

ماجرا در ماجرا

(سیر عقل و نقل در پانزده قرن هجری)

تألیف

علیرضا کاوتی قراگزلو

ذکاوتی فراگزلو، علیرضا، ۱۳۲۲ -
ماجرا در ماجرا (سیر عقل و نقل در پانزده قرن هجری) / تألیف علیرضا ذکاوتی
فراگزلو؛ ویراستار منیژه محمودی. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۱.
نه، ۶۷۵ ص.

ISBN 964-7040-37-7 : ۵۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه: به صورت زیر نویس.

۱. فلسفه اسلامی - تحقیق. ۲. فلسفه اسلامی - نقد و تفسیر. ۳. فلسفه اسلامی -
تاریخ. ۴. فلسفه اسلامی - کتابشناسی. ۵. کلام - تحقیق. ۶. کلام - نقد و تفسیر.
۷. فیلسوفان اسلامی - سرگذشتنامه و کتابشناسی. ۸. متکلمان - سرگذشتنامه و
کتابشناسی. الف. عنوان.

۱۸۹/۱

۲ م ۸ / ذ ۱۲ / BBR

۳۷۲۷۶ - ۸۱ م

کتابخانه ملی ایران

ماجرا در ماجرا (سیر عقل و نقل در پانزده قرن هجری)

تألیف: علیرضا ذکاوتی فراگزلو

ویراستار: منیژه محمودی

ناشر: انتشارات حقیقت؛ تهران، خیابان گاندی، خیابان نهم، پلاک ۲۴

صندوق پستی: ۳۳۵۷-۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۶۳۳۱۵۱

طرح جلد: اسماعیل عرفان منش

چاپ: اول

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ و صحافی: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴-۷۰۴۰-۳۷-۷

ISBN: 964-7040-37-7

فهرست مندرجات

مقدمه ناشر	هفت
آسیب‌شناسی پژوهش‌های دینی	۱
در حاشیه‌ی زبور مانوی	۱۵
نَفْسُ الرَّحْمَنِ وَ فَضَائِلِ سَلْمَانَ	۱۹
"المعارف" ابن قتیبه دینوری	۲۳
کتاب "الاباضیة بین الفرق الاسلامیة" تألیف علی یحیی معمر	۲۹
ابونعیم اصفهانی	۳۳
کتاب "الامامة والرد علی الرافضة"	۴۵
ورقة بن نوفل فی بطنان الجنة	۴۹
بازخوانی کتاب "بازتاب بودا در ایران و اسلام"	۶۱
از ارسطو تا جاحظ	۷۵
اشاره‌ای به خرده‌گیری‌های مفید بر صدوق	۷۹
الفهرست ابن ندیم	۹۳
فلسفه‌ی سیاسی اخوان الصفا	۹۷
اندیشه‌ی سیاسی فارابی	۱۰۱
احیای فرهنگی در عهد آل بویه (انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی)	۱۰۵
رسائل ابوالحسن عامری	۱۰۹
ابوحیان توحیدی	۱۱۳
کتاب مقابسات	۱۳۳
نگاهی به کتاب "البصائر والذخائر"	۱۳۹

- ۱۴۵ خلاصه‌ای از مصاحبه حدیث اندیشه راجع به ابوحنیفان توحیدی
- ۱۵۱ ابوحنیفان توحیدی در ساحت اندیشه
- ۱۵۵ کندوکاوی در نهج البلاغه
- ۱۵۹ امام حسین (ع) به روایت ابن عساکر
- ۱۶۹ فهرست منتجب‌الدین
- ۱۷۳ ابوالبرکات بغدادی و ابن سینا
- ۱۸۹ مجموعه مقالات کنگره‌ی بین‌المللی شیخ اشراق
- ۱۹۱ گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی
- ۱۹۵ المنزاع البدیع: کتابی از غرب اسلامی در بلاغت
- ۱۹۹ کتابی در توحید معتزلی از حوزه‌ی قاضی عبدالجبار
- ۲۰۷ آیا ابوالعلاء معری ملحد بوده است؟
- ۲۱۵ "تسهیل النظر" ماوردی
- ۲۱۹ عمر خیتام میان فلسفه و کلام
- ۲۳۳ دانشنامه‌ی خیتامی
- ۲۳۹ تأملاتی در اندیشه‌های خیتام
- ۲۵۹ خلاصه مصاحبه در کتاب حدیث اندیشه درباره‌ی خیتام
- ۲۶۹ کتاب الفراسة عند العرب
- ۲۷۳ تاریخ اسماعیلیان در ایران در سده‌های (۷ - ۵ هجری)
- ۲۷۷ تفسیر مفاتیح الاسرار
- ۲۸۱ تفسیر مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار
- ۲۸۵ منطق و معرفت در نظر غزالی
- ۲۸۹ سخنی کوتاه درباره‌ی کتاب "سرّ العالمین و کشف ما فی الدارین"
- ۲۹۳ گذری بر نقد غزالی
- ۳۰۵ زمخشری و ربیع‌الابرار
- ۳۱۱ حیات النفوس
- ۳۱۵ الیاقوت فی علم الکلام

۳۱۷	ابن بطوطه
۳۱۹	نهضت مشعشی و گذاری بر کلام المهدی
۳۳۱	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد اول)
۳۳۵	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم)
۳۴۵	ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد سوم)
۳۵۵	نگاهی دیگر به "ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام" (جلد سوم)
۳۶۳	سیر فلسفه در جهان اسلام
۳۶۷	تاریخ فلسفه در اسلام
۳۷۱	محبوب القلوب
۳۷۷	منشآت میبدی
۳۸۱	تحفة المحبتین
۳۸۷	منشآت جامی
۳۹۱	شواهد النبوة
۳۹۵	حکیم استرآباد
۳۹۷	سیر هفتاد و دو ملت
۴۰۹	دو رساله‌ی فلسفی
۴۱۳	رسائل فارسی حسن لاهیجی
۴۱۵	کتاب ریاض العلماء
۴۳۵	روضه الانوار عباسی
۴۴۱	حکمت خاقانیه
۴۴۳	داستان حُسنیه
۴۵۵	ملاصدرا و حکمت متعالیه
۴۶۱	نکته‌گیری‌های ملاصدرا بر بوعلی
۴۷۱	سیری در نقد افکار ملاصدرا در چهار قرن اخیر
۴۸۹	انتقاد بر ملاصدرا در عصر ما
۵۰۵	بحث انتقادی در نقد شیخیه بر حکمت متعالیه

۵۲۷	فقراتی از نقد مکتب آحسایی بر مکتب ملاًصدرا
۵۳۵	نکته‌گیری بر ملاًصدرا از معاصران او تا معاصران ما
۵۶۱	زندان اندیشه در حدیث نفس بهمینار
۵۶۳	سیر اندیشه‌ی اخباری در مذهب تشیع
۵۹۹	نخستین نگاه به غرب
۶۰۹	سفرنامه‌ی «مرآت الاحوال»
۶۱۳	کیمیای سعادت
۶۱۷	مراسله حکیم و فقیه
۶۳۹	اسرار عبادات از نظر حکیم سبزواری
۶۵۱	تفسیر علمی قرآن
۶۵۹	الکواکب المنتشرة
۶۶۳	آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب
۶۶۷	از تعلیقات نراقی بر المحاکمات قطب رازی
۶۷۱	امینی (عبدالحسین)

مقدمه ناشر

ماجرادر ماجرا دومین کتابی است که از محقق و مترجم دانشمند و نکته‌سنج آقای علیرضا ذکاوتی قراگزلو در انتشارات حقیقت چاپ می‌شود. کتاب قبلی ایشان، عرفانیات مجموعه مقالاتی در مباحث عرفانی است ولی کتاب حاضر از حیث موضوع جامع‌تر است و مجموعه مقالاتی است که می‌توان آن را چنانکه در عنوان فرعی کتاب مندرج است، "سیر عقل و نقل در پانزده قرن هجری" دانست و از این حیث این کتاب متمم اولی است.

گرچه مؤلف محقق بیشتر به عنوان مترجم آثار عربی مشهور هستند ولی در ایران بسا مترجمان که از مؤلفان دقیق‌تر و باسوادترند و بسا مؤلفان که در واقع مترجمانی پنهان و در خفا می‌باشند.

روش تحقیق مؤلف محترم مانند کتاب سابقشان اغلب در همان جهتی است که غربیان آن را نقد تاریخی (historical criticism) خوانده‌اند. البته ذوق خاص مؤلف چاشنی این روش شده و از بی‌مزگی و سردی که اقتضای ذاتی این روش است می‌کاهد و به آن طعم شیرین و حرارت خاصی می‌دهد.

با این که این کتاب مجموعه‌ای متفرق از مقالات بیست سال گذشته مؤلف است که در نشریات مختلف به چاپ رسیده، اما روح واحدی بر آن حاکم است و آن گردش و بررسی سیر پانزده قرن اندیشه عقلی و نقلی در عالم اسلام با تأکید خاص بر ایران است. این گردش هم طولی و تاریخی است و هم عرضی و تطبیقی و هم عمقی و انتقادی؛ و

تقریباً از یک قرن به ظهور اسلام تا زمان ما را شامل می‌شود. این مسیر با اشاره به کانون‌های مانوی و بودایی و مسیحی و گنوسی و حنفا شروع می‌شود و با نگاهی گذرا به خوارج و شیعه و غلات و اهل حدیث ادامه می‌یابد و با عبور از دوران ترجمه و پیدایش گرایش‌های کلامی و فلسفی به قله رفیعی در فرهنگ و تمدن اسلامی می‌رسیم. آنگاه شاهد رشد تفکر مستقل و انتقادی در همه زمینه‌ها از سیاست تا نقد ادبی و از منطق و اصول گرفته تا فلسفه و تفسیر هستیم. گرایش‌های عقلی و نقلی، ظاهری و باطنی، علم و عرفان، شک و یقین در کنار هم حرکت می‌کنند و بدیهی است که این سیر و حرکت خالی از برخورد و کشمکش نیست. سیری که به نظر مؤلف اگر با حمله مغول گسسته نمی‌شد شاید انقلاب اجتماعی و تاریخی بزرگی در همین منطقه رخ می‌داد. آنگاه خواننده این کتاب ملاحظه می‌کند چگونه خواجه نصیر طوسی ملقب به "استادالبشر" بعد از طوفان مغول، سعی می‌کند فرهنگ و تمدن اسلام و ایران را احیاء کند و راه توسعه تفکر در ایران را هموار سازد و بالاخره چگونه سیر تفکر در سه چهار قرن بعد از مغول در شکل ترکیبی عظیمی یعنی حکمت متعالیه - که برآیند حکمت و عرفان و کلام و تفسیر بود - تجلی کرد.

آنگاه به نقد و بررسی مآلصدر در چند مقاله مفصل پرداخته می‌شود که هر سطر و پاراگرافش حاصل مطالعات دامنه‌دار است. کتاب با نشان دادن پیدایش جوانه‌های تجدید و راه یافتن اندیشه‌های نوین به عرصه تفکر ما از قرن سیزدهم و چهاردهم هجری پایان می‌یابد و البته مباحث عنوان شده عمدتاً با نقادی و ارزشیابی رهگشا همراه است. هدف این مجموعه بیشتر تدارک کمبودهای تاریخ تفکر عقلی و نقلی در اسلام و به خصوص ایران است، لذا اگر طول مقاله‌ها با هم ظاهراً تناسب ندارد از این جهت است که اصرار و تأکید بر پرکردن جاهای خالی بوده و نویسنده این مقالات در مباحثی که سخن بسیار از آنها رفته، وارد نشده است.

ممکن است تفسیرهایی که محقق محترم کرده یا نتایجی که در این پانزده قرن به آن رسیده‌اند مورد قبول خیلی‌ها نباشد - چنان‌که در بعضی مواضع مورد قبول ناشر نیست - با این حال همین مطالب می‌تواند سلباً یا ایجاباً باعث تذکر خواننده به میراث عظیم

اسلامی - ایرانی ما گردد و این تذکر به خصوص در دوره ماکه اصرار در فراموشی نسبت
به گذشته می شود، بسیار مغتنم می باشد. انشاءالله

اول زمستان ۱۳۸۱

آسیب‌شناسی پژوهش‌های دینی*

سال‌ها بود که موضوع آسیب‌شناسی پژوهش‌های دینی – گرچه نه با این عنوان – به ذهنم نیش می‌زد. هر پژوهشگر و حتی هر مطالعه‌کننده‌ی حرفه‌ای و یا عادی پژوهش‌های دینی نیز کم و بیش به بعضی از این مشکلات که ذکر خواهد شد، برخورد کرده است اما به یقین خود محققان و پژوهشگران به این دردها واقف‌ترند. ذیلاً به بعضی از این مسائل اشاره می‌شود و مختصراً توضیحی عرضه می‌گردد.

الف - تکرار مکررات

ما در پژوهش‌ها فراوان به تکرار مکررات برمی‌خوریم و این یا ناشی از آن است که نویسنده‌ی کتاب یا مقاله حرف تازه‌ای نداشته؛ یا اگر هم حرف تازه‌ای داشته، در میان مطالب تکراری گم شده است. باید فرض را بر آن گرفت که خواننده یا مخاطب، مقدّماتی دارد و لازم نیست هر چه را که او یعنی مخاطب قاعدتاً می‌داند، دوباره بازگو کنیم خلاصه این که نویسنده یا سخنران نباید به اطناب بگراید که می‌دانیم ملال‌آور است هم‌چنان که ایجاز بی‌حد و بی‌جا نیز در تفهیم مطلب خلل وارد می‌سازد و شرح و شارح می‌طلبد. گاهی برای یک مطلب ده منبع ذکر می‌کنند که برگشت همه به یکی یا دو مأخذ است و ذکر آن همه منبع برای مرعوب یا مجذوب کردن خواننده می‌باشد!

* اصل این مقاله در گردهمایی دین‌پژوهان کشور به تاریخ ۷۷/۹/۲۰ در قم عرضه شده است.

ب - لحن تبلیغی

وقتی سخن از پژوهش‌های دینی می‌رود، دو جهت دارد: یکی نفس پژوهش و دیگری پژوهش در موضوعات دینی است. برخی نویسندگان و سخنرانان در موضوعات دینی جهت تبلیغی را سنگین‌تر می‌گیرند و تأکید بیشتری بر آن می‌ورزند. حال آن‌که شأن تحقیق با شأن تبلیغ از دو مقوله است. هم‌چنان‌که تحقیق با تدریس نیز متفاوت است. در تدریس سخن از مسلمات یک فن در میان است. در تبلیغ با استفاده از خطابیات و استحسانات و مشهورات می‌خواهیم مخاطب را در عقاید راسخ‌تر و در عمل دینی مصمم‌تر سازیم. حال آن‌که در تحقیق فرض بر این است که می‌خواهیم به نکته یا برداشت یا حقیقت تازه‌ای برسیم. لحن تبلیغی در عین آن‌که به جای خود لازم است و کاربرد ویژه‌ی خود را دارد، به کار تحقیقی نمی‌آید و مخاطب را در تحقق بودن مطلب به تردید می‌افکند. محقق باید کلمات را وزن کند و به کار ببرد نه این‌که گُره‌ای چیزی بپیراند مثلاً بزرگواری مرقوم فرموده‌اند: «علامه‌ی حلی... در ریاضی همسر ابوریحان... و در تحقیق عقلی و تنبّه قرین ارسطو و در هر فن، قرین بزرگ‌ترین مرد آن فن. پس بی‌شبهه بزرگ‌ترین علمای اسلام است از شیعه و سنی». آیا تصوّر می‌کنید این لحن آدم محقق است و آیا کسی این حرف را می‌پذیرد؟ به هر حال در تبلیغ محض هم بایستی پایه‌ی کار بر تحقیق باشد.

ج - عادت‌های ذهنی و پیش‌داوری‌ها

در هر محیطی درباره‌ی مسائل مختلف اخلاقی و سیاسی و خصوصاً دینی ذهنیاتی وجود دارد که از دو راه بر پژوهش‌های مربوط اثر سوء می‌گذارد. یکی در خود پژوهشگر که رهاشدنش از آن عادت‌ها به ریاضت ممتد علمی نیاز دارد و دیگر در مخاطبان او که برداشت تازه را دیر می‌پذیرند و به نوعی در مقابل آن مقاومت دارند. البته عکس این قضیه هم گاهی صادق است؛ بدین معنی که گاه صرف تازه بودن دیدگاه و برداشتی اعمّ از آن‌که غلط یا درست باشد، جاذبه‌ای برای آن ایجاد می‌نماید و انتقاد بر آن را سخت می‌پذیرند. در جوامعی که تازه در خط پویایی افتاده‌اند، حالت اخیر بیشتر

رخ می‌نماید. در هر حال پژوهشگر باید بر عادات ذهنی و پیش‌داوری‌های عامیانه غالب آید، هم‌چنان که باید از آفتِ به هر قیمت حرف تازه‌ای زدن، برحذر باشد تا مصداق "خالف تعرف" نگردد. درست است که "رُبَّ مشهور لا اصل له"، ولی هر حرف غریب و شاذی هم معلوم نیست ارزشمند باشد. با این حال اگر نتیجه‌ی تحقیق، محقق را در یک مسأله به یک ظن قوی یا یقین عادی رسانید، نباید از جنجال بترسد بلکه باید آن را عرضه دارد. ما در مواردی هنوز به رنسانس نرسیده‌ایم.

د - تجدّدزدگی و تجدّدگریزی

گرچه سابقه‌ی تماس مؤثر و جدّی ما با غرب، دو قرن بیشتر نیست اما از آغاز، دو گرایش در مقابل غرب و تجدّد آن پیدا شد که هنوز هم ادامه دارد. بعضی‌ها حتی در مقابل ورود تخم بعضی گیاهان مقاومت کردند. می‌گویند مدّتی در آذربایجان از خوردن گوجه فرنگی «چون فرنگی نامیده می‌شد»، اکراه داشتند. متقابلاً بعضی تجدّدزدگی را به جایی رساندند که حتی پوشیدن لباس کهنه‌ی خارجی‌ان در نظر آنها فضیلت به حساب می‌آمد. مطبوعات در اواخر رژیم سابق نوشتند که کسی در تهران به فروشگاه سطح بالایی رفته، یک قوطی کنسرو فرنگی خریده، وقتی آن را گشود و چشید دیده بسیار بدبو و بدطعم است به فروشنده مراجعه کرده، می‌گوید: آقا کنسروتان ظاهراً تاریخ گذشته و فاسد است. فروشنده توضیح می‌دهد که آن کنسرو مخصوص سگ بوده است! اکنون اگر به بحث خود برگردیم ملاحظه می‌کنیم که همین حالت در مقابل تحقیقات خارجی‌ان و روش تحقیق آنان در ما هست، بعضی در بست آن را می‌پذیرند و بعضی در بست رد می‌کنند حال آن که حقیقت بینابین است. و در این جا اگر به مضمون این عبارت مشهور عمل کنیم، بهتر است: «انظر الی ما قال و لا تنظر الی من قال».

ه - علم‌زدگی و علم‌گریزی

بنده مخصوصاً این قسمت را جدا کردم. چون سابقه‌ی علم‌زدگی و علم‌گریزی بین مسلمانان بر تجدّدزدگی و تجدّدگریزی مقدّم است. از وقتی که علوم اوایل رایج بین ملل

متمدن قدیم مثل ایرانیان و رومیان و یونانیان و هندیان وارد دنیای اسلام شد، بعضی‌ها (مثلاً فلاسفه و معتزله) شیفته‌وار بدان گراییدند و بعضی‌ها مثل اهل حدیث و سلفیون در مقابل آن موضع گرفتند. حتی بعضی متکلمان تعلیم براهین هندسی را هم جایز نمی‌شمردند که مبادا در ذهن متعلم این شبهه پدید آید که براهین و دلایل دینی هم بایستی همان قوت و وضوح را داشته باشد. متقابلاً کسانی هفت آسمان قرآن را با هفت فلک (قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل) تطبیق کردند و کرسی را همان فلک ثوابت و عرش را همان فلک الافلاک یا محدّد الجهات بطلمیوس انگاشتند و سپس همین را با فرضیه عقول طولی فلوطینی ربط داده، از افلاک تسعه و عقول عشره سخن به میان آوردند که حتی اکنون پس از آن که چهارصد، پانصد سال است فرضیه‌ی افلاک بطلمیوسی به کلی مردود شناخته شده، باز هم در گوشه و کنار نوشته‌های بعضی معاصران سخن از عقول عشره می‌رود! علم‌زدگی بعضی از متکلمان و مفسران قدیم آن قدر شدید بود که نصوص دینی را بر فرضیات موهوم قدما تطبیق می‌کردند و نصوص را تأویل می‌نمودند تا با آن فرضیات مطابق درآید که از این تحکّم و تحمیل، اشکالات عجیب و غریب پیدا می‌شد. از قبیل مسأله‌ی خرق و التیام افلاک که فرض می‌کردند در موضوع معراج این اشکال پیش می‌آید، یا با فرض جاودانگی افلاک و ستارگان و خورشید و ماه آیات مربوط به قیامت را دشوار درمی‌یافتند. و طبق نظر فلاسفه‌ی قدیم - اخبار قرآن را درباره‌ی قیامت و به هم ریخته شدن عالم، مشکل می‌توانستند بپذیرند و جالب است که کتاب‌هایی از قبیل شرح تجرید و شرح مواقف که بعضاً شامل همین‌گونه مباحث است، هنوز بدون نقد و تمحیص، تدریس می‌شود. یکی از وظایف تحقیق امروز، تحلیل نوین و کارآمد از این‌گونه متون است.

و در مایه‌ی همین علم‌زدگی است. نشانی جابلقا و جابلسای مذکور در بعضی روایات را در کرات دیگر دادن و یا مثلث برمودا را محلّ اقامتِ امام غایب [عج] انگاشتن....

اگر به گذشته‌ی تاریخی رجوع شود، پس از آن که اسلام در ممالک دارای تمدن‌های کهن از ایران و عراق، مصر و شام و قسمتی از روم و هند و ماوراءالنهر گسترش یافت در نتیجه برخورد و سپس اختلاط و امتزاج و آن‌گاه کنش و واکنش‌های گوناگون

بروز کرد و عناصری از هلنیسم، بودیسم، زرتشتی‌گری، مزدکی‌گری، مانوی‌گری و گنوسیسم (عرفان مسیحی - یونانی) و اسرائیلیات در عقاید و تعابیر مسلمین از مفاهیم قرآنی نفوذ کرد و گاه شکل مذاهب و فرقه‌های جدید که در عرف، بی‌دینی و بددینی تلقی می‌شده، پدید آمد. این‌ها که فلسفه و دینی التقاطی بود، نیازی اجتماعی را پاسخ می‌داد و لاجرم بخشی از توده‌ها را جذب می‌کرد و هنگامی که نیروی خود را از دست می‌داد، جنبه‌های زنده و پویای آن به مسلک و نحله‌ی جدیدی رسوخ و رسوب می‌کرد. خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه، اسماعیلیه‌ی معاصرش را دنباله‌ی خرم‌دینان و قرمطیان و مزدکیان می‌داند که از جهتی درست هم هست، گرچه به لحاظی دیگر مسلماً غلط است. خلاصه این که حکم خواجه نظام‌الملک از جهت تطبیقی غلط و از جهت فونکسیونل درست است. اسماعیلی همان عمل‌کردی را داشت که خرم‌دین در زمانی دیگر داشت. اما اسماعیلی‌گری را ادامه‌ی خرم‌دینی نامیدن از جهت تطبیقی غلط است، این را باید توجه داشت که عناصری از خرم‌دینی در اسماعیلی‌گری وجود داشت و اسماعیلی‌گری یک نحله‌ی التقاطی بوده است.

جریان‌های التقاطی در حکم محلل و پل واسطه بوده و هستند، وقتی پیوند انجام گرفت و رابطه برقرار شد، محلل کنار زده می‌شود و خرکه از پل گذشت، پل اگر خراب شود چه باک؟

می‌نویسند، اگر فی‌المثل امروز کسی هم به تئوری نسبیّت اینشتین در فیزیک یا تبدل انواع داروین معتقد باشد و در ضمن مسلمان باشد او التقاطی است. آن چه عجالتاً باید گفت این است که اگر کسی از حدیث و آیه به طرز لایتچسبکی (!) نسبیّت اینشتین و تبدل انواع داروین را درمی‌آورد، التقاطی است و الا اگر کسی حوزه‌ی ایمان را از حوزه‌ی علم و معرفت جدا کند چنان‌که بسیاری علمای طبیعی و ساینتیست‌ها همین کار را می‌کنند، دچار هیچ تناقضی نمی‌شود. و اگر کسی برای حلّ تناقض به التقاط پناه جوید، در سطح دیگری دچار تناقض می‌شود و درواقع یک سنگر عقب می‌رود.

اما اگر کسی بالمره ساینتیست باشد او هم دچار تناقض خواهد شد. در کجا؟ آن جاکه می‌خواهد یک سیستم اخلاقی و ارزش‌های ایده‌آلیستی را رعایت و توصیه کند و اگر

نکند و ضد اخلاق محض باشد، آن بحث دیگری است.

آن که حوزه‌ی علم را از حوزه‌ی عقیده جدا می‌کند فقط یک ضعف دارد آن هم آشکار و آگاهانه. درحالی که اگر کسی تصوّر کند تمام عقایدش "علمی" است؛ همان ضعف را دارد، منتهی پنهان و خطرناک. اولی مانند کسی است که روی حساب درست عینک می‌زند و دومی کور است و خیال می‌کند بیناست و از مناظری که خیال می‌کند "می‌بیند" توصیف هم به عمل می‌آورد!

در یک مرحله‌ی تاریخی، هم مسیحیان و هم مسلمانان سعی کردند از نصوص مقدس، "علوم جدید" درآورند. همگی شنیده‌اید که جن را می‌گفتند همین میکرب است و... تا آن جا که امثال طنطاوی و هبة الدین شهرستانی علوم طبیعی و هیئت جدید را به قرآن ربط دادند که آدم آگاه جز با لبخند نمی‌تواند این جور مطالب را بخواند. کتاب مطهرات در اسلام که آقای مهندس بازرگان در جوانی اش نوشته، از آن قبیل است که با "فرمول" ثابت می‌کند $3/5 \times 3/5 \times 3/5$ و جب‌گر، چه خواصی دارد و درست یادم نیست دیگر چه چیزها نوشته است.

مطالبی که سید احمدخان هندی در تفسیر قرآن و توجیه معجزات انبیاء نوشته است در همین مایه‌ها می‌باشد.

درباره‌ی تفسیر کلماتی چون ید، سمع، بصر، وجه، مجئ، رضا و غضب برای خدا که در قرآن آمده، متکلمان شیعه (مثلاً مفید و سید مرتضی) گفته‌اند که، فی‌المثل، مراد از غضب الهی آن است که نتیجه‌ای نظیر نتیجه‌ای که برای شخص مغضوب بشر حاصل می‌شود برای شخص مغضوب خدا هم، بلکه شدیدتر، حاصل می‌شود. این عقل‌پذیر است، ولی جای این سؤال هنوز باقی است که چرا تعبیراتی نظیر «یدالله»^۱ و «الرحمن علی العرش استوی»^۲ و «جاء ربك والملائكة صفاً صفاً»^۳ در قرآن به کار رفته است؟ اگر مراد از "ید"، قدرت و تصرف است چرا همان‌ها را به کار نبرده، و اگر مراد از "استواء" استیلاء و

۱- فتح، ۱۰.

۲- طه، ۵.

۳- فجر، ۲۲.

حکومت است، چرا همان کلمات را نیاورده است و اگر مراد از "جاءَ رَبُّكَ" چنان‌که نوشته‌اند، «جاءَ أَمْرُ رَبِّكَ» باشد چرا به همین صورت که شبهه‌انگیز هم نباشد، نیامده است؟ چنان‌که در جای دیگر از قرآن هم می‌خوانیم: «يَأْتِي أَمْرُ رَبِّكَ»^۱.

به‌گمان من از حقیقت معانی قرآنی غافل نباید بود و همه را نباید حمل بر مجاز کرد. حتی منکران وحی نیز اعتراف بر فصاحت و بلاغت و کمال مقدرت بیانی قرآن دارند. چرا باید تصوّر کرد که قرآن می‌خواسته است چیز دیگری بگوید و چیز دیگر گفته است؟ بهتر آن است که بگوییم قرآن همان چیزی را که خواسته است بگوید، گفته است. مع الاسف گاهی دیده می‌شود که بعضی نویسندگان با سابقه، با تکیه بر حافظه که خائن است، از مراجعه به کتب در مسائل نقلی تن می‌زنند و اشتباه‌های تأسّف‌انگیزی رخ می‌دهد. مثلاً در مورد شبستری و گلشن راز دانشمند معروفی نوشته‌اند: «شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانی [۶۶۶-۵۸۷ ق] هفده سؤال به تبریز فرستاد و اتفاق کردند که شیخ شبستری [۷۲۰-۶۸۷ ه. ق] آن‌ها را جواب بدهد و شبستری گلشن راز را سرود»^۲. در این عبارت سه غلط فاحش هست: سؤال‌کننده امیر حسینی هروی است [متوفی ۷۸۲]. تعداد سؤالات هجده تاست نه هفده تا. و "اتفاق نکردند" بلکه به تصریح شبستری "یک مرد کار دیده" بدو گفته است که "جوابی گوی دردم". وانگهی چگونه ممکن است بهاء‌الدین زکریا مولتانی که پیش از تولّد شبستری درگذشته است، سؤال‌کننده‌ی از او باشد!

در تطبیق معانی و اصطلاحات نیز خلط رخ می‌دهد. مثلاً بعضی محققان اصطلاح نیروانا و اتحاد را یکی انگاشته‌اند^۳، درحالی‌که "نیروانا" نفی خواست‌ها و شهوات و درنهایت نفی اوصاف شخصی و خارج شدن از چرخه‌ی تولّد مجدد است و "اتحاد" در عرفان پیوستن بنده است به خدا به صورت فنا فی الله و بقای بالله. من منکر تأثیر اندیشه‌های هندی در عرفان اسلامی نیستم. بحث این است که مسائل خلط نشود.

همان محقق عیسای مسیح را از فریسیان شمرده (۱۵۲/۳ و ۱۷۲)، حال آن‌که

۱- نحل، ۳۳.

۲- شریعه‌ی خرد، ص ۶۳.

۳- رک: نامه‌های عین القضاة همدانی، ۱۲۸/۳.

عیسی (ع) ظاهراً با اسنی یان یا یسنی یان مربوط بوده است.^۱

اگر فلسفه یا عرفان را بخواهیم درست بفهمیم باید از منظر قداست به امور ننگریم علاوه بر این باید روش‌های گذشته را تصحیح کنیم. یعنی چه در تدریس و تقریر و چه در تألیف یا تصحیح متون قدیم به روش‌های امروزی روی آوریم. این قصه را شنیده‌اید که یکی از استادان نامدار حکمت در قرن گذشته، یک اسفار خطی داشته که حدود یک صد صفحه‌ی بزرگ دستنویس آن افتاده بود و چون کتب خطی قدیم شماره‌ی صفحه نداشت، متوجه نمی‌شد و چند دوره آن را به همان ترتیب درس می‌داده، شاگردان هم که کتاب نداشتند، متوجه نمی‌شده‌اند زیرا مطالب آن قدر شبیه و الفاظ آن قدر تکراری و اصطلاحات آن قدر غیر منجز و تعریف نشده است که اگر صد صفحه کم یا بیش از آن ساقط شود، باز ضرری به جایی نمی‌خورد! در حالی که اگر از یک کتاب لغت ساده یا از یک کتاب جغرافیای پنجم ابتدایی یک ورق بیفتند، معلوم می‌شود. این حکایت اگر راست باشد، نشانه‌ای از بی‌در و پیکر بودن روش کار ما در گذشته‌ای نه چندان دور است. بی‌توجهی به سوابق و بدیهیات تاریخی نتایج گمراه‌کننده و تأسف‌انگیز و شگفت‌آوری به بار می‌آورد. یک مدرّس مشهور فلسفه و عرفان گفته است: «عبدالرزاق کاشی، شرح‌فصوص را به تقاضای شمس تبریزی نوشت». جالب است بدانید که عبدالرزاق کاشی در ۷۳۵ درگذشته حال آن که شمس تبریزی معروف مرشد مولوی در ۶۴۵ غایب شده و احتمالاً به دست علاءالدین پسر مولوی بر سر یک مسأله‌ی خانوادگی کشته شده است. به هر حال این دو در سال وفات نود سال اختلاف دارند، چطور می‌شود شمس تبریزی از کسی که هنوز متولد نشده است، تقاضای تألیف کتابی نماید! طرفه این که این مدرّس مشهور فلسفه و عرفان این مطلب را در حضور ده‌ها متخصص مباحث اسلامی در یک کنگره‌ی بین‌المللی مطرح می‌کند و از احدی صدا در نمی‌آید. این ناشی از پوسیدگی روش تعلیم و تعلّم ماست که یک مدرّس مشهور فلسفه و عرفان عار می‌داند که سال تولّد و وفات کسی را در کتاب نگاه کند یا از دانایی بپرسد. فکر می‌کنید سایر مطالب

۱- درباره‌ی ارتباط محتمل مسیح با اسنی یان رک: جان ناس، تاریخ جامع ادیان، فصل مسیحیت. عقاید فریسیان شبیه معتزله بوده و فریسی خود به معنای کسی است که جدایی می‌گزیند.

اینان چگونه تلقی می‌شود؟ هرچند ممکن است خیلی هم دقیق باشد. یک نویسنده‌ی معروف اسلامی معاصر، شهاب‌الدین عمر سهروردی صاحب عوارف المعارف (متوفی ۶۳۲) را با شهاب‌الدین یحیی سهروردی صاحب حکمة الاشراف (مقتول ۵۸۷) اشتباه کرده و چون ابن عربی (متوفی ۶۳۸) با سهروردی صاحب عوارف ملاقاتی داشته، می‌نویسد: «سهروردی صاحب حکمة الاشراف بعضی افکارش را از محی‌الدین عربی اخذ کرده است». حال آن‌که صاحب حکمة الاشراف ۵۱ سال پیش از محی‌الدین فوت شده است!

نویسنده‌ی دیگری «قصیده‌ی عینیه» بوعلی سینا را «چکامه‌ی سرچشمه» ترجمه کرده است.

این‌ها نتیجه‌ی آن است که بعضی شأن خود را اجل از آن می‌دانند که به کتاب مرجع نگاه کنند و حداقل شیوه‌ی علمی را که بین‌المللی است و اتفاقاً بین ما هم در زمان شکوفایی علمی تا قرن ششم رایج بوده است، رعایت نمی‌کنند.

یکی دیگر از نتایج اسف‌بار بی‌توجهی به تاریخ علوم - نه خود مسائل علوم - این است که ما گذشته‌ی خود را نشناسیم و مثلاً سهم واقعی ایران را در عرفان و فلسفه درک نکنیم یا حق آن را ننگزاریم. همان نویسنده‌ی معروف اسلامی معاصر می‌نویسد: «از ایران پیش از اسلام تنها یک کتاب منطبق به عربی ترجمه شد!» توجه نکرده‌اند که آن چه هم از زبان سریانی به عربی ترجمه شده، حقاً جزء مواریث فرهنگ ایرانی محسوب می‌شده است، زیرا زبان سریانی زبان علمی ایران پیش از اسلام و زبان پهلوی زبان ادبی و اداری آن دوره بوده است. حق فرهنگ ایرانی این‌گونه تزییع می‌شود.

یک محقق شتابزده امکان دارد که در برداشتی دچار اشتباه شود و فقط شواهدی را که به درد او می‌خورد، ببیند و از مواردی که خلاف نظر اوست، به سادگی بگذرد و یا حتی آن‌ها را نبیند، مخاطب نیز محتمل است با عجله نفی و انکار نماید یا به عکس تصور ناکرده، تصدیق کند. شأن تحقیق، تأمل و تأنی است. هر پژوهشگری در هر سطح از دانش و فرهنگ ممکن است حتی با غلط خواندن یک کلمه از یک سند تاریخی یا کتاب کهن، خود و مخاطبش را گمراه سازد و به نتیجه‌گیری‌های نادرست بکشاند. جاحظ

نویسنده‌ی بزرگ، حرفی دارد که در این جا به کار می‌آید. او می‌گوید: «هر چه می‌نویسی به کناری بگذار و چند ماه بعد به آن نظر کن». پیداست که در این نظر دوم، نویسنده به اثر خود به مثابه‌ی یک منتقد می‌نگرد و چه بسا آن را اصلاح یا تصحیح می‌نماید. درباره‌ی خواننده و شنونده یک مطلب نیز همین را می‌شود تکرار کرد. یعنی اگر عجلانه قضاوت کند، چه بسا ستم کرده باشد که گفته‌اند: «النظرة الاولى نظرة حمقى».

ح - سهل انگاری و کم‌اطلاعی

زیاد اتفاق می‌افتد که پژوهنده‌ی علاقه‌مندی شروع به پژوهش در مبحثی می‌کند اما پس از مدّت‌ها می‌فهمد که در آن مبحث، تحقیقات پیشرفته به زبان‌های خارجی و عربی و حتی فارسی هست. ما ترجمه‌های مکرّر از یک اثر هم داریم که این دوباره کاری‌ها بر اثر بی‌اطلاعی بوده است. وجود بانک اطلاعات و فهرست‌های روزآمد، مخصوصاً همکاری‌های مؤسسات بزرگ لازم است.

و - دفاع ضعیف از دین، بدتر از حمله‌ی قوی به آن است

عده‌ای دوست نادان با اتخاذ مواضع بر ضدّ علوم مثبتّه، نادانسته دین را زیر سؤال می‌برند. یک شخص با حسن نیت در ردّ نظریه‌ی تکامل انواع می‌گفت که اگر میمون تحوّل پیدا کرده و آدم شده، لاجرم بایستی دمش هفتاد متر شده باشد! درحالی که ممکن است نتیجه‌ی تحوّل، افتادن دم باشد نه درازتر شدن آن. متقابلاً کسانی هم هستند که از موضع افراطی، آشنا بودن کامل با همه‌ی علوم عصر را بر مجتهد واجب می‌شمارند. البته به گمان بنده آشنایی مجتهد با نقش زمان و مکان لازم است و درحقیقت این قضیه که حضرت امام (ره) مطرح فرمود، نمی‌توان تردید داشت. اگر تحقیق بسط یابد، یقیناً دفاعی که از دین به عمل می‌آید، دقیق‌تر و درست‌تر خواهد بود.

ز - کج فهمی و کج فکری

شنیده‌اید که مولوی می‌گوید: «مردم اندر حسرت فهم درست» کج فهمی و کج

فکری دو آفت است که محققان و مخاطبان ممکن است دچار آن شوند. هم‌چنان‌که تحقیق و نشر، می‌تواند از اتلاف نیرو و منابع در این رشته بکاهد؛ سهل‌انگاری در استقصای مأخذ یک موضوع نیز به نتایج نادرست و بی‌راهه رفتن‌ها منجر می‌گردد که در این‌جا نیز از دست‌فردکار چندانی ساخته نیست و بر عهده‌ی نهادهای دانشگاهی و حوزوی است که دستگیر و یاور پژوهشگران در ارزشیابی اثر، ارائه منابع یا دست‌کم ارائه نشانی آن‌ها باشند و گرنه خواه ناخواه محقق دست‌تنها، مثل کسی که خودش شعر می‌خواند و خودش به‌به می‌گوید استعدادش به هدر خواهد رفت و خودش و جامعه به بهره‌ی کامل نخواهند رسید.

ط - کارهای بازاری و باب روز

از آفت‌های دیگر تحقیق به دنبال موج‌ها و جریان‌های روز در زمینه تحقیق رفتن است. مثلاً در تحقیقات ادبی ملاحظه می‌کنید که کار حافظ‌پژوهی از حد افراط و ابتذال نیز در گذشته است. محقق اگر چشمش به بازار باشد، در نهایت به یک بساز و بفروش ادبی تبدیل می‌گردد. در این‌جا اولویت‌ها باید منظور گردد. یعنی چه کسانی بهتر است در چه زمینه‌هایی کار کنند. تقسیم‌کار و لحاظ کردن اهم و مهم، شرط اول هرگونه ارتقاء در سطح پژوهش‌های علمی است.

ی - ضعف سازمانی و مدیریت در رشته‌ی تحقیق

همه از تقویت تحقیق دم می‌زنند و غالباً حسن‌نیت هم دارند اما اگر بپرسیم از سرمایه‌گذاری‌های بخش خصوصی و نهادها و مؤسسات دولتی در پژوهش‌های دینی، آیا حاصل متناسب به دست آمده است؟ جواب کاملاً مثبت نیست زیرا به علت ضعف سازمانی و تشتت مدیریت این رشته‌ها در مواردی سلیقه‌ای عمل می‌شود، یا روابط جای ضوابط را می‌گیرد. یا رویه کاری بر باطن و ژرفا می‌چربد و گاه به موارد مضحکی برمی‌خوریم که از جهتی هم تأسف آور است. یک آقا که در یک رشته، کاسبی ناموفق بوده، فی‌المثل می‌آید و ناشر کتب دینی می‌شود. یک بنده خدای دیگر که ترجمه یا

تألیفی از این جا و آن جا سرهم‌بندی کرده، نزد او می‌آورد و او هم چاپ و پخش می‌کند از این قبیل هم در بخش خصوصی و ناشران خرده‌پا و هم در بخش عمومی دیده می‌شود: یک نمونه که خود این جانب در اوایل انقلاب مطلع شدم این بود که شخصی از اداره‌ی کل مسکن و شهرسازی یا بنیاد مسکن یک استان، پول قابل توجهی گرفته بود تا درباره‌ی معماری اسلامی پژوهش کند. حال آن‌که نه سفارش‌دهنده و نه سفارش‌گیرنده تصویری از قضیه نداشتند و برای آن اداره ضرورتی هم نداشت که چنان تحقیقی برایش انجام گیرد فقط پولی به دست بنده خدایی آمده بود. یک مورد دیگر به اصطلاح تحقیقی بود که یک بنده خدای دیگری به قول خودش درباره‌ی «اقتصاد اسلامی» نوشته بود و با این عبارت شروع می‌شد: «علمای اسلامی به اقتصاد توجه ویژه‌ای داشته‌اند که نمونه‌اش کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد امام محمد غزالی است!» و جالب این‌که بعضی‌ها باید کتاب و مقالات این چنین محقق را با به‌به و چه‌چه به یک‌دیگر معرفی می‌کردند. درحالی‌که موضوع کتاب الاقتصاد غزالی در علم کلام است!

اما چاره چیست؟ محقق پیش از آن‌که به کار تحقیقی پردازد و خصوصاً پیش از آن‌که کار خود را عرضه دارد، باید اطمینان یافته باشد که کارش کار تحقیقی است نه مبتذل. البته امکانات تحقیق هم فراهم باشد. هم سرمایه‌ی علمی داشته باشد و هم کار کند. اما چه کسی یا چه کسانی باید معلوم کنند که یک کار جنبه‌ی تحقیقی دارد یا ندارد؟ این جاست که به اصل قضیه می‌رسیم: نقد و انتقاد درست و دلیرانه. تنها منتقد دلبر نویسنده و خواننده یا شنونده را رهنمون به طریق حق می‌شود. بدبختانه همان‌قدر که محقق نما زیاد است منتقد نما نیز کم نیست و در بلبشوی مطبوعاتی هرکس به خود حق می‌دهد که در هر موضوعی بنویسد و هرکسی به خود اجازه می‌دهد که بر هرکسی انتقاد وارد سازد. البته بنده منکر آزادی قلم نیستم اما آزادی قلم در موضوعات تحقیقی و انتقادی به یک حداقل قابل قبول کارشناسان فن بایستی مشروط باشد.

مع الاسف در محیط ما اکثر نقدها یا از مقوله فحش است یا تعارف. که هر دو با حقیقت فاصله دارد، به گفته‌ی متنبی:

و عین الرضا عن کل عیب کلیلة ولکن عین السخط تبدی المساویا

یک منتقد پویا و یک نقد اثرگذار آن چنان باید باشد که جهات مثبت و قابل رشد در یک کتاب یا مقاله یا سخنرانی را دریابد و استعداد خاص نویسنده یا گوینده را بشناسد و جایگاه او را تشخیصی دهد و به مخاطبان و حتی خود آن محقق و نویسنده و گوینده ارائه نماید در سال‌های اخیر زمینه‌ی پیدایش محققان و منتقدان واقعی در کشور ما پدید آمده است.

اهل مطالعه‌ی متوسط الحال ما و غالب دانش آموختگان قدیمی ما اطلاع درستی از سیر اندیشه‌ها ندارند مثلاً نقل قولی درباره‌ی "صور علمیه‌ی حق" از تالس در یک کتاب حجیم که طی سال‌های اخیر تألیف شده، دیده می‌شود. این نگرش ساده‌اندیشانه و غیرتاریخی و غیرعلمی در حوزه‌های فلسفی ما باید تصحیح شود و تطورات فکر به موازات تحولات اجتماعی در چشم‌انداز ما قرار گیرد.

توجه به غلط فهمی‌های مترجمان عصر عباسی و سپس حرف‌های تازه‌ای که بر اثر تحلیل‌های عوضی و تطبیق‌های غیرمنطبق پدید آمده، مبحث دلکشی است که می‌باید متخصصان بدان پردازند. از سوی دیگر ما بایستی از حالت مصرف‌کننده‌ی محض حرف‌های مستشرقان بیرون آییم و البته به گمان من وضع تحقیقات اسلامی در ایران هم‌اکنون از غالب کشورهای عربی و دیگر ممالک اسلامی بهتر است و چنان‌که دشواری‌ها را چاره کنیم بهتر از این هم می‌تواند باشد و این حرکت جز در مسیر مطالعه‌ی انتقادی تاریخی صورت پذیر نخواهد بود.

در حاشیه‌ی زبور مانوی*

مذهب مانوی یکی از چند دین بزرگ است که ایران به جهان عرضه داشته است. گسترش این کیش چنان به سرعت از چین تا مرکز اروپا را در نوردید که فقط اشاعه‌ی اسلام را می‌توان به آن تشبیه کرد و اگر اسلام نیامده بود، چه بسا از نظر تاریخی آیین مانوی نقشی نزدیک یا شبیه به اسلام می‌یافت. نفوذ مانویت پیش از اسلام در عربستان مسلم است و آن‌جا که مورّخانی مثل ابن قتیبه‌ی دینوری از "زنداقه‌ی قریش" نام می‌برند، مسلماً نظرشان به مانویان است و قرآن مجید که از جمله صفات خدا را "جاعل الظلمات والنور" می‌آورد تعریض به ثنویت مانوی دارد. بعد از اسلام هم آثار مانوی‌گری و مزدکی‌گری ادامه داشت. منتهی نام نحله‌های مرموز عرفانی و باطنی به خود می‌گرفت یا در شکل سازمان‌های درویشی و خانقاه تجلی می‌کرد - خانگاه خود یک کلمه‌ی مانوی است - این آیین‌ها از سوی خلافت اموی و عباسی به نام زندقه و بددینی نامیده می‌شد که بیراه نیست چراکه زندقه از زندیق است و زندیق معرّب زندیک و زندیک یعنی تأویل‌گر. هم مانویت و هم نحله‌های بدنام بعد از اسلام همه تأویل‌گرند ضمن آن که التقاطی و تلفیقی هم هستند.

یک مقدار از اندیشه‌های مانوی هنوز در ذهنیت ما هست بدون آن که خود توجه داشته باشیم. مثلاً پست و پلید دانستن تن و طبیعت، یا زندانی دانستن مرغ روح در قفس

* زبور مانوی، سی. آر. سی. آلبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ اول، ۱۳۷۵، انتشارات فکر روز، ۵۴۴ ص.

جسم (به تعبیر مانویان نور در چنگ ظلمت اسیر است).

آن مقدار اطلاعات که درباره‌ی مانی در کتب قدیم هست^۱، منظره‌ی نسبتاً روشنی از عقاید و آداب و سازمان مانویت ترسیم می‌نماید و اسنادی که در قرن ما پیدا شده (اسناد تورفان و مصر و اروپا) در واقع همان معلومات قبلی را گسترده‌تر و مشروح‌تر می‌سازد و جنبه‌ی توسعه‌ی کمی دارد نه کیفی. با این حال هر چه از این دست فراهم آید مغتنم است، به‌ویژه اگر به فارسی هم ترجمه شود. چه در این صورت حق به حق دار رسیده است. چون به هر حال مانی ایرانی است و هم‌میهنان او بیشتر جا دارد بفهمند که او چه می‌گفته است و دریابند که سابقه‌ی نیایش و انتظار و بشارت و شهادت و... انسان کامل در این دیار چگونه بوده است؟

کتابی که اخیراً تحت عنوان زبور مانوی به قلم آقای ابوالقاسم اسماعیل پور از انگلیسی ترجمه شده از آثار مانوی است که در اصل به زبان قبطی (مصری قدیم) بوده است. مترجم علاقه و اهلیت خود را در زمینه‌ی این‌گونه ترجمه‌ها با انتشار اساطیر مصر و بابل و آشور و نیز کتابی در موضوع آیین‌های گنوسی و مانویت نشان داده است. این کتاب‌ها و نیز کتاب مورد بحث ما جای خالی محسوسی را در ادبیات دینی و اساطیری فارسی معاصر پُر می‌کند.

در متون تاریخی مثلاً الآثار الباقیه بیرونی نامی از انجیل مانوی برده شده، کتاب خود مانی را هم انگلیون (انجیل) نامیده‌اند. در کتاب زبور مانوی به گرایش‌های عیسویانه و ستایش‌های مسیح و مریم برمی‌خوریم. برای این جانب مشخص نیست که آیا این همان انجیل مانی است یا آن که انجیل مانی جزء "آپوکریفا"هایی بوده که روایت مستقلی از حیات و تعالیم مسیح را بازگو می‌کرده است؟ چرا که یقیناً مانی به عنوان مدّعی موعود بودن عیسا (فارقلیط) و این که همان نجات‌دهنده و تسلی‌بخش است که آمده است ناچار بود روایت خاصّ خودش از مسیح را داشته باشد. هم‌چنان که تفسیر خاصّی از زرتشتی‌گری داشت و مقامات بالای مانوی را که به رتبه‌ی تأویل می‌رسیدند، زندیک می‌نامید و هم‌چنین شاید تأویل خاصّ خودش از بودایی‌گری را هم داشته است.

۱- مانی و دین او، به کوشش: احمد شیرازی.

بدین‌گونه چه بسا مخالفان دین مانی از یهودی و مسیحی گرفته تا بودایی و مسلمان بعید نیست کوشیده باشند انجیل مانی را از بین ببرند.

تأثیر مانویت بسیار وسیع بوده است. این که در مذهب مسیحیت تصویرگری غلبه دارد و مفاهیم تجسم می‌یابد، هم در مهرپرستی سابقه داشته، هم در مانویت تأکید بر نقاشی می‌شده است و اصولاً مانی در درجه‌ی اول نقاش و هنرمند برجسته‌ای بوده است. هاله‌ی دور سر قدیسان در نقاشی‌ها سابقه در مانویت دارد.^۱ هم‌چنان که اگر بخواهیم سابقه‌ی مراسم گاوبازی در اسپانیا را بکاویم پیش از آن که به مراسم گلادیاتورها در روم قدیم مربوط باشد، به کشتن گاو نر هر مز به دست مهر (اصل مجسمه در واتیکان است و هم‌چنین در موزه‌های لوور و بریتیش میوزیم) مربوط است. تأثیرات دین مهر در امپراتوری روم و انتقال آن تأثیرات به مسیحیت مطلب دیگری است. بحث ما در مانویت است و گفتیم که مانوی‌گری ترکیب خاصی است از بودایی‌گری و مسیحی‌گری در متن زرتشتی‌گری و بدیهی است جنبه‌ی عرفانی و باطنی و رمز و راز (گنوسیزم و می‌ستیزم) در آن بسیار قوی است. مسیحیت و بودایی‌گری بعد از زرتشتی‌گری مهم‌ترین ادیان ایران آن روز بود و مانی پیروان بالقوه‌ی خود را از میان آنان می‌جست. این را هم اضافه کنم که مرتبه‌ی پایین‌تر از زندیکان، نیوشاکان بودند (که در این کتاب مکرر به صورت نیوشایان آمده) و از آن پایین‌تر درویشان مانوی بودند که جاحظ به ایشان "رهبان الزنادقه" نام داده تا با راهبان بودایی و مسیحی اشتباه نشوند.

زبور مانوی که در شکل فعلی‌اش ناقص است^۲ و از حدود ۳۴۰ م باقی مانده است، فضای روحانی و اندیشگی آن روزگار را می‌نمایاند. باید توجه داشت گرایش شاپور به مانی و سپس اعدام او (همانند گرایش قباد به مزدک سپس اعدام مزدک به دست انوشیروان) نخست در جهت کم کردن نفوذ روحانیان زرتشتی به نفع سلطنت بوده است. لیکن در هر دو مورد، جنبش به سرعت مردمی شده، حکومت را ترسانده، لذا مجدداً روحانیت زرتشتی و سلطنت ساسانی دست به دست هم مانویان و مزدکیان را بی‌رحمانه

۱- ص ۱۴-۱۳.

۲- ص ۲۱، ۱۲.

سرکوب کرده‌اند.

از لحاظ روان‌شناسی تاریخی باید تحقیق شود چرا فضای دوران فترت – فاصله‌ی حضرت عیسی (ع) تا حضرت محمد (ص) – این‌گونه تیره و منفی است؟ در زیور مانوی ناله‌های یک روح مضطرب محبوس که در جستجوی رهایی است، شنیده می‌شود و این روحیه‌ی زمان است نه حالت یک فرد.

آیین مزدک بعد از مانوی‌گری درخشش امید بود برای بندیان و زنجیریان، اما ظاهراً به سبب مساوات‌طلبی افراطی نمی‌توانسته است عملی شود. گرچه الهامات و ندای آن با نام‌ها و اشکال دیگر قرن‌ها ادامه داشت. مرحوم استاد مطهری می‌نویسد: «اگر اسلام ظهور نمی‌کرد آیین مزدکی بار دیگر بروز می‌کرد و زبانه می‌کشید»^۱.

شاید قدری از بحث دور شدیم. هدف این است که ضرورت ترجمه و تألیف و انتشار چنین کتاب‌هایی – مخصوصاً متون کهن که خیلی اهمیت دارد – گوشزد شده باشد و توجه خوانندگان اهل تحقیق به این نوع کتاب‌های جدی جلب گردد. در پایان تکه‌هایی از کتاب را نقل می‌کنیم تا نمونه‌ای از نثر شیوا و مفهوم آن نیز ارائه شده باشد:

– مانی، به زانو نشست و از خدا بخشایش جُست

خروش برکشید و گفت:

در بگشای، مرا از رنج‌ها رهایی بخش

فرمانروایانِ زمین، خشماگین بر من رای زدند^۲

□

– این است راهِ حقیقت، پلکانی که به عرض منتهی می‌شود

و ما را به روشنی رهنمون خواهد شد

انسانِ نخستین از روز ازل در همین راه بوده است

و عیسای روشنایی و فارقلیط ترا فرا خواندند

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۱۹۵.

۲- ص ۷۳.

نَفْسُ الرَّحْمَنِ وَفَضَائِلِ سَلْمَانَ

سلمان فارسی صحابی بزرگ پیغمبر اسلام و نخستین ایرانی مسلمان، شخصیتی است پیچیده و چندجانبه که اطلاعات و اخبار مربوط به او میان تاریخ و اسطوره نوسان دارد. سلمان تاریخی با سلمان اسطوره‌ای، مرزهای نامشخص دارند و در این زمینه گرچه روایات شیعیان و ایرانیان مبالغه آمیزتر است، اما روایات اهل سنت^۱ نیز خالی از جهات باطنی و مرموز و اسطوره‌ای سلمان نیست. سلمان بهترین یار علی بن ابیطالب و اولین "باب" ائمه بود. هم‌چنین پیر جوانمردان و قطب صوفیان و مرجع خاکساریان و سرسلسله‌ی اهل حق تلقی می‌شود؛ ضمن آن که بین غلات نیز موقعیت خاصی دارد مثلاً در روزیه و مخمسّه و مفوضه از غلات، سلمان را انسانی الهی و مظهر خدا می‌دانند. به تعبیر لوئی ماسینیون کلاً غلات را به دو گروه "سینه" و "میمه" می‌توان تقسیم کرد که غلات سینه منتسب به سلمان هستند. البته باید توجه داشت صرفاً توجه و یا اظهار علاقه و ارادت جماعتی به کسی دلیل نمی‌شود که خود او راضی به آن نحوه‌ی ارادت و علاقه و اظهارات بوده باشد. مشهور است که حضرت علی (ع) خود، بعضی از غلات را مجازات کرد.^۲

لذا برداشت علمی و عقیده‌ی دینی، هر دو به ما حکم می‌کند که سلمان را یک

۱- بهترین مجموعه‌ی خلاصه شده‌ی آن در صفة الصفة ابن جوزی حنبلی، از حلیة الاولیاء ابونعیم اصفهانی شافعی برداشت شده است.

۲- رجال کشی، چاپ مصطفوی، ص ۸-۱۲۷.

مسلمان تمام عیار و بدون هیچ‌گونه تمایل غلو آمیز بشناسیم. اما به هر حال مجموعه‌ی شرایط تاریخی برگرد اسم این بزرگمرد هاله‌ای غلیظ و گاه غیرقابل نفوذ پدید آورده و پیروان فرقه‌های مختلف او را به خود منتسب داشته‌اند؛ تا آن جا که ادیب الممالک فاضل و شاعر عصر مشروطیت که مدتی با ماسونیان هم محفل بوده، سلمان را از پیش‌کسوتان آن طریقه می‌شمارد! البته می‌دانید که ماسونیان طبق یک افسانه، شروع طریقت خود را به "حیرام" معمار بیت المقدس در زمان سلیمان (ع) برمی‌گردانند. شعر ادیب الممالک این است:

موبد پارسای پارسیان	پیر دستور رازدان سلمان
راز زرتشت را به استادی	برد در کعبه‌ی مه آبادی
تا چو احمد به کعبه راند کمیت	دید مردی به بیت از اهل البیت
چون نماینده‌ی حقایق بود	برگزیدش چنان که لایق بود ^۱

حتی در روزگار پیامبر و پس از او، سلمان فراتر از آدمیان عادی شناخته شده است. از این رو اطلاعات ما درباره‌ی او اندک و پراکنده است: طبق حدیث صحیح، پیامبر (ص) و علی (ع) و نیز سایر امامان، سلمان را ستوده‌اند. گفتار مشهور سلمان نیز پس از داستان سقیفه (کردیت و نکردیت) که در تواریخ معتبر آمده است و این که عُمَر، سلمان را متهم می‌داشت فاطمه علیها السلام را شب‌ها به درِ خانه‌ی انصار می‌برد تا برای علی (ع) احقاق حق کند. و این که سلمان را خود عُمَر به حکومت مداین برگماشت (حاکم بعدی مداین حذیفه بن یمان، صاحب سر پیغمبر (ص) و نیز از یاران علی (ع) است.) و این که سلمان از دختر عُمَر خواستگاری کرد و عمر ابتدا این تقاضا را نپذیرفت چرا که سلمان علی‌الظاهر یک برده‌ی بازخرید شده‌ی عجمی بود و سپس طبق اصول و موازین اسلامی پذیرفت؛ اما سلمان لبخندی زد و گفت: من نیازی به این که داماد تو شوم، ندارم. می‌خواستم تو را بیازمایم که آیا از حمیت و عصیت جاهلی چیزی در تو باقی است یا نه؟! و نیز این که سلمان نمونه‌ی زهد و علم، اخلاص و خردمندی و مسؤولیت‌شناسی و دلیری در ابراز حق بین اصحاب پیغمبر بوده است و این که در مرتبه‌ای از ایمان و دانش

باطنی قرار داشته که «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لقتله، و قد آخى رسول الله بینهم فكيف ظنکم بسائر الناس».

درباره‌ی سلمان اطلاعات پراکنده فراوان است. اما مرحوم خاتم‌المحدثین حاج میرزا حسین نوری^۱ صاحب‌مستدرک‌الوسائل با حُسن سلیقه‌ای که داشته، جامع‌ترین کتاب شیعی راجع به سلمان را فراهم آورده، در آن تبخّر علمی و مهارت در حدیث را با ادبیت توأم کرده است. جالب است بدانیم که تاریخ تألیف این کتاب (۱۲۸۳ هـ. ق) با پیدایش اندیشه‌ی خودآگاهی در مسلمانان و شیعیان ایران همزمان است. حاج میرزا حسین نوری که از نزدیک‌ترین شاگردان میرزای شیرازی بوده، در واقع وظیفه‌ای دینی، مذهبی و ملی را با تألیف کتاب نفس‌الرحمن فی فضائل سلمان ایفا کرده است. چنان که شاگرد شایسته نوری، یعنی مرحوم شیخ آغابزرگ تهرانی نیز با احیای آثار و مآثر شیعه، به اسلام و تشیع و ایران خدمتی بس بزرگ کرد.

این کتاب که در زمان مؤلف، چاپ سنگی شده و نایاب بود، اخیراً توسط جواد قیومی جزه‌ای اصفهانی، مورد ملاحظه و تصحیح قرار گرفته و با تخریج احادیث و ترتیب فهرس لازم به صورت مطلوب و امروزی چاپ شده است.

محقق کتاب در مقدمه‌ی پر مطلب و جالبی، مرحوم میرزا حسین نوری و آثارش را معرفی کرده است. البته باید توجه داشت که مرحوم نوری سلیقه‌های بخصوص داشت که گاه مورد پسند واقع نمی‌شده؛ مثلاً کتاب فصل الخطاب فی مسألة تحریف الکتاب و دفاعیه‌اش از آن (رسالة فارسیة فی جواب شبهات فصل الخطاب) که طبق سلیقه‌ی یک شیعه‌ی افراطی نوشته شده، هم‌چنین نجم ثاقب که شامل برخی احادیث ضعیف است، با وجود پُرخواننده بودن، محقق پسند نیست. مرحوم نوری مردی متتبع و کتاب‌شناس بود که از جمله مکاتباتش با میرحامد حسین این تبخّر را نشان می‌دهد^۲. همین تماس با امثال میرحامد حسین و نیز مؤلفان نام‌های دانشوران سلیقه‌ی او را کمال بخشیده، و خود نیز طی یک عمر کار علمی و تحقیقی، دارای شَم خاص شده بود. وی یک سال به آخر عمر مانده

۱- ۱۲۵۴/۱۳۲۰ هـ. ق.

۲- رک: نور علم، شماره‌ی ۴۸، آذر و دی ۷۱، ص ۱۰۸-۸۶.

(۱۳۱۹ هـ. ق) رساله‌ی ارزشمندی تحت عنوان لؤلؤ و مرجان در شرط پله‌ی اول و دوم روضه‌خوان، نوشت که در آن با شجاعت و موقعیت‌شناسی به روش نامسئولانه‌ی ذاکران که به هر قیمت می‌خواستند از مستمعان روضه، اشک بگیرند، تاخت. این کتاب که حق آن گزارده نشده از متعهدانه‌ترین رسالاتی است که به قلم یک عالم دلسوز منتقد نوشته شده، مع الاسف از طرف بعضی کوتاه‌فکران، مورد طعن و تعریض واقع شده است.

"المعارف" ابن قتیبه دینوری

ابو محمد عبدالله بن مسلم مشهور به ابن قتیبه دینوری (۲۱۳-۲۷۶ ه. ق) از دانشمندان ذوفنون و ادبای بزرگ اسلامی است که به کثرت تألیف مشهور است. از جمله آثار خوب و معروف او المعارف است که آن را پیش از ۲۶۶ ه. ق تمام کرده؛ زیرا در همین سال الموفق برادر المعتمد علی الله خلیفه عباسی (۲۷۹-۲۵۶ ه. ق) ابن قتیبه را به بغداد فراخواند تا المعارف را بر او قرائت کند.^۱

از المعارف پیش از این، دو چاپ منتشر شده بوده است: یکی چاپ گوتینگن به کوشش وستنفلد (۱۸۵۰ م)، دیگر چاپ محمد صاوی و عثمان خلیل در قاهره به سال ۱۳۵۳ ق (۱۹۳۴ م). چاپ دقیق تر این کتاب که مورد بحث ماست به اهتمام ثروت عکاشه (۱۹۶۰ م) صورت گرفته که براساس نسخه های خطی من جمله یکی به تاریخ ۵۰۰ هجری قمری است^۲ البته به دو چاپ پیش گفته نیز نظر داشته است.

نام و موضوع کتاب: منظور از این نام، شامل بودن کتاب است بر معارف گوناگون و پیوستن آن معارف به یک دیگر برحسب تناسبی که دارند^۳. جالب این است که پیش از ابن قتیبه کسانی با همین روش و عنوان کتاب نوشته اند؛ از آن جمله است:

استاد ابن قتیبه وکیع قاضی، هم چنین است محمد بن حبیب بغدادی معروف به ابن

۱- مقدمه ی کتاب، ص ۷-۶۵.

۲- مقدمه، ص ۱۱۵.

۳- مقدمه، ص ۶۳.

حبیب (متوفی ۲۴۵ ه. ق) در دو کتابش: *المجبرّ والمنمق* که طبق نظر محقق کتاب، ابن قتیبه در المعارف به هر دو نظر داشته است. پس از ابن قتیبه مؤلفان دیگر در سیاق او آثاری تألیف کرده‌اند؛ از جمله: ثعالبی (متوفی ۳۸۳ ه. ق) کتاب *لطائف المعارف* را نوشت.

المعارف نوعی دایرةالمعارف موضوعی است که البته با در نظر گرفتن فهارس جامعی که محقق کتاب فراهم آورده (موضوعات، رجال سند، شعرا، اعلام، قبایل، اماکن، ایام عرب، کتب، آیات و اشعار) می‌توان از آن به طور الفبایی هم استفاده کرد و مطلب مورد نظر را یافت.

