخستین مسئولان مکتب بغداد بودند. در زمان هارون الرشید، ابوسهل بن نویخت، رئیس کتابخانه بغداد و مترجم آثار نجومی، از پهلوی به عربی بود. فصل مربوط به ترجمه آثار پهلوی (فارسی میانه) به عربی دارای اهمیت ویژه ای است (آثار نجومی طینقروس بابلی و فالیس رومی به زبان پهلوی ترجمه شده بود). یکی از مترجمان پرآوازه، ابن مقفع ایرانی بود که از آیین زرتشت به اسلام گروید. شمار بسیاری از دانشوران اهل طبرستان، خراسان، یعنی به اجمال ایران شمال

تأثیر کلیسای اعظم نیز کمتر می‌شد (درعوض، استقبال از نسطوریان به همین سبب بود). این‌جا، آنچه مورد بی‌تفاوتی واقع شد، تقدیر فرهنگی است که اشنپنگلر آن را «فرهنگ جادویی» نامید و به طور ناشایستی صفت «عربی» که به هیچ وجه با دایره شمول آن مطابقت ندارد، افزوده شد. دریغا - چنان‌که روسکا افسوس می‌خورد - افق فقه‌اللغه قدیم ما به مرزی زبانی، بدون توجه به مشترکات دوسو، محدود شده است.

به درستی که این ملاحظه، ما را به تمیز این نکته هدایت می‌کند که در ذکر ترجمه‌های سریانیان از [آثار] فیلسوفان یونانی و توجه به دستاورد علمی ایرانیان شمال شرقی، چیزی از قلم افتاده است. باید آنچه را نیز که به عنوان غنوس یا عرفان شناخته می‌شد، افزود. امر مشترکی میان عرفان مسیحی یونانی‌زبان، عرفان یهودی، اسلامی، و عرفان اسماعیلی و شیعی وجود دارد. افزون بر این، اکنون رگه‌های دقیق عرفان مسیحی و یهودی در عرفان اسلامی را می‌شناسیم. بالاخره، شایسته است که تداوم تعلیمات حکمی ایران‌باستان زرتشتی را از یاد نبریم. این تعلیمات که با نبوغ سهروردی (ر.ک. فصل هفتم) در بطن حکمت اشراقی رسوخ کرد، تاکنون از میان نرفته است.

همه این امور اجازه می‌دهد تا وضعیت فلسفه اسلامی را از زاویه نویی ملاحظه کنیم. در واقع، اگر اسلام، صرف دیانت مبتنی بر شریعت بود، فیلسوفان در آن جایی نمی‌داشتند و در وضعیت بی‌ثباتی قرار می‌گرفتند. آنان، در جریان سده‌ها به خاطر مشکلاتی که با فقیهان داشتند، سختیها کشیدند. درعوض، اگر اسلام شریعت ظاهری صرف، اسلام تام نیست، بلکه انکشاف، رسوخ و فعلیت یافتن واقعیت باطنی است، در این صورت وضعیت فلسفه و فیلسوف معنای دیگری پیدا می‌کند. اسلام، تاکنون کمتر از این زاویه مورد توجه قرار گرفته است. با این همه، این وجه از امور را مدیون روایت اسماعیلی تشیع، عالی‌ترین نمونه عرفان آغازین اسلام، در تأویل حدیث مشهور «قبر» هستیم، تعریفی مناسب از نقش فلسفه در این وضعیت: فلسفه، همان قبری است که باید کلام در آن بمیرد تا بتواند به عنوان حکمت الهی و عرفان، زندگی دوباره‌ای بیابد. برای درک شرایطی که اجازه داد تا عرفان در اسلام تداوم یابد، باید به

شرقی و نیز اهل «ایران خارجی» در آسیای مرکزی باید ذکر شود: عمر بن فرخان طبری (دوست یحیی برمکی)، فضل بن سهل سرخسی (در جنوب مرو)، محمد بن موسی خوارزمی، پدر جبر مشهور به جبر «عربی» (رساله او در جبر در حدود ۸۲۰ میلادی نوشته شده است) که همان قدر از «عرب» بودن دور بود که خیره از مکه فاصله دارد، خالد مروودی؛ حبش مروزی؛ احمد فرغانی (همان Alfraganus نویسندگان لاتینی در سده‌های میانه) اهل فرغانه در ناحیه سیحون^۱ علیا بود؛ ابو معشر بلخی (Albumasar نویسندگانی لاتینی) از اهالی بلخ. با بلخیان و بلخ به نقش برمکیان می‌رسیم که مبین پیشرفت عنصر ایرانی در دربار عباسیان و قرار گرفتن این خاندان ایرانی (۷۵۲-۸۰۴ میلادی) در رأس امور خلافت است. نام نیای آنان بزمک مبین مقام موروثی کاهن بزرگ معبد بودایی نوبخت (در زبان سانسکریت nova vihara یعنی صومعه نو) در بلخ بود که برابر افسانه‌ها، از آن پس به آتشکده تبدیل شد. آنچه بلخ، این ام‌القری، در طول اعصار از فرهنگ یونانی، بودایی، زرتشتی، مانوی و مسیحی نسطوری دریافت کرده بود، در آن‌جا زنده بود (بلخ ویران شده را برمک به سال ۷۲۶ بازسازی کرد). خلاصه این‌که ریاضیات، نجوم، هیأت، کیمیا، پزشکی و کانی‌شناسی و همراه با این دانش‌ها ادبیاتی منحول، کانونهایی در این شهرها که پیش از آن اسکندر در مسیر خود به مشرق زمین از آن‌ها گذر کرده بود، به وجود آوردند.

چنان‌که پیش از این اشاره شد، وجود واژگان علمی ایرانی ایجاب می‌کند که ریشه آن‌ها را در سرزمین‌های شمال شرقی ایران، پیش از ورود اسلام، جستجو کنیم. دانشمندان هیأت و نجوم، پزشکان و کیمیاگران، از این شهرها در میانه سده هشتم میلادی، به سوی کانون جدید حیات معنوی که اسلام آن را ایجاد کرده بود، به راه افتادند و این پدیدار قابل توضیح است. همه این دانش‌ها (کیمیا، نجوم) بخشی از آن جهان‌نگری بود که یگانه اندیشه مسیحیت مکتبی کلیسای اعظم، از میان بردن آن بود. در مشرق زمین، وضعیت نسبت به امپراتوری روم (اعم از شرقی و غربی) متفاوت بود. هر اندازه به سوی مشرق سیر می‌کردند،

1. Yaxaste

آنچه در فصل پیش، دربارهٔ فقدان پدیدار کلیسا در اسلام و نهادی هم‌چون شورای روحانیت^۱ به اشاره گفتیم، بازگردیم. آنچه این‌جا اهل عرفان در نظر دارند، تولّای امامان است و به همین دلیل، ضرورت دارد که این‌جا، شاید برای نخستین بار، در طرح تاریخ فلسفهٔ اسلامی، شرحی دربارهٔ فلسفهٔ نبوی که صورت بس بدیع و شکوفایی خودجوش وجدان اسلامی است، آورده شود.

این شرح نمی‌تواند به صورت پاره‌پاره بیان شود. بنابراین، این‌جا طرحی از مجموع تشیع در دو صورت اصلی آن ارائه خواهیم کرد و از آن‌جا که کاری بهتر از آن نیست که از اندیشمندان شیعی (حیدر آملی، میرداماد، ملاً صدرا و دیگران) بخواهیم تا تعلیمات امامان را توضیح دهند، شرح ما باید شامل عناصری باشد که در فاصلهٔ سدهٔ نخست تا یازدهم هجری بیان شده است، اما این بسط تاریخی، کاری جز تعمیق مسئله‌ای اساسی که از همان آغاز طرح شده بود، انجام نمی‌دهد.

فصل دوم

تشیع و حکمت نبوی

ملاحظات مقدماتی

در اشارات اجمالی گذشته دربارهٔ تأویل قرآن، به عنوان منبع تأمل فلسفی، گفته شد که اگر طرح حیات نظری و معنوی در اسلام، به فیلسوفان یونانی‌مشرّب، متکلمان سنی و صوفیان محدود شود، مطلب ناتمام خواهد بود. جالب توجه است که در توضیحات کلی مربوط به فلسفه اسلامی، هرگز به نقش و اهمیت تعیین‌کنندهٔ اندیشهٔ شیعی در پیشرفت اندیشهٔ فلسفی در اسلام التفاتی نداشته‌اند. حتی نزد شرق‌شناسان، احتیاطها و گاهی بی‌توجهی‌های هم‌مرز با دشمنی وجود داشته که از سوی دیگر، با جهل اسلام اهل سنت نسبت به مسائل حقیقی تشیع، در هماهنگی کامل بوده است. اکنون دیگر نمی‌توان اشکال عدم‌دسترسی به متن‌ها را پیش کشید. بالغ بر سی سال است که چاپ برخی از مهم‌ترین رساله‌های اسماعیلی آغاز شده است. در ایران نیز چاپ و انتشار متن‌های عمدهٔ تشیع امامی سرعت پیدا کرده است. این وضعیت به چند تذکره مقدماتی نیاز دارد.

۱. از آن‌جا که نتوانسته‌اند بررسی کلام و فلسفهٔ شیعی را بر مبنای متن‌های اساسی که با احادیث امامان آغاز و تا تفسیرهای آن مآثورات در طی سده‌ها بسط پیدا می‌کند، انجام دهند، به توضیح‌های سیاسی و اجتماعی بسنده کرده‌اند که جز به تاریخ بیرونی مربوط نمی‌شود و در نهایت، به این امر منجر می‌شود که پدیدار دینی شیعی را از طریق تعلیل از امر دیگری استنتاج کرده یا مشتق بدانند و خلاصه این‌که آن پدیدار را به امر دیگر تقلیل دهند. اما هر اندازه اوضاع و احوال بیرونی مورد توجه قرار گیرد، حاصل جمع و یا نتیجهٔ آن‌ها

۳. اندیشه شیعی، از همان آغاز، منبعی برای حکمتی از نوع نبوی مربوط به یک دیانت نبوی بود. حکمت نبوی، اندیشه‌ای را ایجاد می‌کند که نه به گذشته تاریخی، نه به ظاهر احکام آن و نه به افقی که منابع و احکام منطق عقلی حدود آن را معین می‌کند، محدود نمی‌شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معنای معنوی وحی الهی. نمونه‌ی اعلا‌ی این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد. حکمت نبوی، به طور اساسی، حکمتی معاداندیش است.

۱. باطن، می‌توان خطوط اساسی اندیشه شیعی را در دو بحث زیر پیدا کرد: ۱. باطن، ۲. ولایت که معنای آن از این پس روشن خواهد شد.

۴. در برابر مشکل زیر، باید همه نتایج ممکن انتخاب آغازین اصلی را که پیش از این به آن اشاره شد (فصل اول، بخش ۱) بیرون کشید: آیا دیانت اسلام، به تفسیر ظاهر و فقهی محدود می‌شود؟ آن‌جا که جواب این پرسش مثبت بوده، جایی برای فلسفه باقی نمانده است. یا این ظاهر، که گفته می‌شود برای تنظیم رفتارهای زندگی عملی کافی است، ظاهر درون و باطنی است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، معنای رفتار عملی دگرگون خواهد شد، زیرا حکم شریعت، جز در حقیقت معنایی پیدا نمی‌کند و این حقیقت، همان معنای باطنی وحی الهی است. اما این معنای باطنی، امری نیست که بتوان به یاری منطق و قیاسهای منطقی بنا نهاد و نیز جدل دفاعی کلام نیست، زیرا رمزها را نمی‌توان رد کرد. معنای پنهان را جز از طریق علمی که علم ارثی باشد نمی‌توان منتقل کرد. مجموعه عظیم تعلیمات امامان - به عنوان ورثه انبیا - مبین همین علم ارثی است (شامل ۲۶ مجلد در ۱۴ جلد با قطع بزرگ در روایت [بحارالانوار] مجلسی). وقتی که شیعیان، مانند اهل سنت، واژه سنت را به کار می‌برند، بدیهی است که در نظر آنان این سنت، همه تعلیمات امامان را شامل می‌شود.

هر یک از امامان با انتقال و ایضاح معنای باطنی وحی به پیروان خود، قیم

هرگز آن پدیدار دینی آغازین (یعنی آن پدیدار آغازین)^۱ که هم‌چون رنگ یا صدایی غیر قابل مؤول به امر دیگری است، نخواهد بود. نخستین و واپسین تبیین تشیع، در خود وجدان شیعی، در احساس و درک آن از جهان باید جسته شود. متن‌هایی که به خود امامان می‌رسند و وجدان شیعی را به طور اساسی، ناظر به نیل به معنای حقیقی وحی الهی به ما ظاهر می‌سازند، زیرا این حقیقت، در نهایت، به حقیقت وجود انسان، یعنی معنای آغاز و تقدیر آینده آن مربوط می‌شود. اگر مشکل این تفهم از همان آغاز اسلام مطرح شد، این، در واقع، همان امر معنوی شیعی است. پس، مسئله عبارت است از طرح مباحث اساسی تأمل فلسفی که وجدان دینی شیعی ایجاد کرده است.

۲. اسلام دیانتی نبوی است؛ در سطور گذشته به سرشت «اهل کتاب» اشاره شد. اندیشه، به طور اساسی، ابتدا ناظر به خدایی است که خود را در این کتاب از طریق پیام فرشته که بر پیامبر نازل می‌کند، آشکار می‌کند.^۲ پیام توحید خدا. فیلسوفان و عارفان، همه، تا مرز بیخودی به این بحث توجه داشته‌اند. از آن پس، اندیشه به شخص توجه پیدا کرده است که این پیام را دریافت و منتقل می‌کند، به طور خلاصه، شرایطی که این دریافت مستلزم آن است. هر تأملی درباره این داده‌های ویژه، به نوعی کلام، پیامبرشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی منجر می‌شود که در جای دیگری معادلی ندارد. مسلم است که ابزار مفهومی که از طریق ترجمه‌های فیلسوفان یونانی به زبان عربی (فصل اول، بخش دوم) بر روند این تأمل تأثیر گذاشته است، اما این امر، پدیداری فرعی است. توانایی‌های زبان عربی، در متن‌های یونانی، مسائل پیش‌بینی‌نشده‌ای را پیش آورده است. نباید فراموش کرد که برخی از آثار مهم اسماعیلی، به عنوان مثال ابویعقوب سجستانی، پیش از ابن سینا نوشته شده‌اند. همه دیالکتیک توحید (یعنی نفی مضاعف) و نیز مسائل مربوط به پیامبرشناسی، بی‌آن‌که الگویی یونانی داشته باشند، از داده‌های ویژه استخراج شده است. نیز باید به خاطر داشت که پیامبرشناسی و «بحث معرفت» نبوی، معرفت‌شناسی بزرگ‌ترین فیلسوفان یونانی مآب هم‌چون فارابی و ابن سینا را کمال بخشید.

1. Urphaenomen

2. se révèle

معرفتی نجات‌دهنده است. از این حیث، تشیع همان عرفان اسلام است. بدین سان، دایره ولایت، دایره امامی است که جانشین پیامبر می‌شود، یعنی حقیقتی که به دنبال شریعت و باطنی که به دنبال ظاهر می‌آید. منظور از امام، به هیچ وجه، حاکم شرع^۱ نیست (در نظر شیعیان امام، اکنون، غایب است). بهتر است به جای جانشینی، از تقارن حقیقت و شریعت سخن گفته شود. از این پس، حقیقت به شریعت افزوده می‌شود، زیرا در حقیقت جدایی میان شاخه‌های تشیع، همین‌جا، ظاهر می‌شود. اگر تعادل میان شریعت و حقیقت، نبوت و امامت، بدون تفکیک میان باطن و ظاهر، حفظ شود، تشیع امامی و حتی صورتی از تشیع اسماعیلی فاطمیان به دست خواهد آمد؛ اگر باطن بر ظاهر فایق آمده و آن را از میان بردارد و بنابراین، امامت بر نبوت برتری یابد، آیین اسماعیلی دعوت جدید الموت به دست خواهد آمد، اما اگر باطن، بدون ظاهر، با همه تالی‌های آن پذیرفته شود، تشیع غالبان^۲ به دست خواهد آمد و در عوض، ظاهر بدون باطن، به معنای مثله کردن اسلام تام، بوسیله تعبد به ظاهر شریعتی خواهد بود که میراث پیامبر به امامان، یعنی همان باطن را طرد می‌کند. بنابراین، باطن به عنوان مضمون معرفت و ولایت به عنوان معرفت شکل می‌دهد، برای ایجاد عرفان اسلامی در درون تشیع - آن‌چه در زبان فارسی عرفان شیعی نامیده می‌شود - با یکدیگر پیوند می‌یابند. نسبت‌ها، به ترتیب زیر بیان می‌شود:

نسبت ظاهر به باطن هم‌چون نسبت شریعت به حقیقت و نبوت به ولایت است. اصطلاح ولایت، اغلب به Sainteté (قداست) و ولی به Saint (قدیس) ترجمه شده است. این واژه‌ها، وقتی در مغرب‌زمین گفته شوند، دارای معنای دینی دقیقی هستند؛ دلیلی ندارد که به خلط مباحث دامن‌زده و آن‌چه را که در غرب و نیز در عرفان شیعی نوآورانه است، مورد اغفال قرار دهیم. پیشنهاد ما این است که از دایره ولایت، به عنوان دایره اسرار معنوی و از اولیاء الله، به عنوان دوستان خدا سخن بگوییم. از این پس، هیچ تاریخ فلسفه اسلامی نمی‌تواند

قرآن محسوب می‌شود. این تعلیمات، من به باطن در اسلام است و عجب این‌که بدون توجه به تشیع این باطن مورد بحث قرار گرفته است. این تضاد، در اسلام قرینه‌ای دارد. البته، در اسلام اهل سنت، اما شاید مسئولیت آغازین آن متوجه اقلیت شیعه است، کسانی که با مثله کردن تشیع و توجیه کوشش‌هایی در جهت قرار دادن آن به عنوان مذهب پنجم، در کنار مذاهب چهارگانه فقهی اسلام اهل تسنن، نسبت به تعلیمات باطنی امامان تساهل و تسامح ورزیدند. یکی از وجوه شورانگیز تشیع، نبرد کسانی است که در طی سده‌ها تمامیت تشیع و تعلیمات امامان را توأمان می‌پذیرفتند، کسانی مانند حیدر آملی، ملا صدرا شیرازی، همه مکتب شیخی و شیوخ بزرگوار بسیاری تا زمان حاضر (ر.ک. بویژه بخش دوم اثر حاضر).

۵. دایره نبوت، بسته شده است و محمد، خاتم النبیین^۱ و آخرین پیامبرانی است که پیش از او، شریعت جدیدی برای بشریت آوردند (آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی). اما برای تشیع، پایان نبوت، آغاز دایره جدیدی است که دایره ولایت یا امامت است. به بیان دیگر، امام‌شناسی که روشن‌ترین بیان آن همان ولایت است، مکمل ضروری پیامبرشناسی است. واژه ولایت را نمی‌توان با بیان همه معانی آن به یک اصطلاح واحد ترجمه کرد. این اصطلاح، از همان آغاز، در تعلیمات خود امامان بسیار به کار برده شده است. در این متن‌ها اغلب آمده است: «ولایت باطن نبوت است». در واقع، ولایت به معنای دوستی و حمایت است؛ اولیاء الله (به فارسی دوستان خدا) همان دوستان خدایند که در معنای دقیق، همان امامان و پیامبران‌اند، این نخبگان بشریت که الهام الهی، رازهای الهی را بر آنان آشکار می‌کند. دوستی که خداوند به آنان ارزانی می‌دارد، آنان را به راهنمایان معنوی بشریت تبدیل می‌کند. هر یک از مریدان، تحت ارشاد آنان، با اخلاص دوستی خود، در قبال آنان به معرفت نفس خویش نایل آمده و سهمی از ولایت پیدا می‌کند. بنابراین، مفهوم ولایت، به طور اساسی، همان راهنمای امامان، برای آشنایی به رموز شریعت است. معنای ولایت، از سوی امام و مریدان، مفهوم معرفت و محبت را شامل می‌شود، معرفتی که خود

۱. مؤلف، این‌جا، به عمد «خاتم النبیین» آورده است.

مواظ و خطبه‌های خود) به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند. از این دیدگاه، می‌توان صفحات بسیاری از آثار ابن عربی را هم چون صفحاتی که به توسط یک نویسنده شیعی نوشته شده، خواند. البته درست است که این امر مانع از آن نبوده است که اگر چه او، تمام سخن را درباره مفهوم ولایت گفته است، اما ولایت، نزد او، از ریشه و محمل اصلی آن جدا شده باشد. این مسئله را یکی از پراوازه‌ترین پیروان ابن عربی، حیدر آملی به طور اساسی مورد بحث قرار داده است.

شاید، باز مدت زمانی طولانی توضیح این‌که «ماجرای چه قرار بوده است» (متن‌های بسیاری ناپدید شده است) امر مشکلی باشد. پیش از این، تور آندره^۱ بر این امر وقوف داشت که پیامبرشناسی، در حکمت صوفیانه، هم چون انتقال مباحث مطرح شده در امام‌شناسی، پس از حذف آن چیزی است که مایه جریحه‌دار شدن احساس اهل سنت بود، به شخص پیامبر به نظر می‌آید. (برای تحریر محل نزاع: ر. ک. فصل دوم، بخش الف). مفهوم شخصی که در تصوف، همان قطب و قطب‌الاقطاب است و نیز ولایت نمی‌توانند به نفی اصل شیعی خود بپردازند. اگر ریشه مشترک آغازینی وجود نمی‌داشت، سهولتی که با آن، اسماعیلیان، پس از سقوط الموت (مانند اسماعیلیان سوریه پیش از آن) خرقه صوفیان به تن کردند، غیرقابل توضیح می‌بود.

اگر ملاحظه می‌کنیم که در تصوف اهل سنت، تشیع آغازین حذف شده است، آیا باید علت آن را در جایی دورتر از دم تصوف از سوی امامان جستجو کرد؟ وانگهی، در واقع، رد پای تصوف شیعی از میان نرفته است و حتی این تصوف، به این نکته که تصوف حقیقی است، آگاهی داشته است – در ایران، از زمان سعدالدین حمویه در سده هفتم/سیزدهم تا کنون. همین طور، در عین حال، بسط و دقیق‌تر شدن خطوط عرفای شیعی را مشاهده می‌کنیم که اصطلاحات صوفیان را به کار می‌گیرند، ولی با این همه، به طریقی خاص تعلق ندارند. چنین است وضع حیدر آملی، میرداماد، ملاً صدرای شیرازی و بسیاری دیگر تا مکتب شیخی در کلیت آن. این، نوعی از معنویت است که به دنبال

درباره این مسائل سکوت کند. این مسائل، در آغاز کلام سنی (پابین‌تر، فصل سوم) مورد بحث قرار نگرفت؛ این مسائل از امکانات کلام سنی فراتر می‌رفت و در برنامه فلسفه یونانی نیز قرار نداشت. در عوض، بسیاری از متن‌ها که اصل آن‌ها به امامان می‌رسد، برخی پیوندها و همسویی‌ها با عرفان باستانی را آشکار می‌کنند. اگر شکوفا شدن مباحث پیامبرشناسی و امام‌شناسی، به این صورت، از همان آغاز، مورد توجه قرار گیرد، جای تعجب نخواهد بود که همان مباحث نزد فیلسوفان وجود داشته باشد و کسی مدعی نخواهد بود که این مباحث را به بهانه این‌که در برنامه فلسفی ما وارد نمی‌شوند، از اندیشه آنان جدا نماید.

۶. بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش‌های جدید درباره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم/چهاردهم) منجر به این امر شده است که مسئله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه‌ای نو طرح شود، مسئله‌ای اساسی، زیرا بر دیدگاه کلی معنویت اسلامی اشرف دارد. تصوف، عالی‌ترین کوشش درونی‌سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باززیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است؛ تصوف، در نهایت، تجربه شرایط توحید است و به این آگاهی هدایت می‌کند که تنها خدا می‌تواند رمز توحید خود را بر لبهای مؤمن جاری سازد. به نظر می‌آید که تشیع و تصوف به عنوان گذار از تفسیر صرفاً فقهی شریعت و به عنوان قبول باطن، دو تعبیر متفاوت از امر واحدی بوده‌اند در واقع، از همان آغاز صوفیان شیعه وجود داشته‌اند: گروه کوفه که در آن مردی عبّادک نام، نخستین کسی بود که صوفی نام گرفت و از آن پس در برخی از کلمات امامان صوفیان مورد مذمت قرار گرفته‌اند.

جای آن دارد که از خود پرسیم، حقیقت امر چه بوده است؟ نادرست خواهد بود که «عرفان» شیعی به اصطلاح نظری را در تضاد با سلوک عارفانه صوفیان قرار دهیم. مفهوم ولایت که توسط خود امامان طرح شد، خود، نافی چنین تضادی خواهد بود. با این همه، کوشیده‌اند تا بدون توجه به ریشه اصطلاح، در عمل، از نام و واقعیت امر استفاده کنند. افزون بر این، شاید حتی یک بحث باطن اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی (در محاورات،

1. Tor Andrae

حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی بسط یافته و زهد معنوی درونی را به تعلیمات فلسفی دقیق پیوند زده است.

ذم تصوف در تشیع، گاهی به سازمان طریقت و نقش شیخ به عنوان شخصی که جای امام غایب را غصب کرده و گاهی به میل به تعطیل^۱ زاهدانه زمین‌ساز جهل تن‌آسان و بی‌قیدی اخلاقی و غیره ناظر بوده است. از آن‌جا که، از سوی دیگر، این اهل عرفان و پاسداران عرفان شیعی، خود، مورد حمله فقیهان بوده‌اند که می‌خواهند الهیات^۲ را به مسائل فقهی تقلیل دهند، می‌توان بغرنجی وضعیت را دریافت. به این بغرنجی وضعیت، باید از هم‌اکنون اشاره کرد. در بخش سوم، به این مطلب، به طور ویژه‌ای اشاره خواهد شد. پیکار معنوی اقلیت شیعه و همراه با شیعه فیلسوفان و صوفیان - اگرچه فاقد نظم - برای اسلام معنوی و علیه دیانت مبتنی بر صرف ظاهر شریعت، یکی از امور مسلم همه تاریخ فلسفه اسلامی است. موضوع این نزاع حفاظت از امر معنوی در برابر همه خطرات اجتماعی شدن^۳ بوده است.

۷. اینک، ضرورت شرح مراحل و معنای این نبرد، در چند صفحه ما را مجبور می‌کند تا در نهایت ایجاز سخن بگوییم، یادآور می‌شویم که واژه شیعه، مبین همه کسانی است که به اندیشه امامت در شخص علی بن ابی‌طالب (پسر عم و داماد پیامبر، از سوی دخترش فاطمه) و جانشینان او، به عنوان آغازگر دایره ولایت، در ادامه دایره نبوت، اعتقاد پیدا کردند (در ایران از نزدیک به پنج سده پیش، تشیع مذهب رسمی به شمار می‌رود). کلمه امام، به معنای کسی است که در پیش قرار دارد و راه می‌رود و در اصطلاح رایج، به معنای کسی است که در مسجد، امامت نماز را به عهده دارد. این اصطلاح در موارد دیگری نیز، به عنوان رئیس یک نحل، به کار رفته است (به عنوان مثال، می‌گویند افلاطون امام فیلسوفان بود)، اما از دیدگاه شیعی، اصطلاح، به معنای استعماری به کار رفته است. امام، به معنای دقیق و محدود کلمه، به اهل بیت و معصومان اطلاق می‌شود، شیعیان امامی، به چهارده معصوم، یعنی پیامبر، دخترش فاطمه و دوازده امام اعتقاد دارند. (ر.ک. پایین‌تر، بخش الف. قسمت ۴).

این‌جا فقط می‌توان به دو شاخه اساسی تشیع، یعنی شیعیان اثنی‌عشری یا امامیان و شیعیان هفت امامی یا اسماعیلیان اشاره کرد. در هر دو فرقه، عدد [دوازده و هفت] مبین رمزی کاملاً آگاهانه است. در حالی که امام‌شناسی اثنی‌عشری، رمزی از دوازده منطقه البروج صورت فلکی (و نیز دوازده چشمه‌ای که بر اثر ضربه عصای موسی روان شد) است. امام‌شناسی شیعی اسماعیلی، تمثیلی از هفت آسمان فلک دوار و ستارگان آن است. بنابراین، این دو عدد تعبیری از نظمی دایمی است: هر یک از شش پیامبر اولی‌العزم، دارای دوازده امام همانند با یکدیگر بوده‌اند (ر.ک. پایین‌تر، بخش الف؛ قسمت ۵)؛ حکمت اسماعیلی، عدد دوازده را به حجت‌های امام مربوط می‌داند. در نظر امامیان، اکنون، دوره دوازده امام به پایان رسیده است و آخرین آنان، یعنی امام دوازدهم، همان صاحب‌الزمان به شمار می‌رود، امام «غایب از حواس و حاضر در قلب» که در گذشته و آینده حاضر است. ملاحظه خواهد شد که مفهوم امام غایب، به عالی‌ترین وجهی، مبین دیانت راهنمای شخصی ناپیدا است. تا امام جعفر صادق، شیعیان اسماعیلی و امامی به سلسله واحد امامت اعتقاد دارند. به هر حال، اساسی‌ترین مباحث حکمت شیعی، افزون بر آن‌چه از امام اول روایت شده، بر محول تعلیمات امامان چهارم، پنجم و ششم (یعنی امام زین‌العابدین، وفات: ۷۳۳/۱۱۵ و امام جعفر صادق، وفات: ۷۶۵/۱۴۸) تدوین شده است. بنابراین، بررسی ریشه‌های تشیع نمی‌تواند دو شاخه را از یکدیگر جدا کند. علت قریب جدایی میان آنان، وفات نابه‌هنگام امام اسماعیل بود که پدرش امام جعفر صادق نص امامت را به نام او کرده بود. پیروان پرشوری که به گرد اسماعیل جمع شده بودند و می‌خواستند بر امری تأکید ورزند که تشیع افراطی نامیده شده، بر فرزند او محمد بن اسماعیل گرد آمدند. به علت نام اسماعیل، آنان را اسماعیلیان نامیده‌اند. در عوض، دیگران، امام جدیدی را که از سوی امام جعفر صادق، به امامت منسوب شد، یعنی امام موسی کاظم، برادر اسماعیل، به امامت قبول کردند. شیعیان دوازده‌امامی، از امامان تا دوازدهمین آنان تبعیت کردند و این امام، یعنی محمدالمهدی، فرزند امام حسن عسکری، در روز رحلت پدر جوان خود (ر.ک. پایین‌تر، بخش الف قسمت ۷)

به طور اسرارآمیزی غیبت اختیار کرد.

الف. تشیع امامی

۱. ادوار و منابع

این‌جا نمی‌توان تقارن زمانی میان آثاری را که مبین اندیشه در حال بسط، در دو شاخه اصلی تشیع، امامی و اسماعیلی است، مورد بحث قرار داد. با توجه به وضع کنونی تحقیقات نیز زمان آن نرسیده است. در حالی که فرقه اسماعیلیه در آغاز سده چهارم/دهم با عبیدالله المهدی (۹۰۹/۲۹۶-۹۳۳/۳۲۲) مؤسس سلسله فاطمیان در مصر، به چنان پیروزی در عرصه جهان نایل شد که نتایج آن می‌تواند برای اصول عقاید معنوی مرگبار باشد، تشیع امامی، تا زمان جلوس صفویان به سلطنت در ایران، در سده دهم/شانزدهم در طی سده‌ها نامالیقات، رنج‌ها و محنت‌هایی را تحمل کرد که بر هر اقلیت مذهبی تحمیل می‌شود. اما این اقلیت، به واسطه ایمان خود به این‌که گواه اسلام حقیقی و معتقد به تعلیمات امامان معصوم و «امانت‌دار راز پیامبر خداست»، پایدار مانده است. تعلیمات کامل امامان، مجموعه بزرگی را به وجود آورده است که اندیشه شیعی، در طی سده‌ها، به عنوان اندیشه‌ای که در نفس دیانت نبوی شکفته و نه به عنوان فرآورده امری خارجی، از آن سیراب شده است. به همین سبب، قرار دادن اندیشه شیعی، در مرتبه‌ای ممتاز، در مجموعه آن‌چه که «فلسفه اسلامی» نامیده شده، اهمیت دارد. بدین سان، می‌توان درک کرد که چگونه، چندین نسل از متألهین شیعی، به جمع‌آوری احادیث امامان و سامان دادن مجموعه‌ها و تعیین ضوابط اعتبار احادیث (یعنی اسناد) مشغول بوده‌اند.

چهار دوره را می‌توان از یکدیگر تمیز داد:

۱. دوره نخست، دوره امامان معصوم و پیروان و اصحاب آن‌هاست که چند تن از آنان، مانند هشام بن حکم، صحابه جوان و پرشور امام ششم، افزون بر آثار

شخصی خود، مجموعه‌هایی از تعلیمات امامان را فراهم آورده بودند. این دوره، تا زمان غیبت کبری امام دوازدهم (۳۲۹/۹۴۰) ادامه داشته است. این تاریخ، در عین حال، زمان درگذشت آخرین نایب‌امام دوازدهم، علی سمری^۱ نیز هست که از امام فرمان یافته بود تا برای خود، جانشینی معین نکند. محمد بن یعقوب کلینی، محدث بزرگ نیز که از ری، در نزدیکی تهران، به بغداد رفت و در مدت بیست سال، هزار حدیث و روایت را از منابع اصلی آن‌ها جمع‌آوری کرد که قدیمی‌ترین مجموعه منظم احادیث شیعه است،^۲ در همان سال درگذشت. این‌جا، چند نام دیگر، از جمله ابوجعفر قمی (درگذشته ۲۹۰/۹۰۳) از اصحاب امام یازدهم، امام حسن عسکری قابل ذکر است.

۲. دوره دوم، از غیبت کبری تا زمان خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۶۷۲/۱۲۷۳) فیلسوف، متکلم، ریاضی‌دان و منجم معاصر یورش مغولان، ادامه داشته است. این دوره، به طور اساسی، دوره تدوین مجموعه‌های بزرگ احادیث شیعی امامی به دست افراد زیر است:

ابن بابویه قمی (مشهور به شیخ صدوق، درگذشته ۳۸۱/۹۹۱) یکی از بزرگ‌ترین متکلمین شیعی آن زمان، نویسنده حدود سیصد اثر، شیخ مفید (درگذشته ۴۱۳/۱۰۲۲) نیز نویسنده‌ای پراثر؛ محمد بن حسن طوسی (۴۶۰/۱۰۶۷) و قطب‌الدین سعید راوندی (۵۷۳/۱۱۷۷). همین‌طور، دو برادر به نام‌های سید شریف رضی (درگذشته ۴۰۶/۱۰۱۵) و سیدمرتضی علم‌الهدی (درگذشته ۴۳۶/۱۰۴۴) از اعقاب امام موسی کاظم، از شاگردان شیخ مفید و نویسندگان رسالات شیعی بسیار، در این دوره می‌زیسته‌اند. سید شریف رضی، به طور اساسی، به عنوان جمع‌آورنده نهج البلاغه شناخته شده است (ر.ک. پایین‌تر). در این دوره، فضل طبرسی (درگذشته ۵۴۸/۱۱۹۲ یا ۵۵۲/۱۱۵۷)، نویسنده تفسیر شیعی معروف و بزرگ؛ ابن شهر آشوب (درگذشته ۵۸۸/۱۱۹۲)؛ یحیی بن بطریق (درگذشته ۶۰۰/۱۲۰۴)؛ سیدرضی‌الدین علی

۱. ابوالحسن علی بن محمد سمری درگذشته ۳۲۹/۹۴۱. در متن فرانسه سمری در ترجمه عربی صیمری.

۲. چاپ تهران، ۱۳۳۱ خورشیدی، هشت جلد، قطع وزیری بزرگ.

بازگشتی به منابع عرفان شیعی، به گونه‌ای که اندیشمند شیعی طراز اولی، مانند حیدر آملی روشن کرده است، انجام می‌شود. همگرایی جالب توجه دیگری نیز ظاهر شد: در حالی که در میان اسماعیلیان، سقوط الموت، بازگشت اسماعیلیان به تصوف را در پی داشت، در میان شیعیان امامی نیز، در این دوره، میلی به همان سَمْت پیدا شد. حیدر آملی، کوشش پراهمیتی برای جمع میان تصوف و تشیع انجام داد؛ او، طرحی از تاریخ انتقادی فلسفه و الهیات در اسلام، به نام حکمت عرفانی ارائه کرد. او که پیرو، ستایشگر و شارح ابن عربی بود، در مورد یک مسئله اساسی (ر.ک. پایین‌تر) از ابن عربی فاصله گرفت. آملی، با رجب بُرسی (که در تاریخ ۱۳۷۲/۷۷۴) اثری مهم در عرفان شیعی نوشته) معاصر بود. این‌جا، می‌توان نام‌های شیخ بزرگ تصوف، شاه نعمت‌الله ولی (درگذشته ۱۴۳۱/۸۳۴) نویسنده پراثر، دو پیرو شیعی ابن عربی، صائن‌الدین تُرکة اصفهانی (۱۴۲۷/۸۳۰) محمد ابن ابی جمهور احسایی (حدود ۱۴۹۵/۹۰۱) و محمد عبدالرزاق لاهیجی (درگذشته ۱۵۰۶/۹۱۸) شارح عارف معروف آذربایجان، شیخ محمود شبستری (درگذشته ۱۳۱۷/۷۲۰ در ۳۳ سالگی) را به هم پیوند داد.

۴. دوره چهارم که بالاتر از آن به تجدید حیات صفوی و مکتب اصفهان با میرداماد، ملاً صدرا شیرازی و شاگردان اینان (احمد علوی، محسن فیض‌کاشانی، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و دیگران) تعبیر شد، در اسلام - که گفته شده است در آن، فلسفه، پس از مرگ ابن رشد از میان رفت - پدیداری بی‌مانند است. این اندیشمندان بزرگ عصر، وحدت تفکیک‌ناپذیر ایمان^۱ و عرفان، وحی نبوی و تعقل فلسفی را که معنای باطنی وحی نبوی را تعمیق می‌بخشد، هم‌چون گنجینه وجدان شیعی درک می‌کنند. مجموعه آثار عظیم ملاً صدرا، شرحی بر اصول کافی کلینی را شامل می‌شود. دیگران، از جمله متکلم بزرگ، مجلسی، صاحب بحار الانوار که بدون علاقه به فیلسوفان، اغلب، بی‌آن‌که خود بدانند فیلسوف است، از او تقلید کرده‌اند. از این آثار و نویسندگان، در دومین بخش این اثر یاد خواهیم کرد. با این آثار، ما به دوره فاجاریه که در آن به دنبال

ابن طاووس (درگذشته ۱۲۶۶/۶۶۴) که همگی آثار مهمی در امام‌شناسی نوشتند، نیز می‌زیسته‌اند. نام‌های دیگری نیز در این دوره که دوره تألیف رساله‌های مهم اسماعیلی (ر.ک. پایین‌تر، بخش ب) و فیلسوفان یونانی‌مآب از کُندی تا سهروردی (مقتول به سال ۱۱۹۱/۵۸۷) بود. قابل ذکر است با آثار خواجه نصیر طوسی، تدوین فلسفه شیعی^۱ که نخستین طرح منظم آن را ابواسحاق نوبختی (حدود ۹۶۱/۳۵۰) در اثری که بعدها توسط شاگرد خواجه نصیر، یعنی علامه حلی (درگذشته ۱۳۲۶/۷۲۶) به تفصیل مورد شرح قرار گرفت، ارائه کرده بود، به کمال رسید. همین تاریخ‌ها، این‌جا، از محدوده‌ای که با مرگ ابن رشد (۱۱۹۸/۵۹۵) برای نخستین بخش اثر حاضر مشخص کرده‌ایم، فراتر می‌رود. با وجود این، اشارات زیر، طرح کلی را که نمی‌توان فقط به بخشی از آن پرداخت، کامل می‌کند.

۳. سومین دوره، از زمان خواجه نصیر طوسی تا تجدید حیات^۲ ایران در زمان صفویان ادامه پیدا می‌کند و شاهد ظهور مکتب اصفهان یا میرداماد (درگذشته ۱۶۳۱/۱۰۴۱) و شاگردان اوست. این دوره، دوره‌ای بسیار غنی بود و زمینه تجدید حیات را فراهم آورد. از سویی، مکتب خواجه نصیر طوسی، با شخصیت‌های مهمی چون علامه حلی و باباافضل کاشانی تداوم پیدا کرد و از سوی دیگر، نوعی همگرایی فوق‌العاده پدید آمد. از سویی، ابن عربی (درگذشته ۱۲۴۰/۶۳۸) از اندلس به مشرق مهاجرت کرد و از سوی دیگر، پیروان نجم‌الدین کبری، به دنبال یورش مغولان، از آسیای مرکزی به ایران و آناتولی روی آوردند. تلاقی این دو مکتب، جهشی بزرگ در الهیات صوفیانه^۳ ایجاد کرد. سعدالدین حمویه یا حمویی (۱۲۵۲/۶۵۰) مرید نجم‌الدین کبری که با ابن عربی مکاتبه داشت، در این دوره، از چهره‌های درخشان تصوف شیعی امامی بود. مرید او، عزیزالدین نسفی، آثار او را منتشر کرد. علاءالدوله سمنانی (۱۳۳۶/۷۳۶) یکی از استادان تأویل باطنی بود و در شخص صدرالدین قونوی می‌توان تأثیر ابن عربی و خواجه نصیر طوسی را به یکسان دید. مسئله ولایت (پایین‌تر، الف. قسمت ۳) به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است؛ با این مسئله،

1. pistis

1. philosophie shi'ite 2. renaissance 3. métaphysique du soufisme

شیخ احمد احسائی (درگذشته ۱۲۴۱/۱۸۲۶) مکتب پراهمیت شیخی ظاهر شد و بالاخره، به دوره حاضر می‌رسیم که بر محور آثار ملاً صدرا تجدید حیاتی در فلسفه سنتی ایجاد شده است.

پیش از این، از نهج البلاغه (این عنوان را برحسب معمول راه خوب سخن گفتن ترجمه می‌کنند و حال آن‌که بلاغت به معنای بلوغ و پختگی است) اثر شریف رضی یاد کردیم. این اثر، مجموعه‌ای از کلمات^۱ امام اول، علی‌بن‌ابی‌طالب، شامل نامه‌ها، مواعظ و گفتگوهاست. این کتاب، پس از قرآن و احادیث نبوی، مهم‌ترین اثر حیات دینی شیعه، به طور کلی و اندیشه فلسفی اوست. در واقع، نهج البلاغه را می‌توان یکی از مهم‌ترین منابع عقاید اندیشمندان شیعی، بویژه اندیشمندان دوره چهارم دانست. تأثیر این اثر را به شیوه‌های گوناگونی می‌توان حس کرد: ترتیب منطقی اصطلاحات، استنتاج نتایج صحیح، جعل برخی از اصطلاحات، در زبان عربی که با توجه به غنا و زیبایی آن‌ها و مستقل از ترجمه متن‌های یونانی به عربی، در زبان ادبی و فلسفی وارد شده‌اند. برخی از مسائل فلسفی اساسی طرح شده در کلام امام اول، نزد ملاً صدرا و مکتب او بسطی پیدا خواهند کرد. اگر گفتگوی امام با مرید خود کَمیل‌بن‌زیاد را در پاسخ به پرسش از حقیقت به خاطر بیاوریم که در آن، امام، توالی باطنی حکیمان در این جهان را توصیف می‌کند و ... در این صفحات، اندیشه‌های از نوعی خاص را پیدا خواهیم کرد.

بدین سان، فلسفه شیعی صورت ویژه خود را پیدا می‌کند، زیرا این اندیشمندان، با اعتقاد به این‌که کلمات امام، دوره کاملی از فلسفه را به وجود آورده، الهیات کاملی را از این کتاب استخراج کرده‌اند. تردیدهایی را درباره اصالت برخی از بخش‌های نهج البلاغه روا داشته‌اند. به هر حال، این مجموعه، به زمانی بس دور تعلق دارد و برای فهم مضمون آن، باید به پدیدارشناسی^۲ متوسل شد، یعنی باید آن را چنان‌که نیت^۳ آن بوده است، فهمید: این‌که چه کسی آن را نوشته است، اهمیتی ندارد، زیرا گوینده سخن امام است و تأثیر آن نیز از همین باب است.

جای تأسف است که در مغرب‌زمین، مطالعه فلسفی این کتاب، تاکنون، مورد بی‌توجهی قرار گرفته است، زیرا با مطالعه دقیق و از طریق بسطهایی که شارحان به آن داده‌اند (شارحان، اعم از سنی و شیعی، بسیار بوده‌اند: میثم بحرانی، ابن‌ابی‌الحدید، خوبی و دیگران... و نیز مترجمان فارسی). اگر این کتاب را به کلمات دیگر امامان پیوند دهیم، خواهیم فهمید که چرا اندیشه فلسفی در جهان شیعی، در دوره‌ای که فلسفه، مدت زمانی پیش از آن، دیگر مکتبی زنده در عالم اسلام سنی نبوده است، می‌بایست جهش و بسطی جدید پیدا می‌کرد. از آن‌چه در خطوط کلی توضیح داده شد، چنین برمی‌آید که مبنای تأمل فلسفی، در تشیع، قرآن و مجموعه احادیث امامان است. هر کوششی در شرح و توضیح حکمت نبوی ناشی از این تأمل، بایستی از همان منبع سیراب شود. دو اصل دستوری وجود دارد:

الف. اقدام به نقادی تاریخی سلسله روایات از بیرون آن بی‌حاصل خواهد بود؛ اغلب، از این نقادی، در عمل، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. تنها روش مؤثر، این خواهد بود که به عنوان پدیدارشناس عمل کنیم: توجه به کلیت این احادیث که از سده‌ها پیش به حیات خود ادامه داده‌اند، به گونه‌ای که وجدان شیعی در آن‌ها موضوع خارجی^۱ خود را به خود نشان داده است.

ب. راه بهتری برای بیان منظم^۲ شمار اندک مباحث مطرح شده در این‌جا، برای درک حکمت نبوی، جز دنبال کردن کسانی که آن مباحث را مورد شرح قرار داده‌اند، وجود ندارد. بدین سان، طرح کلی اجمالی به دست خواهد آمد که با تاریخ‌نگاری^۳ بی‌حاصل (که اندیشه آن حتی به ذهن اندیشمندان ما نمی‌رسیده) نسبتی ندارد. این‌جا، ما به طور عمده، شرح‌های ملاً صدرا، میرداماد و نیز صفحاتی بسیار از حیدر آملی را دنبال می‌کنیم. نصوص امامان که در این شرح‌ها مورد بحث قرار گرفته‌اند، به ما اجازه خواهند داد تا تصویری هرچند اجمالی از جوهر تشیع داشته باشیم و همین‌جاست که مسئله برای ما طرح شده است.

1. objet 2. systématiser 3. historicisme

1. Logia 2. phénoménologic 3. intention

به همین دلیل امام پنجم، امام محمدباقر، می‌گفت (و هر یک از امامان نیز پس از وی تکرار کرده‌اند) که: «امر ما سرشار از دشواری است و نیازمند کوششی سخت است. تنها ملک مقرب، نبی مرسل یا بنده‌ای می‌تواند به آن ایمان پیدا کند که خداوند قلب او را به ایمان امتحان کرده باشد». امام ششم، جعفر صادق نیز گفته است: «امر ما سرّ در سرّ است. سرّ امری که برای همیشه مستور است و تنها سری دیگر می‌تواند آن را مکشوف سازد. این امر سری و رای سر دیگر است که پشت حجاب سری دیگر پنهان شده است». در حدیثی دیگر آمده است: «امر، حق و حتی حق حق است، امر، ظاهر و باطن ظاهر و باطن باطن است. آن، سر و سر امری است که برای همیشه مستور است، سری که سر به آن کفایت می‌کند. مضمون این بیان در شعری منسوب به امام زین‌العابدین (درگذشته ۷۱۴/۹۵) نیز آمده است.

انی لا کتم من علمی جواهره	کیلا یری الحق ذو جهل فیقتننا
و قد تقدم فی هذا ابو حسن	الی الحسین و اوصی قبله الحسن
فرب جوهر علم لو ابوح به	لقبیل لی ممن یعبد الوثنا
و لا ستحل رجال مسلمون دمی	یرون اقبح ما یا تونه حُسنًا

۲. می‌توان نقل قول‌هایی بسیاری از این قبیل را آورد. چنین سخنانی به نحو اعجاب‌انگیزی بر کیان^۱ شیعی و آگاهی به این‌که تشیع همان باطن اسلام است، دلالت دارد و این‌که از نظر تاریخی، برای نیل به خاستگاه اسلام باطن نمی‌توان از تعلیمات امامان فراتر رفت. از این‌جاست که شیعیان، در معنای حقیقی آن، کسانی هستند که پذیرای اسرار امامان‌اند. در عوض، همهٔ کسانی که مدعی بوده‌اند یا مدعی هستند که تعلیمات امامان را به ظاهر آن و به مسائل مربوط به فقه و مناسک محدود می‌کنند، اینان حقیقت تشیع را از آن جدا می‌کنند. تأکید بر باطن، به معنای نسخ شریعت و ظاهر آن نیست، بلکه معنای آن، این است که شریعت، جدای حقیقت و باطن آن، ظلمت و عبودیتی بیش نیست. در این صورت، شریعت، به جای آن‌که در برابر افق ظهور معناهای جدید و غیرقابل پیش‌بینی باز باشد، صرف مجموعه‌ای از احکام و مناسک خواهد بود.

1. ethos

۲. توجه به باطن^۱

۱. این‌که تشیع، در ماهیت خود، همان توجه به باطن در اسلام است، امری است که از خود متن‌ها و بیش از همه از تعلیمات امامان برمی‌آید. به عنوان مثال، معنایی که به این آیه داده شده: ما امانت خود را بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه کردیم؛ همه، از پذیرفتن آن سر باز زدند و از آن بیمناک شدند. اما انسان آن امانت را پذیرا شد، زیرا در ظلمت و جهل قرار دارد. (سوره احزاب آیه ۷۱) معنای این آیه پرمهابت که در اندیشهٔ اسلامی، بحث کرامت انسانی یا *de dignitate hominis* را طرح کرده، در نظر مفسران شیعی، مورد شک و تردید نبوده است. این آیه به «اسرار الهی» و باطن نبوت اشاره دارد که امامان معصوم به پیروان خود انتقال داده‌اند. این تفسیر می‌تواند بیان صریحی از امام ششم را به یاد آورد که معنای این آیه را همان ولایتی می‌داند که امام منشاء آن است. مفسران شیعی (از حیدر آملی تا ملا فتح‌الله در سدهٔ گذشته) نشان داده‌اند که نسبت ظلمت و جهل، به انسان، به هیچ وجه، از باب سرزنش نیست، بلکه تجلیلی از انسان است، زیرا جنونی لازم بوده است تا این امانت الهی پذیرفته شود. تا زمانی که انسان - که آدم، رمزی از آن است - نداند که غیر جز خدا وجود دارد، او، توان حمل این بار امانت را خواهد داشت، اما وقتی به امر آگاهی پیدا کرد، به آن خیانت خواهد کرد: انسان یا از امانت روی برگرداند و آن را به افراد نالایق خواهد سپرد و یا به آسانی، وجود آن را نفی خواهد کرد. در این شق دوم، انسان، آن امانت را به ظاهر آن تقلیل خواهد داد و در شق اول، ثقیه‌ای را که برابر حکم الهی: «خداوند به شما فرمان داد تا امانت‌ها را به صاحبان آن برگردانید...» (آیه ۱۵۸ سوره نسا) از سوی امامان دستور داده شده بود، نقض خواهد کرد. معنای این حکم، آن است که خداوند، فرمان داد تا امانت الهی عرفان را جز به کسانی که شایسته، یعنی وارث آن باشند، منتقل نکنند. این‌جا، همهٔ مفهوم علمی که ارث معنوی است (ر.ک. پایین‌تر، الف، بخش ۴، علم ارثی) به اشاره گفته شده است.

1. ésotérisme

بابویه آمده، بنیاد انسان، بر پنج روح یا مراتب پنجگانه روح است. در صدر مراتب روح، روح ایمان یا روح القدس قرار دارد. این پنج روح، فقط، نزد پیامبران، مرسلین و امامان، در تمامیت آن فعلیت می‌یابد. در مؤمنان حقیقی، چهار روح و در عامه، سه روح وجود دارد.

همین طور، فیلسوفان، از ابن سینا تا ملا صدرا، با بیان حالات پنجگانه عقل، از عقل بالقوه تا عقل بالمستفاد^۱، برآنند که نزد اکثریت افراد انسانی، عقل بالقوه است و تنها نزد شمار اندکی، شرایطی جمع است که تبدیل آن، به عقل بالفعل را ممکن می‌کند. بنابراین، چگونه انبوهی از مردم رها شده به امان امیال باطنی خود می‌توانند امتی ایجاد کنند که از شریعت واحدی تبعیت می‌کنند؟ در نظر ابوریحان بیرونی، قانون طبیعی، همان قانون جنگل است. تضاد میان افراد انسانی تنها از مجرای قانون الهی که از طریق پیامبر الهی ابلاغ شده باشد، قابل رفع است. همین ملاحظات بدبینانه، بیان دیگری از تعلیمات امامان است که کلینی در آغاز کتاب الحجة [اصول کافی] آورده است.

۲. با این همه، پیامبرشناسی شیعی، به هیچ وجه از یک جامعه‌شناسی تحصیلی صرف ناشی نمی‌شود، بلکه تقدیر معنوی انسان در گرو آن است. نظریه شیعی (خلاف نظر کرامیان و اشعریان) مبنی بر رد رؤیت خدا در آن جهان و جهان دیگر، نزد خود امامان، با معرفتی قلبی پیوند دارد که ضمن شمول، بر قوای عقلانی و ورای عقلانی، طرحی از معرفت‌شناسی خاص حکمت نبوی را ارائه می‌کند. بدین سان، از سویی، ضرورت نبوت به معنای ضرورت وجود مردمانی الهام‌یافته یا افراد انسانی کاملی است که بی‌آنکه مستلزم تجسد^۲ باشد، درباره آن‌ها خواهیم گفت که آنان، انسان ربانی یا رب انسانی هستند و از سوی دیگر، پیامبرشناسی شیعی، آشکارا با مکتب‌های ابتدایی اندیشه اسلامی سنی تمایز پیدا خواهد کرد. اشعریان، با نفی مفهوم ترتیب - یعنی ساختار توأم با سلسله‌مراتب عالم با علل واسطه - اساس نبوت را نابود کرده‌اند. معتزلیان افراطی (امثال راوندی) نیز ایراد خود را چنین بیان می‌کردند: «نبوت یا با عقل موافقت دارد و یا نه! در شق اول، نبوت، امری زاید است و در شق دوم، باید

از این جاست که برابر گفته‌ای از امام اول، به طور کلی، سه گروه از مردم وجود دارد: ۱ - عالم ربانی یعنی پیامبر و امامان؛ ۲ - کسانی که در راه نجات از تعلیمات امامان بهره می‌گیرند و سعی دارند دیگران را نیز به این راه سوق دهند. اینان، در طی نسل‌ها، اقلیتی بیش نبوده‌اند؛ ۳ - گروهی که از این تعلیمات اعراض کرده‌اند. «ما (امامان) حکیمانی هستیم که تعلیم می‌دهیم و شیعیان ما از ما تعلیم می‌گیرند. باقی، افسوس! جز کفی بر سیلابی نیستند». توجه به باطن بر حول دو محور شریعت و طریقت، یعنی دیانت فقهی و اجتماعی و دیانت عرفانی - دیانتی که به معنای معنوی وحی قرآنی ناظر است - در گردش است و به همین دلیل، به طور ذاتی، متضمن پیامبرشناسی و امام‌شناسی است.

۳. پیامبرشناسی

۱. کهن‌ترین داده‌ها برای تأسیس پیامبرشناسی اسلامی، در تعلیمات امامان قرار دارد. با توجه به آنچه که عامل محرک پیامبرشناسی بوده است، می‌توان گفت که محیط شیعی، به طور خاصی، محیطی بود که پیامبرشناسی در آن شکوفا شد، مورد تأمل قرار گرفت و بسط پیدا کرد. بنابراین، «حکمت نبوی»، بیش از هر صورتی از اندیشه که در اسلام ظاهر شده است، با توجه به ماهیت خود با احساس دیانتی نبوی هماهنگی دارد، زیرا «علم الهی» غیرقابل انتقال است؛ علم الهی، «علم» به معنای معمول کلمه نیست، تنها پیامبر می‌تواند آن را انتقال دهد. وضع و شرایط این انتقال و بسط مضمون آن، پس از بسته شدن دایره نبوت، موضوع خاص حکمت نبوی است. این اندیشه، با نفس اندیشه تشیع یکی است و به همین دلیل، تشیع نمی‌تواند از تاریخ فلسفه اسلامی غایب باشد.

نخستین مطلبی که باید به آن اشاره کرد، همسویی جالب توجه میان نظریه عقل، نزد فیلسوفان ابن سینایی و نظریه روح، در نصوص شیعی بازمانده از امامان است. از آن مطلب، چنین نتیجه می‌شود که نخستین فصل حکمت نبوی که موضوع آن بحث درباره ضرورت نبوت است، در هر دو نظریه، از ملاحظات همسو ناشی می‌شود. چنان‌که در حدیثی از امام ششم به نقل ابن

1. intellectus sanctus

2. incarnation

[در روایات دیگری] عقل، قلم یا روح بود). همین طور، معنای حدیث دیگری از پیامبر: «من پیامبر بودم در حالیکه آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت، (یعنی هنوز ایجاد نشده بود) اشاره به همین معنا دارد. اکنون، این حقیقت نبوت باقیه دارای وحدتی مضاعف^۱ و «ساحتی» دوگانه است: خارجی یا ظاهری و درونی یا باطنی. ولایت، همان باطن این نبوت باقیه، تحقق همه کمالات آن در ساخت باطن پیش از خلق زمان و تداوم در ابدالآباد^۲ است. همان طوری که «ساحت» ظاهری، ظهور زمینی پایانی خود را در شخص محمد پیامبر داشت، «ساحت» باطنی آن نیز مظهري داشته باشد. تجلی باطنی نبوت در شخصی ظاهر شده که از همه افراد انسانی نسبت به پیامبر نزدیک تر بود، یعنی علی بن ابی طالب، امام اول. از همین جا بود که امام اول، در اشاره‌ای به حدیث بالا گفت: «من ولی بودم، در حالی که آدم هنوز میان آب و گل قرار داشت».

میان شخص پیامبر و امام، پیش از قربت زمینی، نسبت معنوی وجود دارد که در ازل برقرار شده است: «علی و من از نور واحدی خلق شده‌ایم». «علی و من، چهارده هزار سال پیش از خلقت آدم، از نور واحدی خلق شدیم». آن‌گاه، در همان حدیث، پیامبر اشاره می‌کند که چگونه آن نور واحد، از پیامبری به پیامبر دیگری منتقل و به دو ذریه تقسیم شد تا شخص او و امام اول، تجلی کند و آن‌گاه خطاب به امام می‌گوید: «یا علی اگر مرا خوف آن نبود که طایفه‌ای از امت من در حق تو همان می‌گفتم که اگر تو بر طایفه‌ای می‌گذشتی، خاک قدم ترا متبرک می‌دانستند و از آن شفا می‌جستند، اما کافی است که تو جزئی از من باشی و من جزئی از تو. آن کس وارث من خواهد بود که وارث تو باشد، زیرا تو به من به منزله هارون به موسی هستی، با مضمونی قاطع که: «علی با هر پیامبری در سر و با من آشکارا فرستاده شد». حدیث اخیر، دقت مطلوبی را بر حدیثهای پیشین می‌افزاید. امامت محمدیه، به عنوان باطن اسلام، بالذات باطن همه ادیان نبوی پیشین است.

۴. از اشارات اجمالی ارائه شده در این جا کار اندیشمندان شیعی، درباره مقولات نبوت و ولایت روشن می‌شود. نبوت، به مطلق و مقید تقسیم می‌شود.

نبوت نفی شود. خردگرایی معتزلی را توان آن بود تا به مرتبه‌ای از وجود و آگاهی پی ببرد که در آن، این هر دو شق، از درجه اعتبار ساقط می‌شود. از این واسطه‌ای که پیامبرشناسی شیعی بر ضرورت آن تأکید داشته، در اصطلاح به حجت (حجت خداوند بر انسان) تعبیر شده است. با این همه، فکر و عملکرد [حجت] از محدوده یک دوره خاص فراتر می‌رود. حضور حجت، حتی اگر به معنای حضور نامشهود و برای انبوه مردم ناشناخته باشد، باید تداوم داشته باشد. بنابراین، اگر این اصطلاح در مورد پیامبر به کار رفته باشد، بویژه، در مورد امامان نیز کاربرد دارد (در ترتیب مراتب اسماعیلیان الموت، حجت به نوعی به همزاد معنوی امام تبدیل می‌شود. ر.ک. پایین تر، ب، بخش ۲). پس، مفهوم حجت، مستلزم جدایی ناپذیری پیامبرشناسی و امامشناسی است و از آن جا که این مفهوم از اعصار تاریخی فراتر می‌رود، ریشه در واقعیتی مابعدالطبیعی دارد که شهود به آن، ما را به بحث عرفانی آدم آسمانی^۱ هدایت می‌کند.

۳. در یکی از احادیث امام جعفر صادق چنین آمده است:

«صورت انسانی، شهادت کبرایی است که به خلق شهادت می‌دهد، کتابی است که خدا به دست خود نوشته است و هیكلی است که با حکمت خود استوار ساخته است. صورت انسانی جامع همه صور عالم و جامع عارفی است که در لوح محفوظ نوشته شده و شاهدهی است که غیب به آن ظاهر می‌شود، حجتی است در برابر هر منکر و صراط مستقیمی میان بهشت و دوزخ است». بحثی را که پیامبرشناسی شیعی به توضیح آن پرداخته، چنین است. این صورت انسانی، در جلال ازلی آن، آدم حقیقی، انسان کبیر، روح اعلی، عقل اول، قلم اعلی، خلیفه اعلی و قطب الاقطاب نامیده شده است. این انسان آسمانی، امانت دار نبوت باقیه و نبوت اصلیه حقیقه است، نبوتی که پیش از خلق زمان در عالم ابداع^۲ ظاهر شد. انسان آسمانی، همان حقیقت محمدیه، نور محمدی و عقل محمدی است و آن جا که پیامبر می‌گوید: «خداوند آدم را به صورت خود آفرید»، به همان انسان اشاره دارد. نیز به عنوان مظهر همین آدم است که پیامبر به صیغه اول شخص می‌گوید: «نخستین چیزی که خدا آفرید، نور من بود» (یا

1. bi-unité

2. les siècles des siècles

1. anthropos céleste

2. dés avant les temps, dans le Plérôme céleste

پیامبران بزرگی که مأمور ابلاغ شریعت بوده‌اند، پیامبران اولی‌العزم، به شش تن، یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد - یا هفت تن، برابر برخی احادیث که داود و زبور او را نیز به حساب آورده است - محدود می‌شود.

۵. وضعیتی را که این پیامبرشناسی ایجاد کرده، به بهترین وجهی، در تعریف نسبت میان ولایت، نبوت و رسالت و در نتیجه، میان شخص ولی، پیامبر و رسول بیان شده است. اگر این سه مفهوم را به صورت سه دایره متحد‌المركز رسم کنیم، ولایت، دایره مرکزی خواهد بود، زیرا باطن نبوت است؛ نبوت، مبین دایره میانی و باطن رسالت خواهد بود و رسالت، دایره بیرونی. هر رسولی، نبی و ولی نیز هست. ولی می‌تواند تنها ولی باشد و از این مطلب، چنین برمی‌آید که ترتیب فضل میان صفات، عکس ترتیب فضل میان اشخاص است. نویسندگان ما مطلب را چنین توضیح داده‌اند.

ولایت، به علت این‌که قلب و باطن است، از ظاهر افضل است، زیرا ظاهر، به باطن محتاج است: هم‌چنان‌که رسالت، مشروط به نبوت است، نبوت نیز به نوبه خود مشروط به ولایت است. هر امری، هر اندازه به حقایق باطنی نزدیک‌تر باشد، از غیر مستغنی و قرب آن، به خدا نیز بیشتر است و قرب به خدا، به حقایق باطنی هر وجودی بستگی دارد. پس، نتیجه این‌که ولایت، افضل از نبوت و نبوت، افضل از رسالت است. یا چنان‌که همان نویسندگان گفته‌اند: رسالت، به منزله قشر، نبوت، هم‌چون شریعتی بدون طریقت، ظاهر بدون باطن و قشر بدون مغز خواهد بود و نبوت، بدون ولایت، هم‌چون طریقت بدون حقیقت، باطن بدون باطن‌الباطن و مغز بدون عصاره خواهد بود. در معرفت‌شناسی نیز (پایین‌تر، الف، بخش ۵) نسبتی مشابه میان وحی، الهام و کشف مشاهده خواهد شد.

با این همه، وقتی شیعیان امامی، بر افضلیت ولایت تأکید می‌ورزند، در نظر آنان، شخص ولی، افضل از شخص نبی و رسول نیست، بلکه از سه خصوصیتی که در یک شخص، یعنی شخص پیامبر اسلام، مورد لحاظ بوده، ولایت، افضل است، زیرا ولایت، منشأ، اساس و مرجع دو صفت دیگر است. تعارض ظاهری زیر از همین مطلب ناشی است: هرچند که ولایت افضلیت دارد، اما در عمل، نبی

نبوت مطلقه خاص حقیقت محمدیه مطلقه، تامه و اصلیه از ازل تا ابد است. نبوت مقیده، از حقایق مقیده نبوت مطلقه، یعنی مظاهر مقیده نبوت به وجود آمده است که همان انبیاء بودند و پیامبر اسلام، خاتم آنان و بنابراین، مظهر حقیقت محمدیه بود. ولایت نیز که باطن نبوت باقیه است، به ولایت مطلقه و مقیده تقسیم می‌شود. همانطوری که نبوت هر یک از پیامبران، مظهر نبوت مطلقه است، ولایت اولیاء نیز هر بار مظهر ولایت مطلقه است که خاتم آن، امام اول است، در حالی‌که خاتم ولایت محمدیه، با مجموعه دوازده امام، خاتم ولایت است. مجموعه پیامبران، نسبت به خاتم نبوت، همان نسبتی را دارد که خاتم نبوت، نسبت به خاتم اولیاء، بدین سان می‌توان فهمید که حقیقت خاتم پیامبران و خاتم اولیاء، به لحاظ ظاهر (نبوت) و باطن (ولایت) حقیقت واحدی هستند. وضعیت کنونی به قرار زیر است: در اسلام، همگان به اتفاق برآنند که دایره نبوت، با محمد خاتم پیامبران بسته شده است، اما در تشیع، با بسته شدن دایره نبوت، دایره ولایت - یعنی دایره تعلیم معنوی - آغاز شده است. در واقع، چنان‌که پس از این خواهد آمد، آن‌چه به نظر نویسندگان شیعی بسته شده، «نبوت تشریحی» است، اما خود نبوت، به معنای وضعیت معنوی کسانی است که پیش از اسلام، انبیاء نامیده می‌شوند، ولی از آن پس، اولیاء نامیده می‌شوند؛ واژه، تغییر پیدا کرده، اما واقعیت همان است. این است بینش ویژه اسلام شیعی که بدین سان، در آن، انتظار آینده‌ای که اسلام شیعی ناظر به آن است^۱، جان می‌گیرد. چنین دریافتی، بر نوعی طبقه‌بندی پیامبران مبتنی است و این طبقه‌بندی پیامبران، خود، بر معرفت‌شناسی نبوی مبتنی است که امامان، آنرا تعلیم داده‌اند (پایین‌تر، الف، بخش ۵). از سوی دیگر، جنبش ویژه اسلام شیعی، نظمی میان مراتب ولی، نبی و رسول ایجاد می‌کند که فهم آن، در تشیع امامی و اسماعیلی، متفاوت است.

در واقع، در نبوت می‌توان به نبوت تعریفی و تشریحی قائل بود. نبوت تشریحی، همان رسالت است و وظیفه رسول، ابلاغ شریعت (کتاب آسمانی که بر قلب او نازل شده) بر مردم است. انبیاء مرسل فراوان بوده‌اند، اما شمار

1. auguel il demeure ouvert

ظاهر است. قرآن، کتابی نیست که بتوان علم آن را با فلسفه معمولی دریافت. باید نص را به سطحی که معنای آن حقیقی است، تأویل کرد و این امر، از عهده کلام خارج است: این معنای حقیقی را نمی‌توان به کمک قیاس ایجاد کرد. باید، شخصی وجود داشته باشد که وارث معنوی و الهام‌یافته است و بر ظاهر و باطن آگاه است. حجت خدا، قیم قرآن، امام و پیشوای اوست. بنابراین، کوشش اندیشه ناظر به این امر خواهد بود که حقیقت امام در شخص امامان دوازده‌گانه چیست؟

ملا صدرا، با شرح نصوص امامان، در این باره، مقدمات فلسفی آن را توضیح داده است: هر امری که علتی نداشته باشد (یعنی ازلی^۱ باشد) نمی‌تواند شناخته شود، حقیقت آن نمی‌تواند تعریف شود، هیچ دلیلی با توجه به غیر نمی‌توان بر آن اقامه کرد، زیرا آن، خود، دلیل خود است. خدا را تنها به خدا می‌توان شناخت و نه با توجه به مخلوق، چنان‌که روش متکلمان بوده است، و نه با توجه به وجودی ممکن، چنان‌که روش فیلسوفان بوده است. نیل به علوم عالی، جز با وحی و الهام امکان‌پذیر نیست. پس از پیامبر که حجت خدا بر روی زمین بود، ممکن نیست که زمین از حجت - که شفیع انسان در برابر خداست تا آنان به خدا نزدیک‌تر شوند - خالی بماند. حجت می‌تواند بر مردم شناخته شده و یا بر آنان ناشناخته و مکتوم باشد. او، هادی ناگزیری به سوی معنای مکتوم کتاب است که به نور الهی، شهودی درونی و سمعی معنوی نیاز دارد. امام‌شناسی، اصل موضوع اساسی حکمت نبوی است. نخستین پرسش چنین است: چه کسی پس از پیامبر می‌توانست ادعا کند که قیم قرآن است؟

۲. در شواهد اتفاق نظر وجود دارد. یکی از مشهورترین صحابه پیامبر، عبدالله بن عباس، از احساس عمیق کسانی که تفسیر فاتحه امام اول را شنیده بودند، گزارش کرده است. گزارش زیر از خود امام اول نیز وارد شده است: «آیه‌ای از قرآن بر رسول خدا نازل نشد مگر این‌که او، آن را بر من خواند، املاء کرد و من آن را به خط خود نوشتم و او تفسیر، تأویل، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و خاص و عام آن را به من تعلیم داد. او، دعا کرد تا خداوند،

افضل است، زیرا او سه صفت را در خود جمع کرده و ولی، نبی و رسول است. با حیدر آملی می‌توان گفت که تشیع امامی و اسماعیلی یا دقیق‌تر بگویم تشیع اسماعیلی دعوت جدید الموت - که شاید بازگشتی به نیت اساسی تشیع آغازین بود - بر سر این مطلب، از یکدیگر جدا می‌شوند. چنان‌که پس از این دیده خواهد شد (پایین‌تر، ب، بخش ۲) موضع اسماعیلیان الموت از دقتی کمتر برخوردار نبود: چون مقام ولایت، افضل از نبی مرسل است، چون ولایت امام به باطن ناظر است، هم‌چنان‌که نبوت رسول (واضع شریعت) ناظر به ظاهر است و بالاخره، چون باطن، افضل از ظاهر است، باید نتیجه گرفت که امام، بر پیامبر افضلیت دارد و باطن، از ظاهر مستغنی است. در عوض، موضع تشیع امامی (به‌رغم میل باطنی تشیع به اعتقاد به افضلیت امام) بر حفظ تعادل بوده است: هر ظاهری که مبتنی بر باطن نباشد، کفر به شمار می‌آید، اما برعکس، هر باطنی که ناظر به حفظ ظاهر نباشد، فسق است. چنان‌که ملاحظه می‌شود با اعتقاد به نظریه امامی و یا اسماعیلی، نسبت به میان پیامبرشناسی و امام‌شناسی عکس می‌شود.

۴. امام‌شناسی

۱. مفهوم امام را دو وجه حقیقت محمدیه باقیه - که پیش از این (الف، ۳) توضیح داده شد - به عنوان اصل موضوع طرح می‌کند و متضمن این مطلب است که دایره ولایت، به دنبال دایره نبوت می‌آید. نخستین بحثی که به تأکید در احادیث امامان آمده، ضرورت وجود یک قیم قرآن، پس از واضع شریعت است. این بحث، در اطراف امامان، موجب بحث‌های تند و حتی مجادلاتی با برخی از معتزلیان (ر.ک. فصل سوم) می‌شود و در میان پیشگامان این بحث می‌توان هشام بن حکم جوان، مرید مورد توجه امام ششم را تشخیص داد. نظریه‌ای که در برابر مخالفان، طرح می‌شود، این است که خود، نص قرآن، به تنهایی، کفایت نمی‌کند، زیرا قرآن، دارای معانی مکتوم، اعماق باطنی و تضادهای ظاهری است. قرآن، دارای معانی مکتوم، اعماق باطنی و تضادهای

1. ab-imo

دوازده گانه؛ دوازده چشمه‌ای که بر اثر ضربه عصای موسی از زمین جوشید؛ نسبت دوازده ماه سال با الهیاتهای قدیمی دهر^۱ هماهنگی دارد. هر یک از پیامبران اولی‌العزم صاحب شریعت، دوازده امام داشته‌اند. خود پیامبر [اسلام] گفته است: «خداوند، پس از من، علی و اوصیای پس از او (یازده تن) را حفظ کند، زیرا پیشوایان (هدایه) پس از من هستند. خداوند، علم و فهم مرا به آنان داده و آنان را در صف من و اهل برای ولایت و امامت قرار داده است». چنانکه حیدر آملی گفته است: «امامان از نور و حقیقت واحدی هستند که در دوازده شخص تجسم یافته است. آنچه درباره یکی از آنان صدق کند، درباره دیگران نیز صدق خواهد کرد».

۳. این دریافت، مبتنی بر الهیات کامل امام‌شناسی است که از سویی، در حکمت اسماعیلی و از سوی دیگر، در درون تشیع امامی و بویژه مکتب شیخی، بسط قابل توجهی یافته است. مقدمات این دریافت، از نصوص خود امامان گرفته شده است. برای درک محمل آن باید، هم‌چنین، به یاد داشت که اگر امام‌شناسی، در برابر همان مسائلی قرار داشته است که مسیح‌شناسی، این امر، پیوسته، برای تمایل به راه‌حلهایی بوده که از سوی مسیحیت رسمی طرد شده و به همان مقیاس به دریافت‌های عرفانی نزدیک شده است. آن‌جا که نسبت میان لاهوت و ناسوت مورد لحاظ باشد، هرگز چیزی هم‌چون وحدت اقنومی^۲ دو طبیعت نیست. امامان، ظهور و مظاهر الهی‌اند و این دو اصطلاح، پیوسته، به مقایسه با پدیدار آئینه بازمی‌گردد: تصویری که در آئینه ظاهر می‌شود، در جوهر آئینه تجسد نمی‌یابد (و در آن حلول نمی‌کند). اگر امامان به عنوان مظاهر الهیه، نه بیش و نه کم، فهمیده شوند، اسماء‌الله خواهند بود و از این حیث، ما را از خطر دوگانة تشبیه و تعطیل حفظ خواهند کرد. وجود ازلی آنان، به عنوان عالم ابداع و جودات نورانی، در کلام امام ششم، مورد تأکید قرار گرفته است: «خدا ما را از نور عظمت خود خلق کرد و ارواح شیعه ما از باقی‌مانده گل (یعنی نور) ما آفریده شد». به همین سبب، نام‌های آنان با حروفی نورانی بر لوح زمردین مرموزی که در اختیار فاطمه، سر‌دودمان آنان بود، نوشته

فهم و حفظ مرا از قرآن زیاد کند و آن‌گاه دست بر سینه من گذاشت و از خدا خواست تا قلب مرا از علم، فهم، حکمت و نور پر سازد».

به درستی که برای فهماندن عملکرد امام نیز نصوص موجود ما به بحث قلب استناد می‌کنند: امام، برای جماعت معنوی به منزله قلب برای کالبد انسانی است و خود همین مقایسه، هم‌چون تکیه گاهی برای درونی کردن^۱ بحث امامت به کار گرفته خواهد شد. آن‌گاه که به عنوان مثال، ملا صدرا از این «واقعیت ملکوتی امامت در هر انسان» سخن می‌گوید، او، به این نکته اشاره دارد که چگونه امام‌شناسی در تجربه عرفانی به ثمر نشسته است. همین طور، در قلب شیعیان است که امام غایب تا روز رستاخیز حضور دارد. پایین‌تر، به معنای ژرف غیبت، این امر ناشناخته الهی اشاره خواهیم کرد که در حکمت نبوی اساسی است، زیرا آن، امر الهی را از تبدیل به یک عین خارجی^۲ و نیز از هرگونه اجتماعی شدن^۳ حفظ می‌کند. اقتدار^۴ امام، به طور کلی، با مرجعیت کلیسا^۵ تفاوت دارد. معنای باطنی وحی، به امامان تعلیم داده شده است و خود آنان، به عنوان وارثان، ارث خود را در اختیار کسانی گذاشته‌اند که توانایی دریافت آن را دارند. یکی از مفاهیم بنیادین عرفان، مفهوم علم ارثی است و به همین دلیل، تشیع، همان چیزی نیست که بنا بر عادت و به معنای کلیسایی کلمه «دیانت مرجعیت»^۶ نامیده شده است. در واقع، امامان وظیفه زمینی خود را به پایان رسانده‌اند و به لحاظ جسمانی، در این جهان، حضور ندارند. حضور آنان، حضوری ماورای حسی است و این حضور، به معنای دقیق کلمه، مبین «اقتداری معنوی» است. تعلیمات آنان باقی است و اساس هرگونه تأویل کتاب [آسمانی] به شمار می‌رود.

نخستین امامان، امام اول، به عنوان اساس امامت وصف شده است، اما دریافت شیعی نمی‌تواند یازده امام دیگر را که عالم امامت را ایجاد می‌کنند، جدا نماید، زیرا حکم عدد دوازده، عدد رمزی یک کلیت، در همه ادوار دایرة نبوت ثابت است (پیش از این، به برخی شباهتها اشاره کردیم: برجهای

1. intériorisation 2. objet 3. socialisation 4. autorité
5. Magistère dogmatique de l'Église 6. Religion d'autorité

1. Aión 2. union bypostatique

۴. نقطهٔ اوج این سخنان را در خطبهٔ البیان منسوب به امام اول می‌توان پیدا کرد که در آن، امام ابدی سخن می‌گوید: «مَن نشانهٔ خدای قادر، مَن عارف به حقایق غیبی، مَن آستانهٔ همهٔ درها، مَن آشنای به جلال الهی، مَن اول و آخر و ظاهر و باطن، مَن وجه‌الله و آیینۀ او، مَن کلام اعظم و لوح محفوظ، مَن همان ایلای انجیل ام و امانت‌دار سِرِّ رسول خدا». و خطبه تا بیان هفتاد مورد از این تأکیدات عجیب ادامه پیدا می‌کند. این خطبه، به هر دوره‌ای که تعلق داشته باشد (و در واقع نسبت به آنچه اغلب منتقدان گفته‌اند، متقدم است) مبین بسط بحث عرفانی انسان ملکوتی یا حقیقت محمدیهٔ باقیه در امام‌شناسی شیعی است. بیانات امام باید با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، فهمیده شود. از آن‌جا که «ولایت آنان، باطن نبوت است»، امامان، در نهایت، مفتاح همهٔ حروف اسرارآمیز قرآن‌اند، یعنی حروف مرموزی که در عنوان یا آغاز برخی سوره‌ها آمده است.

از آن‌جا که امامان، همه، از نور و حقیقت واحدی هستند، آنچه دربارهٔ امام، به طور کلی، گفته شود، در مورد هر یک از دوازده امام نیز صادق خواهد بود. در تاریخ، امامان، به قرار زیر، به دنبال یکدیگر آمده‌اند:

۱. امام علی، امیرالمؤمنین (۶۶۱/۴۰)،
۲. امام حسن مجتبی (۶۶۹/۴۹)،
۳. امام حسین، سیدالشهدا (۶۸۰/۶۱)،
۴. امام علی، زین‌العابدین (۷۱۱/۹۲ م)،
۵. امام محمد باقر (۷۳۳/۱۱۵)،
۶. امام جعفر صادق (۷۶۵/۱۴۸)،
۷. امام موسی کاظم (۷۹۹/۱۸۳)،
۸. امام علی بن موسی الرضا (۸۱۸/۲۰۳)،
۹. امام محمدتقی (۸۳۵/۲۲۰)،
۱۰. امام علی‌النقی (۸۶۸/۲۵۴)،
۱۱. امام حسن عسکری (۸۷۴/۲۶۰)،
۱۲. امام محمد بن الحسن المهدی، القائم، الحجة.

شده است (این‌جا می‌توان Tabula smaragdina هرمسی را به خاطر آورد). صفاتی که به امامان داده شده، اگر به عنوان صوری نورانی و وجوداتی مقدم بر عالم کون و فساد، لحاظ نشود، قابل فهم نخواهد بود. این صفات را خود آنان، در زمان ظهور زمینی خود، به تأکید بیان کرده‌اند. کلینی، شمار بسیاری از آن‌ها را در اثر پرچم خود آورده است. بدین سان، مراتب آیهٔ مشهور نور (سورهٔ نور، آیهٔ ۳۵) به ترتیب به چهارده معصوم (پیامبر، فاطمه، دوازده امام) عمل شده است. آنان، تنها موجودات معصوم و از هرگونه رجسی بری‌اند. امام پنجم فرمود: «نور امام، در قلب مؤمن، از تابش خورشید، در روز، درخشنده‌تر است». در واقع، امامان، کسانی هستند که قلب مؤمنان را روشن می‌کند، در حالی که کسانی که خداوند، میان این نور و آنان حجابی قرار داده باشد، قلب آنان ظلمانی خواهد بود. آنان، اساطین زمین و علاماتی هستند که خداوند در کتاب خود به آن اشاره می‌کند و به آنان حکمت لَدُنِّی^۱ اعطا شده است. امامان، خلفای خدا بر روی زمین، ابوابی به سوی خدا، اوصیا و ورثهٔ پیامبران هستند. خود قرآن، به سوی امامان (امامان) به عنوان مظاهر الهی، نه تنها راهنمایی برای معنای باطنی، بلکه خود، عین همین معنای باطن‌اند) راهنماست. امامان، معدن معرفت، شجرهٔ نبوت، مهبط فرشتگان و وارثان علم یکدیگراند. کتاب‌های منزل (وحی‌شده) الهی، در تمامیت خود، در آنان قرار دارد. امامان، اسم اعظم خداوند را می‌دانند و مَثَل آنان، مثل تابوت عهد^۲، در نزد یهود است. مراد از نزول ملائکه و روح (در سورهٔ قدر) اشارهٔ به نزول آنان بر روی زمین است. امامان، بر همهٔ معارفی که ملائکه، بر پیامبران و رسولان آورده‌اند، آگاه‌اند و معرفت آنان، بر همهٔ عصار شمول دارد. آنان، مُحدَّث‌توانند («کسانی که ملائکه بر آنان سخن می‌گویند» ر.ک. پایین‌تر، الف، بخش ۵)، زیرا آنان، نور قلوب مؤمنان‌اند. جملهٔ مشهوری که می‌گوید: «هر کس نفس خود را شناخت، خدای خود را خواهد شناخت» به معنای آن است که «آن کس، امام خود را شناخته است» (یعنی وجه‌الله نسبت به او)، اما برعکس، آن کس که مُرد و امام خود را نشناخت، به مرگ جاهلان، یعنی بدون معرفت نفس خود مرده است.

1. Sagesse infuse

2. Arche d' alliance

است. دلیل نخست این‌که علم امامان اربعه ظاهری بود و به هیچ وجه، نسبتی با علم ارثی نداشت و دلیل دوم این‌که ولایت امامان را به وارثان باطن تبدیل می‌کند. معرفت‌شناسی شیعی به ما اجازه خواهد داد تا دشواری و اهمیت این وضعیت را درک کنیم.

۵. معرفت‌شناسی

میان معرفت‌شناسی حکمتی نبوی و پدیدار کتاب «مُنزَل مِنَ السَّمَاءِ» پیوندی اساسی وجود دارد. برای تأمل فلسفی که در میان اهل کتاب به وجود می‌آید، بحث الهام نبوی باید مبحثی ممتاز به شمار آید. حکمت نبوی که در اسلام شیعی شکوفا شد، در این بحث، طنین ویژه خود را پیدا می‌کند و در همان حال، از جهت‌گیری فلسفه مسیحی که بر امر تجسد، به عنوان ورود امر الهی در تاریخ و گاه‌شناسی متمرکز است، به طور اساسی، متمایز می‌شود. رابطه میان علم و ایمان و فلسفه و کلام، در حکمت نبوی و فلسفه مسیحی، به یکسان، فهمیده نشده است. این‌جا، معرفت‌شناسی با معرفت ماوراء محسوس پیوند دارد و مقولات آن را با توجه به معرفت نبوی و سلسله‌مراتب اشخاصی که رابطه پیش‌گفته میان نبوت و ولایت متعین می‌کند، تأمین می‌کند. بدیهی است که جدل عقلانی^۱ متکلمان، برای این حکمت نبوی فاقد اهمیت بود. کسانی که این حکمت را پذیرا شدند، همان حکمای الهی بودند.

احادیثی که در مجموعه کلینی، بویژه نظریه معرفت‌شناسی امامان پنجم، ششم و هفتم را به ما انتقال می‌دهد، طبقه‌بندی مراتب معرفت و اشخاص نبوی را هم‌چون تابعی از مراتب وساطت فرشتگان طرح می‌کند. این پیوند میان معرفت‌شناسی و فرشته‌شناسی، به فیلسوفان اجازه خواهد داد تا ملک وحی را با فرشته معرفت یکی بدانند، اما کاملاً اشتباه خواهد بود که این وحدت عقل و روح را عین عقلانی‌شدن^۲ روح بدانیم. مفهوم عقل (یا Intellectus و Intellectia) معادل مفهوم ratio نیست (حتی می‌توان گفت که این

همه اینان، به تکرار، گفته‌اند که وارثان معارف رسول خدا و پیامبران پیشین هستند. معنای این صفت وارث را بحث عرفان، به ما خواهد آموخت، اما آن‌چه گذشت، به ما امکان می‌دهد تا پیشداوری یا سوء تفاهمی را از میان برداریم. هرگز، نسبت جسمانی با پیامبر برای نصب و امامت کافی نبوده است (بلکه بایستی نص و عصمت نیز وجود داشته باشد). امامت امامان، از قرابت جسمانی با پیامبر، بی‌هیچ کیفیت دیگری ناشی نمی‌شود، بلکه، به عکس، باید گفت قرابت جسمانی آنان، از وحدت ابداعی^۱ با پیامبر ناشی شده و نشانه‌ای از آن است.

۵. وانگهی، جای آن دارد، به اجمال اشاره کنیم که مفهوم ولایت، چنان ریشه در نفس تشیع دارد و به نظر می‌آید از آن غیرقابل انفکاک باشد. با این همه، مفهوم ولایت از تشیع جدا شد و این امر، به تاریخ تصوف غیرشیعی مربوط می‌شود و، چنان‌که گذشت، خاستگاههای آن، به تمامی روشن نشده است. در این صورت، ولایت، محمل، منشأ و انسجام خود را از دست می‌دهد و آن‌چه به امام مربوط می‌شد، به پیامبر نسبت داده می‌شود. وقتی ولایت از امام‌شناسی جدا شود، نتیجه خطیر دیگری حاصل خواهد شد و «چهار امام» فقهی (حنبل، حنفی، مالکی و شافعی) اسلام اهل تسنن، جای وارثان پیامبران و پیامبر را خواهند گرفت. در این حالت، پیوند زنده، ارتباط دو قطب شریعت و حقیقت از هم خواهد گسست و در نتیجه انجام ظاهری^۲ و تفسیر صرفاً شرعی اسلام تقویت خواهد شد. در همین جا می‌توان پدیدار عرفی‌شدن^۳ و اجتماعی شدن^۴ خاص اسلام را در خاستگاه آن ملاحظه کرد. باطن جدای از ظاهر و یا حتی ظاهر طردشده، همان وضعیت فیلسوفان و صوفیانی است که در وضعیت بی‌ثباتی قرار گرفته و در مسیری «پرمخاطره» گام نهاده‌اند. اعتراض همه شیعیان (و حیدر آملی در رأس آنان) که با درک علت اساسی تبدیل اسلام به دیانتی صرفاً فقهاتی، صفت وارثان پیامبر را از «چهار امام» [اهل سنت] سلب می‌کنند، تصویری از این پدیدار ارائه می‌کند که هنوز مورد تحلیل قرار نگرفته

1. unite pléromatique 2. religion légalitaire 3. laicisation

4. socialisation

1. dialectique rationnelle 2. rationalisation

فرشته‌شناسی، در پیوند با معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی ابن سینایی است که شکست مکتب ابن سینایی لاتینی در سده دوازدهم را به دنبال خواهد داشت، زیرا فلسفه مدرسی لاتینی در این زمان، در مسیر به کلی متفاوتی سوق داده شد. افزون بر این، باید تأکید کرد که طبقه‌بندی پیامبران و شیوه‌های معرفت مربوط به آنان، ریشه در تعلیمات امامان دارد و امکان ندارد که به سرچشمه‌ای کهن‌تر از این تعلیمات دست‌یافت.

۲. امامان، شمار این طبقات را چهار دانسته و آن‌ها را توصیف کرده و توضیح داده‌اند: ۱- نبی و پیامبری که فقط پیامبر نفس خویش است. او موظف نیست تا پیامی را که از خداوند دریافت داشته است، به دیگران ابلاغ کند، زیرا آن پیام، به کلی، شخصی است. این‌گونه نبوت، در واقع، نبوتی «لازم یا نامتعدی»^۱ است و از محدوده شخص نبی تجاوز نمی‌کند. او، فقط برای خود، «رسالت» یافته است.

۲. پیامبری نیز وجود دارد که مشاهداتی دارد و صدای فرشته را در خواب استماع می‌کند، اما فرشته را در بیداری نمی‌بیند و بر هیچ‌کس دیگری رسالت ندارد (این‌جا به مورد لوط اشاره کرده‌اند).

۳. به این دو طبقه از پیامبران، به طور کلی، طبقه‌ای از پیامبران نیز افزوده می‌شود که مشاهده یا ادراکی از فرشته داشته و صدای او را نه تنها در خواب، بلکه در حالت بیداری نیز می‌شنوند. آنان می‌توانند بر گروهی کمابیش پرشمار رسالت داشته باشد (این‌جا به مثال یونس اشاره کرده‌اند). این مورد، همان نبی مرسل است و تا این‌جا ما با نبوت تعریفی (نبوت‌التعریف)^۲ سروکار داریم.

۴. در طبقه انبیاء مرسل، طبقه پیامبران اولی‌العزم شش (یا هفتگانه) یعنی آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود، عیسی و محمد قرار دارد که رسالت ابلاغ شریعتی را دارند که ناسخ همه شریعت‌های پیشین است و نبوت تشریحی، به معنای دقیق کلمه، به شمار می‌رود (ر.ک. الف، بخش ۳). سرانجام اشاره می‌کنیم که رسالت، فقط به پیامبری داده می‌شود که نبوت او به کمال رسیده باشد، هم‌چنان‌که نبوت به کسی داده می‌شود که ولایت او، به کمال رسیده باشد. گویی

که امر تعلیم الهی، امری صعودی است.

در بادی نظر، بیان دو نکته ضروری است. نکته اول به ورود مفهوم ولایت در این‌جا مربوط می‌شود. همه مفسران، در مورد دو طبقه نخست پیامبران برآنند که مقام آنان همان صرف اولیاست؛ آنان، مردان خدایند و علمی دارند که اکتسابی و حاصل تعلیم انسانی نیست. با وجود این، آنان، علت دانش خود را به شهود^۱ در نمی‌یابند، یعنی رؤیت^۲ فرشته‌ای که این معلومات را در قلب آنان «می‌افکند». اما [مفسران] به نکته اساسی دقیقی اشاره کرده‌اند: اصطلاح ولی، در مورد هیچ یک از اولیاء دوره‌های نبوت، پیش از رسالت پیامبر اسلام، به کار نرفته است. آنان، صرفاً انبیاء نامیده شده‌اند (این‌جا می‌توان Beni ha-Nebi'im کتاب مقدس را به خاطر آورد). پس از ظهور اسلام نمی‌توان اصطلاح نبی را به کار برد و باید گفت اولیا. لیکن اختلاف میان ولایت و نبوت صرف (نبوتی که همراه با ابلاغ شریعت نیست)، اختلاف در اصطلاح است و نه اختلاف در اندیشه و معنا. از دیدگاه معرفت‌شناسی، وضع پیامبر قدیم، همان وضع امامان است؛ آنان مُحَدَّثان‌اند، یعنی کسانی که فرشتگان با آنان سخن می‌گویند. این مقام دارای اهمیت بسیار است و این اندیشه شیعی را به وجود آورده که دایره ولایت، به دنبال دایره نبوت می‌آید. این مقام، تداوم «نبوت باطنی»، یعنی تداوم تاریخ قدسی را (ر.ک. الف، بخش ۶) به عنوان ولایت امکان‌پذیر می‌کند، زیرا تنها [دایره] «نبوت تشریحی» بسته شده است.

نکته دوم، به این قرار است که طبقات معرفتی پیامبران با توجه به وساطت بصری، سمعی و یا نامشهود فرشته، یعنی با توجه به وجدانی که شخص^۳ می‌تواند از آن پیدا کند، برقرار شده است. رسالت نبی مرسل، متضمن رؤیت فرشته، در حالت بیداری است (رؤیتی که کیفیت^۴ آن با شیوه ادراکی^۵ متمایز از ادراک حسی توضیح داده خواهد شد) و این همان امری است که از آن به وحی تعبیر شده است. در مورد دیگر طبقات پیامبران، از الهام که متضمن مراتب مختلفی است، و کشف حسن گفته شده است. در حدیثی آمده است که «امام

1. vision 2. vision 3. sujet 4. modalité

5. mode de perception

1. intransitive 2. prophétic enseignante et notifiante

صدای فرشته را می‌شنود، اما در رؤیا و بیداری به رؤیت او نایل نمی‌شود».^۳ این وجوه مختلف معرفت عالی، یا معرفت قدسی^۱، به تفصیل توجه مؤلفان اسلامی را به خود جلب کرده است. معنای این وجوه معرفت، تنها در شرایطی فهمیده می‌شود که با مجموعه پیامبرشناسی در پیوند قرار گرفته باشد. وقتی خود پیامبر از مورد منحصر به فرد علی بن ابی طالب، به عنوان کسی که در میان همه اصحاب قادر است، به نیروی عقل، در جستجوی معرفت به سوی خدا برود، تجلیل می‌کند، منظور، مفهوم نبوی عقل است که سیطره آن می‌توانست شرایط فلسفه در اسلام را به کلی دگرگون کند. فلسفه در اسلام با شناساندن پیوندی که میان وساطت فرشته و اشراق از طریق عقل برقرار می‌کند، می‌توانست «در وطن مألوف»^۲ قرار داشته باشد. چنان‌که گفته شد، در نهایت، معرفت‌شناسی فیلسوفان، با یکی شمردن عقل فعال و روح القدس (جبرائیل، ملک وحی) به معرفت‌شناسی نبوی می‌پیوندد.

به همین سبب، اگر به اجمال اشاره‌ای به این مطلب نشود که چگونه اندیشمندان اسلامی، در شرح‌های خود، معرفت‌شناسی تدوین‌شدن توسط امامان را بسط داده‌اند، طرح فلسفه ناقص خواهد بود. در این مورد، ملاً صدرا استاد بزرگی است. نظریه تدوین‌شده به توسط او، در حاشیه نص امامان، هرگونه معرفت حقیقی را به عنوان ظهور و تجلی الهی طرح می‌کند، زیرا قلب (این عضو لطیف نورانی و عامل عقل) با استعداد جبلی خود می‌تواند حقایق امور را درک کند. با این همه، معرفتهایی که از پشت حجاب غیب بر او تجلی می‌یابد، می‌تواند از علم شرعی و یا علم عقلی ناشی شود که از سوی واهب همه امور اعطا می‌شود. این علم عقلی می‌تواند (به گفته امام اول) مطبوع^۳ که همان معرفت به مبادی اولی امور است و یا مسموع باشد. در صورتی که علم، مسموع باشد، می‌تواند ناشی از استبصار و اعتبار باشد که همان دانش فیلسوفان است و یا علم می‌تواند به قلب افکنده شده باشد که الهام نامیده می‌شود. در الهام می‌توان موردی را تمیز داد که الهام بدن مشاهده‌علتی که آن را به قلب «می‌افکند» (فرشته) حادث شود که همان الهام امامان و اولیا به طور کلی است

و نیز موردی وجود دارد که نسبت به علت، رؤیت مستقیم وجود دارد که همان وحی پیامبر از طریق فرشته است. بنابراین، این معرفت‌شناسی، علم فیلسوفان، علم اهل الهام و علم پیامبران را به عنوان مراتب مختلف تجلی واحدی شامل می‌شود.

۴. اندیشه معرفت، به عنوان تجلی و ظهور که عضو دراکه آن در قلب جای دارد، به دو حلقه موازی با اصطلاحاتی مشابه منجر می‌شود. در جهت رؤیت خارجی (بصر الظاهر) چشم به عنوان قوه بینایی، ادراک و آفتاب وجود دارد. در جهت رؤیت درونی (بصیرت الباطن)، قلب، عقل، علم و فرشته (روح القدس، عقل فعال) وجود دارد. بدون ور خورشید، چشم قادر به دیدن نیست. بدون اشراق فرشته - عقل، عقل انسانی نمی‌تواند به علم دست یابد (این‌جا نظریه ابن سینا با معرفت‌شناسی نبوی یکی می‌شود). به این فرشته - عقل، قلم نام داده شده، زیرا علت متوسطه میان خدا و انسان، برای فعلیت بخشیدن به علم در قلب است، هم‌چنان‌که قلم واسطه میان نویسنده و کاغذی است که بر روی آن می‌نویسد یا تصویر می‌کشد. بنابراین، بحث بر سر گذار از نظم عالم شهادت^۱ به نظم عالم غیب^۲ - با طرح پرسش مربوط به مشروع بودن این گذار - نیست و نیز تجریدی^۳، با حرکت از عالم حس، وجود ندارد، بلکه از دو وجه فرآیندی واحد، در دو سطح متفاوت، سخن در میان است. بدین سان، اندیشه معرفتی قلبی بنیان گذاشته می‌شود که نخستین بار امامان آن را به صراحت بیان کردند و آیه قرآنی (سوره نجم آیه ۱۱ در اشاره به نخستین رؤیت پیامبر) ما کذب الفؤاد ما رأی و نیز آیه ۴۵ از سوره حج: فأنها لا تعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التي فی الصدور به آن اشاره دارد.

از آن‌جا که بحث بر سر تجلی واحدی در مراتب متفاوت از حیث شرف از طریق حواس یا غیر آن است، تجلی‌بی که حد آن رؤیت فرشته «ضمن افکندن» علم در حالت بیداری با رؤیتی شبیه به رؤیت به چشم است، می‌توان گفت که برابر طرح کلی معرفت‌شناسی نبوی، فیلسوف، فرشته را رؤیت نمی‌کند، بلکه

1. ordre sensible 2. ordre suprasensible 3. abstraction

1. hiérrognose 2. chez elle 3. a priori

است. علت اهمیت قوه و ادراک خیالی^۱، به عنوان عضو دراکه عالمی که خاص اوست (عالم مثال) در همین است، در حالی که به خلاف گرایش کلی فیلسوفان، این قوه و ادراک خیالی به قوه روحی - معنوی^۲ مجرد مستقل از کالبد جسمانی فانی تبدیل می‌شود. در فصل‌های مربوط به سهروردی و ملاً صدرا به این مطالب باز خواهیم گشت. اینک باید اشاره کنیم که پیامبرشناسی امامان متضمن ضرورت وجود عوالم سه‌گانه (محسوس، مثالی، معقول) در مطابقت با اصول سه‌گانه انسان‌شناسی (جسم، نفس، روح) است.

برهان این مطلب از نظریه‌ای نیرو می‌گیرد که می‌گوید، حقیقت هر عمل مربوط به معرفت، در واقع، با آنچه دانشمند اهل صرف ظاهر باور دارد، متفاوت است. در واقع، حتی در مورد ادراک عادی عین خارجی حسی نمی‌توان گفت که نفس، صورتی را شهود می‌کند که در ماده خارجی قرار دارد. ادراک حسی، این نیست و چنین صورتی نیز موضوع آن نمی‌تواند باشد. موضوع ادراک حسی، در واقع، صوری هستند که نفس، با چشم قوه خیال رؤیت می‌کند. صور در عالم خارج، علت ظهور صورتی هستند که در وعاء قوه خیال با آن صور، تمثیل دارند. در حقیقت، عین ادراک شده، از طریق حواس، همان صورت متمثل^۳ است. در واقع، این‌که ایجاد صورت متمثل در وعاء قوه خیال، دارای علتی در خارج باشد و این‌که از طریق حواس، به آن صعود کنند، یا این‌که صورت متمثل از درون ایجاد شده و از طریق معقولات^۴، با کاربرد قوه خیال خلاق، برای حضور بخشیدن به آن‌ها به سوی آن نزول کنند، در همه این مواردی که این صورت، در قوه خیال ایجاد می‌شود، موضوع حقیقی مشاهده است. با وجود این، تفاوتی نیز وجود دارد: در شق نخست، از آن‌جا که ظاهر نمی‌تواند با باطن مطابقت داشته باشد، جایی برای خطا وجود دارد، اما در شق دوم، جایی برای خطا وجود ندارد. صورت خیالی^۵ ایجاد شده در تأمل نظری، ناظر به غیب و ناشی از اشراق عالم ملکوت، به طور کامل، با امور الهی «مماثل»^۶ دارد. بدین سان، معرفت‌شناسی نبوی، به نظریه علم مثالی و صور خیالی منتهی می‌شود و

به قدر طاقت خود، از طریق فرشته تعقل می‌کند^۱. امامان و اولیا فرشته را به سمعی عقلانی^۲ می‌شنوند در حالی که پیامبر، فرشته را رؤیت می‌کند. مقایسه همیشه، نزد صدرالدین شیرازی و دیگران، به پدیدار آئینه‌ها احاله می‌دهد. حجابی میان آئینه قلب و لوح محفوظ که همه امور بر آن نقش شده‌اند، وجود دارد. تجلی علم از آئینه لوح محفوظ، در آئینه دیگری که همان قلب است، هم چون بازتاب تصویری از آئینه‌ای در آئینه‌ای است که در مقابل آن قرار دارد. حجابی که میان دو آئینه قرار دارد، گاهی به این سبب از میان برداشته می‌شود که حجاب با دست برداشته می‌شود (فیلسوفان در این راه کوشش می‌کنند) و گاهی به این سبب که باد به وزیدن آغاز می‌کند. «گاهی نسیم الطاف الهی وزیدن آغاز می‌کند و حجاب را از برابر چشم قلب برمی‌دارد». چند عبارت از ملاً صدرا این مطلب را به بهترین وجهی خلاصه می‌کند:

«فلم يفارق الالهام (علم الانبياء والاوليا) الا كتاب (علم الفلاسفة) في نفس العلم و لا في محله (القلب) و لا في سببه (الملاك، الكلام، جبريل، الروح القدس، العقل الفعال) و لكن يفاره في جهة زوال الحجاب و ان ذلك ليس بالختيار العبد. و كذالم يفارق الوحي الالهام في شيء من ذلك بل في مشاهدة الملك المفيد للعلم فان العلوم انما تحصل في قلوبنا من الله بواسطة الملائكة و اليه اشار بقوله: ما كان ليشير ان يكلمه الله الا وحيًا او من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحى باذنه مايشاء انَّهُ عَلِيٌّ حكيم و كذلك او حيناً اليك روحاً من أمرنا كنت تدرى ما الكتاب و لا الايمان^۳

۵. بنابراین، آنچه در قلمرو عادی فیلسوف قرار داشت، و نیز به عرفان قدسی مربوط می‌شد، در قلمرو معرفت‌شناسی نبوی قرار می‌گیرد: مراتب علم عالی، ادراکات غیبی و شهودی. ملاً صدرا، با توضیح اصول مسلم این معرفت‌شناسی، سنخیت اساسی میان آن و معرفت‌شناسی اشراق را برجسته می‌کند (ر. ک. پایین‌تر، فصل هفتم) به این معنا که صادق بودن رؤیت‌های نبوی و ادراکات غیبی مستلزم قبول قوه علمی سومی، میان ادراک حسی و تعقل صرف

1. conscience imaginative 2. faculté psycho-spirituelle
3. forme symbolisante 4. cognoscibles spirituels 5. forme-image 6. imite

1. intellige par lui 2. audition spirituelle
۳. به نقل از ملاً صدرا، شرح اصول کافی، باب طبقات انبیاء و رسل.

بخرانی، افضل‌الدین کاشانی، خواجه نصیر طوسی، غزالی تا خود ابن سینا را آورده است. در واقع، ابن سینا می‌گوید که ما تنها خواص، ذاتیات و امور عرفی اشیا را می‌شناسیم و نه حقیقت امور را؛ حتی وقتی می‌گوییم که وجود اول ضروری است، این امر، به خواص ذاتی او مربوط می‌شود و نه به حقیقت آن. خلاصه این‌که همه فیلسوفانی که حیدر آملی از آنان نام برده، در این نکته همداستان‌اند که جدال نظری^۱، به معرفت خود، یعنی معرفت نفس و حقیقت آن راه نمی‌برد. این نقادی شیعی از فلسفه، بیش از هر چیزی، انتقادی سازنده است، اگرچه حیدر آملی نسبت به نمایندگان کلام در اسلام سختگیر است. اشعریان اهل تقوا و معتزلیان خردگرای (ر.ک. فصل سوم) که نظرات خود را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند، از تعطیل در عمل و تضادهای درونی خود فارغ نیستند. اما آن‌جا که حیدر آملی، ناتوانی «علوم رسمی» را افشاء می‌کند، کسانی را در مدنظر قرار دارد که اندیشه در اسلام را به مسائل فقهی تقلیل می‌دهند، اعم از این‌که شیعی یا اهل سنت باشند و بویژه وقتی که آنان شیعی‌اند، زیرا در این صورت، آنان، مسئولیت این وضع را به گردن خواهند داشت.

تنها، کسانی که الهیون نامیده شده‌اند، علم ارثی داشته‌اند و خواهند داشت که وجوه آن به عنوان وحی، الهام و کشف وصف شده است. آن‌چه این علم را به عنوان ارث معنوی، از علم مُکْتَسَب از خارج متمایز می‌کند، این است که علم ارثی، علم به نفس، یعنی علم به نفس خود است و این‌که سهم از «ارث» با توجه به نسبت کمال معنوی حاصل شده، بیشتر می‌شود و نه با توجه به اکتساب علوم صناعی.

علم از طریق وحی (با بسته شدن دایره «نبوت تشریحی») به پایان رسیده است؛ طریق علم الهامی و کشفی باز است (هر جا که با این بیان مواجه می‌شویم، طنین شیعی آن پابرجاست). علمی که از آن به علم کشفی تعبیر شده است، می‌تواند صرفاً معنوی بوده و یا کشف صوری باشد. حدیثی، معنای معرفت نفس را به بهترین وجهی بیان کرده است. چنان‌که گفته شد (الف، بخش ۳) حکمت شیعی، به خلاف دیگر مکاتب، امکان رؤیت خدا را نفی می‌کند و

در نتیجه، ملاً صدرا (با توضیح نقش روح حیوانی) نوعی علم وظایف‌الاعضای روحی^۱ عرفانی طرح می‌کند که با بسط ضوابط مورد اشاره امامان اجازه می‌دهد تا حالات القای شیطانی و به طور کلی، آن‌چه را که امروزه ما اسکیزوفرنی می‌نامیم، تمیز داده شود. سه مرتبه ادراکات خاص ولی، نبی و رسول، هر یک، با یکی از اعضای سه‌گانه روح، نفس و جسم مترادف دانسته شده است. پیامبر اسلام، هر سه نوع ادراک را در خود جمع کرده است. با کمال تأسف، این‌جا، نمی‌توان تصویری از غنای این تعلیمات ارائه کرد. این تعلیمات، اساس مفاهیم رؤیت عقلی، سماع عقلی و سماع حسی باطنی را استوار می‌کند، هم‌چنان‌که قلب نیز پنج حسی احساس متافیزیکی را داراست. همین احساس تکلیم و تحدیث، فرشته یا روح القدس را که با حواس ظاهری غیرقابل رؤیت است، ادراک می‌کند. این، همان تعلیم باطنی به معنای دقیق کلمه، یعنی تعلیمی کاملاً شخصی، بدون وساطت جماعتی و مرجعی دینی^۲ است که منشأ حدیث قدسی است، یعنی حدیثی مُلْهَم از عالمی معنوی که در آن خدا به صیغه اول شخص سخن می‌گوید. مجموعه این احادیث قدسی، گنجینه بی‌همتای معنویت اسلامی را تشکیل می‌دهد، اما درک «اعتبار»^۳ آن‌ها، جز با این معرفت‌شناسی که به منابع آن اشاره شد، ممکن نیست. بالاخره، همین معرفت‌شناسی که تداوم نبوت باطنی را تا روز رستاخیز که زمین نمی‌تواند از آن خالی بماند و گرنه نابود خواهد شد، توضیح می‌دهد، زیرا تنها یک تاریخ قدسی، رمزی از حکمت نبوی را در خود دارد که دیالکتیک روح نیست، بلکه ظهور روح القدس است.

۶. این‌جا، تعارض میان علوم کسبی رسمی و علوم ارثی حقیقی که به تدریج، یا به یکباره، از طریق تعلیم الهی دریافت شده است، اهمیت و معنای خود را پیدا می‌کند. حیدر آملی از کسانی است که بر این معنا تأکید کرده و نشان داده‌اند که چرا علوم ارثی حقیقی می‌توانند بدون علوم کسبی رسمی بسط پیدا کنند، در حالی‌که عکس مطلب صادق نیست. البته، این‌جا فیلسوفان چندان مورد انتقاد واقع نمی‌شوند، زیرا، در خلاصه‌ای جالب توجه از وضع فلسفه در اسلام، حیدر آملی، شواهد عدیده‌ای از کسانی مانند کمال کاشانی، صدر تُرْکَة اصفهانی، دو

1. dialectique spéculative

1. psycho-physiologie 2. Magistère 3. psycho-physiologie

«تو از اهل بیت من هستی!» حیدر آملی می‌گوید: این بیت، بیت ظاهر، شامل زوجین و فرزندان نیست، بلکه بیت علم و معرفت و حکمت است. این همان، بیت نبوی است که از همان آغاز، شامل دوازده امام بوده است. آنان، همگی (حتی پیش از ظهورشان در زمین) اساس این نسبت و قرابت هستند، زیرا، چنان‌که پیش از این گفته شد، به خلاف کسانی که به تشیع امامی ایراد گرفته‌اند که امام‌شناسی خود را بر مبنای نسبت جسمانی قرار داده است، این نسبت جسمانی، به هیچ وجه، برای استقرار امامت امامان کافی نیست. از امام ششم نقل شده است که «نسبت ولایت من به امیر مؤمنان از ولادت من از او بارزتر است». چنان‌که دیدیم، عالم دوازده امام، بر ظهور آنان بر روی زمین تقدم دارد و قرابت و نسبت زمینی آنان، آیتی از ولایت آنان است و اساس ولایت آنان نیست.

به همین دلیل، آنان، ناقلان علمی هستند که «ارث نبوی» است و چنان‌که دیدیم، با همین انتقال، این «نبوت باطنی» که همان ولایت است، تا قیام قیامت ادامه پیدا خواهد کرد. حیدر آملی، با تحلیل نخستین حدیث نقل شده در بالا، نسبت به خطری که به سبب شیوه بیان عربی در کمین است، هشدار می‌دهد. او، چنین بیان می‌کند که علما کسانی هستند که ورثه پیامبران‌اند. برعکس، آنان که ورثه انبیا نیستند، علما به شمار نمی‌آیند. صفت ورثه، مبین این است که ارث دریافت شده، از بیرون دریافت نشده است، بلکه امانتی است که در اختیار ما گذاشته شده است. بدیهی است که در اختیار گرفتن این امانت، مستلزم اجتهاد و کوشش معنوی است، اما نباید دچار اشتباه شد. زیرا این امانت، هم چون گنجی پنهان در زمین است که پدری برای وارث خود واگذاشته باشد. کوشش [وارث] مانع از او میان برمی‌دارد، اما نمی‌تواند گنجی به وجود آورد. حیدر آملی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «آدم حقیقی گنجهای حکمت الهی را در زمین دلهای آنان به ودیعه گذاشته است و معنای این آیه قرآنی که: اگر آنان می‌توانستند در تورات و انجیل و کتاب‌هایی که خداوند بر آنان فرستاده است، تأمل کنند، از نعمتهایی که در زیر و بالای پای آنان قرار داشت، بهره‌مند می‌شدند، جز این

این نظر، با پاسخ خدا به موسی (لَنْ تَرَانِي: قرآن سوره اعراف، آیه ۱۳۹) مطابقت دارد. با وجود این، در حدیث رؤیا از پیامبر وارد شده است که «من خدایم را در زیباترین صورت‌ها مشاهده کردم». امام هشتم (وفات ۸۱۸/۲۰۸) به پرسشی که در این باره طرح شده بود، پاسخی داد که راه تأمل اهل معنا را فراهم کرده است. صورت انسانی که بر صورت خدا خلق شده، بهتر از آتش طور سینا می‌تواند مظهر الهی باشد. در واقع، محمد، صورت نفس خاص خود را رؤیت کرده است که نیکوترین صورت‌ها بود، زیرا آن صورت، همان صورت حقیقت محمدیه باقیه و انسان سماوی بود که امام، باطن آن است. هرگونه رؤیت خدا، همان رؤیت صورت انسانی آن است. خلاصه اینک این‌جا، می‌توان معنای عبارتی را که پیش از این نقل شد، درک کرد: «هر کس نفس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است»، یعنی امام را شناخته است، به این اعتبار که «هر کس مُرد و امام خود را شناخت گویی که در جاهلیت مرده است». پیامبر گفته است: «خدای خود را چنان خواهید دید که ماه را در آسمان مهتابی می‌بینید» و از امام اول، در کلامی که یادآور بیان انجیل است، روایت شده است که «هر کس مرا دید، خدا را دیده است». یکی از گفتگوهای امام اول با مرید او، کمیل، با جمله زیر به پایان می‌رسد: «نوری از صبحگاه ازل تا بیدن آغاز کرد و بر هیاکل توحید تابیدن گرفت».

۷. بنابراین، آن‌جا که ما از علم ارثی سخن می‌گوییم (که هم‌چون ارثی دریافت می‌شود که وارث، میراثی را دریافت می‌کند) منظور این است که بدانیم کلام پیامبر از این قبیل که: «علما ورثه پیامبران‌اند»، «علمای امت من، مثل انبیای بنی اسرائیل‌اند» و نیز «مُرَّگب علما از خون شهیدان پاکتر است»، در مورد چه کسانی صدق می‌کند. حیدر آملی، از همان آغاز، همه اهل علم ظاهر و هر تفسیری را که به عنوان مثال «چهار امام» مذاهب اربعه سنی را ورثه پیامبران قلمداد می‌کند، از مصداق این گفته‌ها خارج می‌سازد «بالاخر، الف، بخش ۴». خود آنان نیز چنین ادعایی نداشته‌اند و علم آنان، به طور کلی، از سنخ علم کسبی است (حتی اگر قیاس به کار نگرفته باشند). علم ارثی مستلزم نسبتی معنوی است و مورد سلمان پارسی نمونه‌ای از آن است که رد حق او گفته شده است:

۱. نَصُّ آیه این است: و لو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ

چنان‌که ملاً صدرا، ضمن توضیح تعلیمات امامان، بیان کرده است، آنچه بر قلب پیامبر «نازل شده» (یا ظاهر شده) پیش از صورت مشهود قرآن مکتوب، حقایق آن بوده است. این حقایق، همان نورالکلام است که پیش از آن‌که فرشته به صورتی مشهود جلوه کرده و نص کتاب را «فروخواند»، حضور داشته است. حقایق، در آن‌جا حضور داشتند و ولایت پیامبر نیز به درستی همان است که در شخص پیامبر، بر رسالت او تقدم داشته، زیرا رسالت مبتنی بر فرض تقدم^۱ ولایت است. به همین دلیل، چنان‌که دیده شد، پیامبر فرمود: علی (حقایق امور باطن) و من نور واحدی هستیم، پس، از آن‌جا که نبوت در روی زمین با آدم آغاز شده (در این مورد، مقایسه شود با تاریخ قدسی مذهب اسماعیلی: (پایین‌تر، ب، قسمت اول، بخش‌های ۲ و ۳) شایسته است که فرق میان وحی الهی نازل شده بر آخرین رسول و وحی نازل شده بر پیامبران سلف توضیح داده شود. درباره هر یک از پیامبران سلف گفته شده است که پیامبری آمد و همراه با او نوری بود که از کتاب او ناشی می‌شد. در مورد آخرین پیامبر می‌توان گفت: پیامبر آمد که خود، نور بود و کتابی نیز به همراه داشت. قلب و باطن آخرین پیامبر، کتاب را روشن می‌کند و این باطن، همان ولایت است، یعنی آنچه که اساس امام‌شناسی است. به همین دلیل، به خلاف دیگر امت‌ها، درباره مؤمنان حقیقی گفته شده است که «خداوند، ایمان را در قلوب آنان نوشت» (سوره مجادله، آیه ۲۲) زیرا ایمان، جز با نیل به این باطن به کمال نمی‌رسد. درک کامل حقیقت نبوت، مستلزم نیل به این باطن و وقایعی^۲ است که در آن حادث می‌شوند و این، همان چیزی نیست که ادراک تجربی در امور واقع^۳ تاریخ خارجی به آن نایل می‌شود.

۲. آنچه پیش از این (بالاتر، الف، ۳) درباره نسبت میان پیامبر و حقیقت محمدیه باقیه و آدم ملکوتی که پیامبر مظهر آن است، گفته شد، مستلزم این اصل است که ورود در تاریخ و یا تاریخت یافتن^۴ امر الهی، به گونه‌ای که اندیشه مسیحی تجسد طرح کرده، امکان‌پذیر نیست. مظهریت، مستلزم این است که

نیست (سوره مائده آیه ۶۵). بدین سان، اندیشه امانت اسرار الهی سپرده شده به انسان (سوره احزاب آیه ۷۱) را باز می‌یابیم که اساس اندیشه باطنی شیعی است (بالاتر، الف، بخش ۱). به همین علت، تاریخ شیعی جز تاریخ قدسی نمی‌تواند باشد.

۶. تاریخ قدسی و ماوراء تاریخ

۱. این‌جا، تاریخ قدسی، به تصوراتی اطلاق می‌شود که متضمن ادوار نبوت و ولایت است و نیز به تاریخی اطلاق می‌شود که مبتنی بر مشاهده، ثبت و نقادی وقایع تجربی نیست، بلکه از شیوه ادراکی ناشی است که از مادیت وقایع تجربی فراتر می‌رود، یعنی درکی از عالم معقول که پیش از این، در بحث معرفت، به مراتب آن اشاره شد. میان معرفت قدسی و تاریخ قدسی نسبتی وجود دارد. به یقین، اموری که بدین‌گونه درک شده‌اند، به عنوان وقایع، واقعیت دارند، اما نه به عنوان واقعیت جهان و اشخاص جسمانی یعنی، وقایعی که به طور معمول، در کتاب‌های تاریخی ما ثبت است، زیرا با همین وقایع تاریخ نوشته می‌شود. وقایع مورد بحث ما، وقایع معنوی، به معنای دقیق کلمه‌اند. این وقایع، در ورای تاریخ اتفاق می‌افتند (به عنوان مثال: روز میثاق میان خدا و انسان) و یا در جریان امور این جهان ظاهر می‌شوند و امر غیبی، واقعه یا واقعه غیبی را به وجود می‌آورند که درک تجربی دنیوی از آن عاجز است، زیرا مستلزم این ادراک مبتنی بر کشف است که می‌تواند مظهري را درک کند. پیامبران و امامان را به اعتبار پیامبر و امام بودن، تنها در مرتبه تاریخ قدسی یا تاریخ قدسانی^۱ می‌توان درک کرد. دور کامل این تاریخ قدسی (ادوار نبوت و دایره امامت یا ولایت پس از نبوت) مبین مرتبه‌ای^۲ است که مرتبه تطوری نامتعیین نیست، بلکه مرتبه‌ای است که به اصل رجعت می‌دهد. بنابراین، تاریخ قدسی، ابتدا از «نزول» سخن می‌گوید تا «صعود»، یعنی بسته شدن دایره را تصویر می‌نماید.

1. pré-suppose 2. événements 3. faits

4. historicisation

1. histoire sacrale

2. structure

فوقهم و من تحت أرجلهم.

پیوسته، از سویی، صفات حقیقت ابدی که ظهور آن جز در قلب ظاهر نمی‌شود و از سوی دیگر، صفات نمود خارجی، مشهود برای همگان، اعم از مؤمن و غیرمؤمن، از یکدیگر تمیز داده شود. درست است که پیامبر، به این اعتبار که مظهر عوالم معنوی و جسمانی است، «مجمع‌البحرین» به شمار می‌رود. با وجود این، آن‌جا که او «از جانب» دریا سخن می‌گوید که بشریت^۱ اوست، می‌گوید: *أَنَا بَشَرٌ مِّثْلَكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (سورة كهف، آیه ۱۱۰)*، به همین دلیل بود که پیش از این خاطر نشان کردیم که اگر پیامبرشناسی و امام‌شناسی اندیشمندان شیعی، آنان را در برابر مشکلاتی مشابه مشکلات مسیح‌شناسی قرار داد، اما اندیشهٔ مظهریت (به عنوان عملکرد آینه‌ای که تصویر شیئی بی‌آن‌که تجسد یافته باشد، خود را ظاهر می‌سازد) آنان را پیوسته، به راه‌حلهایی متفاوت از احکام^۲ شرعی مسیحیت رسمی هدایت کرده است. بدین سان، اندیشهٔ ادوار، با این حقیقت معقول ربط پیدا می‌کند که در مظهر خود، خود را ظاهر می‌سازد و از آن‌جا که سخن از دور در میان است، دو حدی نیز وجود دارد که هر یک از حوادث تاریخ معنوی به آن دو حد احاطه می‌کند. این دو حد، باب و رای تاریخ (یا فراتاریخ)^۳ است و همین و رای تاریخ، به تاریخ معنا می‌دهد، زیرا تاریخ را به تاریخ قدسی تبدیل می‌کند؛ بدون و رای تاریخ، یعنی بدون تقدم [حوادث] «در آسمان» و بدون معادشناسی، سخن گفتن از «معنای تاریخ» امری عبث خواهد بود.

درکی از آغاز و انجام که ناظر به ادراک صور مظهریت است، به طور اساسی، از «وجدان تاریخی» که حدوث آن با ظهور مسیحیت و با تجسد خدا در تاریخ، در لحظه‌ای معین، پیوستگی دارد، متمایز است. مسائلی که از سده‌ها پیش، چنین دریافتی در برابر فلسفهٔ دینی در مسیحیت مطرح کرده، در اندیشهٔ اسلامی طرح نشده است. به همین دلیل، حکمت نبوی اسلام شیعی، گواهی است که فلسفهٔ خود ما باید، برای این‌که بتواند دربارهٔ خود به تأمل بپردازد، به آن گوش فرا دارد.