حال سؤال این است که آیا به مندرجات کتاب ابن قتیبه می‌توان اعتماد کرد؟ در این جا باید نخست خود ابن قتیبه را بشناسیم.

ابن قتیبه عالم محققى بود و مسلم است که در طول عمر ممکن است نظراتش عوض شده باشد؛ آن چه مسلم است جنبه‌ی ادبیت او قوی تر از جنبه‌ی محدث و مورخ و مفسر بودن اوست. بر روی هم به اهل سنت شاخه‌ی اهل حدیث متمایل بوده، به گفته‌ی ابن تیمیه بین اهل حدیث همان مرتبه را دارد که جاحظ میان معتزله^۱ مخالفت ابن قتیبه با جاحظ مشهور است، الا این که او خود در نویسندگی از مقلدان جاحظ است، گرچه قدرت قلم و شوخ طبعی و طراوت اندیشه‌ی جاحظ را ندارد. یک نگاه به عیون الاخبار ابن قتیبه نشان می‌دهد که چه مقدار از *الحيوان*، *البيضاء*، *البيان* و *التبيين* را بدون ذکر و گاه با ذکر مآخذ نقل کرده است. جالب این که ابن قتیبه با آن که ایرانی زاده بوده، در مخالفت با شعوبیه هم رأی جاحظ است. گرچه جاحظ نیز متأثر از ادب شعوبی بود و عرب خالص هم نبود ولی در مخالفت با شعوبیه نمک به حرامی کرده است. شاید هم اعتقاد به انتقاد از شعوبیه نداشته و فقط قلم پردازی کرده است.

منتقدان ابن قتیبه منحصر به شعوبیان و معتزلیان نیستند، بلکه بین ادبا نیز مخالف دارد. زیرا او در قضاوت بین دو مکتب نحوی بصری و کوفی خطّ ثالثی ایجاد کرده^۲ و نیز

۱- ص ۵۷.

۲- مقدمه‌ی کتاب، ص ۵۷.

نظریاتش در شرح بعضی مشکلات لغوی حدیث و قرآن نقض شده است.^۱ گذشته از این بعضی مطالب تاریخی آورده که شیعه و سنی آن را قبول ندارد؛ مثلاً از قول او نقل کرده‌اند که ابوبکر، عمر و علی وفات یافتند، در حالی که قرآن را جمع نکرده بودند، و نیز از قول او آورده‌اند که علی در خاک رفت در حالی که قرآن را حفظ نداشت.^۲ البته این‌ها نقل قول است و شاید هم از دیگران روایت کرده، ولی خود ابن قتیبه بر روی هم نظرات سنجیده‌ای دارد و به هر حال کتابش را باید با دید انتقادی خواند.

نقد بر ابن قتیبه از دو قسم خارج نیست، یا نقد علمی است و یا دشنام و بدگویی. نقد علمی بر ابن قتیبه از این جهت وارد است که او در میدان‌های مختلف وارد گردیده و ناچار عواقب و تبعات خطاهایی که به یک آدم چندکاره دست می‌دهد، متحمل شده است. اما دشنام و بدگویی در حق او مثل سایر مؤلفین و صاحب‌نظران عجیب نیست و همان خطاهای علمی‌اش محمل و مستمسک این قسم نقد گردیده که البته به فحاشی و هوچی‌گری شبیه‌تر است.

عناوین کلی مطالب‌المعارف عبارت است از: مطالبی مربوط به انبیا، انساب عرب، سیره‌ی پیغمبر، اصحاب پیغمبر، خلفا، خروج‌کنندگان بر خلفا، تابعین، فقها و اصحاب حدیث، قاریان، نسب‌شناسان، راویان شعر، معلّمان، والیان، فِرَق و مذاهب اسلامی، ملوک یمن، ملوک حبشه، ملوک حیره، ملوک عجم.

اینک برای آن که مقاله، خالی از فایده‌ی عاجل هم نباشد، ترجمه‌ی بعضی مطالب از لحاظ خوانندگان می‌گذرد:

● قرمان از منافقان بود که در جنگ اُحُد به سختی زخمی شد و از شدت درد خود را کشت و می‌گفت جز به حمایت قوم خود نجنگیدم (یعنی تعصّبی برای اسلام نداشت) و پیغمبر در مورد او بود که فرمود: «ان الله یؤید هذاالدین بالرجل الفاجر».^۳

● "بئر رومه" چاهی بود متعلق به یک یهودی، که آبش را به مسلمانان می‌فروخت.

۱- ص ۶۰.

۲- ص ۵۹.

۳- ص ۱۶۱.

پیغمبر (ص) فرمود هرکس این چاه را بخرد و برای مسلمانان قرار دهد، آبشخوری خواهد داشت. عثمان برای خرید آن چاه با یهودی مذاکره کرد، اما یهودی حاضر شد تنها نصف آن را بفروشد. عثمان گفت: می‌خواهی یک روز از آن من باشد و یک روز از آن تو، یا این که من نسبت به سهم خودم بر آن چرخ چاه بگذارم؟ یهودی گفت یک روز از آن من باشد و یک روز از آن تو، و مسلمانان در یک روز سهم عثمان به اندازه‌ی دو روز آب می‌بردند، یهودی ناچار شد بقیه‌ی چاه را نیز به عثمان بفروشد.^۱

● پیغمبر (ص) زمین بازارگاه مدینه موسوم به مهزور را صدقه (وقف) مسلمین قرار داده بود. عثمان آن را به حارث بن الحکم اقطاع داد و فدک را که صدقه (وقف) پیغمبر بود به مروان بن الحکم اقطاع داد. هم‌چنین خمس غنایم فتح افریقیه را به مروان بخشید. عبدالرحمن بن حنبل جمعی شاعر تبعید شده به دستور عثمان درباره‌ی او سرود که خدا هیچ موضوعی را بدون حکم باقی نگذاشته، و دو امین (یعنی ابوبکر و عمر) نیز درهمی به زور نگرفتند و بی‌جا ندادند، اما خدا ترا هم چون فتنه‌ای ساخته است که ترا با مردم و مردم را با تو بیازماید.^۲

● منصور خلیفه دستور داد گردن محمد بن عبدالله بن عمرو الاصر معروف به دیباج را زدند و سر او را به جای سر محمد بن عبدالله بن الحسن (نفس زکیه) به هند فرستاد.^۳

● عدی بن حاتم طائی از همراهان علی (ع) در صفین بود، یکی از پسرانش به نام "محمد" در این جنگ کشته شد و پسر دیگرش همراه خوارج کشته شد. خود عدی در زمان مختار به سنّ صد و بیست سالگی درگذشت و وصیت کرد مختار بر او نماز نخواند.^۴

● جهجاء غفاری در حال کفر پرخور بود پس از آن که اسلام آورد کم خوراک شد و پیغمبر فرمود: المؤمن یأکل کل فی معی واحد و الکافر یأکل کل فی سبعه امعاء.^۵

۱- ص ۱۹۳.

۲- ص ۱۹۵.

۳- ص ۱۹۹.

۴- ص ۳۱۳.

۵- ص ۳۲۳.

● از ابو غدبه حضرمی روایت است که من و سه تن دیگر از اهل شام از حج برمی‌گشتیم، نزد عمر بن خطاب رفتیم. در همان روز از عراق خیر رسید که اهل عراق به امام (منسوب از سوی) عمر سنگ ریزه پرتاب کرده‌اند. عمر برای نماز خارج شد و پرسید کجا هستند شامیان؟ ابو غدبه گوید: من و یارانم برخاستیم. عمر گفت: ای اهل شام آماده شوید برای مقابله‌ی عراقیان، زیرا تخمی که شیطان در عراق گذاشته، جوجه آورده!

● اوّل کسی که قرائت قرآن با الحان کرد، عبیدالله بن ابی بکر بود اما حزین می‌خواند... بعدها قاریانی مانند هیثم و ابان و ابن اعین گوشه‌هایی از الحان "غناء" و "خُداء" و "رهبانه" را وارد قرائت قرآن کردند. بعضی به طور نهانی و بعضی آشکارا. از آن جمله است قرائت هیثم این آیه را: "اما السفینة فکانت لمسا کین یعملون فی البحر" که از آهنگ شعر زیر "سلخ" شده است:

اما القطة فانی سوف انعتها نعنا یوافق نعتی بعض مافیها

و محمد بن سعد ترمذی آهنگ‌های نوپدید را از شعرش جدا و عیناً داخل قرائت می‌کرد.^۲

● نخستین کسی که برای دیه انسان صد شتر سنت نهاد، ابوسیاره عدوانی بود. بعضی گفته‌اند نخستین کسی که این کار را کرد، عبدالمطلب بود که قریش و سپس عرب از او اخذ کردند و اسلام آن را امضا کرد. نخستین کسی که قضاوت به قسامه (در مورد قتل که قاتلش معلوم نیست) حکم کرد و نخستین کسی که بر نفس خود، خمر را تحریم نمود و نخستین کسی که در جاهلیت دست دزد را برید، ولید بن مغیره بود و همو نخستین کسی است که هنگام دخول به کعبه کفش خود را کند و در اسلام این همه تقریر شد.^۳

● در قبیله‌ی تمیم دوران جاهلیت، مجوسیت وجود داشت؛ من جمله: زرارة بن عدس و پسرش حاجب بن زرارة مجوسی بودند (که این یکی با دختر خود ازدواج نمود

۱-ص ۳۹۷.

۲-ص ۵۳۳.

۳-ص ۵۵۱.

و سپس پشیمان شد). اقرع بن حالس و ابوسود (جدّ و کعب بن حسان) نیز مجوسی بودند. بین قریش زندیق (مانوی) نیز وجود داشت که از طریق حیره اخذ کرده بودند^۱.

کتاب الاباضیة بین الفرق الاسلامیة تألیف علی یحیی معمر*

نام کتاب به خوبی گویای موضوع آن است. مؤلف که خود از اباضیه‌ی عمان است در کتب ملل و نحل قدیم و جدید و عربی و فرنگی عمده‌ی آن چه راجع به اباضیه نوشته‌اند، مورد نقد و بحث قرار داده است و برای خوانندگانی که تاکنون جز از دیدگاه مخالف مطالبی درباره‌ی این مذهب نخوانده‌اند کتابی خواندنی فراهم آورده که هر چند از طرفداری و جانب‌گیری و حتی لحن تبلیغی خالی نیست، باری خواننده را قدمی به حقیقت تاریخی این شاخه از خوارج نزدیک تر می‌کند. هر چند مؤلف اباضیه را از خوارج نمی‌داند و اصولاً "خوارج" را بیشتر یک مقوله‌ی سیاسی می‌داند تا مذهبی. در هر حال این هست که پیشینیان اباضیه را در عداد از ارقه و صفریه و عجارده و نجدات... از خوارج شمرده‌اند!

البته همه‌ی کتب قدیم، اباضیه را معتدل‌ترین خوارج می‌دانند و به همین لحاظ است که موفق شده‌اند حکومت‌های ثابتی تشکیل دهند و تا این تاریخ در عمان و مغرب باقی بمانند. به طور کلی اباضیه در اصول به معتزله نزدیکند و در فروع مذهبی مستقل و فقهی دارند مثل شافعیه و مالکیه رفتار می‌کنند.^۲

اکنون عناوین محتویات کتاب را از نظر می‌گذرانیم:

* عند کُتابِ المقالاتِ فی تقدیمِ الحدیث، ۲ ج، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ۱۹۸۶ م / ۱۴۰۶ ق.

۱- رک: مفاتیح العلوم خوارزمی که چهارده گروه از خوارج را نام برده است، ص ۲۵.

۲- ص ۲، صص ۲۸۸، ۲۲۶.

مؤلف در جلد اول کتاب، نخست نوشته‌های قدما را درباره‌ی اباضیه مورد بررسی قرار داده است:

مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق بغدادی، الفصل ابن حزم، التبصیر اسفرائینی، الملل و النحل شهرستانی^۱.

آن‌گاه نوشته‌های مؤلفان متأخر و معاصر عرب:

تاریخ الفرق الاسلامیه علی مصطفی الغرابی، المذاهب الاسلامیه محمد احمد ابوزهره، الادیان والفرق والمذاهب المعاصره عبدالقادر شبیه الحمد، تاریخ فلسفه الاسلام فی القارة الافریقیة یحیی هویدی، مقدّمات علی مجموعه من الکتب عزالدین تنوخی، الدین و العلم الحدیث ابراهیم محمد عبدالباقی بررسی می‌شود^۲.

آن‌گاه مؤلف گفتاری را در انتقاد به روش بحث مستشرقان می‌آغازد و سپس به آن چه امیل فیلکس گوتیه از دیدگاه اروپامدارانه و کارلو آلفونسو نلینو با یک روش علمی روشن نگاشته‌اند، می‌پردازد^۳. البته نظریه هیچ یک را نمی‌پذیرد و مثلاً اباضیه را پیر و معتزله نمی‌داند.

در جلد دوم مؤلف کوشیده است خلاصه‌ی آراء منسوب به فرقه‌های مختلف اباضیه را تنظیم کند و صورتی هم از آراء اباضیه به دست دهد^۴. آن‌گاه به مسائلی می‌رسد که به گمان مؤلف نویسندگان ملل و نحل عمداً آن‌ها را مخفی نگه داشته و نگذاشته‌اند مذهب اباضیه آن‌گونه که هست عرضه و مطرح گردد^۵. سپس انتقادات و تقریظ‌های دیگران بر نظریات مؤلف و له یا علیه اباضیه نقل شده است^۶.

آن چه پس از مطالعه‌ی مجموع کتاب برای خواننده واضح می‌شود این است که تجدیدنظری در بررسی فرق اسلامی ضروری است و متقولات و نظرات ملل و

۱- ص ۷۲-۱۳.

۲- ص ۱۹۵-۷۳.

۳- ص ۲۳۸ به بعد.

۴- ج ۲، ص ۱۲۳-۵.

۵- ج ۲، ص ۱۲۵ به بعد.

۶- ج ۲، ص ۲۰۵ به بعد.

نحل نویسان را مسلماً بدون ارزیابی تطبیقی و بدون توجه به زمینه‌ی تاریخی پیدایش فرق نمی‌توان پذیرفت. برای نمونه مؤلف می‌گوید: «قول مبرد را که درباره‌ی اباضیه گفته بود: هُم اقربُ الفرق الی السنه^۱ چنین تحریف کرده‌اند که هُم اقربُ الفرق الی اهل السنه: در عبارت اخیر اصل بر این است که میزان مطلق و صحیح سنت رسول الله اهل سنت (اصطلاحی) هستند و این چیزی نیست جز انانیت مذهبی^۲ که هر مسلمان غیر "اهل سنت" اصطلاحی را اهل بدعت بشمارند. فهم این‌گونه نکات برای تقریب اذهان مسلمانان معاصر به یک‌دیگر ضروری است.»

مؤلف ابن ملجم را تحریک شده از جانب اشعث بن قیس می‌داند^۳ و نظر حضرت علی علیه‌السلام را نقل می‌کند که می‌فرمود: «لیس من طلب الحق فأخطاه کمن طلب الباطل فاصابه» (که منظور از اولی‌ها خوارج و از دومی‌ها اتباع معاویه است) و هوشمندانه به این نکته رسیده است که معاویه و جانشینانش با سوءاستفاده از نظر خصمانه‌ای که شیعه به خوارج و خوارج به شیعه داشتند هر دو گروه را می‌کوبیدند^۴ و این درحالی است که حضرت علی (ع) می‌فرمود: «لا تقتلوا الخوارج بعدی»^۵. مؤلف اباضی از شهید کربلا به عنوان قیام‌کننده علیه فساد و انحراف نام می‌برد^۶.

نظریات افراطی خوارج به اباضیه مربوط نمی‌شود^۷ و تازه واقع قضیه این است که مثلاً حلال شمردن خون مسلمانان به جرم یا ظن مخالف عقیدتی بودن - که از اهم اتهامات یا گناهان خوارج است - از سوی حکومتیان بیشتر اعمال می‌شد: «همه‌ی خوارج در طول تاریخ فقط به اندازه حجاج بن یوسف کشتار و غارتگری نکرده‌اند»^۸. متعصبان از هر فرقه ولو با نیت اصلاح با کافر شمردن گروه‌های دیگر دست حکومت‌های جبار را در آدم‌کشی بازگذاشته‌اند. بدتر از خوارج اصطلاحی اینانند،

۱- ج ۲، ص ۲۲۷.

۲- ج ۲، ص ۱۲۷.

۳- ج ۲، ص ۱۷۴.

۴- ج ۲، ص ۱۷۷.

۵- ج ۲، ص ۲۱۱.

۶- ج ۱، ص ۱۸۳.

۷ و ۸- ج ۲، ص ۲۱۶.

بپذیرند یا نپذیرند.^۱

مؤلف نمونه‌هایی از تکفیر و تفسیق هر یک از مذاهب اهل سنت نسبت به پیروان دیگر مذاهب سنت و هم‌چنین اختلاف کلامی را نقل کرده است^۲ که این خلاف‌ها و اختلاف‌ها گاه به خشونت و خونریزی کشیده می‌شد. و بالاخره از دیدگاه تاریخ سیاسی اسلام چهارگونه موضع‌گیری نسبت به حکومت وجود داشته است:

(۱) نظریه اموی حاکم بر این بود که حاکم بالفعل دینی یا دنیوی را باید اطاعت کرد و خروج به آن فسق است.

(۲) شیعه بر آن است که امامت تنها به طریق وصیت و نصّ معصوم و مخصوص شخص معصوم است.

(۳) خوارج گفته‌اند که امامت مسلمین انتخابی است و باید عادلانه باشد اگر ظلم کرد باید با آن جنگید و هرکس نکند کافر است.

(۴) نظر اباضیه ظاهراً این بوده است^۳ که از حکومت مسلمین به هر طریق که تشکیل شده اگر عادلانه است باید اطاعت کرد. هرگاه حکومت ستم کرد باقی ماندن تحت حکم آن جایز است، اما در معصیت خدا اوامر را نباید اطاعت کرد. نیز جایز است که انسان از آن حکومت (نه بر آن حکومت) خروج کند.

۱- ج ۲، ص ۲۱۸.

۲- ج ۲، ص ۲۴۳-۲۳۱.

۳- ج ۲، ص ۱۹۷-۱۹۶.

ابونعیم اصفهانی

نام و نسب و خاندان

احمد بن عبدالله بن احمد بن اسحاق بن موسی بن مهران، المهرانی الاصبهانی (الاصفهانی) محدث و مورخ متصوف، قاری و فقیه، مؤلف پُرکار شافعی معروف به حافظ ابونعیم که این را نباید با حافظ ابونعیم فضل بن دکین (۲۱۰ - ۱۳۰ هـ. ق) اشتباه کرد.^۱ کلمه‌ی نعیم، علی‌المشهور به ضمّ نون است و ندرتاً آن را به فتحه خوانده‌اند.^۲ در بعضی مراجع لقب صوفی را هم بر القاب ابونعیم افزوده‌اند. در ریحانة‌الادب لقب وی را «حافظ اصفهان» و از قول بعضی اجله (مشخص نکرده) «حافظ دنیا» ذکر کرده است.^۳ نسب ابونعیم به مهران، مولای عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن جعفر طیار می‌رسد. مهران به دست عبدالله مسلمان شده بود. جدّ مادری ابونعیم محمد بن یوسف بنای زاهد است که دارای مراتب و مقامات و صاحب تألیف در زهد و تصوف و حدیث بوده، او را مُستجاب الدعوة می‌دانسته‌اند.^۴ محمد بن یوسف مریدان و معتقدان بسیار در اصفهان داشته، قبرش در روشاباد است و این همان محله خواجه‌ی قدیم است و مزار معروف به «مقبره‌ی شیخ سینا» قبر همین جدّ ابونعیم است.^۵

۱- الکنی واللقاب، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲- ریاض‌العلماء، ۵/۵۲۳.

۳- ج ۵، ص ۱۸۴.

۴- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۴۰۸ و اخبار اصبهان، ج ۲، ص ۲۲۰.

۵- روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۷۴؛ نامه‌ی دانشوران، ج ۷، ص ۵؛ تذکرة القبور، مصلح الدین مهدوی، ص ۱۱۱.

برادر محمد بن یوسف بنا، یعنی یعقوب بن یوسف نیز صاحب تألیف در حدیث بود.^۱

پدر ابونعیم، یعنی عبدالله بن احمد (متوفی ۳۶۵ ه. ق) نیز عالم حدیث بود و از جمله کسانی است که برای اخذ حدیث از افواه رجال، «شدّ رحال» می‌کردند و به مسافرت بلاد می‌رفتند.^۲

دو برادر ابونعیم به نام‌های ابومسعود محمد بن عبدالله و ابو احمد عبدالرزاق بن عبدالله نیز به شیوه‌ی پدر محدث بودند.^۳ پسرعموی ابونعیم به نام محمد بن ابراهیم بن احمد نیز برای شنیدن حدیث سفرها کرده بود.^۴

محیط اصفهان

محیط اصفهان در آن روزگار پر از محدثان و حلقه‌های روایت، سماع و کتابت حدیث بود. مردم اصفهان از دیرباز به طلب حدیث شهرت داشتند. یاقوت محدثان اصفهان را به علو اسناد (کوتاهی فاصله و کمی تعداد حلقات زنجیره‌ی سند حدیث) ستوده است چراکه اصفهانیان عمر دراز می‌یافتند و همواره جمعی از حافظان در آن جا بودند.^۵ ابونعیم شخصاً نام ۲۲۸ شیخ را می‌برد که از ایشان حدیث شنیده است و این سواي آنانی است که نام نبرده، نیز سواي آنانی است که دیده، اما حدیث تازه‌ای از ایشان نشنیده است.^۶ هم‌چنین گروه‌هایی از پارسایان در اصفهان بودند که ابونعیم در صفحات آخر «حلیه» از ایشان یاد کرده: «ذکر جماعة من نساك بلدنا و عبادهم». ظاهراً اینان بیش‌تر به عبادت و سلوک مشغول بودند تا قول بلاعمل و بسط کلام در احوال و مقامات، که این‌ها را ادعای بی‌حقیقت می‌انگاشتند و از آن پرهیز می‌داشتند. ابونعیم برای سی و یک تن از

۱- اخبار اصفهان، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲- اخبار اصفهان، ۹۳/۲.

۳- اخبار اصفهان، ج ۲، ص ۳۰۷، ۱۳۶.

۴- اخبار اصفهان، ۲۹۸/۲.

۵- معجم البلدان، ۲۰۶/۱.

۶- عبدالکریم زهور عدی: ابونعیم اصفهانی و کتاب حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق، الجزء الرابع، المجلد التاسع والخمسون، محرّم ۱۴۰۵، اکتبر ۱۹۸۴، ص ۷۱۲.

این ناسکان و زاهدان شرح حال کوتاه نوشته و چهل تن دیگر را نام برده است^۱. بدین‌گونه خاندان ابونعیم حامل سنت زهد، علم، تصوّف و حدیث بوده است و او ادامه‌دهنده و تکمیل‌کننده‌ی سنت شهر و خانواده‌ی خودش است.

زندگی ابونعیم

تولد ابونعیم را در ۳۳۶ و ۳۳۴ و حتی ۳۳۰ هـ. ق نوشته‌اند ابونعیم از شش سالگی به تحصیل و استماع حدیث پرداخت و این کار تا زمان مرگش (۴۳۰ هـ. ق) یعنی حدود نود سال ادامه داشت. پدرش برای او از همان ایام کودکی از محدّثان اصفهان و نیز محدّثانی که از آن شهر عبور می‌کردند، اجازه‌ی روایت گرفت. از جمله خثیمة بن سلیمان (از شام)، جعفر خلدی (از بغداد)، عبدالله بن عمر بن شوذب (از واسط) و ابوالعباس اصم (از نیشابور) به خواهش پدر ابونعیم بدو اجازه‌ی روایت دادند. پدر ابونعیم تا سن ۲۹ سالگی او زنده بود و ابونعیم توانست با فراغ بال به کار علمی خود ادامه دهد.

ابونعیم نقصی در چشم داشت^۲ ولی دارای استعداد کامل و حافظه‌ی نیرومند بود و با آمادگی اسباب و عدم اتلاف وقت – که ساعتی از سماع و استماع، تعلیم و تعلّم فارغ نبود – توانست نقص جسمانی خویش را جبران کند و به درجات عالی علمی نایل آید. وی از بیست سالگی به مسافرت‌هایی در طلب حدیث دست زد و از بسیاری مشایخ سماع حدیث نمود که ذیلاً اشاره می‌کنیم:

استادان و مشایخ ابونعیم

در بغداد از: ابوبکر بن الهیثم الانباری، ابوبکر بن خلّاد النصیبی، ابوعلی بن الصواف، ابوبکر بن کوثر البر بهاری، عبدالرحمن بن العباس، عیسی بن محمد الطوماری، مخلد بن جعفر الدقیقی، ابوبکر القطیعی.

در بصره از: حبیب بن الحسن القزاز، فاروق بن عبدالکبیر الخطابی، عبدالله بن جعفر

۱- حلیة الاولیاء، ج ۱۰، صص ۴۰۸-۳۸۷.

۲- الاحول-طبقات الحفاظ سیوطی ۱/۸۴ و نیز آثار ذهبی.

بن اسحاق الجابری، احمد بن الحسن بن القاسم بن الریان، محمد بن علی بن مسلم العامری.
در کوفه از: ابراهیم بن عبدالله بن بن ابی العزائم، ابوبکر عبدالله یحیی الطلحی، محمد
بن الطاهر بن الحسین الهاشمی، محمد بن محمد بن علی القرشی.
در نیشابور از: ابو عمرو بن حمدان، ابو احمد حاکم، حسین بن علی التمیمی
(حسینک تمیمی).

در مکه از: احمد بن ابراهیم الکنندی و ابوبکر آجری.
در واسط از: محمد بن احمد بن محمد بن سمعان و محمد بن حبیب بن خلف
الخطیب.

در جرجرایا از: محمد بن احمد بن یعقوب المفید و محمد بن محمود البرقی.
در شوشتر از: محمد بن احمد بن سختویه المعدل و عمر بن محمد بن علی الدیاجی.
در عسکر مکرّم از: محمد بن احمد بن اسحاق انماطی و ابراهیم بن احمد بن
بشیر العسکری.

در اهواز از: محمد بن اسحاق بن ابراهیم الاهوازی، محمد بن احمد بن اسحاق
الدیقی و حسین بن محمد بن احمد الشافعی.

در جرجان از: محمد بن احمد بن الغطریف و محمد بن عبدالرحمن الطلقی.
در استرآباد از: ابوزرع محمد بن ابراهیم بن بندار و محمد بن علی الخباز^۱.
اسامی مشایخ او در اصفهان عبارت است از: ابواحمد العسال، احمد بن بندار الشعار،
عبدالله بن الحسن البندار المدینی، احمد بن ابراهیم بن یوسف التیمی، حسن بن سعد بن
جعفر العبادانی المطوعی، ابو اسحاق بن حمزه، ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی،
عبدالله بن محمد بن ابراهیم العقیلی، ابومسلم عبدالرحمن بن محمد بن احمد بن سیاه،
محمد بن معمر بن ناصح الذهلی، محمد بن عمر الجعابی، ابوالشیخ بن حیان^۲.
و چنین است که ذهبی گوید: آن تعداد از حافظان حدیث که ابونعیم دید، کس ندید^۳.

۱- تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۳-۱۰۹۲؛ الوافی بالوفیات، ج ۷، ص ۲-۸۱؛ طبقات الشافعیه، سبکی، ج ۴، ص ۱۹.
۲- در مورد شخص اخیر رک: مجله نشر دانش، شماره مهر و آبان ۱۳۶۸، مقاله دکتر نصرالله پورجوادی، ص
۳۶-۹.

۳- تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۱۰۹۳.

علاوه بر آنان که نام بردیم آورده‌اند که در آمل محمد بن حسن البکری و در همدان بنجیر بن عبدالغفار و در تنیس (مصر) ابوبکر ارموی، و نیز جماعتی در صقلیه (سیسیل ایتالیا) و اندلس (اسپانیا) از ابونعیم حدیث شنیده‌اند که اگر راست باشد نشان می‌دهد به مناطق مذکور نیز سفر کرده است.^۱ از جمله استادانی که بر ابونعیم تأثیر قوی داشته‌اند، حافظ دارقطنی (۳۸۵ ه. ق)، طبرانی (۳۶۰ ه. ق) و حاکم نیشابوری (۴۰۳ ه. ق) هستند.^۲

شاگردان ابونعیم

از جمله شاگردان مشهور وی: ابوبکر احمد بن عبدالله بن ثابت یعنی خطیب بغدادی مؤلف تاریخ بغداد (۴۳۶ - ۳۹۲ ه. ق) و حسن بن احمد بن الحسن الاصفهانی المقرئ (۵۱۹ - ۴۱۹ ه. ق) و عبدالواحد محمد بن احمد الاصفهانی (۵۱۸) و یوسف بن حسین التفکری الزنجانی (۴۷۳ - ۳۹۵ ه. ق).

نام حدود هشتاد نفر از کسانی که از ابونعیم روایت کرده‌اند در کتب تراجم و حدیث ذکر شده^۳ که تقریباً سه نسل را در بر می‌گیرد، ابونعیم به قول صفدی به واسطه‌ی طول عمر اجداد و احفاد را با هم دید^۴. ابونعیم در قرائت نیز استاد بود و در کتاب غایة‌النهاییه فی طبقات‌القرءاء جزری^۵ نام وی آمده است.

وفات ابونعیم به اتفاق آراء در (۴۳۰ ه. ق) رخ داده، ۴۰۳ یا ۴۰۲ که در بعضی منابع آمده، مسلماً تصحیف شده است و صحیح نیست.

مقام ابونعیم

ذهبی او را به عنوان «الامام الحافظ الثقة، العلامة، شیخ الاسلام، عالی الاسناد» می‌ستاید و می‌گوید: در مورد بسیاری احادیث با سلسله سندهای کوتاه، یگانه‌ی جهان

۱- رک: مقدمه‌ی ابراهیم علی‌التهامی بر تثبیت الامامه و ترتیب‌الخلافة، ص ۲۱.

۲- تهامی، پیشگفته، ص ۱۷.

۳- رک: مقدمه کتاب الضعفاء، دکتر فاروق حماده، ص ۱۴.

۴- الوافی بالوفیات، ۸۱/۷.

۵- چاپ برگر شتر ۱۹۳۲/۱۳۵۱، ص ۷۱.

است «نفر د فی الدنيا بشییءٍ کثیر من العوالی»^۱. و نیز گوید: در دوران خود در ایران بی رقیب بود، چرا که علو روایت و تحقیق درایت را توأم داشت^۲ و نیز گفته‌اند، ابونعیم در چهارده سال آخر عمرش از جهت علو اسناد و حفظ حدیث در شرق و غرب [اسلامی] بی نظیر بود^۳. محدثان از نقاط مختلف دنیای اسلام به قصد دیدار او و سماع و قرائت حدیث به اصفهان می‌آمدند و هر روز نوبت یکی بود که بر او قرائت کند. در راه رفت و آمد به خانه نیز جزوی بر وی می‌خواندند و هیچ‌گاه خسته نمی‌شد و غذایی جز تعلیم و تألیف نداشت^۴. ابوسمرقندی گوید، از خطیب بغدادی شنیدم که تنها دو تن را شایسته‌ی نام حافظ [کسی که صد هزار حدیث را متناً و سنداً حفظ است] دیده‌ام: یکی ابونعیم اصفهانی، دیگر ابوجازم عبدویه. سبکی گوید: با آن که خطیب شاگرد ابونعیم بود، از او در تاریخ بغداد یاد نکرده، و عذر نسیان مسموع نیست، چگونه می‌شود که شاگردی استادش را یاد نکند؟ باید گفت که این به سبب اختلاف مذهبی بوده است. زیرا خطیب حنبلی بود و خواهیم دید که حنبلیان (خصوصاً پیروان ابن منده در اصفهان) با ابونعیم دشمنی می‌ورزیدند.

در مورد معروف‌ترین تألیف ابونعیم یعنی حلیة الاولیاء طرفدارانش تجلیل فراوان کرده‌اند. ابن خلکان گوید: «آن از بهترین کتاب‌هاست». و نیز آورده‌اند که در زمان ابونعیم کتابش را به نیشابور بردند به چهار صد دینار معامله شد^۵. ابن النجار گوید: «ابونعیم تاج المحدثین و از اعلام دین بود». و نیز آورده است که پس از مرگ ابونعیم در خواب دیدند که هر کس بخواهد دعایش مستجاب شود در کنار قبر ابونعیم دعا کند^۶. ابن خلکان گوید: «ابونعیم از مشاهیر محدثان و اکابر حفاظ است که از افاضل اخذ علم کرده و افاضل از او اخذ علم کرده‌اند»^۷. ابن تیمیه گوید: ابونعیم بالاتر از آن است که بدو عنوان «ثقه» بدهند.

۱- سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۴۵۸، ۴۵۴.

۲- العلو العلی الغفار، ص ۱۷۶.

۳- طبقات الشافعیه، ۲۱/۴؛ تذکره الحفاظ، ۱۰۹۴/۳.

۴- سیر اعلام النبلاء، ۴۵۹/۱۷.

۵- طبقات الشافعیه، سبکی، ۲۱/۴.

۶- المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، ص ۵۲.

۷- وفيات الاعیان، ج ۱، ص ۹۱، ۷۵.

انتقاد بر ابونعیم

در این میان البته بر ابونعیم نکاتی نیز گرفته‌اند. خطیب بغدادی گوید: ابونعیم جزو حدیث محمد بن عاصم را سماع نکرده و روایت کرده است. ابن الجوزی گوید: ابونعیم مسموع را با مجاز خلط می‌کرد، چنان‌که مسند حارث را به تمامی از ابوبکر بن خلاد سماع نکرده بود و آن را روایت می‌کرد.^۱ ابن النجار توضیح داده که ابونعیم بخشی از مسند حارث را سماع کرده و در نسخه‌ای مشخص نموده بود و شاید باقی را هم از طریق اجازه روایت کرده است.

ذهبی گوید: «ابونعیم گاهی مسموع را با مجاز درمی‌آمیخت. اما غالباً قید می‌کرد که مطلبی را از کتابت نقل می‌کند نه سماع». از خود ابونعیم آورده‌اند که «ان المجاز یجوز له ان یجیز کما هو المعروف»^۲. البته در غرب اسلامی (اندلس) رسم بود که سماع را با روایت مجاز از روی کتاب فرق نمی‌گذاشتند اما در شرق این را تدلیس می‌شمردند.^۳ شعرانی در طبقات الشافعیة الکبری از ابونعیم دفاع کرده و گفته است: «اگر این قدر در استعمال مصطلحات سخت‌گیر باشیم و کاربرد کلمه‌ی «أخبرنا...» را در اجازه روان‌دانیم بسیاری از احادیث را از دست خواهیم داد»^۴. از ابونعیم دفاع نموده است. ابن تیمیه پس از اشاره به احادیث ضعیف یا مجعول (البته به نظر ابن تیمیه) در آثار ابونعیم، گوید: «وی به عادت محدثان همه‌ی آنچه را در یک باب وارد شده، نقل می‌کرد تا دانسته شود. و فقط بخشی از آن منقولات، محل استناد و قابل احتجاج است»^۵. باید دانست که خود ابونعیم، کتاب الضعفاء، نوشته و میان روایان، و روایت‌ها، تمیز می‌نهاده است، الا این که درباره‌ی روایات صوفیانه آسان‌گیر می‌باشد، و این نکته‌ای است که ابن الجوزی در تبلیس ابلیس^۶ بر ابونعیم گرفته است، گوید: «پس از امثال ابو عبدالرحمن سلمی و ابونصر سراج و

۱- المنتظم، ج ۸، ص ۱۰۰.

۲- طبقات الشافعیة اسنوی، ج ۲، ص ۴۷۴؛ طبقات الشافعیة ابن شهبه دمشقی، ۲۰۳/۱.

۳- لسان المیزان، ۲۰/۱.

۴- ص ۲۴۴.

۵- منهاج السنة النبویه، ج ۴، ص ۱۵.

۶- متن عربی چاپ منیر دمشقی، ص ۱۶۵، چاپ خیرالدین علی، ص ۱۸۵ و ترجمه‌ی فارسی علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، مرکز نشر ۱۳۶۸، ص ۱۳۷.

ابوطالب مکی، ابونعیم آمد و حلیة الاولیاء را نوشت و در تعریف تصوّف سخنان زشت و مُنکر آورد و شرم نکرد از این که خلفای راشدین و بزرگان صحابه را از صوفیه بشمارد و چیزهای عجیبی از ایشان روایت نماید. هم‌چنین شریح قاضی و حسن بصری و سفیان ثوری و احمد حنبل را از جمله‌ی صوفیان شمرد، حال آن‌که تصوّف روشی است مشخص و معلوم و غیر از زهد است، و فزون بر آن چیزها دارد.^۱ و در جای دیگر گوید: «ابونعیم روایتی آورده که براء بن مالک روزی در خانه بر پشت خوابیده بود و ترتم می‌کرد، و با این استدلال خنک می‌خواهد تجویز غنا نماید»^۱. شیخ محمدتقی شوشتری در قاموس الرجال^۲ بر ابونعیم ایراد می‌گیرد که تساهل صوفی‌منشانه داشته و طرفین جنگ صفین را بهشتی پنداشته است. البته این را هم باید توجه داشت که ابونعیم صوفیان اباحه‌مسلک و حلولی را در کتاب خود وارد نکرده و حتی از حلاج نام نبرده است.^۳

مذهب و عقاید ابونعیم

ابونعیم در فروع شافعی بوده و در اصول بعضی مصادر وی را تابع عقیده‌ی سلف دانسته‌اند. یعنی اثبات همه‌ی صفات شایسته برای خدای تعالی. ذهبی در کتاب العلو العلی الغفار^۴ از قول ابونعیم آورده است: «طریقه‌ی ما طریقه‌ی سلف است که پیرو کتاب و سنت و اجماع امت بودند، از آن جمله اعتقاد به این که خدا با صفات قدیمش همواره بوده و خواهد بود. عالم است به علمی (لایق خود). بصیر است به بصری (لایق خود). سمیع است به سمعی (لایق خود). متکلم است به کلامی (لایق خود). همه چیزها را از نیستی آفریده. قرآن کلام خداست هم‌چنین سایر کتاب‌های منزله کلام غیرمخلوق خداست و قرآن در شکل خوانده شده و تلاوت شد و حفظ شده و شنیده شده و تلفظ شده‌اش "کلام خداست در اطلاق حقیقی" نه تقلید کلام او و نه ترجمه‌ی کلام او. واقفه و لفظیه از جهمی و هرکس که به نحوی کلام را مخلوق بداند کافر محسوب است و جهنمی

۱- متن عربی منیر دمشقی، ص ۲۳۹؛ خیرالدین علی، ص ۲۶۸؛ ترجمه فارسی، ص ۱۷۹.

۲- ۴۹۴/۱-۲.

۳- دانش‌نامه ایران و اسلام، ج ۸، ص ۱۱۱۹.

۴- ص ۱۷۶.

است. احادیث مسلم در باره‌ی "عرش" و "استوای" خدا بر آن را بدون وصف چونی و چگونگی قبول دارند، و خدا را از خلق و خلق را از خدا می‌دانند. خدا در مخلوق حلول نکرده و بدان در نیامیخته بلکه در آسمان خود بر عرش خود مستوی است». ابن النعیم در کتاب اجتماع الجيوش الاسلامیه علی غزو المعطله الجهمیه^۱ عقیده‌ی ابونعیم را چنین نقل می‌کند که خدا را سمیع، بصیر، علیم، خبیر و دارای صفات کلام و رضا، سخط و تعجب دانسته که روز قیامت، خندان بر بندگانش جلوه می‌کند و هر شب - آن طور که بخواهد - بر آسمان دنیا (آسمان نزدیک) فرود می‌آید و تا طلوع فجر می‌گوید: «آیا دعاکننده‌ای هست که اجابتش کنم؟ و آیا استغفارکننده‌ای هست که او را بیامرزم؟ و آیا توبه‌کاری هست که توبه‌اش را بپذیرم؟» این نزول پروردگار به آسمان دنیا (آسمان نزدیک) بدون هیچ کیفیت و تشبیه و تأویلی است. هم‌چنین است استوای بر عرش: «الاستوا معقول والکیف مجهول» ابن النعیم سپس عین مطالب منقول‌ه‌ی ذهبی را درباره‌ی اعتقاد سلفی ابونعیم و جدایی خدا از مخلوقاتش، و این که او در آسمان است و نه در زمین، تکرار کرده است و ملاحظه می‌شود که این همه عقیده‌ی سلفیان است. در حالی که ابن‌الجوزی در المنتظم^۲ و ابن‌کثیر در البدایة والنهاية^۳ ابونعیم را متمایل به اشعریان شمرده‌اند؛ بلکه ابن‌عساکر، ابونعیم را جزء اصحاب اشعری نام برده است^۴. و محمد لطفی الصبغ در کتابش تحت عنوان ابونعیم و کتاب الحلیة^۵ او را یک اشعری متطرف (نوآور، افراطی، متفتن) نامیده است. در نقد این نظریات می‌توان گفت: انتساب اشعری‌گری به ابونعیم ظاهراً تهمتی بوده است از سوی دشمنانش. (طرفداران ابن‌منده) یا کسانی که می‌خواستند اختلاف دو گروه یعنی حنبلیان طرفدار ابن‌منده و شافعیان طرفدار ابونعیم را تشدید کنند اختلاف ابونعیم و ابن‌منده، آن‌چنان که ابن‌تیمیه در الفتاوی^۶ آورده است

۱- ص ۱۹۲.

۲- ۱۰۰/۸.

۳- ۱۴۵/۱۲.

۴- تبیین کذب المفتری فی ما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، ص ۲۴۶.

۵- ص ۱۵.

۶- ج ۱۲، ص ۲۰۹.

بر سر مسأله‌ی لفظ قرآن بود. ابونعیم تلقظ به قرآن را مخلوق می‌شمرد حال آن‌که ابن منده همان را هم غیرمخلوق می‌دانست. ابونعیم کتاب الرد علی الحروفیه الحلوئیّه را نوشت و ابن منده کتاب الرد علی اللفظیه را نوشت و کار این اختلاف بدانجا کشید که ابن منده، اصحاب ابونعیم را از مجلس خود بیرون کرد و یاران ابونعیم را در مجالس علم با قلم تراش تهدید می‌کردند! ذهبی گوید: «ابونعیم و ابن منده به خاطر چند مسأله‌ی عقیدتی که میان‌شان خلاف بود نسبت به یک‌دیگر زبان‌درازی کرده‌اند و این‌گونه برخوردها بین صاحبان عقاید رقیب معهود است و هر یک از این دو عالم دینی نسبت به عقایدش صادق بوده و به کذب در نقل احادیث متهم نیست. الا این‌که هردو شان روایات موضوعه را بدون آن‌که تذکر دهند مجعول است، نقل می‌کنند»^۱. به هر حال نفرت دو گروه به جایی رسید که ابونعیم، مطرود و مجبور شد مخفی شود، حتی از حضور در مسجد جامع ممنوع گردید و این به نفع او تمام شد زیرا پس از شورش مردم اصفهان بر مأموران محمود غزنوی و تسخیر مجدد اصفهان به دست لشکر محمود و قتل عام نصف اهالی در یک روز جمعه (به سال ۴۲۰ ه. ق) ابونعیم که در مسجد حضور نداشت از قتل عام جان بدر برد و زنده ماند و این را از کرامات او محسوب داشته‌اند و گفته‌اند: «قتل عام بر اثر نفرین او بود، و حتی گفته‌اند مسجد بر سر مخالفان ابونعیم خراب شد»^۲.

ابونعیم و تشیع

بعضی نیز ابونعیم را شیعه پنداشته‌اند (خوانساری در روضات الجنات و بعضی به پیروی از او). ابن شهر آشوب صریحاً او را سنی می‌داند الا این‌که گوید: «نوشته‌هایی در منقبت اهل بیت و کتابی درباره‌ی آیات نازل در حق امیرالمؤمنین (ع) دارد»^۳. خوانساری به نقل از خاتون آبادی آورده که ابونعیم شیعه بوده، و در حلیة الاولیاء احادیثی راجع به امیرالمؤمنین (ع) آورده که در سایر کتب نیامده، و علمای شیعه اخبار

۱- میزان الاعتدال، ۱/۱۱۱؛ سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، ص ۲۳-۴.

۲- جامع کرامات الاولیاء نهانی، ج ۱، ص ۲۹۳.

۳- معالم العلماء، ص ۲۵.

سَنِيَانِ فِي فَضَائِلِ عَلِيٍّ (ع) را از کتاب ابونعیم استخراج می‌کنند.^۱ البتّه باید توجه داشت که در حلیة الاولیاء احادیثی هم در فضایل دیگر صحابه نقل شد، و بیش تر این گونه روایات محل بحث است. در ریاض العلماء از محمدباقر مجلسی پسر محمدتقی مجلسی نقل شده که ابونعیم گرچه به ظاهر محدّثی ستی است اما از شیعیان بوده و تقیّه می‌نموده. صاحب ریاض به دنبال مطلب افزوده است: «والله اعلم بحقیقة الحال»^۲. ابونعیم کتابی به نام الامامة والرّد علی الرافضة نوشته که بر امامیه به علّت طعن شان بر مهاجر و انصار می‌تازد و نیز در کتاب معرفة الصحابه عشرة مبشره را مقدّم می‌دارد (یعنی مثلاً طلحه و زبیر را که با علی جنگیدند یقیناً بهشتی می‌داند). کتاب ابونعیم درباره‌ی احادیث مهدی (عج) نیز از نظر شیعه اهمّیت دارد.^۳

ابن تیمیه منکر تشیع ابونعیم است و گوید: اگر به روایاتی که درباره‌ی علی آورده استناد می‌کنند، روایاتی هم درباره‌ی سه خلیفه آورده که ارکان رافضه را متزلزل می‌کند.^۴ باید دانست که ابونعیم از کعب الاخبار بیش از مجموع چهار خلیفه روایت نقل کرده است.^۵ این را هم باید به یاد داشت که ابونعیم حلیه را از هشتادسالگی به بعد از حفظ و بدون مراجعه به سند کتبی نوشته است.^۶

در عصر صفوی سنگ گوری با کتیبه‌ای مشعر بر شیعی بودن بر گور ابونعیم نصب کردند اما میرلوحی سبزواری محض خصومت و توهین به مجلسی – که از احفاد ابونعیم است – دستور داد آن گور را ویران کردند.^۷ شیخ محمدتقی شوشتری نیز در قاموس الرجال منکر شیعی بودن ابونعیم است و گوید: «در مراتب ولایت، اولی [یعنی ابوبکر را] را اولی دانسته»^۸. حقّ مطلب آن است که سید محسن امین در اعیان الشیعه^۹ پس از نقل و

۱- روضات الجنات، ۲۷۳/۱.

۲- روضات الجنات، ۲۷۴/۱.

۳- رک: کشف الغمّه، اربلی، ج ۳، ص ۲۵۷؛ نامه‌ی دانشوران، ج ۷، ص ۲۱ به بعد.

۴- منهاج السنة النبویه، ۵۳/۴.

۵- عبدالکریم رهور عدی، پیشگفته، ص ۷۲۵-۶.

۶- طبقات شعرائی، ج ۱، ص ۶۵.

۷- روضات الجنات، ۲۷۵/۱.

۸- ج ۱، ص ۴۹۴.

۹- ج ۳، ص ۷.

نقد اقوال درباره‌ی تشیع ابونعیم، گوید: «نمی‌توان جزم بر تشیع او کرد، نهایت این‌که ناصبی نیست».

داوری نهایی درباره‌ی ابونعیم

اهمیت ابونعیم در تاریخ فرهنگ اسلام و ایران از چند جهت است. یکی این‌که به‌عنوان بزرگ‌ترین مورخ و محدث تصوف مبانی نسبتاً مقبول و قابل اتکایی برای زهد و تصوف در سنت رسول‌الله (ص) و اقوال و اعمال سلف صالح یافته و زمینه را برای رسمیت بخشیدن قطعی به تصوف (به‌دست محمد غزالی) آماده کرده است. دوم این‌که با نقل احادیث بسیار در فضائل علی علیه‌السلام از طرق اهل سنت آن هم در اصفهان که از مراکز تعصب ضد شیعی بود، تنافر میان شیعه و سنی را کم کرده و آثار تبلیغات بنی‌امیه را که تا قرن چهارم باقی بود^۱ زدوده است و از عوامل تمهید ذهنیت شیعی در ایران به‌شمار می‌آید. سوم این‌که صداقت و صمیمیت و نفس‌گرم نویسنده حلیة‌الاولیاء تأثیر سودمند و پایداری از جهت اخلاقی در خواننده باقی می‌گذارد به‌طوری که درباره‌ی این کتاب گفته‌اند در خانه‌ای که حلیة‌الاولیاء باشد شیطان وارد نمی‌شود.^۲

۱- تمدن اسلامی در قرن چهارم، آدام متز، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۶۲ و ۱۳۶۴، صص ۸۹-۵۷۵.

۲- طبقات الشافعیه، ۲۱/۴.

کتاب الامامة والرد علی الرافضة*

حافظ ابونعیم اصفهانی، محدث و مورخ متصوّف (متوفی ۴۳۰ ق) را بعضی شیعه انگاشته‌اند و البته این نظریه که از زمان مجلسی به بعد در بعضی کتب اظهار شده، به‌علت آن است که علی المشهور حافظ ابونعیم از اجداد مجلسی بوده و مقبره‌اش از دیرباز مورد احترام اهل اصفهان بوده است. در زمان مجلسی کتیبه‌ای مُشعر بر شیعی بودن ابونعیم بر گورش نصب کردند و عجیب این که میرلوحی سبزواری محض خصومت و توهین به مجلسی، دستور داد آن گور را ویران کردند.^۱

از قدمای شیعه ابن شهر آشوب صریحاً ابونعیم را سنی می‌داند الا این که می‌گوید نوشته‌هایی در منقبت اهل بیت و کتابی درباره‌ی آیات نازله در حق امیرالمؤمنین دارد.^۲ هم‌چنین از خاتون آبادی نقل کرده‌اند که ابونعیم شیعه بود و احادیثی در فضیلت حضرت علی (ع) آورده که در سایر کتب نیامده است. و علمای شیعه، اخبار ستیان را در فضایل علی (ع) از کتاب حلیة الاولیاء ابونعیم استخراج می‌کنند.^۳

البته باید دانست که ابونعیم احادیثی هم در فضایل دیگر صحابه نقل کرده، چنان‌که در کتاب معرفة الصحابه^۴ عشره‌ی مبشره را می‌ستاید. یعنی – فی المثل – طلحه و زبیر را

* حافظ ابونعیم الاصفهانی، تحقیق و تعلیق علی بن محمد بن ناصر الفقیهی (مدینه ۱۴۰۷ ق).

۱- روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۷۵.

۲- معالم العلماء، ص ۲۵.

۳- روضات الجنات، ج ۱، ص ۲۷۳.

۴- چاپ مدینه، ۱۹۸۸/۱۴۰۸ ق به کوشش دکتر محمد راضی حاج عثمان.

که با علی (ع) جنگیدند، بهشتی می‌داند! البته ابونعیم احادیثی نیز درباره‌ی مهدی (عج) آورده که از دیدگاه شیعه اهمیت دارد.^۱ علامه شیخ محمد تقی شوشتری صاحب قاموس الرجال منکر شیعی بودن ابونعیم است و می‌گوید: او در مراتب ولایت، اولی را [یعنی ابوبکر را] اولی دانسته^۲ و از همین قبیل است که سید محسن امین در اعیان الشیعة آورده، که نمی‌توان جزم بر تشیع او کرد؛ نهایت این که ناصبی نیست.^۳

انتشار کتاب الامامة والرد علی الرافضة از ابونعیم به یک باره این بحث را تمام می‌کند و مشخص می‌دارد که او با "رافضة" (یعنی ردکنندگان حقانیت سه خلیفه) مخالف است و روایاتی در ستایش سه خلیفه، به ویژه "شیخین" از پیغمبر (ص) و علی (ع) نقل می‌کند. از جمله آن که از قول علی (ع) می‌آورد: بهترین مردم بعد از پیغمبر، ابوبکر بود و سپس عمر، و اگر می‌خواستیم، سومی را هم نام می‌بردم.^۴ و نیز از قول علی (ع) می‌آورد که عمر بارها با من مشورت می‌کرد و گاه من ناچار از پیروی رأی او می‌شدم.^۵ حال آن که شیعه از قول عمر نقل می‌کنند که بارها می‌گفت: "لو لا علی لهلك عمر". هم‌چنین ابونعیم از عایشه روایت کرده است: «قال رسول الله في مرضه الذي مات ادعوا لي عبدالرحمن بن ابي بكر اكتب كتابا لا يختلف بعدى. ثم قال: دعه، معاذ الله ان يختلف المؤمنون في ابي بكر».^۶ که شیعه و بعضی از اهل سنت قضیه را طور دیگر آورده‌اند و گویند شخص دیگری مانع شد وصیت پیغمبر – که مسلماً درباره‌ی ابوبکر نبوده – نوشته شود. و نیز ابونعیم از عمر روایت می‌کند که گفت: «این امر میان اهل بدر است، سپس اهل احد و دیگر مواضع [یعنی مجاهدان اسلام] و طلقاً و تسلیم شدگان مکه در آن حقی ندارند». و این نظیر آن است که از قول ابوبکر آورده‌اند: "الامامة في قریش".

ابونعیم ایرادهایی را هم که مسلمین بر عثمان گرفتند و بر ضد او شوریدند، توجیه

۱- نامه‌ی دانشوران، ج ۷، ص ۲۱ به بعد.

۲- ج ۱، ص ۴۹۴.

۳- ج ۳، ص ۷.

۴- ص ۲۸۳.

۵- ص ۲۹۶.

۶- ص ۲۴۹.

نموده، و نیز آن روایت را که از عمر می آورند که گفت: سقیفه، "فلته" ای بود که خدا مسلمانان را از شر آن نگه داشت، چنین معنی می کند که "فلته"، شرکت انصار بود در جلسه سقیفه^۱ و نیز گوید: اگر پرسند چرا ابوبکر، بیعت عمر را به شورا نگذاشت، گوئیم در آن مورد واضح بوده که عمر متعین است و شورا در جایی است که امر مشتبه باشد^۲. احادیثی هم که از پیغمبر در قدح بعضی از اصحاب وارد شده، بدین گونه پاک می کند که پیغمبر (ص) فرمود: «ایما رجل من امتی سببته سبباً او لعنته لعنةً فی غضب... فاجعلها له صلاة یوم القیامه»^۳. و می گوید سلمان با افشاگری های حذیفه [که منافق شناس بود] درباره ی بعضی از صحابه مخالفت می کرد: «أما تنتهی حذیفه؟ حتی تورث رجلاً حبّاً رجلاً و رجلاً بغض رجلاً و حتی توقع اختلافاً و فرقةً»^۴.

این در کل نظری است که عقلای اهل سنت از دیرباز داشته اند و عقلای شیعه نیز وحدت اسلامی را همواره حفظ کرده اند اما محقق کتاب یک ضد شیعه ای افراطی است که در مقدمه ای مفصل، هر چه تهمت و حمله بر ضد شیعه است، از این جا و آن جا التقاط کرده و راست و دروغ را به هم آمیخته، حتی بهتان های تاریخی بر شیعه را تکرار کرده است: ابن العلقمی (وزیر شیعی مستعصم عباسی) ارتش را مرخص کرده بود تا مغول بغداد را بگیرد. قیام عباسیان علیه امویان هم به تحریک شیعه بود. و نیز گوید داستان باییت امام غایب را محمد بن نصیر نمیری درست کرد و چون رقبا او را آدم قوی می دانستند کنارش زدند و عثمان بن سعید را به جای او گذاشتند، و محمد بن نصیر هم مذهب نصیری را بر ساخت.

مقدمه نویس، روایت مشهور و متفق علیه فریقین که «انّ علیاً منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن» را چنین معنی می کند که پیغمبر (ص)، علی (ع) را بر سر تیه ای گماشته بود و بر سر غنیمتی اختلاف سلیقه میان آن افراد و علی (ع) پیدا شد و پیغمبر (ص) کلمه حدیث مذکور را فرمود، و شیعیان فقره ی "من بعدی" را هم بر آن افزوده اند^۵. بدین گونه روشن

۱- ص ۲۵۸.

۲- ص ۲۷۷.

۳ و ۴- ص ۳۴۲.

۵- حاشیه، ص ۲۱۹.

می‌شود که ابونعیم اگر هم متشیع تلقی شده، شیعی نبوده، اما این که چه مذهبی داشته است؟ علی المشهور در اصول اشعری و در فروع شافعی است. البته بعضی از قدما و به پیروی آنان، بعضی از معاصران، ابونعیم را سلفی و پیرو اهل حدیث انگاشته و حتی مذهب او را حنبلی پنداشته‌اند. اما سؤال این است که اگر ابونعیم حنبلی بود، با ابن منده چرا اصطکاک پیدا کرد؟ و خطیب بغدادی چرا او را مورد بی‌اعتنایی قرار می‌داد؟ درست‌تر آن است که ابونعیم را یک شافعی متشیع (یعنی دوستدار خاندان پیغمبر) بدانیم که البته در زمان خود نقش تعدیل‌کننده‌ای در شهر سنی‌گرای اصفهان داشته است. بدین‌گونه ابونعیم و کتاب صوفی منشانه او حلیة الاولیاء در تمهید ذهنیت شیعیانه مؤثر بوده است و ستایش علمای شیعی عصر صفوی از او بی‌وجه نیست.

ورقة بن نوفل فى بطنان الجنة

درباره‌ی ورقة بن نوفل پسرعموی خدیجه (ع) که از نخستین تأییدکنندگان و بلکه نخستین تأییدکننده نبوت حضرت محمد (ص) بوده است، کتاب مستقلى نیست یا من ندیده‌ام. آنچه هست اطلاعات پراکنده‌ای است در متون تاریخی و ادبی و مذهبی و نیز مقالاتی که مستشرقان در دایرةالمعارف‌ها نوشته‌اند. لذا وقتی این تألیف مفرد را درباره‌ی ورقة بن نوفل دیدم به نظرم جالب آمد. زیرا حداقل، اکثر مطالب مربوط به این شخصیت بزرگ و در عین حال مجهول را یک جا جمع کرده است.

هدف مؤلف به عنوان یک مسلمان متعصب، پاسخ دادن به مستشرقان و برخی عرب‌های غربزده است که ورقة را نصرانی تصوّر کرده، او را به نحوی الهام‌دهنده و مرتبی پیغمبر انگاشته‌اند. هدف حمله‌ی او از مستشرقان لامنس بلژیکی (۱۹۳۷-۱۸۸۲) است و نیز یکی از نویسندگان معاصر لبنان، که مکه را در اوان ظهور اسلام یک محیط تحت تأثیر شدید مسیحیت می‌داند و ورقة را از رؤسای نصرانیت مکه معرفی می‌کند. نظر مؤلف دفاع از ساحت پیغمبر است و در حدّ توان استقصای منابع نموده است.

پیش از آن که به مطالب کتاب برسیم، عقیده‌ی شخص این جانب بر این است که اگر هم ورقة نصرانی بوده، از پیروان مذاهب غیررسمی که انجیل‌های غیررسمی را قبول داشته‌اند، بوده است. چنان که مثلاً روایت این انجیل‌ها در مورد تولّد عیسی (ع) و هم‌چنین مصلوب شدن او به قرآن نزدیک‌تر بوده است از آن چه انجیل‌های رسمی می‌گویند.

مؤلف بنای خود را بر این بحث گذارده که مکه از آغاز خانه‌ی توحید بوده و فرزندان اسماعیل طبق سنت ابراهیمی در آن عبادت خدای به جای می آورده‌اند و عمرو بن لحي خزاعی عبادت بت را در مکه رایج کرده و قصی بن کلاب رئیس فرزندان اسماعیل توانست خزاعه را از مکه براند و دارالندوة را بنیاد نهد که کانون مشورت قریش بود. قریش سیادت تجاری نیز یافتند و برای این منظور خط و کتابت هم آموختند و بدین گونه راه تماس با فرهنگ‌های دیگر بر آنان گشوده شد و البته توانستند با منقولات (تحریف شده) ادیان هم آشنا شوند.^۱ مؤلف می‌گوید عرب‌های آشنا شده با خرافات و عقاید اهل کتاب وقتی این‌ها را با آن چه از ملت حنیف ابراهیم به آنان رسیده بود، مقایسه کردند، بعضی از آنان به توحید خالص که فطری آنان بود تنبّه یافتند و اینان حنفاء هستند. آنان فساد مجتمع قریش را تشخیص داده و شرک و انحطاط روحی و اخلاقی را مورد انکار قرار دادند.^۲ از جمله قس بن ساعده ایادی که حدود ۲۳ سال پیش از هجرت درگذشت و پیغمبر فرمود: «رحم الله قساً انی لارجو ان ینبعث الله امة وحده»^۳ این کلمه‌ی پیغمبر دلیل بر آن است که قس - برخلاف ادعا و تصور بعض - نصرانی نبود و گرنه با همان نصاری مبعوث می‌شود نه به عنوان "امة وحده". و این که بر نصرانی بودن قس از کلمه قس (معرب کشیش) استدلال کرده‌اند، به نظر مؤلف صحیح نیست.

دیگر از حنفاء ابوقیس صرمة بن ابی انس است که نخست تمایل به نصرانیت یافت، اما بعداً منصرف و منزوی شد و برای خود مسجدی برگزید و گفت: «پروردگار ابراهیم را می‌پرستم» و بعد از ظهور دعوت پیغمبر به آن حضرت گروید.^۴

دیگر از حنفاء عامر بن ظرب عدوانی است که از خطیبان و خردمندان است و کلماتی در مورد مبدأ و معاد بدو نسبت داده‌اند.^۵

این حنفاء از قبایل مختلف عربی و از مکان‌های مختلف بودند، و ظاهراً رابطه‌ای با هم نداشتند، حتی بعضی از یک‌دیگر خبر نداشتند^۶ و هیچ یک اظهار عقیده‌ای نمی‌کرد،

۱- ص ۲۲-۱۸.

۲- ص ۲۴.

۳- ص ۲۵.

۴ و ۵ و ۶- ص ۲۶.

جز زید بن عمرو بن نفیل که قوم خود را بر عیب پندار و کردارشان سرزنش نمود^۱.
حنفاء شرک و قربانی کردن برای بتان و خوردن میت و خون و بت پرستی را بد
می دانستند و خود را فراتر از یهود و نصاری، بلکه پیرو ابراهیم می دانستند. هم چنین
شراب خواری و زنده به گور کردن دختران و غارتگری را زشت می شمردند^۲.
این که بیشتر حنفاء از قریش بودند، عجیب نیست؛ زیرا به نظر مؤلف اینان اولاد
اسماعیل بودند. این است که قرآن هم از اسلام تعبیر می کند به «ملة ابيکم ابراهیم»^۳ و
پیغمبر (ص) از اسلام تعبیر فرموده است به «الحنيفية السمحة»^۴.

آورده اند که بعضی از اولاد معد بن عدنان بر دین اسماعیل باقی بودند که نسبت
پیغمبر از همین جماعت است. از آن جمله است عبدالمطلب بن هاشم، جد پیغمبر که
اولاد خود را به ترک ستمگری فرامی خواند و به نحوی از آخرت بیمشان می داد.
درباره ی عبدالمطلب آورده اند که مستجاب الدعوه بود^۵ و چهره ای نورانی داشت^۶. دلیل
محکم بر این که عبدالمطلب نصرانی نبوده، همین است که با ابرهه فقط در مورد دو بیست
شتر خود سخن می گوید و آن عبارت مشهور است که: «انی اناربت الا بل وان للبيت رباً». اگر
نصرانی بود جا داشت که در گفتگوی با ابرهه بدین موضوع اشارت رود. ابرهه خیال
داشت کعبه را ویران سازد و حج عرب را به سوی عبادتگاه "قلیس" که در صنعاء ساخته
بود متوجه نماید^۷.

از جمله سنت هایی که به عبدالمطلب نسبت داده اند: وفای به نذر، منع از ازدواج
محارم، بریدن دست دزد، جلوگیری از زنده به گور کردن دختران، تحریم خمر و زنا و منع
از طواف لُخت به دور خانه ی کعبه است^۸.

۱- ص ۲۷.

۲- ص ۲۸.

۳- سوره حج آیه ۶۴.

۴- ص ۳۱، به نقل از مسند احمد ۲۶۶/۵.

۵- ص ۳۲.

۶- ص ۳۳.

۷- ص ۳۴.

۸- ص ۳۶.

نیز از جمله‌ی حنفاء هاشم بن عبدمناف است که پناه‌دهنده‌ی ترسندگان و گزارنده‌ی حقوق و تأمین‌کننده‌ی هزینه به راه‌ماندگان بود^۱ و سخنان پندآمیزی بدو نسبت داده‌اند؛ و همو بود که به قریش توصیه می‌کرد حاجیان را اکرام و پذیرایی کنند و همو بود که دو مسافرت تابستانی و زمستانی را برای قریش مقرر کرد که در تجارت قریش نقش عمده داشت.

و نیز از حنفاء است عبدمناف بن قصی که گویند دشمن بتان بود و قریش را به تقوای الهی و صلح‌رحم سفارش می‌نمود^۲.

آورده‌اند که عبدمناف، از کسانی بود که مانع شد قریش طبق دعوت (زمان) قباد ساسانی به زندقه بگردند^۳.

قصی بن کلاب خود نیز تجدید بناکننده‌ی کعبه بود، او مردم را در یوم العروبه (روز جمعه) گرد می‌آورد و به تعظیم حَرَم دعوت می‌کرد و از بت‌پرستی نهی می‌نمود و می‌گفت پیغمبری در حَرَم ظهور خواهد کرد^۴.