از همان آغاز گفتیم (بالا تر، قسمت اول، بخش ۱) که اگر وجدان انسان

۳. نکته‌ای که همگان، بر آن اتفاق نظر دارند (ر.ک. بالاتر، الف، بخش ۳) این است که پیامبر اسلام خاتم پیامبران بوده است؛ پس از او، پیامبری نخواهد آمد یا دقیق‌تر بگوییم رسولی، برای ابلاغ شریعت مبعوث نخواهد شد. اینک، مشکل، به این صورت قابل طرح است که یا وجدان دینی، از نسلی به نسل دیگر، بر این گذشتهٔ نبوت پایان یافته متمرکز است، به این دلیل که این وجدان در کتاب [آسمانی] تنها به قواعد زندگی اخلاقی و اجتماعی توجه دارد و این‌که «زمان نبوت» به معنای ظاهری و قشری متوقف است و یا این‌که این گذشتهٔ نبوی، خود امری است که خواهد آمد^۲، زیرا نص کتاب، دارای معنایی باطنی و معنوی است. در این صورت، این معنای باطنی، تعلیمی معنوی را ضرور می‌سازد

1. humanité adamique 2. à venir

1. humanité 2. dogmes 3. transhistoire

عالم ابداع^۱ آغاز می‌شود، (ر.ک. پایین‌تر ب، قسمت اول بخش‌های ۱ و بعد از آن). نبوت مطلقه^۲ اساسیه اصلیه، به روح اعظم^۳ آدم سماوی، عقل اول، حقیقت محمدیه^۴ باقیه) تعلق دارد که خداوند، پیش از آن‌که او را به سوی نفوس فردی، برای ابلاغ اسماء و صفات الهی (نبوت تعریفی) مأمور کند، به سوی نفس کلی فرستاده است. نزد اندیشمندان اسلامی، این بحث، هم‌چون بسط بحث نبوت حقیقی^۵ ظاهر شده که در پیامبرشناسی یهودی-مسیحی، [یعنی] پیامبرشناسی ایونیان^۶ «از پیامبری به پیامبری دیگر منتقل می‌شود تا به محل سکون آن برسد». این‌جا، «محل سکون آن»، آخرین پیامبر، یعنی پیامبر اسلام است.

۴. مجموعه^۴ این نبوت، هم‌چون دایره‌ای به نظر می‌آید که خط آن از نقطه‌هایی به وجود آمده که هر نقطه‌ای، یکی از پیامبران و بخشی از نبوت است. نقطه^۴ آغاز دایره^۴ نبوت، بر روی زمین، وجود آدم ابوالبشر بود. دایره^۴ نبوت، از پیامبری به پیامبر دیگر (برابر سنت، یکصد و بیست و چهار هزار) از رسولی به رسول دیگر (که شمار آن‌ها به سیصد و سیزده می‌رسد)، از پیامبر اولوالعزمی به پیامبر اولوالعزم دیگر (شش یا هفت تن) تا عیسی که آخرین پیامبر جزئی بزرگ بود، ادامه پیدا می‌کند. با ظهور محمد، دایره کامل شده و بسته می‌شود. محمد، به عنوان خاتم^۴ (خاتمی که خلاصه^۴ همه پیامبران پیشین است)، مظهر حقیقت محمدیه^۴ باقیه، روح اعظم و آدم آسمانی است. روح اعظم، در او با توجه به حقیقت نبوت ظاهر می‌شود. به همین دلیل بود که گفت: «انا اول الانبیاء خلقاً (روح اعظم بر عالم تقدم دارد) و آخر هم رساله و ظهوراً». هر یک از پیامبران، از آدم تا عیسی، مظهر خاص و حقیقت جزئی این حقیقت نبوت باقیه بودند. اما حقیقتی که در هر پیامبر، حامل صفت پیامبری است، همان عضو لطیف قلب است که از ازدواج روح و عقل به وجود آمده و در هر پیامبری، «مَهْبُط» روح است (معنای ژرف فرشته به عنوان قلب). قلب، رویی به سوی عقل^۵ دارد که محل مشاهدات است و رویی به سوی روح^۶ دارد که محل معلومات اوست. «القلب عرش العقل فی عالم الغیب».

که وظیفه^۴ امامان بوده است. دایره^۴ ولایت، به دنبال دایره^۴ نبوت می‌آید و اندیشه^۴ این تواتر، به طور اساسی، اندیشه^۴ شیعی است. احادیث بسیاری، از امامان پنجم و ششم، با استناد به تأویل خطر تاریخ‌نگاری^۱، پیش از جعل این اصطلاح، و نیز شریعت‌مداری^۲ را خاطر نشان کرده است. به عنوان مثال، این حدیث: «اگر آیه‌ای بر شخصی نازل شده باشد و آن شخص بمیرد، آیا آن آیه نیز مرده است؟ اگر چنین باشد، باید اثری از قرآن وجود نداشته باشد، اما قرآن زنده است و تا زمانی که آسمانها و زمین باقی باشند، قرآن زنده خواهد ماند، زیرا قرآن نشانه و راهنمایی برای هر شخص و هر گروه آینده را در خود دارد».

دیدیم که چگونه ملاً صدرا، با شرح نصوص امامان، آن‌چه را که در این باره گفته شده بود، به صورتی منظم تدوین کرد (بالتر الف، ۵). آن‌چه به پایان رسیده، صرف نبوت تشریحی است و آن‌چه نسخ شده، اصطلاح نبی است. وقتی گفته می‌شود نبوت، مقید به زمانی خاص و ولایت دائمی است، همین نبوت تشریحی منظور نظر است. زیرا اگر از کیفیات ویژه^۴ وضعیت رسول صرف نظر کرده و کیفیات نبی به معنای خاص را به گونه‌ای که معرفت‌شناسی به ما آموخته، در نظر آوریم در این صورت، این کیفیات، میان امامان و اولیا، به معنای عام آن، مشترک خواهد بود. به همین دلیل، آن‌چه در اسلام تحت عنوان ولایت، ادامه پیدا می‌کند، در واقع، نبوت باطنی است که بشریت ناسوتی، اگر از آن محروم بماند، از میان خواهد رفت. نیازی به گفتن نیست که در نظر اهل تسنن، این بیان، دارای کیفیتی انقلابی است (مقایسه شود با معنای محاکمه^۴ سهروردی، پایین‌تر، فصل هفتم).

پیامبرشناسی شیعی، درباره^۴ این درک اساسی، کاخی بلند از تاریخ قدسی ایجاد کرده است که در آن، می‌توان طرحی از «الهیات عمومی تاریخ ادیان» را پیدا کرد. حیدر آملی، چنین الهیاتی را در جدولهای پیچیده و دقیق خود تصویر کرده و شمس‌الدین لاهیجی نیز این بحث را به تفصیل باز کرده است. از همان آغاز، دریافتی مشترک میان پیامبرشناسی تشیع امامی و پیامبرشناسی اسماعیلی وجود دارد (اندیشه^۴ نبوت باقیه، نبوتی که همان ولایت است و در

1. plérôme 2. Esprit suprême 3. verus propheta
4. Ebionites 5. Esprit 6. Ame

1. historicisme 2. légalisme

که اگر عرفان ابن عربی (ر.ک. بخش دوم کتاب حاضر) را حکمای شیعی که آن را از آن خود می‌دانستند، به آسانی پذیرفتند، اما مطلبی اساسی وجود داشت که مجادلاتی به دنبال آورد، زیرا مریدان شیعی او (حیدر آملی، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، صائِن‌الدین تُرکَةُ اصفهانی و دیگران) نمی‌توانستند در این باب به مصالحه بپردازند. خاتمیت ولایت مطلقه و عامه را ابن عربی از امام به عیسی انتقال داده و شاید، او خود را نیز خاتم ولایت محمدیه می‌داند. این‌جا، نمی‌توان بر این بحث تأکید ورزید، اما می‌توان تلاشی و عدم انسجام طرحی را که پیش از این ارائه شد، ملاحظه کرد، زیرا دایره ولایت، مستلزم کمال دایره نبوت است. شارحان شیعی نتوانسته‌اند دلایل این اقدام ابن عربی را توضیح دهند، اما به هر حال، این اقدام، نظر را به این نکته جلب می‌کند که امام‌شناسی و نوعی مسیح‌شناسی، عملکرد واحدی دارند. ولی معنای انتظار آخرالزمان، به عنوان جوهر وجدان شیعی، مستلزم این امر است که خاتم ولایت، در شخص امام اول و امام دوازدهم، جز امامت محمدیه نمی‌تواند باشد، زیرا امامت محمدیه، ظهور باطن حقیقت محمدیه باقیه است.

۲. امام غایب و معاد

۱. این بحث که اوج امام‌شناسی و تاریخ قدسی آن است، ارجمندترین بحث حکمت نبوی است. تردیدی نیست که مفهوم امام غایب را به امامان بسیاری که به دنبال یکدیگر آمده‌اند، اطلاق کرده‌اند، اما در نهایت، مفهوم امام غایب می‌بایست حول شخص امام دوازدهم به وجود می‌آمد، زیرا او عالم امامت را به کمال می‌رساند. آثار مربوط به این بحث، به زبان فارسی و عربی فراوان است. (کسانی که منابع را جمع‌آوری کرده‌اند، عبارت‌اند از صفار قمی درگذشته ۹۰۲/۲۹۰ راوی و صحابه امام یازدهم؛ کلینی و شاگرد او نعمانی، سده چهارم/دهم؛ ابن بابویه، درگذشته ۹۹۱/۳۸۱، که اطلاعات خود را از یکی از شاهدان معاصر به نام حسن بن مُکْتَب کسب کرده است؛ شیخ مفید درگذشته ۱۰۲۲/۴۱۳ و محمدبن حسن طوسی درگذشته ۱۰۶۸/۴۶۰. عمده احادیث

از آن جایی که ولایت، باطن نبوت و از این حیث ایجادکننده امامت است، طرح تاریخ قدسی باید پیامبرشناسی و امام‌شناسی را در کلیت آن‌ها شامل شود. پایان دایره نبوت، با آغاز دایره ولایت یکی است. جدولهای حیدر آملی، با تصور کردن نسبت ولایت و نبوت، دایره ولایت را به صورت دایره‌ای در داخل دایره نبوت رسم کرده است. در واقع، دایره میل به باطن و امامت محمدیه، باطن همه دیانت‌های نبوی سابق است. به همین دلیل، دایره ولایت، نه مقدمات ظهور شریعتی جدید، بلکه ظهور قایم را فراهم می‌کند.

اینک می‌دانیم که آنچه در اسلام، ولایت نامیده می‌شد، در دوره‌های پیشین نبوت، نبوت به معنای مطلق کلمه (یعنی بدون رسالت) نامیده می‌شده است. هم‌چنان‌که محمد، دوازده امام داشته است، هر یک از شش یا پنج پیامبر اولی‌العزم پیش از او نیز (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، داود، عیسی) دوازده امام یا وصی داشته‌اند. دوازده امام عیسی همان کسانی نبودند که ما دوازده حواری می‌نامیم، بلکه دوازده تنی بودند که پیام نبوی را تا ولادت آخرین پیامبر انتقال داده‌اند. همان‌گونه که محمد نبی، به عنوان خاتم نبوت، مظهر نبوت مطلقه بود، به همان‌سان، مظهر و خاتم ولایت مطلقه نیز وصی او علی بود. مظاهر جزئی ولایت، با شیت فرزند و امام آدم، آغاز و با امام دوازدهم، مهدی، امام غایب، به عنوان خاتم ولایت خاص، در دوره پایانی نبوت، به پایان می‌رسد. هر یک از اولیا با خاتم ولایت، همان نسبتی را دارند که هر یک از انبیا با خاتم نبوت. بدین سان ملاحظه می‌شود که سلسله نبوت از سلسله تأویل باطنی آن، جدانشدنی است و با این تأویل باطنی، «رجوع» به اصل نبوت ممکن می‌شود.

۵. با توجه به این‌که امامت محمدیه، در اشخاصی که بر روی زمین نمونه عالم دوازده [امام] هستند، کمال ادیان نبوی به شمار می‌روند که امامت محمدیه، آن‌ها را به باطن هدایت می‌کند، این تاریخ قدسی، در نهایت انسجام است. تشیع، به عنوان باطن اسلام، همه باطنها را به کمال می‌رساند. باب نبوت تشریحی، بسته شده است، اما باب ولایت تا قیامت باز خواهد ماند.

رسوخ ریشه این بحث، به خوبی، قابل ملاحظه است و حتی آن‌گاه که آن را از ریشه کنده باشند، باز هم این بحث قابل شناخت است. به همین دلیل است

۲. از آن جا که باید این رساله را به اختصار برگزار کنیم، یادآور می‌شویم که امام یازدهم، امام حسن عسکری که کمابیش زندانی ضابطین عباسی در اردوگاه نظامی سامره (در حدود صد کیلومتری شمال بغداد) بود، به سال ۸۷۳/۲۶۰ به سن بیست‌وهشت سالگی همان‌جا وفات یافت. همان روز، فرزند او نیز که پنج سال، یا اندکی بیشتر داشت، غیبت صغرای خود را آغاز کرد. این همزمانی، از نظر احساس عرفانی بسیار پرمعناست. امام حسن عسکری، خود را به مؤمنان خود، هم‌چون رمز کوشش معنوی آنان عرضه می‌کند. فرزند روحی او، از زمان یکه پدر، این جهان را وداع کرد، غیبت خود را آغاز می‌کند و از همیت کودک است که روح پیروان او باید ظهور^۱ یعنی «رجعت به حاضر»^۲ را به وجود آورند.

غیبت امام دوازدهم، در دو نوبت انجام شد. غیبت صغری، هفتاد سال طول کشید و در این مدت، امام غایب، چهار نایب داشت که شیعیان از طریق آنان با امام در ارتباط بودند. امام، در آخرین نامه خود به آخرین آنان، علی سُمری، دستور داد جانشینی برای خود انتخاب نکند، زیرا زمان غیبت کبری رسیده بود. واپسین سخنان آخرین نایب چنین بود: «لله شأن، هو بالغة، از این زمان، تاریخ غیبی امام دوازدهم آغاز می‌شود که بدون تردید، در قلمرو آن چه که تاریخیت واقعیت‌های مادی نامیده می‌شود، قرار ندارد و با وجود این، بیش از ده سده، بر وجدان شیعی سیطره داشته و حتی می‌توان گفت که نفس تاریخ این وجدان است. آخرین پیام امام، وجدان شیعی را نسبت به هرگونه نیرنگ، هرگونه بهانه‌ای برای پایان بخشیدن به این انتظار و خروج مُنتَظَر هشدار داده بود (فاجعة بابی‌گری و بهایی‌گری همین بود). امام غایب، تا زمان ظهور، تنها در رؤیت و یا در مشاهدات شخصی، که خصلت حوادث شهودی دارد (و روایات آن کم نیست) قابل رؤیت است و به همین دلیل، این حوادث، «زمان غیبت» را به حالت تعلیق درنیاورده و در تاروپود مادی تاریخ «عینی» وارد نمی‌شوند. از آن جا که امامت، باطن همه وحی‌های نبوی است، باید که امام در گذشته و آینده حضور داشته باشد، باید که او پیش از این زاده شده باشد و تأمل فلسفی، تا

[مربوط به این بحث] در مجلد سیزدهم بحار الانوار مجلسی گردآوری شده است. امروزه نیز در ایران، اغلب، کتاب‌هایی در این باره منتشر می‌شود: الزام المناصب اثر شیخ علی یزدی، کتاب العبقری الحسان اثر علامه نهاوندی و ... از این مجموعه، تنها چند صفحه به زبان فرانسه ترجمه شده است».

اندیشه‌ای اساسی که مورد تأمل نمایندگان عرفان شیعی واقع شده، همان اندیشه‌ای است که پیش از این، به آن اشاره شد: همان‌طور که دایرة نبوت، در خاتم انبیا به کمال می‌رسد، ولایت نیز که سلسله آن در دوره‌های مختلف به موازات سلسله نبوت تداوم داشته، خاتم دوگانه خود را در امامت محمدیه، یعنی خانم ولایت مطلقه در شخص امام اول و خاتم ولایت محمدیه، باطن باطنهای پیشین، در شخص امام دوازدهم، پیدا (هفتم/سیزدهم)، مرید سعدالدین حمویه، گفته است: «... پیش از محمد، علیه‌السلام، در ادیان پیشین ولی نبود و اسم ولی نبود ... چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کند ... بعد از من کسانی که پیرو من باشند ... نام ایشان اولیاست ... ولی آخرین ... خاتم اولیاست و ... ولی آخرین ... خاتم اولیاست و ... صاحب زمان نام او باشد».

اصطلاح صاحب‌الزمان، عنوان ویژه امام غایب است، «کسی که برای حواس ظاهری ناپیدا، ولی حاضر در قلب مؤمنان است». او که فرزند امام یازدهم، امام حسن عسکری و نرگس از امیرزادگان بوزانطینه بود، در قلب ارادت شیعیان پارسا و تأمل حکما قرار دارد. او را امام مُنتَظَر، مهدی (مفهوم شیعی آن به طور اساسی از مفهوم سنی آن متفاوت است) و قائم قیامت نیز نامیده‌اند. در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او، فراوان به چشم می‌خورد. بلافاصله، باید اضافه کرد که نقد تاریخی، این‌جا، راه به جایی نخواهد برد، زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده‌ایم. این‌جا، باید به عنوان پدیدارشناس رفتار کرد: کشف نیات^۱ وجدان شیعی برای مشاهده آن چه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.

1. Parousie 2. retour au présent

1. intention

پژواکی در همهٔ اعصار و همهٔ مراتب وجدان شیعی داشته است. اهل معنا متوجه این نکته شده‌اند که ظهور امام، معنای باطنی همهٔ وحی‌ها را آشکار خواهد کرد. این وضعیت، همان پیروزی تأویل خواهد بود که به بشریت اجازه خواهد داد تا وحدت خود را بازیابد، هم‌چنان‌که در طول زمان غیبت، الثفات به باطن^۱، رمز یگانه وحدت حقیقی^۲ را در اختیار داشت. به همین دلیل، سعدالدین حمویه، شیخ بزرگ صوفی و شیعی ایرانی که از او یاد کردیم، گفته است: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد»، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود.

این سِرّ، همان امام مُنتَظَر، انسان کامل و کلی است، زیرا «او همهٔ اشیا را به نطق واداشته است و هر امری، ضمن این‌که زنده می‌شود، به دری به سوی عالم معنا تبدیل می‌شود». بنابراین، ظهور آیندهٔ امام، مستلزم استحالة قلب افراد انسانی است و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی، از همین‌جا ناشی می‌شود و این اندیشه، همهٔ خَلقیات شیعی را در خود دارد و حامل تضاد بدینی^۳ شیعی است که ناامیدی آن، مبین امید است، زیرا دیدگاه شیعی، در امید و ناامیدی، افق و رای تاریخ را شامل می‌شود: ازلی بودن ارواح و این قیامت که همان استحالة اشیاست، استحاله‌ای که پیش از این، اخلاق ایران مزدایی باستان را مشخص می‌کرد.

تا این‌جا، زمان «غیبت کبری»، زمان حضور الهی ناشناخته است و از آن‌جا که این حضور ناشناخته است، نمی‌تواند به امری عینی و شیئی خارجی تبدیل شود و چالشی در برابر هرگونه اجتماعی شدن امر معنوی^۴ است. به همین دلیل نیز اعضای سلسله‌های عرفانی و باطنی (یعنی نجبا، نقبا، اوتاد و ابداع) مشهور تصوف، ناشناس می‌مانند، اما نباید فراموش کرد که از نظر مفهومی و تاریخی، این سلسله‌ها مبتنی بر فرض اندیشهٔ شیعی ولایت است، زیرا این سلسله‌ها از شخصی ناشی می‌شود که قطب‌الاقطاب یا مام است؛ این سلسله‌ها، به باطن نبوتی مربوط می‌شود که امام، منشأ آن است. اسامی آنان نیز، حتی در احادیث

زمان ما و بویژه در مکتب شیخی، دربارهٔ معنای این غیبت و ظهور امام مُنتَظَر ادامه داشته باشد.

۳. مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شیخی را به تعمیق معنا و نحوهٔ این حضور غایب هدایت کرده است. این‌جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشی اساسی ایفا می‌کند. مشاهدهٔ امام در ارض ملکوتِ هورقلیا (مقایسه شود با ارض نورانی^۱ در آیین مانوی)، مشاهدهٔ او در جایی است که او در حقیقت وجود دارد: در عالم ملموس^۲ و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنین عالمی است. چهره‌ای، مانند چهرهٔ امام دوازدهم، برابر احکام تاریخت مادّی ظاهر و ناپدید نمی‌شود، بلکه او، موجودی ورای عالم طبیعت است و مبین همان تمایلت ژرفی است که در جریان از مسیحیت با تمایلات ناشی از اندیشهٔ جسم لطیف مسیح مطابقت داشت. ظهور یا عدم‌ظهور امام، بر افراد، به شایستگی آنان بستگی دارد. ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشهٔ شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست. افراد با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده‌اند، زیرا آنان اعضای «دراکهٔ تجلی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت‌شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده‌اند. بنابراین، تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی‌معناست. ظهور امام، واقعه‌ای نیست که ناگهان، روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز، در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می‌شود. پس، این‌جا، الثفات به باطن، عدم‌تحریکی را که برحسب معمول به اسلام ظاهری ایراد گرفته‌اند، از میان برمی‌دارد و پیروان آن، در حرکت صعودی دایرهٔ ولایت کشانده می‌شوند.

پیامبر، در حدیثی مشهور گفته است: «اگر از دنیا یک روز بیش نمانده باشد، خداوند آن روز را چندان طولانی خواهد کرد تا از اهل بیت من، مردی ظاهر شود که نام او نام من و نام پدر او، نام پدر من خواهد بود و زمین را از عدل و قسط پر خواهد کرد، چنان‌که تا آن زمان از ظلم و جور پر خواهد بود». این روزی که طولانی خواهد شد، همان زمان غیبت است و این اعلان صریح،

1. ésoterisme 2. le secret du seul véritable Oecuménisme

3. paradoxe de son pessimisme 4. socialisation du spirituel

1. terra iucida 2. concret

تشیع و مجموعه گرایش فلسفی را ظاهر می‌سازد که در مغرب‌زمین، از زمان پیروان یواشیم دُفلور، در سده سیزدهم میلادی تا زمان ما، اندیشه پاراقلیطی را راهنمای خود قرار داده و در جهت فرمانروایی روح‌القدس به اندیشه و عمل پرداخته‌اند. اگر، این امر مورد توجه قرار گیرد، می‌تواند اثرات مهمی داشته باشد. چنان‌که گفته شد، اندیشه اساسی، این است که امام مُنتَظَر، کتاب آسمانی و شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معنای باطنی همه وحی‌ها را آشکار خواهد ساخت، زیرا او، خود، به عنوان انسان کامل و باطن حقیقت نبوت باقیه، آشکار شدن همه وحی‌هاست. معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می‌سازد. سرانجام، معنای این سخن، آشکار شدن سِرّ الهی است که به انسان به امانت سپرده شده، امانتی که به تعبیر قرآن - سورة احزاب، آیه ۷۱ - آسمانها، زمین و کوهها از قبول آن سر باز زدند. دیدیم (الف، ۲) که از همان آغاز، یعنی از همان تعلیمات امامان، امام‌شناسی، این آیه را هم چون سِرّ خود، یعنی سِرّ ولایت فهمیده است، زیرا سِرّ الهی و سر انسانی، یعنی سِرّ انسان کامل و حقیقت محمدیه، سر واحدی است. این طرح خلاصه می‌تواند با این بحث اول و آخر به پایان برسد. این‌جا تنها بررسی برخی از وجوه اندیشه شیعی امامی امکان‌پذیر بود. این وجوه، برای نشان دادن این‌که اندیشه شیعی امامی، بنا به ماهیت خود، «حکمت نبوی» ناشی شده از مقدمات اسلام به عنوان دیانت نبوی است، کافی است. اکنون، طرحی از اندیشه شیعی، اگر در کنار تشیع امامی اثنی‌عشری جایی برای مکتب اسماعیلی و عرفان آن باز نکند، کامل نخواهد بود.

ب. اسماعیلیه

دوره‌ها و منابع اسماعیلیه آغازین

۱. چند دهه پیش، حقیقت درباره اسماعیلیان چنان زیر پرده «داستان پلیسی» و حشمتاکی پنهان شده بود که تحریر چنین فصلی بسیار سخت می‌نمود؛ از

امامان چهارم و ششم آمده است و نیز امام اول، در گفتگوی با مرید خود، کمیل، به دقت، به اولیاءالله اشاره می‌کند که طی سده‌ها، به دنبال یکدیگر می‌آیند و اغلب، عامه مردم آنان را نمی‌شناسند. سلسله عرفانی، کسانی هستند که از شیت‌بن آدم تا امامان محمدی، همراه با کسانی که آنان را به عنوان پیشوا پذیرفته‌اند، باطن نبوت باقیه را انتقال داده‌اند، اما حقیقت آنان، به عالم مشهودی که محل غلبه قدرتهای دنیوی است، تعلق ندارد؛ آنان، جمعیتی معنوی به وجود می‌آورند و تنها خدا آنان را می‌شناسد.

۴. می‌دانیم که محمد پیامبر را مانند مانی، پیش از او، با پاراقلیط^۱ یکی دانسته‌اند، اما از آن‌جا که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت، همسانی وجود دارد، امام‌شناسی، مفهوم پاراقلیط را به عنوان رؤیت آینده حفظ می‌کند. نویسندگان شیعی بسیاری (از جمله کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی و حیدر آملی) به صراحت، امام دوازدهم یا امام مُنتَظَر را با پاراقلیط که آمدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شده - با استناد به انجیل - یکی می‌دانند. دلیل این امر، آن است که با آمدن امام - پاراقلیط، دوره معنای معنوی صرف وحی‌های الهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد. به همین دلیل، فرمانروایی امام، زمینه‌ساز قیامت‌القیامات است. چنان‌که شمس‌الدین لاهیجی گفته است، رستاخیز مردگان شرطی است که بالاخره، تحقق غایت و نتیجه وجود یافتن وجودات را ممکن خواهد ساخت. این مؤلفان می‌دانند که از دیدگاه فلسفی، معدوم شدن عالم قابل لحاظ است، [اما] امام‌شناسی آنان، چالشی در برابر این امکان است. افق معاداندیشانه ایران، پیش و پس از اسلام، یکسان باقی مانده است. چهره قایم و اصحاب او، بر معادشناسی شیعی اشراف دارد، هم‌چنان‌که چهره سائوشیان و اصحاب او، بر معادشناسی زرتشتی اشراف دارد. این معادشناسی، اندیشه قیامت صغری را که هجرت فردی است، از قیامت کبری که حدوث دوره جدیدی است، قابل تفکیک نمی‌داند.

به وحدتی که اندیشمندان شیعی، میان امام مُنتَظَر و پاراقلیط برقرار کرده‌اند، پیش از این اشاره شد. این وحدت، اختلافی اساسی میان مفهوم عمیق

1. paraclit

کودکی عیسی مسیح است (همین امر نشان می‌دهد که چگونه امام‌شناسی قرینه‌نوعی از مسیح‌شناسی غنوسی است). رگه‌های اساسی دیگر آن رساله، عبارت‌اند از علم جعفر بویژه به صورتی که در مکتب مرقس غنوسی^۱ درک شده بود؛ گروه‌های پنجگانه^۲ که بر نوعی جهان‌شناسی اشراف دارد و در آن، اثراتی روشن از مانویت را می‌توان دید و بر اثر تحلیل می‌توان از آن اتحاد کل و مورد خاص^۳ را بیرون کشید. موضوع اساسی دیگر، «نبردهای هفتگانهٔ سلمان» علیه دشمن است. سلمان، نشانی از میکائیل و آدم ملکوتی به عنوان نخستین تجلی الهی را بر خود دارد. از آن‌جا که او الوهیت را برای خود نپذیرفت، این امتناع، به او در برابر الوهیت شناختی داد که الوهیت را جز از طریق او نمی‌توان ستایش کرد. پایین‌تر خواهیم دید که تأملات عالی فلسفی اسماعیلی، راز توحید باطنی را در همین جا قرار می‌دهد. توحید، اگر فاقد مظاهر باشد، به نفی خود خواهد انجامید و در نوعی بت‌پرستی فلسفی سقوط خواهد کرد که نسبت به خود در جهل است. در خاتمهٔ کتاب، بحث «سلمان عالم اصغر» آمده است. این‌جا، بسط امام‌شناسی سلوک عرفانی آغاز شده که در تصوف اسماعیلی ناشی از [دعوت جدید] الموت روشنتر نمایان خواهد شد.

به علم جعفر که نزد جابر بن حیان (فصل چهارم، ۲) و ابن سینا (فصل پنجم، ۴) اهمیتی فوق‌العاده پیدا خواهد کرد، اشاره کردیم؛ این علم که صوفیان سنی از شیعیان وام گرفته‌اند، نزد ابن عربی و در مکتب او بسطی عظیم خواهد یافت. می‌دانیم که در نظر مرقس غنوسی کالبد [فرشته] حقیقت^۴ از حروف تشکیل شده بود. در نظر، مغیره نیز که شاید قدیمی‌ترین عارف شیعی باشد (۷۳۷/۱۱۹)، حروف، عناصری هستند که حتی «کالبد» خدا از آن‌ها تکوین پیدا کرده است. اهمیت تأملات مغیره در باب اسم اعظم الهی نیز از همین امر

مسئولان این امر، آن‌جا که از الموت سخن می‌گوییم، یاد خواهیم کرد. جدایی میان دو شاخهٔ عمدهٔ تشیع، امامی اثنی‌عشری از یک سو و اسماعیلی هفت‌امامی از سوی دیگر، زمانی پدید آمد که امام ششم، امام جعفر صادق، چهرهٔ برجستهٔ تشیع، به درود حیات گفت (۷۶۵/۱۴۸). فرزند مهتر او، امام اسماعیل، پیش از او در گذشته بود. آیا امامت می‌بایست به فرزند اسماعیل انتقال می‌یافت و یا امام جعفر صادق حق داشت با استفاده از امتیاز خود به عنوان امام، نص امامت را به نام فرزند دیگر خود، موسی کاظم، برادر کهنتر اسماعیل کند، چنان‌که کرد. در واقع، امری اساسی‌تر بر این مسئلهٔ مربوط به اشخاص اشراف دارد: درکی از ساحت استعلایی که چهره‌های زمینی امامان نمونهٔ تمثیلی آن هستند. این جدایی، شیعیان را به اثنی‌عشری و سبعیه تقسیم می‌کند.

در پیرامون امام جوان، اسماعیل که اصطلاح اسماعیلیه از آن گرفته شده است، گروهی از مریدان پرشور گرد آمده بودند که تمایلات آنان را می‌توان غلات شیعی نامید، به این معنا که آنان سعی داشتند از مقدمات حکمت شیعی که پیش از این توضیح داده شد، نتایجی افراطی بگیرند: ظهور الهی در امام‌شناسی؛ اعتقاد به این‌که هر ظاهری را باطنی است؛ تأکید بر قیامت و بی‌توجهی به رعایت شریعت. در پیرامون این اتفاقات، حادثه‌ای به وقوع پیوست که در مرکز آن، چهرهٔ شورانگیزی مانند ابوخطّاب و اصحاب او قرار داشتند که یاران امام اسماعیل بودند، اما امام جعفر صادق، با دلی دردناک، لااقل به ظاهر، آنها را از خود رانده بود.

۲. از این جنب‌وجوش معنوی سدهٔ دوم/هشتم، آثار اندکی به دست ما رسیده است؛ همین آثار، برای نشان دادن پیوند میان حکمت قدیم و حکمت اسماعیلی کافی است. کهن‌ترین آن‌ها با عنوان *أمّ الکتاب* به زبان فارسی قدیم محفوظ مانده است. این اثر، خواه در اصل، به زبان فارسی و یا ترجمه از عربی بوده باشد، به هر حال، در نهایت امانت، بازتابی از اندیشه‌های رایج محافل است که حکمت شیعی در آن‌ها شکل می‌گرفت. کتاب، در اصل مفاوضه‌ای میان امام پنجم، امام محمد باقر (درگذشتهٔ ۷۳۳/۱۱۵) و سه تن از مریدان او موسوم به روشنیان است و از همان آغاز، به روشنی یادآور انجیل‌های مربوط به دورهٔ

1. Marc le Gnostique 2. pentadisme

۳. کربن این‌جا اصطلاح Kathénothéisme را به کار گرفته که در فارسی معادلی ندارد. منظور این است که امامت در هر امامی به عنوان کل حضور دارد، یعنی، به یونانی *kath' ena* کلی که با هر موردی وحدت دارد، به اصطلاح، «کلی منحصر در فرد»، ر. ک.

H. Corbin, *L'homme et son ange*, Paris, Fayard 1983, s. v.

4. le corps de l' Aletheia

ناشی است (به عنوان مثال: هفده تن در زمان ظهور امام مهدی زنده خواهند شد و به هر یک از آنان یکی از حروفی که اسم اعظم از آنها تشکیل شده، داده خواهد شد). هیچ مقایسه مبتنی بر روش با قباله‌های یهودی تا کنون انجام نشده است.

۳. با کمال تأسف دنبال کردن گذار از متن‌هایی که مبین نخستین آیین اسماعیلی است و دوره شکوهمند جلوس سلسله فاطمیان در قاهره (۹۰۹/۲۹۶) با عبدالله مهدی که در نظر اسماعیلیان هم‌چون تحقق ملکوت خدا بر روی زمین ظاهر شده، برای ما بسیار مشکل است. دوره تاریک سه امام مستور (که نباید با غیبت امام دوازدهم نزد شیعیان اشتباه کرد) در فاصله میان مرگ امام محمد، فرزند امام اسماعیل و بنیادگذار سلسله فاطمی قرار دارد. اشاره می‌کنیم که سنت اسماعیلی، دومین امام مستور، امام احمد، نواده امام اسماعیل را سرپرست تدوین رسائل اخوان الصفا و مؤلف رساله الجامعة می‌داند که مطالب رسائل را از دیدگاه مکتب باطنی اسماعیلی به خلاصه آورده است (ر.ک. فصل چهارم، ۳). همین طور، می‌توان از نویسندگانی یمنی، محمد بن منصور یمنی نام برد که ما را به میانه سده چهارم/دهم هدایت می‌کند.

در پایان این دوره تاریک، ما شاهد بسط آثار منظم پراهمیتی هستیم که از نظر زبان فلسفی، دقیق و از نظر روش علمی کامل‌اند، بی‌آن‌که بتوانیم بگوییم در چه شرایطی این آثار فراهم آمده‌اند. نام‌های بزرگ استادان اندیشه اسماعیلی، به استثنای قاضی نعمان (درگذشته ۹۷۴/۳۶۳) بیشتر از آن‌چه در مورد شیعیان اثنی‌عشری دیده می‌شود، نام‌هایی ایرانی‌اند: ابوحاتم رازی (درگذشته ۹۳۳/۳۲۲) که از مجادلات او با هم‌وطن او، زکریای رازی فیلسوف و طبیب، از این پس سخن گفته خواهد شد (فصل چهارم، ۴)؛ ابویعقوب سیحستانی (سده چهارم/دهم) متفکری اصیل و مؤلف حدود بیست اثر که به زبانی مجمل و مشکل نوشته شده است؛ احمد بن ابراهیم نیشابوری (سده پنجم/دهم) متفکری اصیل و مؤلف حدود بیست اثر که به زبانی مجمل و مشکل نوشته شده است؛ احمد بن ابراهیم نیشابوری (سده پنجم/یازدهم)؛ حمیدالدین کرمانی (درگذشته حدود ۱۰۱۷/۴۰۸) نویسندگانی پراثر و بسیار پرعمق (او که داعی خلیفه

فاطمی الحاکم بود، چند رساله در مناظره با دروزیان، یعنی «برادران جدانشده» از اسماعیلیان نوشت)؛ مؤید شیرازی (درگذشته ۱۰۷۷/۴۷۰) که او نیز نویسندگانی پراثر به عربی و فارسی بود و در مراتب باطنی اسماعیلی عنوان عالی باب را دارا بود؛ ناصر خسرو، [شاعر] پراوازه (درگذشته میان سال‌های ۱۰۷۲/۴۶۵ و ۱۰۷۷/۴۷۰) که همه آثار خود را به فارسی نوشته است.

۴. پایین‌تر گفته خواهد شد که چگونه به دنبال تصمیم خلیفه هشتم فاطمی، مستنصر بالله، درباره جان‌نشین خود، پس از مرگ او در سال ۱۰۹۴/۴۸۷، امت اسماعیلی به دو شاخه تقسیم شد: از سوی اسماعیلیان «شرقی»، یعنی اسماعیلیان ایران که مرکز فرماندهی اصلی آن الموت بود. این شاخه را امروزه در هند خوجاس می‌نامند که آقاخان بر آن ریاست دارد. از سوی دیگر، شاخه اسماعیلیان «غربی» (یعنی اسماعیلیان مصر و یمن) امامت مستعلی، دومین فرزند مستنصر را پذیرفتند و سنت قدیم فاطمیان را تداوم بخشیدند. آنان، ابوقاسم طیب فرزند دهمین خلیفه فاطمی، آمر باحکام الله (درگذشته ۱۱۳۰/۵۲۴) را آخرین امام فاطمی می‌دانند. او بیست و یکمین امام در سلسله امامت از زمان علی بن ابی طالب بود (سه گروه هفتگانه)، اما در کودکی از دنیا رفت و در واقع اسماعیلیان این شاخه (که در هند بهراس نامیده می‌شوند)، مانند شیعیان امامی، به ضرورت غیبت امام و الزامات فلسفی آن اعتقاد دارند. آنان، از یک داعی به عنوان نایب امام غایب تبعیت می‌کنند.

درباره تقدیر ادب اسماعیلی الموت پایین‌تر سخن خواهیم گفت، اما در ادب اسماعیلیان «غربی» که تابع سنت قدیم فاطمیان هستند، آثاری مهم وجود دارد که بویژه در یمن تا حدود سده شانزدهم میلادی (زمانی که اقامتگاه داعی بزرگ به هند انتقال یافت) تدوین شد. بدیهی است که این فلسفه یمنی، تاکنون، از تاریخ‌های فلسفه به این دلیل اساسی، به طور کلی، غایب بوده که این گنجینه مدت‌های مدیدی در نهایت اختفا نگهداری می‌شده است (یادآور می‌شویم که یمن، به طور رسمی، بسیاری از این تشیع تعلق دارد و نمی‌توان این‌جا مورد بررسی قرار داد). بسیاری از این اسماعیلیان یمن، نویسندگانی پراثر بوده‌اند: سیدنا ابراهیم بن حسین حامدی، داعی دوم (درگذشته در صنعا به سال

موضوعاتی که اسماعیلیه و بویژه اسماعیلیان الموت درباره آن اختلاف نظر داشتند: نسبت میان شریعت و حقیقت و نبوت و امامت، اما این مباحث از فلسفه یونانی اخذ نشده بودند.

این جا نمی توان وارد جزئیات شد. به عنوان مثال، میان طرح پنجگانه^۱، در جهانشاهی ناصر خسرو و مراتب عالم ابتداع^۲ در اندیشه حمید کرمانی، اختلاف هایی وجود دارد. برعکس، نظام دهگانه^۳ حمید کرمانی با نظام های فارابی و ابن سینا مطابقت دارد، اما در اندیشه فاراب به دلمشغولی هایی در باب حکمت نبوی بر خواهیم خورد (فصل پنجم، ۲) در حالی که برخی از آثار مهم اسماعیلی (مانند آثار ابویعقوب سبختانی، حمید کرمانی) پیش از ابن سینا (درگذشته ۱۰۳۷/۴۲۳) تدوین شده بود. کوشش آینده عبارت خواهد بود از بیان دقیق و تطبیقی خطوط کلی اندیشه اسلامی متنوع تر و پر بارتر از آن که تا کنون در مغرب زمین فهمیده شده و توضیح شرایط خاص فلسفه ای که عین دستاوردهای یونانی نیست. این جا ما، طرحی اجمالی از چند مبحث، بویژه بر پایه آثار ابویعقوب سبختانی، حمید کرمانی و چند نویسنده یمنی، عرضه خواهیم کرد.

۱. اسماعیلیه فاطمی

۱. دیالکتیک توحید (حرکت التَّوْحِيد)

۱. برای درک آن چه که اصالت عمیق نظریه اسماعیلی را به عالی ترین شکل حکمت تبدیل کرده و آن را از فیلسوفان یونانی مآب متمایز می سازد، باید شهود

1. schéma pentadique 2. Structure du plérôme 3. système décadique
4. dialectique du tawhid

این اصطلاح در ترجمه عربی به «جدلیه التوحید» و در ترجمه فارسی به «دیالکتیک توحید» ترجمه شده است. در متنی که هانری کرین به آن اشاره دارد، «حرکت التوحید» آمده که به نظر می آید معادل اصطلاحی است که کرین به کار برده است.

سیدنا حاتم بن ابراهیم، داعی سوم (درگذشته ۱۱۹۹/۵۹۶)؛ سیدنا علی بن محمد، داعی پنجم (درگذشته ۱۲۱۵/۶۱۲) که در میان بیست اثر مهم او، ردیه ای عظیم بر ایرادات غزالی وجود دارد (ر.ک. فصل پنجم، ۷)؛ سیدنا حسین بن علی، داعی هشتم (درگذشته ۱۲۶۸/۶۶۷)، تنها نویسنده اسماعیلی یمنی [که تا کنون رساله ای از او به فرانسه ترجمه شده است (ر.ک. کتاب شناسی)]. این دوره یمنی، با آثار سیدنا ادریس عمادالدین، داعی نوزدهم یمن (درگذشته ۱۴۶۸/۸۷۲) به اوج خود می رسد. اگرچه سه نویسنده اخیر به دوره ای متأخر نسبت به محدوده تاریخی اثر حاضر تعلق دارند، اما می بایست به نام های آنان اشاره می شد.

۵. معنای دقیق فلسفه، از دیدگاه اسماعیلی را باید در تأویل اسماعیلی (بسط داده شده در شرح قصیده ابوهیثم جرجانی) این حدیث پیامبر جستجو کرد: «میان قبر من و منبری که من روی آن موعظه می کنم، باغی از باغ های بهشت قرار دارد». بدیهی است که این حدیث نباید در معنای ظاهری آن فهمیده شود. منبر، همان ظاهر، یعنی شریعت و احکام آن است، اما قبر، فلسفه است، زیرا ضرورت دارد که در این قبر، ظاهر شریعت و احکام آن دستخوش تجزیه و تلاشی شود. باغ بهشت که میان منبر و قبر قرار دارد، باغ حقیقت و صحرای محشری است که آشنایان به اسرار، زندگی ابدی از سر می گیرند. بنابراین، این دریافت از فلسفه، آن را به مرحله ای ضروری در تعلیم اسرار تبدیل می کن. بدون تردید، این امر در اسلام نظیری ندارد و خاص عرفان شیعی و غایب دعوت (به اصطلاح kerygma) اسماعیلی است.

این مطلب، نه تعادل کمابیش ناپایدار میان فلسفه و کلام، نه «حقیقت دوگانه» پیروان ابن رشد و نه فلسفه به عنوان خادم الهیات، بلکه امری بین دو امر است، یعنی میان حکم شریعت و قبری که باید اعتقاد به شریعت، در آن مرده و دستخوش استحاله شود تا دیانتی که دین حق است، از آن زندگی باز یابد. تأویل، تفسیری است که از همه داده ها فراتر می رود تا آن ها را به اصل بازگشت دهد. فلسفه، در حکمت کمال می یابد و به ولادت روحانی می انجامد. این جا، هم می توان موضوعات مشترک با تشیع امامی را باز یافت و هم

حد منهم واحد فی مرتبته، لا یشارکه فیها سواه».

این توحید باطنی، در ظاهر آن، از توحید رایج نزد متکلمان، دور به نظر می‌رسد. برای درک این توحید، باید به اهمیت مفهوم حدّ توجه داشت. مفهوم حد، از این حیث ویژگی دارد که میان دریافت معطوف به «توحیدشناختی» توحید و مراتب اساسی وجودشناسی اسماعیلی ارتباط برقرار می‌کند. این مفهوم، پیوندی نزدیک، میان توحید و توحد برقرار می‌کند. به عبارت دیگر، شرک، به دلیل این‌که الوهیت را کثیر می‌داند، آن را از میان می‌برد و بنابراین، به معنای نابودی وحدت انسانی نیز هست، زیرا به علت این‌که حدی را که محدودیت وجودی او، به آن است، نمی‌شناسد، قادر نیست وحدت حقیقی خود را باز یابد. اینک، پرسش به این صورت مطرح می‌شود که در چه حدی، ظهور وجود، از ماورای وجود آشکار می‌شود؟ به عبارت دیگر، نخستین حدّ که نخستین وجود است، چگونه ایجاد می‌شود، یعنی حدی که الوهیت مقام غیب‌الغیوبی را به کناری زده و خود را به عنوان «شخص» آشکار می‌سازد، به گونه‌ای که رابطه شخصی معرفت و محبت با او امکان‌پذیر می‌شود، کدام است؟ چگونه، به دنبال تجلی الهی ازلی، همه حدود ظاهر می‌شوند؟ طرح این پرسشها به معنای پرسش از تکوین ازلی عالم ابداع است.

۳. نویسندگان متقدم (ایرانیانی که از آنها نام بردیم) تکوین عالم را به صورت صدور وجود از عقل اول طرح کرده‌اند. نویسندگان یمنی برآنند که همه عقول، «صور نورانی» عالم ابداع «یکباره و به دور از زمان و مکان» خلق شده‌اند، اما این خلق «کمالِ اولی» بیش نیست. کمال ثانی که می‌بایست صدر عالم ابداع را در ساحت وجود تثبیت کرده و از زوال و خطا برکنار سازد، منوط به کمال آنها در توحید است، زیرا توحد، وابسته و منوط به کمال در توحید است. مراتب وجود و تمایز وجود، در همین توحید امکان‌پذیر می‌شود. این نکته را نیز یادآور می‌شویم که اصطلاح ابداع (مؤلفان یادشده قبول ندارند که بگویند ابداع از چیزی و یا از عدم) مختص به ایجاد مبدعات به امر «کن» در عالم امر است. عالم ابداع یا امر، در تعارض با عالم خَلق قرار دارد. در طرح قدیمی‌تر و نیز در طرح نویسندگان یمنی، انبعث، فقط با عقل اول یا عقل کلی

آغازین آن را مورد توجه قرار دهیم. غنوسیان قدیم برای این‌که کنز مخفی را از هرگونه تشبیه منزّه بدارند، به صفات تنزیهی متوسل می‌شوند، مانند غیرقابل شناخت، غیرقابل تسمیه، غیرقابل وصف و هاویه^۱، این اصطلاحات در عرف اسماعیلیه نیز دارای معادلهایی است، مانند مُبدع و غیب‌الغیوب یعنی موجودی که اندیشه به کنه آن پی نمی‌تواند برد، زیرا نه اسمی دارد و نه صفتی، نه وجود است و نه لاوجود. مبدع، ورای وجود است؛ این هستی‌ها از او دور است، زیرا او هست‌کننده هستیهاست که به فرمان او ظاهر شد، از همه هستیها. از این حیث، آیین اسماعیلی، به واقع، از «فلسفه برین» پیروی کرده است. آنچه فیلسوفان پیرو ابن سینا درباره وجود ضروری و حق اول می‌گویند، برای این‌که بتواند حقیقت داشته باشد، باید از معنای ظاهری آن برگردانده شود. الهیات این فیلسوفان با بحث وجود و بنابراین، با «هست‌کرده» آغاز می‌شود. الهیات اسماعیلی به مرتبه «هست‌کردن» ارتقاء پیدا می‌کند؛ پیش از وجود، امر به وجود یا «کن» قرار دارد و حتی ورای واحد، موحّدی وجود دارد که همه واحدها را وحدت می‌بخشد. در این صورت، توحید، صورتی از شناخت واحد را به خود می‌گیرد. توحید، ضمن این‌که این موحّد را از همه واحدهایی که او وحدت می‌بخشد، منزّه می‌سازد، در این واحدها و از طریق آنها موحّد را تثبیت می‌کند.

۲. بنابراین توحید باید از خطر دوگانه تشبیه و تعطیل دوری کند. دیالکتیک نفی دوگانه نیز از همین جاست: مُبدع، «نه هست و نه ناهست و نه در زمان و نه نا در زمان» قرار دارد. هر نفی، به شرطی درست درمی‌آید که بار دیگر نفی شود. حقیقت، در همزمانی و تقارن این نفی مضاعف قرار دارد که مکمل آن تنزیه (یعنی «نفی جمیع صفات از غیب‌الغیوب» و اسناد آنها به حدود عالیه و دانیه تجلی او) و تجرید (یعنی سلب الوهیت از جمیع مبدعات و مخلوقات و اثبات آنها درباره مُبدع) است. مظهریت الهی، به این ترتیب، تثبیت و تحدید می‌گردد. مؤلفی یمنی از سده ششم/دوازدهم درباره توحید گفته است: «و اعلم أنّ التوحید هی معرفة الحدود العالیة والدانیه، والاعتراف بأنّ کلّ

1. abîme

آغاز می‌شود.

این عقل کلی، همان امر، به عنوان مُبَدَع اول، ابداع و کلام‌الله است، زیرا این کلام امری، ضمن این‌که نخستین عقل را به عنوان نخستین وجود ظاهر می‌سازد، با عقل اول، به عنوان امر ظاهر شده، اتحاد دارد. مؤلفان یمنی گفته‌اند که عقل اول، نخستین موجودی بود که قائل به توحید شد و دیگر صور نورانی را نیز به توحید فراخواند و به همین دلیل، عقل اول را سابق خوانده‌اند. مؤلفان متقدم، به درستی، به تأمل دربارهٔ این توحید آغازین، به عنوان توحید آیینی کیهانی، علاقه نشان داده‌اند که به صورت دو جز شهادت در اسلام: لا اله الا الله تمثّل یافته است، زیرا در این توحید، تحدید حدود وجود عقل اول تحقق پیدا می‌کند و همین تحدید، عقل اول را به نخستین حد تبدیل می‌کند. تعقلی که عقل اول از طریق آن، مُبَدَع خود را می‌شناسد، یگانه هویت الهی است که درک آن برای ما امکان‌پذیر است و آن، همان صادر اول و مُبَدَع است.

۴. در این دو مرحله، توحید، رمز وجود عقل اول به شمار می‌رود. لا اله، یعنی نفی مطلق. مُبَدَع، مجالی برای امکان درک و اثبات الوهیتی که بتوان صفاتی را به او داد، نمی‌دهد. به دنبال این نفی مطلق (ر.ک. دیالکتیک توضیح داده شده در بالا) استثنایی می‌آید، الاّ، که تأکید خاص مطلق است و از هیچ مقدمهٔ منطقی استنتاج نمی‌شود. صراط مستقیم، راهی است که از میان دو ورطهٔ تعطیل و تشبیه می‌گذرد، زیرا، از این حیث و به این دلیل که عقل اول و وجود نخست می‌پذیرد که الوهیت در ذات خود، وراى اوست و به دلیل این‌که این الوهیت در ذات خود، وراى اوست و به دلیل این‌که این الوهیت را از خود سلب می‌کند، دقیقاً او امانت‌دار اسم اعظم الوهیت است و یگانه هویت مُبَدَع است که ما می‌توانیم بشناسیم، همهٔ راز مُنْبَعث اول جز این نیست. اثبات الاالله که عقل اول در مقام عبودیت در برابر عجز و ناتوانی خود قرار می‌دهد و به عنوان «ساحت» اثباتی وجود خود، عقل دوم، نفس کلی و منبعث اول را به عالم وجود فرامی‌خواند که تالی نامیده می‌شود. در اصطلاح نویسندگان یمنی، توحید عقل اول، توحید عقل دوم را امکان‌پذیر می‌سازد، به این معنا که عقل دوم که عقل اول، حد و سابق آن است، کلمات الاالله را به عقل اول نسبت می‌دهد، اما عقل

اول، از همان آغاز، الوهیت را به وراى خود، یعنی به مُبَدَع خود نسبت می‌دهد. به همین دلیل، در قیاس با این، توحید از حدی به حد دیگر، بدون تشبیه و تعطیل امکان‌پذیر می‌گردد، در حالی‌که اهل ظاهر شریعت در ورطهٔ شرک فلسفی سقوط می‌کنند که سعی داشتند از آن پرهیز نمایند.

پرهیز از شرک فلسفی، اعتراف به این امر است که تنها هویت مُبَدَع که قابل شناخت برای ما است، همان معرفتی است که عقل اول نظر به نفس وجودی خود، از مُبَدَعی پیدا می‌کند که او را به وجود آورده است. اما خود این معرفت، لامعرفت است: عقل می‌داند که نمی‌تواند به سِرِّ مُبَدَع علم پیدا کند. با وجود این، بیرون این امر، سخن گفتن از وجود یا غیاب حقیقت الهی معنایی نخواهد داشت، زیرا مُبَدَع، نه وجود است که بتوان گفت که وجود دارد و نه لاوجود است که بتوان به طور سلبی از آن سخن گفت. به همین دلیل، در عرفان اسماعیلی، عقل اول، همان Deus revelatus است، حجاب و حافظ اسم اعظم‌الله. هر جایی که در آیات قرآنی، اسم الله بیان شده، به همین عقل اشاره دارد، اما باید اسم الله را با توجه به ویژگی لغوی آن فهمید که اندیشمندان اسماعیلی و برخی از نحویان عرب توضیح داده‌اند (این‌جا، منظور این نیست که نحویان و زبان‌شناسان را متفق‌القول بدانیم، بلکه به امری توجه داریم که در عمل، در وجدان اسماعیلی حضور دارد). آنان، اسم الله را مشتق از وَكَلَه می‌دانند که مبین حیرت و اندوه است (مانند اندوه و حیرت مسافر در کویر): اِلهٌ - وِلاه. همین طور، با توجه به شیوهٔ نوشتار عربی می‌توان واژهٔ اَلْهَانِيَّة، یعنی الوهیت را ال-هَانِيَّة نیز خواند که به معنای کسی است که شوقی در دلی دارد. این‌جا، حس پرهیجانی از سِرِّ الهی وجود دارد: این اندیشه که هویت الهی، جز در حالت سلبی، در حیرت با دلتنگی عقلی اول که به ناتوانی خود را در نیل به کنه این الوهیت حس می‌کند و اسم الوهیت در اختیار اوست، اما عقل اول الوهیت را از خود سلب می‌کند، «تَعَيَّن ذاتی»^۱ پیدا نمی‌کند. بدین سان، کنه این الوهیت برای همهٔ موجوداتی که از او منبعث شده‌اند، موضوع اشتیاق و درد فراق^۲ است. در

1. me s'essencifie que... 2. nostalgie

بنابراین، آدم روحانی در برابر خود دچار حیرت شد و حدی را که بر او سابق بود (عقل دوم) نپذیرفت، زیرا او درک نکرد که اگر این «حد»، افق او را محدود می‌کند، او را به ورای آن نیز بازمی‌گرداند. آدم روحانی بر آن شد که می‌تواند بدون این «حد» واسط، به مُبَدَع نایل شود، زیرا با جهل به راز خدای آشکار شده در عقل اول، او گمان کرد که این امر، به معنای خلط میان عقل اول با مبدع خواهد بود. آدم روحانی، برای دوری گزیدن از این شرک، خود را مطلق قرار داد و دچار بدترین شرک فلسفی شد. سرانجام، آن‌گاه که از این حیرت رهایی یافت، هم‌چون میکائیل که بر خود فایق آمده بود، او، سایهٔ شیطانی ابلیس (یا اهریمن) را در عالمی پایین‌تر افکند، جایی که آن سایه، از دورهٔ غیبتی به دورهٔ غیبت دیگر، دوباره ظاهر خواهد شد. در این حالت، او از مرتبهٔ خود تَخَلَّف پیدا کرد و از عقل سوم، به مرتبهٔ عقل دهم هبوط پیدا کرد. این فاصله، مقدار زمان حیرت اوست که باید از آن رهایی یابد. این فاصله، با انبعاث هفت عقل دیگر مطابقت دارد که «هفت ملک مقرب» یا «هفت کلمهٔ الهی» خوانده می‌شوند و فرشته - آدم را یاری می‌کنند تا به خود بازگردد. [عقول] هفتگانه، رمز فاصلهٔ هبوط و زمان تخلف او نسبت به خود است. این‌جا، به ظاهر درست نخواهد بود که بگوییم زمان، «ابدیت تأخیر یافته» (یا ابد متخلف) است. به همین دلیل، هفت دوره، به دایرهٔ نبوت نظام می‌بخشد و هفت امام، به هر یک از دوره‌های این دایره. ریشهٔ فلسفی تشیع هفت‌امامی یا اسماعیلی همین جاست: عدد هفت، مبین تخلف ابدیت در عالم ابداع است، تخلفی که عقل سومی که به مرتبهٔ عقل دهم تنزل پیدا کرده، باید به خاطر و به یاری دیگر عقول بر آن فایق آید.

این «تخلف» در وجودی نورانی، ساحتی را وارد می‌کند که نسبت به آن بیگانه است و موجب «کثافت» آن می‌شود. این‌جا، باید یادآور شویم که در حکمت زروانی ایران باستان، ظلمت (یا اهریمن) از تردیدی ناشی می‌شود که در اندیشهٔ زروان، یعنی الوهیت ظاهر می‌شود. با وجود این، در اندیشهٔ زروانیان و کیرومرثیان، به گونه‌ای که شهرستانی (سدهٔ ششم/دوازدهم) گزارش کرده است، زروان، نه الوهیت، بلکه فرشته‌ای در عالم ابداع است. می‌توان گفت که آدم

همهٔ حدود عالی و دانی، همین تناقض^۱ تکرار می‌شود. در ورای هر حدی، پیوسته حدی وجود دارد. ترتیب حدود عرفان اسماعیلی، در حس این دور دستها ریشه دارد که، چنان‌که خواهیم دید، دعوت را در حرکت صعودی پیوسته‌ای قرار می‌دهد.

۵. بنابراین، نخستین نسبتی که متعین شده، نسبت نخستین حد و نخستین محدود است، یعنی نسبت عقل اول و دوم و این عقل دوم، منبعث از عقل اول است و «حد» او نیز همین عقل اول است. این همان زوج سابق و تالی، قلم و لوح است که قرینهٔ زمینی آن پیامبر و وحی او، یعنی نخستین امام یک دوره است (ر.ک. فصل دوم، ب، ۱، ۳). این ترتیب دوگانه در تمامی درجات مراتب عالی و دانی، در مطابقت با یکدیگر، تکرار خواهد شد و به این قاعده، مفهومی اسماعیلی خواهد داد که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» با این همه، با عقل سوم، فاجعه‌ای آغاز می‌شود که ریشهٔ شر را به «گذشته» ای دورتر از وجود انسان زمینی بازمی‌گرداند.

۲. فاجعه در آسمان و تکوین زمان

۱. اگر جماعت اسماعیلیان خود را به عنوان دعوتی به توحید می‌شناساند، به این علت است که دعوت (یا keryma) «در آسمان» با ندایی آغاز شد که عقل اول، پیش از حدوث زمان، به همهٔ صور نورانی عالم ابداع در داد. این دعوت «در آسمان» همان دعوت ازلی است که دعوت اسماعیلی، صورت زمینی آن و خاص دورهٔ محمدی دایرهٔ کنونی نبوت به شمار می‌رود. بر روی زمین، یعنی در عالم پدیدارها، این دعوت، با آدم ازلی و مدت‌ها پیش از آدم دایرهٔ ما، آغاز می‌شود. در حالی که عقل دوم (منبعث اول) به این ندا پاسخ گفت، عقل سوم که از دو عقل نخست به وجود آمده، از اجابت دعوت عقل اول روی گردان شد. این عقل سوم، همان آدم روحانی و نمونهٔ اعلای بشریت بود. خیال فلسفی اسماعیلی، شخص آدم روحانی را رمزی از تاریخ قدسی آغاز بشریت می‌داند.

1. paradoxe

روحانی، سومین فرشته جهان‌شناسی اسماعیلی، معادل زروان‌فرشته در آیین نوزروانی متأخر است.

۲. هر یک از عقول عالم ابداع در وجود خود، عالمی از صور نورانی بی‌شماری را شامل می‌شود. همه صور نورانی که عالم آدم آسمانی را به وجود می‌آورند، با آدم در همان مقام تَخَلُّف بی‌حرکت می‌ماند. آدم آسمانی، به نوبه خود، دعوت را به گوش آن صور نورانی رساند، اما اکثر آن‌ها با درجات متفاوتی از غضب و نخوت از او روی برگرداندند و حتی او را مجاز به ادای دعوت نداشتند. این استنکاف، باطن وجود آن‌ها را که نورانی بود، دچار ظلمت کرد. فرشته-آدم متوجه شد که اگرچه آن‌ها در عالم معنوی باقی می‌مانند، اما هرگز خود را از ظلمت رها نخواهند کرد. به همین دلیل، او، خود را به مُدَبِّر عالم طبیعت، به عنوان وسیله‌ای تبدیل کرد که از طریق آن، صوری که پیش از آن نورانی بودند، نجات پیدا خواهند کرد.

در این داستان رمزی، رایحه‌ای از خاطره آشکار مانوی به مشام می‌رسد. افزون بر این، عقل سومی که به عقل دهم تبدیل شد، در طرح اسماعیلی، همان مرتبه و مقامی دارد که نزد فیلسوفان ابن‌سینایی و اشراقی (فصل پنجم، ۴ و فصل هفتم) عقل فعال. پیش از این دلیل وحدت آن را با روح‌القدس یا جبرائیل، به عنوان ملک وحی و علم توضیح دادیم. با این تمایز که حکمت اسماعیلی، این عقل را صرفاً در مرتبه دهم و در پایان موارد قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به چهره اساسی «فاجعه‌ای در آسمان» تبدیل می‌کند که مقدمه بشریت زمینی کنونی ماست.

همه اعضای عالم آدم آسمانی، از سیطره ظلمت بر وجود خود، دچار وحشت شدند. از حرکت سه‌گانه آنان، برای رهایی از ظلمت، سه ساحت جَوّ به وجود آمد. متراکم‌ترین توده، در مرکز قرار گرفت و جَوّ به چندین ناحیه منقسم شد: ناحیه افلاک و ناحیه عناصر. هر یک از سیارات، به نوبه خود، به مدت هزار سال، به تدبیر علام در حال تکوین پرداخت، تا آن‌که در آغاز هزاره هفتم، یعنی در آغاز تدبیر قمر، انسان زمینی هم‌چون گیاهی که از زمین می‌روید، با اقوان خود ظاهر شد.

۳. زمان دوری: تاریخ قدسی و حدود^۱

۱. این بشر زمینی، آدم اول کلی با Pananthropos نامیده شده است. بنابراین، باید او را از اسوه آسمانی، یعنی آدم روحانی، عقل سومی که به عقل دهم تبدیل شده و نیز از آدم جزئی که آغازگر دوره ماست، تمیز داد. این بشر را نمونه طبیعی عالم ابداع دانسته‌اند که در جزیره سَرَنْدِیب (سیلان امروزی) ظاهر شد، زیرا این جزیره موضع اعتدال زمین بود. او، در این جزیره، در میان بیست‌وهفت تن دیگر ظاهر شد که در شرف و فضل نسبت به دیگر افراد بشر ممتاز بودند، چنان‌که خود او در میان آنان، مانند یاقوت در میان سنگ‌های دیگر بود. این بیست و هفت تن، همراه با او، تَمَثُل و زبده عالم روحانی‌اند، زیرا آنان، بشریت مؤمن عالم عقل دهم‌اند، کسانی که دعوت عقل دهم را اجابت کردند و اجابت آنان، به دعوت «در آسمان»، در روی زمین، آنان را نسبت به همه افراد انسانی همه جزایر دیگر که با آنان در جریان تکوین انسان ظاهر شده‌اند، فضل و شرف، در معاش و معاد، بخشیده است.

این آدم اول زمینی، مظهر و حجاب آدم آسمانی است؛ آدم اول، فکرتی از آدم روحانی، نهایت علم او، ذات عمل او و مشکلاتی است که انوار او، از آن می‌تابد. او، مانند آدم پیامبرشناسی یهودی - مسیحی، anamastetos یا معصوم است و همین فضیلت را، از دوره‌ای به دوره دیگر، به همه امامان معصوم انتقال داده است. دور از دور کشف بود، دور سعادت که بشریت، حتی در خصوصیات طبیعی آن، در بهشتی بود. در این دوره، انسان، حقایق را به طور مستقیم و نه در حجاب رمز دریافت می‌کرد. آدم اول، دعوت شریف را در این جهان آغاز کرد و هم‌او مراتب عالم دین را که رمزی از عالم ابداع و عالم اکبر بود، معین کرد. او، دوازده تن (دوازده داعی) از بیست‌وهفت تن را به دوازده جزیره ارض معمور گسیل داشت و دوازده حجت بر خود گماشت. حاصل کلام این‌که او، مؤسس مراتب باطنی باقی بود که از دوری به دور دیگر و در هر مرحله از هر دوری، تا

1. hiérarchies

اسلام و پس از آن، ادامه پیدا می‌کند.

آن‌گاه که آدم اول، جانشین خود را نصب کرد، به عالم ابداع انتقال داده شد تا جانشین عقل دهم (آدم آسمانی) باشد که او، خود و همراه با او، همه مراتب عقول، به مرتبه بالاتری از مرتبه پیشین خود ارتقاء یافت. این حرکت صعودی تا جایی ادامه یافت که عقل سوم که ضلالت او مایه بی‌حرکتی و هبوط او به مرحله عقل دهم شده بود، به دایره منبعث دوم یا عقل دوم بازگردد. حال هر یک از امامان نیز که جانشین آدم اول در این دور کشف شدند، چنین بود. دور ستر، جانشین این دور کشف شد و دور کشف جدید نیز جانشین دور ستر شد. این وضعیت ادامه داشت و دوری به دنبال دوری دیگر می‌آمد تا آن‌که قیامت قیامات ظاهر شد که دوره ما را به پایان خواهد برد و بشریت و فرشته او را به حالت اولیه بازخواهد گرداند. در برخی از احادیث امامان معصوم این «کور اعظم» سیصد و شصت هزار بار سیصد و شصت هزار سال دانسته شده است.

۲. بدیهی است که از تنها موردی که حکمای اسماعیلی به تفصیل می‌توانند سخن بگویند، دوره انتقال از دور کشف پیش از دوره ما به دور ستر حاضر است. تأویل اسماعیلی، با با ژرفای حیرت‌انگیزی در مورد قصه آدم، قرآن و کتاب مقدس، به کار گرفته شده، قصه‌ای که به صرف آغاز مربوط نمی‌شود، بلکه، در واقع، به وضعیت فردای فاجعه عظیم ربط پیدا می‌کند. در جریان واپسین سه هزاره دور کشف پیشین، انقلابات شدید موجب شد تا بزرگان، «اصل تقیه» را بار دیگر برقرار سازند. علوم حقیقی عالی، در پشت پرده سکوت پنهان ماند و بشریت، قابلیت دریافت اسرار را از دست داد. باید شریعتی برقرار می‌شد که تأویل آن تنها کسانی را نجات خواهد داد که به قیامتی از طریق ولادت جدیدی، در شب رموز، هدایت می‌کند. این، همان هبوطی است که به «خروج از بهشت» تعبیر شده است. از این پس، جز «بهشت بالقوه» وجود نخواهد داشت که همان دعوت اسماعیلی است.

قصه قرآنی آدم، به عنوان قصه نصب امام جوان، آدم از سوی پدر خود خنید، آخرین امام دور کشف پیشین فهمیده شده است. همه «فرشتگان زمینی» (اعضای دعوت) به جز ابلیس شیطان و جنود شیطان به امامت آدم اقرار کردند.

ابلیس، یکی از بزرگان دور پیش بود و در این زمان، در وجود او، صورت ظلمات، بر زمین دوباره ظاهر می‌شود که در اصل، آدم آسمانی، آن صورت را بر زمین افکنده بود. ابلیس، بر آن بود که آدم را تحت تأثیر قرار داده و با استفاده از حمیت او، او را وادار کند تا این معرفت قیامت را بر همگان آشکار سازد که آن دو، در دور پیشین، از آن آگاه بودند. این‌جا، آدم، به دنبال احساسی بی‌معنا، خیانت کرده و آن‌چه را که جز توسط قائم قیامت، واپسین امام دور ما نمی‌بایست آشکار می‌شد، در اختیار همگان گذاشت.

۳. ترتیب دور ستر که با آدم ما آغاز شده، باید از طریق ترتیبی فهمیده شود که توسط آدم اول، نخستین امام روی زمین، در مطابقت با ترتیب آسمانهای مشهود و نامشهود، برقرار شده است. چنان‌که گفته‌ایم، «درجات» مراتب عالی و دانی به «حد» (مقایسه شود با horos یونانی) تعبیر شده و حد برای هر درجه‌ای، افق وجدان، یعنی علمی را که با حد وجودی او تناسب دارد، معین می‌کند. بنابراین، هر حد دانی محدود به حدی است که بلافاصله بالاتر از آن قرار دارد. به همان‌گونه که این ترتیب، برای فهم توحید اساسی است، هرگونه روند انسان‌شناسی را متعین می‌کند.

اگرچه معنای کامل حدود، در طول دوره‌های اسماعیلی، برای ما ایجاد اشکال می‌کند، اما ترتیب آن را حمیدالدین کرمانی (درگذشته حدود ۱۰۱۷/۴۰۸) توضیح داده است. حدود علیا و حدود سفلی، هر یک، رمز دیگری است. مجموعه هر یک از این حدود، ده درجه را شامل می‌شود که به سه درجه عالی و هفت درجه دیگر تقسیم می‌شود:

۱. ناطق روی زمین، یعنی پیامبر واضح شریعت که از طریق ملک، وحی دریافت می‌کند (فصل دوم، الف، ۵). شریعت، همان ظاهر احکام مذهبی و ناطق قرینه زمینی عقل است (که دعوت «در آسمان» به وسیله او آغاز شد).
 ۲. وصی، وارث معنوی مستقیم پیامبر و اساس امامت و نخستین امام یک دوره است. وظیفه اساسی او، به عنوان امانتدار سیر وحی نبوی تأویل، یعنی رجعت دادن ظاهر به اصل و باطن آن است. او، قرینه عقل دوم، منبعث اول و نفس کلی است (این‌جا زوج نبی-وصی، عقل اول و عقل دوم با دو وجه «حقیقت

محمدیه باقیه» در تشیع امامی مطابقت دارد؛ ر.ک. فصل دوم، الف، ۳).
 ۳. امام، جانشین اساس در طول این دوره، اعتدال ظاهر و باطن را که پیوند آنها اساسی است، تداوم می‌بخشد. اما قرینه عقل سوم (آدم روحانی) است و به همین دلیل، در هر دوره‌ای، هفت امام (یا چندین گروه هفت امام) وجود دارد که تمثیلی از «تخلف» [یا] زمانی است که بر آدم روحانی لازم است تا به یاری همگان خود، مرتبه سابق خود را بازیابد. هر یک از هفت درجه دیگر، قرینه یکی از صور نورانی یا عقول عالم ابداع هستند: باب امام، حجت (که در آیین اسماعیلی الموت معنایی خاص دارد)؛ سه درجه داعی و دو درجه ادنی: مأذون مطلق که می‌تواند میثاق مستجیبی را دریافت کند و مأذون محصور که مستجیبان جدیدی را جلب می‌کند.

چنین است مراتب طولی حدود که به گفته مؤلفان اسماعیلی، از دوره‌ای به دوره دیگر، تداوم می‌یابد. این صورت عالم دین، در وعاء مکان، صورت مشابهی نیز در وعاء زمان دارد که همان صورت تاریخ قدسی است. هر دوره‌ای از دایره نبوت، یعنی دور ستر، با وصی و ناطقی آغاز می‌شود و هفت امام یا چند گروه هفت امام جانشین آن‌ها می‌شود. این دور، با آخرین امام که همان قائم قیامت است و دوره پیشین را به پایان می‌برد، بسته می‌شود و هم‌او مقیم پیامبر جدیدی است. مجموع هفت دوره، کلیت دایره نبوت را تشکیل می‌دهد (این اندیشه وجه اشتراک پیامبرشناسی شیعی است). این دوره‌ها، دوره‌های شش پیامبر اولی‌العزم است: آدم که شیث، امام او بود؛ نوح که سام، امام او بود؛ ابراهیم که اسماعیل، امام او بود؛ موسی که هارون، امام او بود؛ عیسی که شمعون، امام او بود؛ محمد که امام او علی بود. ناطق هفتم، قائم قیامت است (که با امام دوازدهم در تشیع امامی مطابقت دارد). او، شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معنای باطنی همه شرایع را با همه انقلابات و آشوبهایی که متضمن این وضعیت است، آشکار خواهد کرد و زمینه انتقال به دور کشف آینده را فراهم خواهد کرد.

۴. امام‌شناسی و معاد

۱. اگر آن‌چه را که تاکنون در این‌جا گفته شد، به خاطر داشته باشیم، معنای امام‌شناسی و همراه با آن رفتار معاداندیش حاکم بر وجدان شیعی را بهتر خواهیم فهمید، به این معنا که امام‌شناسی اسماعیلی، به عنوان امام‌شناسی شیعی، به طور عام، در برابر همان مشکلات قرار داشته است که در نخستین سده‌های میلادی، برابر مسیح‌شناسی قرار داشت، و این وضعیت به راه‌حل‌هایی، از نوع غنوسی، سوق می‌داد، در حالی که مسیح‌شناسی رسمی این راه‌حل‌ها را رد می‌کرد.

وقتی نویسندگان اسماعیلی از ناسوت امام سخن می‌گویند، ناظر آنان بر این است که بگویند جسم امام، مانند جسم دیگر افراد انسانی، جسمانی است. این جسم، حاصل کیمیای کیهانی است که بر اجسام اثری (نفس ریحیه) سالکان عمل می‌کند. این جُتّه اثری از آسمان دیگر صعود کرده و آن‌گاه مطهر و غیرقابل رؤیت، با چشم سر و با هاله‌ای از اشعه نورانی، نزول کرده و هم‌چون شبمی لطیف، بر روی آبی صاف با میوه‌ای می‌نشیند. امام وقت و همسر او، این آب و میوه را تناول می‌کند و شبنم لطیف، به نطفه جسم لطیف امام جدیدی تبدیل می‌شود. جسم لطیف، غلاف یا جسم کافوری نامیده می‌شود و همین جسم، ناسوت امام را تشکیل می‌دهد. اگر این‌جا از سرشت خاص جسم امام سخن می‌گوییم، به هیچ وجه، منظور «خیال‌پردازی»^۱ نیست، بلکه کوششی در جهت تصور و ادراک جسم لطیفی است، به گونه‌ای که در مسیح‌شناسی غنوسی درک شده است. به همین دلیل، وحدت میان ناسوت و لاهوت در امامان، هرگز به اندیشه «اتحاد اقنومی دو طبیعت»^۲ با همه تالی‌های فلسفی، تاریخی و اجتماعی این مفهوم منجر نمی‌شود.

۲. نظیر حکمت اسماعیلی، درباره لاهوت امام را باید با توجه به عنوان ولادت روحانی فهمید و این‌جا نیز رایحه‌ای از حکمت مانوی به مشام می‌رسد. نویسنده یمنی که پیش از این ذکر او گذشت، می‌گوید: «آن‌گاه که مستجیب به دست یکی از حدود، دعوت را استجابت و قرائت عهد کریم کرد، اگر نیت او

1. phantasme 2. union hypostatique des deux natures

بدین سان، هر قیامت قیامات و پایان یافتن هر دوری، به فرشتهٔ انسانیت اجازه می‌دهد تا با همراهان خود به مرتبهٔ خود و مرتبهٔ آغازین آنان نزدیک شود. به همین صورت، توالی دوره‌ها و هزاره‌ها، موجب استغفار زمان، این «ابد مَتَخَلَّف» با ظلمانی کردن موقتی فرشته می‌شود. زمینهٔ پایان «فاجعه در آسمان» به این صورت فراهم می‌آید. مبدأ^۱ و معاد^۲، دو وجه از حرکت واحدی هستند که به این انجام هدایت می‌کنند. معنا^۳ و غایت تکوین عالم^۴، ایجاد وسیله‌ای است که به توسط آن آدم روحانی مرتبهٔ از دست‌رفتهٔ خود را باز یابد. او، این مرتبه را از دوری به دور دیگر، به یاری کسانی بازمی‌یابد که پیش از هبوط در زمین، به «ندای» او، در عالم ابداع، پاسخ گفته، یا در طول حیات زمینی، دعوت پیامبران و امامان را اجابت کرده باشد.

۴. صورت ظلمانی اهل شر و مخالفان، در زمان درگذشت آنان، به ناحیه‌ای انتقال می‌یابد که در نجوم «الرأس والذنب التین» نامیده می‌شود (نقطه‌ای که مدار ماه و خورشید، یکدیگر را قطع می‌کنند). ناحیه‌ای ظلمانی که در آن، خیل گمراهان، همهٔ شیاطین بشریت و انوبه اعمال و اندیشه‌های شیطانی در حرکتند و برای ایجاد حوادث مهیبی که عالم انسانی را به لرزه درمی‌آورد، نقشه‌های اهریمنی طرح می‌کنند.

به همین دلیل، حوادث زمینی را جز از طریق حقیقت باطنی آن‌ها، یعنی در ارتباط با «فاجعه‌ای در آسمان» که آن حوادث، زمینهٔ پایان آن را فراهم می‌آورند، نمی‌توان توضیح داد. در این «فلسفهٔ تاریخ»، دریافت عظیمی از حکمت نبوی وجود دارد که ویژهٔ اندیشهٔ اسماعیلی است. در واقع، روایت اسماعیلی تشیع دارای خطوطی است که تمامی تشیع در آن خطوط اشتراک دارد: اخلاق معاداندیش، چهرهٔ مسلم قائم که چنان‌که گفته شد، با پاراقلیط انجیل یوحنا یکی شمرده شده است. بنابراین، ابویعقوب سبختانی (سدهٔ چهارم/دهم) چهار طرفِ صلیب ملت عیسی و چهار کلمهٔ شهادت (یعنی لا اله الا الله) را رمز سِرِّ واحدی می‌دانست که عبارت است از ظهور امام، در پایان لیلۃ‌القدر (سورهٔ قدر) زیرا لیلۃ‌القدر، همان شب بشریت، در این دور سِرُّ است.

خالص باشد، نقطه‌ای از نور به نفس او می‌پیوندد که در کنار نفس او قرار می‌گیرد، بی‌آن‌که از آن خلط شود». تبدیل این نقطهٔ نورانی در حال تکوین، به صورت نورانی، به اندیشه و عمل مستجیب بستگی دارد. اگر مستجیب بر این امر موفق شود، در زمان انتقال به عالم دیگر، صورت نورانی او با مغناطیسی از ستون نورانی به سوی صورت نورانی حدی که بر او سبقت دارد، جذب می‌شود (نوعی میثاق جوانمردی وجود دارد که مستجیبان را حتی در عالم دیگر در برابر یکدیگر مسئول قرار می‌دهد). آن‌گاه، آنان، همه با هم به سوی حدی که بالاتر از آنهاست، صعود می‌کنند و این وضعیت ادامه می‌یابد. همهٔ آنان، در مرتبه‌ای قرار می‌گیرند که بتوانند با همهٔ حدود، «هیكلی نورانی» به وجود آورند که با این‌که صورتی انسانی دارد، اما هیكل لطیف صرف است. این هیكل نورانی، امامت و به این اعتبار، لاهوت امامت است.

۳. آن‌گاه که نص، به نام امام جوان شد، او، به حامل این هیكل نورانی تبدیل می‌شود. امامت و لاهوت او، همان جسم لطیفی^۱ است که از همهٔ صور نورانی مؤمنان فراهم آمده است. وضع آدم اول نیز چنین بود و هر یک از امامان که در هر مرحله‌ای از دور^۲، به دنبال یکدیگر می‌آیند، «هیكل نورانی قُدسانی» خاص خود را دارد که به این صورت به وجود آمده است. همهٔ امامان، با هم، «هیكل نورانی اعظم» را به وجود می‌آورند که به نوعی قبهٔ هیكل نورانی به شمار می‌آید. وقتی امام از این عالم رحلت کند، هیكل نورانی او همراه با او به حَضِیرت^۳ عقل دهم (آدم روحانی) صعود کرده و همهٔ این هیكلهای نورانی، در آن حضیرت، ظهور قائم را به عنوان پایان‌دهندهٔ دور حاضر، انتظار می‌کشند تا همراه او، در زمان ظهور او، به عنوان جانشین عقل دهم صعود نمایند.

در هر قیامت قیامات که دور ستر یا کشفی را به پایان می‌رساند، قائم با خود، هیكل نورانی حدود را به عالم ابداع می‌برد و آن‌جا، جانشین عقل دهم و آدم روحانی، به عنوان مُدَبِّرِ عالم طبیعت می‌شود. در این حالت، خود عقل دهم، به عالم ابداع صعود کرده و در این صعود دیگران را نیز با خود همراه می‌کند.

1. corpus mysticum 2. en chacune des périodes du cycle
3. enceinte

1. cosmogonie 2. sotériologie 3. sens 4. la production du cosmos

اسماعیلی^۱ کراچی (که پیش از آن در بمبئی قرار داشت) جهش نویی به مطالعات اسماعیلی داده‌اند، برای چنین خیال‌بافی‌هایی عذری وجود ندارد. [برای روشن شدن مطلب] مثالی بامعنا می‌آوریم: دیدیم که دعوت اسماعیلی، «بهشت بالقوه» توصیف شد و تأویل اسماعیلی «حدیث قبر» این نکته را بر ما روشن کرد که چگونه ورود در دعوت، در واقع، ورود در بهشت است، اما با وصف این، تبلیغات دشمنان، بر این وهم دچار شد که «باغهای الموت» محل «مراسم بزم»^۲ بوده است. آنچه توضیح داده نشده، این است که مسئله به پایداری ضدترکی مربوط می‌شود، پیکاری که اسماعیلیان، در شرایطی فاجعه‌آمیز، پیش بردند، اما فلسفه و نظریه معنوی اسماعیلیه نسبتی با «داستان‌های آدمکشان»^۳ ندارد.

۲. چنان‌که به اختصار پیش از این یادآور شدیم، خلیفه فاطمی قاهره، مستنصر بالله، نص امامت را از فرزند مهتر خود نزار، به نام پسر جوان خود مستعلی کرده بود و به هنگام مرگ او (به سال ۱۰۹۴/۴۸۷) برخی از مستعلی پیروی کردند (اینها دعوت فاطمی را تداوم بخشیدند که مستعلیان نیز نامیده می‌شوند) و برخی دیگر به امام نزار وفادار ماندند (که با فرزند خود، به سال ۴۸۹ ق / ۱۰۹۶ م، در قاهره به قتل رسید). اینان را نزاریان می‌نامند که همان اسماعیلیان «شرقی»، یعنی اسماعیلیان ایران‌اند. این‌جا نیز ورای تاریخ بیرونی و مسائل مربوط به اشخاص، عوامل اساسی و اهداف معنوی مؤثراند. در واقع، پیروزی سیاسی ظهور سلسله فاطمیان مصر، هم‌چون امری پرتعارض ظاهر می‌شود. تا چه اندازه‌ای این گروه‌های باطنی، با سازمان رسمی دولتی سازگاری داشته‌اند؟ همان علتی که از آغاز، انشعاب قرامطیان را به دنبال داشت، بعدها نیز در اعلام دعوت جدید الموت ظاهر شد. داوری ما، با توجه به متن‌هایی که اینک در دسترس قرار دارد، چنین است که روح آیین اسماعیلی اولیه، عامل حیات مجدد دعوت جدید، پس از فترت سیاسی اسماعیلی بوده است. از سوی دیگر، شخصیت قوی حسن صباح (درگذشته ۱۱۲۴/۵۱۸) را که بسیار دگرگونی پیدا کرده است، باید از مجرای متن‌های اسماعیلی بازشناخت. نقش او در سازماندهی «مراکز فرماندهی» اسماعیلی در ایران تعیین‌کننده بوده است. این‌جا،

۲. اسماعیلیه دعوت جدید الموت

۱. ادوار و منابع

۱. این‌جا ما بر «رمان پلیسی»^۲ که به علت فقدان متن‌های اصیل، مدت‌های طولانی بر نام اسماعیلیه و بویژه خاطره الموت سایه افکنده بود، تأکیدی نخواهیم کرد. تردیدی نیست که در نخستین وهله مسؤل این وضعیت، خیال‌پردازهای صلیبیان و مارکوپولو بوده است، اما در سده نوزدهم میلادی نیز ادیب و شرق‌شناس اتریشی فن‌هامر - پورگشتال^۳ بدگمانی‌های ناشی از «محافل سری» را نثار اسماعیلیان نگون‌بخت کرد و جنایت‌هایی را به آنان نسبت داد که در اروپا، برخی، به فراماسونها و برخی دیگر، به یسوعیان نسبت می‌دادند. حاصل این امر، در سال ۱۸۱۸ کتاب *Geschichte der Assassinen* [یا تاریخ آدمکشان] بود که مدت‌ها اثری جدی تلقی می‌شد. س. دُسانی^۴ نیز، به سال ۱۸۳۸ م، در شرح خود به نام *Exposé de la Religion des Druzes* یا [شرح دیانت دروزیان] با علاقه زیاد بر آن بود تا واژه [Assassins یا آدمکشان] را از نظر لغوی از واژه حشاشین (یعنی کسانی که حشیش استعمال می‌کنند) مشتق بدانند. همه این مسائل، ناشی از این تعصب است که برحسب معمول می‌خواهند اقلیت‌های دینی و فلسفی را به بدترین مفسده‌های اخلاقی متهم کنند. عجیب‌تر این‌که به این ترتیب، را به بدترین مفسده‌های اخلاقی متهم کنند. عجیب‌تر این‌که به این ترتیب، تاکنون، خاورشناسان به همراه سیاسی‌نویسان علاقه‌مند به مسائل برانگیزنده احساسات، خود را شرکای جرم تبلیغات تند ضد اسماعیلی خلافت بغداد قرار داده‌اند. از زمانی که ولادیمیر ایوانف^۵ و انجمن

1. réformé 2. roman noir 3. von Hammer-Purgstall 4. S. de Sacy
5. W. Ivanov

ظهور مجدد ادبیات اسماعیلیان الموت فارسی زبان است که به طور عمده، به کوشش او. ایوانف فراهم آمده است (می‌دانیم که کتابخانه الموت را مغولان به طور کامل نابود کردند). با وصف این، باید ادبیات عربی زبان اسماعیلیان سوریه را نیز به ادب اسماعیلی الموت افزود که از طریق شخصیت متنفذی مانند رشیدالدین سنان، رئیس اسماعیلیه سوریه (۱۱۴۰/۱۱۹۲) با الموت، رابطه‌ای مستقیم داشتند (همین طور می‌دانیم که اشتباه اسفناک پرستشگاهیان^۱ موجب شد تا موافقت نام‌های که میان پرستشگاهیان اسلام و پادشاه بیت المقدس بسته شده بود، به شکست منجر شود).

از میان آثار فارسی زبان الموت، به طور عمده، به اثر مهم تصورات منسوب به خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۱۲۷۳/۶۷۲) که هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که این اثر را از او ندانیم، و در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی به آثار سیدسهراب ولی بدخشانی، ابواسحاق قهستانی و خیرخواه هراتی، نویسنده کثیرالآثر اشاره کنیم. همه این نویسندگان، در آثار خود، فقراتی قدیمی و از جمله از رساله الفصول الاربعه حسن صباح را به نقل آورده‌اند. همین طور، آنان به تجدید حیاتی در اندیشه اسماعیلی اشاره می‌کنند که با تجدید حیات اندیشه شیعی، به طور کلی، همزمان و شاید حتی یکی از عوامل آن بود. در واقع، در همان زمان بود که تشیع امامی (بویژه با حیدر آملی و ابن ابی جمهور) با درک آثار ابن عربی، روابط خود با تصوف و در نتیجه با آیین اسماعیلی را «بار دیگر مورد تأمل قرار داد»^۲.

۴. جالب توجه است که بدانیم چگونه مؤلفی امامی، به اهمیت حیدر آملی (هشتم/چهاردهم)، بی‌هیچ مجادله‌ای به اختلاف اساسی میان خود و اسماعیلیان آگاهی پیدا کرد. او، این اختلاف را به صورتی بیان کرد که پرتوی بر نتایج قیامت بزرگی می‌افکند که در الموت اعلام شد. در حالی که عرفان شیعی

درباره صحت و سقم انتقال نوه امام نزار، توسط مریدان به قلعه الموت (در کوههای جنوب شرقی دریایچه خزر) سخنی قاطع نمی‌توان گفت، زیرا به هر حال، مطلبی باقی می‌ماند که از نظر معنوی حایز اهمیت است.

۳. این مطلب اساسی، ابتکار امام حسن، علی ذکرة السلام (نام او را با این جمله تحیت آمیز از دیگران متمایز می‌کنند) خداوند جدید الموت بود (او که به سال ۱۱۲۶/۵۲۰ متولد شده بود، به سال ۱۱۶۲/۵۵۷ به مقام مرشد اعظم رسید و به سال ۱۱۶۶/۵۶۱ وفات یافت). امام، در ۱۷ رمضان ۸/۵۵۹ اوت ۱۱۶۳، قیامت‌القیامات را در برابر اجتماع همه پیروان، در ایوان بلند الموت اعلام کرد. شرح این ماجرا به دست ما رسیده است. حاصل این اعلام، ظهور اسلام معنوی صرف و به دور از هرگونه روحیه شرعی و بندگی شریعت بود، دیانت شخصی قیامت که همان ولادت روحانی است، زیرا معنای باطنی وحی نبوی را آشکار ساخته و تجربه عملی آن را امکان پذیر می‌کند.

قلعه الموت، مانند دیگر مراکز فرماندهی اسماعیلیان، در ایران، به دست مغولان (۱۲۵۶/۶۵۴) از میان رفت، اما این واقعه، به هیچ وجه، به معنای پایان کار اسماعیلیان دعوت جدید الموت نبود، بلکه اسماعیلیه، با پوشیدن خرقه صوفیه، به زندگی پنهانی پناه بردند. تأثیر اسماعیلیه بر تصوف و به طور کلی، بر معنویت ایرانی فرض پیوندهایی اساسی را پیش می‌آورد که مستلزم لحاظ مشکل خاستگاه و معنای تصوف از دیدگاهی نو است. بدین سان، اسماعیلیه، شمار بسیاری از مشایخ صوفیه از سنایی (حدود سال ۱۱۴۱/۵۴۵) و عطار (حدود سال ۱۲۳۰/۶۲۷) تا جلال‌الدین رومی (۱۲۷۳/۶۷۲) که شمس تبریزی برای او نقش حجت را ایفا کرد، عزیز نسفی (سده هفتم/سیزدهم) قاسم انوار (۱۴۳۴/۸۳۷) و دیگران را از خود می‌دانند. گاهی نمی‌توان دانست که آیا متنی را عارفی اسماعیلی مشرب نوشته، یا اسماعیلی صوفی مشرب. این بیان، وافی به مطلب نیست، زیرا منظومه پراوازه شیخ محمود شبستری (درگذشته ۱۳۱۷/۷۲۰) به زبان فارسی، با عنوان گلشن راز که مونس هر صوفی ایرانی است، بر مبنای تعلیمات اسماعیلی شرح و بسط داده شده است.

پرستشگاهی که به این ترتیب طرح می‌شود، کاملاً پرستشگاهی نو و ناشی از

1. Templiers

در ترجمه عربی «سکان الهیکل» آمده است. در این باره ر.ک. دایرة المعارف مصاحب ذیل پرستشگاهیان

۲. تا این جا به بند ۳ مربوط می‌شود و از این پس در متن بند ۵ آمده است. بند ۴ در متن وجود ندارد.

۱. دربارهٔ آدم‌شناسی^۱ اسماعیلی پیش از این (فصل دوم، ب، ۱، ۳) سخن گفتیم: از سوئی، آدم جزئی که دورهٔ ما با او آغاز می‌شود و نخستین پیامبر این دورهٔ غیبت بود و از سوی دیگر، آدم ازلی یا Pananthropos صورت زمینی انسان آسمانی که در ازل، نخستین دایرهٔ ظهور را آغاز کرد و او، نخستین امام و مؤسس امامت، به عنوان دیانت باقیهٔ انسانیت بود. تأکید اسماعیلیه بر بحث امام، به عنوان مرد خدا (مقایسه شود با anthropos tou theou نزد فیلون اسکندرانی) وجه‌الله و انسان کامل (یعنی anthropos teleios) از همین امر ناشی می‌شود. «آن کس که نداند چه کسی انسان کامل زمان است، غریب خواهد ماند» و در همین معنا وارد شده است که «هر کس که مرا دید، خدا را دیده است». چنان‌که پیش از این یادآور شده‌ایم، چنین خاطره‌ای از انجیل یوحنا (۱۴/۹) که دیگر انجیلها نیز آن را تأیید کرده‌اند، به خوبی با ساختاری که امام‌شناسی در الهیات شیعی را به امری نظیر مسیح‌شناسی در الهیات مسیحی تبدیل می‌کند، مطابقت دارد. این‌جا، با رمز امام‌شناسی اسماعیلی (با تکیه بر احادیثی که از امامان معصوم روایت شده) امری را می‌توان درک کرد که اساس آن است: تجلیل از امام، به عنوان انسان کامل، در عالی‌ترین مرتبه و در نتیجه، برتری کامل تأویل، یعنی برتری اسلام باطنی بر اسلام ظاهری، دیانت قیامت بر دیانت شریعت.

مفهوم امام، با تمامی حکمت انسان ارتباط دارد. از آن‌جا که صورت انسانی، «مثالی از صورت الهی» است، مظهریت کامل او را نیز به عهده دارد. بدین ترتیب، صورت انسانی، وظیفهٔ نجات کیهانی را به عهده دارد، زیرا بازگشت به عالم دیگر، یعنی عالم وجودات روحانی، گذار به حالتی از وجود است که در آن حالت، همه چیز، صورتی از حقیقتی انسانی به خود می‌گیرد، به دلیل این‌که تنها، وجود انسانی، دارای زبان^۲ و نطق^۳ است. بنابراین، امور از طریق انسان، راه «اصل» خود را پیدا می‌کنند، اما این صورت انسانی کامل، آن

امامی، تعادل میان ظاهر و باطن را حفظ می‌کند، در عوض، در عرفان اسماعیلی، هر ظاهری دارای باطنی است و از آن‌جا که باطن، به دلیل آن‌که مرتبهٔ معنوی مرید با فهم آن ارتباط پیدا می‌کند، به ظاهر برتری دارد، بنابراین، ظاهر قالبی است که باید آن را در هم شکست. تأویل، یعنی بازگرداندن داده‌های شریعت به حقیقت آن‌ها، یعنی درک معنای حقیقی تنزیل، همین کار را به انجام می‌رساند. اگر مرید، مطابق معنای باطنی عمل کند، تکالیف شرعی از او ساقط خواهد شد. این مطلب، کاملاً با معنای حکمت که پیش از این، در تأویل «حدیث قبر» آورده شد، مطابقت دارد. پس، راهنمای به این معنای باطنی و حتی شخص او، به دلیل این‌که او مظهر زمینی یک تجلی آغازین است و خود عین همین معناست، امام است. نتیجهٔ این سخن، همان برتری امام و امامت باقیه، نسبت به نبوت و رسالتی است که موقتی است. چنان‌که دیدیم، تشیع امامی بر آن است که تفوق ولایت بر نبوت، باید در شخص پیامبر مورد توجه قرار گیرد و این امر، متضمن آن نیست که شخص ولی، بر شخص نبی مرسل برتری دارد. برعکس، اسماعیلیه، نتیجهٔ اساسی‌تری از این امر می‌گیرند. از آن‌جا که ولایت بر نبوت که ولایت، اساس آن است، برتری دارد، می‌توان نتیجه گرفت که شخص ولی، یعنی امام بر شخص پیامبر برتری دارد و امامت نیز، پیوسته و برای همیشه، بر رسالت برتری خواهد داشت. آن‌چه را که تشیع امامی، به عنوان امری در پایان افق آخرت مورد تأمل قرار می‌دهد، اسماعیلیهٔ الموت «در زمان حال» و با پیشی گرفتن نسبت به رستاخیز به انجام می‌رساند که قیام روح در برابر همهٔ عبودیتهاست. الزامات و تالی‌های فلسفی، کلامی و جامعه‌شناختی این امر، در مقایسه با اسلام به طور عموم، در مرتبه‌ای است که این‌جا نمی‌توان مورد توجه قرار داد، بلکه فقط طرحی از جنبهٔ اساسی آن. با توجه به متن‌هایی که اخیراً منتشر شده‌اند، عرضه می‌کنیم که عبارت است از نوعی انسان‌شناسی که حکمت قیامت، وابسته به آن و مفهوم امام، مبین آن است.

۲. مفهوم امام

۱. ترجمهٔ adamologie: با انسان‌شناسی که ترجمهٔ anthronologie است، نباید اشتباه

شود.

شده است، وجود من حیث وجود نیز هست. او شخص مطلق^۱، چهره خدا و صفت اعظم خدا، یعنی اسم اعظم است. امام، در صورت زمینی خود، مظهر کلمه اعلی، مُحَقَّق وقت و تجلی انسان باقیه‌ای است که چهره خدا را ظاهر می‌سازد.

نتیجه دوم این‌که معرفت نَفْس، نزد انسان، مشروط به معرفت به امام است. از امام چهارم، در این باره، روایت شده است که «من عرف امامه، فقد عرف ربه» و در متن‌های مورد بحث ما نیز وارد شده است که «من مات و هو لا یعرف امام زمانه، مات میتة الجاهلیة». دلیل این امر، این بار، در بیانی از حکمای اسلام آمده است که «من عرف نفسه، فقد عرف مولاه، ای امامه». امام اول، چنین معرفتی را وعده داده است: «كُنْ مُؤْمِنًا بِي أَجْعَلْكَ شَيْهًا بِي مِثْلَ سَلْمَانَ». از این روایتها چنین برمی‌آید که معرفت خدا، معرفت امام و معرفت نَفْس، وجوهی از معرفت واحد، اساسی و نجات‌دهنده است. به همین دلیل، متن‌های فارسی سنت الموت بر چهار طریق ممکن معرفت امام تأکید دارند: می‌توان به وجود او در صورت جسمانی آن معرفت پیدا کرد؛ این معرفتی است که حیوانات نیز به آن قادرند. می‌توان به او معرفتی با توجه به مرتبه رسمی و نسب زمینی پیدا کرد؛ این معرفت را حتی دشمنان او نیز پیدا می‌کنند. معرفتی نیز وجود دارد که معرفت امام اوست؛ همه اعضای دعوت بهره‌ای از این معرفت دارند. معرفتی نیز وجود دارد که معرفت به حقیقت اوست و مستلزم آن است که از همه و جوه دیگر معرفت بر گذشته باشند، زیرا، به موازات این، چهارگونه پیوند با امام وجود دارد: فرزند جسمانی؛ [فرزند] به لحاظ معنوی؛ فرزند جسمانی باقیه ذات او. فرزند معنوی امام، حجت است، این همان موردی است که سلمان فارسی نمونه بارز آن است و هم‌او به فرموده امام در هر مستحییی تمثل دارد. با این ارتقاء مقام حجت همه مراتب رسمی دستخوش تغییر شده است.

۳. امام‌شناسی و حکمت قیامت

تجلی که در ازل جلوه‌گر شد، همان امام است. گفتن این‌که امام، مرد خدا و انسان کامل است، به معنای شناخت او به عنوان عامل اساسی نجات است. خود این نجات مشروط به طریقت است، یعنی مشروط به تحقق معنای حقیقی همه ظاهرها که خود مشروط به تأویل است و رسالت امام به شمار می‌آید. این امام‌شناسی، به طور اساسی، این‌جا نیز ناظر به چهره ملموس این یا آن امام نیست، بلکه حقیقت و ماهیت امام باقی در نظر است که هر یک از امامان، به طور فردی، نمونه زمینی آن است. اصطلاح قرآنی «مولانا»، به همین واقعیت اشاره دارد و در این باره گفته شده که امام باقی، بوده است. هست و خواهد بود. همه اطوار ظهور او، با درک انسان ارتباط دارد. در عالم خدا^۱ چنین تصوراتی جای ندارد.

۲. نخستین نتیجه این مطالب، آن است که معرفت امام و انسان کامل، تنها علم ممکن نسبت به خداست، زیرا امام، همان تجلی الهی ازلی است. در عبارتی که می‌آید و در بیانات دیگری از این سنخ، امام باقی سخن می‌گوید: «پیامبران می‌گذارند و تغییر می‌یابند، در حالی که ما باقی هستیم». «خدا را پیش از آن‌که آسمانها و زمین خلق شود، شناختم». «نوری که از چراغ ساطع می‌شود، خود چراغ نیست؛ اما اگر نور وجود نمی‌داشت چگونه می‌دانستیم که چراغ چیست، یا چگونه معلوم می‌شد که چراغی هست و کجاست؟». «مردان خدا خود خدا نیستند، اما از خدا نیز جدا نیستند». «از آن‌جا که امامت همان تجلی الهی ازلی، ظهور کنز مخفی و هادی به سوی این ظهور است، امام، حجت عظمی و مسئول در برابر الوهیت غیرقابل شناخت است. در خطبه‌ای که امام حسن، علی ذکره‌السلام، در ۱۷ رمضان ۸/۵۵۹ اوت ۱۱۶۴ قیامت عظمی را اعلام کرد، گفت: «مولانا قایم قیامت است؛ مولانا وجود مطلق است؛ او را تعین نیست، زیرا از هر تعینی بالاتر است. مولانا باب رحمت خود را می‌گشاید و به واسطه نور و معرفت او، تا ابد، هر موجودی بصیر، سمیع و ناطق است». تنها، امام باقی، به عنوان تجلی الهی، علم به وجود^۲ را امکان‌پذیر می‌سازد: او که امری آشکار^۳

1. Personne absolue

1. plérôme divin 2. ontologie 3. le révélé

روزی که هنوز ادامه دارد، آشکار خواهد شد. تنها، این هفتمین روز، به حقیقت، روز خواهد بود، روزی که آفتاب خود را نشان خواهد داد (یوم قیامت).

۲. تنزل مرتبه واضح شریعت از این دیدگاه قابل فهم است. در حالی که در نظر تشیع امامی، مانند اسماعیلیان فاطمی، پیامبر، در نخستین مرتبه قرار داشت (قرینه زمینی عقل اول)، آیین اسماعیلی الموت آن را در مرتبه سوم قرار می‌دهد. به نظر می‌آید که امام‌شناسی الموت، بدین سان، به مرتبه افضلیتی توجه دارد که در آیین اسماعیلی پیش از فاطمیان مورد قبول بود و به صورت تواتر سه حرف رمزی تمثّل یافته بود که عبارت‌اند از عین (علی، امام)، سین (سلمان، جبرائیل، حجت) و میم (محمد، پیامبر). به این دلیل که در واقع، پیامبر، به عنوان ناطق، یعنی واضح شریعت دارای مرتبه و وظیفه داعی است که مردم را به سوی امام فرامی‌خواند و معنای باطنی شریعتی است که او وضع می‌کند. به این دلیل، هر پیامبر، در اصل وظیفه خود، به عنوان داعی، به میقات حجت امام زمان خود می‌رود و نسبت به او، همان وضعی را دارد که خضر - الیاس، پیامبر واضح شریعت موسی، نسبت به موسی داشت (تأویل اسماعیلی، داده‌های تاریخ پیامبران را از این دیدگاه مورد تفسیر قرار می‌دهد: بهشت، برای آدم، کشتی برای نوح، طور سینا برای موسی، مریم برای عیسی و سلمان برای محمد، چهره‌های میقات با حجت به شمار می‌آیند). هر مریدی به نوبه خود از اسوه پیامبر - داعی در سلوک به سوی همان میقات که نتیجه آن، اتحاد با حجت است، پیروی می‌کند و به مرتبه عارف نایل می‌شود. معنای وعده امام، به مرید خود، مبنی بر این که او سلمان خود قرار خواهد داد، جز این نیست. کاهش شمار «درجات» در مراتب الموت، به هیچ وجه، به معنای «تقلیل اعضا» نیست، بلکه با تعمیق فلسفی مفهوم امامت مطابقت دارد، به گونه‌ای که حکمت نبوی را در حکمت قیامت، به کمال می‌رساند.

امام، با حجت خود، همان نسبتی را دارد که [فرمان] کُنْ با عقل اول. وضعیت ممتاز حجت (هر یک از کسانی که سلمان اسوه‌ای از آن است) چنین است، کسی که در مورد او گفته‌اند که از همان آغاز، معنای شخص او همان

۱. می‌توان این‌جا، از تأخیری اساسی سخن گفت. به هر حال، مراتب حدود، مبین نزدیکی هر یک از آن‌ها نسبت به امام است، اما از آن‌جا که مراتب این حدود، بیشتر مبین درجات «مطابقت با امام» است، معنای این مراتب، به عنوان درجاتی در تطور معرفت درونی، به درونی شدن میل خواهد داشت. تأویل عالم صغیر را رمزی از عالم قدسی (یعنی مراتب طولی)^۱ می‌داند و بنابراین، تنزلی در مرتبه ناطق، یعنی پیامبر واضح شریعت و ارزیابی متفاوتی از دایره نبوت صورت می‌گیرد. این دو امر، نتیجه تجلیل از مرتبه حجت است. برتری اقتراق پیامبر - امام، جای خود را به برتری اقتران امام و حجت او می‌دهد.

از دیدگاه حکمت الهی شیعی امامی، بعثت پیامبر اسلام مبین خط استوا^۲ (یعنی تعادل میان ظاهر و باطن) است و بلافاصله پس از آن، میل به سوی شامگاه آغاز می‌شود، یعنی حلول در شب باطن و درون در دایره ولایت. از دیدگاه حکمت الهی اسماعیلی، دخول حقیقت و دیانت باطنی، نه با محمد، خاتم پیامبران، بلکه با نخستین پیامبر، آدم، آغازکننده دایره غیبت کنونی ما، یعنی از همان آغاز بشریت کنونی آغاز شده است. بدینی اسماعیلی، با حکمت قیامت و حتی با خروج خود بر شریعت، به مقابله با این فاجعه اساسی برخاسته است. شش دوره بزرگ «نبوت تشریعی»، به صورت «شش روز» آفرینش عالم دین فهمیده شده است که هر روز آن هزاره‌ای است. اما در واقع، شش «روز» همان «شب دین» و شب امام است، زیرا در این شش روز، شریعت، حجابی است که حقیقت، یعنی آفتاب امام را می‌پوشاند. هم‌چنان که ماه، در جای آفتاب، شب را روشن می‌کند، حجت (و سلمان) امام نیز جای او را می‌گیرد. معرفت امام، در حقیقت آن، در روز هفتم و بنابراین، در فردای شش

1. sodahité ésotérique hiérarchique

۲. Pheure du plein midi را با توجه به بیت زیر از گلشن راز خط استواء ترجمه

کرده‌ایم:

زمان خواجه، خط استوا بود که از هر ظل ظلمت او جدا بود

ر.ک. سه رساله اسماعیلی ص. ۱۴۱

شدن نهفته است، وجود خود را می‌یابد، هم‌چنان‌که وجود موسی، همان‌طور سیناست که در بالا (یا در قلب) آن، تجلی الهی ظاهر می‌شود که همان امام باقیه است. در این بالای کوه (یا در این محراب مقدس) «جانِ جان» هم‌چون درخت زیتونی که در بالای کوه طور عشق روئیده است، بر جان آشکار می‌شود. طور عشق که بالاتر از طور عقل است، باید بر طور عقل صعود نماید؛ اگر عقل، راهنمایی است که به رمز تجلی الهی هدایت می‌کند، او راهنمایی نیز هست که در نهایت محو می‌شود (هم‌چنان‌که ورگیل در برابر بتاتریکس).

چنان‌که دیدیم، مرید با انجام این سلوک درونی، سیری را می‌پیماید که هر پیامبر در جستجوی امام سیر می‌کند. برای سالک، رسیدن به بالای کوه طور جان خود، تحقق بخشیدن به حالت سلمان پاک و حالت حجت، یعنی نیل به جانِ جان است. این جانِ جان، همان امام است، زیتونی که بر بالای کوه طور عشق روئیده است و جان سالک، همین عشق است، زیرا این کوه طور، طور وجود اوست. آن‌چه سالک در بالا (یا در قلب) وجود خود می‌یابد، امام، به عنوان جانان ابدی است. اقتران امام و حجت او، به مفاوضه جانان و جان تبدیل می‌شود. جانِ جان او، جانِ جانی است که به او، «تو» خطاب می‌کند. در حضور جانِ جان، هم‌چنان‌که برای موسی در کوه طور چنین بود، «موسی وجود او» و «من» او محو می‌شود. جان، با مشاهده خود در جانِ جان، خود مورد مشاهده جانِ جان قرار می‌گیرد و به جای او می‌گوید: «اناالحق! بدین سان، شطح معروف حلاج که طی سده‌ها توسط صوفیان تکرار شده، صبغه‌ای به طور اساسی شیعی به خود می‌گیرد. امام‌شناسی، این شطح را از مخاطره وحدت موجود^۱ که برای اندیشه نظری مشکلات بسیاری ایجاد کرده، دور می‌کند.

۳. تجربه عرفانی صوفیان، در نهایت، به الهیاتی نظر دارد که جدل فیلسوفان صرف و متکلمان را دچار حیرت می‌کند. آن‌چه گفته شد، به ما می‌فهماند که در اسلام، صورت دیگری از الهیات وجود دارد که بدون آن نمی‌توان توضیح داد که چگونه تصوف آغاز شده و تطور پیدا کرده است. این صورت دیگر الهیات، به طور اساسی، عرفان شیعی است که سرچشمه آن، به خود امامان می‌رسد.

معنای امام است (چهارمین نحوه معرفت و پیوندی که پیش از این، به آن اشاره شد، از همین جا ناشی شده است). «نیل به مرتبه حجت»، یعنی تمثیل به سلمان، نیل به «سلمان وجود تو» (در رساله قدیمی ام‌الکتاب، «سلمان عالم صغیر» آمده است). این چند جمله درباره این نیل به سلمان، شاید پیام والای حکمت اسماعیلی را به ما عرضه می‌کند: «امام فرمود: من همه جا با محبان خود هستم، هر جایی که مرا جستجو کنند، بر روی کوه، در دشت و صحرا و هر کس که من حقیقت، یعنی معرفت خود را بر او آشکار کردم، نیازی به قرب جسمانی ندارد. قیامت کبری جز این نیست».

۴. اسماعیلیه و تصوف

۱. این متن‌های سنت اسماعیلی الموت، مبین این امر است که چگونه امام‌شناسی، در تجربه عرفانی، به بار می‌نشیند و تجربه عرفانی، مشروط به این امام‌شناسی است. پیوند میان اسماعیلیه و تصوف، در دوره پس از سقوط الموت، ما را به مشکل مبهم مبادی رجعت می‌دهد. اگر نظر عرفای شیعی را بپذیریم که تصوف سنی، امری است که در لحظه‌ای از تاریخ، با انتقال اوصاف امام، فقط به پیامبر (و تبدیل ولایت به امام‌شناسی بدون امام) از تشیع جدا شده، در این صورت، آیین اسماعیلی الموت کاری جز استقرار مجدد نظم قدیمی انجام نمی‌دهد؛ اهمیت آن نیز برای تصوف شیعی، از این دوره به بعد و برای حوزه فرهنگی فارسی‌زبان، در مجموع، از این حیث است.

۲. دیدیم که چگونه جانشین ساختن زوج امام - حجت، به زوج نبی - امام، بازتاب فرآیند درونی‌سازی عرفانی است. در شرحی از یک نویسنده اسماعیلی ناشناخته بر گلشن راز شیخ محمود شبستری، اتحاد امام و حجت، به صورت درخت زیتونی مورد تأمل قرار گرفته که بالای کوه طور روئیده است (قرآن، سوره التین، آیه ۱۰۳). «دو طور است، یکی طور عقل و دیگر، طور عشق»^۱. سالک، با تأمل در رمز صورت انسانی که در آن، علاقه کنز مخفی به شناخته

1. monisme transcendantal

۱. به نقل از «بعضی تأویلات گلشن راز» ایران و یمن، ص. ۱۴۹.

گمان ما این است که این جا سعی شده تا، برای نخستین بار، نوآوری بی سابقه آن، به عنوان حکمت نبوی، در پاسخ به الزامات دیانتی نبوی، توضیح داده شود. از آن جا که این حکمت نبوی به طور اساسی ناظر به ایضاح معنای باطنی است، ناظر به معاد است و از آن جا که حکمت نبوی، ناظر به معاد است، به سوی افق آینده باز است.

با متکلمان سنی، ما به «اقلیمی» کاملاً متفاوت پامی گذاریم.

فصل سوم

کلام اهل سنت

الف. معتزله

۱. مبادی

۱. واژه عربی کلام، به معنای گفتار و سخن آمده و مُتکَلِّم کسی است که سخن می گوید (شخص اول در صرف و نحو). این جا، نمی توان تحول معنای واژه کلام و متکلمان را که منجر به معنای اصطلاحی آن شد، جز به اشاره بازگفت، زیرا می بایست تکوین مسئله ای را که قرآن به عنوان کلام الله طرح کرد و در زیر به اجمال آمده است، مورد تحلیل قرار داد. افزون بر این، علم کلام، به عنوان علم، در دوره مدرسیان اسلام، به تدریج، بر کلامی اطلاق شد که به طور خاصی بر قول به جزء لایتجزا مبتنی بود که اگرچه یادآور اصالت ذره ذیمقراطیس و ابیقر بود، اما نظریه اوضاع و احوالی که در آن به وجود آمده بود، با آن تفاوت داشت.

ویژگی کلام، به عنوان علم دوره مدرسیان اسلام^۱، همان کاربرد جدال عقلی^۲ صرف در مفاهیم مربوط به الهیات^۳ است. در علم کلام، نه از عرفان و نه

1. scolastique de l'islam 2. dialectique

3. concepts théologiques

لازم به یادآوری است که اصطلاح تئولوژی به مسیحیت مربوط می شود و البته، معادل کلام اسلامی نیست. نویسنده کتاب معمولاً اصطلاح «کلام» را به کار گرفته، اما در مواردی نیز از مشتقات تئولوژی استفاده کرده است که ما در صورت امکان به الهیات ترجمه می کنیم.

منزلتین کفر و ایمان می‌دانند. شهرستانی، رأی دیگری دارد: «اصل بن عطا (درگذشته ۷۴۳/۱۳۱) مؤسس مکتب معتزله، با استاد خود حسن بصری (درگذشته ۷۲۳/۱۱۰) در باب گناه کبیره، اختلاف نظر داشت. «اصل بن عطا، پس از آن‌که نظر خود را به طور علنی بیان کرد، از مجلس حسن بصری کناره گرفت. طرفداران او، گرد یکی از ستون‌های مسجد جمع آمدند و گروه جدیدی را به وجود آوردند که در آن، «اصل بن عطا نظرات خود را می‌آموخت. حسن گفت: «اعتزل عنا واصل. از آن پس، «اصل و شاگردان او را معتزله نامیدند. نوبختی، در فِرَقِ الشَّيْعَةِ دیدگاه شیعی را در این باره بیان کرده است: «گروهی از صحابه که در رأس آنان سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، محمد بن مسلمه و أسامة بن زید قرار داشتند، از امام علی کناره گرفتند (اعتزلوا). آنان، نه علیه او جنگیدند و نه به نفع او. به همین دلیل، آنان را معتزله نامیدند و معتزله بعدی از اخلاف آنان هستند».

۳. از این عقاید مختلف می‌توان دو امر را استنباط کرد. نخست این‌که، بنابر این گفته‌ها، واژه معتزله را دشمنان به آنان اطلاق کرده‌اند و این وجه تسمیه (یعنی کسانی که کناره گرفته و انشعاب کردند) حاکی از ذم آنان است. دیگر آن‌که نخستین دلیل اعتزال، انتخابی «سیاسی» می‌توانسته است باشد. در واقع، اگر به جد درباره آراء معتزله و انتخاب مورد بحث اندیشیده شود، باید قبول کرد که سبب کافی هیچ یک از آن‌ها «سیاسی» نبوده است.

درباره وجه تسمیه معتزله باید گفت که اطلاق آن صرفاً از ناحیه مخالفان، قابل قبول نیست، زیرا خود معتزله، این وجه تسمیه را در طول تاریخ، با افتخار، پذیرفته‌اند و نه به عنوان اسمی که حاکی از محکومیت آنان است. در این صورت، آیا این وجه تسمیه، در نظر آنان، معنای دیگری نداشته است؟ عقاید آنان، بر دو اصل مبتنی است: توحید خدا و اختیار انسان که موجب مسئولیت در قبال اعمال اوست. معتزله، به غلط یا به درست، برآنند که تنها آنان، این دو اصل را بسط داده و از آن‌ها دفاع کرده‌اند (در واقع، شیعیان نیز کاملاً با آنان، در باب اصل مسئولیت انسان، توافق دارند). باید توجه داشت که قرآن، با معرفی اصحاب کهف به عنوان اسوه ایمان و اعتقاد، به دلیل این‌که آنان،

از علم قلبی سخن در میان است که امامان شیعی نخستین بار از آن سخن گفتند. افزون بر این، چنان‌که فیلسوفانی مانند فارابی، ابن رشد و نیز ملا صدرا شیرازی گفته‌اند، متکلمان، اهل جدلی بودند که بیشتر به دفاع از احکام دین، با تمسک به مجادله می‌پرداختند و به حقیقت مسلم یا قابل اثبات، کمتر علاقه نشان می‌دادند. بدون تردید، چنین کوششی برای یک جماعت دینی ضرورت دارد. کلام شیعی نیز وجود داشت، اما حتی امامان، در زمان خود پیروان را نسبت به توجه مفرط به مسائل و اسلوب کلام هشدار می‌دادند. عرفان، بیشتر بر مبنای تأویل عمل می‌کند تا با توسل به جدل و تا جایی که ممکن باشد، خود را از هرگونه «ذهنی‌گرایی» دور نگه می‌دارد.

معتزله را قدیمی‌ترین متکلمان می‌دانند. بدون تردید، آنان مکتب اندیشه نظری دینی مهمی را تأسیس کردند و کوشش آنان از داده‌های دینی اساسی اسلام ناشی می‌شد، اما آن‌چه پیش از این (در فصل دوم) گفته شد، ما را از پیوست به عقیده رایج که این وضعیت را امتیازی برای این مکتب قلمداد می‌کند، معاف می‌دارد. یا بهتر بگوییم، این عقیده بر یکی از وجوه این امر تأکید می‌ورزد، در حالی‌که کلیت آن، بیشتر مستلزم «حکمتی نبوی» است تا جدال عقلی. این‌جا، باید به اختصار بگوییم که معتزله چه کسانی بودند و نظریه آنان چه بود و آن‌گاه یادی نیز از شخصیت بارزی چون ابوالحسن اشعری خواهیم کرد.

۲. معتزله، به گروهی از اندیشمندان مسلمان اطلاق شده است که در نخستین نیمه سده دوم هجری، در بصره، تشکّل پیدا کردند. جنبش آنان چنان به سرعت بسط پیدا کرد که بخش بزرگی از نخبگان فرهنگی مسلمان را به آن نام خواندند. در زمان فرمانروایی چند خلیفه، پایتخت خلافت عباسی، بغداد، به مرکز این مکتب تبدیل شد و حتی در دوره‌ای نظریات معتزله، اصول عقاید رسمی اسلام اهل تسنن شد.

درباره وجه تسمیه معتزله، چندین توضیح وارد شده است. به عنوان مثال، بغدادی، صاحب کتاب الفرق بین الفرق، بر این است که وجه تسمیه معتزله به این علت است که این فرقه، به خاطر نظر خود درباره «گناه کبیره» و «مرتکب گناه کبیره» از امت اسلام «جدا شده» است. در واقع، کبیره را معتزله، منزلتی بین

معتزله، بر نظرات نصارا و یهودیان نیز توجه داشتند. این نظرات می‌توانست بر کلام و اخلاق و نیز بر مفهوم اسلام و شخص بنیادگذار آن تأثیر داشته باشد. به درستی، می‌توان بر آن بود که نظر معتزله درباره توحید تا حدی ناشی از واکنش آنان در برابر برخی از وجوه حکم مسیحی تثلیث بوده است. در واقع، معتزله، هرگونه صفتی را از ذات الهی نفی می‌کنند و به تأصل متمایز از ذات واحد الهی قائل نیستند. زیرا در غیر این صورت، به گفته آنان، نه تنها قائل به تثلیث خواهیم بود، بلکه الوهیتی متعدد خواهیم داشت، زیرا صفات الهی نامحدود خواهد بود.

همین طور، نظریه معتزله، درباره مخلوق بودن قرآن، می‌تواند هم‌چون مخالفتی با حکم مسیحی تجسد لحاظ شود. در واقع، به نظر معتزله، قرآن، کلام قدیم الهی است که در زمان و به صورت گفتاری به عربی ظاهر می‌شود و این بیان، عین گفته مسیحیان درباره تجسد است که مسیح را کلام قدیم الهی می‌دانند که در زمان و به صورت موجودی انسانی ظاهر شده است. دلیل این مطلب آن است که تفاوت میان قرآن قدیم و حکم به تجسد، در نحوه ظهور آن است که تفاوت میان قرآن قدیم و حکم به تجسد، در نحوه ظهور آن است و نه در نفس طبیعت کلام الهی: در حالی که در مسیحیت، کلمه در مسیح به جسم تبدیل شده، این‌جا، همان کلمه، در قرآن، به عبارت تبدیل شده است. (پیش از این - فصل اول، ۱- اشاره کردیم که نظر حکمای عرفانی درباره این مجادله چگونه بوده است. امام‌شناسی شیعی، مسئله وحی قرآنی را از تأویل آن جدا نمی‌داند (فصل دوم). به همین دلیل، تلاقی امام‌شناسی با مسائل مربوط به مسیح‌شناسی، دارای معنایی دقیق‌تر از رابطه‌ای است که این‌جا به آن اشاره شد، زیرا امام‌شناسی، پیوسته، نوعی از راه‌حل‌ها را انتخاب کرده است که عقیده رسمی مسیحی، آن راه‌حل‌ها را رد می‌کند).

۲. مذهب اعتزال

اگر بخواهیم تنوع و غنای صور مذهب اعتزال را مورد توجه قرار داده و سهم هر

خدایی جز او نمی‌پرستیدند و از جماعت کفار جدا شدند، کلمه اعتزال را بر آنان اطلاق کرده است. معتزله، این اعتزال را به معنای ذم آنان درک نمی‌کنند؛ آنان، برای اعتقاد به توحید و دفاع از عدل و آزادی انسان «کناره‌گیری کرده‌اند». وانگهی، اتفاقات سیاسی که در درون امت اسلامی افتاد، هر اندازه که خطیر بوده باشد، نمی‌تواند سبب کافی پیدایش معتزله باشد. بدیهی است که حوادثی مانند نصب ابوبکر به عنوان خلیفه امت اسلامی، به جای علی بن ابی طالب، قتل عثمان، خلیفه سوم و انشعاب در امت اسلامی، به دنبال پیکار خونین میان معاویه و علی، همه مسلمانان حتی اندیشمندان را وادار کرد تا در این مسائل جبهه‌گیری کنند، اما این‌جا نیز موضوع این مبارزات از آن‌چه ما برحسب معمول «سیاسی» می‌نامیم، بسیار فراتر می‌رود. آیا نصب امام بر حق، که باید امت اسلامی با او بیعت کرده و او در مقابل آنان مسئول باشد، امری صرفاً اجتماعی است؟ یا این‌که منصب امامت، دارای معنایی مابعدالطبیعی است و با تقدیر امت، حتی در عالم دیگر، پیوند نزدیک دارد و نمی‌تواند وابسته به رأی اکثریتی باشد؟ این‌جا، بحث بر سر جوهر اسلام شیعی است (ر. ک. فصل دوم). وضعیت کلامی و فقهی باغیان بر امام منصوص، با قطع نظر از توجه آنان به اقامه عدل، چگونه است؟ این مسئله، نظری نیست، بلکه واقعیتی وجودی است. بر معتزله بود که راه‌حلی مطابق با اندیشه خود مطرح کنند.