هم‌چنین است کعب بن لوی جدّ هفتم پیغمبر (ص) که به او حرف‌ها و کارهایی مثل قصی نسبت داده‌اند. بدین‌گونه اجداد پیغمبر چه از سوی پدر و چه از سوی مادر همه موحد بوده‌اند^۵.

قرآن بقای آیین حنیفیت و اسلام را بین عرب، نتیجه‌ی دعای ابراهیم و اسماعیل می‌شمارد: «ربنا واجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امة مسلمه لک»^۶ و آن دعا را تحقق یافته می‌داند: «وجعلها کلمة باقیه فی عقبه»^۷.

دیگر از حنفاء که در جدّ هفتم (کعب بن لوی) با پیغمبر (ص) مشترک است، زید بن عمر و بن نفیل است که پیغمبر (ص) خطاب به پسرش سعید فرمود: زید روز قیامت "امة

۱- ص ۳۹.

۲- ص ۴۱.

۳- ص ۴۱، به نقل از نشوة الطرب فی تاریخ جاهلیة العرب، ابن سعید اندلسی، چاپ اردن، ۳۲۷/۱.

۴- ص ۴۲.

۵- ص ۴۳.

۶- بقره، ۱۲۸.

۷- زخرف، ۲۸.

وحده" محشور می شود.^۱ شعری به زید بن عمرو بن نفیل منسوب است که از بتان ابراز تبری کرده و به طنز از هزار پروردگار در برابر پروردگار واحد یاد نموده است: «أرباً واحداً أم الف رب؟»^۲ که یادآور آیه شریفه است: «أرباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار».^۳ زید بن عمرو بن نفیل از جمله‌ی چهار تن قریشی است که گرد آمدند و با هم چنین راز گفتند: «قوم ما بر آیین ارزشمندی نیستند و از دین پدرشان ابراهیم منحرف شده‌اند، این سنگ بی سود و بی زیان که گرد آن طواف می‌کنند، چیست؟ بیایید دینی بر حق برای خود بجویید».^۴

گوینده‌ی این سخن ورقة بن نوفل بود، دو تن دیگر از چهار تن عبارتند از عبیدالله بن جحش و عثمان بن حویرث.^۵

از این چهار تن عبیدالله بن جحش در تردید و حیرت بود تا مسلمان شد و همراه مسلمانان مهاجر به حبشه رفت. آن جا مسیحی گردید و در همان جا به دین مسیحیت مرد. زنش ام حبیبه دختر ابوسفیان مسلمان ماند [و نجاشی و کالتاً او را برای پیغمبر (ص) عقد کرد و ابوسفیان نیز بر این ازدواج صحه گذاشت].

عثمان بن حویرث^۶ به شام رفت و مسیحی شد و با حکومت روم عهد بست که اگر وی را به فرمانروایی قریش برگمارد و حمایت کند قریش را به پذیرفتن مسیحیت وادار خواهد کرد. اما قریش زیر بار این توطئه نرفتند و مخصوصاً اسود بن مطلب پسر عموی عثمان بن الحویرث در مخالفت با وی اصرار داشت و مأیوسانه به شام برگشت و همان جا سه سال پیش از بعثت پیغمبر (ص) درگذشت.^۷

درباره‌ی زید بن عمرو بن نفیل آورده‌اند که یهودیت و نصرانیت را مورد تحقیق قرار داد، اما به هیچ یک نگرکید و بر کیش ابراهیم مرد. گویند در مراجعت از شام کشته

۱ و ۲-ص ۴۵.

۳- یوسف، ۳۹.

۴-ص ۴۶.

۵-ص ۴۸.

۶- پسر عموی ورقة بن نوفل، ص ۷۶.

۷-ص ۵۰، به نقل از البداية والنهاية ۲/۲۴۳.

شد^۱ و آورده‌اند که پشت بر دیوار کعبه می‌داد و می‌گفت: «ما منکم علی دین ابراهیم
غیری»^۲.

وفات زید پنج سال قبل از بعثت پیغمبر (ص) بود، همان روز که قریش کعبه را
تجدید بنا کردند^۳.

اما درباره‌ی ورقه بن نوفل، زندگی او را به سه مرحله می‌توان تقسیم کرد:
در مرحله‌ی اول ورقه به عنوان تاجر ثروتمندی است که سواد دارد، شعر هم
می‌سراید و به خردمندی و جوانمردی بین قوم مشهور است.

در مرحله‌ی دوم در صدد جستجوی دین راستین برمی‌آید. آورده‌اند که همراه زید
بن عمرو بن نفیل نزد راهبی در موصل می‌رود و راهب به او خبر می‌دهد که دین راستین
به زودی در سرزمین خود او ظهور خواهد کرد. طبق این روایت زید به همان حال باز
می‌گردد، ولی ورقه نصرانی می‌شود^۴.

بخاری نیز در صحیح آورده است که «ورقه در جاهلیت نصرانی شد، خطّ عبری را
می‌نوشت و هم‌چنین از انجیل آن‌قدر که خدا خواسته بود، به خطّ عبری [کذا] می‌نوشت و
آخر عمر پیر و کور شد» و در جای دیگر آورده است که «ورقه نصرانی شد و انجیل را به
عربی (کذا فی الاصل) می‌خواند» و باز آورده است که ورقه در جاهلیت نصرانی شد، خطّ
عربی می‌نوشت، و انجیل را به عربی می‌نوشت^۵. در سیره‌ی ابن هشام نیز آمده است:
«فاما ورقه بن نوفل فاستحکم فی النصرانیة واتبع الکتب من اهلها حتی علم علماً من اهل
الکتاب»^۶. در تاریخ طبری نیز می‌خوانیم: «وکان ورقه قد تنصر و قرأ الکتب و سمع من اهل
التوراة والانجیل»^۷.

با این حال مؤلف منکر نصرانی بودن ورقه است و با استنکار می‌پرسد: «ورقه در

۱- ص ۵۱.

۲- ص ۵۲.

۳- ص ۵۳.

۴- ص ۵۵، به نقل از مسند طیالسی، ص ۳۲.

۵- ص ۵۵، به نقل از صحیح البخاری ۳/۱، ۱۸۴/۴ و ۲۱۵/۶ و صحیح مسلم ۱/۱۴۱.

۶- ص ۵۶، به نقل از سیره ابن هشام ۱/۲۴۳.

۷- به نقل از طبری ۲/۳۰۲.

کجا و نزد چه کسی نصرانی شده است»^۱.

پیش از آن که این بحث ادامه یابد برای تکمیل مطلب می‌افزاییم که مرحله‌ی سوم زندگی ورقة رابطه‌ی اوست با پیغمبر اسلام و تأیید پیغمبری حضرت و این که پیغمبر بر بهشتی بودن وی تأکید فرموده است.

مؤلف می‌گوید این که نوشته‌اند ورقة نصرانی شده، ادعایی است بی‌دلیل، چون اعتقاد امر قلبی است. آن چه مسلم است این که ورقة گفته است: «الهی اله زید و دینی دین زید» و ما می‌دانیم که زید مسیحی نشد و می‌گفت: «دینی دین ابراهیم و الهی اله ابراهیم»^۲ و نیز روایتی نداریم که عمل ورقة به شعائر نصرانیت را ثابت کند، و یا دعوت به نصرانیت نماید. کلماتی که از ورقة مأثور است همه دعوت به خدای واحد می‌باشد^۳.

نکته‌ی قابل ذکر در تأیید آن که ورقة مسیحی نبود آن است که چون خدیجه نزد او می‌رود و خبر می‌دهد که محمد (ص) به پیغمبری مبعوث شده است، ورقة می‌گوید: «هذا هو الناموس الذی أنزل علی موسی». پیداست که موسی در ذهنش حاضرتر از عیسی بوده است. وانگهی اگر ورقة نصرانی بود، چرا دیر و صومعه‌ای برای خود برنگزید^۴.

به نظر مؤلف آن چه می‌ماند دانش ورقة به نصرانیت و انجیل است که از همان به "تنصر" و "استحکام در نصرانیت" تعبیر کرده‌اند^۵.

هم‌اکنون نیز مسیحیان بسیاری هستند که قرآن را از بردارند و دلیل مسلمانی ایشان نمی‌شود^۶ و بسیاری از مسلمانان هستند که در مسائل مسیحیان واردند و در آن موضوعات تز نوشته‌اند و مسیحی نیستند^۷. آشنایی ورقة بن نوفل با کتب نصاری و یهود به لحاظ علم و اطلاع بوده است نه اعتقاد. هم‌چنان که خط آموختنش نیز برای خودش

۱- ص ۵۹.

۲- ص ۶۳.

۳- نمونه: اشعاری که در البداية والنهاية ج ۲، ص ۲۹۸ آمده و نوشته‌اند که عمر بن خطاب نیز بدان استشهاد می‌کرده است.

۴- ص ۶۷، ۶۲.

۵- ص ۷۲.

۶- ص ۷۳.

۷- ص ۷۴.

بوده، نه برای تعلیم به دیگران. زیرا او را در عداد معلمین زمان جاهلیت ذکر نکرده‌اند؛^۱ وانگهی اگر ورقه مسیحی می‌بود بایستی در حمله‌ی ابرهه به مکه به نحوی مشارکت و همدلی با حمله‌کنندگان مسیحی داشته باشد.^۲ اگر ورقه ارتباط مسیحی داشت، بعضی رومیان و مسیحیانی که وارد مکه می‌شدند بایستی با ورقه رابطه داشته باشند، حتی کسانی مولای یک مولا می‌شدند مثلاً یوحنا‌ی رومی مولای صهیب بود و صهیب خود مولای عبدالله بن جدعان بود.^۳

به نظر این جانب (نویسنده‌ی این مقاله) همین عدم ارتباط ورقه با مسیحیت رسمی نشان می‌دهد که اگر هم او طبق نصوص قدیم به نصرانیت گرویده، نصرانیتش غیررسمی بوده و شاید در مورد بعض دیگر از حنفاء نیز که نوشته‌اند به نصرانیت گروید و بعداً مسلمان شد، نصرانیتشان از نوع غیررسمی بوده است. هم‌چنان که نصرانیت نجاشی پادشاه حبشه نیز ظاهراً با نصرانیت رومی فرق داشته است. هم‌چنین راهبان منفرد و منزوی که در این جا و آن جای عربستان می‌زیستند، احتمالاً از همین مذاهب غیررسمی بوده‌اند و گرنه دلیل نداشت مرکزیت مسیحی را رهاکنند و در برهوت عربستان بزیند و به یک مشرک پناهنده شوند.^۴ شاید بحیرای مشهور نیز از همین راهبان منزوی پیرو نصرانیت غیررسمی بوده است.

این مسیحیان منفرد و منزوی، هم روایت‌شان از مسیح با مسیحیت رسمی فرق داشت و هم روایت‌شان از ابراهیم؛ برداشت آنان شبیه یا پیش درآمد همان چیزی بوده است که به وضوح در اسلام بیان شد و عجب نیست که بعضی از این حنفاء به اسلام پیوستند (مانند عثمان بن مظعون) و بعضی دیگر مبشر اسلام تلقی شدند (هم‌چون ورقه بن نوفل). یک بحث کلامی هست که موحدین بین دو پیغمبر اولوالعزم، لاجرم بایستی یا پیرو اولی باشند یا به دومی بپیوندند، و این که خاندان پیغمبر مسیحی (رسمی) نبوده‌اند، ولی موحد بوده‌اند به این صورت حل می‌شود. درباره‌ی خالد بن سنان که گویند پیش از

۱- ص ۷۸.

۲- ص ۸۱-۸۰.

۳- ص ۸۲.

۴- نمونه: راهبی "عیص" نام که به عاص بن وائل - پدر عمرو عاص - پناهنده شده بود. ص ۸۲.

محمد بن عبدالله پیغمبر قریش بوده، نیز می توان گفت که از همین مسیحیان غیر رسمی بوده است.^۱ درباره ی زید بن عمرو بن نفیل – پسر عموی عمر بن خطاب – نیز آورده اند که پیغمبر راجع به او فرمود: «ذاک امة وحدة، حُشِرَ بینی و بین عیسی بن مریم»^۲ و شعری از ورقه نقل کرده اند که در آن خطاب به زید بن عمرو بن نفیل گوید: «رشدت... بدینک دیناً لبس دین کمثله»^۳.

وقتی خدیجه، وصف وحی گرفتن محمد (ص) را نزد ورقه برد، ورقه گفت: «دختر برادرم! چه می دانم شاید شوهر تو همان پیام آوری باشد که اهل کتاب منتظرش هستند و در تورات و انجیل نوشته شده است. سوگند به خدا که اگر من زنده باشم و او دعوت آشکار کند امتحان خوبی نزد خدا در پشتیبانی و یاری و مقاومت همراه او از خود نشان خواهم داد»^۴.

این مسیحیان منفرد و غیر رسمی بودند که انتظار ظهور پیغمبر (ص) را می کشیدند.^۵ این مسیحیان به ثالوث اعتقاد نداشتند و انجیل های رسمی را تحریف شده می دانستند، زیرا هر چهار انجیل رسمی بعد از مسیح نوشته شده است (بین نه سال تا حدود شصت و اند سال پس از عروج حضرت مسیح).

دلیل دیگر بر آن که ورقه به مسیحیت (رسمی) نگرویده، سرنوشت پسر عموی او عثمان بن حویرث است که مغضوب قوم خود واقع شده و در غربت کشته شد و خونش به هدر رفت. پیش تر گفتیم که عثمان بن حویرث می خواست قریش را نصرانی کند و تبعه ی روم سازد و خود رئیس قریش گردد و قریش نپذیرفتند^۶ و این قصه که آورده اند پس از کشته شدن عثمان بن حویرث، ورقه شعری علیه قاتل او عمرو بن شمر (غسانی) سرود و پادشاه غسانی ورقه را تهدید کرده، ورقه ناچار شده است آخر به خود او پناه ببرد و مسیحی شود، دروغ است، چرا که نه سند صحیحی دارد و نه محتوای قابل قبولی. به

۱- درباره ی اجمال احوال او رک: الاعلام زرکلی، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲ و ۳- ص ۸۴.

۴- ص ۸۶-۸۵.

۵- نمونه اش همان راهبی است که ورقه و زید در موصل نزد او رفتند. ر. ک: ص ۵۵.

۶- ص ۹۱.

فرض صحت هم دلیل آن نمی‌شود که ورقه قلباً مسیحی شده باشد.^۱
 به نظر نویسندگی این مقاله اگر هم ورقه بر اثر تحقیق، نه تهدید موهوم پادشاه
 غسانی مسیحی شده باشد، از گروندگان به اناجیل غیر رسمی - مثلاً انجیل برنابا - بوده
 است که با گفته‌ی قرآن منطبق است:

«و اذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول الله الیکم مصدقاً لما بین یدی فی التوراة و
 مبشراً برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد»^۲.

راهب موصلی نیز قبلاً به ورقه گفته بود: «آن که تو طالب آنی، به زودی در سرزمین
 تو ظهور خواهد کرد - یا کرده است - پس بازگرد او را تصدیق کن و بدو ایمان بیا»^۳.
 با این مقدمات و سوابق بوده است که وقتی خدیجه، پیغمبر را نزد ورقه می‌آورد،
 ورقه از حضرت می‌پرسد: «چه دیدی؟» حضرت شروع نزول وحی را بیان می‌فرماید.
 ورقه می‌گوید: «این همان ناموس (فرشته‌ی وحی، قانون) است که خدا بر موسی فرستاد.
 کاش در این هنگام جوان بودم. کاش زمانی که قوم تو، ترا اخراج می‌کنند زنده باشم».
 پیغمبر می‌پرسد: «آیا این‌ها مرا اخراج خواهند کرد؟» ورقه جواب می‌دهد: «آری.
 هرکسی مانند آن چه که تو آوردی، بیاورد؛ مورد خصومت قرار می‌گیرد. اگر من با آن
 واقعه روبرو شوم ترا یاری و پشتیبانی خواهم کرد»^۴.

درباره‌ی این که ورقه تا زمان اظهار دعوت باقی ماند یا نه؟ روایات مختلف است. اما
 روایتی داریم که ورقه بر بلال گذشت که شکنجه‌اش می‌کردند و بلال «احد، احد»
 می‌گفت. ورقه گفت: «اگر او را بکشید، قبر او را محل نزول رحمت خدا تلقی خواهم
 کرد»^۵ که اگر این روایت صحیح باشد ورقه تا زمان نشر دعوت حضرت زنده بوده است.
 به هر حال پس از آن که ورقه نبوت حضرت را تأیید می‌نماید، سر حضرت را
 می‌بوسد و حضرت به منزل خود باز می‌گردد. طبق چند روایت و به چند عبارت ورقه

۱- ص ۹۸-۹۳.

۲- سوره‌ی صف، آیه ۶.

۳- ص ۱۰۲، به نقل از فتح الباری، ج ۷، ص ۱۴۵.

۴- ص ۱۰۴، به نقل از صحیحین.

۵- ص ۱۳۴.

قول کمک و یآوری به حضرت داده است، مثلاً: «لان ادركتُ ذلكَ لانصرُنک نصرأ يعلمه الله».^۱

ورقه نسبت به احوال حضرت بی سابقه نبوده، بلکه واسطه‌ی ازدواج پیغمبر (ص) با خدیجه همو بوده است. لذا در حُسنِ عاقبتِ ورقه، احدی از محققان شیعه و سنی شک ندارد. از پیغمبر روایت است که «او را با لباس سفید در خواب دیدم» و نیز فرموده است: «او را در میانه‌ی بهشت دیدم با لباس سندس»^۲ و نیز روایت است که فرمود «ورقه را دشنام مدهید که او را دیدم دارای یک یا دو باغ بهشتی»^۳. از این روایت می‌فهمیم که ورقه بعد از مرگ هم مخالفانی داشته، و اینان در واقع همان دشمنان پیغمبر (ص) و وحی الهی بوده‌اند.

در کتاب الاصابة، نویسنده، ورقه را جزو صحابه آورده و گوید پس از آن که ورقه از نزول وحی بر پیغمبر مطلع شد، گفت: «ابشر، ثم ابشر، فانا اشهد انک الّذی بشر به ابن مریم، و انک علی مثل موسی و انک نبی مرسل، و انک سوف تُومرُ بالجهاد بعد یومک هذا، و ان یدرکنی ذلک لا جاهدن معک»^۴. گویند ورقه پیش‌تر نیز زمانی که خدیجه به او خبر داد که طبق گفته میسره غلام خدیجه، هنگام سفر ابر بر سر محمد سایه می‌کرده است، شعری در ستایش محمد و ایمان و اعتقاد نسبت بدو سروده بود.^۵

البته ورقه در زمان ظهور اسلام پیرمردی سالخورده و نابینا بود و عملاً بیش از آن نتوانست محمد (ص) را کمک کند. گرچه وفاتش احتمالاً سه سال پس از بعثت بوده است.^۶

۱- ص ۱۱۴، به نقل از طبری ۳۰۲/۲.

۲- ص ۱۲، ۲.

۳- ص ۱۲۳، روایت اخیر از المستدرک است به شرط شیخین. گرچه مسلم و بخاری آن را نیاورده‌اند.

۴- ص ۱۲۷، به نقل از الاصابة، ۳/۳۳۴.

۵- ص ۱۲۹، به نقل از ابن کثیر، ۳/۱۰.

۶- ص ۱۳۸، ۱۳۷.

بازخوانی کتابِ بازتاب بودا در ایران و اسلام*

مسأله‌ی آمیزش فرهنگ‌ها و ادیان، موضوع دلکشی است که اگر از روی بی‌غرضی و به‌روش عینی صورت گیرد، بسیار آموزنده خواهد بود. یکی از نخستین نکاتی که به‌نظر هر پژوهش‌گری می‌آید، نسبت اسلام با هر یک از ادیان بزرگ جهان است. نسبت یهودیت و مسیحیت با اسلام بسیار روشن است. اما در قرآن از مجوس و صابئه نیز نام برده شده است و در دوران خلفا، مجوس و صابئه را اهل کتاب و ذمی شمرده‌اند. معمولاً نظر دانشمندان ملل و نحل اسلامی بر این است که کتیبه‌ی ادیان کتابی را گذشته از یهودیان و مسیحیان، زیر عنوان مجوس یا صابئه بیاورند و این را حکومت‌های اسلامی – خصوصاً در عصر عباسی – نیز پذیرفته‌اند.

یکی از ادیان بزرگ جهان، آیین بودایی است. یک بودای تاریخی داریم و یک بودای تصویری و تمثیلی. این دو در عین آن که در اصل یکی هستند، ولی تفاوت دارند. مؤلف کتاب سعی کرده در حدّ منابع فارسی، عربی و انگلیسی مورد مراجعه‌اش بودای تاریخی را معرفی نماید و سپس شخصیت اسطوره‌ای بودا را خصوصاً به روایت مؤلفان مسلمان تعقیب کند و تأثیرات آیین بودا را در فرهنگ مسلمانان خصوصاً تصوّف و اخلاق نشان بدهد و به‌گمان بنده یک کتاب خواندنی ارائه کرده و نکات روشنگری درباره‌ی بعضی لغات و اصطلاحات و مراسم و آداب عرضه داشته است. از جمله این نکات تطبیق‌ها و تطابق‌ها است؛ چنان که گاهی بودا را آدم ابوالبشر

* بازتاب بودا در ایران و اسلام، سید حسن امین، میرکسری، تهران، ۱۳۷۸، ۲۹۳ ص + فهارس.

خوانده‌اند و جزیره‌ی سرندیب را که معبد دندان بودا می‌باشد، مهبط آدم و قدمگاه بودا را قدمگاه آدم شمرده‌اند.^۱

مرگ ارادی که به صورت عبارت «موتوا قبل ان تموتوا» میان مسلمانان رایج است، یک اندیشه‌ی بودایی است.^۲ بدین‌گونه بودا را با ادریس نبی منطبق کرده‌اند و البته ادریس را با هرمس برابر دانسته‌اند. بودا را گاه با الیاس و خضر نیز تطبیق نموده‌اند.^۳ و گاه باطن بودا را با حقیقت محمدیه و انسان کامل مربوط کرده‌اند.

در کتاب صابئی مسلک غایة الحکیم مجریطی مناجاتی هست بدین مضمون: «ما تو را با همه اسمائ می‌خوانیم: در عربی عطارد، در فارسی تیر، در رومی هوردس، در یونانی هرمس، در هندی بودا.»^۴

زندگی‌نامه‌ی بودای تاریخی و افسانه‌ای نه تنها در ادبیات فارسی به معنی اخص بلکه در ادبیات دینی راه یافت و به صورت داستان بلوهر و یوذاسف سر از کتاب کمال‌الدین صدوق و عین‌الحیات مجلسی دوم درآورد.

خود کلمه‌ی «یوذاسف» محرف «بوداسف» است.^۵ بوداسف، معرب Buddhissattava (بودای آینده، بودای بالقوه) است.^۶ این کلمه را به قیاس یوسف و یوشع و یونس و یوحنا... یوذاسف کرده‌اند.

داستان زندگی بودا که منبع داستان ابراهیم ادهم^۷ است، نشان می‌دهد که چگونه یک شاهزاده‌ی نازپرورده به راه ترک دنیا و ریاضت هدایت می‌شود و نجات و بیداری می‌یابد. این داستان سیر مشابهی نیز میان مسیحیان داشته است و البته در ایران پیش از اسلام و بعد از اسلام جریان خاص خودش را داشته و حتی در آیین ایرانی مانی هم انعکاس یافته است. زیرا آیین مانی، ترکیبی است از زرتشتی‌گری، بودایی‌گری و

۱- ص ۱۰۲، ۴.

۲- ص ۴.

۳ و ۴- ص ۵.

۵- ص ۶.

۶- ص ۷۳.

۷- ص ۳۵.

مسیحی‌گری^۱.

اما تأثیر بودایی‌گری در تصوّف اسلامی بسیار روشن است؛ چنان‌که فنا فی الله را با نیروانای بودایی ربط داده‌اند. حتی تسبیح از بودائیان به مسلمانان رسیده است، هم‌چنین کشکول^۲. البته بعضی مستشرقان تصوّف را برگرفته از رهبانیت مسیحی انگاشته‌اند^۳. اما بعضی دیگر از مستشرقان و نیز محققان ایرانی مثل سعید نفیسی تصوّف ایرانی را ناشی از افکار هندی قلمداد کرده‌اند و سرتراشی قلندرانه، سیر و سفر و جهان‌گردی، نظریه‌ی خلق مُدام را نشانه‌های آن شمرده‌اند^۴. ابوریحان بیرونی کلمه‌ی صوفی را محرف سومیای یونانی به معنی حکمت گرفته؛ چنان‌که جابر بن حیان را نیز صوفی نامیده‌اند^۵. البته عده‌ای نیز تصوّف را تداوم آیین مهر شمرده‌اند و شواهدی از قبیل دیگ جوش، غسل تشریف، دوده‌داری اهل حق را ریگ‌ماند میتراثیسم در تصوّف دانسته‌اند^۶.

بعضی نیز تصوّف را باقیمانده‌ی گنوسیسم پنداشته‌اند و معروف کرخی را که پدرش از مندائیان بوده یک گنوسی زاده به حساب آورده‌اند^۷. البته این که انسان عالم صغیر است و عالم اکبر در عالم اصغر فرو پیچیده شده و «هرکس خود را شناخت خدا را شناخت» یک مفهوم گنوسی است. بین صوفیه تأثیری از زرتشتی‌گری و تقدیس نار و نور یا چراغ نیز هست^۸. با این حال به گمان مؤلف کتاب تأثیر بودایی‌گری در تصوّف از همه بارزتر است و شاید بتوان نتیجه گرفت که بقایای ادیان اقلیت و درحقیقت رسوبات آیین‌های مانوی و مسیحی و برهمنی و بودایی و گنوسی... زمینه‌ی فرهنگی و ذهن تصوّف اسلامی را فراهم آوردند^۹.

تأثیر غیرمستقیم آیین بودا چنان بود که مجلسی بت‌شکن، داستان زندگی بودا را به‌عنوان نصیحت‌نامه در عین الحیات نقل کرده است^{۱۰}. یقیناً مجلسی دوم، بودا را مُبلّغ نبوت و توحید نمی‌پنداشته است؛ چنان‌که بودای تاریخی در واقع نیز چنین نبوده است،

۱- ص ۳۷.

۲- ص ۱۵۷.

۳ و ۴ و ۵- ص ۱۰.

۶- ص ۱۱.

۷ و ۸ و ۹ و ۱۰- ص ۱۲.

اما بوداسف یا یوداسف مجلسی از قول بلوهر چنین مورد خطاب قرار می‌گیرد: «هرگز زمین خالی نمی‌باشد از پیغمبران و اوصیای ایشان.»^۱ کلمه‌ی بلوهر نیز محرف کلمه‌ی بلور یا بله‌ری لقب عمومی فرمانروایان بخشی از هند است.^۲

نه تنها مهدویت از مشترکات ادیان است، بلکه در آتش افکنده‌شدن و سالم بیرون آمدن هم در آیین زرتشت و هم در داستان ابراهیم، دلیل صدق نبوت تلقی گردید.^۳ این را هم بنده بیفزایم که ابراهیم را گاهی با زرتشت و گاه با زروان تطبیق نموده‌اند.

بلخ و بخارا از مراکز بودایی بوده و بخارا به معنی مرکز علم است. چنان‌که مولوی گوید: «ای بخارا دانش‌افزا بوده‌ای» و نیز گفته: «این بخارا منبع دانش بود».^۴ این کلمه همان «بهار» یا «وهار» به معنی بتکده و معبد و مدرسه‌ی بودایی است. مؤلف معتقد است شهرها و دهاتی که در ایران به نحوی با کلمه‌ی «بهار» مربوط است ریشه در همین مفهوم دارد.^۵ اصولاً کلمه‌ی بت به معنی مجسمه‌ای که معبود واقع می‌شود، محرف کلمه‌ی بودا و در اصل به معنی مجسمه‌ی بودا می‌باشد.^۶ اصطلاح «بت آراسته» که در ادبیات فارسی آمده، یعنی بتی که معتقدان و مریدان، نفایس خود را بدان نیاز و نثار کرده یا بر آن آویخته‌اند. «بت چین» که در ادبیات تکرار می‌شود، یعنی بودای ترکستان.^۷ ذبیح بهروز معتقد بود سرآغاز انجیل یوحنا (در ابتدا کلمه بود...) ترجمه‌ی یک سرود هندی است در تقدیس زبان به عنوان وسیله‌ی تفاهم بشری.^۸

در هندوئیسم نوعی عقیده‌ی تثلیث هست: برهما (موجد)، ویشنو (مدیر)، شیوا (نابودکننده). آیا این به نحوی قابل تطبیق با تثلیث مسیحی یا تثلیث فلسفی نیست؟ به همین قیاس بودا نیز سه گونه است: یکی آن که به مقام نیروانا یا فنای محض رسیده (منوشی بودا) دیگر بودای بالقوه یا همان بوداسف که به میل خود به نیروانا

۱- ص ۲۹۲.

۲- ص ۷۵.

۳- ص ۱۴ و ۴۰.

۴ و ۵- ص ۱۵.

۶- ص ۳۲.

۷- متن و حاشیه.

۸- ص ۲۳.

نیپوسته تا انسان‌ها را هدایت کند (سیر من الحق الی الخلق)^۱ و بودامیترا یا موعود^۲. یاد آور می‌شوم که نیروانای بودایی، عیناً فناء فی الله صوفیانه نیست؛ زیرا در مفهوم اخیر بقاء بالله نیز منظور می‌شود؛ چنان که مولوی گوید:

پس عدم‌گردم عدم، چون ارغنون گویدم: انا الیه راجعون^۳
 مراحل سبعی سلوک و مراقبه از موارد مشابه تصوف و بودیسم است.^۴ اما خلق مدام را که از مشترکات بودیسم و تصوف گرفته‌اند، به نظر نگارنده باز تفاوت دارد؛ چون خلق مدام در عرفان اسلامی به قول جامی چنین است: «در هر آنی حقیقت عالم را یک اسم فنا و یک اسم بقا می‌بخشد.» حال آن که در نظر بودا هر شیئی عبارت است از یک سلسله موجودیت‌های لحظه‌ای یا لحظات وجودی^۵. بودا به روح مجرد نیز قائل نبوده و وحدت و شخصیت انسان را عبارت از همین تداوم ادراکات و تصورات می‌دانسته است. به گمان راقم سطور تناسخ بودایی نیز به شکلی در تصوف و فلسفه، خصوصاً در آیین نقطوی ظهور پیدا کرده است.^۶ مؤلف این کتاب نیز اجمالاً به این نکته اشاره و اقرار دارد.^۷

گذشته از قصه‌ی ابراهیم ادهم که گرت‌برداری داستان بودا است، بایزید را هم که اولین بار از "فنا" سخن گفته، متأثر از مقولات بودایی و هندی دانسته‌اند؛ چه او شاگرد ابوعلی سنندی بود^۸. علاوه بر این شرق ایران در زمان ساسانیان غالباً بودایی بوده‌اند. عرفای اسلامی به مشابهت فلسفه‌ی هندی و عرفان توجه داشته‌اند و خصوصاً از زمان اکبر شاه بابر به بعد ترجمه و تطبیق متون هندی و بودایی با عرفان اسلامی دنبال شد.^۹

۱- ص ۲۳.

۲- ص ۳۱.

۳- ص ۳۵.

۴ و ۵- ص ۳۶.

۶- ر. ک: سلسله مقالات این جانب درباره‌ی نقطوی که در مجله‌ی معارف مرکز نشر دانشگاهی چاپ شده است.

۷- ص ۱۵۱، ۱۵۰، ۴۱.

۸- ص ۳۷.

۹- ص ۳۸.

چهارگونه موت اختیاری: موت ابیض (گرسنگی)، موت اسود (آزارکشی)، موت احمر (نفس‌کشی) و موت اخضر (ژنده‌پوشی) از بودایی‌گری به تصوّف راه یافته^۱ و این از مقوله‌ی مشترکات و نفوذ آیین‌ها در یکدیگر است. چنان‌که مقولات آیین‌های ایرانی در بابل بر یهود تأثیر گذاشت.^۲ داستان ولادت بودا شباهت‌هایی با ولادت عیسا و مهدی [عج] دارد، چه هر سه بلافاصله بعد از ولادت سخن گفته‌اند.^۳ حتی در نقاشی‌ها بر گرد سر مقدّسان همه‌ی ادیان شعاع زردرنگی رسم می‌کنند که نشانه‌ی فرآیزدی است.^۴

از منابع مهمّ اسلامی داستان بودا، کتاب الفهرست ابن ندیم است که در آن می‌خوانیم: «بُد را گروهی تمثال خدا دانند و گروهی فرشته و گروهی پیامبر و گروهی دیو و گروهی او را تمثال بوداسف حکیم گفته‌اند که از طرف خدا آمد.»^۵

مسعودی در مروج الذهب سیر بودا را از هند تا فارس ذکر کرده، گوید: در زمان پادشاهی تهمورث و یا جم می‌زیست.^۶ مسعودی بوداسف را پدیدآورنده‌ی آیین صابئی می‌داند.^۷ مقدّسی نیز همین حرف را تکرار کرده است. به هر حال در زمان مأمون صابئین را از اهل کتاب شناختند. بیرونی بوداسف را با صابئین و فلسفه‌ی هرمنسی ربط می‌دهد^۸ اما بعضی گفته‌اند این بوداسف، بودای معروف نیست بلکه ادریس نبی است یا همان هرمس حکیم است که در تورات نامش اخموخ آمده است. جالب این‌که صاحب حکمة الاشراف که به هرمس استناد می‌نماید، عقیده‌ی ادوار و اکوار معادل تناسخ بودایی را به هرمسیان نسبت می‌دهد و شارح حکمت الاشراف یعنی قطب شیرازی بوداسف را از صاحبان نظریه ادوار و اکوار نام برده؛ چنان‌که در منظومه‌ی سبزواری نیز این نظریه با نام یوذاسف (بوداسف، بودا) توأم شده است و البته سبزواری این نظریه را رد کرده، چون خدا از خلقت جدید عاجز نیست:

۱ و ۲- ص ۳۹.

۳ و ۴- ص ۴۰.

۵ و ۶- ص ۵۹.

۷- ص ۶۰.

۸- ص ۶۲.

قیل نفوس الفلک الدوار نقوشها واجبة التکرار
 فما انقضى العام الربوبى اليوم کثر امثال الاجسام وانفس اخر
 لا ما مضت الالدى یوداسف والقول بالمحو والااثبات اصطفی

منظور از سال ربوبی سیصد و شصت هزار سال است که بوداسف معتقد بوده همه نقوش و نفوس تکرار می‌شوند.^۱ در اساطیر دیگر این دوره‌ها به شمارش دوازده تا دوازده تا برمی‌گردند و نحوست سیزده از این جهت است که در نقطه‌ی اتمام و تخریب به این عدد می‌رسیم.^۲

اصحاب ملل و نحل اسلامی، بر تعدّد و تکرار بوداها اطلاع داشته‌اند که رتبه‌ی پایین‌تر از آن بودی ساتوا (بوداسف) است^۳ و صاحب دبستان مذاهب می‌دانسته است که بودا قائل به وجود معبود هست و بود، نیست.^۴

در شعر دقیقی دین زرتشتی در برابر دین بودا قرار گرفته، چنان که گوید:

بگیرید یکسر ره زردهشت به سوی بت چین برآرید پشت^۵

اما در داستان بلوهر و یوداسف که صدوق آورده و ششصد سال بعد از او مجلسی ترجمه کرده بلوهر لقب شاهان هند است^۶ و در همین داستان یابد محرف آنندا (شاگرد بودا) می‌باشد.^۷

پیداست که می‌بایست از لحاظ افکار در این داستان، تصرّفاتى صورت گرفته باشد. از جمله خطبه‌ی توحیدی بلوهر مطابق عقاید اسلامی، لقب حکیم که به یوداسف داده شده، مقام او را شبیه لقمان می‌نمایاند.^۸

اما داستان ابراهیم ادهم ظاهراً براساس زندگی شاهزاده‌ی ایرانی - چینی به نام آنشی

۱- ص ۶۴.

۲- ص ۶۵.

۳- ص ۶۷، به نقل از شهرستانی.

۴- ص ۶۸.

۵- ص ۷۴.

۶- ص ۷۸، به نقل از حدود العالم.

۷- ص ۸۰.

۸- ص ۸۲.

کائو است که سلطنت را رها کرد و درویشی گزید. یا این که هر سه داستان (بودای تاریخی، آنشی کائو و ابراهیم ادهم تاریخی) مخلوط شده است.^۱ شاعران ترکستان "ادهم‌نامه" سروده‌اند.^۲

اصل داستان بودا نخستین بار در قرن دوم قبل از میلاد زمان سلوکیان به کتابت درآمد. گویند یک پادشاه یونانی نژاد سلوکی مقیم بلخ، کیش بودایی گرفت (منبع داستان ابراهیم ادهم؟). به هر حال ظاهراً منابع یونانی بودایی به همین دوران یونانی مآبی بلخ یا باکتريا برمی‌گردد.^۳

داستان بودا در زمان ساسانیان به پهلوی ترجمه شد چنان که بعضی پندهای داستان بلوهر و یوداسف همان اندرزهای پهلوی است. همین داستان مجدداً از پهلوی به سریانی ترجمه گردید و یوداسف به شکل یودافا (ژوزافت) درآمد و بلوهر به صورت بارلاآم، و شاهزاده‌ی بودایی، شاهزاده‌ی مسیحی شد.^۴ در صفحه‌ی ۹۶ کتاب جدول انواع ترجمه‌های این داستان ترسیم شده است. به این ترجمه بازخواهیم گشت.

نخستین ترجمه‌ی عربی شرح حال بودا توسط ابان بن عبدالحمید لاحقی (متوفی ۲۰۰ ه. ق) صورت گرفته که یک مزدوج (مثنوی) تحت عنوان بلوهر و بردانیه [تحریف بودائیه] داشته است.^۵ خاندان ابان از ایرانیان با فرهنگ بودند و ابان شخصاً هم چون ابن مقفع به الحاد متهم بود. از دیگر کارهای او ترجمه‌های منظوم عربی از کتاب‌های کلیده و دمنه، سیرت انوشیروان، سند بادنامه و زندگی‌نامه‌ی مزدک است.

راوی دیگر داستان بوداسف، محمد بن زکریا غلابی (متوفی ۲۹۸ ه. ق) است که نباید با محمد بن زکریا رازی طبیب و حکیم (متوفی ۳۱۳ ق) اشتباه شود. غلابی اهل

۱- ص ۸۳، س ۱۳.

۲- ص ۸۸.

۳- ر. ک: انتقال علوم یونانی، ترجمه‌ی احمد آرام، ص ۲۰۵.

۴- ص ۹۵.

۵- ص ۱۷۰-۱۶۹.

۶- تقی‌زاده و احمد سهیلی خوانساری و دکتر سید ابوطالب میرعبادینی این اشتباه را مرتکب شده‌اند، ص ۱۷۳.

هبره بوده و به فرهنگ سند و هند نزدیک بوده است^۱ و خود از قصص گویان و نقالان است و از یک مأخذ عربی استفاده کرده است.

روایت دیگر این داستان به نظم فارسی و منسوب به رودکی است^۲.

روایت دیگر درباره‌ی بوداسف و بلوهر نوشته‌ی صاحب نهایی‌الارباب فی اخبارالفرس والعرب است که بوداسف را فرزند فرخان از سرداران اسکندر می‌داند که ترک دنیا کرد و از اولیاء شد^۳.

روایت دیگر از آن مسعودی است که پیش‌تر نقل کردیم. او بوداسف را بنیان‌گذار صابئین می‌انگارد^۴.

عنصری داستان خنگ بت و سرخ بت را ساخته و در آن، شاهزاده‌ای مصری عاشق دختر پادشاه چین شده است^۵.

بیرونی هم به "حدیث صنمی البامیان" اشاره کرده است^۶.

خواجه رشیدالدین همدانی اصیل‌ترین شرح حال بودا را به عربی و فارسی در جامع التواریخ آورده، راوی این داستان یک بخشی کشمیری است^۷. بخشی به معنی روحانی بودایی محرف کلمه‌ی چینی پوشی (حکیم و فرزانه) است؛ همان که در تبت لا ماگویند^۸. این را باید توجه داشت که در عصر ایلخانان، مسیحیان و بودائیان اجازه‌ی تبلیغ یافتند؛ زیرا ملکه‌ها بعضی مسیحی و بعضی بودائی بودند، اما غازان پس از آن که مسلمان شد، معابد بودایی را تخریب کرد^۹.

نظام شنب غازانی در همان عصر ترجمه‌ی متکلف و مفصلی از داستان بلوهر و بیودسف نوشت^{۱۰} که نسخه‌ی ملخصی از آن هم در دست است^{۱۱}. جالب این که نظام

۱- ص ۱۷۶.

۲- ص ۱۷۷.

۳ و ۴- ص ۱۷۸.

۵ و ۶- ص ۱۸۱.

۷ و ۸- ص ۱۸۳.

۹- ص ۱۸۵.

۱۰- ص ۱۹۲.

۱۱- ص ۱۹۳.

شنب غازانی این کلمه بیوزسف را بر وزن "پیرمرد" تلفظ کرده است.^۱

سید علی اکبر ختایی در کتاب ختای نامه به این قصه اشاره کرده است.^۲

مسیحی این داستان سپس به یونانی و لاتین نقل گردید. در این مرحله سربانیان ناقل فرهنگ هندی-ایرانی به اروپا بوده‌اند؛ بعداً همین‌ها آثار یونانی را به عربی نقل کردند.^۳

به هر حال نسبت دین بودا به دین برهمنی مثل نسبت مسیحیت به یهودیت است و هم‌چنان که یهود مسیح را که موعودشان بود، نپذیرفتند و رد کردند. هندوان نیز بودا را تکفیر نمودند و شیطان بزرگ خواندند.^۴

مؤلف در صفحه‌ی ۱۱۸ اظهار نظر کرده که دیر مطلقاً معبد ادیان غیرابراهیمی است و لذا سدیرها را معبد مانوی یا بودایی یا مسیحی می‌انگارد.^۵ و در صفحه‌ی ۱۲۰ آورده است که زیارتگاه قریه‌ی "استیر" سبزوار را که به اولاد کمیل منسوب می‌دارند، مورد توجه نوربخشیان سدیریه می‌باشد که تداوم سنت بودایی را در تصوف نشان می‌دهد.

غلام احمد قادیانی که مذهبی براساس دعوی مهدویت بر ساخته و خود را رجعت مسیح و موعود اسلام قلمداد کرده نیز این قصه را مورد توجه قرار داده و سرگذشت مسیح و بودا را [برای جلب نظر هندیان] به هم آمیخته است.^۶

به بلخ بازگردیم. یاقوت از دو بت بزرگ سرخ و خاکستری رنگ نزدیک آن شهر سخن گفته که ظاهراً داستان عنصری شاعر "سرخ بت و خنگ بت" مربوط به همین‌ها است.^۷ برمکیان که از نژاد دینیاران بودایی بلخ بودند، بقایای صومعه‌ی بودایی بلخ را ویران کردند و مسجد ساختند که لابد برای رفع تهمت محتمل بوده است.^۸

۱- ص ۱۹۵. ر.ک: مصرع اول شعر.

۲- ص ۳۰۳.

۳- ص ۹۷.

۴- ص ۱۱۱.

۵- ص ۱۱۹.

۶- ص ۲۱۵.

۷- ص ۱۲۳.

۸- ص ۱۷۲، ۱۲۵.

ملک الشعراى بهار، اهل سنت را تداوم بودائیان و شیعه را تداوم زرتشتیان می‌داند.^۱ شاید بتوان صوفیه را ادامه‌ی مانویان انگاشت، زیرا معبد مانویان خانگاه نامیده می‌شد.^۲ مانی چون متأثر از بودا بود، فردوسی او را به چین منسوب داشته و یا این که چون تبلیغ دین مانی از سوی شاهزاده‌ای ایرانی در سمت چین شروع شده، چنین گفته است:

بیامد یکی مرد گویا ز چین که چون او مصور نبد در زمین^۳

مانوی‌گری از چین تا میانه‌ی اروپا گسترش یافت که همان زمینه‌ی پیشین آیین مهر و زمینه‌ی پسین آیین اسلام بود. بهار می‌گوید: مزدکیان و مانویان راهنمای عرب‌ها برای برانداختن حکومت زرتشتی ساسانی بودند.^۴ میان مغولان و نیز ترکانی که قرن‌ها از شمال شرقی بر ایران می‌تاختند (که همان تورانیان باشند) بودایی بسیار بود و این نشان می‌دهد که آیین ترک دنیا و ریاضت هم می‌تواند آیین جنگیان باشد. نکته‌ی مهم دیگر کلمه‌ی راهب است که هم بر تارکان دنیا از دین مسیح و هم بر بودائیان و مانویان اطلاق می‌شد. جاحظ دو دسته‌ی اخیر را "رهبان الزنادقه" می‌نامد.^۵

نکته‌ی دیگر این که درست است که مسعودی بودا را بنیان‌گذار صابئین دانسته، اما مذهب او را با مذهب صابئه حرّانی فرق گذاشته است.^۶ بعضی از فقهای اسلامی میان اهل کتاب (یهود و نصارا) و کسانی که در اهل کتاب بودند نشان تردید هست (مجوس و صابئه) فرق گذاشته‌اند^۷ و بودائیان را در عداد کافران و مشرکان آورده‌اند.^۸

حتی عارفی هم چون علاءالدوله سمنانی بیرونی که ظاهراً میان مذهب بودا با صابئیان شمال عراق خلط کرده، می‌گوید:

«ان الفرقة المعروفة بالشمینه علی شدة البغضاء منهم للبراهمة هم اقرب الی الهند من

۱- ص ۱۲۸.

۲- ص ۱۲۸، به نقل از حدود العالم.

۳- ص ۱۲۹.

۴- ص ۱۳۳، به نقل از دیوان بهار، ج ۲، ص ۷۰-۶۸.

۵- ص ۱۳۴.

۶- ص ۱۳۸، به نقل از ترجمه‌ی فارسی مروج الذهب، ج ۱، ص ۲۱۸.

۷- ص ۱۳۹.

۸- ص ۱۴۱.

غیرهم و قد کانت خراسان و فارس و العراق والموصل الى حدود الشام فی القديم علی دینهم الی ان نجم زرتشت من آذربایجان و دعا ببلخ الی المجوسیه فانحلت الشمینه الی مشارق بلخ»^۱

در جای دیگر می‌گوید که پیش از ظهور بوداسف هندیان شمنی بودند و بت می‌پرستیدند که بقیة السیف‌شان در هند و چین و ترکستان شرقی مانده‌اند.^۲

قاضی صاعد اندلسی گوید ایرانیان نخست طبق مذهب نوح یکتاپرست بودند تا آن که بوداسف مشرقی آمد و آنان را به دین حنفا یا صابئین درآورد. تهمورث این مذهب را پذیرفت و ایرانیان را بر آن واداشت و ایرانیان یک هزار و هشت صد سال آن دین داشتند تا به مجوسیت گرویدند.^۳

جالب این که در شاهنامه مطلقاً نام و نشانی از بودا و بودایی‌گری چه به نفی و چه به اثبات نیست و حال آن که در آثار صوفیانه این تأثیر مشهود است.^۴

اکنون به بیان رؤس مطالب مشترک میان تصوّف خصوصاً قلندریه و اهل حقّ و خاکساری با بودایی‌گری می‌پردازیم:

- اعتقاد به ظهور و تجلیات مکرّر مردان الهی^۵. هندی‌ها می‌گویند: ویشنو هر از چندگاه به صورت انسانی متجلی می‌شود (Avatar) و اهل حقّ به هفت تنان و چهل تنان... معتقدند.^۶

- کلمه‌ی لنگر در اصل یونانی است و به مراکز درویشان اطلاق شده. این نقل و انتقال ظاهراً از طریق فرهنگ بودایی است.

- تساهل و تسامح در شریعت، که بودا ریاضت‌های برهمنان را به ریشخند گرفته است.

۱- ص ۱۴۳.

۲- ص ۱۴۴.

۳- ص ۱۴۶.

۴- ص ۱۴۸.

۵- ص ۱۵۱.

۶- ص ۱۵۶، ۱۵۳.

- گدایی و در یوزگی [پُرسه] ^۱.

- سیر و سیاحت و جهانگردی [پُرسه] ^۲.

- موی سر و صورت تراشیدن ^۳. و چار ضرب (زدن موی سر و روی و لب و ابرو) ^۴. از صفویّه به بعد مُهر کردن موی این چهار موضع رایج شد؛ یعنی پس از آن که مرشد یک بار در چهار موضع موی مرید را می‌زد، دیگر مرید حق تراشیدن آن موی را نداشت ^۵. سوگند خوردن جوانمردان به موی ریش و سبلیت از تأثیرات همین آیین است ^۶. ضمناً چون قلندران از طریق ایران به مصر رفته بودند، مقریزی لباس قلندران را لباس اعاجم نامیده است ^۷.

در سلسله‌ی مقالات این جانب راجع به نقطویه ارتباط محتمل خاکسار و قلندر و اهل حق با نقطویه مطرح شده، البته این‌گونه برآوردها و گمانه‌زنی‌های دور و دراز نیاز به مدارک و شواهد متعدّد و متقن و بسنده دارد. این نکته محض توضیح ذکر شد. داستان بودا در فرهنگ تشیع نیز پندآموز و عبرت‌انگیز تلقی شده، چنان‌که پس از این سیر طولانی خواننده به ترجمه‌ی مجلسی از داستان بلوهر و یوذاسف می‌رسد که بسیار مشهور است و جزء کتاب عین الحیات می‌باشد و در کتاب مورد بحث ما صفحات ۲۲۱-۲۹۳ را در برمی‌گیرد و مؤلف جز پاراگراف بندی و عنوان‌گذاری تصرّف دیگری در متن نکرده است.

۱ و ۲- ص ۱۵۶.

۳- ص ۱۵۸.

۴- ص ۱۶۱.

۵- ص ۱۶۶، ۱۶۳.

۶- ص ۱۶۶.

۷- نقل از تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، ص ۴۴۱.

از ارسطو تا جاحظ

این سومین کتابی است که "المعهد المخطوطات العربية" در کویت منتشر می‌کند. این کتاب که متعهد تطبیق و مقایسه‌ی کتاب الحيوان جاحظ^۱ با آثار ترجمه شده از ارسطو در موضوع جانورشناسی است به دست خانم دکتر ودیعة طه النجم که در مطالعات مربوط به جاحظ صاحب نظر است، تألیف و تهیه شده است. خانم طه النجم از راهنمایی‌های دکتر عبدالرحمن بدوی (مصری) که اخیراً رخت به کویت کشیده و رحل اقامت در آن جا افکنده است، سود جسته است.

هر خواننده‌ی کتاب الحيوان جاحظ، این جا و آن جا با عبارت "قال صاحب المنطق..." برخورد می‌کند. منظور از "صاحب المنطق" ارسطو است و جاحظ فقرات مشخصی از آثار ارسطو را به دنبال این عبارت می‌آورد. اما منقولات جاحظ از ارسطو منحصر به این فقرات محدود نیست. خانم طه النجم ماجرا را چنین باز می‌گوید که چون کتاب فی کون الحيوان ارسطو با ترجمه‌ی منسوب به ابن البطریق منتشر شد، مشابهت‌هایی میان مطالب آن با کتاب الحيوان جاحظ یافتیم اما نه آن چنان که بر مطلب بخصوصی بعینه بتوان انگشت نهاد تا آن که با اشارت دکتر عبدالرحمن بدوی به کتاب طباع الحيوان^۲ و ترجمه‌ی منسوب به ابن البطریق مراجعه کردم و بی‌درنگ دریافتم که مرجع جاحظ این کتاب بوده و حتی به عین الفاظ مطالبی از آن را در کتاب الحيوان نقل

۱- متوفی ۲۵۵ ه. ق.

۲- ایضاً از ارسطو.

کرده است. در همین اوان کتاب اجزاء الحیوان ارسطو^۱ به اهتمام دکتر بدوی از چاپ بیرون آمد اما یقین است که از سه کتاب فی کون الحیوان، اجزاء الحیوان، و طباع الحیوان این آخری مورد مراجعه‌ی مستقیم جاحظ بوده است.

مؤلف با هم‌فکری بعضی استادان دانشگاه کویت ملاحظات خود را در تطبیق و مقایسه‌ی اثر ارسطو و جاحظ پخته‌تر می‌سازد و با اطلاع و اشراف شارل پلا، جاحظ‌شناس معروف فرانسوی، بررسی خود را در ضمن مقاله‌ای در مجله‌ی Arabica^۲ به چاپ می‌رساند و اینک مشروح کار او در این کتاب به نظر اهل تحقیق می‌رسد. این کتاب نه تنها از جهت مطالعه در افکار و آثار جاحظ، بلکه مهم‌تر از آن، از جهت بررسی نحوه‌ی تأثیر افکار یونانی بین مسلمانان حایز اهمیت است و مؤلف در موضوع کار خود نهایت استقصاء را به عمل آورده و چیزی فروگذار نکرده است و برای آن که کار خود را کامل‌تر کند نوشته‌های ابو حیان توحیدی در الامتاع و المؤمنة و نیز قزوینی مؤلف عجائب المخلوقات و دیگران را هم مورد مراجعه قرار داده و حتی مواردی را که جاحظ احیاناً کلمه یا عبارتی از ترجمه‌ی ابن البطریق را تغییر داده یا اصلاح نموده، نشان داده است و نیز این داوری بغدادی مؤلف الفرق بین الفرق را که گوید: «جاحظ معانی کتاب حیوان ارسطو را برداشت کرده با آن چه مدائنی از اشعار و حکم عرب در موضوع حیوان گرد آورده بوده ضمیمه کرده و کتاب الحیوان را پدید آورده». و نیز داوری اسفراینی داماد و هم مسلک بغدادی را که در حق جاحظ تندتر از سلفش قضاوت کرده به نقد می‌کشد و بر آنان نکته می‌گیرد که مدائنی کتابی بعینه در موضوع اشعار و حکم مربوط به حیوان نداشته، آن چه هست جاحظ از روایات ابو عبیده و اصمعی و ابوزید انصاری و غیره استفاده نموده، به‌طور خلاصه این روایات وجود داشته و جاحظ آن چه مربوط به حیوان است در کتاب الحیوان گرد آورده. در تأیید نظر مؤلف می‌توان گفت که پیش از جاحظ مؤلف دیگری در کتاب النبات اقوال و اشعار عرب را در موضوع گیاهان گردآوری کرده است.

۱- ترجمه‌ی قدیمی عربی.

۲- شماره‌ی سپتامبر ۱۹۷۹.

مؤلف تمام فقرات مشابه در کتاب ارسطو از ترجمه‌ی قدیمی عربی در موضوع حیوان را با فرازهایی از کتاب *الحيوان* مقایسه می‌کند و در پایان کتاب علاوه بر فهرست اسامی حیوانات و فهرست اعلام، اختلاف تلفظ و ترجمه در نام چند حیوان را مورد بحث قرار داده که مفید است^۱. تنها نکته‌ای که بر مؤلف می‌توان گرفت، این که خوب بود مندرجات کتاب *البحال* و دیگر نوشته‌های باقی مانده از جاحظ در موضوع حیوان را هم با فقرات مشابه ارسطو مورد مقایسه یا دست کم مورد توجه قرار می‌داد.

اشاره‌ای به خرده‌گیری‌های مفید بر صدوق*

شیخ صدوق^۱ و شیخ مفید^۲ از نامدارترین و بزرگ‌ترین دانشمندان شیعه‌اند. صدوق بین "قمیون" که دانشمندان مورداعتماد شیعه بودند، از همه معتبرتر است و در جلالت قدر مفید همین بس که شاگردانی چون رضی، مرتضی، طوسی و نجاشی از مکتب او بیرون آمده‌اند. جالب توجه است که این دو عالم - آن چنان که شأن علم و آزادی اندیشه است - در چندین مسأله‌ی بزرگ و کوچک عقیدتی - علی‌المشهور هشتمین مسأله - اختلاف شدید دارند. زیرا صدوق بیش‌تر بر نقلیات تکیه می‌کند. حال آن که شاگردش - و سپس استاد همه‌ی عالمان شیعی - مفید، متکلمی عقلی مسلک و عدلی مذهب است. مفید، مرتضی و رضی از آن جمله عالمان شیعی هستند که در روش به معتزله نزدیک‌اند و البته دنباله‌رو سنت کلامی مکتب جعفری‌اند. مفیدگاه با لحن تند بر صدوق نکته می‌گیرد که اخبار را هرگونه به دستش رسیده، پذیرفته و یا آن که در جستجوی معنای معقولی برای خبر نبوده است. این را هم باید دانست که خود صدوق و کلاً "قمیون" از ناقدان اخبار بوده‌اند و هرچه به دستشان می‌رسیده - مخصوصاً چیزهایی که رنگ غلو داشته است - نمی‌پذیرفته‌اند. مثلاً "قمیون" این را "غلو" می‌شمردند که کسی به سهوالتبی معتقد نباشد. خود صدوق رساله‌ای در سهوالتبی نوشته است.

* معارف، دوره‌ی نهم، شماره‌ی ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۱.

۱ - متوفی ۳۸۱ ه.ق.

۲ - متوفی ۴۱۳ ه.ق.

مفید در زمانی واقع شده بود که بین شیعه چند جریان قوی از قبیل اسماعیلیه، زیدیه، غلات، امامیه... با شعبه‌ها و فرق گوناگون فعال بودند. سایر مذاهب فقهی و کلامی اهل سنت و نیز نحله‌های فلسفی و صوفیانه هر یک به تبلیغ عقاید خود اشتغال داشتند. وظیفه‌ی مکتب مفید این بود که امامیه را عملاً و نظراً تثبیت بخشد. البته حسن نظر فرمانروایان آل بویه باتشیع، زمینه‌ی مساعدی برای پیش بردن این هدف شیخ مفید و هم‌اندیشگانش شد و بسیار مؤثر افتاد. لذا نباید تعجب کرد که مفید با لحن یک بحاث بسیار جدی سخن می‌گوید و حتی بر استادش صدوق می‌تازد. هم‌چنان که ارسطو گفت: «افلاطون عزیز است، اما حقیقت از آن عزیزتر است»^۱.

گفتار مختصری که از نظر خوانندگان می‌گذرد، برگزیده و تلخیصی است از انتقادات مفید بر صدوق^۲.

صدوق درباره‌ی آیه‌ی «و نفخت فیه من روحی»^۳ گوید: اضافه‌ی روح به خدا مانند اضافه و انتساب بیت به خداست^۴. مفید گوید: در این مورد مراد از اضافه، اعظام و اختصاص به اکرام است^۵.

صدوق در معنای "یدی"^۶ گوید: دو دست یعنی قدرت و قوت. مفید گوید: این تکرار معنا خواهد بود؛ در این جا "ید" به معنای نعمت است و دو نعمت یکی در دنیا است و یکی در آخرت^۷. هم‌چنان که در این آیه است: «بَلْ بَدَا مَبْسُوطًا»^۸. و نیز می‌شود که دو دست یکی به معنای قوت و دیگری به معنای نعمت باشد^۹. و نیز می‌شود که اضافه و انتساب دو

۱- باید توجه داشت که بر بعضی فتاوی فقهی صدوق نیز علما ایراد گرفته‌اند (رک: مقدمه‌ی سید محمد صادق بحر العلوم بر علل الشرائع، ص ۳۲).

۲- مراجعه و ارجاع ما به کتاب شرح عقائد الصدوق مفید چاپ مرحوم چرندابی است که به دنبال‌ی کتاب اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات مفید (مقدمه و تعلیقات شیخ الاسلام زنجانی) چاپ شده است.

۳- حجر، ۲۹.

۴- بقره، ۱۲۶- حج، ۲۶.

۵- ص ۱۸۰-۱۷۹.

۶- ص ۷۵.

۷- ص ۱۸۱-۱۸۰.

۸- مائده، ۶۴.

۹- ص ۱۸۱.

دست به خودش از باب تخصیص باشد.^۱

صدوق راجع به کاربرد خدعه^۲، نسیان^۳، مکر^۴ و استهزاء^۵ درباره‌ی خدا گوید: این‌ها به معنای جزای افعال آدمیان است. مفید این را تأیید می‌کند، چرا که در عربی گاه چیزی را به نام جزای آن می‌نامند، چنان‌که در آیه‌ی زیر آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا»^۶ خوراک‌های خوشمزه‌ی حرامی را که می‌خورند آتش نامیده است، چون جزای آن آتش است.^۷

صدوق در مورد کاربرد «نسیان»^۸ درباره‌ی خدا گوید: این هم جاری مجرای «خدعه» است. یعنی نامیدن چیزی به جزای آن، مفید گوید: این غلط نیست اما بهتر آن است که بگوییم نسیان به معنای ترک و تأخیر به کار رفته، آیه‌ی ذیل: «مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا»^۹ که در این جا «ننسیها» به معنی «ترکها علی‌حالها» یا «نؤخرها» است؛^{۱۰} پس «نَسَوَالَهُ فَتَنَسِيَهُمْ»^{۱۱} به معنای این خواهد بود که منافقان خدا را فراموش کردند و خدا هم در ثواب آنان را به حساب نیاورد. هم‌چنان‌که در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «أَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ»^{۱۲}. یعنی آنان را واداشت که به سبب عقاب، تیمارداری و رعایت حال خویش را ترک گویند.^{۱۳}

صدوق گفته است: هرچه ما خدا را بدان و صف کنیم از صفات ذات اوست. مفید گوید: آن صفاتی که از خدا جدایی ناپذیر است؛ صفت ذات است، مانند: حی، قادر، عالم.

۱- ص ۱۸۱.

۲- نساء، ۱۴۲.

۳- توبه، ۶۷.

۴- آل عمران، ۵۵.

۵- بقره، ۱۶.

۶- نساء، ۱۰.

۷- ص ۱۸۳، ۱۸۲.

۸- توبه، ۶۷.

۹- بقره، ۱۰۶.

۱۰- ص ۱۸۴، ۱۸۳.

۱۱- توبه، ۶۷.

۱۲- حشر، ۱۹.

۱۳- ص ۱۸۵، ۱۸۴.

اما صفاتی هم هست که، با ظهور فعل‌هایی از خدا، آن صفات به خدا نسبت داده می‌شود، مانند: خالق، رازق، مُحیی، مُمیت. در صفات ذات، متّصف بودن به ضدّ آن صحیح نیست، حال آن که در صفات افعال هست، یعنی نمی‌شود تصوّر کرد که خدا هیچ‌گاه دانا نباشد. اما می‌شود گفت الآن برای زید زنده مُمیت نیست.^۱

صدوق گوید: افعال بندگان مخلوق خداست به تقدیر نه به تکوین. یعنی خداوند همواره عالم به مقادیر افعال بندگان است. مفید گوید: افعال بندگان مخلوق خدا نیست و حدیثی که صدوق بدان استناد کرد، معتبر نیست و احادیث صحیح برخلاف آن است. در عربی معهود نیست که علم به چیزی را خلق آن چیز بنامند و اگر چنین بود، ما هرچه را می‌دانستیم خالق آن بودیم - که این هم بداهتاً غلط است - اما تقدیر در لغت به معنای خلق است. زیرا تقدیر به علم تنها نیست، بلکه با فعل است و خداوند منزّه است از آفرینش زشتی‌ها و پلیدی‌ها در همه حال.^۲

روایتی از امام دهم در دست است که از آن حضرت پرسیدند: «آیا افعال بندگان آفریده‌ی خداست؟» اگر خدا خالق آن اعمال بود، از آن بی‌زاری نمی‌نمود. حال آن که در سوره‌ی توبه، آیه‌ی ۳ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» که منظور برائت از شرک و زشت‌کاری مشرکین است نه از ذات آن‌ها^۳ و نیز آورده‌اند که ابوحنیفه از موسی بن جعفر (ع) پرسید که افعال بندگان از کیست؟ حضرت فرمود: «از سه حالت بیرون نیست، یا فقط از خداست یا مشترک میان خدا و بنده است و یا فقط از بنده است.» اگر از خداست که ستایش و نکوهش آن افعال ویژه‌ی خدا خواهد بود و اگر مشترک است باز هم در ستایش و نکوهش انباز خواهند بود، که این دو وجه باطل است و ثابت می‌شود که افعال از بندگان است و اگر خدا بابت جنایت‌شان عقوبت‌شان کند، حق دارد و اگر بیامرزیشان، باز هم او شایسته‌ی آمرزگاری است.^۴

در قرآن هم که مقدّم بر احادیث است، داریم: خدا هرچه آفریده، نیکوست نه زشت.

۱- ص ۱۸۶، ۱۸۵.

۲- ص ۱۸۷، ۱۸۶.

۳ و ۴- ص ۱۸۸.

«أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»^۱ و جای دیگر فرمود: «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ»^۲ و می‌دانیم که کذب و کفر در نفس خود متفاوت است. پس نسبت دادن خلق افعالی که شامل تفاوت و تضاد است [مانند کذب و کفر] به خدا، صحیح نیست.^۳

صدوق در معنای «لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» گوید: مثالش این است که تو مردی را در صدد معصیتی ببینی و او را نهی کنی و او نمی‌پذیرد و تو او را به حال خود واگذاری و او آن معصیت را مرتکب شود. از این بابت که پس از نهی منکر، تو او را به حال خود واگذاشته‌ای، امر او به معصیت نیستی.^۴ مفید گوید: جبر یعنی واداشتن کسی به کاری از راه اضطرار و قسر و غلبه. در واقع یعنی آفریدن فعل در آفریدگان، بدون آن که قدرت دفع و امتناع داشته باشند. البته معمولاً کاری را که انسان به اکراه انجام می‌دهد [یعنی در عین آن که قدرت امتناع دارد، با کم‌میلی آن را انجام دهد] جبری می‌گویند. اما حقیقت جبر آن است که مطلقاً قدرت امتناع نداشته باشد و این عیناً عقیده‌ی آنان است که گویند خدا افعال را در مخلوق آفریده است.