۴. عوامل دیگری نیز در تدوین اندیشه آنان دخالت داشت: واکنش و نظر عمومی آنان نسبت به گروه‌های غیرمسلمانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کردند، مانند زرتشتیان در عراق عرب و نصارا و یهودیان در سوریه. ه. س. نوبرگ^۱، به حق، بر آن است که یکی از عوامل تعیین‌کننده اندیشه معتزله، مبارزه علیه ثنویت برخی از فرقه‌های ایرانی بود که در کوفه و بصره پراکنده بودند. شواهد دیگری، از جمله الاغانی بر آن است که واصل بن عطا و عمرو بن عبید که هر دو از بزرگان مکتب معتزلی اوایل بودند، اغلب، در جلسات منزل یکی از اشراف قبیله ازد حضور داشتند و در آن جلسات، حاضران عقاید ثنویان ایرانیان باستان را توضیح داده و دفاع می‌کردند.

1. H. S. Nyberg

۲. عدل. معتزله، برای بحث دربارهٔ عدل الهی، از مسئولیت و اختیار انسان، بحث به میان کشیده‌اند (پیش از این، به توافق نظر آنان با شیعیان، در این باب، اشاره کردیم). منظور معتزله، این است که اصل عدل الهی، مستلزم اختیار و مسئولیت انسان است، یا بهتر بگوییم، مسئولیت ما از اصل عدل الهی ناشی می‌شود و گرنه عقاب و ثواب در آخرت، معنا و عدل الهی، اساسی نخواهد داشت. با وجود این، چگونه می‌توان میان اندیشهٔ اختیار انسان و مسئولیت او و برخی نصوص وارد شده در قرآن که برعکس، به عنوان مثال، به صراحت وقوع و امری را مطابق مشیت الهی می‌داند و این‌که آن‌چه از ما سر می‌زند، در لوح محفوظ ثبت شده است، جمع کرد؟ معتزله، در این باره می‌گویند که مشیت الهی که شامل همهٔ امور می‌شود، نه از افعال امریه است، بلکه قصد ابدی و خلاقیت الهی است که دو وجه از علم و اسعاً او به شمار می‌آیند. کلام قرآن نیز مبنی بر این‌که هر امری در لوطح محفوظ ضبط شده، از دیدگاه فلسفی، مبین علم الهی است. علم الهی که موضوع آن وجود است و نه عمل، چنان‌که در اراده^۱ و امر^۲، حال چنین است، با اختیار انسانی منافات ندارد.

افزون بر این، با قول به اختیار انسانی، معتزله برآنند که این اصل، تنها، از نظر ما دربارهٔ عدل الهی ناشی نمی‌شود، بلکه بیشتر و بویژه با خود قرآن توافق کامل دارد که به صراحت بیان می‌کند که هر نفسی، مسئول نتایج اعمال اوست: «مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِصَفِهِ وَ مِنْ أَسْمَاءَ فَعَلِيهَا». این آیه و آیات بسیار دیگری، ناظر بر اختیار انسانی است و حاصل سخن این‌که همهٔ مسلمانان قبول دارند که خدا، آنان را بر انجام تکالیفی مکلف کرده است. چگونه می‌توان، بدون اعتقاد به آزادی و مسئولیت، قائل به تکلیف شد؟

۳. وعد و وعید. این مطلب که خدا به مؤمنان وعدهٔ پاداش داده و کافران را به عقاب تهدید کرده، مورد قبول همهٔ فرق اسلامی است، اما معتزله، این عقیده را با تصویری که از عدل الهی و اختیار انسان دارند، مرتبط می‌دانند. عدل الایه ایجاب می‌کند که با مؤمن و کافر، به یکسان رفتار نشود. قبول اختیار انسان، مستلزم این است که انسان مسئول اعمال خود در ارتکاب به خیر و شر باشد.

یک از اندیشمندان آن را رعایت کنیم. مشکل خواهد بود که به طور کلی، از یک نظریهٔ معتزلی سخن بگوییم. با وجود این، پنج اصل را همهٔ معتزله قبول دارند و هیچ فردی نمی‌تواند بدون قبول آن اصول پنجگانه، به عنوان عضوی از مکتب اعتزال به شمار آید. در این اصول پنجگانه، دو اصل نخست، به خدا مربوط می‌شود، اصل سوم جنبهٔ معادشناسانه دارد و دو اصل دیگر، به کلام اخلاقی مربوط می‌شود. این‌جا، طرحی اجمالی از آن پنج اصل به دست می‌دهیم. ۱. توحید، اساسی‌ترین اصل اسلام است. بنابراین، معتزله، آن را «ابداع» نکرده‌اند، بلکه تمایز معتزله، به توضیحی است که از آن داده و کاربرد آن توضیح را در قلمروهای دیگر کلام نشان داده‌اند. معتزله خود را اهل توحید می‌دانستند. اشعری، در مقالات الاسلامیین نظریهٔ معتزله، دربارهٔ توحید را چنین آورده است: «خدا واحد است؛ هیچ چیزی مثل او نیست و او، نه جسم است... و نه شخص، نه جوهر و نه عرض... او، ورای زمان است... حلول او در مکان ممکن نیست و صفاتی از صفات خلق را که دلالت بر حدوث آن دارد، نمی‌توان به او نسبت داد... او، نه محدود است، نه والد و نه مولود... حواس، او را درک نمی‌کنند... چشم، او را نمی‌بیند و نگاه، به او نمی‌رسد و از دایرهٔ وهم بیرون است. او، به هیچ وجه، شبیه خلق نیست. او شیئی است، نه مانند اشیا دیگر. عالم، قادر و زنده است، اما نه مانند دانشمندان، صاحبان قدرت و زندگان. او، یگانه قدیم است و قدیمی جز او و خدایی جز او نیست. او را یآوری در خلق عالم نبوده است و عالم را از روی نمونه‌ای موجود خلق نکرده است»^۱.

این دریافت از وجود الهی و توحید او ایستاست^۲ و نه پویا^۳ و از نظر وجودی محدود به مرتبهٔ وجود مطلق است و وجود غیر مطلق را شامل نمی‌شود. نتیجهٔ این دریافت، نفی صفات الهی، قبول قرآن مخلوق و نفی هرگونه امکان رؤیت خدا در جهان دیگر است (ر. ک. فصل دوم، الف، ۳). این نتایج خطیر، در اندیشهٔ شرعی اسلام، نقشی اساسی داشته‌اند و امت را به توجه به ارزش‌های اساسی دینی سوق داده‌اند.

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، مصر ۱۹۵۰ م، ص. ۲۱۶.

1. volition

2. commandement

2. statique

3. dynamique

بدین سان، در تعلیمات معتزله، مفهوم لطف الهی، مکانی فرعی دارد، در حالی که مفهوم عدل، جایگاهی اساسی اشغال می‌کند.

۴. منزله بین منزلتین. گفته شد که این اصل، باعث «جدایی» میان اصل بن‌عطا، مؤسس مکتب معتزلی و اسناد او، حسن بصری شد؛ موضوع اختلاف، به مرتکب گناه کبیره مربوط می‌شد. معتزله، گناه کبیره را در منزلتی میان ایمان و کفر قرار می‌دهد و از نظر کلامی و فقهی وضعیت مرتکب گناه کبیره را منزلتی میان مسلمان و غیرمسلمان می‌دانند. معتزله، مانند دیگر متکلمان و فقیهان اسلامی، گناه را به کبیره و صغیر تقسیم می‌کنند. ارتکاب به گناهان صغیر، اگر تکرار نشود، موجب طرد از جامعه مسلمانان نمی‌شود. گناهان کبیره، به دو نوع کفر و دیگر گناهان کبیره تقسیم می‌شود. گناهان کبیره، موجب طرد مسلمان از امت می‌شود، اما او را نمی‌توان کافر دانست. بنابراین، مرتکب گناه کبیره، در منزلتی میان منزلت مؤمن و کافر قرار دارد. این اصل نیز خالی از مشکلات نبود.

۵. امر به معروف. آخرین اصل، از اصول اساسی پنجگانه معتزله، به حیات اجتماعی امت مربوط می‌شود؛ این اصل، به اجرای اصول عدل و اختیار در رفتار اجتماعی ناظر است. در نظر معتزله، عدل به معنای دوری جستن فرد، از شر و ظلم نیست. بلکه عدل، عمل جمعی امت برای ایجاد برابری و وفاق اجتماعی است تا هر فردی بتواند امکانات بالقوه خود را تحقق بخشد. بدین سان، اختیار و مسئولیت انسانی به صرف کاربرد قوای فردی محدود نمی‌شود، بلکه به مجموعه امت بسط می‌یابد، یا باید بسط یابد. این اصل، به کرات در کتاب آسمانی اسلام بیان شده است. اما اهمیت مکتب معتزلی در این است که اصل عمل اخلاقی و اجتماعی را بر مبنای اصل کلامی عدل و اختیار انسانی قرار داد.

ب. ابوالحسن اشعری

۱. زندگی و آثار اشعری

۱. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، به سال ۸۷۳/۲۶۰، در بصره به دنیا آمد. او، در جوانی، به مکتب معتزله پیوست و نظرات آنان را نزد جُنَّابِی (درگذشته ۹۱۷/۳۰۳) یکی از بیرگترین استادان مکتب در آن زمان آموخت. اشعری، تا چهل سالگی، پیرو تعلیمات معتزله بود و در این مدت، او، با تدوین چندین اثر به دفاع از نظرات معتزله پرداخت. آن‌گاه به گفته تذکره‌نویسان، در چهل سالگی، اشعری، به مدت بیش از دو هفته در خانه خود انزوا اختیار کرد و روزی، به هنگام نماز، به مسجد جامع بصره درآمد و به آواز بلند چنین گفت: «آن کس که مرا می‌شناسد، می‌شناسد و آن کس که مرا نمی‌شناسد اینک خود را به او می‌شناسانم. من فلان فرزند فلانم و به مذهب اعتزال بودم، قائب له خلق قرآن بودم و اینک خدا را نمی‌توان به چشم دید. من، منکر صفات ایجابیه خدا بودم ... شاهد باشید که اینک توبه کردم و آن نظرات را برای همیشه رها کردم». تذکره‌نویسان، در بیان علت این تحول اساسی، سخنان فراوانی گفته‌اند. به نظر می‌رسد که علت اصلی باید در خود ابوالحسن اشعری و در شرایط بیرونی حسته شود، یعنی در انشعاب امت اسلامی سنی که در آن زمان، میان دو نظریه افراطی قرار داشت. علت اصلی، از این حیث به خود اشعری مربوط می‌شود که او، با نظرات افراطی عقلی بزرگان معتزله، در باب خدا و نجات انسان برخورد پیدا کرده بود. آیا الوهیت مورد نظر آنان، به ارم انتزاعی صرف و بدون رابطه با جهان و انسان تبدیل نشده بود؟ اگر همه امور، به صرف رابطه علی در آفرینش مربوط می‌شود، علم و تعبد اسنان چه معنا و محملی می‌تواند داشته باشد؟ ابوالحسن، از دیدن این‌که عقاید مسلمانان سنی تا این حد دستخوش گرایش افراطی است، در رنج بود. از سویی، معتزله با تأملات انتزاعی خود و از سوی دیگر، قشریانی که در برابر خردگرایی معتزله، واکنش نشان می‌دادند، موضع خود را استحکام بخشیده بودند. بنابراین، دگرگونی حال و «بازگشت» اشعری را باید با توجه به علاقه به حل مشکل خود و پیدا کردن وسیله‌ای برای خروج امت دستخوش تفرقه از بن‌بست توضیح داد.

۲. اشعری، در دوره معتزلی خود و پس از آن، آثار بسیاری نوشته است. اشعری، به گفته خود، نود اثر تألیف کرد که تقریباً شامل همه مباحث دانش

تا به تقریب مذاهب مختلف تسنن بپردازد، زیرا اعتقاد داشت که اصول آن مذاهب یکی است، اما [مذاهب مختلف] در تطبیق آن اصول، با موارد اختلاف دارند و به همین دلیل، اشعری با احتیاط بسیار عمل می‌کرد. ابن عساکر از او نقل کرده است که: «هر مجتهدی بر حق است و همه مجتهدان نیز در راه صواب قرار دارند. اختلاف آنان در اصول نیست، بلکه به فروغ مربوط می‌شود». اشعری، در قلمرو احکام، یا بهتر بگوییم در قلمرو ادله احکام، به هیچ وجه، اعتبار برهان عقلی را مانند اهل ظاهر، مورد بی توجهی قرار نمی‌دهد، اما اگر او، توسل به برهان عقلی را به بهانه این که پیامبر و صحابه به آن توسل نجسته‌اند، بدعت نمی‌شمارد، با وجود این، عقل را در برابر ایمان و داده‌های دینی اساسی، ضابطه مطلق نمی‌داند.

بدین سان، اشعری به دو دلیل اساسی بر معتزله مناقشه می‌کند.

۱. اعتبار مطلق عقل، چنان که معتزله گفته‌اند، به دفاع از دیانت منجر نمی‌شود، بلکه با جانشین ساختن صرف عقل به ایمان، دیانت را از میان برمی‌دارد. اگر عقل من، بر داده‌های دین برتری داشته باشد، ایمان به خدا و وحی به چه کار خواهد آمد؟

ب. قرآن، اغلب، ایمان به غیب را اصل اساسی حیات دینی می‌داند که بدون آن، ایمان، فاقد مبنا خواهد بود. بنابراین، غیب از برهان عقلی برتر است. پس، قرار دادن عقل به عنوان ضابطه مطلق، در قلمرو احکام، با اصل ایمان به غیب، سازگار نیست.

بدین سان، نظام فکری اشعری، به آشتی دادن میان دو حد افراط و تفریط ناظر است. این گرایش در تقریباً همه راه‌حل‌های ارائه شده توسط اشعری به چشم می‌خورد و به همین دلیل، اندیشه و اصول عقاید اشعری تا این حد در اسلام اهل تسنن و در طی سده‌ها مورد توجه واقع شده است. این جا، به عنوان مثال، به موضع اشعری درباره سه مسئله کلامی: صفات الهی، مسئله [حدوث] قرآن و اختیار اشاره می‌کنیم.

۲. صفات الهی. دیدیم که معتزله بر آن بودند که خداوند از صفات ثبوتیه مبرا است، به این معنا که اسناد هر صفتی به خدا، عین ذات او تلقی شود.

کلام در آن زمان می‌شده است. از او، تفسیری بر قرآن نیز باقی مانده است. او، مجموعه‌هایی در باب مسائل مربوط به شریعت، حدیث و روایت و رساله‌هایی در رد دهریان و خوارج و نیز پس از بازگشت از عقاید معتزله، آثار در رد آنان برجای مانده است. در میان آثاری از اشعری که به دست ما رسیده، دو اثر دارای اهمیتی ویژه است.

در مقالات الاسلامیین، اشعری همه نظرات شناخته شده زمان خود را با دقت و امانت توضیح داده است. این کتاب را می‌توان یکی از مهم‌ترین مجموعه‌های تاریخ مذاهب و حتی نخستین اثر در ملل و نحل دانست. مقالات، از سه بخش فراهم آمده است: در نخستین بخش، توضیحی مفصل از مذاهب و فرق اسلامی آمده، در بخش دوم، روش اهل حدیث و سنت توضیح داده شده و آخرین بخش، به شرح مذاهب کلامی مختلف اختصاص یافته است.

کتاب دوم، الابانة عن اصول الדיانة نام دارد و اصول عقاید اهل سنت را بیان می‌کند. این کتاب، با تجلیلی از احمد بن حنبل (مؤسس مذهب فقهی حنبلی، درگذشته ۸۵۵/۲۴۱) آغاز می‌شود و آن‌گاه، مباحثی در کلام، بدون ترتیب منطقی، بنا بر مشرب جدید مؤلف آن آورده می‌شود. اگر بتوان به یقین گفت که این اثر، در دوره دوم زندگی اشعری نوشته شده، چنین یقینی در مورد اثر نخست، وجود ندارد.

اشعری پس از عمری که بسیار پر بار بود، در بغداد، به سال ۹۲۵/۳۲۴ وفات یافت.

ج. مذهب اشعری

۱. گرایش‌های نظام اشعری

دو گرایش به ظاهر متضاد، اما در واقع مکمل یکدیگر، در نظام اشعری وجود دارد. از سویی، نظام اشعری چنان با برخی مذاهب فقهی اسلام نزدیکی دارد که آن را گاهی شافعی، مالکی یا حنبلی دانسته‌اند. از سوی دیگر، اشعری بر آن بود

حد وسطی در میان باشد، در برابر یکدیگر قرار دهد.

۳. قرآن غیر مخلوق. معتزله برآنند که قرآن، کلام مخلوق خداوندی است و میان کلام به عنوان صفت ازلی خدا و بیان عربی که در قرآن، کلام خداوند را بیان می‌کند، تمایز قائل نیستند. اهل ظاهر، با این شیوع بیان مطلب موافق نیستند، ولی آنان نیز میان کلام الهی و بیان انسانی ظاهر شده در زمان خلط می‌کنند. بدتر از این، برخی از آنان برآنند که قرآن نه تنها از لحاظ مضمون و کلمات تشکیل‌دهنده آن، بلکه به لحاظ آنچه که قرآن را به وجود می‌آورد، مانند صفحات، مرکب، جلد و غیره، غیرمخلوق است.

راه‌حل اشعری، در حد وسط این افراط و تفریط قرار دارد. او بر آن است که طبیعت کلام، اعم از انسانی و الهی، چنان‌که معتزله می‌گویند، به ملفوظات، اصوات و کلمات بیان‌شده، محدود نمی‌شود، بلکه حدیث نفسی نیز هست و از این حیث، از حدیث لفظی استقلال دارد. وقتی اشعری می‌گوید قرآن قدیم است، منظور او این است که صفت الهی کلام که به طور قدیم در خدا قرار دارد، از این حیث که در خداست، مستقل از هرگونه بیان لفظی و صوتی است، اما قرآن از کلمات نیز تشکیل یافته و نوشته شده است. از این حیث، قرآن، خلاف نظر اهل ظاهر، حادث در زمان است. اما چگونه در واقعیتی مانند قرآن، دو وجه متضاد، وجه قدیم و حادث، تطابق دارند؟ این‌جا نیز اشعری، به مؤمنان توصیه می‌کند که به اصل معروف «ایمان بلاکیف» عمل کنند.

۴. اختیار. اشعری برای حل این مشکل، نه به مفهوم «قدرت» به معنای معتزلی آن، بلکه به مفهوم کسب متوسل می‌شود. این‌جا، بار دیگر لازم می‌آید که اشعری راه‌حلی میان افراط و تفریط پیدا کند: معتزله، طرفدار قدرت و مخالفان آنان، طرفدار جبرند. اشعری به حق بر آن است که نظر معتزله، در فعل الهی، نوعی ثبوت وارد می‌کند. در واقع، به نظر معتزله، انسن فقط مختار و مسئول نیست، بلکه افزون بر این، دارای قدرت، یعنی توانایی خلق اعمال خاص خود نیز هست. اشعری، برای احتراز از قبول قدرت خلاق، غیر از قدرت الهی، ضمن قبول اختیار انسان که او را مسئول اعمال خود قرار می‌دهد، انسان را نه دارای «قدرت»، بلکه صاحب «کسب» می‌داند. او، تمایزی را که معتزله، میان

برعکس، اهل ظاهر، نظر به دریافت ساده‌لوحانه آنان از صفات خدا ناچار بودند الوهیت را هم‌چون مجموعه‌ای از اسما و صفات متمایز از ذات الهی در نظر آورند. نظر معتزله، در ملل و نحل، تعطیل نامیده شده، یعنی نظری که خدا را از هرگونه فعالیت عملی مبار دانسته و سرانجام، به تعطیل منجر می‌شود (باید یادآور شد که ریشهٔ عطل در لغت قدیم عرب به معنای چاه فاقد آب و زن فاقد زینت است). برعکس، نظر اهل ظاهر از قشریان مبتنی بر تشبیه است. پیش از این، دو اصطلاح را در مورد دیگری مورد بررسی قرار داده‌ایم (فصل دوم). راه‌حل اشعری برآن است که وجود الهی، در واقع، دارای صفات و اسمایی است که در قرآن آمده است. این اسما و صفات، از این حیث که دارای حقیقتی ایجابی‌اند، از ذات متمایزند، اما با وجود این، خارج از ذات، وجود و واقعیت ندارند. اشعری، در راه‌حل مناسب خود، از سویی، قائل به تمیز صفت به عنوان مفهوم بود و از سوی دیگر، بر آن بود که دوگانگی ذات و صفات را باید، نه کمی، بلکه کیفی دانست و این، همان راه‌حلی بود که اندیشهٔ معتزله از درک آن عاجز بود.

بنابراین، در نظر معتزله، وقتی قرآن و برخی از احادیث، الوهیت را به صورت تشبیه معرفی می‌کند (خداوند دارای دست و صورت است و بر عرش تکیه زده است و...)، از باب مجاز و استعاره است. دست، استعاره‌ای از قدرت الهی و صورت، استعاره‌ای از ذات است و این‌که خدا بر عرش تکیه زده است، بیان مجازی سلطان خداوندی است و قس علی هذا. در نظر اهل ظاهر، این شیوهٔ بیان به پدیدارهای واقعی مربوط خداوند مربوط می‌شود و باید به همان صورت لحاظ و فهمیده شوند. اشعری، در باب واقعیت این پدیدارهای منسوب به خدا، با ال ظاهر موافقت دارد، اما نسبت به درک مادی و طبیعی آن نیز هشدار می‌دهد. در نظر او، مسلمان باید ایمان داشته باشد که خداوند، دارای دست، صورت و غیره است. اما بی‌آن‌که از خود «دربارۀ علت» آن سؤال کند. این، همان قضیهٔ معروف بلاکیف است که در آن، ایمان به بی‌نیازی خود از عقل شهادت می‌کند. خلاصه این‌که، معتزله، به توضیح استعاری بسنده کرده بودند، ولی کوشش مهم اشعری به این منجر می‌شود که عقل و ایمان را بدون این‌که

خردگرایی افراطی معتزله، به ابوالحسن پناه بسته بودند و بدین سان، مکتب اشعری در همان زمان حیات استاد شکل گرفت، اما به محض این که مکتب، حیات خود را آغاز کرد و صورتی متمایز ز سایر مکتب‌های زمان پیدا کرد، آماج عمده مخالفان قرار گرفت. نخست این که معتزله از تغییر عقیده ناگهانی یکی از اصحاب قدیمی خود دل خوشی نداشتند و اشاعره را متهم می‌کردند که با ابن‌الوقتی، راه عوام را پیش گرفته‌اند و نیز ایراد بسیار آسان «التقاط» را بر آنان وارد می‌کردند. همین طور، اهل ظاهر و در رأس آنان حنابله از دیدن این مکتب نوپا که با فرار از دام اعتزال، جرأت نداشت بی‌هیچ قید و شرطی به منابع اصلی، یعنی نصوص وحی شده و سنت اولین، به گونه‌ای که در اسلام اهل تسنن مورد قبول واقع شده، بازگشت کنند، در حیرت بودند.

اتفاق دیگری باز هم وضع را پیچیده‌تر کرده بود. درست در زمانی که اشعری در بصره و بغداد به مشکلاتی که رودرروی اسلام قرار گرفته بود، آگاهی پیدا کرد و کوشید تا راه‌حلی برای آن مشکلات پیدا کند اندیشمند دیگری به نام ابومنصور ماتریدی (درگذشته ۹۴۴/۳۳۳ در سمرقند واقع در شرق سرزمین‌های اسلامی) که او نیز پرورده اسلام اهل تسنن بود، همان مشکلات را احساس کرد و همان هدف را و جهت همت خویش قرار داد. پیروان ماتریدی کوشش مکتب اشعری را اصلاحی ناموفق می‌دانستند و از محافظه‌کاری و توجه آنان به عقاید عوام انتقاد می‌کردند. پیروان ماتریدی بر آن بودند که مکتب اشعری، در نیمه راه متوقف شده و بنابراین، ادعا می‌کردند که خود آنان، مذهب کامل اهل تسنن را تجدید کرده و دوباره رونق خواهند بخشید.

۲. به‌رغم انتقادهایی که بر مکتب نوپای اشعری وارد می‌شد، مکتب بسط پیدا کرد و گسترش یافت و با گذشت زمان، در بخش بزرگی از جهان اسلام، به سخنگوی اعتقاد راستین اهل تسنن تبدیل شد. در نیمه سده پنجم/یازدهم، مکتب اشعری، با مشکلاتی مواجه شده و سیر آن به عهده تعویق افتاد. شهریاران ایرانی آل بویه، به فرمانروایان حقیقی امپراتوری عباسی تبدیل شدند. آنان، شیعی بودند و زمینه را برای ایجاد جمعی میان اندیشه معتزلی و برخی وجوه اندیشه شیعی فراهم کردند. اما همین که شاهان ترک سلجوقی که

دو نوع عمل انسانی، یعنی عمل مختار و عمل مجبور قائل شده‌اند، قبول دارد. همین طور، او، این نظر را که انسان کاملاً از این تمایز آگاه است، قبول دارد، اما قدرت را خارج از انسان می‌داند؛ قدرت، حال در انسان نیست. نیز اشعری، در هر عمل مختار انسانی، میان قدرتی که ناشی از خداست و کسبی که سهم انسانی است، تمایز قائل است. اختیار انسان، بر همین تلافی میان خدای «قادر» و «انسان» مبتنی است.

اشعری، در همه راه‌حلهایی که پیشنهاد می‌کند، بیشتر به داعیه‌های دینی و معنوی توجه دارد، تا به تبعیت از امور نظری و عقلی. او، بیش از هر چیز می‌خواهد معنایی به ایمان به خدا بدهد، ایمان به خدایی که صفات او عبث نیست، زیرا او، هم ذات و هم صفات است و بنابراین، می‌تواند مورد پرستش و محبت مؤمنان قرار گیرد. این که کوشش او را موفقیت‌آمیز دانسته و یا برعکس، نظر به فقدان بنیان فلسفی لازم، منجر به شکست بدانیم، به هر حال، اشعری با ایمان کامل، به دنبال دفاع از مطابقت دو وجه از قرآن، یعنی پیوند اسرارآمیز و معجزه‌آسای میان حادث و قدیم است.

۵. اشعریه

۱. تطور مکتب اشعری

۱. عنوان مکتب اشعری که در اواسط سده چهارم/دهم توسط شاگردان اشعری به وجود آمد، از نام استاد اخذ شده است (و در عربی اشعریه یا اشاعره نامیده می‌شود). چندین سده، این مکتب، به طور کلی، اسلام اهل تسنن را تحت نفوذ کامل خود داشت. مکتب اشعری، حتی در برخی دوره‌ها و در بعضی نواحی، بدون قید و شرط با مذهب تسنن یکی شمرده می‌شده است.

ابوالحسن اشعری، در پایان حیات خود، شاهد جمع آمدن مریدانی بر گرد خود بود که اسوه زندگی او، اندیشه سرشار از ارزش‌های دینی و نیز همت او را در حفظ دین می‌ستودند. این مریدان، در برابر میل به ظاهر اهل حدیث و

شدند، باید به اشخاص زیر اشاره کرد: ابوبکر باقلان (درگذشته ۱۰۱۳/۴۰۳) مؤلف کتاب التوحید که نخستین تألیف، درباره نظام اصول عقاید واقعی اشعریه است؛ ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، درگذشته ۱۰۱۵/۴۰۰؛ ابوالسحاق اسفراینی، درگذشته ۱۰۷۲/۴۱۸؛ عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، درگذشته ۱۰۳۷/۴۲۹؛ ابوجعفر احمد بن محمد سمنانی، درگذشته ۴۴۴ ق / ۱۰۵۲ م؛ امام الحرمین جوینی، درگذشته ۱۰۸۵/۴۷۸ که کتاب الارشاد او را کامل‌ترین صورت اصول عقاید اشعریه دانسته‌اند؛ غزالی مشهور، درگذشته ۱۰۱۱/۵۰۵ (فصل پنجم، ۷)؛ ابن تومرت، درگذشته ۱۰۳۰/۵۲۴؛ شهرستانی، ۱۱۵۳/۵۴۸؛ فخرالدین رازی، درگذشته ۱۲۱۰/۶۰۶؛ عضدالدین ایجی، درگذشته حدود ۱۳۵۵/۷۵۶؛ جرجانی، درگذشته ۱۴۱۳/۸۱۶؛ سنوسی، درگذشته ۱۴۹۰/۵۹۵ م.

گفتیم که مکتب اشعری، نه تنها در برابر همه این انتقادهای پایدار ماند، بلکه توانست تفوق خود را در اسلام اهل تسنن، بویژه در خاورمیانه حفظ کند. مکتب اشعری، این جایگاه را به عبث به دست نیاورده است؛ حتی اگر اوضاع و احوال خارجی (سیاسی و غیره) در دوره‌ای برای مکتب اشعری مناسب می‌بوده، اما موفقیت این مکتب، به طور عمده، مدیون راه‌حل‌های به ظاهر قاطعی است که بر دو مسئله مهم پیشنهاد کرده است. این دو مسئله، به خلاف آنچه پیش از این توضیح داده شد، در قلمرو وجدانی ظاهر می‌شود که اساساً «ظاهری» است. نخستین مسئله، در مرتبه جهان‌شناسی قرار می‌گیرد؛ مکتب اشعری، نظریه جوهر فردی را مطرح کرده که به نظریه رایج تبدیل شده است. مسئله دوم، به روانشناسی دینی و فرد مربوط می‌شود.

۲. نظریه جوهر فرد^۱

۱. پیش از این دیدیم که چگونه حکمت اسماعیلی مفهوم صدور^۲ را به اصل

سنی مذهب بودند، به قدرت رسیدند، وضعیت دگرگون شد. مکتب اشعری، جایگاه ممتاز خود را در جامعه اهل تسنن بازیافت و حتی مورد حمایت صاحبان قدرت رسمی، بویژه وزیر مشهور سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک (درگذشته ۱۰۹۳/۴۸۵) قرار گرفت. این وضعیت، مبین آن امری است که اسماعیلیان الموت، ناامیدانه، با آن به مبارزه برخاسته بودند.

نظام‌الملک، دو مدرسه بزرگ، در بغداد و نیشابور، تأسیس کرد و در هر دو، اصول عقاید اشعریه تدریس می‌شد که اینک به نظریه رسمی دستگاه خلافت تبدیل شده بود، در این زمان، نمایندگان مکتب اشعری، به سخنگویان اصول عقاید اهل تسنن تبدیل شدند. اشاعره که در این وضعیت قدرتی یافته بودند، با فرقه‌ها و عقاید معارض با «عقاید مکتبی» خود، نه تنها در قلمرو اعتقادی صرف، بلکه در قلمرو سیاسی نیز به مبارزه برخاستند، زیرا مخالفان آنان عقایدی داشتند که راه دولت و حکومتی مخالف با خلافت عباسیان را هموار می‌کرد. حمله غزالی، علیه باطنیه (یعنی اسماعیلیان) و فیلسوفان (فصل پنجم، ۷)، حمله‌ای علیه قدرت فاطمیان قاهریه نیز هست، زیرا فاطمیان، از فیلسوفان حمایت می‌کردند و خود، عقاید باطنی داشتند.

۳. در سده هفتم/سیزدهم، مکتب اشعری معارضانی جدی در ابن تیمیه و شاگرد او ابن قیم جوزیه، هر دو از اهالی دمشق، پیدا کرد. در واقع، ابن تیمیه، پایه‌گذار جنبش سلفی در طی سده‌ها، ارزش و اعتبار اصلاح اصلاح سنی مکتب اشعری را مورد تردید قرار داد. او، مبلغ اصلاح کامل مذهب اهل تسنن، بر مبنای اعتبار مطلق ظاهر نص تنزیل و احادیث و روایات صحابه پیامبر بود (بدیهی است که این «احادیث»، مجموعه احادیث مربوط به الهیات را که از امامان شیعی نقل شده است، شامل نمی‌شود). مکتب اشعری، به رغم اعتبار ابن تیمیه و قدرت بی‌امان انتقاد وی، تا کنون مرتبه ممتاز خود را در اسلام اهل تسنن حفظ کرده است. احیای اسلام اهل تسنن، صرف‌نظر از عناصر مختلف آن (به عنوان مثال، معتزلی و سلفی) که در وجدان مسلمانان جهت واحدی پیدا می‌کنند، نمی‌تواند این تفوق و برتری مکتب اشعری را موجب نگردد.

۴. از میان چهره‌های نامداری که در طی سده‌ها در مکتب اشعری ظاهر

خداوند و عالم را در نظریه جزء لایتجزاء و یا نظریه جوهر فرد خود پیدا کرده‌اند. درست است که نظریه‌ای با این عنوان، نزد اندیشمندان یونان و هند وجود داشت، اما اشاعره، آن را طبق دلمشغولی خاص خود و با نتایجی که از آن می‌گیرند، برای حفظ تصویری که از قدرت و خلق دارند، بسط داده‌اند.

استدلال اشاعره را به اجمال می‌توان چنین خلاصه کرد. اگر بپذیریم که ماده غیرقابل انقسام است، ناگزیر، به اثبات اصلی متعالی می‌رسیم که به این ماده و همه وجودات مرکب، تعین و تشخیص می‌بخشد. در نتیجه، اگر ماده فی‌نفسه قابل تقسیم باشد، امکان و علت تعین خود را در ذات خود خواهد داشت. در این صورت، مفهوم اصل و مبدأ خواهد بود. برعکس، اگر نظریه ماده فی‌نفسه غیرقابل انقسام را بپذیریم، باید، برای این‌که این ماده متعین، مشخص و دارای کمیت در وجهی از وجود باشد، اصلی متعالی مداخله کند. در این صورت، اندیشه‌ی خدایی خلاق، بدیهی و مدلل به نظر خواهد آمد.

همین‌طور، در این صورت، اندیشه‌ی غیرقابل انقسام بودن ماده، متضمن نتیجه دیگری خواهد بود که همان دوام خلق است. بنابراین، اگر ماده، سبب کافی ترکیب و تمایز خود را در ذات خود نداشته باشد، بایستی هر ترکیبی از جواهر فرد که وجودی را متعین می‌کند، کاملاً عارضی باشد. بنابراین، این عوارض به سبب این‌که در تغییر دایمی هستند، دخالت اصلی متعالی را ایجاد می‌کنند که تصادفها را ایجاد کرده و قوام دهد. پس، نتیجه ضروری است: باید که ماده و عرض، در هر لحظه‌ای ایجاد شود. تمامی عالم، در هر لحظه به دست خدای قادر حفظ می‌شود. به نظر اشاعره، عالم در انبساط دایمی است و تنها، دست خدا، وحدت، انسجام و دوام آن را چنان حفظ می‌کند که ضعف حواس و عقل ما اجازه نمی‌دهد که بتوانیم چگونگی آن را درک کنیم.

۳. عقل و ایمان

۱. مکتب اشعری، افزون بر مشکلی که با جهان‌شناسی مبنی بر جوهر فرد خود، حل می‌کند، به مشکل دومی نیز می‌پردازد که با اصطلاحات خاص، به عنوان

ابداع^۱ ربط می‌داد. اندیشه‌ی صدور را در اسلام، فیلسوفان، به بهترین وجهی بیان کرده‌اند (فصل پنجم). فیلسوفان، خلق را به صورتی که در وحی قرآنی مورد تأمل قرار داده‌اند، در پرتو این مفهوم بنیادین درک می‌کنند. آنان، تکثر عوالم و پدیدارها را به عنوان مواردی از واحد بخت و بسیط لحاظ می‌کنند. خدا، در صدر ظهور قرار داد و همه وجودات که عین همین ظهور هستند، با یکدیگر، از عقل اول تا جماد، ارتباط دارند.

مکتب‌های فکری دیگر، بویژه معتزله، برای توضیح خلق و ربط خداوند به عالم، به مفهوم علیت عام متوسل می‌شدند. به گفته آنان، پدیدارهای عالم خلق، تابع مجموعه‌ای از علل هستند که به طور ذو مراتب از علل ثانوی حاکم بر عالم ماده به علل اولی و تا علت‌العلل پیش می‌روند.

اشعریان، نه به مفهوم صدور فیلسوفان قانع شدند و نه به مفهوم علیت عام که مورد قبول معتزله بود. نظریه‌ی صدور، چنان‌که اشعریان درمی‌یابند، نافی تصویری است که آنان از اختیار و اراده، به عنوان وجه تمایز وجود الهی دارند. در نظر اشاعره، نظریه‌ی صدور، به وحدت مبدأ و ظهور، در مرتبه ماهیت و یا در مرتبه وجود، منجر می‌شود. آنان، وجودات صادر شده را نه موجودات مخلوق - به معنایی که این اصطلاح را در قرآن می‌فهمند - می‌دانند و نه حالات متکثر وجودی واحد، بلکه وجودات متکثری می‌دانند که چنان با مبدأ خود پیوند ذاتی نزدیک دارند که عین آن هستند.

اشاعره، مفهوم معتزلی علیت عام را به صورت نوعی جبر درک می‌کنند (علت از نظر وجودی با معلول پیوستگی دارد و معلول با علت) و این اعتقاد به جبر، در نظر آنان با اندیشه‌ی اساسی قرآن که ضمن تأکید بر قدرت، اختیار مطلق خدا را نیز قبول دارد، سازگار نیست. به نظر اشاعره، معتزله، به عبث، سعی می‌کنند تا علیت را با ربط دادن آن به حکمت الهی و تأکید بر آن که منشأ علیت، حکمت است، توجیه کنند، زیرا به نظر اشاعره، حکمت الهی، مانند قدرت و اراده‌ی الهی، مطلق‌اند و ورای هر شرط و تعینی قرار دارند.

۲. اشاعره برآنند که اساس و توجیه اندیشه‌ی خلق عالم و در نتیجه، ربط

1. instauration eréatrice

پیش از این به آن پرداختیم، مقایسه کنیم، وضعیت پرتناقضی را مشاهده خواهیم کرد. مکتب اشعری، با مواجهه همزمان با معتزله و اهل ظاهر، در واقع، در قلمرو ویژه آن باقی ماند و در این قلمرو، بسیار مشکل خواهد بود که دیدگاه‌های صعودی تاویل ظاهر گشته و گذرگاهی باز شود که از ظاهر به باطن سیر می‌کند. این، همان تعارض میان جدال عقلی کلام و امری است که به حکمت الهیه، عرفان و معرفت قلبیه تعبیر شده و به طور خلاصه، این صورت از وجدان است که برای آن، هر علمی به عمل معرفت نفس منجر می‌شود. با تأمل در راه حلی که اشعری برای مشکل قرآن مخلوق و قرآن قدیم پیشنهاد کرد، این احساس دست می‌دهد که کوشش او، در نیمه راه، به پایان رسیده است. آیا جز این می‌توانست باشد؟ پیامبرشناسی کاملی، با تعمیق مفاهیم زمان و حدوث x در مراتب معنایی متفاوت آن‌ها ضرورت داشت. اما برخی از نویسندگان شیعی خاطر نشان کرده‌اند که اصالت جوهر فرد مکتب اشعری و نفی علل و سیط، درست، همین پیامبرشناسی را غیرممکن می‌ساخت.

اگر مکتب اشعری، در برابر این همه حمله و انتقاد پابرجا مانده، باید قبول کرده که وجدان اسلام سنی، خود را در این مکتب باز شناخته است و این، همان بهترین نشانه وضعیتی است که این پرسش را پیش می‌آورد که آیا فلسفه، در الام اهل تسنن جایی داشت و یا این‌که در شرایط ناپایداری قرار گرفته بد؟ معتزله با امامان شیعی معاصر بودند (و پیروان آنان بحث‌های بسیاری با استادان معتزلی داشته‌اند). اشعری، در همان سالی تولید یافت که غیبت صغرای امام دوازدهم (۸۷۳/۲۶۰) آغاز شد. او، در بغداد، چندسالی پیش از متکلم بزرگ شیعی، کلینی که مدت بیست سال در بغداد مشغول بود، وفات یافت. نام‌های این دو استاد می‌تواند هم‌چون رمز اوضاع و احوال متفاوتی باشد که آینده برای فلسفه در اسلام شیعی و اسلام اهل تسنن فراهم آورده بود.

رابطه میان عقل و ایمان در برابر آن مکتب طرح می‌شود. مکتب اشعری، در این مورد نیز موضعی را اتخاذ می‌کند که آن را در مقابل افراط و تفریط قرار می‌دهد: از سویی، معتزله که فقط عقل و امور معقول را قبول دارند و از سوی دیگر، اهل ظاهر که به عقل بهایی نمی‌دهند. اگر نظر معتزله را مبنی بر این‌که عقل انسانی، در قلمرو امور دنیوی و معنوی، داور مطلق است، قبول کنیم، مؤمن ساده می‌تواند از خود بپرسد: چرا باید من، به ضرورت، به قانون شرع ایمان داشته باشم؟ بدون شک، جواب معتزلی این خواهد بود که دیانت ناشی از ضرورتی اخلاقی و اجتماعی برای جامعه است، زیرا همگان نمی‌توانند در پرتو حقیقت و خیر، راه خود را پیدا کنند. بسیار خوب! اما وقتی فردی به کمال برسد، چرا باز هم اعتقاد دینی خود را حفظ کند، در حالی‌که او با توجه به تجربه شخصی خود بر آن است که می‌تواند به حقیقت نایل آمده و برابر آن عمل کند؟

بنابراین، کسانی که عقل انسانی را کاملاً معتبر دانسته و کسانی که عقل را فاقد اعتبار می‌دانند، به جدایی میان عقل و ایمان می‌رسند. معتزله، ایمان دینی را نفی می‌کنند، زیرا فرد آگاه نیازی به آن ندارد؛ برعکس، اهل ظاهر، عقل را به بهانه این‌که در امور دینی فاقد ارزش و اعتبار است و تنها ایمان ضرورت دارد، نفی می‌کنند. اما در این صورت چرا قرآن مردم را به تأمل و عقل فرامی‌خواند؟ چرا قرآن، عقل ما را به تأمل در امور دینی، وجود خدا، مشیت الهی، وحی و غیره فرامی‌خواند؟

مکتب اشعری، با کوشش برای تحدید حدود قلمرو خاص عقل و قلمرو ایمان، میان این دو افراط و تفریط راهی میانه گشود. اگرچه درست است که واقعیت معنوی واحدی می‌تواند با عقل و با ایمان درک شود، با وجود این، در هر موردی، منظور، شیوه درکی است که شرایط آن چنان متفاوت است که نه می‌توان آن‌ها را با یکدیگر خلط و یا جانشین کرد و نه می‌توان از یکی برای حفظ دیگری صرف نظر کرد.

۲. در نبردی که مکتب اشعری آغاز کرده، وضعیتی پرشور نهفته است، زیرا می‌توان از خود پرسید، آیا مکتب اشعری جنگ‌افرازهای لازم برای چنین نبردی را در اختیار دارد؟ اگر مکتب اشعری را با حکمت نبوی عرفان شیعی که

فصل چهارم

فلسفه و علوم طبیعی

۱. مکتب هرمسی

۱. پیش از این (فصل اول، ۲) یادآور شدیم که صابئین حَرَّان خود را از اسلاف هرمس و آغاثودایمون می‌دانستند. معروف‌ترین دانشمند صابئی، ثابت بن قُرّه (درگذشته ۹۰۱/۲۸۸) کتابی در تعلیمات هرمسی به زبان سریانی نوشته و خود نیز به عربی ترجمه کرده بود. در نظر مانویان، هرمس یکی از پیامبران اولی‌العزم پنجگانه بود که پیش از مانی آمده بودند. شخصیت هرمس، از پیامبرشناسی مانوی به پیامبرشناسی اسلامی وارد شده و با ادريس و حنوخ یکی شمرده شده است.

به هیچ وجه عجیب نیست که نخستین مسلمانانی که «آیین هرمسی در پیش گرفتند»، شیعیان بودند. در واقع، از سویی، پیامبرشناسی شیعی (فصل دوم، الف، ۲) به طور طبیعی، طبقه‌ای از پیامبران را پیش‌بینی کرده بود که هرمس به آن تعلق داشت. هرمس، پیامبری واضح شریعت نبود که رسالت آوردن شریعتی برای بشر را داشته باشد. مرتبه او، در تاریخ قدسی پیامبران، مرتبه نبی است که فرستاده شد تا زندگی نخستین ساکنان شهرها را سامان داده و فنونی را به آنان بیاموزد. از سوی دیگر، معرفت‌شناسی شیعی نیز به نوعی از معرفت مشترک میان انبیای عادی سلف (مانند هرمس) امامان و اولیا به طور کلی در دوره دایره ولایت که به دنبال دایره نبوت تشریحی می‌آید، قائل است. این، همان امری است که به عنوان الهام - حتی برتر از رسالت نبوت تشریحی - از آن یاد شده است. در حقیقت، حکمت هرمسی، خود را حکمتی لَدُنَّی، یعنی حکمتی نبوی می‌داند.

ذوالنون مصری (درگذشته ۸۵۹/۲۴۵) کیمیاگر و صوفی، در تصوف وارد شد (خَرّاز، ۸۹۹/۲۸۶، حلاج ۹۲۳/۳۰۹). نوافلاطونیان اسلام ک ترکیبی از تأمل فلسفی و تجربه معنوی ایجاد کردند، به صراحت، خود را به سلسله‌ای منتسب می‌کنند که به هرمس می‌رسد و از آن میان می‌توان از سهروردی (۱۱۹۱/۵۸۷) و ابن سبعین (۱۲۷۰/۶۶۹) نام برد. در سده هفتم/سیزدهم، افضل‌الدین کاشانی، فیلسوف ایرانی شیعی، رساله‌ای هرمسی را به فارسی ترجمه کرد. از هرمس، هم‌چنان، در تاریخ قدسی پیامبران نامی به میان آورده می‌شود (ر.ک. در ایران، مجلسی و اشکوری در سده هفدهم م).

۳. برای بیان ویژگی هرمسی و آنچه که در اسلام از آن تأثیر پذیرفته است، می‌توان با ماسینیون (ر.ک. کتابشناسی) به اشارات زیر بسنده کرد: در الهیات، عقیده بر این است که اگر ذات خداوندی را نمی‌توان به کمک قیاس منطقی درک کرد، اما مواردی از آن ظهور پیدا می‌کند و به ذات خداوندی می‌توان از راه نیایش، زهد و تعبد راه‌یافت. تصویری از زمان دوری نزد پیروان هرمس وجود دارد که با دریافت آنان از ستاره‌شناسی پیوند دارد (تصویری اساسی از زمان در تشیع اسماعیلی؛ نزد نصیریان، هرمس تجلی دومین «قبه» است و نزد دروزیان، حنوخ با حوا، به عنوان دومین صادر، نفس کلی، یکی شمرده است). «طبیعیاتی ترکیبی وجود دارد که بی‌آن‌که عالم تحت قمر با آسمان برین^۱ (و عناصر اربعه زوال‌یابنده را با ذات) در تضاد قرار دهد، بر وحدت عالم تأکید می‌ورزد». اصل و علم مطابقت^۲ [میان اشیا و عوالم] که بر تجاذب میان امور مبتنی است، از همین اصل ناشی شده است. نیز کاربرد آن اصلی وجود دارد که ماسینیون «سلسله علی بی‌قاعده»^۳ نامیده، یعنی میل به توجه پیوسته، نه به قاعده کلی، بلکه به فردیت موارد^۴، حتی موارد گمراه‌کننده. همین امر، با ایجاد تمایز میان مکتب هرمسی و گرایش منطقی مکتب ارسطو، آن را به دیالکتیک انضمامی^۵ و تجربی مکتب‌های رواقی نزدیک می‌کند. تأثیر رواقی یا متمایل به رواقیان تنها

در عوض، اهل سنت (به گفته شهرستانی) آیین هرمسی صابئین را مذهبی می‌دانستند که با اسلام موافقت ندارد، زیرا این آیین، نیازی به پیامبر (یعنی پیامبر واضح شریعت) ندارد: صعود روح به آسمان، به گونه‌ای که هرمس به پیروان خود می‌آموخت، می‌تواند از نزول فرشته‌ای که مأمور وحی کتاب آسمانی به پیامبر است، بی‌نیاز دارد. اگر این بحث، در محدوده پیامبرشناسی و معرفت‌شناسی شیعی مطرح شود، در این صورت، ناسازگاری آشکار وجود نخواهد داشت و نتایج معلوم می‌شود که چگونه و چرا مکتب هرمسی، پیش از آن‌که قیاس و مابعدالطبیعه ارسطویی وارد عالم اسلامی شود، از طریق تشیع در اسلام شناخته شد. همین‌طور، این امیر، مبین علل رویکرد شیعی و نتایج آن برای آینده فلسفه در اسلام است و حال آن‌که اهل تسنن، بی‌هیچ تمایزی، رویکرد شیعی، اسماعیلی و هرمسی را به عنوان آیین‌هایی کاملاً متعارض با نبوت و نافی اسلام تشریحی، به یکسان نفی می‌کردند.

۲. فیلسوف ایرانی، (درگذشته ۸۹۹/۲۸۶) شاگرد کندی فیلسوف (فصل پنجم، ۱) مانند اغلب «شخصیت‌های قوی» آن زمان شیعی بود، یا به نظر می‌آمد که شیعی باشد. او، کتابی درباره مذهب صابئین نوشته بود که امروزه از میان رفته است. استاد او، کندی نیز آن‌چه را که هرمس درباره سر تعالی خداوندی به فرزند خود تعلیم داده بود، مطالعه کرد و بر آن بود که فیلسوف مسلمانی، مانند خود او، بهتر از آن نمی‌تواند بیان کند (بدون تردید، اشاره‌ای ضمنی به رساله Poimandrés هرمس). با کمال تأسف، صابئین، فاقد «کتابی» وحی شده بودند که می‌توانست آنان را در زمره اهل کتاب در بیاورد و به تدریج، مجبور شدند تا اسلام را بپذیرند. واپسین رهبر شناخته‌شده آنان، حکیم بن عیسی بن مروان بود که در سال ۹۴۴/۳۳۳ وفات یافت. صابئین، اثری محوشدنی از خود به جا گذاشتند. در اعتقاد آنان، به بی‌اعتباری قیاس منطقی در تجدید صفات الهی، پژواکی از سکوت احتیاط‌آمیز امام جعفر صادق در قبال علم کلام را می‌توان بازیافت. شمه‌ای از اصطلاحات آنان، افزون بر شمه‌ای از اصطلاحات مانویان را می‌توان نزد شلمغانی (درگذشته ۹۳۴/۳۲۲) بازیافت که یکی از چهره‌های پرشور تراژدی ویژه تشیع افراطی بود. بخشی از عقاید صابئین نیز از طرق

1. ciel empyrée 2. principe et science des correspondances

3. séries causales anomaliques 4. individualité des cas

5. dialectique concrète

تفسیر قرار داده‌اند. خواهیم دید که ابوالبرکات بغدادی (فصل پنجم، ۶) از طریق مبحث طباع تام، به شیوه‌ای که ویژه اوست، به الزامات نظریه ابن سینایی عقل فعال پی برد. می‌توان اثری از طباع تام را با نام‌های دیگر بازیافت: سالک حماسه‌های عرفانی فارسی عطار، در جستجوی طباع تام است. طباع تام، در مکتب نجم‌الدین کبری، «شاهد آسمانی» و «پیشوای پنهان» نامیده شده است. سروش^۱ سقراط و افلوطین نیز همان طباع تام است. بدون تردید، گروهی از حکمای اسلامی که به «من سماوی»^۲، «من مخاطب»^۳ و مقصد سلوک درونی خود، یعنی غایت کمال خود آگاهی پیدا کرده‌اند، این امر را مدیون مکتب هرمسی هستند.

۲. جابر بن حیان و کیمیا

۱. مجموعه بزرگ آثاری نیز که به نام جابر بن حیان باقی مانده است، نظیر برخی از منابع آن، هرمسی است. این‌جا، باید به اثر عظیم شادروان پُل کراوس^۴ درباره جابر بن حیان ارجاع داد که مدت‌ها راهنمای پژوهش‌های مربوط به جابر بود. تشخیص هویت نویسنده مجموعه آثار جابر بسیار مشکل است. برتلو^۵ که بیشتر با جابر (یا Geber) لاتینی‌آشنایی داشت و در زمانی که اسناد در دسترس نبود، ایرادهایی سطحی و بی‌پایه وارد کرده بود. در عوض، هولمیار^۶، دلایل بسیار و سنجیده‌ای به نفع سنت موجود گرد آورده بود: جابر، واقعاً در سده دوم/هشتم زندگی می‌کرده و شاگرد امام جعفر صادق بود و هم‌او نویسنده مجموعه عظیم حدود سیصد رساله است که به او نسبت داده‌اند (اگر با آثار ابن عربی و مجلسی مقایسه شود، این امر محال به نظر نمی‌رسد) روسکا^۷، در جستجوی راهی میانی بود، او، تأثیر مستقیم امام را قبول نداشت (این عدم قبول، بی‌هیچ دلیلی، به سنت شیعی پایداری بی‌توجه است) اما به سنتی توجه داشت که کانونهای آن را در ایران می‌دانست. پل کراوس، بر پایه پژوهش‌ها و نقادی

بر مکتب نحوی کوفه (فصل چهارم، ۵) محسوس نیست، بلکه بر نوعی از علم شیعی نیز قابل تشخیص است که با لحاظ علل و اسباب امر مفرد (به عنوان مثال نزد ابن بابویه) پیوند دارد. در اوج اندیشه شیعی امامی، در فلسفه وجودی که در برابر فلسفه ماهیت قرار می‌گیرد، می‌توان همان پیوند را پیدا کرد.

۴. این‌جا، نمی‌توان همه عناوین آثاری را که در سنت هرمسی در اسلام وجود دارد، ذکر کرد: رساله‌های منسوب به هرمس و شاگردان او (اوستانس^۱، سوسموس^۲ و دیگران)، ترجمه‌ها (کتاب الحیب، کتاب قرطیس الحکیم) آثار ابن وحشیه یا آثاری که منسوب به اوست (از جمله اثر معروف الزراعة النبطیه که در واقع نوشته ابوطالب احمد بن زیات درگذشته ۹۵۱/۳۴۰ میلادی فردی شیعی و از خاندانی اهل وزارت است). با وجود این باید از دو اثر هرمسی به زبان عربی یاد کرد: ۱- کتاب سِرِّ الخلیقة که در زمان خلافت مأمون (درگذشته ۸۳۳/۲۱۸) توسط مسلمانی گمنام نوشته شده و به نام آبولونیوس طوانی انتشار یافته است. این رساله، با رساله مشهور لوح زمردین^۳ به پایان می‌رسد (و می‌توان آن را با کتاب الکنوز که دایرةالمعارفی در طبیعیات است و در همان دوره، توسط پزشکی نسطوری در دربار عباسی به نام ایوب رهاوی نوشته شده، مقایسه کرد). ۲- غایت الحکیم که به غلط، به مَسَلْمَة مَجْرِبُطی درگذشته ۳۹۸ ق/ ۱۰۰۷ میلادی نسبت داده شده است. این رساله، افزون بر آگاهی‌های گرانبهایی درباره آیین ستاره‌پرستی صابئین، شامل اطلاعاتی نیز درباره «طباع تام» منسوب به سقراط است.

۵. مبحث «طباع تام» یکی از جذاب‌ترین مباحث ادب هرمسی است. طباع تام، ذات روحانی، «فرشته فیلسوف»^۴ و راهنمای شخصی اوست و شخصاً به او حکمت می‌آموزد. در واقع، طباع تام، نام دیگر همزاد آسمانی^۵ و صورت نورانی است که مانند نفس در آیین زرتشتی و مانوی به برگزیدگان در پایان زندگی ظاهر می‌شود. مکاشفه‌ای را که هرمس از طباع تام خود داشت، سهروردی و پس از او، مکتب اشراقی (فصل هفتم) تا ملاً صدرا و شاگردان او مورد شرح و

1. daimôn 2. moi céleste 3. Paul Kraus 4. Paul Kraus
5. Berthelot 6. Holmyard 7. Ruska

1. Ostances 2. Zozime 3. Tabula smasagdina
4. anage du philosophe 5. Daéna, alter ego céleste

مؤدی به تناقض نخواهد بود، زیرا سرانجام، ملاحظه خواهیم کرد که تصور جابر و چهره شخص او معنایی به خود خواهد گرفت که از محدوده موقعیتی ثابت و بی‌کرکت در گاهشناسی فراتر می‌رود.

۲. پژوهش‌های پل کراوس، به اثبات این معناگرایش داشته که نظریه میزان جابر «در سده‌های میانه، دقیق‌ترین کوشش برای تأسیس نظام کمی علوم طبیعی^۱ بوده است». مشروعیت این بیان در صورتی به واقع می‌توانست آشکار شود که فوت نابهنگام، مانع از اتمام اثر او نمی‌شد. طرح توضیح پیوندهای میان کیمیای جابر با فلسفه دینی آیین اسماعیلی هنوز به انجام نرسیده بود، زیرا علم «کمی» جابر، صرفاً، فصلی از تاریخ ابتدایی^۲ علوم، به معنایی که امروزه به واژه «علوم» داده می‌شود، نیست. علم جابر، خود جهان‌نگری^۳ کاملی است. علم میزان، همه داده‌های معرفت بشری را شامل می‌شد. این علم، صرفاً، به قلمروهای سه‌گانه عالم تحت قمر مربوط نمی‌شود، بلکه حرکات افلاک و اقانیم عالم معنوی را نیز شامل می‌شد. چنان‌که در کتاب خمسینیات آمده است، میزانهایی برای اندازه‌گیری «عقل، نفس کلی، طبیعت، صور، افلاک، کواکب، طبایع اربعه، حیوان، نبات، معدن و بالخره میزان حروف وجود دارد که اشرف همه میزانهاست». بنابراین، بیم آن می‌رود که اطلاق اصطلاح «کمی» در مورد علم جابر ابهام و توهمی پیش بیاورد.

هدف «علم میزان»، عبارت است از کشف نسبت میان ظاهر و باطن هر جسمی. بدین سان، عملیات کیمیایی، چنان‌که گفته شد، عالی‌ترین نمونه تأویل، یعنی ظهور باطن و بطون ظاهر است. چنان‌که در کتاب میدان‌العقل آمده، اندازه‌گیری طبایع موجود در هر شیئی (حرارت، برودت، رطوبت، یبوست)، اندازه‌گیری کیمیایی است که نفس عالم از آن خود کرده، یعنی شدت شوق نفس در زمان نزول در عالم ماده: مبدایی که اصل میزانهاست، از شوقی ناشی می‌شود که نفس، نسبت به عناصر حس می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت که این همان استحاله نفسی است که ضمن بازگشت به خود شرایط استحاله جسم را ایجاد

محتاطانه خود بر آن بود که مجموعه این رساله را نویسندگان متعددی نوشته‌اند: پیرامون هسته اولیه، مجموعه‌های چندی به وجود آمد که می‌توان توالی آن را به تقریب بازشناخت. کراوس دوره شکوفایی را حدود سده‌های سوم/نهم - چهارم/دهم می‌داند و نه سده دوم/هشتم.

با این همه، باید گفت که به‌رغم اختلاف وجود میان مجموعه‌های موسوم به «فنی»^۱ و دیگر رساله‌ها، پیوندی بنیادی میان همه آن مجموعه‌ها و منشأ الهام واحدی وجود دارد. اگر درست باشد که در مجموعه‌ای از این آثار اشاره‌ای به کتاب *سیر الخلیفة* منسوب به آبولونیوس طوانی وجود دارد (فصل چهارم، ۱) که به سده سوم تعلق دارد، ما یقین نداریم که آبولونیوس، اصطلاحات و مضمون خاص اثر خود را به وجود آورده و آن را از نویسندگانی پیش از خود نگرفته باشد. شهادت ابوسلیمان منطقی سبختانی فیلسوف (درگذشته ۳۷۱ ق / ۹۸۱ م) علیه جابر، شهادتی فی‌نفسه متناقض است. به صراحت، باید بگوییم که ما بر آن نیستیم که در چنین قلمروی (که آثار بی‌شماری از همین دوره از میان رفته‌اند) کوشش برای دست یافتن به توضیحی از سنت و آنچه که سنت مبین آن است، از افراط در نقادی تاریخی که در سرزمینی سرگردان است که هر لحظه در زیر پایناپدید می‌شود، سودمندتر است. اگر خواسته باشیم به طور منظم آن‌چه را که از امامان شیعی روایت شده، مورد بی‌توجهی و جهل قرار ندهیم (این‌جا بویژه تأخیر در پژوهش‌های شیعی احساس می‌شود) و اگر به خاطر داشته باشیم که آیین اسماعیلی، در آغاز، نزد مریدانی شکل گرفت که بر امام اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق گرد آمده بودند، در این صورت، روابط جابر با آیین اسماعیلی و با امام، به نحو درست‌تری بر ما آشکار خواهد شد. اگر توضیح منسجمی که بعدها جلدکی کیمیاگر از این مجموعه به دست داد که برابر آن جابربن‌حیانی وجود داشته است که شاگرد امام ششم و امام هشتم بوده و سرانجام، در طوس (واقع در خراسان) به سال ۸۰۴/۲۰۰ درگذشته، هیچ دلیل قاطعی وجود ندارد که این نظر را نپذیریم. آن‌که از برخی مجموعه‌های این آثار برمی‌آید که نویسندگان متعددی وجود داشته‌اند، در این صورت نیز قبول آن

1. système quantitative de sciences naturelles

2. histoire primitive

3. Weltanschauung

1. technique

حیان را به ما می‌نمایاند. این رساله، به تفصیل، اعتبار و معنای سه حرف رمزی عین (رمز امام، صامت، علی)، میم (رمز پیامبر، ناطق، واضع شریعت، محمد) و سین (یادآور سلمان، حجت) را تحلیل می‌کند. پیش از این یادآور شدیم که برابر تقدیمی که به هر یک از حروف، در ترتیب آن‌ها قائل شدیم، ترتیب رمزی تشیع امامی و اسماعیلیان اویه (نیروهای هفتگانهٔ سلمان در اُمّ الکتاب) و اسماعیلیه الموت (عین، سین، میم) به دست می‌آید: در مورد دوم، سلمان، حجت، بر میم تقدم دارد. جابر، علت این ترتیب تقدم را با کاربرد دقیق اعتباری که میزان سه حرف مورد بحث کشف می‌کند، توضیح می‌دهد.

سین [یا] ماجد^۱ کیست؟ جابر هرگز نگفته است که او، همان امام مُنتَظَر است، اکسیری که از روح الهی صادر شده و مدینهٔ ناسوت^۲ را دگرگون خواهد کرد (این فکر، با معادشناسی تمامی تشیع مطابقت دارد و مفسران غربی اغلب به «سیاسی کردن»^۳ آن تمایل دارند). سین، همان غریب و یتیم است، کسی که با مجاهدهٔ خود، راه را پیدا کرده و برگزیدهٔ امام است و نور محض «عین» (یعنی امام را به همهٔ غریبان مانند خود نشان می‌دهد، نور محضی که شریعتی را نسخ می‌کند که مایهٔ عذاب جسم و روح است، نوری که از شیت - فرزند آدم - تا عیسی و از عیسی تا محمد، در شخص سلمان انتقال یافته است. بدین سان، کتاب الماجد بیان می‌کند که فهم این کتاب و بنابراین، فهم ترتیب همهٔ مجموعهٔ آثار جابر، مستلزم این است که شخص چنان باشد که جابر بوده است. در جای دیگری، به رمز زبان حمیری (زبان جنوب عربستان) از زبان شیخی اسرارآمیز که آن زبان را به او آموخته بود، به خوانندهٔ خود می‌گوید: «ای خواننده، با قرائت کتاب التصریف، تو، بر فضل این شیخ و فضل خود آگاه خواهی شد. خدا می‌داند که تو خود او هستی». شخص جابر اسطوره و افسانه نبود، بلکه جابر، حقیقتی از پیش شخصیت تاریخی او داشت. ماجد، همان اصل مثالی^۴ است؛ اگر مجموعهٔ آثار جابری، نویسندگان متعددی وجود داشته است، هر یک از آنان می‌بایست حماسه^۵ اصل مثالی را در حقیقت، به نام جابر بازسازی کرده

خواهد کرد: نَفَس، مکان این استحاله است. بدین سان، عملیات کیمیاوی، به عنوان نمونهٔ بارز عملیات روحی - معنوی ظاهر می‌شود، نه به این معنا که متن‌های مربوط به کیمیا «کنایه‌ای از نفس» است، بلکه به این علت که مراحل عملیاتی که به واقع بر روی ماده‌ای به واقع موجود انجام می‌گیرد، تمثیلی از مراحل رجعت نفس به خود به شمار می‌رود.

اندازه‌گیری‌هایی بسیار پیچیده و اعدادی گاهی درشت که جابربن حیان با کمال دقت محاسبه کرده، در آزمایشگاه‌های امروزی فاقد معنا هستند. مشکل بتوان علم میزان را که غایت و مبنای آن اندازه‌گیری شوق نَفَس عالم است که در هر جوهری تجسم یافته، پیشگام علوم کمی جدید دانست. در عوض، علم میزان می‌تواند هم‌چون پیشگام این علم نیروی نفس به شمار آید که امروزه مجموعه‌ای از تحقیقات به آن ناظر هستند. در این صورت، میزان جابر تنها «جبری» است که توانست درجات «نیروی معنوی»^۱ نفس تجسم یافته در طبایع را مورد توجه قرار داده و آن‌گاه از طریق عمل کیمیاگر که طبایع را آزاد می‌کند، ضمن آزادکردن خود از نفس تجسم یافته در طبایع، نفس خود را نیز آزاد می‌کند.^۳ گفتیم که جابر «میزان حروف» را کامل‌ترین میزان‌ها می‌دانست (نیز ر.ک. فصل چهارم، ۵). غنوسیان اسلام نظریهٔ غنوسی قدیم را با توجه به این نکته بسط داده‌اند که حروف الفاء، به عنوان اساس آفرینش، مبین تجسد کلام الهی است (ر.ک. مرقس غنوسی و بالاتر، غنوسی شیعی، مُغیره). امام جعفر صادق را به اتفاق آراء، مؤسس علم حَفَر دانسته‌اند. عرفای سنی نیز از نیمهٔ دوم سدهٔ سوم ق / نهم م، علم جفر را از شیعیان وام گرفته‌اند. ابن عربی و مکتب او، از این علم بسیار سود برده‌اند. نزد اسماعیلیان، تأملات نظری، دربارهٔ اسم الهی با تأملات نظری غنوس یهودی دربارهٔ حروف چهارگانهٔ [اسم اعظم الهی] مطابقت دارد.

جابر، بویژه از علم جفر، در رساله‌ای با عنوان کتاب الماجد بحث کرده، رساله‌ای که به‌رغم دشواری‌های آن، به بهترین وجهی پیوند نظریات وی را در کیمیا با حکمت اسماعیلی آشکار کرده و شاید رمزی از شخصیت جابربن

1. le Glorieux 2. cité d'ici-bas 3. politiser 4. archétype

5. la geste

1. énergie spirituelle

باشد.

این حماسه، حماسهٔ کیمیاست که این‌جا مسیر آن را تنها با ذکر چند نام می‌توان مشخص کرد. مؤیدالدین حسین طغرایی، شاعر پرآوازه و نویسندهٔ کیمیاوی اهل اصفهان (مقتول به سال ۱۱۲۱/۵۱۵). محی‌الدین احمد بونی (درگذشته ۱۲۲۵/۶۶۶) که دوستان رساله از آثار جابر را به درس خوانده بود. کیمیاگر بزرگ ایدامور خلدکی (درگذشته ۱۳۴۲/۷۴۳) که اغلب، در آثار خود، به رساله‌های جابر ارجاع می‌دهد. در میان آثار او، کتاب البرهان فی اسرار علم المیزان مشتمل بر چهار مجلد قطور است (این اثر بویژه به استحالهٔ معنوی توجه دارد که رمزی از عملیات کیمیایی به شمار می‌رود. آخرین فصل کتاب نتایج المفکر با عنوان «رؤیای کاهن» به اتصال هرمس به طبیعت تامهٔ او اشاره دارد). در سدهٔ پانزدهم م، در ایران یکی از مشایخ صوفیه در کریمان، شاه نعمت‌الله ولی، به دست خود حاشیه‌ای بر نسخه‌ای از کتاب نهایت الطالب جلدکی که به او تعلق داشت، نوشت. در فاصلهٔ سده‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی، مشایخ دورهٔ تجدید حیات تصوف ایرانی، نور علی‌شاه و مظفر علی‌شاه، به نوبهٔ خود، رموز کیمیایی را مراحل اتحاد^۱ عرفانی دانستند. بالاخره، در مکتب شیخی تصورات^۲ کیمیاوی را با نظریهٔ حکمت الهی مربوط با کالبد روز رستاخیز مرتبط دانسته‌اند.

۳.۱ دایرةالمعارف اخوان الصفا

۱. سنت بر این جاری شده است که عنوان این انجمن فکری را که مرکز آن بصره بود، به les freres de la pureté et les amis de la fidélité ترجمه کنند (واژهٔ pureté مورد ایراد قرار گرفته، با این همه، معنای کلمهٔ «صفا» جز این نیست، زیرا به معنای chasteté نیست، بلکه نقیض واژهٔ کدورت است. با خواندن نوشتهٔ آنان می‌توان دریافت که آنان، «اخوان الصفا و خلان الوفا» بودند).

اخوان الصفا، در رسائل، خود را جمعیتی می‌دانند که اعضای آن نام‌های خود

را بیان نمی‌کنند. تاریخ متن رسائل را به صورتی که به دست ما رسیده، سده چهارم/دهم می‌دانند. افزون بر این، از طریق برخی از فیلسوفان و تاریخ‌نویسان (توحیدی، ابن قفطی، شهرزوری) نام برخی از نویسندگان رسائل را می‌دانیم: ابوسلیمان بُسنی، مقدسی^۱ علی‌بن‌هارون زنجانی، محمدبن‌احمد نهرجوری (یا مهرجانی)، ابوالحسن عوفی.

در واقع، اخوان الصفا گروهی از هواداران تشیع نبودند. بلکه جمعیت فکری اسماعیلی بود، هرچند که شیوهٔ نگارش بسیار محتاطانه، واقعیت امر را جز به «اهل اشارت» معلوم نمی‌دارد. به یقین هدف از تحریر رسائل تبلیغ بوده است، اما کلمهٔ «عامه» را این‌جا نمی‌توان به کار گرفت، زیرا مضمون رسائل برای عوام نوشته نشده است. اگر نسخه‌های رسائل، در آن دوره، در خفا در مساجد پخش می‌شده، به این علت است که برابر آموزش‌های اسماعیلی، باید هر کسی را که مستعد دانستن این امر باشد که ورای شریعت، به عنوان عالی‌ترین درمان برای ارواح ضعیف و بیمار، حقیقت دیگری وجود دارد، بیدار کرد. باید هر کسی را که به این دیانت محض عرفانی و معنوی فراخوانده شده، به سوی آن هدایت کرد. درست نیست که برحسب عادت از «جمع» میان دیانت و فلسفه سخن بگوییم. از دیدگاه باطن، مراتب معنایی^۲ وجود دارد که با استعداد نفوس مطابقت دارد. جمعیت آرمانی اخوان الصفا، بر این مبنا پایه‌گذاری شده است. درست است که این اقدام در جهت رهایی معنوی بود و نباید آن را خردگرایی^۳ یا اعتقاد به تعطیل^۴ خواند، زیرا در نظر این اندیشمندان، این امر به معنای «رهایی» نخواهد بود. هدف هدایت مرید به حیاتی در تشبه به خداست، این فلسفهٔ تعلیمی، در جهت نبوی قرار دارد.

۲. بنابراین، رسائل اخوان بصره بر همهٔ علوم شامل است و به کوشش‌های نوع انسانی معنایی حقیقی می‌بخشد. این مجموعه، از پنجاه‌ویک رساله فراهم

۱. کذا فی الاصل. منظور همان ابوسلیمان بن معشر بُسنی مقدسی است. ر.ک. جمال‌الدین قفطی، تاریخ‌الحکما، به کوشش بهین دارایی، تهران، انتشارات دانشگاه ۱۳۴۷، ص ۱۱۸.

2. niveaux de significatiouns 3. rationalisme 4. agnosticisme

1. union mystique 2. représentations

آمده است (در چاپهای کنونی پنجاه و دو رساله وجود دارد و به نظر می‌رسد که پنجاه و دومین رساله، بعدها افزوده شده باشد؛ به پنجاه و دومین رساله حقیقی، پایین‌تر اشاره‌ای شده است). رسائل، به چهار گروه تقسیم شده است: چهارده رساله در مقدمات، ریاضیات و منطق؛ هفده رساله در طبیعیات و علم‌النفوس؛ ده رساله در الهیات؛ ده (یا یازده رساله، با رساله ضمیمه) در ناموس الهی و شریعت دینی.

برخی از مطالب ناشی از اسلام، به مطالب ناشی از دانش یونانی مربوط به خواص هر عددی پیوند داده شده است. تصادفی نیست اگر این رسائل که در آن علم اعداد فیثاغورثیاز جایگاهی پراهمیت برخوردار است. پنجاه و یک رساله را شامل می‌شود و هفده رساله (۱۷ × ۳ = ۵۱) به بحث در طبیعیات می‌پردازد (عدد ۱۷ در عرفان یهودی نیز نقی مهم ایفا می‌کند. افزون بر این، هفده، شمار اشخاصی است که در غنوس شیعی مُغیره، در روز ظهور امام غایب زنده خواهند شد و به هر یک از آنها یکی از هفده حرفی داده خواهد شد که اسم اعظم الهی، از آن حروف فراهم آمده است. پنجاه و یک عارف برگزیده که در بحر عین - میم - سین سیراب شده‌اند، بر دروازه‌های حَرّان، مدینه صابئین، مرکز شرقی مکتب فیثاغورثی به پاسداری مشغول‌اند).

نزد اخوان‌الصفاء، گرایش به ارتقاع اصل میزان به مرتبه اصلی مابعدالطبیعی را می‌توان بازیافت که پیش از آن، نزد جابرین حیان نیز آشکار شده بود. جابر، گفته بود که هر فلسفه و علمی، میزانی است، در نتیجه، میزان (یعنی مشاهده نظری اعداد - مُثُل) عالی‌ترین نوع فلسفه و هر امری است که در فلسفه درک شده باشد. بدین سان، نزد اخوان‌الصفاء، هر مرید و هر فنی دارای موازین خود است و به میزان اعظم در قرآن (در آیه ۴۸ از سوره ۲۱ درباره روز قیامت) اشاره شده است. اصطلاح میزان، در این صورت، صبغه‌ای کاملاً شیعی و اسماعیلی به خود می‌گیرد. منظور همان «قسطاس مستقیم» (قرآن آیه ۳۷، سوره ۱۷ و آیه ۱۸۲، سوره ۲۶) و تعادلی است که اصطلاح عدل با صبغه‌ای فلسفی و دینی مبین آن است، زیرا این قسطاس مستقیم و عدل عمل امام قیامت خواهد بود که ایمان اخوان‌الصفاء به انتظار آن امام بازمی‌گردد.

۳. اخوان‌الصفاء، نظام آرمانی گروه خود را مشخص کرده‌اند. این نظام، با توجه به استعداد معنوی که با بیشتر شدن سن تکامل پیدا می‌کند، چهار مرتبه را شامل می‌شود (اندیشه زیارت مکه، به رمزی از سفر حیات تبدیل می‌شود).
 ۱. جوانان در سن ۱۵ تا ۳۰ سالگی که مطابق قانون فطری پرورش یافته‌اند؛ ۲. مردان در سن ۳۰ تا ۴۰ سالگی که با حکمت دنیوی و معرفت عقلی اشیا تعلیم یافته‌اند؛ ۳. مرید، تنها در آستانه چهل سالگی، قادر است این حقیقت معنوی باطنی را در کلیت امور مشاهده کند؛ شیوه معرفتی او در این صورت، شیوه‌ای ملکوی خواهد بود که بر ظاهر کتاب تکوینی و کتاب تدوینی اشراف دارد. سازماندهی این مراتب، تنها بر استعداد درونی و مرتبه معنوی و در متنی استوار شده که «مناسک و منازل حکما» توضیح داده شده است. این نظریه، جمعی بیان نظرات صابئین و نظرات اسماعیلی است. از این مطالب، چنین برمی‌آید که اخوان‌الصفاء نیز مانند اسلاف خود، دچار ایذاء و اذیت‌هایی بوده‌اند که مردان خدا در «دورسِتر» دچار آن هستند.

۴. از قرائت رساله الجامعة که پنجاه و دومین رساله حقیقی رسائل است. چنین برمی‌آید که درباره تعلقات اسماعیلی اخوان‌الصفاء تردیدی نمی‌توان کرد. این رساله، عمق مسائل مورد بحث در رسائل را آشکار می‌کند و با قصه آدم (به معنای باطنی هبوط از بهشت) آغاز می‌شود که پیش از این (فصل دوم، ب، ۲) به اختصار آوردیم. سنت اسماعیلی مداوم بر آن بوده است که این رساله را به دومین امام مستور، واسط میان محمد بن اسماعیل (فرزند امام اسماعیل که نام خود را به اسماعیلیه داده است) و عبیدالله، مؤسس سلسله فاطمیان (متولد به سال ۸۷۴/۲۶۰؛ ر.ک. ص ۱۱۲: می‌دانیم که پس از امام هفتم، تشیع به دو شاخه اثنی عشری و اسماعیلی تقسیم شد) نسبت دهد، (یادآور می‌شویم که «مستوری» امامان واسط یادشده را نباید با مفهوم غیبت امام دوازدهم، در تشیع امامی، اشتباه کرد). امام احمد (نواده امام اسماعیل) در فاصله سده دوم/هشتم و سوم/نهم، به سن بلوغ رسید، سنت اسماعیلی، او را نیز مؤلف (یا مدیر) رسائل اخوان‌الصفاء می‌داند. برای حل مشکل تاریخی، می‌توان با. ایوانف پذیرفت که از هما زمان امام، هسته اصلی رسائل وجود داشته که به دنبال بسط‌های پی‌درپی، به

استاد خود ابوهیثم جرجانی)، حمید کرمانی و ناصر خسرو. با توجه به همین مناقشات بود که نقل قول‌های طولانی و گرانبها از آثار رازی به دست ما رسیده است، در حالی که خود آن آثار از میان رفته‌اند. می‌توانستیم چنین تصور کنیم که این ایرانیان دارای فرهنگی والا می‌بایست با یکدیگر تفاهم داشته باشند، زیرا دشمنان واحدی داشتند که همان نویسندگان مدرسی و قشری اسلام «مکتبی» بودند و دشمنان اهل زهد، تأمل فلسفی به شمار می‌آمدند. اما با این همه، اهداف آنان یکسان نبود و این دو گروه مخالف، اهلیت مناقشه با یکدیگر را داشتند. رازی، در مواجهه با اسماعیلیان، با قشریان اهل زهد و متعصبان ضد فلسفه رودر رو نبود، نه! اینان کسانی بودند که به نوبه خود (با شور و هیجان ناصر خسرو به عنوان مثال) حقوق اندیشه فلسفی را رعایت می‌کردند.

با جستجوی دلایل این اختلاف، می‌توان نخستین نشانه آن را در دریافت رازی از کیمیا پیدا کرد. اعم از این که رازی، جابر بن حیان را شناخته باشد یا نه، دریافت او از کیمیا متفاوت بود. اگر پیوند کیمیای جابر را با حکمت اسماعیلی در نظر آوریم، می‌توان درک کرد که نزد رازی، جهل نسبت به «علم میزان» بایستی متضمن بی‌توجهی به اصل اساسی تأویل، اگر نه دشمنی با آن بوده باشد که پیشتر، در این باره، یادآور شدیم که عملیات کیمیای، عالی‌ترین کاربرد آن بود. در این صورت می‌توان گرایش عمومی رازی را در رد تبیین‌های باطنی و رمزی پایدارهای طبیعت توضیح داد. این جا، دو سنخ از درک جهان، رودر روی یکدیگر قرار دارند، اما از آن جا که هیچ نویسنده‌ای هرگز نمی‌تواند تمامی معنای اثر خود را درک کند، کوشش‌هایی به کار گرفته شده (به عنوان مثال در رساله منحول مجریطی در رتبة الحکیم) تا پیوندی میان علم کیمیای جابر و رازی برقرار شود.

۳. مباحث زیر را می‌توان اساسی‌ترین مسائلی دانست که اسماعیلیان، درباره آنها، رازی را مورد حمله قرار داده‌اند: زمان، طبیعت، نفس، نبوت. جمله اسماعیلیان، در آغاز، متوجه اساسی‌ترین نظیة فلسفه رازی، یعنی پنج اصل قدیم است که عبارت‌اند از خالق، نفس کلی، هیولی اولی، زمان و مکان. ابوحاتم رازی، در یکی از آثار خود، خلاصه‌ای از بحثی را آورده که هدف آن

رسائل اخوان الصفا تبدیل شده است.

درباره نظر اهل سنت نسبت به رسائل اخوان الصفا نیز کافی است یادآور شویم که خلیفه المستنجد، به سال ۵۵۴/۱۱۵۰، دستور داد تا همه نسخه‌های موجود در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی از رسائل را (همراه با آثار ابن سینا) بسوزانند. با وجود این، رسائل اخوان الصفا باقی ماند و به زبان‌های فارسی و ترکی ترجمه شد. رسائل، اثری عظیم بر همه اندیشمندان و صوفیان اسلام نهاده است.

۴. رازی، پزشک و فیلسوف

۱. محمد بن زکریای رازی، پزشک نامدار، فیلسوف نوآور و «شخصیت ایرانی پرنفوذ»، در حدود سل ۸۶۴/۲۵۰، در ری (در دوازده کیلومتری جنوب تهران کنونی) به دنیا آمد. او، بسیار سفر کرد و می‌دانیم که ریاست بیمارستان ری با او بود و در بغداد نیز همین مقام را داشته است. او، در ری، به سال ۳۱۳/۹۲۵ یا ۳۲۰/۹۳۲ درگذشت. رازی را در این جا برای اشاره به اصل وی (ری، Ragha در اوستا و Rhagés در یونانی) و برای تمیز از دیگر نویسندگان رازی، Rahazés می‌نامیم که این نام را مدیون ترجمه‌های لاتینی آثار پزشکی خود، در قرون وسطی است و به همین نام، در تمامی مغرب‌زمین، در این دوره مشهور بوده است. مدت‌های مدید، تنها، آثار علمی او شناخته شده بود که به طور عمده، به پزشکی و کیمیا مربوط می‌شود و تصور می‌کردند که آثار فلسفی رازی (او، به طرقداری از فیثاغورث شهرت داشته) به کلی از میان رفته باشد. در واقع، با آشنایی تدریجی آثار اسماعیلی، پُل کراوس توانست آثار فلسفی رازی را بازسازی کند (او، فقراتی از یازده اثر رازی را در یک مجلد گردآورد، قاهره ۱۹۳۹).

۲. جالب توجه است که همه نویسندگان اسماعیلی، بویژه همشهری معاصر وی، ابوحاتم رازی با زکریای رازی مجادلات قلمی داشته‌اند و این مجادلات، پس از مرگ او نیز ادامه یافته است: محمد سرخ‌نیشابوری (در شرح قصیده

مکتب و به میانجی نفس به نفس ایشان بیبوند و تا ایشان مانده مبدعات و مخلوقات چیزها سازند و تدبیر کنند، این خاصیت را ندر طبیعت و موالید طبیعی و به آلت طبیعی». «این از عقل افاضت بود بر طبیعت به میانجی نفس و نفس به موالید خویش بپراکند، هر یک از وی به اندازه صفوت خویش بپذیرفت، بعضی بی میانجی و بعضی به میانجی این سیاسات»^۱. این جا به مفهوم علم جابری نزدیک می‌شویم که رازی از آن بسیار دور است.

۵. بنابراین، در نهایت، دو دریافت متفاوت از نفس و تاریخ باطنی نفس وجود دارد. بدینی رازی، از بدینی اسماعیلی متفاوت است. رازی، ماجرای نفس را در داستانی رمزی که مایه شهرت او، به عنوان طرفدار مانویت باطنی شده و بی هیچ تردیدی، رایحه‌ای غنوسی از آن به مشام می‌رسد، بیان کرده است. نفس، شوقی به رسوخ در این عالم داشت، بی آن که پیش‌بینی کرده باشد که با این رسوخ ماده را دستخوش حرکات نامنظم و پراشوب خواهد کرد و بدین سان، به هدف خود نیز نخواهد رسید. بدین ترتیب، نفس کلی، اسیر این جهان شد. پس، خالق، از ذات الوهیت خود، عقل را فرستاد تا نفس را از رخوت خود رها کرده و وطن او را که این جهان نیست، نشان دهد. رسالت فیلسوفان و نجات نفوس از طریق فلسفه همین است، زیرا نفس، از طریق فلسفه، با عالمی که وطن اوست، آشنا می‌شود.

برای درک معنای پاسخ اسماعیلی - که اغلب پاسخی تند است - به این عرفان رازی، باید عرفان خاص آنان را در نظر آورد (فصل دوم، ب) که از چیرگی سومین فرشته عالم ابداع^۲، یعنی فرشته انسانیت^۳ بر خود «حکایت می‌کند»^۴ که به خاطر اشتباه خود، به مرتبه عقل دهم هبوط پیدا کرده و به خالق عالم طبیعت تبدیل شده تا به رستگاری هموعان خود یاری رساند. ناصر خسرو نیز، در پاسخ رازی، می‌گوید که دهمین اقنوم عالم ابداع، یعنی نفس در طبیعت، «هبوط» نکرده است تا صواد را ایجاد کند؛ نفس، تنها در این

روشن ساختن نکته‌ای آغازین است: آیا در این که زمان را اصلی قدیم بدانیم تضادی وجود ندارد؟ فایده اساسی بحث، تفهیم این نکته است که نزد رازی، تمایز میان زمان، به عنوان مقدار حرکت افلاک و زمان مطلق، مستقل از فلک و نفس کلی است، زیرا ای زمان مطلق به مرتبه بالاتری از نفس در مراتب عالم مربوط می‌شود (ناصر خسرو نیز می‌گوید: زمان، ابدیتی است که مقدار حرکت افلاک است و ابدیت، زمانی است که مقدار نیست، پس آغاز و انجامی ندارد). از آن جا که دو مخاطب درباره زمان واحدی سخن نمی‌گویند، بحث، به نتیجه‌ای نمی‌رسد. تمایزی که رازی میان زمان مطلق و مقید وارد می‌کند، در اصطلاح ابرقلس نوافلاطونی با تمایز میان زمان مجرد و غیرمجرد مطابقت دارد و یادآور تمایزی است که در جهان‌شناسی زروانی ایران باستان میان «زمان اکرانه» و «دیرنده خدای» قائل بودند. بیرونی، گزارش کرده است که در این بحث، رازی، مدیون فیلسوف ایرانی قدیمی‌تری به نام ایرانشهری، در سده سوم/نهم، بوده است که با کمال تأسف از آثار او، جز چند نقل قول، چیزی به دست ما نرسیده است. او نیز «شخصیت صاحب نفذی» بوده، زیرا به گفته بیرونی، ایرانشهری همه دینهای موجود را رد کرد تا دین شخصی خود را ایجاد کند و ناصر خسرو از او، بسیار تجلیل کرده است.

۴. در فلسفه طبیعت یا بهتر بگوییم در این علمی که برابر سنت، «علم خواص طبیعی اشیا» نامیده شده، رازی در مقدمه کتابی که در این باره نوشته، می‌گوید «که من این سخنان را جمع کردم به حکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار چیز را ظاهر نتوان یافتن... حکماء طبیعی طبیعیات را نیک شرح کرده‌اند، و اصل و علت و طبع هر چیزی بدانستند... از سبب، کس را خبر نیست و علت پدید نکردند: و دانستی نیست - گفتا - سبب، حکیم اسماعیلی، محمد سرخ‌نیشابوری با علاقه بر اعتراف به ناتوانی تأکید می‌کند و می‌گوید: «ولکن محمد بن زکریا [کو] گوهر نه از معدن گرفته بود و علم نه از جایگاه آموخته بود، به طب توان شنود او را، به چیزی دیگر نه!» دریافتی را که محمد سرخ‌نیشابوری در برابر دریافت رازی قرار می‌دهد، با گفته ناصر خسرو و حکمت طبیعی اسماعیلی مطابقت دارد. خاصیت امور «افاضت است از عقل

۱. به نقل از محمد بن سرخ نیشابوری، شرح فصیده فارسی، به کوشش محمد معین و هانری کربن، انجمن ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۴ ص ۵۸-۴۹.

2. ange du plérôme 3. Ange de l'humanité 4. raconte

خردگرایان غربی پس از فردریش دوم از سلسله هوهنشتافن^۱ بوده است). اما این‌جا اسماعیلیه می‌پرسند، چرا هر یک از پیامبران از سوی ابلیسیان^۲، یعنی شیاطینی^۳ به صورت انسان که پیامبران با آنان به پیکار برخاسته بودند، مورد آزار و اذیت واقع شدند.

رازی، به شدت، طرفدار «برابری میان افراد انسانی است»^۴. همه افراد انسانی برابرند و نمی‌توان تصور کرد که خداوند، برخی از آنان را بر برخی دیگر، ترجیح داده و رسالت نبوت را به آنان واگذاشته باشد. بنابراین، رسالت نبوت، نتایج زینباری را به دنبال خواهد داشت که عبارت‌اند از جنگ و کشتارهایی که به خاطر اعتقادات و باورهای پوچ انجام می‌شوند. اسماعیلیه، پاسخ می‌گویند که هدف اصلی، همانا هدایت مردمان، به ورای ظاهر احکام است. اگر مردمان می‌توانستند تاویل باطنی را پذیرفته و درک کنند، می‌فهمیدند که هر یک از اینها در مرتبه خاصی قرار دارند، بی‌آن‌که تعارضی میان آن‌ها وجود داشته باشد. دیگر این‌که رازی، هر اندازه که برابری طلب بوده باشد، مگر نه آن است که خود را استاد و راهنما می‌داند؟ و بر آن است که به کشف اموری نایل آمده است که پیشینیان بر آن امور جاهل بودند؟ مگر نه آن است که فیلسوفان نیز با یکدیگر اختلاف دارند؟ آیا فیلسوفان دچار خطا نشده و سخنی به دروغ نگفته‌اند؟ رازی، این پاسخ پرمعنا را می‌دهد: «بحث بر سر خطا و دروغ نیست. هر یک از آنان، کوشش‌هایی کرده‌اند و به خاطر همین کوشش‌ها در مسیر حقیقت قرار گرفته‌اند».^۵ (بعدها لسینگ^۵ خواهد گفت که جستجوی حقیقت از خود حقیقت ارجمندتر است).

فایده اساسی این مناظرات، در آن است که نشان می‌دهد، تعارض موجود، همان تضاد پیش‌پاافتاده میان خردگرایی، فلسفه و کلام به معنای رایج کلمه نیست، بلکه تعارضی اساسی‌تر میان روحیه دینی باطنی و تعلیمی و ارده‌ای مخالف با هر آن امری است که این روحیه متضمن آن است. شور برابری طلبانه رازی، چنان شدت دارد که علیه خود او برمی‌گردد، زیرا او، کاملاً، به برتری

طبیعت^۱ نظر می‌افکند و طبیعت فعال^۲، در آن ظاهر می‌شود. نفوس جزئیة شخصیه، دچار هبوط شدند که اگرچه اعضای عالم نفس کلی‌اند، اما از آن متمایزند. مگر نه این است که ارسطو، در خاتمه رساله^۳ الفناحة، نفس خود را به او «و به رب نفوس فیلسوفان» تسلیم می‌کند؟ چگونه نفس کلی^۳ می‌تواند به مجموعه نفوس جزئیة تقلیل داده شود؟ در نظر اسماعیلیه، طبیعت، آینه^۴ نفس است. نفس، به طبیعت به عنوان عضو خاص خود نیاز دارد تا به معرفت خود نایل آمده و به حقیقت خود پی ببرد. موجودی که در وضعیت معرفت و وصول به خود باشد، مستلزم ثنویت، در وجود خویشتن است، اما این ثنویت، شر محسوب نمی‌شود. طبیعت، شر نیست، بلکه ابزاری است که امکان می‌دهد تا شر ایجاد شده پیش از آن، یعنی در ازل تقلیل داده شود (فرق میان عرفان اسماعیلی و رازی، بسیار واضح است). این قانون وجود، همان قانونی است که بر آهنگ ادوار عالم اشراف دارد. این قانون، سرّ معاد و بنابراین، سرّ ادوار نبوت است.

۶. این‌جا، ما به ژرفای اختلاف مورد بحث پی می‌بریم که همان عدم اعتقاد رازی به نبوت است. رازی، برای بیداری نفوس از خواب رخوتناک^۵ آن‌ها، رسالت فیلسوفان را به یاری می‌طلبد، اما اسماعیلیه می‌گویند بیداری این نفوس از توانایی فیلسوفان خارج است و باید کلام پیامبران وجود داشته باشد. آیا خیل فیلسوفان، اغلب مورد بی‌توجهی مردم قرار نگرفته و از سوی قدرتمندان به سخره گرفته نشده‌اند؟ به نظر رازی، نفوسی که به دست فیلسوفان رستگار نشده باشند، پس از مرگ، در این جهان، سرگردان باقی خواهند ماند؛ اینان، همان موجودات زیانکاری هستند که مردمانی را با نخوت، فریفته و آنان را، به طور موقتی، به پیامبرانی تبدیل می‌کنند. رازی، درباره نیرنگهای «شیطانی»^۶ پیامبران، با شدتی وصف‌ناپذیر سخن گفته است (شاید از این حیث، رازی بر رساله^۷ هجایی معروف سه حیلہ گر^۷ تأثیر گذاشته باشد که مورد علاقه

1. Frédéric de Hohenstauten 2. Iblis 3. Démon 4. égalitarisme
5. Lessing

1. nature 2. physis 3. anima Mundi 4. speculum animae
5. léthargie 6. imposture démoniaque 7. des trois imposteurs

شیعیان، علی بن ابی طالب، آغازکننده علم نحو بوده است. در واقع، اثر سیبویه (که اعراب سیبویه تلفظ می‌کنند)، شاگرد خلیل بن احمد، دستگاه نحوی کاملی^۱ به ما عرضه می‌کند که می‌توان آن را با قانون ابن سینا در پزشکی مقایسه کرد. جالب توجه اینک کاخ نحو عرب به دست یک ایرانی برافراشته شد (سیبویه که با سال ۷۸۹/۱۶۹ وفات یافت در شیراز، در استان فارس، دارای مقبره‌ای است).

تظورات آغازین این علم، بر ما ناشناخته مانده است. آنچه برای تاریخ فلسفه جالب توجه است، دانستن این نکته است که طی سده سوم ق / نهم م، چگونه بر این اساس، مکتب‌های بصره و کوفه بسط پیدا خواهند کرد. در تضادهای آن دو مکتب، به واقع، دو فلسفه و دو درک از جهان^۲، در اعماق، با یکدیگر به رویارویی پرداخته‌اند.

۲. برای مکتب بصره، زبان، آینه‌ای است که پدیدارها، اشیا و مفاهیم را چنان‌که هست، بازتاب می‌دهد. بنابراین، باید در زبان، همان احکامی را مورد توجه قرار داد که در اندیشه، طبیعت و حیات. به همین دلیل، این نکته اهمیت دارد که هر صدا، کلمه و جمله‌ای با توجه به تنوع صور و موضعی که اشغال می‌کنند، به دقت توضیح داده شود^۳. نشان دادن نسبت متقابل زبان و ذهن، اساسی‌ترین و دشوارترین کوشش مکتب نحوی بصره بود. لازم بود تا همه زبان را در مقولات عقلی و منطقی وارد کرده، احکام آن را روشن کرده و نشان دهند که استثناها و خلاف قاعده‌ها ظاهری است و وجهی عقلی دارد. علمای نحو عرب، بی‌آنکه به تمایز میان صرف و نحو قائل باشند، زبان را مانند طبیعت، منطقی و جامعه، مشمول قوانینی دانستند که دارای اعتبار عام بود؛ همه جا قوانین واحدی جریان دارد.

بدیهی است که زبان گفتاری زنده با تنوع فراوان آن از این میل به غایت^۴ عام تخطی کرده و مرتکب اشتباهاتی می‌شود. به همین دلیل، بازسازی طرح

خود، آگاهی دارد. معارضان وی، فقها و متکلمان و حتی فیلسوفان پارسایی نیستند که با اینان از در آشتی درآمده‌اند، بلکه مردانی اهل تعلیم و آگاه به این امرند که حقیقت معنوی، جز به توسط نخبگانی که توانایی داشته باشند، به طور کامل، قابل درک نخواهد بود و تنها اینان می‌توانند به آن، آگاهی پیدا کنند. داعی اسماعیلی، در شارع عام، به وعظ نمی‌پردازد؛ او [مردمان را] فرد به فرد انتخاب کرده و آنان را به سوی خود فرامی‌خواند. حقایقی معنوی وجود دارد که به نخبگان، جهشی به سوی قیامت‌های او می‌دهد. اکثر مردمان، با توجه به عللی که از شرایط آنان در این عالم فراتر می‌رود، تنها ظاهر کلام را درک کرده و در آن، بهانه‌ای برای طغیان‌هایی می‌یابند که استبدادهای ناشی از آن، از استبداد همه شرایع همه پیامبران بدتر است.

بدین سان، معنای این اسلامی که «اسلام باطنی» خوانده شد، به صورتی ظاهر می‌شود که در آغاز بررسی حاضر، با این «حکمت نبوی» که تنها تشیع می‌توانست به تدوین آن بپردازد، آورده شد. تعارض میان رازی و اسماعیلیه، یکی از عالی‌ترین لحظات اندیشه در اسلام بوده است.

۵. فلسفه زبان

۱. اینک، در مجموعه اندیشه اسلامی، قلمرو بدیع و جذابی وجود دارد که ما در آن، خطوط اساسی آنچه را که تاکنون مورد بررسی قرار داده‌ایم، در عمل باز می‌یابیم. پیش از دوره هجری، سریانیان و ایرانیان رساله باری ارمیناس^۱ ارسطو را که رواقیان و نوافلاطونیان مورد تجدیدنظر قرار داده بودند، مطالعه کرده بودند. دوستی ابن مقفع، نویسنده پراوازه‌ای که از آیین مزدایی به اسلام گرویده بود، با خلیل بن احمد نحوی (درگذشته ۱۷۵ ق / ۷۹۱ م) موجب شده بود که آنچه درباره نحو و منطق در زبان پهلوی وجود داشت، در دسترس خلیل قرار گیرد. با وجود این، ساختار ویژه زبان‌های سامی، موضوعات جدید و بی‌شماری را در برابر تأمل فلسفی قرار می‌داد. برابر سنت عرب، نخستین امام

1. système grammatical complet et achevé 2. perceptions de l'univers
3. soient ... fondés 4. téléologie

1. Peri hermeneias

گوتهلد وایل^۱ (که این جا، خلاصه تحلیل او را به اختصار آوردیم) پیشنهاد می‌کرد که تضاد میان مکتب بصره و کوفه را با تضاد میان مکتب اسکندریه و پراگام^۲ و مبارزه میان «اهل قیاس»^۳ و «طرفداران سماع»^۴ مقایسه کنیم. بدیهی است که این مقایسه، به رویکرد ذهنی مربوط می‌شود، زیرا مواد زبان شناختی، در این دو مورد، به کلی، با یکدیگر تفاوت دارد. افزون بر این، پیکار میان نحویان یونانی، امری بد که در قلمرو دانشمندان قرار داشت. در اسلام، نتایج این پیکار بس خطیر بود؛ نه تنها این پیکار، بر احکام فقهی و حقوقی تأثیر داشت، بلکه تفسیر آیه‌ای از قرآن یا حدیثی نیز با اختلاف نحویان ارتباط پیدا می‌کرد. به پیوند میان روحیه مکتب کوفه و نوع خاصی از علم شیعی اشاره کردیم. بار دیگر، چنان‌که پیش از این انجام داده‌ایم، به ارتباط با نوعی از دانش رواقی به عنوان «تأویل امر فردی»^۵ اشاره می‌کنیم. این‌که، در نهایت، روحیه مکتب بصره برتری یافت، نشانه امری است که از بسیاری جهات از صرف قلمرو فلسفه زبان فراتر می‌رود.

۴. وانگهی، اگر فلسفه زبان، در اسلام، در این دوره را تنها منحصر به دو مکتب یادشده، بدانیم، نادرست خواهد بود. «میزان حروف» در اندیشه جابر که پیش از این، به آن اشاره کردیم (فصل چهارم، ۲) از جهتی دیگر و با توجه به تأثیری که از خود به جا گذاشته، یکی از عناصر اساسی این فلسفه زبان به شمار می‌رود. این جهت دیگر، همان وجهی است که نظریه جابر، از طریق آن، پیوند خود با سنت غنوسی اسلام را ظاهر می‌سازد، سنتی که خود مدیون غنوس قدیم و سنت نوفیثاغورثی است. پیش از این، اشاره کردیم که چگونه، نظریه شیعی و غنوسی مُغیره با نظریه مرقس غنوسی^۶ نزدیکی دارد. (کالبد آلتیا^۷ از حروف الفبا تشکیل شده است). در رساله قدیمی اُمُّ الْکِتَاب (ر.ک. ص. ۱۱۱ و بعد) صور و ترتیب حروف، نشانه‌ای از ترتیب وجودات فلکی و امامان شیعی است (حروف رمزی، در آغاز برخی از سوره‌های قرآن را نیز به همین صورت معنا

دستوری^۱، کوششی بسیار پیچیده بود؛ می‌بایست بی‌نظمی از امور مورد توجه قرار می‌گرفت. پیش از هر چیز، می‌بایست صورت‌های بنیادین یا «اصل»^۲ مورد توجه قرار می‌گرفت. نحویان بصره، به خود حق می‌دادند تا به این «اصول» بسنده کنند و صورتی را که نمی‌توانستند با توضیحی عقلانی موجه سازند، طرد می‌کردند. حتی اگر برخی از این صور، به حالت فردی مورد قبول بوده باشد، اما تشکیل صور دیگر در قیاس با این صور منفرد و گمراه کننده، درست نخواهد بود. ۳. مکتب کوفه، در تضاد مشخص با این دقت، نوعی از علم زبان را بسط خواهد داد که با این نوع از علم شیعی که پیش از این، مورد تحلیل قرار گرفت (فصل چهارم، ۱) و علاقه‌ای خاص به سلسله علل «بی‌قاعده» دارد، مطابقت دارد. همین طور، کوفه در آن زمان، نمونه عالی مکانی بود که در آن، خمیرمایه تشیع فراهم می‌آمد. در نظر مکتب کوفه، سنت، با همه غنا و تنوع آن، نخستین و اساسی‌ترین سرچشمه دستور زبان به شمار می‌آمد. این مکتب، قاعده قیاس^۳ را نیز می‌پذیرفت، اما به شرطی که مستلزم قربانی کردن صورتی نباشد که در سنت، مورد قبول واقع شده است. به همین دلیل، گفته شده که مکتب نحویان کوفه، در مقایسه با نظام منضبط مکتب بصره، فاقد نظام بود. روش نحویان کوفه، از قواعد کلی و علل یکنواخت اجتناب می‌کردند و علاقه‌ای به تنوعی وجود داشت که می‌توانست مورد استثنایی، فردی و صورت منفرد را توجیه کند. از آن جا که نحویان کوفه نیز علاقه‌ای به تدوین اصول داشتند، آنان، به این اصول، بی‌نهایت، افزودند. نحویان بصره، هر صیغه بی‌قاعده‌ای را که قابل توجیه عقلانی نبود، رد می‌کردند، اما نحویان کوفه، در سنتی که اساس دستور زبان می‌دانستند، به انتخاب قائل نبودند. نحویان کوفه، به هر صیغه‌ای که در زبان عربی دوره جاهلی و در ادبیات برمی‌خوردند، به سبب این‌که در سنت، وجود آن صیغه محقق شده، به عنوان صیغه‌ای درست و دارای اعتبار هنجاری می‌پذیرفتند. هر قاعده‌ای، در این مکتب، به اصلی تبدیل می‌شود و به عبارت دیگر، مفهوم استثنا معنای خود را از دست می‌دهد.

1. Golthold Weil 2. Pergame 3. Analogistes 4. Anomalistes

5. herméneutique de l'individuel 6. Mrcos le Gnostique

7. l'aletheia در زبان یونانی به معنای انکشاف و رفع حجاب

1. schéma grammatical 2. le paradigme 3. la loi d' analogie

فلسفه یونانی به اندیشمندان اسلام می‌دانیم، به ما اجازه می‌دهد تا در این مورد، تأملات جابر را به طور مستقیم، با تأملات افلاطون مرتبط بدانیم. پل کراوس، وجه مشترک میان میزان جابر، از یک سو که تحلیل واژه‌های یک زبان را شامل می‌شود و از سوی دیگر، رساله کراتولس (اصول فلسفه زبانی که در این رساله افلاطون از زبان سقراط بیان کرده، با اصول جابر یکی است) نشان داده است. هر دو طرف، به احیای کلمه اصلی (یا Urwort) گرایش دارند که ساختار آن، به دقت، با ساختار مدلول کلمه مطابقت خواهد داشت. هدف جابر که همه مواد بحث خود را از نحویان عرب وام می‌گیرد، از محدوده تنگ دستور زبان فراتر می‌رود (همین سخن، در مورد تضاد میان مکتب کوفه و بصره صدق می‌کند). با توجه به همین هدف بود که نظر جابر را به ابدال حروف بی‌صدایی که ریشه‌های (ثنایی، ثلاثی، رباعی، خماسی) از آن تشکیل شده، جلب کرد.

باید در نظر داشت که با توجه به وجود «ریشه‌های ثابت و مجرد»، در زبان‌های سامی، تجزیه کلمات در این زبان، آسانتر از زبان یونانی صورت می‌گیرد (از آن جا که در زبان عربی، تنها حروف بی‌صدا نوشته می‌شود، هجاها، در زبان عربی، مانند زبان یونانی که کاملاً به نوشتن حرف باصدا پیوستگی دارد، نقش واسط میان کلمه و حرف را ایفا نمی‌کند). از این مطلب، چنین نتیجه می‌گیریم که اکثر ریشه‌هایی را که از طریق ابدال به دست می‌آوریم، به واقع، وجود دارند و بدین سان، تأملات جابر با تأملات نحویان عرب مرتبط می‌شود که سعی کردند تا «اصل ابدال حروف را به مرتبه شاخه جدیدی از زبان‌شناسی رسانند که تنها همین شاخه از زبان‌شناسی می‌توانست پیوند لغوی کلمات را روشن سازد». این کوششی است که به «اشتقاق اعظم» منتهی می‌شود، یعنی «نظریه‌ای که همه ابدالهای ممکن ریشه واحدی را در معنای واحدی جمع می‌آورد». این کار، در آثار ابن جنی (درگذشته ۱۰۰۱/۳۹۲) عالم لغوی و نیز متکلم و فیلسوف انجام شد که اساس زبان عربی را دگرگون ساخت.

۶. این تأملات که ساختار زبان‌های سامی، زمینه را برای آن‌ها فراهم کرد، چنان اهمیتی در اندیشه عرفانی و حکمی سده‌های بعد پیدا کرد و لازم بود تا این جا اشاره شود که شالوده آن، چگونه و در چه زمانی استوار شد. مشکلات

کرده‌اند). همین طور، برابر سنت نیز امام جعفر صادق، مؤسس علم حفر به شمار آمده است. بعدها، بونی (درگذشته ۱۲۲۵/۶۲۲) چنین گفته است: «بدان که اسرار الهی و موضوعات علم او، حقایق لطیف و حقایق کثیف، امور علیا و امور دنیا بر دو نوع‌اند: اعداد و حروف. اسرار حروف، در اعداد قرار دارد و ظهور اعداد، در حروف. اعداد، حقایق عالم علوی‌اند و به ذوات معنوی تعلق دارند، اما حروف به قلمرو حقایق مادی و سیورورت تعلق دارند».

بدین سان، اساس علم حفر، همان ابدال^۱ است. ابدال حروف، در ریشه‌های عربی، در نخستین حلقه‌های غنوسی شیعی مورد توجه بود و نظریه میزان، ادامه تعلیمات همان حلقه‌هاست. پیش از این، به یکی از مثالهایی که در کتاب الماجد جابربن حیان آمده، اشاره کردیم (فصل چهارم، ۲). بدین ترتیب، اعتبار کاری که در مورد ریشه‌ها صورت گرفته، همه جا بر اصل جابربن حیان مبتنی است که به طور کلی، صبغه‌ای اسماعیلی دارد و آن، این است که نفس کلی، از طریق اتحاد با طبیعت (که در نظر ناصر خسرو همان آینه نفس است)، اعتدالی^۲ را که خاص اوست، به طبیعت انتقال می‌دهد و اجسامی را ایجاد می‌کند که تابع شماره و کمیت‌اند (این بحث را ابویعقوب سجستانی به روشنی توضیح داده است). بدین سان، نفس، اعتدال خود را در زبان و موسیقی ظاهر می‌سازد. این وضعیت ایجاب می‌کند که رابطه‌ای نزدیک میان ساختار^۳ اجسام و زبان وجود داشته باشد (چنان که موسیقی عبارت است از مطابقت صدای آهنگین با زخمه تار). به این دلیل، جابربن حیان این فکر را که زبان، حاصل جعل یا قرارداد باشد، رد می‌کند؛ زبان، نتیجه تصادف نیست. امری جعلی^۴ نمی‌تواند زبان را توضیح دهد، بلکه زبان از نیت^۵ نفس کلی ناشی می‌شود.

۵. به همین دلیل، حتی در این صورت غنوسی، میزان حروف جابر، به عنوان فلسفه زبان، به دلمشغولی‌های نحوی فیلسوفانی منتهی می‌شود که پیش از این، درباره آنان سخن گفته شد. این مطالب را که به اختصار آورده می‌شود، شادروان پل کراوس، به بهترین وجهی توضیح داده است. آنچه درباره انتقال

1. permutation 2. harmonie 3. structure 4. institution
5. intention

صورت جبران شد که دانشمند همراه او، موادی برای شاهکار خود فراهم کرد. اثر عظیم بیرونی، درباره هندوستان [با عنوان تحقیق مالهند] در آن دوره، در اسلام بی‌نظیر بود. این کتاب دست اول، مأخذ هر آن چیزی است که بعدها درباره ادیان و فلسفه‌های هندی نوشته‌اند (نویسنده کتاب، هماهنگی میان فلسفه افلاطونی، فیثاغورثی، حکمت هندو و برخی دریافت‌های تصوف در اسلام را برجسته می‌کند).

از میان آثار پراهمیت بیرونی، باید از کتاب آثار الباقیه عن القرون الخالیة در تاریخ، التفهیم لاوائل صناعة التنجیم (چاپ جلال همایی، تهران ۱۹۴۰) در ریاضیات، نجوم و ستاره‌شناسی که در پایان زندگی ابوریحان به فارسی و عربی نوشته شده و چندین سده، کتاب درسی در این مباحث بوده است، نام برد. کتاب الجماهیر ابوریحان، قدیمی‌ترین کتاب در کانی‌شناسی به زبان عربی است؛ در این اثر نیز ابوریحان، مواد بسیاری را گرد آورده که ادب کانی‌شناسی یونانی، هندی و نیز ایران و اسلام را شامل می‌شود. باید از کتاب التحدید در جغرافیا و اثر عظیم قانون المسعودی نیز نام برد که در هیأت و ریاضیات، همان مقامی را دارد که قانون ابن سینا در پزشکی که متأسفانه به زبان لاتینی ترجمه نشد تا شهرت اثر ابن سینا را پیدا کند. نیز باید از کتاب صیده، در داروشناسی و رساله‌های کوتاه دیگر و سؤال و جوابی به ابن سینا در مبادی طبیعیات مشایی نام برد. با کمال تأسف، بسیاری از نوشته‌های ابوریحان و از جمله رساله‌هایی فلسفی از میان رفته است.

۳. مکاتبات ابوریحان با ابن سینا، مبین این امر است که او، نه تنها مؤسس علم مساحی، ریاضی‌دان و منجمی بزرگ، جغرافی‌دان و زبان‌شناس، بلکه فیلسوف نیز بود. میلی ژرف، او را بیشتر به مشاهده و استقرا در طبیعیات، مناقشه بر برخی نظرات فلسفی ارسطویی و پذیرش برخی از دیدگاه‌های رازی سوق می‌داد. بیرونی، حتی فهرستی از آثار زکریای رازی که نظریه او را در طبیعیات بسیار ارجمند می‌شمرد، اما با دیدگاه‌های دینی او مخالف بود، ترتیب داد (ر.ک. فصل چهارم، ۴).

همین طور، نزد بیرونی نوعی «فلسفه تاریخ» وجود دارد، که از ورای برخی

مربوط به خط و زبان نیز توجه فیلسوفان بزرگی را جلب کرده است. احمدبن طیب سرخسی، شاگرد کندی که از او نام بردیم، الفبایی صوتی، شامل چهل حرف برای آوانویسی زبان‌های بیگانه (فارسی، سریانی و یونانی) اختراع کرد. فارابی که علم نحو را پیش ابن سراج درس خواند و به او، در عوض، منطق و علم موسیقی آموخته بود، قواعدی را وضع کرد که «زبان همه اقوام» از آن قواعد تبعیت می‌کنند و نیز پیوندی میان علم لسان و منطق برقرار کرد. ابوحمزه اصفهانی، به اصطلاح «فلاسفة النحویین» اشاره دارد که به فیلسوفانی اطلاق می‌شود که در نظر آنان، منطق، نوعی دستور زبان بین‌المللی است. همه این کوشش‌ها که بر اثر پیچیدگی زبانی تمدن اسلام به وجود آمده، یکی از وجوه اساسی و بدیع فلسفه در اسلام است که توجه چندانی نیز به آن نشده است.

۶. بیرونی

۱. طی سده‌های چهارم/دهم و پنجم/یازدهم که عصر زرین ریاضیات و طبیعیات در اسلام بود، ابوریحان محمدبن احمد بیرونی (یا بنا بر تلفظ قدیمی پرونی) یکی از درخشان‌ترین چهره‌ها به شمار می‌رود. آثار پرارزش وی در تاریخ، ادیان تطبیقی، وقایع‌نگاری، ریاضیات و نجوم در مشرق و مغرب عالم، شهرت بسیاری کسب کرده است. بیرونی که به سال ۹۷۳/۳۶۲، در نزدیکی خوارزم به دنیا آمد و نخستین بخش از زندگی خود را در همان‌جا به آموختن علوم مختلف، بویژه ریاضیات نزد ابونصر منصور گذراند، به ناحیه‌ای تعلق داشت که «ایران خارجی»^۱ نامیده شده است. پس از آن، بیرونی به گرگان و دیگر شهرهای مهم ایران سفر کرد. پس از فتح خوارزم، به دست سلطان محمود غزنوی، بیرونی که با وی پیوندهایی برقرار کرده بود، او را در تسخیر هندوستان همراهی کرد. بعدها، ابوریحان، به غزنه بازگشت و باقی عمر خود را وقف علم کرد و به سال ۱۰۳۰/۴۲۱ وفات یافت.

۲. حمله خونبار سلطان محمود، به هند، اگر بتوان گفت، دست‌کم به این

1. L'Iran extérieur

حکمای مدرسی) مشهور به بطلمیوس ثانی^۱ است. او، در بصره به دنیا آمد، بخش بزرگی از زندگی خود را در قاهره سپری کرده و در همان جا، به سال ۱۰۳۸/۴۳۰، به سن هفتادوشش سالگی وفات یافت. ابن هیثم که به کاربرد عملی دانش ریاضی خود اعتماد کامل داشت، بر این باور بود که می‌تواند طغیانهای رود نیل را محاسبه و تنظیم کند، ولی زمانی که ششمین خلیفه فاطمی، الحاکم (۳۸۶/۹۹۶-۴۱۱/۱۰۲۱) از او خواست تا این کار را انجام دهد، ابن هیثم، بلافاصله، به بی‌ثمری کوشش‌های خود پی برد. ابن هیثم، مورد بی‌توجهی خلیفه واقع شد و باقی عمر خود را تا زمان مرگ، در انزوا، صرف آثار علمی کرد.

او، جایگاه مهمی در علم فلک، نجوم، مریا و مبحث نور داشت. جای آن دارد که مبادی فلسفی آراء وی، به طور منظم، مورد بررسی قرار گیرد؛ ابن هیثم، اطلاعات فلسفی گسترده‌ای داشت و به دقت، آثار ارسطو و جالینوس را مورد مطالعه قرار داده بود (با کمال تأسف آثار فلسفی او یا از میان رفته و یا مانند کتاب ثمرات الحکمة هنوز به چاپ نرسیده است).

۲. نوآوری ابن هیثم را در فلکیات، به این صورت می‌توان بیان کرد. مدت‌های مدیدی، منجمان شرقی، مانند بطلمیوس، نویسنده المجسطی، علاقه‌ای به تعریف مفهوم افلاک سماوی نداشتند. ابوعباس فرغانی (Alfraganus نویسنده‌گان قرون وسطی) منجم ایرانی اهل ماوراءالنهر (سده نهم م، ر. ک. فصل اول، ۲) و نیز ابوعبدالله محمد بتانی (Albatagnius لاتینی) که اهل حران بود و خانواده‌اش صابئی بودند، به این مسئله توجهی نکرده بودند. در آن زمان، افلاک را از دیدگاه ریاضی دوایر فرضی مورد توجه قرار می‌دادند که مشخص‌کننده حرکت اجرام سماوی بود.

با وجود این، منجم صابئی، ثابت بن قُرّه، رساله‌ای نوشت و در آن، آسمان‌ها را دارای سرشتی طبیعی^۲ دانست که با نظام بطلمیوس مطابقت داشت. آن‌گاه، ابن هیثم، نخستین دانشمندی بود که در مشاهدات نجومی صرف، مفهوم ارسطویی افلاک سماوی را وارد کرد. فایده عظیم این امر، آن بود که از سوی،

از آثار او ظاهر می‌شود. او، با درک سرشت برخی از سنگواره‌ها و طبیعت رسوبی برخی از زمین‌های سنگی که مورد مشاهده قرار داده بود، بر آن بود که در دوره‌های پیشین، طوفانهای عظیمی به وقوع پیوسته و در زمین‌های سخت، دریاها دریاچه‌هایی ایجاد کرده است. او، با انتقال این مشاهده، به قلمرو تاریخ انسانی، به دریافتی از دوره‌هایی دست‌یافت که با یوگاها در دریافت هندی همانندی دارد. بیرونی بر آن بود که بشریت، در هر دوره‌ای، به فساد و مادیتی فزاینده کشانده می‌شود تا زمانی که فاجعه‌ای عظیم تمدن را نابود سازد و آن‌گاه، خداوند، پیامبر دیگری را مأمور می‌کند تا دوره جدیدی در تاریخ ایجاد کند. میان این دریافت و دریافتی که در آن زمان، در حکمت اسماعیلی طرح شده بود، نسبتی آشکار وجود دارد که باید به تعمیق آن نسبت پرداخت.

۷. خوارزمی

این‌جا، باید دست‌کم از معاصر و هموطن بیرونی، یعنی محمدبن یوسف کاتب خوارزمی (درگذشته ۳۸۷/۹۹۷) یاد بکنیم که به واسطه دانشنامه بزرگ خود با عنوان مفاتیح العلوم (چاپ وان فلوتن^۱، لیدن ۱۸۹۵) شهرت یافته است. مفاتیح العلوم، به دو بخش بزرگ تقسیم شده است: نخستین بخش، درباره علوم اسلامی بحث می‌کند (فقه، کلام، صرف و نحو، احادیث، عروض). در بخش دوم، از منطق، فلسفه، پزشکی، حساب، هندسه، نجوم، موسیقی و کیمیا بحث شده است.

۸. ابن هیثم

۱. در آغاز سده پنجم/یازدهم، به یکی از بزرگترین ریاضی‌دانان و علمای طبیعی همه قرون وسطی برمی‌خوریم که ابوعلی محمدبن حسن بن هیثم (Alhazen)

1. Ptolemaeus secundus 2. Constitution physique

1. Van Vloten

مشایبان و مسلمانان قشری، در اندلس، به دلایل متفاوت، با این فیزیک سماوی به یکسان به مخالفت برخاستند. یکی از شاگردان ابن میمون که به سال ۱۱۹۲/۵۸۸، ناظر سوزاندن کتاب‌های پزشکی بود که به الحاد متهم شده بود، شاهد در آتش افکندن نسخه‌ای از کتاب ابن هیثم، درباره نجوم، به دست فقیهی زاهد بود. در عوض، اشرقیان ایران (فصل هفتم) نتوانستند برای ثوابتی کثیر، به فلکی واحد (هشتمین فلک) بسنده کنند. با این همه، نزد اشرقیان، بی‌آن‌که فرشته‌شناسی آنان، مانعی در راه نجوم قرار گرفته باشد، «ساحت‌های» فرشته‌شناسی بود که به آنان فضاهای نامحدود نجوم را نشان داد که ضمن متلاشی کردن طرح‌های سنتی، فضاهای نامتناهی را نیز از «حضورهای»^۱ معنوی خالی نمی‌کند.

۳. این پیوستگی با نظریه وجودات معنوی را می‌توان در نقشی که آن‌ها در رساله المناظر ابن هیثم دارند (که در طول قرون وسطی، با عنوان Opticae Thesaurus مورد مطالعه بوده است، در هفت مقاله، همراه با رساله De crepusculis در انکسارات جوی، چاپ اول، ۱۵۴۲ م) ملاحظه کرد. ابن هیثم را مؤلف رساله فی حل شکوک کتاب اقلیدس فی الاصول و P luhdkN دانسته‌اند. به هر حال، نظریه وی در «معاینه» که متضمن فرآیندی است که نمی‌تواند صرفاً به فعالیت قوای ادراک حسی نسبت داده شود، تأثیری عظیم از خود به جا گذاشته است. گفته شده که در مغرب زمین مراتب دنیوسوس اروپا گیتی^۲ و علم مناظر ابن هیثم، نظریه اشراقات ذو مراتب و مابعدالطبیعه نور با یکدیگر پیوند داشته‌اند (ا. ژیلسون)^۳. همین سخن را می‌توان درباره «حکمت اشراق» سهروردی که به طور اساسی با فلسفه نور و نظام مراتب فرشتگان که از فلسفه نوافلاطونیان متأخر و حکمت مزدایی ایران باستان ناشی شده، بازگفت. میان مفهوم نور، نزد سهروردی و روبرگروس‌ت^۴ وجه مشترکی وجود دارد. نیز آن‌جا که راجر بیکن^۵ - که بسیار مدیون ابن هیثم است - علم مناظر را به علم بنیادین علوم طبیعی تبدیل کرده و با کاربرد مثالهای هندسی در مورد نور،

مسئله، برای ابن هیثم، به دنبال بطلمیوس نویسنده کتاب الانواع، از دیدگاه فیزیک سماوی مطرح شد (به عنوان طبیعیاتی اساساً کیفی). بطلمیوس نیز به فیزیک سماوی استناد می‌جست که از طبیعت جوهری استنتاج شد بود که آسمان از آن ایجاد شده بود و طبیعیات خود را جانشین طبیعیات السماء و العالم ارسطو می‌کرد. اما از سوی دیگر فیزیک سماوی بطلمیوس که برای نظریه فلکهای تدویر و متحدالمرکز کافی به نظر می‌رسید، کاملاً فیزیک سماوی ارسطو را نابود می‌کرد. در واقع فیزیک سماوی ارسطو نظامی از اجرام متحدالمرکز را به عنوان اصل موضوع قبول می‌کرد که مرکز مشترک آن‌ها مرکز زمین بود.