اما تفویض بدین معناست که منع از کار خلایق برداشته شده و همه چیز مجاز است و این نظریه‌ی زندیقان و اباحیان است. واسطه‌ی بین دو قول این خواهد بود که خداوند بندگان را بر افعال خودشان توانا ساخته و در اعمال‌شان صاحب تصرف کرده است. از سوی دیگر حدودی معین داشته و خطوطی ترسیم نموده و از زشتی‌ها منع کرده، وعده و وعید در کار آورده است. خداوند با قدرت بخشیدن بندگان بر اعمال‌شان مجبورکننده‌ی آن‌ها نیست. [پس جبر نیست]. از طرف دیگر بیشتر اعمال را بر ایشان روا نداشته [پس تفویض هم نیست]. خوب و بد کارها را نشان داده، به خوب امر و از بد نهی فرموده است.^۵

صدوق در معنای اراده و مشیت گوید: خدا مشیت و اراده کرده است. در عین حال

۱- سجده، ۷.

۲- الملک، ۳.

۳- ص ۱۸۹، ۱۸۸.

۴- ص ۱۸۹.

۵- ص ۱۹۰، ۱۸۹.

عملی را دوست ندارد و نمی‌پسندد و نیز مشیت و اراده کرده است که چیزی جز به علم او نباشد. مفید گوید: آن چه صدوق در این باب گفته براساس ظواهر احادیث است. چون او معتقد به نظر در احادیث و تمیز بین راست و دروغ آنها و عمل بر موجب حجت نبوده، و هرکس پایه‌ی مذهبش را بر گفته‌های گوناگون و تقلید راویان بگذارد حالش در ضعف چنین خواهد بود.

عقیده‌ی حق در این باب چنین است که اراده‌ی خداوند بر افعال نیکوی ماست و مشیت او بر کارهای زیبای ما. او اراده‌ی پلیدی و مشیت زشتی نکرده، چنان‌که فرماید: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ»^۱ و نیز فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»^۲ و «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ»^۳ و «وَاللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَن تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا»^۴ و «يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُم وَخَلَقَ الْإِنسَانَ ضَعِيفًا»^۵.

بدین‌گونه کتاب خدا گواه است بر این که خدا اراده و مشیت معاصی را نکرده است. اما این که مجتبه به آیه‌ی زیر استناد می‌کنند: «فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَضِلَّهُ يُجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا»^۶. این حجت آنان مربوط به مقصود آنان نیست. بلکه معنی اش این است که خدا به جزای طاعت کسانی، شرح صدر برای اسلام عطایشان کرده. "هدایت" در این جا به معنای نعمت است. چنان‌که در جای دیگر از قول اهل بهشت آورده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا»^۷ یعنی: «سپاس خدایی را که نعمت و ثواب بهشت به ما بخشید». و کلمه‌ی "ضلال" در آیه‌ی مورد بحث به معنای عذاب است. چنان‌که عرب ضلال را در معنای هلاک استعمال کرده: «إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَتَيْنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ»^۸ یعنی «آیا پس از آن‌که در زمین هلاک شدیم، وارد آفرینش تازه‌ای می‌شویم؟»

۱- مؤمن، ۳۱

۲- بقره، ۱۸۶.

۳- نساء، ۲۶.

۴- نساء، ۲۷.

۵- نساء، ۲۸.

۶- انعام، ۱۲۵.

۷- اعراف، ۴۳.

۸- سجده، ۱۰.

و ضیق صدر از پذیرفتن اسلام یعنی سلب توفیق ایمان، جزای بدکاری آنان بوده است و معنی آیه این نیست که خدا اراده‌ی کفر و مشیت ضلال نموده است.^۱

اما آن آیه که می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً»^۲ مراد این است که خدا می‌توانست همه‌ی مردم را مجبور به ایمان کند، اما این کار را نکرده است بلکه ایمان اختیاری از مردم خواسته است. چنان‌که در آخر آیه آمده است: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ». این که جبریان از قول به این که خدا اراده‌ی معصیت‌بندگان کرده، می‌گریزند و می‌گویند خدا اراده کرده که هر چیز مطابق علم او باشد و نافرمانی‌های نسبت به او زشت و گناه شمرده شود، چیزی را عوض نمی‌کند. مثل این است که بگویی: من زید را دشنام نمی‌دهم، بلکه ابو عمرو را دشنام می‌دهم. با توجه به این که ابو عمرو کنیه‌ی زید باشد.^۳

صدوق در بحث قضا و قدر گفته است که کلام درباره‌ی قدر نهی شده است و احادیثی بدون اسناد آورده.^۴ مفید گوید: صدوق بر احادیث شاذی اتکا نموده که شاید وجه صحیحی هم دارد. اما او معنای درستی از آن به دست نداده، شایسته آن بود که چون معنی قضا را ندانست گفتار در آن باب را فرو گذارد.

اما قضا به چهار معنی است:

یکی به معنای خلق: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ».^۵

دوم به معنای امر: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا».^۶

سوم به معنای اعلام: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ...».^۷

چهارم به معنای فصل. یعنی جدا کردن حق از باطل و داوری: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» و

۱- ص ۱۹۳-۱۹۱.

۲- یونس، ۹۹.

۳- ص ۱۹۳.

۴- ص ۱۹۴.

۵- فصلت، ۱۲.

۶- بنی اسرائیل، ۲۳.

۷- بنی اسرائیل، ۴.

«قضى بينهم بالحق»^۱.

گفته‌اند قضا معنای پنجمی هم دارد و آن تمام شدن و سرانجام یافتن و به فرجام رسیدن کاری است: قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ^۲ و این به معنای اول (خلق) برمی‌گردد. حال قول مجبّره به هر صورت باطل است، زیرا نمی‌توانند بگویند که خدا معاصی را بر بندگان قضا کرده، چون اگر قضا به معنای خلق باشد باید بگویند معاصی را در ایشان آفریده، حال آن‌که خدا می‌فرماید که هر چیز را نیکو آفریده است^۳ و اگر قضا را به معنای امر بگیرند باز جبر خلاف قرآن است که «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ»^۴. و نه به معنای اعلام است، زیرا به هیچ کس خبر داده نشده که در آینده طاعت خواهد کرد یا معصیت، و هم‌چنین قضا در معنای داوری سودی برای نظریه‌ی جبریان ندارد، زیرا حکم و قضاوت خدا حق، و معاصی بندگان باطل است^۵.

اما اخباری که صدوق در نهی از کلام در قضا و قدر آورده، اگر سنداً صحیح باشد، دو وجه دارد: یکی این که نهی از کسانی است که کلام در این موضوع ایشان را گمراه می‌سازد نه این که نهی عموم مکلفان باشد. زیرا چیزهایی برای کسانی سازگار است و برای دیگران ناسازگار، دوم این که نهی از کلام در قضا و قدر به معنی نهی از کلام در چون و چند آفرینش و علل و اسباب آن باشد، زیرا خدا علل خلق و امر را از بیش‌تر مردم پوشیده دانسته است. فی‌الجمله و به‌طور کلی باید دانست که خدا خلق را به عبث نیافریده^۶، آسمان و زمین به بازیچه خلق نشده^۷، هر چیز به اندازه یعنی درست و بجا آفریده شده است^۸. و این که فرموده جنّ و انس را فقط برای عبادت آفریدم^۹. درباره‌ی

۱- زمر، ۷۵، ۶۹.

۲- یوسف، ۴۱.

۳- سجده، ۷.

۴- اعراف، ۲۸.

۵- ص، ۱۹۵.

۶- مؤمنون، ۱۱۵.

۷- انبیاء، ۱۴.

۸- قمر، ۴۹.

۹- ذاریات، ۵۶.

عبادت هم فرموده است که گوشت و خون قربانی به خدا نمی‌رسد بلکه تقوی موردنظر اوست^۱.

میان اخباری که نقل کرده، حدیث زرارة مسلماً صحیح است و معنایش نزد عقل روشن و مؤید بر قول به عدل و ردّ جبر. حدیث این است که امام صادق (ع) فرمود: «خداوند وقتی که مردم را محشور سازد از ایشان درباره‌ی آن چه با آنان عهد کرده، می‌پرسد نه درباره‌ی آن چه بر آنان قضا کرده». قرآن هم ناطق به این معناست که مردم مسؤول اعمال خود هستند و اگر اعمال مردم به قضای الهی بود مسؤول نبودند، خدا درباره‌ی آن چه قضا کرده یعنی ذات آنان و آن چه در آن است نمی‌پرسد، فقط درباره‌ی اعمالشان که بر خوب و بد آن متعهدشان کرده، می‌پرسد و این است معنی معقول قضا و قدر^۲.

صدوق درباره‌ی "فطرت" گوید که خداوند همه‌ی خلق را بر فطرت توحید ساخته است، اما صدوق معنای فطرت را روشن نکرده است. مفید گوید: فطرت به معنای آغاز آفرینش است^۳. اما این که امام صادق (ع) فرموده «فَطَرَاللّٰهُ الْخَلْقَ عَلٰی التَّوْحِيدِ». معنی‌اش این است که مردم را برای توحید آفریده، نه این که از ایشان توحید را اراده کرده، که اگر چنین بود غیر موحدی در عالم نمی‌بود و این که افراد غیر موحد در جهان هست دلیل آن است که خدا توحید را در آدمیان نیافریده، بلکه ایشان را آفریده تا توحید را کسب کنند و آن حدیث نبوی که مقبول خاصه و عامه است، همین معناست: «كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوْلَدُ فِهَوًّا عَلٰى الْفِطْرَةِ وَاِنَّمَا اَبْوَاهُ يَهُودًا نَّهٖ وَاِنصْرَانَهٗ». خدا مردم را آفریده تا او را بپرستند و سرشته تا او را به یگانگی بشناسند. آنان که آسیب می‌بینند، از ناحیه‌ی خودشان و از ناحیه‌ی گمراهان دیگر زیان می‌بینند نه از جانب خدا^۴.

مفید در این موضوع نظریات صدوق را که مطابق عدل و عقل و برخلاف جبر است تأیید می‌نماید.

۱- حجّ، ۳۷.

۲- ص ۱۹۷، ۱۹۵.

۳- فاطر، ۱.

۴- ص ۱۹۸، ۱۹۷.

صدوق در موضوع استطاعت حدیثی از موسی بن جعفر آورده که استطاعت جز با وجود چهار خصلت صورت نمی‌پذیرد. مفید گوید این حدیثی شاذ است و حقیقت آن که استطاعت عبارت است از صحّت و سلامت و هر صحیح و سالمی مستطیع است. منتهی می‌شود که کسی استطاعت داشته باشد اما آلت یک فعل را نداشته باشد و می‌شود که استطاعت داشته باشد اما ممنوع از یک فعل باشد، این منع با استطاعت تضادّ ندارد، بلکه با فعل تضادّ دارد.

چنان که در قرآن می‌خوانیم: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ»^۱. معلوم می‌شود که انسان پیش از آن که نکاح کند می‌تواند استطاعت نکاح داشته باشد. جای دیگر از قول سست ایمانان آورده: «وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ»^۲ مفهوم ضمنی اش این است که استطاعت داشتند، اما همراه لشکر پیغمبر از شهر خارج نشدند، استطاعت حجّ هم قبل از عمل به حجّ است.^۳

پس چگونه صدوق چنین پنداشته است که استطاعت زنا مشروط به وجود شخصی است که با او بتوان زنا کرد؟ و ما روشن کردیم که با نبودن طرف زنا هم استطاعت زنا برای شخص حاصل است.^۴

مفید درباره‌ی عقیده‌ی صدوق راجع به "بداء" گوید: عقیده‌ی امامیه در بداء به روش سمع است نه عقل. که اخباری در این باره از ائمه هدی رسیده است. اصل در بداء ظهور است، چنان که در قرآن آمده: «وَبَدَأَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ»^۵. عرب گوید «قد بدا لفلان عملٌ حسنٌ» یا «بَدَأَهُ كَلَامٌ فَصِيحٌ» یعنی "بدا منه". در این جا "ل" به جای "من" می‌آید. امامیه هم تعبیر "بَدَأَهُ" را در معنای "بَدَأَ مِنَ اللَّهِ" به کار می‌برند. مراد از بداء این نیست که برای خدا نظر تازه‌ای پیدا شده یا چیزی که بر او معلوم نبود، آشکار گردیده؛ بلکه مراد از بداء ظهور چیزی است که به ظنّ غالب گمان نمی‌رفت واقع شود. درباره‌ی آن چه معلوم

۱- نساء، ۲۵.

۲- توبه، ۴۲.

۳- آل عمران، ۹۸.

۴- ص ۱۹۹، ۱۹۸.

۵- زمر، ۴۷.

بود که پیدا می‌شود یا احتمال قوی می‌رفت که چنان شود، لفظ بداء را به کار نمی‌برند. آن گفته‌ی امام صادق که «مَا بَدَأَ اللَّهُ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَأَ فِي إِسْمَاعِيلَ»، اشاره به آن است که دو بار نزدیک بود اسماعیل به قتل برسد و به دعای امام صادق (ع) لطف خدا در دفاع از جان اسماعیل (پسر امام صادق (ع)) ظاهر شد.

این را باید دانست که اجل دوگونه است^۱. در جایی نیز قرآن عمر را قابل کم و زیاد شدن دانسته^۲ و نزول برکات و باران از آسمان را مربوط به ایمان و استغفار نموده^۳. بداء در مواردی است که تقدیر مشروط به شرطی باشد، نه این که تغییر رأی خدا در میان باشد (تعالی الله عما يقول المبطلون علواً کبیراً).

اما آن دسته از شیعه هم که بداء را به معنای تغییر رأی گرفته‌اند، کاربردشان مجازی و استعاری است. هم چنان که کلمات رضا و غضب نیز در مورد خدا بدین گونه به کار می‌رود و این همه، مبنا در سمع (نقل) دارد. مفید سپس می‌افزاید: معنایی که بیش تر برای بداء گفتیم، مورد اعتماد ماست و آن در مورد اموری به کار می‌رود که وقوع آن به نظر بعید بیاید. اما این که هر امری از خدا واقع شود موصوف به بداء باشد بالاتفاق باطل است^۴.

صدوق درباره‌ی "جدال فی الله" گوید: نهی شده است، زیرا به آن چه سزاوار خدا نیست، منجر می‌شود و از امام صادق (ع) روایت کرده که اهل کلام هلاک شدند و اهل تسلیم نجات یافتند. مفید گوید: جدال دو نوع است. یکی آن که بدان امر شده^۵. دیگر جدال باطل که نهی شده است^۶. ائمه و اصحاب‌شان احتجاج و جدل به حق می‌کردند و در روایت آمده است که امام صادق (ع) هشام را تشویق فرمود: "مَثَلُكَ مِنْ يَكْلَمُ النَّاسَ" و این که ائمه علیهم‌السلام بعضی را از کلام نهی کردند برای آن بود که آن اشخاص بلد راه نبودند و کلام نهی شده درباره‌ی خدا سخن گفتن در موضوع تشبیه اوست به خلق، یا

۱- انعام، ۲.

۲- فاطر، ۱۱.

۳- اعراف، ۹۶، نوح، ۱۰.

۴- ص ۲۰۱-۱۹۹.

۵- نحل، ۱۲۵، عنکبوت، ۴۶، هود، ۳۲.

۶- مؤمن، ۶۹، بقره، ۳۵۹، آل عمران، ۶۲.

ستمگر شمردن او. اما کلام در توحید و نفی تشبیه، مجاز بلکه مرغوب است.^۱
 صدوق درباره‌ی لوح و قلم گوید که اسم دو فرشته است. مفید این بیان را قبول ندارد
 و آن را باعث دور شدن از حق می‌انگارد، زیرا در لغت نام هیچ بشر یا فرشته‌ای را لوح یا
 قلم ننهاده‌اند.^۲

صدوق در معنای عرش گوید که آن کلّ همه‌ی خلق است. مفید گوید: عرش به معنای
 ملک است و استواء به معنای استیلاء، اشاره به آیه‌ی "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى".^۳
 اما آن عرش که ملائکه حملش می‌کنند، بخشی از ملک خداست و خدا آن را در
 آسمان هفتم آفریده و ملائکه با حمل آن و تعظیم آن عبادت خدا می‌کنند هم‌چنان که خدا
 در زمین خانه‌ای برای عبادت و زیارت خلق قرار داده است. در حدیث آمده است که
 خداوند خانه‌ای در زیر عرش آفریده به نام بیت المعمور که ملائکه هر سال حج آن را
 به جای می‌آورند و در آسمان چهارم خانه‌ای آفریده به نام ضراح که معبد ملائکه است و
 بیت الحرام در زیر آن واقع شده، و از امام صادق (ع) روایت است که اگر سنگی از عرش
 بیندازند بر پشت بیت المعمور می‌افتد و اگر سنگی از بیت المعمور بیندازند بر پشت
 بیت الحرام می‌افتد.

خدا عرش را نیافریده که بر آن ساکن شود، بلکه برای تعظیم، عرش را به خود نسبت
 می‌دهد. اما این که عرش را به علم تأویل کرده‌اند از باب مجاز است.^۴

صدوق درباره‌ی "نفوس" گفته است که همان "ارواح" اند و روح مخلوق اول است که
 برای بقا خلق شده و در ابدان زندانی است. مفید گوید: گفتار صدوق مبنی بر حدس است
 نه تحقیق، اگر فقط ذکر اخبار می‌کرد و به معانی آن نمی‌پرداخت، بهتر بود. نفس یکی
 به معنای ذات شیء است، دیگر به معنی خون جاری، سوم هوا، چهارم هوی و میل طبع.
 روح یکی به معنای زندگی است، دیگر قرآن، سوم فرشته‌ای از فرشتگان خدا، چهارم
 جبرئیل.

۱- ص ۲۰۲، ۲۰۱.

۲- ص ۲۳۲، ۲۰۴-۲۰۳.

۳- طه، ۵.

۴- ص ۲۰۶، ۲۰۵.

اما آن حدیث که صدوق آورده است: «انَّ الأرواح مخلوقه قبل الاجساد بالفی عام فما تعارف منها ائتلف و ماتتا کر منها اختلف» از اخبار آحاد است. و معنای صحیح‌اش این است که خداوند ملائکه را دوهزار سال قبل از بشر آفرید... نه طبق آنچه اهل تناسخ و سپس حشویان مشبّهی مذهب شیعه پنداشته‌اند - که دو هزار سال پس از خلق ارواح، خداوند اجسادی برای آنها آفریده باشد^۱.

و این که صدوق گفته است: ارواح باقی‌اند بر خلاف قرآن است که می‌فرماید: «كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَاَن»^۲. آن چه صدوق به تقلید نقل کرده عقیده‌ی بسیاری از فیلسوفان ملحد است که نفس را فارغ از کون و فساد می‌دانند. اهل تناسخ گویند که صورت‌ها و هیکل‌ها تجدید می‌شود، اما نفس جاودانه در انتقال است. با چنین سخنان و کم‌تر از آن است که ناصبیان شیعه را به زندقه منسوب دارند و اخباریان ساده‌دل و سلیم‌النفس به دنبال هر حدیث که به دستشان برسد، می‌روند و درست و نادرست را تمیز نمی‌دهند^۳.

در مورد سؤال قبر^۴، موت^۵، عدل^۶، اعراف^۷، صراط^۸، عقبات^۹، حساب و میزان^{۱۰}، جنت و نار^{۱۱}، حدّ تکفیر^{۱۲}، نزول قرآن^{۱۳}، عصمت^{۱۴} و تقیه^{۱۵} و جز این‌ها کلاً مفید با مشرب اخباری گونه‌ی صدوق موافق نیست. برای نمونه یک مورد را ذکر می‌کنیم و مقاله را به پایان می‌بریم.

۱- ص ۲۰۹-۲۰۷.

۲- رحمن، ۲۶.

۳- ص ۲۱۳-۲۱۰.

۴- ص ۲۲۲.

۵- ص ۲۱۸-۲۱۷.

۶- ص ۲۲۳.

۷- ص ۲۲۴-۲۲۳.

۸- ص ۲۲۴.

۹ و ۱۰- ص ۲۲۷.

۱۱- ص ۲۲۸.

۱۲- ص ۲۳۰.

۱۳- ص ۲۳۲.

۱۴- ص ۲۳۵.

۱۵- ص ۲۴۱.

صدوق رحلت پیغمبر (ص) و امامان را بر اثر مسموم یا مقتول شدن می‌داند. اما مفید می‌گوید: این یقینی نیست و شایعات است. آن چه مسلم است حضرت علی و حسنین علیهم‌السلام و موسی بن جعفر (ع) شهید شده‌اند و در مورد امام رضا (ع) احتمال قوی هست. اما در مورد بقیه «فلا طریق الی الحکم... بانهم سُمُوا او قُتِلُوا او اغتیلُوا صبراً... و لیس الی تیفنه سبیل»^۱.

الفهرست ابن ندیم*

مرحوم محمدرضا تجدد در راه تهیه‌ی متن کامل الفهرست ابن‌الندیم (یا به قول مرحوم تجدد: ندیم) و نیز ترجمه‌ی آن به فارسی سال‌ها زحمت کشید و اینک چاپ سوم ترجمه‌ی فارسی این کتاب بدون تغییر و اصلاح چشمگیری منتشر می‌شود. خود آن مرحوم کمابیش به برخی کم و کاستی‌ها اذعان داشته، ولی به دلیل نداشتن فرصت^۱ ترجمه را به چاپ دوم سپرده بوده است و هم‌چنان‌که در مقدمه‌ی چاپ سوم می‌خوانیم بعدها نیز مترجم فرصت نیافته که به رفع نواقص متن فارسی بپردازد^۲. در این چاپ البته بعضی اغلاط چاپی و غیرچاپی با استفاده از یادداشت‌های مترجم اصلاح شده اما حق آن بود که فرد یا جمع ذی‌صلاحی تمام ترجمه را با متن مطابقت می‌کرد زیرا گاه اشتباهات گمراه‌کننده دارد که به بعضی اشاره خواهد شد. اما این سخن را به هیچ وجه نباید به معنای کوچک شمردن کار بزرگِ مرد فاضل و زحمت‌کش و اکنون دست از دنیا بریده‌ای انگاشت که سالیانی از بهترین ایام زندگانی خود را صرف معرفی بزرگ‌ترین اثر کتاب‌شناسی اسلامی – بلکه قرون وسطی – به فارسی‌زبانان نمود. نمونه‌هایی که اشاره می‌شود – و نظایر دیگر و بیش‌تری دارد – باید مورد توجه خاص قرار گیرد و در چاپ‌های بعد با هم‌فکری اشخاص خبره اصلاح گردد و البته اصلاحات از کار مترجم

* الفهرست، تألیف محمد بن اسحاق الندیم، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، به کوشش مهین جهان‌بگلو (تجدد)، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.

۱- رک: ص ۳ از مقدمه‌ی چاپ دوم.

۲- ص ۱۴.

مشخص باشد تا امانت ملحوظ شده باشد. در آن صورت است که خواننده‌ی نا آشنا به عربی یا کسی که اصل عربی را در دسترس ندارد می‌تواند با اطمینان خاطر بیش تر به ترجمه‌ی فارسی رجوع و ارجاع نماید. اینک چند نکته‌ی مهم با قید صفحه و سطر:

○ صفحه‌ی ۴ / سطر ۱۳: «در اخبار مستوفیان و راویان و کسانی که صاحب سیره‌ای خاص و تازه بودند». متن عربی این است: «فی اخبار الاخباریین و الرواة والنسائین و اصحاب السیر والاحداث». ترجمه‌ی صحیح چنین باید باشد: «در اخبار اخباریان و راویان و نسب‌شناسان و سیره‌نویسان و وقایع‌نگاران».

○ ص ۵ / حاشیه: «اصحاب تعالیم» به «صاحب مکتب» ترجمه شده، ترجمه‌ی صحیح «ریاضی‌دانان» است زیرا «علوم تعلیمی» یا علم اوسط - طبق اصطلاح قدما بر ریاضیات و علوم وابسته بدان - اطلاق می‌شده است.^۱

○ ص ۶ / س ۷: «مخزفین» به «خرافه‌گویان» ترجمه شده است، صحیح‌اش همان «افسانه‌گویان» است که در ص ۵۳۹ آمده است.

○ ص ۹ / س ۱۴: به جای «از فلان پسر فلان حمیری» باید نوشته می‌شد «بر عهده‌ی فلان...».

○ ص ۱۲ / س ۱: «مولی اسامه» به «برده‌ی اسامه» ترجمه شده و این اشتباه تقریباً در تمام فصول تکرار شده (مثلاً صفحات ... ۱۷۶ - ۱۲۰ - ۹۷ - ۸۹ - ۸۷ - ۸۵ - ۷۴ - ۷۰) که در تمام این موارد «مولی» به معنای «وابسته» به آن خاندان یا قبیله است. در صفحه‌ی ۷۲ در ترجمه‌ی شعر فرزدق «مولی» به معنای «برده» درست ترجمه شده است.

○ ص ۱۸ / س ۸: ترجمه‌ی مصرع «فیوصلهم و وفائهم أتكثر» به جمع آمده که پیداست مفرد است.

○ ص ۴۱ / س ۱۶: «و من دیدم همان را که عمر پیش‌بینی می‌کرد». عبارت عربی این است: «و رأیت ذلک الذی راه عمر» که ترجمه‌ی صحیح چنین است: «و من هم با عمر هم‌رأی شدم».

○ ص ۴۶ / س ۵: «سوره‌ای به نام «طهار» در قرآن دیده نمی‌شود». پیداست که

۱- فرهنگ علوم عقلی، سید جعفر سجادی، ص ۴۱۴، ۴۱۳.

- "ظهار" صحیح است و منظور سوره‌ی "مجادلة" است.
- ص ۵۱ / س ۸: "جوز" به نارگیل ترجمه شده و "گردو" صحیح است، "حُلوان" که نارگیل ندارد!
- ص ۵۲ / س ۹: "راویان کسائی". مراد "راویان از کسائی" است.
- ص ۷۸ / س ۵: «زائرانس سخنی نگویند». درست آن است که فعل "لایکلم" به صیغه‌ی مجهول خوانده شود و ترجمه چنین خواهد شد: «با زائرانس سخنی گفته نشود».
- ص ۸۲ / س ۳: "راجز" به "رجزخوان" ترجمه شده. باید "رجزپرداز" یا "رجزگوی" ترجمه شود.
- ص ۹۲ / س ۱۶: «زیرا مردمان شریف به او سلام نمی‌دادند». صحیح این است: «شریف و وضع از گزند او سالم نجسته بودند».
- ص ۹۵ / س ۱۱: «به آن ماند که به دروغ جامه‌ی مرا به تن کرده باشد». صحیح این است: «به آن ماند که زیر جامه و بالا پوشش از دروغ باشد». مترجم، یاء ادات تشبیه را ضمیر مفرد متصل تصوّر کرده است. عبارت عربی این است: "کلابسِ ثوبی زور"¹.
- ص ۹۷ / س ۳: "حاضر نباشد". مراد آن است که "حاضر الذهن نباشد".
- ص ۱۱۲ / س ۱۴: در ترجمه‌ی عبارت «وله صنعة فی الاشعار والقبائل» آمده است: «در اشعار و قبایل هنرمند بود». صحیح‌اش چنین است. «در اشعار و قبایل، تألیف و تصنیف دارد».
- ص ۱۱۳ / حاشیه: «مثل من کسی نمی‌تواند حاجیان را رد نماید». مراد این بوده است که «هم‌چو منی، تحمّل منع شدن از سوی حاجیان را ندارد».
- ص ۱۸۴ / س ۱۱: عبارت «ولکلّ مورد محنة صدر» چنین ترجمه شده است: «هر رنج‌دهنده‌ای آمري دارد» که صحیح آن چنین است: «هرکس وارد یک گرفتاری شود، بیرون شدی دارد».
- ص ۲۳۰ / س ۱۷ و ۱۸: «خشکبانه‌ی کاتب... چندین کتاب تألیف کرده که

۱- متن عربی تجدد، ص ۶۱، چاپ بیروت، ص ۸۲.

عبدان رهبر اسماعیلیه آن‌ها را به خود نسبت داد.» متن عربی چنین است: «خشکناجه... ألف عدة كتب و نحلها عبدان صاحب الاسماعیلیه» یعنی «خشکناجه‌ی کاتب... کتاب‌هایی تألیف کرد و آن‌ها را به عبدان اسماعیلی نسبت داد». باید توجه داشت که خشکناجه معاصر و رفیق ابن‌التدیم بوده و عبدان یک صدسال پیش از او می‌زیسته است! ضمناً انتساب آثار دیگران به عبدان معمول بوده و در همین کتاب بدان اشاره شده - ص ۳۵۳، س ۸ - این از مواردی است که اشتباه در ترجمه به کلی گمراه کننده است.

○ ص ۲۶۰ / س ۱۰: «از امرء القیس، ابو عمرو، اصمعی، و خالد بن کلثوم، و محمد بن حبیب، روایت کرده‌اند». مراد این است که «شعر امرء القیس را ابو عمرو، اصمعی، خالد بن کلثوم و محمد بن حبیب روایت کرده‌اند». عین این اشتباه در همین صفحه، سطر ۱۴ نیز رخ داده و خواننده می‌پندارد که فی‌المثل اصمعی از خود زهیر روایت کرده است.

○ ص ۲۷۷ / س ۵: «شعراء کاتبان»، فارسی‌زبان می‌گوید: «کاتبان شاعر».

○ ص ۳۴۱ / س ۱۹: «و من رجالهم الناظرین» به «از مردمان پرهیزگار...» ترجمه شده که «از مناظره کنندگان و بحثان...» صحیح است.

○ ص ۳۵۲ / حاشیه: «کرج محرّ که شهر ابودلف عجلی». بهتر بود چنین نوشته می‌شد: «کرج به فتح اوّل و دوم، مشهور به کرج ابودلف...».

○ ص ۵۵۴ و ۵۵۳: «نیرنگ‌ها»، یا «نیرنگات» مناسب نیست، باید به همان صورت مصطلح «نیرنجات» نوشته شود.

فلسفه‌ی سیاسی اخوان الصفا*

در نیم قرن اخیر درباره‌ی اخوان الصفا تحقیقات و تألیفات بسیاری به زبان‌های مختلف انجام گرفته است؛ با این حال گوشه‌های ناشناخته‌ی سرگذشت و موقعیت و واقعیت این انجمن مرموز هنوز تحقیق بیش تری می‌طلبد. مؤلف این کتاب کوشیده است با تصویر محیط و شرایط اجتماعی پیدایش این گروه و پایه‌های فلسفی و آرمانی نظریه‌ی ایشان و نیز تصویری که از یک دولت ایده‌آل در نظر داشتند و با تبلیغ آن "دولت اهل شرف" را در آستانه‌ی سقوط و اضمحلال می‌انگاشتند، تاحدی خواننده را به شناخت درست اخوان الصفا رهنمون شود و البته با تدقیق و موشکافی به نکات تازه‌ای نیز دست یافته است که به بعضی اشاره خواهیم کرد.

ابتدا نگاهی به عناوین اصلی کتاب می‌افکنیم، که عبارت است از:

اسم اخوان الصفا	ص ۲۲ به بعد
عصر اخوان الصفا	ص ۳۳ به بعد
البینة الجغرافية لـاخوان الصفا	ص ۵۵ به بعد
اشخاص اخوان الصفا	ص ۶۳ به بعد
رسائل اخوان الصفا	ص ۸۰ به بعد
سریة الدعوة	ص ۹۰ به بعد

* الفلسفة السياسية عند اخوان الصفاء، د. محمد فريد حجاب، تقديم: د. عزالدین فودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۲، ۴۹۴ ص.

ص ۱۱۵ به بعد	نظام المراتب
ص ۱۴۲ به بعد	نظام الدعوة
ص ۱۶۹ به بعد	نظام المجالس السرية
ص ۱۹۰ به بعد	فلسفة الفيض عند إخوان الصفا
ص ۱۹۷ به بعد	علم الاعداد والرموز في فلسفة الاخوان
ص ۲۱۱ به بعد	التوفيق بين الدين والفلسفة عند الاخوان
ص ۲۳۲ به بعد	الانسان المطلق في فلسفة الاخوان
ص ۲۴۷ به بعد	نظرية المهدي المنتظر عند الاخوان
ص ۲۶۲ به بعد	فكرة النسب الروحاني عند الاخوان
ص ۲۷۱ به بعد	طبيعة الاجتماع الانسان
ص ۲۸۲ به بعد	طبقات البشر
ص ۳۰۶ به بعد	طبائع الامم...
ص ۳۲۵ به بعد	اعمار الدول و ادوارها
ص ۳۳۵ به بعد	مفهوم السياسة عند الاخوان
ص ۳۵۷ به بعد	المدينة الفاضله غاية الاجتماع السياسي
ص ۳۷۶ به بعد	الانتماء والتشيع
ص ۳۹۷ به بعد	مفهوم الامامة والخلافة عند اخوان الصفا
ص ۴۰۷ به بعد	الحاجة الى الامام...
ص ۴۲۵ به بعد	تعيين الامام عند اخوان الصفا
ص ۳۴۷ به بعد	الشروط الفطرية للامامة
ص ۴۵۵ به بعد	الدولة الدينية عند الاخوان
ص ۴۶۵ به بعد	مراجع فرنگی
ص ۴۷۱ به بعد	مراجع عربی

را آورده است.

به طوری که ملاحظه می شود تحقیقی است جامع و مبسوط که در هر مورد عین

عبارات مورد استشهاد از رسائل و رسالة الجامعة را نقل کرده تا خواننده را از مراجعه به اصل بی‌نیاز سازد.

از نکات جالب کتاب تحقیق در اسم رسائل است که به نظر مؤلف رسائل اخوان الصفا یعنی رسائل فرستاده شده یا نوشته شده برای "اخوان صفا"^۱.

درباره‌ی زمان نویسندگان رسائل، مؤلف به این نتیجه رسیده که شروع تألیف از اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری است که البته شکل نهایی را در اوایل قرن چهارم یافته^۲.

در مورد نویسندگان رسائل پس از حلاجی آرای مختلف، مؤلف به این نتیجه می‌رسد که عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر، امام اسماعیلی مشهور به "احمدالوفی" (تاریخ امامت ۲۱۲ - ۱۹۶ ه. ق) شروع‌کننده‌ی این کار بوده است. اگرچه چند مرجع متفاوت انتشار ۵۲ (یا ۵۱) رساله را یک‌جا در زمان مأمون دانسته‌اند^۳. بعضی نیز دُعات اربعه‌ی "امام احمدالوفی" را مؤلفان واقعی رسائل دانسته‌اند که آن چهار عبارتند از عبدالله بن میمون قدّاح، عبدالله بن سعید بن الحسین، عبدالله بن مبارک و عبدالله بن حمدان^۴ و آن چه ابوحنّیان توحیدی و دیگران راجع به اسامی نویسندگان رسائل گفته‌اند مربوط به صورت نهایی رسائل و نیز رسالة الجامعة است که ملخّص و در عین حال مکمل رسائل محسوب می‌شود. خلاصه این که تألیف رسائل در مراحل مختلف بوده و نویسندگان آن از عبدالله بن مبارک (متوفی ۱۸۱ یا ۱۸۲ ه. ق) و احمد وفی (متوفی ۲۱۲ ه. ق) و احمد بن عبدالله معروف به محمدالتقی (امام اسماعیلی - متوفی ۲۲۹ ه. ق) و عبدالله بن سعید (داعی اسماعیلی - متوفی بعد از ۲۴۰ ه. ق) شروع شده و تا جماعت زید بن رفاعه در اواخر قرن چهارم را در برمی‌گیرد.

اما رساله‌ی "جامعة الجامعة" را حکیم مسلم‌ه‌ی مجریطی (متوفی ۳۹۵ یا ۳۹۸ ه. ق) نوشته است، گرچه مؤلفان [متعصب] اسماعیلی مثل عارف تامر آن را هم نوشته‌ی "امام

۱- ص ۳۲.

۲- ص ۴۷.

۳- ص ۷۳، ۷۲.

۴- ص ۷۴، ۷۳.

حسین بن احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر" (متولد در مصیاف به سال ۲۱۹ ه. ق) می‌دانند.^۱ مؤلف که به ارتباط اسماعیلی رسائل اطمینان دارد طبیعی است که مکان اصلی جماعت مؤلفان رسائل یا به عبارت دیگر مرکزیت و مخفی‌گاه ایشان را در سلمیه‌ی شام می‌داند. منطقه‌ای که اهالی آن در ضدیت با عباسیان هم‌رأی اخوان الصفا (یا اسماعیلیه) بوده‌اند.^۲

باید دانست عده‌ای از محققان با استناد به این که "اخوان الصفا" هفت امامی‌ها یا "مسبعه" را مورد تعریض قرار داده‌اند^۳، انتساب اخوان الصفا را به اسماعیلیه مردود می‌دانند. دکتر مصطفی غالب - نویسنده اسماعیلی - می‌گوید میان "مسبعه" و "اسماعیلیه" فرق است زیرا مسبعه در امام هفتم توقف کرده‌اند و فرقه‌ای منسوخ‌اند حال آن‌که اسماعیلیه سلسله‌ی امامت را مستمر می‌دانند.^۴

به گمان این جانب در این حد می‌توان با نظر دکتر مصطفی غالب موافق بود اما انتساب رسالة الجامعة را به احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق - که وی به یک نسخه‌ی خطی مستند نموده است - مسلم نمی‌توان انگاشت هر چند انتساب رسالة الجامعة به حکیم مجریطی نیز اشتباه است (کاری که جمیل صلیبا در چاپ ۱۹۴۸ دمشق این رساله کرده است). رسالة الجامعة همانا اثر قلم نویسندگان رسائل اخوان الصفا است و این نکته‌ای است که دکتر محمد فرید حجاب در مقدمه‌ی الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا^۵ نیز بر آن تأکید می‌ورزد.

۱- ص ۸۴.

۲- ص ۶۱.

۳- رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۱۸۰.

۴- رک: مقدمه‌ی الرسالة الجامعة، چاپ بیروت، ۱۹۸۴.

اندیشه‌ی سیاسی فارابی*

در سال‌های اخیر مجدداً گرایش به مطالعات سیاسی بیش‌تر شده است و پس از مدّت‌ها تب تند ژورنالیستی، اکنون مدّتی است به این نوشتن و خواندن به تعمق بیش‌تر روی آورده‌اند. بدیهی است که در پشت هر مقاله‌ی معمولی سیاسی نیز آگاهانه یا ناآگاهانه یک فلسفه نهفته است، لذا فهم تئوری‌های سیاسی، هم برای گوینده و نویسنده و هم برای شنونده و خواننده جالب به نظر می‌آید بلکه واجب می‌نماید.

بین فلاسفه‌ی اسلامی، فارابی در فلسفه‌ی سیاسی متمخّص است. البتّه او از افلاطون و ارسطو پیروی می‌کند اما این‌که بیش‌تر تحت تأثیر کدام یکی است؟ جای بحث دارد^۱. دکتر رضا داوری پیش‌تر در نوشته‌هایش راجع به فارابی متعرّض این مطلب شده است. هیچ‌یک از متفکران اسلامی (عامری، ابن مسکویه، ابن سینا، خواجه نصیر و...) به اندازه‌ی فارابی به علم سیاست نپرداخته‌اند. فلاسفه‌ی اسلامی متأخّر بعضاً اصلاً به مباحث سیاسی نزدیک نشده‌اند (مثلاً ملاً صدرا).

البتّه در ادبیات فارسی متفکران به گونه‌های دیگری به سیاست نظری یا عملی پرداخته‌اند که آن بحث مستقلی است.

ماده‌ی اندیشه‌ی سیاسی در عالم اسلام، صرف‌نظر از حکمت یونانی، پندنامه‌ها، آیین‌نامه‌ها و خدای‌نامه‌های ایران قبل از اسلام است. البتّه داستان‌های هندی و نیز

* محسن مهاجرنیا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ۴۰۷ ص.

۱- ص ۳۵۱ کتاب.

آنچه سنت اسلامی نامیده می‌شود، (کتاب، سیره و حدیث) نیز مورد توجه متفکران بوده است.

این‌که گفته می‌شود غالب فلاسفه‌ی اسلامی متشیع بوده‌اند و فلسفه‌ی سیاسی آنان نیز خواه ناخواه متأثر از تشیع خواهد بود، البته صحیح است. لیکن بیش‌تر جنبه‌ی سلبی دارد تا ایجابی. یعنی مشخص و واضح است که فیلسوفان اسلامی دستگاه خلافت عباسی را قبول ندارند اما جایش چه می‌خواهند بگذارند؟ معلوم نیست. این‌که مؤلف کتاب در صفحات (۲۴۷-۲۳۹) از رئیس سنت و رؤسای سنت در مدینه‌ی فاضله فارابی یاد می‌کند، مرادش روشن نیست. فارابی پنج یا شش شرط عمده را برای رئیس واجب می‌داند، حال اگر این شرایط در یک نفر جمع نشد بلکه در دو یا سه یا چهار یا پنج یا شش نفر جمعاً پیدا شد؛ آن‌ها رئیس خواهند بود. (فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشروط... فاذا تفرقت هذه في جماعة و كانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الافاضل). مؤلف محترم از این عبارات چنین فهمیده که این نوعی رهبری است: شورایی مرکب از شش کارشناس فقیه^۱. بعید است که مراد فارابی این بوده باشد. در هر حال مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی یک پیشنهاد فلسفی است. هرچه در ساختمان آن مصالح دینی هم لحاظ شده باشد. زیرا عناصر دینی همانا واقعیت موجود و بالفعل جامعه بوده است.

گفتیم فلاسفه‌ی اسلامی نوعاً از خلافت عباسی فاصله می‌گرفته‌اند. فارابی مدت کمی برای تکمیل مطالعات در بغداد بود. اما برای زیستن در آخر عمر نزد سیف‌الدوله در حلب رفت که مستقل از خلیفه‌ی بغداد بود. در مورد احوال فارابی و رابطه‌اش با سیف‌الدوله اگر کسی اطلاع دقیق‌تری بخواهد به کتاب دولت حمدانیان، فیصل سامر^۲ مراجعه نماید.

بوعلی سینا از دست محمود غزنوی متحد عباسیان فراری بود و با بقایای آل بویه الفت داشت.

سهروردی می‌خواست با فاصله گرفتن از بغداد، امیرزاده‌ی ایوبی را پیرو خود سازد

۱- ص ۲۴۸.

۲- ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰، صص ۷-۳۸۴.

اما تحریک طرفداران عباسیان سهروردی را به کشتن داد.

خواجه نصیر به روایتی خود در برانداختن عباسیان ایفای نقش نمود.

از نکات قابل بحث کتاب، انتساب فصوص الحکم (یا فصوص الحکمه) به فارابی است که گرچه لطمه‌ای به مباحث سیاسی کتاب نمی‌زند اما جای تردید در آن هست. اگر فصوص الحکمه از فارابی می‌بود چرا بوعلی در نمط هشتم تا دهم اشارات با وجود کمال مناسبت بدان اشاره نمی‌نمود؟ و چرا خود فارابی در طرح مدینه‌ی فاضله‌اش جایی به عارفان اختصاص نمی‌داد؟ این را باید توجه داشت که در فصوص الحکمه به جای تعبیر فلسفی خالص، کلمات دینی، قرآنی و اصطلاحات متصوفه به کار رفته است. در حالی که مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی در اساس عقلانی و انسان‌بنیاد است و شجره‌ی نسب آن به جمهور افلاطون و اخلاق ارسطو می‌رسد. هرچند بعضی تمثیلات برای تقریب ذهن خواننده به کار رفته است. مثلاً عقل فعال را با جبرئیل، ملک فیلسوف را با امام و نوامیس را با شرایع تطبیق کرده است.

احیای فرهنگی در عهد آل بویه*

(انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی)

در حال حاضر محیط فرهنگی ما نیازش فراتر از آن است که به تألیف یا ترجمه کتاب‌هایی در حد شرح حال‌های ساده و بیانی از افکار و توصیفی از کارهای بزرگان قدیم اکتفا شود، جامعه‌ی کتاب‌خوان ما تشنه‌ی تحلیل‌های دقیق علمی در کنار توصیف‌های مشروح فنی از داده‌های تحقیقی است. چون اکنون می‌توان گفت امهات کتب مرجع به چاپ رسیده و حتی چاپ‌های منقح و ویراسته با فهرس خوب از آن به عمل آمده است.

امپراتوری‌های بزرگ – شاید بدون آن که خودشان بخواهند – زمینه‌ساز نوعی تفاهم و تساهل و تسامح و انسان‌گرایی هستند آن‌چنان‌که امپراطوری اسکندر هلنیسم را گسترش داد و خلافت عباسی که از سند تانیل و از ختن تا مغرب را دربرمی‌گرفت محمل تمدن اسلامی شد. حتی در درجه‌ی نازل‌تری می‌توان امپراتوری مغول را زمینه‌ساز تبادل فرهنگی و نضج دوباره‌ای از علوم و فنون و هنرها دانست که از افراد شاخص آن می‌توان خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان و پیروانش هم‌چون قطب‌الدین شیرازی و رشیدالدین فضل‌الله همدانی را نام برد. رنسانس تیموری دنباله‌ی همین زمینه‌ی فرهنگی است که محتوای اندیشگی آن وحدت وجود و توحید ادیان و مذاهب است.

* جوئل ل کریمر، ترجمه‌ی محمد سعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ۵۳۰ ص.

شاید قدری از مطلب دور شدیم، اما این سطور برای القاء این مطلب بود که دریافته شود تمدن اسلامی به طور متناوب تکرار نیز شده است و چنان نیست که از نیمه‌ی قرن پنجم گسست مطلق در آن پیدا شده باشد و یقیناً اگر سیر تکاملی تمدن ما به حریف جوان و پرزور و رو به پیشرفتی مانند تمدن نوپای غرب - بعد از رنسانس - بر نمی خورد، ممکن بود به نحوی پیگیر تحوّل اجتماعی و حتی انقلاب صنعتی در این سوی جهان رخ نماید. اما پیدایش انقلاب صنعتی در غرب فاصله را به طور کیفی آن قدر زیاد کرد که قرن به قرن و سپس نسل به نسل و سپس سال به سال فاصله‌ها بیش تر شد و برتری تکنیکی غرب یک نوع تلقی از برتری همه جانبه‌ی غرب را پدید آورد.

حال که بحث تا این جا کشیده شد این کلمه را هم بگویم که جهات مخرب و منفی حمله‌ی مغول برای ما، از نظرگاه غرب به دو لحاظ مفید بود. هم حریف مایه‌وری را زمین گیر کرد و هم به طور طبیعی مقداری ثروت و تخصّص به حالت گریز از جلو امواج مغول به غرب اسلامی و سپس غرب یعنی اروپا منتقل شد. عجیب نیست که جبهه‌ی مسیحیت برای قاآن پیام می فرستد و عجیب نیست که رنسانس غرب بعد از افول و انحطاط شرق اسلامی رخ می نماید: «مصائب قوم عند قوم فوائد».

اما رنسانس به چه معناست؟ رنسانس به معنی احیاء مواریث کهن و بازسازی و نوزایی آن است که بهترین توصیفش در کتاب مشهور آدام متز آمده است. سخن فقط در علوم و فلسفه نیست بلکه قوانین و آداب و رسوم و روش‌های معیشت و فنون عمران و شیوه‌های مدیریت در جنگ و صلح و اسلوب‌های تألیف و تدریس و تحقیق و حتی الگوهای تفریح و عیش و نوش نیز... نظر به گذشته داشت: گذشته‌ی ایران و تا حدّی روم، و البته خرده فرهنگ‌های محلی و بومی هر منطقه.

کریمر به جنبه‌ی فرهنگی، در واقع ادبی - فلسفی رنسانس اسلامی بیش تر تأکید می ورزد. به طوری که دو سوم کتاب او صرف شرح حالات و افکار اندیشمندان بزرگ آن عصر گردیده است. (یحیی بن عدی، ابوسلیمان سجستانی، اخوال الصفا، ابوحیان توحیدی، ابن مسکویه، ابومحسن عامری) و نیز بزرگان ادب پرور هم چون ابن سعدان

وزیر، صاحب بن عباد، ابن العمید و عضدالدوله مورد توجه مؤلف بوده‌اند. اما پرمایه‌ترین فصل کتاب^۱ عنوانش چنین است: تحقیقی مقدماتی در باب انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی که می‌شود گفت نکات بکر و ژرف دارد. مترجم حتی المقدور کوشیده است با مراجعه به مآخذ و منابع مشکلات ترجمه را حل کند و به مغز مطلب برسد و به خواننده برساند الا این‌که گاه ترک اولی‌هایی به چشم می‌خورد که امیدواریم در ترجمه‌ی مطالب اصلی این‌گونه سهواً القلم‌ها رخ نداده باشد، اینک بر بعضی اشارت می‌رود:

* ص ۲۹۹ س ۱۸ "نامه‌های وزیر" صحیح آن "رسالات یا رسائل وزیر" است.

* ص ۳۰۳ "یوسف بن اسبط" که صحیح آن "یوسف بن اسباط" است.

* ص ۴۳۱ س ۸ کلمه‌ی "الظرف" به "هوش" ترجمه شده که البته همان "ظرافت"

بهتر است.^۲

* یک مورد هست که می‌توان ترجمه را کاملاً نادرست دانست و آن شعری که متنبی در مدح ابن العمید سروده و او را هم تراز ارسطو و اسکندر - یعنی حکیم و حاکم نمونه در نظر قدما - و نیز بطلمیوس شمرده است.

شعر این است:

من مبلغ الاعراب انی بعدها شاهدت رسطالیس والا سکندرا...

... و سمعت بطلمیوس دارس کتبه متملکا مبتدیا متحضرا

که شعر دوم را چنین ترجمه کرده‌اند: «و شنیدم که بطلمیوس هنگامی که کتاب‌های خویش را درس می‌داد دفعتاً شاه و بدوی و شهرنشین می‌شد»^۳. صحیح آن چنین است: «و شنیدم که بطلمیوس کتاب‌های خودش را درس می‌گفت با هیأتی شاهانه و فصاحتی بدویانه درحالی که متمدن بود». مرادش این است که ابن العمید ریاضی و نجوم را مثل بطلمیوس می‌داند و در عین آن که مثل بدویان فصیح است نمونه‌ی حضارت می‌باشد و

۱- ص ۳۸۹.

۲- ک: مقاله علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو درباره‌ی کتاب الظرف والظرفاء، مجله‌ی معارف، مرکز نشر دانشگاهی، مرداد-آبان ۱۳۷۰.

۳- ص ۳۳۵.

رفتارش شاهانه است. شاید مناسب بود که یک عربی‌دان مسلط پیش از چاپ، متن ترجمه را مرور می‌کرد.

رسائل ابوالحسن عامری*

ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱ ه. ق) فیلسوف معروف ایرانی یکی از سه شخصیت بزرگ متفکر است که فاصله‌ی فارابی (۳۳۹ ه. ق) و بوعلی سینا (۴۲۸ ه. ق) را پر می‌کند. دو شخصیت دیگر: ابوسلیمان سجستانی و ابوحنیان توحیدی است. اینان به جریان فکر نوافلاطونی تعلق داشتند که پیش از اسلام خود را با ادیان توحیدی یهودیت و مسیحیت تطبیق داده بود و در دنیای اسلام نیز همه‌ی سعی متفکران نوافلاطونی غالباً بر این بود که به نحوی فلسفه و دین منطبق شود تا از فاصله‌شان کاسته گردد. البته متفکرانی چون ابوسلیمان سجستانی و ابوحنیان توحیدی به جد می‌اندیشیدند که این کار صورت‌پذیر نیست و حتی ابوحنیان از قول ابوسلیمان نقل می‌کند که ابوالحسن عامری و پیش از او همشهری‌اش ابوتمام نیشابوری و هم‌چنین ابوزید بلخی و نیز در قرن چهارم اخوان‌الصفای برای تقریب فلسفه و دین با دین و فلسفه کوشیدند و موفق نشدند^۱.

عامری در خراسان بزرگ و هم‌چنین ری و بغداد به عرضه‌ی نظریات خود پرداخت و با عکس‌العمل‌هایی متفاوت برخورد کرد. بر روی هم عامری از چهره‌های روشنفکر قرن چهارم ایران است و بعضی مسائل که او طرح کرده، بعدها به شکل دیگری در رباعیات همشهری اندیشمندش عمر ختیم جلوه‌نمایی کرد.

* رسائل ابوالحسن عامری، با مقدمه و تصحیح سحبان خلیفات، ترجمه و مقدمه: مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵، ۴۵۲ ص. وزیری.

۱- ابوحنیان توحیدی، علی‌رضا ذکاوتی فراگزولو، طرح نو، ص ۱۲۰، ۱۱۹.

بوعلی سینا فیلسوف بزرگ مشائی، ابوالحسن عامری را قبول ندارد؛ هم‌چنان‌که به‌غالب فلاسفه و متفکران اسلامی پیش از خود - به استثنای فارابی - اعتنایی نداشته است. اما ملاًصدرا عامری را می‌ستاید و نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول عامری را بسط داده، برهانی کرده و برای اثبات معاد از آن سود جستته است. البته شخصیت بوعلی بسیاری از مؤلفان و محققان فلسفی مقدم بر او را تحت الشعاع قرار داد و از جمله کسانی که با درخشش بوعلی از فروغ افتادند، عامری است.

عامری مردی پارسا و عارف منش بود و زندگی پاکیزه‌ای داشته است. آشنایی وسیع با عامری در قرن ما با چاپ السعاده والاسعاده به کوشش مجتبی مینوی آغاز می‌شود. سبحان خلیفات در این مجموعه السعاده والاسعاده^۱، انقاذالبشر من الجبر والقدر^۲، النقریر لوجه التقدیر^۳، الفصول فی المعالم الالهیه^۴ و القول فی الابصار والمبصر^۵ را مورد بحث قرار داده است.

مؤلف هم‌چنین قطعاتی از کتاب النسک العقلی والتصوف الملی ابوالحسن عامری را که در تألیفات ابوحنیان توحیدی و ابن مسکویه پراکنده است، گرد آورده^۶ و آن‌چه را در نسخه‌ی مختصری از صوان الحکمه آمده، نیز نقل کرده است.^۷

عامری طبق منقولاتی که از او آورده‌اند و نیز به شهادت کتاب‌های باقی‌مانده‌اش به میراث فلسفی ایران پیش از اسلام به‌ویژه در اخلاق و سیاست توجه زیادی داشته، چنان‌که از کتاب الاعلام بمناقب الاسلام او پیداست، مسلمانی درست اعتقاد و استوار بوده است.

ابوالحسن عامری یقیناً ایرانی است. مؤلف که تعصب بی‌دلیل عربیت دارد^۸، عامری

۱- ص ۹۳.

۲- ص ۲۰۱.

۳- ص ۲۳۹.

۴- ص ۲۹۲.

۵- ص ۳۲۰.

۶- ص ۴۳۸-۴۲۱.

۷- ص ۴۱۲.

۸- ص ۶۰.

را فیلسوف عرب می‌نامد. صرفاً به این دلیل که لقبش "عامری" است. هم‌چنان که مترجم اشاره کرده است، این لقب وابستگی (ولاء) خاندان عامری را با عرب‌های مهاجر نشان می‌دهد، نه آن که خاندان عامری عرب بوده باشد.^۱ مؤلف درباره‌ی مذهب عامری تأکید دارد که او حنفی است؛ حال آن که استادش ابوزید بلخی شیعه‌ی زیدی بوده است.^۲ باید توجه داشت که حنفیان و زیدیان خیلی به یک‌دیگر نزدیک بوده‌اند و مذاق‌شان به‌معتزله نزدیک است.

در مورد عقاید دینی، مؤلف وی را ماتریدی می‌داند. باید توجه داشت ماتریدیّه به‌معتزله و امامیه در کلام نزدیک‌اند. چنان‌که عباس محمود العقاد در کتاب الشیخ‌الرئیس ابن سینا به تأثیر ماتریدیّه در بوعلی اشاره نموده است. بعید نمی‌نماید که عامری تقیّه می‌ورزیده، یا آن که واقعاً چند بار عقیده عوض کرده باشد و این از شخص محقق و متفکر بعید نیست. آن چه مبهم به‌نظر می‌رسد این است که مؤلف نتوانسته اظهار نظر منفی یا مثبتی راجع به ارتباط محتمل عامری با اسماعیلیه که در آن موقع نفوذ شگرفی در ایران داشتند، بنماید. به‌گمان من همبستگی و هم‌دلی عامری با اسماعیلیه قابل تصوّر به‌نظر می‌آید؛ چراکه عامری هم‌زمان با فعالیت‌های محمد نخشبی داعی معروف اسماعیلی در بخارا مشغول تحصیل و تحقیق بوده است.^۳ بعید می‌نماید که مبلغان تیزبین اسماعیلی، استعدادی چون عامری را نادیده گرفته باشند.

ترجمه‌ی کتاب شیوا و مفهوم است و اهلیت مترجم و اُنس ایشان را با آثار عامری می‌رساند. تنها عیبی که بر کتاب می‌توان گرفت، نداشتن یک فهرست اعلام بلکه یک نمایه‌ی فتی جهت راهنمایی مراجعه‌کننده است. بدیهی است که این‌گونه کتاب‌ها مرجع قرار می‌گیرند و پیدا کردن مطلب بدون نمایه دشوار است.

۱- ص ۶۲.

۲- ص ۶۳.

۳- ص ۵۰.

ابوحیان توحیدی

علی بن محمد بن عباس (ح ۴۱۴ - ح ۳۱۰ ق / ۱۰۲۳ - ۹۲۲ م) ادیب و فیلسوف؛ براساس قرآینی که از نوشته‌های وی به دست می‌آید، او را متولد دهه‌ی دوم سده‌ی چهارم ه. ق و ترجیحاً (۳۱۰ ه. ق). می‌دانند^۱. زادگاه او را شیراز، نیشابور و یا واسط یاد کرده‌اند.^۲

یاقوت که کامل‌ترین شرح احوال ابوحیان را آورده، او را "شیرازی الاصل"^۳ و ابن دمیاطی اصل وی را از نیشابور و بغدادیش می‌داند^۴. همین اختلاف در زادگاه، سبب ایجاد مباحث مختلفی در توجیه ایرانی و یا عرب بودن وی در میان معاصران شده است^۵. لقب "توحیدی" ممکن است چنان‌که در بادی نظر پنداشته می‌شود و ذهبی نیز بر آن تصریح دارد^۶، بدان جهت باشد که ابوحیان صوفی یا معتزلی و اهل توحید بوده است، اما ابن خلکان با قید "می‌گویند" آورده است که پدرش فروشنده‌ی نوعی خرما موسوم به "توحید" بوده است^۷.

ابوحیان در خانواده‌ای تنگدست و گمنام به دنیا آمد و به زودی پدر و مادر خود را از

۱- یاقوت، ۲۰/۱۵؛ ابراهیم، ۱۶-۱۷؛ محیی‌الدین، ۱۰؛ قزوینی، ۱۶۷/۲.

۲ و ۳- یاقوت، ۵/۱۵؛ صفدی، ۳۹/۲۲؛ سبکی، ۲/۴.

۴- ص ۱۹۶.

۵- ابراهیم، ۱۶-۱۳؛ کردعلی، ۴۹۸/۲؛ محیی‌الدین، ۱۹-۱۴.

۶- سیر، ۱۲۱/۱۷.

۷- ۱۱۳/۵؛ اسنوی، ۳۰۲/۱.

دست داد و با سرپرستی عمومیش که با او بدرفتاری می‌کرد، بزرگ شد.^۱ اطلاع مشروحی از جوانی ابوحنیان در دست نیست، حتی یاقوت از این که در کتب تراجم به شرح حال وی توجهی نشده است، تعجب می‌کند.^۲ او علوم مختلف ادب، فقه، کلام و فلسفه را نزد علمای برجسته‌ی زمان فراگرفت. در فاصله‌ی (۳۶۸-۳۴۸ ه. ق) او را نزد ابوسعید سیرافی عالم، ادیب و فقیه نامی می‌یابیم. ابوحنیان علوم قرآنی، نحو، فقه، بلاغت، کلام، عروض و قافیه را از او آموخت و چه بسا گرایش به تصوف هم به تلقین وی در ابوحنیان ایجاد شده باشد.^۳ هم‌چنین نحو و کلام را نزد رمانی (۳۸۴ ه. ق) فراگرفت.^۴

از دیگر استادان ابوحنیان می‌توان به ابوبکر قفال شاشی فقیه شافعی، قاضی ابوالفرج نهروانی و جز آنان اشاره کرد.^۵ ابوحامد مروودی نیز از استادان اوست که به نظر می‌رسد ابوحنیان فقه شافعی را نزد وی فراگرفته باشد. ابوحنیان بسیاری از نظریات ابوحامد به‌خصوص آراء فقهی وی را در جای جای کتاب البصائر بیان کرده است. اما نکته‌ی جالب آن که محتملاً ابوحنیان هرگاه نخواستہ مطلبی را از جانب خود بگوید، از زبان او بازگو کرده است.^۶ البته ممکن است این نام به کلی ساختگی باشد.

ابوحنیان علوم عقلی از فلسفه‌ی الهی و طبیعی، منطق، تصوف و اخلاق را نزد یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی فراگرفت. از منابع چنین برمی‌آید که وی در کودکی به بغداد آمد و در آن جا به کار استنساخ کتاب پرداخت. ظاهراً روحیه‌ی گوشه‌گیر و عافیت طلب ابوحنیان، چنان که خود می‌گوید^۷، مانع از آن بود تا برخی مشاغل را که گه‌گاه بدو پیشنهاد می‌شد، بپذیرد.^۸ احتمالاً جهت کسب روزی بیش تر و شغلی آسان تر به دربار مهلبی وزیر معزالدوله (۳۵۲ ه. ق) پیوست. اما از گزارش ابن فارس چنین برمی‌آید که

۱- ابوحنیان، البصائر، ۴۷۵/۲.

۲- ۶/۱۵.

۳- ابوحنیان، همان، ۳۸/۱، نک: ابراهیم، ۳۰.

۴- صفدی، همان‌جا.

۵- ذهبی، همان، ۱۲۲/۱۷؛ سبکی، همان‌جا؛ ابن حجر، ۳۷۰/۶.

۶- نک: ابن ابی الحدید، ۲۸۶/۱۰، ۱۱۸/۱۱؛ نیز نک: آثار وی در همین مقاله.

۷- الامتاع، ۱۰۴/۱.

۸- برای نمونه، نک: همان، ۵۲/۱، ۵۳-۲۲۷/۳.

مهلبی به سبب اعتقادات ابوحنیان او را طرد و از بغداد بیرون کرده است.^۱ وی ناچار در حدود (۳۵۰ ه. ق) برای رسیدن به دستگاه ابوالفضل ابن عمید، آهنگ ری کرد. در (۳۵۸ و ۳۶۰ ه. ق) او را در همان جا می‌یابیم.^۲ اما با ابن عمید نساخت و به بغداد بازگشت و از (۳۶۳ تا ۳۶۱ ه. ق) در بغداد نزد یحیی بن عدی و ابوحامد مروردی به شاگردی پرداخت.^۳ چندگاهی نیز در دستگاه ابوالفتح ابن عمید در رفت و آمد بود.^۴ اما ظاهراً او نیز نتوانست ابوحنیان را از خود راضی گرداند و عاقبت در (۳۶۷ ه. ق) به امید عطای صاحب بن عباد رهسپار ری شد و ۳ سال در دستگاه وی به سر برد.^۵ اما اخلاقی با این وزیر نیز سازگار نشد. او بعدها در کتاب مثالب‌الوزیرین که در هجو ابن عمید و صاحب بن عباد نوشته، اعتراف می‌کند که همانند این دو مرد در بار آل بویه وجود نداشته است.^۶ اختلاف سلیقه‌ی ابوحنیان و صاحب بن عباد ظاهراً بدان علت بود که ابوحنیان انتظار توجهی خاص از او داشت^۷، اما صاحب از آغاز ورود ابوحنیان ظاهراً به سبب مدح ابن عمید، کینه‌ی او را به دل گرفت و نیز از این که ابوحنیان گه‌گاه در مجالس وی تبخّر و قدرت ادبی خود را به رخ می‌کشید^۸، از او چندان دلخوش نبود. لذا برای تحقیر وی او را در جرگه‌ی نساخان خویش قرار داد. در حالی که ابوحنیان مدعی بود تنها برای رهایی از این حرفه بغداد را ترک گفته است.^۹ در هر صورت صاحب بن عباد هیچ‌گاه در او به چشم یک ادیب ننگریست. به ویژه که نثر ابوحنیان^{۱۰} با نثر صاحب و کاتبان دستگاه وی که به پیروی از نثر ابن عمید از سده‌ی ۳ ه. ق به‌طور روزافزون به سمت نوعی تکلف و تصنع می‌رفت، تفاوت فاحش داشت. به هر روی حساسیت طبع ابوحنیان سبب گردید تا پس از

۱- ذهبی، میزان، ۵۱۸/۴؛ صفدی، همان‌جا؛ نیز نک: کرمر، ۲۱۴.

۲- ابوحنیان، مثالب، ۷، ۹۰، ۱۳۷.

۳- همان، ۳۱۴-۳۱۳، ۱۵۱؛ همو، المقابسات، ۱۰۴.

۴- همو، مثالب، ۳۳۶، ۳۳۲-۳۲۷، المقابسات، ۲۲۷.

۵- همان، ۲۰۷.

۶- ص ۳۰۶.

۷- همان، ۳۲۵.

۸- همان، ۱۵۱-۱۵۰؛ نیز یاقوت، ۲۶/۱۵-۲۷.

۹- ابوحنیان، همان، ۳۲۷-۳۲۵، ۲۰۳.

۱۰- دنباله‌ی مقاله.

۳ سال (۳۷۰ ه. ق)، صاحب را بدون آن که حتی دیناری از او دریافت کرده باشد، رها ساخته، بدون توشه به بغداد بازگردد.^۱ پس از بازگشت ابتدا به وساطت ابوالوفای بوزجانی که در مدّت اقامت در دستگاه ابن عمید (۳۶۰ ه. ق) در ارجان با او آشنا شده بود^۲، کاری جزئی در بیمارستان عضدی بغداد یافت^۳. سپس توسط همو و زید بن رفاعه به ابن سعدان معرفی شد^۴.