آن‌جا که در اسلام ادعا می‌کردند تنها به طبیعیات مشایی بسنده کرده و یا تجدید اصول مشایی صرف را توصیه می‌کنند، مبارزه بسیار حادی علیه نظریات بطلمیوس نمی‌توانست وجود داشته باشد. این وضعیت، در اندلس ایجاد شد و در این مبارزه، نظام البطروجی (Alpetraguis نویسندگان لاتینی) تدوین شد که به درخواست ابن رشد، جامعه عمل پوشاند و تا سده شانزدهم میلادی سعی داشت تا جانشین نظام بطلمیوسی شود (نیز ر. ک. فصل هشتم، ۳). مسئله، در اصل فلسفی است (این مسئله فلسفی جهان‌نگری‌هاست)، زیرا پیش از هر چیزی، دو گونه درک از جهان، دو احساس متفاوت از عالم و دو گونه وضع^۱ انسان در جهان وجود دارد. از آن‌جا که از هر دو طرف، شمار عقول محرکه افلاک را با توجه به شمار اجرام معین می‌کردند و می‌بایست حرکت کلی هر سیاره‌ای را در حرکت آن اجرام تجزیه می‌کردند، «عدم تمرکز»^۲ که در نظام بطلمیوس ایجاد شد، اثراتی نیز در فرشته‌شناسی داشت. همین اثر با قبول نهمین فلک نیز ایجاد شد، هم‌چنان‌که ابن هیثم نیز به دنبال فیلسوفان اسکندرانی و فیلسوف نوافلاطونی، سیمپلیکیوس^۳ آن را پذیرفته بود. از زمانی که نقطه اعتدال ربیعی را قبول کرده بودند، وجود این فلک نهم ضروری بود. این فلک نهم^۴ فلک الافلاک، فلک محیط، فاقد ستاره و در حرکت با حرکتی روزانه از شرق به غرب، حرکت را به عالم ما انتقال می‌دهد.

1. présences 2. Denis l'Aroéopagite 3. E. Gilson

4. Robert Grosseteste 5. Roger Bacon

1. Situs 2. décentralisation 3. Simplicius

مثالهای هندسی را به رموزی تبدیل می‌کند، وجه مشترکی را می‌توان پیدا کرد. در مورد این هر دو، می‌توان از روش باطنی تأویل قوانین مناظر و مرایا سخن گفت، تأویلی که بر پایه تکوین عالم نورانی استوار شده است. در این صورت، می‌توان به اعتبار جدولهایی که به چیزی مانند توپوگرافی عوالم معنوی اشاره دارد، پی برد.

۹. شاه مردان رازی

در فاصله سده‌های پنجم/یازدهم و ششم/دوازدهم، شاه مردان بن ابی‌الخیر رازی، یکی از بزرگ‌ترین علمای هیئت و طبیعیات در ایران بود. او، به طور عمده، در شمال شرقی ایران، یعنی در گرگان و استراباد زندگی می‌کرده است. به دو اثر او اشاره می‌کنیم: *روضات المنجمین* و *دانشنامه‌ای جالب توجه*، در طبیعیات، به زبان فارسی، با عنوان *نزهت نامه‌ی علایی* که در آن، شرح حال مفصلی از جابر بن حیان نیز آورده شده است.

فصل پنجم

فیلسوفان یونانی مشرب

درآمد

منظور [از فیلسوفان یونانی مشرب]، آن گروه از فیلسوفان (جمع فیلسوف، مأخوذ از philosophos یونانی) است که برخی بر آن بودند تا نقش فلسفه در اسلام را به آنان محدود کنند. آنچه گذشت ما را از تأکید بر این نکته که چنین محدودیتی، به طور کلی، افراطی است و از تصویری پیش‌ساخته ناشی می‌شود، بی‌نیاز می‌سازد. تحدید حدود دقیق استعمال واژه فلسفه و اصطلاح حکمت الهی آسان نیست، اما به نظر می‌رسد که پس از سهروردی، بیش از پیش، اصطلاح اخیر برای افاده نظریه حکیم کامل، یعنی فیلسوف و عارف، ترجیح داده شده است.

درباره فیلسوفان باید به یاد داشت که آنان، مجموعه‌ای از آثار ارسطو و شارحان او، متن‌های افلاطون و نیز جالینوس را به زبان غربی در اختیار داشتند. با این همه، با آثاری مانند *اؤلوجیای منسوب به ارسطو یا خیر محض*، این اندیشمندان، در برابر ارسطویی در واقع نوافلاطونی قرار داشتند (ر.ک. بالاتر فصل اول، ۲). اگرچه اصطلاح مشایبان، در عربی زیاد به کار می‌رود و در تقابل با اشراقیان (ر.ک. پایین‌تر، فصل هفتم) قرار دارد، اما آنان نیز تا حدی «نوافلاطونیان اسلام» به شمار می‌آیند. درست است که در اندلس، به رهبری ابن رشد، نوعی واکنش مشایی صورت گرفت، اما این واکنش، به یکسان، در برابر مشرب نوافلاطونی ابن سینایی و نقادی کلامی غزالی قرار داشت. لیکن حکمت مشایی ابن رشد نیز به طور کلی خالص نبود. به هر حال، مکتب ابن رشد، در مغرب‌زمین به ثمر رسید، در حالی که در مشرق، بویژه در ایران، تأثیر

نوافلاطونی بنیادی بود، و همین تأثیر، به سهروردی در تحقق بخشیدن به طرح خود در احیای حکمت ایران باستان یاری رساند و به طور خودجوش، با عرفان ابن عربی و الهیات صوفیانه و نیز با تعلیمات سنتی امامان شیعی (با حیدر آملی و ابن ابی جمهور در سده‌های هشتم/چهاردهم و نهم/پانزدهم) پیوند برقرار کرد. همه این مجموعه، در آثار عظیم میرداماد، ملاً صدرا، قاضی سعید قمی و نزد شاگردان آنان تا مکتب شیخی شکوفا شد. اندیشه‌ای اساسی بر ایجاد شالوده‌ای استوار ناظر است. هیچ امری به ما اجازه نمی‌دهد تا از اصطلاح بی‌ارزش التقاط^۱ که اغلب با شتابزدگی برای بی‌اعتبار ساختن یک نظریه یا مخفی کردن هرج ناشی از جزمیت غیرقابل اعتراف به کار گرفته می‌شود، استفاده کنیم.

۱. کندی و شاگردان او

۱. ابویوسف بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف از این گروه بود که لااقل بخشی از آثار او باقی مانده است. او در حدود سال ۷۹۶/۱۸۵، در کوفه، در خانواده‌ای از اعیان عرب قبیله کنده، در جنوب شبه جزیره عربی زاده شد و به همین دلیل، لقب افتخارآمیز «فیلسوف العرب» یافت. پدر او، والی بصره بود و کندی، همه دوران کودکی خود را در آن شهر سپری کرد و تعلیم یافت. آن‌گاه، او عازم بغداد شد و از حمایت دو خلیفه عباسی، مأمون و معتصم (۲۱۸/۸۳۳-۲۷۷/۸۴۲) برخوردار شد. امیراحمد، فرزند معتصم، دوست و حامی کندی بود و کندی، چندین رساله به نام او کرد، اما در زمان خلافت متوکل (۲۳۲/۸۴۷-۲۴۷/۸۶۱) کندی، مانند یاران معتزلی خود، مورد بی‌مهری قرار گرفت و در بغداد، در حدود ۲۶۰/۸۷۳، سال تولید اشعری و آغاز بیعت صغرای امام دوازدهم شیعیان، در تنهایی وفات یافت.

این فیلسوف، در بغداد، با نهضت علمی ایجادشده به دنبال ترجمه متن‌های یونانی به عربی، ارتباط داشت. خود او را نمی‌توان مترجم متن‌های قدیم دانست، اما به عنوان اشراف‌زاده‌ای ثروتمند، شمار بسیاری از همکاران و

مترجمان مسیحی را به خدمت گرفت و اغلب، ترجمه‌ها را از نظر اصطلاحات عربی که برای آنان دشوار می‌نمود، «تصحیح می‌کرد». بدین سان، ائولو جیای مشهور و منسوب به ارسطو را عبدالملک حِمصی (بالا تر، فصل اول، بخش ۲) برای او ترجمه کرد. این کتاب، تأثیری ژرف بر اندیشه او گذاشت. افزون بر این، کتاب جغرافیا اثر بطلمیوس و بخشی از کتاب مابعد الطبیعه اثر ارسطو را نیز اوستاسیوس برای او ترجمه کرد. در فهرست ابن ندیم، دو بیست و شصت عنوان به نام او ضبط شده، اما افسوس که اکثر آن‌ها از میان رفته است. ۲. در مغرب زمین، به طور عمده، چند رساله را که در سده‌های میانه به زبان لاتینی ترجمه شده بود، می‌شناختند: رساله در خطاهای فیلسوفان، رساله ماهیات پنجگانه (ماده، صورت، حرکت، مکان، زمان)، رساله در خواب و رؤیا و رساله‌ای در باب عقل. چند سال پیش در استانبول حدود سی رساله از او به دست آمد و از آن پس، برخی از آن‌ها از جمله الفلسفة الاولی، رساله فی تصنیف کتب ارسطو و اصل عربی رساله فی العقل که برای معرفت‌شناسی اخلاف او، اهمیت ویژه‌ای داشته است، به حلیه طبع آراسته شد.

بنابراین، آثار باقی‌مانده از کندی، به خلاف آنچه برخی از تذکره‌نویسان، در اسلام، در مورد او نوشته‌اند، مانند شهرزوری به عنوان مثال، او را نه تنها ریاضیدان و عالم هندسه، بلکه فیلسوف به معنای کاملی که در آن زمان داشته، می‌شناساند. کندی، به همان اندازه به الهیات علاقه‌مند بود که به نجوم، هیأت، موسیقی، حساب و هندسه توجه داشت. رساله‌ای از او، درباره مجسمات الافلاطونیه الخمسة، با عنوان فی مانسب القدماء کل واحد من المجسمات الخمس الی العناصر باقی مانده است. کندی، به شاخه‌های متفاوت علوم طبیعی، به عنوان مثال، داروشناسی (صیدله) علاقه‌مند بوده است. رساله او، با عنوان فی معرفة قوة العقاقیر المركبة با افکار جابر بن حیان، درباره درجات قوای طبیعی (فصل چهارم، بخش دوم) ارتباط دارد. خلاصه این‌که کندی، نمونه فیلسوفی با اندیشه‌ای همه‌جانبه بود، چنان‌که فارابی، ابن سینا، نصیرالدین طوسی و بسیاری دیگر چنین بودند.

۳. کندی، با این‌که روابط نزدیکی با معتزله (بالا تر فصل سوم، الف) که پیش

1. syncrétisme

از متوکل، در دستگاه خلافت عباسیان مقام و منزلتی داشتند، به هم رسانده بود، اما در زمره آنان به شمار نمی‌آمد. بحث او با مباحث اهل کلام تفاوت داشت. راهنمای او در بحث، احساس مطابقت کامل میان تحقیق فلسفی و وحی نبوی بود. بحث‌های کندی، با مباحث حکمت نبوی که پیش از این توضیح داده شد (فصل دوم) مطابقت دارد. درباره این حکمت گفته شده است که آن، بیان فلسفی حقیقی دنیاتی نبوی مانند اسلام بوده است. کندی یقین داشت که سرچشمه و ضامن نظریه‌هایی مانند خلق عالم از عدم، معاد جسمانی و نبوت جدال عقلی نیست. به این دلیل، معرفت‌شناسی او، میان علم انسانی - شامل منطق، علوم چهارگانه حساب، موسیقی، هندسه، فلکیات و نیز فلسفه - و علم الهی که فقط به پیامبر داده شده است، قائل به تمیز بود. با وجود این، این‌جا، همیشه، بحث از دو صورت یا مرتبه معرفتی است که بی‌آن‌که در تضاد باشند، در هماهنگی کامل‌اند. همین‌طور، این فیلسوف، در رساله خود درباره دوام دولت عرب، از مجرای محاسباتی که از علوم اوایل و بویژه نجوم و نیز از تفسیر نصوص قرآنی اخذ شده، مدت این دولت را ششصد و نود و سه سال می‌داند.

کندی، با قبول اندیشه خلق از عدم، ابداع عالم را نتیجه فعل خدا می‌داند و نه صدور و تنها پس از اثبات این‌که عقل اول، در وجود خود، به فعل اراده خدا وابسته است، کندی، مانند نوافلاطونیان، فکر صدور عقول را می‌پذیرد (این ترتیب عقول، به طور کامل با ترتیب آن، در تکوین عالم اسماعیلیان مطابقت دارد). همین‌طور، کندی، میان عالم فاعلیت الهی و عالم فعالیت طبیعت که عالم کون و فساد است، قائل به تمیز است.

۴. از برخی جهات، نظرات فلسفی کندی، ریشه در نظرات یحیی نحوی دارد، هم‌چنان‌که از برخی جهات دیگر، به مکتب نوافلاطونیان آنتی برمی‌گردد. تمایزی را که کندی میان جواهر اولی و جواهر قانی وارد می‌کند، اعتقاد او به اعتبار ستاره‌شناسی، علاقه او به علوم خفیه و نیز تمایزی که میان حقیقت فلسفی و حقیقت وحی شده - که به صورت *ars hieratica* نوافلاطونیان متأخر لحاظ می‌کند - نقاط مشترکی میان فیلسوف عرب و نوافلاطونیانی مانند ابرقلس به شمار می‌آید؛ این نظرات، شباهتهایی نیز با صابئین حرّان دارد.

کندی، از اثولوجیای منسوب به ارسطو و نیز از اسکندر افرویدی تأثیر پذیرفته بود. شرح اسکندر افرویدی بر رساله نفس، الهام‌بخش تقسیمات چهارگانه عقل، در رساله فی‌العقل کندی بود که از آن پس، تأثیری عظیم گذاشت و موجب طرح مشکلات و ارائه راه‌حل‌های متفاوت، نزد فیلسوفان مسلمان و مسیحی شد. همین‌طور، کندی در باب اهمیتی که به ریاضیات قائل بود، از نوفیثاغورثیان تأثیر پذیرفته بود. [این ندیم در] فهرست، رساله‌ای از او درباره ضرورت مطالعه ریاضیات برای آگاهی کامل از فلسفه ذکر کرده است. این تأثیرها در دورنمای عمومی اسلام که کندی، حقایق آن را هم‌چون چراغی فرا راه فیلسوف می‌داند، جای می‌گیرد. او، به حق، پیشگام و نخستین مشایی به معنای خاص کلمه در فلسفه در عالم اسلام که به آن اشاره شد، خوانده شده است. اگر مغرب‌زمین، کندی را به واسطه چند رساله‌ای که ذکر شد، به عنوان فیلسوف شناخت، او، به عنوان ریاضیدان و استاد نجوم نیز شناخته شده است. ژروم کاردان^۱، در رساله *De subtilitate* (کتاب شانزدهم) درباره کندی گفته است که او، یکی از چهره‌های دوازده‌گانه فکری تاریخ بشری بود که بیشترین تأثیر را داشته‌اند.

۵. کندی، همکاران (پیش از این از آن‌ها یاد کردیم) و شاگردانی داشت. دو بلخی: ابومشعر بلخی، منجم معروف و ابوزید بلخی، فیلسوف آزاداندیش که با گفتن این‌که اسماء الهی یادشده در قرآن از زبان سریانی گرفته شده‌اند، از غوغای عوام باکی به خود راه نمی‌داد.

پروازه‌ترین شاگرد وی، احمد بن طیب سرخسی بود (سرخس در خراسان در مرز فعلی ایران و ترکستان روسیه). سرخسی که حدود سال ۲۱۸/۸۳۳ متولد و در ۲۸۶/۸۹۹ فوت شد، چهره‌ای جذاب بود. آثار او که امروزه از میان رفته‌اند، از لابلای نقل قول‌های پراکنده، شناخته شده‌اند (ر.ک. فصل چهارم، بخش ۱). پیش از این (فصل چهارم، ۵) از اختراع الفبایی برای آوانویسی یاد کردیم که ابوحمزه اصفهانی، به تفصیل، درباره آن سخن رانده است. در بحث او، درباره نام‌هایی که در زبان عربی به روایان دلالت دارد، اطلاعاتی که همان اندازه

1. Jérôme Cardan

ثانی خوانده شد و نخستین فیلسوف بزرگ مسلمان به شمار آمد. از شواهد چنان برمی آید که برابر نظریه رایج در ایران، این فیلسوف بزرگ شیعه بوده است. در واقع، فارابی، در سال ۹۴۱/۳۳۰، بغداد را به سوی حلب ترک گفته و در کنف حمایت سلسله شیعی حمدانیان قرار گرفت و سیف‌الدوله حمدانی به او ارج بسیار نهاد. این حمایت شیعی ویژه را نباید تصادفی دانست. این حمایت، زمانی معنا پیدا می‌کند که در «حکمت نبوی» فارابی، آنچه با حکمت نبوی مبتنی بر تعلیمات امامان شیعی مشترک است و پیش از این (در فصل دوم) توضیح داده شد، مورد توجه قرار گیرد. او، پس از اقامت در حلب، مسافرت‌هایی کرد و تا قاهره رفت و آن‌گاه، در دمشق، به سال ۹۵۰/۳۳۹ در هشتاد سالگی روی در نقاب خاک کشید.

این فیلسوف بزرگ، اندیشمندی عمیقاً دینی و اهل عرفان بود. او، در نهایت سادگی زندگی می‌کرد و لباس صوفیان بر تن داشت. فارابی که طبیعتی اساساً متأمل داشت، از امور دنیوی اعراض می‌کرد، اما در عوض، سماع موسیقی را بسیار دوست می‌داشت و خود، نوازنده‌ای چیره‌دست بود. از او، کتاب الموسیقی الکبیر باقی مانده که شاهدهی بر تضرع وی در ریاضیات است و نیز، بدون تردید، مهم‌ترین شرح نظریه موسیقی، در سده‌های میانه به شمار می‌رود. این فیلسوف موسیقیدان، به سبب خوش‌بین سطحی، به جمع میان افلاطون و ارسطو (ی‌ا‌ثولوجیا) نمی‌پرداخت، هم‌چنان‌که او، به جمع میان فلسفه و دیانت نبوی نیز اعتقاد داشت. به نظر می‌رسد که احساس ژرف معلم ثانی از این اندیشه ناشی بود که حکمت نزد کلدانیان در بین‌النهرین ظاهر شد و از آن‌جا به مصر و آن‌گاه به یونان انتقال یافت و در یونان مکتوب شد و وظیفه او این است که این حکمت را به کانون اصلی خود بازگرداند.

۲. آثار پرشمار او که شرح‌هایی بر آثار ارسطو - مانند منطق، طبیعیات، آثار العلویة، مابعد الطبیعة و اخلاق نیکوماخی - را شامل می‌شده، اینک از میان رفته است. این‌جا، می‌توان به ذکر برخی از آثار عمده او بسنده کرد (ر.ک. کتابشناسی). رسالة الجمع بین رأی الحکیمین، کتاب فی اغراض ارسطو طالیس، تلخیص برخی محاورات افلاطون، رسالة فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة،

گرانمایی را مدیون او هستیم که خاطره رواقیان در سنت اسلامی رنگ باخته است. چنان‌که چندین بار اشاره شد، این امر مانع از آن نیست که اندیشه‌هایی از منشأ رواقی، از همان آغاز، وارد شده و نقشی اساسی، در همه جریان‌های ضد‌مشایی ایفا کنند. رواقیان را گاهی اصحاب رواق (رواق، به معنای ایوان سرپوشیده)، گاهی اصحاب اسطوان (به معنای طارم، Stoa) و گاهی اصحاب مَظالَّ (جمع مَظَلَّة، یعنی خیمه و خرگاه؛ از این اصطلاح ترجمه لاتینی Philosophi Tabernaculorum گرفته شده است) نامیده‌اند. سرخسی، میان این سه اصطلاح (رواقیان، اصحاب اسطوان و اصحاب مظال) به تفاوت قائل شده و به سنتی اشاره می‌کند که سه اصطلاح را به سه مکتب مربوط می‌داند. گروه نخست، در اسکندریه، گروه دوم، در بعلبک و گروه سوم، در انطاکیه، به تعلیم مشغول بودند. در این باره، کتابی جداگانه لازم است. نظریه عناصر، نزد جابر، مستلزم تفسیری رواقی مآب از داده‌های مشایی است. گاهی، سهروردی را نیز رواقی دانسته‌اند. بالاخره، چنان‌که دیدیم (فصل اول، ۱) جعفر کشفی، موضع رواقیان را با اهل تأویل قرآن یکی می‌دانست.

۲. فارابی

ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، در وسیع نزدیک فاراب در ماوراءالنهر، به سال ۸۷۲/۲۵۹، بنابراین، حدود یک سال پیش از مرگ کندی در بغداد، به دنیا آمد. فارابی، از خانواده‌ای سرشناس بود و پدر او، در دربار سامانیان، از فرماندهان لشکر بوده است، اما هم‌چون سلف خود، کندی - که فارابی از سرمشق او تبعیت کرده بود - شرح حال او چندان معلوم نیست. فارابی، در جوانی به بغداد رفت و نخستین معلم او، در این شهر، یوحنا بن حیلان بود. آن‌گاه، او منطق، نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و علوم را فراگرفت. از آثار او چنان برمی آید که زبان‌های ترکی و فارسی را می‌فهمیده است (برابر افسانه‌ها، او، افزون بر عربی، با هفتاد زبان دیگر نیز آشنا بوده است). باگذشت زمان، فارابی، چنان استادی به دست آورد که (پس از ارسطو، معلم اول) معلم

مقدمه‌ای بر فلسفه ارسطو، احصاء العلوم که تأثیری ژرف بر نظریه طبقه‌بندی علوم در فلسفه مدرسی در مغرب‌زمین داشته است. رساله فی العقل و المعقول که ذکر آن خواهد آمد و فصوص الحکم که در مشرق‌زمین، به تفصیل، مورد مطالعه قرار گرفته است. بالاخره، مجموعه رساله‌هایی که به رساله‌های مربوط به «فلسفه سیاسی» فارابی مشهورند مانند آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنیة، تحصیل السعادة و تلخیص نوامیس افلاطون.

از فصوص الحکم ذکری به میان آمد. هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تردید در صحت انتساب این رساله وجود ندارد. اشتباه مجموعه‌ای که سابق بر این در قاهره چاپ شد و بخشی از این رساله را با عنوانی دیگر به نام ابن سینا منتشر کرد، مبتنی بر چاپی انتقادی نیست. پل کراوس، بر این بود که فارابی، در واقع، موضعی ضد عرفانی داشت، سبک و مضمون فصوص با دیگر آثار هماهنگ نبود و نظریه نبوت او صرفاً «سیاسی» بود.

باری، می‌توان ملاحظه کرد که مجموعه اصطلاحات تصوف، به تقریب، در همه جای آثار فارابی پراکنده است، که در نوشته‌ای غیر از فصوص، فقره‌ای وجود دارد که پژواکی از گزارش معروف خلسه افلوطین در کتاب اثولوجیا (اغلب به خود می‌آیم...) در آن دیده می‌شود، که نظریه اشراقی فارابی، عنصر عرفانی مسلمی را شامل می‌شود، البته به شرطی که بپذیریم که عرفان، به ضرورت، مستلزم اتحاد عقل انسانی با عقل فعال نیست، زیرا اتصال نیز تجربه‌ای عرفانی است. ابن سینا و سهروردی، با فارابی، در رد اتحاد توافق دارند، زیرا اتحاد، نتایجی پرتضاد به دنبال دارد، همین طور، می‌توان ملاحظه کرد که درک پیوند میان «عرفان» فارابی و مجموعه نظریات وی مشکل نیست: میان آن دو، نه ناهمخوانی وجود دارد و نه فاصله. اگر در فصوص اصطلاحاتی نشأت گرفته از مکتب اسماعیلی به چشم می‌خورد (اصطلاحاتی که مشترک میان همه عرفانهاست)، این مطلب، بی‌آن‌که تردیدی در صحت انتساب آن ایجاد کند، مبین یکی از سرچشمه‌های الهام اوست، سرچشمه‌ای که میان حکمت او، درباره نبوت و پیامبرشناسی شیعی هماهنگی ایجاد می‌کند. بالاخره، اغراق‌آمیز

خواهد بود که نظریه مدینه فاضله او را به معنای جدید کلمه، «سیاسی»^۱ بدانیم. این نظریه، با آنچه ما «برنامه سیاسی»^۲ می‌نامیم نسبتی ندارد. در این باره، با مجموعه شرح حالی که آقای ابراهیم مدکور، سابقاً از نظریه فلسفی فارابی به دست داده است، موافقت داریم.

۳. این جا، تنها می‌توان سه نکته از این نظریه فلسفی را برجسته کرد. نخست این‌که نظریه، تمایز منطقی و فلسفی میان ماهیت و وجود را در موجودات مخلوق به او مدیون هستیم. وجود، قوام‌دهنده ماهیت نیست. بلکه محمول و عارض بر آن است. گفته‌اند که این نظر در تاریخ فلسفه، آغاز دوره جدیدی بوده است. ابن سینا، سهروردی و فیلسوفان دیگری، قائل به اصالت ماهیت بوده‌اند. با ملاً صدرا شیرازی، در سده یازدهم/هفدهم وضعیت به طور کلی دگرگون شد. ملاً صدرا به اصالت وجود قائل شد و از حکمت اشراق، روایتی اصالت وجودی عرضه کرد. این موضع‌گیری، درباره وجود، از تمایز میان وجود واجب و وجود ممکن ناشی می‌شود که قائم به ذات نیست، زیرا وجود و عدم آن، مساوی نیست، بلکه به این دلیل، وجود آن، وجوب پیدا می‌کند که به توسط غیر، یعنی وجود واجب وضع شده است. این نظریه که نزد ابن سینا اهمیتی ویژه پیدا خواهد کرد، ابتدا، به صورتی مجمل توسط فارابی بیان شد.

۴. همین ملاحظه را درباره نظریه ویژه دیگری که نظریه عقل و صدور عقول است، می‌توان تکرار کرد، نظریه‌ای که نزد فارابی، قاعده الواحد لا یصدر عنه الا واحد بر آن ناظر است (خواجه نصیر طوسی، درباره این قاعده، با الهام از فیضان انوار سهروردی، بی‌آن‌که اشاره‌ای به آن کرده باشد، تردید خواهد کرد). صدور عقل اول، از سبب اول و تأمل سه گانه آن عقل که در هر یک از مراتب عقول تکرار می‌شود، هر بار، عقل، نفس و فلک جدیدی را عقل دهم ایجاد می‌کند. این تطور کیهانی را بعدها ابن سینا، توضیح و بسط خواهد داد. نخستین ماهیات الهی یا افلاک الهی نزد ارسطو، در اندیشه فارابی به «عقول مفارق» تبدیل می‌شوند. آیا ابن سینا بود که نخستین بار، آن‌ها را «فرشته» نام‌گذاری کرد و بدگمانی غزالی را برانگیخت، زیرا تصویر قرآنی فرشته را در آن نمی‌دید؟ آیا

1. politiser

2. programme politique

Nous epiktetos اسکندر افرویدی خلط کرد، زیرا نزد اسکندر افرویدی، حالتی میان عقل بالقوه و بالفعل است. در نظر فارابی، عقل مستفاد، عالی‌ترین حالت عقل انسانی است، حالتی که در آن، عقل انسانی می‌تواند بدون وساطت حواس، صوری را که عقل فعال به آن اضافه می‌کند، به شهود و اشراق دریابد. باری، مفهوم عقل فعال و عقل مستفاد، نزد فارابی، مبین نظری متفاوت با نظر ارسطویی صرف است، یعنی تأثیر کتاب اثولوجیا که از طریق آن، عناصر نوافلاطونی رسوخ کرد.

۵. در مورد نکتهٔ سومی نیز این فیلسوف یونانی مآب، از مکتب ارسطویی صرف متفاوت به نظر می‌رسد: نظریهٔ نبوت او که عالی‌ترین بحث آثار اوست. نظریهٔ مدینهٔ فاضلهٔ فارابی، نظر به منشأ افلاطونی آن، تأثیری یونانی در خود دارد، اما پاسخگوی الهامات فلسفی و عرفانی یک فیلسوف اسلامی است. از این نظریه، اغلب، به عنوان «سیاست»^۱ فارابی سخن گفته می‌شود. در واقع، فارابی به هیچ وجه فردی نبود که امروزه ما «اهل عمل»^۲ می‌نامیم. او هرگز با مسائل سیاسی از نزدیک آشنایی نداشت. «سیاست» او، بر مجموعهٔ روان‌شناسی و جهان‌شناسی او مبتنی است و از آن، قابل تفکیک نیست. به همین دلیل، مفهوم «مدینهٔ فاضله»^۳ او، همهٔ ارض مسکون^۴ را شامل می‌شود. مدینهٔ فاضله، برنامهٔ سیاسی «امروزی» نیست. فلسفهٔ سیاسی او را می‌توان به عبارتی بهتر، فلسفهٔ نبوت نامید.

اگر شخصیت اساسی فلسفهٔ نبوت، یعنی رئیس مدینهٔ فاضله، پیامبر یا امام و نیز سرانجام نظریه در عالم دیگر، مبین الهام عرفانی فارابی است، می‌توان گامی فراتر گذاشت. نظریهٔ نبوت فارابی، مبین برخی رگه‌های اساسی مشترک با فلسفهٔ نبوت در تشیع است (ر.ک. فصل دوم) متأسفانه، نمی‌توان این بحث و نتایج آن را این‌جا بسط داد. دلایلی که او، در اثبات ضرورت وجود پیامبران می‌آورد، خطوطی که با آن وجود درونی پیامبر، [یعنی] امام را تعریف می‌کند، با دلایل و خطوطی مطابقت دارد که چنان‌که دیدیم، پیامبرشناسی شیعی بر مبنای تعلیمات امامان معصوم بنا کرده است. پیامبر واضح شریعت، در زمان

این صور ملک‌ی خلاق، با توحید تعارض دارند. تردیدی نیست که این‌جا، منظور، ظاهر توحید است که بر احکام شرعی مبتنی است. برعکس، اندیشمندان باطنی و عرفانی، به طور خستگی‌ناپذیری، نشان داده‌اند که توحید در صورت ظاهری آن، در بت‌پرستی فلسفی سقوط می‌کند که ادعای فرار از آن را دارد. فارابی، معاصر نخستین اندیشمندان اسماعیلی بود. نظریهٔ عقول دهگانهٔ او، اگر با نظریهٔ باطنی اسماعیلی مقایسه شود، وجهی نو در آن مشاهده خواهد شد. با تحلیل اجمالی (فصل دوم، ب، بخش ۱ و ۲) مراتب عالم [عقول] دهگانه، در سنت اسماعیلیان فاطمی، گفتم که آن، از طرح فیلسوفان قائل به صدور از این حیث که مبدع را هم چون فوق وجود، ورای وجود و لا وجود، وضع می‌کند و صدور با عقل اول آغاز می‌شود، تفاوت دارد. افزون بر این، تکوین عالم، در اندیشهٔ اسماعیلی، دارای عنصری دراماتیکی است که در طرح فارابی و ابن سینا وجود ندارد.

با این همه، صورت دهمین فرشته (آدم سماوی) در اندیشهٔ اسماعیلی، به طور کامل، با عقل دهم که این‌جا، نزد فیلسوفان ما، عقل فعال نامیده می‌شود، مطابقت دارد. این مطابقت، سرانجام، نقش عقل فعال را در پیامبرشناسی فارابی، به ما بهتر می‌فهماند، زیرا فارابی، در نظریهٔ عقل و حکیم - پیامبر خود، از حد «فیلسوف یونانی مآب» فراتر می‌رود. مقایسه‌ای را که فارابی طرح کرده بود، بسیار مورد توجه قرار گرفت و همگان آن را بازگو کردند: «نسبت عقل فعال به عقل بالقوه، مانند نسبت خورشید به چشم است که در آن، بینایی تا زمانی که در ظلمت قرار دارد، بالقوه وجود دارد، اما آن‌گاه که نور به چشم برسد، بینایی بالفعل می‌گردد». این عقل، عقلی که در سلسله‌مراتب وجودات، نزدیک‌ترین وجود معنوی ورای انسان و عالم انسانی است، همیشه، بالفعل است. این عقل، واهب‌الصور نامیده شده است، زیرا صور، مواد را به آن‌ها و معرفت این صور را به عقل انسانی بالقوه افاضه می‌کند.

این عقل انسانی، به عقل عملی و نظری تقسیم می‌شود. عقل نظری، دارای سه مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. این‌جا نیز امری نو، در معرفت‌شناسی فارابی ظاهر می‌شود. عقل مستفاد را به‌رغم عنوان آن نمی‌توان با

1. la politique 2. homme d'action 3. cité parfaite 4. oikouménè

بخشیدن به معرفت خیالی و عالمی که بوسیله خیال درک می‌شود، نظریه کاملی، در باب خیال ایجاد کرد. جالب توجه است که نظریه خیال، نزد فارابی نیز دارای اهمیت است. اگر به آثار ملاً صدرا شیرازی برگردیم که تعلیمات امامان را توضیح می‌دهد، دیگر نمی‌توان گفت که نظریه نبوت فارابی، تنها در فلسفه مدرسی یهودی (ابن میمون) به جد گرفته شد، زیرا این نظریه، به طور مبسوطی، در حکمت نبوی شیعی بارور شد.

۷. معرفت‌شناسی ناشی از حکمت نبوی شیعی (فصل دوم، الف، ۵) با توجه به مراتب مشاهده، یا استماع ملک در خواب، بیداری یا در حالتی میان این دو تأسیس شده است. در نظر فارابی، حکیم از طریق تأمل نظری، به عقل فعال اتصال پیدا می‌کند و نبی از طریق خیال و همین خیال، منشأ نبوت و وحی نبوی است. این دریافت ممکن نیست، مگر این‌که جبرائیل، فرشته محمدی یا روح القدس، با عقل فعال یکی شمرده شود. چنان‌که پیش از این اشاره شد، این وحدت، به هیچ وجه، به معنای عقلانی کردن^۱ روح القدس نیست، بلکه عکس آن درست است. وحدت فرشته معرفت و ملک وحی از الزامات حکمت نبوی است و نظریه فارابی در این راستا قرار دارد. به همین دلیل، بیان این‌که فارابی، برای وحی شالوده‌ای فلسفی ایجاد کرده، رضایت‌بخش نخواهد بود، هم‌چنان‌که درست نخواهد بود که بگوییم او، فیلسوف را برتر از پیامبر می‌دانسته است. این شیوه بیان، حاکی از بی‌توجهی به واقعیت حکمت نبوی است. فیلسوف و پیامبر، با عقل فعال - روح القدس اتصال پیدا می‌کنند. مورد فارابی، به بهترین وجهی، مبین وضعیتی است که این‌جا به آن اشاره شد. شاید میان اسلام تشریحی و فلسفه، تضادی غیر قابل حل وجود دارد. رابطه بنیادین، رابطه میان اسلام باطنی (به معنای وسیع واژه یونانی ta eso و اسلام ظاهری و قشری است. با توجه به قبول یار د اسلام باطنی است که تقدیر و نقش فلسفه، در اسلام رقم زده می‌شود. از این جاست که می‌توان گفت، مدینه فاضله، هر اندازه به کمال نزدیک باشد، در نظر فارابی، آن مدینه غایت خود نیست، بلکه وسیله‌ای است که افراد انسانی را به سوی سعادت اخروی هدایت می‌کند. جماعت زندگان، وقتی از

حیات خود، امام نیز هست. پس از پیامبر، دایره امامت (یا دایره ولایت، یعنی، در دوره اسلامی، نام نبوتی که شریعتی نمی‌آورد) آغاز می‌شود. باری، اگر حکیم - نبی در اندیشه فارابی نوامیسی را برقرار می‌کند، این، به معنای شریعت، در اصطلاح کلامی دقیق آن نیست. در این صورت، پیوند این دو پیامبرشناسی، این فکر را که حکیم افلاطونی، حکیم حاکم مدینه فاضله را به امام تبدیل می‌کند، به صورتی نو ظاهر می‌سازد.

۶. از سوی دیگر، دیدیم که پیامبرشناسی شیعی، در نوعی معرفت‌شناسی، به اوج خود رسید که میان علم پیامبر و امام قائل به تمیز بود. به همان‌سان، نزد فارابی، امام - پیامبر، رئیس مدینه فاضله، باید به مرتبه والایی از سعادت انسانی رسیده باشد که همان اتصال با عقل فعال است. در واقع، هرگونه الهام و وحی نبوی، از این اتصال ناشی می‌شود. چنان‌که اشاره شد، منظور از وحدت با عقل فعال، اتحاد نیست، بلکه اتصال است. اینک، باید خاطر نشان کرد که به خلاف حکیم افلاطونی که باید از نظاره معقولات، برای تدبیر امور سیاسی، به عالم محسوسات بازگردد، حکیم فارابی باید به وجودات معنوی دیگر بیبندد و وظیفه اصلی او این است که اهل مدینه را به سوی این غایت هدایت کند، زیرا سعادت مطلق، از این پیوند ناشی می‌شود. مدینه فاضله فارابی، همان «مدینه ابرار در آخرالزمان» است. این مدینه، در معادشناسی شیعی، با وضعیتی مطابقت دارد که در زمان ظهور امام غایب تحقق پیدا خواهد کرد که مقدمه رستاخیز خواهد بود. آیا در این صورت، به «سیاست» فارابی، همان معنایی را می‌توان داد که امروزه به این کلمه می‌دهیم؟

در عوض، درست خواهد بود که بگوییم «شهریاری» که فارابی، همه فضایل انسانی و فلسفی را به او اعطا کرده، همان «افلاطونی است که قبای محمد پیامبر را بر تن کرده است». یا درست‌تر خواهد بود که با فارابی بگوییم اتصال به عقل فعال می‌تواند با عقل امکان‌پذیر باشد؛ این، همان مورد فیلسوف است، زیرا این اتصال، منشأ همه معرفت‌های فلسفی است. این اتصال، با خیال خلاق نیز امکان‌پذیر است و در این صورت، اتصال منشأ همه وحیها، الهامات و رؤیاهای نبوی خواهد بود. بالاتر اشاره کردیم که چگونه حکمت نبوی شیعی با اعتبار

1. rationalisation

بر ملاً صدرای شیرازی نیز محسوس است.

۳. ابوالحسن عامری

۱. ابوالحسن محمد بن یوسف عامری، تاکنون، در مغرب زمین به خویش شناخته نشده است. با اینهمه، این ایرانی، اهل خراسان، در زمره فیلسوفانی که در این فصل مورد مطالعه قرار گرفتند، چهره‌ای درخشان، در فاصله فارابی و ابن سینا بود. او، در نیشابور به دنیا آمد و استاد او، ابویزید احمد بن سهل بلخی، یک خراسانی بزرگ دیگر بود. ابوالحسن، فلسفه و الهیات را به طور کامل آموخت، بر برخی از آثار ارسطو شرح نوشت و مکاتباتی فلسفی با ابن سینا مبادله کرد (کتابی شامل جواب‌های ابن سینا). ابوالحسن، دو بار (پیش از سال ۹۷۰/۳۶۰ و در سال ۳۶۴ ق / ۹۷۴ م) به بغداد مسافرت کرد و به نظر می‌آید که اخلاق و عادت اهالی بغداد، او را دچار حیرت کرده باشد. او، به ایران بازگشت و تحت حمایت ابن عمید وزیر، پنج سال در ری اقامت گزید و به تعلیم مشغول شد، آن‌گاه، به زادگاه خود خراسان بازگشت و در سال ۹۹۱/۳۸۱ به جهان باقی شتافت.

ابوالحسن، شاگردان و دوستان بسیاری داشت، به عنوان مثال، ابوالقاسم کاتب که با ابن هندو آشنایی نزدیکی داشت: همین طور، ابن مسکویه (پایین‌تر فصل پنجم، ۵) که فقراتی را از او در جاویدان خرد نقل کرده و ابوحنان توحیدی (فصل پنجم، ۲) که از او نقل قول‌های متعددی آورده است. ابن سینا نیز در کتاب نجات، با تردید در توانایی فهم فلسفی او، از ابوالحسن نام برده است. با این همه، آثار باقی‌مانده او و نظرات دیگر فیلسوفان، درباره ابوالحسن، نشان‌دهنده این است که او از نوآوری فکری خالی نبوده است: رسالة السعادة والاسعاد، فصول فی المعالم الالهية، رساله‌ای در ابصار، الامد الی الابد، الاعلام بمناب الاسلام، رساله‌ای در جبر و قدر و رساله‌ای به فارسی به نام فرخ‌نامه. ابوالحسن، در رسالة فصول، درباره وحدت عقل و عاقل و معقول، به شیوه‌ای سخن گفته است که به نظر می‌آید افضل‌الدین کاشانی (در سده هفتم/سیزدهم) شاگرد خواجه

دروازه‌های مرگ گذشتند، به جماعتی خواهند پیوست که پیش از آنان، به جهان باقی شتافته‌اند، «و آنان، به طور عقلانی، با یکدیگر وحدت پیدا خواهند کرد و هر کس، به موجود شبیه خود می‌پیوندد». با این وحدت روح با روح، لطف و صفای کسانی که پیشتر، به دیار دیگر شتافته بودند، پیوسته بیشتر خواهد شد. این نظریه، نیز به آن‌چه در معادشناسی اسماعیلی گفته خواهد شد - آن‌گاه که از اتحاد صور نورانی^۱ سخن گفته می‌شود که هیکل نورانی^۲ امامت را ایجاد می‌کند - نزدیک است.

۸. شمار اندکی از شاگردان فارابی را می‌شناسیم. به طور عمده، از ابوزکریا یحیی بن عدی (در گذشته ۹۷۴/۳۷۴) فیلسوف مسیحی یعقوبی نام می‌بریم که از او، در زمره مترجمان آثار ارسطو ذکری به میان آمد. مکاتبات جالب توجهی میان یحیی بن عدی و یک فیلسوف یهودی از اهالی موصل، به نام ابن ابی سعید، موصلی باقی مانده است. یکی از شاگردان یحیی بن عدی، ابوسلیمان محمد سبختانی (در گذشته ۹۸۱/۳۷۱) که نباید با ابویعقوب سبختانی اسماعیلی اشتباه شود) در نیمه دوم سده دهم میلادی در بغداد، حلقه‌ای از اهل علم ترتیب داد که جلسات «فرهنگی» جالبی میان آنان برگزار می‌شد. مطالب اساسی این جلسات، در یکی از آن کتاب‌های ابوحنان توحیدی (در گذشته ۱۰۰۹/۳۹۹) شاگرد ابوسلیمان، با عنوان مقابسات که کتابی منحصربه‌فرد و سرشار از اطلاعات جالب توجه است، آمده است. با این همه، این جلسات، یک حلقه فلسفی، به معنای دقیق کلمه نبود. به نظر می‌آید که مباحثات منطقی فارابی، به نوعی فلسفه که صرفاً به لفاظی مبتنی بود، تبدیل شد. در این جلسات، سخنانی گفته می‌شد که نباید زیاد جدی گرفته شود (به عنوان مثال، سخنان ابوسلیمان را دیدیم که به شناختن نویسنده واقعی آثار منسوب به جابر بن حیان افتخار می‌کرد). در حقیقت، فارابی، تأثیر معنوی حقیقی خود را در ابن سینا گذاشت که او را استاد خود می‌دانست. فارابی، در اندلس (بویژه بر ابن باجه، ر.ک. فصل هشتم، ۳) و نیز بر سهروردی تأثیر گذاشت است. این تأثیر، چنان‌که اشاره شد،

1. formes de lumière

2. temple de lumière

نصیر طوسی از او الهام گرفته باشد.

۲. توحیدی، مباحثات و گفتگوهای را نقل کرده که ابوالحسن عامری، در آنها شرکت داشته است. این‌جا، به گفتگوی با مانی مجوسی (که نباید با مانی پیامبر اشتباه کرد) اشاره می‌کنیم که در آن، ابوالحسن، هم‌چون فیلسوفی افلاطونی ظاهر می‌شود (هر محسوسی، سایه‌ای از معقول است... عقل، خلیفه خدا بر روی زمین است...). ملاً صدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰/۱۶۴۰) در کتاب اسفار اربعه، به نظرات او اشاره کرده است (مربوط به اثر دیگر این نویسنده که شرحی بر حکمت الاشراق سهروردی است مربوط پاراگراف ۱۳۴، ر. ک. فصل هفتم) استطراداً به نکته جالبی از او اشاره شده است. ملاً صدرا، به کتاب الامد الی الابد اشاره می‌کند که در آن ابوالحسن عامری، این نظر را به انبازقلس نسبت می‌دهد که اگر درباره خالق عالم، بدون اتصاف به او گفته شود، او کرم، قدرت و نیروست، معنای این سخن آن نیست که در او قوه یا توانایی‌هایی وجود دارد که این اسما به آنها اشاره دارد.

نظرات نو انبازقلسی را در اندلس، نزد ابن مَسْرَه (فصل هشتم، ۱) بازخواهیم یافت. این نظرات، بر سهروردی نیز (در تضاد قهر و محبت) تأثیر داشته است. اشاره به تأثیر این نظرات، در ایران، این‌جا بسیار گرانهاست. بالاخره، به نظر می‌آید که در فلسفه «سیاسی»، ابوالحسن، بویژه، تحت تأثیر نوشته‌های ایرانی ترجمه شده از پهلوی توسط ابن مقفع بوده و نظریه‌ای را عرضه کرده که کمتر از نظریه فارابی از یونانی‌مآبی افلاطونی تأثیر پذیرفته است.

۳. این‌جا، باید از فیلسوف دیگری به نام بکرین قاسم موصلی یاد کنیم که تنها به سبب رساله‌ای درباره نفس شناخته شده است. به نظر می‌رسد که بکرین قاسم که در عصر پرجوش و خروشی زندگی می‌کرد که مسیحیان، در بغداد، به شرح آثار ارسطو مشغول بودند، فارابی نظریه‌ای را تدوین می‌کرد که نتایج پردامنه‌ای داشت و رازی با نظریات خود غوغایی به پا کرد، از همه جریان‌های فلسفی فارغ بوده است. او، از میان نویسندگان دوره اسلامی، تنها از فیلسوف صابئی، ثابت بن قره نام می‌برد. این انتخاب منحصر به فرد، نشانه‌ای از تأثیر عظیم فیلسوف صابئی حرّانی است (فصل چهارم، ۱).

۴. ابن سینا و مکتب او

۱. ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا، در ماه صفر ۳۷۰/اوت ۹۸۰ در افشنه، نزدیک بخارا متولد شد. (در زمان ترجمه برخی از آثار او به زبان لاتینی در سده دوازدهم م، تلفظ اسپانیایی نام او، Aven Sina یا Aben به شکل Avicenne درآمد که به، طور کلی، در مغرب زمین به این اسم شناخته شده است.) پدر وی از والیان دولت آل سامان بود. از مهم‌ترین جزئیات زندگی ابن سینا از طریق شرح حال خود نوشت او که مرید و ندیم او جوزجانی کامل کرده است، آگاهی داریم.

ابن سینا، کودکی بسیار تیزهوش بود. دانش او، شامل همه علوم زمان، نحو و ریاضیات، طبیعیات و طب، فقه و الهیات بود. ابوعلی از چنان شهرتی برخوردار بود که در ۱۷ سالگی امیر سامانی، نوح بن منصور، او را به دربار خود فراخواند و ابن سینا توانست بیماری او را معالجه کند، با این همه، مابعد الطبیعه ارسطو بر ابن سینا سخت دشوار می‌نموده است، چنان‌که چهل بار آن کتاب را خواند، اما چیزی بر او روشن نشد و سرانجام با قرائت رساله‌ای از فارابی که به تصادف به آن دست یافته بود، «پرده از پیش چشمان او برداشته شد». اعتراف به این قدردانی [از فارابی] را با علاقه ثبت کرده‌اند. ابن سینا، در ۱۸ سالگی، به تقریب، با همه علوم آشنایی به هم رسانده بود، اما می‌بایست آن‌ها را به کمال می‌آموخت. او، پس از مرگ پدر، در خراسان به سفر پرداخت، اما این ایرانی ماوراءالنهر، هرگز پای از مرزهای دنیای ایرانی فراتر نهاد، ابتداء به گرگان - در جنوب شرقی دریای خزر - رفت و در آن‌جا، به لطف دوستی امیر ابو محمد شیرازی مجلس درسی برقرار کرد و به نوشتن قانون در طب آغاز کرد که در مشرق زمین، تا کنون و در مغرب زمین، طی چندین سده، مبنای مطالعه طب بوده است.

ابن سینا، پس از اقامتی در ری، که فیلسوف ما در آن‌جا به خدمت سیده نایب السلطنه و فرزند جوان او مجدالدوله درآمد بود، عازم قزوین و آن‌گاه

همدان شد. یک بار، امیر همدان، شمس‌الدوله - که در ترجمه‌های لاتینی از او به Sol regni تعبیر کرده‌اند - او را به وزارت منسوب کرد، اما فیلسوف با لشکریان مشکل پیدا کرده و از شغل خود کناره گرفت. ابن سینا، بار دوم، به خواهش امیر که مورد معالجه او قرار گرفته و از بیماری نجات یافته بود، وزارت را پذیرفت. مرید او، جوزجانی، موقع را مغتنم شمرده و از او خواست تا شرحی بر آثار ارسطو بنویسد. در همین زمان، در همدان، برنامه خسته‌کننده‌ای آغاز شد. روزها، به سیاست پرداخته می‌شد و شبها، به کار جدی تر. جوزجانی، صفحاتی از طبیعیات شفاء و شاگرد دیگری صفحاتی از قانون را بر او می‌خواند. این وضع، تا دیروقت، در شب ادامه پیدا می‌کرد و آن‌گاه، اندکی استراحت می‌کردند: آنان، به صحبت مشغول می‌شدند، باده‌ای می‌نوشیدند و گوش به الحان موسیقی می‌سپردند...

۲. اگر در نظر داشته باشیم که زندگی ابن سینا تا چه حد سرشار از حوادث و اشتغالات سیاسی بوده است، وسعت آثار او، مایه تحسین خواهد شد. کتابشناسی ابن سینا که به همت آقای یحیی مهدوی تدوین شده، ۲۴۲ عنوان را شامل می‌شود. آثار او که تأثیری ژرف در مغرب‌زمین سده‌های میانه و در مشرق‌زمین تاکنون گذاشته، همه قلمروهای فلسفه و علوم آن زمان را شامل می‌شود. ابن سینا، به بهترین وجهی، نمونه کامل انسان جامع سده‌های میانه را در خود تحقق بخشید. از ابن سینا، رساله‌های در باب نماز و چند تفسیر بر سوره‌های قرآنی باقی مانده است (ر.ک. فصل اول، ۱). این آثار که از آثار فارابی نشأت گرفته بود، نظر به وسعت خود سایه‌ای بر آثار فارابی انداخت (هم‌چنان‌که تا حدی آثار ملاً صدرا شیرازی، در مقایسه با آثار میرداماد، معلم ثالث در سده‌های دهم و یازدهم/ شانزدهم و هفدهم چنین وضعیتی داشته است).

نباید فراموش کرد که آثار ابن سینا، با آثار بزرگ مکتب باطنی اسماعیلی (فصل دوم، ب، ۱) که نام‌های پرآوازه ایرانیان چندی به آن منسوب است (ابویعقوب سجستانی، حدود ۹۷۲/۳۶۰؛ حمیدالدین کرمانی، ۱۰۱۷/۴۰۸؛ مؤیدالدین شیرازی، ۱۰۷۷/۴۷۰)، هم‌زمان بود و امیدواریم که آثار اخیر، به تدریج، مقامی را که شایسته آن‌هاست، در تاریخ‌های فلسفه پیدا خواهند کرد. پدر و برادر ابن سینا، به مذهب اسماعیلی بودند. خود او، در شرح حال خود نوشت، به کوشش آنان برای پیوستن او به دعوت اسماعیلی اشاره کرده است. درست است که میان عالم ابن سینایی و جهان‌شناسی اسماعیلی (هم‌چنان‌که در مورد فارابی نیز صادق است) شباهت ساختاری وجود دارد، اما

همدان شد. یک بار، امیر همدان، شمس‌الدوله - که در ترجمه‌های لاتینی از او به Sol regni تعبیر کرده‌اند - او را به وزارت منسوب کرد، اما فیلسوف با لشکریان مشکل پیدا کرده و از شغل خود کناره گرفت. ابن سینا، بار دوم، به خواهش امیر که مورد معالجه او قرار گرفته و از بیماری نجات یافته بود، وزارت را پذیرفت. مرید او، جوزجانی، موقع را مغتنم شمرده و از او خواست تا شرحی بر آثار ارسطو بنویسد. در همین زمان، در همدان، برنامه خسته‌کننده‌ای آغاز شد. روزها، به سیاست پرداخته می‌شد و شبها، به کار جدی تر. جوزجانی، صفحاتی از طبیعیات شفاء و شاگرد دیگری صفحاتی از قانون را بر او می‌خواند. این وضع، تا دیروقت، در شب ادامه پیدا می‌کرد و آن‌گاه، اندکی استراحت می‌کردند: آنان، به صحبت مشغول می‌شدند، باده‌ای می‌نوشیدند و گوش به الحان موسیقی می‌سپردند...

ابن سینا، با مرگ امیر، در پنهانی، با امیر اصفهان، علاءالدوله به مکاتبه پرداخت و این بی‌احتیاطی، به زندانی شدن او انجامید و در همین ایام محبس بود که نخستین رساله تمثیلی، یعنی رساله حی بن یقظان به رشته تحریر کشیده شد. ابن سینا، موفق به فرار از زندان شد و به اصفهان رفت. او، در این شهر، از نزدیکان امیر شد و بار دیگر، به همراه شاگردان، همان برنامه پیشین همدان را به اجرا درآورد. در سال ۱۰۳۰/۴۲۱ (هفت سال پیش از مرگ ابن سینا)، مسعود، پسر سلطان محمود غزنوی بر اصفهان مسلط شد و اثاثیه شیخ رئیس به غارت رفت. دانشنامه بزرگ او به نام کتاب الانصاف (شامل بیست و هشت هزار مقاله در بیست مجلد) که در آن، ابن سینا مشکلات آثار فیلسوفان را با فلسفه خاص خود معروف به حکمت مشرقیه سنجیده است، نابود شد.

از این دانشنامه عظیم، چند فقره، بیشتر باقی مانده است (که یا از تاراج مصون مانده و یا توسط خود ابن سینا جمع‌آوری شده است) که عبارت‌اند از: بخشی از تعلیقات بر اثولوگیا منسوب به ارسطو، شرح کتاب اللام مابعد الطبیعه، تعلیقات بر کتاب نفس و شاید، دفترهایی که با عنوان منطق المشرقیه باقی مانده است. ابن سینا که امیر را در لشکرکشی به همدان همراهی می‌کرد، در بستر بیماری افتاد، ولی اگرچه با دقت به درمان خود پرداخت، اما در پنجاه و هفت

نوعی پدیدارشناسی وجدان مَلَکی^۱ تبدیل می‌کردند. عقل اول به مبدأ خود توجه دارد و با تأمل در مبدأ خود می‌پردازد که وجود عقل اول را به واجب تبدیل می‌کند. عقل اول همچنین صرف امکان و وجودی خود را مورد توجه قرار می‌دهد که به گمان او خارج از مبدأ قرار دارد. از نخستین تأمل، عقل دوم، از تأمل دوم نَفَس محرک فلک اول (فلک الافلاک) و از سومین تأمل، جسم اثیری و فوق‌عنصری این فلک اول که بدین سان از ساحت سفلی (ساحت ظلمت و لاجود) عقل اول صادر می‌شود. این تأمل سه‌گانه ایجادکننده وجود در دیگر عقول نیز تکرار می‌شود تا آن‌گاه که سلسله مراتب دوگانه کامل شود: سلسله عقول کروی و سلسله نفوس فلکی فاقد قوای جسمی ولی دارای قوه خلاقه صرف هستند، یعنی فارغ از حواس که شوق آنان به عقلی که از آن صادر شده‌اند میل کرده و عقل در هر یک از افلاک حرکت خاص آن را ایجاد می‌کند. بنابراین، انقلابات کیهانی که هر حرکتی از آن‌ها ناشی می‌شود، معلول شوقی است که هرگز از میان نمی‌رود. این همان نظریه نفوس فلکی و در نتیجه نظریه قوه خیال فارغ از حواس ظاهری است که ابن رشد (فصل هشتم، ۶) به شدت رد کرد. برعکس، این نظریه، نزد پیروان ایرانی ابن سینا بسط پیدا کرد. پیش از این (فصل دوم، الف، ۵) گفته شد که چرا و چگونه معرفت‌شناسی نبوی اندیشه نوعی از قوه خیال صرفاً معنوی را ایجاب می‌کرد.

۴. عقل دهم فاقد قوه‌ای است که به نوبه خود، عقلی واحد و نفسی واحد ایجاد کند. می‌توان گفت که با عقل دهم، صدور به صورت نفوس انسانی کثیر انفجار پیدا می‌کنند، در حالی که از ساحت ظلمانی آن، ماده تحت قمر به وجود می‌آید. همین عقل دهم را عقل فعال نامیده‌اند، عقلی که نفوس ما از آن صادر شده‌اند و اشراق آن، صور علمی را به نفوسی که توانایی بازگشت به آن را یافته‌اند، افاضه می‌کند. عقل انسانی، وظیفه و توانایی انتزاع معقول از محسوس را ندارد. هر علم و تذکری، صادر و اشراقی از فرشته است. همین طور، عقل انسانی، طبیعت فرشته را بالقوه در خود دارد. به واسطه وضعیت دوگانه عقل عملی و عقل نظری، «صورت» دوگانه عقل انسانی، «فرشتگان زمینی» نامیده

با این همه، فیلسوف، از پیوستن به حلقه آنان ابا کرد. در عوض، اگر ابن سینا از پیوستن به تشیع اسماعیلی تن زد، اما استقبالی که از او، درباره این امیران شیعی همدان و اصفهان شده، دست‌کم، مؤید تعلق او به تشیع امامی است. این همزمانی، افقی را وسعت می‌بخشد که چهره معنوی ابن سینا در آن ظاهر می‌شود. وانگهی، مجموعه آثار ابن سینا، پیچیدگی روح و نظریه‌ای را به ما می‌فهماند که حکمای مدرسی لاتینی، جز به بخشی از آن پی نبرده بودند. درست است که این پیچیدگی از اثر عظیم او شفاء ناشی شده است که منطق، طبیعیات و الهیات را شامل می‌شده، اما نیت شخصی فیلسوف می‌باید در آن چیزی به کمال می‌رسید که چنان‌که گفته شد، می‌بایست «حکمت مشرقیه» باشد.

۳. با توجه به این‌که مجبور هستیم گزارشی مجمل به دست دهیم، کانون بحث ما، نظریه ابن سینایی علم خواهد بود، زیرا علم، نظر به ظاهر آن، از نظریه عمومی عقول ناشی شده است. هم‌چون نوعی فرشته‌شناسی به نظر می‌آید و نیز به این دلیل که فرشته‌شناسی، اساس جهان‌شناسی و مقام و منزلت انسان‌شناسی را نیز معلوم می‌دارد. پیش از این یادآور شدیم (فصل پنجم، ۲) که فلسفه ماهیت و تقسیم وجود به وجود واجب بالذات و واجل بالغير، در آثار فارابی طرح شده بود. از این سخن، چنین برمی‌آید که تصور «مکتبی»^۱ خلقت، به ضرورت از بنیاد دگرگون می‌شود. خلقت اتفاقی دفعی و ارادی در ازل نیست، بلکه ضرورتی الهی است. خلقت ناشی از نفس اندیشه الهی است که خود را می‌اندیشد و علمی که وجود الهی به طور ابدی از خود دارد جز همان صادر اول با عقل اول نیست. این معلول یگانه و آغازین نیروی خلاق که با اندیشه الهی یکی است گذار از واحد به کثیر را با رعایت قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد ممکن می‌سازد.

از این عقل اول، کثرت وجودات صادر می‌شود، درست به همان سان که در دستگاه فلسفی فارابی وجودات از تعقل عقل صادر می‌شد که جهان‌شناسی را به

1. phénoménologie de la conscience angélique

1. orthodoxe

و بدین سان، ابن سینا، نمونه نادر فیلسوفی است که کاملاً به معرفت نفس خود نائل آمده و (مانند سهروردی، به دنبال او) رمزهای خاص خود را ایجاد کرده است. موضوع هر سه رساله، سفر به سوی مشرق عرفانی غایب از نقشه‌های جغرافیایی ماست، اما فکر آن را در عرفان می‌توان پیدا کرد. رساله حی بن یقظان (ر.ک. EgregoroĪ در کتاب حنوخ) شرح دعوت به سفر، به همراهی فرشته نورانی است. در رساله الطیر، این سفر انجام می‌شود و مجموعه‌ای آغاز می‌شود که در حماسه عرفانی حیرت‌انگیز فریدالدین عطار (سده‌های ششم-هفتم/ دوازدهم-سیزدهم) به زبان فارسی به اوج کمال خواهد رسید. بالاخره، سلامان و ابسال، دو قهرمان رساله‌ای هستند که در بخش پایانی کتاب اشارات و تنبیهات آورده شده است. این نوشته‌ها رساله‌هایی تمثیلی‌اند و نه کنایی و نبایستی این دو را با یکدیگر اشتباه کرد (ر.ک. فصل اول، ۱). این رساله‌ها، بیان داستانی^۱ حقایق نظری نیستند که همیشه می‌توان به زبان دیگری بیان کرد، بلکه مبین چهره‌هایی هستند که فاجعه درونی شخصی^۲ و رمزآموزی زندگی^۳ را مجسم می‌کنند. رمز^۴، همان اشاره^۵ و سکوت است؛ سخن می‌گوید و خاموش است. هرگز نمی‌توان رمز را برای همیشه توضیح داد؛ رمز، تا حدی شکوفا می‌شود که وجدانی، خود را در برابر آن باز کند، یعنی آن را رمز استحاله^۶ خود قرار دهد.

۶. هیأت^۷ و نقش فرشته که همان «عقل فعال» است، مبین تقدیر بعدی مکتب ابن سینایی^۸ است. به سبب همین عقل است که «مکتب ابن سینایی لاتینی» به شکست رانده شد. این عقل، اصحاب توحید مکتبی را متوحش ساخت، به خوبی احساس می‌کردند که فیلسوف، بی‌آنکه در سلوک به رهبری این فرشته، حرکت را از دست داده و به هدفی از نظر فلسفی فرودست قناعت کند، به رهبری عقل، با ماوراهایی غیرقابل پیش‌بینی سوق داده خواهد شد. یعنی

شده‌اند. راز سرنوشت نفوس جز این نیست. به واسطه حالات چهارگانه، عقل نظری، عقلی که با فرشته یا عقل فعال اتصال دارد. عقل قدسی نامیده شده است. عقل قدسی، در عالی‌ترین مرتبه آن، همان مورد ممتاز عقل نبوت است.

با توجه به این مطلب، می‌توان ملاحظه کرد که در مسئله عقل فعال که از همان آغاز، در میان شارحان ارسطو اختلاف ایجاد کرده بود، ابن سینا، به دنبال فارابی (این جا می‌توان عقل دهم در نظام کیهانی اسماعیلی را نیز در نظر آورد) به خلاف تمیستیوس^۱ و توماس آکویناسی^۲، عقل مفارق و خارج از عقل انسانی را پذیرفت، بی‌آنکه (مانند اسکندر افرویدیسی و به طریقه پیروان آگوستین قدیس)^۳ آن را با مفهوم خدا یکی شمارد. فارابی و ابن سینا، این عقل را یکی از وجودات عالم ابداع دانسته‌اند که وجود انسانی، از طریق همین عقل، به آن عالم، بدون واسطه متصل است و نوآوری معرفتی این فیلسوفان نیز در همین نکته نهفته است. از سوی دیگر، در نظر آنان، مفهوم ارسطویی نفس، به عنوان کمال اول جسم آلی قانع‌کننده نبود؛ این «پذیرش کمال اول»، تنها یکی از وظایف نفس است و البته نه وظیفه اصلی آن. انسان‌شناسی آنان، نوافلاطونی است.

۵. با توجه به این مبانی، می‌توان فهمید که طرح «حکمت مشرقیه»، چگونه با مجموعه نظامی که از پیش تأسیس شده، مرتبط است. با کمال تأسف، از این «حکمت مشرقیه»، تنها فقرات و اشارتی باقی مانده که پیش از این یاد شد. (این جا، در جزئیات برخی مناقشه‌ها وارد نمی‌شویم؛ رساله س. پینس^۴ که در پایان کتابشناسی ما به آن اشاره شده، به طور قاطعی، نشان داده که واژه «مشرقین» در اصطلاح ابن سینا، همیشه به یک معناست). از سوی دیگر، دقیق‌ترین تصویری که می‌توان از آن پیدا کرد، با مراجعه به تعلیقات بر ائولو جیای منسوب به ارسطوست. پنج اشاره ابن سینا، از شش مورد ارجاع به «حکمت مشرقیه» به حیات پس از مرگ مربوط یم شود. ظاهراً، همین نظریه بقا، پیش از هر بحث دیگری، مبین حقیقت «حکمت مشرقیه» بوده است.

وانگهی، ابن سینا، راز تجربه شخصی را در رساله‌های سه گانه تمثیلی آورده

1. affabulation 2. drame intime personnel

3. apprentissage de toute une vie 4. symbole 5. chiffre

6. transmutation

7. figure 8. avicennisme

1. Themistius 2. Sanit Thomas d'aquin 3. Saint Augustin

4. S. pinés

تاریخ‌های فلسفه ما غایب‌اند، آوردیم. این‌جا، سیداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد (درگذشته ۱۰۴۰/۱۶۳۰) را نیز اضافه می‌کنیم که شرحی بر مفتاح‌الشفانا نام دارد و در آن، به صراحت، به «حکمت مشرقیه» که ابن سینا در آغاز شفاء از آن یاد کرده، اشاره رفته است.

در حالی که اندیشه فلسفی، در نقاط دیگر جهان اسلام، به خواب‌گران فرو رفت، این استادان مکتب ابن سینایی ایرانی، اسلام شیعی را به عالی‌ترین درجه آگاهی فلسفی هدایت کردند. وحدت ملک و حی یا روح‌القدس با عقل فعال یا فرشته معرفت، در تضاد با تقدیر مکتب ابن سینایی لاتینی، فلسفه روحی^۱ کاملاً متفاوت با فلسفه روح در مغرب‌زمین ایجاد کرد. برای درک این تضاد، باید به انتخابهایی که پیش از این یاد کردیم، بازگشت. طبیعی است که همه واپسین صفحات شفاء که در آن، ابن سینا، با ایجازی عمدی، درباره مفهوم پیامبر و امام سخن گفته، نظر متفکران را جلب می‌کرده است. زیرا با توجه به آن مطلب، می‌توانستند دریابند که معرفت‌شناسی ابن سینایی و نظریه عقل، حاوی مقدمات حکمت نبوی خاص آنان بوده است.

۵. ابن مسکویه، ابن فاتک، ابن هندو

احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه، معاصر بیرونی و ابن سینا، در ری زاده شد و در اصفهان (به سال ۴۲۱/۱۰۳۰) از دنیا رفت. به نظر می‌رسد که (به گفته میرداماد و نورالله شوشتری) اسلام آوردن خانواده وی از پدربزرگ او، مسکویه (پسوند این اسم، مانند پسوندهای ابن بابویه، سیبویه، با نام‌های پهلوی مختوم به *oē* ارتباط دارد؛ عربان، آن را *مسکویه* تلفظ می‌کنند) فراتر نمی‌رود. او، نماینده این گروه از فیلسوفان ایرانی زرتشتی‌تبار است که برای مطالعه در آداب، خلیقات، تمدن‌ها و کلمات حکمت‌آموز (نوع ادبی بسیار رایج در زبان پهلوی) علاقه‌ای ویژه داشتند. احمد مسکویه (صورت فارسی رایج آن) مدتی، در دوره جوانی، کتابدار ابن عمید، وزیر یادشده (فصل پنجم، ۳) بود و آن‌گاه،

به هر حال، به ماورای احکام جزمی تثبیت شده، زیرا رابطه بلاواسطه و شخصی با یک وجود معنوی عالم ابداع، فیلسوف را به طور خاص، در وضعیت قرار نمی‌دهد که در برابر کاهنان این دنیا سر فرود آورد. مکتب ابن سینا، به بهای تغییری بنیادی که معنا و ساختار آن را به هم زد (این همان «مکتب اگوستینی سینایی‌مآب»^۱ است که اتیین ژیلسون^۲ به خوبی نامگذاری و تحلیل کرده است) شکوفا شد. تأثیرهای مکتب ابن سینایی را باید در راستای نظرات آلبرت کبیر^۳ (شاگرد او اولریش اهل استرازبورگ^۴ و پیشگامان عرفان ایالت راین) دنبال کرد.

اما در حالی که پیشرفت مکتب ابن رشد، اثرات مکتب ابن سینا را در مسیحیت از میان برد، در مشرق‌زمین، وضعیت متفاوت بود. در مشرق‌زمین، نه مکتب ابن رشد شناخته شد و نه نقادی غزالی، به معنای پایان فلسفه بود که اغلب تاریخ‌نویسان فلسفه بر آن رفته‌اند. ابن سینا، شاگردان بلاواسطه بسیار خوبی است. پیش از همه، جوزجانی وفادار که رساله حی بن یقظان را به فارسی ترجمه و شرح کرد؛ حسین‌بن‌زبیله اصفهانی (درگذشته ۴۴۰/۱۰۴۸) که همان رساله را به عربی شرح کرد؛ یک زرتشتی با نامی کاملاً ایرانی، بهمنیارین مرزبان (که اثر مهم او [التحصیل] هنوز به چاپ نرسیده است). اما بی‌هیچ تردیدی می‌توان گفت که خلف ابن سنا، سهروردی بود، نه به این معنا که او، برخی از مبانی فلسفه ابن سینا را در آثار خود وارد کرد، بلکه به این اعتبار که سهروردی، به نوبه خود، طرح «حکمت اشراق» را تجدید کرد که به گفته خود او، به هر حال، ابن سینا نمی‌توانست آن طرح را به پایان برد، زیرا «منابع اشراقی» حقیقی را نمی‌شناخت. این طرح را سهروردی، با احیاء حکمت نور ایرانیان‌باستان به انجام رساند (ر.ک. فصل هشتم).

از آغاز سده دهم/شانزدهم، همین مکتب ابن سینایی سهروردی، در مکتب اصفهان، جهشی عظیم پیدا کرد که اثرات آن، در ایران شیعی تا امروز زنده مانده است. در آغاز همین فصل، نام چند تن از این بزرگان را که با کمال تأسف، از

1. augustinisme avicennisant 2. Etienne Gilson
3. Albert le Grand 4. Ulrich de Strasbourg

1. philosophie de l'esprit

مَحْرَم و خزانه‌دار علاءالدوله، پادشاه دیلمی شد (و یکی از کتاب‌های خود را به فارسی به نام او کرد). از همهٔ قراین برمی‌آید که او شیعی بوده است: پذیرفته شدن به مصاحبت دیلمیان، تجلیل خواجه نصیر طوسی از او و بالاخره، برخی از فقرات کتاب‌های او.

از میان حدود بیست اثری که از مسکویه به یادگار مانده است، تنها زا مشهورترین آن‌ها نام می‌بریم. رسالهٔ اخلاق فلسفی با عنوان تهذیب الاخلاق که چندین بار، در تهران و بغداد به چاپ رسیده و همان اثری است که خواجه نصیر طوسی، در دیباچهٔ اخلاق ناصری خود، از آن تمجید کرده است. اثر دیگری، با عنوان فارسی جاویدان خرد وجود دارد که افسانه‌ای نیز در آن باره گفته شده است. گویا رساله‌ای با همین نام را هوشنگ، یکی از فرزندان عصر او نوشته بوده است. همین اثر، در زمان مأمون، خلیفهٔ عباسی، بار دیگر پیدا شد و بخشی از آن را حسن بن سهل نوبختی به عربی ترجمه کرد. مسکویه نیز به نوبهٔ خود، در ترجمهٔ عربی، اصلاحات به عمل آورد و چیزهایی بر آن افزود و آن‌گاه، روایت فارسی دیگری از آن به دست داد. به هر حال، مسکویه، همان متن عربی را (با عنوان الحکمة المخالدة چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره) به عنوان مقدمه‌ای بر اثری مفصل‌تر، دربارهٔ تجارت‌الامم ژ، شامل تمدن‌های عربی، فارسی و هندی قرار داده است.

۲. این کتاب جاویدان خرد، شامل کلمات حکمت‌آموز بسیار، با مجموعه‌هایی از ادبیات هم‌عصر ارتباط دارد که می‌توان، به حق، از آن‌ها نام برد. ابن فاتک (سدهٔ پنجم/یازدهم)، شاگرد ابن هیثم (فصل چهارم، ۸) از اعراب دمشق و ساکن مصر، اثر مفصلی، با عنوان مختارالحکم از سخنان حکمت‌آموز منسوب به فرزندان باستانی و شرح حال کمابیش افسانه‌ای آنان فراهم آورده است. چنان‌که ویراستار اخیر آن کتاب (عبدالرحمن بدوی) گفته است، احتمال دارد ابن فاتک به منبعی ناشی شده از زندگی فیلسوفان نامدار، اثر دیوگنس لائرسی^۱ دسترسی داشته است (اثر ابن فاتک به اسپانیایی، لاتینی و توسط گیوم

دوتینون ویل^۱ درگذشتهٔ ۱۴۱۴ م، بر مبنای متن لاتینی، به فرانسه ترجمه شد؛ بخشی از همین کتاب، به زبان پروانسی^۲ و نیز دو بار به انگلیسی ترجمه شده است). به هر حال، این اثر، ابتدا در ملل و نحل در بخش فیلسوفان باستان، مورد بهره‌برداری بسیار شهرستانی (درگذشتهٔ ۱۱۵۳/۵۴۷) قرار گرفت و آن‌گاه، شهرزوری (درگذشتهٔ حدود ۱۲۸۱/۶۸۰) مرید و شارح سهروردی (فصل هفتم، ۵) فقرات مفصلی از آن اثر را نقل کرد. بدین سان، می‌توان سنت ملل و نحل‌نویسی یونانی را در عالم اسلام تا قطب‌الدین اشکوری، شاگرد میرداماد (در اثری به نام محبوب القلوب) دنبال کرد.

۳. این‌جا، باید از علی بن هندو (نیز اهل ری، درگذشتهٔ ۱۰۲۹/۴۲۰) از دیگر معاصران و هموطنان مسکویه نام برد. از ابن هندو نیز گلچینی از کلمات پندآموز فرزندان یونانی به جای مانده است. این‌جا، به مناسبت مقال و پیش از وقت، از تاریخ الحکما اثر جمال‌الدین ابن قفطی (درگذشتهٔ ۱۲۴۸/۶۴۶) نام می‌بریم.

۶. ابوالبرکات بغدادی

هبة‌الله علی بن ملکا ابوالبرکات بغدادی که دیرزیست (۸۰ یا ۹۰ سال و اندکی پس از سال ۱۱۶۴/۵۶۰ مرد) شخصیت جالب و جذابی بود که آثارش، بویژه توسط پینس مورد مطالعه قرار گرفته است. او که یهودی تبار بود، بعدها به دلایل نسبتاً پیچیده‌ای به اسلام گروید و تذکره‌نویسان مسلمان، چهار روایت متفاوت از این گرایش به اسلام، به دست داده‌اند (از طرف دیگر در متنی عبری نام او را ناتانائل آورده‌اند که معادل هبة‌الله و Adeodatus یا خداداد است). لقب او حدالزمان که به او داده شد، به خوبی مؤید شهرت اوست. او، به بهترین وجهی، نمونهٔ فیلسوفی متوحد است (او، نقاط مشترکی با ابن باجه دارد؛ فصل هشتم، ۳) و در نظر او، اندیشهٔ دخالت در «سیاست» و امور «اجتماعی» با نفس فیلسوف بودن تعارض دارد. تعارضات رسمی، به عنوان مثال تعارض میان

1. Guillaume de Thignonville 2. provençal

1. Diogéne Laërce

فلسفه و دین، به صورتی که رسماً طرح شده است، برای او جالب توجه نیست، زیرا اگر فیلسوف در این دعوا وارد شود، چگونه می‌تواند «انقلابی» باشد؟ بنابراین، این موضع، موقتی و به عنوان مثال از بد حادثه نیست، بلکه رویکردی اساسی است و به خوبی در تصویری که ابوالبرکات، از تاریخ فلسفه دارد، ظاهر می‌شود. ابوالبرکات بر آن است که فیلسوفان باستان، از ترس این که تعلیمات آنان به اشخاصی که توانایی درک آن‌ها را ندارد، برسد، به تعلیماتی شفاهی بسنده کرده‌اند، این تعلیمات، بعدها به زبانی تمثیلی به صورت نوشته درآمد (چنین فکری، نزد سهروردی نیز وجود دارد). پس، تاریخ فلسفه، فرآیند زوال و سوء تفسیر سنت قدیم است و انحطاط، تا زمان ابوالبرکات، به صورت فزاینده‌ای ادامه داشته است. آن‌گاه که او (با اندکی اغراق) می‌گوید که از مطالعه فیلسوفان، بسیار کم یاد گرفته و اساس آن‌چه را که می‌داند به تأملات شخصی خود مدیون است، نیت او این نیست که به سنت، کم بها دهد، بلکه برعکس، می‌خواهد سنت را در خلوص آن احیا کند. به همین سبب، او می‌گوید، اگر کتاب‌های فیلسوفان را مطالعه کرده، کتاب بزرگ تکوین را نیز خوانده و با توجه به نظرات برآمده از کتاب تکوینی است که او، نظرات فیلسوفان باستان را ترجیح داده است.

بنابراین، فیلسوف ما کاملاً آگاه است که نظرات خود را مستقل از سنت فیلسوفان تدوین کرده، زیرا این نظرات، حاصل مطالعات شخصی اوست. به همین دلیل، پینس، عنوان کتاب فلسفی بزرگ ابوالبرکات، با عنوان *المعتبر* را به درستی چنین ترجمه کرده است: «کتابی که بر اثر تأمل شخصی تدوین شده است»^۱. این کتاب عظیم، از یادداشت‌های شخصی انباشته‌شده در طی زندگانی طولانی فراهم آمده است. فیلسوف، به سبب ترسی که از کج‌فهمی خوانندگان ناآشنا به مسائل داشت، از تدوین کتاب خودداری می‌کرد، اما سرانجام، کتابی فراهم آمد که حاوی همهٔ مباحث دانش زمان، در سه مجلد، منطق، طبیعیات، الهیات (چاپ حیدرآباد، ۸-۱۳۵۷ ق) بود. تردیدی نیست که اندیشه‌های نو و انقلابی کتاب، حاصل تأملات شخصی بوده است. با این همه، گاهی مؤلف

اندیشه‌های دیگری را نیز پذیرفته است، مانند صفحاتی از شفای ابن سینا، بدون تردید، به این دلیل که او، این مطالب را با آن‌چه در «کتاب تکوینی» خوانده بود، مطابق می‌دیده است.

۲. از آن‌جا که پیش از این، دربارهٔ نظریهٔ عقل فعال، در اندیشهٔ ابن سینا سخن گفتیم، این‌جا، بر موضع ابوالبرکات، در این باره نیز تأکید خواهیم ورزید، زیرا این نظر، مبین «اصالت شخص»^۱ به دور از مصالحهٔ اوست و فلسفه را برای همیشه، از مشکلاتی رها می‌کند که آن مشکلات، از وضع تنها یک عقل واحد، برای نوع بشر و از جانشین ساختن مرجعیتی جمعی^۲، اعم از دینی یا عرفی به رابطهٔ مستقیم هر انسان با این عقل استعلایی، اما یگانه ناشی می‌شود. داده‌های این مشکل، در نظر ابوالبرکات، به این مسأله بازگشت می‌کند که آیا همهٔ نفوس انسانی، نوع واحدی را ایجاد نمی‌کنند، آیا هر نفسی از نفس دیگر، از نظر نوع، تفاوت دارد و یا آیا نفوس گردآمده در خانواده‌های معنوی، انواع متفاوتی نسبت به یک جنس مشکرت به وجود نمی‌آورند؟ به خلاف فیلسوفانی که از فرضیهٔ نخست دفاع می‌کنند و به علت فقدان انتخاب روشنی که در جهت فرضیهٔ دوم می‌توانست وجود داشته باشد، ابوالبرکات سومین فرضیه را می‌پذیرد. اما در این صورت، چگونه می‌توان پذیرفت که عقل فعال واحدی، علت موجدۀ یگانهٔ نفوس کنیر باشد؟ از آن‌جا که انواع پرشماری از نفوس انسانی وجود دارد، ظهور این کثرت مستلزم همیاری همهٔ مراتب سماوی است. افزون بر این، باید علت موجدۀ را از علت مکمله که به همان حد، از یکدیگر تفاوت دارند که معلم از پدر جسمانی، تمیز داد. به سبب تنوع انواع نفوس، تعلیم نفوس، به یک صورت خاص آن و به عقل فعال واحدی نمی‌تواند محدود شود. به همین دلیل، فرزندان باستان گفته‌اند که برای هر نفس فردی یا شاید برای چندین نفس جمعی که دارای طبیعت و پیوند هستند، یک وجود عالم معنوی وجود دارد که در طول حیات آن‌ها برای این نفس یا گروه نفوس مهر و ملاطفتی ویژه نثار می‌کند. همین وجود، آن نفوس را تعلیم و راه سلوک را نشان داده و از آنها پشتیبانی می‌کند. فرزندان باستانی، این دوست و پیر راهنما را

1. personnalisme

2. Magistère collectif

1. Le livre de ce qui est établi par réflexion personnelle

ظاهر شده‌اند، هم‌چنان‌که از لقب حجت‌الاسلام که به برخی دیگر نیز داده شده است، برمی‌آید. ابوحامد محمد غزالی، به سال ۱۰۵۹/۴۵۰ در غزاله، قصبه‌ای در حوالی طوس (زادگاه فردوسی) در خراسان به دنیا آمد. خود او و برادرش احمد که از این پس درباره‌ی او، به عنوان صوفی سخن خواهیم گفت (فصل ششم، ۶) در خردسالی پدر را از دست بدادند، اما پدر، پیش از مرگ، سرپرستی آنان را به دوستی اهل تصوف واگذاشته بود و آن دو، نخستین آموزش‌های خود را از او فرا گرفتند. آن‌گاه، ابوحامد جوان، به نیشابور رفت که در آن زمان، خراسان، یکی از مهم‌ترین مراکز علمی دنیای اسلام بود. در همین شهر، غزالی، با امام‌الحرمین، استاد مذهب شافعی آشنا شد و در زمره‌ی شاگردان او درآمد (ر.ک. فصل سوم، ج).

با مرگ امام‌الحرمین (۱۰۸۵/۴۷۸)، غزالی، با نظام‌الملک، وزیر مشهور سلجوقی و بنیادگذار مدرسه‌ی نظامیه‌ی بغداد، آشنایی به هم رساند و در همان مدرسه، به سال ۱۰۹۱/۴۸۴ به استادی رسید. این دوره، مرحله‌ای پراهمیت در زندگی او بود و غزالی، محیطی مناسب شکوفایی و درخشش شخصیت خود یافت و دانش فلسفی خود را به کمال رساند. از این دوره، دو اثر به یادگار مانده است: کتاب مقاصد الفلاسفة که در مغرب‌زمین، سرنوشتی اعجاب‌انگیز داشته است این کتاب - با عنوان *Logica et philosophia algazalis Arabis* - در طلیطله، به سال ۱۱۴۵ م توسط دمنیکوس گونديسالينوس^۱ به زبان لاتینی ترجمه شد، اما فاقد مقدمه و خاتمه‌ای بود که غزالی، هدف خود را که شرح نظریات فیلسوفان برای رد آن‌ها بود، بیان کرده بود. این اثر، غزالی را در نظر فیلسوفان دوره‌ی مدرسی، به عنوان فیلسوفی همفکر با فارابی و ابن سینا جلوه‌گر ساخت و او را در معرض مجادلات علیه فیلسوفان «عرب» قرار داد.

اثر دیگری که به این دوره مربوط می‌شود، ردی پرآوازه و شدید بر فیلسوفان است که پایین‌تر، اشاره‌ای به آن خواهیم کرد، اما، اینک که ما بر تداوم اندیشه‌ی فلسفی و معنوی در اسلام بهتر آگاهی داریم، چندان جدی به نظر نمی‌رسد که بگوییم این نقادی، به گونه‌ای که در سده‌ی گذشته گفته می‌شد، به فلسفه

طباع تام می‌نامیدند که در زبان دینی، «فرشته» خوانده می‌شوند.

۳. ظاهر شدن این وجه از مکتب هرمسی، این‌جا، حایز اهمیت بسیاری است. پیش از این (فصل چهارم، ۱) به نقش طبیعت‌نامه، فرشته‌ی شخصی و جزم‌نورانی^۱، بویژه در متنی صابئی، نزد سهروردی و اشراقیان اشاره کردیم که هر یک به نوبه‌ی خود، در مورد تجربه‌ی جذبه‌ای که هرمس در جریان آن، به شهود «طبیعت تامه» خود رسید، تأمل می‌کردند. این‌جا، ملاحظه می‌کنیم که ابوالبرکات، از مجرای این «طبیعت تامه» راه‌حلی برای مسائل مطرح‌شده در نظریه‌ی ابن سینایی عقل‌فعال پیشنهاد کرد که بدون شک، در تاریخ فلسفه سابقه نداشت، زیرا به عنوان فیلسوفی قائل به «اصالت شخص»، ابوالبرکات، به صراحت، فرایند «تفرد»^۲ ناشی از نظریه‌ی ابن سینایی را مورد توجه قرار می‌دهد. تهور نوآورانه‌ی نهفته در این نظریه را می‌توان با توجه به این واقعیت درک کرد که در مغرب‌زمین سده‌های میانه، مخالفت با «مکتب ابن سینایی لاتینی»، بویژه ناشی از ترس از نتایج «اصالت فردی»^۳ فرشته‌شناسی او بود. با ابوالبرکات، برای هر فردی عقل‌فعال وجود خواهد داشت (هم‌چنان‌که نزد توماس آکویناسی چنین بود) اما این عقل «مفارق»، یعنی استعلایی است، ولی صرفاً قوه‌ای حال در فرد زمینی نیست. بنابراین، عقل‌فعال، به هر فرد، از این حیث که فرد است، «ساحتی» استعلایی و فراتر از همه‌ی هنجارها و مرجعیت‌های جمعی در این جهان اعطا می‌کند. به همین دلیل، می‌توان گفت که ابوالبرکات «انقلابی» است. باید به یاد داشت که ابوالبرکات، مدت‌ها پس از مرگ غزالی به نوشتن مشغول بوده است. همین مطلب، کافی است تا نشان دهد که باور به این‌که نقادی غزالی، نشان پایان فلسفه در اسلام بود، خالی از غلو نیست.

۲. ابوحامد غزالی و نقادی فلسفه

۱. بی‌هیچ مبالغه‌ای می‌توان به آسانی تصدیق کرد که این خراسانی، از نیرومندترین شخصیت‌ها و منسجم‌ترین اندیشمندانی بوده است که در اسلام

1. dominicus Gundissalinus

1. Alter ego de lumière 2. individuation 3. individualiste

مشرق‌زمین چنان ضربه‌ای وارد کرد که نتوانست کمر راست کند. امروزه، به عنوان مثال، وقتی به برخی از مشایخ ایرانی، اهمیتی را که در مغرب‌زمین به نقادی غزالی از فلسفه داده‌اند، توضیح داده می‌شود، مایهٔ شگفتی آنان می‌شود. این امر، به همان‌سان مایهٔ شگفتی سهروردی‌ها، حیدر آملی‌ها و میردامادها و دیگران نیز می‌شده است. سی‌وششمین سال حیات غزالی، نقطه عطفی تعیین‌کننده بود. در این زمان، مسئلهٔ یقین با چنان شدتی در نظر او طرح شد که بحران درونی بسیار شدیدی به دنبال آورد و فعالیت شغلی و زندگی خانوادگی او را مختل ساخت. به سال ۱۰۹۵/۴۸۸، غزالی، مدرسه و خانوادهٔ خود را رها کرد و خود را وقف جستجوی یقین درونی، به عنوان ضامن حقیقت کرد. می‌توان حدس زد که این تصمیم غزالی، سرمدرس مدرسهٔ نظامیه و سخنگوی مذهب اشعری که در آن زمان عین اسلام راستین اهل سنت به شمار می‌آمد، چه تأثیری در اذهان گذاشته است، این تصمیم، مبین نیروی شخصیتی استثنایی است.

غزالی، بغداد را ترک کرد و در طریق دشواری که به یقین منتهی می‌شود، راه سپرد. به مدت ده سال، غزالی، در سلک صوفیان درآمد و به تنهایی در بلاد اسلامی به سیروسیاحت پرداخت. این سیروسیاحت، او را به دمشق، بیت‌المقدس (پیش از اشغال آن به توسط صلیبیان)، اسکندریه، قاهره، مکه و مدینه کشاند و غزالی، اوقات خود را صرف تأمل و ریاضت‌های صوفیانه کرد. پس از رفع بحران روحی و زایل شدن تردیدها، غزالی، به موطن خود بازگشت و چندسالی، در نیشابور به تدریس پرداخت و به سال ۱۱۱۱/۵۰۵، در طوس، در پنجاه و دو سالگی، در حالی که از ابن سینا جوان‌تر بود، روی در نقاب خاک کشید.

۲. بدین سان، غزالی، با مسئلهٔ معرفت و یقین شخصی، در همهٔ ابعاد آن رودررو بوده است. اما آیا او، در میان همهٔ اندیشمندان اسلامی، در جستجوی یقین تجربی، در معرفت درونی، تنها بوده است؟ این مسئله، نزد سهروردی (که به ظاهر چیزی دربارهٔ غزالی نمی‌داند) اساسی بود و پیش از او، ابن سینا و ابوالبرکات نیز با مسئلهٔ علم‌الیقین و الزامات آن مواجه بوده‌اند. در مورد معرفت قلبی نیز اینک، ما می‌دانیم که به بهترین وجهی، از سوی امامان شیعی

بیان شده بوده است.

اما آنچه در این جستجوی غزالی، مایهٔ حیرت است، فاجعه‌ای است که زندگی او، دستخوش آن شد. آن‌جا که غزالی، دربارهٔ معرفت حقیقی سخن می‌گوید، طنینی از اصوات شهادت شخصی آن به گوش می‌رسد. او، در الْمُثْفِدُ مِنْ الضَّلَالِ می‌گوید: «علم یقین، علمی است که در آن معلوم به گونه‌ای آشکار می‌شود که هیچ تردیدی باقی نماند، امکان اشتباه و وهمی همراه آن نباشد. علم یقین، درجه‌ای است که قلب نمی‌تواند شک و خطایی را بپذیرد یا فرض کند و هر دانشی که به این یقین نائل نشود، علم مورد وثوق نیست بر آن نمی‌توان اطمینان کرد».

در جای دیگری (در رسالة الدینیة) این رفع حجاب را چنین توضیح می‌دهد که «آن، عبارت است از تصور نفس ناطقة مطمئنه، حقایق اشیا و صور آن‌ها را به صورت مجرد از مواد... و اما معلوم، همان ذات شیئی است که علم آن، در نفس مرتسم می‌شود... نفس ناطقة انسانی، محل اشراق نفس کلی بر او و مستعد قبول صور معقول از اوست. علوم مرکوز در اصل نفوس، بالقوه‌اند، مانند بذری که در زمین کاشته باشند».

در این سخن، فلسفه‌ای مثبت نهفته است و هر فیلسوفی، حتی فیلسوفی اشراقی، به آسانی، اهمیت و اعتبار آن را بازخواهد شناخت، اما با کمال تأسف، عکس قضیه درست نیست. رفتار منفی غزالی، درقبال فیلسوفان، به درجه‌ای می‌رسد که از چنان روح بلندی مایهٔ شگفتی است. تردیدی نیست که در ظاهر مناقشه‌آمیز آثار او، رنج درونی او، بازتاب یافته است. این مجادلات، در چهار اثر بیان شده و در این آثار، غزالی علیه باطنیان، نظارا، اباحتیان و بالاخره فیلسوفان به مجادله برخاسته است. آن‌چه بیشتر مایهٔ تعجب است، اعتماد به اعتبار منطق، در کلام، برای نیل به نتیجهٔ مجادله نزد کسی است که در جای دیگری، به طور کلی، از ناتوانی آن‌ها در نیل به حقیقت یقین حاصل کرده بوده است.

۳. اندیشه‌ای که الهام‌بخش مجادلهٔ علیه باطنیان بوده، به نظر می‌آید، بسیار با مسائل مربوط به قدرت سیاسی، یعنی دلمشغولی‌های خلیفهٔ عباسی،

المستظهر که می‌خواست مشروعیت خود را در برابر ادعاهای فاطمینان به کرسی بنشاند (عنوان کتاب المستظهری ناظر بر همین معناست) ارتباط داشته باشد. بخشی از این اثر را گلدتسهیر^۱ به سال ۱۹۱۶ منتشر کرده و مورد تحلیل قرار داد. از آن‌جا که در آن زمان، هیچ یک از متن‌های اساسی اسماعیلی، اعم از عربی و فارسی، شناسایی نشده بود، ویراستار آن اثر، به آسانی، با غزالی هم‌اوا شده بود، اما امروزه وضع دگرگون شده است.

جای تعجب است که غزالی، در برابر اندیشه‌ای که به طور اساسی تأویلی است، به مجادله‌ای بی‌امان می‌پردازد. او، از روند تأویل اسماعیلی و نیز از علمی که به عنوان علم ارثی انتقال یافته است (یعنی tradita) اطلاعی ندارد. جایی که تعلیم معنای باطنی وجود دارد که به مدد قیاس ایجاد و اثبات نمی‌شود و نیازمند پیشوایی الهام یافته و امام است (ر.ک. فصل دوم)، غزالی «دیانتی مبتنی بر مرجعیت»^۲ را در آن می‌یابد. غزالی، معنای امامت شیعی و همراه با آن، بنیاد فلسفی آن‌چه را که شرط ولادت روحانی است، در نمی‌یابد. پیش از این، نصوص وارد شده از امامان شیعی، درباره علم قلبی را یادآور شدیم که اگر آن نصوص، به نظر غزالی می‌رسید، می‌توانست او را قانع سازد. کتاب یادشده، مبین تصویری است که یک متکلم سنی مکتبی، از اندیشه باطنی می‌توانست داشته باشد. باید این بحث، به طور کلی، دوباره طرح شود، زیرا اینک از وجود پاسخ اسماعیلی جامعی بر حملات غزالی آگاهی داریم. این پاسخ را داعی پنجم یمنی، به نام سیدنا علی بن محمد بن ولید (درگذشته ۶۱۲ ق / ۱۲۱۵ م) با عنوان دامغ الباطل نوشته است. این اثر، شامل دو مجلد دستنوشته و دارای هزار و پانصد صفحه است. ما تأکید می‌کنیم که بررسی تطبیقی دو متن یادشده، بسیار پرفایده خواهد بود.

عنوان کتابی که غزالی، در رد نصارا نوشته، رد جمیل لالوهیه المسیح نام دارد و در آن، نویسنده، بر نص صریح انجیل‌های چهارگانه استناد کرده است. جای تعجب است که غزالی، بیشتر بر روش خود که این‌جا نیز به طور پرتناقضی، مبتنی بر علم و عقل برای تفسیر نص انجیل‌هاست تأکید می‌ورزد تا بر ضرورت

توحید و خطر تشبیه. بدون شک، این رد، اعتراضی «انجیلی» بر احکام کلیساست، اما جای آن دارد که نتایج آن، با اثرات ناشی از مسیح‌شناسی موجود در دیگر جریان‌های معنوی اسلام، به دور از هرگونه مناقشه، در مکتب اسماعیلی، نزد سهروردی، ابن عربی، سمنانی و دیگران مقایسه شود. پیش از این، به این مسیح‌شناسی که در درون عرفان اسلامی جای دارد، اشاره کرده‌ایم و این عرفان که با عرفان، به طور کلی، پیوند دارد، از احکام جزئی رسمی که غزالی مورد حمله قرار می‌دهد، متفاوت است. خلاصه این‌که این مسیح‌شناسی، در بطن حکمت نبوی جای می‌گیرد و چنان‌که ملاحظه شد، اندیشه حقیقت نبوت را تا خاتم نبوت و تا دایره ولایت که به دنبال آن می‌آید، تداوم می‌بخشد.

کتاب جدلی دیگر (به زبان فارسی) که بدون تردید، پس از مراجعت غزالی به نیشابور نوشته شده، به مناقشه با اباحتیان می‌پردازد و صوفیان منکر شریعت^۱، فیلسوفان گمراه و رافضیان را دربر می‌گیرد. می‌توان گفت که اشخاص مورد بحث، با کشانی که در آلمان سده‌های شانزدهم و هفده «اهل شور» (یا Schwärmer) نامیده می‌شدند، مطابقت دارد. این‌جا نیز زشت‌ترین اتهامات اخلاقی، به کسانی که اندیشه آنان خلاف آمد عادت است، وارد شده است.

۴. در واقع، این آثار تأثیر اندکی داشته‌اند و از نظر اهمیت، با کوشش غزالی در کتاب عظیم خود، در رد فیلسوفان، با عنوان تهافت الفلاسفة، قابل مقایسه نیستند. معنای واژه تهافت، مقول به تشکیک است؛ گاهی آن را به زوال، انهدام و نابودی و اخیراً به عدم انسجام ترجمه کرده‌اند که اصطلاحی به غایت مجرد و ایستاست. در واقع، حالتی که اسم مصدر تهافت، مبین آن است (صیغه ششم از علم صرف عربی بر وزن «تفاعل» معنای تقابل و ارتباط متقابل را افاده می‌کند) بهتر است به autodestruction des philosophes برگردانده شود. این‌جا، تناقض غزالی، بویژه آشکار می‌شود که اگرچه به ناتوانی عقل در نیل به یقین ایمان دارد، اما لاقلاً اطمینان دارد که با جدل عقلی می‌تواند یقین‌های فیلسوفان را نابود سازد. این رشد، به طور کاملی، نسبت به نفی خود [از سوی غزالی] آگاهی داشت و به همین جهت با نفی بر نفی، پاسخی نوشت و آن را تهافت‌التهافت نام نهاد.

1. Anomistes

1. Goldziher 2. religion d'autorité

سهروردی و اخلاف او ممکن نخواهد شد: ارتقاء وجودی عالم مثال، واسط میان عالم حس و عقل. پیش از این توضیح داده‌ایم که از طریق این عالم برزخ می‌توان از مشکل دوگانه اصالت روح انتزاعی فیلسوفان (یا استعاره معتزله) و ظاهرگرایی متکلمان رهایی یافت و در عوض فهمید که حقیقت معنوی ظاهر معاد قرآنی و مشاهدات پیامبر چیست؟ به همین دلیل، در این بحث اساسی، ملاً صدرا، ابن سینای فیلسوف و غزالی متکلم را به یکسان رد خواهد کرد.

۵. شاید، این همان راه برون‌رفتی است که تاکنون، به خوبی، مورد توجه قرار نگرفته و اثرات نقادی غزالی را به مقیاس درست آن برمی‌گرداند. نادرست خواهد بود که بگوئیم فلسفه، پس از غزالی، به ناچار به غرب سرزمین‌های اسلامی انتقال یافت. هم‌چنان‌که این سخن که فلسفه از ضربه‌ای که غزالی برآورد کرد نتوانست کمر راست کند، نادرست است. فلسفه، در مشرق‌زمین باقی ماند و تزلزل آن چندان اندک بود که تاکنون، پیروان مکتب ابن سینا باقی ماند و تزلزل آن چندان اندک بود که تاکنون، پیروان مکتب ابن سینا وجود دارند. آثار بزرگ مکتب اصفهان، مبین این معناست که سخن، نه بر سر «فلسفه مصالحه» است و نه «کار تلخیص»، بلکه منظور، به درستی، این «حکمت نبوی» است که در آغاز، طرحی از آن ارائه شد و جهش نبوی که در ایران، در سده دهم/شانزده پیدا کرد، با توجه به ترازنامه نقادی غزالی، به ما فهماند که به چه دلیل، تقدیر حقیقی فلسفه اصیل اسلام، فلسفه‌ای که جز در اسلام نمی‌توانست شکوفا شود، در محیطی شیعی رقم زده می‌شد.

پس از غزالی، شهرستانی (۱۱۵۳/۵۴۷) به نوبه خود، در کتاب پراهمیت الملل والنحل و در کتاب منتشرنشده‌ای در رد فیلسوفان، با عنوان مصارع الفلاسفة و نیز در رساله کلامی نه‌ایه الاقدام، به عنوان متکلمی آگاه، حمله بر فیلسوفان یونانی‌مآب و بویژه ابن سینا را تجدید خواهد کرد. این امر موجب شد فیلسوف بزرگ شیعی، خواجه نصیر طوسی (درگذشته ۱۲۷۴/۶۷۲) در دفاع از ابن سینا، اثری مفصل در پاسخ به شهرستانی بنویسد.

در واقع، تهافت الفلاسفة، اثری از خود به جای نگذاشت، بلکه اثر مهم غزالی، با عنوان احیاء علوم الدین، اثری سرشار از تحلیلهای حاکی از دریافتی ژرف،

همه کوشش غزالی، مصروف این امر شده است که به فیلسوفان ثابت کند، از طریق استدلال فلسفی، هیچ امری را نمی‌توان ثابت کرد، اما با کمال تأسف، این‌جا نیز او مجبور بوده است، این امر را با استدلال فلسفی اثبات کند. او، به شدت نظریه قَدَم عالم را مورد حمله قرار می‌دهد؛ درک نمی‌کرد؛ او بر آن بود که فیلسوفان نمی‌توانند ضرورت وجود خالق عالم، وحدت و تجرد الهی و علم باری به غیر خود را اثبات نمایند. غزالی، چنان دستخوش هیجان بود که ابراهیم فیلسوفان، بر وجود جواهر روحانی مجرد را رد کرد و حال آن‌که خود او، در جای دیگری به اثبات روحانیت و بقای نفس نیاز پیدا کرد. در نظر فیلسوفان، وجود روحانی، به ذات و علم خود علم دارد؛ حواس جسمانی آلی، فاقد این علم‌اند. غزالی پاسخ می‌دهد که آری! اما می‌تواند معجزه‌ای روی دهد!

اساس اندیشه غزالی، همین نکته است. «نوک پیکان» نقادی او، از نفی علیت در نظریه اشعری و نیز این نظریه ابن سینا فراهم آمده که اساس وجود ممکنات را ضرورت مبدأ می‌داند که لاوجود ممکنات را جبران می‌کند (این اندیشه ابن سینایی، در سده یازدهم/هفدهم، زهد فیلسوفی چون میرداماد را تا سرحد مکاشفه کشاند). در نظر غزالی، همه فرآیندهای طبیعی، مبین نظم هستند که اراده الهی آن را تثبیت کرده و این اراده، در هر لحظه‌ای می‌تواند سلب شود. اندیشه نظم درونی وجود و ضرورت درونی نفی شده است. به عنوان مثال، فیلسوفان را عقیده بر این است که مبدأ احتراق، آتش است؛ آتش، حریق را برحسب طبع ایجاد می‌کند و نمی‌تواند ایجاد نکند. غزالی این ضرورت را نفی کرده و بر آن است که تأثیر آتش باید به طور مستقیم یا از طریق فرشته به خدا برگردد. آن‌چه بنا بر مشاهده و تجربه می‌توان گفت، این است که سوختن پنبه، به عنوان مثال، در زمان تلاقی آن با آتش انجام می‌گیرد، اما این امر، بر ما ثابت نمی‌کند که این امر، از طریق تماس میان آتش و پنبه امکان‌پذیر شده و یا این‌که علت دیگری وجود نداشته است.

بالاخره، غزالی می‌گوید که فیلسوفان، آن‌جا که معاد جسمانی، واقعیت ظاهری دوزخ و بهشت را نفی کرده و تنها معاد روحانی نفس را می‌پذیرند، در اشتباه‌اند. این‌جا مشکلی بیان شده که حل فلسفی آن، جز از مجرای آثار

مانند صفحات مربوط به سماع، مؤثر افتاد. برخی از نویسندگان شیعی، در نقل قول از آن کتاب، تردیدی به خود راه نمی‌دهند. محسن فیض کاشانی، مشهورترین شاگرد ملاً صدرا شیرازی، تحریر مجددی از آن اثر، مطابق اسلوب شیعی با عنوان مَحَبَّةُ الْبِيضَاءِ خواهد کرد. در واقع، آنچه بر حیات نظری و معنوی سده‌های آتی، بویژه در ایران، تأثیر خواهد گذاشت، نقادی غزالی از فیلسوفان نیست، بلکه احیا و تجدید دیگری است که سهروردی به آن دست زد. دیگر تضادی میان اهل تأمل فلسفی بودن و پیوستن به تصوف وجود نخواهد داشت، زیرا نمی‌توان یکی را بدون دیگری به کمال دارا شد. این وضعیت، نوعی از انسان معنوی ایجاد کرد که فلسفه، الزاماتی را در برابر او وضع کرد که شاید، در هیچ جای دیگر وضع نکرده است. اینک، باید چند کلمه درباره‌ی تعلیمات برخی از صوفیان بزرگ بگوییم و توضیح دهیم که تجدید حیات معنوی که سهروردی به آن قیام کرد چه بوده است.

فصل ششم

تصوف

۱. ملاحظات مقدماتی

۱. برحسب معمول، اصطلاح صوفی را از واژه‌ی عربی صوف، به معنای پشم مشتق دانسته‌اند. این واژه، به عادت صوفیان اشاره دارد که لباس و خرقه‌ای از پشم سفید بر تن می‌کرده‌اند و بدین سان، خود را از دیگران متمایز می‌نمودند. بنابراین، این واژه از نظر اشتقاق، هیچ‌گونه، اشاره‌ای را به تعلیمات معنوی صوفیان که آنان را از دیگر فرق در اسلام تمیز می‌دهد، شامل نمی‌شود و به هر حال، وجه استعمال آن بسیار قدیمی است. اصطلاح صوفیه، مبین عرفایی است که به تصوف گرویده‌اند. اصطلاح تصوف، مصدر باب تَفَعُّل و از ریشه‌ی صوف است و معنای آن، اعتقاد به آیین صوفیه است. این اصطلاح، برحسب معمول، به معنای اعتقاد به تصوف به کار می‌رود (مقایسه شود با اصطلاح تشیع به معنای اعتقاد به عقاید شیعیان؛ تسنن؛ به معنای اعتقاد به عقاید اهل سنت). توضیح دیگری که در بادی امر قانع‌کننده‌تر به نظر می‌رسد، اصطلاح تصوف را مَعْرَبِ sophos یونانی می‌داند. اگرچه این وجه اشتقاق، مورد توجه شرق‌شناسان واقع نشده، اما ابوریحان بیرونی، در سده‌ی چهارم/دهم (فصل چهارم، ۶) از آن سخن گفته است (مقایسه شود با واژه‌ی دخیل، وجه اشتقاقی سامی یافته‌اند).

۲. تصوف، به عنوان شاهی بر دیانت صوفیه در اسلام، پدیداری معنوی با اهمیتی بسزاست، تصوف، به طور اساسی، بسط پیام معنوی پیامبر و مجاهده‌ی شخصی برای تجربه‌ی جوه آن، از طریق مکاشفه‌ی مضمون وحی قرآنی است. معراجی که در اثنای آن، پیامبر به اسرار الهی علم پیدا کرد، نمونه‌ای از تجربه‌ای است که صوفیان، به نوبه‌ی خود، برای نیل به آن به مجاهده پرداخته‌اند. تصوف،

اعتراض بارز و شهادت غیرقابل انکار اسلام معنوی، علیه‌گرایشی است که می‌خواهد اسلام را به صرف شریعت و ظاهر آن تقلیل دهد. تصوف، جزئیات سلوکی معنوی را بسط داده که درجات، مراتب و اصول آن، مستلزم حکمتی بوده است که عرفان نامیده می‌شود. بنابراین، دو قطب شریعت و حقیقت، یا بهتر بگوییم، سه وجه شریعت، طریقت و حقیقت، زندگی و تعلیمات صوفیان اساسی است.

منظور این است که از سویی، تصوف، در طی سده‌ها، از سوی اسلام رسمی، با مشکلاتی مواجه شد و از سوی دیگر، این پرسش مطرح است که آیا دو قطب شریعت و حقیقت که طریقت، ناظر به آن‌هاست، بدعتی صوفیانه است. یا خاص خود اسلام است که بی‌آن‌که تصوف خوانده شود، اسلامی معنوی است. باری، اشاراتی که از این پس، به تعلیمات برخی از مشایخ صوفیه خواهد شد، ما را در برابر مواضع اساسی تشیع و «حکمت نبوی» آن قرار می‌دهد. این بیان، پرسشی بسیار اساسی طرح می‌کند که نمی‌تواند طرح شود، مگر در شرایطی که دانشی ژرف از عالم معنوی شیعی داشته باشیم، زیرا «پدیدار صوفی»، در ایران شیعی و در اسلام سنی - که تاکنون در مغرب‌زمین بیشتر شناخته شده است - دقیقاً، به یک صورت ظاهر نمی‌شود.

با کمال تأسف، این‌جا، نه می‌توان مشکل را طرح کرد و نه راه‌حلی برای آن یافت، اما برای روشن کردن وضعیتی به غایت پیچیده می‌توان لااقل ملاحظاتی را عرضه کرد. مباحثی که پیش از این (فصل دوم) زیر عنوان «حکمت نبوی» طرح شد، می‌تواند چنین وانمود کند که تصوف، به طور خودجوش ظاهر شد. این سخن، درباره تصوف شیعی درست خواهد بود (همه کوشش حیدر آملی و تأثیر او تا امروز، در همین جهت قرار دارد؛ بر این مطلب نیز پیش از این - فصل دوم، ب، بخش دوم، ۴ - در مورد پیوند تصوف و مذهب اسماعیلی تأکید کرده‌ایم). اما، در واقع، از نظر شمار، در طی سده‌ها، بیشترین صوفیان، در دنیای سنی قرار داشته‌اند. افزون بر این، در دنیای شیعی، اغلب، درقبال تصوف، نه تنها از سوی ملایان رسمی حافظ دینان ظاهری، بلکه از سوی حکمای معنوی نیز که نظرات خود را از تعلیمات امامان می‌گیرند و با استعمال اصطلاحات

تصوف و اعتقاد به الهیات صوفیانه، به هیچ وجه، به تصوف اعتقاد و نسبت به آن نظر خوشی ندارند، احتیاطی نزدیک به ذم وجود داشته است. این سنخ را معنویت که به طور کاملی، تاکنون، زنده مانده است، مشکلی را طرح می‌کند که حل آن ممکن نیست.

۳. نخستین نکته دقیق و آموزنده این است که اعضای گروهی از اهل معنویت شیعی کوفی بودند که در فاصله سده‌های دوم و سوم هجری صوفی نامیده شدند. چنان‌که از متن عین‌القضات همدانی (درگذشته ۵۲۵ ق / ۱۱۳۱ م) برمی‌آید، در میان آنان مردی عبّدک نام بود: «سالکان راه خدا در دوره‌های گذشته متصوف نامیده نمی‌شدند. صوفی کلمه‌ای بود که در سده سوم رایج شد و نخستین کسی که به این نام خوانده شد، عبّدک صوفی (۲۱۰ ق) بود». عین‌القضات می‌گوید، عبّدک، شیخی بزرگ بود و پیش از جنید و استاد او سری سقطی (فصل ششم، ۲) زندگی می‌کرد. این امر، مانع از آن نیست که از امام هشتم، علی بن موسی الرضا (درگذشته ۲۰۳/۸۱۰) که عبّدک با او معاصر بود، سخنانی در ذم تصوف نقل شده باشد و به نظر می‌رسد که از سده سوم/نهم به بعد تا ظهور سعدالدین حمویه، در سده هفتم/سیزدهم (درگذشته ۶۵۰/۱۲۵۲) و دیگر مشایخ تصوف شیعی (حیدر آملی، شاه نعمت‌الله ولی و...) که تا نوزایش صفوی، به دنبال یکدیگر آمدند، اثری از تصوف شیعی باقی نمانده باشد.

۴. اینک، باید ملاحظاتی را عرضه کنیم. نخست این‌که اگر به مفهوم ولایت توجه داشته باشیم که در قلب تشیع قرار دارد و اگر قلب ماهیت آن را در تصوف سنی و به عنوان مثل، در آثار شیخی چون حکیم ترمذی (فصل ششم، ۴) در نظر آوریم، ملاحظه می‌شود که توضیحی برای ذم امامان و شیعیان درقبال لااقل گروه خاصی از صوفیان وجود دارد. در واقع، نظریه ولایت، نزد این گروه اخیر، مبین‌گذار به تصوف سنی از مجرای حذف امامت است، حتی اگر مجبور باشند نوعی امام‌شناسی بدون امام (مانند مسیح‌شناسی بدون مسیح) ارائه کنند. نمی‌توان تأیید کرد که ذم امامان، درقبال این گروه‌ها، به نابودی کامل تصوف شیعی انجامیده است، زیرا دو امر وجود دارد: از سویی، وجود علنی تصوف شیعی، از سده سیزده میلادی تاکنون و از سوی دیگر، این امر که

شجره‌نامه بسیاری از فرقه‌های طریقت، از یکی از امامان ناشی شده است. کسانی که در اصالت تاریخی این شجره‌نامه‌ها تردید کرده‌اند، متوجه نبوده‌اند که هر قدر این شجره‌نامه‌ها کمتر «تاریخی» باشند، بیشتر مبین اراده آگاهانه انتساب معنوی به یکی از امامان تشیع است. باید دلیلی بر این امر وجود داشته باشد. بالاخره این که وجهی از امور وجود دارد که نمی‌تواند مورد بی‌توجهی قرار گیرد. از میان رفتن موقتی آثار مشهود تصوف شیعی را می‌توان با ظهور قدرت سلجوقیان، در بغداد، در آغاز سده چهارم/دهم (ر.ک. فصل سوم، ج، ۳) توضیح داد که شیعیان را به رعایت تقیه که امامان تجویز کرده بودند، مجبور کرد. به همین دلیل، نتیجه‌گیریهای ما بایستی پیوسته با احتیاط توأم باشد.

۵. دوم این که بار دیگر، به سنخ ویژه‌ای از عارف شیعی اشاره کردیم (بالا تر فصل دوم، ملاحظات مقدماتی، ۶) که بی‌آن که به گروهی از صوفیه تعلق داشته باشد، اصطلاحات تصوف را به کار می‌گیرد. سهروردی، حیدر آملی، فیلسوفانی مانند میرداماد، ملاً صدرا شیرازی و بسیاری دیگر به هیچ طریقی وابسته نبوده‌اند (یادآور می‌شویم که اصطلاح طریقت، هم به معنای «راه» و هم به معنای تحقق خارجی آن راه، در فرقه‌های صوفیه است). به نظر می‌رسد که در درجه نخست، سازمان فرقه‌ای صوفیه، مورد نقد و ذم شیعیان قرار گرفته باشد: خانقاه، لباس رهبانی، نقش شیخ که به جانشینی امام و بویژه امام غایب، پیشوا و راهنمای درونی، از این حیث که غایب است، میل می‌کرد. باید توجه داشت که پیوند با شریعت در تشیع (بویژه زمانی که در اقلیت قرار دارد) دقیقاً همان پیوندی نیست که در تسنن موجود است. نفس تشیع، طریقت، یعنی تعلیم اسرار است. بدیهی است که یک جامعه شیعی، جامعه‌ای از اشخاص تعلیم یافته نیست (این امر یا مفهوم تعلیم اسرار در تضاد است) اما محیط شیعی، «بالقوه»، محیط تعلیم اسرار است. شیعی با ارادتی که به امامان معصوم می‌ورزد، مستعد این تعلیم است که او را با پیوندی مستقیم و شخصی، به عالم معنوی در «ساحت طولی» ربط می‌دهد، بی‌آن که پیوستن رسمی به طریقه‌ای ضرورت داشته باشد، هم‌چنان که در تسنن ضرورت دارد.

برای این که بتوان کل پدیدار را درک کرد، توجه به همه صور مختلف آن

واجد اهمیت اس. در کنار طریقت‌های سنی، طریقت‌های شیعی با سازمانی خارجی وجود دارد (در ایران کنونی، طریقت نعمت الهی با شاخه‌های متنوع از جمله ذهبی و...) اما باید از طریقت‌های متعددی نیز سخن بگویم که در درون تشیع فاقد هرگونه سازمان خارجی و حتی نام هستند. وجود این طریقت‌ها صرفاً معنوی است، به این معنا که هدف، تعلیم شخص است که شیخ عرضه می‌کند که اگر شخصیتی خاص باشد، حتی گاهی نام و مکتوم می‌ماند، ولی اغلب از آن، هیچ اثر مکتوبی باقی نمی‌ماند. بالاخره، مورد فرقه اویسیه است که وجه تسمیه خود را از اویس قرنی یمنی گرفته‌اند، یکی از نخستین شیعیان که پیامبر را شناخت و بر پیامبر نیز شناخته شده بود، بی‌آن که آن دو هرگز یکدیگر را دیده باشند. اینان، کسانی هستند که راهنمایی انسانی، خارجی و مشهود نداشته، بلکه از راهنمایی شخصی و معنوی تعلیم یافته‌اند. معنای ارادت به امامان و آن چه این ارادات، شخص را مستعد آن می‌گرداند، جز این نیست. برخی از اویسیه، به نام شناخته شده‌اند. در میان اهل تسنن نیز اویسیه وجود داشته‌اند، اما شمار آنان در تشیع بیشتر است.

۶. با ارائه این ملاحظات باید خاطر نشان کنیم که تاریخ تصوف، در اسلام، در پیوند آن با دیگر تجلیات معنوی که در اثر حاضر مورد تحلیل قرار گرفته‌اند، کاری سخت مشکل است. اگرچه می‌توان دوره‌های اساسی را مشخص کرد. زاهدانی که در بین‌النهرین صوفی خوانده شدند، ما را به آن چه که مکتب بغداد خوانده شد، هدایت نمی‌کنند؛ در کنار آن، مکتب خراسان نیز وجود دارد. تعلیمات برخی از مشایخ بزرگ که این جا می‌آوریم، پیام‌آور آن امری است که بعدها «الهیات صوفیانه»^۱ خوانده خواهد شد. اما موضوعات اساسی مورد اشاره در این صفحات، ما را به موضوعاتی احاله خواهد کرد که تا کنون از تشیع یاد گرفته‌ایم: دو قطب شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن، مفهوم ولایت که در تاریخ قدسی به دنبال دایره نبوت می‌آید. مفهوم قطب، در تصوف سنی، جز انتقال مفهوم شیعی امام نیست و سلسله‌مراتب عرفانی باطنی که قطب، در رأس آن قرار دارد، به هر حال، مشروط به مفهوم امام است. اینها واقعیت‌هایی

1. métaphysique du soufisme

عیسی بن آدم (فرزند برادر بزرگتر بایزید) نام برد که از طریق او، جنید، صوفی بزرگ بغداد، به گفته‌های بایزید آگاهی یافت و آن‌ها را به عربی ترجمه کرده و شرحی بر آن‌ها نوشت که بخشی از آن، در ضمن کتاب اللمع سراج محفوظ مانده است. در میان کسانی که محضر او را درک کرده‌اند، می‌توان از ابوموسی دبیلی (اهل دبیل در ارمنستان)، ابواسحاق بن هروی (مرید ابن ادهم)، صوفی مشهور ایرانی، احمد بن خضرویه که در ضمن سفر حج بایزید به خدمت او رسید، نام برد. مهم‌ترین و کامل‌ترین مأخذ درباره احوال و آثار بایزید، همان کتاب النور فی کلمات ابی یزید طیفور، اثر محمد سهلجی (درگذشته ۱۰۸۴/۴۶۷؛ چاپ عبدالرحمان بدوی، قاهره ۱۹۴۹) است. افزون بر این، روزبهان بقلی شیرازی نیز در شرح شطحیات سخنانی از بایزید را همراه با شرح آورده است.

۳. یکی از وجوه اساسی تعلیمات این صوفی بزرگ ایرانی، چنان‌که از کلمات و اقوال او برمی‌آید، آگاهی ژرف او به سه وجه وجودی به صورت انانیت، انیت و هویت است. در این مراتب آگاهی نسبت به وجود، الوهیت و بشریت وحدت پیدا کرده و به یکدیگر ستایش و محبت نثار می‌کنند. در وصف بایزید از مراتب سلوک تا نیل به حقیقت معنوی، خطوط درخشانی به چشم می‌خورد که ما تنها فقره‌ای از آن را به عنوان مثال در این جا نقل می‌کنیم.

«حق را به عین یقین بدیدم. بعد از آن‌که مرا از غیب^۱ بستند، دلم به نور خود روشن کرد، عجایب ملکوت بنمود. آنگه، مرا هویت خود بنمود، به هویت خود، هویت او بدیدم و نور او را به نور خود بدیدم و عزّ او، به عزّ خود بدیدم و قدر او، به قدر خود بدیدم و عظمت او، به عظمت خود بدیدم و رفعت او، به رفعت خود بدیدم. آنگه، از هویت خود عجب بماندم و در هویت خود شک کردم. چون، در شک 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 جز من نیست. آنگه، از هویت من، به هویت خویش آورد و به هویت خویش، هویت من فانی کرد و آنگه، هویت خود بنمود یکتا. آنگه، به هویت حق، در حق نگاه کردم. چون، از حق، به حق نگاه کردم، حق را به حق بدیدم، با حق به حق بماندم. زمانی چند

هستند که بر فوریت پرسش طرح شده، آن‌گاه که در بخش دوم کتاب حاضر، دوره‌های آتی تشیع و بویژه آراء و تأثیر مکتب ابن عربی (درگذشته ۶۳۸ ق / ۱۲۴۰ م) را مورد بحث قرار دهیم، تأکید خواهند ورزید.

با کمال تأسف، مجال تنگ این رساله، بحث درباره وجوه طرح شده از مجرای برخی توضیحات عمومی تصوف را مانند تأثیرات نوافلاطونی، غنوسی، عرفان هندی و غیره... ممکن نمی‌سازد. تنها به برخی از چهره‌های بزرگ تصوف اشاره خواهیم کرد و بنابراین، شمار بسیاری غایب خواهند بود، یعنی بسیاری از مشایخ تصوف، مانند خواجه عبدالله انصاری هروی (۱۰۰۶/۳۹۶-۱۰۸۸/۴۸۱) که مراسم نهصدمین سال مرگ او اخیراً در کابل (تابستان ۱۳۸۱/۱۹۶۲) برپا شد، این جا، مورد بحث قرار نخواهند گرفت.

۲. بایزید بسطامی

۱. ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی، زرتشتی تبار بود، زیرا پدر بزرگ او، سروشان، به آیین مزدایی بود و به اسلام گروید. او، بخش اعظم عمر خود را در زادگاهش بسطام، در شمال شرقی ایران سپری کرد و در حدود سال ۲۳۴ یا ۲۶۱/۸۷۴ در همان جا از دنیا رفت. او را به حق، یکی از بزرگ‌ترین صوفیانی می‌دانند که در طی سده‌ها، در دنیای اسلام، پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. تعلیمات او که حاصل زندگی درونی وی بود، مایه تحسین شخصیت‌های متفاوتی شده است، هرچند که او، هرگز وظیفه ارشاد و وعظ رسمی را به عهده نگرفته بود. از بایزید، حتی نوشته‌ای نیز برجا نمانده است. اساس تجربه معنوی او، به صورت روایات، جملات و شطحیاتی باقی مانده است که مریدان بلاواسطه و یا کسانی که به ملاقات او می‌رفته‌اند، جمع‌آوری کرده‌اند. مجموعه این تعلیمات، دارای اهمیت فلسفی و معنوی بسیار زیادی است. این بیانات را در تاریخ معنوی اسلام شطحیات نامیده‌اند که ترجمه آن [به یک زبان خارجی] آسان نیست، ولی ما آن را به paradoxes ترجمه می‌کنیم.

۲. از میان مریدان بلاواسطه بایزید، به طور عمده از برادرزاده او، ابوموسی

کذا فی الاصل . در ترجمه فرانسسه «غیر» : 1. outre que toi

با من، نَفَس و زبان و گوش و علم نبود. دیگر حق مرا از علم خود، علمی داد و از لطف خود، زبانی و از نور خود، چشمی، به نور او، او را بدیدم. دانستم که همه اوست»^۱

۳. جنید

ابوالقاسم بن جنید خَرَّاز، مشهور به جنید، ایرانی تبار بود و در نهاوند زاده شد، اما زندگی او، در عراق یا دقیقتر بگوییم، در بغداد گذشت و به سال ۹۰۹/۲۹۷ در همان جا درگذشت. در همین شهر، جنید، علوم نقلی را نزد یکی از مشهورترین علمای زمان، ابو ثور کلبی فراگرفت و از طریق عم خود، سری سقطی و برخی دیگر از مشایخ صوفیه، مانند حارث محاسبی، محمد بن علی قصاب و دیگران را تصوف آشنا شد. در زمان حیات و پس از مرگ جنید، تأثیر او بر تصوف بسیار عمیق بوده است. شخصیت جنید، مواعظ و نوشته‌های او، این صوفی را در صدر صوفیانی قرار می‌دهد که به «مکتب بغداد» مشهور شده است و به همین دلیل، او را شیخ طایفه نامیده‌اند.

نزدیک به پانزده رساله، از جنید باقی مانده است که بخشی از این آثار، مکاتباتی است که او، با برخی از صوفیان بزرگ معاصر مبادله کرده است. در این آثار، تحلیلها و نکات ظریفی درباره برخی مباحث سلوک معنوی و مفاهیمی مانند صدق، اخلاص و عبادت وجود دارد. در اصل رساله‌ها، مباحث مربوط به معنویت اسلامی مورد بحث قرار گرفته است، به عنوان مثال، کتاب التوحید که بحثی درباره وحدت خدا از دو دیدگاه کلامی و عرفانی است؛ کتاب الفناء که در آن جنید، از احوالی بحث می‌کند که به بقا می‌انجامد و نیز رساله ادب المفتقر الی الله و دواء الارواح و...

۲. با تکیه بر توضیحاتی که پیش از این آوردیم (فصل ششم، ۱) درباره تعلیمات این شیخ بزرگوار، دو نکته شایان توجه است. نخست این که معنویت جنید،

مشروط به دو قطب شریعت و طریقت است. بنابر آنچه گفته شد، می‌دانیم که همین امر، از همان آغاز، پدیدار دینی شیعی را ایجاد کرده و اساس امام‌شناسی آن نیز هست. جنید، با نظر افراطی برخی از صوفیان مخالف است که از برتری وجودی حقیقت نسبت به شریعت، به این نتیجه رسیده‌اند که با نیل به حقیقت، نسخ شریعت امکان‌پذیر می‌گردد. نیز می‌دانیم که نقطه افتراق تشیع امامی از اسماعیلی همین جاست. بنابراین، جای آن دارد که داده‌های وضعیت معنوی را در کلیت آن، مورد «تأمل مجدد»^۱ قرار دهیم؛ این وضعیت تنها در^۲ تصوف طرح نشده و تنها با تصوف^۳ قابل توضیح نیست.

دومین نکته اساسی تعلیمات جنید، در نظریه توحید، به عنوان اساس تجربه اتحاد آشکار می‌شود. تردیدی نیست که جنید، بر همه مسائل این بحث که رساله‌ای نیز به آن اختصاص داده، اشراف داشته است. در نظر جنید، توحید، صرف اثبات وحدت وجود خدا از طریق براهین عقلی متکلمان نیست، بلکه تجربه وحدت استعلایی^۴ خود خداست. اگر این امر، مبین معنویتی اصیل باشد، این نکته را نیز به ما یادآور می‌شود که امام ششم، به اصحاب خود تعلیم می‌داد که او چگونه درباره نص قرآن به تأمل می‌پرداخت تا مانند آن کسی که بر او از منبع وحی، وحی شده بود، آن را استماع کند.

۴. حکیم ترمذی

۱. ابو عبدالله محمد بن علی حسن با حسین، مشهور به حکیم ترمذی، در سده سوم/نهم زندگی می‌کرد. تاریخ تولد و وفات و نیز خطوط اساسی شرح احوال این ایرانی اهل بلخ را نمی‌دانیم. آنچه درباره او می‌دانیم، در مجموع، به اسامی برخی از مشایخ او و شرح جلای وطن در زادگاه او ترمذ مربوط می‌شود. هم‌چنان می‌دانیم که او، در نیشابور به تلمذ ادامه داده است، اما در عوض، ترمذی درباره سوانح و حالات روحی خود (در شرح حال خود نوشتی که اخیراً

1. repenser 2. avec le soufisme 3. par le soufisme
4. unité transcendante de Dieu lui-même

۱. روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، تهران، انجمن ایران و فرانسه ۱۳۴۴، ص، ۱۱۵.

هلموت ریتز پیدا کرده) اطلاعات گرانمایی به جا گذاشته است. افزون بر این، از او رساله‌هایی نیز باقی مانده است (ر.ک. کتاب‌شناسی).

۲. اساس تعلیمات ترمذی، بر مفهوم ولایت استوار است. به همین دلیل، مسائلی که در ملاحظات مقدماتی (فصل ششم، ۱) ارائه شد، این جا حایز اهمیت است، زیرا می‌دانیم که این مفهوم ولایت، اساس تشیع است (فصل دوم، الف) و واژه، مفهوم و حقیقت آن را ابتدا می‌توان در نصوص تعلیمات امامان بازیافت. به نظر می‌رسد که آثار ترمذی، نمونه بارز یا یکی از آثاری است که می‌توان در آن، روندی را مورد مطالعه قرار داد که به تناقضی منجر شد که ولایتی بدون امام‌شناسی تدوین شود. این جا، به دو ملاحظه بسنده خواهیم کرد. نخست این که ترمذی، دو نوع ولایت، ولایت عامه و ولایت خاصه را از یکدیگر تمیز می‌دهد. او، ولایت عامه را شامل حال همه مسلمانان می‌داند؛ ادای شهادت کافی است تا ولایت ایجاد شود که همان پیوند میان خدا و همه مؤمنانی است که رسالت پیامبر را قبول دارند، اما ولایت خاصه، به خواص، [یعنی] اولیا مربوط می‌شود که با خدا ارتباط دارند، زیرا با او، در حالت اتحاد و اتصال به سر می‌برند. از آن جا که با کمال تأسف، مجال مقایسه نیست، باید به بحث اساساً شیعی این دو مفهوم ارجاع دهیم (فصل دوم، الف، ۳ و بعد). بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که در تصوف ترمذی، تغییر اساسی در ساختار و چیزی شبیه به نوعی «عرفی شدن»^۱ مفهوم «ولایت عامه» ایجاد می‌شود.

نکته دوم، به مناسبات میان ولایت و نبوت، در نظریه ترمذی مربوط می‌شود. به گفته او، ولایت، افزون بر همگی مسلمانان بی‌هیچ تمایزی، شامل همه پیامبران نیز می‌شود، زیرا ولایت، منع الهام و اساس رسالت آنان است. ترمذی می‌گوید ولایت، فی‌نفسه، برتر از نبوت است، زیرا ولایت دایمی است و مانند رسالت مقید به مرحله‌ای در زمان نیست. در حالی که دایره نبوت، از نظر تاریخی با آمدن آخرین پیامبر بسته می‌شود، دایره ولایت تا پایان زمان با حضور اولیا تداوم دارد.

باری، این طرح کلی، هرچند که جالب بوده باشد، برای کسی که با

پیامبرشناسی شیعی آشنایی داشته باشد، مطلب نوبی ندارد، مگر این نکته که اگر اطلاع دیگری نداشته باشیم، یک ساختار^۱ می‌تواند بی‌آن که متوجه باشیم، دچار عدم تعادل گردد.^۲ دیدیم که (فصل دوم) چگونه، مفهوم دایره ولایت که به دنبال دایره نبوت می‌آید، اساس تشیع و حکمت نبوی آن بود و چگونه مستلزم دو وجه یا دو «ساحت» حقیقت محمدیه باقیه بود که نتیجه پیوند متقابل پیامبرشناسی و امام‌شناسی است. دو ملاحظه‌ای که این جا طرح کردیم، به هم پیوسته‌اند، زیرا آن چه در این نکته شایان توجه است، عملی است که به حفظ مفهوم ولایت، با حذف امام‌شناسی منجر می‌شود که منشأ و اساس آن است. مسئله‌ای خطیر مطرح می‌شود که بر تاریخ معنویت اسلامی در کلیت آن اثر می‌گذارد، اما در نظر نویسندگان شیعی مسئله نیست.

۵. حلاج

۱. تردیدی نیست که حلاج، یکی از عالی‌ترین شخصیت‌های تصوف بود. واقعه سوزناک زندانی شدن و محاکمه او در بغداد و شهادت او در راه اسلام عرفانی، چنان بازتابی داشته که نام و آوازه او از دایره محدود خواص، در دنیای اسلام فراتر رفت. نوشته‌های مربوط به حلاج، در همه زبان‌های دنیای اسلام بسیار زیاد است. شهرت حلاج، اینک، بر اثر پژوهش‌های لوئی ماسینیون که شارح و ویراستار آثار او بود، به مغرب‌زمین نیز رسیده است. بنابراین، ما، به این آثار ارجاع می‌دهیم تا این جا - و در شرایط فعلی - به ارائه طرحی از سوانح او بسنده کنیم که به منزله تعلیمات او نیز هست.

۲. ابو عبدالله حسین بن منصور حلاج که او نیز نواده یک زرتشتی بود، در طور، واقع در استان فارس (جنوب غربی ایران) در نزدیکی قریه بیضا، به سال ۸۵۷/۲۴۴ به دنیا آمد. او در جوانی از صوفی بزرگ، سهل تستری دانش

1. structure

۲. ترجمه جمله مبهم فرانسه در عربی به قرار ذیل است: «الا ان يقول أن توازن هدالعلم يمكن ان يقلب و بدون ان يتبته احد، فيما لو كانت المصادر الأخرى مفقودة» ص. ۲۹۴.

1. laicisation

را به مرتبه عالی آن هدایت کند. دیری نکشید که آن افکار عالی، موجب مخالفت‌هایی با او شد که مخالفت‌های فقها، اهل سیاست و احتیاط برخی از صوفیان از آن جمله است.

فقها، به نظریه اتحاد حلاج ایراد می‌گیرند و برآنند که این نظریه، با خلط میان الوهیت و بشریت به نوعی وحدت وجود منتهی می‌شود. اهل سیاست، او را به فتنه متهم کرده و او را آشوبگر می‌دانند. صوفیان نیز در مورد او با احتیاط سخن می‌گویند، زیرا برآنند که حلاج، با افشای اسرار الهی به کسانی که نه مستعد دریافت اسرارند و نه اسرار را می‌فهمند، مرتکب بی‌احتیاطی شده است. نظر شیعیان و اهل باطن، به طور کلی چنین است که حلاج، با از هم‌گسیختن رشته «تقیه»، دچار اشتباه بزرگی شده است. سرانجام، فقها و اهل سیاست، فتوایی علیه او به دست آوردند و عامل این فتوا، ابن داود اصفهانی بود. فتوای وی مبتنی بر این بود که نظریه حلاج، ناصواب بوده، اساس احکام اسلامی را دچار مخاطره می‌کرد و بنابراین قتل او مشروع است.

۴. حلاج، دو بار توسط محتسب عباسی بازداشت و در سال ۹۱۵/۳۰۱ زندانی شد و او را نزد ابن عیسی وزیر بردند. ابن عیسی که مردی پارسا و آزادمش بود، با اعدام او مخالفت کرد، اما این وضعیت، موقتی بود. با به قدرت رسیدن حامد، وزیر جدید و دشمن سرسخت حلاج و مریدان او وضع دگرگون شد. دشمنان حلاج، بار دیگر، دعوی اتهام را از سر گرفتند و از قاضی ابو عمر بن یوسف فتوای جدیدی طلب کردند و او، دعوت آنان را اجابت کرد. این بار حکم اجرا شد و حلاج، در ۲۴ ذی‌قعدة ۳۰۹/۲۷ مارس ۹۲۲ به قتل رسید.

۶. احمد غزالی و «محبت ناب»

۱. در نخستین حکمی که درباره حلاج صادر شد، به نام ابن داود اصفهانی فقیه اشاره شد و در این وضعیت فاجعه عمیق ارواح ظاهر شد. زیرا ابن داود اصفهانی که چنان‌که از نامش برمی‌آید، ایرانی‌تبار بود (او در چهل و دو سالگی به سال ۹۰۹/۲۹۷ دارفانی را وداع گفت) مؤلف کتابی است که شاهکار اوست و

آموخت و در تبعید او، در بصره، ملازم وی بود. حلاج، در سال ۸۷۶/۲۶۲ عازم بغداد شد و به شاگردی عمرو بن عثمان مکی، یکی از بزرگ‌ترین مشایخ زمان درآمد. حلاج حدود هیجده ماه در خدمت او بود و در این مدت، با دختر یکی از مریدان استاد ازدواج کرد. در سال ۸۷۷/۲۶۴، حلاج با جنید (فصل ششم، ۳) آشنا شد و با ارشاد او، به سلوک معنوی پرداخت و به دست او خرقة پوشید. به سال ۸۹۶/۲۸۲، در بازگشت از نخستین سفر حج، حلاج، روابط خود را با جنید و اغلب مشایخ صوفیه در بغداد گسست و آن‌گاه، به تشر (در جنوب غربی ایران) رفت و مدت چهار سال، در آن‌جا رحل اقامت افکند و در این دوره، اختلاف فزاینده‌ای با اهل فقه و حدیث پیدا کرد.

این روابط، چنان متشنج شد که حلاج، حدود چهار سال پس از آن، خرقة تصوف را کنار گذاشت تا در سلک مردم درآمد و سلوک معنوی را به آنان بیاموزد. گفته‌اند که او، با حکیم و پزشک نامی رازی (فصل چهارم، ۴) اصلاح طلب «سوسیالیست» ابوسعید جتّابی و حتی با برخی از صاحبان مقام، مانند امیر حسن بن علی تودی روابط خوبی داشته است. حلاج، در استانهای خوزستان (جنوب غربی) و خراسان (شمال شرقی) به سیروسیاحت پرداخت و بدون رعایت هیچ ترتیب و آدابی، به سلوک معنوی مشغول شد و مردم را نیز به توجه به حیات باطنی فراخواند. پس از پنج سال، حلاج به سال ۹۰۵/۲۹۱، برای بار دوم، به سفر حج رفت و آن‌گاه، به سرزمین‌های دوردست، در هند، ترکستان و حتی تا مرز چین رفت. او توانست توجه همگان را به خود جلب کند، چنان‌که او را «شفیع» لقب دادند و عده بسیاری در پرتو درخشش وی به اسلام گرویدند.

۳. در سال ۹۰۸/۲۹۴، حلاج، برای بار سوم، به مکه مشرف شد، دو سال، در آن‌جا مجاور بود و آن‌گاه، در بغداد، برای همیشه، رحل اقامت افکند تا وقت خود را وقف وعظ کند. او، پیوسته، به مباحث الهی و معنوی مهم می‌پرداخت و نظریه خاص خود را بیان می‌کرد. او توضیح می‌داد که غایت قصوی، نه تنها برای صوفی، بلکه برای همه موجودات، اتحاد با خداست، اتحادی که در عشق حصول پیدا می‌کند و همین عشق، مستلزم استحاله‌ای الهی است تا هر موجودی

ابن داود نمی‌توانست این نکته را بپذیرد و به همین دلیل، علیه حلاج نظر داد. این‌جا، نه می‌توان آخرین کلمات ابن داود را نقل کرد و نه واپسین سطور عهبر العاشقین روزبهان را (ر.ک. بخش دوم اثر حاضر)، اما می‌توان گفت که هر دو مورد، عالی‌ترین نمونه‌ی موضع و تقدیر دو وجه «افلاطونیان» اسلام، در قلب دیانت نبوی است. ابن داود افلاطونی و متکلمان (حنبلیمان متأخر و دیگران) از تشبه در هراس بودند که می‌توانست به طور اساسی، استعلای توحید انتزاعی^۱، یعنی درافت صرفاً ظاهری توحید را دچار مخاطره کند. برخی از صوفیان نیز این امکان نسبت عشق^۲ به خدا را منکر بوده‌اند. برخی دیگر، عاشق عذراپی را اسوه‌ای برای عاشق عرفانی دانسته‌اند که عشق او به خدا توجه دارد. در این صورت انتقال عشق صورت می‌پذیرد: گویی که از موضوعی^۳ انسانی به موضوعی الهی انتقال پیدا می‌کنیم. در نظر روزبهان «افلاطونی»، نفس این انتقال پارسایانه، خود دامی بیش نیست. گذرا از دو ورطه تشبیه و تعطیل^۴، جز از طریق عشق انسانی امکان‌پذیر نیست. محبت الهی، انتقال از عشق به موضوعی انسانی نیست، بلکه استحاله فاعل عشق انسانی^۵ است. ادراک مبتنی بر تحلیل الهی، روزبهان را به نوعی پیامبرشناسی زیبایی هدایت کرده است.

بنابراین، این‌جا، باید تذکر داد که این، همان سلسله «عاشقان» است که اسوه والای آن روزبهان است. وحدت سه گانه عشق - عاشق - معشوق، رمزی از توحید باطنی است. فاجعه ابن داود، در این بود که خود را از درک این رمز و تجربه وحدت سه گانه ناتوان می‌دید. احمد غزالی و فریدالدین عطار می‌دانستند که اگر عاشق، خود را در معشوق مشاهده می‌کند، در عوض، معشوق نیز خود و جمال خود را فقط در نگاه عاشقی می‌بیند که او را نظاره می‌کند. در نظریه عشق ناب احمد غزالی، عاشق و معشوق، در وحدت جوهر ناب عشق استحاله پیدا می‌کنند.

۲. احمد غزالی (درگذشته ۱۱۲۶/۵۲۰ در قزوین) برادر مهتر ابوحامد غزالی متکلم بود (فصل پنجم، ۷) که شاید تأثیری بر او گذاشته باشد، اما

مجموعه‌ای در نظریه افلاطونی عشق در زبان عربی است (کتاب الزهراء یا الزهراء). این اثر، مجموعه‌ای به نظم و نثر در عشق افلاطونی است که نمونه آن عشق عذراپی است. در واقع، تقدیر نویسنده این اثر با تقدیری سازگار بود که شاعران یک قبیله خیالی عربستان جنوبی در مرز یمن، مردمان افسانه‌ای بنوعذرا، مردمانی به عالی درجه برگزیده و پاکدامن، به ستایش آن پرداخته بودند و آنان را رسم بر آن بود که «آن‌کس که عاشق می‌شد، می‌مرد». در این مجموعه مفصل، مؤلف، افسانه افلاطونی [نقل‌شده در] رساله میهمانی را به خلاصه آورده و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «از افلاطون نقل کرده‌اند که گفت: نمی‌دانم که عشق چیست، اما می‌دانم که جنونی الهی است، نه پسندیده است و نه ناپسند».

حلاج نیز به مذهب عشق بود، اما ابن داود او را محکوم کرد. برای درک این فاجعه، بایستی به کل وضعیتی بیانیشیم که نزد صوفیان، پس از حلاج و بویژه نزد حمد غزالی و روزبهان بقلی شیرازی (درگذشته ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م) ظاهر شد که «افلاطونی» و شارح، یا بهتر بگوییم، بسط‌دهنده نظریه حلاج بود. در این صورت می‌توان از دو پهلویی^۱ یا ابهام^۲ افلاطونی‌گری در اسلام و وضعیت دوگانه ممکن نسبت به دیانت نبوی سخن گفت، زیرا دو شیوه درک و تجربه آن وجود دارد. آنچه را که می‌توان «مذهب تجلی الهی» نزد روزبهان نامید، تأویل معنای نبوی زیبایی است، تأویلی که این‌جا نیز پیوندی میان ظاهر و باطن ایجاد می‌کند. از نظر ابن داود که ظاهری بود، این معنای پنهان فرو بسته می‌ماند. از نظر روزبهان، معنای پنهان صورت انسانی، همان تجلی الهی آغازین است، خدایی که در صورت آدمی، انسان فلکی که در ازل وجود پیدا شد، به خود ظاهر شد و صورت خاص خود است. به همین دلیل، روزبهان، از این ابیات مشهور حلاج به طور خاصی لذت می‌برد و پیوند میان عشق انسانی و محبت الهی را بر همین سیر مبتنی می‌داند:

سبحان من اظهر ناسوته
سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بداخلقه ظاهراً
فی صورة الآكل والشارب

سیدمحمد حسینی‌گیسودراز مورد شرح قرار گرفته است. «جلال عشق تجلی کرد و قلم ماند و کاتب ناپدید شد». «خدای برتر از آن است که پیامبران بتوانند شناخت؛ حال اغیار، خود، روشن است».

۴. این‌جا، نمی‌توان از مجددبن‌آدم سنایی (درگذشته در حدود ۱۱۵۰/۵۴۵) بنیادگذار شعر تعلیمی عرفانی، در زبان فارسی، یاد نکرد. جالب‌ترین اثر منظوم او، با عنوان سیرالعباد الی المعاد، به صورت داستانی به صیغهٔ متکلم وحده، شرحی از سلوک نوافلاطونیان اسلام در عالم است. این سفر عرفانی، با ارشاد عقل انجام می‌پذیرد (عقلی که عاشقان یا fedeli d'amore حلقهٔ دانته بانوی عقل یا Madonna intelligenza نامیدند). این موضوع، در رسالهٔ حئی بن یقظان ابن سینا و رساله‌های تمثیلی و منشور سهروردی و بخشی از ادبیات که به موضوع معراج مربوط می‌شود، مورد بحث قرار گرفته است. همین‌طور، در این آثار، ساختاری طرح شده است که در حماسه‌های عرفانی فارسی فریدالدین عطار، عطار تبریزی، جامی و شاعرانی با شهرت کمتر بسط خواهد یافت.

۵. این یادداشت‌های کوتاه، مبین آن است که می‌توان «الهیات صوفیانه» خوانند. روزبهان شیرازی، ما را به قله‌ای هدایت می‌کند که معاصر جوانتر او، محیی‌الدین‌بن‌عربی، نمایندهٔ آن است و اثر او در حکمت عرفانی یکی از آثار است که مشکل بتوان قرینه‌ای بر آن یافت. ما، فیلسوفان یونانی‌مآب را پشت‌سر گذاشته‌ایم، اما آیا راه آنان، با راه الهیات صوفیانه تلافی خواهد کرد؟ یا این‌که هدفها چنان متفاوت بود که طعن برخی از صوفیان را که فیلسوفان را به ناتوانی در «سلوک» متهم می‌کنند، توجیه می‌کند؟ می‌توان پاسخ داد که با آثار سهروردی و همراه با آن، پدیدآمدن مکتب اشراق، پاسخی به ضرورت ژرف فرهنگی بود که در آن، تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت جدایی‌ناپذیر است.

«نتوانست شور عشق ناب و اشتیاق بی‌پایانی را که از آثارش زبانه می‌کشید»، به ابوحامد انتقال دهد (لوئی ماسینیون). رسالهٔ موجز و مشکل احمد غزالی، در عشق، به زبان فارسی با عنوان سوانح العشاق تأثیری شگرف به جای گذاشته است. این اثر، به صورت فصولی نوشته شده که پیوند میان آن‌ها چندان محکم نیست و نوعی روان‌شناسی بسیار ظریفی را عرضه می‌کند. چنان‌که هلموت ریتز، ویراستار این متن گرانها نوشته است:

«کمتر اثری می‌توان یافت که در آن تحلیل روانشناختی، به این درجه از قوت رسیده باشد». این‌جا، دو فقره از آن رساله را می‌آوریم^۱:

«حقیقت عشق چون پیدا شود، عشاق فُوت معشوق آید، نه معشوق، قوت عاشق، زیرا که عاشق در حوصلهٔ معشوق تواند گنجید... پروانه که عاشق آتش آمد، قوت او در دوری اشراق است، طلایهٔ اشراق او را میزبانی کند و دعوت کند و او به پز همت خود در هوای طلب او پرواز عشق می‌زند، اما پرش چندان باید تا بدو رسد، چون بدو رسید، نیز او را روشی نبود. روش آتش او را بود، درو و او را نیز قوتی نبود، قوت آتش را بود. و این بزرگ سری است».

«عشق را همتی است که او معشوق متعالی صنف خواهد، پس هر معشوق که در دام وصال تو افتاد، به معشوق نپسندد، این‌جا بود که چون با ابلیس گفتند: «وَإِنَّ عَلِيكَ لَعْنَتِي»، گفت: «فَبِعَزَّتِكَ»، یعنی من خود از تو این تعزز دوست دارم که ترا هیچ‌کس دروا نبود و در خورد نبود، که اگر ترا چیزی در خورد بودی، آنکه نه کمال بودی در عزت».

۳. نام احمد غزالی را از نام مرید محبوب او، عین‌القضات همدانی که در سی‌وسه‌سالگی به قتل رسید (۱۱۳۱/۵۲۵) نمی‌توان جدا کرد. تقدیر دردناک او، به تقدیر حلاج مانده است و طلایه‌دار تقدیر سهروردی شیخ اشراق (فصل هفتم). عین‌القضات، فقیه، عارف، فیلسوف و ریاضیدان بود. یکی از رساله‌های او، با عنوان تمهیدات که سرشار از بیاناتی در عشق عرفانی است و نظریهٔ احمد غزالی را بسط می‌دهد، در سده پانزدهم میلادی توسط عارفی هندی به نام

۱. به نقل از احمد غزالی، سوانح، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، مطبعة معارف

ابتدا در مراغه، در آذربایجان به تحصیل پرداخت و سپس، به اصفهان، در مرکز ایران رفت و توانست سنت ابن سینایی در حال حیات را در آنجا بازیابد. آنگاه، سهروردی، چندسالی را در جنوب شرقی آناتولی گذراند و چند تن از امیران سلجوقی روم، او را به گرمی پذیرا شدند. سرانجام، سهروردی به سوریه رفت و از آنجا بازنگشت. فقیهان او را به محاکمه‌ای کشاندند که معنای آن، در پایان این شرح حال روشن خواهد شد. هیچ امری نتوانست او را از کین‌خواهی شخصیت متعصبی مانند صلاح‌الدین ایوبی (که همان Saladin جنگهای صلیبی است) رهایی بخشد، حتی دوستی فرزند صلاح‌الدین، ملک ظاهر، امیر حلب که بعدها دوست نزدیک ابن عربی شد. شیخ ما، به طرز اسرارآمیزی، در قلعه حلب در ۲۹ شعبان ۲۹/۵۸۷ ژوئیه ۱۱۹۱ قالب تهی کرد. تذکره‌نویسان، برحسب معمول، از او با عنوان شیخ مقتول یاد می‌کنند، اما میردان، ترجیح می‌دهند او را شیخ شهید بنامند.

۳. برای این‌که از همان آغاز، نیت سهروردی را در تدوین آثار خود دریابیم، باید به آن‌چه در عنوان کتاب اساسی او حکمت‌الاشراق تکرار شده، توجه داشته باشیم: نیت سهروردی، به عمد، احیای حکمت ایران‌باستان بود. چهره‌های نام‌آوری که بر این آیین اشراق دارند، عبارت‌اند از هرمس، افلاطون و زرتشت. بنابراین، در سویی حکمت هرمسی قرار دارد (پیش از این، ابن وحشیه از سنتی اشراقی گزارش کرده بود که به عنوان طبقه‌ای از کاهنان، نسب خود را به خواهر هرمس می‌رساندند) و در سوی دیگر، تلاقی افلاطون و زرتشت که در مغرب‌زمین، در سپیده‌دم دوره نوزایش، نزد فیلسوف اهل بوزانطینه، ژمیست پلتون^۱ به انجام رسید و خود، یکی از ویژگی‌های فلسفه ایرانی، در سده ششم/دوازدهم بوده است.

اینک، باید مضمون دقیق مفهوم‌های «مشرق» و «حکمت اشراق» را مورد توجه قرار داد که ویژه سهروردی است. پیش از این، به طرح «حکمت» یا «فلسفه مشرق» نزد ابن سینا اشاره کردیم. سهروردی، در این مورد، به نسبت خود با سلف خویش، به خوبی آگاهی دارد. جزوه‌هایی که گمان می‌رفت حاوی

فصل هفتم

سهروردی و حکمت اشراق

۱. احیای حکمت ایران‌باستان

۱. بررسی‌های اخیر ما، اکنون، وضعیتی برای ما ایجاد کرده است که بتوانیم مقام آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی، معروف به شیخ اشراق را به درستی ارزیابی کنیم. این آثار، بر روی نقشه‌ای مثالی، در تقاطع چندین راه قرار گرفته است. سهروردی، درست هفت سال پیش از ابن رشد درگذشت. بنابراین، در همان زمان، از سویی در اسلام سرزمین‌های غربی، «مکتب مشایی عربی»، عالی‌ترین بیان خود را در آثار ابن رشد پیدا کرد، چندان که به دنبال خلطی اسفانگیز میان مکتب مشایی ابن رشد و فلسفه به طور کلی، تاریخ‌نویسان غربی اغلب بر آن شدند که با ابن رشد، روزگار فلسفه در اسلام به سر آمده است، اما از سوی دیگر، در مشرق‌زمین و بویژه در ایران، آثار سهروردی بر راهی پرتو می‌افکند که اهل معنا و اندیشمندان بسیاری تاکنون رهروان آن بوده‌اند. گفته شد که دلایل شکست و نابودی «مکتب ابن سینایی لاتینی»، همان دلایلی است که در عوض، بقای مکتب ابن سینایی در ایران را موجب شد، اما آثار سهروردی، به هر صورت، هرگز از افق این مکتب ابن سینایی ناپدید نشده است.

۲. چهره سهروردی (که نبایستی او را با صوفیان همانامش عمر و ابونجیب سهروردی اشتباه کرد) در نظر ما، به جاذبه‌های جوانی آراسته باقی مانده است، زیر تقدیر دردناک وی، در عنفوان شباب، میان او و طرح‌های دورودرازش جدایی افکند: سهروردی، سی‌وشش سال (سی‌وهشت سال قمری) عمر کرد و به سال ۱۱۵۵/۵۴۹ در شمال‌غربی ایران، در سرزمین باستانی مادها، در سهرورد حتی مقارن یورش مغولان شهری آبادان بود، به دنیا آمد. او در آغاز جوانی

1. Gémiste Pléthon

«رئیس آنان افلاطون بوده است». ابوالقاسم کازرونی (درگذشته ۱۰۱۴/۱۶۰۶) می‌نویسد: «چنان‌که فارابی مجدد فلسفه مشایی بود و به همین دلیل، معلم ثانی خوانده شد، سهروردی نیز در کتاب‌ها و رساله‌های پرشمار خود، حکمت اشراقیان را احیا کرد». دیری نگذشت که تعارض میان اشراقیان و مشاییان امری بدیهی تلقی شد. بنابراین، اصطلاح «افلاطونیان ایران»، به بهترین وجهی، مبین این مکتب خواهد بود که یکی از ویژگی‌های آن، تفسیر مثل افلاطونی با اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی است.

۴. سهروردی، به‌رغم زندگی کوتاه خود، این اندیشه راهنما را در آثاری پر دامنه (شامل ۴۹ عنوان) بسط داد. هسته اصلی این آثار راه‌سنتی بزرگ، رد سه بخش، شامل منطق، طبیعیات و الهیات تشکیل می‌دهد. همه مسائل مکتب مشایی، در این رساله‌ها مورد بحث قرار گرفته است و این امر دو علت دارد: نخست، به عنوان قدمات تعلیمی، زیرا برای کسی که بخواهد در راه سلوک معنوی گام بردارد، آموزش فلسفی مستحکمی ضرورت دارد. اگرچه، آنان که از سلوک معنوی ابا دارند، می‌توانند به تعلیمات مشاییان خرسند باشند، اما از آن پس، برای آن دیگران، باید راه حکمت را از تمامی بحث‌های بی‌حاصل مشاییان و متکلمان پسر است. اگر در این رساله‌ها، این‌جا و آن‌جا، اندیشه ژرف نویسنده آن‌ها ظاهر می‌شود، این امر، پیوسته، با ارجاع به کتب است که این رساله‌ها دیباچه‌ای بر آنهاست و راز نویسنده را در خود نهان دارد. این کتاب، همان «حکمت‌الاشراق» است. در حول و حوش این رساله‌های چهارگانه که با افزودن حکمت‌الاشراق به رساله‌های سه‌گانه یادشده فراهم می‌آید، آثاری موجز، یعنی رساله‌های تعلیمی با حجمی کمتر، به زبان‌های عربی و فارسی وجود دارد. این مجموعه را مجموعه داستان‌های تمثیلی کامل می‌کند که پیش از این به آن‌ها اشاره شد. بیشتر این رساله‌ها به فارسی نوشته شده و برابر طرح تعلیم معنوی شیخ، برخی از مباحث اساسی تأملات مقدماتی را عرضه می‌دهد. همه این مجموعه، در نوعی کتاب نیایش به اوج می‌رسد که به صورت مزامیز برای استعانت از وجودات نورانی تحریر شده است.

مجموعه این آثار، برآمده از تجربه شخصی است که نویسنده، با بیان «تغییر

«منطق مشرقیین» بوده و نیز فقراتی بازمانده از کتاب الانصاف، به نظر سهروردی رسیده بوده است (ر.ک. فصل پنجم، ۴). افزون بر این، مفهوم مشرق نیز چنان‌که در رساله حنی بن یقظان ابن سینا ظاهر شده بود، با درک وی هماهنگی داشت. سهروردی، به این مطلب چنان آگاه بود که در ادامه تحریر داستان‌های تمثیلی، برای تعلیم معنوی، با اقتدای به ابن سینا از رساله‌های تمثیلی ابن سینا تجلیل کرده و با ذکر این مطلب تأکید می‌کند که رساله «قصه الغریة الغریة آن‌جا آغاز می‌شود که رساله ابن سینا با واپسین اشاره به آن به پایان می‌رسد. آنچه در این رساله تمثیلی، مایه ناخرسندی سهروردی بود، با ناخرسندی ناشی فقرات نوشته‌های آموزشی مطابقت داشت. اگرچه ابن سینا، طرحی از «حکمت مشرقی» در افکنده بود، اما با توجه به دلیلی اساسی، طرح او محتوم به شکست بود. بدین سان، شیخ اشراق کسی را که بخواهد با راز حکمت اشراق آشنا شود، به مطالعه کتاب خویش فرامی‌خواند. به دلایلی که این‌جا نمی‌توان به آن پرداخت، تضادی را که در گذشته میان حکمت «مشرقی» ابن سینا و فلسفه «اشراق» سهروردی تصور می‌کرده‌اند، تنها بر آشنایی ناقص از متن‌ها مبتنی بوده است.

دلیل سهروردی، در توضیح این‌که ابن سینا را توان آن نبود تا طرح «حکمت مشرقی» را به انجام رساند، ابن سینا که او از «اصل مشرقی» که به عنوان «مشرقی» اصالت می‌بخشد، آگاهی نداشت. ابن سینا، این اصل را که نزد حکمای خسروانی ظاهر شده بود و آن، همان حکمت الهی است، نمی‌شناخت. شیخ ما می‌نویسد: «در ایران باستان، امتی بودند که به حق راهنمایی می‌کردند و قائل به حق بودند. اینان، حکمای فاضلی بودند که نباید آنان را با مجوسان اشتباه کرد. من، حکمت شرفه نوریه آنان را که ذوق افلاطونی و اسلاف او نیز بر آن گواهی دارد، در کتاب حکمت‌الاشراق زنده کردم و کسی در این امر بر من پیشی نگرفته است». اخلاف سهروردی درباره او به همین‌گونه داوری کرده‌اند. صدرالدین شیرازی، از سهروردی به عنوان «شیخ اتباع‌المشرقین. المحبی مرسوم‌الفرس فی القواعد‌النور والظلمة» نام برده است. از این مشرقین، به افلاطونیان نیز تعبیر شده است. شریف جرجانی، «اشراقیان» و «مشرقیان» را فیلسوفانی می‌داند که

خواهد بود که فرزندگان ایران باستان، نه تنها به واسطه مکان آنان بر روی زمین، بلکه به سبب معرفت خود، مشرقی بودند، یعنی که این معرفت، مبتنی بر کشف و مشاهده بود. برابر گفته اشراقیان نیز معرفت فرزندگان باستانی یونان، به استثنای پیروان ارسطو که بر عقل بحثی و استدلال منطقی اعتماد می‌کردند، چنین بود.

۲. بنابراین، نویسندگان ما هرگز تضاد تصنعی را که نالینو^۱ میان مفهوم «حکمت اشراق» سهروردی و «فلسفه مشرقی» ابن سینا وارد کرد، لحاظ نکردند. اصطلاحات «اشراقیان» و «مشرقیین»، به معنای واحدی به کار گرفته شده است. اصطلاح یگانه‌ای برای بیان «مشرقی-اشراقی» ضروری خواهد بود، به این معنا که بحث، بر سر معرفت اشراقی است، زیرا خود، همان مشرق معرفت است (برخی از اصطلاحاتی که به طور خودجوش به ذهن می‌آیند، عبارت‌اند از *cognition matutina, aurora consurgens*). سهروردی، برای بیان این معرفت، به دوره‌ای از زندگی خود اشاره می‌کند که در آن، مشکل علم، او را از پای درانداخته بود، بی‌آن‌که بتواند راه‌حلی برای آن مشکل پیدا کند. شبی در رؤیا، یا در حالت میان خواب و بیداری، ارسطو بر او آشکار شده و با او، بحثی دقیق آغاز می‌کند. شرح این واقعه، در صفحاتی از کتاب *التلویحات* سهروردی آمده است.

ارسطویی که سهروردی با او به گفتگو پرداخته، ارسطویی آشکارا افلاطونی است و هیچ‌کسی نمی‌تواند او را مسئول افراط در بحث‌های جدایی‌مشیان قلمداد کند. نخستین پاسخ ارسطو به جوینده‌ای که او را مورد پرسش قرار می‌دهد، این است که «بیدار شو!» یا «به نفس خود بازگرد!» آن‌گاه، تعلیم تدریجی معرفت نفس و نیز معرفتی آغاز می‌شود که ناشی از انتزاع و حصول شیء در ذهن، از طریق صورت آن نیست، بلکه علم با خود نفس و انانیت شخص یکی است و بنابراین، در ذات خود، عین حیات، نور، ظهور و شعور بذاته است. به خلاف شناخت حصولی که علم انتزاعی صوری است، این‌جا، سخن بر سر علم حضوری، اتصالی و شهودی و اشراق حضوری است که نفس به عنوان وجود

حال دوره شباب» به آن اشاره می‌کند. او، ابتدا، از فلکیات مشایی دفاع کرده و شمار عقول، یعنی وجودات نورانی را به ده (یا پنجاه و پنج) محدود کرده بود. سهروردی، متلاشی شدن همین عالم روحانی بسته را در شهودی خلسه‌آمیز به عیان مشاهده کرد و در همین خلسه، «ذوات ملکوتی و انواری» به او نشان داده شدند که «هرمس و افلاطون به مشاهده آن‌ها نایل شده بودند و این اضواء مینوی، به عنوان منابع رأی و خُره که زرتشت از آن‌ها خبر داده بود و پادشاه راستین کیخسرو مبارک به وجود آن‌ها شهادت داده بود».

بدین سان، خلسه‌های سهروردی، ما را به یکی از مفهوم‌های بنیادین آیین زرتشتی، یعنی خورنه (خُره فارسی) بازمی‌گرداند. با توجه به همین نقطه آغاز، باید به اجمال، مفهوم اشراق، مرتبه عالمی که از آن ناشی می‌شود و صورتی از معنویت را که اشراق ناظر به آن است، درک کرد.

۲. مشرق انوار (اشراق)

۱. با گردآوری اشاراتی که سهروردی و مفسران بلافصل او آورده‌اند، می‌توان گفت که مفهوم اشراق (اسم مصدر به معنای درخشش و نورافشانی آفتاب در حال طلوع) به سه وجه ظاهر می‌شود الف. به معنای فرزاندگی یا حکمت که اشراق، به عنوان ظهور وجود و عمل آگاهی که با کشف وجود، آن را به پدیدار شدن سوق می‌دهد (یا آن را به پدیدار تبدیل می‌کند)، منشأ آن است. بنابراین، همانگونه که در جهان محسوس، واژه اشراق، مبین نورافشانی صبحگاهی و نخستین درخشش ستاره است. است، در آسمان معقول نیز نفس اشراق مبین لحظه ظهور معرفت است. ب. در نتیجه، منظور از فلسفه یا حکمت اشراق، نظریه‌ای است که بر حضور فیلسوف بر ظهور بامدادی انوار معقول و فیضان آن انوار به نفوس در حالت تجرد آن‌ها از ابدان مبتنی است. بنابراین، فلسفه‌ای مبتنی بر شهود باطنی و تجربه عرفانی وجود خواهد داشت که با سرچشمه گرفتن از مشرق عقول مجرد، معرفتی اشراقی است. ج. نیز می‌توان اصطلاح معرفت اشراقی را به عنوان حکمت مشرقیین لحاظ کرد و معنای این سخن، آن

1. Nalino

به واسطه این «پیروزی» نورالانوار، وجودی نورانی از آن صادر می‌شود که نخستین عقل است و شیخ ما، آن را به نام زرتشتی بهمن (و هُوَ مَنَه، نخستین امشاسپند آیین مزدایی) نامیده است. نسبت ازلی ایجادشده میان نورالانوار و صادر اول، همان نسبت آغازین میان معشوق و عاشق ازلی است. این نسبت در تمامی مراتب فیضان وجود، با ترتیب تمامی وجودات، به عنوان زوج، به صورت تمثیلی بیان می‌شود. این نسبت، به دو قطب قهر و محبت (ر.ک. فصل هشتم، ۱ و نیز فصل پنجم، ۳؛ انبأذقلس جدید در اسلام) یا دو قطب اشراق و تأمل نظری و نیز استغنا و فقر بیان می‌شود. این امور، «ساحت‌های»^۱ معقولی هستند که در ترکیب با یکدیگر از فضای «دوساحتی»^۲ واجب و ممکن در نظریه ابن سینایی مراتب عقول فراتر می‌روند. شمار هر یک از اقلیم نور، در حالی که با اشراقات و انعکاسات خود، دیگری را به وجود می‌آورد، به بی‌نهایت می‌رسد. می‌توان به حدس دریافت که ورای فلک ثوابت در هیأت مشایی و بطلمیوسی، عوالم حیرت‌انگیز بی‌شماری وجود دارد. به خلاف آن‌چه در اروپا گذشت که با جهش ستاره‌شناسی، فرشته‌شناسی از میان رفت، این‌جا فرشته‌شناسی، ستاره‌شناسی را به ورای طرح مرسوم که ستاره‌شناسی را محدود کرد، سوق می‌دهد.

۳. مراتب عوالم وجود

۱. مراتب سه‌گانه‌ای، عالم این انوار محض را سامان می‌بخشد. از این *tuche* برگردانده شده) او را به هم پیوند می‌دهد. این نور جلال، نزد نزدنسبت آغازین نورالانوار و نخستین نور صادرشده که از طریق تکثر «ساحت‌های» معقول، با یکدیگر ترکیب می‌شوند، به طور ابدی، عالم انوار قاهره اصلی ایجاد می‌شود. از آن‌جا که هر یک از این انوار، علت دیگر بوده و یکدیگر را ایجاد می‌کنند، سلسله‌مراتبی نزولی به وجود می‌آید که سهروردی از آن به طبقه طولی تعبیر کرده است و مراد از آن، همان عوالم عقول است که سهروردی اصول اعلون و

نورانی، پرتوی بر موضوع خود می‌افکند؛ نفس این موضوع را با حضور در برابر خود، حاضر می‌کند. حضور نفس بر خود، همان حضور این حضور است و معنای حضور اشراقی جز این نیست. بدین سان، حقیقت هرگونه معرفت عینی به اصل آن، به شعوری که عاقل از خود دارد، بازمی‌گردد. این امر، درباره همه وجودات نورانی، همه عوالم و برزخها نیز صادق است: هر یک از این وجودات و عوالم از مجرای شعور به ذات خود، در برابر یکدیگر حضور می‌یابند. حال نفس انسانی نیز به مقیاسی که از ظلمات «غربیت غربی» خود، یعنی جهان ماده تحت قمر تجرد حاصل می‌کند، چنین است. ارسطو، به واپسین پرسشهای جوینده، چنین پاسخ می‌گوید که فیلسوفان اسلام نتوانستند «به یک جزء از هزار جزء مرتبه افلاطون» نایل آیند. آن‌گاه ارسطو، با ملاحظه این‌که اندیشه جوینده به دو تن از صوفیان بزرگ، بایزید بسطامی و سهل تستری (ر.ک. فصل ششم، ۲ و ۵) مشغول است، می‌گوید: «اینان فیلسوفان به حق بودند». بدین سان، حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس، از یکدیگر جدایی‌ناپذیر شدند.

۳. این «پرتوهای بامدادی»، ما را به پرتوافکنی آغازینی هدایت می‌کند که سرچشمه آن است و سهروردی، بر آن است که شهودی از آن به دست داده و همین شهود، سرچشمه اشراقی حقیقی آن را بر او مکشوف کرده است. در اوستا از آن «نورالانوار»، به خورنه (خُرّه پارسی و یا فَرّ و فره در فارسی جدید) تعبیر شده است و خویشکاری آن در جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مزدایی اساسی است. این نورالانوار، همان جلال نورانی وجودات نورانی و نیز نیرویی است که وجود هر وجود، آتش حیاتی، «فرشته شخصی»، و تقدیر *tuche* برگردانده شده) او را به هم پیوند می‌دهد. این نور جلال، نزد(این واژه در یونانی به *doxa* و سهروردی، هم‌چون تشعشع جاودانی نورالانوار ظاهر می‌شود؛ نیروی قاهر آن، ضمن اشراق بر تمامیت وجود - نوری که از آن فیضان می‌یابد، بر آن تسلط اشراقی برقرار می‌کند. این، همان مفهوم پیروزی *pêrozih* پارسی) و مبین نامی است که سهروردی، انوار قاهره، یعنی انوار مسلط و ملکوتی (انوار میکائیلی: مقایسه شد با میکائیل به عنوان ملک قاهر) را با آن بیان کرده است.

1. dimensions 2. espace bi-dimensionnel

را مشخص می‌کند، بلکه فلک ثوابت، رمزی از حد میان روح‌آباد و برزخ به شمار می‌رود. واژهٔ اخیر، در معادشناسی، به معنای عالم واسط و در جهان‌شناسی، به معنای عالم مثال است. در حکمت اشراق سهروردی، اصطلاح برزخ، معنای عامتری به خود می‌گیرد و به طور کلی به معنای جسم، حجاب و فاصله می‌آید و در ذات خود تیرگی و ظلمت است.

بدین سان، مفهومی که از اصطلاح برزخ مراد می‌شود در کل طبیعیات سهروردی اساسی است. برزخ، صرف ظلمت است و حتی اگر نور از آن جدا شود، می‌تواند در همان حالت ظلمانی وجود داشته باشد. پس، برزخ، حتی نور بالقوه - بالقوه به معنای ارسطویی آن - نیست. برزخ، نسبت به نور حیثیت سلبی محض (حیثیت سلبی اهریمنی، چنان‌که سهروردی آن را درمی‌یابد) است. بنابراین، گمراه‌کننده خواهد بود که بخواهیم بر پایهٔ این حیثیت سلبی، تبیین علی^۱ امری ایجابی^۲ را استوار کنیم. هر نوعی، «تمثالی»^۳ از فرشتهٔ خود است، طلسمی^۴ که فرشته در برزخ به کار بسته، برزخی که فی‌نفسه مرگ و شبی ظلمانی بیش نیست. این امر، همان فعل نورانی فرشته است، اما این نور، با ظلمت، ترکیب هیولانی^۵ پیدا نمی‌کند. به همین علت سهروردی مفاهیم ارسطویی بالقوه، ماده، صور جوهری و ... را مورد انتقاد قرار می‌دهد. درست است که طرح جهان‌شناسی مزدایی که عالم وجود را به مینوک (عالم لطیف) و گنیک (عالم کثیف، جسمانی) تقسیم می‌کند، بر طبیعیات سهروردی اشراف دارد، اما تعبیر سهروردی از آن، بیشتر، از آیین مانی الهام گرفته است. این دریافت از جهان، نزد سهروردی، از نظر بنیادی، مابعدالطبیعه‌ای را شامل می‌شود که بر ماهیات مبتنی است؛ وجود، همان اعتبار ماهیت است، اما این اعتبار، به طور مشخص، چیزی بر آن نمی‌افزاید. اشاره کردیم که صدرای شیرازی با فلسفهٔ خود که بر تقدم و اصالت وجود بر ماهیت مبتنی بود، روایتی اصالت و وجودی از اشراق عرضه کرد.

اُمّهات نیز نامیده است (این تعبیر امهات را نباید با کاربرد آن، در مورد عناصر [اربعه] اشتباه کرد). این مراتب عالم امهات، به حدوث دوگانه در قلمرو وجود منتهی می‌شود.

از سویی، «ساحت‌های ایجابی» (قهر، استغنا، تأمل فعال) آنان طبقات عقلی نوآیینی را ایجاد می‌کند که علت یکدیگر نیستند، بلکه در مراتب صدور در نسبتی مساوی با یکدیگر قرار دارند. این انوار طبقهٔ عَرْضی و ارباب انواع‌اند و با مُثُل افلاطونی یکی شمرده می‌شوند، البته، نه به عنوان کلیات متأصل، بلکه به عنوان اقاویم: سهروردی، نام فرشتگان زرتشتی و ایزدان را به صورت اصلی آن‌ها، به صراحت، می‌آورد. فرشتهٔ انسانیت، روح‌القدس، جبرائیل و عقل فعال فیلسوفان نیز در همین طبقهٔ عرضی قرار دارد.

از سوی دیگر، ساحت‌های معقول «سلبی»، طبقهٔ طولی (فقر، اشراق انفعالی و محبتی که همان فقر است) وجود دارد و فلک ثوابتی را ایجاد می‌کند که مایهٔ اشتراک آن‌هاست و کواکب پرشمار آن (هم‌چنان‌که در طرح ابن سینایی هر مدار فلکی با عقلی که از آن صادر می‌شود، همان نسبت را دارد) صوادری هستند که در مادهٔ فلکی لطیف، بخشی از لاوجودی را متحقق می‌کند که اگر در عالم تصور، از اصل خود، جدا انگاشته شود، وجود صادرشده از نورالانوار را به حالت کمون در خود دارد.

سرانجام، از این طبقهٔ ثانوی عقول، طبقهٔ جدیدی از انوار صادر می‌شود که از طریق آن‌ها عقول - مُثُل، بر انواع، یا دست‌کم، بر انواع اعلون حکومت کرده و آن‌ها را تربیت می‌کنند و اینان همان فرشتگان - نفوس، یعنی نفوس فلکی و نفوس انسانی فرشته‌شناسی ابن سینایی هستند. اما سهروردی، این انوار را با نامی وام‌گرفته از جوانمردان ایران باستان، یعنی انوار اسپهبدی می‌خواند و این نام و خویشکاری آن، یادآور hegemenikon رواقیان است.

۲. فرشته‌شناسی سهروردی که این‌جا، خطوط کلی آن را ترسیم کردیم، طرح عالم (طبیعی، فلکی و مابعدالطبیعی) را به گونه‌ای که پس از فارابی و ابن سینا درک شده است، در ژرفا، دستخوش دگرگونی می‌کند. از این پس، فلک قمر نیست که - مانند مورد فلسفهٔ مشایی - حدمیان عالم فلکی و جهان مادی در صبرورت

1. de cette négativité explication causale 2. fait positif 3. icône

4. théurgie

5. composition hylémorphique

ایمان و رمز^۱ و تاریخ از میان خواهد رفت و نیازی به انتخاب میان برتری تأمل فلسفی و برتری آمرانه کلام نخواهد بود. راه دیگری گشوده می‌شود که همان راه حکمت اشراقی است.

صدرای شیرازی، این عالم شعور خیالی را در ملکوت قرار می‌دهد و به همین دلیل، عوالم، با توجه به مراتب سه گانه نظم می‌یابند، اما از هم اکنون می‌توان معنای از میان رفتن این عالم واسط را که فرآورده مکتب این رشد خواهد بود (فصل هشتم، ۶)، فهمید. به همین دلیل، می‌توان خط فاصلی را میان شرق - که تأثیر سهروردی و ابن عربی بر آن سلطه خواهد داشت - و غرب - که در آن، مکتب مشایی عربی به مکتب ابن رشد سیاسی^۲ تحول پیدا خواهد کرد - تمیز داد. در حالی که تاریخ‌نویسان، برحسب عادت، مکتب ابن رشد را واپسین سخن «فلسفه عربی» و «عربی مآبی»^۳ به شمار آورده‌اند، «فلسفه اسلامی» در عوض این، غنا و امکانات دیگری را عرضه کرده است.

۴. غربت غربی

۱. معنا و هدف رساله‌های تمثیلی و تعلیمی سهروردی را باید در افق عالم tuche برگردانده شده) او را به هم پیوند می‌دهد. این نور جلال، نزد واسط قرار داد. در حقیقت، حوادث این رساله‌ها، در عالم مثال اتفاق می‌افتد. عارف، در این حوادث، فاجعه^۴ تاریخ شخصی خود را در مرتبه عالم و رای حس درک می‌کند که عالم حوادث نفس است، زیرا مؤلف با صورت بخشیدن به رموز خاص خود، بی‌هیچ تکلفی، معنای رموز مکاشفات الهی را درمی‌یابد. این جا، سخن نه از «کنایه‌ها» که از تاریخ قدسی رمزی در میان است که به حواس ظاهری در نمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث خارجی و گذرا «رمزی از آن به شمار می‌رود».

رساله‌ای که در واقع، اساسی‌ترین آهنگ را به گوش می‌رساند، قصه غربت غربی نامیده می‌شود. در حقیقت، حکمت «اشراق» باید عارف را به آگاهی از

۳. در نتیجه، ترتیب عوالم، برابر طرحی چهارگانه استوار شده است: الف. عالم عقول (انوار مجردة عقلیة دو طبقه نخست، ملائکه مقرب، «امهات» و عقول ارباب انواع) که همان عالم جبروت است. ب. عالم انوار مدیره بر صیصیه، یعنی عالم نفوس فلکی و انسانی که عالم ملکوت است. ج. برزخهای دوگانه‌ای که افلاک و عناصر تحت قمر را شامل می‌شود و آن عالم مُلک نامیده می‌شود. عالمی نیز وجود دارد که عالم مثال خوانده شده است. عالم مثال، عالم واسط میان عالم معقول و جودات محض نورانی و عالم محسوس است و عضوی که به ادراک آن نایل می‌شود، خیال فعال است. عالم مثال، عالم مثال افلاطونی نیست، بلکه عالم صور معقله است و منظور از این اصطلاح، صور معقله‌ای است که حال در جوهری مادی نیستند (چنان‌که رنگ سرخ، به عنوان مثال، در جسم سرخ‌رنگ حلول کرده است)، بلکه صور معقله، دارای مظاهری است که هم‌چون صورتی معقل در آینه، در آن ظاهر می‌شوند. در این عالم که می‌توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال قوام و استقلالی پیدا می‌کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می‌کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلبا، در همین عالم قرار دارند.

به نظر می‌آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجودشناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام، به این بحث بازگشته و آن را بسط خواهند داد. در واقع، این بحث دارای اهمیت بسیاری است و در صدر نظرگاهی قرار دارد که در برابر حیات پس از مرگ وجود انسانی گشوده می‌شود. عالم مثال، نقش سه گانه‌ای دارد: رستاخیز، به واسطه همین عالم تحقق پیدا می‌کند، زیرا آن، مکان «اجسام لطیف» است؛ از مجرای همین عالم، رموزی که پیامبران و نیز همه تجربه‌های شهودی به آن اشاره کرده‌اند، به واقع، تحقق پیدا می‌کند؛ در نتیجه، تأویل داده‌های وحی قرآنی، به واسطه همین عالم انجام می‌پذیرد. بدون این عالم، جز کنایه‌ای مجازی^۱ امکان‌پذیر نخواهد بود. از طریق این عالم، تعارض میان فلسفه و کلام، دانش و

1. symbole 2. averroïsme politique 3. arabisme 4. drame

1. allégorie

اشراقی، با فلسفه، همان نسبتی را دارد که تصوف، با کلام. نسب نامه معنوی^۱ که سهروردی برای خود ترتیب داده است، بسیار بامعناست. از سویی، سبیل الله که از حکمای باستانی یونان (حکمای پیش از سقراط، فیثاغورثیان، افلاطونیان) به صوفیانی مانند ذوالنون مصری و سهل نستری می‌رسد و از سوی دیگر، سبیل حکمت ایرانیان باستان، به صوفیانی چون ابیزید بسطامی، حلاج، ابوالحسن خرقانی انتقال پیدا می‌کند و این هر دو جریان، در حکمت اشراق به یکدیگر می‌رسند. تردیدی نیست که این «تاریخ» در برابر وجدان، موضوعیت^۲ پیدا کرده و به همین دلیل نیز گویاتر است. این «تاریخ»^۳ (پس از گفتگویی اسرارآمیز با ارسطو) بر این نکته تأکید دارد که از این پس، نمی‌توان فلسفه و تصوف را - در معنویت والای اسلام، بی‌آن‌که پیوستن به طریقتی در میان باشد - از یکدیگر جدا کرد. خود سهروردی، به هیچ طریقتی تعلق نداشت.

۳. بدین سان، معنای کوشش تجدید و در عین حال ایجادکننده سهروردی، در اسلام، بر ما معلوم می‌شود. اگر اسلام را به دیانت ظاهری، شرعی و قشری محدود کنیم، این کوشش، هم‌چون «خروجی»^۴ به نظر خواهد آمد. برخی از تاریخ‌نویسان، در مورد سهروردی و همه عرفای شیعی و نیز در مورد ابن عربی و مکتب او، تنها به این وجه توجه داشته‌اند. در عوض، اگر اسلام تام^۵، اسلام معنوی^۶ است که جامع شریعت، طریقت و حقیقت است، در این صورت، کوشش پربرکت سهروردی، در قلّه این معنویت قرار گرفته و به واسطه آن تغذیه می‌شود. معنای معنوی وحی قرآنی، مکاشفات پیامبران و حکمت‌های پیشین را تبیین و دگرگون می‌کند، گویی که معنای پنهان آن‌ها را آشکار می‌سازد. بنابراین، تشیع، از همان آغاز، این اسلام معنوی تام بود (ر.ک. فصل دوم). پس، هماهنگی پیشینی - و شاید، حتی بیشتر از هماهنگی - میان حکمای اشراقی و حکمای شیعی وجود دارد. مدت‌ها پیش از ظهور مکتب اصفهان با میرداماد و ملا صدرا، این هماهنگی، نزد اندیشمندی شیعی هم‌چون ابن‌ابی‌جمهور (که تأثیر او در مکتب شیخی تا امروز محسوس است) قابل درک

«غربت غربی» خود هدایت‌کند، آگاهی از این واقعیت که عالم برزخ، به عنوان «مغرب»، در برابر «مشرق انوار» قرار دارد. بدین سان، این رساله، سلوکی است که عارف را به اصل یا مشرق خود هدایت می‌کند. بنابراین، حادثه واقعی که در این سلوک تحقق می‌یابد، مستلزم وجود مستقل عالم مثال و اعتبار معرفتی کامل وجدان خیالی است. این‌جا باید بویژه فهمید که چرا و چگونه، اگر خود را از این عالم وجدان محروم کنیم، امر مثالی^۱ به امری موهوم^۲ تنزل پیدا کرده و رساله‌های تمثیلی به داستانی تبدیل خواهد شد.

۲. امر خطیری که مایه دلمشغولی عارف «اشراقی» است، این است که تحقیق فلسفی و کمال معنوی را از یکدیگر جدا و منفک نمی‌کند. ملا صدرا، در صفحه‌های ممتع، از شرح مفصل خود، بر اثر کلینی (اصول کافی، یکی از اساسی‌ترین کتاب‌های شیعی ر.ک. فصل دوم، مقدمات) معنویت حکمای اشراقی را هم‌چون برزخی می‌کند که جامع میان طریقه صوفیان - که به طور اساسی به تزکیه باطن می‌پردازد - و طریقه فیلسوفان - که به صرف معرفت توجه دارد - است. در نظر سهروردی، تجربه عرفانی، بدون تعلیم مقدمات فلسفه، در معرض خطر گمراهی قرار دارد، اما فلسفه‌ای که به کمال معنوی شخصی میل نکرده و به آن منجر نشود، صرف پوچی خواهد بود. بدین سان، کتابی که مونس^۳ حکمای اشراقی است (یعنی حکمت الاشراق) با اصلاح منطق آغاز شده و با شرح خلسه‌ای^۴ به پایان می‌رسد و کتاب‌های مشابه دیگری نیز دارای چنین طرحی هستند.

از همان آغاز، مؤلف در مقدمه اثر، حکما را برابر ضابطه معرفت نظری توأم با تجربه معنوی و یا تعقل خاطر به یکی از آن دو، بدون توجه به آن دیگر، به چند طبقه تقسیم می‌کند. حکیم الهی (یعنی Theosophos یا sage de Dieu کسی است که در این هر دو، یعنی در معرفت نظری و تجربه معنوی، به مرتبه‌ای بلند رسیده باشد. او حکیم متألّه است (و مفهوم تأله با Theosis یونانی مطابقت دارد). به همین دلیل، همه این اندیشمندان، به تکرار، خواهند گفت که حکمت

1. généalogie spirituelle 2. thématisée par la conscience 3. histoire

4. insurrection 5. l'islam integral 6. l'islam spirituel

1. l'imaginatif 2. imaginaire 3. vade-mecum 4. momento d'extase

است که به واسطه اخلاص نسبت به شخص اشراق برجسته است. جای تعجب است که از شرح حال این اندیشمند که تاریخ الحکمایی به رشته تحریر درآورده است، تا حدی به طور کلی، هیچ چیز نمی‌دانیم. می‌دانیم که آن‌گاه که سهروردی، در قلعه حلب محبوس بود، مرید جوانی، به نام شمس‌الدین، معاشر او بوده است، اما تأیید این‌که این دو شمس‌الدین، یک شخص، بیش نبوده‌اند، امکان‌پذیر نیست، بویژه اگر بپذیریم که سهرزوری، چنان‌که در ظاهر به نظر می‌آید، در واپسین ثلث سده هفتم / سیزدهم وفات یافته است. به هر حال، از سهرزوری، دو شرح باقی مانده است که به سبب توضیح‌های شخصی مؤلف پراهمیت‌اند: نخستین از آن دو، شرح بر التلویحات سهروردی است و دیگر، شرح بر حکمت الاشراق. به نظر می‌رسد که دو تن از پیروان سهرزوری، از او استفاده‌های فراوانی برده‌اند: ابن کمونه (درگذشته ۱۲۸۴/۶۸۳) در شرح خود بر التلویحات و قطب شیرازی در شرح حکمت الاشراق (که به سال ۱۲۹۵/۶۹۴ به پایان رسید).

از سهرزوری، سه اثر دیگر نیز باقی مانده است: الف. تاریخ الحکما، شامل شرح احوال فیلسوفان پیش از اسلام و حکمای اسلامی؛ کاملتری شرح حال سهروردی، در این اثر آمده است. ب. کتاب الرموز که مؤلف در آن، برخی از مباحث نوفیناغورثی را مورد تأکید قرار داده است. ج. دانشنامه فلسفی و کلامی مفصلی، با عنوان رساله الشجرة الالهية و الاسرار الربانية که در آن، مؤلف، تعالیم پیشینیان خود را به اجمال آورده است. در این اثر، نقل قول‌های فراوانی از اخوان‌الصفاء، ابن سینا و سهروردی آمده است. این اثر، به سال ۱۲۸۱/۶۸۰ (بنابراین، حدود نود سال پس از مرگ سهروردی) به پایان رسیده است. از این اثر، شش یا هفت نسخه دست‌نوشته موجود است و بر هزار صفحه در قطع بزرگ بالغ می‌شود.

۲. سهروردی، حکیمی دورنگر بود. او، تصویری از «طبقه اشراقیان» داشت که بر گرد کتاب اساسی او، حکمت الاشراق، جمع یم آیند. سهروردی، با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی امتی که دارای کتابی نازل شده از آسمان است (ر.ک. فصل اول، ۱) «طبقه اشراقیان» را «اهل هذا الكتاب» - یعنی امت

بود. به این معنا که از هر دو سو، کوششی در جهت باطن، معنای باطنی و معنوی وجود دارد. واقعه بحث‌های انتزاعی و بی‌حاصل متکلمان نیز از همین‌روست. کوشش سهروردی، میان فلسفه و تصوف پیوندی برقرار می‌کند، کوشش حیدر آملی در سده هشتم/چهاردم (مانند مذهب اسماعیلی پس از دعوت جدید الموت) میان شیعیان و صوفیانی که اصل و منشأ یکدیگر را فراموش کرده‌اند، آشتی برقرار می‌کند. مفاهیم حکمت الهی و عرفان شیعی با یکدیگر انطباق دارند.

در حقیقت، سهروردی، کسی را در سرسلسله حکما قرار می‌دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد. این شخص، قطبی است که بدون حضور او، عالم نمی‌تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان او را نشناسند. این مطلب، یکی از مباحث اساسی تشیع است (ر.ک. مکالمه امام اول با مرید خود کمیل بن زیاد). در اصطلاح شیعیان، قطب‌الاقطاب، همان امام است. حضور غایب او، مستلزم اندیشه شیعی غیبت و دایره ولایتی است که به دنبال دایره نبوت و پس از خاتم پیامبران می‌آید. این ولایت، چنان‌که می‌دانیم (فصل دوم، الف) در اسلام، نام دیگر نبوت باطنیه باقیه است. به همین دلیل، فقهای حلب، به خطا نرفته بودند. در محاکمه سهروردی، موضوع مورد اتهام و محکومیت او این بود که او گفته است خداوند قادر است در هر زمانی، حتی اکنون، پیامبری را خلق کند. اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضح شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود، اما این نظریه، دست‌کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان، سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.

اشراقیان

۱. اشراقیان، پیروان معنوی سهروردی را تشکیل می‌دهند. اینان تا امروز، دست‌کم در ایران، پایدار مانده‌اند. نخستین فرد این گروه، شمس‌الدین سهرزوری

جمع آمده بر این کتاب حکمت الاشراق - می نامد. نکته پرمعنای دیگری نیز وجود دارد. در رأس این امت، شخصی با عنوان قَیم بالکتاب قرار خواهد داشت که برای درک معنای باطنی صفحات مشکل کتاب باید به او مراجعه کرد (شهرزوری، به حق، خود را قیم بالکتاب می دانست). اما اصطلاح قیم بالکتاب در تشیع، برای نامیدن امام و نقش اساسی او به کار گرفته شده است (بالاتر، فصل دوم، الف، ۴). بدون تردید، بی علت نیست که سهروردی، پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر پراهمیت خود بار دیگر اصطلاح خاص تشیع را به کار می گیرد. در واقع، در ایران، پیوسته اشراقیان وجود داشته اند. امروزه نیز اشراقیانی وجود دارند، هرچند که امت آنان، فاقد سازمانی بیرونی است و قیم بالکتاب را نیز نمی شناسند.

۳. در واقع، در طول سده ها کسانی بوده اند که اندیشه شیخ اشراق کمابیش بر آنان تأثیر گذاشته و نیز کسانی بوده اند که ضمن اعتقاد به اندیشه ای غنایافته از دستاوردهای پی در پی، اشراقیان نامیده شده اند. لازم است تا درباره تأثیر اندیشه های اشراقی بر، به عنوان مثال، خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی تحقیق کرده شود. جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمدبن ابی جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده های نهم/پانزدهم و دهم/شانزدهم، جهشی فوق العاده به وجود آمد. آثار سهروردی، به تفصیل، مورد شرح قرار گرفت. جلال الدین دوانی (درگذشته ۱۵۰۱/۹۰۸) و غیاث الدین منصور شیرازی (درگذشته ۱۵۲۴/۹۴۹). مقدمه و بخش دوم (که مهم ترین بخش کتاب به شمار می آید) اثر پراهمیت حکمت الاشراق و شرح قطب شیرازی را عارفی هندی، به نام محمدشریف بن هروی، به فارسی ترجمه کرده و آن را بسط داد (تاریخ این اثر سال ۱۶۰۰/۱۰۰۸ است). میرداماد (درگذشته ۱۶۳۱/۱۰۴۰) استاد بزرگ مکتب اصفهان، تخلص اشراق را انتخاب کرد و شاگرد پرآوازه او صدرالدین شیرازی (درگذشته ۱۰۵۰/۱۶۴۰) تعلیقاتی بر کتاب حکمت الاشراق فراهم آورد که ویژه اوست؛ از این مجموعه، کتابی قابل توجه فراهم آمده است.

در همین دوره، به ابتکار پربرکت و خالصانه اکبرشاه مغولی (درگذشته

۱۶۰۵ م) جریانی از مبادلات معنوی پربار میان هند و ایران، همراه با مراودات بسیاری میان فیلسوفان و صوفیان ایجاد شد. همه اطرافیان اکبرشاه، سرشار از اندیشه های اشراقی بودند و در چنین «محیطی» بود که طرح بزرگ ترجمه های سانسکریت (اوپانیشادها، باگاوات گیتا و...) به زبان فارسی تولد یافت. گروهیاز زرتشتیان شیراز و حومه نیز که همراه موبد بزرگ، آذرکیوان، در فاصله سده های دهم/شانزدهم و یازدهم/هفدهم، به هند مهاجرت کردند، به این طرح بزرگ و رؤیای بزرگ دینی اکبرشاه پیوستند. در میان این گروه، شخص فرزانه بهرام فرشاد بویژه متمایز است که به واسطه ارادت کاملی که به آثار سهروردی داشت، بخشی از آن را به فارس ترجمه کرد. بدین سان، در «محیطی» که اکبرشاه به وجود آورده بود، زرتشتیان مطلوب خود را نزد سهروردی پیدا کردند که «احیاء حکمت ایران باستان» بود.

این چند سطر برای القای تأثیر فوق العاده آثار سهروردی در طول سده ها کافی است. امروزه در ایران، تأثیر این آثار، از تأثیر اندیشمندان شیعی که آثار سهروردی را جزئی از آثار خود می دانند و بیش از همه، آثار ملا صدرا و پیروان او (تا عبدالله زنوزی، حاج ملا هادی سبزواری، البته بی آن که موضع بدیع مکتب شیخی را از نظر دور داشته باشیم) جدایی ناپذیر است. بدین سان، «آینده» سهروردی در ایران با تجدید الهیات سنتی پیوند دارد که رد پیرامون استاد شیراز آشکار ظاهر می شود.

فصل هشتم

در اندلس

ما اینک، به ناحیه‌ای متفاوت در جهان اسلام پامی‌گذاریم، واپسین ناحیه نفوذ اسلام، در مغرب‌زمین. در این ناحیه، «اقلیم»^۱ فرهنگی، با آن‌چه در مشرق‌زمین و بویژه در ایران دیده شد، متفاوت است. این اقلیم فرهنگی باید در متن تاریخی تحولات اسلام، در شبه‌جزیره اسپانیا قرار داده شود. این‌جا، حتی نمی‌توان طرحی از این تاریخ را ارائه کرد، بلکه باید به ذکر چند نام و اثری بسنده کرد که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. این طرح اجمالی نشان خواهد داد که اندیشه‌ها و اشخاص، با چه سهولتی، در سراسر دارالاسلام در حرکت بودند.

۱. ابن مسره و مکتب المریه

۱. اهمیت این مکتب، به واقعه دوگانه‌ای مربوط می‌شود که این مکتب در منتهی‌الیه باختری جهان اسلامی، نماینده اسلامی باطنی بود که ما، در مشرق‌زمین، با آن آشنا شدیم و نفوذی گسترده داشت. به واسطه این مکتب، در دو منتهی‌الیه جغرافیایی مکتب باطنی اسلامی، نقش محول شده به تعلیمات انبیاذقلس تغییر هیأت داده را به عنوان منادی حکمت نبوی می‌توان ملاحظه کرد. وانگهی، آسین پالاسیوس^۲ را در مد نظر داشته باشیم (اندیشه ماده کلی و قدیم^۳، منشأ الهی نفس، اتحاد با جسم مادی، به عنوان نتیجه گناه مرتکب شده در عالم دیگر، نجات نفس و رجعت آن به اصل، به عنوان حاصل تزکیه‌ای که بر اثر ارشاد پیامبران امکان‌پذیر شده است، تأویل کتاب‌های مقدس) می‌توان، در

1. climat 2. Asin palacios 3. matière universelle coéternelle Á Dieu

جزم‌اندیش، ردی بر آن‌ها نوشتند. به نظر نمی‌رسد که دست‌کم، در زمان حیات ابن مسره، کار به محضر قاضی و کتاب‌سوزی کشیده باشد. شیخ که بر اثر این کوشش‌ها از پای افتاده بود، در میان پیروان خود در جبال، به سال ۹۳۱/۳۱۹، در سن پنجاه‌سالگی درگذشت.

۲. ملاحظه می‌شود که چگونه، حجابی که تعلیمات او را در خود مستور کرده بود، شمار اندک پیروان او و شهرت به الحاد و زندقه که با نام او قرین شده است، مبین فقر وسایلی می‌توانند باشند که برای بازسازی نظام او در اختیار ماست. اما با این همه، این بازسازی، با کوشش‌های صروبانة عربیدان بزرگ اسپانیایی، میگل آسین پالاسیوس، به خوبی به انجام رسیده است. کوشش دوگانه‌ای در پیش بود. از سویی، تعلیمات انبازقلس هم‌چون محوری بود که آسین پالاسیوس، بارزترین تعلیمات ابن مسره را بر محول آن گرد آورد و از سوی دیگر، می‌بایست نظام ابن مسره، به یاری نقل قول‌های طولانی که در آثار ابن عربی آمده است، بازسازی می‌شد.

نخستین کوشش، به یاری آثار تاریخ‌نویسان و تذکره‌نویسان (بویژه شهرستانی، شهرزوری، ابن ابی اصیبعه و قفطی) تا اندازه‌ای آسان بود. بدیهی است، افسانه‌ای درباره انبازقلس ثانی که از طریق تذکره‌ها در اسلام شناخته شده است (ر.ک. بالاتر فصل پنجم، ۳ و فصل هفتم، ۲)، خطوطی از شرح حال حقیقی او را شامل می‌شود، اما این خطوط بسط پیدا کرده و دیرگون شده است. بنا به گزارش این نویسندگان، انبازقلس، نخستین از پنج فیلسوف بزرگ یونان (انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو) بود. انبازقلس هم‌چون عارف^۱ و پیامبری تصویر شده است که عمر خود را مصروف تعلیم و سلوک معنوی کرده است. او، در انزوا به سر برده و به مشرق‌زمین مسافرت می‌کند و از همه افتخارهای دنیوی دست می‌شوید. خلاصه این‌که او، هم‌چون یکی از پیامبران پیش از اسلام مجسم شده و وسع دایرة پیامبرشناسی اسلامی چندان بوده است که او را در خود جای دهد. سیمای اخلاقی انبازقلس، سیمای یک صوفی است؛ برخی از کتاب‌های او شناخته‌شده و از آن‌ها فقراتی نقل شده

واقع، این همه را در اندیشه ابن مسره و مکتب او بازیافت. بنا به گزارش تذکره‌نویسان، ابن مسره که در ۸۸۳/۲۶۹ متولد شد، عربی‌تبار نبود. گفته‌اند ظاهر پدر او، عبدالله که از مردم قرطبه بود، چنان بود که در جریان سفر به مشرق‌زمین، به بصره به عنوان مثال، از نورمان‌های جزیره صقلیه^۱ به نظر می‌آمده است. اما این امر، دارای اهمیت بیشتری است که پدر ابن مسره که علاقه وافری به تأمل درباره الهیات داشت و در مشرق‌زمین نیز در حلقه‌های معتزلی و باطنی آمدوشد کرده بود، با علاقه، خطوط ویژه چهره معنوی خود را به فرزند منتقل کرد. دریغ که او، در اثنای سفر حج، در سال ۸۹۹/۲۸۶ درگذشت. فرزند او، هنوز هفده‌ساله نشده بود که مریدانی بر وی گرد آمده بودند. ابن مسره، با آنان در زاویه‌ای که در جبال قرطبه^۲ داشت، خلوت کرد و به زودی، سوء ظن‌های عوام بر آنان قوت گرفت. بدیهی است که وقتی کسی به تعلیم عقاید یکی از فرزندان باستانی به نام انبازقلس مشغول باشد، باید انتظار اتهام به الحاد را داشته باشد. افزون بر این، وضعیت سیاسی امیرنشین قرطبه در آن زمان، بسیار بحرانی بود و ابن مسره، ترجیح داد در معیت دو تن از بهترین مریدان خود، جلای وطن کند.

او، تا مکه و مدینه پیش رفت و با مکتب‌های شرقی آشنایی به هم رساند. ابن مسره، در زمان حکومت عبدالرحمان سوم که سیاستی آزادمنشانه‌تر داشت، به وطن بازگشت، اما او که در ارتباط با حلقه‌های باطنی مشرق‌زمین، بسیار آموخته بود، جانب کمال احتیاط را از دست نداد. او، زاویه خود را در جبال قرطبه بازیافت و در همان‌جا، معنای تعلیمات خود را جز به شمار اندکی از مریدان و به زبان رمز آشکار نکرد. ابن مسره، فلسفه و سلوک معنوی کاملی را تدوین کرد. با کمال تأسف، شمار کتاب‌ها و عنوان آن‌ها را نمی‌دانیم. تنها دو کتاب *التبصرة* (که بدون تردید کلید نظام باطنی او را دربر داشت) و کتاب *الحروف* (درباره جبر و مقابله عرفانی) را می‌توان با یقین نام برد (ر.ک. فصل چهارم، ۲ و ۵). این کتاب‌ها، به دور از نگاه تیز فقیهان، ضمن تحریک آتش خشم آنان، دست‌به‌دست گشت و به مشرق‌زمین رسید و در همان‌جا، دو صوفی

1. Hiérophante

1. Normand de Sicile 2. Sierra de Cordoue

است.

۳. تعلیماتی که به او نسبت داده شده، در حوزهٔ مباحث زیر قرار می‌گیرد: فضیلت^۱ و باطنی بودن حکمت و علم‌النفس (که به میقات^۲ روحانیت، یعنی شخص و حقیقت معنوی وجود مکتوم منتهی خواهد شد)؛ بساطت محض، وصف‌ناپذیری و سکون توأم با حرکت^۳ و وجود اول؛ نظریهٔ صدور؛ طبقات نفوس؛ نفوس فردی؛ به عنوان صواد نفس کلی؛ روحانیه‌الحدوث^۴ و بازگشت به اصل نفوس. مجموع این اندیشه‌ها سرشار از غنای عرفانی و نوافلاطونی است. تنها نکته‌ای که می‌توان این‌جا، بر آن تأکید ورزید، نظریهٔ صدور و مراتب جواهر پنجگانه است: مادهٔ اولی^۵ که نخستین واقعیت معقول است (نباید آن را با مادهٔ جسمانی کلی^۶ خلط کرد)؛ عقل؛ نفس؛ طبیعت؛ مادهٔ ثانی^۷. با مراجعه به سلسله‌مراتب افلوپتینی (احد، عقل، نفس^۷ طبیعت و ماده) می‌توان بلافاصله تمایز میان افلاطون و انبازقلس ثانی اسلام را به عیان دید. نخستین اقنوم افلوپتینی^۸، احد^۹، از این طرح کلی حذف و مادهٔ اولی به جای آن قرار داده شده است. درست است که نزد افلوپتین (تاسوعات 4, 1, 4, II) آشکارا مفهوم مادهٔ موجود در عالم معقول و متمایز از مادهٔ [مصطلح] ما و مقدم بر آن که موجود صورتی^{۱۰} است که هر صورتی مشروط به آن است، وجود دارد، اما این تمایز وجود دارد که انبازقلس قنانی، این مادهٔ معقول، مین حیث هی، را به عنوان واقعیتی فعلی وضع و آن را نخستین صادر الهی قلمداد می‌کند (این‌جا، می‌توان کتاب اسرارالمصریین یا De Mysteriis Aegyptorum را در نظر آورد که در آن، فروریوس، سرشت جادویی صور خیالی^{۱۱} و معابد را توضیح می‌دهد، زیرا آن‌ها از این مادهٔ لطیف و الهی به وجود آمده‌اند). بدین سان، مفهوم این مادهٔ معقول کلی، اساس فرضیهٔ ویژهٔ تعلیمات ابن مسره را تشکیل می‌دهد، سه ملاحظهٔ کوتاه را در زیر می‌آوریم:

1. précellence
2. rencontre
3. mobile immobilité
4. préexistence
5. materia prima
6. matière corporelle universelle
7. matière seconde
8. hypostase
9. Un
10. le formé
11. vertu magique des images

الف. ترفیع نخستین اقنوم افلوپتینی، بر فراز طرح جواهر پنجگانه، با لزوم اسماعیلی ترفیع مُبدع^۱ بر فراز وجود و عدم مطابقت دارد. نظر به پیوندهایی که میان مکتب و تعلیمات ابن مسره و مکتب و تعلیمات باطنی اسلامی شناخت شده، بویژه اسماعیلی و شیعی وجود دارد، ذکر این نکته لازم بود.

ب. با نظریهٔ مادهٔ معقول، مفهوم انبازقلسی دو نیروی کیهانی که از آن به مهر (philia, philotés) و کین (nelkos) تعبیر شده است، دوباره ظاهر می‌شود. نخستین واژه، معادل عربی محبت است، اما معادلی که برای واژهٔ دوم آورده شده، به طور اساسی، مدلول آن را دگرگون کرده است. قهر و غلبه (معادل یونانی chratein که به طور رایج در نجوم به کار می‌رود و نه معادل neikos یونانی) متضمن فکر سلطه و تسلط است. نزد سهروردی، قهر و محبت مبین دو «ساحت»^۲ از عالم معقول است (بالا تر، فصل هفتم، ۲)؛ قهر، صفت «انوار قاهر» است. قهر، بی‌آن‌که نشان ویژهٔ وجودات مادی جسمانی باشد، سهروردی، صفت خورنهٔ^۳ اوستایی یا فرّهٔ ایزدی را از آن ناشی می‌داند. بنابراین، در مکتب انبازقلسی جدید، در مقایسهٔ با انبازقلس قدیم، تفاوتی عمده وجود دارد که نیازمند پژوهشی در این باره است.

ج. نظریهٔ مادهٔ معقول آغازین^۴، تأثیر شایان توجهی داشته است. این نظریه را نه تنها در اندیشهٔ فیلسوف یهودی سلیمان بن جبیرول (درگذشته میان ۱۰۵۸ و ۱۰۷۰ م) بلکه در آثار ابن عربی نیز می‌توان پیدا کرد و همین آثار، به آسین پالاسیوس اجازه داد تا به بازسازی بخشی از نظریهٔ ابن مسره بپردازد. قضیهٔ مابعدالطبیعی جواهر پنجگانه یا اصول وجودی، نزد انبازقلس ثانی ابن مسره، قرینهٔ مراتب نزولی معنای پنجگانهٔ «ماده»، نزد ابن عربی است: ۱. مادهٔ لطیف مشترک میان حادث و قدیم (حقیقت الحقایق)، ۲. مادهٔ لطیف مشترک میان همهٔ موجودات حادث، اعم از روحانی و جسمانی (نفس رحمان)، ۳. مادهٔ مشترک میان همهٔ اجرام سماوی و تحت قمر، ۴. مادهٔ طبیعی (عالم ما) مشترک میان همهٔ اجسام تحت قمر، ۵. مادهٔ صناعتی مشترک میان همهٔ صور عارضی.

1. le principe 2. dimension 3. Xvarnah
4. matière intelligible primordiale

عربی (در سال ۱۱۶۵/۵۶۰) مولد شد و یکی از آثار مهم او شرحی است که بر تنها اثر بازمانده ابن قسی نوشته است (شرح عرفانی- فلسفی فرمانی که در طور سینا دریافت کرد: فاخلع نعلیک: قرآن، سوره طه آیه ۱۲).

۲. ابن حزم قرطبی

۱. یکی دیگر از جذاب‌ترین شخصیت‌های اسلام اندلس، در سده‌های دهم و یازدهم میلادی نیز به قرطبه تعلق دارد، شخصیتی بفرنج که وجوه متنوع آن، در آثار او جلوه‌گر شده است. ابن حزم، شاعر، متفکر، متکلم، تاریخ‌نگار انتقادی ادیان و مکتب‌های فلسفی و کلامی، نویسنده اخلاقی و فقیه بود. ر. دوزی^۱ درباره او گفته است: مردی با اندیشه‌ای سترگ^۲.

این‌جا، به طور اساسی، حکیم پیرو افلاطون و تاریخ‌نگار ادیان مورد توجه است. ابو محمد علی بن حزم، به سال ۹۹۴/۳۸۳ در خانواده‌ای از اعیان تولد یافت. خود او، نسب خویش را به یک پارسی به نام یزید می‌رساند. از آن‌جا که پدر او، وزیر خلیفه المنصور بود، ابن حزم جوان توانست، به آسانی، از تعلیمات پراوازه‌ترین استادان قرطبه، در همه رشته‌ها از جمله حدیث، تاریخ، فلسفه، فقه، طب و ادبیات بهره‌گیرد. با کمال تأسف در شوال ۴۰۳/آوریل ۱۰۱۳ تمامی محله‌ای از قرطبه را بربرها ویران کردند. در ذیحجه / ژوئن همان سال، ابن حزم، پدر خود را از دست داد. شورش علیه حاکمیت امویان دامن‌گرفت و ابن حزم، با مصادره شدن همه اموال خود از قرطبه تبعید شد. بدین سان، ابن حزم، در بیست‌سالگی با جای گرفتن در زمرة وفادارترین هواداران سلسله اموی کاملاً وارد سیاست شد. او به المریه پناهنده شد و در رأس جنبی از طرفداران امیر عبدالرحمان چهارم قرار گرفت که در مقابل ابن حمود مدعی مشروع خلافت بود، اما امیر، در جریان نبردی که به تارومار شدن سپاهیان او انجامید، کشته شد و ابن حزم به اسارت درآمد، ولی آزادی خود را بازیافت. ابن حزم، بی‌آن‌که مأیوس شود، به شاطبه پناهنده شد و در آن‌جا آرامش و

سرانجام، نظریه «ماده لطیف» (مقایسه شود با مفهوم *Spissitudo spiritualis* هنری مور)^۱ در بحث معاد ملاً صدرای شیرازی و مکتب اصفهان اهمیتی اساسی پیدا خواهد کرد.

۴. این‌جا، درباره ماجراهای مکتب ابن مسره که نخستین محفل صوفیانه اسپانیای مسلمان بود، جز به اشاره نمی‌توان سخن گفت. این مکتب مجبور بود در محیطی آکنده از عدم تسامح^۲، بدگمانی، کارشکنی و تکفیر به سر برد. «پیروان ابن مسره» که مجبور بودند به دقت از باطن پیروی کنند، سازمانی پنهانی و مبتنی بر سلسله‌مراتب ایجاد کردند و امامی در رأس آن قرار داشت. پراوازه‌ترین آن‌ها، در آغاز سده پنجم/یازدهم، اسماعیل بن عبیدالله رُعینی بود که دختر او، در میان پیروان، به سبب دانش فوق‌العاده خود ردالهیات شهره بود. دریغ‌اکه در زمان حیات اسماعیل، انشعابی پیش آمد و از آن پس، ردپایی از آن مکتب، به عنوان سازمانی اجتماعی نمی‌توان یافت، اما به هر تقدیر، جهت‌گیری عرفانی اندیشه‌های ابن مسره، از تأثیرگذاری در اعماق باز نایستاد. آشکارترین دلیل، بر تأثیر روحیه عرفانی ابن مسره در تصوف اسپانیا، تأثیر عظیمی است که کانون باطنی مکتب المریه گذاشته است. پس از مرگ اسماعیل رُعینی و در آغاز سده ششم/دوازده، در اوج سلطه مرابطون، المریه، به مرکزی برای همه صوفیان اسپانیایی تبدیل شد. ابوالعباس عَرِیف، طریقت جدید بر مبنای حکمت ابن مسره ایجاد کرد. سه تن از مریدان بزرگ، این طریقت را نشر دادند: ابوبکر ملّوقین در قرناطه، ابن بَرَّجان (که نامش به نام ابن عربی پیوند خورده است) در اشبیلیه (او، به همراه ابن عریف به مراکش تبعید شد و هر دو، در آن‌جا، در حدود ۱۱۴۱/۵۳۶ وفات یافتند) و ابن قَسّی، پیروان مکتب ابن مسره را در غرب اندلس^۳ (در جنوب پرتغال) به صورت گروهی مذهبی گردآورد که نام عرفانی «مریدین» را بر خود داشت. این اصول عقاید حکمی و سازمان، با اصول عقاید و سازمان اسماعیلیان خطوط مشترک برجسته واحدی دارند. مدت ده سال، ابن قسی، به عنوان امام حاکم، در غرب اندلس حکومت می‌کرد و به سال ۱۱۵۱/۵۴۶ درگذشت. چهارده سال پس از مرگ وی، ابن

1. Dozy

2. Vir immensae doctrinae

1. Henry More 2. ambiance d'intolérance

3. Algarve

شدن محبت ارائه می‌کند، همین تذکری از رساله فدرس افلاطون است. سبب عشق، «ظاهری زیباست، زیرا نفس، خود، زیباست و زیبایی را دوست دارد و به صورت‌های کامل تمایل دارد. اگر نفس، صورتی زیبا ببیند، توجهی دایمی به آن پیدا می‌کند و اگر آن‌گاه، در این صورت، امری موافق طبع خود پیدا کند، به سوی آن جذب می‌شود و محبت، به معنای واقعی کلمه، ظهور پیدا می‌کند. اما اگر در آن صورت، امری موافق طبع خود نیابد، این علاقه از ظاهر آن فراتر نخواهد رفت.» تأکید بر چنین تحلیل، نزد ابن حزم ظاهری (یعنی کسی که در اصول با توجه به صورت ظاهر احکام حکم می‌کند) در کنار اشاراتی از آن قبیل که در زیر می‌آید، اساسی است:

«ای مروارید پنهان‌شده در زیر صورت ظاهر انسان!» «من صورت ظاهر انسان را می‌بینم، اما وقتی ژرفتر می‌اندیشم، به نظر، هم چون جرمی می‌آید که از سماوات آمده باشد». این قبیل سخنان، تأملاتی است که می‌توان نزد اهل باطنی مانند روزبهان شیرازی و ابن عربی پیدا کرد که در هر صورت ظاهری، «صورتی در تجلی الهی» را می‌دیدند. بدین سان، مرز میان اینان و ابن حزم تا حد زیادی نامشخص است؛ نزد این دو گروه، ظاهر^۱ به ظهور^۲ تبدیل می‌گردد و این، نکته‌ای است که باید در مورد کلام ظاهری ابن حزم به خاطر داشت.

نخستین چاپ متن عربی کتاب ابن داود و نخستین ترجمه کتاب ابن حزم را به یک زبان غربی (انگلیسی) مدیون ا. ر. نیکل^۳، دانشمند عربی‌دان هستیم. مسئله‌ای که می‌توان آن را شورانگیز توصیف کرد، توسط ا. ر. نیکل مورد بحث قرار گرفت که عبارت بود از بحث در شباهت بسیار نزدیک میان نظریه محبت نزد ابن حزم و برخی از اندیشه‌هایی که در «دانش شاد»^۴ گیوم نهم از اهالی اکیتن^۵ و به طور کلی تا زمان جهاد^۶ علیه فرقه آلبی‌ها^۷ در ترانه‌های اساسی خوانندگان دوره گرد^۸ ظاهر می‌شود. این‌جا، تنها می‌توان به این مسئله اشاره کرد، اما قلمرو آن (از نظر جغرافیایی، ماهوی و معنوی) بسیار گسترده

امنیتی را بازیافت که بتواند اثر تغزلی جالب توجه خود، با عنوان طوق الحمامة را بنویسد که در عین حال وصف تجارب زندگی او و بیان درد عشقی است که در جوانی به دخترخوانده والدین خود داشت و تا آن زمان، در دل پنهان داشته بود. او، پیوسته به ادعای بزرگان اموی، به عنوان یگانه سلسله مشروع وفادار ماند. ابن حزم، استوارترین حامی امیر عبدالرحمان پنجم بود که توانست با نام المستظهر در سال ۱۰۲۳/۴۱۳ به تخت سلطنت جلوس کند و ابن حزم به وزارت او رسید. در یغاکه این وزارت، دولت مستعجل بود. دو ماه پس از آن، در ذیحجه / فوریه همان سال، المستظهر به قتل رسید و ابن حزم، بار دیگر از قرطبه تبعید شد. از این پس، امید بازگشت امویان به حکومت برای همیشه از دست رفت. ابن حزم، از هرگونه فعالیت سیاسی دست شست و عمر خود را وقف علم کرد و در سال ۱۰۶۳/۴۵۴ درگذشت.

۲. با طوق الحمامة، ابن حزم، در زمرة افلاطونی مشربان اسلام جای می‌گیرد و در این حلقه، اسلاف پرآوازه‌ای چون محمد بن داود اصفهانی (درگذشته ۹۰۹/۲۹۷) داشت که پیش از این (فصل ششم، ۶) از کتاب ارحمند او به نام الزهرة ذکری به میان آمد. ابن حزم، به صراحت، به فقره‌ای از کتاب ابن داود ارجاع می‌دهد که ابن داود به افسانه افلاطونی رساله میهمانی اشاره دارد. برخی از اهل فلسفه را گمان برین بوده است که خداوند، هر نفسی را به شکلی کروی خلق کرد و سپس آن را به دو بخش تقسیم کرد و هر بخشی را در نیمه‌ای از جسم جای داد.

سیر محبت، همان اتحاد دو بخش در کلیت آغازین است. وانگهی، اندیشه ازلی بودن نفوس، به صراحت، در حدیثی از پیامبر آمده است. ابن حزم، به این حدیث اشاره می‌کند، اما او ترجیح می‌دهد که آن را به معنای اتحادی به لحاظ عنصر عالی نفوس منفرد و جدا افتاده در این جهان تفسیر کند؛ منظور، قرابتی میان جاذبه‌هایی است که این نفوس را به حرکت وامی‌دارد، نفوسی که از ازل، در عالم بالا ظاهر شده‌اند. محبت، نزدیک شدن متقابل صورتی است که نفوس را به کمال می‌رساند. هر جنسی، در جستجوی هم‌جنس خود است. محبت، پیوندی معنوی و اتحاد میان نفوس است. تحلیلی که ابن حزم از سبب شکوفا

1. apparence 2. apparition 3. A. R. Nykl 4. gaie science
5. Guillaume IX d'Aquitaine 6. Groisade 7. Albigois
8. Troubadour

اما از بسیاری جهات، مهم‌ترین اثر ابن حزم متکلم، کتاب *الفصل والبیح* است (چاپ قاهره ۱۳۲۱/۱۹۲۳ که آسین پالاسیوس آن را به اسپانیایی ترجمه کرده است) و در آن، مذاهب و مکتب‌های فکری را مورد بحث قرار داده است. این اثر پر حجم، به حق، نخستین رساله درباره تاریخ تطبیقی ادیان به شمار می‌آید که به زبان عربی یا به دیگر زبان‌ها نوشته شده است. استاد قرطبه، در این کتاب، همه نبوغ و دانش وسیع خود را آشکار کرده است. در این کتاب، ابن حزم، در کنار بحث درباره ادیان مختلف، رفتار متفاوت روحیه انسانی را در برابر امر دینی، اعم از رویکرد شکاک در قبال ارزش‌های قدسی و مؤمن عامی توضیح داده است.

ابن حزم، اشخاص و مکتب‌ها را با توجه به رویکرد آنان به چند گروه تقسیم کرده است. نخست، گروه ملحدان که شکاکان و دهریان را شامل می‌شود و آن‌گاه، گروه مؤمنان، شامل کسانی است که به خدایی شخصی اعتقاد دارند و دیگران که به خدایی غیرشخصی و انتزاعی باور دارند که هیچ نسبتی با بشریت ندارد. طبقه نخست، از گروه اخیر، به طرفداران خدای واحد و معتقدان به خدایان بسیار تقسیم می‌شود و در همین طبقه، باید میان اهل کتاب و گروه یکه فاقد کتاب آسمانی هستند، به تمیز قائل شد. (درباره اهل کتاب ر. ک. فصل اول، ۱). اهل کتاب، خود، بر دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که در طی سده‌ها، به دقت، کتاب مقدس خود را بی‌هیچ تحریفی حفظ کرده‌اند و گروه دیگر که کتاب آنان دچار تحریف شده است. بنابراین، در نظر ابن حزم، ضابطه اصالت امر دینی اعتقاد به توحید و حفظ کتاب مقدس از تحریف است. اگر امر دینی، بدین‌گونه فهمیده شود، به طور اساسی، بر مبنای الوهیت و امر قدسی مبتنی خواهد بود و اصالت این معنا، به تصدیق توحیدی وابسته خواهد بود که وحی نبوی آن را تأیید کرده است. پس، برای این‌که این وحی، تأثیر خود را برای همیشه حفظ کند، باید عین متن، در طی سده‌ها، حفظ شود، زیرا این متن آستانی است که مؤمن، از طریق آن، به رمز الوهیت نزدیک می‌شود.

این بود خطوط اساسی عالم دینی، به گونه‌ای که ابن حزم در نظر آورده و با توجه به آن، نظام ظاهری خود را به عنوان یگانه راه حقیقت معنوی بنیاد نهاده

است، زیرا بحث تنها بر سر شکل و عناوین مطالب نیست، بلکه امر مشترکی است که میان عاشقان^۱ و مذهب عشق برخی از صوفیان وجود دارد، اما باید به دقت مواضع را از یکدیگر تمیز داد (ر. ک. پیش از این فصل ششم، ۶). از نظر ابن داود افلاطونی، جاحظ و متکلم نوحنبلی ابن قییم، طریق عشق به خدا راه نمی‌برد، راه به سوی خدا [در عشق] ظاهر نمی‌شود، در نظر صوفیان افلاطونی مشرب، روزبهان شیرازی و ابن عربی، راه عشق، در واقع، همین ظهور است. همه معنویت صوفیانی که اینان را دنبال می‌کنند، کیفیتی متفاوت از اسلاف آنان پیدا می‌کنند. عشق عذرا، صرف اسوه‌ای برای محبت به خدا نیست، زیرا منظور گذار از عین خارجی^۲ انسانی به عین خارجی الهی نیست، بلکه استحاله^۳ عشق انسانی است، زیرا این عشق، «یگانه پلی است که از روی سیل توحید گذر می‌کند».

کتاب ابن حزم، با عنوان کتاب الاخلاق والسير که آسین پالاسیوس آن را به اسپانیایی ترجمه کرد، برای قرائت کتابی که ذکر آن گذشت، هنوز دارای اهمیت است، زیرا نویسنده، واژگان علمی به کار گرفته شده برای تحلیل وجوه متنوع محبت را در این کتاب توضیح داده است. افزون بر این، کتاب الاخلاق والسير نیز کتابی است که کمابیش، در قلمرو شرح احوال قرار می‌گیرد. ابن حزم، در این کتاب، بی‌آن‌که طرح از پیش ساخته‌ای داشته باشد، نظرات، تأملات و داوربهای خود را درباره افراد انسانی و زندگی آورده است. این کتاب، درباره انسان و جامعه اندلس سده پنجم/ یازدهم بسیار روشنگر است.

۳. ابن حزم، به عنوان فقیه^۴، با کتاب الابطال (که بخشی از آن را ای. گلدتسهیر چاپ کرده است) شناخته شده و در این کتاب، او از منابع پنجگانه استنباط احکام که در مذاهب مختلف فقهی مورد قبول بوده، بحث کرده است: قیاس، رأی، استحسان، تقلید و تعلیل. ابن حزم، در کتاب دیگری، با عنوان *المطلی*، به شدت، اصول مذهب شافعی را مورد نقادی قرار داده است. این کتاب‌ها، مبنای نظریه ظاهری و شالوده بحث با دیگر نویسندگان را استوار کرده است.

1. Fedeli d'amore

2. object

3. transmutation 4. Canoniste

است. با تکیه بر آنچه دربارهٔ مذهب ظاهری، بالاتر گرفته شد، یادآور می‌شویم که ابن عربی، یکی از بزرگ‌ترین باطنیان همهٔ اعصار نیز اهل اندلس و از نظر فقهی ظاهری بوده است.

۳. ابن باجه سَرَقِسطه‌ای

۱. با ابوبکر محمد بن یحیی بن صائغ ابن باجه (که نویسندگان اسکولاستیک لاتینی او را Avempace می‌نامیدند) دست‌کم، برای مدت محدودی، به شمال شبه‌جزیره منتقل می‌شویم. ابن فیلسوف که زندگی کوتاه او، با سختیها توأم بود، به سبب ژرفای اندیشه و تأثیر بر ابن رشد و آلبرت کبیر شایستهٔ توجهی ویژه است. او، در پایان سدهٔ پنجم/ یازده، در سرقسطه متولد شد، اما در سال ۱۱۱۸/۵۱۲، این شهر به تسخیر آلفوس اول آراگونی درآمد. به همین علت، ابن باجه، در همان سال به اشبیلیه پناهنده و آن‌جا به کار طبابت مشغول شد و از آن‌جا به غرناطه رفت. ابن باجه، آن‌گاه به مراکش رفت و در دربار فاس که گویا مقام وزارت را به عهده داشته، مرتبتی بزرگ یافت، اما گفته می‌شود که در سال ۱۱۳۸/۵۳۳، پزشکان فاس تصمیم گرفتند با خوراندن زهر این رقیب جوان را که محسود واقع شده بود، از میان بردارند. یکی از مریدان و دوستان او، به نام ابوالحسن علی فرناطی، در دیباچه بر مجموعهٔ رسائلی که از آثار اسناد فراهم کرده بود، نوشت که ابن باجه نخستین کسی بود که به واقع، تعلیمات فیلسوفان شرقی عالم اسلام را در اسپانیا وارد کرد. اگر به ابن مسره توجه داشته باشیم، شاید اغراقی در این ستیاش وجود داشته باشد، افزون بر این، فیلسوف یهودی، سلیمان بن جبیرول، بر ابن باجه تقدم دارد، اگرچه آثار او بر فیلسوفان مسلمان شناخته نشده بود.

۲. از ابن باجه چند شرح بر رساله‌های ارسطو ذکر شده است (فن سماع طبیعی، در آثار علوی، در کون و فساد و تاریخ حیوان). چنان‌که ابن طفیل (فصل هشتم، ۵) با تجلیل از او و ضمن اظهار تأسف از سرنوشت، به صراحت، گفته است، عمده‌ترین نوشته‌های ابن باجه ناتمام ماند. این آثار، رساله‌های متعددی

در منطق، رساله در نفس و اتصال عقل انسانی به عقل فعال – بحثی که در رسالهٔ الوداع، خطاب به یکی از دوستان جوان، پیش از مسافرت بار دیگر مطرح کرده؛ این رساله از غایت حقیقی حیات و معرفت بحث می‌کرده و در ترجمهٔ لاتینی آثار ابن رشد با عنوان Epistula expeditionis ذکر شده است – و بالاخره رسالهٔ تدبیر الموحّد را که مایهٔ شهرت او شد، شامل می‌شده است. ابن باجه، هم‌چون فارابی، مشرقی تنها و اهل نظری که او، به واسطهٔ قرابت فکری، آمادگی تأثیرپذیری از او را داشت، علاقه‌ای به موسیقی ابراز می‌کرد و خود نیز عود می‌نواخت.

دانش وسیع او در پزشکی، ریاضیات و نجوم نیز جالب توجه است و به سبب همین علاقهٔ به نجوم در پیکار علیه نظرات بطلمیوس درگیر شد. آنچه دربارهٔ تحریر محل نزاع^۱، پیش از این در مورد ابن هشتم گفته شد، به خاطر داریم (فصل ششم، ۸). تا زمانی که اجرام سماوی به عنوان تجریدات ریاضی^۲ برای احتساب حرکات سیارات در خدمت علمای هندسه باشد، فیلسوفان نباید در این بحث مداخله کنند، اما از زمانی که به عنوان اجرام انضمامی، جامد یا سیال در نظر گرفته شود، فرضیات باید با قوانین فیزیک سماوی مطابقت داشته باشد. ولی فیزیک سماوی که در آن زمان، به طور عموم، مورد قبول بود، ارسطویی بود؛ و لازمهٔ آن، افلاک متحدالمرکزی^۳ بود که مرکز حرکت بعدی آن‌ها، مرکز عالم بوده باشد و این، نافی فکر فلک تدویر و افلاک خارج از مرکز بود.

در طی سدهٔ دوازدهم م، مشهورترین فیلسوفان اسپانیای مسلمان، ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد، در نبرد علیه بطلمیوس که به ایجاد نظام بطروجی (به قول نویسندگان لاتینی Alpetraguis) منجر شد، شرکت کردند و این نظام تا سدهٔ شانزدهم میلادی، طرفدارانی در برابر بطلمیوس داشته است. به حاصل سخن ابن باجه، در رسالهٔ مربوط به نجوم، از طریق فیلسوف بزرگ یهودی، موسی بن میمون (درگذشتهٔ ۱۲۰۴ م) آگاهی داریم. با توجه به دلایلی قوی، البته

1. status quaestionis 2. fictions mathématiques
3. sphères homocentriques

خوشبختانه، موشه ناربونی^۱ (سده چهاردهم میلادی) فیلسوف یهودی، از این اثر، در شرح عبری خود بر رساله حی بن تقطان ابن طفیل، فقرات مفصلی آورده و مورد تحلیل قرار داده بود. از شانزده فصل باقی‌مانده این اثر که به حق، دارای ایجاز فوق‌العاده‌ای است، این‌جا فقط می‌توان چند نظر اساسی را (البته نه بدون اشکال) برجسته کرد. فکر اساسی می‌تواند به عنوان دلیلی^۲ و صف شود که انسان - روح^۳ را به سوی اتصاف به عقل فعال هدایت می‌کند.

در آغاز، مؤلف، درباره دو اصطلاح عنوان کتاب تدبیر المتوحد توضیح می‌دهد. مراد از تدبیر، «اعمالی است که مطابق هدف و غایتی» انجام می‌شود. اما «تدبیر اعمال که مقتضی فکر نیز باشد، فقط، نزد انسان تنها (یعنی متوحد) امکان‌پذیر است. پس، تدبیر متوحد باید اسوه تدبیر سیاسی دولت کامل و نمونه باشد». این‌جا، همراه با تأثیر فارابی، پیوند با ابوالبرکات بغدادی نیز حس می‌شود. باید توجه داشت که دولت آرمانی، نه به صورت امری ماتقدم طرح شده و نه به عنوان حاصل انقلاب سیاسی^۴، بلکه چنین دولتی از اصلاح اخلاق^۵ ناشی می‌شود و این اصلاح، امری و رای اصلاح «اجتماعی» است. اصلاح اخلاق، در حقیقت، با امری آغازین آغاز می‌شود و در ابتدا، حقیقت وجود انسان را در فردی تحقق می‌بخشد که همان وجود متوحد است، زیرا تنها متوحدان، به معنایی که ابن باجه مراد کرده است، با یکدیگر همبستگی دارد.

این متوحدان کسانی هستند که با عقل فعال اتصال دارند و به همین دلیل می‌توانند دولتی فاضله ایجاد کنند که در آن، نه نیازی به پزشک خواهد بود، زیرا اهل آن مدینه به شیوه‌ای مطلوب تغذیه خواهند کرد، و نه نیازی به قاضی، زیرا هر فردی به عالی‌ترین کمالی که در توان وجود انسانی است، خواهد رسید. اکنون، در همه دولتهای ضاله‌ای که متوحدان زندگی می‌کنند، در حالی که پزشکی جز خدا ندارند، می‌کوشند تا به عناصری از مدینه فاضله تبدیل شوند، و آنان هم چون نهالهایی هستند که باید نظام مورد نظر ابن باجه فیلسوف، آن‌ها را بارور سازد و به سعادت متوحد هدایت کند. بنابراین، اصطلاح متوحد به فرد

وقتی که قوانین حرکت به گونه‌ای که در طبیعتات مشایی توضیح داده شده، مورد قبول واقع شود، ابن باجه، در برابر نظریه افلاک تدویر موضع‌گیری کرده و فرضیه‌های ویژه خود را طرح می‌کند. این فرضیه‌ها بر ابن طفیل، از این حیث که بنا به شهادت ابن رشد و بطروجی به هیأت علاقه نشان می‌داد، تأثیر خواهد گذاشت.

در واقع، چنان‌که پیش از این گفته شد (فصل چهارم، بخش ۸) منظور صورتی از عالم^۱ بود که بیشتر ناشی از درک غیر تجربی جهان بود تا الزامات تجربی. همین‌طور، این درک، جزئی از مجموعه دریافت‌های فیلسوف بود و می‌تواند برای تعیین جایگاه او، در «عالم»^۲ فیلسوفان اسلام سودمند باشد. این جایگاه را خود او، با موضع‌گیری درباره غزالی (فصل پنجم، بخش ۷) روشن کرده است. در واقع، در نظر او، غزالی با اظهار این‌که در تنهایی، مشاهده نظری عالم معنوی که به اشراق الهی به او داده شده، لذتی مطبوع برای او فراهم آورده است، مشکل را ساده کرده است. یعنی این‌که، در واقع، تصوف اساساً دینی غزالی، نسبت به ابن باجه بیگانه است؛ مشاهده نظری فیلسوف به امری مجردتر ناظر است. درست این است که بگوییم، ابن باجه از مجرای تأثیر خود بر ابن رشد، به فلسفه در اسپانیا جھتی داد که نسبت به روحیه غزالی، به کلی، بیگانه بود. تنها، مجاهده معرفت‌نظری می‌تواند انسان را به معرفت به نفس خود و به سوی عقل فعال هدایت کند. حقیقت، این است که اصطلاحات محبوب ابن باجه، یعنی غرب و متوحد، همانا واژگان معمول عرفان در اسلام است. بدین سان، می‌توان گفت که منظور، نوع واحدی از انسان معنوی است که در افرادی تحقق یافته که نزد آنان، درک غایت مشترک متفاوت است، هم‌چنان‌که بنا بر این، انتخاب مربوط به راه‌های نیل به آن تفاوت دارد. یکی از این راه‌ها، در اسپانیا، راه ابن مسره بود و به توسط ابن عربی دنبال خواهد شد. راه دیگر راه ابن باجه بود که ابن رشد آن را دنبال کرد.

۳. سابق بر این، س. مونک^۳، از اثر اساسی ابن باجه که متن اصلی ناتمام آن اخیراً به توسط آسین پالاسیوس پیدا شد، تحلیلی مفصل به دست داده بود.

1. Moïse de Narbonne 2. itinerarium 3. Homme-Esprit
4. Coup d'état politique 5. réforme... des moeurs

1. image mundi 2. Plérôme 3. S. Munk

تنها و گروهی از افراد اطلاق می‌شود، زیرا تا زمانی که جماعتی به اخلاق این متوحدان در نیامده باشند، کسانی خواهند بود که ابن باجه، با اقتدای به فارابی و صوفیان، آنان را غریب در خانواده غریب در خانواده و دیار خود می‌خواند، زیرا آنان، اهل مدینه‌های فاضله‌ای هستند که تهوور روحی آنان، بر حدود آن مدینه‌ها سبقت گرفته است. غریب از تباری دیگر است. این اصطلاح، از عرفان قدیم اخذ شده و از طریق احادیث امامان شیعی، در «قصه غربت غربی» وارد شده و در اندیشه ابن باجه مبین این امر است که فلسفه در اسلام، به دشواری، از عرفان قابل تفکیک است.

۴. برای توضیح این‌که تدبیر متوحدان بر چه پایه‌ای است، باید ابتدا، اعمال انسانی را مطابق صورتی که آن اعمال، ناظر به آن‌هاست، طبقه‌بندی کرده و نیز غایات این اعمال را با توجه به صورتی که هر یک از این اعمال ناظر به آن است، مشخص ساخت. از این جاست که ابن باجه با دقت نظری اعجاب‌انگیز، نظریه‌ای درباره صورت معنوی^۱ تدوین می‌کند که این‌جا، جز به اشاره نمی‌توان درباره آن سخن گفت. در نهایت اجمال می‌توان گفت که این نظریه، تمایزی میان صورت معقول که از ماده انتزاع شده‌اند و صورت معقولی که مجرد از ماده‌اند و بدون انتزاع از ماده قابل درک‌اند، وارد می‌کند. تدبیر متوحد، او را به درک نخستین صورت، در حالت و شرایطی هدایت خواهد کرد که سرانجام، حالت و شرایط دومین گروه از صورت معقول را ایجاد خواهد کرد.

صورتی که از ماده انتزاع شده‌اند، صورتی هستند که معقولات هیولانیه نامیده می‌شوند. عقل بالقوه یا هیولایی انسان، بالقوه، واجد این صورت است و عقل فعال، این صورت را از قوه به فعل در می‌آورد. وقتی صورت بالقوه فعلیت یابند، در عموم و شمول خود لحاظ می‌شوند، یعنی در رابطه شمولی که ماهیتی با افراد مادی خود که نمونه‌هایی از آن ماهیت هستند، دارد، اما غایت قصوای متوحد، با هیولی نسبتی ندارد. به همین دلیل، باید این رابطه شمول، خود، در نهایت، از میان برداشته شود و متوحد صورت را در نفس آن صورت مشاهده نماید، بی‌آن‌که حال در ماده‌ای بوده و یا از ماده‌ای منتزاع شده باشند. عقل متوحد، به نوعی،

صورت صورت و ماهیات ماهیات را درک می‌کند که شامل ماهیت خاص انسان نیز می‌شود و با توجه به همین ماهیت، انسان خود را به عنوان موجودی عقلانی درک می‌کند. دلیل این امر، آن است که صورت معقول بالفعل، خود به عقل بالفعل تبدیل شده‌اند و این، همان عقلی است که عقل بالمستفاد یا عقل صادر شده از عقل فعال نامیده می‌شود. این صورت، مانند عقل فعال، با هیولی نسبتی ندارد، زیرا عقل بالفعل، خود محل قوام^۱ عقل بالمستفاد است.

به سخن دیگر، وقتی معقولات بالقوه از هیولی منتزاع شده و موضوع فکر قرار گرفتند، در این حالت، وجود آن‌ها وجود صورتی است که حال در ماده نیست؛ به عنوان معقولات بالقوه، آن‌ها، همان عقل بالمستفاد هستند که صورت عقل بالفعل است. در این صورت می‌توان فهمید که صورت وجودات تبدیل شده به معقولات بالفعل، چگونه حد نهایی این وجودات هستند و از این حیث، خود این صورت، عین وجودات هستند. با توجه به گفته فارابی، می‌توان پذیرفت که امور مُدرک، از این حیث که معقولات بالفعل هستند، یعنی عقل بالفعل، به نوبه خود، به عنوان عقل بالفعل به تفکر می‌پردازد.

غایت متوحد، به روشنی، آشکار می‌شود. هدف او، نیل به مرتبه‌ای است که این اعمال بدون انتزاع صورت از محل قوام آن‌ها، یعنی هیولی امکان‌پذیر شود. «وقتی عقل، نسبت به کلیه صورت معقول بالفعل، به صورت بالفعل درآید، جز به خود نمی‌اندیشد، اما به خود بدون انتزاع می‌اندیشد» (یعنی ضرورتی ندارد که صورتی را از هیولی انتزاع نماید. این نظریه را می‌توان با نظریه علم حضور اشراقیان مقایسه کرد. ر.ک. فصل هفتم).

۵. گامی دیگر بیش نمانده است. (وجوداتی وجود دارند که صورت بدون ماده‌اند، صورتی که هرگز حال در ماده‌ای نبوده‌اند». به همین علت، این وجودات، وقتی موضوع اندیشه قرار می‌گیرند، به معقولات مجرد تبدیل نمی‌شوند، بلکه پیش از آن، به صورتی که پیش از اندیشیده شدن در عقل و بی‌آن‌که از ماده‌ای منتزاع شده باشد، امور معقول مجرد بودند. عقل که خود بالفعل است، آن وجودات را مجرد از ماده و بالفعل می‌یابد، آن‌ها را به صورتی که فی‌نفسه

1. substrat

1. formes spirituelles

هستند، مورد تفکر قرار می‌دهد، یعنی به عنوان امور معقول و مجرد از ماده و وجود آن‌ها دستخوش هیچگونه تغییری نمی‌شود، در این صورت، باید گفت: همان‌گونه که عقل بالمستفاد، عین صورت عقل بالفعل است، به همان‌سان، این صور معقول، به صوری برای عقل بالمستفاد تبدیل می‌شوند و در این صورت، عقل بالمستفاد، محل قوام (یا «هیولای») این صور خواهد بود، در حالی که خود عقل بالمستفاد نیز صورتی برای عقل بالفعلی خواهد بود که به منزله محل قوام آن است.

اکنون می‌گوییم، هر یک از این صور که اینک در عالم خارج حال در ماده خود هستند، در و برای عقل فعال، به منزله صورت مجرد واحد وجود دارد، البته بی‌آن‌که عقل فعال، آن صور را از ماده خاص آن‌ها منتزع کرده باشد، بلکه به صورتی که در مورد عقل بالفعل گفته شد. درست به همین دلیل، انسان، در آنچه که مبین ذات اوست، نزدیک‌ترین موجود به عقل فعال است، زیرا چنان‌که گفته شد، عقل بالمستفاد، به نوبه خود، قادر به همان حرکتی است که عقل بالفعل می‌تواند خود را با آن مورد تأمل قرار دهد. در این صورت، «ادراک عقلی حقیقی، یعنی ادراک وجود که نظر به نفس ذات خود، عقل بالفعل است»، ظاهر می‌شود، «بی‌آن‌که نه اینک و نه پیش از این نیازی به امری داشته باشد که آن را از قوه به فعل می‌آورد». این، همان امری است که عقل فعال را به عنوان امری بالفعل و همیشه در حالت تعقل نفس خود تعریف می‌کند و غایت همه حرکات نیز جز این نیست.

این اجمال، شاید، برای فهماندن ژرفای اندیشه ابن باجه کافی باشد. اگر آن‌چه را که درباره عقل فعال، به عنوان روح القدس، درباره حکمت نبوی مکتب ابن سینا و سهروردی گفته شد، به خاطر داشته باشیم، می‌توان گفت که ابن باجه، نظر به دقت قابل تحسین وی، در میان فیلسوفان دیگری که در عالم اسلام، چیزی به عنوان پدیدارشناسی روح تدوین کرده‌اند، برجسته است. اثر ابن باجه، به پایان نرسیده و فقط تا فصل شانزدهم نوشته شده است. ابن رشد، به حق، این اثر را مبهم می‌دانسته و ما هرگز نخواهیم دانست ابن باجه، پس از این فصلی که اثر، در آن به اوج می‌رسد، تدبیر المتوحد خود را به چه صورتی

می‌خواسته تمام کند.

۴. ابن سید بطلیوسی

۱. ابن فیلسوف معاصر ابن باجه، پس از آن‌که مدت‌ها به خاطر اشتباه تذکره‌نویسان، در شمار نحویان و لغویان آورده می‌شد، توسط آسین پالاسیوس بار دیگر کشف شد. زندگی او، در دوره بحرانی میان فرمانروایی سلسله‌های کوچک محلی و هجوم مرابطون سپری شد. ابن سید که به سال ۴۴۴ ق / ۱۰۵۲ م، در بطلیوس^۱ (در ایالت استرامادو^۲، واقع در اسپانیا، در اوضاع و احوالی قرار گرفت که در بلنسیه^۳ و آن‌گاه، در البرسینه^۴ پناه جست و در همین شهر، در دربار محقر امیر عبدالملک بن رزن (۱۱۰۲-۱۰۵۸ م) سمت دبیری یافت و سرانجام، چندین سال در طلیطله رحل اقامت افکند. او، بایستی در سرقسطه نیز اقامت کرده باشد، زیرا در همین شهر، با ابن باجه مباحثاتی در مباحث نحوی و جدلی داشته که در کتاب خود، با عنوان کتاب المسائل، آن مباحثات را به خلاصه آورده است، اما او نیز مانند ابن باجه مجبور شد به سال ۱۱۱۸، به هنگام اشغال شهر توسط مسیحیان، از آن شهر فرار کند. ابن سید، به سال ۱۱۲۷/۵۲۱، در حالی که واپسین سال‌های عمر خود را صرف تدوین آثار و ارشاد شاگردان خود کرده بود، درگذشت.

از میان یازده اثری که آسین پالاسیوس برشمرده است، این‌جا، به آخرین آن‌ها با عنوان کتاب الدوائر اشاره می‌کنیم که ابن سید را در زمره فیلسوفان قرار داده است. مدت‌ها این اثر را تنها فیلسوفان یهودی می‌شناختند، زیرا موسی بن تیون (۱۲۸۳-۱۲۴۰ م) معروف، آن اثر را به عبری ترجمه کرده بود که نشانه احترام او به آثار ابن سید است. می‌توان گفت که این اثر، به بهترین وجهی، وضع علوم و مسائل فلسفی را در اسپانیای مسلمان منعکس می‌کند، در همان دوره‌ای که ابن باجه، آثار خود را می‌نوشت و چند سال پیش از آن‌که ابن طفیل و ابن رشد به تدوین آثار خود بپردازند. ابن سید، در کتاب المسائل خود

1. Badajoz

2. Estrémadure

3. Valence

4. Albarracin

صورتی انسانی است».

۵. ابن طفیل وادی آشی

۱. از ابن فیلسوف پیش از این (در فصل هشتم، ۳) به مناسبت مناقشه فیلسوفان مشایی بر هیأت بطلمیوسی یاد کردیم؛ ابن رشد و بطروجی، بر صلاحیت علمی او معترف‌اند. ابوبکر محمد بن عبدالملک ابن طفیل، در وادی فاش^۱، در استان قرناطه و در نخستین سال‌های سده دوازده میلادی متولد شد. او، مانند همه همگان خود، بر همه علوم زمان خود، طب، ریاضیات، هیأت، فلسفه و شعر آگاه بود. ابن طفیل، نزد والی قرناطه، به شغل دبیری اشتغال داشت و آن‌گاه، به مراکش رفت و در همان‌جا از نزدیکان وزیر و پزشک دومین حاکم موحدون، ابویعقوب یوسف (۱۱۸۴-۱۱۶۳ م) شد. جزئیات بسیار کمی درباره زندگی او دانسته است. با وجود این، گفته‌اند که او، به خواست سلطان، دوست خود ابن رشد را مأمور کرد تا شروخی بر کتاب‌های ارسطو بنویسد. حتی از ابن رشد، شرحی از نخستین ملاقات با سلطان باقی مانده است. ابن طفیل به سال ۱۱۸۵/۵۸۰ در مراکش درگذشت.