ابوحیان در ۳۷۱ ه. ق. به درخواست ابن سعدان اقدام به تألیف کتاب الصدّاقه والصدیق^۵ کرد. پس از آن که در ۳۷۳ ه. ق. صمصام الدوله ی بویه‌ای، ابن سعدان را به وزرات برگزید، ابوحیان به عنوان ندیم وارد دستگاه او شد و شب‌ها در مباحث مختلف فلسفه، اخلاق و ادب با وی به گفت و گو می‌نشست که حاصل آن به صورت کتاب الامتاع والمؤانسة برجای مانده است^۶. از آن جا که در منابع از این وزیرگاه با عنوان ابن سعدان و گاه با عنوان ابو عبدالله عارض نام برده شده است، برخی به اشتباه او را دو تن پنداشته‌اند^۷. ظاهراً در همین دوران بود که ابوحیان در مجالس ابوسلیمان سجستانی نیز شرکت می‌کرد و هم چون سخنگوی وی، آراء او را در مجالس ابن سعدان عرضه می‌داشت^۸. اما این دوران خوش چندان نپایید و با عزل و قتل ابن سعدان در ۳۷۵ ه. ق.^۹ ابوحیان بزرگ‌ترین حامی خویش را از دست داد. از آن پس اطلاع چندانی از زندگی او در دست نیست. به نظر می‌رسد که در تنگ‌دستی و از ترس ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف وزیر، در اختفا روزگار می‌گذرانده است. با این حال احتمالاً تا حدود ۳۹۱ ه. ق. سال درگذشت استادش ابوسلیمان، در بغداد بوده است.

۱- همان، ۳۲۵، ۲۰۷؛ یاقوت، ۳۲/۱۵-۳۳.

۲- ابوحیان، همان، ۱۳۸-۱۳۷، نیز الامتاع، ۴/۱.

۳- همان، ۱۹/۱.

۴- همان، ۴/۱-۴/۲، ۵.

۵- ص ۱۰-۹.

۶- آثار؛ نیز نک: ه، د، ابن سعدان.

۷- ۱، EI.

۸- الامتاع.

۹- رودراوری، ۱۰۷-۱۰۶.

درحقیقت پس از ۴۰۰ تا ۳۷۵ ه. ق. که نامه‌ای در جواب قاضی ابوسهل از او برجای مانده^۱، خبری از او در دست نیست. ظاهراً در سال‌های واپسین زندگی، مایوس از دربارهای ری و بغداد و به دور از هیاهوی سیاست، باتوجه به روحیه‌ی انزواطلب و گرایش‌های متصوفانه‌اش به سلک صوفیان درآمد و در شیراز به بحث، درس و تألیف کتاب همّت گماشت. بسیاری از کتاب‌های ابوحیان هم‌چون المقابسات، الاشارات الالهیه و رساله فی العلوم مربوط به همین دوره از زندگانی اوست. هم‌چنین کتاب المحاضرات را در سال ۳۸۲ هجری قمری برای ابوالقاسم مدلجی وزیر صمصام الدوله در شیراز تألیف نمود^۲. این آثار که با دیگر آثار او تفاوت کلی دارد، حاکی از روحیه‌ی او در این دوران است. چنان‌که الاشارات الالهیه که احتمالاً در حدود ۴۰۰ ه. ق. تألیف شده، کتابی است عرفانی و سرشار از خلجانات روحی و شکنجه‌ی قلبی و درواقع نجواگری انسانی است که درد می‌کشد. در همین اوان است که از روی یأس و ناامیدی و به علت مهجور ماندن کتاب‌هایش در ۲۰ سال گذشته و نیز از ترس آن که پس از درگذشت او قدر نوشته‌هایش را ندانند، تمامی آثارش را به آتش کشید^۳.

ابوحیان تنها در آخرین روزهای زندگی که تقریباً دچار فلج کامل شده بود، به نوعی آرامش رسید و در آخرین لحظات حیات سر بلند کرد و خطاب به حاضران که خدا را به یادش می‌آوردند، گفت: «مگر خیال می‌کنید مرا نزدیک شرطه یا سپاهی می‌برند؟ نه من نزد پروردگار آمرزگار می‌روم^۴». در ضبط تاریخ وفات ابوحیان نیز میان مورخان اختلاف است. برخی درگذشت او را در ۴۰۰ ه. ق. ذکر کرده‌اند. ذهبی این سال را که او در شیراز تدریس می‌کرده، اواخر عمر وی می‌داند^۵. اما برطبق گزارش دیگر، ابواسحاق شیرازی در حدود ۴۱۰ ه. ق. در شیراز از او استماع کرده است^۶. جنید شیرازی^۷ وفات او

۱- یاقوت، ۲۶/۱۵.

۲- آثار.

۳- یاقوت، ۱۶/۱۵-۲۶.

۴- ابن حجر، همان‌جا.

۵- سیر، ۱۲۲/۱۷.

۶- ابن حجر، ۳۷۲/۶؛ نیز نک: ه. د. ابواسحاق شیرازی.

۷- ص ۵۴.

را در ۴۱۴ ه. ق ذکر می‌کند. ۴۰۴ ه. ق هم که زرکوب شیرازی ثبت کرده،^۱ احتمالاً تصحیفی از همان ۴۱۴ ه. ق است. پس از مرگ، او را در کنار ابن خفیف (هم) به خاک سپردند.^۲

نکته‌ی مبهم دیگری که در زندگی ابوحنیان به چشم می‌خورد، رابطه‌ی او با عیاران و متکذبان حرفه‌ای، معروف به بنی ساسان^۳ است.^۴ قطعاً این انتساب یا مربوط به فاصله‌ی میان ترک مهلبی تا شروع ارتباط با ابن عمید است که ظاهراً از ترس مهلبی پنهان بوده، یا مربوط به بعد از درگذشت ابوسلیمان سجستانی است که البته احتمال اخیر به جهت کهنسالی و ناتوانی مزاجی ابوحنیان بعید است.

غالب منابع وی را صوفی خوانده و از تأله و سلوک عرفانی او یاد کرده‌اند.^۵ به نظر می‌رسد که شاگردی نزد ابوسعید سیرافی و جعفر خلدی، نخستین انگیزه‌های گرایش به تصوّف را در او پدید آورده باشد.^۶ به هر روی با مشایخ بزرگ زمان مجالست کرد و در جای‌جای آثارش از زبان آنان سخن گفت.^۷ با این حال گرایش صوفیانه‌ی ابوحنیان بیش تر شخصی و فلسفی و اخلاقی است و به قول ذهبی هم چون فلاسفه‌ی صوفی مشرب خود را اهل وحدت و توحید می‌نامد.^۸ اعتقاد به وحدت وجود و غلّو در حقّ پیامبر (ص) و اولیا و نظر بازی... که صوفیان افراطی بدان گرایش دارند، مورد انکار ابوحنیان است.^۹ به گزارش جنید، ابوحنیان درگیری‌هایی نیز با برخی از متصوّفه‌ی شیراز هم چون شیخ الشیوخ ابوالحسین داشته است^{۱۰} که علّت آن روشن نیست. برخی غزالی را در

۱- ص ۱۴۹.

۲- جنید، همان جا

۳- بدیع الزمان، ۱۱۰-۱۰۶؛ حریری، ۵۸۲-۵۶۹؛ ثعالبی، ۳۵۴/۳-۳۷۳، قصیده‌ی ساسانی‌ی ابودلف خزرجی.

۴- یاقوت، ۵/۱۵.

۵- همان جا، یمانی، ۲۲۶؛ سبکی، ۲/۴؛ جنید، ص ۵۳.

۶- سیوطی، ۱۹۱/۲؛ ابراهیم، ص ۳۰.

۷- جنید، همان جا.

۸- همان، ۱۲۱/۱۷.

۹- یاقوت، ۱۸/۱۵.

۱۰- ص ۵۴.

تصوّف پیرو روش ابوحیان انگاشته‌اند.^۱

در مقابل تمامی روایت‌هایی که حاکی از تأله و سلوک اوست، پاره‌ای روایت‌ها نیز ابوحیان را به الحاد متّصف کرده است. بیشتر این روایات از ابن فارس، ابوالوفاء ابن عقیل و ابن جوزی نقل شده است. ابن جوزی ابوحیان را در کنار ابوالعلاء معری و ابن راوندی به عنوان سه زندیق در میان مسلمانان معرفی می‌کند و او را بدتر از دو نفر دیگر می‌داند.^۲ اما حقیقت آن است که در میان آثار موجود ابوحیان چیزی که دلالت بر این معنی نماید، مشاهده نمی‌شود^۳ و شاید بتوان علل تمامی این اتهامات را چنین خلاصه کرد: زودرنجی و نازک‌طبعی و درگیری وی با بزرگانی چون ابن عمید و صاحب بن عباد که قطعاً طرفداران فراوان داشته‌اند – برای نمونه نباید فراموش کرد که ابن فارس از طرفداران و حواشی صاحب بن عباد بوده است – نیز خصومت وی با متکلمان^۴ و تعرّض به ارباب مذاهب، هم‌چنین برخی سخنان آزادمنشانه که بر زبان وی می‌رفت، افکار قشریان را برمی‌انگیخته، موجب تکفیر وی می‌شده است. به‌ویژه که درباره‌ی راویان این روایات به این نکات باید توجه داشت: در روایت ابن فارس مواردی وجود دارد که سخنان او را ضعیف و مغشوش می‌کند؛ ابن عقیل نیز از تعصبات ضدّ متصوّفه به دور نبود، تا آن جا که ابن جوزی بسیاری از مطالب کتاب‌های المنتظم و تلبیس ابلیس را تحت تأثیر افکار این استاد خود نگاشته است^۵ و سبکی علّت حمله‌ی ذهبی به ابوحیان را نیز کینه‌ی وی نسبت به متصوّفه می‌داند.^۶ درحقیقت فشار زندگی چه‌بسا او را نیز چون ابن راوندی درواقع به اعتراض بر نظام اجتماعی – نه نظام خلقت – واداشته و دشمنانش دانسته یا ندانسته انتقاد او را به سوءاعتقاد تعبیر کرده‌اند. چنان‌که وی در مسأله‌ی ۱۸۸هـ/هـ والشواهل از ابوعلی مسکویه می‌پرسد: «چرا کم‌خردان بر خوردارند و هنروران ناکامیاب؟»^۷.

۱- ابن تیمیه، ۱۱۷/۵.

۲- نک: ابن جوزی، ۱۸۵/۸؛ ابن تیمیه، ۱۱۸/۵؛ ذهبی، همان، ۱۱۹/۱۷-۱۲۰، میزان، ۵۱۸/۴-۵۱۹.

۳- سبکی، ۳/۴.

۴- دنباله‌ی مقاله.

۵- محیی‌الدین، ۶۶-۶۰.

۶- ۲/۴.

۷- ص ۲۱۴-۲۱۲.

شاید بتوان گفت سرگذشت ابوحنیان، تراژدی دانشمند گرسنه و نابغه‌ی محروم و اندیشمند ناسازگار با جامعه‌ی نادرست و ستمکار و پرجهالت است. آنچه از منابع برمی آید، این است که نه تنها ابوحنیان ملحد نیست. بلکه بسیاری از منابع او را در زمره‌ی فقه‌های شافعی قرار داده‌اند.^۱

او فقه شافعی را نزد کسانی چون ابوحامد مروودی و ابوبکر شاشی فراگرفت و چنان‌که گفته شد، فقیه بزرگ شافعی یعنی ابواسحاق شیرازی از وی استماع کرد. حتی ظاهراً او به عنوان یک فقیه دارای آرائی منحصر نیز بوده است.^۲ گرچه ابن نجار او را صحیح‌الاعتقاد می‌خواند^۳ و در وصفی اغراق آمیز حتی او را "شدیدالدیانة" نیز معرفی می‌کند^۴، اما در جای‌جای آثار وی مطالبی خلاف این سخنان بیان شده که آثار تحریف و جعل پیداست.^۵ ظاهراً ابوحنیان مدتی نیز برخوردهایی با شیعیان داشته است^۶، اما این مخالفت بعدها تعدیل یافت تا آن‌جا که همانند بسیاری از معتزله برای حضرت علی (ع) بین صحابه مقام خاصی قائل شده^۷، به کرات از آن امام و دیگر ائمه اطهار و نیز بزرگان شیعه چون شیخ مفید، شریف رضی و سید مرتضی روایت کرده است.^۸ ابوحنیان هم‌چنین پدید آمدن غلات را واکنش وجود خوارج می‌داند.^۹

بسیاری از منابع صریحاً او را معتزلی خوانده‌اند^{۱۰} و یاقوت از او با عنوان "محقق الکلام و متکلم المحققین" یاد می‌کند.^{۱۱} اما در حقیقت ابوحنیان هیچ‌گاه با متکلمان همراه نبود و پیوسته ایشان را به استهزا می‌گرفت. وی راه فیلسوفان را می‌پیمود که حرکت

۱- نووی، (۲) ۲۲۳؛ سبکی، همان‌جا؛ اسنوی، ۳۰۱/۱؛ حسینی، ص ۱۱۴.

۲- نووی، همان‌جا؛ ذهبی، سیر، ۱۲۲/۱۷؛ سبکی، ۳/۴.

۳- ذهبی، همان‌جا.

۴- جنید، ص ۵۳.

۵- ابن حجر، ۳۷۱/۶؛ محبی‌الدین، ۱۱۹-۸۴.

۶- ذهبی، همان، ۱۲۳/۱۷.

۷- البصائر، ۲۰۴/۱.

۸- الامتاع، ۱۴۱/۱.

۹- همان، ۲۸۵/۴.

۱۰ و ۱۱- یاقوت، ۵/۱۵؛ بلع، ۲۸۲-۲۸۰.

آزادانه‌ی عقل را برای یافتن پاسخ پرسش‌ها برمی‌گزینند.^۱ تا آن‌جا که او را "فیلسوف التساؤل" لقب دادند.^۲ او با فرود آوردن فلسفه به سطح فهم خوانندگان آثار ادبی کوشید تا فکر آنان را بالا برد و از تکرار مکررات و اوهام و خرافات برهاند و با القای حیرت و دهشت علمی، مستعدترین آنان را به سمت تحصیل جدی حکمت و دانش سوق دهد.^۳ چنان‌که گذشت وی علوم عقلی را نزد یحیی بن عدی و ابوسلیمان سجستانی فرا گرفته است. این دو حکیم در حقیقت فاصله‌ی بین فارابی و ابن سینا را پر می‌کنند. مخصوصاً حوزه‌ی نوافلاطونی ابوسلیمان که ابوحیان به ویژه در کتاب المقایسات سخنگوی آن است، جوّ فلسفی سده‌ی ۴ ه. ق را در نیمه‌ی دوم آن به خوبی نشان می‌دهد.

خصوصیات آثار ابوحیان:

شاید ابوحیان را بتوان به معنی واقعی کلمه ادیب نام داد، ادیبی که از هر فنی بهره‌ای یافته است. ابوحیان را در نحو و لغت ستوده‌اند.^۴ او فلسفه، کلام و منطق را به خوبی می‌دانسته و بر فقه و اصول تصوّف نیز آگاهی داشته است. معلومات وسیع وی، گذشته از بهره‌ای که از استادان برده، از طریق مطالعه و نیز رونویسی کتاب‌ها که شغل اصلی او بوده، حاصل آمده است. ابوحیان در میان شیوه‌های مرسوم نگارش، شیوه‌ی پیشوای خود جاحظ را که سخت شیفته‌ی او بود، دنبال می‌کرد.^۵ تا بدان حد که "جاحظ ثانی" خواندند و حتی برخی در مقام اغراق او را برتر از جاحظ شمردند.^۶

آثار ابوحیان هم‌چون آثار پیشینیان چون عیون الاخبار ابن قتیبه، الیابان و التبیان جاحظ و العقد الفرید ابن عبدربه مشحون از روایت و نقل در موضوعات مختلف فقه و فلسفه، عروض، قافیه، تاریخ، کلام، اخلاق، لغت، نحو و ادب است که صفت فصاحت و شیوه‌ی خطابه بر آن‌ها غالب است و در بسیاری موارد حالت پرسش و پاسخ به خود

۱- البصار، الامتاع، جم.

۲- ابراهیم، ص ۱۷۳- ۱۵۱.

۳- همو، ص ۱۶۲.

۴- یمان، همان‌جا؛ ابن دمیاطی، ص ۱۹۶.

۵- یاقوت، همان‌جا.

۶- امین، "ح".

گرفته است. تناسب بین لفظ و معنی، وصل و فصل درست جمله‌ها، سلاست انشاء سهولت و بی تکلفی، استفاده از صنعت ازدواج و نیز میل به بسط و اطناب از خصوصیات نثر اوست که قلمش را به قلم جاحظ نزدیک می‌گرداند.^۱

بارزترین ویژگی آثار وی آمیختگی ادب و فلسفه در آن‌هاست که از خصوصیات شیوه‌ی فلسفی ابوسلیمان است. تمامی این اوصاف نثری پدید می‌آورد که سبب می‌گردد نگارنده‌اش حتی به عنوان بهترین نثرنویس عرب معرفی گردد.^۲

به گفته‌ی یاقوت^۳، ابوحنیان طبعی تند داشت و طعن مردم از ویژگی‌های بارز آثار اوست. وی حتی بسیاری از استادان خود از جمله ابوعلی مسکویه را مورد انتقاداتی گزنده قرار داده است.^۴ با این حال اوصافی که ابوحنیان از اطرافیانش در جای جای آثارش به دست داده، چه از لحاظ ادبی و چه از دیدگاه انتقادی قابل تأمل است.

از دیگر ویژگی‌های آثار ابوحنیان روح ناامید و مأیوس اوست. وی در نوشته‌هایش پیوسته زبان به شکایت می‌گشاید و بر آلام خود می‌گریزد. ابوحنیان ظاهراً تنها نویسنده‌ی اسلامی است که از خودکشی بحث کرده است.^۵

آثار:

به واقع نمی‌دانیم پس از آن‌که ابوحنیان کتاب‌هایش را سوزاند، چه مقدار از آن‌ها به کلمی از میان رفت. آن‌چه اکنون به دست ما رسیده، عناوین چندی است که یاقوت^۶ و چند منبع دیگر نام می‌برند که به شرح آنها می‌پردازیم:

الف- چاپی:

۱. الاشارات الالهية

این کتاب تنها اثری است که از آثار ابوحنیان در تصوف برجا مانده و شامل ۵۴ رساله

۱- برژه، ۱۹۵-۱۸۸.

۲- متز، ۲۸۳/۱.

۳- ۱۵۶/۶-۵.

۴- الامتاع، ۳۶/۱-۳۵.

۵- المقایسات، ص ۱۹۶.

۶- ۱۵۶/۸-۷.

در مواعظ و ادعیه‌ی صوفیه است. از فقراتی از کتاب چنین استنباط می‌شود که ابوحیان این اثر را در دوران کهنسالی تألیف کرده است.^۱ ابوحیان در این اثر به بسیاری از اصطلاحات مرسوم بین متصوّفان اشاره کرده است. زکریا ابراهیم به تأثرات ابوحیان از مزامیر داوود(ع) و تعلیمات عیسی مسیح(ع) نیز در این کتاب اشاره دارد.^۲ بخش اول این اثر به کوشش عبدالرحمن بدوی در قاهره (۱۹۵۰ م) به چاپ رسیده است. ظاهراً قسمت‌هایی از الاشارات الالهیه که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه^۳ نقل کرده، از جزء دوم کتاب است که مفقود شده است.^۴ چاپ جدیدتری نیز از کتاب الاشارات الالهیه به کوشش و داد القاضی در دست است که بخش‌های چاپ نشده‌ای از کتاب را در بردارد.

۲. الامتاع والمؤانسة

این کتاب شرح مجالس ابوحیان با ابن سعدان وزیر است که بر سیاق داستان‌های هزار و یک شب، در ۴۰ شب ترتیب یافته است. بدین سان که وزیر مسأله‌ای مطرح می‌کرد و ابوحیان با خاطری آسوده به آن پاسخ می‌گفت.^۵ موضوعات این مجالس را مطالب گوناگونی درباره‌ی فلسفه، اخلاق، کلام، شریعت، تصوّف، ادب و حساب تشکیل می‌دهد و اگر چه از جنگ‌های ادبی ابوحیان است اما مسائل فلسفی متعدّدی در جای جای کتاب بیان شده است. هر مجلس با شعری یا لطیفه‌ای با عنوان "ملحة الوداع" یا "خاتمة المجلس" پایان می‌پذیرد. نوع مطالب، بیانگر چگونگی محافل اشرافی - فرهنگی آن روزگار است اما در عین حال جوش و خروش جامعه نیز در این کتاب منعکس شده است^۶ و ابوحیان در این موارد دقیقاً نویسنده‌ای مردمی است.

از دیگر فواید کتاب، اطلاعی است که درباره‌ی نویسندگان رسائل اخوان الصفاء

۱- ابراهیم، ص ۱۰۱، ۱۰۰.

۲- ص ۱۰۲، ۱۰۱.

۳- ۲۷۸/۱۱ - ۲۶۹.

۴- بدوی، ص ۲۸.

۵- الامتاع، ۱/۱۹.

۶- همان، ۲۶/۲، ۸۸/۳ - ۸۵.

به دست می‌دهد.^۱ زکی مبارک احتمال داده که ابوحنیفان خود از این جماعت بوده است.^۲ در حقیقت همدلی و نزدیکی افق فکری ابوحنیفان با اخوان الصفاء لا اقل در مرحله‌ای از زمان قابل قبول است و مشابهت او با اخوان الصفاء کم نیست.^۳ یکی دیگر از نکات برجسته‌ی کتاب الامتاع مباحثه‌ی ابوسعید سیرافی با متی بن یونس در مقایسه‌ی میان نحو و منطق است.^۴ به درستی مشخص نیست که آن چه در کتاب آمده، عین مذاکرات مجالس شبانه با ابن سعدان است و یا ابوحنیفان هنگام گردآوری در آن دخل و تصرف نموده است. این اثر پس از ۳۷۳ ه. ق تألیف شده است و چنان‌که از مقدمه‌ی ابوحنیفان بر کتاب برمی‌آید، وی آن را به درخواست ابوالوفاء بوزجانی گرد آورد.^۵ این اثر که از جامع‌ترین آثار ابوحنیفان است، در قاهره و به کوشش احمد امین و احمد زین در ۳ مجلد^۶ به چاپ رسیده است.

۳. الرسالة البغدادية

به کوشش عبود شالجي در بیروت (۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است.

۴. البصائر والذخائر

این کتاب به گفته‌ی مؤلف در بین سال‌های ۳۶۵ - ۳۵۰ ه. ق تألیف شده است.^۷ اگرچه ذکر برخی حوادث تاریخی هم چون وفات ابوالقاسم دارکی (۳۷۵ ه. ق) گویای آن است که مؤلف در سال‌های بعد نیز تصرّفات در کتاب کرده است. منابع این کتاب عبارت است از: قرآن مجید، سنت و عقل و تجربه.^۸ مایه‌ی اصلی این اثر، یادداشت‌هایی است که ابوحنیفان هنگام استنساخ برای خود برمی‌داشته است و از منابع اصلی کتاب خود

۱- همان، ۶/۲-۴.

۲- ۱۴۳/۲.

۳- ابوحنیفان، همان، ۱۶۰/۲-۱۵۷، مباحثه‌ای ما بین یک یهودی و یک مجوسی از قول علی بن هارون زنجانی؛ قس: رسائل اخوان الصفاء، ۳۰۸/۱ به بعد؛ برای برخی دیگر مشابهت‌ها، نک: ذکاوتی، ص ۴۹.

۴- ۱۰۷-۱۲۹/۱-۴.

۵- همان، ۵۱، ۵۰، ۱۳، ۱۲، ۳، ۲/۱.

۶- ۱۹۴۴-۱۹۳۹ م.

۷- ۳/۱.

۸- ۷-۸/۱.

آثاری چون النوادر ابن اعرابی، الکامل مبرد، عیون الاخبار ابن قتیبه، مجالسات ثعلب، المنظوم و المنتور ابن ابی طاهر و غیره را برمی شمارد^۱. روش کتاب، همان روش جاحظ در البیان است که موضوعات مختلف به طور پراکنده و بدون نظم خاصی در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. گرچه این اثر بر نقل و روایت استوار است، اما نقل او با نقد همراه است و گاه پرسش های تفکرانگیز به میان می آورد. ابوحیان در این اثر اطلاعات سودمندی هم درباره ی فرق مختلف کلامی هم چون امامیه و نیز صوفیه آورده که مغتنم است. ابوحیان ضمن بیان مطالب گاه از حدود ادب و اخلاق فراتر می رود و مسائلی رکیک و سخیف بیان می دارد^۲. کتاب که در ۱۰ جزء نگارش یافته، مفصل ترین اثر ابوحیان است. البصائر یک بار توسط احمد امین و احمد صقر در قاهره (۱۹۵۳ م) و مجدداً به کوشش ابراهیم گیلانی (۱۹۶۶-۱۹۶۴ م) در ۴ مجلد در دمشق به چاپ رسیده است.

۵. حکایة ابی القاسم البغدادی

این کتاب را نخستین بار آدام متر چاپ کرده و نام مؤلف آن را ابومطهر ازدی (ه. م) ذکر نموده است اما مصطفی جواد در مقاله ای که با عنوان "حکایة ابی القاسم البغدادی هل هی لابی حیان التوحیدی" در ۱۹۶۴ م در مجله ی الاستاذ به چاپ رساند، کوشش کرد تا با توجه به مشترکات این اثر و الامتاع و المؤمنة، آن را به ابوحیان نسبت دهد^۳. علاوه بر این نکات مشترک، توجه ابوحیان به اصطلاحات و دشنام های او باش و عوام در البصائر و الذخائر^۴ می تواند مؤید نظر مصطفی جواد باشد.

۶. رسالة الحیاة

گفتاری است در بیان معانی دهگانه ی حیات که به گفته ی او کُنْه معنای نهم و دهم یعنی کاربرد کلمه ی حیات درباره ی ملائکه و کاربرد کلمه ی حیّ درباره ی خدا برای بشر

۱- ۶/۱-۴.

۲- ابراهیم، ص ۲۲۶-۲۱۵.

۳- طه، ۱۵.

۴- ۱۲۸/۱-۴.

معلوم نیست^۱. این رساله در حقیقت مجموعه‌ای است از نظریات فلاسفه و متفکران درباره‌ی زندگی پس از مرگ، هم‌چنین گزیده‌هایی از آراء فلاسفه‌ی یونان چون فیثاغورس، سقراط و افلاطون را درباره‌ی حیات و مرگ دربرمی‌گیرد. از عبارات‌های پایانی رساله چنین برمی‌آید که ابوحنیان آن را در واپسین سال‌های زندگی و احتمالاً پس از ۳۹۰ ه. ق تألیف کرده است. در این رساله ابوحنیان آورده است که «فقیران بدبخت محروم و سزاوار ترحم بر اثر حسرتی گلوگیر و سوزی همیشگی و نیازی رسواکننده و اندوهی مداوم و ملالی چیره، آرزومند مرگند»^۲. آیا نویسنده در این عبارات حالات روحی خود را تصویر نکرده است؟ این رساله توسط ابراهیم گیلانی در بیروت (۱۹۵۱ م) ضمن ثلاث رسائل و بار دیگر به کوشش همو در مجموعه‌ی رسائل ابی حیان التوحیدی به چاپ رسید. هم‌چنین کلود اودبر^۳ آن را به زبان فرانسه ترجمه و با توضیحاتی در دمشق (۱۹۶۴ م) به چاپ رسانیده است.

۷. رسالة السقیفة

مطالب این رساله که نشان‌دهنده‌ی منازعات اهل سنت و شیعه در روزگار آل بویه است، بر زبان ابوبکر، عمر، ابو عبیده و حضرت علی (ع) جاری شده است. ابن ابی الحدید که این رساله را ضمن شرح نهج البلاغة^۴ نقل کرده است، به‌طور مشروح به بحث در محتوای رساله پرداخته و صریحاً می‌گوید که این رساله در حقیقت ساخته و پرداخته‌ی خود ابوحنیان است و او این رساله را نیز مانند موارد مشابه دیگر از زبان ابوحامد مروودی بیان کرده است^۵. ظاهراً در سال‌های بعد ابوحنیان خود تصریح کرده که این رساله را در مقابله با "رافضه" بر ساخته است^۶. علاوه بر ابن ابی الحدید منابع دیگر از جمله قلشندی نیز این رساله را نقل کرده‌اند^۷. رساله یک بار در ثلاث رسائل و بار دیگر در

۱- ص ۶۲، ۵۵-۵۴.

۲- ص ۷۴-۷۳.

3 - Audebert

۴- ۲۸۵-۱۰/۲۷۱.

۵- همو، ۲۸۷/۱۰-۲۸۵.

۶- ذهبی، سیر، ۱۲۳/۱۷-۱۲۲.

۷- ۲۳۷-۲۴۷/۱-۷.

مجموعه‌ی رسائل ابی حیان التوحیدی به چاپ رسیده است.

۸. الصداقة والصدیق

ابوحیان تألیف این کتاب را در حدود ۳۷۱ ه. ق و به درخواست ابن سعدان آغاز کرد، اما با شروع وزارت ابن سعدان و اشتغال وی بدین امر، رساله ناتمام باقی ماند تا این‌که در ۴۰۰ ه. ق آن را به اتمام رسانید. کتاب مجموعه‌ای از سخنان منشور و منظوم پیشینیان و متأخران در باب دوست و دوستی است. او نه تنها زیباترین سخنان علما و ادبای پس از اسلام و پیش از آن را جمع آورده، بلکه از نقل سخنان علمای یونان و فارس و... نیز غافل نبوده است. گرچه بین آغاز تا اتمام رساله ۳۰ سال فاصله افتاده است اما در تمامی این مدت روحیه‌ی ابوحیان، روحیه‌ی فردی ناامید، مأیوس و دل‌شکسته از مردم روزگار است که نشان از رنج دائمی او در طول حیات دارد.^۱ خلاصه‌ی نظر ابوحیان در دوستی این است که جز میان دین داران حقیقی، دوستی راستین بعید و یا بسیار نادر است. این کتاب بارها از جمله در قاهره (۱۹۷۲ م) و به کوشش علی متولّی صلاح به چاپ رسیده است.

۹. رسالة فی العلوم

ابوحیان این اثر را در پاسخ کسی که گفته بود «منطق راهی در فقه ندارد و فلسفه ربطی به دین ندارد و حکمت را اثری در احکام نیست»^۲، نگاشته است. این اثر به همراه ترجمه‌ی فرانسه آن در ۱۹۶۴ م توسط مارک برژه و قبل از آن در قسطنطنیه (۱۳۰۱ ه. ق) به همراه رسالة الصداقة والصدیق به چاپ رسیده است. ابوحیان در این رساله به دفاع از علم پرداخته، به ارائه‌ی تعریف علوم مختلف از فقه، کلام، نحو، بلاغت و تصوّف سعی می‌کند.

۱۰. رسالة فی علم الکتابة

در منابع از این اثر ذکر می‌شود که میان نیامده و تنها در متن آن از ابوحیان به عنوان مؤلف نام برده شده است. با این همه قراین موجود در متن رساله صحّت انتساب آن را به وی

۱- ص ۴۷۵، ۱۰-۹؛ محیی‌الدین، ص ۲۰۳-۲۰۰.

۲- ص ۱۲.

تأیید می‌کند. این رساله که نتیجه‌ی سال‌ها کار نسخه‌نگاری ابوحنیفان است، از نخستین آثاری است که در زمینه‌ی انواع خط، قلم و کتابت عربی به رشته‌ی تحریر درآمده است. این رساله یک بار توسط روزنتال همراه با ترجمه‌ی انگلیسی در ۱۹۴۸ م و مجدداً به وسیله‌ی ابراهیم گیلانی در ثلاث رسائل^۱ و نیز در رسائل ابی حنیان التوحیدی به چاپ رسیده است. هم‌چنین ترجمه‌ی فارسی رساله در شماره‌ی ۳۴ مجله‌ی مشکوة (۱۳۷۱ ش) چاپ شده است.

۱۱. مثالب‌الوزیرین یا اخلاق‌الوزیرین

کتابی است که ابوحنیفان در مقابله با کج‌رفتاری‌های ابن عمید و صاحب بن عباد، در هجو این دو وزیر نگاشته است. او با مهارت تمام به ریشخند خصوصیات جسمی و روحی آن دو پرداخته و به ویژه از ابن عباد انتقام گرفته است. قدرت ابوحنیفان در وصف و ترسیم به خوبی در این کتاب هویداست. برخی از متأخران، نگارش چنین کتابی را با طبع عرفانی یک صوفی سازگار ندانسته و بر او خرده گرفته‌اند.^۲ در میان پیشینیان اعتقاد بر این بوده که این اثر شوم است و حتی داشتن آن بدبختی می‌آورد.^۳ بعید نیست که چنین باوری از جانب طرفداران صاحب بن عباد برای منع مردم از خواندن این کتاب شایع شده باشد. این اثر یک بار در ۱۹۶۱ م به کوشش ابراهیم گیلانی در دمشق و بار دیگر در همان جا (۱۹۶۵ م) به کوشش محمد تأویت طنجی به چاپ رسیده است. از جهت نشر و توانایی‌های ادبی این کتاب را بهترین اثر ابوحنیفان می‌توان محسوب داشت.

۱۲. المقابسات

ابوحنیفان این اثر را در فاصله‌ی سال‌های ۳۹۰ تا ۳۶۰ ه. ق جمع‌آوری کرده است.^۴ این کتاب شامل ۱۰۶ مجلس از نوع محافل فلسفی سده‌ی دوم ه. ق است که با حضور فیلسوفانی چون ابوسلیمان سجستانی^۵ و ابوالفتح نوشجانی، غلام زحل و جز آنان تشکیل

۱- ص ۴۹-۲۷.

۲- جبری، ص ۱۳۹.

۳- ابن خلکان، ۱۱۳/۵.

۴- ص ۲۱۹، ۱۰۴.

۵- برای اطلاع از آراء ابوسلیمان، نک: جدعان، ۹۵ - ۶۷.

می‌شد. این اثر از آن روی که اطلاعات منحصر و جالبی درباره‌ی فلاسفه‌ی نیمه‌ی دوم سده‌ی ه. ق که بیشتر منابع از آن غفلت کرده‌اند، به دست می‌دهد، از جهت تاریخ فلسفه قابل توجه و حائز اهمیت است. نکته‌ی قابل بررسی در المقابسات آن است که معلوم نیست آیا ابوحیان در نقل این مجالس امانتدار بوده و یا این که بعضی مذاکرات و مباحث این کتاب را به ابتکار خود نگاشته است. با این همه وی نماینده‌ی صادقی از حال و هوای محافل فلسفی آن روزگار است. در این کتاب، ابوحیان هم‌چون افلاطون که محاورات سقراط را - یا به عبارت بهتر محاوراتی از قول سقراط را - به قلم آورده، خواننده را با نظریات گوناگون درباره‌ی یک مسأله آشنا می‌کند و در بیش تر موارد - بدون آن که خود داوری کند و رأیی خاص را برگزیند - امر انتخاب را به عهده‌ی خواننده می‌گذارد.

ابوحیان با چیرگی و توانایی، پیچیده‌ترین مسائل فلسفی کتاب را در پوششی از الفاظ زیبا و عبارات ادبی بیان نموده است و اگر در الامتاع آن جا که به ادب مشغول است، از فلسفه نیز غافل نیست، در المقابسات که به فلسفه می‌پردازد، از بیان الفاظ ادبی دور نمانده است و از همین جاست که یاقوت از او با عبارت "ادیب الفلاسفة و فیلسوف الادباء" یاد کرده است.^۱ درباره‌ی المقابسات مطالعات زیادی از سوی محققان غربی و اسلامی صورت گرفته، ولی هنوز زمینه‌های بکر تحقیقی درباره‌ی این کتاب فراوان است.^۲ چاپ‌های متعددی از کتاب صورت گرفته که از آن جمله است چاپ سندویی (قاهره، ۱۳۴۷ ه. ق / ۱۹۲۹ م) و چاپ محمد توفیق حسین (بغداد، ۱۹۷۰ م).

۱۳. الهوامل والشوامل

تألیف این کتاب مربوط به ایامی است که ابوحیان در ری و در دربار ابن عمید به سر می‌برده است. کتاب مشتمل بر پرسش‌ها (الهوامل) و پاسخ‌هایی (الشوامل) است که میان ابوحیان و ابوعلی مسکویه فیلسوف، مورخ مشهور و کتابدار ابن عمید مبادله شده است. کتاب از جهت پرسش‌های ابوحیان که اشتغالات ذهنی او را نشان می‌دهد، حائز اهمیت است. پرسش‌های ابوحیان جنبه‌ی استهزا و به دشواری افکندن حریر

۱- ۵/۱۵

۲- حسین، ص ۴۷-۴۸.

ندارد، بلکه فی الواقع برای آموختن است. ابو حیان در این پرسش‌ها گویی به صدای بلند می‌اندیشد، نظیر همین سؤالات را بعدها در حوزه‌ی ابوسلیمان نیز مطرح ساخت. گرچه ابو حیان در الامتاع و المؤمنة با لحنی استهزا آمیز از ابوعلی مسکویه نام می‌برد^۱ و او را به سبب پرداختن به کیمیا سرزنش می‌کند اما از لحن سؤال‌ها چنین برمی‌آید که هنگام طرح آنها به ابوعلی به دیده‌ی استاد خود می‌نگریسته است^۲. ۱۷۵ پرسش در این کتاب آمده است که مسائل گوناگون فلسفی، علمی، اجتماعی، روانی و... را در برمی‌گیرد. این کتاب در ۱۹۵۱ م به کوشش احمد امین و احمد صقر به چاپ رسیده است.

رسائل ابو حیان را ابراهیم گیلانی ضمن مجموعه‌ای با عنوان رسائل ابی حیان التوحیدی از منابع مختلف جمع‌آوری کرده و به چاپ رسانده است، این رسائل علاوه بر رساله‌های "السقیفة"، "فی علم الكتابة"، "الحیة" و "فی العلوم" که پیش از این بدان‌ها اشاره شد، عبارتند از:

رسالة الی ابی الفتح بن العمید

رسالة الی ابی الوفاء المهندسی البوزجانی

رسالة الی الوزير ابی عبدالله العارض

رسالة الی القاضی ابی سهل علی بن محمد

ب- خطی:

۱. الحجّ العقلی اذا ضاق الفضاء عن الحجّ الشرعی

چنان‌که گذشت در برخی از منابع، ابو حیان به الحاد متّصف شده است و از آن‌جا که در بین دیگر آثار وی مطلبی که مؤید این اتهام باشد، یافت نشده، جمعی وجود این کتاب را تأییدی بر این مدّعا دانسته‌اند. خوانساری که خود کتاب را ندیده، آن را با آن‌چه حسین بن منصور حلاج در نوشته‌هایش از آن به عنوان "حجّ فقرا" تعبیر کرده، مشابه می‌داند^۳، اما ابو حیان در ۳۵۳ هـ. ق خود به حجّ رفته^۴ و به گفته‌ی جنید شیرازی او مدّتی

۱- ۱۳۶/۱.

۲- د، ابوعلی مسکویه.

۳- ۹۳-۹۴/۸.

۴- الامتاع، ۱۵۵/۲.

مجاور بیت الله بوده است^۱. غالباً منابع به وجود نسخه‌ای از این کتاب اشارتی ندارند و آن را در شمار کتاب‌های از دست رفته‌ی ابوحیان معرفی می‌کنند. اما محمد کردعلی از کتابی با نام الحجج تألیف توحیدی در مجموعه‌ی کتب ابوحیان نام می‌برد که نسخه‌ای از آن در لنینگراد موجود است^۲ و زکریا ابراهیم نیز گرچه خود نسخه را ندیده اما آن را همان الحجج العقلی معرفی می‌کند^۳.

۲. الرد علی ابن جنی فی شعر المتنبی

نسخه‌ای از این کتاب در حلب نگهداری می‌شود (GAS, II/493).

۳. سید نیز به نسخه‌ای تحت عنوان رسالة فی التشویق الی الحیاة الدائمة والبقاء السرمد اشاره دارد^۴.

آثار یافت نشده: برای ابوحیان کتاب‌های دیگری نیز ذکر کرده‌اند که امروزه نشانی از آنها در دست نیست^۵. از جمله‌ی این کتاب‌هاست:

۱. الرسالة فی اخبار الصوفیة^۶ که به نظر می‌رسد در طبقات اهل تصوف تألیف شده

باشد.

۲. تقریظ الجاحظ. ابوحیان که سخت شیفته‌ی جاحظ بوده و در شیوه‌ی نگارش او را سرمشق خود قرار داده است، با زیباترین و شیواترین عبارات وی را ستوده است. هرچند این رساله را در دست نداریم اما یاقوت که خود از شیفتگان جاحظ و ابوحیان است، پاره‌های مفصلی از کتاب را ذیل احوال جاحظ، ابوسعید سیرافی و احمد بن داوود دینوری نقل کرده است^۷.

۱- ص ۵۳.

۲- ۴۹۹/۲.

۳- ص ۱۱۳، ۱۱۲.

۴- ۳۸۳/۱.

۵- برای نام این کتاب‌ها، نک: یاقوت، ۸/۱۵-۷؛ حاجی خلیفه، ۱/۴۰؛ بغدادی، ۱/۶۸۵؛ ابوحیان، المقابسات، ص ۲۲۷.

۶- نک: یاقوت، ۸/۱۵.

۷- ۲۹/۳-۲۷، ۸/۱۵۱-۱۵۰.

۳. الزلفی (یا الزلفة). این کتاب نیز مورد استفاده‌ی مؤلفان دیگر قرار گرفته است.^۱
۴. المحاضرات و المناظرات. این کتاب در سال‌های ۳۸۳-۳۸۲ ه. ق برای ابوالقاسم مدلجی وزیر صمصام‌الدوله در شیراز تألیف شده و چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید، مجموعه‌ای از مباحث ادبی و لغوی را در برمی‌گرفته است.^۲

کتاب مقابسات*

ابوحیان توحیدی (تولد بین ۳۱۰ تا ۳۱۵، مرگ بین ۴۰۴ تا ۴۱۴ ه.ق) را "ادیب الفلاسفه" و "فیلسوف الادباء" نامیده‌اند و مصداق کامل این لقب کتاب المقابسات اوست که، به شیوه‌ای نزدیک به روش افلاطون در محاورات، مسائل مهم فلسفی که ذهن معاصرانش را مشغول می‌داشته با نثری شیوا و قلمی گیرا مطرح می‌سازد و بدین‌گونه مطالعه‌کننده‌ی آثار ادبی محض را وارد عوالم فلسفی می‌کند^۱ و این خدمت بزرگی است که ابوحیان نسبت به تفکر فلسفی در عالم اسلام در فاصله‌ی فارابی تا ابن‌سینا به انجام رسانیده است و تا حدی شبیه کار اخوان الصفا^۲ است که در همان قرن کار خود را تکمیل

* المقابسات، لابی حیان التوحیدی، حقه و قدم له محمد توفیق حسین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۶، ۵۹۸ ص. ۱- مقدمه، ص ۱۷.

۲- مشابهت‌های ابوحیان با اخوان الصفا زیاد است از آن جمله: جمله به متکلمان که جدل آنان به شکوک و شبهات می‌انجامد (رسائل اخوان الصفا، ج ۲، ص ۱۳۰؛ ج ۳، ص ۱۵۳؛ ج ۴، ص ۵۲- مقایسه شود با المقابسات، صص ۱۵۹، ۱۷۴، ۲۰۶-۲۰۳، ۲۷۷ و الامتاع والمؤانسه، ج ۳، ص ۱۸۸ به بعد والبصائر والذخائر، ج ۱، ص ۴۰۶- ۴۰۳ و ج ۳، ص ۴۷۴ به بعد) و نیز دست انداختن بعضی تأویلات صوفیانه (رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۲۴۰، ۲۴۱ مقایسه شود با البصائر والذخائر، ج ۱، ص ۵۴۱ به بعد) و نیز تعریض بر شیعه‌ی امامیه و شیعه‌ی غالی (رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۵۲۴، ج ۴، ص ۱۴۷، ۱۴۸ مقایسه شود با ابوحیان در البصائر والذخائر، ج ۲، ص ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۹، ج ۴، ص ۲۸۵) و انتقاد اجتماعی (رسائل اخوان الصفا، ج ۲، صص ۳۶۱-۳۴۵ که از طبیبان، منجمان، تجار، رؤسایان، دهگانان، کاتبان، عاملان، اصحاب دیوان، قاریان، عابدان، فقیهان، عالمان، قاضیان، عدول و مژکیان... انتقاد شده است، از جمله مقایسه شود با البصائر والذخائر، ج ۳، مقدمه، ص ۶). باید دانست که اولین اطلاع دقیق راجع به نویسندگان رسائل اخوان الصفا را از طریق ابوحیان داریم (الامتاع والمؤانسه، ج ۲، ص ۴، ۵). ابوحیان بحث جالبی بین یک یهودی و یک مجوسی از علی بن هارون زنجانی یکی از مؤلفان "رسائل" نقل کرده است که عیناً در "رسائل" هست (الامتاع والمؤانسه، ص ۱۵۸-۱۵۲، "رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۰۸).

کرده‌اند با این تفاوت که اخوان الصفا هدف خاصی را که زمینه‌سازی پیدایش "دولت اهل خیر" بر روی زمین است دنبال می‌کنند. حال آن‌که مقصود ابوحنیفان آگاهانیدن خواننده و به حرکت درآوردن قوه‌ی سنجش و تمیز اوست تا به قدر فهمش و به سهم خودش از حقیقت بهره‌گیرد و آن به نسبت عقلی است که دارد.^۱ به همین جهت است که ابوحنیفان را "فیلسوف التساؤل" لقب داده‌اند. یکی از محققان گوید: «اگر به کتب ابوحنیفان بنگریم می‌بینیم که چگونه این فیلسوف ادیب فلسفه را به سطح عامه پایین آورده و آگاهی فلسفی را میان خاص و عام به‌طور برابر پخش کرده است. او می‌خواهد حیرت و دهشت در اذهان برانگیزد؛ تفلسف او سؤال است»^۲.

همواره این پرسش مطرح بوده که آیا نقل قول‌هایی که در آثار ابوحنیفان مخصوصاً المقابسات آمده است، واقعی است؟ جواب این سؤال به‌طور کلی مثبت است، چنان‌که مورخان فلسفه‌ی قدیم و جدید - مثلاً شهرزوری از قدمای خودمان و دی‌بور از غربیان متأخر - در بیان احوال و اقوال فلاسفه‌ی قرن چهارم به ابوحنیفان استناد کرده‌اند اما آیا می‌توان تمام حرف‌هایی را که ابوحنیفان به دهان متفکران و دانشمندان چون ابوالفتح نوشجانی، ابوالعباس بخاری، ابوالخیر یهودی، ابن‌السمح، ابوبکر صیمری، ابوزکریا صیمری، ابومحمد عروسی، ابن زرعة، غلام زحل، ابوبکر قومسی، نظیف رومی... و حتی دو استاد محبوبش ابوسعید سیرافی و ابوسلیمان سجستانی می‌گذارد، عیناً از ایشان انگاشت؟ یا مضمون از آن‌هاست و بیان از ابوحنیفان؟ البته در جای‌جای المقابسات،

۱- در مقایسه‌ی ۶۴ مثال فیلی را آورده که عده‌ای کور با لمس دست می‌خواهند آن را در ذهن خود محسّم و مصوّر کنند. آن که پای فیل را لمس کرده، می‌گوید فیل شبیه تنه‌ی درختی است و آن که پشت فیل را لمس کرده، می‌گوید فیل مثل تپه‌ای است و آن که دست به لب و لوچه‌ی فیل زد، گفت فیل چیزی نرم است که استخوان ندارد... و این مثال‌آشنایی است که مولوی هم شبیه آن را در مثنوی آورده. ابوحنیفان در تفسیر این حکایت گوید: «مردم درباره‌ی حقیقت از جمیع جهات آن بر صواب یا بر خطا نیستند بلکه هرکس وجهی از آن را درمی‌یابد» و اگر هر یک از آن کوران که فیل را توصیف می‌کند، رفیقش را تصدیق کند؛ جامع حقیقت است و اگر تکذیب کند از حقیقت و جامعیت دور افتاده است. حق مختلف نیست، ناظران مختلفند. در مقایسه‌ی ۵۴ گوید: «عقل به تمامی در یک پیکر انسانی یافت نمی‌شود بلکه کم و زیاد و با شدت و ضعف در هرکس بخشی از عقل یافت می‌شود». در این قسم مطالب مذاق ابوحنیفان به شکاکان نزدیک است.

۲- الدكتور زکریا ابراهیم: ابوحنیفان التوحیدی، ادیب الفلاسفة و فیلسوف الادباء، الدار المصرية للتألیف والترجمة، ص ۱۷۶، ۱۷۵.

شواهدی توان یافت که ابوحنیان تصریح کرده که: فلان عبارت را از لغزش ادبی پیراستم... یا: خلاصه‌ی آن چه فلان کس گفت، چنین می‌شود... گاه نیز پس از ثبت عبارتی می‌افزاید: "هذا لفظه"^۱. بر روی هم بعضی صاحب‌نظران، مانند مایر هوف^۲ بر آن رفته‌اند که ابوحنیان برخی "مقابسات" را از خود ساخته است؛ اما مصحح کتاب از راه مقایسه‌ی پاره‌ای منقولات ابوحنیان با منقولات دیگران به این نتیجه رسیده است که ابوحنیان امانت علمی را رعایت کرده است^۳. به گمان من، اگر هم تصوّر کنیم که ابوحنیان بعضی چیزها را از خود ساخته، باز هم کتاب المقابسات به عنوان سندی از تاریخ اندیشه‌ی اسلامی در قرن چهارم ارزش خاص خود را دارد^۴. هرچند در این صورت به عنوان تنها سند شرح احوال و افکار این یا آن فیلسوف به طور اخص قابل اتکا و استناد نخواهد بود. ابوحنیان از آن مجالس به حسرت زیاد می‌کند^۵.

به هر حال، المقابسات یک رشته بحث‌های منظم فلسفی نیست و هر جا که مطلب پر دامنه بوده ابوحنیان خواننده را به مظان آن مطلب در کتب مربوطه ارجاع داده است: «این مطالبی است که من از مذاکرات این بزرگان برداشت کرده‌ام و آوردن همه‌ی آن با استقصای کامل ممکن نیست، زیرا کتاب‌هایی که آن نکات دقیق را توضیح دهد، موجود است و استادانی که مشکل‌گشا و گره‌گشا باشند حضور دارند. پس برای غوررسی این مطالب باید به کتاب و استاد و استعداد تکیه کرد»^۶.

درباره‌ی مکتب فلسفی‌ای که فلاسفه‌ی المقابسات بدان تعلق دارند، باید گفت در مجموع نوافلاطونی‌اند^۷. جز این که غالباً جواب‌های منجز و مشخصی به پرسش‌های

۱- ص ۲۸۱.

۲- مقدمه، ص ۱۲.

۳- مقدمه، صص ۱۸-۱۲.

۴- مقاله‌ی "ابوحنیان توحیدی، دانشور هنرمند انتقادگر"، به قلم علی‌رضا ذکاوتی فراگزلو، نگارنده، مجله‌ی معارف، فروردین- تیر ۱۳۶۶، صص ۷۸-۴۷ و مخصوصاً ۶۱-۵۹ راجع به "المقابسات".

۵- ص ۲۳۰.

۶- مقدمه، ص ۱۹.

۷- مقدمه، ص ۳۱.

فلسفی مطروحه نمی‌دهند و پاسخ‌ها در عبارت‌پردازی‌های زیبا پوشیده شده^۱ و این البته برای دوستان ادبیات جالب بوده است که به سوی فلسفه کشیده شوند^۲. استثنائاً آن چه از ابوسلیمان نقل شده یا در واقع از تقریرات و امالی او تحریر شده "موجز و دقیق و استوار" است و این همان چیزی است که از یک مدرّس فلسفه‌ی ارسطو انتظار می‌رود^۳. "مقاسبات" نه تنها در شیوه‌ی نگارش متفاوتند - چون پاره پاره طی سه سال نگاشته شده‌اند - بلکه در طول هم فرق دارند. مثلاً مقایسه‌ی دوم بیست و هشت صفحه است و مقایسه‌ی هشتاد و یکم چند سطر بیش نیست. موضوعات هم گرچه غالباً فلسفی است اما کتاب از نکات و فواید ادبی و تاریخی و حتی احوال شخصی هم خالی نیست^۴. هم‌چنان که آثار "ادبی" ابوحنّیان هم احیاناً دارای نکات فلسفی است. جالب این‌که ابوحنّیان یکی از مجالس منزل ابن سعدان وزیر^۵ را به جای آن‌که در الامتاع والمؤانسة بنویسد در المقاسبات آورده است (المقاسبات الثالثة).

چاپ توفیق حسین از المقاسبات تا آن‌جا که این جانب اطلاع دارم منقح‌ترین چاپ است و بر چاپ شیرازی (۱۳۰۶ ه. ق) و چاپ سندوبی (۱۹۲۹ م) مرجح است جز این‌که دو کوشش دیگر در راه تصحیح المقاسبات صورت گرفته یکی از سوی عبدالرزاق محیی‌الدین (۱۹۴۹، ۱۹۵۲، ۱۹۶۶ م) که جمعاً ۳۷ صفحه از چاپ سندوبی را شامل می‌شود، دیگر از سوی دانیل واتریگان (سوربون، ۱۹۷۴ م) که هیچ‌یک را نگارنده ندیده است اما بعضی اختلاف قرائت‌ها که بین چاپ‌های مختلف نقل شده جالب دقت است و

۱- مقدمه، ص ۴۳.

۲- مقدمه، ص ۱۷.

۳- مقدمه، ص ۱۹.

۴- مثلاً صص ۳۰۹، ۲۱۶.

۵- راجع به مجالس ابن سعدان وزیر و کتاب گرانقدر الامتاع والمؤانسة رجوع کنید به مقاله‌ی پیش‌گفته، صص ۶۱-۷۱.

گفتنی است که مرحوم آیه‌الله مطهری در کتاب تحقیقی خدمات متقابل اسلام و ایران از ابوحنّیان به عنوان "یکی از فضلا و ادبا و نویسندگان بنام جهان اسلام" نام برده و از المقاسبات و الامتاع والمؤانسة... به عنوان کتاب‌های "نفیس" یاد کرده است. (ج ۳، ص ۵۷۹)

برای شناخت دقیق ابوحنیان و به‌ویژه کتاب المقایسات بسیار اهمیت دارد.^۱ اما آن چه برای اهل مطالعه‌ی متوسط الحال اهمیت دارد سهولت رجوع و ارجاع و دسته‌بندی مطالب است. توفیق حسین با تهیه‌ی فهرست دقیقی از الفاظ و مصطلحات و تعریفات فلسفی^۲ کار خواننده را آسان کرده و با نگاهی به فهرست اعلام^۳ می‌توان آن چه راجع به یک شخص در جای جای کتاب پراکنده هست، یک‌جا گرد آورد. مقدمه‌ی مصحح نیز یک معرفی اجمالی از ابوحنیان به عنوان یک متفکر به دست می‌دهد. تجدید چاپ و انتشار این کتاب در ایران خدمت ارزشمندی است که یکی از مآخذ و منابع نفیس تاریخ تفکر در عالم اسلام را در دسترس اهل تحقیق قرار می‌دهد به‌خصوص که فلاسفه‌ی المقایسات اکثراً ایرانی‌اند.

۱- در این مورد بحث تخصصی و مفصلی در کتاب عبدالامیر الاعسم تحت عنوان "ابوحنیان التوحیدی فی کتاب المقایسات" صورت گرفته است. برای معرفی این کتاب و ریز مندرجات آن رک: مجله‌ی تحقیقات اسلامی، شماره‌ی ۳، ۲.

۲- ص ۴۹۷.

۳- ص ۴۹۶-۴۹۲.

نگاهی به کتاب "البصائر والذخائر"*

می‌دانیم که ابوحنّیان توحیدی به‌طور بی‌قید و شرط مرید جاحظ بود و می‌کوشید در نویسندگی پا بر جای پای جاحظ بگذارد و بین آثار او البصائر والذخائر بیش از همه رنگ و بوی آثار جاحظ را دارد. همان ویژگی از شاخه به شاخه پریدن، هزل و جد را به هم آمیختن و در عین ایجاز، پرگفتن که در غالب آثار جاحظ به چشم می‌خورد؛ در البصائر والذخائر هویداست چنان‌که در مقدمه‌ی آن می‌نویسد:

«فانک ستشرف علی ریاض الادب و قرائح العقول من لفظ مصون و کلام شریف و نثر مقبول و نظم لطیف و مثل سائر و بلاغة مختارة و خطبة محبرة... و مسألة دقيقة و جواب حاضر و معارضة واقعة و دلیل صائب و موعظة حسنة و حجة بليغة... و نصيحة كافية... و نادرة ملهية... و هزل شيب بجد...»^۱. و هم به شیوه‌ی جاحظ در توجیه هرزه‌نگاری آن هم به عین الفاظ عامیانه گوید: لطف لطیفه در غیر فصیح بودن آن است^۲. و به کلی از هزل روی‌گرداندن باعث نقص فهم و کودنی می‌شود^۳. اما نباید عادت مستمر شود که ترک آن دشوار خواهد بود^۴. البته ابوحنّیان در این کتاب هزل فراوان آورده است.

* البصائر والذخائر، چاپ ابراهیم گیلانی، ۴ مجلد، ۱۹۶۶-۱۹۴۴.

۱- ج ۱، ص ۳.

۲- ۱۲۷/۱-۲.

۳- ۶۰/۱-۳.

۴- ۵۳۶/۱-۴.

منابع کتاب البصائر والذخائر عبارت است از: کتاب، سنت، عقل و تجربه^۱. منظورش از تجربه مشاهدات و مسموعات است. در این کتاب توحیدی بیش تر به انتخاب و نقل (البته توأم با نقد) پرداخته تا ابداع و انشاء، اگرچه از این جنبه هم خالی نیست. از جهت فکری نیز در جای جای البصائر والذخائر با حاصل تفکرات نویسنده آشنا می شویم. گاه نیز به آوردن سؤالات به طوری که خواننده را به اندیشیدن وادارد، اکتفا می ورزد: «و افسح بالک للسمع والتحصیل والفهم والادراک حتی اسألک عن مسائل لطيفة...»^۲. گاه به شیوهی باطنیان از معانی آیات قرآن می پرسد^۳.

ابوحیان با متکلمان میانهای خوبی ندارد و آنان را به سفاهت، بی ادبی و شبهه انگیزی متهم می دارد^۴ و می گوید این به «تکافؤ ادله» می کشد که مقدمه‌ی حیرت است^۵. ابوحیان با شیعه‌ی امامیه نیز موافق نیست. بر ایشان در «بداء و تقیه»^۶ و قضیه‌ی «غیبت» ایراد می گیرد^۷ و در این باب مذاقش شبیه زیدیه‌ی قدیم است که ضمن به رسمیت شناختن دیگر خلفای راشدین، ارادت خاصی به علی بن ابیطالب (ع) داشتند. گوید: «و علی بحر علم و... قرین هدی و مسعر حرب و مدره خطب و فارح کرب، مضاف السبب الی النسب معطوف النسب علی الادب و لکن شیعتہ شدیدة الخلاف علیه قليلة الانتہاء الی امره»^۸، و پیدایش افراط غالیان را عکس العمل در مقابل تفریط خوارج می داند: «... لو لان الخوارج قالت علی کافر لما قالت الغالیة علی اله»^۹ و از خلیل بن احمد حکایتی می آورد که چون از وی پرسیدند: چرا صحابه‌ی پیغمبر همه با هم چونان برادران تنی بودند و با علی چونان برادر ناتنی؟ پاسخ داد: از آن روی که علی به تنهایی فضایل همگی ایشان را جمع

۱- ۸/۱-۷.

۲- ۱/۵۵۵.

۳- ۱/۵۳۸.

۴- ۳/۴۷۴ به بعد.

۵- ۱/۴۰۶-۴۰۳.

۶- ۲/۵۳۹.

۷- ۲/۵۳۴.

۸- ۱/۲۰۴.

۹- ۴/۲۸۵.

داشت^۱. البته ابوحنیان در جایی جعفر بن ابیطالب را بر همه ترجیح نهاده است^۲. ارادت ابوحنیان به علی (ع) چنان است که در نصیحت و زهد وقتی می‌خواهد قلم فرسایی کند، رنگ و بویی از عبارات مشهور نهج البلاغه در کلامش ظاهر می‌گردد: «و اعلم اننا قد اصبحنا فی دار رابعها خاسر و نائلها قاصر و عزیزها ذلیل و صحیحها علیل و الداخل الیها المخرج والمطمئن فیها المزعج... ظاهرها غرور و باطنها شرور و طالبها مکدود و عاشقها مجهود و تارکها محمود...»^۳.

ابوحنیان در این کتاب نسبت به صوفیه نظر انتقاد آمیز دارد و در عین حال علاقه نشان می‌دهد. انتقادش به تندروی‌های اعتقادی بعضی صوفیان یا صوفی‌نمایان است. در عین حال پرمدعایی، عوام متصوفه را به مسخره می‌گیرد که اگر هرچه داری برای یکی‌شان خرج کنی می‌گویند: «تو کی هستی؟ این همه را به تو امر کرده‌اند»^۴.

می‌دانیم که ابوحنیان طبق آن چه یاقوت نوشته «صوفی السمت والهیئة» بوده و همراه صوفیان به سیاحت و مسافرت می‌رفته و به دنبال ادب آموزی و عبرت‌اندوزی بوده است: «... الصوفیة والغرباء فی الآفاق السائحین فی الدنیا الحافظین للعبیر المقتبسیین للادب...»^۵. او به اشارات و کلمات صوفیه ارج بسیار می‌نهد و هم‌ردیف سخنان فلاسفه‌ی بزرگ می‌شمارد: «هذه الطريقة شقیقة طريقة الفلاسفة الکبار»^۶. و بسیاری مطالب از ایشان «روایت» کرده و این سوای چیزهایی است که این جا و آن جا خواننده و یادداشت کرده است. چنان‌که ذیل کلامی گویند: «... و لو لانی رویت ما وجدت، لشککت فیه»^۷. جای دیگر می‌نویسد: «للسوفیة اشارات سلیمة و الفاظ صحیحة، فیهما حشو کثیر و فوائد جمّة واردت افراد جزء من الکتاب لو ساوسهم و مذهبهم و نوادرهم و حقائقهم، لکنی قد عجزت عنه عجزاً اوضح عذری... و لو جمع من اثناء الکتاب ما یشا کل عبارتهم و یطابق عبارتهم لکان له موقع و اثر...»^۸ و

۱- ۵۹۳/۳-۱

۲- شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۱۱۷.

۳- ۴۱۹-۳/۳-۴۱۸.

۴- ۳۴۲/۱-۴

۵- ۶۳۴/۳-۵

۶ و ۷- ۴۶۶/۱-۶

۸- ۲۷۶/۳-۸

در جای جای البصائر والذخائر نکات فراوانی از صوفیه با ذکر نام صاحب سخن یا بدون ذکر آن نقل کرده... و قصد داشته فصلی مستقل از البصائر والذخائر را به گفتار ایشان اختصاص دهد که این کار را نکرده اما قول داده که هرگاه فرصتی یابد جزوه‌ی دیگری درباره‌ی آنان و فیلسوفان پردازد که اگر رساله‌ی «فی اخبار الصوفیه» را همان بدانیم دور نیست زیرا البصائر والذخائر را در ۳۷۵ ه. ق به طور کامل پاکنویس کرده و رساله‌ی «فی اخبار الصوفیه» را هم در فاصله‌ی ۳۸۰ تا ۳۷۵ ه. ق نوشته است. اینک عبارتی را که از قول «خراباتی صوفی» نقل کرده است و بسیار همانند عبارات الاشارات الالهیه است می‌آوریم: «الهی لو قلت لی عبدی، کنت اری ذلی، و لو کنت ذلیلاً قطعتم من همتی سرور اضافتی الیک، لانک اجل من ان یکون لک شیء ذلیل...»^۱.

البصائر والذخائر دارای بار انتقاد اجتماعی است و این نه تنها در لطایف و حکایاتی که آورده، هویدا است بلکه در مقدمه‌ی جلد سوم از قول ابن‌الخلیل آورده است که: «در زمانی زندگی می‌کنم که پیشوا عادل نیست و وزیر فاضل نیست و عالم خداشناس نیست و زاهد پارسا نیست. توانگر نمی‌بخشد و فقیر نمی‌شکیند... دوست یاری نمی‌کند، همسایه پرده‌داری نمی‌نماید، نادان در فکر آموختن نیست و عالم پرهیزگاری نمی‌ورزد و قاضی بیدادگر است و شاهد دروغگو و تاجر متقلب...»^۲.

جای دیگر با آوردن شعری در این مضمون که «تقسیم روزی نه بر اساس خوبی و بدی اشخاص و اعمال‌شان صورت گرفته و نه بر پایه‌ی تدین یا ارزش واقعی آدمیان... و جالب این‌که به زورمندی یا هرزه‌درایی هم بستگی ندارد...» می‌افزاید: «ببین چگونه صدق از این کلمات می‌درخشد!»