نویسندگان مدرسی لاتینی که ابوبکر را به صورت Ab bacer تحریف کرده بودند، او را فقط از طریق انتقاد ابن رشد (درباره نفس، مقاله پنجم) می‌شناختند که در آن، به ابن طفیل ایراد گرفته شده است که عقل بالقوه انسان را با خیال یکی می‌دانسته است. ابن طفیل، بر آن بود که قوه خیال، اگر به درستی مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند بر معقولات علم پیدا کند، بی‌آنکه فرض عقل دیگری ضرورت داشته باشد. دریغاً که این اثر که نه تنها درک بهتر «داستان فلسفی» او را امکان‌پذیر می‌ساخت، بلکه می‌توانست مقایسه‌های پرباری نیز با نظریه خیال که اندیشمندان سرزمین‌های شرقی اسلام بسط داده‌اند، به دنبال داشته باشد، از میان رفته است.

۲. شهرت ابن طفیل، بیشتر به این «داستان فلسفی» موسوم به حی بن یقظان

نیز به اتخاذ موضعی رانده شده بود که وقتی التفات به باطن^۱ (به عنوان مثال توجه به باطن در مکتب المریه) به کنار گذاشته می‌شود، دیانت و فلسفه سعی دارند، به نوعی، مصالحه‌ای ایجاد کنند. در نظر فیلسوف ما، دیانت و فلسفه، نه در موضوع با یکدیگر اختلاف دارند و نه در غایت مباحث خاص هر یک؛ دیانت و فلسفه، حقیقت واحدی را با روشهای متفاوت و با توجه به استعدادها متفاوت افراد انسانی تعلیم می‌دهند.

۲. ابن سید، شرحی از این فلسفه را در کتاب الدوائر عرضه می‌کند، فلسفه‌ای که اگرچه مبتنی بر صدور موجودات از مبدأ است، اما به خلاف نظریه پیروان ابن سینا، به تکرار مراتب اقلو طینی، به عنوان مبادی اولی بسنده نمی‌کند، بلکه آن مراتب را با توجه به براهین ریاضی، به طور منظم بیان می‌کند و همین امر، چنان‌که آسین پالاسیوس متذکر شده است، صبغه‌ای نوفیثاغورثی به مجموعه این نظام فلسفی می‌دهد. اعداد، رموزی از نظام کیهانی است؛ توضیح تکوینی نظم تداوم امور، در اعداد یکان، یعنی ذات همه اعداد نهفته است؛ واحد، در همه وجودات رسوخ دارد و ذات حقیقی و غایت قصوای آن به شمار می‌رود. شکی نیست که این‌جا، تأثیر اخوان‌الصفا (فصل چهارم، ۳) به چشم می‌خورد. زیرا رسائل آنان، از یک سده پیش، در اندلس، دست به دست می‌گشت. به نظر می‌آید که ابن سید نیز مانند اسماعیلیان به جدولها^۲ علاقه‌مند بوده است.

سه دایره، رمزی از سه مرحله صدور است: ۱. عقول دهگانه، یا صور مجرد مفارق از ماده که دهمین آن‌ها عقل فعال است. ۲. نفوس دهگانه، یعنی نفوس نه گانه افلاک سماوی و نفس کلی که بلاواسطه از عقل فعال صادر شده است. ۳. وجودات مادی دهگانه (صورت، ماده، عناصر چهارگانه، عوالم طبیعی سه گانه و انسان). بنابراین، در هر یک از این دوایر، مرتبه دهم را به ترتیب عقل فعال، نفس کلی و انسان اشغال کرده است. عنوان نخستین فصل کتاب به قرار زیر است: «بیان نظر فیلسوفان درباره این‌که نظمی که مطابق آن، وجودات از سبب اول صادر می‌شوند، به دایره‌ای وهمی شبیه است که نقطه بازگشت آن به مبدأ، دارای

1. Cadix

1. ésotérisme 2. diagramme

است که ابن طفیل به آن اشاره می‌کند، اما حی بن یقظان، نزد ابن طفیل، مبین عقل فعال نیست، بلکه غریب (یا متوحد) مطابق نظر ابن‌باجه است که تصور آن تا حد نهایی بسط داده شده است. رساله ابن طفیل، اثری بدیع است و به هیچ وجه، صرف بسط رساله ابن سینا نیست.

نام دو شخصیت دیگر داستان از رساله سلامان و ابدال ابن سینا گرفته شده است. از سوی، تحت این عنوان، رساله‌ای هررسی وجود دارد که از یونانی ترجمه شده و این، همان رساله‌های است که جامی شاعر (درگذشته ۸۹۸/۱۴۹۲) آن را به صورت حماسه‌ای عرفانی، به زبان فارسی بسط داد. از سوی دیگر، رساله ابن سینا که ما، بر آن از طریق نقل قول و خلاصه خواهی نصیر طوسی (درگذشته ۱۲۷۴/۶۷۲) آگاهی داریم. نیز می‌دانیم که به گفته خود ابن سینا: «فاعلم أنّ سلامان مثل ضرب لک و أنّ ابدالاً مثل ضرب لدرجتک فی العرفان»^۱. یا بنا به تفسیر خواهی نصیر طوسی، سلامان و ابدال دو وجه نفس است: سلامان عقل عملی و ابدال عقلی نظری. ملاحظه خواهد شد که ابن طفیل نیز همین معنا را دریافته بود.

۳. صحنه‌های داستان فلسفی، یا بهتر بگوییم «رساله تعلیمی» ابن طفیل، به طور کلی، در دو جزیره اتفاق می‌افتد. در یکی از این جزایر، مؤلف، جامعه‌ای انسانی با قوانین و قراردادهای آن را به تصویر می‌کشد و در جزیره دیگر «غریبی» زندگی می‌کند که بدون یاری معلمی انسان و به دور از محیط اجتماعی، به کمال معنوی دست یافته است. مردمان نخستین جزیره، از شریعتی تبعیت می‌کنند که از بیرون بر آن‌ها تحمیل شده است، دیانتی که شیوه بیان آن، از سطح عالم محسوس فراتر نمی‌رود. با وجود این، دو شخص از آن میان، برجستگی ویژه‌ای دارند که سلامان و ابدال نام دارند (برابر اغلب دست‌نوشته‌ها و نیز اشاره خود ابن طفیل باید قرائت درست ابدال را به صورت تحریف شده اسال ترجیح داد). بنابراین، این دو، به مرتبه‌ی والای وجدان دست می‌یابند. سلامان که دارای روحیه‌ی عملی و «اجتماعی» است، خود را با

مربوط می‌شود که فیلسوفان مدرسی لاتینی از آن آگاهی نداشتند. این اثر، به چندین زبان ترجمه شده است (به زبان عبری توسط موشه ناربونی در سده چهاردهم م؛ به زبان لاتینی توسط ا. پوکوک^۱ با عنوان Philosophus autodidactus در سده هفدهم میلادی؛ ر.ک. کتاب‌شناسی آخر کتاب). چنان‌که ملاحظه شد، حیات نظری این فیلسوفان، بر محور وجودی معنوی ترتیب یافته است که عقل فعال، دهمین فرشته مراتب معنوی و روح القدس حکمت نبوی نام دارد. اما این نظر، چنان در ژرفا و تا نهایت آن و یا می‌توان گفت در سر و نه ضمیر ناخودآگاه این فیلسوفان تجربه شده که به نمایی تبدیل می‌شود که شخصیت‌های آن، رموز خاص فیلسوف در راهی است که او را به این عقل هدایت می‌کند. ابن سینا (فصل پنجم، ۴) و سهروردی (فصل هفتم، ۴) چنین استنباطی از مسئله داشتند. ابن طفیل نیز معاصر سهروردی بود و طرحی که هر یک از آنان داشتند، شباهتی آشکار داشت. از سوی، سهروردی، در رساله‌های تمثیلی خود از تجربه‌ای الهام می‌گیرد که او را به تحقق بخشیدن به این «حکمت اشراق» هدایت می‌کند که به گفته او ابن سینا بدان نرسیده بود. از سوی دیگر، ابن طفیل، در مقدمه داستان فلسفی خود، به حکمت مشرقیه و سلاله‌های تمثیلی ابن سینا اشاره می‌کند، زیرا او می‌داند که حکمت مشرقیه ابن سینا را باید، در وضعیت که متن‌های ابن سینا قرار دارد، در رساله‌های تمثیلی او جستجو کرد. بحثی واحد، میان این فیلسوفان مشترک است و هر یک از آنان این بحث را با توجه به ذوق خاص خود بسط داده‌اند.

ابن طفیل، به طور اساسی، نام شخصیت‌های داستان خود را مدیون ابن سیناست. در رأس این رساله‌ها رساله حی بن یقظان ابن سینا قرار دارد. فرضیه‌ای را فقط از باب یادآوری متذکر می‌شویم که خیلی زود متروک شد و آن، این‌که برخی از پژوهشگران، به دنبال خطای ابن خلدون، بر آن بوده‌اند که داستان سومی از ابن سینا با همین عنوان وجود داشته که الگوی ابن طفیل قرار گرفته است. نه! سنت ایرانی که به اطرافیان خود ابن سینا باز می‌گردد، در این باره هیچ ابهامی ندارد. رساله ابن سینا، به گونه‌ای که ما آن را می‌شناسیم، همان رساله‌ای

۱. به نقل از ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیهاات با شرح خواهی نصیر طوسی و امام فخر رازی، تهران ۱۳۹۷ ق. ج. سوم، ص. ۳۶۴

1. Pococke

زبان حَیّ را فراگیرد و آن دو، به کشفی عجیب نایل می‌شوند: ابدال متوجه می‌شود که آنچه در جزیره آدمیان، دربارهٔ دیانت، به او آموخته‌اند، حَیّ، فیلسوف تنها، با ارشاد عقل فعال آن را فرا گرفته، اما به صورتی خالص‌تر، ابدال درمی‌یابد که رمز چیست و این‌که هر دیانتی، رمزی از حقیقت و واقعیتی معنوی است که اگر در پس این حجاب قرار نگرفته باشد، برای بشر غیر قابل دسترسی است. زیرا شهود درونی افراد انسانی، به سبب توجه انحصاری آنان به جهان محسوس و عادات اجتماعی دچار وقفه شده است. اما حی، با اطلاع یافتن از این‌که در جزیرهٔ مقابل، مردمانی زندگی می‌کنند که دچار جهل معنوی‌اند، میلی ارجمند به او دست می‌دهد تا به آن‌جا رفته و حقیقت را بر آنان آشکار کند. ابدال، با تأسف، همراهی با حی را می‌پذیرد. دو غریب، با قایقی که به تصادف به ساحل جزیرهٔ آنان رسیده است، به جزیره‌ای می‌روند که پیش از آن، موطن ابدال بوده است. در آغاز، مردم جزیره، آنان را با اکرام پذیرا شدند، اما پس از آن‌که به تدریج، بر موعظه‌های فلسفی آنان افزوده می‌شود، درمی‌یابند که دوستی، جای خود را به سردی در روابط داده و به دشمنی فزاینده نسبت به آن دو می‌انجامد، زیرا مردمان، به طور کلی از درک آنان ناتوانند. برعکس، آن دو یار می‌فهمند که جامعهٔ انسانی غیرقابل معالجه است و به جزیرهٔ خود بازمی‌گردند. آنان، اینک، به تجربه دریافته‌اند که کمال و در نتیجه، سعادت، جز برای گروه کوچکی قابل حصول نیست، یعنی کسانی که می‌توانند از لذتها چشم‌پوشی کنند.

۵. نظرات چندی دربارهٔ معنای داستان و نیت نهایی ابن طفیل بیان شده است. این‌جا، نمی‌توان به آن نظرات اشاره کرد، زیرا ویژگی رمز، این است که معانی بی‌شماری را در خود جمع می‌کند؛ هر کسی باید حقیقت خود را از آن استنباط کند. نادرست خواهد بود که این داستان را قصه‌ای به سبک رایبسون^۱ کروزه^۱ بدانیم. در این داستان، هر واقعهٔ خارجی بایستی در مرتبهٔ معنوی آن درک شود. داستان، شرح حال معنوی خودنوشت فیلسوف است و نیت ابن طفیل، با نیت ابن سینا و دیگر همفکران او مطابقت دارد. تعلیمی که به درک

دیانت عامه تطبیق داده و برای حکومت به مردم آماده می‌شود، اما ابدال که دارای سرشتی متأمل و عرفانی است، نمی‌تواند هم‌رنگ جماعت شود (این‌جا می‌توان اشاره به رسالهٔ ابن سینا را باز یافت).

در واقع، در این جزیرهٔ خالی از سکنه، مردی غریب، به نام حَیّ بن یقظان زندگی می‌کند. او، به طور اسرارآمیزی در این جزیره ظاهر شده است: از طریق تکوین ماده‌ای که عقل فعال، روح در آن دمیده است و یا این‌که در کودکی بر آب رها شده و به طرز معجزه‌آسایی به این جزیره رسیده است. به هر حال، غزّالی، به یاری کودک خردسال می‌آید و او را غذا داده و بزرگ می‌کند که نمونه‌ای از پیوند میان همهٔ موجودات زنده است. در این حالت، تعلیمی اسرارآمیز و بدون ارشاد معلم انسانی مشهود آغاز می‌شود، با آهنگ هفته‌هایی که هر روز آن سالی است و از هفت سالی به هفت سال دیگر، حی بن یقظان را به کمال فیلسوف کامل هدایت می‌کند (این‌جا، مطلب را تا حد امکان خلاصه کرده‌ایم). ابن طفیل توضیح می‌دهد که چگونه، غریب، بر مبادی طبیعیات آگاهی پیدا می‌کند، میان ماده و صورت تمایز قابل می‌شود؛ با حرکت از مفهوم جسم تا آستانهٔ عالم معنوی سیر می‌کند؛ با مشاهدهٔ افلاک، دربارهٔ ابدیت جهان تأمل می‌کند؛ آن‌گاه، به ضرورت خالق عالم پی می‌برد؛ با تأمل دربارهٔ طبیعت و حالات عقل خود، از ذات حقیقی و پایان‌ناپذیر انسان و منشأ سعادت و الم آگاهی پیدا می‌کند؛ او می‌کوشد تا برای تشبه به خدا، جز به اندیشهٔ محض تمسک نجوید و سرانجام، از نتیجه‌ای به نتیجهٔ دیگر، به حالتی غیرقابل وصف نایل می‌شود که حالت مشاهدهٔ تجلی شامل الهی است. غریب، ظهور الهی متجلی شده در عقول افلاک عالی را مشاهده می‌کند که به تدریج، تا عالم تحت قمر از شدت به ضعف میل می‌کند و سرانجام، با غور در درون خود، غریب درمی‌یابد که ذوات فردی متکثر و شبیه به او وجود دارد که برخی، غرق در صفا و نورند و بعضی، در ظلمت و الم گرفتارند.

۴. آن‌گاه که هفت بار هفت سال، از عمر غریب گذشته بود، یعنی در آستانهٔ پنجاهمین سال زندگی و در پایان این جلسهٔ شهودی، ابدال به جزیرهٔ او رفت. در آغاز، میان آنان بی‌اعتمادی متقابل وجود داشت. اما ابدال موفق می‌شود تا

1. Robinson Crusoe

اطلاعی نداشتند. اگر این مطالب، به آنان توضیح داده می‌شد، مایه حیرت آنان را فراهم می‌آورد، همچنان‌که امروزه، مایه حیرت اسلاف آنان نیز می‌شود. ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد (یا Aven Roshd که نویسندگان لاتینی به Averroës تبدیل کردند) در قرطبه، به سال ۱۱۲۶/۵۲۰ متولد شد. جد و پدر او، فقیهانی بزرگ، قاضی القضاة و شخصیت‌های سیاسی بانفوذی بودند. بدیهی است که ابن رشد جوان، تعلیمات کامی در کلام، فقه، شعر، طب، ریاضیات، هیأت و فلسفه یافت. او، به سال ۱۱۵۳/۵۴۸، در مراکش بود و پس از آن، به سال ۵۶۵ ق / ۱۱۶۹ م، در اشلیبه سمت قضاوت داشت. در همین سال، ابن رشد شرح بر کتاب حیوان و شرح اوسط بر طبیعیات را به پایان رساند. این سال‌ها، در زندگی ابن رشد، دوره پرباری بود. به سال ۱۱۷۴/۵۷۰، ابن رشد، شرح اوسط بر خطابه و مابعد الطبیعه را به پایان برد و در بستر بیماری سختی افتاد. پس از بهبودی، او، به حکم منصب خود، به سفرهایی پرداخت. به سال ۱۱۷۸/۵۷۴، ابن رشد، در مراکش بود و در همین زمان رساله‌ای نوشت که بعدها با عنوان De substantia orbis به زبان لاتینی ترجمه شد. به سال ۱۱۸۲/۵۷۸، سلطان موحدون، ابویعقوب یوسف (که ابن طفیل، ابن رشد را به او معرفی کرده بود) او را به سمت طبیب خویش و سپس قاضی قرطبه منصوب کرد.

ابن رشد، نزد جانشین سلطان، ابویوسف یعقوب المنصور نیز از همان احترام برخوردار بود. اما در همان زمان نیز، به‌رغم این‌که حفظ ظاهر احکام شریعت می‌کرد، آراء فلسفی ابن رشد، مایه بدگمانی فقیهان شد. به نظر می‌رسد که ابن رشد، با گذشت زمان، خود را از امور دیوانی کنار کشیده و همه وقت خود را وقف فلسفه کرده باشد. با وجود این، دشمنان توانستند خاطر سلطان منصور را در زمان اقامت در قرطبه، به سال ۱۱۹۵/۵۹۱ که هنوز ابن رشد را بسیار محترم می‌شمرد، بر او بشورانند. ابن رشد را در قریه الیسانه^۱ در نزدیکی قرطبه تحت نظر قرار دادند و آن‌جا، مورد توهین، مسخره و حمله قشریان، اعم از فقیهان و عوام قرار گرفت. اگرچه منصور، او را به مراکش خواند، اما این امر

کامل امور می‌انجامد، حاصل عمل استاد بیرونی نیست، بلکه نتیجه اشراق عقل فعال است، اما عقل فعال، بر فیلسوف افاضه نمی‌کند، مگر این‌که او از هوسهای دنیوی اعراض کرده و در عالم، شیوه زندگی متوحدی را پیش گیرد که ابن باجه به دنبال آن بود، زیرا به نظر می‌آید معنای نهایی داستان ابن طفیل این باشد که فیلسوف می‌تواند وضعیت اهل دیانت را درک کند، اما عکس این سخن، درست نیست: اهل دیانت قادر نیستند وضعیت فیلسوف را دریابند.

از این نظر، ابن رشد، مردمان را به سه طبقه تقسیم خواهد کرد: اهل برهان، اهل جدل و اهل موعظه. آیا بازگشت حی بن یقظان و ابسال، به جزیره خودشان، به معنای این است که برای تعارض میان حکمت و دیانت در اسلام، راه برون رفتی وجود ندارد و وضعیت ناامیدکننده است؟ شاید، این همان وضعیتی باشد که بر حسب عادت، با لحاظ مکتب ابن رشد، به عنوان «آخرین کلام» فلسفه در اسلام مراد کرده می‌شود، اما این، بخش کوچکی از قلمرو فلسفه را دربر می‌گیرد. برای درک همه آن و دانستن این‌که آینده چگونه خواهد بود، باید به طرحی مراجعه کرد که در آغاز (فصل دوم) از تشیع و حکمت نبوی عرضه کردیم.

۶. ابن رشد و مکتب او

۱. بدون تردید، با ذکر نام ابن رشد، شخصیتی قوی و فیلسوفی حقیقی، به ذهن متبادر می‌شود که در مغرب زمین، همگان کمابیش آوازه او را شنیده‌اند. جای تأسف است که دیدگاه غربی، تاکنون، فاقد چشم‌انداز بوده است. چنان‌که پیش از این نیز اظهار تأسف کرده‌ایم، گفته و باز گفته‌اند که ابن رشد، مردی بزرگ و نماینده بزرگ آن چیزی بود که «فلسفه عربی» نامیده شده و با او، همین فلسفه به اوج و پایان خود رسید. بدین سان، آن‌چه در مشرق زمین اتفاق افتاده بود، یعنی آن‌جا که اتفاقاً آثار ابن رشد مورد توجه واقع نشد، از نظر دور داشته شد. خواجه نصیر طوسی، میرداماد، ملا صدرا و ملا هادی سبزواری، درباره نقش و معنایی که در سنامه‌های غربی به مناقشه میان غزالی و ابن رشد نسبت داده‌اند،

1. Lucena

مجموعهٔ رسالاتی دربارهٔ طبیعیات اشاره می‌کنیم که در زبان لاتینی، با عنوان *senno de substantia* گردآوری شده است؛ نیز دو رساله، دربارهٔ مسئلهٔ اساسی فیلسوفان، یعنی اتصال عقل فعال مجرد با عقل انسانی و سه رساله، دربارهٔ هماهنگی میان فلسفه و دیانت از اوست.

همراه با س. مونک می‌توان گفت که اگر شماری از آثار ابن رشد، به دست ما رسیده، این امر را مدیون فیلسوفان یهودی هستیم. نسخ عربی آثار ابن رشد، اغلب، بسیار نادر بوده است. زیرا کینه‌توزی شدید موحدون، نسبت به فلسفه و فیلسوفان، مانع از انتشار و تکثیر آن‌ها بوده است. در عوض، علمای دین یهود، در اسپانیای مسیحی و در ایالت پروانس [در فرانسه] ترجمه‌هایی، به زبان عبری ترتیب داده و حتی نسخی از اصل عربی به خط عبری تهیه کردند. خاستگاه مکتب ابن رشد لاتینی، به ترجمه‌های لاتینی شرح‌های ابن رشد بر آثار ارسطو بازمی‌گردد که احتمالاً میشل اسکوت^۱ در زمان اقامت در پالرمه^۲ (۳۵-۱۲۲۸) به عنوان ستاره‌شناس دربار امپراتور فردریک دوم هوهنشتافن فراهم آورده بود.

۳. اینک، پس از فراغت از این اشارات اجمالی، باید بگوییم که بحث دربارهٔ ابن رشد، در چند صفحه، به نظر می‌رسد، از این حیث امری مشکل است که هر تاریخ‌نویسی بر آن بوده است تا نشان دهد که ابن رشد، در بحث اساسی، دربارهٔ نسبت فلسفه و دیانت، جانب نظری را می‌گرفته است که آن تاریخ‌نویس بر آن بوده است. رُنان^۳، بر آن بود که ابن رشد آزاداندیشی بود که پیش از جعل اصطلاح آزاداندیش^۴، پا به عرصهٔ وجود گذاشته بوده است، اما آثار کمابیش جدید، با واکنش به نظر رُنان بر آن بوده‌اند تا ابن رشد را مدافع قرآن و متکلم معرفی کنند، بی‌آنکه خواسته باشد معنای دقیق این اصطلاح را روشن کنند. بنابراین، تکرار این سخن‌گزارف نیست که برخی مسائل که توجه عالم مسیحیت را به خود جلب کرده‌اند (پس از آن‌که از طریق ترجمه‌های لاتینی آثار عربی طرح شدند) در عالم اسلام، به ضرورت، همان صورت را به خود

برای اعادهٔ اعتبار او نبود، زیرا فیلسوف، در ۹ صفر ۵۹۵/۱۰ دسامبر ۱۱۹۸، در هفتاد و دو سالگی در انزوا و بی‌آن‌که بار دیگر به دیدار اندلس نایل آید، روی در نقاب خاک کشید. جنازهٔ او به قرطبه انتقال داده شد. ابن عربی که در ایام جوانی، به دیدار ابن رشد نایل آمده بود، در تشییع جنازهٔ وی حاضر بود و دربارهٔ آن، شرحی پرشور برجا گذاشته است.

۲. آثار ابن رشد، فراوان و پرشمار است و این‌جا نمی‌توان به جزئیات آن وارد شد. او، بر اغلب آثار ارسطو، شرح‌هایی نوشته، چه، غایت حیات فلسفی وی، احیای اندیشهٔ راستین ارسطو بود. بر برخی از رساله‌های ارسطو، سه شرح اکبر، اوسط و تلخیص از ابن رشد باقی مانده است. به همین دلیل، دانتیه دربارهٔ او گفته است که ابن رشد شارح بزرگی بود^۱. گاهی، شرح، نسبت به متن استقلال دارد و در این صورت، ابن رشد از قول خود سخن می‌گوید، چنان‌که در تلخیص مابعد الطبیعه وضع چنین است. او، افزون بر این شرح‌ها، آثار پراهمیت دیگری نیز نوشته است.

پیش از همه، از تهافت‌التهافت نام می‌بریم که اثری عظیم، در پاسخ به انتقادهای غزالی است که بر آن بود تا اساس فلسفه را نابود سازد و ما پیش از این عنوان آن را به *Autodestruction de l'autodestruction* ترجمه کردیم، چنان‌که کالو کالونیموس^۲ به لاتینی *Destruction Destuctionis* ترجمه کرده بود. این اثر، اکنون با ترجمهٔ آقای سیمون وان دن برگ^۳ (ر.ک. کتاب‌شناسی) همراه با یادداشت‌هایی که جزئیات ارجاعات، مضامین و اشارات کتاب را روشن کرده است، به طور کامل، در دسترس اهل فلسفه‌ای قرار دارد که شرق‌شناس نیست. ابن رشد، در جای‌جای این اثر، متن غزالی را دنبال کرده و با رد سخنان غزالی، گاهی، به خود اجازه می‌دهد تا با مراجعه به دیگر نوشته‌های غزالی تضادهای آشکار او را نمایان سازد. برای نیل به این استنباط از کتاب که مواضع فیلسوفان و متکلمان، درقبال مسائل واجد، صرفاً از نظر تعبیر متفاوت بوده و نه نظر به ماهیت مسائل، باید بسیار خوشبین بود. افزون بر این، فقط، به

1. Michel Scot 2. Palerme 3. Renan
4. libre penseur avant la lettre

1. Averrois che'l gran commento feo 2. Kalo Kolonimos
3. Simon van den Berg

جهان‌شناسی ابن رشد را از این حیث که این جهان‌شناسی به نابودی دومین مرتبه فرشته‌شناسی ابن سینایی، یعنی فرشتگان یا نفوس سماوی منجر می‌شود، روشن سازد. در واقع، این عالم، نفوس سماوی یا ملکوت، به گونه‌ای که همه سنت اشراقی بر آن تأکید می‌ورزد، همان عالم صور مستقلی است که به توسط خیال خلاق درک می‌شود. این، همان عالمی است که در آن مشاهدات پیامبران و صوفیان و نیز معنای قیامت و کثرت معانی وحی که هر معنایی رمز معنای دیگری است، تحقق پیدا می‌کند. با از میان رفتن این عالم واسطه، ولادت مجدد نفس که حدوث آن، بویژه در حکمت اسماعیلی، به صعود نفس، در شبانگاه رمزها بستگی دارد، چگونه می‌تواند باشد؟ شاید، در این صورت، تأویل، به صرف فنی صورتی تنزل پیدا خواهد کرد؟ به هر حال، نمی‌توان با فرض این که در اندیشه ابن رشد، داده‌هایی خاص تعارضهای درونی اندیشه مسیحی وجود داشته است، درباره خردگرایی او بحث کرد. باید بحث را به یگانه زمین‌های بازگرداند که در آن، معنای حقیقی خود را پیدا می‌کند.

ابن رشد، به دلیل این که در نظر داشت جهان‌شناسی واقعی ارسطو را احیا کند، به طرح سه گانه ابن سینا که میان عقل مجرد و فلک، نفوس آسمانی را وارد می‌کند، ایراد می‌گیرد (ر.ک. فصل پنجم، ۴). محرک هر فلکی، خاصیت و نیروی متناهی است که با شوقی که آن را به سوی موجودی حرکت می‌دهد که نه جسم و نه نیرویی حال در جسم، بلکه عقل مجردی است که این شوق را هم چون علت غایی به حرکت وامی‌دارد، نیرویی نامتن‌های کسب می‌کند. به گفته ابن رشد، از باب اشتراک اسمی و مجاز می‌توان این نیروی محرک و این شوقی را که صرف تعقل است، نفس نامید. انگیزه این انتقاد، موضع‌گیری اساسی علیه نظریه فیضان ابن سینا و صدور متوالی عقول از واحد است، زیرا امری وجود دارد که مفهوم صدور را را اندیشه خلق پیوند می‌دهد. بنابراین، این اندیشه خلق، برای صرف فیلسوف‌مشاری غیرقابل فهم است؛ در نظر فیلسوف‌مشاری، علت موجد وجود ندارد.

۵. اگر در جهان‌شناسی، سلسله‌مراتب وجود دارد، به این علت است که قوه محرکه هر فلکی، نه تنها شرقی به عقل خاص آسمان خود، بلکه شوقی نیز به

نمی‌گیرند و معادلی دقیق ندارند. پیش از هر چیز، باید اصطلاح عربی را که در مورد اخیر معادل *théologie* قرار داده شده، به دقت معلوم کنیم، بی‌آن که فراموش نماییم که وضعیت فیلسوف - متکلم، در عالم اسلام، دچار همان مشکلات یا سهولتهایی نیست که در عالم مسیحیت وجود داشته است.

در واقع، قصد ابن رشد، با تمیزی دقیق میان افکار مشخص شده است. کافی است به صفحات نخستین اثر حاضر مراجعه کنیم، تا بدانیم که ابن رشد، نخستین کسی نبود که در اسلام، برای نص کتاب آسمانی که به پیامبر نازل شد، ظاهر و باطن یا باطنهایی قابل بوده است. ابن رشد، مانند همه اهل باطن، یقین کامل داشت که آشکار ساختن نابه‌هنگام معنای باطنی احکام و تعالیم مذهبی، به جهال و ضعفا، فاجعه‌هایی روانی و اجتماعی به دنبال خواهد داشت. به‌رغم این احتیاط، ابن رشد می‌دانست که حقیقت واحدی، پیوسته، در سطوح مختلف تعبیر و درک ظاهر می‌شود. پس، ناروا خواهد بود که به ابن رشد، این نظر را نسبت دهیم که دو حقیقت متضاد می‌تواند وجود داشته باشد؛ در واقع، نظریه مشهور «حقیقت دوگانه»^۱ فرآورده مکتب ابن رشد لاتینی سیاسی^۲ بوده است. برای خلط این نظریه، با نظریه باطنی ابن رشد لازم بود تا ویژگی‌های این فعالیت عقلی که تأویل نامیده می‌شود، یعنی تفسیر معنوی که در آغاز این اثر، یکی از منابع تأمل فلسفی دانستیم، مورد بی‌توجهی قرار گیرد (فصل اول، ۱). حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری، به هیچ وجه، دو حقیقت متضاد نیستند. دقیق‌تر بگوییم، بدون شناخت تأویل به کار گرفته شده در آثار ابن سینا، سهروردی، عرفا و تشیع و بویژه در عالی‌ترین صورت آن، در آیین اسماعیلی، نمی‌توان تأویل ابن رشد را مورد بررسی قرار داده و ارزش واقعی آن را درک کرد. درست است که امر مشترکی میان گروه اول و ابن رشد وجود دارد، اما در کاربرد تأویل تفاوت‌های اساسی نیز وجود دارد؛ تفاوت‌هایی که مبین وضعیت ابن رشد فیلسوف و مکتب ابن رشد در مغرب‌زمین و توجه به باطن در اسلام سرزمین‌های شرقی است. ۴. مقایسه علمی و تفصیلی هنوز انجام نشده است. چنین مقایسه‌ای، در موردی اساسی، نه فقط می‌تواند رگه‌های اساسی، بلکه نتایج

1. *doubhle vérité*2. *Averroïsme politique latin*

ضدافلاطونیان دوره نوزایش (ژورژ والا، پومپوناتسی)^۲ آماج ناسزاها خواهد بود، اما به هر حال، مگر نه این است که ضدافلاطونیان دوره نوزایش، راه دونس اسکات^۳ را دنبال کردند که با مفهوم عقل فعال، به عنوان جوهری مجرد، الهی و نامیرا که از طریق قوه خیال می‌تواند به ما اتصال پیدا کند، مخالف بود و نیز، به طور کلی، آنان با مکتب ابن سینایی لاتینی و عقل فعال آن مخالفت می‌ورزیدند؟

از سوی دیگر، این عقل انسانی بالقوه که استقلال آن نسبت به طبیعت بشری، به خلاف نظر اسکندر فردویس، مورد تأیید قرار گرفته، همان عقل فرد انسانی نیست. فرد انسانی، به عنوان فرد، استعدادی دارد که با آن، معقولات را دریافت می‌کند و این استعداد، با جسم ناپدید خواهد شد. در حالی که به عنوان مثال، ملاً صدرا شیرازی، ابن سینایی اشراقی، با قوت اثبات می‌کند که اصل تفرّد^۴، به صورت مربوط می‌شود، ابن رشد قبول دارد که ماده، اصل تفرّد است. از این پس، امر فردی^۵ با کون و فساد یکی شمرده می‌شود و خلود فقط به نوع مربوط می‌شود. آن چه می‌توان گفت، این است که در فرد، امری ابدی وجود دارد، اما آن چه در فرد «می‌تواند ابدی باشد»، به طور کامل، فقط به عقل تعلق دارد و نه به فرد.

می‌دانیم که تا چه حد، هر حکیم و عارفی، درباره آیه‌ای از قرآن به تأمل پرداخته که در آن، موسی از خداوند درخواست می‌کند تا خود را به او بنمایاند و این جواب می‌آید که: لَنْ تَرَانِي و لکن انظر الی هذالجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی، فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خَرَّ موسی صعقاً (سوره اعراف، آیه ۱۳۹). هیچ چیزی پرمعناتر از تأویل ابن رشد از این آیه که موشه ناربونی (ضمن شرح ترجمه عبری رساله در امکان اتصال با عقل فعال) آورده، نیست. عقل هیولانی انسان، از همان آغاز، امکان مشاهده عقل فعال را ندارد. بلکه باید به عقل بالفعل تبدیل شود و تنها در این صورت است که «سوف ترانی»، اما در این اتصال، در نهایت، عقل فعال با تشخیص یافتن موقتی، در نفس انسانی،

عقل برتر دارد. در این صورت، عقل برتر می‌تواند علت آن فلک خوانده شود، نه به عنوان علت صدور، بلکه به این معنا که معقول، علت عاقل، یعنی علت غایی اوست. هم‌چنان که هر جوهر عاقل و معقولی می‌تواند به این معنا، علت وجودات متعددی باشد، زیرا هر یک از وجودات، آن را به صورتی که خاص اوست، تعقل می‌کند، به همان سان، محرک اول نیز می‌تواند چنین باشد، زیرا از آسمانی به آسمانی دیگر، قوه محرکه هر فلکی آن را به شیوه‌ای متفاوت، یعنی به شیوه خاص خود، تعقل می‌کند. پس بدین سان، خلق و فیضان متواتر وجود ندارد، بلکه در آغازی ابدی، همزمانی وجود دارد.

اصل دقیق عن الواحد لا یصدر الا الواحد که بر طرح نوافلاطونی ابن سینا اشراق دارد، از این پس، متروک، زاید و نسخ شده است (این اصل در حکمت اشراق سهروردی دستخوش تزلزل شده بود و خواجه نصیر طوسی نیز از این امر سود برد). در نتیجه، ابن رشد، اندیشه ابن سینایی عقل فعال را به عنوان واهب‌الصور رد می‌کند، زیرا صور، واقعیاتی ذهنی و جدای از ماده نیستند. فاعل، صور را در ماده وارد نمی‌سازد، بلکه ماده، بالقوه، واجد صور بی‌شماری است و صور، حالاً در ماده‌اند (این موضع، ابن بار، با موضع سهروردی در تضاد قرار دارد).

۶. اینک که مفهوم نفس فلکی ناپدید شد. اصل همسانی نفس فلکی و نفس انسانی که اساس انسان‌شناسی ابن سیناست و همسانی رابطه نفس انسانی با عقل فعال و رابطه هر نفس فلکی با عقلی که نفس آن به سوی این حرکت می‌دهد، به چه صورتی در می‌آید؟ سلوک عرفانی، به سوی مشرق، به همراهی حی بن یقظان چگونه خواهد بود؟ این جا نیز باید به انتخابهای قاطع بازگشت. ابن رشد، در موافقت با اسکندر فردویسی، مفهوم عقل مجرد را می‌پذیرد، اما، برعکس اسکندر فردویسی، قبول ندارد که عقل انسانی بالقوه، صرف استعدادی باشد که به طبیعت بشر وابستگی دارد. به همین دلیل، مکتب ابن رشد و اسکندر فردویسی، در مغرب‌زمین، اذهان را چنان از یکدیگر جدا کرده‌اند که گویی مکتب ابن رشد، نماینده اندیشه‌ای دینی و مکتب اسکندر فردویسی نماینده بی‌دینی بوده‌اند. به خاطر نخستین نظریه خود، ابن رشد (که مشایی بود) از سوی

1. Georges Valla 2. Pomponazzi 3. Duns Scot
4. Principe d'individuation 5. l'individuel

عنوان تعلیم اساسی فردی، به معنای آزادی^۱ باشد، طغیانهای روح^۲ و نفس، با آن ضابطه^۳ دینی به پیکار برخوانند خواست، زیرا ضابطه^۴ دینی، به امری اجتماعی تبدیل شده است. وقتی این ضابطه، به امری اجتماعی تبدیل شد^۳، از دینی بودن بازخواهد ایستاد و از توحید به وحدت موجود و از تجسد الهی^۴، به تجسد اجتماعی^۵ میل خواهد کرد. این جا، باید تفاوت‌ها را از نظر دور نداشت.

اگر، به درستی، بتوان بر این نکته تأکید ورزید که دیانت اسلام فاقد نهادهای مربوط به مرجعیت دینی^۶ است، به این علت است که دیانت اسلامی نمی‌تواند اندیشه و واقعیت امر را به مجمعی غیردینی^۷ محول نماید تا جانشین آن باشد، هم‌چنان‌که این وضعیت، آن‌جا پیش می‌آید که برای یک «اعتقاد تقلیدی» عرفی شده^۸، «انحراف»^۹، جای «بدعت»^{۱۰} را می‌گیرد. در مسیحیت، فلسفه به پیکار علیه مرجعیت دینی برخاست و سلاحهایی را که مرجعیت دینی آماده کرده بود، بر ضد خود او به کار رفت. برعکس، چیزی از سنخ مکتب ابن رشد سیاسی نبود که در اسلام می‌توانست راهنمای اهل معنا برای رهایی از قید اعتقاد تقلیدی و ظاهر شریعت باشد، بلکه راه تأویل بود که باید همه الزامات آن را در توجه به باطن اسلامی، به طور کلی، تحلیل کرد تا بتوان جایگاه نظایر آن را در مغرب‌زمین مشخص کرد.

۲. با نقل این عبارت ابن رشد که «ای مردم! نمی‌گویم که آنچه شما علم الهی می‌نامید، خطاست، بلکه می‌گویم، آنچه من می‌دانم، علم انسانی است»، گفته‌اند که از این بیان، ابن رشد و «بشریت جدیدی که در دوره نوزایش شکوفا شد، بیرون آمده است» (کوادری)^{۱۱}. شاید! در این صورت نیز درست خواهد بود که بگوییم، با ابن رشد چیزی به پایان رسیده، چیزی که نمی‌توانست در اسلام، به حیات خود ادامه دهد، بلکه می‌بایست اندیشه اروپایی را جهت دهد، یعنی این مکتب ابن رشد لاتینی را که هر آن چیزی را که پیش از این «عربی‌مآبی»^{۱۲}

هم‌چون نوری که در جسمی ظاهر می‌شود، خود را مشاهده خواهد کرد. این اتصال، به معنای محو شدن عقل منفعل است (مانند طور موسی) و نه ضامن بقای فرد. این مطلب، ما را از مکتب ابن سینا دور می‌کند که در آن ضامن ثابت فردیت معنوی، به درستی، در این خودآگاهی قرار دارد که فردیت معنوی با اتصال به عقل فعال به آن نایل می‌آید.

گذار

۱. در حالی که مکتب ابن سینا، در مغرب‌زمین، برای مدتی کوتاه و در ایران، تا کنون، حیات معنوی را شکوفا کرد، مکتب ابن رشد لاتینی، به مکتب ابن رشد سیاسی ژان دژاندن^۱ و ماریسلیه پادوایی^۲ (سده چهاردهم م) منجر شد. از این دیدگاه، نام‌های ابن سینا و ابن رشد را می‌توان هم‌چون رمزی از تقدیر معنوی به شمار آورد که در انتظار مشرق و مغرب‌زمین بود، بی‌آن‌که اختلاف میان تقدیر مشرق و مغرب‌زمین را بتوان فقط به مکتب ابن رشد نسبت داد.

دیدیم که چگونه ابوالبرکات بغدادی (فصل پنجم، ۶) معرفت‌شناسی ابن سینا را با قبول یک عقل فعال متمایز که وجود معنوی مجردی است، برای هر فرد یا دست‌کم، برای افرادی که به خانواده معنوی واحدی وابسته بودند، به عالی‌ترین حد آن رساند. چنان‌که گفته شد، راه‌حل‌های ارائه شده به مشکل عقل فعال بسیار پر معنا هستند. به عنوان مثال، وقتی توماس اکویناسی^۳، برای هر فردی، عقل فعالی را در نظر می‌گیرد که وجود معنوی مجردی نیست، در همان حال، رابطه بلاواسطه فرد با عالم الهی، به گونه‌ای که در نظریه ابن سینا درباره عقل فعال اثبات شده بود که در آن، عقل فعال، با روح القدس یا ملک وحی یکی شمرده شده بود، قطع می‌شود. وقتی این رابطه که بدون واسطه‌ای زمینی استقلال فردیت معنوی^۴ را تثبیت می‌کرد، از میان رفت، مرجعیت کلیسا^۵ جانشین ضابطه شخص‌حی‌بن‌یقظان می‌شود. از این پس، به جای این‌که ضابطه دینی، به

1. liberté 2. insurrections de l'esprit 3. norme ... socialisée
4. incarnation divine 5. incarnation sociale 6. Magistère dogmatique
7. société laïcisée 8. orthodoxie laïcisée 9. déviationnisme
10. hérésie 11. Quadri 12. arabisme

1. Jen de Jandun 2. Marsile de Padoue 3. Saint Thomas d'Aquin
4. autonomie de l'individualité spirituelle 5. autorité de l'Eglise

سوی آن، در مغرب مسیحی، مکتب اسکندر افرودیسی و مکتب ابن رشد سیاسی و در سرزمین‌های شرقی اسلام، بویژه در ایران، حکمت اشراق سهروردی بسط یافت که تأثیر آن، با تأثیر ابن عربی، درهم آمیخته و تاکنون، تداوم یافته است. این‌جا، چیزی مانند مکتب توماس آکویناسی وجود نداشته است، اعم از این‌که آن را شکست بدانیم یا پیروزی.

تا جایی که بتوان تضاد میان غزالی و ابن رشد را به عنوان تضاد میان فلسفه قلبی و صرف فلسفه نظری مشخص کرد (ضمن این‌که با توجه به این نکته که معادل اصطلاح عربی عقل ratio نیست، بلکه Nous یا Intellectus است)، به هر حال، این تضاد نمی‌توانست جز ای مجرای امری رفع شود که نه از فلسفه اعراض کند و نه از تجربه معنوی صوفیه. چنان‌که ملاحظه شد، اساس نظریه سهروردی جز این نبود. منظور این نیست که او می‌خواست تضاد میان غزالی-ابن سینا و غزالی-ابن رشد را رفع کند. تنها از دیدگاه یک غربی، این تضاد که به اندازه تضاد میان کانت و ارسطو اساسی است، می‌تواند رفع شده به نظر آید. سهروردی، مانند دیگر اندیشمندان ایرانی، در ورای این تضاد قرار دارد و ما توضیح داده‌ایم که تا چه حد، جالب توجه است که او، با پیوند نام افلاطون به زرتشت، سه سده نسبت به طرح فیلسوف بزرگ روم شرقی ژمیست پلتون پیشی گرفته است.

۴. پیش از این، به حضور ابن عربی، در مراسم انتقال جسد ابن رشد، به قرطبه اشاره کردیم، خاطرهای که ابن عربی از آن داشت، تکان‌دهنده است. در یک سوی زین حیوان، تابوت او را قرار داده بودند و در سوی دیگر، کتاب‌های او را. «بار کتاب‌ها با وزن جسد یکی بود!». برای درک معنای حیات نظری و علمی مشرق اسلامی سنتی، باید این تصور را به عنوان رمز معکوس جستجو و انتخاب آن در نظر آورد: «علم الهی» که بر مرگ فایق می‌آید.

جای تأسف است که فلسفه اسلامی، مدت‌های مدیدی از تاریخ‌های عمومی فلسفه ما غایب بوده و یا دست‌کم، اغلب، به صورتی شناخته شده بوده است که بر حکمای مدرسی لاتینی شناخته شده بود. چنان‌که در آغاز اشاره کردیم، برای پایان بخشیدن به اثر حاضر، باید دو دوره را مورد توجه قرار دهیم. یکی از این دوره‌ها، ما را به «الهیات صوفیانه»* از ابن عربی تا دوره تجدید حیات صفوی

می‌نامیدند، در خود خلاصه کرده است (این اصطلاح عربی مآبی امروزه معنای کاملاً متفاوتی پیدا کرده است). در عوض، اگر دوره مکتب مشایی ابن رشدی، در اسلام سرزمین‌های شرقی به سر آمده بود، در مشرق و بویژه در ایران، تأمل فلسفی، راهی دراز در پیش داشت. آن‌جا، اگر مساعی تأمل نظری، تاکنون، حکمت الهی را ادامه داده - چنان‌که گفته شد، حکمت الهی از نظر اشتقاق و مفهوم با *théosophie* معادل است - به این علت است که عرفی شدن مابعدالطبیعی^۱ که جدایی میان الهیات به عنوان الهیات و فلسفه به عنوان فلسفه را به دنبال داشت، به هیچ گرفته شد. این جدایی، در مغرب‌زمین، به توسط فلسفه مدرسی انجام گرفت. از سوی دیگر، چنان‌که در صفحات گذشته معلوم شد، دریافت بنیادین فیلسوفان ما بیشتر، ناظر به اندیشه کمال معنوی یا *teleiosis* بوده است تا دریافتی اخلاقی که در قلمرو هنجاری اجتماعی قرار می‌گیرد، فرد انسانی، نه با دنبال کردن جهت عرضی^۲ امور سیاسی و اجتماعی، بلکه با ادامه جهت طولی که او را به مراتب استعلایی^۳ و عالی پیوند داده و تقدیر شخصی او را تضمین می‌کند، به کمال می‌رسد. به همین دلیل، «تدبیر متوحّد» که ابن باجه از فارابی الهام گرفته بود، بسیار از مکتب ابن رشد سیاسی فاصله دارد.

۳. نخستین بخش از این اثر، با پایان یافتن آن با مرگ ابن رشد، با تقسیمات عمومی که در تاریخ فلسفه غربی پذیرفته شده و در آن، سده پانزدهم، [میلادی] «نقطه عطف» شمرده می‌شود، هماهنگی ندارد، اما این دوره‌بندی که مغرب‌زمین به آن خو گرفته، قابل انتقال به تقویم دوره اسلامی نیست. وضعیت، چنان‌که ما در پایان سده ششم/دوازدهم آن را ترک می‌کنیم، از سویی، در اسلام سرزمین‌های غربی، با مرگ ابن رشد (۱۱۹۸/۵۹۵) مشخص شده و از سوی دیگر، در مشرق، با مرگ سهروردی (۱۱۹۱/۵۸۷). اما در همین زمان، ابن عربی وارد صحنه شده بود که تأثیر آثار پرشمار او، تعیین‌کننده خواهد بود. به همین دلیل، آخرین دهه سده دوازدهم میلادی، مبین خط فاصلی است که در دو

1. Laïcisation métaphysique

2. sens horizontal

3. Hiérarchies transendantes

در ایران، هدایت خواهد کرد و دوره دوم، از دوره تجدید حیات صفوی تا زمان حاضر. ما این پرسش را طرح خواهیم کرد که در عالم اسلام، آینده الهیات سنتی چه خواهد بود؟ و بنابراین، معنای آن برای جهان به طور کلی چیست؟ نمونه حکمت نبوی که در آغاز مقال، طرحی از آن عرضه شد، معنای این نکته را بر ما روشن ساخت که به چه دلیل، در تشیع و نه در جای دیگری، جهش عظیم اندیشه صورت گرفته و در ایران، از دوره صفوی تا کنون ادامه داشته است. پرسش از آینده این نمونه حکمت نبوی، پیش از هر چیزی، پرسش از آن، به عنوان شاهد است. تاریخ‌های فلسفه ما، تا کنون، این شاهد را به گواهی نطلبیده‌اند. این شاهد می‌توانست به ما بیاموزد که چرا آن چه در مغرب زمین، در سده سیزدهم م، آغاز شد، در این نمونه حکمت نبوی، صورت پذیرفت. حال آن که این حکمت نبوی نیز فرزند کتاب مقدس و حکمت یونانی بود، چنان که ما نیز به این که فرزند آن‌ها هستیم، افتخار می‌کنیم. علمی که توانایی تصرف نامحدود در جهان خارج را دارد، اما بهای آن، بحران عظیمی در فلسفه و نابودی انسان و رویارویی با نیستی است، چنین علمی، در برابر این شاهد، آیا از «کتابی چند که با جسدی هموزن است»، می‌تواند سنگینتر باشد؟

بخش دوم

از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر

نظر اجمالی

جمع آوردن هفت سده فلسفه (از سده هفتم/ سیزدهم تا سده چهاردهم/ بیستم) در یک دوره تاریخی واحد می‌تواند خارق عادت به نظر آید، اما این خرق عادت مبین اشکال دوره‌بندی فلسفه اسلامی است که با دوره‌بندی مرسوم در تاریخ فلسفه مطابقت ندارد. در آغاز باید بگوییم که با حساب تقویم اسلامی، این فاصله زمانی با سده هفتم هجری آغاز می‌شود و در سده چهاردهم به پایان می‌رسد و حس زمان تاریخی و دوره‌های آن در صورتی که حیات درونی اندیشمندان بر محور ادوار هجری و یا تاریخ میلادی قرار گرفته و حساب شده باشد، یکسان نیست. طرح کلی ما بر مبنای دوره قدیم، قرون وسطی و دوره جدید نمی‌تواند بنیادی در تاریخ ادوار اسلامی داشته باشد و با آن طرح کلی مطابقت نماید. به یقین ما می‌توانیم مطابقت‌هایی را پیدا کنیم، اما این مطابقتها به طور کلی، بیرونی و صرفاً به حوزه عمل مربوط می‌شوند. این مطابقتها با زمان حقیقی و وجودی نسبتی ندارند. بنابراین، نخستین مشکل، مشکل دوره‌بندی رضایت‌بخش است.

ابن رشد در سال ۱۱۹۵/۵۹۸ درگذشت. مدت زمان درازی چنین گمان رفته است که با تشییع جنازه او فلسفه اسلامی نیز به خاک سپرده شد. این گمان، از این حیث درست بود که با ابن رشد مرحله‌ای از فلسفه اسلامی به پایان می‌رسید که «مکتب مشایی عربی» نامیده شده است، اما از این حیث کاملاً اشتباه بود که فراموش می‌شد که با مرگ ابن رشد امری نو آغاز می‌شد، آنچه که نام‌های سهروردی (۱۱۹۱/۵۸۷) و محیی‌الدین عربی (۱۲۴۰/۶۳۸) رمزی از آن است. این امر، واقعیتی نو است و همین امر، در بسط فلسفه اسلامی مرحله‌ای اساسی است، زیرا آنچه با ابن عربی آغاز می‌شود و سرچشمه آن به مکتب‌المریه (تأثیرهای شیعی و اسماعیلی) بازمی‌گردد، تاکنون، بر دنیای

اندیشه اسلامی اشراف داشته است.

با حکمت «مشرقی» سهروردی و نیز با حکمت عرفانی ابن عربی دوره‌ای به پایان می‌رسد که، در اسلام اهل تسنن، متکلمان و فیلسوفان یونانی مشرب با یکدیگر رویارویی داشتند. جریانی که با ابن عربی آغاز می‌شود، از نظر مقدمات و الزامات آن، به همان اندازه با کلام و فلسفه یونانی متفاوت است؛ این جریان با هر یک از آن‌ها به همان اندازه متفاوت است که کلام و فلسفه یونانی با یکدیگر متفاوت‌اند. جریان ابن عربی نوعی از اندیشه، تفکر و تجربه فلسفی است که دارای اصالت اسلامی است. در عوض، این جریان، از مجرای آمیزش‌های گوناگون، با جریان اندیشه اسماعیلی قدیم، حکمت اشراقی سهروردی و حکمت شیعی امامی تلاقی پیدا می‌کند. جریان ناشی شده از سهروردی (یعنی اشراق) در قیاس با فیلسوفان یونانی مشرب و اهل منطق دارای چنان اصالتی است که حکم زیر را موجه ساخته است: نسبت اشراق به فلسفه [یونانی مشرب] همان نسبت تصوف به کلام است. داده‌هایی که شالوده دوره‌بندی درونی فلسفه اسلامی پیش و پس از مرگ ابن رشد می‌تواند باشد، در خطوط کلی آن چنین است.

درست است که می‌توان، چنان‌که ما در گذشته انجام داده‌ایم، نوعی دوره‌بندی پیشنهاد کرد که این فاصله هفت سده را با آغاز دوره تجدید حیات صفوی و مکتب اصفهان از سده دهم/شانزدهم به دو بخش تقسیم می‌کند. این دوره‌بندی از این حیث موجه خواهد بود که اگر، از همان آغاز، ایرانیان سهمی بزرگ در جهش تفکر فلسفی در اسلام داشته‌اند، نیز می‌توان گفت که با مرگ ابن رشد، صحنه فلسفه اسلامی، برای همیشه، از سرزمین‌های غربی اسلام در اندلس به سرزمین‌های شرقی آن در ایران منتقل می‌شود. با وجود این، تردیدی نیست که این دوره‌بندی نیز بیرونی و ظاهری خواهد بود. میان شخصیتی مانند حیدر آملی (سده هشتم/چهاردهم) و میرداماد و شاگردان او (سده‌های دهم/شانزدهم و بعد) همان تفاوتی وجود ندارد که میان یکی از حکمای مدرسی سده چهاردهم میلادی با یکی از اندیشمندان دوره نوزایش اروپایی، بلکه باید بیشتر به مکتب شارتر اندیشید که می‌توانست تاکنون تداوم پیدا کرده و غنا یابد. اما این مقایسه جز وسیله‌ای برای «تکرار» تاریخ نیست. از آن‌جا که

صفحاتی که در این [تاریخ فلسفه] در اختیار ما گذاشته شده، بسیار اندک است، این خطر وجود دارد که با تقسیم افراطی به دوره‌ها نگرش عمومی آن را مثله کنیم. ارائه تصویری کامل از آثار هر یک از فیلسوفانی که نامشان در این‌جا آورده شده، امری غیرممکن است؛ برای بسیاری از آنان ما فقط به ارائه فهرستی بسنده خواهیم کرد و به ضرورت، عده‌ای نیز از این مجموعه غایب خواهند بود. علت این نارساییها به وضع کنونی پژوهش‌های ما نیز مربوط می‌شود. وضعیت تاریخ‌نویس فلسفه آلمانی، اگر می‌خواست درباره فلسفه آلمانی از کانت تا هیدگر با توجه به دستنوشته‌های پراکنده در کتابخانه‌ها و یا چاپهای سنگی - البته اگر خود، ناشر آن آثار نباشد - به پژوهش بپردازد، چگونه می‌توانست باشد؟ تاریخ‌نویس فلسفه اسلامی، به تقریب، در چنین وضعیتی قرار دارد و او با معادل کتابخانه‌ای وسیع سروکار دارد.

بار دیگر بگوییم که نه تنها به دلیل یادشده، بلکه به سبب وفاداری به خود مفهوم «فلسفه اسلامی»، در این‌جا فقط از فلسفه سنتی بحث خواهیم کرد. تمامی کوشش‌هایی را که می‌توان به صفت «جدید» متصف کرد، به فصلی متمایز مربوط می‌شود. این کوشش‌ها دارای اهمیت کمتری است، زیرا آن کوشش‌ها حاصل تأثیر فلسفه‌های غربی است که کمابیش به توسط مؤلفان درک شده است. در عوض، فلسفه اسلامی در کوشش‌های کسانی تداوم پیدا می‌کند که، در مغرب‌زمین، به نوعی از مفهوم سنت و الزامات آن الهام می‌گیرند. از آن‌جا که «سنت»، به صورت زنده، جز از مجرای «تجدید حیات» دائمی انتقال نمی‌یابد، در شرایط کنونی، چنین به نظر می‌آید که تجدید حیات سنت «مشرقی» در خود مشرق‌زمین جز با کوشش‌های همسوی کسانی که در شرق و غرب، «چنان‌که اشراقیان آن را می‌فهمیدند، امکان‌پذیر نخواهد شد. اما این باطن‌گرایهای دروغین رایج در غرب امروز، در واقع، قرینه غربی شدنهای دروغین اندیشه در مشرق‌زمین کنونی‌اند. واژه *ésotérisme* از نظر لغوی، در سه شاخه امت ابراهیمی، مبین پدیداری است که اشتراک معنوی میان آن سه شاخه را تضمین می‌کند و وظیفه فیلسوفان است که، حتی در مخالفت با نیروهای «ظاهری» که سازندگان نمای تاریخ‌اند، حامیان و نگهبانان آن باشند.

پیوندهای ژرفی میان تفکر فلسفی، تفسیر قرآن و مباحث فقهی وجود دارد. به عنوان مثال، در نزد اندیشمندی سنی هم چون فخر رازی پیوندی میان آثار کلامی و تفسیر کبیر وی وجود دارد. طبیعت این پیوند، دقیقاً، مبین موضعی کلامی و فلسفی است که کسانی مانند حیدر آملی و صدرای شیرازی هرگز نمی‌توانستند به آن موضع قانع باشند. همین طور، اشکال در تقسیم‌بندی فقهای شیعی به دو گروه بزرگ اخباری و اصولی نیز وجود دارند، زیرا در واقع، مقدمات به فقه محدود نمی‌شود، بلکه به فلسفه نیز تسری پیدا می‌کند. اتفاقی نیست که متألهین بزرگ شیعی، مانند محسن فیض کاشانی و قاضی سعید قمی اخباری بودند. از آن‌جا که درجهٔ یقینی متفاوت با یقین حاصل از جدل کلامی، احساس شده و مورد توجه بوده است، رویکرد متکلمان از سوی رویکرد فیلسوفان و اهل الهیات منسوخ اعلام شده است.

میان کلام از یک سو و آنچه که از سوی دیگر، حکمت الهی^۱، عرفان^۲، حکمت اشراقی و حکمت یمانی - به علت پیوند میان واژهٔ یمین و ایمان - نامیده شده، فاصله‌ای وجود دارد که علم‌الیقین را از حق‌الیقین متمایز می‌سازد. بار دیگر، با دنبال کردن نظریهٔ صدرای شیرازی در خطوط کلی آن، می‌توان گفت که مسیر این تمایز مستلزم دگرگونی صاحب معرفت است. این فرد با آگاهی یافتن از فقر وجودی خود، تا زمانی که به حال خود رها شده است، از ناتوانی خود در امر معرفت آگاه می‌شود، زیرا معرفت، صورتی از وجود است. تا زمانی که در سویی، عاقل، من درگیر در انانیت در مقابل آن، معقول، تو، خدای دورافتاده و دستخوش تعطیل وجود داشته باشد، معرفتی شایستهٔ این موضوع - هرگونه اسماء و صفاتی که بتوان به او نسبت داد - نمی‌تواند حصول پیدا کند.

معرفت شایسته نمی‌تواند حصول پیدا کند، مگر در شرایطی که این معقول به صورت جدلی مورد مواجهه قرار نگیرد، بلکه توسط خود عاقل بر او آشکار شود. این تجلی، بدین ترتیب، عاقل مطلق^۳ را جانشین عاقل آغازینی می‌کند که سعی داشت آن را به عنوان معقول معرفت خود تعقل نماید. خدا هرگز معقول شناسایی نیست؛ او فقط به عنوان عاقل مطلق و به دور از هرگونه منیت دروغین

در سرچشمهٔ مشترک میان سه شاخهٔ امت ابراهیمی، «پدیدار کتاب مقدس» قرار دارد که متضمن مرتبه‌ای ممتاز برای پیامبرشناسی در تمامی وجوه بسط‌یافته‌ای است که حکمت می‌تواند به آن بدهد.

دقیقاً با توجه به این «پدیدار کتاب مقدس» - که ما در گذشته آن را دایر مدار فلسفهٔ اسلامی دانسته‌ایم - است که خانواده‌های معنوی ظاهر می‌شوند و صفحات آینده میان آن‌ها تقسیم شده است. در گذشته توضیح داده‌ایم که چگونه تمایز میان تسنن و تشیع را باید به طور اساسی با توجه به «پدیدار کتاب مقدس»، یعنی وحی قرآنی فهمید، البته، در دسترس ماست قرآنی مثله شده است، بلکه به این علت که حقیقت کتاب آسمانی را باید در قلب اعماق پنهان و کثرت معنای باطنی آن دریافت. مفتاح این اعماق، همان نظریهٔ شیعی امام و ولایت^۱ به عنوان باطن نبوت است. از این دیدگاه، اثر فلسفی به طور اساسی تأویلی است.

به طور کلی، تقسیمات خانواده‌های معنوی، به گونه‌ای که این‌جا پیشنهاد می‌کنیم، ریشه در قلب رویکردی بنیادین دارد که برای فیلسوف جالب توجه است. از سویی، رویکرد نمایندگان کلام، یعنی مدرسیان اسلام وجود دارد. از نظر اندیشمندی مانند ملا صدرای شیرازی، به عنوان مثال، اینان متفکرانی هستند که در نزدشان عاقل و معقول شناسایی^۲ با یکدیگر رویارویی دارند و دیالکتیک آن دو در طول مباحثات جدلی که هرگونه تصویری از رویکرد غیرنظری از آن غایب است، ادامه پیدا می‌کند. این اندیشمندان به یاری احکام اسلامی، از شیوه‌هایی جدلی استفاده می‌کنند که مدیون فلسفهٔ یونانی‌اند، آنان بویژه، وظیفهٔ دفاع از شریعت را به عهده داشته‌اند. کلام سنی، اعم از اشعری یا معتزلی، این وظیفه را به خوبی انجام داده است. در برابر آنان، فیلسوفان یونانی مشرب در وضعیت بی‌ثباتی قرار داشتند. درست است که نوعی کلام شیعی نیز وجود دارد، اما از آن‌جا که وضعیت فیلسوف در درون تسنن و تشیع متفاوت است - زیرا احادیث شیعی دارای نوعی عرفان است که محرک تأمل فلسفی است -، کلام شیعی ادعا نمی‌کند که خود بسنده است.

1. theosophia 2. thésophie mystique 3. sujet absolu

1. charisme initiatique des amis de Dieu 2. sujet et objet

«شخص دومی» نیست که با «شخص نخست» اتحاد جوهری^۱ داشته باشد. این حکمت، به دور از هرگونه اندیشه همسانی جوهری^۲، راه مسیح‌شناسی قرآن را دنبال می‌کند که خود آن، ادامه طرح مسیح‌شناس آریوس است. نخستین تجلی، عالی‌ترین مخلوق (یعنی Protoktistos) است، اما با هر اسمی که خوانده شود (حق مخلوق، حقیقت محمدیه، نور محمدی و عقل اول) مخلوقی بیش نیست. از دیدگاه دیگری می‌توان ملاحظه کرد که مذهب ارتودکس شرقی با نفی این واقعیت، تعادلی میان جنبه مذهبی و نبوی ایجاد می‌کرد، اما متألّهین «راست‌هگلی» متکلمان مذهب ارتودکس شرقی نبودند. با وجود این، با اندک اختلافی در تعبیر، این تعادل را می‌توان از همسانی در ضمن تعادل که حکمت شیعی در قلب مفهوم حقیقت محمدیه حفظ می‌کند، تمیز داد: تعادل میان دو وجه ظاهر و باطن، یعنی میان دو وجه شریعت آشکار شده توسط پیامبر و روحی که تأویل آن است، میان رسالت نبی و امام که ولایت آن «باطن نبوت» به شمار می‌رود. مطابق احادیث، هر یک از دوازده امام می‌تواند بگوید که او وجه خدای آشکار شده بر بشر و تجلی اوست و در عین حال، او چهره‌ای است که انسان به خدا نشان می‌دهد، زیرا او صورت ایمان بشری است. اما تجلی، مسأله وجود رانه به عنوان مصدر (وجود داشتن) و اسم (موجود) بلکه به عنوان امر (کُن) مطرح می‌کند. وجود نخستین^۳ به عنوان تجلی نخستین، همان امر آغازین انسان به همین دلیل است که تجلی در ماهیت خود، امری مخلوق به شمار می‌آید. از این مطالب، تفاوتی اساسی در درک از «تاریخ» ناشی می‌شود. می‌توان با شریعت تجسد، به عنوان حادثه‌ای در تاریخ، «فلسفه تاریخ» ایجاد کرد، اما با تجلیات، به عنوان حوادثی تمثیلی، مشکل بتوان فلسفه تاریخ تدوین کرد. آنچه این تجلیات به آن ناظر هستند، «حکمت تاریخ»^۴ است. فلسفه تاریخ یم تواند آشکارا بر مذهب تعطیل استوار باشد و بالاخره می‌تواند فقط علیتی را لحاظ کند که ذاتی حوادثی است که در مرتبه دنیای تجربی ادراک

شناخته می‌شود. در واقع، عامل فعال هرگونه معرفت به خدا، عاقل مطلق است. خدا خود را در اندیشه‌ای که عقل انسانی از او دارد، مورد تفکر قرار می‌دهد، زیرا در این اندیشه همان «کنز مخفی» بر خود آشکار می‌شود. چنین است وضعیت هر امر معقولی (به عنوان مثال، درخت معقول، درختی است که خود را در صورتی که در عقل انسانی فعلیت می‌یابد، مورد تفکر قرار می‌دهد) و این وحدت عمیق برای حکیم الهی و عارف به همان اندازه دارای ارزش است، اما مرز میان آن دو نیز ثابت نیست. هر دو آنان حقیقت این حدیث قدسی را تجربه می‌کنند که: «من چشمت هستم که با آن می‌بیند، گوشم هستم که با آن می‌شنود و...»

این جا هیچ مطلبی وجود ندارد که برای خواننده ابن عربی و یا یکی از اندیشمندان وابسته به او آشنا نباشد. برای راهنمایی خواننده غربی که برای نخستین بار، پای در این ناحیه از اندیشه اسلامی می‌گذارد، باید به اجمال بگوییم که این اندیشه، شباهتهایی با اندیشه فیلسوفان الهی^۱ دارد که در نیمه نخست سده نوزدهم، «راست‌هگلی» خوانده شده که اگر نه کاملاً فراموش شده‌اند، اما دست‌کم در «غیبت»^۲ به سر می‌برند و شاید همین دلیل است که محققان زیادی را در غرب نسبت به جریانی که از ابن عربی در اسلام ناشی می‌شود، بی‌توجه نموده و آنان را از فهم این جریان دور و نسبت به آن بی‌انصاف کرده است. از میان رفتن الهیات نظری^۳ «راست‌هگلی» در مغرب‌زمین و تداوم عرفان ابن عربی در اسلام، دو نشانه‌ای که با یکدیگر تعارض دارند و بدون تردید دلایل هر یک را بایستی در امری جستجو کرد که در نهایت، پدیدار مسیحی و پدیدار اسلامی را از همدیگر متمایز می‌سازد.

طرح کلی فیلسوفان الهی «راست‌هگلی» بر حول محور فتوای شورای نقیه درباره تثلیث دور می‌زند، اما در حکمت اسلامی اندیشه‌ای که عاقل الهی، ضمن اندیشه به خود، خود را به عنوان وجود و وجود آشکار شده^۴ تعیین می‌بخشد،

1. consubstantielle 2. homoousie = consubstantialité 3. Protoktistos
4. historiosophie

1. théologiens-philosophes 2. occultation 3. théologie spéculative
4. Deus revelatus

شده‌اند. در این صورت، فلسفه تاریخ، عرفی شدن^۱ روح مطلق را تحقق خواهد بخشید. برعکس، الهیات^۲ و حکمت تاریخ را با هیچ صورتی از مذهب تعطیل^۳ نمی‌توان آشتی داد. حکمت تاریخ، درک حوادث در مرتبه‌ای غیر از دنیای تجربی را ایجاب می‌کند (که نویسندگان اسلامی آن را ملکوت نامیده‌اند) و آن به طور اساسی به دنبال نیروهای معنوی و عوالم عالی است که اثرات خود را بر جهان نقش می‌کند. داده‌های حکمت تاریخ در قلمرو تاریخ قدسی^۴ قرار می‌گیرند: ادوار شیعی دایره نبوت و دایره ولایت یا تعلیم معنوی و نیز طبقه بندی پیامبران در نزد ابن عربی، شیوه‌های بحث از داده‌هایی هستند که در قلمرو آن امری قرار نمی‌گیرند که در مغرب‌زمین «فلسفه تاریخ» خوانده شده، بلکه در حوزه حکمت تاریخ قرار می‌گیرند. این تحدید حدودها، آن‌جا که بخواهیم جایگاه اندیشه و اندیشمندی را که ذکرشان خواهد آمد، معلوم کنیم، خود را بر هرگونه پدیدارشناسی تطبیقی تحمیل می‌کنند.

باز هم جای آن دارد که بگوییم با مطابقت دادن میان آن‌چه که در مغرب‌زمین «الهیات نظری» نامیده شده و آن‌چه در اسلام مبین حکمت الهی باطنی است، نارسایی واژه‌های «فلسفه» و «الهیات» را آشکار می‌سازیم و این امر از این حیث حایز اهمیت است که بدین ترتیب، دو امری را از یکدیگر جدا می‌کنیم که در نظر اندیشمندان ما جدانشدنی است. معنای حقیقی واژه spéculatif (نظری) با بازگشت به speculum (آینه) فهمیده می‌شود: عقل در الهیات نظری در جای آینه‌ای قرار دارد که خدا را بازتاب می‌دهد، آینه‌ای که خدا خود را در آن می‌نمایاند (فرانتس فن بادر می‌گفت: تأمل نظری یعنی در آینه نمودار کردن)^۵. این نکته معادل تمام‌عیاری در حکمت اسلامی دارد: آینه (مرات) به عنوان بحثی اساسی، همان انسان باطنی است که به او و از مجرای او تجلی الهی آشکار می‌شود و او مظهري از آن است. تصور آینه همین طور متضمن حیث درونی و باطنی است. نظری همان باطنی است. به همین علت، واژه théosophie که با ترکیب اصطلاح «حکمت الهی» مطابقت دارد، بیشتر از

واژه‌های فلسفه (philosophie) و کلام یا الهیات (یعنی théologie) ترجمه دقیق از حکمت الهی است. این یادآوری ساده، مانع هرگونه ایرادی می‌تواند باشد که مدعی طرد حکمت از برنامه فلسفه است. این‌جا حکیم سعی می‌کند حد فلسفه را معلوم کند که بدون آن از نظر اندیشمندان ما فلسفه ارزشی نخواهد داشت. کاربرد فلسفی عقل و استفاده کلامی از نقل در نحوه فعالیت سومی به کمال می‌رسد که کشف نامیده می‌شود و این همان امری است که در «آینه» ظاهر می‌شود.

ما این‌جا نمی‌توانیم کاربرد این طرح کلی را در نزد اندیشمندان مورد بحث که «اهل نظرند» بررسی نماییم. خطوطی که ارائه شد دست‌کم، این فکر را به فیلسوف القا خواهد کرد که تحول فلسفه اسلامی از سهروردی و ابن عربی به بعد نمایانگر کدام حماسه عرفانی روح است و به او کمک خواهد کرد تا در پیچ‌وخمهای اشاراتی که به اجبار اجمالی و به کنایه خواهند بود، راهی پیدا کند. آن‌چه درباره تجلی وجود و صور آن گفته شد، می‌تواند در حکمت شیعی، اعم از امامی یا اسماعیلی، و همین طور، در الهیات صوفیانه، مورد بررسی قرار گیرد، اما چند اختلاف را نمی‌توان نادیده گرفت.

نخستین اختلاف به این مطلب مربوط می‌شود که از نظر شماره، اکثریت صوفیان در قلمرو جامعه تسنن قرار دارند که خود دارای اکثریت است. با وجود این، از نظر حکمای شیعی، تصوف در درون تسنن، خواه‌ناخواه با عنوان نماینده اندیشه و معنویت ناشی از تعلیمات امامان معصوم فهمیده شده است. حیدر آملی با قوت این مطلب را به ما یادآور خواهد شد. پژوهشگر زمان ما به نوبه خود نمی‌تواند فراموش کند که مکتب المریه برای ابن عربی دارای چه اهمیتی بوده است. از دیدگاه یک شیعی، برخی از وجوه الهیات صوفیانه هم‌چون جوهری از نوعی امام‌شناسی به نظر می‌آید که نمی‌تواند، یا جرأت نمی‌کند، نام خود را بر زبان آورد.

ثانیاً، صوفیان شیعی زیادی نیز وجود داشته است. معنای واژه «طریقت»، راه است و این نامی است که به گروه‌های صوفی، به عنوان «تحقق عینی» راه داده شده است. در گذشته طریقت‌های صوفیان شیعی بسیار زنده وجود داشت و

1. sécularisation 2. métaphysique 3. agnosticisme 4. hiérohistoire

5. spekulieren heist spiegeln

امروزه نیز وجود دارد، اما در گذشته حکمای شیعی بسیاری وجود داشت که با زبان صوفیانه تکلم می‌کردند و امروزه نیز وجود دارد، لیکن نمی‌خواهند با صوفیان اشتباه شوند و آنان به هیچ طریقت خاصی تعلق نداشته‌اند. پیش از این، به نخستین دلیل اشاره کردیم و آن این‌که مؤمن شیعی به خلاف سنی، به دلیل این‌که پذیرای تعلیمات باطنی امامان است، قدم در راه عرفانی و معنوی می‌گذارد. دلیل دوم این‌که نوعی از تصوف، به واسطه نوعی از زهد مایل به تعطیل (البته که چنین کسانی وجود دارند!) به معرفت بهایی نمی‌دهد. خود ملاً صدرا کتابی در رد آنان نوشته است؛ این امر یکی از نشانه‌های بحران تصوف در ایران دوره صوفی بوده است. نتیجه این‌که مفهوم تصوف بر تمامیت پدیدار عرفانی (عرفان عملی و عرفان نظری) در اسلام، به گونه‌ای که مورد توجه ما در مغرب زمین است، شمول پیدا نمی‌کند. به همین دلیل، اصطلاحات عرفان و عرفا را به طور رایج به کار می‌بریم که امروزه نیز در ایران ترجیح داده می‌شود.

با توجه به این طرح کلی، ترتیبی را که ما در تفصیل نسبی زیر پیشنهاد می‌کنیم، در سه فصل خواهد آمد: نخست، اندیشه سنی، شامل همه اندیشمندانی که سنت فیلسوفان و نیز متکلمان و مخالفان آنان را دنبال می‌کنند. دوم، الهیات صوفیانه، به معنای الهیات «نظری»، چنان‌که در بالا ذکر آن گذشت، که درباره مفاهیم منطقی انتزاعی بحث نمی‌کند، بلکه سعی می‌کند، در عوالم و حوادث فراحسی رسوخ نماید. این‌جا، ما اهل معنویت شیعی و سنی و نیز کسانی را می‌یابیم که تعلق آنان روشن نیست. این فصل پیوندی اساسی با فصل سوم خواهد داشت؛

سوم، اندیشه شیعی از نصیرالدین طوسی به بعد، با اوج‌گیری آن در مکتب اصفهان در سده‌های دهم/شانزدهم و یازدهم/هفدهم که کوشش‌های آن طی چهار سده بسط یافته و اسوه آن، امروزه، هم‌چون ندایی به احیای مجدد است!

فصل اول

اندیشه اهل سنت

الف. فیلسوفان

۱. ابهری

با دنبال کردن ترتیب زمانی کاملاً ظاهری، چنان‌که تاریخ وفات فیلسوفان با آن را مقرر می‌دارد، در آغاز ما از اثیرالدین مفضل ابهری نام می‌بریم که در سال ۱۲۶۴/۶۶۳ درگذشت و فیلسوف، ریاضیدان و عالم هیأت بود. درباره زندگی او که بخشی از آن را در موصل و بخش دیگر را در آسیای صغیر سپری کرد، بسیار کم می‌دانیم. با وجود این، کتاب‌های اندک او، به دلیل این‌که متن‌های درسی بوده و اغلب مورد شرح قرار گرفته‌اند، دارای اهمیت بسیاری است. از او کتاب الایساغوجی باقی مانده است که اقتباسی از ایساغوجی فروریوس بوده و توسط شمس‌الدین فناری (۱۴۷۰/۸۳۴) شرح شده است. کتاب هدایة الحکمة او در سه بخش (منطق، طبیعیات، الهیات)، از جمله توسط میرحسین میندی (در سال ۱۴۷۵/۸۸۰) شرح شد، اما مهم‌ترین این شرح‌ها و پرخواننده‌ترین آن‌ها شرح معروفی است که ملاً صدرا شیرازی نوشته است. در اثر دیگر ابهری به نام کشف الحقایق می‌توان آشکارا به پیوندهای اشراقی فیلسوف ما پی برد. این اثر، نظمی را دنبال می‌کند که مخالف نظم رایج است. این کتاب، بحث را با منطق آغاز کرده، آن‌گاه پس از بحث درباره الهیات با طبیعیات به پایان می‌رسد. جالب توجه است که در بخش مربوط به معاد الهیات، برخی صفحات شیخ اشراق عیناً آورده شده است.

۲. ابن سبعین

با این فیلسوف ما اندلس را ترک می‌کنیم. محمد بن عبدالحق بن سبعین در مرسیه در سال ۱۲۱۷/۶۱۴ متولد شد. بنابراین، وی تا حدی معاصر ابن عربی بود که او نیز در مرسیه در سال ۱۱۶۵/۵۶۰ به دنیا آمد و مانند او راهی مشرق شد. ابن سبعین ابتدا در سبته در مراکش اقامت گزید و سپس به مکه مهاجرت کرده و در سال ۱۲۷۰/۶۶۹ در آنجا وفات یافت. هیچ چیز از سرنوشت این فیلسوف شجاع و گفتار کم نیست: پرتوی که علاقهٔ مریدان و ستایش شاگردانش بر خاطرۀ وی می‌افکند؛ سایهٔ کینه‌های دیرپا و ایذا و اذیت‌هایی که در این جهان نصیب اقران اوست. نسب او که به گوت‌های غربی می‌رسد او را در مرتبهٔ عالی‌ترین و پرآوازه‌ترین نمایندگان تمدن اسلامی اندلس قرار می‌دهد.

استحکام شخصیت از مجرای این واقعیت ظاهر می‌شود که تعلیمات او مکتبی با گرایش‌های ویژه به وجود آورد، هرچند که این مکتب دستاوردهای مشترک فیلسوفان و عارفان اسلامی را در خود جذب کرده بود. پیروان این مکتب با توجه به نام استاد، سبعینیون نامیده می‌شدند که در پیشاپیش آنان شوشتری (۱۲۶۹/۶۶۸) قرار دارد. او در قادش زاده شد و در مراکش مرد و لوئی ماسینیون او را «شاعری با حالت‌های طبیعی و رُزن» توصیف کرده است. یکی از شعرهای او «اسناد»، یعنی نسب‌نامهٔ معنوی سبعینیون را بر ما آشکار می‌کند. نه تنها نام‌های معنوی هرمس، مکتب ابن سبعین، مانند سهروردی، پیوندهای خود با اشراقیان را آشکار می‌کند. باید امیدوار باشیم که پژوهش‌های بعدی پرتوی رازدارانه بر اسرار مرگی خواهد افکند که ابن سبعین با آغوش باز پذیرا شد. گفته می‌شود که او «به خاطر علاقهٔ به اتحاد با خدا» در مکه خودکشی کرد. او رگ‌های خود را باز کرد تا خون جاری شود و در ۲ شوال ۱۹/۶۶۹ مه ۱۲۷۰، بنابراین سی سال پس از مرگ همشهری نامدار مرسیایی خود، ابن عربی در دمشق (۱۲۴۰ میلادی)، برای همیشه خاموش شد.

در زمان اقامت در سبته، ابن سبعین از سوی ملک عبدالواحد موحدی مأمور

شد تا به مسائلی که از سوی امپراتور فردریش دوم هوهنشتاین، پادشاه صقلیه عرضه شده بود، جواب گوید. عنوان اثر المسائل الصقلیة است و در واقع، همین اثر تا کنون موجب شهرت ابن سبعین در مغرب‌زمین شده است. امپراتور، چهار سؤال طرح کرده بود که عبارت‌اند از: پرسش دربارهٔ وجود ازلی عالم؛ مبادی و ماهیت کلام^۱؛ دربارهٔ مقولات و دربارهٔ ماهیت و جاودانگی نفس. سؤالی از سوی امپراتور دربارهٔ اختلاف نظرهای ارسطو و شارح او اسکندر افرودیسی نیز به عنوان تکملهٔ بر آخرین سؤال افزوده شده است. معنای این مکاتبه را بایستی از سویی با قرار دادن آن در متن آثار ابن سبعین و فلسفهٔ اسلامی و از سوی دیگر در متن غربی آن دقیق‌تر کرد: کنجکاو‌یهای بی‌حد امپراتور به عنوان جوینده، رؤیای او دربارهٔ «کلامی شاهانه» بر محور مفهوم انسان کامل به عنوان مرکز عالم، امپراتور کیهان و نیز بر محور نوعی مهدویت که می‌تواند با مهدویت پیروان یواشیم فیوره‌ای^۲، بی‌آن‌که به خشونت با آن تصادمی داشته باشد، تلاقی کند.

اما برای روشن شدن متن آثار ابن سبعین هنوز بایستی در انتظار چاپ [آثار] بعدی باشیم. مهم‌ترین اثر ابن سبعین، یعنی بُدّ العارف همراه با مفتاح بُدّ العارف (که به صورت نسخه‌ای منحصر به فرد در کتابخانهٔ امینیه باقی مانده است مشحون از ملاحظات بدیع و داهیه است. تصویرهایی که او از فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن رشد ارائه می‌دهد، در فلسفهٔ اسلامی، نخستین طرح از تعبیر روان‌شناختی به شمار می‌رود. این آثار می‌بایست از مدت‌ها پیش به چاپ می‌رسید. فیلسوفانی که پایین‌تر دنبال خواهیم کرد، ما را از اندلس به سرزمین ایران هدایت خواهند کرد.

۳. کاتب قزوینی

نجم‌الدین علی کاتب قزوینی (۱۲۷۶/۶۷۵) که به صورت لقب عربی کاتب و فارسی دیران شهرت پیدا کرده، از فیلسوفان، منجمان و ریاضیدانان بزرگ

1. théologie

2. Joachim de Flore

فرزانه‌ای چینی به دست آمده است، همان دانش بی‌نظیری را از خود نشان می‌دهد که شهرت او به عنوان پزشک آشکار ساخته بود، او که با توجه به تنوع پژوهش‌های اعجاب‌انگیزش همتای لئوناردو داوینچی بود، اثر مهمی دربارهٔ هواشناسی، معماری، درختکاری، پرورش زنبور عسل و کشتی‌سازی با عنوان کتاب الاحیاء والآثار نوشت که متأسفانه تاکنون به دست نیامده است.

افزون بر این مجموعه که برای برجسته کردن فعالیت خلاق رشیدالدین کفایت می‌کند، بخش دیگری از آثار او وجود دارد که تاکنون چاپ نشده و به طور مستقیم به قلمرو فلسفه مربوط می‌شود. این بخش شامل چهار اثر است که به فلسفه، الهیات عرفانی، تفسیرهای قرآنی و... نیز مجموعه‌نامه‌هایی است که به مباحث کلامی و طبّی مربوط می‌شود.

در آبان ۱۳۴۸ / نوامبر ۱۹۶۹ در دانشگاه‌های تهران و تبریز کنگرهٔ ایرانشناسان به مناسبت ششصد و پنجاهمین سال درگذشت خواجه رشیدالدین منعقد شد. در این کنگره تصمیماتی گرفته شد و ما را امیدوار می‌سازد که در آیندهٔ نزدیک این آثار چاپ‌نشده، منتشر خواهند شد.

۵. قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین محمدبن‌علی جعفر رازی درگذشتهٔ ۱۳۶۴/۷۶۶ یکی از مشهورترین فیلسوفان این دوره است. او به گفتهٔ برخی، از تبار شهریاران بویه‌ای دیلمستان و به نظر برخی دیگر از خانوادهٔ بزرگ شیعیان بابویهٔ قمی بود (که شیخ صدوق به آنان وابسته است). قطب‌الدین یکی از شاگردان پرآوازهٔ علامهٔ حلی و از او حدود پنجاه اثر باقی مانده است که پراهمیت‌ترین آن‌ها برای تاریخ مکتب ابن سینایی ایرانی، کتاب المحاکمات است که در آن کتاب، او ضمن ارزیابی اختلافات موجود در دو شرح فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی بر کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا دربارهٔ آن اختلافات اظهار نظر کرده است.

با وجود این، تجلیل علامهٔ حلی، استاد قطب رازی در اجازه‌ای که به وی داده، مانع از آن نشده است که عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد ملاً صدرا و صاحب

زمان خود به شمار می‌رود. او، در فلسفه، یکی از استادان علامهٔ حلی، قطب‌الدین شیرازی و خود، شاگرد خواجه نصیر طوسی بود. در سال ۱۲۵۹/۶۵۷، او در طرح ساختمان رصدخانهٔ مراغه در آذربایجان، طرحی که به ابتکار پادشاه مغول هولاکوخان آغاز شده بود، شرکت کرد. کاتب قزوینی مدت زیادی در قزوین به تدریس پرداخت. از آن‌جا که او به مذهب شافعی بود و این مذهب نزدیکی خاصی با تشیع دارد، به نظر می‌آید که دبیران، تمایلی به مذهب شیعه نشان داده باشد؛ علاقهٔ او به نصیرالدین طوسی انگیزهٔ دیگری بر این امر به شمار می‌رود. از کاتب قزوینی چند اثر در علوم فلسفی باقی مانده است. کتاب حکمة العین، او، شامل مجموعهٔ مسائل مربوط به الهیات و عرفان، توسط علامهٔ حلی و چند نویسندهٔ دیگر رسالهٔ الشمسیه در منطق است که شرح‌های فراوانی از جمله توسط سعد تفتازانی و قطب‌الدین رازی بر آن نوشته شده است.

۴. رشیدالدین فضل‌الله

رشیدالدین فضل‌الله در حدود سال ۱۲۴۷/۶۴۵ در همدان متولد و در سال ۱۳۱۸/۷۱۸ در تبریز به طور دردناکی مرد (او بر اثر توطئهٔ مخالفانش به دستور سلطان ابوسعید، نه‌مین ایلخان کشته شد). رشیدالدین که نابغه‌ای همه‌جانبه بود، تاکنون بیشتر بواسطهٔ اثر تاریخی پراهمیت خود شناخته شده است. او ابتدا در زمان حکومت پادشاه مغول، اباقاخان (حک ۱۲۵۶-۱۲۸۲ میلادی)، به پزشکی مشغول بود و آن‌گاه در زمان قازان‌خان (حک ۱۲۹۵-۱۳۰۴ میلادی) به تاریخ‌نویسی پرداخت. به دستور همین پادشاه بود که رشیدالدین به نوشتن اثر تاریخی عظیم خود جامع‌التواریخ آغاز کرد. بزودی طرح این اثر، بسط یافته و به تاریخی جهانی تبدیل شد، اما تحریر آن به طور کامل به پایان نرسید (دست‌نوشته‌هایی با مینیاتورهای عالی از این اثر باقی مانده است). رشیدالدین در این کتاب، با مراجعه به منابع اصلی، در جستجوی اطلاعات دست‌اول که دربارهٔ هند از فرهیخته‌ای هندی و دربارهٔ چین از

تفسیری کاملاً شخصی بر اشارات، اظهار نماید که قطب‌الدین رازی از عهده درک نیات ژرف خواجه نصیر در تأمل درباره اثر ابن سینا برنیامده است.

ب. متکلمین

۱. فخرالدین رازی

نسب رازی نشان‌دهنده تباری شخصی یا خانوادگی است که به ری باستان (Ragha در اوستا و Raghès کتاب طوبی)، در حدود دوازده کیلومتری جنوب تهران، مربوط می‌شود. فخرالدین در سال ۱۱۴۹/۵۴۳ در ری متولد شد و علاقه وافری به مسافرت داشت. او را در خوارزم و در ماورالنهر می‌یابیم که مناظراتی با معتزله دارد؛ او در بخارا و سپس هرات اقامت کرده و مدرسه‌ای را در آنجا دایر می‌کند و آن‌گاه به سمرقند، هند و سپس برای همیشه به هرات مسافرت کرده و در همان‌جا در سال ۱۲۰۹/۶۰۶ فوت می‌کند.

فخرالدین رازی شخصیتی پیچیده داشت و سعی می‌کرد بر جریان‌های مختلف اندیشه در اسلام تسلط پیدا کرده و آن‌ها را با یکدیگر جمع نماید. آیا او توان این کار را داشت؟ سهروردی، شیخ اشراق که او را در جوانی به خوبی شناخته بود، در این مورد اطمینان نداشت. فخرالدین رازی که اشعری و در عین حال مخالف اصحاب جزء لایتجزاء^۱ بوده و آشنایی ژرفی با فیلسوفان یونانی مشرب (فارابی، ابن سینا؛ و افزون بر این، جملات مفصلی از آثار ابوالبرکات بغدادی در آثار او می‌توان یافت) به هم رسانده بود، از همه امکانات جدلی آنان برای ایجاد ترکیب کلامی عظیم خود استفاده کرد. «در نظر فخرالدین رازی، جمع میان فلسفه و کلام بر مبنای نظام افلاطونی مشربی امکان‌پذیر می‌گردد که در تحلیل نهایی از تفسیر تیمائوس ناشی شده است» (پُل کراوس). برای این‌که بتوان در این مورد به ارزیابی پرداخت، بایستی به اصول تمامی فلسفه وجود او توجه داشت. از سویی منطبق به عنوان امری که می‌تواند

به ذوات یا ماهیات علم پیدا کند، ارزیابی شده (این را می‌توان گرایش افلاطونی نامید) و از سوی دیگر، نوعی وجودشناسی که در قلمرو فلسفه اصالت ماهیت قرار گرفته و وجود را به عنوان امری لحاظ می‌کند که از خارج بر ماهیت اضافه شده است. بدون تردید علت این امر، آن است که چون ماهیت، ماهیت خاصی «است»، بنابراین دارای نوعی وجود است و همین حالت وجودی کافی است تا ماهیت را به علت فاعلی موجودیت آن تبدیل کند، لیکن وجود، ذاتی ماهیت نیست و به همین دلیل است که اندیشه ماهیت و وجود متفاوت است. با وجود این، ماهیت از این حیث که قوام یافته، دارای آن امری است که برای وجود پیدا کردن، کفایت می‌کند. این مسئله بی‌هیچ تعلق خاطری نسبت به ابن سینا فهمیده شده است، اما به گونه‌ای که فخر رازی مسئله را حل می‌کند، این راه حل مشکل می‌تواند مورد انتقاد ملاً صدرا قرار نگیرد، که انقلابی اساسی در فلسفه وجود ایجاد کرد.

از فخر رازی آثار زیادی باقی مانده است؛ افزون بر آثاری در پزشکی، هیأت، کیمیا، علم فراست و کانی‌شناسی حدود پانزده عنوان به کلام، فلسفه و تفسیر قرآن مربوط می‌شود که از آن میان به ذکر آثار زیر بسنده می‌کنیم: نخست، شرح اشارات ابن سینا و نقدی که خواجه نصیر طوسی از آن کرده است. پس از او قطب‌الدین رازی سعی خواهد کرد، چنان‌که بالاتر گفته شد، میان آن دو داوری نماید؛ دوم، محصل نظرات فیلسوفان و متکلمان متقدم و متأخر؛ سوم، کتاب مفصلی با عنوان مفاتیح المشرقیه که در آن واژه مشرفیه مبهم بوده و به هر حال با استعمال دقیق اشراقیان بیگانه است. این اثر کلامی در سه کتاب فراهم آمده است: درباره وجود و خواص آن، درباره مقولات اساسی وجود ممکن و درباره واجب‌الوجود (کلام و الهیات عقلی)؛ چهارم، مجموعه‌ای (چاپ‌نشده) در چهار فصل که برای پسر بزرگ فخر رازی، محمد نوشته شده است؛ پنجم، مناظرات شامل مناظراتی که فخر رازی در طی سفرهای خود با نمایندگان مکتب‌های مختلف انجام داده بود؛ ششم، تفسیر کبیر معروف به مفاتیح الغیب در هشت مجلد بزرگ که با توجه به کثرت مسائل و مباحث اثری بزرگ و پراهمیت است. جای تعجب نیست که در مورد فخر رازی نیز مانند

1. atomisme

مشرف است، زندانی بود، از جهان رفت. در میان منابعی که بر اندیشه فلسفی و کلامی او تأثیر گذاشته‌اند، در درجه نخست می‌توان از اندیشه استاد ایجی، احمدبن حسن جعفرآبادی (۱۳۴۵/۷۴۶) و آثار بیضاوی (حدود ۶۸۵/۱۲۸۶) نام برد که افزون بر تفسیر معروفی بر قرآن، رسال‌های در کلام با عنوان مطالع الانوار نوشته است (در این‌جا نیز هیچگونه اشاره‌ای به اشراق وجود ندارد). اساسی‌ترین اثر ایجی، کتاب المواقف، شامل شش موقف است: ۱. نظریه شناخت، ۲. اصول کلی بحث وجود، ۳. نظریه عوارض یعنی مقولات متمایز از جوهر، ۴. جواهر، نظریه اجسام بسیط و مرکب، عناصر و اجرام سماوی، ۵. نظریه نفس، عقل و عقول ملکی، کلام عقلی (ذات الهی، اسما و صفات الهی و اعمال الهی)، ۶. نبوت و معاد (چاپ قاهره سال ۱۳۲۵ هجری موافق همراه با شرح‌های آن هشت جلد در چهار مجلد بزرگ را شامل می‌شود).

آیا می‌توان گفت که ایجی کتابی در «کلیات» کلام نوشته است، به معنایی که از عنوان کتاب [کلیات الهیات] توماس اکویناسی و یا ملا صدرا برمی‌آید که مبین نظامی شخصی است و در سراسر آن، اندیشه‌های خاص مؤلف را می‌توان تمیز داد. هیچ یک از متکلمین، حتی فخر رازی، چنین نیروی خلاق نداشته‌اند، اما به‌رغم این قید می‌توان گفت که ایجی در قلمرو و در افق کلام، دانشنامه فلسفی و کلامی زمانه خود را تألیف کرده است. باید خاطر نشان کرد که در این دوره، کلام به دوره فترت خود رسیده است، اما دو ملاحظه را نباید از نظر دور داشت: نبایستی کثرت شرح‌ها و تعلیقه‌ها را بر این مؤلفان ایراد گرفت. چنان‌که در آینده نیز به تکرار این مطلب خواهیم پرداخت، نوشتن شرح و تعلیقه مجالی برای «تحقیق» بود. پرداختن به یک متن، نشانی از ناتوانی در اندیشه شخصی نبود، بلکه امکان مستقیمی برای بیان اندیشه در مورد بعضی مسائل مشخص بود. سپس باید دانست که ایجی معاصر سمنانی بود که در نزد او حکمت صوفیانه به اوج می‌رسد؛ وی همین‌طور، معاصر حیدر آملی بود که در نزد او اندیشه شیعی در تماس با اندیشه ابن عربی جهش نویی را آغاز می‌کند. شاید، کلام، در حد خود، در زیر شنهای نوعی سنت مدرس نهان می‌شود، اما

بسیاری از اندیشمندان کثیرالاثرا هنوز تحقیق جامعی در دست نیست. جمعی که توسط فخر رازی [میان فلسفه و کلام] انجام شد، «شاید بیشتر از آن‌که تلاشی برای هماهنگ کردن نظرات باشد، کوششی برای ارائه زمینه مشترک فکری برای اهل فکر است... این جمع بیشتر آشتی میان فیلسوف و اهل ایمان است، تا آشتی میان عقل و ایمان» (روژه آرنالدز). شاید این مجموعه، برنامه‌های عالی برای «فلسفه تطبیقی» باشد، اما در این کوشش فخر رازی به منابع کلامی توجهی نداشته و نمی‌تواند به استحاله عاقل نایل شود که می‌تواند فلسفه‌ای نظری یا باطنی (به معنای دقیقی که بالاتر در نظر اجمالی آورده شد) به دنبال داشته باشد. در حالی که فخر رازی می‌بایست برای حل مشکل به چنین مرتبه‌ای دست یافته باشد، از امکانات بحث استفاده می‌کند، بی‌آن‌که وحدت دگرگون‌کننده میان عقل انسانی و عقل فعال به عنوان روح القدس را وارد کرده باشد. یکی از وجوه بامعنا این‌که به نظر نمی‌آید فخر رازی تصویری از مفهوم حکمت مبتنی بر امام و امامت، چنان‌که فیلسوفان شیعی درک کرده‌اند، داشته باشد. نقادی تفصیلی صدرا شیرازی از فخر رازی از این دیدگاه نمونه بسیار جالب توجهی است.

خلاصه این‌که فخر رازی متکلمی نمونه و نماینده کامل کلام است. آثار او بسیار مورد مطالعه قرار گرفته و مُحصَل او توسط ابن تیمیه و ابن خلدون مورد بحث قرار گرفت. ابن عربی با فخر رازی به مکاتبه پرداخت. حتی در مغرب‌زمین، روحانی دومینکن اسپانیایی، ریموند مارتین (سده سیزدهم م) در اثر خود Pugio fidei [شمشیر ایمان] از او نام برده است.

۲. ایجی

عبدالدین ایجی، نماینده برجسته فلسفه و کلام، که او نیز ایرانی است، در حدود سال ۱۳۰۰/۷۰۰ در ایچ، نزدیک شیراز در ایالت فارس در زمانی متولد شد که نخستین موج یورش مغول فرونشسته بود. او قاضی و مدرس شیراز بود و در سال ۱۳۵۵/۷۵۶، در حالی که در قلعه وریمیان بر کوهی که بر زادگاهش

بود. وقتی تیمور لنگ شهر را تسخیر کرد، هر دو آنان به سمرقند آورده شدند. از آن دو دعوت به عمل آمد در مباحثه‌ای با حضور تیمور لنگ شرکت جویند و به دنبال همین مباحثه بود که دوستی آنان از میان رفت.

۴. جرجانی

میر سید شریف جرجانی در سال ۱۳۳۹/۷۴۰ در گرگان در خانواده‌ای از اهالی استرآباد متولد شد (گرگان در ساحل دریای خزر قرار دارد و جرجانی معرف واژه‌های فارسی گرگان و گرگانی است). او یکی از مشاهیر زمان خود بود. جرجانی، شاگرد قطب‌الدین رازی و استاد جلال‌الدین دوانی بود. او که اهل سیر و سفر بود، در سال ۱۳۶۵/۷۶۶ به هرات و سپس به مصر مسافرت کرد و در سال ۱۳۷۴/۷۷۶ پس از دیدار از قسطنطنیه به شیراز بازگشته و در سال ۱۳۷۷/۷۷۹ از سوی شاه شجاع به مدرسی گمارده شد. در سطور بالا به مهاجرت اجباری وی به سمرقند و عواقب آن اشاره شد. در زمان مرگ تیمور لنگ (۱۴۰۵ میلادی)، او به شیراز بازگشته و در همان‌جا در سال ۱۴۱۳/۸۱۶ درگذشت. جرجانی، زندگی سرشاری داشت؛ به سفرهای او می‌توان حدود بیست‌وپنج اثری را اضافه کرد که شهرت میرشریف را به دنبال داشته است، زیرا این آثار به طور عمده آثاری علمی‌اند و طی چند سده توسط فیلسوفان و متکلمان جوان به عنوان کتاب درسی مورد استفاده قرار گرفته است. پیش از این، از شرح مفصل او بر موافق ایجی نام بردیم. این‌جا می‌توانیم به کتاب التعاریف او اشاره کنیم که حتی امروز نیز اثری بسیار پراهمیت و نطفه فرهنگ بزرگ اصطلاحات فلسفی به زبان عربی است؛ چنین اقدامی که مستلزم کندوکاو در هزاران هزار صفحه خواهد بود، به نظر نمی‌رسد پیش از زمانهای طولانی امکان‌پذیر باشد.

قاضی نورالله شوشتری، شیعی متعصب در کتاب مفصل خود مجالس المؤمنین بیشترین شمار ممکن دانشمندان را شیعی قلمداد کرده است. او میرشریف گرگانی را نیز شیعه می‌داند، زیرا سیدمحمد نوربخش (۱۴۶۵/۸۶۹)، سرسلسله

بایستی اندیشه زنده را در جریان‌های دیگر جست. حکمای الهی شیعی بر کلام، الهیات و حکمت عرفا اشراف پیدا خواهند کرد و در این صورت، کلام خواهد توانست به حیات خود به عنوان مقدمه‌ای پرثمر ادامه دهد.

موافق ایجی توسط شاگردان او، از جمله معروف‌ترین آن‌ها سعدالدین تفتازانی مورد شرح قرار گرفت، اما مهم‌ترین شرح این اثر توسط اندیشمندی به نام میرشریف جرجانی نوشته شده که به حلقه شاگردان بلاواسطه استاد تعلق نداشت.

۳. تفتازانی

سعدالدین، پیرو و شارح ایجی در سال ۱۳۲۲/۷۲۲ در تفتازان، قریه‌ای در خراسان، شمال شرقی ایران، متولد شد و در سال ۱۳۹۰/۷۹۲ در سمرقند از دنیا رفت. از او چند درسنامه باقی مانده که تا امروز در مدارس مورد استفاده قرار می‌گیرد و از آن میان می‌توان از رساله الشمسیه، شرحی بر رساله منطق کاتب قزوینی نام برد. تفتازانی، اشعری بود، اما در نهایت آزادی فکری به مباحث حساس مجادلات کلامی می‌پردازد. در این باره، بویژه بایستی به موضع او در باب مسئله مشکل آزادی اراده و جبر اشاره کرد که با شدت بسیار در اسلام مورد بحث قرار گرفته بود، بی‌آن‌که در مسئولیت اخلاقی انسان و مسئولیت او در برابر خدا تردیدی حاصل شده باشد. در اعمال انسانی، انسان و خدا هر یک سهمی دارند؛ هیچ یک از اعمال انسانی عملی ساده و یکدست نیست، بلکه فرآیندی بسیار پیچیده است. تفتازانی کاملاً یقین دارد که خدا و انسان در این فرآیند، نه به معنای مجازی، بلکه به معنای حقیقی کلمه سهمی دارند. خداوند از این حیث که به انسان توانایی همزمان انجام عملی را که انتخاب می‌کند، می‌دهد، خالق اعمال انسانی است. شاید از این نظر، تفتازانی بیشتر از آن‌که به مکتب اشعری نزدیک باشد، به مکتب متأثریدی نزدیک است.

روابط میان فیلسوفان همیشه آسان نیست. تفتازانی همکار و دوست خود میرشریف گرگانی را در سال ۱۳۷۷/۷۷۹ در شیراز به شاه شجاع معرفی کرده

بررسی قرار داد. حکیم الهی نمی‌تواند بر هیچ یک از آن‌ها فائق آید. هرگونه بحثی بی‌حاصل است و بحث بر سر استدلال بر جهان‌بینی خاص خود باشد، زیرا او، عضو^۱ آن جهان‌بینی است. بدین ترتیب او می‌تواند نگهدارنده «سنت مشعل»^۲ باشد.

ابن تیمیه که در سال ۱۲۶۳/۶۶۱ در حران (بین‌النهرین) به دنیا آمده و در سال ۱۳۲۸/۷۲۸ در دمشق در زندان فوت کرد، متکلمی حنبلی و بنابراین، یکی از نمایندگان مخالف‌ترین گرایش نسبت به فیلسوفان بود. او که اهل مجادله و مبارزه‌جو بود، با شور و شجاعت با همگان و همهٔ امور درافتاد. حکیم الهی^۳ با مطالعه آثار او می‌تواند دریابد که چه اموری از کوشش وی نسبت به غیرفیلسوف غیرقابل درک باقی خواهد ماند و آن‌جا که شخصیتی مانند ابن تیمیه با آثار خود، چندین سده بعد، آن‌چه را که احیای نوین مکتب حنبلی نامیده می‌شود، ایجاد می‌کند، یعنی جنبش وهابی در سدهٔ هیجدهم و سپس اصلاح‌گری سلفی در سده نوزدهم، فیلسوف باید بداند که بایستی به این شخصیت توجه خاصی مبذول دارد.

در میان استادان مشهور ابن تیمیه می‌توان از شیخ شمس‌الدین مقدسی نام برد که قاضی‌القضات حنبلیان دمشق از سال ۱۲۶۵/۶۶۳ بود. از ابن تیمیه آثار بسیاری باقی مانده است که به تفصیل توسط هانری لائوست مورد مطالعه قرار گرفته است. متأسفانه بایستی به ذکر چند اثر بسنده کنیم. از او رساله‌ای با عنوان رفاعیه باقی مانده که در دمشق و پیش از مهاجرت به مصر در سال ۷۰۵/۱۳۰۵-۱۳۱۲)، ابن تیمیه اثر معروف خود با عنوان رد المنطقیین را نوشت که در آن سعی می‌کند بنیان منطق یونانی و نظرات اساسی فیلسوفان بزرگ از جمله فارابی، ابن سینا و ابن سبعین را متزلزل کند. اما مهم‌ترین و مشخص‌ترین اثر وی منهاج السنة است که میان سال‌های ۷۱۶/۱۳۱۶ و ۷۲۰/۱۳۲۰ به رشتهٔ تحریر کشیده شد. این کتاب، رساله‌ای جدلی در رد منهاج الکرامه اثر علامه حلی (۷۲۶/۱۳۲۶)، متکلم شهیر شیعی و شاگرد نصیرالدین طوسی است.

صوفیان نوربخشیه و ابن ابی جمهور احسایی او را شیعه دانسته‌اند، اما به نظر می‌آید که او سنی بوده است. در عوض پسر او، شمس‌الدین، شیعی و نوهٔ او میرزا مخدوم سنی بودند. چنان‌که گفته خواهد شد به علت رعایت تقیه از سوی شیعیان، با توجه به اوضاع و احوال زمان، حل مسئلهٔ تعلقات مذهبی آسان نیست.

ج. مخالفان فلسفه

ابن تیمیه و شاگردان او

فیلسوف نمی‌تواند به حملات کسانی که به هر دلیلی مشروعیت پژوهش‌های او را مورد تردید قرار می‌دهند، کاملاً بی‌تفاوت بماند؛ ایرادهای مخالفان، مبین نوعی دریافت سلبی از تاریخ فلسفه است. از این دیدگاه مذهب تعطیل^۱ شاید با اختلافاتی، نظر به داعیه‌های استنکافی که تداوم می‌بخشد، به همهٔ اعصار تعلق دارد. این داعیه‌ها نسبت به یکدیگر می‌توانند در شرایط متضادی قرار گرفته باشند، اما در نظر فیلسوف، به هر حال، نوعی همخوانی میان آن‌ها وجود دارد. از سویی، مکتب تعطیل جدید وجود دارد که از صورت‌های متنوع نقادی و اصالت تحصیلی ناشی شده است که به روانکاوی، جامعه‌شناسی و زبان‌شناسی تمسک می‌جویند، تا راه بیان و رای امر واقع را بر فلسفه مسدود کنند، زیرا برای همیشه مسلم فرض شده که «امر واقع» از موضوع مورد بحث مابعدالطبیعه طرد شده است. از سوی دیگر مکتب تعطیل مؤمنان اهل تقوا وجود دارد که مسائل مطرح‌شده از سوی فیلسوفان را نفی کرده و هرگونه کوششی در جهت طرح آن مسائل را به عنوان «اصالت تعقل» افشا می‌کند. حتی آن‌جا که روش فیلسوف خود چالشی در برابر اصالت تعقل به شمار می‌رود. این اهل تعطیل با تقوا، نمایندگانی میان تمامی «اهل کتاب» یعنی سه شاخهٔ سنت ابراهیمی داشته‌اند. همسویی «عینی» ایجاد شده صور مکتب تعطیل را بایستی از نزدیک مورد

1. Organe 2. traditio lampadis 3. métaphysiciem

1. agnosticisme

«دانشنامه‌نویس» نامیده‌ایم و دو تن از آن میان، بویژه، نماینده همان «پدیدار جهانی» اند که فیلسوفان، اما با تعمیق جزئیات و دیدگاه‌هایی که فیلسوفان نمی‌توانستند در رساله‌های طبیعی و الهی خود به آن مطالب بپردازند، اگرچه، چنان‌که گفته شد، برخی از آن فیلسوفان روحیه‌ای حقیقتاً دانشنامه‌ای داشتند. این جزئیات برای پژوهش‌های پدیدارشناختی که شعار آن نجات پدیدار^۱ هاست - یعنی توجه به بنیاد پدیدارها که خود را به کسانی به گونه‌ای که نشان می‌دهد، ظاهر می‌سازد - حایز اهمیت هستند. پدیدارشناس به داده‌های مادی از این حیث که داده‌های مادی هستند، توجه نمی‌کند؛ به راحتی می‌توان گفت که این داده‌ها «منسوخ» شده‌اند (داده‌های علوم جدید ما در نهایت ده سال بعد آسانتر منسوخ می‌شوند). پدیدارشناس سعی می‌کند تصویر نخستین یعنی تصویر جهان پیش از تجربه^۲ را کشف کند که عضو و شکل درک این پدیدارهاست. بدین ترتیب اهمیت این نویسندگان تداوم دارد.

از این دیدگاه آثار زکریای قزوینی دارای غنای خاصی است. او در قزوین (در حدود صد و پنجاه کیلومتری غرب تهران) متولد شد، شاگرد اثیرالدین ابهری بود و در سال ۱۲۸۳/۶۸۲ از دنیا رفت. این مؤلف کنجکاو سیری ناپذیری داشت و در جستجوی آگاهی‌های نو در کمین هرگونه پدیداری بود که در برابر او ظاهر می‌شد. آثار او را به اشکال می‌توان طبقه‌بندی کرد. آثار زکریای قزوینی نوعی «جهان‌نگاری»^۳ در مفهوم عام‌ترین معنای لغوی کلمه است که همراه با جهان از تمامی علوم می‌بحث می‌کند که از جهان، خود را در جهان ظاهر می‌سازد.

از زکریای قزوینی دو اثر بزرگ باقی مانده است: نخست، آثار البلاد و اخبار العباد که مجموعه‌ای مفصل درباره‌ی موضوعاتی است که در عنوان کتاب آمده، یعنی آثاری که در کشورهای مختلف باقی مانده و اخباری درباره‌ی اقوام مختلف. دوم، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات که به عربی نوشته شده و ترجمه‌هایی از آن به فارسی نیز موجود است. بهترین کاری که می‌شود کرد، این است که خلاصه‌ای از این «جهان‌نگاری» را به دست دهیم.

این اثر به دو کتاب تقسیم شده است که نخستین آن‌ها از واقعیت‌های عالم

بدیهی است که تشیع از حملات وی جان سالم به‌در برد، هم‌چنان‌که فلسفه نیز در برابر حملات غزالی جان سالم به‌در برده بود. این اثر برای درک تعارض اساسی میان دریافت شیعی و سنی در اسلام حایز اهمیت فراوانی است، اما به هر حال ابزار تطبیق کامل نیست، زیرا بحث در این‌جا در سطح کلام قرار دارد و نه در مرتبه‌ی الهیات حکمی^۱ اشخاصی مانند حیدر آملی و یا صدرای شیرازی. با وجود این، می‌توان اطلاعات فراوانی درباره‌ی مکتب‌های فکری، چنان‌که ابن تیمیه درک می‌کرد و باعث غضب او می‌شد، پیدا کرد. ابن تیمیه در مورد ابن سینا از کسانی انتقاد می‌کند که وجود مطلق خالق را به نفس مطلقیت او مشروط می‌کنند. او در نزد ابن سبعین از کسانی انتقاد می‌کند که نسبت میان وجود ضروری و وجود ممکن مخلوق را با نسبت میان ماده و صورت مقایسه می‌کنند. درباره‌ی ابن عربی، او کسانی را مورد حمله قرار می‌دهد که میان وجود بالفعل و صرف اعیان ثابت (در نزد ابن عربی) به تمایز قائل می‌شوند. در مورد صدرالدین قونوی، ابن تیمیه کسانی را مورد حمله قرار می‌دهد که وجود واجب و وجود مطلق را از این حیث که لابلش شرط است... یکی می‌دانند.

از میان شاگردان ابن تیمیه لااقل باید از وفادارترین آن‌ها یعنی ابن قیم جوزیه حنبلی (۱۳۵۰/۷۵۱) نام برد که به تدریس آثار استاد اشتغال داشت و بر آنها شرح نوشت و دو بار نیز با او راهی زندان شد. از کتاب الروح او نیز باید یاد کرد که اثری مفصل درباره‌ی ارواح مردگان و زندگان است. مانند آثار دیگر ابن قیم (که شمار آن‌ها به هفت یا هشت می‌رسد)، این کتاب شایسته‌ی تحلیل مفصلتری است.

د. دانشنامه‌نویسان

۱. زکریای قزوینی

این‌جا بایستی صفحاتی را به کسانی اختصاص دهیم که ما آنان را

1. sôzein ta phainomena 2. imago mundi a priori 3. cosmographie

1. métaphysique théosophique

تاریخ دقیق تولد و فوت این دانشمند آشنا به تمامی علوم و اهل آمل را به درستی نمی‌دانیم (آمل، شهرستانی در طبرستان در جنوب دریای خزر است؛ این دانشمند را نباید با سیدحیدر آملی که پایین‌تر ذکر او یاد خواهد آمد، اشتباه کرد). آملی، معاصر ایچی بود و با او مباحثات و تبادل نظرهایی داشته است و بنابراین می‌توان گفت که به سدهٔ هشتم/چهاردهم تعلق داشته است. افزون بر این، از آن‌جا که او مانند بسیاری از معاصران خود تقیهٔ شیعی را مراعات می‌کرده است، برخی از سخنان وی را گاهی حمل بر تسنن و گاهی حمل بر تشیع او کرده‌اند. در سال ۱۳۱۶/۷۱۶ در پایان سلطنت اولجایتو (سلطان محمد خدابنده)، برادر سلطان محمد قازان‌خان، آملی مدرس مدرسهٔ سلطانیه در آذربایجان بود. او تفسیری بر دانشنامهٔ پزشکی شمس‌الدین ایلاقی و قانون ابن سینا در طب نوشته، اما عمدهٔ شهرت او به واسطهٔ دانشنامهٔ عظیم وی با عنوان *نفایس الفنون* است.

مجموعهٔ این دانشنامه، شرح، تاریخ و تحلیل صدویست و پنج دانش را شامل می‌شود (چاپ سنگی قدیم مجلدی بالغ بر پانصد صفحهٔ رحلی را شامل می‌شد و چاپ جدید سربی در تهران، شامل سه مجلد ضخیم در قطع وزیری است). این اثر از دو بخش فراهم آمده است: نخستین بخش از علوم متقدمان، یعنی علوم قدیم یونانیان و بسط آن در دنیای اسلام بحث می‌کند. دومین بخش از علوم اسلامی به معنای دقیق کلمه بحث می‌کند، یعنی علمی که از ضروریات اسلام بوده است. در این‌جا مجال آن نیست که مانند مورد زکریای قزوینی، خلاصه‌ای، هرچند در نهایت اختصار، از آن عرضه کنیم. یک بررسی تحلیلی از این اثر، لااقل برای مقایسهٔ آن با اثر میرفندرسکی، که متأخر به آن بوده و خلاصه‌تر است، و اثر ابن خلدون، پاسخگوی نیازی فوری خواهد بود.

۳. ابن خلدون

این دانشمند بزرگ با توجه به وسعت نظر و اهمیت اثری که به وجود آورده

بالا و کتاب دوم از واقعیت‌های جهان پایین بحث می‌کند. کتاب نخست برای این‌که طرح دانشنامه‌ای خود را کامل نماید، با توضیح مفصلی دربارهٔ هیأت آغاز شده و با بحثی در ویژگی‌های هر یک از افلاک نه‌گانهٔ سماوی به دو دانشی ختم می‌شود که با هیأت ارتباط دارند: فرشته‌شناسی که از طبقات مختلف فرشته و ارواح سماوی بحث می‌کند و گاه‌شناسی که علم زمان در ماهیت و ظهور آن یعنی ادوار، تقویمها و اوقات شرعی است. کتاب دوم دربارهٔ عالم عناصر بحث می‌کند: فلک آتش و آثار جوی، فلک هوا و هواشناسی عمومی (بارانها، بادها، رعدوبرق)؛ فلک آب، شامل توصیف اقیانوسها، دریاها و حیوانات آن‌ها؛ فلک زمین دربارهٔ جغرافیای عمومی (اقالیم هفتگانه، وصف کوهها)؛ آن‌گاه کانی‌شناسی (فلزات، کانی‌ها)؛ گیاه‌شناسی و خواص گیاهان؛ جانورشناسی؛ انسانشناسی، شامل دو بخش ماهیت انسان و نفس ناطقه، اخلاق، جنین‌شناسی، تشریح و وظایف‌الاعضای انسانی، اعضای دراکهٔ درونی و بیرونی، قوای عقلانی، فصلی که در آن نظر فیلسوفان درباره عقول توضیح داده شده: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل بالفعل؛ نژادها، ملل و عادات و رسوم آن‌ها؛ اعمال و فعالیت‌های انسانی (ر.ک. ص... اثر میرفندرسکی)؛ آلات علمی (اسطرلاب و طلسمات)؛ کیمیا؛ عطریات؛ دفاع در برابر حیوانات و تأثیرات اجنه و شیاطین؛ حیوانات خیالی و فوق‌طبیعی.

بااین، این اثر، «آینه»‌ای از همهٔ دانش‌های جهان است که تصویر^۱ ذاتی وجدان در آن زمان، درک آن را امکان‌پذیر می‌ساخت. اضافه کنیم که همراه با دستنوشته‌های حماسهٔ فارسی (در صورت‌های سه‌گانهٔ پهلوانی، داستانی و عرفانی) دستنوشته‌های آثار قزوینی از جمله نوشته‌هایی هستند که تا زمان سلسلهٔ قاجار مایهٔ هنرنمایی نقاشان مینیاتور بوده است. از این دیدگاه نیز این دستنوشته‌ها در نظر فیلسوف برای نشان دادن کاربرد خیال فعال دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است.

۲. شمس‌الدین محمد آملی

1. Imago

شایستگی آن را دارد که در این جا در میان دانشنامه‌نویسان، نامی از او آورده شود. بویژه این‌که تاریخ‌نویسان غربی او را بسیار پراهمیت تلقی کرده‌اند (این کتابشناسی بسیار پراهمیت است). گفته شده است که پس از مرگ ابن رشد، فلسفه اسلامی در میان شنها ناپدید شد. از این کویر، حدود دو سده بعد، جز شخصیت یگانه ابن خلدون برنیامد. از او به عنوان پیشگامی تجلیل شده است که در گسست با فرهنگ سنتی اسلامی - با کمال تأسف تا زمانی که غربیان اهمیت او را کشف کنند - دنباله‌روی نداشته است. پس از او نیز بار دیگر کویر پیروز شد، اما اگر تاریخ‌نویسان غربی شیفته آن امری شدند که آن را عظمت یک پیشگام می‌دانستند، از این نظر بود که اندیشه این پیشگام به معنای دقیق کلمه اسلامی نبود. این تاریخ‌نویسان در ابن خلدون سرانجام چیزی را پیدا کردند و به نظر آنان «فلسفه» بود، در صورتی که، با کمال تأسف، در نظر فیلسوفان سنتی چنین نبود و حال آن‌که اکثر مسائل طرح شده از سوی فیلسوفان سنتی در نظر غربیان امروزی در قلمرو فلسفه قرار نمی‌گیرد. خلاصه این‌که این امر سوءتفاهم تمام‌عیاری است و اثر ابن خلدون، نظر به ارزیابی آن در غرب، یکی از بارزترین نمونه‌هایی است که می‌توان این سوءتفاهم را در سرچشمه‌ها و نتایج دور آن بررسی کرده و مورد تحلیل قرار داد.

این نتایج بسیار دیرپاست. به ابن خلدون، به سهولت، نوعی «طنز ولتری» پیش از ولتر نسبت داده‌اند و تمامی روشنفکران جوان دنیای اسلامی یک‌صدا این سخن را تکرار کرده‌اند. ابن خلدون را مؤسس نقد تاریخی و پیشگام جامعه‌شناسی جدید دانسته‌اند. طبق این نظر، مکتب تعطیل و اصالت تاریخ، اصالت تحصیل و جامعه‌شناسی‌گرایی، پیش از آن‌که واژه‌های مبین این مفاهیم پیدا شود، در اسلام ظاهر شده بوده است. مسئله‌ای که این پدیدار طرح می‌کند به قرار زیر است: کدام مقررات بایستی موجود و کدام بایستی مفقود باشند تا فلسفه‌ای که از خود و موضوع خود اعراض می‌کند، به جامعه‌شناسی فلسفه تبدیل شود؟ قرون وسطای لاتینی از فلسفه به عنوان خدمتکار الهیات^۱ سخن

می‌گفت؛ اما اگر فلسفه به خدمتکار جامعه‌شناسی^۱ تبدیل شود، این پیروزی به نفع چه کسی خواهد بود؟ شاید آن‌چه هم‌چون نشانه سپیده‌دم به نظر آمده، جز آغاز غروب نباشد و اگر پژواک اثر [ابن خلدون] به جای دیگر در دنیای اسلامی نرسیده است، شاید به این علت بوده باشد که سایه غروب در آن جای دیگری گسترده نشده بود. در لحظه‌ای که از پایان فرهنگ اسلامی برایمان سخن می‌گویند، الهیات صوفیانه و الهیات شیعی (با شخصیت‌هایی مانند سمنانی، حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور و...) احیا شده و مقدمه جهش مکتب اصفهان را فراهم می‌آورد. بنابراین ما بایستی به خاصیت محرک تشیع برای تأملات فلسفی و معادشناسی - که بدون آن، حکمت تاریخ وجود نخواهد داشت - توجه داشته باشیم. به آسانی می‌توان به ابن خلدون در سال ۱۳۳۲/۷۳۲ در تونس متولد شد و در سال ۱۴۰۶/۸۰۸ در قاهره درگذشت. اثر بزرگی که مایه شهرت او شد، مقدمه است که اخیراً به انگلیسی ترجمه شده است. ابن خلدون این اثر را در چهل سالگی نوشت. او که از نظر سیاسی با تجربه‌هایی تلخ آشنا شده بود، با خانواده خود در انزوا در قلعه بنی‌سلامه در ایالات تیاره در الجزایر زندگی می‌کرد. ابن خلدون علاوه بر این مقدمه، تاریخی با عنوان کتاب العبر، شرح حالی [با عنوان التعریف] و رساله‌ای موسوم به شفاء السائل نوشت که شاید از او است و به بحث در تصوف می‌پردازد، اما این اثر به یقین توسط یک عارف نوشته نشده است.

مقدمه، دانشنامه علمی است که دانستن آن‌ها برای تاریخ‌نویسان در انجام بهتر وظیفه خود - چنان‌که ابن خلدون آن را لحاظ می‌کند - ضروری است. از این دیدگاه، ابن خلدون به درستی، اعتقاد دارد که دانش جدید و مستقلاً را تأسیس کرده، دانشی که با توجه به موضوع آن به عنوان علم عمران بشری و حوادث اجتماعی تعریف شده است. مقدمه در شش بخش از اجتماع انسانی (مردم‌شناسی، انسان‌شناسی)، عمران بدوی، شیوه‌های حکومتی و نهادها، عمران حَضَری، شرایط و حوادث معاشی، علوم و ادبیات و به طور خلاصه، از تمامی اموری بحث می‌کند که امروزه «تراوشات فرهنگی» نامیده می‌شود.

1. ancilla sociologiae

1. ancilla theologiae

شیوه‌ها توضیح‌دهنده‌ی تمایز میان نسل‌هاست، به عنوان پیشرو کارل مارکس ظاهر شده است. آیا یادآوری نقیض این مطلب و طرح این مسئله بی‌حاصل است که بشریت، زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را با توجه به ادراکی نخستین سامان می‌دهد که پیش از هر داده‌ی تجربی، معنایی به حیات و تقدیر وی می‌دهد؟ فلسفه و معنویت اسلامی به این پرسش پاسخ داده و درباره‌ی محور سمت‌گیری انسان تصمیم گرفته است. جالب توجه است که در فصلی بسیار مهم درباره‌ی کیمیا، ابن خلدون از کنار پرسش راستین گذشته است. او کیمیا را دانش «نافخان»^۱ دانسته، در حالی که معاصر او، جلدکی کاخ بلندی از کیمیا به طور اساسی به عنوان دانش معنوی طبیعت و انسان ایجاد کرد.

خلاصه این‌که پس از درگذشت ابن رشد، آیا ابن عربی بود که به اسلام معنوی غایت حقیقی آن را نشان می‌داد یا ابن خلدون؟ آیا علت دور بحران بنیادین زمان ما این است که ابن خلدون دنباله‌روی نداشته است؟ یا برعکس، این بحران به سکولاریزاسیون جدید مربوط می‌شود که با اجزای کامل برنامه‌ی ابن خلدون، با نابودی آن‌چه که ابن عربی نماینده‌ی آن بوده و هست، همسویی دارد؟ به هر حال، این پرسش در برابر فیلسوف مطرح است که آیا فروکاستن «علوم الهی» به «علوم انسانی» با تقدیر انسان مطابقت دارد؟ این‌جا تنها سرنوشت فلسفه‌ی اسلامی در میان نیست، بلکه رسالت خود اسلام در این جهان و اعتبار شهادت اسلام در چهارده سده‌ی گذشته مطرح است. عظمت، بدون تردید تراژیک، اثر ابن خلدون، به نظر ما در این نکته نهفته است که وجدان ما را به طرح این پرسشها هدایت می‌کند.

چنین پژوهشی به یقین، مبین امری نو و بیگانه با پژوهش مابعدالطبیعی است که موضوع فلسفه‌ی سنتی به شمار می‌رود. معرفی ابن خلدون به عنوان پیشرو اصالت تحصیل «جدید» شاید بهترین شیوه‌ی ارزیابی اثر او در درون فرهنگ اسلامی و به عبارت دیگر فلسفه‌ی اسلامی بوده باشد. گفتن این‌که ابن خلدون بر این نکته آگاه بود که تمدنی که او به آن تعلق داشت، واپسین روزهای خود را می‌گذراند، در قلمرو نوعی پیشگویی پس از حادث شدن امور قرار می‌گیرد و فراموش کردن کامل جهشی است که در جای دیگری، یعنی در ایران، نوعی تمدن اسلامی متفاوت و فلسفه‌ی اسلامی انجام داده و هر دو طی سده‌ها تداوم پیدا کردند. گفته‌اند که یکی از شایستگی‌های ابن خلدون آن بوده است که او بنای فلسفه‌ی نظری را متزلزل کرده و به «امر واقع»^۱ بازگشت، اما باید معنای امر واقع را فهمیده و توضیح داد که واژه‌ی عربی معادل چه بوده است، زیرا اگر از همان آغاز، «امر واقع» به ابعادی فروکاسته شود که مکتب تعطیل تحمیل می‌کند، این امر مصادره به مطلوب خواهد بود. حکیم الهی نیز به نوبه‌ی خود سعی می‌کند بر امر واقع چیره شود، اما چنان‌که در آغاز گفته شد، لازم است تا میان حکمت تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ تمایز قائل شد. حکمت تاریخ بر این فرض مبتنی است که نیروهای الایه عوامل لطیف در این جهان مداخله می‌کنند. فلسفه‌ی تاریخ می‌تواند بر پایه‌ی علیتی استوار شود که هرگونه وضعیت استعلایی را از میان می‌برد؛ فلسفه‌ی تاریخ می‌تواند نوعی «عرفی شدن بنیادین»^۲ حکمت تاریخ و یا نمونه‌ی بارز سکولاریزاسیون باشد. حکمت شیعی، به نوبه‌ی خود، نوعی حکمت تاریخ پیشنهاد می‌کند که تاکنون نظر تاریخ‌نویسان فلسفه را به خود جلب نکرده است. در عوض، طعنه‌های ابن خلدون نشان می‌دهد که او کاملاً نسبت به آن‌چه که حکمای الهی درک کرده و از طریق وحدت عقل انسانی با عقل فعال یا روح‌القدس تجربه می‌کنند، بیگانه است. جامعه‌شناسی، جای پدیدارشناسی روح‌القدس جز به خرد جهانی و حال در بشریت تاریخی ارجی نمی‌نهد.

به دنبال چنین خیزشی، ابن خلدون در نظر برخی، از این حیث که تمایز میان نسل‌ها در نظر او، مبین تفاوت‌های شیوه‌های زندگی اقتصادی و این

1. Souffleurs

1. le réel 2. laïcisation radicale

نسبت به فیلسوفان مشایی همان منزلت معنوی را دارند که صوفیان نسبت به کلام. حکیم اشراقی می‌تواند صوفی به معنای وسیع کلمه باشد؛ درست است که حکیم اشراقی به صوفیان از متکلمان و فیلسوفان خردگرا نزدیک‌تر است، اما حکیم اشراقی را نمی‌توان صرفاً یک صوفی دانست.

هر نظری که نسبت به منشاء تصوف داشته باشیم، در فصل حاضر، اهل سنت و شیعیان را در کنار هم خواهیم آورد. هر دو گروه در تصوف مشترک‌اند، اما در این صفحات کوتاه نمی‌توان تاریخی از طریقت‌های صوفیانه عرضه کرد، بلکه از این طریقتها فقط به مناسبت نام خواهیم برد.

افزون بر این، در این جا باید به دو واقعیت اشاره کرد، زیرا این دو واقعیت ما را مجبور می‌کنند که تصوف را شامل تمامی معنویت عرفانی در اسلام ندانیم. مطلب نخست به اشراقیان مربوط می‌شود، بویژه از ملاً صدرا به بعد، آنان را در نزد شیعیان پیدا خواهیم کرد. همین طور این واقعیت نیز وجود دارد که این شیعیان که معنویت آنان (اعتقاد به باطن) ریشه در تعلیمات امامان معصوم دارد، از دوره صوفیان به بعد، به دلایلی که نمی‌توان این جا به تحلیل آن پرداخت، ترجیح می‌دهند واژه‌های عرفان و عرفا و نه تصوف و صوفیه را به کار گیرند. همین طور از این حیث که تشیع نیز به نوبه خود در نظر اهل معنویت شیعی، همین طریقت است و این معنویت نیازی به ورود در طریقت خاصی ندارد، در درون تشیع، عرفانی وجود دارد که از خود اثری و سندی باقی نمی‌گذارد.

سرانجام باید از تصور دیوارهای نفوذناپذیر اجتناب کرد. از سده هفتم/سیزدهم تا کنون تأثیر آرای ابن عربی در نزد صوفیان و اشراقیان و نیز نزد حکما و عرفا احساس می‌شود.

۱. روزبهان بقلی شیرازی

اهمیت و نقی این عارف بسیار بزرگ و مقام او در تاریخ تصوف ایرانی با انتشار اخیر آثار او ظاهر شده است. او در فسا، قصبه‌ای در اطراف شیراز در سال

فصل دوم

الهیات صوفیانه

نه تنها تصوف چیزی غیر از فلسفه پیشنهاد می‌کند، بلکه جدی‌ترین انتقاد از فلسفه نیز، از این حیث که از دیدگاه تصوف، فلسفه با خردگرایی تنگ‌نظرانه یکی شمرده شده، از سوی تصوف ارائه شده است. با وجود این، تصوف با توجه به این که فلسفه و الهیات یکی نیستند، نوعی الهیات را شامل می‌شود. چنان که در نظر اجمالی مقدمه گذشت، آنچه در این جا از آن به «الهیات صوفیانه» تعبیر می‌کنیم، به طور کلی با «عرفان نظری» مطابقت دارد. همانطوری که مایستر اکهارت نمی‌تواند از تاریخ فلسفه آلمانی غایب باشد، ابن عربی را نیز نمی‌توان از تاریخ فلسفه اسلامی طرد کرد. آنچه موجب تمایز این الهیات از الهیات اندیشمندان پیشین می‌شود، به طور خلاصه، فاصله میان آن اموری است که به اصطلاح علم‌الیقین (یقین حاصل از شناخت نظری، به عنوان مثال، شناخت خواص آتش) و حق‌الیقین (یقینی که شخص، حقیقت آن را در خود تحقق بخشیده، یعنی خود آتش بودن) نامیده می‌شود. در نزد اهل الهیات صوفیانه می‌توان طرح‌های بسیار پیچیده‌ای از عالم را پیدا کرد (قس: تأملات درباره عرض که با تأملات قباله‌های یهودی پیوند دارد)، اما منظور هرگز معرفت نظری جدا از حیات معنوی درونی نیست. از این دیدگاه، الهیات و انسان‌شناسی عرفانی، مانند مراتب وجود^۱ و مراتب شناخت^۲، جدایی‌ناپذیرند. عرفان نظری نیز می‌تواند عرفان عاشقانه باشد، هم چنان که عرفان عاشقانه می‌تواند الهیاتی را شامل شود.

درست است که مرز چندان ناروشن است که، چنان که گفته شد، اشراقیان

1. modi essendi 2. modi intelligendi

مخلوق خود را به نظاره خود احاله می‌دهد. این مشاهده نفس همان حجاب دوم است. محنت حجاب همان معنای آفرینش و هبوط ارواح مقدس در این جهان است. در نظر عارف، گذار از محنت، کشف معرفت به خود به عنوان نگاهی است که خدا به توسط آن خود را مشاهده می‌کند. این جا حجاب به آینه تبدیل می‌شود، زیرا خدا پس از آفرینش، عالمی غیر از خود را نظاره نکرده است؛ خدا از غیر بیزار است، اما کسانی که به این حقیقت پی می‌برند شاهدانی هستند که خدا به توسط آنان بر خود شهادت می‌دهد، اینان چشمانی هستند که خدا با آنها به عالم نگاه می‌کند. در این جا ما تا حدی به ابن عربی نزدیک هستیم.

روزبها در پنجاه و پنج سالگی به درخواست یکی از دوستان، شرح رؤیاهای خود را از آغاز شباب نوشت. شاید این اثر در ادبیات عرفانی همه اعصار یگانه باشد. رؤیای فرشتگان، صور سماوی، پیامبران، شفقه‌های سرخ و گلستانها، تمامی این گزارش حالات معنوی هم‌چون تحریرهایی از آهنگ آغازین التباس^۱ صورت خیالی انسانی است که هم «هست» و هم «نیست» همه امور محسوس، مشهود و مسموع، مندرج در تحت التباس بوده و دارای دو معناست، زیرا نامسموع و نامشهود را ظاهر می‌سازد و نقش مظهریت زیبایی مخلوقات نیز که با تنزیه تضادی ندارد، همین است. اندیشه روزبها نه با دیالکتیک مفهومی، بلکه با دیالکتیک صور خیالی تحول پیدا می‌کند. کتاب‌های او را که برای فلسفه خیال [اخلاق] دارای اهمیتی اساسی هستند، به آسانی نمی‌توان ترجمه کرد. روزبها نظر به شور و شوق بیش از حد خود عارف شطاح بود او مهم‌ترین شطحیات بزرگان تصوف را ابتدا به عربی گردآورده و آن‌گاه به درخواست مریدان خود به فارسی شرح کرده است: این کتاب حجیم و مشکل، شامل کلیات تصوف زمان اوست. طریقت روزبها، طی چندین نسل در شیراز ادامه پیدا کرده است. اخیراً مقبره او در نهایت زیبایی بازسازی شد. آن‌کس که در این اثر رسوخ کرده باشد، خواهد فهمید که چگونه دیوان هموطن پرآوازه او، شاعر بزرگ حافظ (۱۳۸۹/۷۹۱)، امروزه نیز از سوی صوفیان ایرانی می‌تواند به

۱۱۲۸/۵۲۲ متولد شد و در سال ۱۲۰۹/۶۰۶ در شیراز از جهان رفت. او تا حدی معاصر ابن عربی بود و حفظ یگانه متن یکی از آثار حلاج را مدیون او هستیم. با وجود این، برای توصیف شخص و آراء وی کافی نخواهد بود که او را در جایگاهی میان ابن عربی و حلاج قرار دهیم. روزبها با نفی زهد که محبت انسانی و محبت الهی را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد، از صوفیان متقدم تمایز پیدا می‌کند؛ او این دو صورت محبت را به عنوان محبتی واحد و یگانه تجربه می‌کند؛ نه انتقال «موضوع»^۱ انسانی به «موضوع» الهی، بلکه سخن از استحاله و تغییر ماهیت «شخص»^۲ در میان است. کتاب *عبر العاشقین* از سویی معنای پیامبرانه زیبایی را توضیح داده و پیامبر اسلام را به عنوان پیامبر دیانت زیبایی لحاظ می‌کند و از سوی دیگر با تکیه بر امکانات اندیشه افلاطونی به آبخخور ازلی عشق باز می‌گردد تا بحث‌های مهم شاهد ازلی و معشوق را با هم هماهنگ نماید. تشخص بخشیدن به تغییر ماهیت شخص در لیلی و مجنون (معادل تریستان و ایزولت حماسه عرفانی در عربی و فارسی) از همین جا ناشی می‌شود. مجنون در اوج عشق خود به «آینه خدا» تبدیل می‌شود و خدا با چشم عاشق در معشوق، صورت ابدی خود را مشاهده می‌کند.

در سرچشمه این نظریه که نمایانگر پیوند روزبها با لئون عبرانی و نیز عاشقان^۳ است، این شهود مابعدالطبیعی وجود دارد که در یکی از احادیث قدسی آمده و موضوع بحث عرفان نظری بوده است: کنز مخفی، دوست داشت تا شناخته شود و عالم را آفرید تا شناخته شده و خود را در مخلوقات بشناسد. روح، نای از جعل نخستین است که تمامی ارواح مقدسه و فردانیت معنوی و ازلی وجودات قایم به او هستند. بدون شک، هر جزئی از وجود، چشمی است که با تمامی وجود غرق در مشاهده نوری است که آن را ایجاد کرده است، اما وجود الهی نسبت به خود حسد می‌ورزد. وجود الهی با ظهور به خود و عینیت‌یابی به همان‌سان شاهد خود نیست؛ در بیرون او شاهدی وجود دارد که غیر اوست و این نخستین حجاب به شمار می‌رود. همین طور وجود الهی سعی می‌کند به خود بازگردد، وجود الهی، این روح را از نظاره بر او منحرف نموده و

1. amphibolie

1. object 2. sujet 3. Fedeli d'amore

عنوان کتاب مقدس عارفانه خوانده شود.

۲. عطار نیشابوری

روزبهان اهل جنوب غربی ایران بود، فریدالدین عطار، اهل شمال شرقی یا خراسان بود. با کمال تأسف، اگرچه در مورد تاریخ تولد او در نیشابور در سال ۱۱۲۰/۵۱۳ تا حدی توافق وجود دارد، اما تعیین دقیق درگذشت او مشکل است. سنت قدیمی بر این جاری شده است که تاریخ وفات او را سال ۱۲۴۰/۶۲۷ یا ۱۲۳۵/۶۲۲ بدانند که مبین عمری طولانی است. هلموت ریتز سال ۱۱۹۳/۵۸۹ را پیشنهاد می‌کرد که در این صورت، عمر عطار بسیار کوتاه بوده است. ما این جا جواب قاطعی بر این مسئله عرضه نخواهیم کرد. شادروان هلموت ریتز که عمر خود را وقف کسی کرد که یکی از بزرگ‌ترین شاعران عرفانی ایران بود، یادآور می‌شود که آثار عطار مورد بسیار نادر از یک شاعر شرقی است که دنبال کردن مراحل تحول درونی او را امکان‌پذیر می‌سازد. همراه باریتر در شرح حال درونی عطار سه مرحله را تمیز خواهیم داد: نخست دوره جوانی که در آن، شاعر به تدریج بر فن داستان‌سرایی^۱ تسلط پیدا کرده و مواد زیادی را برای این کار جمع‌آوری می‌کند؛ دوم، مرحله‌ای است که همراه با صنایع دیگر، صنعت تکرار^۲ در نزد شاعر شکوفا می‌شود؛ هنر شاعر در آثاری بسط می‌یابد که شمار و بویژه وسعت آن در ادبیات جهانی کمتر نظیر دارد؛ سوم، دوره شیعی‌گری پیری. با کمال تأسف در این جا نمی‌توانیم بر این واقعیت اساسی گرویدن فریدالدین عطار به تشیع و جزئیات آثار حقیقی و منسوب به او (به دلیل وجود عطار ثانی) تأکید ورزیم. نخستین آثار را با توجه به آنچه خود عطار در آخرین اثر خود یعنی لسان الغیب ذکر کرده است - حدود پانزده اثر -، به آسانی می‌توان معلوم کرد. مهم‌ترین این آثار عبارت‌اند از: الهی‌نامه، منطق الطیر، مصیبت‌نامه، اسرارنامه، اشترنامه و غیره. پس از حکیم سنایی (درگذشته حدود ۱۱۵۱/۵۴۵) که می‌توان او را بنیادگذار دانست، عطار، همراه با جامی

(ر.ک. پایین‌تر ص ۹۸) پراهمیت‌ترین نماینده حماسه عرفانی ایرانی به شمار می‌رود. یادآور می‌شویم که این حماسه می‌تواند داستان پیوسته‌ای باشد و نیز می‌تواند مجموعه‌ای عرفانی باشد که گاهی موضوع آن به صورت داستان‌هایی کوتاه بیان می‌شود و نیز گاهی داستان‌هایی است که به دنبال هم می‌آید و رشته‌ای ناپیدا که بایستی خواننده به حدس دریابد، آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد.

از آن جا که الهی‌نامه و منطق الطیر (شامل داستان عرفانی شگفت‌انگیز سیمرخ) به فرانسه ترجمه شده‌اند، ما برای روشن کردن مطلب، تحلیل کوتاهی از مصیبت‌نامه می‌آوریم که مانند آثار دیگر هنوز به زبان‌های اروپایی ترجمه نشده است. این اثر به طور اساسی شامل داستان سفر نفس در مراقبات یک دوره زاویه‌نشینی است. مقامات چهل‌گانه، با توجه به این که انسان از طریق «سفر روحانی» درمی‌یابد که او موجودی فراهم‌آمده از گوشت و خون نبوده و جهانی را در خود دارد و یا به عبارت دیگر، او خود جهانی است، با چهل روز زاویه‌نشینی مطابقت دارد. سالک نه در روز می‌آساید و نه در شب. او برای درمان دردی که جان غریب او را می‌آزارد، به ترتیب از ملایک مقرب چهارگانه: جان غریب او را می‌آزارد، به ترتیب از ملایک مقرب چهارگانه: جبرائیل، اسرافیل، میکائیل و عزرائیل یاری می‌طلبد، آن‌گاه از ملکی که عرض (فلک‌الافلاک) را حمل می‌کند، سپس از فلک ثوابت، آن‌گاه از «لوح محفوظ» (نفس کلی) از قلم (عقل)، بهشت، جهنم، آسمان، خورشید و ماه، عناصر چهارگانه، از کوهی که کشتی [نوح] در آن ساکن شد و آن‌گاه از دریا، معادن، ماهیها، شیطان، ارواح، انسان، آدم و از پیامبران اولی‌العزم تا محمد و سرانجام از ادراک حس تا عقل. آن‌گاه او به مقام قلب و نفس می‌رسد و در آن به او گفته می‌شود:

صد جهان گشتی تو در سودای من تا رسیدی بر لب دریای من
آن‌چه تو گم کرده‌ای گر کرده‌ای هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای
گرچه بسیاری بگشتی پیش و پس در نهادت ره نبردی یک نفس

1. art du récit 2. anaphore

این زمان کاینجا رسیدی مرد باش غرقه دریای من شو فرد باش^۱

اینجا سالک درک می‌کند که همه عوالم در وجود او قرار دارند و سرانجام سیر نفس خود را درمی‌یابد. تا اینجا او در سفر به سوی حق بود و اینک به سفر «در» حق می‌پردازد. این نتیجه نه تنها با پایان همه حماسه‌های عرفانی دیگر، بلکه با نتیجه‌گیری همه حکمای الهی پیوند دارد (ر.ک. پایین‌تر بخش نهم از قسمت سوم: «اسفار اربعه» ملاً صدرا).

از عطار، افزون بر حماسه‌های بزرگ و اثر مفصل تذکرة الاولیاء، دیوانی شامل چند هزار بیت باقی مانده است. برخی از آن ابیات هم‌چون چالشی خشمناک به نظر می‌آیند:

کسی که دیرنشین مغانه شد پیوست

چه مرد دین و چه شایسته عبادات است؟

ز کفر و دین و ز نیک و بد و ز علم و عمل

برون گذر، که برون زین بسی مقامات است^۲

در اینجا مجموعه‌ای از تصویرهایی به چشم می‌خورد که از آیین مزدایی ایران باستان وام گرفته شده‌اند و پیوندی رمزی با اشراق سهروردی دارند.

البته در مغرب‌زمین سعی کرده‌اند از اهمیت این اصطلاحات بکاهند، زیرا اصل بر این بوده است که آیین مزدایی هیچگونه تأثیری بر اسلام ایرانی نداشته است، اما نظر مشایخ تصوف ایرانی کاملاً متفاوت بوده است. این غزل‌های عطار با نمادهای مزدایی به درستی توسط شیخ صفی‌الدین اردبیلی (۱۳۳۴/۷۵۳)، کسی که جد پادشاهان سلسله ایرانی صفویان به شمار آمده، مورد تفسیر قرار گرفته است. ما از این نظر از او در اینجا یاد می‌کنیم که در

۱. فریدالدین عصار، مصیبت‌نامه، به کوشش نورانی‌وصال، کتبا فروشی زوار، تهران ۱۳۵۶، صص ۵-۳۵۴.

۲. فریدالدین عطار نیشابوری، دیران، به کوشش سعید نفیسی، تهران، سنایی ۱۳۳۹، ص ۱۲۲.

صفحات آتی فرصت نخواهیم کرد به این شرح و شرح‌های شیخ دیگری از عرفای ایرانی، از جمله شیخ آذری طوسی (درگذشته در اسفراین در سال ۱۴۶۱/۸۶۶) بازگردیم.

۳. عمر سهروردی

شهاب‌الدین عمر سهروردی شیخ بزرگ تصوف ساکن بغداد را نبایستی با شهاب‌الدین یحیی سهروردی (مقتول به سال ۱۱۹۱/۵۸۷) شیخ اشراق و مجدد فلسفه و حکمت ایران باستان اشتباه کرد، اگرچه هر دو آنان اهل سهرورد (در استان زنجان در شمال غربی ایران) بودند. شهاب‌الدین عمر سهروردی در سال ۱۱۴۵/۵۳۹ زاده شد و در سال ۱۲۳۴/۶۳۲ در بغداد از جهان رفت. نخستین راهنمای شهاب‌الدین در عرفان عموی او ابونجیب سهروردی (درگذشته سال ۱۱۶۷/۵۶۳) بود؛ هر دو آنان بنیادگذاران طریقه سهروردیه هستند که تا زمان حاضر ادامه پیدا کرده است.

عمر سهروردی ضمن این‌که به طور اساسی از مشایخ بزرگ صوفیه است، برای تاریخ فلسفه نیز از دیدگاه‌های متفاوتی جالب توجه است. او رساله‌ای در رد فلسفه یونانی و یا بهتر بگوییم فیلسوفان نوشته است (اثری که توسط معین‌الدین یزدی در سال ۱۳۷۲/۷۴۴ به فارسی ترجمه شد). نظر به این‌که در این باب مطالعه‌ای صورت نگرفته و دسترسی به دست‌نوشته‌ها نیز آسان نیست، این‌جا نمی‌توان طرحی از آن ارائه کرد. با وجود این با توجه به این‌که عنوان فصل دوم «ولادت ثانوی» بوده و از سوی دیگر اثر صوفیانه برجسته عوارف المعارف شامل نظریه فلسفی شهاب‌الدین عمر است، می‌توان حدس زد که مضمون کتاب چه بوده است؛ در این مورد کافی است تا فصل پنجاه و ششم درباره روح، نفس و عقل را بخوانیم. این اثر صوفیانه، با گذشت سده‌ها به یکی از مجموعه‌های رایج تصوف تبدیل شده است. میان سده هفتم/سیزدهم و دهم/شانزدهم عوارف المعارف به زبان‌های فارسی و ترکی ترجمه و شرح شد. همه صوفیان این اثر را خوانده‌اند؛ با کمال تأسف، به‌رغم دست‌نوشته‌های فراوانی

که از آن به جا مانده است، عوارف المعارف هنوز به چاپ انتقادی واقعی نرسیده است.

وجه دیگری از آثار عمر سهروردی نیز برای فیلسوف جالب توجه است که عبارت است از دور رساله او در فتوت. معادل این واژه عربی در فارس جوانمردی است. فتی یا جوانمرد به معنای مرد جوان است، اما معنای اصطلاحی آن جوانمردی معنوی است و نه جوانی سنی. فتوت، صورتی است که پیوند میان حکمت باطنی با واقعیت اجتماعی در اسلام به خود گرفت. چنانکه از نوشته‌های صوفیانه برمی‌آید فتوت به طور اساسی ریشه در تصوف داشته و در فعالیت‌های حرفه‌ای تداوم پیدا کرده است و نیز فتوت با فکر غربی شوالیه‌گری^۱ و عیاری مطابقت دارد. به تاریخ رمزی آغاز فتوت، پایینتر، در مورد آثار حسین کاشفی بازخواهیم گشت. این جا به طور کلی به این نکته اکتفا می‌کنیم که فتوت با فراتر رفتن از مرزهای تصوف به تقدس هرگونه فعالیت حرفه‌ای و تبدیل حرکات آن به اعمال آیینی میل می‌کند. شخص از طریق آیینی در زمره اهل فتوت وارد می‌شود که دارای سه شیوه است و او از میان آن‌ها یکی را انتخاب می‌کند:

یادآور می‌شویم که عمر سهروردی رایزن کلامی خلیفه عباسی ناصرالدین‌الله (۱۱۸۰/۵۷۵-۱۲۲۵/۶۵۲) بود. خلیفه که علایقی با تشیع امامی و حتی با مذهب اسماعیلی داشت، سودای طرحی را در سر داشت تا فتوت را به پیوند میان خانواده‌های معنوی همه دنیای اسلام - یعنی نوعی فتوت ناظر به وحدت اسلامی - تبدیل کند و بنابراین گروهی به وجود آمد که فتوت اشرافی یا «درباری» خوانده می‌شود. اما صرف این فتوت اشرافی به تنهایی نمی‌تواند یکی شمردن آن را با طریقت شوالیه‌گری غربی توجیه کند. در واقع، بایستی برای فهم این مطلب به نسب‌نامه معنوی خود اهل فتوت و قواعد اخلاقی آنان بازگشت. اگرچه با کمال تأسف یورش مغولان نابودی طرح بزرگ ناصرالدین‌الله را به دنبال داشت، اما این فاجعه باعث از میان رفتن فتوت به عنوان جوانمردی معنوی نشد. در طی سده‌ها کتاب‌هایی درباره فتوت نوشته

شده است. در طریقت عمر سهروردی می‌توان از فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب تبریزی (۱۳۱۳/۷۱۲) نام برد که خود به طریقه سهروردیه تعلق داشت. درست است همه این رساله‌ها صبغه‌ای عرفانی دارند، اما علت این امر آن است که فتوت مبین نفوذ اندیشه جوانمردی در تصوف است (پدیداری مشابه در مغرب‌زمین، در سده چهاردهم میلادی در عرفان متعلق به مکتب راین‌لند ظاهر شده است). همین طور، اهل فتوت بر این نکته آگاهی دارند که نظر به منشاء آن به شاخه‌ای از تصوف تعلق دارند. به همین سبب بود که فتوت با ارائه صورت خاصی از فتوت در اصناف و حرفه‌های مختلف نفوذ کرد. فتوت در حقیقت، نماینده اوج آرمانی معنوی است که در برابر جامعه اسلامی قرار گرفته است.

افزون بر این نبایستی فراموش کرد که اندیشه تصوف هم چون امری جدای از اندیشه شیعی ولایت به نظر نمی‌آید. معنای واژه ولایت همان پیمان دوستی و دوستی حق است که رابطه میان خدا و انسان را به صورت خدمت جوانمردی سامان می‌بخشد. با کمال تأسف اگر در تلفظ ولایت و ترجمه آن به sainteté (تقدس) اصرار ورزیم، معنای همه چیز دگرگون خواهد شد. ولایت از مجرای عنایت الهی، میان «دوستان حق» انتقال پیدا می‌کند و به دوستی معلوم نیست که معنای تقدس «قابل انتقال» چه خواهد بود؟

تأثیر عمر سهروردی بر مجموعه تصوف قابل توجه بوده است. دو نام را می‌توان در این جا ذکر کرد: نخست، نام فرزند شیخ، محمد بن عمر (چهارمین سهروردی) که رساله‌ای صوفیانه با عنوان زاد المسافر نوشت و دیگر نام صوفی ایرانی عزالدین محمد کاشانی (۱۳۳۴/۷۵۳) که اثری پراهمیت به فارسی با عنوان مصباح الهدایة از او به یادگار مانده است.

۴. ابن عربی و مکتب او

شخصیت‌هایی که نامشان گذشت تا حدودی معاصر ابن عربی بودند؛ تاریخ وفات آنان را ذکر کردیم. ما اینک در ساحل دریایی بی‌پایان گام می‌گذاریم،

1. chevalerie

هجرتی دست‌زد که برای او ارزشی رمزی داشت و او پس از سپری کردن عمری سرشار و فعالیت نویسنده‌گی پربار به آرامی در دمشق در میان نزدیکان خود در ۲۸ ربیع‌الثانی ۱۶/۶۳۸ نوامبر ۱۲۴۰ دارفانی را وداع گفت. او با دو پسرش در دامنه‌ی قاسیون به خاک سپرده شد و مزار او تا امروز محل زیارت زائران فراوانی است.

این‌جا نمی‌توان آرای ابن عربی را در چند سطر خلاصه کرد، ولی به برخی از مسائل اساسی اشاره خواهیم کرد. در کانون نظام ابن عربی - اگر کاربرد واژه نظام جایز باشد - مانند همه عرفانها، سرّ ذات واحد غیرقابل شناخت و بیان قرار دارد: سیلان تجلیات از این غیب‌الغیوب^۱ صادر شده و نظریه اسماء الهی از آن ناشی می‌شود. در این مورد، ابن عربی با حکمت اسماعیلی و شیعی امامی موافقت کامل دارد که هر دو به دقت به قانون و نتایج تنزیه نظر دارند: آیا آن‌گاه که ابن عربی این وجود غیرقابل شناخت را با نام نور محض می‌خواند یا آن را با وجود مطلق یکی می‌داند - در حالی که حکمت اسماعیلی آن را ورای وجود و منشاء آن می‌داند - فاصله‌ای ایجاد می‌شود؟ از این دو تفسیر معنایی از وحدت وجود به دست می‌آید که در مورد آن اشتباهات فراوانی صورت گرفته است.

این غیب الهی، سرّ «کنز مخفی» را در خود دارد که دوست دارد شناخته شود، پس موجودات را خلق می‌کند تا در آن موجودات به موضوع معرفت خود تبدیل شود. این ظهور وجود الهی به صورت تواتر سه مرتبه تجلی انجام می‌شود: تجلی ذات الهی بر خود که از آن جز به اشاره نمی‌توان سخن گفت؛ تجلی دوم، مجموعه تجلیاتی است که در و بواسطه آن تجلیات، ذات الهی به صورت اسماء الهی یعنی به صورت وجوداتی که نظر به وجودشان در غیب مطلق قرار دارند، به خود ظاهر می‌شود؛ سومین تجلی در صورت افرادی است که مایه وجود و ظهور اسماء الهی هستند. این اسماء در ذات الهی به طور ابدی وجود دارند و عین ذات الهی‌اند، زیرا صفاتی که مبین آن‌ها هستند، بی‌آن‌که عین ذات الهی باشند، با آن تباینی نیز ندارند. این اسماء ارباب نامیده شده‌اند که ظاهراً پیوندی با اقامت

دامنه کوهی که قلّه آن در میان ابرها گم شده است: در مورد ابن عربی با توجه به عظمت آثار او از همه این استعاره‌ها می‌توان استفاده کرد، زیرا او یکی از بزرگ‌ترین عرفای اهل شهود همه اعصار بود. لازم است تا این‌جا دورنمای دروغینی را که معلوم نیست از کدام پیشداوری اعتراف نشده، سرچشمه گرفته است. به طور اساسی برهم بزیم که انتشار آثار ابن عربی را با پایان عصر زرین تصوف یکی می‌دانست. برعکس، می‌توان گفت که با آثار ابن عربی امری نو و بدیع آغاز می‌شود، چندان بدیع که جز در درون حکمت باطنی ابراهیمی و در میان سه شاخه حکمت باطنی ابراهیمی جز در درون حکمت باطنی اسلامی نمی‌توانست شکوفا شود. فلسفه، کلام و زهد نخستین صوفیان در کام طوفان نوعی الهیات نظری و قدرت شهود بی‌سابقه فرو رفته‌اند. این‌جاست که «عصر زرین» حکمت عرفانی آغاز می‌شود. حکمت ابن عربی و حکمت اشراقی سهروردی پیوندهای اساسی دارند و آن‌گاه که آن دو با هم پیوندی با حکمت شیعی ناشی از تعلیمات امامان ایجاد کنند، جهش بزرگی در الهیات شیعی ایران (با حیدر آملی، ابن ابی جمهور، صدرالدین شیرازی و غیره) را به دنبال خواهد داشت که هنوز تمامی امکانات آن به کار گرفته نشده است.

ابن عربی در جنوب شرقی اسپانیا در مرسیه در ۱۷ رمضان سال ۲۸/۵۶۹ ژوئیه ۱۱۶۵ تولد یافت. او سال‌های تحصیل خود را در اندلس سپری کرد. ابن عربی در هفده سالگی گفتگوی عجیبی با ابن رشد فیلسوف داشت و دیگر میان آن دو، تا زمان انتقال خاکستر جسد ابن رشد به قرطبه، ملاقاتی اتفاق نیافتاد. ابن عربی جوان، در این تشییع جنازه شرکت داشت و به همین مناسبت ابیات مؤثری را انشاد کرد که سمت‌گیری فلسفه و معنویت اسلام را به دنبال تأثیر او می‌توان در آن اشعار ملاحظه کرد. مکتب ابن مسرّه در المریه تأثیر بزرگی بر تحول فکری ابن عربی نهاد. این مکتب تأثیری از آموزش‌های مبلغان اسماعیلی و شیعی پذیرفته بود. بدین ترتیب پذیراشدن مکتب اصفهان توسط ملا صدرا از اندیشه‌های ابن عربی هم‌چون دایره عظیم بازگشت به اصل نمودار می‌شود. در زمان ابن عربی، اقامت در اندلس برای کسانی که از ظاهر شریعت فاصله می‌گرفتند، غیرممکن شد و او ترجیح داد تا راهی مشرق‌زمین شود. ابن عربی به

1. Abîme insondable

دارند (اینجا باید صدور اسماء الهی در کتاب عبرانی حنوخ را به یاد آورد که «سومین حنوخ» نامیده می‌شود).

ما این اسماء را به طور تجربی، جز با معرفت به خود نمی‌شناسیم: خدا خود را به ما به واسطه خود ما می‌نمایاند. به عبارت دیگر اسماء الهی به طور اساسی به وجوداتی مربوط می‌شوند که آن‌ها را کشف کرده و در و به واسطه هستی خود آنها را می‌نامند. به همین دلیل است که این اسماء، حضرات (مراتب وجود یا به تعبیر ریمون لول dignités) نیز نامیده شده‌اند. هفت اسم از آن میان، ائمه اسماء الهی با نظریه عمومی حضرات مطابقت دارد. بنابراین، اسماء الهی معنا و واقعیت پیدا نمی‌کنند، مگر برای موجوداتی که مظاهر آن‌ها به شمار می‌روند. همین طور این مظاهر اسماء الهی از ازل در ذات الهی وجود داشته‌اند که همان هستیهای ما به صورت اعیان ثابت است. این فردیتهای پنهان از ازل به آشکار شدن میل دارند که همان میل «کنز مخفی» به شناخته شده است. در این جاست که به طور ابدی نفس رحمانی صادر می‌شود و موجب فعلیت یافتن اسماء الهی هنوز ناشناخته و موجوداتی می‌شود که این اسماء الهی برای او به واسطه آن‌ها به صورت بالفعل ظاهر شده‌اند. بدین سان، هر موجودی در وجود ناپیدای خود، نفخه‌ای از نفس رحمانی است و اسم الله با الرحمان معادل است.

این «نفس رحمانی» منشاء توده‌ای لطیف است که عما نامیده می‌شود: عمای نخستین که صور را قبول کرده و اعطا می‌کند، فعال و منفعل و هم موجد و قابل است. اصطلاحاتی چون عمای نخستین، رحمان موجد، خیال فعال، مطلق یا متجلی مبین همان واقعیت آغازینی هستند که حق مخلوق نامیده می‌شود و هر آفریده‌ای از او خلق شده است. این همان، خالق مخلوق، پنهان پیدا، باطن ظاهر، اول آخر و غیره است. با توجه به این چهره است که حکمت باطنی در اسلام در مرتبه «الهیات نظری» قرار می‌گیرد که در مقدمه اجمالی به آن اشاره کردیم. مخلوق اول یا Protokistos در درون این عمای نخستین، عقل محمدی یا حقیقت محمدی است که روح محمدی نیز نامیده می‌شود و آن منشاء و آغاز نوعی الهیات عقل یا روح است که به شیوه خاص خود، الهیات نوافلاطونیان،

حکمت فیلون و اورینگن را تجدید می‌کند.

دو اصطلاح حق - خلق در تمامی مراتب تجلیات الهی و درجات «نزول وجود» تکرار می‌شود. این امر نه اعتقاد به وحدت موجود^۱ است و نه کثرت موجود^۲، بلکه توحید^۳ است. توحید بیان وضعیتی فلسفی است که میان حق و مخلوق در مرتبه تجلیات وابستگی ایجاد می‌کند و این همان سر ربوبیت است، یعنی وابستگی متقابل میان رب و مربوب به گونه‌ای که یکی بدون دیگری نمی‌تواند دوام بیاورد. الوهیت در مرتبه ذات مجرد قرار دارد، اما ربوبیت، مرتبه رب شخصی است که از او استمداد می‌شود، زیرا در این جهان پاسخگوی او هستیم. الله اسمی است که مبین ذات الهی متصف به اسماست و حال آن‌که رب، وجود الهی متشخص به وسیله یکی از اسماء و صفات اوست. این همان سر اسماء الهی است که ابن عربی از آن به «لاله المخلوق فی الاعتقاد»^۴ تعبیر می‌کند. به همین دلیل، معرفت حق برای عارف حدی ندارد، زیرا تکرار خلق و دگرگونیهای تجلیات الهی عین قانون وجود به شمار می‌رود.

هدف این سطور اشاره است و نه بیان منظم. ابن عربی، نویسنده‌ای کثیرالاثر بود. فهرست آثار او - که مدیون مساعی عثمان یحیی هستیم - هشتصد و پنجاه و شش اثر را شامل می‌شود که پانصد و پنجاه اثر از آن میان از طریق دو هزار و نهصد و هفده دستنوشته به دست ما رسیده است. مشهورترین شاهکار او اثر بزرگ فتوحات المکیة (حدود سه هزار صفحه در قطع رحلی) است که نخستین چاپ انتقادی آن به کوشش عثمان یحیی در دست انتشار است. این اثر در طول سده‌ها توسط همه فیلسوفان و عرفای اسلامی خوانده شده است. این مطلب را در مورد فصول الحکم نیز می‌توان تکرار کرد که بیشتر از آن‌که تاریخ پیامبران باشد، تأملی نظری درباره بیست و شش تن از اسوه‌های وحی الهی است. این اثر با «پدیدار کتاب مقدس» ارتباط دارد، زیرا به گفته خود ابن عربی از آسمان و توسط پیامبر الهام شده است. بر کتاب فصوص الحکم شرح‌هایی سنی و شیعی نوشته شده است. عثمان یحیی صد و پنجاه عنوان را معرفی کرده که حدود

1. monisme 2. panthéisme 3. théomonisme یا panenthéisme

۴. یا «الحق المخلوق فی الاعتقادات»؛ ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۷۸.

صدوسی عدد آن‌ها را عرفای ایرانی نوشته‌اند. این شرح‌ها، تفسیرهایی بی‌ضرر نیستند، زیرا این اثر ابن عربی از سوی مریدان علاقه‌مند مورد تحلیل و از سوی مخالفان مورد تکفیر قرار گرفته است.

در میان شرح‌های مشهور فصوص الحکم می‌توان از شرح داود قیصری (۷۵۱/۱۳۵۰) سنی و شرح کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (درگذشته میان سال‌های ۱۳۳۴/۷۳۵ و ۱۳۵۰/۷۵۱)، اندیشمند مشهور شیعی نام برد که تفسیری عرفانی بر قرآن، رساله‌ای در اصطلاحات عرفانی و رساله‌ای در فتوت از او باقی مانده است. نیز بایستی از شرح مفصل حیدر آملی شیعی نام برد که در مورد مسئله‌ای که بر فلسفه ولایت اشراف دارد، داود قیصری را به حد مورد انتقاد قرار داده است.

یک پرسش ساده این‌که: چگونه می‌توان تاریخ کامل فلسفه اسلامی را پیش از تحلیل این آثار لحاظ کرد؟ اما چقدر زمان برای این کار لازم خواهد بود؟ این‌جا نمی‌توان حتی به اختصار به تاریخ مکتب ابن عربی اشاره کرد، اما نمی‌توان ذکر از نام صدرالدین قونوی نیز به میان نیاورد. صدرالدین (۱۲۷۲/۶۷۱ یا ۱۲۷۴/۶۷۳) مرید و فرزند ناتنی او بود و اندیشه‌های ابن عربی در او رسوخ کرده بود. از صدرالدین قونوی چند اثر پراهمیت باقی مانده است. شخص او از این حیث که در ارتباط با جلال‌الدین رومی و سعدالدین حمویه (یا حمویی) بوده و با فیلسوف بزرگ شیعی، نصیرالدین طوسی و برخی مشایخ دیگر مکاتبه داشت، جالب توجه است. هیچ یک از متن‌های ضروری برای چنین تحلیلی هنوز به چاپ نرسیده است.

۵. نجم‌الدین کبری و مکتب او

گفته می‌شود که ابن عربی برای مهاجرت جغرافیایی خود به سوی شرق ارزشی تمثیلی قائل بود. در همان زمان بر اثر یورش مغول به رهبری چنگیزخان، حرکتی در خلاف جهت و مساوی با آن آغاز شد که عبارت بود از عقب‌نشینی صوفیان آسیای مرکزی به ایران، آناتولی و بین‌النهرین. چهره برجسته تصوف

آسیای مرکزی در این دوره نجم‌الدین کبری بود. ملاقات مریدان نجم‌الدین با مریدان ابن عربی برای آینده معنوی اسلام شرقی واقعه‌ای بسیار پراهمیت بود. به طور تمثیلی می‌توان مکان جغرافیایی ملاقات را حکمت «اشراقی» نوری سهروردی قرار داد، زیرا تعلیمات نجم‌الدین کبری نیز نوعی عرفان تجربی مبتنی بر نور است. می‌توان گفت که اگر علت قریب نوزایش در مغرب‌زمین در سده شانزدهم بازگشت دانشمندان بیزانسی به ایتالیا بر اثر چیرگی ترکان بر قسطنطنیه بود، در این‌جا نیز حدود دو سده‌ونیم پیش از آن پدیداری مشابه ظاهر می‌شود. به همین دلیل است که نمی‌توان دوره‌بندی رایج تاریخ فلسفه غربی را در مورد فلسفه اسلامی به کار بست، اما به هر حال اگر بتوان از نوزایش دوره صفوی در ایران سخن گفت، ولی «نوزایش مغولی» سخنی گزاف خواهد بود. امر جالب توجه در این‌جا تماس مشایخ و مکتب‌هاست که به ثمر رسیدن آن مرهمی بر دردهای زمانه خواهد بود.

نجم‌الدین کبری، متولد، ۱۱۴۶/۵۴۰، نخستین بخش زندگی خود را در مسافرت‌های طولانی (به نیشابور، همدان، اصفهان، مکه و اسکندریه) گذراند و در سال ۱۱۸۴/۵۸۰ به خوارزم بازگشت. در این زمان، مرکز فعالیت او در آسیای مرکزی بود و مریدان زیادی بر وی گردآمدند. هرچند که وی فقط دوازده نفر را در زمره مریدان نزدیک خود جای داد. چنگیزخان در زمان محاصره خوارزم پیغامی بر او فرستاده و او را به نزدیک خود خوانده بود، اما نجم‌الدین کبری نتوانست ساکنان آن‌جا را که سالیان درازی با او به سر برده بودند، ترک گوید و برابر گفته رشیدالدین فضل‌الله (ر.ک. ص ۳۷۹)، جوانمردانه در دفاع از شهر در برابر مغولان (در سال ۱۲۲۱/۶۱۸) دار فانی را وداع گفت.

ویژگی تصوف آسیای مرکزی در آن است که نجم‌الدین نخستین شیخ از مشایخ صوفیان بود که توجه خود را به پدیدارهای شهودی رنگها و اشراقات رنگی معطوف کرد که بر عارف در حالات معنوی وی ظاهر می‌شوند. نجم‌الدین این اشراقات را با تحلیل درجات رنگها به عنوان رمزی از حالت عارف و مرتبه پیشرفت معنوی وی توصیف می‌کند. بدیهی است که منظور ادراکات طبیعی از طریق حواس ظاهری نیست. نجم‌الدین کبری چندین بار به این انوار

رنگی هم چون امری اشاره می‌کند که با بستن چشم می‌توان آن را دید، امری نزدیک به مشاهده یک هاله^۱. از همان آغاز می‌توان حدس زد که امری که به این صورت مورد تأمل قرار گرفته باشد، جزئی از یک مابعدالطبیعه نور خواهد بود که به ملاقات مابعدالطبیعه نور اشراقی سهروردی رفته و مانند آن نوعی وجودشناسی عالم خیال را طرح می‌کند.

درست است که پیوند و مطابقتی میان رنگ‌های طبیعی و «زرین»^۲ وجود دارد، به این معنا که رنگهای طبیعی خود کیفیتی نفسانی و معنوی است و می‌تواند تمثیلی از همین هاله باشد. همین مطابقت، ابزاری برای بررسی در اختیار عارف معنوی قرار می‌دهد تا آن‌چه را که امروزه «اضغاثِ احلام»^۳ نامیده می‌شود، از این ادراکات ماورای حس تمیز دهد. از نظر اصطلاح بایستی از «ادراک شهودی»^۴ سخن گفت و پدیداری که با آن مطابقت دارد، پدیداری آغازین و اساسی است که نمی‌تواند به هیچ امر دیگر فرو کاسته شود. عضو این ادراک و شکل وجودی آن با امری مطابقت دارد که نجم‌الدین کبری از آن به فلسفه «حواس لطیف ماورای محسوس» تعبیر کرده است. «بدان ای دوست که موضوع تحقیق خداست و آن‌که او را می‌جوید، نوری است که از او می‌آید». جستجوکننده شخصی جز نوری در بند یعنی «انسانی نورانی» نیست. برای ملاقات با شعله‌ای که از انسان زمینی صادر می‌شود، شعله‌ای آسمانی نازل می‌شود و در همین شعله‌وری است که نجم‌الدین کبری حضور «شاهد آسمانی» یا «مرشد شخصی ورای حسی» را دیده و حس می‌کند. تعلیمات نجم‌الدین کبری «نظریه اشراقات رنگین، مابعدالطبیعه نور و وظایف الاعضای لطیف» به خوبی توسط علاالدوله سمنانی (ر.ک. پائین‌تر) کامل شد.

در میان شاگردان بلاواسطه نجم‌الدین این‌جا بایستی با کمال تأسف به اشاره، از پدر جلال‌الدین رومی، بهاء‌الدین و لَدَّ (۱۲۳۰/۶۲۸)، و سعدالدین حمویه (یا حمویی، ۱۲۵۲/۶۵۰) نام برد که قرائت آثار او - که هیچ یک به چاپ نرسیده است - جالب توجه، اما مشکل است. سعدالدین حمویه به

حکمت اعداد^۱ (علم القبا فی فلسفی) و فن جدول‌سازی رمزی مشغول بود و به عنوان شیعی متصلب پیوند ارادتی شخصی با امام دوازدهم یا امام غایب داشت. نجم‌الدین رازی مشهور به دایه (۱۲۵۶/۶۵۴) نیز شاگرد بلاواسطه نجم‌الدین کبری بود. او به دستور شیخ خود در برابر یورش مغولان به سوی غرب شتافت. نجم‌الدین دایه، در قونیه با صدرالدین قونوی و جلال‌الدین رومی مربوط بود. او در یکی از کتاب‌های فارسی خود با عنوان مرصاد العباد که امروزه نیز در ایران به طور رایج خوانده می‌شود، سهم شخصی خود را در نظریه اشراقات رنگین آورده است. از او تفسیری بر قرآن نیز باقی مانده است که از سورة النجم فراتر نمی‌رود. سمنانی این اثر را به گونه‌ای کاملاً شخصی به پایان می‌برد که یکی از شاهکارهای حکمت باطنی، یعنی درونی ساختن اساسی داده‌های قرآنی است.

عزیزالدین نسفی (حدود ۱۳۰۰/۷۰۰) شاگرد سعدالدین حمویه بود. آثار چندی از او به چاپ رسیده است که عبارت‌اند از: کشف الحقایق، مقصد الاقصی و مجموعه رسالاتی با عنوان الانسان الکامل. عرفان نسفی نظریه دوری ادوار جهان را طرح می‌کند که با نظریه حکمت اسماعیلی مطابقت دارد و به همین دلیل، اسماعیلیان آسیای مرکزی او را از خود می‌دانند. نظریه او درباره توحید با نظریه ابن عربی هماهنگ است. در نزد او اندیشه سه وجهی الهی وجود دارد که از مجرای اسماء سه گانه الله، الرحمان و الرحیم بیان شده و همین مطلب توسط حیدر آملی با صبغه‌ای نوافلاطونی بار دیگر بیان خواهد شد؛ و بالاخره اندیشه صعود معرفت از جماد تا مرتبه آگاهی انسانی مبین یکی از دریافت‌های ویژه صدرالدین شیرازی است.

۶. سمنانی

در سلسله کبرویه، طریقت نجم‌الدین کبری، علاالدوله سمنانی (۱۳۳۶/۷۳۶) دارای مرتبه ویژه‌ای است. اختصار این سطور بایستی با تحقیقی که در جای

1. arithmosophie

1. aura 2. aurique 3. hallucination 4. aperception visionnaire

: این جا جواهر اولی (عرش یا نفس کلی، ماده اولی^۳، صورت اولی^۴) و امور واقع نخستین (ذوات نورانی یا روح محمدی، مرکب نورانی یا نور محمدی، قلم، عقل و...) وجود دارد. هر یک از این اصول با بیان رمزی آن، مطابق نسبت خاص در تکوین اعضای لطیف وارد می‌شود. آثار سمنا، افزون بر این، مشحون از اشارات گرانبهائی درباره شرح احوال خود او است که عناصری از شرح حالات معنوی^۵ به شمار می‌رود.

۲. علی همدانی

سید علی همدانی (۱۳۸۵/۷۸۶) نیز از چهره‌های نامداری است که به سلسله کبرویه تعلق دارد. چنان‌که از نام وی برمی‌آید، سیدعلی از طریق امام زین‌العابدین با خاندان پیامبر پیوند داشت و اهل همدان، حکمتانه باستان بود و در سال ۱۳۱۴/۷۱۴ در همان شهر زاده شد. همدانی از دوازده سالگی در سلک صوفیان درآمد و از همان زمان زندگی خود را در مهاجرت‌های طولانی سپری کرد. در پایان عمر، علی همدانی، در زمان سلطنت قطب‌الدین هندول چهارمین فرمانروای نخستین سلسله اسلامی (سلسله‌ای که تا سال ۱۵۶۱ میلادی به حکومت پرداخت) در سال ۱۳۸۰ میلادی به کشمیر رفت. او شش سال در آن جا رحل اقامت افکند و به تبلیغ تصوف شیعی پرداخت و در راه بازگشت به ایران در پاکلی (در مرز هندوستان و افغانستان) از جهان رفت. پسر وی، میرمحمود همدانی، دوازده سال در کشمیر ماند و کار پدر را دنبال کرد. شمار آثار و رساله‌های علی همدانی بسیار است و تقریباً هیچ یک از آنها تا کنون منتشر نشده است.

این جا ویژگی اندیشه وی را در چند سطر بیان خواهیم کرد؛ این چند سطر به مبادی فلسفی رساله‌ای در تعبیر خواب مربوط می‌شود که فریتس مایر آن را پیدا کرده و مورد مطالعه قرار داد. علی همدانی در این رساله از سه صورت

دیگری به او اختصاص داده‌ایم، جبران شود. او که در سال ۱۲۶۱/۶۵۹ متولد شده بود، در پانزده سالگی به عنوان یک نجیب‌زاده به خدمت ارغون از ایلخانان ایران درآمد. در بیست و چهار سالگی که سمنا با لشکریان مغول با ارغون در دروازه قزوین اردو زده است، دستخوش بحران روحی عمیقی می‌شود. علاالدوله سمنا رخصت خواسته و بقیه عمر خود را به طور عمده در سمنا در دوست کیلومتری تهران وقف تصوف می‌کند و مقبره او تا امروز محل زیارت است. آثار غربی و فارسی زیادی از او باقی مانده و هیچ یک از آنها منتشر نشده است. او جزئیات «وظایف‌الاعضای انسان نورانی» نجم‌الدین کبری را بسط داده و آن را در نظریه تکوین عالم نوعی و جهان‌شناسی عظیم - که به نظر می‌آید بخش بزرگی از آن از احساس شخصی او ناشی شده - ادغام کرده است.

شاید بهتر آن باشد که تفسیر قرآن او را در صدر این آثار قرار دهیم: این تفسیر پایان‌بخش اثری از نجم‌الدین رازی معروف به دایه است که به علت مرگ او ناتمام مانده بود. این اثر، شاهکاری از تأویل عرفانی قرآن و درک باطنی آن به شمار می‌رود که در میان آثار عرفانی قرآن و درک باطنی آن به شمار می‌رود که در میان آثار عرفانی مسیحی و یهودی تنها شمار اندکی را می‌توان با آن مقایسه کرد. هم‌چنان که شیلر از «ستاران بخت تو» سخن گفته بود که در وجود تو قرار دارند، سمنا از «پیامبران وجود تو» سخن می‌گوید تا هر داده ناشی از یکی از پیامبران سنت کتاب مقدس و قرآن را به یکی از مراکز وظایف‌الاعضای لطیف بازگرداند که هر یک از این پیامبران نماینده آن به شمار می‌روند. داده‌های پیامبرشناسی بایستی در این مراتب «تاریخ درونی» خوانده و فهمیده شوند. هر یک از هفت مرکز لطیف به وسیله نور یا هاله رنگی (به ترتیب صعودی از آدم تا محمد: خاکستری، آبی، سرخ، سفید، زرد، نور سیاه، سبز زمردی) مشخص می‌شود. نظریه تکوین عالم که تشکیل اعضای لطیف این انسان‌شناسی عرفانی در قلمرو آن قرار می‌گیرد، نظامی از اصول مابعدالطبیعی با توجه به سه نقطه اصلی ذات (وجود)، احدیت^۱ (حیات) و وحدت^۲ (نور) است

2. unité 3. materia prima 4. forma prima
5. diarium spirituali

1. unitude

رازی، بهاءالدین در سال ۱۲۱۲/۶۰۹ مجبور به مهاجرت از بلخ شده است. مسئله این جاست که فخرالدین رازی شاید هرگز به بلخ نرفت و در سال ۱۲۰۹/۶۰۶ از دنیا رفت. نیز احتمال دارد که در برابر یورش مغولان فرمانروای خوارزم دلمشغولی‌های دیگری غیر از مجادلات میان صوفیان و متکلمان داشته است.

در سال ۱۲۲۰/۶۱۷ بلخ به تصرف مغولان درآمد. مهاجرت بهاءالدین و خانواده او از بلخ به سوی غرب بایستی اندکی پیش صورت گرفته و با عقب‌نشینی عمومی در برابر یورش مغولان ارتباط داشته باشد که ذکر آن درباره صوفیان آسیای مرکزی گذشت. به هر حال، خانواده بهاءالدین ضمن مهاجرت در بغداد، دمشق و مکه اقامت گزیده و آن‌گاه در قونیه واقع در آناتولی در تاریخی که در میان تذکره‌نویسان درباره آن اتفاق نظر وجود ندارد، مستقر شد. برابر یک روایت در مسیر این مهاجرت بود که ملاقات با فریدالدین عطار در نیشابور صورت گرفت و گویا هم‌او پیش‌بینی کرده بود که جلال‌الدین، که در آن زمان پسرپچه‌ای بیش نبود، به مقامات عالی خواهد رسید. (برای قبول این روایت بایستی برای عطار عمری بسیار دراز در نظر گرفته شود که با توجه به آنچه گفته شد، بعید می‌نماید).

در روایت دیگری آمده است که ابن عربی، در دمشق، جلال‌الدین جوان را با تصوف آشنا کرده است. شاید همه این داستان‌ها از نظر تاریخی مشکوک بوده باشد، اما حقیقت رمزی ژرفی در خود دارد. اهمیت این داستان‌ها در این است که نشان می‌دهد چگونه صوفیان پیوند معنوی میان سه عارف بزرگ را در نظر آورده‌اند. همین‌طور، جلال‌الدین در قونیه با صدرالدین قونوی، مرید و فرزند ناتنی ابن عربی در ارتباط بوده است و بدین‌سان، صدرالدین پیوندی معنوی میان جلال‌الدین رومی و ابن عربی ایجاد کرده بود. پس از مرگ پدر، در سال ۱۲۳۰/۶۲۸، جلال‌الدین در قونیه به عنوان واعظ و مفتی به جای او نشست و تا فرارسیدن مرگ خود در ۵ جمادی‌الآخری ۱۷/۶۷۲ دسامبر ۱۲۷۳ در این مقام باقی بود.

در این میان حوادثی به وقوع پیوست که به زندگی معنوی او جهت دیگری

تجلی وجود، صورت مطلق، صورت سلبی و صورت نسبی، سخن گفته است. نخستین صورت که برای انسان قابل درک نیست با اشاره ضمنی به آیه قرآنی نور (۳۵/۲۴) و در هماهنگی با جهان‌شناسی مزدایی، با ذات نور یکی شمرده شده است. دومین صورت نیز برای انسان قابل درک نیست، زیرا وجود، در آن، به قطب مخالف خود دست می‌یابد، مرتبه‌ای که در آن وجود از میان می‌رود. این مرتبه لاجرم با ظلمت مطلق یکی شمرده شده است. میان این دو روز، قرار دارد، روشنایی که در آن نور و ظلمت درهم می‌آمیزند، در حالی که از درجه شدت هر یک آن‌ها کاسته می‌شود تا جایی که شیء قابل مشاهده برای انسان حاصل شود. این سومین صورت در وجوه سه‌گانه تجلی وجود، همان وجود نسبی و صورت قابل رؤیت خداست. این آغاز نویددهنده به فیلسوف اجازه می‌دهد تا چشمداشت زیادی از آثار همدانی - آن‌گاه که سرانجام به چاپ سپرده شوند - داشته باشد.

پس از علی همدانی، سلسله کبرویه نجم‌الدین کبری به دو بخش تقسیم شد (ر.ک. ص. ۴۴۸ ذهبیه).

۸. جلال‌الدین رومی و مولویه

جلال‌الدین رومی از نام‌های دیگر پرآوازه‌تر است و از مدت‌ها پیش در مغرب‌زمین به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شاعران صوفی فارسی‌زبان شناخته شده است. جلال‌الدین رومی از چه نظر برای فلسفه جالب توجه است؟ در این‌جا سعی خواهیم کرد به این مسئله اشاره کنیم. جلال‌الدین رومی که در مشرق‌زمین عموماً مولانا یا مولوی خوانده می‌شود، در آسیای مرکزی در بلخ در ۶ ربیع‌الاول ۳۰/۶۰۴ سپتامبر ۱۲۰۷ متولد شد. بالاتر گفته شد که پدر وی، بهاءالدین محمد وکد در زمره مریدان نجم‌الدین کبری به شمار می‌آمده است. در روایتی که مدت‌ها مورد قبول بوده، آمده است که بهاءالدین با فخرالدین رازی بحث کلامی نامطلوبی داشته (گفتیم که فخرالدین تقریباً در همه‌جا مناظراتی داشت) و این‌که به دستور فرمانروای خوارزم، محمد بن تکش، حامی فخرالدین

شش هزار بیت بیان شده است. سنت بر این جاری شده است که این آموزه عشق عرفانی ناب را در تضاد با روش ذهنی فیلسوفان قرار دهند و مثنوی در مواضع بسیاری فیلسوفان را مورد حمله قرار داده است، اما کدام فیلسوفان؟ مثنوی، فیلسوفان را به خاطر اطاعت از جدل و منطق و ناتوانی در درک واقعیات معنوی مورد سرزنش قرار می‌دهد. آنان فاقد حس ماورای محسوس‌اند تا آنچه را که آتش و خاک و آب مبین آن هستند، دریابند؛ چنان‌که امروزه گفته می‌شود، فیلسوفان «تکنوکرات»هایی هستند. فیلسوفان به ابزار و دلایلی نیاز دارند، اما آموزه‌ای درباره‌ی خیال فعال ندارند و آنچه در قلمرو خیال فعال قرار می‌گیرد، در نظر آنان خیالات واهی بیش نیست. به همین دلیل، کسانی که قصد و هوای بهشت در سر دارند، از مضرات فلسفه و فیلسوفان دوری می‌جویند.

ملاً صدرا به درستی می‌گوید که اهل باطن خود را به مؤمن ساده نزدیک‌تر حس می‌کند تا به متکلم عقلی. ایرادهایی را که جلال‌الدین بر فیلسوفان می‌گیرد، پیش از وی سهروردی، شیخ اشراق، تقریباً بیان کرده بود. مگر او از زبان ارسطو در مذاکره‌ای در رؤیا در جابرسا نمی‌گوید که صوفیان، «فیلسوفان حقیقت» اند؟ بدون شک، این تمایز وجود دارد که در نظر سهروردی، مرید باید با تعلیمات مشایبان برای امتحان آشنا شود تا پس از ورود در زندگی عارفانه گمراه نشود. بنابراین، لازم است تا میان فلسفه و الهیات^۱ تمایز قائل شویم. فلسفه می‌تواند قائل به تعطیل^۲ باشد، اما الهیات قائل به تعطیل نمی‌تواند وجود داشته باشد. تصوف، فلسفه نیست، بلکه الهیات صوفیانه است. به همین دلیل، فیلسوفان اشراقی هرگز به علت فلسفه‌ستیزی مثنوی رنجیده‌خاطر نشدند و نیز، به‌رغم اختلافی که میان جلال‌الدین رومی و ابن عربی وجود داشت، آن دو را در مقابل یکدیگر قرار ندادند. حتی در سده‌ی سیزدهم/نوزدهم حاج ملاً هادی سبزواری، حکیم اشراقی عمیق، شرحی مفصل بر مثنوی نوشت که به حق در کنار شرح‌های بی‌شمار صوفیان قرار می‌گیرد. بالاخره آنچه ما امروزه پدیدارشناسی صور رمزی، الهیات مبتنی بر خیال و ... می‌نامیم، می‌تواند از مثنوی مواد بسیاری

بخشید. یک سال پس از مرگ بهاء‌الدین، برهان‌الدین محقق که سابقاً مرید او بود، به قونیه آمد. برهان‌الدین به جلال‌الدین توضیح داد که پدر او فقط واعظ و فقیه و عالم علوم دینی ظاهری نبود، بلکه او عارف ژرفی نیز بوده است. بدین ترتیب بود که جلال‌الدین، توسط یکی از مریدان پدر خود با تعلیمات عرفانی او آشنا می‌شود، از این تعلیمات مجموعه‌ای برای ما باقی مانده است، مجموعه مواعظی به زبان فارسی با عنوان معارف در سه دفتر که معمولاً آیه‌ای قرآنی یا حدیثی مورد بحث قرار گرفته و به صورت تقریراتی توسط شنوندگان نوشته شده است. این مواعظ حامی تعلیمات عرفانی بدیع و جالبی است و با حفظ صبغه‌ای از نوعی عرفان عاشقانه کلیه‌ی وجوه مشاهده‌ی درونی را بسط می‌دهد. مقایسه‌ی میان جزئیات تعلیمات معارف پدر و اثر عظیم مثنوی فرزند کوششی فوری می‌طلبد، اما بسیار پیچیده خواهد بود.

در سال ۱۲۴۴/۴۶۲ شخصیتی مرموز به نام شمس تبریزی به قونیه می‌رسد، درویش جوان و خوش‌سیمایی که تمامی اوقات جلال‌الدین را به خود مشغول داشته و «شاهد مشاهدات» وی می‌شود. جلال‌الدین فقط دیوان خود را به شمس اهدا نکرد، بلکه از شمس به عنوان تخلص شاعرانه‌ی خود نیز استفاده کرد. آن‌گاه شمس تبریزی که شاید به دلیل حملات ناشی از حسادت مورد ایذا قرار گرفته بود، ناپدید می‌شود، اما با حضور ناپیدای خود برای او به شیخ‌الغیبی تبدیل می‌شود که نجم‌الدین کبری و مریدان او از آن سخن می‌گفتند و در نظر صوفیان همان مقامی را دارد که امام غایب حاضر در قلب شیعیان. سلطان ولد، فرزند جلال‌الدین این حضور را در ابیاتی زیبا وصف کرده است. با وجود این، شمس دو جانشین حاضر از خود به جای گذاشت که عبارت‌اند از صلاح‌الدین زرکوب و پس از مرگ وی حسام‌الدین حسن که الهام‌بخش مثنوی مولانا بود. این مجموعه‌ی داستانی عظیم عرفانی را که صوفیان آن را «قرآنی به لفظ پهلوی» خوانده‌اند، نمی‌توان در چند سطر خلاصه کرد. مقدمه‌ی مشهور آن مبین لحن اساسی مثنوی است: نی که از نیستان جدا شده و دور افتاده روزگار وصل خویش را باز می‌جوید. آن‌گاه مجموعه داستان‌هایی رمزی به دنبال می‌آید که همان حماسه‌ی سرّی نفس است و این حماسه در شش دفتر و بیش از بیست و

1. métaphysique 2. philosophie agnostique

استخراج کند که به یمن ترجمه کامل ر. ا. نیکلسون برای ناآشنایان به زبان فارسی نیز قابل دسترسی است.

از جلال‌الدین آثاری نیز به نثر باقی مانده است که عبارت‌اند از مکاتبات و مواعظی با عنوان فیه ما فیه. پس از مرگ مولانا در سال ۱۲۸۵/۶۸۴ حسام‌الدین حسن جانشین او شد. پس از او، سلطان ولد (درگذشته در سال ۱۳۱۲/۷۱۲)، فرزند جلال‌الدین که جانشینی پس از پدر را پذیرفته بود، شیخ سلسله مولویه شد. سلطان ولد در امر تبلیغ و سازماندهی فعالیتی منظم می‌دول داشت و سه مثنوی و یک مجموعه با عنوان معارف (مانند معارف پدر بزرگ خود) نوشت. تاریخ طولانی سلسله مولویه در آسیای صغیر و بیرون از آن با سلطان ولد آغاز می‌شود.

۹. محمود شبستری و شمس‌الدین لاهیجی

محمود شبستری، یکی از بزرگ‌ترین مشایخ صوفی در آذربایجان، از چهره‌های طراز اول تاریخ معنویت ایرانی به شمار می‌رود. او که در سال ۱۲۸۸/۶۸۷ در شبستر در نزدیکی تبریز متولد شد، به طور عمده در تبریز، مرکز آذربایجان در دوره‌ای به سر برد که تحت فرمانروایی پادشاهان مغول، تبریز به محل ملاقات دانشمندان و شخصیت‌های نام‌آوری تبدیل شده بود. شیخ محمود شبستری اهل مسافرت بود و بدین ترتیب با بسیاری از عرفا وارد مرآده و مکاتبه شد. او در همان تبریز در جوانی به سن سی‌وسه سالگی در سال ۱۳۲۰/۷۲۰ چشم از جهان بست.

از محمود شبستری چندین رساله صوفیانه به نثر و نظم باقی مانده، اما او بیشتر به خاطر مثنوی مشهور به گلشن راز شناخته شده است. او در این رساله به هفت سؤالی پاسخ می‌گوید که میرحسینی سادات هروی درباره عرفان و سلوک از او کرده بود. این مثنوی که حاوی حدود هزار بیت است به تمامی مباحث اساسی عرفان اشاره می‌کند (سلوک و موضوع آن، انسان کامل، رموز معدل‌النهار، طور سینا، سیمرخ و کوه قاف، اعراف و برزخ، قرآن تکوینی، هفت

امام اسماء الهی، سفر در خود و...) این مثنوی که به کرات توسط نسل‌های پی‌درپی خوانده و بازخوانده شده، نوعی مونس صوفیان ایرانی بوده است، اما این اثر در واقع به زبانی رمزی سروده شده و بدون استفاده از شرح‌ها، بسیاری از اشارات آن تقریباً غیرقابل درک خواهد بود. شمار این شرح‌ها به بیست می‌رسد که برخی از آن‌ها شیعی‌امامی و برخی اسماعیلی‌اند.

در میان این شرح‌ها، شرح گلشن راز شمس‌الدین محمد گیلانی لاهیجی دارای اهمیت ویژه‌ای است و در واقع مجموعه‌ای در الهیات صوفیانه به شمار می‌رود. بالاتر گفته شد که پس از علی همدانی، سلسله کبرویه به دو شاخه تقسیم شد. برخی از شارحین گلشن راز به شاخه ذهبیه تعلق دارند، اما شمس‌الدین به شاخه نوربخشیه تعلق داشت. چنان‌که از نام او برمی‌آید، شمس‌الدین اهل لاهیجان، شهر کوچکی در گیلان، استان ساحلی در جنوب غربی بحر خزر بود. او مرید سید محمود نوربخش (۱۴۶۴/۸۶۹) بود. پس از مرگ سید محمود نوربخش، شمس‌الدین جانشین پرآوازه او شد؛ او در شیراز در خانقاه نوریه (بار دیگر اشاره به نور، این بار در مورد خانقاه) رحل اقامت گزید و در سال ۱۵۰۵/۹۱۲ چشم از جهان بست. فیلسوف، ریاضیدان و منجم معروف میبیدی، قاضی میرحسین (درگذشته در فاصله سال‌های ۱۴۹۸/۹۰۴ و ۱۵۰۵/۹۱۱) او را آشنای به حضرات چهارگانه ناسوت، لاهوت، ملکوت و جبروت می‌داد. فیلسوفان دیگری مانند صدرالدین دشتکی و جلال دوانی (ر.ک. ص. ۴۳۷) تجلیل‌های مشابهی از او به عمل آورده‌اند. شرح او بر گلشن راز اثری مفصل و به زبان فارسی است و چنان‌که گفته شد، در حکم کلیات مباحث عرفانی به شمار می‌رود. عنوان کامل این اثر، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز است. از شمس‌الدین، رساله‌ای در رمل و دیوان اشعار عرفانی حاوی حدود پنج هزار بیت باقی مانده است.

شمس‌الدین لاهیجی پیوسته لباس سیاه بر تن داشت. در جواب شاه اسماعیل که علت این امر را از او جویا شد، لاهیجی با اشاره‌ای به فاجعه کربلا و عزایی که در قلب شیعیان تا قیام قیامت وجود دارد، جوابی داد که مبین معنای رمزی رنگها بود و در راستای الهیات اشراقات مکتب نجم‌الدین کبری قرار داشت.

بحث نور سیاه در شرح لاهیجی نقشی پراهمیت ایفاء می‌کند و نتایج آن ما را به راه بسیار دوری هدایت می‌کند. چنان‌که نجم‌الدین رازی معروف به دایه گفته بود، تلاقی ضدین که به این صورت برجسته شده و یادآور آیین مزدایی است، مبین این امر است که نور و ظلمت از ازل و به طور همزمان ایجاد شده‌اند و نه این‌که ظلمت به دنبال آفرینشی باواسطه و فرعی به وجود آمده باشد. بدین ترتیب مشکل اساسی فلسفه وجود که گاهی اصالت را به وجود و گاهی به ماهیت می‌دهد، برطرف می‌شود. همین طور، حکمت شیخ احمد احسایی نیز مقارنت ازلی وجود و ماهیت را طرح خواهد کرد، اما از سوی ملاً هادی سبزواری به شدت مورد انتقاد قرار خواهد گرفت. این جا نیز الهیات صوفیانه در قلب تمامی مسائل اساسی قرار دارد.

۱۰. عبدالکریم جیلی

از زندگی این عارف بزرگ اطلاع بسیار کمی در دست است. نام عبدالکریم جیلی یا گیلانی (که معرب آن جبلی و جبلی است) نماینده پیوند خانوادگی او با استان ایرانی گیلان است (چنان‌که در مورد شمس‌الدین لاهیجی گفته شد). این نام همین طور نشان‌دهنده پیوند خانوادگی او با عبدالقادر جیلی یا گیلانی (درگذشته سال ۱۱۶۴/۵۶۰ یا ۱۱۶۶/۵۶۲) مؤسس سلسله قادریه است. عبدالکریم از عبدالقادر با عنوان «شیخ ما» نام می‌برد و این امر مبین تعلق او به فرقه قادریه است. خود او می‌گوید که مدتی همراه شیخ بلاواسطه خود شرف‌الدین اسماعیل حَبَرْتی در یمن به سر برده و به هند مسافرت نموده است. به نظر می‌آید که وفات او در سال ۱۴۰۳/۸۰۵ بوده باشد. از عبدالکریم حدود بیست اثر چاپ‌نشده (که در دست مطالعه و چاپ است) باقی مانده و احتمال می‌رود که آثار دیگر به طور کلی از دست رفته باشد. یکی از مهم‌ترین آثار او، الماموس الاعظم شامل چهل رساله بوده است که ظاهراً بیش از پانزده رساله از آن باقی نمانده، مگر این‌که اصل کتاب به پایان نرسیده باشد. اما شهرت عمده او

به سبب کتاب الانسان الکامل بوده است که تاکنون فقط چاپ نه‌چندان مرغوب قاهره (هشتاد سال پیش در ۱۳۰۴) از آن در دست است.

انسان کامل یا anthropos teleios هم‌چون آینه‌ای قوای طبیعی و الهی را در خود منعکس می‌کند. این مرآت یا speculum همان مکان عرفان «نظری» است. در این مورد به درستی، از انسان نوعی یا anthropos genikos فیلون (انسان سماوی به عنوان summum genus و انسان ناسوتی به عنوان summa species) سخن گفته شده است. عبدالکریم با وحدت وجود ابن عربی موافقت دارد. ذات یگانه‌ای که اسما و صفات به آن تعلق دارند. دارای دو وجه است: وجود صرفی که حق نامیده می‌شود و وجود پیوسته به لا وجود که همان خلق است. این ذات بَحْت از مجرای تجلیات خود، صفاتی را پذیرا می‌شود، اما سرانجام ذات و صفات مانند آب و یخ یکی بیش نیستند. در این جا جهان ظواهر، همان عالم تجلیات است که البته، به هیچ وجه صرف توهم نیست، بلکه این جهان ظواهر به طور حقیقی وجود دارد، زیرا در واقع، همان تجلی، یعنی وجه دیگر از مطلق است. از این دیدگاه فرقی اساسی میان ذات و صفات وجود ندارد: وجود و اندیشه عین یکدیگرند. عبدالکریم جیلی، در هم‌سخنی با ابن عربی می‌نویسد: «خود ما صفاتی هستیم که خدا را به آن‌ها متصف می‌کنیم». (در احادیث امامان آمده است: «ما اسماء، صفات و ... هستیم»؛ این سخن به عرفان نظری شالوده‌ای شیعی اعطا می‌کند). انسان کامل اندیشه‌ای کیهانی و عالم صغیری است در آن صفات جمع آمده‌اند: در این عالم صغیر، مطلق، نسبت به خود آگاهی پیدا می‌کنند. تجلیات دارای سه وجه‌اند: تجلی احدیت (تجلی اسماء که انسان کامل با آن‌ها وحدت پیدا می‌کند؛ تجلی هویت یا تجلی صفات و تجلی انانیت الهی یا تجلی ذات. در این صورت انسان کامل به حقیقت کمال خود رسیده و مطلق به خود بازگشته است. در هر دوره‌ای انسان‌های کاملی وجود دارند که تجلی حقیقت محمدیه یا تجلی نبوت ابدی‌اند.

این جمله اخیر، شالوده پیامبرشناسی نظری است که در واقع از پیامبرشناسی شیعی ناشی شده و خطوط اساسی پیامبرشناسی یهودی- مسیحی

در دست انتشار است و بنابراین نمی‌توان به طور منظم آن‌ها را طبقه‌بندی کرد که برای ارائه خلاصه‌ای تألیفی ضرورت دارد.

این رساله‌ها از موضوعات رایج حکومت عرفانی (درباره آیه‌ای قرآنی، حدیثی از امامان، عبارتی از ابن عربی و ...) به بحث پرداخته و بیشتر به برخی مسائل خاص تشیع اثنی‌عشری (امام دوازدهم، ولایت به عنوان محبت الهی که به امامان قداست می‌بخشد و باطن نبوت به شمار می‌رود) مربوط می‌شود.

«باطن ولایت بر وحدت ذاتی شمول دارد که همان کنز مخفی است، اما کثرت علم همان مرتبه اعیان ثابت است، زیرا مظهر ابدی به لباس کثرت درآمده است. اعیان ثابت، صور اسماء الهی در مرتبه علم‌اند، زیرا ظهور اسماء و صفات الهی، از این بحث که اسماء و صفات‌اند، مستلزم کثرت اسماست».

امروزه ماهان یکی از مراکز مقدس تصوف ایرانی است و زائران بیشماری از آن‌جا زیارت به عمل می‌آورند. نعمت‌الله ولی، شاه درویشان خوانده شده و به شاه‌نعمت‌الله ولی معروف است. پایین‌تر خواهیم دید که لقب شاه در میان سلسله نعمت‌اللهی پابرجا مدند؛ این را نیز بگوییم که اغلب طریقت‌های شیعی موجود در ایران با سلسله نعمت‌اللهی پیوند دارند و گروه دیگر فرقه ذهبی است (ر.ک. پایین‌تر ص ۴۴۸).

۱۲. حروفی‌ها و بکتاشی‌ها

متأسفانه این‌جا نمی‌توان از مکتب حروفی، یعنی آشنایان به علم الحروف، جز در چند سطر سخن گفت. علم الحروف را می‌توان به عنوان جبری فلسفی توصیف کرد که مفهوم و روشهای آن همان مفهوم و روشهایی است که ما در قباله‌های یهودی می‌شناسیم. در واقع، علم الحروف فلسفی و حکمت اعداد از همان آغاز [اسلام] حضور دارد. در سنت، تأسیس آن به امام جعفر صادق نسبت داده شده و در طی سده‌ها می‌توان اثری از علم الحروف را در نزد عرفای الهی یافت، اما وقتی از مکتب یا «فرقه» حروفی سخن به میان می‌آید، منظور مکتب خاصی است که بنیان‌گذار آن فضل‌الله استرآبادی بود، شخصیتی با سرنوشتی

آغازین (بحث نبوت حقیقیه) را در خود دارد. از لابلائی سطوری که گذشت، روشن شد که چرا در مقدمه اجمالی از «متکلمان نظری» راست هگلی در آغاز سده نوزدهم سخن گفتیم. البته، این فرق وجود دارد که کلمه یوحنا^۱ مطابق مسیح‌شناسی آریوس فهمیده شده است. لحن کتاب عبدالکریم جیلی مانند همه کتاب‌های عرفانی مبین نوعی تمثیل نمایشی^۲ است. این کتاب، حماسه روح و «الهیاتی داستانی» است. این حماسه حکایت می‌کند که چگونه غریبی که همان روح است، از غربت و محبس خود در سرزمین یوح بازگشته و در شهر بزرگی وارد می‌شود که در آن حضر بر «انسان‌های ناپیدا» فرمان می‌راند. میان عبدالکریم جیلی و ابن عربی پیوندهای ژرفی وجود دارد: این پیوندها نافی تفاوت‌هایی میان آن‌ها نیست (این مطلب را می‌توان در مورد نظریه تجلیات ملاحظه کرد). در وضع کنونی تحقیقات نمی‌توان این پیوندها و تفاوت‌ها را روشن ساخت.

۱۱. نعمت‌الله ولی کرمانی

نام نعمت‌الله از تاریخ تصوف شیعی در ایران در هفت سده گذشته جدانشدنی است. امیر نورالدین نعمت‌الله در سال ۱۳۲۹/۷۳۰ در خانواده‌ای از سادات که نسبشان به امام محمدباقر (۷۳۳/۱۱۵) می‌رسید متولد شد. او در بیست و چهار سالگی به زیارت مکه رفت و مدت هفت سال در آن‌جا مقیم و یکی از مهم‌ترین مریدان شیخ عبدالله یافعی (۱۳۶۶/۷۶۸) شد. نعمت‌الله ولی در سمرقند، هرات و یزد اقامت گزیده و از الطاف شاهرخ، پسر تیمور لنگ برخوردار شده و سرانجام در جنوب شرقی ایران، در ماهان نزدیک کرمان رحل اقامت افکند و در حالی که مریدان بسیاری بر وی گردآمده بودند، آخرین سال‌های عمر خود را سپری کرد. او در بیست و دوم رجب ۵/۸۳۴ آوریل ۱۴۳۱ روی در نقاب خاک کشید. علاوه بر دیوان اشعار عرفانی حدود صد رساله نیز از او برجای مانده که مجموعاً بالغ بر هزار صفحه است. این رسالات

. Verus propheta

1. Logos johannique

2. symbolisme dramatique

مجموعه آثار جامی برای الهیات صوفیانه جالب توجه است. از جامی رساله‌های مهمی به نثر باقی مانده است که از آن میان می‌توان از شرح لمعات فخرالدین عراقی معروف (درگذشته حدود ۱۲۸۹/۶۹۸) نام برد؛ لمعات رساله کوچکی بود که عراقی از درس‌های صدرالدین قونوی در قونیه فراهم آورده بود. عراقی قلندری نمونه بود و بی‌توجه به شهرت خود تنها به زیبایی انسانی به عنوان آینه جمال ابدی تمایل داشت. افزون بر این، جامی تذکره‌ای با عنوان نفحات الانس در شرح حال عرفا نوشته است. آثار دیگر او شرح‌هایی بر صدرالدین قونوی و ابن عربی را شامل می‌شود. نظر به این‌که در این باره مطالعه‌ای مقدماتی صورت نگرفته، ارائه‌ی طرحی کلی هنوز مشکل است. آثار شعری جامی به طور عمده شامل هفت اورنگ اوست و از آن میان بایستی بویژه از سه اثر عرفانی یوسف و زلیخا، لیلی و مجنون (تربستان و ایزلوت حماسه عرفانی ایران) و سلامان و ابدال نام برد. از این داستان‌های تمثیلی دو روایت باقی مانده است: روایت ابن سینا که ما از طریق خلاصه‌ی خواجه نصیر طوسی می‌شناسیم و روایت دیگری که از منبعی هرمسی سرچشمه گرفته است. جامی روایت اخیر، و نه روایت ابن سینا را در شعری بلند به نظم کشیده است.

۱۴. حسین کاشفی

حسین واعظ کاشفی (۱۵۰۴/۹۱۰) یکی از بزرگ‌ترین واعظ و عرفای ایرانی زمان بود. از او حدود سی اثر باقی مانده که به مسائل مختلف عرفانی مربوط می‌شود و از آن میان می‌توان از تفسیر عرفانی قرآن و روضه‌الشهد نام برد که در آن از مصائب پیامبران و امامان و بویژه فاجعه‌ی کربلا سخن رفته است. با وجود این، اگرچه نبوغ ایرانی در الهیات و عرفان بیشتر از اخلاق به اوج خود رسیده است، اما خاورشناسان غربی در سده‌ی گذشته بیشتر به دانشنامه‌ی حکمت عملی حسین کاشفی با عنوان اخلاق محسنی توجه کرده‌اند که الگوی آثار خواجه نصیر طوسی (اخلاق ناصری) و جلال‌الدین دوانی (اخلاق جلالی) را دنبال می‌کند. اما اگر ما این‌جا از او نام می‌بریم، به علت اثر بزرگ او فتوت‌نامه است که در

فاجعه‌آمیز که در سال ۱۴۰۱/۸۰۴ توسط تیمور لنگ اعدام شد. برابر تعلیمات او مرتبه‌ی کلمه به عنوان باطن وجود و موجودات در فوق مراتب وجود قرار دارد. برای این‌که باطن آشکار شود، باید کلمه ادا شود و برای این کار باید ضربه‌ای وجود داشته باشد، اما سرچشمه‌ی پدیدار این طنین آغازین در ظاهر اشیا و موجوداتی که بر یکدیگر ضربه وارد می‌کنند نیست، بلکه اشیا صادر می‌شود. به نظر می‌آید که «فرقه» حروفی به عنوان مکتبی متشکل به سرعت از میان رفته باشد. این فرقه از ایران به ترکیه انتقال یافت و در آن‌جا درویشان بکتاشی نمایندگان و امانتداران تعلیمات فرقه شدند. سلسله‌ی بکتاشی با حاجی بکتاش (۱۳۳۷/۷۳۸) آغاز شد و تا نخستین ثلث سده‌ی حاضر در حیات معنوی و فرهنگی ترکیه‌ی قدیم، به‌رغم سرکوبی‌های بی‌رحمانه، نقشی به واقع مهم ایفاء کرد، اما بکتاشیه سخت به امور باطنی پای‌بند بود و بنابراین، بررسی تعلیمات آنان که صبغه‌ای کاملاً نوافلاطونی و درکی به طور اساسی شیعی امامی از امور دارد، آسان نیست. این‌جا بایستی به پیوند میان بررسی رموز خطوط چهاره‌انسان و اعجاب‌انگیزترین خطوط خوش‌نویسی توجه داشت که دریایی بیکران برای پدیدارشناسی صور تمثیلی به شمار می‌رود.

۱۳. جامی

اشعار جامی نیز صور تمثیلی را در برابر ما قرار می‌دهد. ملاً نورالدین عبدالرحمان جامی از ایرانیان اهل خراسان در سال ۱۴۱۴/۸۱۷ در جام تولد یافت و پس از مسافرت‌های بسیار (دو سفر به مشهد و مکه و مدت‌ها اقامت در بغداد، دمشق و تبریز) در هرات رحل اقامت افکنده و در سال ۱۴۹۲/۸۱۷ از جهان رفت. به گفته‌ی ادوارد براون، جامی «یکی از برجسته‌ترین نوابعی بود که در ایران پا به عرصه‌ی حیات گذاشت، زیرا او شاعری بزرگ، دانشمندی جلیل‌القدر و عارف بود». جامی از صوفیان سلسله‌ی نقشبندی و شیخ او سعدالدین محمد کُشگری، مرید و جانشین خواجه بهاء‌الدین نقشبند (۱۳۸۸/۷۹۰)، مؤسس سلسله بود.

پرداخت که ادای مطلب در این باره مستلزم اطلاعات فلسفی دقیقی است. شیخ نابلسی می‌گوید این وحدت به معنای آن است که خلق از حق مستقل نبوده و در عین حال از او نیز جدا نیست. خلق و حق از یکدیگر متمایزند، اما وجودی که در هر دو هستی پیدا می‌کند، یکی بیش نیست. معنای این سخن آن است که وجود حق عین ماهیت اوست، در حالی که وجودی که آغازی دارد و وجود پیدا می‌کند، از سوی وجودی هستی پیدا کند که عین ماهیت حق است. اما نه وجود حق عین ماهیت وجودی است که آغازی دارد و نه ماهیت وجودی که آغازی دارد عین ماهیت حق است. همان «وجود» واحد به خودی خود به وجود حق و به تبع وجود حق به خلق نیز تعلق پیدا می‌کند. وجود حق نامشروط و یگانه است و وجود خلق مشروط. امیدواریم که بزودی چاپ کامل آثار نابلسی و پژوهشی در این باره منتشر شود.

در همان زمان، در امپراتوری عثمانی آثار راغب پاشا (۱۷۶۳/۱۱۷۶)، «صدر اعظم سال‌های ۱۷۵۶ تا ۱۷۶۳ نیز قابل ذکر است؛ از راغب پاشا که صاحب کتابخانه‌ای بزرگ بود، مجموعه‌ای از یادداشت‌های جالب توجه درباره مسائل اساسی فرهنگ اسلامی به یادگار مانده است» (لوئی ماسینیون).

۱۶. نورعلیشاه و تجدید تصوف در پایان سده هجدهم

در جای دیگری از وضعیت پرتناقض تشیع سخن گفته‌ایم که اهل باطن طرفدار تشیع تمام‌عیار را مکلف به تقیه در قبال شیعیانی می‌کند که به‌صرف جنبه شرعی و ظاهری دین اکتفا می‌کنند. شاید تقیه آن‌گاه که در بیرون تعلق به یکی از طریقه‌های تصوف به کار بسته می‌شود، مؤثرتر باشد. افزون بر این، با آغاز سلسله صفوی که در نام خود اثری از خاستگاه صوفیانه (صفی‌الدین اردبیلی) داشت، سیاست در تصوف سرایت کرده و نوعی بی‌بندوباری در روحیه و آداب صوفیانه را به دنبال آورد تا جایی که واژه‌های تصوف و صوفی مذموم تلقی و ترجیح داده شد از عرفان و عرفا سخن گفته شود. بدین ترتیب، فیلسوف بزرگ صدرالدین شیرازی که در زندگی درونی خود «صوفی» بود، مجبور شد کتابی در

آن، کاشفی به تفصیل بحثی می‌پردازد که بالاتر درباره بحث فتوت عمر سهروردی به آن اشاره کردیم. کاشفی به تفصیل بحثی می‌پردازد که بالاتر درباره بحث فتوت عمر سهروردی به آن اشاره کردیم. کاشفی مجموعه داده‌هایی را که در سنت از این پدیدار ویژه جامعه اسلامی باقی مانده، خلاصه می‌کند. اندیشه فتوت به طور اساسی در پیوند میان رسالت نبوی و ولایت (به عنوان باطن نبوت) به گونه‌ای که در تشیع درک شده، ظاهر می‌شود. از این دیدگاه، فتوت با شیت، «نخستین صوفی»، فرزند و امام آدم، آغاز شده و در شخص او هنوز فتوت از طریقت جدا نشده است (در این باره بایستی به نقش شیت در نزد غنوسیان، به وحدت پیدا کردن شیت با آغاثودایمون حکمای هرمسی اندیشید که طنینی از آن دورتر به گوش خواهد رسید). وقتی افراد انسانی توان پوشیدن خرقه را از کف دادند، ابراهیم فتوت را به عنوان امری جدای از تصوف تأسیس کرد. از این پس در شخص ابراهیم، رسالت پیامبری با فتوت یکی شمرده شده است. فتوت با تلاقی دایره فتوت و دایره ولایت دوره‌بندی حکمت تاریخ را متعین می‌کند. آغازگر دایره نبوت، آدم، قطب آن ابراهیم و خاتم آن محمد بود. آغازگر دایره فتوت، ابراهیم، قطب آن امام اول و خاتم آن امام دوازدهم، غایب یا منتظر بود. از آن جا که فتوت، اعضای در میان همه اهل کتاب داشته است، ابراهیم، ابوالفتیان به شمار می‌رود که تقریب باطنی او سه شاخه سنت ابراهیمی را وحدت می‌بخشد.

۱۵. عبدالغنی نابلسی

حکیم و عارف اهل سوریه، عبدالغنی نابلسی (از نابلس در سامره) در گذشته در دمشق در سال ۱۱۴۳/۱۷۳۱ نویسنده‌ای پرکار در مکتب ابن عربی بود (از او شرحی عالی بر فصول الحکم در دو مجلد بزرگ با قطع رحلی باقی مانده است). آثار او بر صد و چهل و چهار عنوان در مباحث بسیار متنوع بالغ می‌شود (شرح او بر قصاید عرفانی ابن فارض شهرت دارد). او با دو سلسله مولویه و نقشبندیه پیوستگی داشته است. او به عنوان مرید ابن عربی به بحث در وحدت وجود

دم گروهی از صوفیان جاهل و بی‌بندوبار بنویسد. افزون بر این بایستی به وضعیت مذکور در بالا نیز توجه داشت: یک شیعی اهل معنا با توجه به دنبال کردن تعلیمات تمام‌عیار امامان معصوم، بی‌آن‌که به طریقتی گرویده باشد که از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود، خود را اهل سلوک می‌یابد و از این امر نه اثری می‌ماند و نه سندی در بایگانی. خلاصه این‌که در حالی‌که به یمن کسانی که نامشان در فصل بعدی خواهد آمد، حیات فلسفی و معنوی ادامه داشت، تصوف ایرانی در پایان دوره صفوی در انحطاط کامل بسر می‌برد و نشانه آن ضعف و تلاشی طریقت‌های نظام‌یافته بود و جز چند صوفی در سلسله نوری بخشی در مشهد و ذهبی در شیراز وجود نداشت.

در چنین شرایطی بود که یک درویش یا صوفی نعمت‌اللہی از اهالی هند به نام معصوم علی از راه دریا به فارس آمده و با خانواده خود، میان سال‌های ۱۷۷۶/۱۱۹۰ و ۱۷۷۹/۱۱۹۳ در شیراز رحل اقامت افکند. او از سوی مرشد خود در هند، شیخ شاه‌علیرضا دکنی مأموریت داشت تا در ایران به تجدید سلسله نعمت‌اللہی بپردازد که نام خود را نه تنها مدیون شاه نعمت‌اللہ ولی است (ر.ک. ص. ۴۳۷)، بلکه از طریق معروف کرخی (۸۱۵/۲۰۰) می‌تواند منشأ خود را به امام هشتم شیعیان، امام علی‌بن‌موسی‌الرضا (۸۱۸/۲۰۳) برساند. معصوم‌علیشاه کار احیای معنوی را به خوبی به انجام رساند. در این‌جا بار دیگر چهره معروفی در تاریخ تصوف ایرانی یعنی نور‌علیشاه وارد می‌شود. نور‌علیشاه در سال ۱۷۵۶/۱۱۷۰ یا ۱۷۵۹/۱۱۷۲ در اصفهان تولد یافت و فرزند فیض‌علیشاه (میرزا عبدالحسین) فرزند ملا محمدعلی امام‌جمعه طبرس، واحه‌ای در شمال شرقی کویر مرکزی بود. خبرهای تجدید حیات معنوی به دنبال آمدن معصوم‌علیشاه به اصفهان رسید و پدر و پسر تصمیم گرفتند تا به شیراز مسافرت کنند و در همان شهر آن دو با پیوستن به طریقت معصوم‌علیشاه برادران معنوی شدند. گفته‌اند که نور‌علیشاه در زیبایی شهره و بسیار جذاب بوده است. با کمال تأسف، شور و علاقه مریدان با کینه سخت زاهدان و اهل ظاهر تعدیل پیدا کرد. نور‌علیشاه در ست در چهل‌سالگی به سال ۱۷۹۷/۱۲۱۲ فوت کرده و در موصل مدفون شد. یادآور می‌شویم که او با خواهر رونق‌علیشاه

ازدواج کرد که زنی شاعر و اهل معنا بود و از او دیوانی با تخلص حیاتی باقی مانده است.

از نور‌علیشاه حدود ده اثر باقی مانده است که از آن میان می‌توان به اثر بزرگ و فارسی جنت‌الوصال اشاره کرد که در چاپ اخیر هزار و دو بیست و دوازده صفحه در قطع وزیری بزرگ را شامل می‌شود. در این اثر بزرگ مباحث مهم عرفان و تصوف عملی به شیوه خاص مؤلف (یا مؤلفان) مورد بحث قرار گرفته و جمع آورده شده است. این اثر می‌بایست (به نشانه هشت باب بهشت) هشت فصل را شامل می‌شد، اما به پایان نرسید. نور‌علیشاه پیش از پایان کتاب سوم چشم از جهان بست. برادرزن و جانشین او رونق‌علیشاه (درگذشته در سال ۱۸۱۰/۱۲۲۵ یا ۱۸۱۴/۱۲۳۰) تحریر اثر را دنبال کرده و پس از تکمیل کتاب سوم، کتاب‌های چهارم و پنجم را نیز بر آن افزود. نظام‌علیشاه کرمانی ۱۸۲۶/۱۲۴۲ نیز به نوبه خود کتاب‌های ششم و هفتم را نوشت. برخی از اعضای این طریقه نویسندگان بسیار پرباری بوده‌اند. مظفر‌علیشاه (درگذشته در سال ۱۸۰۰/۱۲۱۵) در کرمانشاه رساله‌ای با عنوان مجمع‌البحار نوشت که در آن تعلیمات ابن عربی و احادیث شیعی عرفانی جمع شده است. کتاب‌های دیگر او عبارت‌اند از کبریت‌الاحمر، بحر‌الاسرار و جز آن. او در کرمان مرید مشتاق‌علیشاه بود که در شورش عوام و او‌باش شهید شد (۱۷۹۱/۱۲۰۶).

در نیمه نخستین سده نوزدهم نیز درویشی که مقیم شیراز بود، مجموعه‌ای با تخلص سیاف نوشت که عنوان آن کنز‌الاسرار و جنت‌الوصال یادآور اثر نور‌علیشاه بود. این اثر مفصل بوده و در چاپ اخیر حدود سه هزار صفحه را شامل می‌شود. کنز‌الاسرار در دوازده کتاب فراهم آمده و همه مباحث عرفانی را شامل می‌شود. غالباً حدیثی از یکی از امامان مبنای شرحی به شعر قرار می‌گیرد. این اثر در سال ۱۸۴۴/۱۲۶۰ به پایان رسید.

معصوم‌علیشاه دیگری که در سال ۱۸۵۳/۱۲۷۰ در شیراز متولد شده و در سال ۱۹۲۵/۱۳۴۴ از جهان رفت، علاوه بر آثار دیگر دانشنامه‌ای عمومی در تصوف به فارسی با عنوان طریق‌الحقایق (سه مجلد مفصل در چاپ اخیر) نوشته است.

آنان در نوشته‌های آنان درباره‌ی الهیات صوفیانه محسوس است. این‌جا باید بویژه از شیخ ذهبی، نجیب‌الدین نام برد که اهل تبریز بود و در اصفهان رحل اقامت افکند و در سال ۱۰۸۰/۱۶۷۰ در زمان سلطنت شاه سلیمان (۱۰۷۷/۱۶۶۶-۱۱۰۵/۱۶۹۴) در همان شهر از جهان رفت. دو اثر مهم از او به چاپ رسیده است: نورالهدایة و سبع المثانی. دو مرکز انتشارات ذهبی در تبریز و شیراز به طور چشم‌گیری فعالیت دارند. در شیراز آثار شیخ آقا میرزا عبدالقاسم مشهور به بابای شیرازی یا راز شیرازی منتشر شده است که فرزند او مجدالاشراف (۱۲۶۴/۱۸۴۸-۱۳۳۰/۱۹۱۲) جانشین پدر شد. از او علاوه بر آثار دیگر دو رساله در حکمت عرفانی باقی مانده: شرح معروف خطبة الیمن منسوب به امام اول و مناہج النور المعرقة که شرح رساله مصباح الشریعة منسوب به امام جعفر صادق است. در تبریز انتشار آثار یکی از مریدان او، میرزا عبدالکریم ریاض‌الدین شیرازی یا به لقب طریقتی او اعجوبه عارف علیشاه (۱۲۹۹/۱۸۸۲) آغاز شده که از آن میان می‌توان شرح ارزشمند بر گلشن راز محمود شبستری را نام برد (ر.ک. ص. ۴۳۲). از میرزا عبدالکریم آثار دستنوشته بسیاری به جا مانده که شامل چهل و یک عنوان است. شمس‌الدین پرویزی وظیفه انتشار آن‌ها را به عهده گرفته است.

شاید این چند صفحه توانسته باشد طرحی از تصوف و الهیات آن عرضه کند. تردیدی نیست که صفحات گذشته بیشتر نشان‌دهنده کوشش‌های مهمی است که بایستی در آینده انجام شود. فصل آینده نیز باید چنین تصویری را القاء کند.

این‌جا لازم است، لاقلاً از صفی‌علیشاه نام ببریم که در سال ۱۲۵۱/۱۸۳۵ در اصفهان متولد شد. او پس از اقامت در هند به تهران آمد و در همان شهر در سال ۱۳۱۶/۱۸۹۸ در میان مریدان خود دار فانی را وداع گفت. در میان آثار دیگر او باید از تفسیر مفصل و منظوم قرآن نام برد (هشتصد و سی و شش صفحه در قطع وزیری بزرگ در چاپ ۱۳۱۸ شمسی/۱۹۵۰). طریقت صفی‌علیشاه امروزه نیز پابرجاست. همین‌طور باید از سلطان‌علیشاه گنابادی (۱۳۲۷/۱۹۰۹) جانشین او نام ببریم که فرزندش نور‌علیشاه دوم (۱۳۳۷/۱۹۱۸) جانشین او شد؛ از سلطان‌علیشاه آثاری مهم به یادگار مانده و تأثیر او پراهمیت بوده است. امروزه گناباد از مراکز شبکه و سیعی از تصوف به شمار می‌رود که همه سطوح جامعه ایرانی را در بر می‌گیرد. این‌جا می‌بایست از مشایخ نعمت‌اللهی بسیار دیگر نام می‌بریم. امروزه «قطب» خانقاه نعمت‌اللهی در تهران دکتر جواد نوربخش فعالیت چشم‌گیری دارد. با ریاست او خانقاه در ابعاد یک دانشگاه تصوف بازسازی شده و بسط یافته است (کتابخانه دستنوشته‌ها، موزه خطاطی و...) دکتر نوربخش به کار انتشار متن‌های قدیمی مشغول است. در سال‌های اخیر حدود پنجاه خانقاه جدید در همه جای ایران تأسیس شده است. او اقتدار شیخ را به تخصص پزشک اعصاب و روان پیوند زده و کاملاً از محدودیت‌های روانکاوی آگاه است.

۱۷. ذهبیه

چنان‌که پیش از این گفته شد، سلسله کبرویه پس از مرگ سیدعلی همدانی به دو شاخه تقسیم شد. مرید او، خواجه اسحاق خُتلانی، سیدمحمد نوربخش (۷۹۵/۱۳۹۰-۱۴۶۴) را به عنوان جانشین خود معین کرده بود. متأسفانه میرشمس‌الدین عبدالله بُرزش‌آبادی از قبول او امتناع کرد و از آن پس دو شاخه متمایز نوربخشیه و ذهبیه به وجود آمد. شاخه ذهبی بر نسب معنوی خود تأکید می‌کند که آن را از طریق معروف گرخی (۸۱۵/۲۰۰)، مانند شاخه نعمت‌اللهی، به امام هشتم (۸۱۸/۲۰۳) می‌رساند. شور و علاقه شیعی امامی

مشاور هلاکوخان شد و توانست به شفاعت شیعیان امامی پرداخته و در زمان سقوط بغداد (۱۲۵۸/۶۵۶) آنان را از فجایع بسیاری رهایی بخشد. خواجه نصیر طوسی سپس پادشاه مغول را به ساختن رصدخانه بزرگ مراغه در آذربایجان وادار کرد.

خواجه نصیر ریاضیدان و منجم بود (او شرحی بر اصول اقلیدس و المجسطی بطلمیوس و رساله‌ای در مسائل مناظر و مرابا و وظایف الاعضا نوشته است). او در فلسفه، شرحی بر اشارات ابن سینا نوشت که چهار سده پس از او، عبدالرزاق لاهیجی آن را بهترین رساله در مکتب سینا به شمار می‌آورد. خواجه نصیر در برابر فخر رازی از ابن سینا دفاع می‌کند، هم‌چنان‌که در رساله ویژه‌ای در پاسخ به شهرستانی چنین کرده بود. می‌توان گفت که اگر به خلاف سنت ابن سینایی لاتینی که بسیار زود از میان رفت، مکتب ابن سینایی ایرانی تا کنون تداوم داشته است، نصیرالدین طوسی نخستین عامل آن بود. آثار خواجه نصیر در کلام شیعی عبارت‌اند از: تجرید العقاید، قواعد العقاید و فصول (رساله‌های به فارسی). مهم‌تری موضوعات اندیشه شیعی (امامت، امام دوازدهم و ...) در این آثار به طور منظم مورد بحث قرار گرفته است. دو کتاب نخست، در طول سده‌ها، هفتاد بار مورد شرح و توضیح قرار گرفته است و ضرورت ایجاب می‌کند تا فهرستی از آن شرح‌ها تهیه شده تدوین و تاریخ آن‌ها مورد تحلیل قرار گیرد. اوج آثار و شخصیت معنوی خواجه نصیر را بیشتر از حکمت عملی (رساله اخلاق ناصری) در تصوف عارفانه و شیعی می‌توان یافت که در رساله کوچکی با عنوان اوصاف الاشراف توضیح داده شده است. در حالی که تشیع‌گرایش‌های وجدان دینی ایرانی را در خود جمع کرده و از سوی دیگر فلسفه در دیگر سرزمین‌های دارالاسلام ناپدید شده بود و کاملاً در مکتب‌های ایرانی به حیات خود ادامه می‌داد، می‌توان فهمید که چگونه خواجه نصیر به «چهره برجسته» اندیشه شیعی تبدیل شده است.

از میان شاگردان و نزدیکان خواجه نصیر بایستی از کمال‌الدین میثم بحرانی (۱۲۷۹/۶۷۸) نام برد. روایت کرده‌اند که کمال‌الدین میثم در فلسفه شاگرد نصیرالدین طوسی و خواجه نصیر در فقه شاگرد کمال‌الدین میثم بوده است.

فصل سوم

اندیشه شیعی

۱. نصیرالدین طوسی و کلام شیعی

کلام شیعی نیز وجود دارد و در این مورد، منظور شیوه‌ای جدالی است که امکانات جدل فیلسوفان یونانی را به خدمت مفاهیم دینی قرآن و حدیث درمی‌آورد. صرف متکلم، نماینده بارز خدانشناسی ظاهری است. با این وجود، موضوع دینی واحدی می‌تواند از دیدگاه ظاهری کلام و نیز با استفاده از امکانات حکمت عرفانی مورد بحث قرار گیرد که در آنچه گذشت، الهیات صوفیانه نمونه‌های بارزی از آن را عرضه کرد. اندیشمندی واحد که به بحث در مفاهیم اکتفا می‌کند می‌تواند توانایی‌های متکلم، فیلسوف و عارف را یک‌جا در خود داشته باشد. در تشیع اغلب وضع چنین است و نخستین دلیل آن را می‌توان در تعلیمات امامان معصوم پیدا کرد. نصیرالدین طوسی یک مورد از این وضعیت به شمار می‌رود. خواجه نصیر (صورتی از نام او که شهرت دارد) که در محدوده فرهنگ زمان خود نبوغی همه‌جانبه داشت (کتابشناسی او حدود هشتاد عنوان را شامل می‌شود)، در طوس در استان خراسان در ۱۱ جمادی‌الاول ۱۸/۵۹۷ فوریه ۱۲۰۱ متولد شده و در ۱۸ ذیحجه ۲۶/۶۷۲ ژانویه ۱۲۷۴ در بغداد از جهان رفت. سال‌های جوانی وی پرماجرا بود: خواجه نصیر در قُهستان در خدمت شهرباران اسماعیلی بود و همین امر مبین اقامت او در قلعه الموت و تحریر رساله‌ای اسماعیلی است که از آن سخن خواهیم گفت. زمانی که مغولان قلعه الموت را در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ فتح کردند، وضعیت دشواری پیش آمد، اما خواجه نصیر با مهارت خود را از آن وضعیت خلاص کرده و

منه‌اج الکرامه به شدت از سوی ابن تیمیه اهل سنت مورد حمله قرار گرفت. علاوه بر تحریر چند رساله در فقه، علامه حلی نظامی به علم حدیث داد که اصول آن، بعدها، موضوع مشاجرات اصولیان و اخباریان خواهد بود. (ر.ک. س. ۸۹۷). در علم کلام، علامه حلی، شرحی بر یکی از نخستین رساله‌های یکی از قدیمی‌ترین متکلمان شیعی (ابو اسحاق ابراهیم نوبختی، درگذشته حدود ۹۱۶/۳۵۰) با عنوان انوار الملکوت نوشته و نیز شرح‌هایی بر دو رساله یادشده^۱ خواجه نصیر یعنی تجرید و قواعد نوشته است که این شرح‌ها توسط نسل‌هایی از پژوهشگران مورد مطالعه مکرر قرار گرفته و شرح و تفسیر شده است. علامه حلی شرح مفصل استاد خود، میثم بحرانی را بر نهج البلاغه تلخیص کرده است. او با بهره‌گیری از توانایی‌های متکلم و فیلسوف شرح‌هایی بر اشارات و شفای ابن سینا، حل مشکلاتی بر تلویحات سهروردی، مقایسه‌ای (تناسب) میان اشعریان و سوسفطاییان و دو رساله دانشنامه‌ای با عنوان الاسرار الخفیه در علوم فلسفی (دست‌نوشته مؤلف در نجف موجود است) و تعلیم تام در فلسفه و کلام و... نوشته است. او، مانند خود خواجه نصیر طوسی با الهام از سهروردی، درباره‌ی قاعده‌ی الواحد لا یصدر عنه الا الواحد تردید روا داشته و پیش از ملاً صدرا بر حرکت جوهری اعتقاد داشته است.

خلاصه این‌که اگرچه آثار علامه حلی هنوز مورد مطالعه تحلیلی قرار نگرفته تا بتوان به بررسی مجموعه آن پرداخت، اما از هم‌اکنون می‌توان گفت که سرمشق و آثار او برای ادغام فلسفه در تشیع و برای پیشگیری از حملات فقها تعیین‌کننده بوده است.

به دنبال علامه حلی در وجود سه شخصیتی که شیعیان آنان را شهید نامیده‌اند، خاندانی بزرگ برآمد که ما را تا رویارویی کلام شیعی و سنی هدایت می‌کند. شهید اول، شیخ شمس‌الدین محمد در هفده سالگی در سال ۱۳۵۰/۷۵۱ شاهراد فخرالمحققین، فرزند علامه حلی بود. از او حدود بیست اثر به یادگار مانده و در سال ۱۳۸۴/۷۸۶ در دمشق شهید شد. شهید ثانی، شیخ زین‌العابدین بن علی شاهراد (ششمین نسل) شاهرادان علامه حلی بود. از او آثار زیادی (حدود هشتاد عنوان) باقی مانده و به دستور سلطان سلیم در سال

افزون بر این، کمال‌الدین میثم، استاد علامه حلی بود (ر.ک. پایین‌تر). از او پانزده اثر باقی مانده (همه دست‌نوشته‌های این آثار هنوز به دست نیامده است) و از آن میان چندین رساله به امامت مربوط می‌شود. کمال‌الدین میثم بیشتر به واسطه دو شرح بر نهج البلاغه امام اول (بیش از بیست مجلد) شهرت یافته است. میثم بحرانی در زمره آن اندیشمندان شیعی بود که در کلام، فلسفه و عرفان به یک اندازه استاد بودند. حیدر آملی او را در زمره حکمای حقیقی می‌آورد که وارثان انبیا بوده و به علم ظاهر قانع نمی‌شوند:

«و منهم الامام العالم و الشیخ العارف الکامل کمال‌الدین میثم البحرانی - قدس الله سره - الذی رجح طرق العارفين الموحدين علی طرق جمیع العلماء و المتفلسفین فی شرحها لکبری و الصغیر لنهج البلاغه و اسند علومهم و خرقتهم الی امیرالمؤمنین علی علیه السلام و کذلک فی کتابه منهج العارفين فی شرح کلام امیرالمؤمنین الموسوم بالمائة کلمة و أقرّ فيه بأن الحق الذی لا ریب فيه [هو] طریق الموحدين من اهل الله المسلمین باصوفیهة»^۱

بدون تردید، مشهورترین شاگرد خواجه نصیر طوسی علامه حلی (که کامل او جمال‌الدین ابومنصور حسن بن مطهر حلی است) بود که در سال ۱۲۵۰/۶۴۸ در حله متولد شد و در سال ۱۳۲۶/۷۲۶ در همان شهر درگذشت. او علاوه بر استادان دیگر، شاهراد کاتبی (دبیران) قزوینی (ر.ک. ص. ۳۹۲) و میثم بحرانی بود. او مانند میثم بحرانی و خواجه نصیر، معاصر یورش مغول بود و نقشی مشابه نقش استاد خود ایفا کرد. بنابر روایت تاریخ‌نویسان شیعی، تأثیر او در مباحثات میان ارباب مذاهب در زمان اولجایتو تعیین‌کننده بوده است. اقتدار جواب‌های وی باعث شد که تشیع در این زمان به مذهب رسمی ایران تبدیل و از خفا خارج شود. علامه حلی نویسنده‌ای کثیرالاثرا بود (کتابشناسی او شامل حدود صدوبیست عنوان است؛ برخی از این آثار به چاپ رسیده و در مورد برخی دیگر، هنوز بایستی در جستجوی دست‌نوشته‌ها بود). پیش از این گفتیم که یکی از آثار او درباره‌ی مفهوم امامت با عنوان

۱. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، به کوشش هنری کرین و عثمان یحیی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۸، ص ۸-۴۹۷.

نصیرالدین طوسی داشت و این مناسبات در وضع کنونی تحقیقات روشن نیست. بنابه برخی روایات، گویا خواجه نصیر، دایی افضل‌الدین بوده است. افضل‌الدین در دو ثلث نخست سده [هفتم/اسیزدهم میلادی زندگی می‌کرده است، ما تاریخ دقیق تولد و وفات او را نمی‌دانیم. گفته‌اند که او در زمان هلاکوخان زنده بود و مانند خواجه نصیر نقشی پربرتک ایفا کرد، زیرا او شهرکاشان را از نابودی نجات داد.

خواجه نصیر طوسی نسبت خانوادگی خود را با افضل‌الدین در دو بین شعر در مدح او بیان داشته است. گفته شده است که تأویل افضل‌الدین کاشانی از آیات قرآنی و احادیث دارای صبغه‌ای اسماعیلی است؛ این امر با بیانی از خواجه نصیر که باطنیگری خود را ناشی از یکی از شاگردان افضل‌الدین دانسته است، مطابقت دارد. از افضل‌الدین که فیلسوف و شاعر بود (با تخلص بابا افضل) آثاری به جا مانده که همه آن‌ها به فارسی نوشته شده است. این آثار شامل حدود دوازده رساله است که برخی از آن‌ها به قرار زیر است: «مدارج الکمال، رساله‌ای عالی در انسانشناسی فلسفی؛ جاودان‌نامه که شاید بدیع‌ترین رساله اوست و در آن، فیلسوف پس از بحث در معرفت نفس از آغاز و انجام امور به عنوان «آغاز و انجام در آسمان» بحث می‌کند. خاطر نشان می‌کنیم که بابا افضل کاشانی، رساله تفاحه (منسوب به ارسطو) و رساله ینبوع الحیاة را - رساله‌ای هرمسی که به عربی نیز وجود دارد (و با عنوان ترجمه لاتینی De castigatione amimae به چاپ رسیده) - به فارسی ترجمه کرده است. برخی از فقرات آن در متن یونانی آثار هرمسی^۱ پیدا شده است. خود این علاقه به هرمس (که با ادریس و حنوخ یکی شمرده شده) مبین پیوندی با سهروردی، شیخ اشراق است. حیدر آملی در تاریخ انتقادی فیلسوفان که در اثر مهم جامع الاسرار آورده، به صراحت افضل‌الدین را در شمار کسانی ذکر می‌کند که پس از پرداختن به فلسفه و علوم رسمی ظاهری به «صراط اهل حق» روی نهاده‌اند. او می‌گوید «افضل‌الدین یکی از بزرگ‌ترین آنان بود».

در استانبول شهید شد. مشهورتر از همه قاضی‌نورالله شوشتری است که نسب او به امام زین‌العابدین می‌رسد. قاضی نورالله، فیلسوف، متکلم، ریاضیدان و شاعر بود و از او حدود هفتاد اثر باقی مانده است که مشهورترین آن‌ها اثر بزرگ مجالس المؤمنین به فارسی است که در دوازده فصل شرح حالی از همه گروه‌های علمای بزرگ شیعه (فیلسوف، متکلم، صوفی و جز آن) عرضه کرده است. او در مراوده میان هند و ایران در زمان اصلاحات پربرتک اکبرشاه، سلطان مغول هند (۱۵۵۶-۱۶۰۵) شرکت داشت و مدتی در لاهور اقامت گزید.

فضل‌الله روزبهان اصفهانی، از سنیان اشعری، یکی از رساله‌های علامه حلی (با عنوان نهج الحق و کشف الصدق) را سخت مورد حمله قرار داده بود؛ عنوان اثر فضل‌الله ابطال الباطل بود. نورالله در اثری مفصل به آن نوشته پاسخ داد (با عنوان احقاق الحق در پانصد صفحه با قطع وزیری بزرگ). این کتاب توسط علمای بزرگ اهل تسنن مورد انتقاد قرار گرفت؛ جهانگیر (۱۶۰۵-۱۶۲۸ میلادی) جانشین اکبر شاه، نویسنده کتاب را احضار کرد و قاضی‌نورالله به طرز فجیعی در سال ۱۶۱۰/۱۰۱۹ شهید شد. او شهید سوم بود. کتاب احقاق الحق شامل بخش فقهی و نیز بخش مفصلی در فلسفه است. وقتی سخن از حملات ابن تیمیه و فضل‌الله روزبهان به اثر علامه حلی و جواب نورالله شوشتری و سرنوشت دردناک وی می‌رود، می‌توان فهمید که این مسائل شایسته بررسی عمومی عمیقی است که بدون آن، این فصل مهم از فلسفه اسلامی را جز به اشاره نمی‌توان برگزار کرد.

این جا اشاره‌ای به ابن یونس نبطی عاملی (۸۷۷/۱۴۷۲) نیز لازم است. شهرت این فیلسوف شیعی به طور عمد به واسطه دو اثر بزرگ او، یکی درباره امامت، کتاب الصراط المستقیم و دیگری باب المفتوح درباره نفس و روح است. مجلسی این اثر را در جزء منابع کتاب بحار الانوار آورده است. از ابن یونس رساله‌های دیگری درباره منطق، کلام، امامت و اسماء الهی باقی مانده است. بالاخره این‌جا بایستی از فیلسوفی نوآور، افضل‌الدین کاشانی، یاد کنیم، البته، نه به این دلیل که متکلم بوده است، بلکه به واسطه مناسباتی که با

1. Corpus hermeticum

۲. اسماعیلیان

میانی اسماعیلی و مباحث اساسی الهیات اسماعیلی در مجلد اول آورده شد. این‌جا در چند سطر به اهم وقایع اشاره خواهیم کرد: با مرگ المستنصر بالله (۱۰۹۴/۴۸۷)، خلیفه فاطمی و با جانشینی او انشعابی در جماعات اسماعیلیان حادث شد. اولاً، برخی به مشروعیت امام المستعلی قائل بودند؛ آنان تاکنون دعوت قدیم فاطمی را تداوم بخشیده‌اند، اما در عمل، آنان پس از قتل خلیفه‌الامیر (۱۱۳۰/۵۲۴) آخرین امام، مانند شیعیان دوازده‌امامی در دوره غیبت امام به سر می‌بردند. آنان به یمن رفتند و در سده شانزدهم میلادی محل اقامت آنان به هند انتقال یافت و در آن‌جا بُهراس نامیده می‌شوند. ثانیاً، برخی دیگر به مشروعیت امام نزار قائل شدند؛ نواده نزار به طور معجزه‌آسایی توسط مریدان نجات یافت و در محل امنی در قلعه الموت در ایران نگهداری شد. در همان‌جا در ۲۸ رمضان ۸/۵۶۰ اوت ۱۱۶۴ امام حسن، علی ذِکره‌الاسلام، قیامت‌گیری را اعلام کرد که مذهب اسماعیلی را به عرفان ناب و دیانت ناب و شخصی قیامت تبدیل می‌کرد. در مورد معنای اعلام قیامت کاملاً به جا خواهد بود که تکرار کنیم: قیامت، واقعه‌ای تاریخی نیست، بلکه سَرّی قدسی است^۱. اندکی کمتر از یک سده پس از آن (۱۲۵۶ میلادی) قلعه الموت و دیگر قلعه‌های اسماعیلی در ایران توسط مغولان نابود شد. آخرین امام آنان، رکن‌الدین خورشاه به قتل رسید، اما پسر و اعقاب او، در خرقة درویشی، ابتدا در جنوب قفقاز و سپس در انجدان (میان راه همدان و اصفهان) به حیات خود ادامه دادند. تبار این امامان مذهب اسماعیلی دعوت جدید تاکنون در کریم آقاخان چهارم تداوم داشته است. این شاخه به طور عمده در مراکز ایرانی، در دشتهای بلند آسیای مرکزی و در هند جای گرفته است و مریدان آن در هند، خُجاس نامیده می‌شوند.

درک وضعیت مذهب اسماعیلی در قبال تاریخ فلسفه، بدون این طرح کلی غیرممکن است. ادبیات الموت با نابودی کتابخانه آن از میان رفت و به علت

شرایط نامساعد، از آن پس آثار کمی نوشته شده است. در عوض، شاخه بُهراس توانسته است مجموعه‌های کاملی را حفظ کند. وضعیت دردناک از دیدگاه فیلسوف چنین است: شاخه خُجاس که آزادمنش‌ترین، آماده‌اند تا برای شناساندن مذهب اسماعیلی متن‌هایی را چاپ کنند، اما با کمال تأسف تمامی دست‌نوشته‌ها در اختیار بُهراس قرار دارد و اینان تا جایی به حفظ اسرار می‌پردازند که از میان هفتصد و هفتاد عنوانی که توسط شادروان و ایوانف شمارش شده (شامل متن‌های دروزی) تاکنون تنها حدود ده اثر در دسترس قرار گرفته است.