گاه در یک لطیفه‌ی تلخ، بروز زشت‌ترین و زنده‌ترین آثار طبقاتی بودن جامعه را در روابط انسان‌ها با یک اغراق هشداردهنده و آگاه‌کننده بیان می‌کند: «مکتب‌داری بچه‌های خوب روی و توانگر را در سایه‌می‌نشانید و بچه‌های فقیر را در آفتاب و می‌گفت:

«ای بهشتیان بر جهنمیان آب دهان بیندازید»^۱. و گاه از زبان دیوانه‌ای گویی چند قرن پیش از این حرف مالتوس را می‌زند: «نقل است که مجنون نادره گوی در شام بود. روزی رو به آسمان کرد و گفت: عوض این که صد تا بیافرینی و گرسنه نگه داری، ده تا بیافرین و سیرشان کن»^۲. و تأثیر فقر مادی و معنوی را در اخلاق آدمیان این‌گونه تصویر می‌نماید: «به عربی گفتند اهل خانه را به کی سپردی؟ گفت: ایشان را گرسنه گذاشتم و به هوس نمی‌افتند و بی‌لباس به جای نهادم که جلوه‌گری نمی‌کنند»^۳ و «کسی را با یک زن زنگی به تهمت گرفتند و نزد والی بردند، والی دستور داد بزنندش که ای دشمن خدا با یک دده سیاه‌گناه کرده‌ای؟ گفت: آخر به نیم درهم چی پیدا می‌شود!»^۴.

۱- ۲۱۹/۴

۲- ۲۵۵/۴

۳- ۶۱۶/۲

۴- ۲۴۵/۳

خلاصه‌ای از مصاحبه حدیث اندیشه راجع به ابو حیان توحیدی*

ابو حیان یک متفکر اصیل و مؤسس نبوده است. او در شرایطی می‌زیست که فلسفه یونانی به عالم اسلام وارد شده بود. فارابی نخستین متفکری بود که اندیشه و آراء مستقل داشت. او فیلسوف مؤسس و دارای اندیشه‌های بسیار گسترده بود. در فاصله‌ی میان فارابی و ابن سینا که حدود ۵۰ سال بود چند حوزه‌ی فلسفی وجود داشت که مهم‌ترین آن‌ها حوزه‌ی درسی ابوسلیمان سجستانی، استاد ابو حیان بود. در حوزه‌ی ابوسلیمان بسیاری از مترجمان و مؤلفان گرد می‌آمدند و با او به بحث و گفت‌وگو می‌نشستند. ابوسلیمان و بسیاری از شاگردانش نوافلاطونی بودند. می‌دانیم که اشتباه بزرگی به هنگام ترجمه‌ی فلسفه‌ی یونانی در عالم اسلام اتفاق افتاد و آن، این‌که یکی از آثار افلوپین به غلط به نام ارسطو مشهور شد و مسلمین بر آن شرح‌ها نوشتند و همواره تصوّر می‌کردند که حاوی اندیشه‌های ارسطو است و لذا ارسطو با افلوپین خلط شد. در واقع بر اثر آن اشتباه یک فلسفه‌ی جدیدی پدید آمد. فلاسفه پیرو ابوسلیمان که ابو حیان هم یکی از آن‌هاست تابع آن فلسفه یعنی نوافلاطونی هستند. ابو حیان در کتاب المقابسات سعی می‌کند تا شیوه‌ی نگارش افلاطونی را دنبال کند. همان‌طور که در آثار افلاطون، شخصیتی چون سقراط مطالبی را به صورت سؤال مطرح می‌کند و افراد به بحث و گفت‌وگو می‌نشستند، ابو حیان هم از قول خودش یا شاگردان ابوسلیمان مطالبی را مطرح می‌کند و سجستانی به پاسخ‌گویی آن‌ها می‌پردازد. این بحث‌ها گاه به نتیجه نمی‌رسید.

* حدیث اندیشه، مجموعه مصاحبه‌ها، عبدالله نصری، تهران، ۱۳۷۹.

گویی مراد از این بحث‌ها آن است که خواننده خود به تفکر و تأمل بپردازد. در واقع ابوحنیفان فلسفی بودن و اندیشیدن رلمی آموزد، نه آن‌که بخواهد افکار جدیدی را عرضه کند. فیلسوف و متکلم هر دو به تفکر عقلی می‌پردازند، ولی متکلم پیش فرض دارد. یعنی یک عقاید از پیش مشخص شده دارد و اگر دلایل عقلی با پیش فرض‌های او ناسازگار باشد دچار سفسطه و مغالطه می‌شود. اما فیلسوف می‌خواهد آزادانه بیاندهد. یعنی از ابتداء در صدد اثبات چیزی نیست و به استدلال‌های عقلی پای بند است. به همین جهت ابوحنیفان به عنوان یک انسان آزاداندیش و جست‌وجوگر با فلاسفه موافق است.

ابوحنیفان در مخالفت با متکلمان در رساله فی العلوم، این سؤال سقراط گونه را مطرح می‌کند که چرا متکلمان اسم متکلم را بر خود نهاده‌اند؟ مگر جز این است که سخن‌گوی هر علمی متکلم آن علم است. وجه اصلی مخالفت او با کلام این است که آن‌ها را به عقل وفادار نمی‌بیند، زیرا آن‌ها همواره سعی می‌کنند تا عقاید فرقه‌ی خود را به کرسی بنشانند. می‌دانیم که حتی برخی از متکلمان اشعری با متکلمان معتزلی که به عقل وفادار بودند مخالفت می‌کردند و حتی گاه تا حد تکفیر آن‌ها پیش می‌رفتند. در روزگار ابوحنیفان میان اشاعره و معتزله نزاع شدیدی وجود داشت. احتمالاً ابوحنیفان در جوانی متمایل به معتزله بوده، سپس از نزاع‌های کلامی آن‌ها دوری جسته است. ابوحنیفان برخی از متکلمان را افرادی دنیاپرست و اسیر نفسانیت می‌دانست. از نظر وی نزاع‌های علمی متکلمان سرانجام ندارد، چرا که به تکافوی ادله می‌رسد و افراد را در مسائل دینی و اعتقادی دچار شک و تردید می‌سازد.

ابوحنیفان از یک طرف درد دین دارد و علی‌رغم اتهاماتی که به او وارد ساختند فردی موحد است و از طرف دیگر بحث‌های کلامی را بی‌فایده می‌داند، لذا راه عرفان را پیش می‌گیرد. از نظر او راه کشف و شهود راه مطمئن است. در باب تصوف چنین می‌گوید:

«ان التصوف علم یدور بین اشارات الهیة و عبارات و همیه و اغراض علویه و افعال دنیة و اخلاق ملوکیه، و للنکرة فی بعض ذلک مجال و ذلک لفساد یعرض فی البیان... و قد لحق الطریقه حیف لکثرة الدخلاء فیها کما لحق البلاغة لکثرة مدعیها»^۱.

۱- رساله ابی حنیان فی العلوم، ص ۱۲.

یعنی تصوّف دانشی است دایر میان اشارات الهی و عبارات پنداری، آرمان‌های والا و کارهای پست و اخلاق شاهان در آن جمع است و برای بعضی در آن مجال انکار هست به سبب فسادى که در بیان عارض می‌شود و همانا بر این طریقه ستم وارد شده به سبب کثرت پیوستگان به آن. هم‌چنان که بر بلاغت به علت فراوانی مدعیان ستم می‌رود.»

ابوحنیفان در طول زندگی خود به عرفا بسیار نزدیک می‌شود و هیچ‌گاه از آن‌ها جدا نمی‌شود و برخی گفته‌اند که یکی از صوفیه‌ی بغداد استاد او بوده است. او به عرفان هم از جنبه‌ی نظری و هم از جنبه‌ی عملی گرایش داشته است. کتابی هم به نام فی اخبار الصوفیه داشته که در دسترس نیست. در آثار موجود خود نیز حکایاتی را از صوفیه نقل می‌کند که نشانه‌ی گرایش‌های او به این فرقه است. به‌گردآوری سخنان صوفیه علاقه داشت. چنان‌که می‌گوید: اگر کلمات آن تعداد که من بر ایشان واقف شده‌ام جمع کرده شود، ده هزار واحد می‌شود. چه رسد به آن‌ها که خبرشان به من نرسید.

پس از مرگ او شیوخ الشیوخ ابوالحسین صوفی از شرکت در تشییع جنازه او خودداری می‌کند. بعد خوابی می‌بیند و به شاگردانش دستور می‌دهد تا به زیارت مرقد ابوحنیفان بروند.

آخرین سخنان او در زمان مرگ نیز نشانی از گرایش‌های عرفانی او دارد. در آخرین لحظات به حاضران که خدا را به یادش می‌آوردند، گفت: «مگر خیال می‌کنید که مرا نزدیک شرطه یا سپاهی می‌برند؟ نه. من نزد پروردگار و آمرزگار می‌روم». این بگفت و جان سپرد.

برخی از متفکران مانند ابن سینا، ختیم و سهروردی اتهام کفر را پیدا کرده‌اند. و حتی بعضی مانند سهروردی به پای دار رفته‌اند و شهید شده‌اند. عموماً افرادی که سطح فکرشان بالاتر از دیگران بوده و با خشک‌اندیشان هماهنگ نبوده‌اند با چنین مشکلی روبه‌رو می‌شدند. در مورد اتهام ابوحنیفان دو دلیل وجود دارد. یکی این‌که او فردی زودرنج و حسّاس بوده و برخوردهای او با دیگران موجب دشمن‌تراشی برای او شده است و دیگر این‌که او دو مخالف قدرتمند داشته است که هر دو وزیر پر قدرت بودند.

یعنی ابن عمید و صاحب ابن عباد. ابوحنیان آن‌ها را هجو کرده و از این روی آن‌ها و طرفدارانشان هر دو در صدد بودند تا به او ضربه بزنند. آن‌ها نیز برای انتقام‌جویی ملحد بودن او را بر سر زبان‌ها انداختند.

او فردی آزاداندیش بود و در مسائل مختلف به تحقیق می‌پرداخت. در جوانی چندی تعصب ضدشعیبی داشت و رساله السقیفه را نوشت و بعدها از آن تبری جست. در مدتی از عمر خود همراه با اخوان الصفا بود و سپس از آن‌ها کناره گرفت. مدتی هم همراهی با معتزله کرد و سرانجام از آن‌ها هم جدا شد. در نتیجه میان همه‌ی این گروه‌ها مخالفانی پیدا کرد.

در زمان خود او چنین اتهاماتی به او زده شد. در کتاب‌های تاریخی قرن ششم این اتهامات برملا می‌شود. در قرن ششم ابن جوزی از استادش ابن عقیل حنبلی نقل می‌کند که زناده اسلام سه تن هستند. راوندی، ابوالعلائی معری و ابوحنیان که وی از آن دو نفر بدتر است. چون وی زندیق بودن خود را پنهان کرده است. این مطالب حکایت از آن می‌کند که دلایل موجهی بر الحاد او وجود نداشته است. به گمان من حاسدان و دشمنان سعی می‌کرده‌اند به اعتراضات اجتماعی ابوحنیان رنگ اعتراض بر خلقت بدهند.

از جمله کتاب‌های مهم ابوحنیان الهوامل والشوامل است: "هوامل" یعنی شترانی که در چرا به حال خود رها می‌شوند و "شوامل" به معنای جمع‌کنندگان آن شترهای رها شده است. ابوحنیان پرسش‌های خود را به شتران رها شده و در مقابل، پاسخ‌های این مسکویه را به گرد آورنده‌ی آن شتران تشبیه می‌کند.

ابوحنیان که چند سالی از ابن مسکویه کوچک‌تر بود، سؤالاتی را بر او مطرح می‌کند و او نیز، به تدریج به بسیاری از آن‌ها پاسخ می‌دهد.

ابوحنیان گاه ضمن سؤال خود، جوابی را هم پیشنهاد می‌کند. ابوحنیان کتاب را با شکوه و شکایت از روزگار و تلخ‌کامی‌های آن آغاز می‌کند. ابن مسکویه در پاسخ او می‌گوید: «تو از یک درد بی‌درمان و یک مرض کهنه یاد کرده‌ای، اما به انبوه‌گیرندگان پیرامونت بنگر و آرام شو، و این همه شکیبندگان همدردت را ببین و تسلی بگیر. به جان پدرت که تو نزد کسی شکوه آورده‌ای و گریستن آغاز کرده‌ای که خود شکوه دارد و

اشک می‌بارد.»

پاسخ‌های ابن مسکویه به ابوحنیفان بر روی هم سنجیده و پخته است و در ابتدای کتاب شرط کرده که اگر برخی سؤال‌ها در کتاب‌های دیگر جواب مشخص دارد به همان‌ها ارجاع داده شود.

سؤال‌های ابوحنیفان نه تنها نشان از ذهنیت خود وی دارد، بلکه فضای فرهنگی قرن چهارم هجری را نیز نشان می‌دهد. پاسخ‌های ابن مسکویه نیز از معلومات عصر و زمان خبر می‌دهد.

اثری به نام الحجّ العقلی اذا ضاق الفضاعن الحجّ الشرعی به ابوحنیفان نسبت داده شده که در آن از حجّ فقرا سخن به میان آمده است. می‌دانیم که استطاعت سه جنبه دارد: بدنی، مالی و نبود مانع. در بحث از حج این سؤال مطرح است که اگر مانعی بر سر راه باشد آیا به جای آوردن حج از انسان ساقط می‌شود یا نه؟ ابوحنیفان معتقد است که اگر افراد استطاعت حجّ واقعی را پیدا نکنند باید حجّ عقلی و قلبی به جای آورند. کسانی که به دنبال بهانه برای نقد ابوحنیفان می‌گشتند همین مطلب را دستاویز خود قرار دادند.

ابوحنیفان و دیگر متفکرانی که از آن‌ها اعتراضاتی نقل شده، غالباً اعتراضاتشان اجتماعی است. در شرایط هزار سال پیش، تفکیکی که امروزه ما میان مسائل انسان و جهان قایل هستیم به وضوح مطرح نبوده است، لذا اگر انتقادی بر افراد انسانی می‌شده، بسیاری آن را حمل بر اعتراض بر نظام خلقت می‌کردند. برخی از اعتراضات ختیام هم جنبه‌ی اجتماعی داشته است. در کتاب الهوامل والشوامل که در آن ابوحنیفان ۱۷۵ سؤال از ابن مسکویه می‌پرسد، در یکی از سؤالات می‌گوید که چرا انسان‌های فهیم همواره دارای یک سلسله محرومیت‌های اجتماعی هستند؟ هرچند ابوحنیفان شخصی حسّاس و زودرنج بوده، ولی اعتراضات او شخصی نیست. اعتراضات او یک نوع اعتراض اجتماعی است. در کتاب الفلاک والمفلوک که من آن را در یک مقاله خلاصه کرده‌ام، از دانشمندان مختلف در زمینه‌های فقه، فلسفه، ریاضیات و نجوم اسم می‌برد که همه دچار فقر و گرسنگی بودند. تراژدی ابوحنیفان تراژدی دانشمندگرسنه است.

ابوحیان توحیدی در ساحت اندیشه*

مرحله‌ی بین فارابی و ابن سینا، یک فاصله ۸۰ تا ۱۰۰ ساله است. در این فاصله سه جریان اندیشه‌ای به وجود آمده است. یکی جریان اخوان الصفا که باطنی و اسماعیلی است و بعدها در اواسط یا اواخر قرن چهارم رساله‌های آن را به صورت مدون از طریق وراق‌ها، در بصره و بغداد، مطرح و عرضه کردند. جریان دوم، تفکر کلامی است که خود شاخه‌هایی داشته و سوم، همان جریان فلسفه‌ی مشائی است.

ادعای تابعان جریان فلسفه مشائی در مورد این که دنباله‌رو فلسفه‌ی ارسطو هستند، براساس یک تعبیر نسبتاً غلط از فلسفه‌ی ارسطو بوده است. کتابی از فلوطین، به غلط به نام ارسطو ترجمه می‌شود و بعد، فارابی با نوشتن کتاب جند بن الرأی الحکیمین خواسته افکار ارسطو را با افلاطون که انصافاً در دو سمت متقابل قرار دارند، با یک دیگر تطبیق کند. او در واقع، فلوطین را با افلاطون، یا ترکیبی از ارسطو و فلوطین را با افلاطون، مقایسه کرده است. با این که فلسفه مشائی پایه‌اش بر یک اساس غلط گذاشته شده، ولی رشد و تکامل داشته و افراد شاخص و بزرگی دارد.

بعدها، ابن رشد، این جریان را قدری تصحیح می‌کند، ولی کار او، ادامه پیدا نمی‌کند. این مقطع زمانی، یعنی فاصله‌ی فارابی و ابن سینا، دوران اوج درخشش تمدن وسیع و پردامنه ایرانی - اسلامی است و شاخص‌ترین نمایندگان فرهنگ اسلامی، در این سده

* مصاحبه در فرهنگسرای اندیشه درباره‌ی کتاب ابوحیان توحیدی، علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، طرح نو، ۱۳۷۴.

ظهور و تجلی کرده‌اند. این فاصله را همان سه متفکر بزرگ پر می‌کنند. خود ابوحنیفان، دارای دو جهت است: "جهت موضوعیت" و "جهت طریقت". ابوحنیفان به عنوان یک اندیشمند و متفکر بزرگ، دارای موضوعیت است و از سویی، طریقت نیز دارد، چون مقدار زیادی از حرف‌ها، گفته‌ها و احوال و آثار متفکران کوچک‌تر، به وسیله ابوحنیفان به ما رسیده است. همان‌طور که کتاب المقابسات نیز که به روش محاورات افلاطونی است، فضای فکری و فلسفی قرن چهارم را به ما منتقل می‌کند.

اما این که افکار و نوشته‌های ابوحنیفان یا متفکری مانند او، که متعلق به قرن چهارم، یعنی ۱۰۰۰ یا ۱۱۰۰ سال پیش هستند، به چه کار امروز ما می‌خورد؟ (به خصوص اگر این افکار، به زبان عربی نوشته شده باشد)، پاسخ سهل و در عین حال دشواری دارد. دشوار بودنش از آن جهت است که ما باید بدانیم فرهنگ، گوشه‌های تاریکی دارد. ما الآن داریم در این فرهنگ، زندگی می‌کنیم و نمی‌دانیم که هر کدام از عناصر فرهنگی فعلی، در کجا ریشه دارند؟ پس به طور اجمال می‌توان پاسخ داد که بله، ابوحنیفان یا هر اندیشمند و متفکر و هنرمند دیگری هم در میان ما حضور دارد. حالا چرا ابوحنیفان را نام ببریم؟ الآن، باربد نیز در میان ما حضور دارد. باربد، موسیقی‌دان بزرگ و خلاق ایران، پنجاه سال هم پیش از اسلام، می‌زیسته است. بالاخره خلاقیت هنری باربد و گوشه‌ها و کارهایی راکه او خلق کرده است، در فرهنگ ما، ملموس است. پس "عدم وجدان"، دلیلی بر "عدم وجود" نمی‌شود. اگر ما چیزی را ندانیم، دلیلی بر عدم وجود آن نیست. اگر ما از این جنبه نگاه کنیم، می‌بینیم این‌ها حضور دارند. مخصوصاً اگر بخواهیم در مورد ابوحنیفان صحبت کنیم، باید گفت که وی، مسائلی را مطرح کرده که هنوز زنده است.

مسأله‌ی کلام و فلسفه و به صورت کلی‌تر، موضوع عقلی و نقلی، مسائلی بوده‌اند که ابوحنیفان عملاً با آن درگیر بوده و مسأله ما هم هست. امروزه ما با این مسأله در سطوح مختلف، درگیر هستیم. چنین نیست که مسائل ابوحنیفان، بوعلی سینا، ابوالعلا و یا خیتام، برای ما مطرح نباشد. بلکه عیناً مطرح است.

یکی دیگر از مسائل مهم، موضوع برخورد با قدرت است. ابوحنیفان، آدمی است (که

اگر از زمان خودش حساب کنیم). ۱۱۰۰ سال است چوب می خورد، چراکه با قدرت های زمان خود، درگیر بوده است. این مسأله ی دیروز نیست، بلکه امروز و در آینده نیز وجود خواهد داشت. ابوحیان، عنصر حساسی بوده، انسان باشرفی بوده که می خواسته با کارکردن و از راه شرافتمندانه نان بخورد. ادیب در قرن چهارم و کمی پیش و پس از آن، غالباً خود را به دربار فروخته بوده، وی نمی خواسته این کار را بکند. او از این بابت منکوب و سرکوب شده و به الحاد متهم شده است. دلیل عمده ای که به ابوحیان، نسبت الحاد داده اند (با این که یک موحد و عارف به تمام معنا بوده)، این است که دشمنان گردن کلفت و قدرتمندی داشته که به هر قیمت می خواستند وی را بکوبند. آیا مگر در دنیای امروز، چنین مسائلی پیش نیامده و مطرح نمی شود؟ لذا هرکس به آن کتاب، نظری بیفکند، ملاحظه خواهد کرد که این مسائل، پوسیده نشده اند.

موضوع دیگر این است که ما با آثار فرهنگ معنوی گذشتگان، چگونه باید تماس پیدا کنیم؟ یکی از اهدافی که من داشته ام، این است که مانند تمام کسانی که به نوعی، مسؤولیت ایرانی بودن و مسلمان بودن را احساس می کنند، با گذشته ی خود، ارتباط داشته باشم. ما از چند طریق می توانیم این کار را انجام دهیم. ما نباید انتظار داشته باشیم که یک فرد عادی بنشیند و چند جلد دیوان شمس را بخواند. دیوان شمس، کتابی است که ممکن است شما نتوانید برای خواندن اشعار دلخواهتان، تمام آن را بخوانید. کسانی که در این رشته تبخّر دارند، باید برای شما از این کتاب، گزیده ای مناسب استخراج کرده و تحلیلی خوب ارائه دهند. این کار برای آدمی مانند ابوریحان مشکل تر است. برای ابن هیثم، باز هم مشکل تر است. چراکه ابوریحان، مورخ بوده و تاریخ فرهنگی چون الآثار الباقیه و ماللهند نوشته که برای عموم، شیرین و خواندنی است؛ ولی آثار ابن هیثم که صرفاً مثلثات نوشته و برای نخستین بار، تئوری نور را مطرح کرده است، ممکن است برای خواننده ی عادی، اصلاً شیرین و خواندنی نباشد. ولی آیا ما باید ابن هیثم را بشناسیم یا نه؟ یک دانشجوی امروزی ما باید بداند که ۱۰۰۰ سال پیش، ابن هیثم، راجع به نور و اتاق تاریک بحث کرده است. او ۶۰۰ یا ۶۵۰ سال پیش از دکارت، این مسائل را مطرح کرده است. کیست که باید او را به ما بشناساند؟ یک خواننده ی معمولی و متوسط الحال در

شرایط زندگی امروز، نمی‌تواند برود و تمام این آثار را در زبان اصلی‌اش بخواند، یا حتی کارهای تخصصی دیگران را در مورد این‌ها مطالعه کند. ما باید کتاب‌هایی داشته باشیم که در ۵۰ یا ۱۰۰ صفحه، ابن هیثم را معرفی کند و یا کتابی در مثلاً ۲۰۰ صفحه، ابوریحان را معرفی نماید. حتی بزرگانی را که ما فکر می‌کنیم می‌شناسیم؛ یا نمی‌شناسیم و یا آن چنان‌که باید نمی‌شناسیم.

کندوکاوی در نهج البلاغه

از دیرباز کلمات مولای متقیان علی (ع) در میان عرب‌زبانان و همه‌ی مسلمانان از شیعه و سنی به فصاحت و بلاغت و بلندی و ژرفی شناخته شده است. زیرا که آن حضرت از صمیم قریش بوده، از کودکی در دامن تربیت و عاطفت محمد بن عبدالله (ص) که «افصح من تکلم بالضاد» است، بزرگ شده و از اول تا آخر دوران بعثت و هجرت گام به گام و لحظه به لحظه همراه پیامبر بوده و نسیم وحی را استنشاق کرده و همه را به جان نیوشیده و نوشیده است. حتی مخالفان آن حضرت بر قدرت سخنوری و تأثیر کلامش معترض بوده‌اند تا آن‌جا که وقتی شیرزن کربلا زینب کبری پس از فاجعه‌ی عاشورا در کوفه لب به سخن گشود امویان گفتند که گویی علی (ع) است که زبان به گفتار گشوده است و این عجب نیست زیرا که زینب نیز دست پرورده علی بوده است.

برخی متعصبان خشک‌اندیش در انتساب خطب و نامه‌ها و کلمات قصار به علی (ع) بعضاً یا کلاً تشکیک ورزیده‌اند و متقابلاً محققان شیعه کتاب‌هایی در اسناد و استناد نهج‌البلاغه نگاشته‌اند. خلاصه‌ی سخن مخالفان را در چند عنوان می‌توان تلخیص نمود که ما به نقل از کتاب نهج‌البلاغه از کیست؟^۱ ذیلاً می‌آوریم:

– تعریض به صحابه (یعنی خلفای ثلاثه) در نهج‌البلاغه.

– تکرار کلمه‌ی وصی و وصایت در نهج‌البلاغه.

– طولانی بودن بعضی خطبه‌ها که خلاف روش خلفا (در آن عصر) بوده است.

۱- شیخ محمد حسن، آل یاسین، ترجمه‌ی محمود عابدی.

– وجود سجع و موازنه و دیگر آرایش‌های لفظی که در آن عصر مرسوم نبوده است.

– توصیف‌های دقیق از طاووس، مورچه و ملخ....

– دسته‌بندی و تقسیم معانی که در آن عصر رسم نبوده است.

– ادعای علم غیب در بعضی موارد.

– سخنانی در زهد و یاد مرگ که خود نتیجه‌ی برخورد با مسیحیت (یعنی رهبانیت) و متأثر از تصوّف است.

– انتساب پاره‌ای از جملات علی (ع) به دیگران.

– خالی بودن بسیاری از کتب لغت از کلام علی (به‌عنوان شاهد).

بر این جمله در مورد خطبه‌های بسیار طولانی این را می‌توان افزود که آیا چه کسی این‌ها را تندنویسی کرده است؟ و آیا با ابزار نوشتن آن زمان اصولاً تندنویسی ممکن بوده است؟

در پاسخ بر نکته‌گیری‌های فوق اگر از راه انصاف وارد شویم باید ببینیم پیش از نهج‌البلاغه آیا کلام علی (ع) را به این طول و تفصیل دیگران هم نقل کرده‌اند یا نه؟ و اگر نقل کرده‌اند، کدام یک از خطب و نامه‌ها و کلمات قصار مستنداتی پیش از نهج‌البلاغه دارد؟ خوشبختانه در این مورد نیز فضلالی شیعه کار کرده‌اند و از جمله مراجع و مآخذی که برای سخنان علی (ع) پیش از نهج‌البلاغه یافته‌اند عبارت است از:

نوشته‌های بلاذری (نیمه‌ی اول قرن سوم)، جاحظ (متوفی ۲۵۵ ه. ق)، طبری (متوفی ۳۱۰ ه. ق)، ابن قتیبه دینوری (متوفی ۲۷۱ ه. ق)، مبرد (متوفی ۲۸۶ ه. ق)، ثعلب (متوفی ۲۹۱ ه. ق)، ابن عبدربه (متوفی ۳۲۸ ه. ق)، مسعودی (متوفی ۳۴۶ ه. ق)، نصر بن مزاحم (متوفی ۲۱۲ ه. ق).

بر این جمله که از کتاب پژوهشی در اسناد و مدارک نهج‌البلاغه نوشته‌ی محمدمهدی جعفری نقل کردیم، می‌توان کتاب الغارات نوشته‌ی محمد بن ابراهیم ثقفی کوفی (متوفی ۲۸۳ ه. ق) را نیز افزود که حاوی بعضی خطبه‌ها و نامه‌های علی (ع) است. بدین‌گونه برای بسیاری از کلمات علی (ع) می‌توان به نوعی تواتر البته نه دقیقاً

به معنی فقهی و رجالی آن دست یافت. یعنی فصاحت و بلاغت علی (ع) هم چون سخاوت حاتم و شجاعت رستم تواتر معنوی داد مضاف بر این که در مورد بعضی عبارات به تواتر لفظی هم می توان قائل شد.

شوقی ضیف که در انکار نهج البلاغه تعصب دارد، باز هم بر قدرت خطابت علی (ع) و کثرت خطبه های او کلاً اقرار نموده، می گوید باید بر کتب قدیم تر از نهج البلاغه تکیه کنیم. هم از مسعودی روایت می کند که بیش از ۴۸۰ خطبه به علی منسوب بوده است، و نیز می گوید: «المظنون ان الوضع علی علی قدیم»^۱.

نقش سیره نویسان و اخباریان را که خود دنباله رد قصاصان بوده اند در جعل خطب و اشعار نمی توان انکار کرد و این خود بحث مفصلی است در نقد ادبی که جایش در این جا نیست. اجمالاً و برای نمونه شما اگر در اشعار نقل شده در وقعة صفین منقری (متوفی ۲۱۲ هـ. ق) دقت کنید ملاحظه می فرمایید که در گرما گرم جنگ و میان خاک و خون، جنگاوری اشعاری سروده و حریفش با همان وزن و قافیه جوابش را فوراً داده است. چه کسی این ها را شنید و یادداشت کرد؟!

به هر حال مراد این است که در منقولات باید بر اسناد محکم و از طرق متعدد تکیه کنیم شاید به همین لحاظ بوده که ظاهراً هیچ یک از فقهای عظام بر نهج البلاغه به عنوان یک دلیل شرعی تکیه نکرده اند و البته نباید فوراً در جواب گفت که نهج البلاغه مطالب فقهی ندارد. چنین نیست بلکه از لحاظ سند شاید فقیه باریک بین را که می خواهد استفراغ وسع نماید و حتی المقدور به حکم الله نزدیک شود قانع ننموده است.

بعضی محققان معاصر بعضی مطالب مندرج در نامه ی مشهور به مالک اشتر را با نامه ی طاهر بن حسین تطبیق کرده اند. البته صرف شباهت چیزی را عوض نمی کند.^۲ در کتاب الغارات آمده است که وقتی علی (ع) مالک را به مصر می فرستاد، فرمود: «لیس لها غیرک فاخرج اليها فانی لم اوصک اکتفیت برأیک»^۳ که نشان می دهد حضرت

۱- العصر الاسلامی، ص ۱۲۸، الطبعة السابعة.

۲- مقدمه ی ترجمه ی کهن نهج البلاغه، چاپ مرحوم محمد تقی دانش پزوه.

۳- ص ۲۵۹-۲۵۸.

سفارش خاصی به مالک نفرموده است. والله اعلم.

نقاد خبیر و رجال شناس کم نظیر علامه محمد تقی شوشتری در مقدمه‌ی بهج الصباغه (شرح نهج البلاغه) نکته‌گیری‌هایی بر شریف رضی رحمه الله دارد و اشاره می‌نماید که جای‌جای بر بعضی منقولات رضی اعتراض داشته است و البته در متن کتاب به شرح‌تر سخن رانده است و ما خوانندگان دقیق و نکته‌یاب را به نوشته‌ی مرحوم علامه شوشتری ارجاع می‌دهیم.

آن چه مسلم است شریف رضی بر جهات بلاغی کلام امیرالمؤمنین تأکید داشته و در نقل نیز گاه از کتب عامه استفاده کرده و غرضش این نبوده که یک مجموعه‌ی روایی گرد آورد و لذا محتمل است اشتباهاتی در نقل یا انتساب بعضی فقرات رخ داده باشد. اما بدیهی است که این تفاوت‌های جزئی لطمه‌ای به بحر بیکران کلام علی (ع) نمی‌زند زیرا در وصف آن گفته‌اند فوق کلام مخلوق و دون کلام خالق است.

پیش از شریف رضی نیز کلمات علی بن ابیطالب را فصحاء و بلغاء از دیدگاه خود برگزیده‌اند که انتخاب جاحظ از آن میان مشهور است که همان را رشید و طواط به فارسی ترجمه کرده است. هم‌چنان‌که متکلمان خصوصاً معتزله در مباحث توحید فقراتی از آن حضرت را نقل و بدان استناد می‌نموده‌اند و سید مرتضی در الامالی به برخی از آن‌ها اشاره نموده است.

امام حسین(ع) به روایت ابن عساکر

علی بن الحسن بن هبة الله دمشقی (۵۷۱-۴۹۹ ه. ق) محدث و مورخ معتبر و معروف شافعی صاحب کتاب بسیار مشهور تاریخ دمشق در این کتاب عظیم که تا کنون کامل آن و حتی تهذیب آن منتشر نشده است، قسمت هایی راجع به بعضی ائمه اطهار (علیهم السلام) دارد که مجمع «احیاء الثقافة الاسلامیه» به چاپ بخش مربوط به امام حسین(ع) آن در یک مجلد و بخش مربوط به امام سجّاد و امام باقر(علیهما السلام) در یک مجلد دیگر اقدام کرده است. ما در این گفتار خلاصه ای از آنچه ابن عساکر به روایت اهل سنت درباره امام حسین(ع) نوشته است به فارسی نقل و ترجمه می کنیم تا ملاحظه شود بزرگان اهل سنت نیز در مصیبت این بزرگوار با شیعیان همدل و همزبان اند و معلوم می شود که نظیر روایاتی که ما در فضیلت امام حسین(ع) داریم از طریق اهل سنت نیز وارد شده است. خوشبختانه محقق کتاب عالم مدقق حاج شیخ محمدباقر محمودی تمام موارد قابل انتقاد را مشخص کرده و در حاشیه ی کتاب جواب داده اند.

اینک به خلاصه ی مهم ترین نکات کتاب اشاره می نماییم:

— از امام حسین، دو فرزندش علی بن الحسین، فاطمه بنت الحسین و برادرزاده اش زید بن الحسن و نیز شعیب بن خالد، طلحة بن عبیدالله عقیلی، یوسف بن میمون صباغ، عبید بن حنین، همام بن غالب (فرزدق شاعر) و ابوهشام روایت می کنند.

— از امام حسین(ع) روایت شده است که پیغمبر(ص) فرمود: «هنگام وارد شدن

مصیبت کلمه استرجاع بگویند تا ثواب ببرید»^۱.

از امام حسین (ع) روایت است که پیغمبر (ص) فرمود، «المغیون لا محمود و لا مأجور»^۲.

— امام حسین (ع) سفری همراه امام حسن نزد معاویه رفت^۳ و البته این جزء برنامه‌ی صلح بوده است که معاویه بعدها به شرایط آن عمل نکرد.

— روایت از ام‌الفضل همسر عباس بن عبدالمطلب و ابوهریره در ولادت امام حسین (ع)^۴.

— روایت است که علی (ع) حسن (ع) را به نام عموی پیغمبر (ص)، عموی خودش حمزه نامید و حسین را به نام برادر خودش جعفر نامید اما پیغمبر (ص) فرمود که من مأورم نام این دو فرزندم را به حسن و حسین تغییر دهم^۵.

— روایت دیگر است که علی (ع) نام سه فرزندش حسن و حسین و محسن را «حرب» گذاشت یا می‌خواست بگذارد و پیغمبر (ص) فرمود که من اینان را به نام پسران هارون شبر و شبیر و مشبر نامیدم^۶. طبق این روایت محسن در زمان پیغمبر (ص) متولد شده است^۷.

— شمایل امام حسین (ع) شبیه پیغمبر (ص) بوده است^۸ مخصوصاً راه رفتنش و از سینه به پایین^۹.

ابن زیاد با چوب خیزران به سر بریده امام حسین (ع) جسارت می‌کرد و انس بن مالک که حضور داشت گفت: «این شبیه‌ترین لب و بینی است به لب و بینی

۱- ص ۸.

۲- ص ۹.

۳- ص ۱۰.

۴- ص ۸-۱۲.

۵- ص ۲۵.

۶- ص ۳۱.

۷- ص ۲۸.

۸- ص ۳۸.

۹- ص ۴۱.

پیغمبر(ص))^۱. امام حسین(ع) موقع شهادت به رنگ سیاه سر و ریشش را خضاب کرده بود.^۲

– پیغمبر(ص) شکوه و سروری خود را به امام حسن(ع) و دلیری و بخشش خود را به امام حسین(ع) عطا فرموده است.^۳

– یک مرد عراقی از ابن عمر پرسید که خون پشه در لباس نمازگزار جایز است؟ ابن عمر گفت: این را ببینید که از خون پشه می پرسد حال آن که پسر پیغمبر(ص) راکشند.^۴

– روایت از طریق اهل سنت که حسن و حسین دو ریحانه‌ی پیغمبر(ص) هستند.^۵ و حسن و حسین سرور جوانان اهل بهشتند.^۶

– روایت از طریق اهل سنت که آیه تطهیر درباره علی و فاطمه و حسن و حسین نازل شده است.^۷

– روایت از طریق اهل سنت که پیغمبر(ص) فرمود: «حسین منی و انا من حسین».^۸

– روایت از طریق اهل سنت که: «من احب الحسن والحسین فقد احبنی».

– عباس به پیغمبر(ص) می گوید: «آیا اینان فرزندان تو هستند؟» پیغمبر(ص) می فرماید: «فرزندان تو هم هستند».^۹

– از زید بن ارقم و ابوهریره روایت است که پیغمبر(ص) به علی و فاطمه و حسین

فرمود: «انا حرب لمن حاربکم و سلم عن سالمکم».^{۱۰}

– قرارگرفتن امام حسین(ع) بر دوش پیغمبر(ص) هنگام سجده نماز و درنگ

۱-ص ۴۹-۴۶.

۲-ص ۵۰.

۳-ص ۵۱.

۴-ص ۵۳.

۵-ص ۶۰-۵۴.

۶-ص ۸۳، ۶۲.

۷-ص ۱۱۰-۸۷.

۸-ص ۱۱۴.

۹-ص ۱۴۱.

۱۰-ص ۱۴۳.

حضرت تا حسین خودش پایین بیاید.^۱

– فرود آمدن پیغمبر (ص) از منبر و بالا بردن حسن و حسین را بالای منبر در حالی که کودک بودند.^۲

– پیغمبر (ص) به فاطمه (س) فرمود: «من و تو و علی و حسن در بهشت در یک جا هستیم».^۳

– کشتی گرفتن حسنین نزد پیغمبر (ص) و تشجیع جبرئیل حسین را.^۴

– خروج پیغمبر (ص) با علی و فاطمه و حسنین برای مباحله با نصاری.^۵

– علی (ع) از حسد مردم نزد پیغمبر (ص) شکوه برد و پیغمبر (ص) فرمود: «من و تو و فاطمه و حسنین نخستین واردشوندگان به بهشت هستیم و نوادگان ما و شیعیان ما به دنبال ما».^۶

– پیغمبر (ص) زبان حسین را می مکید آن گونه که کودک خرما را می مکد.^۷

– فاطمه با حسنین نزد پیغمبر (ص) آمد (هنگام نزع) و حضرت سه بار به حال گریه دعا کرد که خدایا اینان فرزندان و خاندان منند آنان را به تو می سپارم.^۸

– قول ابن عمر در مورد حسنین که به این دو، مانند جوجه که خوراک خورانده شود، علم خورانیده شده است. (انهما ابنا رسول الله کانا یغران العلم غرا).^۹

– بالا رفتن حسین از منبر عمر که از منبر جدم بیا پایین و بالای منبر پدر خودت برو؛ و پرسیدن عمر که چه کسی این حرف را یادت داده است؟^{۱۰}

۱- ص ۱۵۱.

۲- ص ۱۵۴.

۳- ص ۱۶۶، ۱۶۰.

۴- ص ۱۶۸.

۵- ص ۱۷۷.

۶- ص ۱۸۱.

۷- ص ۱۸۳.

۸- ص ۱۸۵.

۹- ص ۱۹۷.

۱۰- ص ۲۰۲.

- عمر برای حسنین از یمن حله خواست.^۱
- ابن عباس رکاب حسنین را می‌گرفت و آن را سعادت می‌دانست.^۲
- روایتی از معاویه درباره امام حسین(ع) و امام حسن(ع)^۳.
- ابوهریره خاک قدم امام حسین(ع) را با جامه خود پاک کرد و گفت: «اگر مردم بدانند آن چه من می‌دانم، تو را برگردن‌های خود حمل خواهند کرد»^۴.
- حسین بیست و پنج بار پیاده به حج رفت درحالی که مرکب‌ها در کنارش بودند.^۵
- پیغمبر (ص) اجازه داد که حسنین و ابن عباس و ابن جعفر که کودک بودند با او بیعت کنند و هیچ‌کس جز اینان درحالی که صغیر بودند، بیعت نکرد.^۶
- امام حسین(ع) مهمان مساکین صقه شد و سپس آنان را به منزل خود مهمان کرد.^۷
- محمد بن بشیر از همراهان امام حسین(ع) در سفر کربلا بود که پسرش در ری اسیر شد، امام حسین(ع) بیعت از محمد برداشت تا برای آزادی پسرش برود.^۸
- بر امام حسین(ع) ایراد گرفتند در صله دادن به شعرا، فرمود: «بهترین مال آن است که آبرو به وسیله آن محافظت شود»^۹.
- ابن مطیع در مکه چاه می‌کند از حسین خواست که تبرک کند.^{۱۰}
- مردی در ایام حج پشت سر امام حسین(ع) حرکت می‌کرد و می‌گفت: «خدا یا این را و مادرش را بیامرزد!» امام حسین(ع) فرمود: «پدرم از من و مادرم بهتر بود»^{۱۱}.
- نافع بن ارزق از ابن عباس سؤالی پرسید. ابن عباس به احترام امام حسین(ع)

۱-ص ۲۰۵.

۲-ص ۲۰۹.

۳-ص ۲۱۲.

۴-ص ۲۱۴.

۵-ص ۲۱۵.

۶-ص ۲۱۶.

۷-ص ۲۱۸.

۸-ص ۲۲۱.

۹-ص ۲۲۰.

۱۰-ص ۲۲۲.

۱۱-ص ۲۲۳.

سکوت کرد و امام حسین (ع) جواب نافع را که از سران خوارج بود، داد.^۱
 - امام حسین (ع) فرمود: «هرکس ما را برای خدا دوست داشته باشد با هم نزد پیغمبر (ص) می‌رویم و هرکس برای دنیا دوست داشته باشد، در دنیا برای بد و نیک جا هست»^۲.

- حسین نماز خود را سبک خواند و نیاز عرب محتاج را برآورده ساخت.^۳
 - اشعاری از امام حسین (ع)^۴.
 - در جنگ جمل امام حسین (ع) فرمانده جناح چپ لشکر علی (ع) بود.^۵
 - روایات از پیغمبر (ص) که شهادت امام حسین (ع) در کربلا واقع می‌شود.^۶
 - جبرئیل می‌گوید که کشته شدن حسین (ع) امر محتوم الهی است.^۷
 - ام سلمه از پیغمبر (ص) روایت می‌کند که حسین در رأس سال شصتم هجرت کشته خواهد شد.^۸

- علی (ع) در کربلا به کوفیان هشدار داد که در این جا کاروانی از خاندان پیغمبر (ص) می‌آیند. وای بر ایشان از دست شما و وای بر شما از خون ایشان.^۹
 - روایت رأس الجالوت که ما شنیده بودیم در کربلا پیغمبر زاده‌ای کشته خواهد شد.^{۱۰}

- امام حسین (ع) فرمود: «نمی‌خواهم با کشته شدن من حرمت کعبه از بین برود»^{۱۱}.
 - ابن عمر به امام حسین (ع) که عازم بود، گفت: «خداوند پیغمبرش را میان دنیا و

۱- ص ۲۲۵.

۲- ص ۲۲۷.

۳- ص ۲۲۸.

۴- ص ۲۲۹، ۲۳۴.

۵- ص ۲۳۵.

۶- ۲۳۶، ۲۶۸.

۷- ص ۳۶۹.

۸- ص ۲۷۱.

۹- ص ۲۷۳.

۱۰- ص ۲۷۷.

۱۱- ص ۲۷۸.

آخرت مخیر ساخت و پیغمبر آخرت را برگزید، شما هم پاره‌ی تن پیغمبر(ص) هستید و دنیا به هیچ یک از شما نمی‌رسد و این به نفع شماست». امام حسین(ع) فرمود: «کوفیان به من نامه‌ها نوشته‌اند و طومارها گرد آورده‌اند». ابن عمر گفت: «به عنوان یک کشته با تو خداحافظی می‌کنم و به خدایت می‌سپارم». «استودعک الله من قتیل»^۱.

— ابن عباس و ابن زهیر هم امام حسین(ع) را از رفتن باز می‌داشتند و امام حسین(ع) نپذیرفت^۲.

— در زمان امام حسن هم برای خروج علیه معاویه عده‌ای به امام حسین(ع) رجوع می‌کردند و حضرت نمی‌پذیرفت^۳. معاویه به امام حسین(ع) نوشت که شنیده‌ام عده‌ای از اهل کوفه به تو نوشته‌اند که راه جداسری در پیش گیری! امام حسین(ع) در جواب نوشت: «من خیال جنگ با تو ندارم و گمان نمی‌کنم در ترک جهاد تو معذور باشم»^۴.

— امام حسین(ع) افسار شتر معاویه را در مکه گرفت معاویه شتر را خواباند و مدت طولانی در گوشی با حسین حرف زد. یزید به معاویه اعتراض کرد که چرا به آن صورت حاضر به گفت‌وگو شده است؟ معاویه گفت: «شاید باکس دیگر این کار را بکنند و او تحملش نکند و بکشدش»^۵.

— درخواست بعضی صحابه از امام حسین(ع) که حرکت نکند^۶.

— یزید بن عبدالله بن عباس نوشت که امام حسین(ع) را نصیحت کند^۷.

— محمد بن حنفیه مخالف حرکت امام حسین(ع) بود و بچه‌های خود را نگذاشت با آن حضرت بروند^۸.

— عبدالله بن عمرو بن عاص به طعنه یا جدی می‌گفت: «سلاح در حسین اثر

۱- ۲۸۰، ۲۸۲

۲- ۲۸۴، ۲۸۵

۳- ۲۸۸-۲۸۹

۴- ص ۲۸۹

۵- ص ۲۹۰

۶- ۲۹۳، ۲۹۵

۷- ص ۲۹۶-۸

۸- ص ۲۹۸

نمی‌کند»^۱.

– امام حسین (ع) بر این که سران کوفه نامه‌های متعدّد بدو نوشته‌اند، تأکید مکرّر فرمود^۲.

– امام حسین (ع) پیشنهاد کرد که با لشکر یزید درگیر نشود و به جهاد مرزها برود. قبول نکردند^۳.

– اشقیاء دچار انتقام الهی شدند^۴.

– جابر روایت می‌کند که پیغمبر (ص) قاتل حسین را لعنت کرد^۵.

– هنگام قتل امام حسین (ع) هوا تیره شد. آسمان قرمز شد و زیر هر سنگی که از زمین برمی‌داشتند، خون تازه دیده می‌شد^۶.

– ابن سیرین می‌گوید: «پس از کشته شدن امام حسین (ع) افق آسمان سرخ شده است»^۷.

– اشقیاء نتوانستند گوشت شتران امام حسین (ع) را بخورند، همه تبدیل به آتشی شده بود^۸.

– سنان بن انس نزد حجاج یوسف افتخار کرد که منم قاتل حسین! حجاج او را تحسین نمود. سنان در برگشت به خانه زبانش بند آمد و دیوانه شد و در یک جا می‌خورد و پلیدی می‌کرد^۹. یکی دیگر از اشقیاء کور شد^{۱۰}. همه‌ی کسانی که در کشتن امام حسین (ع) یاری کرده بودند، دچار بلا شدند^{۱۱}. روایات دیگر در همین موضوع ذکر

۱- ص ۳۰۱-۳۰۰.

۲- ص ۳۰۶-۳۰۵.

۳- ص ۳۲۲.

۴- ص ۳۴۶-۳۴۵.

۵- ص ۳۵۰.

۶- ص ۳۵۴.

۷- ص ۳۵۸.

۸- ص ۳۶۴.

۹- ص ۳۶۸.

۱۰- ص ۳۶۹.

۱۱- ص ۳۷۱.

شده است^۱.

– گریستن ام سلمه بر امام حسین(ع)^۲. ام سلمه گوید: «من صدای نوحه‌ی جن را بر امام حسین(ع) شنیدم»^۳.

– هاتفی که دیده نشد، مرثیه‌ی حسین را می‌خواند^۴.

– سن امام حسین(ع) را هنگام شهادت بین ۵۸ تا ۵۶ سالگی نوشته‌اند^۵. ندرتاً ۵۴ ساله^۶ و ۶۶ ساله^۷ نوشته‌اند.

– روز شهادت امام حسین(ع) را شنبه^۸، جمعه^۹ و چهارشنبه^{۱۰} نوشته‌اند. سال شهادت آن حضرت را اکثراً شصت و یکم هجری و ندرتاً شصتم هجری^{۱۱} و حتی شصت و دوم و شصت و سوم هجری^{۱۲} هم نوشته‌اند. در این صورت عاشورا یا دهم محرم نیز در مقایسه با روز و سال شهادت امام حسین(ع) مورد تردید واقع می‌شود که باید به وسیله تقویم‌شناسان تحقیق شود.

۱- ص ۳۷۵.

۲- ص ۳۸۸.

۳- ص ۳۹۳.

۴- ص ۴۰۱.

۵- ص ۴۱۴-۴۱۲.

۶- ص ۴۲۳.

۷- ص ۴۱۹.

۸- ص ۴۱۷، ۴۱۳.

۹- ص ۴۳۰.

۱۰- ص ۴۴۱.

۱۱- ص ۴۱۶.

۱۲- ص ۴۲۹.

فهرست منتخب‌الدین*

فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفیهم، معروف به فهرست منتخب‌الدین، از مشهورترین و موثق‌ترین مجموعه‌های تراجم علما و مؤلفین شیعه است و شامل نام و آثار هفتصد تن از اعلام شیعه در قرن پنجم و ششم هجری می‌شود و در واقع فهرست طوسی (متوفی ۴۶۰ ه. ق) را تکمیل می‌نماید. البته کتاب مشهور و مهم دیگری داریم که تقریباً همزمان با فهرست منتخب‌الدین نوشته شده، و آن معالم‌العلماء ابن شهر آشوب (متوفی ۵۸۸ ه. ق) است، اما ظاهراً منتخب‌الدین از آن کتاب بی‌خبر بوده و یا ابن شهر آشوب کتاب خود را بعد از منتخب‌الدین نوشته است.^۱ مؤلف از اعلام قرن ششم هجری (نه قرن پنجم، آن‌چنان‌که روی جلد کتاب آمده) (متولد ۵۰۴ و متوفی بعد از ۶۰۰ ه. ق) و از آل بابویه است که از ریشه‌دارترین و اصیل‌ترین خاندان‌های علمی شیعه بوده‌اند و از نخستین رجل نامی‌شان، ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (متوفی ۳۲۹ ه. ق) تا منتخب‌الدین صاحب این فهرست، چندین عالم نامدار از این خاندان برخاسته‌اند که اسامی برخی از آنها تحت شماره‌های ۵۲۸-۳۰۲-۲۲۸-۱۹۵-۱۸۷-۷۷-۷۶-۷۵-۷۲-۵۷-۴-۳ همین چاپ فهرست منتخب‌الدین ذکر گردیده است.

این خاندان اصلاً قمی بودند، اما به تدریج به ری انتقال یافتند. ظاهراً ابن بابویه

* شیخ منتخب‌الدین ابی‌الحسن علی بن عبیدالله بن بابویه الرّازی، فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفیهم، منشورات المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۱- معالم العلماء، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ ه. ق، ص ۲۹.

معروف به شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ه. ق) به علّت حسن روابطی که با رکن الدوله‌ی دیلمی داشت، اولین کس از اینان است که در اواخر عمر در ری اقامت گزید و همان‌جا درگذشت. صدوق عمّ جدّ منتجب‌الدین است.

منتجب‌الدین، نخستین آموزش‌های علمی را نزد پدر دیده، آن‌گاه نزد مشایخ دیگر از خویشانش تلمذ کرده، سپس با عالمان دیگر از جمله اهل سنت تماس علمی برقرار کرده است و به قول شاگردش رافعی صاحب‌التدوین: «ولم یزل کان یترقّب بالری و یسمع لمن دبّ و درج و دخل و خرج، و جمع الجموع... و یقلّ من یدانیه فی هذه الاعصار فی کثرة الجمع والسماع والشيوخ الّذین سمع منهم و اجازوا له»^۱.

باید توجه داشت که ری بر سر راه مسافران خراسان، که از طریق کوفه به حج می‌رفتند، واقع بوده است (صرف‌نظر از موقعیت خودش که در قرن ششم شهری با عظمت بود). منتجب‌الدین مسافرت‌هایی هم در طلب علم و حدیث به اصفهان، بغداد، حلّه، کوفه، خوارزم، طبرستان، کاشان و نیشابور کرد^۲. نام استادان منتجب‌الدین به تفصیل در مقدمه‌ی مصحح آمده است^۳ و هم‌چنین نام شاگردانش^۴. از جمله علمای عامّه که از منتجب‌الدین نام برده و او را ستوده‌اند، ابن عساکر دمشقی (متوفی ۵۷۱ ه. ق) است که مدّتی در ری هم شاگردی مؤلف بوده، دیگر ابن‌الصابونی مکنّی به ابن فوطی (متوفی ۷۲۳ ه. ق) را نام برده‌اند.

فهرست منتجب‌الدین قبلاً به‌طور کامل در مجلد بیست و پنجم بحار چاپ قدیم (و مجلد ۱۰۵ از چاپ جدید) به طبع رسیده بوده و تراجم آن پیش‌تر مورد استفاده‌ی میرزا عبدالله افندی در ریاض‌العلماء و شیخ حرّ عاملی در امل‌الآمل و اخیراً سید محسن امین در اعیان‌الشیعه واقع شد، اما چاپ منقّحی از آن در دست نبوده و جای آن در کنار کتاب معالم‌العلماء که دو چاپ تحقیقی از آن به‌عمل آمده است، خالی می‌نمود.

چاپ اخیر با تصحیح و مقدمه و تعلیقات فاضل منتبّع آقای سید عبدالعزیز طباطبایی

۱- مقدمه، ص ۸.

۲- مقدمه، ص ۱۴ به بعد.

۳- ص ۱۹ به بعد.

۴- ص ۴۱ به بعد.

صورت گرفته، براساس هفت نسخه که توصیف آن‌ها در مقدمه‌ی کتاب^۱ آمده است، به‌علاوه‌ی فهرست اعلام و فهرست امکنه و فهرست مؤلفات مترجمین، که راهنمای سودمندی است برای مراجع.

اما فواید و نکاتی که علاوه‌بر موضوع اصلی کتاب، از فهرست منتجب‌الدین برمی‌آید مقامی و مقالی دیگر می‌طلبند. اجمالاً کسی که بخواهد سیر تحوّل فرهنگی و مذهبی در ایران به‌ویژه قرن ششم را بررسی نماید از مراجعه‌ی مکرّر به فهرست منتجب‌الدین بی‌نیاز نخواهد بود.

ابوالبرکات بغدادی و ابن سینا*

فراوان گفته می‌شود که غزالی^۱ فلسفه را در شرق اسلامی پایان داد. این مطلب با توجه به حملات شدیدی است که غزالی بر فلسفه‌ی مشایی مبتنی بر اساس یونانی وارد کرده است و این که غزالی در پایان عمر به کشف و ذوق عرفانی گرایید، در نظر اول موضع ضد عقل و ضد فلسفه‌ی غزالی را تأیید می‌کند. حقیقت این است که غزالی در حمله به فلسفه نیز از عقل استمداد می‌جوید و لذا خود به نحوی فلسفیدن دست یازیده است و ظاهراً در ارزش عقل شکی ندارد و خود نیز آراء بسیاری از فلاسفه را اخذ و اقتباس کرده است.

و اما حمله‌ی غزالی به فلسفه‌ی مشایی نتیجه‌ی مهم‌تری بار آورد و آن زدودن هاله‌ای بود که فلسفه‌ی اسلامی برگرد خود تنیده بود و مخصوصاً با ظهور فارابی و ابن سینا مستحکم گردیده بود. غزالی ناخواسته زمینه را برای ظهور تفکر اصیل فلسفی اسلامی آماده ساخت و انتظار ظهور فیلسوفی می‌رفت که ضمن نقد مشاییان، اندیشه‌ی مستقلی داشته باشد.

حکیم ابوالبرکات هبه‌الله، معروف به ابن ملکای یهودی، ملقب به "اوحدالزمان" که در آخر عمر به اسلام گروید، طیبی حاذق و دانشمند و محقق کم‌مانندی بود که به سبب

* این مقاله از نوشته‌ی دکتر یحیی هویدی تحت عنوان دراسات فی علم الکلام والفلسفة الاسلامیة (دارالتقافة للطباعة والنشر، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۳۰۷-۲۴۱) اقتباس و تلخیص و ترجمه و تحریر شده است.
۱- (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق).

استعداد و ویژه‌اش موفق به کسب دانش و احراز موقعیت ممتازی در جامعه‌ی معاصرش گردید و در فلسفه نیز با نگاشتن المعبر جایگاه والایی یافت. درباره‌ی سبب گرویدنش به اسلام انگیزه‌های گوناگونی ذکر کرده‌اند که عموماً به مصلحت شخص (مانند حفظ جان یا مقام و موقعیت خود و خانواده‌اش) تعبیر می‌شود، اما به گمان من جنبه‌ی حقیقت‌جویی را نیز نباید از نظر دور داشت.

تولد او در "بلد" نزدیک موصل، در حدود سال ۴۶۰ ه. ق اتفاق افتاد و او را "بلدی" نیز لقب داده‌اند الا این که چون بیش تر ایام اقامتش در بغداد بوده به "بغدادی" مشهورتر است. ظاهراً مدتی نیز در عراق عجم (از جمله همدان) در خدمت سلجوقیان زیسته است. مرگش را به سال ۵۴۷ ه. ق نوشته‌اند و عمرش را حدود نود سال. به هر حال سال تولد و وفاتش قطعی نیست. کتب متعددی از او در طب و حکمت باقی مانده که مهم‌ترین آن‌ها المعبر است.

قفطی کتاب المعبر ابوالبرکات را می‌ستاید و شهرزوری می‌نویسد: «اشکالاتی که فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ه. ق) بر حکما گرفته، بیش تر برگرفته از ابوالبرکات است». ابن تیمیه (متوفی ۷۳۸ ه. ق) به ویژه در کتاب الرد علی المنطقین و منهج السنه نظر ابوالبرکات را در ردّ مشایبان تأیید می‌کند و ابوالبرکات را از ابن سینا و ابن رشد به اهل سنت و حدیث نزدیک تر می‌انگارد.

اکنون در چند مسأله‌ی مهم نظریات بوعلی را با نظریات ابوالبرکات مقایسه می‌کنیم.

۱. اثبات وجود نفس

ابن سینا ضمن آن که برای وجود نفس حاجتی به اثبات نمی‌بیند، براهینی هم در این زمینه ذکر کرده است که از آن جمله است:

□ برهان حرکت

هر جسمی نیاز به محرک دارد و حرکت بدن از خودش نیست. پس حرکت از نفس است که مستقل از بدن و مغایر با بدن است.

□ ادراک ارتباطات اشیاء

فقط انسان است که قادر به تصوّر معانی کلی مجرد و ارتباطات اشیاء است و این کار نفس انسانی است.

□ برهان وحدت

ما نیروی درکی داریم مقدّم بر بینایی و هم‌چنین قوه‌ی حفظ محسوسات را پس از غیبت آن‌ها داریم و این قوه‌ی جامع ادراکات، هیچ یک از اعضاء جسم نیست و آن‌که با لفظ "من" بدو اشاره می‌شود، چیزی است غیر از بدن و ورای بدن.

□ برهان استمرار

انسان شعور به نفس دارد و این شعور استمرار دارد که می‌داند همان آدم دیروزی یا پارسالی است. حال آن‌که اجزاء بدن دائم در حال تغییر و کم و زیاد شدن است. پس نفس غیر از بدن است.

آن چه از تمام این برهان‌ها برمی‌آید این است که طبیعت جسم غیر از طبیعت نفس است و این غیر از اثبات خود نفس است.

اما برهان خاصّ ابن سینا از طریق مطالعه در شخص خود، مشهور به برهان «انسان معلّق در فضا» بر آن چه گذشت، برتری دارد. این برهان مبتنی بر استدلال نیست بلکه بر فرض و تخیل است و به همین جهت به طبیعت نفس نزدیک‌تر است و نوعی دانش مستقیم و بدیهی و حدسی است و شبیه است به "من می‌اندیشم" دکارت. انسانی فرض کنید مستقلّ از همه‌ی تأثرات احساسی. این انسان باز هم از خود، آگاهی دارد. ضمن این‌که عامل درک شونده و درک‌کننده در این جا هیچ یک از اعضاء نیست، چراکه به وجود مثلاً قلب یا دماغ بعد از تشریح پی می‌بریم. درباره‌ی سایر اعضاء هم چه بسا از همه غافل باشیم ولی از خود غافل نیستیم و اگر این تصوّر برود که ما به واسطه‌ی فعلی از افعال خود از نفس آگاه می‌شویم، چنین نیست بلکه ذات ما قبل از فعل ما فهم می‌شود و حداقل این است که مفهوم ذات ما همراه فعل ماست. نه این‌که به واسطه‌ی فعل فهمیده شود.

ابوالبرکات استدلال عقلی بر وجود نفس را رد می‌کند بلکه وجود نفس را بدیهی می‌داند و این‌که کسی بگوید: «خودم فرحناک شدم» یا «نفسم فرحناک شد»، مثل این

است که بگوید: «فرحناک شدم». بلکه میان «نفس من» و «خود من» و «ذات من» و «من» فرقی نیست. هم‌چنان که اگر بگویند: «نفس سیاهی با سفیدی متضاد است» مثل آن است که بگویند: «خود سیاهی با سفیدی متضاد است» یا «سیاهی با سفیدی متضاد است». در هیچ کدام از این مثال‌ها، در هر زبانی که بیان شود، هیچ کس میان خودش و نفسش و ضمیر متکلم و حده فرق نمی‌گذارد و مفهومش نزد همه روشن است. و هیچ کس برای اثبات نفس نیاز به حجّت ندارد که نفس هرکس همان وجود و هویت اوست^۱. ابوالبرکات این معرفت را «معرفت بدون تمییز» نام می‌گذارد و خصوصیتش آن است که بر هر معرفتی مقدم است. آن‌گاه ابوالبرکات با توجه به فرض بوعلی (انسان معلق در فضا) به همان ترتیب توضیح می‌دهد که اگر کسی یکی از اجزای جسمش نیز قطع شود از آگاهی‌اش به خودش چیزی کم نمی‌شود.

اما ابوالبرکات میان شعور به نفس (معرفت به نفس اولیّه) و معرفت تامّ به نفس فرق می‌گذارد. زیرا معرفت تامّ به نفس بعد از معرفت بسیاری دیگر از اشیاء است^۲. پس نظر عقلی، دخلی در اثبات نفس ندارد. بلکه در زیادتِ شناختِ آن دخیل است. بدین‌گونه در نظر ابوالبرکات هیچ برهانی به کار اثبات نفس نمی‌آید، بلکه معرفت ما را بر نفس می‌افزاید. مثلاً این که ما در حال کوچکی و بزرگی و لاغری و چاقی همان هستیم که بودیم؛ اثبات نفس نیست، بلکه استمرار هویت ما را می‌رساند.

۲. تعریف نفس و طبیعت آن

ارسطو و به تبع او بوعلی نفس را به «کمالِ اوّل جسم طبیعی آلی» تعریف کرده‌اند. به عبارت دیگر نفس مصدر قوای حیوانیه است. البته در نظر ارسطو نفس در این‌جا صورت منطبع در ماده است و از آن جدایی پذیر نیست. درحالی که بوعلی نفس انسانی را جوهر مستقلّ مقدم بر بدن می‌داند^۳. در نظر ارسطو نفس و جسم مکمل یکدیگرند، حال

۱-المعتبر، ج ۲، صص ۳۰۱-۳۰۰.

۲-المعتبر، ج ۲، ص ۳۰۶.

۳-قصیده‌ی عینیه.

آن‌که کمال نفس در نظر بوعلی پیش از تعلق آن به بدن حاصل بود و حین مفارقت از بدن نیز کمال تام دارد، ولی در نظر ارسطو نفس کمال است برای بدن و مفصل از آن وجودی ندارد.

نظریه‌ی بوعلی در مستقل بودن نفس از بدن متأثر از نظریه‌ی افلاطون است. با این تفاوت که افلاطون تعلق گرفتن نفس را به بدن کفاره‌ی اعمال گذشته‌ی نفس می‌داند. بدین‌گونه ابن سینا در تعریف نفس به ارسطو وفادار است. اما در جاودانگی آن از او فاصله می‌گیرد تا با عقیده‌ی اسلامی هماهنگ گردد.

در نظر ابوالبرکات، تعریف قدما از نفس مبهم است و خود نفس را چنین تعریف می‌کند: «قوه‌ای است حلول کرده در بدن که در آن عمل می‌کند و مصدر افعال و حرکات آن است در جهات و اوقات مختلف با معرفت و تمییز معین، که با این قوه کمال نوعی بدن حاصل می‌شود و حفظ می‌گردد». این تعریف مشترک نفس نباتی و حیوانی و انسانی است، با این تفاوت که در نفس نباتی "اراده" ملحوظ نیست و در نفس حیوانی "رویه" نیز بر اراده افزوده می‌شود و در نفس انسانی "معرفت بر رویه" (شامل معرفت به همین معرفت) را نیز باید در نظر گرفت. بدین‌گونه ارسطو نفس و بدن را مستقل از هم تصور نمی‌کرد. ابن سینا ضمن عقیده به نفس مستقل از بدن، تعریف بدن را هم داخل در نفس می‌کرد. آن‌گونه که "بنا" در تعریف "بنا" دخیل است. اما ابوالبرکات نفس را به کلی جوهر مستقل و بدن را صرفاً آلت نفس می‌انگارد.

۳. روحانیت نفس

ابن سینا براهینی برای اثبات روحانیت نفس اقامه کرده است و خواهیم دید که چگونه ابوالبرکات - بی آن‌که خود معتقد به مادیت نفس باشد - به حق بر این براهین انتقاد وارد کرده است. اما براهین روحانیت نفس، طبق نظر مشاییان و بوعلی:

□ از انسان حرکاتی غیر قسری در ضمن غیر طبیعی ظاهر می‌شود. مثلاً طبیعی این است که انسان طبق سنگینی بدنش ساکن باشد، اما راه می‌رود. این‌گونه حرکات محرک خاصی می‌طلبد که همان نفس است.