در شاخه مستعلی پس از پایان دوره فاطمیان، چند نویسنده کثیرالتألیف به وجود آمده است؛ ابتدا در دوره‌ای که دوره یمنی جدید نامیده می‌شود. این‌جا باید به ذکر نام‌های چند داعی یمنی بزرگ بسنده کرد که کار اساسی آنان تحریر مجموعه‌هایی غنی در الهیات و امام‌شناسی اسماعیلی بوده است: داعی دوم، ابراهیم بن حسن (۱۱۶۲/۵۵۷)؛ داعی سوم، حاتم بن ابراهیم؛ داعی پنجم، علی بن محمد بن ولید (۱۲۱۵/۶۱۲) که علاوه بر آثار دیگر، کتاب غنی دامغ‌الباطل را (دست‌نوشته هزار و دویست صفحه را شامل می‌شود و در دست چاپ و بررسی است) در جواب اثر بزرگ ضد اسماعیلی غزالی با عنوان المستظهری نوشته است؛ داعی هشتم، حسین بن علی (۱۲۶۸/۶۵۷) که از او خلاصه‌ای در الهیات و معادشناسی اسماعیلی به جا مانده است (چاپ شده)؛ از داعی نوزدهم، ادریس عمادالدین (۱۴۶۸/۸۷۲) به عنوان تاریخ‌نویس و فیلسوف آثار مهمی به جا مانده است (بویژه *ظهر المعانی* که در دست چاپ و بررسی است). این‌جا به دوره هندی می‌رسیم و از این دوره اثر عظیم حسن بن نوح هندی‌پهروشی (۱۵۳۳/۹۳۹) را ذکر می‌کنیم که هفت مجلد بزرگ را شامل می‌شود و فهرست مطالب آن بر ما معلوم است که اگر روزی دست‌نوشته‌ای از آن در اختیار ما قرار گیرد، تمامی مباحث اساسی تاریخ و الهیات اسماعیلی را در آن بازخواهیم یافت. در جریان این دوره، شاخه مستعلی به دو شاخه فرعی تقسیم می‌شود: داودی و سلیمانی. این‌جا نیز دهها عنوان کتاب شناخته شده‌اند، اما با کمال تأسف برای محققان عنوان‌هایی بیش نیستند.

1. *resurrectio non est factum historicum, sed mysterium liturgicum.*

آثار اساسی مذهب اسماعیلی الموت را آوردیم که ظاهراً نویسندگان شیعی دوازده‌امامی این دوره تنها از این مذهب اسماعیلی آگاهی داشته‌اند. این آثار، در مقایسه با آثار غنی داعیان جدید یمنی چندان وزنی ندارد. بالاتر نظر فیلسوف را درباره این وضعیت دردناک آوردیم. نتیجه این وضعیت آن بود که مذهب اسماعیلی که در سده‌های چهارم/دهم و پنجم/یازدهم پیشگام دلاوری در امر اندیشه فلسفی در اسلام بوده، در عمل از سده‌ها پیش به سکوت گراییده است. مذهب اسماعیلی امروزه بایستی صدای سنتی و بدیع خود را به گوشها برساند. چنین به نظر می‌رسد که اسماعیلیان جوان در این اندیشه‌اند.

۳. جریان اشراقی

جریان اشراقی، یعنی جریان اشراقیان ایران^۱ که از اصلاح اساسی سهروردی، شیخ اشراق (۱۱۹۱/۵۸۷) در کتاب حکمت الاشراق با هدف تجدید حکمت فرزندگان ایران باستان نشأت گرفت. با ادغام عرفان ابن عربی در الهیات شیعی، سهمی در ارائه چهره‌ای ویژه به فلسفه اسلام ایرانی در طی سده‌های آتی خواهد داشت. به همین علت، این‌جا اندیشمندانی را گردآورده‌ایم که اگرچه شیعی نیستند، اما با آثار خود در تکوین این جریان نقشی ایفا کرده‌اند. آثار این نویسندگان در اندیشه شیعی به ثمر رسید و بهتر است دستاورد هر یک از آنان را به طور جداگانه مورد بررسی قرار ندهیم.

در رأس اشراقیان ایران، شمس‌الدین شهرزوری (سده هفتم/سیزدهم) قرار دارد. عجیب است که از زندگی این فیلسوف که تذکره‌ای با عنوان نزهة الارواح در احوال فیلسوفان با استفاده از مواد پیشینیان خود تحریر کرده است، بی‌آن‌که این نکته را به صراحت گفته باشد، هیچ‌چیز نمی‌دانیم. از شهرزوری بویژه مجموعه بزرگی در فلسفه اسلامی تا زمان او باقی مانده که عنوان آن شجرة الالهية و اسرار الحکمیة است و شایسته آن بود که مدت‌ها پیش از این مورد بررسی قرار می‌گرفت و به چاپ می‌رسید (این اثر در سال ۱۲۸۲/۶۸۰ به پایان رسیده و

از ادبیات نزاری، یعنی مذهب اسماعیلی دعوت جدید الموت که همه آن به فارسی نوشته شده، خوشبختانه دو رساله از نصیرالدین طوسی باقی مانده است که ذکر «تعلقات» اسماعیلی او گذشت (دلیل قاطعی نداریم که در اصالت این دو رساله که مهم‌ترین آن‌ها روضة التسليم نام دارد، تردید کنیم). مذهب اسماعیلی، در ایران پس از سقوط الموت در کسوت تصوف به حیات خود ادامه داد و از آن پس در ادبیات صوفیانه نوعی ابهام وجود داشته است. از شعر پراهمیت شیخ محمود شبستری رایحه‌ای اسماعیلی به مشام می‌رسد و بر بخشی از گلشن زار شرحی اسماعیلی نوشته شده است (چاپ شده). همین طور، ادبیات نزاری سنت الموت، اغلب به صورت رساله‌های منظوم ادامه پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که قهستانی (درگذشته حدود ۱۳۲۰/۷۲۰) نخستین کسی بود که از اصطلاحات صوفیانه برای بیان مضامین اسماعیلی استفاده کرده است. امام جلال‌الدین مستنصر بالله دوم (۱۴۸۰/۸۸۰) که در انجندان (به اسم شاه قلندر) اقامت داشت و در همان جابه خاک سپرده شد، اثری با عنوان پندیات جوانمردی نوشت، مفهومی که معنای آن را در تشیع و تصوف، پیش از این توضیح دادیم. از سیدسهراب ولی بدخشانی (که در حدود سال ۱۴۵۲/۸۵۶ به نوشتن مشغول بود) و ابواسحاق قهستانی (نیمه دوم سده پانزدهم میلادی) اثری مهم در فلسفه اسماعیلی به یادگار مانده است. خیرخواه هروی (درگذشته پس از سال ۱۵۵۳/۹۶۰) نویسنده‌ای پرکار بود که اساسی‌ترین اثر او کلام پیر است و بسط هفت باب ابواسحاق قهستانی به شمار می‌رود و همراه با روضة التسليم نصیرالدین طوسی کامل‌ترین طرح فلسفه اسماعیلی سنت الموتی موجود است. از خاکی خراسانی (که در حدود سال ۱۶۴۵/۱۰۵۶) و پسر او، رقامی دژبادی اشعار فلسفی بلندی برجای مانده است. غلام‌علی احمدنگر (۱۶۹۰/۱۱۱۰) اثری منظوم با عنوان لمعات الطاهرین دارد که بالغ بر هزار و صد صفحه تا حدی آشفته است و در آن مباحث فلسفی به نثر توضیح داده شده‌اند. پیر شهاب‌الدین شاه حسینی (فرزند ارشد آقاخان دوم) متولد سال [۱۲۶۶/۱۸۵۰] در گذشته در عنفوان جوانی در سال [۱۳۰۱/۱۸۸۴] چند رساله به یادگار گذاشته است که دست‌کم خلاصه‌های بسیار خوبی از عرفان اسماعیلی است.

اشاره‌ای از نسخه‌نویس دلالت بر این دارد که مؤلف تا سال ۱۲۸۸/۶۸۷ در قید حیات بوده است). افزون بر این از شهرزوری دو شرح فشرده بر اثر بزرگ شهروردی یعنی تلویحات و حکمت الاشراف باقی مانده است، شرح‌هایی که صفحات بسیاری از آن‌ها توسط شارحان دیگر رونویسی شده است. شهرزوری با تمام وجود یک اشراقی بود و بر این نکته آگاهی داشت که شخصاً همان کسی است که پیش از این، شهروردی او را قیم بالکتاب نامیده بود. این امر را به تأکید ذکر می‌کنیم، زیرا احتمالاً تصادفی نیست که قیم بالکتاب حکمت الاشراف از صفتی برخوردار بود که در تشیع به امامان به عنوان قیم بالکتاب (قرآن) در کلیت ظاهری و باطنی آن داده شده است.

این کمونه (سعد بن منصور) نیز فیلسوف بزرگ این دوره بود (او در سال ۱۲۸۴/۶۸۳ درگذشت). او خود یهودی بود یا پدربزرگی یهودی داشت (هیبت‌الله یا ناتانائیل)، اما برخی اشارات در کتاب‌های وی موجب شده است که تذکره‌های شیعی او را فیلسوف شیعی امامی بدانند. او بر سه بخش (منطق، طبیعیات و الهیات) کتاب مشکل تلویحات شهروردی شرحی بدیع و جدی نوشته است (پایان‌یافته در سال ۱۲۶۸/۶۶۷). افزون بر این، از او دوازده اثر باقی مانده که از آن میان می‌توان از تنقیح الابحاث در بررسی سه دیانت یهودی، مسیحی و اسلام را نام برد. این اثر در بغداد از سوی عناصر سنی مشکلاتی برای وی ایجاد کرد. به نظر می‌رسد که مؤلف در آن اثر از نوعی اعتقاد به وحدت ادیان ابراهیمی الهام می‌گرفت.

قطب‌الدین شیرازی (محمود بن مسعود)، متولد سال ۱۲۳۷/۶۳۴ در شیراز و درگذشته در سال ۱۳۱۱/۷۱۰ در تبریز، شاید مشهورترین فیلسوف آن زمان باشد. او، ریاضیدان، منجم، فیلسوف و صوفی بود و استادان نامداری چون نصیرالدین طوسی، صدرالدین قونوی و کاتبی قزوینی داشت. قطب حدود پانزده اثر تألیف کرده که از آن میان می‌توان از دانشنامه فلسفی به زبان فارسی، قرینه دانشنامه شهرزوری به عربی، با عنوان درة التاج نام برد. این اثر از دو بخش (چاپ تهران در سال ۱۳۲۰ شمسی) فراهم آمده: بخش نخست، مقدماتی در شناخت، منطق، فلسفه اولی، طبیعیات، الهیات و کلام عقلی و بخش دوم در

هندسه اقلیدسی، هیأت، ریاضیات و موسیقی. او بر کتاب حکمت الاشراف شهروردی شری استادانه نوشته که تاکنون کتاب درسی مهمی برای درک متن مجمل شهروردی به شمار می‌رود.

جلال‌الدین دوانی، متولد سال ۱۴۲۶/۸۳۰ در دوان نزدیک شیراز و درگذشته در همان‌جا در سال ۱۵۰۱/۹۰۹، نویسنده‌ای پرکار و علاقه‌مند به مسائل کلام، فلسفه و عرفان بود. او در شیراز تحصیل کرده و در ایران، هند و عراق تقریباً همه‌جا سفر کرد و به دنبال رؤیایی به تشیع گروید. این‌جا به طور عمده به شرح او بر کتاب هیاکل الذور شهروردی اشاره می‌کنیم که نسخه‌های فراوانی از آن در دست است، زیرا هر محقق در فلسفه این اثر را خوانده بود، تا جایی که شرحی در مخالفت با آن توسط غیاث‌الدین منصور شیرازی (۱۵۴۲/۹۴۹)، نوشته شد. این را نیز بگوییم که اختلاف میان دو فیلسوف به این نکته منحصر نمی‌شود.

اشاره‌ای نیز به یکی از شاگردان (پرشمار) جلال‌الدین دوانی، امیرحسین میدی می‌کنیم که در سال ۱۴۹۸/۹۰۴ یا ۱۵۰۵/۹۱۱ درگذشته و اغلب تذکره‌ها، به حق، او را شیعی دانسته‌اند. از او ده اثر باقی مانده که یکی شرحی بر کتاب الهدایة اثیرالدین ابهری (ر.ک. ص...) و دیگری شرحی بر دیوان امام اول است که در مقدمه آن موضوعات اساسی الهیات صوفیانه بسط داده شده است. این‌جا باید از دو شخصیت ناشناخته اهل تبریز نام ببریم. در سال ۱۵۲۴/۹۳۰، دود تبریزی، شرحی منظم بر کتاب الواح المعادیة شهروردی می‌نویسد و یکی از معاصران دود تبریزی، نجم‌الدین محمود تبریزی که از او نیز ناشناخته‌تر است، تعلیقه‌ای بر کتاب حکمت الاشراف می‌نویسد. حاصل سخن این‌که اگرچه شهروردی رساله‌های کوچکی به فارسی نوشته بود، اما آثار مهم او به زبان عربی بود. در سال ۱۶۰۰/۱۰۰۸ نویسنده‌ای به نام محمدشرف‌بن‌هروی نه تنها مقدمه و پنج کتاب دومین بخش حکمت الاشراف را به فارسی درآورد، بلکه شرح قطب‌الدین شیرازی را نیز به فارسی برگرداند. آشنایی با مباحث هندی که در اثر مترجم به چشم می‌خورد، مبین پیوند میان اقدام او و دلمشغولی‌های پربرکتی است که از اصلاح مذهبی اکبرشاه، پادشاه

ایرانی - اسلامی^۱ (فلسفه ایرانی در دوره اسلامی) صورت نهایی آن را خواهد داد. این پیوند در نزد ابن ابی جمهور واقعیت حصول یافته است.

۴. تشیع و کیمیا: جلد کی

حکمت طبیعت که به معنای دقیق کلمه، جزئی از «حکمت نبوی» است و در کیمیا به اوج خود می‌رسد، با حکمت «نظری»^۲، که بدین‌گونه تجدید شد، ارتباط پیدا می‌کند (حکمتی که در آن، شخص خود را آینه‌ای^۳ می‌یابد که در آن امور و حوادث اتفاق می‌افتند). کیمیاگر بزرگ ایدامور جلدکی به خوبی این پیوند را نشان داده است. پیوندی که حکمت نبوی شیعی را با کیمیای جلدکی وحدت می‌بخشد، با پیوندی که حکمت اسماعیلی را با کیمیای جابر بن حیان وحدت می‌بخشد، ارتباط دارد. جلدکی ضمن توصیف شیوه‌های کیمیایی علمی به درستی به کیمیا به عنوان دانشی معنوی توجه داشت. عمل کیمیاگر که عملی و در عین حال رمزی است، در ماده اولی^۴ و در وجود انسان تحقق پیدا می‌کند. پیوندی اساسی میان اندیشه کیمیا و امام‌شناسی شیعی و از طریق این امام‌شناسی، پیوندی میان عمل کیمیاگر و فتوت وجود دارد که به عنوان خدمت جوانمردی معنوی به ضرورت نجاتی کیهانی ارتقاء یافته است. کیمیا، پیش از تاریخ شیمی جدید نیست.

[عزالدین] ایدامور جلدکی (به تلفظ درست و نه جلدکی) ایرانی اهل جلدک، روستایی در هیجده کیلومتری شمال مشهد در خراسان بود. او در دمشق و سپس در قاهره اقامت داشت و در همان شهر در فاصله سال‌های ۱۳۴۹/۷۵۰ و ۱۳۶۰/۷۶۲ از دنیا رفت. از او پانزده اثر در کیمیا باقی مانده که تا کنون بسیار کم مورد بررسی قرار گرفته است. این‌جا از کتاب البرهان فی اسرار علم المیزان نام می‌بریم که اثری عظیم به عربی است و چهار بخش در چهار مجلد را شامل می‌شود.

مغولی هند ناشی می‌شود و ذکر آن گذشت. در واقع، فلسفه اشراقی بر طرح «وحدت ادیان» اکبرشاه تأثیری شگرف داشته است.

ماجرای آذرکیوان، موبد بزرگ زردشتی شیراز در فاصله سده‌های هفدهم و هیجدهم میلادی که با همکیشان خود به هند مهاجرت کرد، با این تحول اندیشه‌های فلسفی و دینی ارتباط پیدا می‌کند. اثر مهمی به زبان فارسی که در همان زمان نوشته شده و دبستان مذاهب نام دارد، اطلاعاتی درباره وضعیت محافل زردشتی به دست می‌دهد که در آن کتابی مانند دساتیرنامه (کتاب مقدس پیامبران باستانی ایران) شکوفا شده است. این کتاب مایه دلسردی تاریخ‌نویس یا فیلسوفی خواهد شد که در آن به جستجوی سندی درباره آیین زردشتی آغازین بوده باشد. در عوض، این کتاب برای فیلسوف بسیار جالب توجه است، زیرا گواهی بر انتشار فلسفه اشراقی است و اثرات گرانبهایی از آن را در خود دارد. در گروه آذرکیوان ستایشگران پرشور و مترجمان آثار سهروردی و بویژه فرزانه بهرام قرار داشت که در سال ۱۶۳۸/۱۰۴۸ زنده بود و افزون بر ترجمه‌های نابافته او، کتابی با عنوان شارستان چهار چمن تحریر کرده است. کتاب فارسی دیگری با عنوان آیین هوشنگ (پیامبر باستانی ایرانی) در گروه آذرکیوان نوشته شد. پارسیان [هند] به اندازه کافی به این آثار توجه کرده و آن‌ها را چاپ کرده‌اند. آنان کتاب دساتیرنامه را اثری «نیمه پارسی» می‌دانند و در این باره بهتر از آنان نمی‌توان داوری کرد. بنابراین، این‌جا شاهد ادبیاتی زردشتی و اشراقی (در حال بررسی) هستیم که به طور پرشوری به ندای سهروردی پاسخ گفته و گواهی بر تأثیر فلسفه او در هند سده هفدهم است.

بدیهی است که نیروی جریان اشراقی به کسانی که به صراحت شرحی بر یکی از آثار شیخ اشراق نوشته‌اند، محدود نمی‌شود. پایین‌تر خواهیم گفت که ملاً صدرای شیرازی تعلیقاتی مفصل و استادانه بر کتاب حکمت الاشراق نوشته است، اما تأثیر اشراق بر شماری از اندیشمندان ایرانی که این‌جا یاد می‌کنیم، گسترش پیدا خواهد کرد. یکی از شارحان ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص خود به پیوندهای هرمتی اشراقیان توجه خواهد کرد. پیوند جریان اشراقی و جریان ناشی از ابن عربی با مباحث اساسی حکمت شیعی به فلسفه

1. philosophie irano-islamique

2. spéculative 3. speculum 4. materia prima

مهم تعلیمات او که در نظر هر اندیشمند شیعی اهمیت به‌سزایی داشت، طرد شود.

از نظر زمانی در آغاز باید به گروهی از دو یا سه شخصیت وابسته به یک خانواده شیعی اهل خجند در ترکستان اشاره کرد که برای همیشه در اصفهان ساکن شدند. صدرالدین ابوحمید محمد تُرکة اصفهانی (سده‌های هفتم-هشتم/سیزدهم-چهاردهم؛ تاریخ دقیق معلوم نیست) از کسانی است که حیدر آملی در زمره کسانی ذکر می‌کند که به فلسفه نظری صرف قانع نشده‌اند. «او نیز به‌نوبه خود از علم و فلسفه به علم و مردان تصوف بازگشت و در این باره کتاب‌های چندی نوشت که می‌توان از کتابی درباره وجود مطلق نام برد». این‌جا حیدر آملی صفحه‌ای از این اثر تذکره اصفهانی را نقل می‌کند. در واقع از صدرالدین آثار زیادی درباره الهیات به جا مانده که مهم‌ترین آن‌ها قواعد التوحید است.

نوه او، صائن‌الدین علی تُرکة اصفهانی (درگذشته میان سال‌های ۱۴۲۷/۸۳۰ و ۱۴۳۲/۸۳۶) شرحی بر این اثر بسیار پرابهام با عنوان تمهید القواعد فی الوجود المطلق نوشت که برای مطالعه حکمت شیعی بسیار دارای اهمیت است. از صائن‌الدین شمار زیادی کتاب کاملاً شخصی به عربی و فارسی باقی مانده است: شرح بر فصوص الحکم ابن عربی، مفاحص، تفسیری بر آیه مربوط به انشقاق قمر (۵۴/۱) که معنای ظاهری آیه به او امکان می‌دهد تا طرحی بدیع از مقایسه میان ادیان ارائه کند که هر یک از مکتب‌های مهم زمان جای خاصی در آن دارند. نیز از او رساله‌ای درباره شیخ محمود شبستری و شرحی بر یکی از قصیده‌های ابن فارض و جز آن باقی مانده است (چاپ حدود چهل رساله از آثار فارسی او در تهران در دست انجام است).

یادآور می‌شویم که پسر عم او افضل‌الدین محمد صدر تُرکة اصفهانی به‌واسطه ترجمه فارسی کتاب ملل و نحل شهرستانی مشهور شده است. این ترجمه در سال ۱۴۳۹/۸۴۳ در اصفهان به پایان رسید و با رساله‌ای شخصی درباره همان اثر تکمیل شد. این اقدام در تاریخ فلسفه ایرانی - اسلامی حادثه مهمی است. با کمال تأسف، همین امر باعث شد افضل‌الدین به دستور شاه‌رخ،

در نخستین نگاه، می‌توان از اهمیتی که خطبه‌های عرفانی منسوب به امام اول و بویژه خطبه‌اللبان مشهور که ذکر آن گذشت، در این کتاب دارد، تعجب کرد. در فصل پنجم از بخش دوم جلدکی می‌گوید: کیمیا فقط در نزد کسانی استوار می‌شود که معرفتی عالی از حکمت داشته و به پیام پیامبران گوش فرادارند. علت این امر آن است که پیام پیامبران، احکام ظاهری شریعت و برخی از رموز فرزانیگی اکسیر اعظم را شامل می‌شود. امام اول گفته است که کیمیا «خواهر نبوت» است، زیرا معرفت به کیمیا از دانش‌های پیامبر به شمار می‌رود. منظور امام از «خواهر نبوت»، نوعی اشاره به حکمت است و شکی نیست که حکمت، خواهر نبوت است. پس از ذکر این مطلب، همین فصل با اشاره‌ای به ترکیب به پایان می‌رسد که توضیح آن بایستی از کسی خواسته شود که از فراز شجره فتوت و «مشکوة انوار نبوت» سخن می‌گوید و او همان امام است. این سطور ما را به فصل بعد هدایت می‌کند که در آن شرحی بر کتابی از آپولونیوس طیانی^۱ موسوم به کتاب الرموز^۲ که در داستانی رمزی است، آورده شده است (این اثر در دست بررسی است).

پایین‌تر نیز دو رساله در کیمیا، از میرفندرسکی و دیگری از بیدآبادی، ذکر خواهیم کرد. همین‌طور، در نزد شیخ احمد احسایی و مکتب شیخی، مسائل مربوط به «کالبد روز رستاخیز» با توجه به مراحل متواتر عملیات کیمیاگری مورد بحث قرار گرفته است.

۵. ادغام [عرفان] ابن عربی در الهیات شیعی

این‌که اندیشمندان شیعی، آثار ابن عربی را از آن خود دانسته باشند، یکی از اساسی‌ترین واقعیاتی است که بالاتر به آن اشاره شد. این امر به طور طبیعی، ما را به بحث در آموزش‌های نخستین ابن عربی در اندلس هدایت می‌کند. وانگهی ستایش شخص و آثار شیخ اکبر^۳ به هیچ وجه مانع از آن نشد که برخی از وجوه

1. appollonius de Tyane 2. Livres des Sept Statues
3. Doctor maximus

پسر تیمور لنگ در سال ۱۴۴۷/۸۵۰ به قتل برسد و این عمل برای شاهرخ عاقبت خوشی نداشت، زیرا خود او هشتاد روز پس از آن از دنیا رفت.

آثار رجب بذرسی (اهل بذرس در عراق) در نیمه دوم سده هشتم/چهاردهم (تاریخ‌های دقیق معلوم نیست) نوشته شده‌اند. این آثار نیز برای این مرحله از فلسفه شیعی دارای اهمیت بسیاری است. در میان آثار رجب برسی که به هشت اثر می‌رسد، مشارق الانوار را که مهم‌ترین خطبه‌های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می‌شود، می‌توان دیباچه‌ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد. این اثر توسط دانشمندی از اهالی سبزوار و ساکن مشهد به نام خطیب‌القارح به دستور شاه سلیمان صفوی (۱۶۶۶-۱۶۹۴) به فارسی در هزار صفحه نیم‌ورقی مورد شرح و توضیح قرار گرفته و در سال ۱۶۸۰/۱۰۹۰ به پایان رسید. این اثر، شرحی مبسوط درباره حقیقت محمدیه دارد که «همه کلمات کتاب هستی» را شامل می‌شود. این حقیقت^۱، مرات خداست، نور واحدی [است] که دو ساحت دارد: ساحت ظاهری که همان رسالت نبوی است و ساحت باطنی که ولایت یعنی مبحث الهی متجلی در امام است.

اما برای پدیدار ادغام [آثار ابن عربی در حکمت شیعی] از نظر تدوین منظم آن، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین اثر از آن حیدر آملی است. ما در همین اواخر توانسته‌ایم شرح حال و بخشی از کتابشناسی او را که در دست بررسی و چاپ است بازسازی نماییم. این آثار که از حدود سی و پنج عنوان بیشتر نیست (اعم از فارسی و عربی)، گستره‌ای حیرت‌انگیز دارد. خود مقدمات شرح حیدر آملی بر فصوص ابن عربی یعنی نص النصوص مجموعه‌ای کامل و جالب توجه و مجلدی بزرگ است. او که در سال ۱۳۲۰/۷۲۰ در آمل مرکز طبرستان (جنوب دریای خزر) در خانواده شیعی بسیار قدیمی متولد شده بود، جوانی شکوفایی داشت. در سن سی‌سالگی، حیدر آملی دستخوش بحران معنوی عمیقی شد و با قطع تمامی تعلقات دنیوی برای اقامت در اماکن مقدسه شیعی به عراق رفت. آخرین اثری که از او شناخته شده به سال ۱۳۸۵/۷۸۷ مربوط می‌شود.

همان‌طوری که سهروردی کوشش کرده بود تا پیوندی میان حکمت

فرزانگان باستانی ایرانی و فلسفه اسلامی برقرار کند، حیدر آملی نیز جمعی میان تشیع و الهیات صوفیانه ایجاد کرد. نظریه توحید حیدر آملی بر وحدت وجود ابن عربی استوار شده است. توحیدی کلامی و ظاهری وجود دارد (لا اله الا الله) که وحدت خدا را تصدیق می‌کند و همان توحیدی است که پیامبران مردم را به آن فراخوانده‌اند. توحیدی وجودی و باطنی نیز وجود دارد (جز خدا وجود ندارد) که وحدت وجود را تصدیق می‌کند و همان توحیدی است که اولیاءالله مردم را به آن می‌خوانند. از احادیث امامان وضعیتی برای پیامبرشناسی و امام‌شناسی پیش می‌آید یعنی نسبت باطن فراینده میان رسالت، نبوت و ولایت که همان باطن نبوت و ولایت خاص امامان است. دایره نبوتی وجود دارد که بسته است، اما دایره ولایت به دنبال آن می‌آید. خاتم نبوت، آخرین نبی مرسل، محمد بود و خاتم ولایت، امامت محمدی در شخصیت دوگانه امام اول (خاتم ولایت مطلق) و امام دوازدهم (خاتم ولایت محمدی) است. حیدر آملی، به رغم احترامی که برای ابن عربی قائل است در این مورد که او عیسی مسیح را خاتم ولایت مطلق می‌داند، انتقادی جدی و منظم بر او وارد می‌کند (تکرار می‌کنیم که مفهوم شیعی ولایت، دوستی در زبان فارسی، مبین دوستی با خداست و نباید آن را با مفهوم ولایت رایج در تصوف که معمولاً به نادرست به Sainteré ترجمه می‌کنند، اشتباه کرد). پیامبری به عنوان ختم ولایت مطلق، سخنی پرتناقض است. آنچه موضوع بحث است، چنان‌که در طرح اجمالی آورده شد، از این پس بیشتر از فلسفه تاریخ، بر تمامی حکمت تاریخ^۱ شیعی و دوره‌بندی حکمت تاریخ اشراف خواهد داشت و می‌تواند در مغرب‌زمین با حکمت تاریخ یواشیم دُفلور^۲ و طرفداران او^۳ مقایسه شود.

با ابن ابی جمهور (۱۴۰۱/۸۰۴) و کتاب مهم او المجلی پیوند کامل میان حکمت اشراق سهروردی، حکمت ابن عربی و سنت شیعی تثبیت می‌شود. ابن‌ابی‌جمهور مانند حیدر آملی شخص امام دوازدهم، امام غایب منتظر را با پاراقلیط انجیل یوحنا یکی می‌داند. در این صورت حکمت شیعی صبغه‌ای پاراقلیطی و یوحنایی به خود می‌گیرد و به همین دلیل است که به مکتب

1. historiosophie

2. Joachim de Flore

3. Joachimites

1. Logos

یوحنایی در فلسفه غربی اشاره کردیم.

۶. صدرالدین دشتکی و مکتب شیراز

این‌جا نیز مانند مورد خانوادهٔ تُرکه‌اصفهانی به یک سلسلهٔ خانوادگی از فیلسوفان برمی‌خوریم. پدر یعنی صدرالدین محمد دشتکی شیرازی (معروف به امیرصدرالدین یا صدرالدین کبیر که نباید با صدرالدین شیرازی معروف به ملاً صدرا اشتباه کرد) یکی از اندیشمندان بزرگ امامی در سدهٔ نهم/پانزدهم بود. صدرالدین در سال ۱۴۲۴/۸۲۸ متولد و در سال ۱۴۹۷/۹۰۳ توسط ترکمن‌ها به قتل رسید و در شیراز مدفون شد. او استعدادی در اقامهٔ برهان داشت و به همین دلیل، برای جلال داوونی مایهٔ دردسر شد. از او ده اثر باقی مانده که دو مجموعه از آن نوشته‌ها به تجرید نصیرالدین طوسی و شرح‌های آن مربوط می‌شود. ملاً صدرا در اثر بزرگ خود اسفار (ر.ک. ص ۴۸۲) به نظر او در وجود ذهنی اشاره کرد و آن را مورد بحث قرار می‌دهد.

فرزند او، غیاث‌الدین منصور شیرازی (درگذشتهٔ سال ۱۵۳۳/۹۴۰ یا ۱۵۴۲/۹۴۹) که برخی از تذکره‌نویسان او را عقل حادی عشر نامیده‌اند (این اسم به نویسندگان دیگری نیز داده شده)، آثاری فلسفی و کلامی به عربی و فارسی به یادگار گذاشته که حدود سی عنوان بوده و موضوعات کلام، فلسفه، تصوف و نیز هیأت و پزشکی را شامل می‌شود. او تقریباً تمامی عمر خود را در شیراز سپری کرد و آن‌جا در مدرسهٔ منصوریه که پادشاه صفوی شاه طهماسب (۱۵۲۴-۱۵۷۶) تأسیس کرده بود، تدریس می‌کرد. آموزش‌هایی که غیاث‌الدین در جوانی دریافت کرد، می‌تواند تصویری از فعالیت علمی و فلسفی آن زمان را در شیراز ارائه کند. پدر او صدرالدین، جلسات مباحثه‌ای ترتیب می‌داد که فرزند با علاقه در آن‌ها شرکت می‌جست. معروف‌ترین مخاطبان، عبارت بودند از دوانی فیلسوف که اغلب مورد اعتراض واقع می‌شد و فقیه امامی علی‌بن‌عبدالعلی کُرکی (معروف به محقق کرکی، درگذشته سال ۱۵۳۳/۹۴۰). حاصل این جلسات در شماری از کتاب‌های او، به عنوان مثال، کتاب‌های

مربوط به تجرید نصیرالدین طوسی آمده است، اما مشهورترین اثر غیاث‌الدین شرحی بر هیاکل النور سهروردی در جواب به دوانی است. این اثر نه تنها از نظر جدلی ارزشی دارد، بلکه مبین نفوذ اشراق در فلسفهٔ این دوره و تمایل مؤلف به تصوف است. از این دیدگاه، غیاث‌الدین پیشگام تألیف و ترکیبی است که ملاً صدرا به آن دست‌زد و به همین دلیل ملاً صدرا برای غیاث‌الدین منصور ارج خاصی قایل بود. این‌جا باید بر این نکته تأکید کنیم که تا چه اندازه آثار این اندیشمندان شایستهٔ چاپ و مطالعه است، البته اگر نخواهیم این سخن را دربارهٔ کسانی نیز که ذکرشان خواهد آمد، تکرار کنیم.

نوادهٔ صدرالدین دشتکی و فرزند غیاث‌الدین نیز از شهرتی نسبی برخوردار بود و معمولاً او را امیر صدرالدین دوم می‌نامند (درگذشتهٔ حدود سال ۱۵۵۳/۹۶۱). امیر صدرالدین، مانند پدر بزرگ خود به کانی‌شناسی علاقه داشت و کتابی به فارسی در شناخت سنگ‌های بهادر با عنوان جواهرنامه از او به یادگار مانده است.

یکی از مشهورترین شاگردان صدرالدین دشتکی، شمس‌الدین محمد خفزی (۱۵۲۸/۹۳۵ یا ۱۵۵۰/۹۵۷) بود که به عنوان فیلسوف پرآوازه شد و به نظر می‌آید که در آن زمان در شیراز از نفوذ اخلاقی زیادی برخوردار بوده است. محقق کرکی که ذکر او گذشت، در سفرهای خود [به شیراز] به دیدار او می‌شتافت. از خفزی ده اثر فلسفی و تفسیری بر آیه‌الکرسی باقی مانده است. لازم است که به یکی از شاگردان او به نام شاه طاهر بن رضی‌الدین اسماعیلی حسینی اشاره کنیم که سرانجام به هند مهاجرت کرده و در آن‌جا از جهان رفت (۱۵۴۵/۹۵۲ یا ۱۵۴۹/۹۵۶). از او آثار کمی باقی مانده است که از آن میان می‌توان از شرحی بر الهیات شفای ابن سینا نام برد. شاه طاهر که شیعی امامی پرشوری بود، در انتشار مؤثر اندیشهٔ شیعی در هند سهمی دارد.

بالاخره لازم است که این‌جا از شخصیتی عجیب یعنی خواجه محمد بن محمود دهدار (او پسری به نام محمود بن محمد داشت و از نوشتهٔ تذکره‌ها سهم هر یک از آن‌ها به درستی معلوم نمی‌شود) یاد کنیم، هرچند که تنها پیوند او با کسانی که ذکرشان گذشت، در این است که به محفل شیراز تعلق داشت. دربارهٔ

شرح حال او فقط می‌توان این نکته را ذکر کرد که او در سال ۱۰۱۳/۱۶۰۴ زنده بود و در حافظیه شیراز مدفون است. او از نمایندگان بارز حکمت عرفان شیعی از تبار رجب بُرسی است. افزون بر این، او با علم جَفَر، یعنی علمی که در عرفان اسلامی معادل فنون قباله‌های یهودی است، آشنایی داشته است. از او حدود ده اثر باقی مانده است که هر یک از آنها شایسته بررسی است. این‌جا فقط به دُرّ یتیم و حرف الف به عنوان رمز صورت انسانی اشاره می‌کنیم که از معرفت مراتب نفس تا مرتبه انسان کیهانی یا عالم اکبر بحث می‌کند. در این اثر آمده است: «بدان که حقیقت انسان، حقیقت محمدیه است. بنابراین، من با تفسیر دو سوره شروع خواهم کرد که نخستین آن‌ها سوره و الضحی: اَلَمْ یَجِدْکَ یتیمًا فَاوٰی اِسْت.». عرفان اسماعیلی، معنای باطنی زکات را به عنوان بخشش عرفان به کسی که لیاقت داشته باشد، بر این تفسیر از سوره بنا می‌کند و فتوت اسماعیلی پشتوانه این مفهوم قرار می‌گیرد. بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که طنینهای بسیاری به گوش می‌رسد.

۷. میرداماد و مکتب اصفهان

با تجدید شاهنشاهی ایران و سلطنت شاه عباس بزرگ (۱۵۸۷/۹۷۸-۱۰۳۸) اصفهان به ام‌القرای هنرها و علوم اسلامی و کانون فرهنگ معنوی در ایران تبدیل می‌شود. پیش از این ما در جای دیگری پیشنهاد کرده‌ایم، شماری از اندیشمندانی را که در این دوره در ایران پایه‌عرصه وجود نهادند، زیر عنوان «مکتب اصفهان» طبقه‌بندی شود. البته، در درون این مکتب جهت‌گیری متفاوت زیادی وجود دارد؛ پایین‌تر این مطلب را خواهیم دید. از سوی دیگر، نویسندگان این مکتب به هیچ وجه خودجوش نبودند، بلکه اندیشمندانی که ذکرشان پیش از این گذشت، مقدمات آن را فراهم کرده بودند. اما با ظهور تشیع که برای همیشه از خفا خارج شده بود، شاهد انتشار نوشته‌های پراهمیتی (آثار ملاً صدرا، قاضی سعید قمی و دیگران) هستیم که در آن‌ها تأمل فلسفی از ثمره احادیث امامان سود می‌جوید؛ البته، معنای این سخن آن نیست که دیگر

فیلسوفان از هرگونه تعرض مصون هستند.

بارزترین مباحث مطرح‌شده، عبارت‌اند از بحث زمان، حدوث، عالم مثال یا برزخ و همراه با آن، معرفت‌شناسی جدیدی که در نزد ملاً صدرا انقلابی در فلسفه وجود، تأکید بر خیال خلاق، مفهوم حرکت جوهری یا توجه به استحاله‌ها و تغییرات و نوعی حکمت تاریخی مبتنی بر «ساحت» دوگانه نور یا حقیقت محمدیه (ظاهر نبوت و باطن ولایت) را شامل می‌شود و این بنای عظیم بیشتر به «نظام‌های» فلسفی بزرگ غربی در آغاز سده نوزدهم شبیه است تا آنچه را ابن خلدون پیشنهاد می‌کرد.

در تذکره‌های ایرانی مربوط به شرح احوال و آثار غالباً به تمیز اجمالی میان مشایبان و اشراقیان بسنده شده است. به دلیل آن‌که اژولو جای منسوب به ارسطو کتاب دم‌دست این فیلسوفان بوده است، اصطلاح «مشایبان» در نزد فیلسوفان مورد بحث همان معنایی را ندارد که ما به آن می‌دهیم. از سوی دیگر، به همین دلیل تقریباً استثنایی است که این‌جا نمی‌توان حکیم مشایی نابی پیدا کرد، فیلسوفی که تا حدی فلسفه نوافلاطونی در او رسوخ نکرده و بنابراین، تا حدی اشراقی نشده باشد. نخستین و مشهورترین نمونه، مورد محمدباقر استرآبادی معروف به میرداماد (درگذشته سال ۱۰۴۰/۱۶۳۱) و متفکر چند نسل از فیلسوفان شیعی است که نام او در صدر «مکتب اصفهان» قرار دارد. اغلب او را در زمره مشایبان قرار داده‌اند و این مطلب نادرست نیست، اما از این حکیم «مشایی»، خلسه‌هایی بسیار جذاب روایت شده که در آن‌ها ردپای بسیار روشنی از سهروردی می‌توان یافت و نیز تخلص او اشراق بوده است. مدرسه صدر که او در آن‌جا به تدریس مشغول بود، امروزه نیز در اصفهان در باغی بزرگ قرار دارد و مورد استفاده است.

از میرداماد حدود چهل اثر به فارسی و عربی باقی مانده که به غموض معروف بوده و به طور عمده به چاپ نرسیده‌اند، گویی که آثار شاگرد پرآوازه او ملاً صدرا سایه بر آن نوشته‌ها افکنده است. این‌جا از کتاب قبسات به عربی، تحقیقی در مباحث ابن سینایی و از جذوات (به فارسی، این عنوان حاکی از تصویرهای خیالی به هیچ وجه جنبه کاملاً جدی آن آسیبی وارد نمی‌کند) نام

عربی باقی مانده که در سه بخش، مأثورات، نقل قول‌ها و شرح‌های مربوط به حکمای باستانی پیش از اسلام، فیلسوفان و عرفای اسلام اهل تسنن و بلاخره، امامان و چهره‌های درخشان اندیشه و معنویت شیعی را آورده است. در فصل مربوط به زرتشت مقایسه‌ای جالب توجه میان امام دوازدهم شیعیان و سائوشیانت آیین مزدایی وجود دارد. از قطب‌الدین اشکوری رساله‌ای نیز در عالم مثال و تفسیری به روش تأویل شیعی بر قرآن باقی مانده است.

سرانجام، از ملاً شمسای گیلانی نام می‌بریم که آثار او (حدود پانزده رسافه) تاکنون در کتابخانه مدفون مانده و با شناخته شدن تدریجی آن‌ها به نظر می‌آید که آثاری دارای اهمیت‌اند. او که از اهالی ساحل دریای خزر بود، سال‌های بسیار در درس میرداماد حاضر می‌شد و آموزش‌های او را در کتاب‌های خود بسط داده است. ملاً شمسای بسیار سفر می‌کرد (او تقریباً همه جای ایران، عراق، سوریه و حجاز را دیده بود). ملاً شمسای که هم‌درس جوان‌تر ملاً صدرا بود، به خلاف او به اصالت ماهیت پای‌بند ماند، اما انتقادهای هر یک از آن دو به هیچ وجه مانع از آن نشد که ملاً صدرا و ملاً شمسای مکاتبات دوستانه‌ای نداشته باشند. این‌جا ما از رساله‌ای مسالک‌الیقین، اظهارالکمال و حدود عالم نام می‌بریم. در رساله‌ی اخیر ملاً شمسای از نظریه‌ی میرداماد درباره‌ی حدود دهری که بالاتر به آن اشاره شد دفاع کرده است.

۸. میرفندرسکی و شاگردان او

میرابوالقاسم میرفندرسکی (۱۰۵۰/۱۶۴۰) که در اصفهان به چند نسل از شاگردان، فلسفه و کلام تدریس می‌کرد، شخصیتی قوی آثاری که از میرفندرسکی باقی مانده، به طور اعجاب‌انگیزی اندک است. او با کار ترجمه‌ی متن‌های سانسکریت به فارسی ارتباط داشت که شاهزاده داراشکوه به سبب آن معروف شد. مهم‌ترین اثر او رساله‌ای بدیع به فارسی در اعمال و فعالیت‌های انسانی است؛ میرفندرسکی این فعالیت‌ها را به صورت صناعات دو مراتب طبقه‌بندی می‌کند که عالی‌ترین مرتبه آن، مورد فیلسوفان و پیامبران است و

می‌بریم که در آن میرداماد شاید با تأکید بیشتری از دریافت شخصی خود سخن می‌گوید. یکی از مسائلی که برای او اهمیت زیادی داشت، پیدا کردن پاسخی به مشکل جهان‌شناسی بود: آیا عالم قدیم است یا آغازی در زمان دارد (چنان‌که متکلمان می‌گفتند)، بی‌آن‌که زمان وجود داشته باشد؟ میرداماد میان عالمی قدیم و حادث، به دنبال راه‌حلی در مفهوم حدوث دهری است، مفهومی که برای حوادث تاریخ قدسی دارای اهمیت بوده و مفهوم «زمان مثالی» را به وجود می‌آورد که مشاجرات سختی را به دنبال داشته است.

از میان شاگردان بی‌شمار میرداماد، افزون بر صدرای شیرازی فقط به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم. نخست از سیداحمدبن‌زین‌العابدین علوی (درگذشته میان سال‌های ۱۰۵۴/۱۶۴۴ و ۱۰۶۰/۱۶۵۰) نام می‌بریم که پسرعم جوان او بود، شاگرد و سپس داماد او شد. از او آثار فلسفی مهمی مرکب از ده اثر باقی مانده است. افزون بر تفسیرهایی بر رساله‌های مشکل استاد، سیداحمد علوی شرحی مفصل بر شفای ابن سینا با عنوان مفتاح‌الشفای نوشته که مؤلف در آن از «فلسفه مشرقی» ابن سینا سخن می‌گوید. افزون بر این، از او مقدمه‌ای بر تفسیر فلسفی و عرفانی قرآن با عنوان لطایف غیب (به فارسی) باقی مانده است.

شاگردی شرحی عظیم، در هزار و دو بیست صفحه نیم‌ورقی، بر قبسات نوشته که حاصل تمام عمر او است. با کمال تأسف، تاکنون از این شاگرد جز نام او، محمدبن‌علی‌رضابن‌آقاجانی و تاریخ خاتمه اثر او (۱۰۷۱/۱۶۶۱) چیزی نمی‌دانیم. از آن‌جا که نسخه دست‌نوشته خود مؤلف را می‌شناسیم، می‌توانیم به اهمیت آن اشاره کرده و امیدوار باشیم که ناشری پیدا خواهد کرد. به نظر می‌آید که یکی از شاگردان میرداماد به همان کوشش دست‌زده، اما نام او را نمی‌دانیم، زیرا این دست‌نوشته که به اندازه شرح یادشده ابن‌آقاجانی است. فاقد نخستین صفحات کتاب است. این شرح‌ها مشحون از تحقیقات اصیل است و نویسندگان آنها آزادانه به بیان الهامات فلسفی شخصی می‌پردازند.

از شاگرد دیگر میرداماد، قطب‌الدین محمد اشکوری (درگذشته پس از سال ۱۰۷۵/۱۶۶۴) که شریف لاهیجی نیز خوانده شده) اثر مفصلی به فارسی و

برد. از میرزارفیعاً ده رساله باقی مانده است که به طور عمده شرح‌هایی فلسفی درباره آثار مهم شیعی مانند کافی اثر کلینی (با تکمله‌ای به فارسی با عنوان الشجرات الالهیه در اصول کافی)، ارشاد شیخ مفید، صحیفه سجاده و تعلیقاتی بر شرح اشارات نصیرالدین طوسی را شامل می‌شود.

۹. ملا صدرای شیرازی و شاگردان او

این‌جا به قلّه فلسفه ایرانی-اسلامی سده‌های اخیر پامی‌گذاریم. صدرالدین محمد شیرازی (متولد سال ۱۵۷۱/۹۷۹)، درگذشته در سال ۱۶۴۰/۱۰۵۰ که معمولاً ملا صدرا نامیده می‌شود، هیأت تألیفی پر توانی را میان جریان‌هایی که تا کنون یاد کردیم، ایجاد کرد. اندیشه او تا امروز بر تمامی فلسفه ایرانی و به طور کلی وجدان شیعی در سطح بیان فلسفی آن، اثر گذاشته است. از ملا صدرا مجموعه آثار عظیمی باقی مانده است که بالغ بر چهل و پنج عنوان - چندین کتاب در قطع رحلی - را شامل می‌شود. حاشیه او بر الهیات شفای ابن سینا مبین اصلاح او در فلسفه است و تعلیقه او بر حکمت الاشراق سهروردی شالوده‌ای استوار برای اشراق فراهم می‌آورد. شاهکار او اسفار اربعه (هزار صفحه در قطع رحلی) مجموعه‌ای است که از آن پس، عمده اندیشمندان ایرانی بر مبنای آن اندیشیده‌اند. این‌جانی‌توان در جزئیات عنوان دیگر آثار او وارد شد؛ فقط باید از اثر بزرگ او در شرح اصول کافی، یکی از اساسی‌ترین آثار تشیع، نام برد که متأسفانه ناتمام مانده است. در این اثر، بدون تردید با یکی از بزرگترین نمایندگان اشراقی روبرو هستیم که اثری عظیم در «حکمت نبوی» ایجاد کرده و در آن، میان تشیع و مکتب افلاطونی نوعی هماهنگی ایجاد شده است که به کتاب اعتقادی شیخ صدوق ابن بابویه برمی‌گردد. همین‌طور می‌توان تفسیر سوره‌های بسیاری از قرآن را نام برد، که ملا صدرا را به بهترین شاهدی تبدیل می‌کند که به ما اجازه می‌دهد تا بفهمیم چگونه فلسفه توانست در اسلام شیعی بار دیگر جهش پیدا کند، در حالی که در بقیه دارالاسلام دچار وقفه شد.

ملا صدرا با جانشینی فلسفه سنتی ماهیت با فلسفه وجود که وجود را

بحث از آن دو مجموعاً در یک فصل با عنوان «حکمت نبوی» آورده شده است. این فصل به تأویل و تفسیر باطنی منتهی شده و مجموعه آن در نظم مراتب وجود به پایان می‌رسد و تعجبی ندارد که در نزد فیلسوفی ایرانی ظهور مجدد نام و سایه اهریمن را شاهد هستیم. میرفندرسکی را «مشایی» دانسته‌اند؛ در واقع، او رساله‌ای درباره نهضت مشایی تحریر کرده که ضدافلاطونی است، اما از سوی دیگر، این معاصر میکائیل مائر^۱، رساله‌ای نیز درباره کیمیا نوشته که به نظر می‌آید حاوی تعلیمات باطنی اوست.

برحسب عادت، در میان مستمعان و شاگردان او از ملا صدرا نام می‌برند، اما این مطلب حتمی نیست، زیرا ملا صدرا هرگز به این مطلب اشاره‌ای نکرده است. در عوض، به طور قطع رجب‌علی تبریزی در درس‌های او حضور می‌یافته است. در میان شاگردان دیگر میرفندرسکی در فلسفه، همین‌طور از حسین خوانساری (متولد سال ۱۶۰۷/۱۰۱۶ درگذشته در اصفهان در سال ۱۶۸۶/۱۰۹۸) نام می‌بریم که به علت تسلط بر ریاضیات، هیأت، فلسفه و علوم دینی (فقه، تفسیر، کلام، حدیث) به استاد الکمل فی الکمل شهرت یافته بود. از او پانزده اثر باقی مانده که به طور عمده می‌توان از رساله‌ای در جبر و اختیار، شرحی بر شفا و اشارات ابن سینا، تجرید نصیرالدین طوسی، رساله‌ای در هیأت از قوشچی و شرحی بر تقریرات شهید اول نام برد.

حسین خوانساری نیز شاگردان زیادی داشت که از آن میان می‌توان از دو فرزند او: سیدجمال‌الدین خوانساری (درگذشته در سال ۱۷۰۹/۱۱۲۱ یا ۱۷۱۳/۱۱۲۵) و سیدرضی خوانساری، ملا مسیحای فسایی شیرازی (درگذشته در سال ۱۷۱۷/۱۱۳۰ یا ۱۷۰۳/۱۱۱۵) - که اثر درباره واجب‌الوجود و شرحی فارسی بر ارشاد شیخ مفید را از او می‌شناسیم - محمدباقر سبزواری (معروف به محقق سبزواری، درگذشته در سال ۱۶۸۶/۱۰۹۸ که شرح‌هایی بر شفا و اشارات، بر ارشاد شیخ مفید و اثر مفصلی در علوم مختلف با عنوان حدیقه الانوار، اهدا شده به شاه سلیمان از او باقی مانده است) و میرزارفیعاً نایینی (درگذشته در سال ۱۶۶۹/۱۰۸۰ یا ۱۶۷۱/۱۰۸۲) را نام

1. Michael Maier

مقدم بر ماهیت و اصیل می‌داند، انقلابی حقیقی در فلسفه وجود ایجاد کرد. این نظر که ماهیات ثابت وجود ندارد، بلکه هر ماهیتی به موجب شدت مرتبه وجودی تغییر یافته و متعین می‌شود، متضمن مسأله دیگری است که همان حرت جوهری است و حرکت را در مقوله جوهر وارد می‌کند. ملاً صدرا فیلسوف استحاله‌ها و تغییرات جوهری است. انسان‌شناسی او با معادشناسی شیعی که به صورت انتظار ظهور امام دوازدهم به عنوان ظهور انسان کامل بیان می‌شود، مطابقت کامل دارد، خود این انسان‌شناسی با نوعی نظریه عظیم مربوط به تکوین جهان و نفس پیوند دارد که عبارت است از هبوط نفس در اسفل‌السافلین و صعود تدریجی آن تا صورت انسانی به عنوان نقطه ظهور آن در آستانه ملکوت و تداوم انسان‌شناسی در طبیعیات و مابعدالطبیعه معاد. در این صورت، مفهوم ماده نه مفهوم اصالت مادی خواهد بود و نه مفهوم اصالت روحی. ماده از حالات بی‌شماری گذر می‌کند: ماده‌ای لطیف، روحانی و حتی الهی نیز وجود دارد. در این مورد ملاً صدرا با افلاطونیان کیمبرج مانند ف. س. اُتینگر و نظریه «روح- جسمانیت» با Geistleiblichkeit موافقت کامل دارد.

هر امری سه نحوه وجودی دارد: در مرتبه جهان محسوس، در مرتبه عالم مثال و در مرتبه عالم عقول مجرد. سهروردی وجودشناسی عالم مثال را استوار کرده بود. صدرا بر این نکته آگاه است که با برهانی کردن تجرد خیال فعال، نظریه شیخ اشراق را به کمال ضروری آن می‌رساند. بدین سان، خیال فعال، قوه‌ای وابسته به ارگانسیم طبیعی و زوال‌یابنده با آن نیست، بلکه قوه‌ای لطیف و به نوعی حجاب لطیف نفس است.

بنابراین، صدرا به «خلاقیت» نفس اعتقاد دارد، زیرا هر نفسی بهشت و دوزخ خود را خلق می‌کند و علت این امر آن است که در واقع، همه مراتب وجود و ادراک حکم واحدی دارد که در مرتبه تعقل همان اتحاد عقل و عاقل و معقول، همانند اتحاد عشق و عاشق و معشوق است. از این دیدگاه می‌توان ملاحظه کرد که معنای اتحاد نفس انسانی، در مرتبه عالی اعمال معرفت، با عقل فعالی که همان روح القدس است، در نظر صدرا چیست؟ این اتحاد به هیچ وجه اتحاد عددی نیست، بلکه اتحادی عقلی است که رابطه متقابلی را ممکن

ساخته و به ما می‌فهماند که صورت درک‌شده به وسیله عقل فعال در نفسی که آن را دچار استحاله می‌کند، همان صورتی است که خود را تعقل می‌کند و با وجود این، عقل فعال یا روح القدس در تعقل نفس، خود را تعقل می‌کند، در حالی که برعکس، نفس به عنوان صورتی که خود را تعقل می‌کند، خود را به صورت معقولی تعقل می‌کند که به وسیله عقل فعال تعقل می‌شود. ملاً صدرا نماینده واقعی فلسفه «نظری» (به معنای گفته شده در مقدمه اجمالی) است و این فلسفه به نوعی پدیدارشناسی روح القدس منجر می‌شود.

جای تعجب نیست که آثار بسیار مجمل او تاکنون مجموعه بی‌شماری از آن بررسی‌هایی را به دنبال داشته است که در نزد مؤلفان ما شرح و تعلیقه خواننده می‌شود. ملاً صدرا شاگردان بسیاری تربیت کرده است. این‌جا ما فقط از سه شاگرد بلاواسطه و پرآوازه او نام می‌بریم: دو تن از آن‌ها شاگرد و داماد او نیز بوده‌اند.

به یقین ملاً محسن فیض کاشانی (درگذشته در سال ۱۰۹۱/۱۶۸۰) بارزترین چهره فیلسوف و حکیم شیعی مکتب ملاً صدرا از همه به او نزدیک‌تر بود. خود محسن فیض در مدرسه عبدالله شوشتری اصفهان - مدرسه‌ای که هنوز پابرجاست و می‌توان حجره او را در آن‌جا دید - به تدریس مشغول بود. از او آثار بسیاری به عربی و فارسی باقی مانده که بالغ بر صدوبیست عنوان است. این‌جا نمی‌توان حتی تصویری از تنوع این آثار ارائه کرد، زیرا همه مسائل را شامل می‌شود. او تحریری شیعی از احیاء العلوم اثر بزرگ غزالی نوشت و به او علاقه وافری داشت که مانع ارادت او به ابن عربی نمی‌شد. دیگر از آثار او عین‌الیقین، مجموعه‌ای شخصی و تکمله شرح مفصل بر کافی کلینی و تفسیر قرآن اوست.

داماد دیگر ملاً صدرا، ملاً عبدالرزاق لاهیجی (درگذشته در قم در سال ۱۰۷۲/۱۶۶۱) شخصیت متفاوتی دارد. او مدت زمانی طولانی در درس پدرزن خود حضور یافته بود، اما به نظر نمی‌آید که از مجموعه نظرات صدرا برای فلسفه شخصی خود رضایت حاصل کرده باشد. در واقع، به نظر می‌آید که او میان افراط و تفریط در نوسان و دستخوش پیکاری درونی یا مرعوب جهان

مربوط می‌شود. اصل و مبنای وجود، فراتر از وجود قرار دارد و تنها از راه تنزیه^۱ یعنی در الهیات تنزیه‌ی^۲ می‌توان درباره آن سخن گفت. بنابراین، وحدت وجودی که شامل وجود خالق و مخلوق باشد، درست نخواهد بود. رجب‌علی به خوبی می‌داند که به او خواهند گرفت هرگز کسی به چنین فلسفه وجودی اعتقاد نداشته است، اما جواب او این است که برای از میان بردن سنت آن، افتراهایی ناجوانمردانه جعل کرده‌اند. رجب‌علی تبریزی می‌داند که احادیث امامان معصوم پشتوانه سخن او است، اما گمان نمی‌برد که در این مورد راه حکمت اسماعیلی را می‌بیناید و حکمت مکتب شیخی (ر.ک. ص. ۴۹۵) با او هم‌سخن خواهد بود. این معنا به هیچ وجه مانع از آن نیست که رجب‌علی در وجود حضوری نظریه‌ای بسیار نزدیک به نظریه سهروردی داشته باشد.

رجب‌علی شاگردان بسیاری تربیت کرد که مشهورترین آن‌ها قاضی سعید قمی است. شاگرد مهم دیگر او محمد رفیع پیرزاده (که تاریخ تولد و وفات او معلوم نیست) از نزدیکان و منشی استاد خود بود. باگذشت زمان رجب‌علی با اشکال می‌توانست تحریر کند؛ به توصیه استاد، پیرزاد اثری مفصل با عنوان معارف الهیه نوشت که در آن، تعلیمات رجب‌علی تبریزی را بیان کرده و بسط می‌دهد. شاگرد دیگر او عباس مولوی (درگذشته پس از سال ۱۶۸۹/۱۱۰۱) بود که دو اثر مفصل در فلسفه شیعی با عنوان الانوار السلیمانیه (سال پایان ۱۶۸۹/۱۱۰۱) و الفوائد الاصولیه (سال پایان ۱۶۷۳/۱۰۸۴) نوشته و به شاه سلیمان (سلطنت ۱۶۶۶-۱۶۹۴) تقدیم کرده است. دو شاگرد دیگر رجب‌علی تبریزی با شهرتی کمتر عبارت‌اند از ملا محمد تنکابنی و میرقوام رازی.

۱۱. قاضی سعید قمی

این اندیشمند و حکیم معنوی دارای چنان اهمیتی است که باید فصلی ویژه به او اختصاص داد، هرچند این‌جا به چند سطر کاهش یافته باشد. قاضی سعید در سال ۱۶۳۳/۱۰۴۳ در قم به دنیا آمد، بخش بزرگی از حیات خود را در همان

خارج و محیط اجتماعی بوده است. به هر حال، صرف قرار دادن او در زمره «حکمای مشایی» چنان‌که در تذکره‌ها آمده، درست نخواهد بود، چنان‌که از گوهر مراد او برمی‌آید او کوچک‌ترین تردیدی درباره اهمیت تجربه عرفانی شخصی نداشته است. از عبدالرزاق لاهیجی دوازده اثر باقی مانده است. شرح او بر تجرید خواجه نصیر (چاپ شده در دو مجلد به قطع رحلی) را بهترین اثر می‌دانند که در این باره نوشته شده است. تعلیقات او بر شرح طبیعیات اشارات ابن سینا هنوز به چاپ نرسیده و حاوی نقطه‌نظرهای بدیعی است. یادآور می‌شویم که از یکی از فرزندان او، میرزا حسن لاهیجی (درگذشته در سال ۱۷۰۹/۱۱۲۱) حدود دوازده اثر بویژه در فلسفه امامت شیعی باقی مانده است. دیگر شاگرد بلاواسطه ملا صدرا، حسین تنکابنی (که در مراجعت از سفر حج در میان راه مکه و مدینه در سال ۱۱۰۴/۱۶۹۲ درگذشت) فیلسوف اشراقی نمونه و شارح وفادار ملا صدرا بود. از او رسالاتی (در حدوث عالم، وحدت وجود) و تعلیقه‌هایی بر شفا ابن سینا، تجرید خواجه نصیر طوسی و کتاب درسی خفزی که پیش از این یاد کردیم، باقی مانده است.

۱۰. رجب‌علی تبریزی و شاگردان او

با رجب‌علی (درگذشته در سال ۱۶۶۹/۱۰۸۰) از اهالی تبریز و معاصر شاه عباس دوم (سلطنت ۱۶۴۲-۱۶۶۶ م) که با ملاقات خود او را چندین بار نواخت، به اقلیم فلسفی متفاوتی گام می‌گذاریم. جالب توجه است که فیلسوف ما با نظرات اساسی ملا صدرا (نقی فلسفه وجود، حرکت جوهری، وجود ذهنی و...) مخالفت ورزیده است.

رجب‌علی از همان آغاز، فلسفه وجودی را می‌پذیرد که مفهوم وجود را در اتصاف آن به وجود واجب و وجودات ممکن مشترک نمی‌داند، بلکه به تباین ذاتی^۱ آن اعتقاد دارد. بنابراین، تشکیک در مفهوم ممکن نیست، بلکه صرفاً اشتراک لفظی است، زیرا مفهومی که از وجود داریم، به صرف وجود مخلوق

1. per viam negationis 2. théologie apophanique

1. équivocité radicale

فلسفه - چنان‌که شلینگ^۱ خواسته بود - به «فلسفهٔ روایی»^۲ تبدیل می‌شود. حدیث مربوط به «دوازده حجاب نورانی» با توصیف رمزی مراتب نور محمدی در عالم و سپس «نزول» آن از عالمی به عالم دیگر از مجرای هفتاد هزار حجاب تا جهان ناسوت، امام‌شناسی را با نظریهٔ مربوط به تکوین عالم و حکمت تاریخ را با فراتاریخ پیوند می‌دهد. دوازده حجاب نورانی همان دوازده امام و دوازده عالم مربوط به آن‌هاست که «رمزی» از دوازده هزار به شمار می‌رود. این دوازده عالم، صورت آغازین دایرهٔ ولایت است که مبین صورت معکوس همان دوازده عالم است، زیرا این صورت معکوس در جهت بازگشت و صعود قرار دارد. این‌جا رمزی از تجدید نظریهٔ باستانی ایرانی- یونانی عوالم قرار دارد. قاضی سعید دریافتی از زمان عرضه می‌کند که با وجودشناسی عالم مثال و جسم لطیف مطابقت دارد. هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و شخصی است و همان وضعیتی را پیدا می‌کند که قطعه مومی در انبساط و انقباض پیدا می‌کند. مقدار همیشه یکسان است، اما زمانی وجود دارد که فشرده و متراکم است و آن همان زمان عالم محسوس است، زمانی لطیف وجود دارد که زمان «عالم مثال» است و زمانی لطف وجود دارد که همان زمان عالم معقول است. ساحت‌های همزمانی با توجه به «لطف» شیوهٔ وجودی افزایش پیدا می‌کند: مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده، می‌تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده و گذشته و آینده را در زمان حال، حاضر داشته باشد. از این دیدگاه، شرح حدیث غمام‌الابيض جالب توجه است.

۱۲. از مکتب اصفهان تا مکتب تهران

اینک به دوره‌ای می‌رسیم که برای فیلسوفان، دورهٔ آسانی نبود و برای همفکران آنان نیز که می‌خواهند تاریخ فیلسوفان را بنویسند، هم‌چنان دورهٔ مشکلی است، زیرا که وضعیت مبهم، و دست‌نوشته‌ها پراکنده‌اند و با چاپ فهرست‌ها بار دیگر ظاهر می‌شوند. وضعیت کنونی دنبالهٔ فاجعه‌ای است که به دورهٔ

شهر به تدریس گذراند و در سال ۱۶۹۱/۱۱۰۳ در همان‌جا وفات یافت. او در اصفهان شاگرد رجب‌علی تبریزی بود، اما به شاگردی محسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی (که نزد او به قرائت حکمت الاشراق پرداخت) نیز درآمد، به گونه‌ای که شخص و اندیشهٔ او سنت مضاعفی را در خود جمع کرده است.

قاضی سعید از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان شیعی مامی است؛ او شیعی اشراقی بود و همهٔ آثار وی می‌بایست مدت‌ها پیش از این منتشر می‌شد. شمارش این آثار کار آسانی نیست، زیرا، در اندیشهٔ او، از این رساله‌ها می‌بایست چندین مجموعه فراهم می‌آمد، ولی این مجموعه‌ها به پایان نرسیده است. بدین سان، پس از رسالهٔ کلید بهشت که در آن قاضی سعید نظریهٔ تباین وجود استاد خود رجب‌علی تبریزی را طرح می‌کند، به تحریر شرحی بر چهل حدیث آغاز می‌کند که در نهایت اجمال است و از شرح حدیث بیست و هشتم فراتر نمی‌رود؛ قاضی سعید کتابی در چهل رساله آغاز کرد که فقط ده یا احتمالاً یازده رساله از آن کتاب نوشته شد. از او تعلیقاتی بر اثنولو جیای شیخ یونانی باقی مانده که بسیار مورد مطالعهٔ فیلسوفان ما قرار گرفته است. بالاخره اثر عظیم او وجود دارد. همان‌طوری که صدرای شیرازی اثری عظیم در حکمت شیعی بر پایهٔ شرح کافی کلینی به وجود آورده، قاضی سعید نیز با شرح توحید شیخ صدوق ابن بابویه اثری بزرگ پدید آورد. این اثر نیز ناتمام باقی مانده است، اما سه جلدی که به قلم قاضی سعید نوشته شده است، اثری عظیم به شمار می‌رود.

اثر شیخ صدوق، مجموعهٔ احادیث امامان است که برای الهیات تنزیهی و امام‌شناسی ناشی از آن، اساسی است. گاهی این احادیث، رساله‌هایی مستقل به وجود می‌آورند و در درون شرح [قاضی سعید] بسط داده می‌شوند. شرحی را نیز که قاضی سعید از معنای باطنی پنج رکن شریعت به دست می‌دهد، چنین حکمی دارد. قاضی سعید از ساختار^۱ کعبه، اساس^۲ امامت دوازده امام را بیرون می‌کشد. کعبه سنگی که به کعبهٔ معنوی امامت استحاله پیدا کرده به رمز حیات انسانی و قبلهٔ حجبی تبدیل می‌شود که با مراحل حیات مطابقت دارد. بار دیگر

1. Schelling 2. philosophie narrative

1. structure 2. structure

معاصر دیگر [فاجعه سقوط اصفهان] عنایت‌الله گیلانی بود که به تدریس کتاب‌های ابن سینا اشتغال داشت. از فاضل هندی اصفهانی (۱۷۲۲/۱۱۳۵) حدود پانزده اثر باقی مانده است. میرزا محمدتقی الماسی (۱۷۴۶/۱۱۵۹) نواده محمدتقی مجلسی (۱۶۵۹/۱۰۷۰) پدر محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱/۱۶۹۹) نویسنده دانشنامه بزرگ شیعی، بحارالانوار و آثار دیگری در تاریخ و تربیت بود که تاکنون در ایران فراوان خوانده شده است. از الماسی، در میان آثار دیگر، اثری درباره غیبت کبرای امام دوازدهم باقی مانده است. قطب‌الدین محمد نیریزی شیرازی (۱۷۵۹/۱۱۷۳)، حکیمی اشرافی است: «منطق مشایبان از خطا مصون نیست. این منطق مکتفی بالذات نیست و مایه گمراهی نیز هست. من به منطق عرفا اعتقاد دارم که حقیقت منطق الهی است». اسماعیل خواجه‌سبزی (درگذشته در اصفهان به سال ۱۷۵۷/۱۱۷۱ یا ۱۷۵۹/۱۱۷۳) که شاهد و حشیگریهای محاصره اصفهان بود، حدود صدوپنجاه رساله درباره مسائل فلسفی، علوم مختلف و مباحث اساسی تشیع (رساله‌ای درباره امامت) تحریر کرده بود. این حکیم بویژه به واسطه رساله‌ای دقیق در رد مفهوم زمان موهوم^۱ (و نه مثالی)^۲ شناخته شده که در رد جمال‌الدین خوانساری (ر.ک. ص ۱۷۱) نوشت و در آن به دفاع از نظریه میرداماد سخن رفته است.

در گروه دوم، آقا محمد بیدآبادی (۱۷۸۳/۱۱۹۸) و شاگردان او قرار دارند. خود شیخ بیدآبادی شاگرد میرزا محمدتقی الماسی و اسماعیل خواجه‌سبزی بود. او در اصفهان به تدریس کتاب‌های ملا صدرا اشتغال داشت؛ متن تقریرات وی درباره اسفار باقی است. او نیز مانند میرفندرسکی رساله‌ای در کیمیا تحریر کرد که در سال ۱۷۹۴/۱۲۰۹ توسط پزشکی اصفهانی به نام میرزا محمدرضابن رجب‌علی شرح مفصلی بر آن نوشته شد. بیدآبادی شاگردان بسیاری تربیت کرد که از آن میان می‌توان از ملا محراب گیلانی (۱۸۰۲/۱۲۱۷)، ابوالقاسم خاتون‌آبادی (۱۷۸۸/۱۲۰۳) که رساله‌هایی در مباحث شیعی بویژه کافی کلینی نوشته و مهدی نراقی (۱۷۹۴/۱۲۰۹) نام برد که حکیم اخیر شاگرد اسماعیل خواجه‌سبزی نیز بوده است. مهدی نراقی شخصیتی

صفوی در اصفهان و به سلطنت سلطان حسین پایان بخشید و آن فاجعه، اشغال اصفهان، پس از محاصره‌های همراه با وحشیگری‌های بی‌سابقه (۱۷۳۵/۱۱۳۵) اکتبر ۱۷۲۲) از سوی افغان‌ها بود که در صفحه‌ای از نوشته اسماعیل خواجه‌سبزی فیلسوف، پژوهشی از آن را می‌توان یافت. چیرگی افغان‌ها هشت یا نه سال دوام آورد و سلسله صفویان، به ظاهر در شخص شاه پهماسب دوم و شاه عباس سوم تا سال ۱۷۳۶ تا دوام پیدا کرد. آن‌گاه نادرشاه حکومت کرد و در شیراز سلسله زندیان به سلطنت رسیدند. خلاصه این‌که دوره طولانی پرآشوب و بی‌ثبات تا ظهور سلسله قاجار (سلطنت آغامحمدخان در واقع در سال ۱۷۷۹ آغاز شد، اما تاج‌گذاری در سال ۱۷۹۶ انجام شد) ادامه یافت. در زمان دومین پادشاه قاجار فتحعلی شاه (۱۷۹۷-۱۸۳۴) مرکز حیات فکری و فرهنگی ایران، برای همیشه از اصفهان به تهران منتقل شد. از دیدگاه فلسفی ویژگی این دوره تأثیر فزاینده اندیشه ملا صدرا بود، زیرا هم‌عصران وی نه اندیشه او را فهمیده بودند و نه اقبالی به آن نشان داده بودند. برای این‌که پرتوی بر این دوره بیفکنیم، به طور موقت، فیلسوفان را به چهار خانواده تقسیم می‌کنیم.

نخست فیلسوفانی که زمان آن به فاجعه نزدیک بود. محمدصادق اردستانی (درگذشته در سال ۱۷۲۱/۱۱۳۴ سال محاصره اصفهان) حکیم معنوی بزرگ، ناملائیات زیادی را تحمل کرد، زیرا شاه سلطان حسین از او خشمگین شده بود. از او اثر مهم باقی مانده است: حکمت صادقیه که حاوی فلسفه شخصی صادق اردستانی است و از نفس و قوای معنوی آن بحث کرده و با اقتدای به ملا صدرا و در مخالفت با ابن سینا و طرفداران او به تجرد خیال حکم می‌کند، اما به نظر می‌آید که وی در راه توضیح پیوند نفس کلی با اجسام با مشکلاتی مواجه شده باشد. اساس این پیوند در تجلی و ظهور است و هر یک از نفوس ناطقه فردی بارقه‌ای از تجلی نفس کلی به شمار می‌رود، اما اساس این تجلی و «نزول» در تدلی (ر.ک. قرآن ۵۳/۸) نفس کلی در چیست؟ این رساله در واقع، تقریرات صادق اردستانی است که توسط ملا حمزه گیلانی (درگذشته در سال ۱۷۲۱/۱۱۳۴ در طول محاصره اصفهان) تحریر شده و شاگردی دیگر، محمدعلی بن محمدرضا، مقدمه‌ای مفصل بر آن نوشته است.

1. imaginaire 2. imaginal

قوی داشت و مرد عملی خستگی ناپذیر بود. او در فلسفه اخلاق، ریاضیات و علوم فقهی استاد بود و در مقابل اخباریان جانب اصولیان را گرفت. از او حدود دوازده اثر بدیع به یادگار مانده و در آن‌ها حتی مباحثی چون مبحث وجود و ماهیت مورد بحث قرار گرفته است. امروزه نیز رساله مهم اخلاقی او با عنوان جامع السعادات خوانده می‌شود. این‌جا باید از میرزا محمد اردکانی شیرازی، شارح کتاب المشاعر ملاً صدرا نام برد که درباره او تنها می‌دانیم که در سال ۱۸۱۰/۱۲۲۵ در شیراز به تدریس اشتغال داشت.

گروه سوم، ملاً علی بن جمشید نوری (۱۲۴۶/۱۸۳۰) و شاگردان او. ملاً علی نوری یکی از پرآوازه‌ترین شاگردان محمد بیدآبادی و یکی از نام‌آورترین استادان زمان خود بود. او پس از تحصیل در مازندران و قزوین در اصفهان مقیم شد. از او تقریراتی پراهمیت درباره آثار بسیاری از ملاً صدرا، فوائد شیخ احمد احسائی (ر.ک. پایین‌تر) و نیز تفسیری مفصل بر سوره توحید و جوابیه‌ای بر نوشته یک مبلغ مسیحی باقی مانده است. او شاگردان بسیاری تربیت کرد که به ذکر نام چند تن از آن‌ها بسنده می‌کنیم: ملاً اسماعیل اصفهانی (۱۲۷۷/۱۸۶۰) که شرح‌هایی بر بسیاری از آثار ملاً صدرا از او باقی مانده است؛ ملاً آقای قزوینی، شاگرد ملاً علی نوری و ملاً اسماعیل اصفهانی؛ محمدجعفر لنگرودی که شرحی مفصل بر المشاعر و حکمت العرشیه ملاً صدرا و در سال ۱۲۵۵/۱۸۳۹ شرحی بر تجرید خواجه نصیر طوسی نوشته است. از شاگردان پرآوازه ملاً علی نوری، عبدالله زنوزی و هادی سبزواری پایین‌تر یاد خواهیم کرد.

گروه چهارم، مکتب تهران. در زمان سلطنت فتحعلی شاه قاجار (۱۷۹۷/۱۲۱۲-۱۸۳۴/۱۲۵۰) مدرسه خان مروی تأسیس شد. ملاً علی نوری برای تدریس به آن‌جا فراخوانده شد و او ترجیح داد تا یکی از بهترین شاگردان خود، ملاً عبدالله زنوزی (۱۲۵۷/۱۸۴۱) را به آن مدرسه گسیل دارد. فراخوانده شدن ملاً علی نوری به تهران به نوعی نشانه انتقال مرکز علوم اسلامی از اصفهان به تهران بود. چهره‌های درخشان از فیلسوفان این واقعیت را برجسته خواهد ساخت. بنابراین، نخستین فیلسوف [مکتب تهران] عبدالله

زنوزی (اهل زنوز در نزدیکی تبریز) بود که در کربلا و سپس در قم و اصفهان تحصیل کرده و در شهر اخیر در فلسفه به شاگردی ملاً علی نوری درآمده بود. از او آثار مهمی باقی مانده که سرشار از روح سهروردی و ملاً صدرا است. می‌توان امیدوار بود که در آینده نزدیک این آثار به چاپ برسند. او دو پسر داشت: حسین زنوزی که عالم ریاضی و هیأت بود و دیگری آقاعلی زنوزی (مشهور به مدرس، درگذشته سال ۱۳۰۷/۱۸۸۹) که در فلسفه آوازه‌ای همسان پدر داشت. از او که به تدریس و شرح آثار ملاً صدرا اشتغال داشت، چند اثر در مکتب صدرا باقی مانده است. و نیز اثری با عنوان بدایع الحکم از آقا علی مدرس زنوزی باقی مانده که در جواب هفت پرسش اجمالی شاهزاده عمادالدوله، بدیع‌الملک میرزا نوشت که خود مترجم ملاً صدرا به فارسی بود. محمدرضا قمشه‌ای (۱۳۰۶/۱۸۸۶) حکیم الهی طرفدار پرشور ملاً صدرا و در عین حال چهره اخلاقی شریفی بود. او در اصفهان، شاگرد ملاً علی نوری و محمدجعفر لنگرودی بود و در تهران رحل اقامت افکنده و در مدرسه صدر به طور عمده به تدریس اسفار ملاً صدرا و فصوص ابن عربی اشتغال داشت. سیدابوالحسن جلوه (۱۳۱۵/۱۸۹۶) نیز مدرس نامداری در این مکتب بود و مدت چهل سال در مدرسه دارالشفای تهران به تدریس مشغول بود. از او رساله‌ای در حرکت جوهری، تعلیقاتی بر اسفار ملاً صدرا، شفای ابن سینا و هدایه ابهری باقی مانده است. حتی ذکر نام شاگردان این استادان ممکن نیست. در میان نسل‌هایی که به دنبال هم آمدند، بدون ذکر عنوان کتاب‌های آنان، می‌توان از اشخاص زیر نام برد: میرزا طاهر تنکابنی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، سید حسین بادکوبه‌ای. بادکوبه‌ای در نجف به تدریس اشتغال داشت و استاد دو فیلسوف سنتی معاصر بود: سید کاظم عصار، استاد حوزه و دانشکده الهیات دانشگاه تهران، و شیخ علامه، محمدحسین طباطبایی، استاد حوزه علمیه قم که از او تفسیری فلسفی بر قرآن و چاپ اسفار به یادگار مانده است.

۱۳. شیخ احمد احسائی و مکتب شیخی در کرمان

چند تن از استادانی را که شیخ احمد به استماع درس آنان پرداخت، می‌شناسیم. او پس از یک زندگی بسیار غنی و پس از این‌که مریدان پرشور بسیاری به وی پیوستند - و نیز حسادت کاملاً انسانی بسیاری از همگنان وی - در سه منزلی مدینه در سال ۱۸۲۶/۱۲۴۱ روز در نقاب خاک کشید. او تصمیم داشت تا همراه با خانواده خود در مکه ساکن شود. آثار او بسیار پرشماره است: بالغ بر صدوسی‌و‌دو عنوان و در حقیقت بسیار بیشتر از آن، زیرا بعضی از نوشته‌ها، مجموعه‌هایی فراهم آمده از چند رساله‌اند. تقریباً همه این آثار به چاپ سنگی رسیده است.

همه جانشینان شیخ احمد احسائی چهره‌های اندیشمند و اهل معنا هستند و این امر به هیچ وجه مانع ایذا و تعرض به آنان نشده است. در مرحله نخست فرزند معنوی شیخ، سیدکاظم رشتی قرار داشت، که به سال ۱۸۴۳/۱۲۱۲ در بغداد وفات کرد. از سیدکاظم نیز که در تأملات الهی عمیق، استعدادی وافر داشت، آثار زیادی باقی مانده بود که برخی از آن‌ها با کمال تأسف در جریان دو غارت خانه وی در کربلا (همراه با نسخه‌های خودنوشت آثار شیخ احمد) از میان رفت. با دومین جانشین شیخ احمد، مرکز مکتب به کرمان (در جنوب شرقی ایران) انتقال یافت و در همین شهر دارای حوزه‌ای علمیه، مدرسه و چاپخانه‌ای است. شیخ محمد کریم خان کرمانی (متولد کرمان در سال ۱۸۰۹/۱۲۲۵ و درگذشته ۱۲۸۸/۱۸۷۰) از سوی پدر خود، ابراهیم خان، به خانواده سلطنتی تعلق داشت. او در کربلا شاگرد سیدکاظم بود و آثار بسیاری به یادگار گذاشته (بالغ بر دویست و هفتاد و هشت عنوان) که همه قلمروهای علوم اسلامی و فلسفی حتی کیمیا، طب، موسیقی و مناظر و مرایا را شامل می‌شود. فرزند او شیخ محمد خان کرمانی (۱۸۴۶/۱۲۶۳-۱۹۰۶/۱۳۲۴) جانشین پدر شد و آثار فراوانی از خود به جای گذاشت. میان پدر و فرزند، همکاری فکری و معنوی نزدیکی وجود داشت که میان محمدخان و برادر جوان او، شیخ زین‌العابدین خان کرمانی (۱۸۵۹/۱۲۷۶-۱۹۴۲/۱۳۶۰) که جانشین او شد و آثار بسیاری از او باقی مانده است که بخش اعظم آن به چاپ نرسیده، تجدید شد. بالاخره، پنجمین جانشین، شیخ ابوالقاسم ابراهیمی مشهور به «سرکارآقا»

مکتب شیخی که معاصر فیلسوفان یادشده در بالا بود، جایگاه کاملاً ویژه‌ای دارد. نام‌های «شیخی» و «مکتب شیخی» از سوی خود مکتب انتخاب نشده است؛ این نام‌ها را «دیگران» برای مشخص کردن مریدان «شیخ» علی‌الاطلاق، یعنی شیخ احمد احسائی، به آنان داده‌اند، شیخ احمد احسائی هرگز سر آن نداشت تا مکتبی را بنیاد نهد. او سعی داشت تا با وفاداری کامل به تعلیمات حکمی امامان شیعی اثنی‌عشری خود را از «دیگران» ممتاز نماید. شیخ احمد احسائی این تعلیمات را با تأملات شخصی خود که حاصل همه عمر او بود، تعمیق بخشیده بود. ضامن صحت این تعلیمات در نظر او، تجربه درونی همراه با گفتگوهای شهودی با امامان بود که شیخ احمد آنان را تنها استادان خود می‌دانست، این اعتقاد کامل به امامت^۱ با کج‌فهمی پایداری مواجه شد که داستان آن چندان آموزنده نیست. جای آن دارد که بگوییم این اعتقاد به امامت، به اصلاحی در الهیات^۲ ناظر است که با جنبشهای «اصلاحی»^۳ دنیای اسلام نسبتی ندارد.

شیخ احمد که چهره معنوی برجسته‌ای بود و همه ویژگی‌های «مرد خدا» را در خود داشت و هرگز مورد نفی کسی واقع نشده است، به سال ۱۷۵۳/۱۱۶۶ احساء در بحرین به دنیا آمد. شیخ احمد که به سرزمین عربی ساحل خلیج فارس (جایی که قمرمطیان در سده دهم میلادی مدینه فاضله کوچکی تأسیس کرده بودند که ناصر خسرو از آن دیدن کرد) تعلق دارد، به نظر می‌آید از تبار عربی خالص بوده باشد، اما او حدود پانزده سال در ایران زندگی کرد و بدون توجهی که در ایران به شخصیت و تعلیمات و نشان داده شد، بی‌تردید، امروز «مکتب شیخی» نمی‌توانست وجود داشته باشد. از طریق شرح حال خود نوشت و از بدایت سلوک معنوی او آگاهی داریم. برابر سنت، شیخ احمد، شاگردی هیچ استادی نکرده است، گویی که او را استادی جز استاد غیبی - که دیگر اهل معنا نیز خود را شاگرد او دانسته‌اند - نداشته و این امر در مورد شیخ صریحاً به معنای شاگردی تدریجی در نزدیکی از چهارده معصوم است. با این همه، نام

1. imamisme intégral 2. re-formation métaphysique 3. réformistes

(۱۳۱۴/۱۸۹۶-۱۳۸۹/۱۹۶۹) است که او نیز آثار فراوانی نوشته و در آن‌ها به طرح پرسشهای حساسی پرداخت، اما مجموعه آثار مشایخ، به صورتی که در کرمان محفوظ است، بیش از هزار عنوان را شامل می‌شود و تاکنون نزدیک به نیمی از آن‌ها به چاپ رسیده است.

دو موضع‌گیری، بویژه پس از سده یازدهم/هفدهم، میان اندیشمندان شیعی تنشی شدید ایجاد کرده است. از سویی، اصولی‌ها وجود دارند که می‌توان به طور کلی آنان را «متکلمان انتقادی» نامید و از سوی دیگر، اخباری‌ها که می‌توان آنان را «بنیادگرا»^۱ دانست. گروه نخست در مورد مجموعه احادیث شیعی ضابطه‌هایی بیرونی به کار می‌برند که به هیچ‌گونه یقینی منتهی نمی‌شود، ولی گروه دوم با قبول همه احادیث این ضابطه‌ها را نفی می‌کنند. سردهسته اخباری‌ها محمدامین استرآبادی (۱۰۳۲/۱۶۲۳) بود. چنین تصور شده است که «بنیادگرایان» افرادی ساده‌اند و هیچ‌گونه بحث عرفانی را در طرح مسئله وارد نمی‌کنند، اما با وجود این، در میان اخباری‌ها حکمای بلندمرتبه‌ای مانند محسن فیض و قاضی سعید قمی ص. ۴۸۷ وجود داشتند. علت این امر آن است که اگر به ظاهر، تضاد میان دو مکتب [اصولی و اخباری] بیشتر به حوزه فقه مربوط می‌شود، اما در واقع، مقدمات تأویلی اخباری‌ها در مورد منابع الهیات سنتی تأثیر بخشیده است. اخباری‌ها نه مرجعیت مجتهدان و نه مرجعیت انسانی راویان حدیث را معتبر می‌دانند، بلکه در تصمیم درباره صحت یا عدم صحت انتساب حدیث به امامان به مضمون آن مراجعه می‌کنند. با توجه به این‌که مکتب اخباری از مجرای مقدمات خود به تعمیقی فلسفی و عرفانی نظر دارد، ما می‌توانیم جایگاه موضع اساسی مکتب شیخی را معلوم و معنای آن را درک کنیم. این موضع میانی بدون شک، بیشتر به موضع اخباری‌ها نزدیک است. شیخ احمد احسائی و سپس جانشینان او با دقت اخباری‌ها نزدیک است. شیخ احمد احسائی و سپس جانشینان او با دقت تمام نتایج الهیات تنزیهی شیعی را دنبال کرده‌اند. مفهوم وجود «مطلق» چنان‌که فیلسوفان برحسب عادت به کار گرفته‌اند، مفهومی آغازین نیست، زیرا این صیغه اسم مفعول یعنی absolu

متضمن اطلاق یعنی absolvens وجود است که وجود را با جعل آن نه به صورت مصدر (esse) با اسم مصدر (ens)، بلکه به صیغه امر (esto = کن) رها می‌کند. اراده ازلی که هم فاعل^۱ و هم قابل^۲، ماده و هم صورت و غایت عمل خلاقیت خود است، هم‌چون آدم اکبر^۳ و حوای کبری همسان این آدم ظاهر می‌شود که همان آزادسازی وجود از قید عدم و هاویة عظیم است. آدم ابوالبشر که پدر و مادری نداشته، در عالم تاریخ زمینی ما حسیضی در برابر آدم اکبر است و در واقع سومین آدم به شمار می‌رود، زیرا میان آن دو، «آدم دومی» وجود دارد که همان حقیقت یا نور محمدی با چهارده واقعت نورانی است. این‌جا معنای اندیشه ارسطویی ماده^۴ به‌عکس خود تبدیل می‌شود؛ ماده همان نور و نفس وجود است. صورت، ماهیت، رحمانیت و ساحت سایه‌داری که این نور را محدود و تثبیت می‌کند و به همین دلیل ماده، پدر و مذکر است، در حالی‌که صورت، مادر، مؤنث و همان «صورت مثالی» است که اصل تشخیص به شمار می‌رود. بدین ترتیب، حدیث امام ششم، امام جعفر صادق قابل توجه می‌گردد که «مؤمن برادر مؤمن است، از سوی پدر و از سوی مادر. پدر آنان نور و مادر آنان رحمت است».

شیخ احمد احسائی با بهره‌گیری از احادیث امامان معصوم، انسان‌شناسی ویژه مکتب خود را تدوین کرده است. این انسان‌شناسی او را به آن امری راهبر شده است که می‌توان با تمیز میان دو جسد - جسد کثیف و جسد لطیف^۵ - و دو جسم - جسم فلکی و جسم مثالی آغازین - «کیمیای کالبد روز رستاخیز» نامید. تمامی این مباحث با okhema حکیم نوافلاطونی، ابرقلس مطابقت کامل دارد. حالت کالبد روز رستاخیز که از جسد دوم و جسم دوم به وجود آمده، همسان با اعمال کیمیا توصیف شده و این‌جا پیوندی با تعلیمات مکتب باطنی غربی دارد. بالاخره، نظریه‌ای وجود دارد که خاص مکتب شیخی است و مشایخ آن را «رکن رابع» نامیده‌اند. این نظریه به طور خلاصه همان بسط سخن امامان است، یعنی تولا با اولیاءالله و تبری از دشمنان او، اما مفهوم اولیاءالله

1. sujet 2. objet

3. homo maximus

4. hylémorphisme

5. caro spiritualis

1. fondamentaliste

متضمن مراتب باطنی دائمی و بنابراین شرایطی است که وضعیت وجود آنان را در زمان غیبت امام - که زمان ماست - معلوم می‌دارد. غیبت امام، «قطب معنوی» عالم، بدین سان، مستلزم غیبت کسی خواهد بود که باب اوست و بنابراین، همهٔ سلسله مراتب به او ختم می‌شود. وقتی از این سلسله مراتب به کلی و یا از کسی سخن می‌گوییم که در تداوم نسل‌ها ناطق واحد آن به شمار می‌رود، منظور طبقه‌ای از افراد است، اما به هیچ وجه مستلزم این نیست که این اشخاص به طور فردی و در شارع عام میان مردم ظاهر شوند. غیبت آنان ضروری است و هیچ کسی نمی‌تواند از این امتیاز برخوردار شود. تنها امام، این اشخاص را می‌شناسد و آخرین سخن امام در واپسین پیغام او این بود که هر کس خود را در شارع عام نایب او بداند، دروغین خواهد بود. پیش از ظهور امام، غیبت ادامه خواهد داشت. این سخنی است که مشایخ مکتب شیخی از تکرار آن باز نایستاده‌اند و بنابراین، هر جنبش مذهبی - هر قدر فی نفسه جالب توجه بوده باشد - که اعتقاد به پایان غیبت داشته باشد، با تشیع قطع رابطه کرده و بنابراین نمی‌تواند خود را به مکتب شیخی نسبت دهد.

سطوری که گذشت اشاره‌ای اجمالی به تعلیمات مکتب شیخی بود و از این سطور چنین برمی‌آید که فهم این مطالب در دسترس همگان نیست و این مباحث هرگز نمی‌بایست تا حد شارع عام نزول کرده باشد. ایرادی واحد بسیار تکرار شده است، بی‌آن‌که توجهی به پاسخ‌های شیخی مبذول شده و کوششی در جهت فهم اصطلاحات آنان به عمل آمد باشد. شرق‌شناسانی که شاید جز نمونهٔ کلیسای رومی را نمی‌شناسند، نوشته‌اند که شیخ احمد توسط مجتهدان طرد شد^۱ و این حرف درست نیست. هیچ یک از مجتهدان به توطئهٔ شخصی و بی‌حاصل ملاً برغانی در قزوین که سعی کرد مفهوم «طرد»^۲ را وارد دنیای اسلام کند، نپیوست. شیخ احمد در میان آثار دیگر، دو شرح مبسوط بر دو اثر مهم صدرای

1. excommunié

منظور حکم به تکفیر مؤمنی مسیحی و طرد او از کلیساست. این اصطلاح مفهومی در الهیات مسیحی است و با مقدمات الهیات مسیحی پیوند دارد. بدیهی است که در اسلام - که دین تجسد نیست - کلیسا وجود ندارد و حکم به طرد مؤمنی از امت نیز معنایی ندارد.

2. excommunication

شیرازی نوشته است. او که در برابر کج‌فهمی‌ها متعجب، دل‌سرد و مأیوس شده بود، در دومین اقامت خود در اصفهان از یکی از دوستان خود، محمد بن مقیم بن شریف مازندرانی خواست تا به ایرادهای وارد شده بر شرح او بر حکمت عرشیه پاسخ گوید. این اثر که در دست بررسی است و این‌جا بیش از این نمی‌توان گفت.

۱۴. جعفر کشفی

این اندیشمند اصیل که پیوندی نیز با مکتب شیخی دارد، جایگاه خاصی دارد. آثار او نمایندهٔ بارز دلمشغولی‌های حکمای ایران در سدهٔ نوزدهم است. سیدجعفر کشفی از تبار امام هفتم، موسی کاظم (۷۹۹/۱۸۳) بود. او در داراب‌گرد در استان فارس به دنیا آمد و در بروجرد ساکن شد و در حالی که دوازده عنوان به فارسی و عربی از او باقی مانده بود، همان‌جا در سال ۱۲۶۷/۱۸۵۰ از دنیا رفت. این‌جا ما فقط به اثر مهم فارسی او با عنوان تحفة الملوک اشاره می‌کنیم که به درخواست یکی از شاهزادگان قاجار، فرزند فتحعلی‌شاه یعنی شاهزاده محمدتقی میرزا نوشت. این اثر دارای دو مجلد است. نخستین مجلد از سه کتاب فراهم آمده که به ترتیب از ماهیت عقل^۱ یعنی صادر اول که همان روح محمدی است، مظاهر عقل و اتصال آن با موجودات و اثرات و خواص و نشانه‌های عقل بحث می‌کند. مجلد دوم در کلیات حکمت نظری و حکمت تاریخ بحث می‌کند و دو مجلد مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد که تحریر آن به فارسی بسیار بامعناست.

نظام جعفر کشفی با تکیه بر متن‌های سنتی شیعی دربارهٔ عقل و بویژه حدیث اول و چهاردهم کتاب العقل اصول کافی کلینی تدوین شده است. ۱. در آغاز، عقل فرمان یافت تا از اصل خود جدا شده و «با نزول در عالم» به سوی مخلوقات روی کند. از این حرکت، وجه ظاهری عقل به وجود آمده که با نبوت و تنزیل مطابقت دارد. ۲. فرمان دومی عقل را وادار می‌کند تا به اصل بازگردد. این حرکت به سوی بازگشت، وجه ظاهری عقل را به وجه باطنی آن

1. Nous

چهره درخشان «حکیم سبزواری» در ایران با قلب سده نوزدهم ما مطابق است. درباره او گفته‌اند که «افلاطون زمان خود» بود و نیز برای رعایت عدالت گفته‌اند که او ارسطوی زمان خود بود. به هر حال، او در فلسفه زمان ناصرالدین شاه قاجار (۱۸۴۸/۱۲۶۵-۱۸۹۶/۱۳۱۴) همان مقامی را داشت که ملاً صدرا شیرازی در زمان سلطنت شاه عباس کبیر. همین طور، او شارح وفادار ملاً صدرا نیز بود و کوشید تا او را به «نظریه پرداز» فیلسوفان ایرانی تبدیل کند. می‌توان اضافه کرد که وضعیت زمانه، بیشتر از ملاً صدرا به او اجازه داد تا از نبوغ خود به عنوان حکیم بهره‌برداری کند، زیرا آزادی بیان از دوره صفویان بیشتر بود.

حاج ملاً هادی سبزواری به سال ۱۷۹۷/۱۲۱۲ در سبزواری، شهر کوچکی در خراسان میان شاهرود و نیشابور در شمال شرقی ایران متولد شد. پدر او یکی از بزرگان سبزواری بود و ملاً هادی در همین شهر آموزش‌های ابتدایی را دریافت کرده و تا سن بیست‌سالگی در مشهد به تحصیل ادامه داد. او در سال ۱۸۱۶/۱۲۳۲ به قصد ادامه مطالعات فلسفی به اصفهان رفت و این شهر، اگرچه اهمیت خود را از دست می‌داد، اما هنوز مرکزی بود که استادان بزرگ در علوم فلسفی و الهیات به آن روی می‌آوردند. استادان او، ملاً اسماعیل اصفهانی و ملاً علی بن جمشید نوری (ر.ک. بالاتر) بودند. ملاً هادی پس از ده سال به خراسان بازگشت و مدت پنج سال به غیبت به ایران بازگشت و مدتی در کرمان اقامت گزیده و در همان شهر تدریس و ازدواج کرد. سرانجام، حاج ملاً هادی برای همیشه در سبزواری اقامت گزید و این شهر از همان زمان به مرکز تعلیمات فلسفی و حیات معنوی تبدیل شد و شاگردان از اقصی نقاط، کشورهای عربی، قفقاز، آذربایجان و هند، به آنجا روی آوردند. حاج ملاً هادی سبزواری، پس از یک زندگی سرشار از تعلیمات فلسفی و تحریر آثار مهم، به سال ۱۸۷۸/۱۲۹۵ (و به گفته برخی منابع به سال ۱۲۸۹ یا ۱۲۹۰) از دنیا رفت.

اصالت این اندیشمند، بیش از هر چیز در طنین شخصی آثار و سبک سامان

«بازمی‌گرداند» که با ولایت و تأویل مطابقت دارد. معرفت به هر واقعیتی مستلزم ظهور و معرفت نقیض آن است. ذات الهی که ضد و ندی ندارد قابل شناخت نیست. آنچه به توسط عقل انسانی قابل شناخت است، در مرتبه تجلی آغازین ظاهر می‌شود، یعنی در مرتبه تجلی عقل نورانی و روح محمدی. ظهور این عقل نورانی مستلزم نقیض آن یعنی سایه، ظلمت و جهل نیز هست، نه به این معنا که این سایه عقل است، زیرا وجود نورانی دارای سایه نیست، بلکه وضعیت، همان وضعیت دیواری است که در ظلمات قرار دارد و در طلوع خورشید، سایه‌ای ایجاد می‌کند. منظور این نیست که عدم به وجود می‌آید؛ نقیض وجود، قبول وجود نمی‌کند، بلکه وجه سلبی، عدم و نقیض وجود یعنی نور وجود دارد.

در برابر حماسه معنوی عقل، نقیض آن و ضد حماسه قرار دارد: دو عالم به تلافی یکدیگر نزول و صعود می‌کنند و در مرتبه عالم انسانی میان «فرزندان نور» و «فرزندان ظلمت» به هم می‌آمیزند. جالب این‌که در طنین این الهیات همان دلمشغولی اندیشه ایرانی در آغاز آن وجود دارد: رودرویی نور و ظلمت که معاد به آن پایان خواهد بخشید و این «جدایی» کار امام دوازدهم در زمان ظهور خواهد بود، هم‌چنان که در اندیشه زرتشتی کار سوشیانت خواهد بود. اعصار گشت و بازگشت عقل همان دوره‌های عالم است. عصر ولایت که به دنبال عصر نبوت می‌آید، جعفر کشفی را به نوعی حکمت تاریخ مبتنی بر وجود پاراقلیط هدایت می‌کند که دوره‌های آن، چنان‌که پیش از این دیدیم، با ملکوت سه‌گانه حکمت تاریخ یواشیم دُفلور مطابقت دارد. این‌جا الهیات شیعی به اوج خود می‌رسد و اثر این اندیشمند ایرانی هم عصر «نظام‌های» بزرگ فلسفی در مغرب‌زمین نخستین نیمه سده نوزدهم است.

۱۵. مکتب‌های خراسان

الف. هادی سبزواری و مکتب سبزواری

سبزواری شرحی نیز بر آیات مشکل شش دفتر مشوی جلال‌الدین رومی نوشته است (مجموعه‌ای در پانصد صفحه به قطع رحلی در چاپ سنگی تهران به سال ۱۲۸۵/۱۸۶۸). کاملاً اشتباه خواهد بود اگر آن را اثری فلسفی بدانیم که سعی می‌کند به تمثیلات عرفانی صبغه‌ای عقلانی بدهد. این‌جا نیز برای این‌که جلو هرگونه ابهام واژه «فلسفه» گرفته شود، می‌گوییم که این اثر، نوشته‌ی یک حکیم اشراقی است و در برابر فیلسوفان خردگرای در همان وضعیتی قرار دارد که الهیات صوفیانه در برابر کلام.

نوشته‌ی مفصل دیگری با عنوان اسرار الحکم از مجموعه‌ی مباحث مبدا و معاد بحث کرده و معنای باطنی عبادات را توضیح می‌دهد. خود مؤلف به درخواست ناصرالدین‌شاه که در سبزواری به دیدار او آمده بود، خلاصه‌ای از اسرار الحکم را با عنوان هدایة الطالبین فراهم آورده است. استاد سبزواری، مانند ملا صدرا، محسن فیض و قاضی سعید قمی در درک معانی حکمی احادیث امامان ید طولاً دارد. نوشته‌ی درباره‌ی شرح اسماء در واقع، شرحی بر یک دعای شیعی است. اسماء الهی (ر.ک. بخش مربوط به این عربی) جنبه‌ی تکوینی و عبادی دارند و با توجه به این جنبه‌ی عبادی، اسماء الهی، اعضای مراجعت و وجود به ملکوت و اصل‌اند. سرانجام باید از مجموعه‌ی شانزده رساله‌ی فارسی و عربی نام برد که به مناسبت‌های مختلف و در جواب سؤال‌های شاگردان و مخاطبان نوشته شده است. ضمن تأکید بر اجمال جواب‌های دقیق، باید اهمیت فوق‌العاده‌ی این سؤال‌ها را از نظر دور نداشت، زیرا تنوع آن‌ها آگاهی از دلمشغولی‌های معاصران حاج ملا هادی سبزواری را ممکن می‌سازد.

برای این‌که بتوانیم تصویری از اقبال به کانون فلسفی سبزواری در آن زمان داشته باشیم، باید به اسامی برخی از شاگردان اشاره کنیم که چنان‌که گفته شد، از همه نواحی ایران و دیگر کشورها آمده بودند. بالاتر، از آن میان سه تن را نام بردیم. آنان را در دیگر مراکز آموزش فلسفه سنتی در ایران، یعنی در تهران، تبریز، قم، اصفهان، شیراز و مشهد بازخواهیم یافت. با کمال تأسف، در وضع کنونی تحقیقات تنها می‌توانیم به اسامی شناخته‌شده‌ترین آن‌ها اشاره کنیم؛ گردآوری آثار [آنان] هنوز به خوبی انجام نشده است. این‌جا از ملا عبدالکریم

دادن به مفردات اندیشه محسوس است که از آثار ملا صدرا، حکمت اشراق سهروردی، نوشته‌های ابن عربی و احادیث امامان شیعی وام گرفته شده‌اند. هادی سبزواری نمونه‌ی اعلا‌ی حکیمی است که سهروردی در آغاز کتاب حکمت الاشراق از آن سخن گفته است: کسانی که هم در حکمت نظری استادند و هم در تجربه‌ی معنوی، هم آگاه به دانش ظاهرند و هم آگاه به علوم باطن، ملا هادی حکیم اشراقی کامل بود و از همین امر می‌توان دریافت که تعلیمات او از همان آغاز، احساسی در برخی از شاگردان برمی‌انگیخت. حاج ملا هادی سبزواری، در طرح مسائل پیچیده‌ی فلسفه وجود ملا صدرا و شرح مشوی مولوی به یکسان چیره‌دست است و مکتب سبزواری تعلیمات ملا صدرا را در این جهت ادامه داده است. ملا هادی اصالت وجود و وحدت ذومراتب آن را قبول دارد، مراتبی از غنا و فقر که ماهیات را متعین می‌کند: در عالم عقول مجرد، عالم مثال و جهان محسوس. او اصل حرکت جوهری و تغییرات اشتدادی وجود و معاد [جسمانی] را قبول دارد.

آثار استاد سبزواری بسیار است و سی عنوان را شامل می‌شود. کتابی که بیشترین خواننده را دارد، منظومه‌ی اوست که در اصل قطعه شعری در منطق و فلسفه بود و خود مؤلف شرحی بر آن نوشته و ملاحظات و توضیحات مفصلی را بر آن افزوده است. کتاب از هفت بخش فراهم آمده: الهیات به معنی الاغم، مبحث جوهر و عرض، الهیات به معنی الاخص، طبیعیات، نبوات، معاد و اخلاق. شاگردان و شاگردان آن‌ها بر این شرح خود مؤلف تعلیقه‌هایی نوشته‌اند: آخوند هیدجی، شیخ محمدتقی آملی و میرزامهدی آشتیانی (درگذشته به سال ۱۳۷۲/۱۹۵۲) تعلیقه‌هایی بر آن نوشته‌اند و این مجموعه امروزه، به درسنامه‌ای برای دانشجویان فلسفه سنتی تبدیل شده است.

می‌توان آثار سبزواری را به چهار گروه تقسیم کرد که شرح‌هایی بر آثار ملا صدرا است. اما در واقع، نظرات و تعلیمات خود او در آن‌ها آمده است. شرح بر اسفار اربعه که به تنهایی اثری کامل است و نیز شرح بر شواهد الربوبیه، مبدا و معاد و مفاتیح الغیب. این چهار شرح در حکم مجموعه‌ای است که می‌توان بسط اندیشه‌ی ملا صدرا و مشکلات آن را در آن‌ها مورد مطالعه قرار داد. ملا هادی

زندگی معنوی و فکری خراسان به وجود آورد. از دو شخصیت بویژه نام می‌بریم. آقا میرزا محمد صدوقی که در سبزوار به تحصیل فلسفه پرداخت و ملاً غلامحسین (درگذشته ۱۳۱۸/۱۹۰۰) که مدت شش سال در سبزوار شاگرد حاج ملاً هادی سبزواری بود و سپس شیخ‌الاسلام مشهد شد. این دو استاد، شاگردانی پرورش دادند که چهره‌ویژه‌ای به آن واقعیتی دادند که ما مکتب مشهد می‌نامیم. از سویی، حاجی‌فاضل خراسانی (درگذشته ۱۳۴۲/۱۹۲۳) که سال‌های طولانی در مشهد تدریس کرد و در فلسفه و علوم دینی شهره بود (او مجتهد زمان خود نیز بود). از سوی دیگر، آقابزرگ حکیم (درگذشته ۱۳۵۵/۱۹۳۶) که او نیز در مشهد به تدریس فلسفه مشغول بود و کاملاً از مکتب صدرالدین شیرازی تبعیت می‌کرد. با کمال تأسف، انتقادهای اهل ظاهر که همان تکرار دایمی وضعیت دردناک تشیع است، او را به ترک تدریس فلسفه مجبور کرد. با مرگ او خلایی عظیم در آموزش فلسفه در خراسان به وجود آمد. این دو استاد عالیقدر شاگردانی تربیت کردند که از آن میان آقامیرزا حسن بجنوردی با توجه به توانایی خود در تدریس علوم نقلی و عقلی ممتاز شد.

در این زمان تحولی بزرگ در زندگی فکری ایران به وقوع پیوست که ایجاد دانشگاه‌های جدید ایرانی تحت توجهات محمدرضا شاه پهلوی بود. در دو دانشگاه دولتی تهران و مشهد دانشکده‌های الهیات وجود دارد که نقش آن‌ها به هیچ وجه تربیت واعظ نیست، بلکه انتشار وسیع علوم اسلامی و همین‌طور فلسفه سنتی است. ما این اشاره‌ی اجمالی به مکتب مشهد را با بیان آثار یکی از استادان جوان فلسفه در دانشکده‌ی الهیات دانشگاه مشهد به پایان می‌بریم. زمانی می‌توانیم خط‌مشی، فعالیت و خلاقیت سیدجلال‌الدین آشتیانی را توصیف نماییم که بگوییم او ملاً صدرای دیگری است. هم‌اکنون، آثار او - که حاصل تعلیمات سنتی استادانی است که بالاتر به آنان اشاره شد - دارای اهمیت است: رساله درباره‌ی وجود از دیدگاه عرفان و فلسفه؛ شرحی بر مقدمه‌ی شرح داوود قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی که مجلد اول آن (هفت صد صفحه) مسائل اساسی عرفانی را تجدید و مورد بررسی قرار می‌دهد؛ تصحیح چندین متن با

قوچانی نام می‌بریم که در مشهد به تدریس مشغول بود و حاشیه‌ای بر شرح منظومه نوشت. شیخ علی فاضل تَبَّتی، که چنان‌که از نامش برمی‌آید، تبتی تبار و مورد احترام بسیار حاج ملاً هادی سبزواری بود. یکی از رساله‌های مجموعه‌ی شانزده رساله که ذکر آن گذشت، پاسخی به سؤالی از اوست. این رساله دفاعی ظریف و جالب توجه از تفکر فلسفی در برابر تردیدها و ایرادهای اهل ظاهر است. میرزا عباس حکیم دارایی شیرازی (درگذشته ۱۳۰۰/۱۸۸۲) در سبزوار به تدریس فلسفه مشغول بود و شاگردان بسیار داشت. ملاً کاظم خراسانی (درگذشته ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، حکیم کامل شیعی، بر این نظر بود که هر کس آگاهی کافی از فلسفه و الهیات نداشته باشد، نمی‌تواند احادیث امامان معصوم را دریابد. آقا میرزا محمد یزدی (فاضل یزدی) با تحریر جوابی به انتقادهای شیخ احمد احسائی از محسن فیض کاشانی (ر.ک. بالاتر) درباره‌ی رساله‌ی معرفت او از اسناد خود خواست تا در این باره، موضع خود را اعلام نماید. جواب سبزواری بر او نیز در مجموعه‌ی شانزده رساله آمده است. از میرزاسیدابوطالب زنجانی رساله‌ای درباره‌ی مجتهدان با عنوان اجتهاد و تقلید باقی مانده است. مسئله‌ای که مایه‌ی انشعاب اصولی‌ها و اخباری‌ها شد. ملاً اسماعیل عارف بجنوردی زمانی که ملاً هادی سبزواری در مشهد به تدریس مشغول بود، در درس او شرکت کرد. میرزا حسین سبزواری در تهران به تدریس مشغول بود و همان‌جا در زمره‌ی استادان مکتب تهران درآمد که پیش از این، درباره‌ی آنان سخن گفتیم. شاگردان او عبارت بودند از میرزا ابراهیم زنجانی، آخوند جامی (ر.ک. بالاتر) و میرزا علی یزدی که در حوزه‌ی علمیه قم به تدریس پرداخت.

ب. مکتب مشهد

مشهد، شهر مقدس خراسان، مدفن امام هشتم، امام علی بن موسی‌الرضا (۲۰۳/۸۱۸) و زیارتگاه شیعیان در طول سده‌ها دارای مدارسی بود که حکمت الهی در آن‌ها تدریس می‌شد. با این همه، مشهد را این‌جا تنها از دیدگاه تجدید حیاتی مورد بررسی قرار می‌دهیم که حاج ملاً هادی سبزواری و مکتب او در

حواشی و تعلیقات بسیار ژرف، مانند شرح لنگرودی بر کتاب المشاعر ملاً صدرا، متن شواهد الربوبية ملاً صدرا با شرح سبزواری، تصحیح شانزده رساله یادشده در بالا و ... بالاخره، اقدامی کم سابقه (که راقم این سطور نیز در تهیه بخش فرانسه شرکت دارد) همان انتشار منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر است که جلد اول آن منتشر شده است. این اثر شامل پنج مجلد خواهد بود و باید به آثار حدود چهل تن از اندیشمندان ایرانی زندگی دورباره‌ای بدهد. این منتخبات نه یک ترازنامه، بلکه نقطه آغاز خواهد بود.

افق

معرفی خانواده بزرگ اندیشمندان که برای نخستین بار عرضه می‌شود، نیازی به خاتمه ندارد. در واقع، ما بر این باور نیستیم که فلسفه اسلامی سنتی و بویژه سنت شیعی به پایان رسیده است. این‌جا تنها این فلسفه سنتی را مورد توجه قرار دادیم. آثار شخصیتی مانند اقبال لاهوری، به عنوان مثال، در نظر ما در قلمرو فصل دیگری از تاریخ فلسفه قرار می‌گیرد. درباره آینده فلسفه سنتی می‌توان با تشخیص خطرها و امیدها سخن گفت. شاید بتوان گفت که تا زمان عمومی شدن ترابری هوایی، این کشور بسیار دور بود و فلسفه سنتی در آن کشور از آمیزشهای ویرانگر دور مانده بود. به هر حال، این دوره به پایان رسیده است و امروزه خطرها و امیدها ریشه در شرق و غرب دارد.

شمار بسیاری از مقاله‌نویسان کمابیش اصلاح‌طلب در مشرق‌زمین که نه عمق فلسفه سنتی خود را درک کرده بودند و نه فلسفه جدید غربی را، دست به ترکیب‌های عجولانه‌ای زدند که حسن‌نیت آنان نمی‌تواند جبران‌کننده طبیعت بی‌ثبات این ترکیب‌ها باشد. آثار آنان قرینه شرقی این باطن‌گرایهای دروغینی^۱ است که در مغرب‌زمین فراوان به چشم می‌خورد. این هر دو جریان، به سردرگمی و سراسیمگی دامن می‌زنند، به طور خلاصه، وضعیت چنین است: در

کشورهای اسلامی از سویی، گروهی روشنفکر وجود دارد که در نهایت غرب‌گرایی همراه با تکنولوژی مهاجم می‌خواهند ریشه‌های معنویت سنتی را نابود کنند. در عوض، از سوی دیگر، بویژه در ایران مجموعه وسیعی از شخصیت‌ها در سنهای متفاوت با اعتبار اخلاقی و تعلیمات علمی وجود دارد که نمایندگان فرهنگ معنوی سنتی هستند. با کمال تأسف، در اغلب موارد این شخصیت‌ها که توان آن را دارند که «سنت مشعل»^۱ را نگهداری کنند، تقریباً نسبت به سنت‌های بزرگ معنوی غربی جاهل‌اند. مشکلات مربوط به زمان و اصطلاح وجود دارد. ترجمه متن‌های فلسفی اغلب از منابع دست‌دوم و سوم انجام شده است. مشکل آینده به قرار زیر است: آیا فلسفه جز بیان وضعیت اجتماعی یک درون نیست و در این صورت، آنچه فلسفه سنتی نامیده می‌شود، باید زیر فشار ایدئولوژی‌های سیاسی - اجتماعی زمان هم‌چون بخاری ناپدید شود؟ یا فلسفه به این امر اقرار دارد که توجیه وجود فلسفه مبتنی بر مذهب تعطیل نیست که از سده‌ها پیش اندیشمندان غربی بسیاری را فلج کرده است، بلکه با تأکید بر الهیات امکان‌پذیر است که بدون آن، فلسفه دستخوش بادهای تاریخ خواهد بود. الهیات وابسته به جهش‌های اجتماعی نیست، بلکه وابسته به موضوعی است که می‌خواهد بدان دسترسی پیدا کند، یعنی آن عوالم معنوی که الهیات بایستی کشف و مورد بررسی قرار دهد.

شاید، از این دیدگاه بتوان معنای نابود شدن عالم مثال را درک کرد که اندیشمندان عالم اسلام را به خود مشغول داشته بود. به درستی می‌توان از تأثیر مغرب‌زمین در نابودی ساختارهای تمدن‌های سنتی سخن گفت؛ نیز می‌توان از آن امری سخن گفت که می‌توانست وزنه‌ای در برابر این امر باشد. برای نخستین بار، پس از سده‌ها وسایلی در اختیار داریم که ارتباط میان پژوهشگران سه شاخه سنت ابراهیمی را ممکن می‌سازد. ارتباط متقابل باید جانشین تنهایی شود، زیرا تنها این سنت در تمامیت آن می‌تواند با مسائل عظیم زمان ما مواجهه کند، اما درسی که می‌توان از حکمای الهی اسلام یاد گرفت، این است که

1. traditio lampadis

1. pseudo-ésotérismes

در نظر آنان توجه به باطن، یعنی التفات به درون^۱ جز با ولادتی درونی ممکن نیست. هر سنتی تنها به شرطی زنده است و می‌تواند حامل زندگی باشد که پیوسته در تولدی دیگر^۲ باشد.

از نویسنده همین کتاب

از نویسنده همین کتاب

کتاب‌های منتشر شده: تألیف

درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۶۷، چاپ ششم ۱۳۸۲.

زوال اندیشه سیاسی در ایران، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ سوم ۱۳۷۷.

ابن خلدون و علوم اجتماعی، چاپ نخست ۱۳۷۴، چاپ دوم ۱۳۷۹.

خواجه نظام الملک چاپ نخست ۱۳۷۵، چاپ دوم ۱۳۸۲.

مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۱.

تأملی درباره ایران، جلد نخست دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، چاپ نخست ۱۳۸۰، چاپ دوم ۱۳۸۱، چاپ سوم ۱۳۸۲، چهارم ۱۳۸۳.

اندیشه سیاسی جدید در اروپا، بخش نخست از جلد نخست: ۱۷۸۹-۱۵۰۰، چاپ دوم ۱۳۸۳.

زوال اندیشه سیاسی در ایران، ویراست دوم، چاپ نخست ۱۳۸۳.

سقوط اصفهان به گزارش کروسینسکی، چاپ نخست ۱۳۸۲.

تأملی درباره ایران، جلد دوم: مکتب تبریز.

ترجمه

هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، چاپ نخست ۱۳۶۵.

هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، چاپ نخست ۱۳۶۶.

هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، متن کامل، چاپ نخست ۱۳۷۳، چاپ

دوم ۱۳۷۷، چاپ سوم ۱۳۸۰.

در دست انتشار : تألیف

اندیشه سیاسی جدید در اروپا، بخش دوم از جلد نخست : ۱۷۸۹-۱۵۰۰.

در دست تهیه

اندیشه سیاسی جدید در اروپا، جلد دوم : ۱۹۱۴-۱۷۸۹.

پیش‌گفتار	۳
بخش نخست	۱
دیباچه	۳
فصل اول	۱۱
منابع تأمل فلسفی در اسلام	۱۱
۱. تفسیر معنوی قرآن	۱۱
فصل دوم	۳۵
تشیع و حکمت نبوی	۳۵
۱. ادوار و منابع	۴۴
۲. توجه به باطن	۴۹
۳. پیامبرشناسی	۵۲
۴. امام‌شناسی	۵۸
۵. معرفت‌شناسی	۶۴
۶. تاریخ قدسی و ماوراء تاریخ	۷۵
۷. امام غایب و معاد	۸۳
دوره‌ها و منابع. اسماعیلیه آغازین	۸۹
۱. دیالکتیک توحید (حرکت التَّوْحُود)	۹۵
۲. فاجعه در آسمان و تکوین زمان	۹۹
۳. زمان دوری : تاریخ قدسی و حدود	۱۰۲
۴. امام‌شناسی و معاد	۱۰۶
۱. ادوار و منابع	۱۰۹
۲. مفهوم امام	۱۱۴
۳. امام‌شناسی و حکمت قیامت	۱۱۷
۴. اسماعیلیه و تصوف	۱۱۹
فصل سوم	۱۲۳
کلام اهل سنت	۱۲۳
۱. مبادی	۱۲۳

۲۱۵	۱- ملاحظات مقدماتی
۲۲۰	۲- بایزید بسطامی
۲۲۲	۳- جنید
۲۲۳	۴- حکیم ترمذی
۲۲۵	۵- حلاج
۲۲۷	۶- احمد غزالی و «محبّت ناب»
۲۳۲	۱- احیای حکمت ایران باستان
۲۳۶	۲- مشرق انوار (اشراق)
۲۳۹	۳- مراتب عوالم وجود
۲۴۳	۴- غربت غربی
۲۴۶	اشراقیان
۲۵۰	۱- ابن مسّره و مکتب المریه
۲۵۶	۲- ابن حزم قرطبی
۲۶۱	۳- ابن باجه سرقسطه‌ای
۲۶۸	۴- ابن سید بطلیوسی
۲۷۰	۵- ابن طفیل وادی آشی
۲۷۵	۶- ابن رشد و مکتب او
۲۸۳	گذار
۲۸۹	بخش دوم
۲۸۹	از مرگ ابن رشد تا زمان حاضر
۲۹۱	نظر اجمالی
۳۰۱	فصل اول
۳۰۱	اندیشهٔ اهل سنت
۳۰۱	۱. ابهری
۳۰۲	۲. ابن سبعین
۳۰۳	۳. کاتب قزوینی
۳۰۴	۴. رشیدالدین فضل‌الله

۱۲۷	۲. مذهب اعتزال
۱۳۰	۱. زندگی و آثار اشعری
۱۳۲	۱. گرایش‌های نظام اشعری
۱۳۶	۱. تطور مکتب اشعری
۱۳۹	۲. نظریهٔ جوهر فرد
۱۴۱	۳. عقل و ایمان
۱۴۵	فصل چهارم
۱۴۵	فلسفه و علوم طبیعی
۱۴۵	۱. مکتب هرمسی
۱۴۹	۲. جابر بن حیان و کیمیا
۱۵۴	۳. دایرةالمعارف اخوان‌الصفاء
۱۵۸	۴. رازی، پزشکی و فیلسوف
۱۶۴	۵. فلسفهٔ زبان
۱۷۰	۶. بیرونی
۱۷۲	۷. خوارزمی
۱۷۲	۸. ابن هیثم
۱۷۵	۹. شاه مردان رازی
۱۷۷	فصل پنجم
۱۷۷	فیلسوفان یونانی مشرب
۱۷۷	درآمد
۱۷۸	۱. کندی و شاگردان او
۱۸۲	۲- فارابی
۱۹۱	۳- ابوالحسن عامری
۱۹۳	۴- ابن سینا و مکتب او
۲۰۱	۵- ابن مُسکویه، ابن فاتک، ابن هندو
۲۰۳	۶. ابوالبرکات بغدادی
۲۰۶	۷- ابو حامد غزالی و نقادی فلسفه

۳۵۸	۱۷. ذهبیه
۳۶۰	فصل سوم
۳۶۰	اندیشه شیعی
۳۶۰	۱. نصیرالدین طوسی و کلام شیعی
۳۶۵	۲. اسماعیلیان
۳۶۹	۳. جریان اشراقی
۳۷۳	۴. تشیع و کیمیا: جلدکی
۳۷۴	۵. ادغام [عرفان] ابن عربی در الهیات شیعی
۳۷۸	۶. صدرالدین دشتکی و مکتب شیراز
۳۸۰	۷. میرداماد و مکتب اصفهان
۳۸۳	۸. میرفندرسکی و شاگردان او
۳۸۵	۹. ملا صدرای شیرازی و شاگردان او
۳۸۸	۱۰. رجب علی تبریزی و شاگردان او
۳۸۹	۱۱. قاضی سعید قمی
۳۹۱	۱۲. از مکتب اصفهان تا مکتب تهران
۳۹۵	۱۳. شیخ احمد احسائی و مکتب شیخی در کرمان
۴۰۱	۱۴. جعفر کشفی
۴۰۲	۱۵. مکتب‌های خراسان
۴۰۲	الف. هادی سبزواری و مکتب سبزواری
۴۰۶	ب. مکتب مشهد
۴۰۸	افق

۳۰۵	۵. قطب‌الدین رازی
۳۰۶	۱. فخرالدین رازی
۳۰۸	۲. ایچی
۳۱۰	۳. تفتازانی
۳۱۱	۴. جرجانی
۳۱۲	ابن تیمیه و شاگردان او
۳۱۴	۱. زکریای قزوینی
۳۱۶	۲. شمس‌الدین محمد آملی
۳۱۷	۳. ابن خلدون
۳۲۲	فصل دوم
۳۲۲	الهیات صوفیانه
۳۲۳	۱. روزبهان بقلی شیرازی
۳۲۶	۲. عطار نیشابوری
۳۲۸	۳. عمر سهروردی
۳۳۱	۴. ابن عربی و مکتب او
۳۳۶	۵. نجم‌الدین کبری و مکتب او
۳۳۹	۶. سمنانی
۳۴۰	۷. علی همدانی
۳۴۲	۸. جلال‌الدین رومی و مولویه
۳۴۵	۹. محمود شبستری و شمس‌الدین لاهیجی
۳۴۷	۱۰. عبدالکریم جیلی
۳۴۹	۱۱. نعمت‌الله ولی کرمانی
۳۵۰	۱۲. حروفی‌ها و بکتاشی‌ها
۳۵۱	۱۳. جامی
۳۵۲	۱۴. حسین کاشفی
۳۵۴	۱۵. عبدالغنی نابلسی
۳۵۴	۱۶. نورعلیشاه و تجدید تصوف در پایان سده هجدهم