- قوای جسمانی با آسیب جسمانی ضعیف می‌شود، اما قوای عقلی از آفت بدن متأثر نمی‌شود. پس باید قوای عقلی طبیعتی متضاداً با قوای جسمی داشته باشد.
- انسان قوای جسمانی خود و آلات آن را نمی‌بیند (این آلات را در آینه می‌بیند). ولی ذات خود را ادراک می‌کند و همین ادراک را هم ادراک می‌کند.
- قوای جسمانی با پیشرفت سن به ضعف می‌گیرند، درحالی که قوای عقلی در پیری به کمال رشد خود می‌رسد.
- اگر نفس عاقله قوه‌ای جسمانی بود، تعقلاتش در جسم حلول می‌کرد و لاجرم امور متضاده را نمی‌توانست ادراک کند. حال آن‌که نفس قادر به ادراک امور متضاده است، پس غیرجسمانی است. ابوالبرکات فقط حجت اخیر را غیرمخدوش می‌داند، ولی بر بقیه‌ی آن‌ها ایراد می‌گیرد.
- دلیل اول ضعیف است، چراکه ممکن است راه رفتن برای انسان و پریدن برای پرنده "غیرطبیعی" نباشد و طبق "طبیعت" خاص خود آن باشد و دلیل بر روحانیت نفس نیست.
- قوای نفسانی هم به موازات ضعف بدن ضعیف می‌گردد، چنان‌که آدم بیمار اندیشه و رأی ناتوانی دارد.
- نفس و جسم هر دو مع‌الواسطه قوای خود را و آلات خود را درک می‌کنند و لذا در دلیل سوم هم بر روحانیت نفس تأییدی نیست.
- دلیل چهارم هم استوار نیست، چراکه ممکن است مزاج پیری سازگار با قوت عقل باشد و ممکن است عقل بر اثر تجارب سالیان عمر تقویت شود و آن در زمان پیری است و قوت عقلی ربطی به پیری ندارد. چنان‌که می‌بینیم وقتی که سن بالاتر برود و آدم خیلی پیر شود عقل هم ضعیف می‌گردد.
- در مورد دلیل پنجم هم چنان‌که اشاره کردیم، ابوالبرکات آن را تأیید می‌کند و می‌افزاید: «این نفس است که قادر به درک کلیات است و "مجرد" را می‌فهمد و نیز تصویر آسمان با عظمت را که در بدن نمی‌گنجد، درمی‌یابد».
- بر روی هم نگرش ابوالبرکات به این مسأله، نقطه‌ی مقابل نگرش ابن سیناست. زیرا

دلایل چهارگانه همین قدر ثابت می‌کند که نفس صفاتی دارد که جسم آن اوصاف را ندارد، اما این دلیل روحانیت نفس نمی‌شود، مگر دلیل پنجم.

۴. تقسیم نفوس به نباتی و حیوانی و انسانی

ابن سینا بین این نفوس تدرّج قائل است. یعنی نفس نباتی اعمّ از حیوانی و انسانی است. چون دو قوه‌ی غذایی و نامیه‌ی آن، علاوه بر نبات، در حیوان و انسان نیز وجود دارد. سپس نفس حیوانی که اعمّ از انسانی و حیوانی است و شامل دو قوه محرّکه و مدرکه (یعنی قوه‌ی حاشه) می‌شود. اخصّ از این دو، نفس انسانی است که قوه‌ی منطقیه (ناطقه) نیز دارد.

ابوالبرکات، اساس را آگاهی می‌گیرد. بر این مبنا نفس نباتی پست‌ترین نفوس است. سپس حیوانی، آن‌گاه انسانی. به این ترتیب، از محدودتر به پرحداخته‌تر و از پایین به بالا و از شعور کم به شعور بالا روی می‌کنیم تا در انسان به درک معانی کلیه و نطق برسیم.^۱ ابوالبرکات تفاوت این سه نفس را در شدت و ضعف نمی‌داند، بلکه آن‌ها را سه جوهر مختلف می‌داند. در نظر ابوالبرکات قوای طبیعی و نفسانی مطلقاً جداست.

استدلال ابوالبرکات بر این است که نفس انسانی غیر از نفس نباتی است این است که هر قوه‌ای وقتی قوه‌ی نفسانی شمرده می‌شود که با حداقل شعوری توأم باشد و اگر دقت کنیم به این که ما هیچ نوع آگاهی از عمل دو قوه‌ی غذایی و نامیه (که مربوط به نفس نباتی است) نداریم، نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی شامل نفس نباتی نیست و اختلاف میان این دو اختلاف جوهری است و وظیفه‌ی نفس انسانی منحصر در اندیشیدن و پدیده‌های عقلی است. چنان‌که [بعضی] حیوانات فاقد قوه‌ی وهم و تخیل و حافظه‌اند. مثلاً پروانه با آن‌که مکرّر به آتش نزدیک می‌شود و از حرارت آن آزرده می‌گردد. مع ذلك، چون حافظه و واهمه ندارد، باز آن عمل را تکرار می‌کند تا می‌سوزد.^۲ بدین‌گونه حیوان قوه‌ی متحرّکه و حسّاسه دارد، ولی از وهم که مخصوص انسان است، خالی است.

۱-المعتبر، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲-المعتبر، ج ۲، ص ۳۱۳.

۵. ارتباط نفس انسانی و قوای آن

ابن سینا برای نفس انسانی دو قوه قائل است: عملی و نظری. قوه‌ی عملی نفس همان است که با آلات بدنی و حواس کار می‌کند و نظر به مادون خود دارد، ولی قوه‌ی نظری نظر به فوق دارد و به عقل فعال که واهب صُور عقلیه و معانی است، توجه می‌کند. بوعلی آن‌جا که از قوه‌ی عملیه‌ی نفس سخن می‌گوید به شیوه‌ی ابطای یونان هر بخش از مغز را به حسی و کاری اختصاص می‌دهد، حتی برای قوه‌ی مستخيله و متوهمه در "تجاویف دماغ" جایی نشان می‌دهد. بدین‌گونه با این توجیه و وظایف الاعضایی، قدر جامع و رابط این قوای پراکنده را معلوم نمی‌دارد.

ابوالبرکات تأکید بر این دارد که حواس آلاتند و بس و آن‌که ادراک می‌کند، نفس است. ابن سینا چون به هر حال فیلسوفی مشایی است، حرف ارسطو را فراموش نمی‌کند که نفس صورت بدن است و بدن ماده‌ی نفس. یعنی هر یک متمم وجود دیگری اند پس ابن سینا تأکید بیشتری بر حواس دارد تا ابوالبرکات. مثلاً ابوالبرکات در ابصار معتقد به شعاع مخروطی نوری است که از چشم خارج می‌شود و به شیء برخورد می‌کند، در مقابل نظر مشاییان که قائل به انطباع صور در چشم بودند.

ابن سینا در محسوسات برای حواس اهمیتی برابر خود نفس قائل است. زیرا معقول نمی‌تواند با محسوس مستقیماً رابطه برقرار کند. لذا نفس را جوهر حال در بدن می‌داند و قوای نفس را میانجی‌های بین بدن و نفس می‌انگارد. هم‌چنان‌که در تحریک نیز قضیه مانند احساس است و نفس با میانجی روی بدن کار می‌کند. اما ابوالبرکات، با تأکید بر این‌که ما علم مستقیم به مُدرکات داریم، نفس حواس و قوا را کمرنگ می‌کند: «این نفس تو است که احساس می‌کنی دارد ادراک می‌کند. قوای حسی و ذهنی هیچ‌کدام در این میان مزاحم و معارض نیستند^۱. بالأخره وحدتی در ما هست که همه‌ی افعال و ادراکات را با ضمیر متکلم و حده به آن نسبت می‌دهیم، درحالی‌که برای فلسفه‌ی مشایی توجیه این وحدت مشکل است. ولی ابوالبرکات آن را حقیقتی تردیدناپذیر می‌داند.

۶. نظریه‌ی معرفت

چنان‌که گفتیم، در نظر ابن سینا نفس انسانی در پایین به واسطه‌ی حواس مسلط بر عالم حسّی است و از بالا به وسیله‌ی عقل فعال مورد افاضه‌ی مجردات قرار می‌گیرد. این جنبه از نفس انسانی "عقل" نامیده می‌شود. انسان با فلسفیدن پاک می‌شود و آماده‌ی گسستن بندهای نفس می‌گردد. با فلسفه است که انسان به یاد زندگی گذشته‌اش (پیشواز الحاق به جسم) می‌افتد. پس ادراک یکی از این سه جهت را دارد: تجرید محسوسات و ساختن کلیات، تذکر علم سابق، فیض عقل فعال از بالا. اکنون بینیم ابوالبرکات چه می‌گوید.

در نظر ابوالبرکات مُدْرَکْ هر چه باشد؛ محسوس یا معقول، ادراک عبارت است از ملاقات مدرک و مدرک به طور مستقیم^۱ و این ملاقات با چشم نفسانی است که همان خود نفس است^۲ و چون ادراک بدون آلت یا مستقلّ از آلت صورت می‌گیرد، لذا فرقی میان ادراک معقول و محسوس نیست و برخلاف پندار مشایبان ادراک محسوسات تفرقه‌ای در نفس پدید نمی‌آورد و نیازی نیست که برای پرهیز از شوائب حسّی، قوای نفس را متعدّد فرض کنیم.

این یگانه‌سازی مدرک حسّی و عقلی هم به کار معنوی مذهب می‌آید و هم به کار مادی مذهب. زیرا بدین‌گونه معنوی مذهب محسوسات را به حساب معقولات، و مادی مذهب معقولات را به عنوان شیخ با انعکاس محسوسات مطرح می‌سازد. اما حقیقت این است که ابوالبرکات نه مادی مذهب است و نه معنوی مذهب. وقتی که ما چیزی را ادراک می‌کنیم، در واقع حکم می‌کنیم به وجود آن قبل از ادراک و همراه با ادراک و بعد از ادراک. ما این ادراک را هم ادراک می‌کنیم. ابوالبرکات صریحاً می‌نویسد «انّ الادراک لیس شرطاً فی الوجود و أنّما الوجود شرط فی الادراک»^۳.

حال چرا ابوالبرکات ادراک حسّی و عقلی را یکی کرده است؟ برای این‌که در نظر او

۱-المعتبر، ج ۲، ص ۴۹۳.

۲-المعتبر، ج ۳، ص ۳۹۹.

۳-المعتبر، ج ۲، صص ۲۰-۲۱.

ادراک نوعی مکاشفه‌ی صوفیانه و بینش معنوی است که بی‌واسطه حاصل می‌شود. بدین‌گونه ابوالبرکات در نحله‌ی نوافلاطونی قرار می‌گیرد و زمینه‌ساز ظهور سهروردی و ملاًصدر است.

۷. حدوث نفس

نفس در نظر ابن سینا به اعتباری حادث است، چراکه با بدن پدید می‌آید و به بدن تعلق می‌گیرد و به اعتباری قدیم است، چراکه در عقل فعال حضور دارد. پس نفس به اعتبار وجود حادث و به اعتبار نبوت قدیم است و حدوث نفس به معنی انتقال آن از عالم مجردات به بدن خواهد بود. اما حدوث به این معنی با خلقت از عدم که اهل دین می‌گفتند یکی نیست.

ابوالبرکات چون نظریه‌ی صدور را که فارابی و ابن سینا به آن معتقد بودند منکر است نفس را هم مطلقاً مخلوق می‌داند و دلایل قدم نفس را رد می‌کند. گفته‌اند: «نفس مستقل از بدن است و موضوع کون و فساد نیست». ابوالبرکات گوید: «این جا دلیل اعم از مدعاست» و به فرض نفس مستقل از بدن باشد، قدیم بودن آن ثابت نمی‌شود.

و نیز گفته‌اند: «نفس غیر از سایر قوای جسم است و در معرض تغیر و استحاله نیست». ابوالبرکات این را می‌پذیرد که نفس معروض تغیر نیست. اما می‌گوید این دلیل قدیم بودن آن نمی‌شود.

گفته‌اند: «چون علت فاعلی نفس جوهری است غیر جسمانی، معلول هم، که نفس باشد، جوهری غیر جسمانی است». ابوالبرکات هم مقدم و هم تالی را محتاج به اثبات می‌داند. آن‌ها گفته‌اند باید در موجد نفس انسانی که عقل فعال است تغییری رخ داده باشد تا نفس را پدیدار کند (اگر نفس را حادث فرض کنیم) و چون در عقل فعال تغییری رخ نمی‌دهد، پس نفس انسانی هم ممکن نیست حادث باشد. ابوالبرکات در جواب می‌گوید: «امتناع اراده‌ی فاعل و یا امتناع وجود مقتضی خارجی را اثبات نکرده‌اند، لذا اشکال به قوت خود باقی است».

البته ابوالبرکات بر بعضی حجّت‌های حدوث نفس هم ایراد گرفته است. یکی این که گفته‌اند: «مشهود و معلوم است که نفس همراه بدن پدید می‌آید و ضعیف است و قوی می‌شود». ابوالبرکات جواب می‌دهد که «اتفاقاً این ضعف آغازین نشانه‌ای از قدم آن است». دیگر از دلایل مشهور معتقدان به حدوث نفس این است که «نفس اگر قبل از جسم وجود داشته است. یا یکی بوده و یا متعدّد به تعدّد اجسام؛ و این شقّ دوم ممکن نیست. زیرا نفس در این حال ماهیّت محض است و در ماهیّت تعدّد نیست و اما یکی هم نمی‌تواند بوده باشد؛ پس در این صورت تشخیص و تفاوت افراد چه می‌شود؟» ابوالبرکات جواب می‌دهد که ممکن است نفوس متعدّد و مختلف الماهیه بوده‌اند.

اما خود ابوالبرکات بیان ساده و روشنی برای حدوث نفس دارد و آن این که اگر فرض کنیم که نفس مقدّم بر بدن بوده است یا معطلّ بوده و یا کاری داشته است و در الهیات ثابت است که هیچ موجودی ممکن نیست بیکار باشد و اما برای همه‌ی ما مسلم است که ما چیزی از کارهای قلبی خود را به یاد نمی‌آوریم. و هیچ نفسی حین تولّد معرفت و علمی ندارد.

۸. جاودانگی نفس

ابن سینا برای اثبات جاودانگی نفس آن را به کلیّ مستقلّ از بدن می‌انگارد و لذا فساد بدن باعث فساد نفس نمی‌شود. خود ابن سینا در مبحث وجود نفس استدلال کرده بود که تعین نفس به بدن است و نفس با جسم به وجود می‌آید، اما در جاودانگی از آن فاصله می‌گیرد.

دلیل دیگر که بر جاودانگی نفس آورده‌اند بساطتِ نفس است که محتوی جهات وجودی و عدمی توأمان نیست. اما خود فرض بساطتِ نفس قابل بحث است.

دلیل دیگر این که نفس انسانی از مجردات است و همانند نفوس فلکی و عقول مفارق باقی و پایدار است، اما این هم دعوی بی حجّتی است و بس.

در نظر ابوالبرکات جاودانگی نفس از آن جهت است که معلولِ جواهر مفارق غیر جسمانی است و چون این علل آن را به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که نابودش کنند.

خود نفس انسانی ضدی ندارد که آن را از بین ببرد. بلی، رابطه‌اش با بدن ممکن است گسسته شود. پیداست که بر نظریه‌ی ابوالبرکات هم ایراد وارد است و حقیقت این است که خلود نفس عقیده‌ای دینی است و ابوالبرکات هم بازگشت ارواح به ابدان را به خواست خدا جایز می‌داند: «فاعل هرگاه که بخواهد علاقه‌ی نفس را با بدن قطع و هرگاه که بخواهد دوباره نفس و بدن را با هم جمع می‌کند».

۹. عقل و صدور

ابونصر فارابی در معانی عقل گوید: «عامه آن را درباره‌ی کسی که صاحب نظر درست در امور باشد به کار می‌برند». متکلمان به نیرویی که میان خیر و شرّ فرق بگذارد، "عقل" می‌گویند. ارسطو در کتاب تحلیلات عقل را نیرویی می‌داند که ما را از مقدمات به نتیجه‌ی یقینی می‌رساند و همو در کتاب اخلاق نیکوماخوس عقل را وسیله‌ی کسب فضیلت اخلاقی می‌انگارد و در کتاب نفس، میان عقل منفعل با بالقوه یا عقل فعال فرق می‌گذارد.

فارابی خود میان چهار نوع عقل فرق قائل شده است:

– عقل بالقوه یا عقل هیولائی

– عقل بالفعل

– عقل مستفاد

– عقل فعال

عقل هیولائی قوه‌ای نفسانی است که آماده‌ی قبول معقولات یا ماهیت موجودات است. عقل بالفعل همان است، درحالی که با صور معقول متحد شده است (صور معقوله به طور بالقوه در اشیاء هست و به فعلیت می‌رسد) عقل مستفاد همان عقل بالفعل است که با صور عقلیه متحد شده و همان صورت را به خود پذیرفته است. این سه مرتبه پیاپی در عقل انسانی است. آن که عقل انسانی را در این مسیر به پیش می‌راند و او را کمک می‌کند عقل فعال است که مستقل از عقل انسانی، بلکه افاضه‌کننده‌ی آن است و عقل انسانی هرگاه که بدان پیوندد به سعادت رسیده است.

بوعلی سینا همین افکار را از فارابی گرفته و عقول را به این ترتیب بیان می‌کند:

– عقل هیولانی که استعداد محض است.

– عقل ممکن یا عقل بالملکه که صورت تحقق یافته‌ی هیولانی است و قضایای

بدیهی اولیه را کسب کرده است.

– عقل مستفاد صورت‌های عقلی و حقایق بعد از بدیهیات را کسب کرده است که

مأخذ آن عقل فعال است.

نسبت عقل فعال به نفوس ما نسبت آفتاب است به چشمان ما. یعنی تا نور آفتاب

نباشد، ما چیزی را نمی‌توانیم ببینیم. پس معرفت جز با اتصال به عقل فعال ممکن نیست.

در نظر ابن سینا نهایت کوشش متعلم حصول آمادگی برای پیوستن به عقل فعال است. این

استعداد پیش از آموزش ناقص و پس از آموزش کامل می‌شود در بعضی اشخاص این

استعداد آن قدر شدید است که آن‌ها به آموزش فراوانی برای اتصال به عقل فعال نیاز

ندارند. برای این برگزیدگان، اتصال به عقل فعال به بهترین صورت تحقق می‌یابد و به

ادراکی مستقیم مبتنی بر مکاشفه‌ی صوفیانه دست می‌یابند.

در نظر ابوالبرکات عقل از ماده‌ی عقل است به معنی زانوبند شتر و به معنی نیروی

بازدارنده‌ی طبع است و این عقل عملی است. اما آن‌چه یونانیان در نظر داشتند (عقل

به معنی قوه‌ی مدرکه‌ی مجردات و کلیات) در عربی نظیری نداشت و لذا مترجمان همین

کلمه‌ی عقل (عملی) را در آن مورد هم به کار بردند و معرفت ویژه‌ی انسان را عقل

نامیدند.

این سهل است، اما تقسیم عقل به هیولانی و بالفعل و قوه‌ی علمیّه و قوه‌ی عملیه...

کم‌کم آن‌ها را از حق دور کرد. حقیقت این است که نفس و عقل یکی است و قوای نفس

چندگانه نیست. هم‌چنین تقسیم عقل را نمی‌پسندد. مُدرک محسوسات همان مُدرک

معقولات است و خیال و حافظه و یادآوری هم چیزی جز آن نیست. یک حقیقت واحد

هست که از جهت تصرف در ابدان، نفس و از جهت فعالیت‌های ذهنی مانند درک کلیات

و ترتیب دلایل، عقل نامیده می‌شود.

ابوالبرکات برخلاف فارابی و بوعلی سینا و ابن رشد نیازی به عقل فعال نمی‌بیند و

عقل را بنفسه قادر به ادراک معقولات می‌داند، مانند دانه که بالقوه درخت است و می‌تواند درخت شود و لازم نیست که درخت دیگری او را کمک کند، و اگر قدم‌چیزی در این باب گفته‌اند فرض و حدسی بیش نیست و ضرورت ندارد^۱.

انکار عقل فعال نقطه‌ی تحوّل در فلسفه اسلامی بوده است. چه تا آن زمان و بعد از آن هم فلاسفه‌ی اسلامی آن را قبول داشتند. انکار عقل فعال انکار نظریه‌ی صدور است. مشایبان اسلامی بر آن بودند که «الواحد لا یصدر عنه الا واحد» و برای این معلول واحد یا عقل اول سه صدور قائل می‌شدند: از عقل اول از جهت این که مبدأ را تعقل می‌کند عقل ثانی صادر می‌شود و از عقل اول از جهت این که ممکن است (نه واجب) جرم فلک اول صادر می‌شود و از عقل اول به لحاظ این که واجب است (بالغیر) نفس فلک اول که محرک آن است، صادر می‌شود.

ابوالبرکات بر مشایبان تناقض می‌گیرد که شما گفتید: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود؛ پس چگونه از صادر اول سه چیز صادر شد؟ ممکن است پاسخ دهند: از یکی از آن لحاظ که یکی است جز یکی صادر نمی‌شود. ابوالبرکات می‌گوید این حرف به خودی خود درست است. اما آن نتایج که شما می‌خواهید از آن بر نمی‌آید^۲.

نکته‌ی دیگری که ابوالبرکات به مشایبان گرفته است این است که آنان ترتیب افاضه را طولی گرفته‌اند: "الف" علّت "ب"، "ب" علّت "ج"، "ج" علّت "د" ... و این تجدید قدرت الهی است. به علاوه در صورت صحت این نظریه، موجوداتی که در سطح واحدی از قرب یا بُعدند نباید کثرت داشته باشند، مثلاً نوع خاصی از حیوان نباید افراد متعدّد داشته باشد. لذا ابوالبرکات هم به لحاظ حفظ آزادی خلقت برای خدا و برای در دست داشتن توجیه مقبولی از کثرت موجودات، معتقد است که خلقت خدا دارای ابعاد گوناگون است و هر لحظه قادر به خلقت است. گیرم که نخست مخلوقی برای خاطر خودش آفریده و مخلوقی دیگر برای آن مخلوق یا باز هم برای خودش و هر کدام از این مخلوقات هم به نوبه‌ی خود چیزی یا چیزهایی پدید می‌آورد. مثل آن که خانه‌ای بخرد و

۱-المعتبر، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲-همان، ج ۳، ص ۱۵۶.

برای آن خانه فرش و پرده‌ای یا اسبی بخرد و برای آن اسب رکابی یا آرایه‌ای: «کذلک بخلق الله تعالی الموجودات فتوجد عنه و عمّا عنه والذی عنه منه لاجله و منه لاجل ما عنه»^۱. و این تصوّر از خلقت با تنزیل الهی منطبق تر است. مثلاً خدا آدم را آفرید و حوّا را از نفس آدم برای آدم و اولاد حوّا و آدم را از آن‌ها و برای آن‌ها^۲.

مشایبان نفوس انسانی را هم معلول عقل فعال می‌دانستند، اما ابوالبرکات از راه اختلاف طبایع و احوال و افعال نفوس استدلال می‌کند که آن‌ها علل متکثره دارند و علل نفوس جواهر غیر جسمانی شبیه مثل افلاطونی است^۳.

هم‌چنین ابوالبرکات بر تعداد عقول معترض است که آن را منحصر در ده دانسته‌اند (که خود متکی بر نه فلک و هفت سیاره است). البته بعضی مشایبان تعداد عقول را هشت و بعضی نه پنداشته‌اند، اما ابوالبرکات بر آن‌ها ایراد می‌گیرد که پس نفوس نباتی و حیوانی و چهار عنصر چه می‌شود؟ (برای تمام این‌ها درجه‌ای از عقل قائل است) بدین‌گونه تعداد عقول محدود به آن چه مشایبان می‌گویند نیست.

دیدیم که ابوالبرکات عقول مفارقه را رد نکرد، بلکه بر تعدادشان افزود؛ حال باید پرسید: نقش این عقول در فلسفه‌ی ابوالبرکات چیست؟ مشایبان آن‌ها را واسطه در خلقت و عقل فعال را "واهبُ الصُّور" می‌انگاشتند. ابوالبرکات این‌ها را به خدا نسبت می‌دهد؛ پس نقش عقول در نظر او چیست؟ پاسخ این است که ابوالبرکات عقول را حافظ و رهنما و اساساً مصدر و منبع نفوس انسانی می‌داند و نقشی هم‌چون ملائکه - آن‌چنان‌که اهل ادیان می‌گویند - برای عقول قائل است و تعداد این ملائکه به اندازه‌ی ستارگان مرئی و نامرئی آسمان است بلکه بیش تر. حتی می‌توان عدد ملائکه را برابر همه‌ی موجودات محسوس انگاشت. در این صورت ملائکه حافظ و مدبّر محسوسات خواهند بود^۴. شکی نیست که ابوالبرکات در این نظریه متأثر از قرآن کریم است و نیز ممکن است متأثر از اندیشه‌ی ایرانی فرّوهرها بوده باشد.

۱- همان، ج ۳، ص ۱۵۹.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۵۶.

۳- همان، ج ۳، ص ۱۵۳، ۱۵۲.

۴- همان، ج ۳، ص ۱۶۸.

تفاوت نفوس بشری مربوط به تفاوت مراتب رعایت و حراست و تدبیر ملائکه نسبت به آن‌ها خواهد بود و تفصیل این مطلب از علم مشاهده و مکاشفه به دست می‌آید. نه علم استدلال^۱. نفس وقتی به درجه‌ی خاصی از کمال برسد می‌تواند از راه اشراق و حدس [فهم سریع بدون طیّ مقدمات] انوار ملائکه را بالعیان ببیند و آن بسته به بخشش فرشته‌ی رهنمای آن نفس است.

اولین بار است که در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی که نظریه‌ی عقول مفارقه یا ملائکه مستقلّ از آرایش یونانی‌گری به وسیله‌ی ابوالبرکات مطرح گردید و اولین بار است که ملاحظه می‌کنیم که نظریه‌ی مُثُل افلاطونی منزّه از همه‌ی جنبه‌های شرک‌آلودش [ربّ النوع‌ها] هماهنگ با تعالیم اسلام نشان داده شده است و در تمام مواردی که ابوالبرکات با مشایبان تقابل دارد او را متفکّری اصیل می‌یابیم که در برابر میراث یونانی ایستاده و استقلال اندیشه‌ی متفکّران اسلامی را نشان داده است.

مجموعه مقالات کنگره‌ی بین‌المللی شیخ اشراق*

احوال و آثار حکیم سهروردی شهید آزاده‌ی اندیشه ارزش آن را دارد که کتاب‌ها درباره‌ی او نوشته شود. این مجموعه‌ی مقالات که کلاً چون کار اول بود ضعیف یا متوسط است به هر حال شامل ده‌ها مقاله از محققان ایرانی و خارجی درباره‌ی سهروردی می‌باشد و برای کسی که راجع به این حکیم تحقیق می‌نماید، ملاحظه‌ی آن بایسته می‌باشد. بعضی از نکات مهم این مجموعه را برای نمونه می‌آوریم:

□ فلسفه شیخ اشراق در واقع اصالت انوار است یعنی حقایق نوریّه کثیره با وصف شدت و ضعف^۱.

□ از نظر شیخ اشراق، انوار مجرّده موجوداتی جزئی و عینی هستند که بالذات ظاهرند و علت ظهور اشیا‌ی دیگراند^۲.

□ شیخ اشراق دلایل ردکنندگان تناسخ نزولی را کافی ندانسته، اما شخصاً به تناسخ قائل نبوده است^۳.

□ آتشکده شیزر - بین مراغه و زنجان و سهرورد - تا زمان سهروردی و مدت‌ها بعد از او نیز باقی بود و مرکز تعالیم زرتشتی محسوب می‌شد. شاید آشنایی سهروردی از

* زنجان، ۱۳۸۰، در سه مجلد ۳۸۰+۳۲۶+۳۷۳ ص.

۱- ج ۱، ص ۳.

۲- ۲۵/۱.

۳- ۲۷۸/۱.

حکمت خسروانی همین باشد.^۱ بسیاری از مسائل و مبانی سهروردی تغییر اصطلاح است.^۲ گر اعتقاد به خلافت و حاکمیت قطب را متأثر از اندیشه‌ی فَرّه کیانی قدیم ایرانیان بدانیم، این تأثیر و تأثر بسیار زودتر از سهروردی صورت گرفته است.^۳

□ سهروردی در عصر نثر فنی، به نثر فارسی قرن چهارم بازگشت کرد.^۴

□ ابوالعلاء عقیفی در مقدمه‌ی مشکاة الانوار گوید: «غزالی نخستین فیلسوفی است

که به وضوح ردّی به فلسفه‌ی اشراق نهاده است»^۵.

با عبارتی پرمعنا از آغاز رساله‌الطیر سهروردی این معرفی مختصر را به پایان

می‌بریم:

ای برادران حقیقت، هم‌چنان از پوست پوشیده بیرون آید که مار بیرون آید و هم‌چنان روید که مور رود که آواز پای شما کس نشنود و بر مثال کژدم باشید که پیوسته سلاح شما پس پشت شما بود که شیطان از پس بر آید! و چون بیش تر مرغ باشید که سنگ‌های گرم کرده فرو برد و همین کرکس باشید که استخوان‌های سخت فرو برد و هم‌چون سمندر باشید که پیوسته میان آتش باشد، تا فردا به شما گزند نرسد و هم‌چون شب‌پره باشید که به روز بیرون نیاید تا از دست خصمان ایمن باشد.

۱- ۸۷/۲

۲- ۹۱/۲

۳- مقاله‌ی سید یحیی شریبی، ۹۱/۲.

۴- ۳۶۸/۳

۵- ۳۱۰/۲

گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی*

این که «آراء و احکام نقد ادبی بر بنیانی فلسفی متکی است» و این که «هر فلسفه‌ای دارای شاخه‌ای در ادبیات است» مورد تأیید و تصدیق هر نقدنویس و نقدشناسی است. جای کتابی تحت عنوان گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی در مطبوعات ما خالی بوده و البته با وجود همین کتاب مورد بحث و چندین کتاب که طی سال‌های اخیر از زبان‌های اروپایی به فارسی ترجمه شده باز هم جای خالی این بحث احساس می‌شود. البته این کتاب محدود به ادب عربی آن هم در دوران اسلامی است.

در عالم اسلام، پیش از آن که نقادان عربی و اسلامی با فلسفه‌ی یونانی و نقدالشعر یونانی آشنا شوند، بر اساس شایستگی [تناسب و اقتضاء و رعایت حال مخاطب و متکلم] نقد می‌نمودند. مثلاً شَمَاح در انتقاد بر شاعری می‌گوید که او حق شترش را ادا نکرده آن‌جا که سروده است: «هرگاه مرا به معشوقه برسانی و بار مرا حمل کنی ترا در خونت غوطه‌ور خواهم ساخت»^۱ و یا شاعری دیگر گفته است: «سیرابی و سیری در توانگری کافی است»^۲. این دون هم‌تی و محدودیت خواست و فکر شاعر را می‌رساند.

از جمله کسانی که تا حدی با گرایش‌های عقلی آشنا شدند و آن را وارد نقد کردند جاحظ و ابن قتیبه در قرن سوم است. ابن طباطبا صاحب عیارالشعر گوید: «کلمات شعر

* گرایش‌های فلسفی در نقد ادبی، سعید عدنان، نصرالله امامی، دانشگاه شهید چمران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۱- ص ۲۴.

۲- ص ۲۵.

یک‌دیگر را می‌طلبید»^۱ و نیز گفته است: «امتزاج و اتصال مضامین باید در شعر ملحوظ شود»^۲. ابن طباطبا در شعر صدق را بر کذب ترجیح می‌نهاد^۳ و شعر دوره‌ی اسلامی را برتر از شعر جاهلی می‌شمرد^۴.

قدامه بن جعفر (۳۳۷ ه. ق) که در منطق شهرت داشت مضمون شعر را ماده و شعر را صورت می‌داند^۵. او در نقد، اخلاق را دخالت نمی‌دهد اما عقل را دخیل می‌داند^۶. آمدی (۳۷۱ ه. ق) علل اربعه را وارد نقد کرد^۷. عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ ه. ق) بزرگ‌ترین عالم بلاغت مسأله‌ی نظم کلام را در اعجاز قرآن مطرح کرد و این به کلام نفسی برمی‌گردد. اشاعره برای اثبات قدیم بودن قرآن، فرضیه‌ی کلام نفسی را آوردند از جمله باقلانی این مبحث را فقط در حوزه‌ی اعجاز قرآن محدود کرده است^۸ اما عبدالقاهر نظم کلام را دنباله‌ی منطقی کلام نفسی می‌داند و اعجاز قرآن را بر اساس نظم توجیه می‌کند^۹. طه حسین گوید عبدالقاهر در تألیف قواعد کَلِّ نحو عربی با آراء ارسطو کوشیده است و نیز گوید عبدالقاهر کتاب العبارة ابن سینا را خوانده و در آن اندیشیده است^{۱۰}.

حال ببینیم خود فلاسفه‌ی اسلامی در مورد نقد الشعر چه می‌گویند؟ باید توجه داشت که شواهد و امثله‌ای که ارسطو در کتاب الشعر آورده چون مربوط به ادبیات نمایشی یونان بود و تناسبی با ادبیات عرب نداشت، مورد توجه قرار نگرفت^{۱۱} و گاه فلاسفه‌ی اسلامی تراژدی و کمدی را با مدح و هجو اشتباه می‌کردند و محاکات ارسطو را گاه با تشبیه و گاه با صنعت ردالعجز علی الصدر یکی می‌گرفتند^{۱۲}. خوشبختانه ابن سینا در

۱- ص ۴۰.

۲- ص ۴۲.

۳- ص ۱۴۲.

۴- ص ۴۴.

۵- ص ۱۳۵.

۶- ص ۴۹-۴۶.

۷- ص ۶۱.

۸- ص ۷۵.

۹- صص ۷-۷۶.

۱۰- ص ۸۴.

۱۱- صص ۹۳، ۵۸.

۱۲- ص ۹۹.

این جا عین این دو کلمه را به کار برده چون متوجه ضعف ترجمه بوده است.^۱ ابن سینا کوشید ابهامات ترجمه کتاب ارسطو را رفع کند^۲ و گرچه در بعضی موارد موفق بود اما در کلّ به علّت عدم تناسب میان ادب نمایشی یونان با ادبیات عرب مثال‌های ابن سینا بسیار کم است.^۳ ابن رشد کوشیده است مثال‌های بیشتری بیاورد اما او هم مثال‌هایش به جا نیست.^۴ ابن رشد کوشید به ارسطوی واقعی نزدیک شود اما در نقد الشعر بیش از ابن سینا از ارسطو دور شده است.^۵ فهم بوعلی از محتوای فلسفه نقد ارسطو بهتر بوده است. ابن سینا می‌گوید: «در شعر یونان اغراض مدنی (مشاورات، منافرات و مشاجرات) مطرح بوده است در حالی که شعر عربی غرضش ایجاد شگفتی است».^۶ فارابی شعر را صرفاً کلام مخیّل می‌داند اما ابن سینا وزن را ذاتی شعر می‌شمارد.^۷ ابن سینا صدق و کذب را خارج از مقوله‌ی شعر می‌داند و هدف شعر را تحسین یا تقبیح و یا مطابقه انگاشته است.^۸ مثلاً شاعر کسی را به شیر تشبیه می‌نماید اگر تحسین منظور است می‌شود "شیر دلاور" و اگر تقبیح منظور است می‌شود "شیر ستمگر".^۹ غزالی مثل افلاطون به شعر می‌نگرد^{۱۰} و ابن مسکویه صریحاً نقد اخلاقی را در نظر دارد و جوانان را از خواندن اشعار ناپسند منع می‌کند.^{۱۱} ابن رشد گوید مایه‌ی شعر یونانی دعوت به فضیلت بوده است اما شعر عربی مایه‌اش تکذبی است، و نسیب (تغزل) چیزی نیست جز فراخوانِ گناه.^{۱۲} مؤلف گوید ابن رشد درباره‌ی این که شعر عربی هدفش تکذبی بوده اشتباه کرده است.^{۱۳}

۱- ص ۱۱۱.

۲- ص ۱۰۱.

۳- ص ۱۷.

۴- ص ۱۲۰.

۵- ص ۱۲۶.

۶- ص ۱۰۸.

۷- ص ۱۰۷.

۸ و ۹- ص ۱۱۰.

۱۰- ص ۱۱۴.

۱۱- ص ۱۱۳.

۱۲- ص ۱۱۸.

۱۳- ص ۱۱۹.

می‌دانیم که یکی از شرایط ارسطو برای اثر هنری خوب وحدت مضمون بود. نقّادان عربی این وحدت ساختار را در قصیده یافته‌اند.^۱ حاتمی گوید: «بیکره‌ی قصیده هم چون خلقت انسان است»^۲.

این خلاصه‌ای بود از مهم‌ترین نکات کتاب، نقص عمده در اصل کتاب، عدم توجه به تأثیر عوامل اجتماعی بر هنر و ادبیات است چه در محتوی و چه در قالب.

۱- ص ۱۵۳.

۲- ص ۱۵۶.

المنزَع البديع*

کتابی از غرب اسلامی در بلاغت

غرب اسلامی با حفظ فاصله‌ی یکی دو قرن همیشه در علم و ادب پیرو شرق اسلامی بوده است. چنان‌که بعد از عرضه‌ی آثار بلاغیون شرق اسلامی هم‌چون عبدالقاهر جرجانی (متوفی ۴۷۴ یا ۴۷۱ ه. ق) مؤلف اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز و ابن سنان خفاجی (متوفی ۴۶۶ ه. ق) مؤلف سرالفصاحة و سکاکی (متوفی ۶۲۶ ه. ق) مؤلف مفتاح العلوم طی قرن هفتم با پیدایش مکتب نقد و بلاغت در مغرب مواجه هستیم. حازم قرطاجنی (متوفی ۶۸۴ ه. ق) کتاب منهاج البلغاء و سراج الادبا (چاپ تونس، ۱۹۶۶) را نوشت و به دنبال او دانشمند ذوفنون مراکشی ابن البناء العددی (متوفی ۷۲۱ ه. ق) کتاب الروض المرعب فی صناعه البديع را تألیف نمود. ابو محمد القاسم سجلماسی از همین مکتب است که تألیف المنزع البديع را به سال ۷۰۴ ه. ق تمام کرده. اهمیت این تألیفات به‌ویژه کتاب سجلماسی در آن است که در تنظیم و ترتیب و تقسیماتش صبغه‌ی عقلی حاکم است. به‌علاوه به‌طور واضح تأثیر فکر و فرهنگ یونانی را در فنون بلاغی اسلامی و عربی باز می‌نمایاند. مسأله‌ای که از طرف عده‌ای مورد تشکیک قرار گرفته، اما اگر در آثار بلاغیون شرق اسلامی تأثیر یونان را بالعیان نمی‌بینیم، در کتاب المنزع بیش از یازده بار به ارسطو (و هم‌چنین اسکندر افروسی) اشاره شده هم‌چنان‌که از کتاب المنطق و

* ابو محمد القاسم السجلماسی، المنزع البديع فی تجنیس اسالیب البديع، تقدیم و تحقیق علان الغازی، الرباط، مکتبه المعارف، ۱۹۸۰ / ۱۴۰۱، ص ۶۴۸.

کتاب المقولات (قاطیغوریاس) و کتاب الشعر و کتاب التمانیه و کتاب الخطابة ارسطو نام برده شده است، گذشته از این‌ها به نام و آثار فارابی و ابن سینا هم اشاره شده است. مصحح کتاب بحث مستقلی در تأثیر اندیشه‌ی یونانی بر نقد بلاغت اسلامی و عربی دارد و مطالبی هم در مقدمه‌ی کتاب راجع به این موضوع آورده است.^۱

باری از احوال مؤلف آن چه مسلم می‌دانیم این است که هنگام تألیف این کتاب شهرت علمی داشته و مدتی پس از آن (۷۰۴ ه. ق) نیز زیسته است. ضمناً جزء القاب او کلمه‌ی "الانصاری" را آورده‌اند که نشان می‌دهد اجدادش احتمالاً از مهاجران حجاز بوده‌اند و از مجموع کتاب و نیز مصطلحات فلسفی که در جای‌جای کتاب پراکنده است^۲، اطلاع مؤلف بر علوم عقلی پیدا است صرف‌نظر از تسلطی که بر نحو و لغت و عروض دارد.^۳

تصحیح کتاب براساس دو نسخه که یکی تاریخ تحریرش ۹۹۰ ه. ق و دیگری نسخه‌ای تحریر شده به سال ۸۰۲ ه. ق است صورت گرفته که این دو نسخه مستقل از هم و مکمل یکدیگر بوده‌اند.^۴ مصحح کمال دقت و تحقیق را در عرضه‌ی یک کار قابل استفاده به خرج داده و با مراجعه به ده‌ها منبع و مرجع^۵ و نیز کتبی که خود مؤلف در متن نام برده است^۶، یک تصحیح علمی درجه اول به انجام رسانده است. متن کتاب معرّب است و لغات و تعبیرات مشکل توضیح داده شده و هرگاه شعر یا نثری که به عنوان شاهد در متن آمده و در مأخذ معروف دیگری ضبطش فرق دارد به آن ضبط مشهورتر نیز در حاشیه اشاره شده است.

با اشاره به فهرست موضوعات کتاب این معرفی مختصر را به پایان می‌بریم. از وجود کلمه "بدیع" در عنوان کتاب نباید چنین برداشت کرد که کتاب در موضوع "علم

۱- ص ۵۸.

۲- رک: ص ۱۷۴-۱۴۷.

۳- صص ۵۳، ۵۲.

۴- ص ۷۷.

۵- طبق فهرست ص ۶۳۸-۶۲۵.

۶- طبق فهرست ص ۵۶۲.

بديع " است بلکه، همانند کتاب البديع ابن المعتز (متوفی ۲۹۶ هـ. ق) کتابی است که علاوه بر "صنایع بديعیه" مباحث عمده‌ی معانی و بیان را نیز شامل می‌شود که البته در اصطلاحات گاه با آن چه بلاغیون شرق اسلامی به کار برده‌اند، (مخصوصاً بعد از خطیب قزوینی و تفنازانی تثبیت شده است) تفاوت دارد و نظر به این که تقسیمات جنبه‌ی عملی و استقرایی ندارد بلکه رنگ نظری و استنتاجی بر آن غلبه دارد از تکلف عاری نیست. کتاب شامل ده "جنس" است:

اول: ایجاز

دوم: تخییل

سوم: اشاره

چهارم: مبالغه

پنجم: وصف

ششم: مظاهره

هفتم: توضیح

هشتم: اتساع

نهم: انثنا

دهم: تکریر

برای نمونه اشاره می‌کنیم که صنعت بديع "تجنیس" ذیل و ضمن عنوان "تکریر" بررسی می‌شود و به صنعت بديع "تصدیر" ذیل و ضمن عنوان "مظاهره" و به صنعت "تجاهل العارف" جزء تقسیمات "مبالغه" اشاره می‌شود. "تشبیه و استعاره" از تقسیمات تخییل است حال آن‌که "کنایه" در ذیل و ضمن "اشاره" بررسی گردیده است.

صرف نظر از سلیقه‌ی خاص مؤلف در تفریع و تنويع مطالب، در متن کتاب نظرات ناقدانه و توضیحات دقیقش خواندنی است و برای کسانی که بخواهند در مباحث سلاست غور و بررسی کنند، امثله و شواهد و نیز تعریفات را استقصاء نمایند؛ مراجعه به این کتاب که نخستین بار چاپ شده، ضروری است.

کتابی در توحید معتزلی از حوزه‌ی قاضی عبدالجبار*

از جمله آثار مهم معتزلی که جای خالی قسمت‌های کم شده از کتاب عظیم المغنی قاضی عبدالجبار همدانی (متوفی ۴۱۵ یا ۴۱۶ ه. ق) را پر می‌کند، کتابی است که تحت عنوان فی التوحید جزء سری "تراث المعتزلة" به کوشش دکتر محمد عبدالهادی ابوریده استاد فاضل مصری منتشر شده است. نظر به این که در ایران این کتاب کمتر مورد توجه قرار گرفته است در این جا مختصراً با استفاده از مقدمه‌ی مصحح نامبرده، سرگذشت و مشخصات و خصوصیات این کتاب را بیان می‌کنیم.

اساس طبع این کتاب بر یک نسخه خطی منحصر به فرد متعلق به کتابخانه‌ی متوکلویه صنعادر یمن بوده^۱. نسخه اول و آخر نداشته، اما محقق و مصحح کتاب از شیوه‌ی نگارش کتاب یقین کرده که مؤلف از متکلمان حوزه‌ی قاضی عبدالجبار است حتی با نظر اول تصور می‌شده که کتاب جزئی از اجزاء المغنی باشد^۲.

اما دکتر ابوریده در صدد برآمده است که نام مؤلف و عنوان کتاب را بیابد بدین

* فی التوحید (دیوان الاصول لابی رشید سعید بن محمد نیشابوری؟) تحقیق د. محمد عبدالهادی ابوریده، کلیة الاداب، جامعه‌ی عین شمس، وزارة الثقافة، مؤسسة المصرية العامة للتألیف و ترجمة، الطباعة والنشر، ۱۹۶۹، ۷۲+۶۲ ص.

۱- در آخر نسخه که ناتمام بوده این عبارت نوشته شده: «بلغ نظراً بحمدالله و منه و عونه فی العشر الاخری من شهرالله المعظم شهر رمضان من سنة سبع و ثمانیه» که نشان می‌دهد تاریخ کتابت پیش از آن است. در ضمن طبق آن چه مصحح و محقق کتاب تشخیص داده و در مقدمه ذکر کرده است این نسخه در حدی که موجود است بخش اول از کتاب بزرگی است که شامل اثبات وجود خدا و صفات او می‌شود (ص ۴۰) و اثبات صفت قدیم را کم دارد.

۲- صص ۶، ۳.

منظور آثار متکلمان حوزه‌ی قاضی عبدالجبار را از قبیل: تعلیق ابومحمد اسماعیل بن علی فرزادی^۱ و تعلیق احمد بن ابی هاشم حسینی معروف به مانگدیم و ششدیو^۲ بر شرح الاصول خمسہ قاضی و نیز کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف^۳ ابومحمد حسن بن احمد بن متویه... را مورد مطالعه‌ی دقیق قرار داده است^۴ و نیز از طریق نام‌هایی که در کتاب ذکر شده، کوشیده است راهی به سوی کشف مجهول بگشاید. نام‌ها عبارت است از: شیوخ معتزله هم چون ابوالهذیل علاف، ابراهیم نظام، ابن راوندی، ابوالقاسم کعبی، ابوعلی، ابوهاشم جبائی، ابوعلی بن خلّاد و شاگردش ابو عبدالله حسین بن علی بصری (که خود استاد قاضی عبدالجبار است) و نیز ابواسحاق (ابراهیم بن عیاش) که شاگرد ابوهاشم و ابن خلّاد و استاد قاضی بوده است و خود قاضی و ابواسحاق نصیبی از معاصران او و ابورشید (سعید بن محمد نیشابوری) و ابومحمد (حسن بن متویه) که این دو از شاگردان قاضی‌اند.^۵

ملاحظه می‌شود که مؤلف کتاب، به کسی که متأخر از ابورشید باشد، اشاره نکرده. این ابورشید بعد از قاضی رئیس حوزه و مرجع مکتب او گردید و در اصول معتزله و خلاف بین بغدادیان و بصریان کتاب نوشت و نیز به کسی متأخرتر از ابن متویه تلخیص‌کننده‌ی بعضی از آثار قاضی اشاره نکرده است. تا این جا معلوم می‌شود که مؤلف می‌باید معاصر شاگردان قاضی بوده باشد یعنی حدود نیمه‌ی اول قرن پنجم هجری^۶. نام خود قاضی در کتاب مکرر آمده با این‌گونه عبارت‌ها: "وقد ذکر قاضی القضاة"، "فصل قاضی القضاة بین کذا و کذا" ... پس کتاب از خود قاضی نیست و از جهت سیاق نوشته، می‌شود که تعلیق بر یکی از کتاب‌های قاضی باشد هرچند با تعلیقات مسلم (مانند نوشته فرزادی و مانگدیم) تفاوت بارز دارد، حال این فرض را بررسی می‌کنیم.

۱- نسخه‌ی عکس‌دار الکتب المصریة، رقم ۲۷۸۷۰۰ ب (از روی نسخه‌ی یمن).

۲- همان، رقم ۲۷۷۹۹ ب (از روی نسخه‌ی یمن).

۳- همان، رقم ۲۹۳۱۴ ب (از روی نسخه‌ی یمن). جزء اول این کتاب به کوشش عمر عزمی به سال ۱۹۶۵ در مصر و به اهتمام هوبن هلندی در بیروت چاپ شده است.

۴- ص ۶.

۵- نسخه‌ی عکس‌دار الکتب المصریة، رقم ۲۷۸۰۱ ب (از روی نسخه‌ی یمن).

۶- ص ۷.

از قرائن دالّ بر این که کتاب تعلیق بر اثری از قاضی یا ابورشید و ابن متویه نیست، این است که پس از ذکر نام این سه، هیچ‌گاه عبارت "رحمة الله" نیاورده و حال آن که همیشه بعد از اشاره به مؤلف کتاب اصلی (یعنی متنی که کتاب مورد بحث ما حاشیه یا تعلیق بر آن است) عبارت "رحمة الله" را می‌آورد. پس تألیف کتاب در زمان حیات قاضی و شاگردان بزرگش صورت گرفته است در ضمن این کتاب به التذکرة (فی لطیف الکلام) ابو محمد حسن بن متویه اشاره شده (و ذکر ابو محمد فی التذکرة فقال...) پس نمی‌توان همان کتاب التذکرة باشد^۱. و مقایسه‌ی متن کتاب با آثار شاگردان قاضی از قبیل المجموع فی المحيط بالتکلیف ابن متویه و التعلیق علی شرح اصول الخمسه فرزادی و ششدر و نیز مقایسه آن با فی اصول الدین^۲ محمود بن محمد بن الملاحی (متوفی ۵۳۲ ه. ق) و الواسطه فی اصول الدین^۳ احمد بن حسن بن محمد بن ابی بکر (که این دو کتاب در علم کلام معتزله است) و نیز مقایسه با کتاب تعلیق الاحاطة فی اصول الدین^۴ که احتمالاً تألیف یکی از زیدیه‌ی عراق است، نشان می‌دهد که کتاب مورد بحث ما هیچ یک از این کتب نامبرده نیست^۵. پس راهی جز این نمی‌ماند که از خود کتاب چیزی بیابیم.

ابواب و فصول کتاب غالباً با ذکر عبارتی آغاز می‌گردد که اول و آخرش مشخص است و به یک مؤلف متوفی نسبت داده می‌شود و بعضی جاها به این که عبارت از یک «کتاب» نقل می‌گردد، اشاره شده است. مؤلف کتاب مورد بحث ما دلایل رأی صاحب کتاب اصلی را گاه تأیید و گاه ردّ می‌کند و به دلایل دیگری همان رأی را اثبات می‌نماید^۶ و کتاب مورد بحث ما هم چون دیگر آثار معتزله و بیش از همه‌ی آنها یک رشته مناقشه و جواب و اشکال و ردّ خلاف طولانی است. از ویژگی‌های این کتاب، اشتمال آن بر

۱- ص ۸.

۲- نسخه‌ی عکس دار الکتب المصریة، رقم ۲۹۰۵۲ ب (از روی نسخه‌ی یمن).

۳- همان، رقم ۲۸۷۹۲ ب.

۴- همان، رقم ۲۷۸۰۲ ب.

۵- صص ۸-۹.

۶- صفحه‌ی ۲۷۳ به بعد و ۲۸۴ به بعد از متن کتاب. لازم به یادآوری است که همه‌ی شماره‌های ارجاع داده شده در مقاله‌ی ما به صفحات مقدمه‌ی کتاب است. متن کتاب مجدداً از صفحه‌ی ۱ شماره گذاری شده است. باید توجه داشت که اشاره به عقاید محمد بن زکریا رازی در این کتاب، مقدم بر آثار ناصر خسرو است.

مطالبی است در ردّ قائلان به قدم اجسام و ردّ بر محمد بن زکریا رازی در انکار صانع و نظریه‌ی خاصّ او در لذّت^۱ و بیان مفصّلی در اثبات تناهی آن چه از افعال و حرکات گذشته است^۲ (یعنی عالم ازلی نیست) که این همه به این تفصیل در کتب معتزله بی سابقه است.^۳

اکنون عناوین کتب معتزله در ردّ و مناظره را می آوریم تا ببینیم کدام یک را می توان متنی فرض کرد که کتاب مورد بحث ما تعلیق بر آن است. ابن المرتضی در طبقات الممتزلة از آثار ابوالقاسم کعبی (متوفی ۳۱۹ ه. ق) کتاب عیون المسائل و مقالات ابی القاسم نام می برد به اضافه‌ی: «وله آثار جمیله فی مناظرة المخالفین». و در اخبار ابن راوندی آورده است که کتاب التاج را در تأیید ثنویان و ردّ موحدان و بعث الحکمه (یا: نعت الحکمه) را در تأیید ثنویان و کتبی در نقض اسلام نوشته که ابوعلی (جبائی) و (ابوالحسن) خیاط و زبیری اکثر آن کتب را ردّ کردند و از رجال طبقه دهم معتزله، ابوعلی بن خلّاد است مؤلف کتاب الاصول و المشرح که از شاگردان سخن گویش ابوهاشم (جبائی) بود.

و از رجال طبقه‌ی یازدهم معتزله ابوالحسن احدب است از شاگردان و طرفداران متعصّب ابوالقاسم کعبی.^۴

و از رجال طبقه‌ی دوازدهم معتزله یعنی اصحاب قاضی عبدالجبار یکی ابورشید سعید بن محمد نیشابوری است صاحب کتاب دیوان الاصول؛ و این کتاب با بحث جواهر و اعراض شروع شده سپس به توحید و عدل رسیده است. ابن المرتضی گوید: از چند طریق شنیده‌ام که از قاضی القضاة (عبدالجبار) کتابی درخواست کردند در فتاوی کلام و او مشغول تألیفات دیگر بود. آن کار را به ابورشید واگذار کرد و ابورشید دیوان الاصول را نوشت^۵ و نیز از رجال طبقه دوازدهم ابوالحسین محمد بن علی بصری است که آثاری

۱- صص ۸-۹.

۲- ص ۲۵۴ به بعد از متن کتاب.

۳- ص ۱۰.

۴- ص ۱۱.

۵- صص ۱۱-۱۲.

در ردّ و نقض اقوال شیوخ معتزله داشته، لیکن فلسفه مشرب بوده و مقبول نبوده است.^۱ اگر در کتاب مورد بحث ما کاوش بکنیم یک جا به مطلبی بر می‌خوریم که مؤلف این کتاب اصلی (ماتن) ایرادی گرفته و خود وجه دیگری اختیار کرده و چون بحث را ادامه داده، دیده است که ایراد مفروض بر وجهی که خود اختیار کرده نیز وارد است و نوشته: «اکنون معترضی را رسد که بگوید شما خود در همان ورطه افتادید که بر استادتان شیخ ابوعلی بن خلّاد ایراد می‌گرفتید: فقد دخلتم فیما عبتم علی شیخکم ابن علی بن خلّاد».^۲

و از این صریح‌تر جای دیگر آورده است: «اجاب عنه صاحب کتاب و هو ابوعلی بن خلّاد بأن قال...» و یکی دو مورد دیگر هم هست که به همین صراحت صاحب کتاب اصلی معرفی می‌شود.^۳

اما صاحب کتاب مورد بحث ما کیست؟ در جایی می‌خوانیم: «قال الشيخ ابورشید: و قد جمعنا عشرة اوجه فی ان الجسم لا یكون مفترقا لعدم معنی هو اجتماع^۴ سوی ما ذکره صاحب الكتاب»

با توجه به این که طبق رسم آن روزگار کتاب‌ها را شاگرد یا شاگردان مؤلف «روایت» می‌کرده‌اند، عبارت مذکور می‌تواند به این معنی باشد که ابورشید، مؤلف کتاب مورد بحث ماست و با توجه به این که ابوعلی بن خلّاد از رجال طبقه‌ی دهم معتزله است و به پیری نرسیده، مرده است؛ پس می‌شود قبول کرد یکی از رجال طبقه دوازدهم از او با قید «رحمه الله» سخن بگوید.^۵

در همین کتاب از آراء ابن متویه سخن به میان آمده اما به نقل از کتابی معین^۶، لیکن از ابورشید بدون اشاره به کتابی از مرجع او، پس می‌شود فرض کرد که این کتاب همانا تعلیق ابورشید است بر کتاب ابوعلی بن خلّاد. و عبارت «قال الشيخ ابورشید» در مواضع

۱- ص ۱۲.

۲- ص ۱۳.

۳- صص ۱۳-۱۴.

۴- راجع به معنی اجتماع و افتراق، رجوع به شماره ۱۴.

۵- صص ۱۴-۱۵.

۶- یعنی همان کتاب التذکره که پیش‌تر اشاره شد (رک: شماره‌ی ۵).

مختلف کتاب تکرار می‌شود.^۱ برای تأیید این فرض باید به آثار ابورشید مراجعه کرد. از آثار ابورشید آن چه مانده، عبارت است از جزوی از کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و بغدادیین^۲ که فصل مربوط به جوهر فرد آن را A.Biram به سال ۱۹۰۲ در لیدن منتشر کرده است. به هر حال میان کتاب المسائل ابورشید و کتاب مورد بحث ما شباهت‌هایی هست که البته برای اثبات منظور ما کافی نمی‌باشد چرا که آثار قاضی عبدالجبار و شاگردانش در نحوه و عرضه و حل و بحث مسائل کلامی همانند است. اگر از شباهت در عبارات متعدد و نیز تقسیمات و تفریعات و استدلال‌ات مشابه بگذریم، یک شباهت بزرگ میان کتاب المسائل ابورشید و کتاب مورد بحث ما هست که به تصادف محض نمی‌توان حمل کرد و آن مطابقت کلی دو فصل از این کتاب با کتاب المسائل ابورشید است.

عنوان فصل اول کتاب المسائل چنین است: «مسأله فی ان الجوهر یجوز ان یخلو من کل عرض ما خلا الكون» و در کتاب مورد بحث ما قسمتی هست که چنین شروع می‌شود: «فصل ثم قال رحمة الله: و اذا جازان یخلو الاجسام عندکم من الالوان والطعوم الروائح فلم لا یجوز ان یخلو من الاکوان».^۳ و عنوان فصل دوم کتاب المسائل چنین است: «مسأله فی ان الجوهرین یجوزان یكونا مقترنین و لا ثالث بینهما» که مراد از آن امکان وجود خلأ است و نظیر این مطلب در کتاب مورد بحث ما به تفصیل بررسی شده که به طور کلی شبیه است با آنچه در کتاب ابورشید آمده است و می‌نماید که نویسنده هر دو یکی است یا مرجع هر دو یکی است.^۴

۱- صص ۱۷-۱۶.

۲- نسخه‌ی خطی برلین 12 Glaser (Ahlwordt 5125).

۳- طبق آن چه قاضی عبدالجبار بیان کرده، نخستین بار ابوالهذیل علاف (متوفی ۲۳۵ ه.ق) این مقدمات یا به اصطلاح «دعاوی» را برای اثبات وجود خدا مطرح کرد:

۱- در اجسام حقایقی هست که عبارتند از: اجتماع، افتراق، حرکت، سکون.

۲- این حقایق نوپدید و محدثند.

۳- جسم بدون این‌ها نبوده و نیست.

۴- پس جسم نیز که لاینفک از این‌هاست مُخَدَّث است و مُخَدِّث می‌خواهد. (ص ۴۱، ۴۰)

این چهار حقیقت جسمانی را «اکوان» گویند و هریک را «کون». (ص ۴۲)

۴- صص ۱۹-۱۸.

از این همه می‌خواهیم این فرض را تأیید کنیم که کتاب مورد بحث ما عبارت است از دیوان الاصول ابورشید سعید محمد نیشابوری معتزلی رئیس حوزه و مکتب قاضی عبدالجبار (پس از او). کتابی که در بیش از شش صد صفحه فقط مسأله توحید را بررسی کند البته شایسته‌ی نام «دیوان» هست.

اما این که چگونه کتاب دیوان الاصول تعلیقه بر کتابی از ابن خلد است؟ پاسخ این است که ابوعلی بن خلد کتاب الاصول والشرح را نوشته بوده، سپس قاضی عبدالجبار کتاب شرح اصول الخمسة را نوشت. طبیعی است کتاب ابورشید (که گفتیم بنا به درخواست و پیشنهاد قاضی عبدالجبار نوشته شده) مرتبط به دو کتاب مذکور باشد.^۱ محقق آرزومند است به نسخی دست یابد که حقیقت امر معلوم شود. به هر حال این کتاب ارزش فی نفسه خود را دارد، به‌ویژه آرائی از مخالفان نقل می‌کند که بعضاً جز در این کتاب نیست و نظر به این که بحث در توحید و مقدمات آن است جای خالی اجزاء کم شده از کتاب المغنی قاضی عبدالجبار را پر می‌کند که به هر حال از فرآورده‌های مکتب و حوزه‌ی او است.

این بود تلخیص آن چه مصحح و محقق کتاب دکتر محمد عبدالهادی ابوریده در تشخیص هویت کتاب و مؤلف آن به دست آورده و در واقع فرض بسیار محتملی را مطرح کرده است اما صرف نظر از این، سه کار مهم در مورد این کتاب صورت داده: یکی تصحیح استادانه‌ی متن آن است براساس یک نسخه با عنایت به کتاب‌های هم عصر این تألیف که مهم‌ترین آن‌ها را نام بردیم و گاه تطبیق سطر به سطر محتویات کتاب مورد بحث ما با تألیفات معاصر آن از مکتب قاضی عبدالجبار.

دوم: با توجه به این که گفتیم ابتدای کتاب افتادگی دارد مصحح محقق کوشیده است براساس سنت مکتب قاضی عبدالجبار و مخصوصاً تعلیقه‌ی فرزادی بر شرح اصول الخمسة عبدالجبار، به جای قسمت کم شده از ابتدای کتاب، مطالبی گرد آورده در واقع مدخلی بر کتاب بنگارد.^۲

۱- صص ۳۹-۲۸.

۲- ص ۴۱.

سوم: نسخه‌ی کتاب از آخر نیز افتادگی داشته و آخرین ورق با این عبارت تمام می‌شود: «تم بحمدالله و منه يتلوه انشاءالله تعالى الکلام فی ان الله تعالى قدیم» محقق باز هم با استفاده از تعلیقه‌ی فرزادی تکمله‌ای در ۷۲ صفحه بر آخر کتاب افزوده است^۱ و بدین‌گونه یک کار بسیار خوب تحقیقی و نمونه‌ی ممتازی از تصحیح و نشر نسخ ارزشمند قدیم ارائه داده است.

آیا ابوالعلاء معری ملحد بوده است؟

ابوالعلاء معری (احمد بن سلیمان، ۴۴۹ / ۳۶۳ ه. ق) شاعر اندیشمند عربی زبان در ایران ناشناخته نیست. شادروان حسین خدیو جم دو کتاب درباره‌ی او ترجمه کرده و استاد عبدالمحمد آیتی ترجمه‌ی خلاصه‌ای از رساله‌ی الغفران ابوالعلاء را تحت عنوان آمرزش سال‌ها پیش به چاپ رسانده است. مرحوم دانا سرشت هم مقاله‌ی مختصری درباره‌ی ابوالعلاء نوشت. با این حال در ایران جز عده‌ی معدودی که آشنایی مستقیم با آثار این شاعر سترک و متفکر بزرگ دارند، بقیه سیمای مبهم و افسانه‌آلودی از وی در نظر می‌آرند.

این گفتار بحث بی‌طرفانه‌ای است درباره‌ی بعضی اندیشه‌های ابوالعلاء. به امید آن‌که نویسنده بتواند در فرصت مناسبی یادداشت‌های فراوان خود را از لزومیت و الغفران ابوالعلاء به صورت رساله‌ای تنظیم و تقدیم جامعه‌ی کتاب‌خوان که سخت نیازمند و مشتاق آشنایی به آثار متنوع فرهنگ اسلامی است، بنماید. ان شاء...

ابوالعلاء را متهم به بددینی یا بی‌دینی کرده‌اند. آن چه مسلم است او موحد و پارسا بوده، عامل رقابت و حسادت و نیز کج‌فهمی را در بدنام کردن او نمی‌توان از نظر دور داشت. آیا تکفیر او از سوی بعضی گذشتگان و معاصران از باب تعصب دینی توأم با صداقت بوده است یا بهتان‌گری عامدانه و غرض‌آلود؟ عده‌ای از متجددان و به اصطلاح غربزدگان عربی کوشیدند از ابوالعلاء یک آتئیست اروپایی پسند و طراز نوین بسازند و عرضه دارند. همان کاری که در ایران با ختیم و حتی حافظ کردند. در مقابل این گرایش

جدید که عمدتاً توسط طه حسین نویسنده و محقق نامدار مصری رهبری می‌شد دو بازتاب رخ داد: عده‌ای قشری هرچه در توان داشتند در دشنام و نفرین بر ابوالعلاء مایه گذاشتند و بدین‌گونه بر طرفداران ابوالعلاء یا به عبارت بهتر بر طرفداران نگاه به ابوالعلاء هم چون یک آتئیست روشنفکر افزودند اما دسته‌ی معتدل‌تری هم پیدا شدند که کوشیدند از ابوالعلاء چهره‌ای آن‌چنان که هست پردازند و به واقع نزدیک‌تر شوند.

از این دیدگاه، ابوالعلاء هر چه باشد شخصیتی است که به هر حال به حوزه‌ی فرهنگ اسلامی تعلق دارد. خود ابوالعلاء درباره‌ی بعضی اشعارش که موهم معنایی بر ضدّ دین بوده است در کتاب زجر النابیح پاسخ داده، مثلاً درباره‌ی عبارت «دیاناتکم مکرم من القدماء» گوید: «مراد اهل کتاب است که پیروان خویش را می‌فریفتند»^۱. و درباره‌ی این که گفته است: «حجّ بر زن واجب نیست» آورده است که در صدر اسلام عقیده بر این بوده و نصّ قرآن خطاب به مردان است^۲ و این که گفته است: «الموت نومٌ طویلٌ ماله امءٌ» گوید: «مراد این است که نمی‌دانیم قیامت کی واقع خواهد شد»^۳. اگر زندگی پاکیزه ابوالعلاء را در نظر بگیریم و این که معاصرانش غالباً او را مسلمان می‌شناختند، چنان‌که بعد از مرگ بر سر تربتش طیّ یک هفته دویست بار ختم قرآن کردند^۴. می‌شود نتیجه گرفت که یا بعضی اشعار کفرآمیز منتسب به او واقعاً از او نیست و یا این که بعضاً به غلط کفرآمیز تلقی شده و برداشت منطبق با دین یا دست‌کم غیرمخالف با دین می‌توان از آن اشعار داشت^۵.

مثلاً ابوالعلاء منکر آن بوده است که «حام» پسر نوح به خاطر گناهی که کرد سیاه شد یا «خضر» هنوز زنده است یا پیش از ابراهیم علائم پیری در سر و صورت مردان ظاهر نمی‌شده است و این که هنگام طلوع، خورشید را به زور ضرب به عرصه‌ی مشرق می‌آورند... و نیز ابوالعلاء حرز و افسونی را که برای دفع چشم زخم و جن‌زدگی می‌نوشتند قبول نداشته و بر آب رفتن و در هوا پریدن آدمیان را محال می‌انگاشته و نیز

۱- عبدالمجید، دباب، ص ۱۴۱.

۲- ص ۱۴۳.

۳- ص ۱۴۴.

۴- ص ۱۶۹.

۵- ص ۱۳۳.

اصناف آدمیان را از شاهان تا عالمان و خطیبان و شاعران و تاجران و منجم و متکلم را به باد انتقاد گرفته است^۱ و این همه کسانی را بر ضد او برمی‌انگیخته است. اگر قلم در کف دشمن باشد از مطالب صحیح هم می‌توان ایراد گرفت و اگر به چشم انصاف بنگریم اندیشه‌ی ابوالعلاء بالاتر از افق معاصران بود و آن چه آنان ضد دین تلقی کرده‌اند، چه بسا عین دین باشد و ایرادهایی که تصور می‌کنند بر نظام خلقت گرفته است، چه بسا بر نظام اجتماعی گرفته باشد و کسانی عمداً یا سهواً انتقاد او را به سوءاعتقاد تعبیر نموده‌اند. او خود حساب خالق و خلق را از هم جدا کرده، گوید: «و عبدت ربی ما استطعت و من بریته بریت»^۲.

اما این که از قول خطیب تبریزی شاگرد ابوالعلاء آورده‌اند که ابوالعلاء شکاک بوده است^۳. به فرض صحت نقل از خطیب و صحت تشخیص خطیب، ابوالعلاء نسبت به بعضی معتقدات یقین ریاضی نداشته است و در مقام تحقیق و تحرّی حقیقت بوده، برای کسی ممکن است تحرّی حقیقت سال‌های سال طول بکشد.

ابوالعلاء در محیطی واقع شده بود که محل برخورد ادیان و مذاهب بود. فضا هم فضای بحث و مجادله بود. بلکه خود به گوش خود می‌شنید که در یک شهر اذان مسلمانی و زنگ ناقوس مسیحیت با هم درآمیخته.

هَذَا بِنَاقُوسٍ يَدُقُّ وَ ذَا بَمَأْذِنَةٍ يَصْبِحُ
كُلُّ يُعْظَمُ دِينَهُ يَا لَيْتَ اِدْرِي مَا الصَّحِيحُ؟

انتقاد ابوالعلاء بر اهل ادیان این است که دین مایه‌ی کینه و کدورت و جدایی بین افراد بشر شده و انگیزه‌ی تجاوزات گردیده است جنگ‌هایی که بین مسیحیان و مسلمانان صورت می‌گرفت و برخوردهایی که میان فاطمیان و عباسیان جریان داشت نمونه‌ی زنده‌ای بود که بر آن چه در تاریخ گذشته بود گواهی می‌داد. ابوالعلاء بر این که باطنیان و تعلیمیان معاصرش، عقل را از پیشوایی عزل کرده‌اند، ایراد می‌گیرد و می‌گوید: «کذب

۱- ص ۱۳۲.

۲- معجم الادباء، ۳/ ۱۴۴.

۳- تعریف القدماء بابی العلاء، ۱۹.

الناس، لا امام سوى العقل...».

جالب این که رئیس تعلیمیان معاصر ابوالعلاء: داعی الدعاة فاطمی، المؤید شیرازی بحث جالبی با ابوالعلاء در موضوعی به ظاهر ساده ولی کلیدی در فلسفه ابوالعلاء دارد و آن موضوع تحریم گوشت است که ابوالعلاء حدود نیم قرن بر خود تحمیل کرد. ابوالعلاء معری را پیرو فلسفه برافهمه شمرده‌اند. از آن جهت که گویند به شرایع عقیده نداشته و از آن جهت که «لحم نخورد و ذوات لحم نیازد». المؤید با لحن مؤذبانه ولی در حقیقت تهکم آمیزی به ابوالعلاء می‌نویسد که چون تو سروده‌ای:

غدوت مريض العقل والدین فالقنی لتعلم انباء الامور الصحاح

من برای راه یافتن به امور صحیح در عقل و دین از تو می‌پرسم که چرا گوشت خواری را بر خود تحریم کرده‌ای؟ ابوالعلاء در پاسخ می‌نویسد که این دعوت من برای تعلیم امور صحیح دینی و عقلی از نادانان است نه رئیس دانایان. دیگر این که از راه عطف و ترحم بر جانداران از خوردن شیر و عسل و تخم مرغ و گوشت ذبح شده و ماهی خودداری می‌کنم. مؤید می‌گوید: «آیا تو بر این‌ها از خالق‌شان رحیم تری؟ وانگهی نظام عالم بر همین نهاده شده که حیوان نبات را بخورد و انسان از حیوانات تغذیه کند. به علاوه ما نمی‌توانیم از خود حلال و حرام بتراشیم». ابوالعلاء جواب می‌دهد، «مگر نه این که علی (ع) در خوراک امساک می‌کرد؟ و مؤید می‌نویسد: «مگر نه این که پیغمبر (ص) گوشت می‌خورد؟ ابوالعلاء ضمناً عذر فقر می‌آورد و المؤید بدو پیشنهاد کمک مالی ارائه می‌نماید و ابوالعلاء نمی‌پذیرد^۱.

روایت دیگری از این داستان هست که ابوالعلاء پس از آن که پیشنهاد کمک مالی و یا برگشت از عقایدش را نمی‌پذیرد او را اجباراً به حلب احضار می‌کنند و چون می‌فهمد که یا باید از افکارش دست بکشد و یا کشته شود، خود را مسموم می‌سازد و می‌میرد^۲. با توجه به این که در سفرنامه‌ی ناصر خسرو مبلغ فاطمی نیز از ابوالعلاء با نحوه ستایش آمیزی یاد شده است. قسمت اخیر این داستان دروغ به نظر می‌رسد. هم‌چنان که

۱- معجم الادباء، ج ۳، صص ۲۱۲، ۱۷۶.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۷۵.

طه حسین نیز اندک صحتی برای این روایت قائل نیست و می‌گوید المؤید نهایت احترام را برای ابوالعلاء قائل بوده است.^۱

احترامی که المؤید نسبت به ابوالعلاء به عمل می‌آورده به خاطر دانش و ادب ابوالعلاء بوده، هم‌چنان که رئیس شیعیان اثناعشری سید مرتضی (و سید رضی نیز) ابوالعلاء را اکرام نموده‌اند. البتّه المؤید در مقام یک مبلغ بزرگ که به وضوح سخن و جنبه‌ی خطابی آن اهمّیت می‌دهد سجع‌بافی و تقیّد ابوالعلاء به صنایع لفظی را نمی‌پسندد. بلکه دست می‌اندازد. خود ابوالعلاء التزام مشکلات لفظی و صنایع بدیع را به دو جهت مرتکب شده است. یکی نشان دادن مقدّرت بیانی و قدرتش در ادبیت و عربیت. دیگر پوشاندن بعضی افکارش از نامحرم و مجال تأویل. طه حسین که خود هم چون ابوالعلاء ادیبی نابینا و متفکّری مخالف با بیشتر عرفیات زمانش بوده، می‌گوید: «شاید این تکلف و تصنع نوعی بازی و وقت‌کشی است برای پیرمردی کور و خانه‌نشین و زمین‌گیر»^۲.

تلخ‌کامانه با اشاره به کوری خود گوید:

ابا العلاء یا بن سلیمانا ان العمی اولاک احسانا
لو عایت عیناک هذا الوری لم یر انسانک انسانا

کوری در حقّ او احسان کرده، چون اگر چشمانش باز بود مردمک دیده‌اش آدمی نمی‌دید. و نیز گوید: در عالم چیزی وجود ندارد که دیده بر ندیدنش متأسّف شود:

والله ما فی الوجود شیئٌ تأسی علی ففده العیون^۳

به قول صائب:

بس که نادیدنی از مردم دنیا دیدم روشنم‌گشت که آسایش نابینا چیست
باز با همین طنز تلخ می‌گوید: «بهتر بود او را "ابوالنزول" می‌نامیدند نه ابوالعلاء»:

دُعِپْتُ ابا العلاء وذاک مینٌ و لکن الصحیح ابوالنزول

۱- من تاریخ الادب العربی، ۳/۵۲۴.

۲- همان، ۳/۷۱۰.

۳- تعریف القدماء بابی العلاء، ص ۴۰۷.

ابوالعلاء از جمله چیزهایی که بر خود تحمیل کرده بود فقر اختیاری است، نه این که در اصل فقیر بوده باشد. چون از خاندان قضات معرّه بود. دیدگاه ابوالعلاء چنین است که همین روزی محدود که به او می‌رسد نیز دو برابر حق واقعی اوست. لذا به دنبال کسب روزی نیست:

لَا أَطْلُبُ الْارْزَاقَ وَالْمَوْلَى يُفِيضُ عَلَيَّ رِزْقِي إِنَّ أُعْطِيَ بَعْضَ الْقَوَاتِ أَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ ضِعْفُ حَقِّي^۱
و لذا هدیه مستنصر فاطمی را نپذیرفت.^۲

اینک به نقل آن چه ناصر خسرو درباره‌ی ابوالعلاء نوشته است می‌پردازیم.
«در معرّه مردی بود که ابوالعلاء معرّی می‌گفتند. نابینا بود و رئیس شهر او بود و نعمتی بسیار داشت و بندگان و کارگران فراوان و خود همه‌ی شهر او را چون بندگان بودند و خود طریق زهد پیش گرفته بود. گلیمی پوشیده و در خانه نشسته، نیم من نان جوین را تبه کرده که جز آن هیچ نخوردی و در سرای باز نهاده است و نواب و ملازمان او کار شهر می‌سازند. مگر به کلیات که رجوعی به او کنند و وی نعمت خویش از هیچ کس دریغ ندارد و خود صائم‌الدهر و قائم‌اللیل باشد... و این مرد در شعر و ادب به درجه‌ای است که افاضل شام و مغرب و عراق مقرّند که در این عصر کسی به پایه‌ی او نبوده است و نیست و کتابی ساخته آن را الفصول و الغایات نام نهاده و سخن‌ها آورده است مرموز و مثل به الفاظ فصیح و عجیب که مردم بر آن واقف نمی‌شوند. مگر بر بعضی اندک... او را تهمت کردند که تو این کتاب به معارضه‌ی قرآن کرده‌ای، و پیوسته زیادت از دویست کس از اطراف آمده باشند و پیش او شعر و ادب خوانند».

آن چه ناصر خسرو نوشته مایه‌ی زیادی از حقیقت دارد و البتّه با شنیده‌های یک سیّاح علاقه‌مند به مطالب جالب نیز آمیخته است. الفصول و الغایات قرن‌ها ناشناخته بوده و بالاخره در قرن ما چاپ شده و مطالب آن جز موعظه و مناجات چیز دیگر نیست و قصد معارضه‌ی قرآن در آن لحاظ نشده است. گرچه از اندیشه‌های فلسفی فراتر از معمول خالی نمی‌باشد. طه حسین عباراتی از آن را نقل کرده بدین مضمون که «خدا می‌تواند پای

۱- معجم الادباء، ۱۴۳/۳.

۲- در معجم الادباء، ۱۴۲/۳ کلمه "مستنصر" به صورت منتصر آمده که غلط است.

انسان را وسیله‌ی دیدن و دست را وسیله‌ی شنیدن و انگشت را جای گریستن و گوش را ابزار چشیدن قرار دهد» و می‌گوید: «ظاهر این عبارات تجلیل قدرت خداست و باطن آن بیان این نظریه‌ی مادی است که اعضا و وظایف خود را پدید می‌آورند نه این‌که غایتی در خلقت باشد»^۱.

این‌که ناصر خسرو نوشته است ابوالعلاء ثروتمند بوده، بیشتر مایه از شایعات داشته، ابوالعلاء ثروتمندزاده بوده، ولی خود عملاً ثروتمند نبوده است چنان‌که گوید:

«و اتهامی بالمال کلف ان یطلب ما یقتضی التمويل».

به گفته‌ی آدام متز، ابوالعلاء هم‌چون تولستوی صاحب مکتبی فکری و ادبی است که به خردورزی و زندگی ساده دعوت می‌کند^۲. چه بسا ابوالعلاء نیز چون تولستوی اموال خود را بخشیده و فقیرانه می‌زیسته است. بعضی پنداشته‌اند که ابوالعلاء افکار سوسیالیستی و اشتراکی داشته و به این شعر استناد کرده‌اند:

«لو کان لی او لغیری قدر انملة من البسیطة خلت الامر مشترکا»

یعنی: اگر من یا دیگری به اندازه یک انگشت از زمین را مالک باشیم این امر – مالکیت – را مشترک می‌انگارم» و جای دیگر گوید:

«کیف لا یشرک المضیقین فی النعمة قوم علیهم النعماء».

اظهار تعجب می‌نماید که چگونه متنعمان، تنگدستان را در نعمت شریک نمی‌سازند؟ آن چه مسلم است ابوالعلاء معتقد به عدل و احسان و ایثار بوده است و به مساوات حقوق تصریح کرده است:

لا یفخرن الها شمی علی امرء من آل بربر فالحق یحلف ما علی عنده الا کقنبر^۳

و این همان اصل اسلامی است که «سید قریشی و غلام حبشی برابرنند». ابوالعلاء، در عین مساوات طلب بودن، بدبین است. جهل مردم و آلوده بودنشان به ستمگری و ستم‌کشی و

۱- من تاریخ الادب العربی، ۳/۷۶۵.

۲- تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه: علی رضا ذکاوتی قراگزلو، چاپ دوم، ج ۲، ص ۳۸۱.

۳- من تاریخ الادب العربی، ۳/۶۳۰.

نیز کوری ابوالعلاء وی را بدبین ساخته است.

مخالفت ابوالعلاء با زناشویی و ایجاد نسل و مخالفتش با زنان نیز با مجموعه‌ی جهان‌بینی او سازگار است. هم‌چنان که شوپنهاور زن نگرفت و با ازدواج مخالف بود اما ابوالعلاء به پرهیزگاری و روزه‌داری و نمازگزاری و توحید و تحمید الهی نیز دعوت جدی کرده و خود عمری بدان عمل نموده است. این جهتی است که بعضی دانسته یا ندانسته نمی‌خواهند آن را ببینند یا بر زبان بیاورند.

تسهیل النظر ماوردی*

ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ه. ق) دانشمند و ادیب ذوفنون قرن چهارم و پنجم اسلامی که در حدیث و فقه (شافعی) و تفسیر و سیاست نظری و عملی و ادبیات دست داشته، بین کتاب خوان‌ها با دو اثرش مشهور است: الاحکام السلطانیة و کتاب ادب الدنیا والدین. از دیگر کتب او الحاوی در فقه (شامل ادب القاضی، در دو جزء) و کتاب اعلام النبوة (ظاهراً در کلام) و کتاب قوانین الوزارة و سياسة الملک و نیز "تفسیر قرآن" را می‌توان نام برد.

اما کتاب تسهیل النظر و تعجیل الظفر... که در این جا معرفی می‌شود از آثار ارزشمند اوست که تاکنون به طبع نرسیده بود. این کتاب و دیگر آثار ماوردی تأثیر او را بر متأخران (مثلاً ابن خلدون) نشان می‌دهد!

محقق کتاب با تکیه بر دو نسخه‌ی خطی (تهران و گوتای آلمان) و نیز تحقیق مراجع و تطبیق مواردی از آن با دیگر آثار ماوردی و امهات آثار ادبی نخستین چاپ این کتاب را با مقدمه‌ای سودمند به صورت عالمانه‌ای عرضه کرده است.

کتاب در دو باب است: «الباب الاولی فی اخلاق الملک» و «الباب الثانی فی سياسة الملک» و هر یک از دو باب به فصولی تقسیم می‌شود.

* الماوردی ابوالحسن علی بن محمد، تسهیل النظر و تعجیل الظفر فی اخلاق الملک و سياسة الملک، تحقیق یحیی هلال السرحان، بیروت، دارالنهضة العربية، ۱۹۸۱ (۴۸ صفحه مقدمه و ۲۹۰ صفحه متن).

در مورد مضمون باب اول پیش از ماوردی نویسندگانی چون فتح بن خاقان وزیر عباسی، و احتمالاً جاحظ (که کتاب الناج منسوب بدوست) رسالاتی نوشته‌اند و معمولاً مرجع اینان آیین‌های پادشاهی ایرانی و آثار ترجمه شده از پهلوی بوده است. ماوردی نیز به‌طور چشم‌گیری از مآثر ایران پیش از اسلام در این باب استفاده کرده است. در حکومت‌های خودکامه‌ی قدیم نقش "ملک" خیلی اهمیت داشته و شاید با نوشتن این باب آرزوی ماوردی این بوده است که با راهنمایی القادر بالله والقائم بالله عباسی^۱ عظمت خلافت عباسی را بازگرداند.^۲

باب دوم، طبق تحلیل محقق کتاب، شامل مطالب زیر می‌باشد:

آبادسازی کشور از جهت اقتصادی و عمرانی، نگرهبانی رعیت که با سازماندهی صحیح لشکر صورت می‌پذیرد، اصلاح احوال و پاک‌سازی اطرافیان ملک و رجال دولت او که عبارتند از: وزرا و قضات و سرداران و عاملان خراج.

دیگر از نکات مهم مواظبت و مراقبت و ملاحظه‌ی احوال عامه است و نیز استحکام پول، امنیت راه‌ها، طرز برخورد با دشمنان خارجی، رعایت مساوات حقوق در دعاوی، و بالاخره احترام علم و علما از مسائلی است که مؤلف بر آن تأکید می‌ورزد و همه جا از آیات و احادیث و کلمات مأثور خردمندان قدیم و شخصیت‌های تاریخی و افسانه‌ای و اشعار شاعران دوره‌ی اسلامی و نیز احوال صحابه و تابعین و خلفا و شاهان و رجال سیاسی مشهور مثال می‌آورد و افزون بر این هم از تجاربی که در زندگی شغلی داشته و مشاهدات خود نیز بهره می‌گیرد و از جهات ارزشمند کتاب یکی هم همین است که مؤلف بر جنبه‌ی عملی سیاست و تدبیر ملک احاطه و اشراف دارد.

نکته‌ای که بر مؤلف می‌توان گرفت تقسیمات مصنوعی موضوعات است که از مزاج عقلی او سرچشمه می‌گیرد. اما قلم ماوردی چنان توانا و فکر واقع‌بینش چنان جالب توجه است که از آن عیب می‌توان صرف‌نظر نمود. بر محقق کتاب هم این نکته را می‌توان گرفت که خوب بود فهرست اعلام و فهرست راهنمایی برای کتاب ترتیب می‌داد. این

۱- حکومت این دو از ۴۶۷-۳۸۱ ه.ق.

۲- ص ۳۱-۳۰.

معرفی کوتاه را با نقل عبارتی جالب به پایان می‌بریم:

عهد بعضُ ملوکِ الفرس الی ابنه فقال: لا تكونن فی شیءٍ من الاشیاء اشدَّ خشيةً منک من رأسٍ صار ذنباً او ذنبٍ صار رأساً او ید مشغولةً احدثت فراغاً او کریم حال الی ضرٍ اولئیمٍ صار الی فرحٍ. فانه يتولد من تنقل الناس عن حالاتهم فسادٌ مضرٌ^۱.

یعنی: یکی از شاهان به فرزندش وصیت کرد که ترست بیش از همه از سری باشد که دُمب شده یا دُمبی که سر گردیده، دستی پُر که تهی گشته یا شخص ارجمندی که به تنگدستی افتاده یا پست فطرتی که به شادمانی دست یافته. زیرا از تغییرات در حالات مردم تباهی‌های زیان‌آور پدید می‌آید.

عمر خیام میان فلسفه و کلام

قضیه‌ی خیام مثل یک قصه‌ی معما آمیز است که در نخستین نظر بدیهی و ساده می‌نماید. ملاحظه می‌کنید که این همه چاپ‌های گوناگون با خط زیبا، مصوّر و غیر مصوّر، با ترجمه و بدون ترجمه از خیام هست و لابد هرچه تعداد رباعی‌ها بیشتر باشد بهتر خواهد بود! اما اگر کمی دقیق شویم پرسش‌ها پیدا می‌شوند:

چه نسبتی میان خیام ریاضی‌دان و مدرّس فلسفه‌ی مشائی ملقب به "امام" و "حجّة‌الحق" با این رباعیات - که بعضاً تصویرگر قلندری بی‌سر و پا و شوریده حال است - می‌توان برقرار کرد؟

تا آن جا که بعضی محققان مثل مرحوم محیط طباطبایی صدور شعر از عمر خیام ریاضی‌دان را به کلی انکار کرده و بعضی دیگر کوشیده‌اند معانی دور از ذهن عرفانی و خلاف دلالت ظاهر بر این رباعیات ببندند. البته کسانی هم مثل صادق هدایت یک خیام ایران پرست شعوبی از طراز بابک و مازیار بسازند و افکار خیام را تجلّی عصیان اندیشه‌ی آریایی علیه دین سامی تلقی می‌کنند.

بنده در کتاب عمر خیام نیشابوری حکیم و شاعر که توسط طرح نو دوبار چاپ شده^۱ با طرح زمینه‌ی تاریخی و فرهنگی خصوصاً بررسی سوابق مسائل فلسفی و کلامی در عالم اسلام براساس منابع کهن کوشیده‌ام فضای فکری خیام گوینده‌ی رباعیات را نشان بدهم و اثبات نمایم که با توجه به نقد داخلی و خارجی می‌توان تعداد معدودی از رباعیات

را با یقین عادی و تعداد دیگری را با احتمال قوی به عمر ختّام نسبت داد. در این جا نمی‌خواهم حرف‌هایی را که در آن کتاب به تفصیل آمده، حتی به اختصار بازگو کنم بلکه می‌خواهم به بعضی نکات تازه یا تقریر تازه‌ای از بعضی مطالب که پیش‌تر گفته شده، بپردازم. بدیهی است کسانی که آن کتاب را دیده‌اند یا شخصاً مطالعات مستقل و مفصّل درباره‌ی ختّام دارند؛ بهتر متوجه خواهند شد که در این گفتار اشارات ما به چه گوشه‌هایی است.

درباره‌ی تولّد ختّام اخیراً دکتر ایرج ملک‌پور دانشمند ریاضی و نجوم معاصر تحقیقی صورت داده‌اند که طبق آن، سال ۴۳۲ صحیح است نه ۴۳۹ که تاکنون تصوّر می‌شد. بدین‌گونه سال تولّد ختّام هفت سال عقب‌تر می‌رود^۱.

مطلب دیگر پیوستن ختّام در سال ۴۶۷ به دربار ملک‌شاه برای اصلاح تقویم است که در سن سی و پنج سالگی و به قول صاحب طربخانه در فنّ خود کامل بوده است زیرا به‌نوشته‌ی طربخانه ختّام در بیست و چهار سالگی «بر دلایل حکیمه کما ینبغی واقف شده» بود^۲.

مطلب دیگر ویرانی نیشابور به سال (۵۰۵ ه. ق) در اثر حمله‌ی غز می‌باشد. در این تاریخ ختّام به حالت عزلت در نیشابور می‌زیسته و بدیهی است که حوادثی چنان تلخ و دردناک در احساس و ادراک او چه تأثیراتی باقی می‌گذاشته است.

از لحاظ اندیشگی جایگاه ختّام را باید میان فلاسفه و متکلمان قرن پنجم پیدا کرد. او نسبت به باطنیه و عرفا با بی‌طرفی سخن می‌گوید اما نسبت به فلاسفه و متکلمان دید انتقادی دارد و البته انتقاداتش بر متکلمان شدیدتر است. پس باید فضای فکری آن عصر را بشناسیم و به این منظور باید دوران غزنویان را تا حدودی مورد بررسی قرار داد. سلطان محمود غزنوی در اواخر عمر خود و هم‌چنین پس از او پسرش مسعود احساس وظیفه کردند که باید رافضیان، قرمطیان، معتزله و اصحاب فلسفه را سرکوب کنند. در همین برهه‌ی زمانی یعنی اواخر قرن پنجم با غلبه پیدا کردن اشاعره و برخوردارهای

۱- نشر دانش، پاییز ۷۹، صص ۲۷-۲۵.

۲- ص ۱۶۱.

مذهبی و تأسیس مدارس نظامیه به دست خواجه نظام الملک مواجه می‌شویم. در این دوران فقه شافعی و کلام اشعری سلطه‌ی فکری داشت. نیشابور، زادگاه ختّام، یکی از شهرهای بزرگ اسلامی در آن روز بود. در این شهر شاهد برخورد کرامیه و شافعیّه و حنفیّه و شیعه هستیم یعنی نیشابور میان چند قدرت فکری تقسیم شده بود. ما نشانه‌هایی از این برخوردها را در تواریخ می‌بینیم و حتی در کتابی مثل اسرارالتّوحید که شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر است به این ماجراها اشاره شده است. خلاصه ختّام در شرایطی در نیشابور متولّد و بزرگ شد که نزاع‌های مذهبی و برخوردهای فرقه‌ای در تمام ایران گسترش داشت.^۱

ختّام به عنوان یک عالم ریاضی و طبیعی و یک فیلسوف از مکتب مشائی خود را موظّف می‌دانست که از این مکتب دفاع کند. محتوای رسالات او هم دفاع از مواضع فلسفه‌ی مشائی است چون ختّام در قیاس با متکلمان در موضع اهل عقل و مشائیان قرار گرفته بود. هرچند از اواسط عمرش به بعد به طور کامل مطالب فلسفه‌ی مشائی را قبول نمی‌کند اما در مقام معارضه با مخالفین خود ناگزیر بوده است با لسان فیلسوفان مشائی سخن بگوید.

بزرگ‌ترین مظهر و بیانگر فلسفه‌ی مشائی در عالم اسلام بوعلی سیناست و ختّام هم خود را شاگرد مکتب او می‌داند. خود بوعلی در اواخر عمر از مواضع فلسفه‌ی مشائی عدول کرده و حتی در مقدمه‌ی منطق‌المشرقیین به این موضوع تصریح می‌کند. در آن جا می‌گوید: «شفا را برای عموم اهل فلسفه نوشتم و مطالب اصلی من در حکمة‌المشرقیه است». متأسفانه از این اثر فقط مقدمه‌ی منطق آن باقی مانده، هم‌چنین از کتاب الاتصاف بوعلی که در چند هزار مسأله میان مشرقیان و مغربیان [احتمالاً یعنی بغدادیان و اسکندرانیان] داوری کرده بود، اثری نمانده است. هم‌اکنون اگر اشارات والتنبیها را مورد مذاقه قرار دهیم، نشانه‌هایی از دید انتقادی بوعلی نسبت به فلسفه‌ی مشائی به دست می‌آید هم‌چنین در تعلیقات و دیگر کتاب‌های اخیر بوعلی از آرای خاص بوعلی نشانه‌ها

۱ - شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری به سال (۴۷۸ ه. ق) در هرات علیه یکی از فلاسفه چنان فتنه‌ای در شهر برپا کرد که خواجه نظام الملک ناچار وی را از شهر تبعید نمود (مدارس نظامیه، نورالله کسایی)، ص ۲۱۴.

هست. ختّام هم در مقام مدرّس حکمت مشائی همان حرف‌های شفا را می‌زند اما در اصل آرای دیگری داشته است مثلاً در اعتقاد به فلسفه‌ی ذرّات، ختّام صریحاً بر ضدّ مواضع شفا می‌باشد. در احوال ختّام داریم که کسی در محضر او می‌گوید: «ابوالبرکات بغدادی، بر بوعلی اعتراض کرده است». ختّام پاسخ می‌دهد که ابوالبرکات حرف بوعلی را نمی‌فهمد چه رسد به این‌که به او اعتراض نماید. همین نشان می‌دهد که موضع‌گیری‌های رسمی و علنی ختّام در دفاع از فلسفه‌ی مشائی بوده است. نکاتی که ابوالبرکات بر بوعلی گرفته، طبق تحقیق و تلخیص یکی از محققان عربی این‌هاست:

طریق اثبات نفس، تعریف نفس و طبیعت آن، روحانیت نفس، اساس تقسیم نفوس به نباتی و حیوانی و انسانی، رابطه‌ی نفس با قوای آن، نظریه‌ی معرفت، حدوث نفس، جاودانگی نفس، عقل و صدور^۱. بنده احتمال می‌دهم ختّام در بازگشت از سفر حج ملاقاتی با ابوالبرکات در بغداد داشته و ظاهراً می‌دانسته است که او چه می‌گوید به هر حال ابوالبرکات مواضعش به افلاطون نزدیک تر است و شاید وجه مخالفت دو دیدگاه همین باشد.

ختّام دانشمندی ذوفنون بوده، زمخشری هم چون یک ادیب بزرگ از او نام می‌برد و ختّام را به عنوان قرآن‌شناس و مفسّر هم ستوده‌اند. در نجوم چنان مقامی داشته که یکی از سه تن اصلاح‌کنندگان تقویم و از تنظیم‌کنندگان جداول تقویم جلالی است. در جبر حلّ معادلات درجه سه را تا حدود زیادی پیش برده است. در مکانیک، موسیقی، هواشناسی و جوّشناسی صاحب‌نظر بوده است. در هندسه از جمله نخستین کسانی است که به‌طور ضمنی در اصل اقلیدس تردید نشان داده، هم‌چنان‌که یک منجم کامل بوده ولی به احکام نجوم اعتقادی نداشته است. عیناً می‌توان گفت فلسفه‌ی مشائی را به نیکوترین وجه تدریس می‌کرده ولی به همه‌ی آن‌چه در شفا و نجات آمده است، معلوم نیست اعتقاد داشته باشد.

حتّی اظهارنظر مخالفان ختّام از معاصران ما^۲ بر «عدم تضلع» وی در حکمت الهی

۱- دراسات فی علم الکلام والفلسفة الاسلامیة، الدكتور یحیی الهویدی، صص ۲۴۱-۳۰۷.

۲- هستی از نظر فلسفه و عرفان، سیّد جلال‌الدین آشتیانی، صص ۱۱۵-۱۱۳.

درواقع گواهی دادن است بر این که ختّام لزوماً آن چه را درس می‌داده، صد درصد قبول نداشته است و لذا از رسالات ختّام نمی‌توان نقیضه‌ای بر رباعیات او بیرون آورد. در مسأله‌ی جبر اتفاقاً نظریه‌ی رباعیات و رسالات یکی است: نوعی جبر ملایم.

یکی از دلایلی که در کل حیرت ختّامی را تأیید می‌کند، داستان رحلت اوست که طبق گفته‌ی یکی از نزدیکانش ختّام شفا را مطالعه می‌کرد و وقتی به مبحث «واحد و کثیر» رسید، خلال دندان را لای کتاب گذاشت و کتاب را بست و به سجده رفت و گفت: «خدایا من بر حسب وسع خودم سعی کردم ترا بشناسم و وسیله‌ی من به معرفت تو جز کوشش من چیز دیگری نبود. مرا ببخش!»

این، مقام والایی از معرفت است، حیرتی که به هر انسان متفکری دست می‌دهد در عرفان هم حیرت یکی از وادی‌های خطرناک است. در هر حال «نمی‌دانم» ختّام و سقراط با «نمی‌دانم» آدم عادی فرق دارد. ختّام خیلی راه رفته تا به «نمی‌دانم» رسیده است.

قرینه‌ی دیگر بر این که ختّام حتی با احتمال ضعف استدلال مشائیان به‌عنوان یک مدرّس، از نظریات آنها دفاع می‌کند، مسأله‌ی فیض و صدور است که می‌گوید: «من و استادم بوعلی به این قانع شده‌ایم، که یا از ضعف نفس است یا قوتی که در دلایل این نظریه هست».

ملاحظه می‌فرمایید که به‌طور ضمنی می‌خواهد بفهماند که آن فرضیه جای اّمّا و اگر دارد و نباید بحث را تمام شده فرض کرد. این که گفته‌اند مسائلی که در رباعیات مورد تشکیک قرار گرفته، در رسالات جواب‌های صریح و قطعی دارد^۱، از این قبیل است. در رسالات برای دیگران حرف می‌زده و در رباعیات با خودش زمزمه می‌کند و این‌ها با هم تضادی ندارند چون مخاطب و محلّ بحث یکی نیست و شاید زمان تألیف این یا آن رساله با تاریخ سرودن این یا آن رباعی هم یکی نباشد. بحث در مسأله‌ی شر نیز چنین است ختّام در رسالات، حرف‌های بوعلی در نجات را تکرار می‌نماید اّمّا در رباعیات فی‌الواقع تناقضات متکلمان را بازگو می‌کند و به رخ‌شان می‌کشد. اگر ختّام اصراری در

تبلیغ مکتب مشائی داشت، می توانست مانند بهمنیار و لوکری یک دوره‌ی کامل فلسفه‌ی مشائی را بازنویسی کند. این که به رسالات کوتاه آن هم در جواب سؤالات کسانی که حتماً باید جواب‌شان را می داد اکتفا نموده، خردمندی او را نشان می دهد که نخواست است تکرار مکررات کند. آن هم مطالبی را که به بعضی موارد آن عقیده نداشت. این که در احوال ختیم نوشته‌اند ضنت در تعلیم داشت. حکایت از این می کند که در بیان مسائل فلسفی از دیدگاه رسمی به حداقل بسنده می کرده است.

اما کسانی که مانند مرحوم محیط طباطبایی می گویند علی ختیم شاعر از حکیم عمر ختیم نیشابوری دانشمند ریاضی جداست، با سؤالات بسیاری روبرو هستند از جمله: آن که دیوان علی ختیم چه شده است و چرا حتی در یکی از تذکره‌های گذشته یکی از اشعار منسوب به عمر ختیم به علی ختیم نسبت داده نشده؟ چرا در مجموعه‌هایی مانند مونس الاحرار و لباب الالباب حتی یک رباعی به علی ختیم نسبت داده نشده است؟

اما اگر سؤال شود که چرا نظامی عروضی با وجود کمال مناسب، ذکری از شاعری ختیم نکرده؟ برای آن است که ختیم رباعیات معدود خود را جز برای تعداد معدود دوستان بسیار نزدیکش نمی خوانده و در زمانی که نظامی عروضی ختیم را ملاقات کرده، ختیم او را قابل ندانسته که از اشعارش برای او بخواند. در همه‌ی ترجمه‌ی احوال‌ها نوشته‌اند که ختیم آدم توداری بوده است.

فخر رازی، نجم رازی، عبدالقادر اهری (مؤلف الاقطاب القطیبه) جوینی مورخ و جمال شروانی در قرن ششم و هفتم گواهی داده‌اند که ختیم شاعر است و از اشعار او نقل کرده‌اند. شمس تبریزی در همان قرن ختیم را به شاعری می شناخته و قفطی نیز گوید اشعار او برای شریعت هم چون مارهای گزنده می باشد. مسلماً نظر قفطی به یکی دو قطعه شعر بسیار معمولی ختیم به عربی نیست و نظرش به همین رباعیات معروف است. آیا می توان تصوّر کرد که این همه آدم بافهم مرتکب اشتباه مشترکی شده‌اند؟ ضمن آن که تمام تذکره‌نویسان تبانی کرده‌اند نام علی ختیم و همه اشعار او را حذف کنند و فقط رباعیاتی به نام ختیم ثبت نمایند! آیا این تبانی و توطئه‌ی خاموش و ناگفته جزء محالات عادی نیست؟ به گمان بنده انکار مطلق شاعری ختیم فقط لجبازی به حساب می آید.

رباعیات ختّام گاه نیز جنبه‌ی جدلی دارد یعنی می‌خواهد به متکلمان بگوید با قبول فلان فرض و اعتقاد شما به این محذور و به این تناقض دچار می‌شویم. به تعبیر استاد مطهری ختّام می‌خواسته است سر به سر قشریون بگذارد^۱. بعضی رباعیات ختّام جنبه‌ی طرح مسأله دارد. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم در طربخانه یکی دو داستان آمده که نشان می‌دهد بعضی رباعیات عنوان «کالاعتراض» داشته یا این‌که ختّام در مقابل تقاضای تصنیف رساله‌ای یک رباعی سروده است. چنان‌که عنوان فصلی از رباعیات ختّام در طربخانه چنین است: «الفصل الثانی فی الحکمیات والاسئلة الحکمیه والاعتراضات...».

کارادوو خوب تشخیص داده است که می‌نویسد: «ختّام با رباعیات خود نقاط ضعف علم کلام را شلاق زد... طنز و استهزای شاعر بیش از آن‌که متوجه دین باشد، متوجه دلایلی است که می‌خواهند با آن دین را نگه دارند»^۲.

یکی از مضامین اصلی رباعیات ختّام که هم صریحاً و هم تلویحاً اصرار در بیان آن دارد نفی غرض از باری تعالی است. حکما می‌گویند: نسبت دادن غرض به خداوند نشانه‌ی نقص و عجز در ذات خداوند خواهد بود. این یک بحث شایع و داغ میان متکلمان و حکیمان بوده، چنان‌که یک نسل یا نیم قرن پس از ختّام، قاضی حمیدالدین بلخی صاحب مقامات حمیدی در قطعه‌ی منظومی از حکیم انوری می‌پرسد:

آن‌که داند که حال عالم چیست	پس تواند کز آن بگرداند
هم بر آن‌گر بماند از چه سبب؟	عقل این جا همی فروماند
حکیم انوری پاسخ می‌دهد:	
دان که از هیچ روی نتوان گفت	که نداند همی و نتواند
ماند یک چیز آن‌که خود نکند	گرچه حالی تواند و داند
زان‌که بر بی‌نیاز واجب نیست	کز پی نفع کس قضا راند
لم در افعال او نیاید از آن	که سبب در میانه بنشاند

۱- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۷.

۲- متفکران اسلام، ترجمه احمد آرام، جلد چهارم، ص ۲۳۸.

غنی مطلق از غرض دور است فعل او کی به فعل ما ماند؟^۱

این درست همان مطلبی است که ختّام در رسالات گفته و نفی غرض از باری تعالی نموده است. این همه تشبیه کوزه و کوزه گر که در رباعیات آمده، در واقع مانند کردن فعل صانع عالم به افعال بشر نیست بلکه از طریق نقضی و جدلی خلاف آن را می خواهد ثابت کند، یعنی اگر ما مخلوقات را کاسه و کوزه و خدا را کوزه گر بینگاریم آن وقت اشکالاتی که بر زبان ختّام آمده، در ذهن ما هم می آید پس اساساً این تشبیه درست نیست. ختّام در این اشعار شاید می خواهد از راه برهان خُلف ما را به این نتیجه برساند که معیارهای محدود بشری را به نظام بزرگ هستی تعمیم ندهیم و تصوّر نکنیم مهر و کینی در ورای کون و فساد، یا ترکیب و انحلال ذرات هست.

ختّام در ترجمه‌ی خطبة الغراء ابن سینا آورده است: «بباید دانستن کی ایزد عزّ و علا را در هیچ چیز غرض نبود کی غرض از عجز و نقصان صاحب غرض باشد»^۲. عین این مطلب را در رساله‌ی کون و تکلیف نیز می بینیم. در آن جا می گوید: «هیچ موجودی نیست که از مطلب «آیا هست این چیز؟» خالی باشد ولی ممکن است بعضی موجودات از لمیت (چرایی) خالی باشد و آن عبارت از اشیاء واجب است»^۳ و سپس می افزاید: «همان گونه که لمیت را به ذات واجب راه نیست هیچ یک از اوصاف باری نیز چرایی ندارد»^۴. ملاحظه می کنید کاملاً در فضای رباعیات قرار داریم.

در رسالات ختّام با آن که اصل بر دادن پاسخی رسمی است طبق فلسفه‌ی مشاء تفکرات اصلی ختّام نیز خود را نشان می دهد. مثلاً در مقدمه شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس گوید: «... جزئیات علوم غیر مضبوط و اسباب آن بی نهایت است و با این عقل های انسانی قابل احاطه نیست و جز به حس و خیال و توهم قابل دریافت نمی باشد»^۵. آیا اظهار حیرت و جهل در رباعیات همین مضمون نیست؟ ختّام ذهنش

۱- دیوان انوری، چاپ سعید نفیسی، ص ۶۷۰.

۲- دانشنامه‌ی ختّامی، ص ۳۱۶.

۳- ص ۳۲۶.

۴- ص ۳۲۸.

۵- دانشنامه‌ی ختّامی، ص ۱۱۳.

مأنوس با ریاضیات بود. همان چیزی که ما می‌گوییم دو دو تا چهار تا او خود در رسالات گفته: «فایده‌ی هندسه... ورزیدگی و تندشدن خاطر و عادت نفس به اشمئزاز از آن چه برهانی نیست، می‌باشد»^۱. پیداست که چنین آدمی نمی‌توانست به نقلیات و مسموعات و مشهورات قانع شود. اگر در آن روزگار کسانی بوده‌اند عالم‌نما و به نام حکیم که به قول خیتام «حق را جامه‌ی باطل می‌پوشاندند و از حدّ ریا و تظاهر به دانایی قدمی فراتر نمی‌گذاشتند» بدیهی است با کسی مثل خیتام که صادقانه به دنبال یقین می‌گردید و آن را نمی‌یافت، اصطکاک پیدا می‌کردند. برخورد خیتام و غزّالی - اگر حقیقت داشته باشد یا افسانه - به هر حال بیانگر چنین فضایی است. طبق این داستان غزّالی شب‌ها نزد خیتام فلسفه می‌خواند و روزها در این جا و آن جا علیه او حرف می‌زند. حکیم یک شب دستور می‌دهد طبل و دهل بالای بام بزنند. عوام هجوم می‌آورند که این چه بساطی است؟ حکیم می‌گوید: «همین شخص که پشت سر من بد می‌گوید، ببینید که برای شاگردی نزد من حضور دارد!»

در قصّه‌ی دیگری آورده‌اند که غزّالی از خیتام پرسید: «نقطه‌ی قطب چه خصوصیتی داشته است که قطب شده است؟» خیتام شروع به تمهید مقدمات مفصل می‌نماید تا آن که وقت اذان می‌شود و غزّالی برمی‌خیزد و می‌گوید: «جاء الحق و زهق الباطل». پیداست که خیتام، سؤال‌کننده را در سؤالش جدّی و جویای حقیقت تشخیص نداده و الاً به ایجاز جوابش را می‌داد و این همان ضنت یا خست در تعلیم است که به خیتام نسبت داده‌اند، یعنی کم‌حرف و تودار بوده است و باز هم ملاحظه می‌کنید که در فضای رباعیات قرار داریم:

در قصّه‌ای از طریحانه می‌خوانیم که خیتام را دیدند «بر لب کشتی نشسته و به جرعه‌ای مشغول است و قطرات اشک می‌افشانند. به تعجب استفسار واقع نمود این رباعی به جواب او فی‌الفور گفت: ابر آمد و باز بر سر سبزه‌گریست»^۲. طبیعت و شاعر با هم می‌گریند و زمینه‌ی گریه تأمل فلسفی بر ناپایداری عمر و زیبایی‌های طبیعت است.

۱- ص ۱۱۳.

۲- ص ۱۵۵.

باز در طریخانه قصه‌ای آورده است که از خیتام در خواست کردند «رساله‌ای تصنیف کند مبنی بر نکات و شواهد مدله که از خواندن او فی الجمله اطلاعی حاصل شود و خالی از تمثیل نباشد و او در پاسخ این رباعی گفت: اجزای پیاله‌ای که در می پیوست...»

ملاحظه می‌شود بعضی رباعیات خیتام در حکم یک رساله بوده است و البته جواب‌هایی به شکل رباعی به آن داده‌اند که هرکس طالب باشد در طریخانه می‌خواند. هم‌چنین است رباعی «دارنده چو ترکیب طبایع آراست» که برای یک شیخ الاسلام فرستاده شده است.

خیتام در رباعیتش گاه نظر به یک مبحث مخصوص در کلام دارد. مثلاً در طریخانه یک رباعی هست که «شأن نزول» آن را ذکر کرده: «یک سگ تازی شکاری به وسیله‌ی گراز کشته می‌شود، شاعر حکیم با حیرت و طنز چنین می‌گوید:

افسوس از این گرگ سگ پرتک و تاز شد عاقبت او نصیب دندان گراز»

موجودات عالم آکل و مأکول یکدیگرند. ملاحظه در اسفار^۱ ذیل مبحث «کمیت خیرات و شرور اضافی» می‌نویسد: «بعضی اظهار حیرت کرده‌اند در خورده شدن و کشته شدن و شکار شدن برخی حیوانات به وسیله‌ی حیوانات دیگر و گفته‌اند این فعل حکیم نیست. ملاحظه می‌کنید بحثی فلسفی مطرح بوده است و خیتام یا گوینده‌ی رباعی همان را به شعر سروده، آن وقت مرحوم محیط طباطبایی نسبت به صحت این رباعی اظهار تردید می‌نماید. به نظر بنده جای استنکار ندارد و می‌شود خیتام حکیم این شعر را گفته باشد.

یک نمونه‌ی دیگر از این‌که خیتام نظر به مثال‌های معروف در کتب کلامی داشته و همان‌ها را مورد اشاره یا تعریض قرار داده است، تشبیه قالب آدمی به خشت است:

آن کوزه که امروز بدو خوردی آب یک چند دگر قالب خشت من و تست
یا در رباعی دیگری آمده است:

آنکه ز برای خشت گور دگران در کالبدی کشند خاک من و تو
این تعبیر مأخوذ از حدیثی است که امام صادق (ع) در بحث با ابن ابی العوجا فرموده

است. عین عبارت حدیث چنین است: «و یحک هی هی کاللبنة التي کسرتها و صیرتها تراباً ثم ضربتها فی القالب انما هی کذلک»^۱.

یک نمونه‌ی دیگر عقیده‌ی قدماست به این که روح جسمی است لطیف. ابن سینا در رساله‌ی رگه‌شناسی گوید: «جسد کثیف است و روح لطیف. معنی لطیفی روح تنکی است و باریک‌گوهری و روشن‌سرشتی چنان‌که مینای روشن»^۲. در بعضی رباعیات که در مجموعه‌های ختّامی آمده به این نظریه به شکل شاعرانه‌ای اشاره شده است:

جسم است پیاله و شرابش جان است

□

زنهار گلم به جز صراحی مکنید شاید که پر از باده شود زنده شوم
حتّی ختّام در شعر دیگری - اگر از او باشد - می‌گوید تفاوت گذاشتن میان روح و
جسم «زرق» است یعنی حيله و نفاق و دروغ:

آنان که بنای کار بر زرق نهند آیند و میان جان و تن فرق نهند...

اعتقاد به این که روح جسم لطیف است. میان محدثان و متکلمان هم شایع بوده، حتّی ابوالمعالی جوینی متکلم معروف اشعری که استاد ختّام و غزالی نیز می‌باشد؛ روح را جسم لطیف می‌دانسته است. نظریه‌ی ذره‌گرایی میان متکلمان چه اشاعره و چه معتزله کمابیش پیروانی داشته است در آن میان نظام به نظریه‌ی کمون که منسوب به انباز قلس و انکساغوراس است، عقیده داشته و ختّام در یکی از رسالات عربی‌اش به این مطلب رسیده است^۳ و اتفاقاً در پاسخ سؤالی درباره‌ی بقای نفس بعد از موت به‌طور استطرادی و ضمنی به مطلب مزبور اشاره نموده است.

بعضی تصوّرشان این است که چون ختّام، خیلی عالم بوده، یعنی محفوظات زیاد داشته، خیلی چیزها را شنیده و خوانده؛ لاجرم بایستی همه چیز را بداند. حال آن‌که به نسبت بالا رفتن معلومات، مجهولات نیز افزایش می‌یابد. بلکه شاید بتوان گفت هرگاه

۱- معجم بحار الانوار، ۱۲/۱۷.

۲- ص ۹۰.

۳- دانشنامه‌ی ختّامی، ص ۴۱۸.

معلومات با تصاعد حسابی اضافه شود مجهولات با تصاعد هندسی بالاتر می‌رود. فلسفه با حیرت آغاز می‌شود و با حیرت پایان می‌یابد. آن‌ها که می‌پندارند با از برکردن چند اصطلاح منطقی و حکمت یا چند قاعده‌ی مشهور فلسفی تمام مسائل را پاسخ می‌دهند به قول ختّام:

هرکس زده است دست در شاخی سست امروز چودی‌شناس و فردا چو نخست جالب است که به این تعبیر «دست در شاخی سست زدن» در دو ترجمه نیمه‌ی اول قرن ششم از کلیله و دمنه، برمی‌خوریم یکی ترجمه محمد بن عبدالله بخاری در موصل به سال (۵۴۴ ه. ق) و دیگر ترجمه نصرالله منشی در هندوستان برمی‌خوریم که البته در عبارت عربی ابن مقفع چنین تعبیری نیست و نشان می‌دهد هر دو مترجم تعبیر خود را از همین رباعی مشهور منسوب به ختّام برگرفته‌اند: «گروهی چنگ در شاخ تقلید پدران زده»^۱. و «هریک به طریق ارث چنگ در شاخی سست زده»^۲. هم‌چنان‌که در کتاب تاریخ‌الوزراء ابوالرجاء قمی تألیف شده، در نیمه‌ی دوم قرن ششم چنین می‌خوانیم: «میان گاو فلک و گاو زمین خران بیش از آنند که در وهم آید^۳ که یاد آور شعر مشهور ختّام است و معلوم می‌شود که معروف شده بوده است.

اگر به زندگینامه‌ی ختّام مراجعه کنیم ملاحظه می‌شود شاگرد جوینی اشعری متکلم معروف است. همان‌که روح را ذرات لطیفه می‌دانست و عالم را بهترین عالم ممکن نمی‌انگاشت. ختّام آن‌جا که به جد یا از راه جدل جبر را مطرح می‌کند، بر یک زمینه اشعری حرکت می‌کند، و آن‌جا که می‌گوید:

این کوزه گر دهر چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش در واقع برهان نظم را که براساس «طرح و تدبیر» است، مورد سؤال قرار می‌دهد و سر به سر متکلمان می‌گذارد.

ختّامی که رسالات را نگاشته و رباعیات معدود شک آلود را می‌توان با یقین عادی

۱- داستان‌های بیدپای، ص ۶۱.

۲- کلیله و دمنه، ص ۴۸.

۳- ص ۷۸.

از او دانست بر نارسا بودن فکر بشر، انتقاد بر عالم نمایان عصر، تأیید جبر در حد معقول، اشاره به فلسفه‌ی ذرات، نفی غرض از باری تعالی، دعوت بر قناعت و برحذر داشتن از دوستی‌های اهل زمانه تأکید نموده است. او استاد مبرز فلسفه‌ی مشائی است اما نتیجه‌گیری‌های آنان را در بست قبول ندارد و کلام اشعری را نیک می‌شناخته اما ظاهراً به طریق جدلی فقط تعارضات آن را افشا می‌نماید. به یاد سخن یکی از مدرّسان معاصر فلسفه‌ی قدیم می‌افزیم که گوید: «حکیم طبیعی افقش به متکلم نزدیک تر است تا حکیم الهی».

دانشنامه‌ی خیّامی*

کسانی که به کاوش در آثار و افکار عمر خیّام دانشمند و فیلسوف و شاعر معروف علاقه‌مندند، دوست دارند که تمام آثار او را یک‌جا در اختیار داشته باشند. البته پیش از این محمّد لوی عباسی کوشش شایان توجهی در این راه کرده بود. اما سال‌هاست که آن مجموعه نایاب است و جز در کتابخانه‌ها یافت نمی‌شود. آقای رضازاده ملک در این مجموعه علاوه بر گردآوری اکثر آثار مسلمّ خیّام، کوشیده‌اند برای رسالات عربی از ترجمه‌های موجود نیز هر چه هست نقل کنند. ضمن آن که در مقدمه‌ی رساله اطلاعاتی که درباره‌ی آن رساله به دست آورده‌اند از لحاظ خوانندگان می‌گذرد.

رسالات و آثار چاپ شده عمر خیّام در این مجموعه به شرح زیر است:

-القول علی اجناس الذی بالاربعة (بخشی از رساله‌ی موسیقی خیّام)

-رسالة فی شرح ما اشکل من مصادرات کتاب اقلیدس

-رسالة فی قسمة ربع الدایره

-رسالة فی البراهین علی مسائل الجبر والمقابله

-رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقدارى الذهب والفضه فی جسم مرکب منهما

-ترجمة خطبة الغراء ابن سینا

-رسالة فی الکون والتکلیف

-ضرورة التضاد فی العالم والجبر و البقاء

* به اهتمام رحیم ملک‌زاده، صدای معاصر، ۱۳۷۷، ۴۸۳ ص.

- رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلّی

- رساله در علم کلیات وجود

- رسالة فی الوجود

- رسالة جواباً لثلاث مسائل

- رساله در کشف حقیقت خوروز

- سروده‌ها

اینک بعضی نکات:

الف - علاوه بر رسالات فوق عمر ختّام، رسالات دیگری تحت عنوان مختصر فی الطبیعیات و لوازم الامکنه و مشکلات الحساب داشته است که نشانی از آن‌ها در دست نیست.

ب - تحقیق درباره‌ی رباعیات از سال ۵۷۲ تا ۷۵۰ ه. ق کامل نیست چرا که به نسخه‌ی رائف (۶۹۰ ه. ق) و نیز رباعیاتی که در جنگ کتابخانه‌ی لالا اسماعیل و کتابخانه‌های دیگر ترکیه وجود داشت، توجه نشده است.^۱

ج - از تحقیقات معاصران، خصوصاً نکاتی که مرحوم محیط طباطبایی درباره‌ی تقویم جلالی ذکر کرده، قابل توجه است و به آن اشاره‌ای نکرده‌اند. البته، حسن سلیقه‌ی گردآورنده محترم و این که چاپ مجموعه آثار ختّام یک جا در دسترس نسل معاصر قرار می‌گیرد جای تقدیر و تشکر دارد.

به لحاظ استفاده خوانندگان عباراتی از ترجمه بعضی رسالات نقل می‌گردد:

تحقیق و تحصیل علوم با براهین حقیقی بر آنان که طالب نجات و سعادت ابدی هستند، فرض است. خصوصاً آن چه کلی است و قوانینی که بدان‌ها تحقیق معاد و اثبات بقای نفس و تحصیل اوصاف واجب الوجود، تعالی و ملائکه و ترتیب آفرینش و اثبات نبوت سید مطاع بین خلق و آن چه به فرمان خداوند تعالی، به قدر طاقت انسانی بدان‌ها امر و آن چه از آن‌ها نهی فرموده است، می‌شود.

اما جزئیات علوم غیر مضبوط و اسباب آن بی‌نهایت است و با این عقل‌های انسانی

۱- رک: مقاله سید علی میرافضلی در مجله معارف، مرکز نشر دانشگاهی، درباره‌ی رباعیات ختّام.

قابل احاطه نیست و جز به حس و خیال و توهم قابل دریافت نمی‌باشد.^۱ این از مقدمه شرح مااشکل من مصادرات اقلیدس است و در حدود ۴۷۰ ه. ق یعنی حدود ۳۱ سالگی ختیم نوشته شده. این عبارت در عین آن که بیانگر یک نظرگاه رسمی است، کنجکاوی خاص خیام را به‌ویژه در جمله‌ی اخیر نشان می‌دهد. در همین مقدمه می‌خوانیم:

«... اما آن چه به هندسه مربوط می‌شود... فایده این جزء از حکمت ورزیدگی و تندشدن خاطر و عادت نفس به اشمئزاز از آن چه که آن را برهانی نیست می‌باشد»^۲. اگر به یاد بیاوریم که غزالی تعلیم هندسه را بد می‌داند دقیقاً از همین لحاظ که ذهن را عادت به استدلال استوار می‌دهد و این انتظار را به وجود می‌آورد که دلایل معتقدات دینی هم می‌بایست به همان استحکام باشد، اقتباس غزالی را از این دیدگاه ختیم‌ی یا به هر حال از این دیدگاه حکمای شرع متوجه می‌شویم که البته مطلب را گرفته و در غیر مورد خود به کار برده است. چنان‌که تقسیم طالبان شناخت حق به چهارگروه متکلمان، فلاسفه، اسماعیلی، و اهل تصوف^۳ را هم غزالی از ختیم گرفته و در المنقذ من الضلال آورده است.

در مقدمه‌ی رساله جبر و مقابله می‌خوانیم:

«ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که از اهل علم عده‌ی کمی با هزاران محنت باقی مانده‌اند که درصدد آن هستند که غفلت‌های زمان را فرصت جسته به تحقیق در علم و پایدارکردن آن پردازند و بیشتر حکیم نمایان زمان ماحق را جامه‌ی باطل می‌پوشانند و از حدّ ریا و تظاهر به دانایی قدمی فراتر نمی‌گذارند و آن چه را که می‌دانند جز در راه خواست‌های تن خود عرضه نمی‌دارند و اگر ببینند که کسی جهد در جستن حق و عرضه داشتن راستی و ترک باطل و خودنمایی و خدعه دارد او را خوار می‌شمرند و تمسخر می‌کنند. در هر حال خدا یار و پناه همگان است»^۴.

۲ و ۱- ص ۱۱۳.

۳- ص ۳۸۹.

۴- ص ۲۴۳.

در این عبارت فکر عمیق و دریافت دقیق ختیم از روحیه‌ی زمان و طرز زندگی عالم نمایان آشکار است و درست همان فیلسوف گوینده‌ی رباعیات اصیل است که دارد حرف می‌زند.

در ترجمه‌ی خطبة الغراء ابن سینا که باز از آثار جوانی ختیم است عبارتی می‌خوانیم که در دوران پختگی فکرش نیز در رباعیات اصیل همان سخن را بیان می‌کند و آن نفی غرض از ایزد متعال است:

«باید دانستن کی ایزد عزّ و علا را در هیچ چیز غرض نبود کی غرض از عجز و نقصان صاحب غرض باشد»^۱.

عین این مضمون را در رساله کون و تکلیف نیز می‌بینیم:

«هیچ موجودی نیست که از مطلب «آیا هست این چیز؟»... خالی باشد... ولی ممکن است بعضی موجودات اشیاء از «لمیت» (چرایی) خالی باشد و آن عبارت از اشیاء واجب است»^۲.

در همین رساله وقتی قدری مطلب پیشتر می‌رود می‌نویسد:

«همان‌گونه که لمیت (چرایی) را به ذات واجب الوجود راه نیست به وجود وی نیز راهی نخواهد یافت و هیچ یک از اوصاف باری چرایی ندارد»^۳.

و این همان فضای فکری رباعیات اصیل ختیمی است. با این که رساله باز هم از کارهای جوانی ختیم است (۴۷۳ ه. ق) به علاوه او می‌کوشد که پاسخی رسمی به سؤال‌کننده - که یک قاضی است - بدهد، آن‌جا که می‌خواهد نظریه‌ی امکان اشرف را بیان کند چنین عبارت دوپهلویی می‌نویسد و فی الواقع به‌طور غیرمستقیم می‌رساند که نظریه فلوپینی فیض و حدود مشائیان اسلامی استحکام قطعی ندارد و می‌شود تصوّر کرد که پذیرفتن آن ناشی از ضعف نفس باشد نه قوّت کلام به خودی خود.

«از مشکل‌ترین مسائل... مسأله تفاوت موجودات در درجه‌ی شرافت می‌باشد.

۱- ص ۳۱۶.

۲- ص ۳۳۶.

۳- ص ۳۸۸.

بدان در این مسأله، بسیاری دچار حیرت شده‌اند تا آن جا که فرزانه و خردمندی را نتوان یافت که در این باب با تحیّر دست به گریبان نباشد و شاید من و معلّم من افضل المتأخّرين شیخ الرئیس بوعلی سینا بیش تر در این مسأله امعان نظر کردیم و در نتیجه‌ی بحث به جایی رسیدیم که نفوس خود را قانع کرده‌ایم و این قناعت یا به واسطه‌ی ضعف نفس ما بوده است که به چیز رکیک باطل که ظاهری آراسته دارد، قانع شده‌ایم و یا به واسطه‌ی قوّت کلام در نفس خویش می‌باشد که ما را به اقتناع و ادّار کرده است^۱».

در دنباله‌ی مطالب این رساله که خیّام "تکلیف" را توجیه می‌نماید غالباً سخن از خواصّ مصلحت‌گرایانه تکلیف است نه تأکید بر حقّانیت نفس الامری آن.

«پس از اوامر و نواهی الهی و نبوی راجع به طاعات سه منفعت می‌توان تحصیل کرد: یکی آن که به وسیله طاعت، نفس را ریاضت می‌دهیم تا به امساک در شهوات معتاد شود و بتواند از ازدیاد قوّه‌ی غضبی... جلوگیری نماید.

دوم آن که نفس به تأمل در امور الهی و احوال معاد... عادت کند تا بدین وسیله بر عبادات مواظبت نماید و در غرور نیفتد و بتواند در ملکوت تفکّر نماید...

سوم به واسطه‌ی آیات و تهدیدات و وعده‌ها و وعیدها که برای اجرای احکام قوانین و سنن عادلانه لازم است، شارع شرع مردم را تذکار دهد و به این واسطه اصول عدالت و تعاون را میان آنها اجرا کند^۲».

این که گفته‌اند خیّام به تمام مسائل و معماهای مطرح شده در رباعیّات منسوب به او در رسالات پاسخ روشن داده، حرف مسامحه آمیزی است. مثلاً به معضل تضادّ و شر در رساله کون و تکلیف^۳ و رساله ضرورة التضاد^۴... پاسخی داده که در نجات بوعلی و دیگر کتب مشائیان شبیه آن مطالب موجود است و ظاهراً هر دو رساله در پاسخ یک قاضی و عالم شرعی (امام) بانفوذ است. خیّام به عنوان یک مدرّس برجسته و صاحب نظر در فلسفه‌ی مشاء که تالی تلوی بوعلی شمرده می‌شد یک جواب رسمی از دیدگاه فلسفه‌ی

۱- ص ۳۳۸.

۲- صص ۳۴۲، ۳۴۱.

۳- ص ۳۳۹.

۴- ص ۳۵۹.

مشائی داده نه این که لزوماً معتقد او همین باشد. در همین رساله ضرورة التضاد... به مسأله‌ی جبر نیز پاسخ می‌دهد و آن را في الجملة می‌پذیرد به شرط آن‌که به هذیان و خرافه منجر نشود^۱ و این همان نظرگاهی است که در رباعیات اصیل بیان شده است.

رساله جوابا لثلاث مسائل ختیم که ظاهراً اولین بار است به صورت نسخه‌ی عکسی چاپ می‌شود، شایسته‌ی تأمل بسیار است. اجمالاً اشاره می‌کنیم که در این رساله مسأله‌ی بقای نفس شخصی بعد از مرگ و نیز مسأله‌ی ذرات بی‌نهایت (که برخلاف نظر مشائیان است. چون آن‌ها ذرات ذیمقراطیسی را قبول نداشتند) مطرح شده است^۲ که این‌ها هم از مسائل عمده‌ی رباعیات اصیل ختیمی است.

در اشعار عربی ختیم و رباعیات مسلم فارسی او، مضامین مشترک هست. چنان‌که به عربی گوید: «بالله لا تألفی ما عشت انسانا». و به فارسی گوید: «از اهل زمانه به که کم‌گیری دوست». و نیز در شعر عربی گوید: «إذا قنعت نفسی بمیسور بلغة...».

و به فارسی گوید: «تا چند کشی منت دونان و خسان» و «قانع به یک استخوان چو کرکس بودن» و «گر دست دهد زمغز گندم نانی».

ختیم رساله‌ای دارد که در آن بر اعتباریت وجود استدلال کرده است. استاد جلال‌الدین آشتیانی آن برهان را نقل و نقد نموده است و افزوده: «شبهاتی که در خلق اعمال و مسأله‌ی جبر و قدر از ختیم ذکر شده، عدم تضلع ختیم را در مبانی دقیق علمی بلکه تحیر او را آشکار می‌سازد»^۳. ما از نوشته‌ی استاد آشتیانی این اندازه‌ی مسلم را برداشت می‌کنیم که طبق نظر ایشان نیز ختیم به مبانی حکمت قدیم وفادار نمانده و این همان فضای رباعیات است. هم‌چنان‌که رسالات ختیمی در پاسخ سؤالات معینی است، بعضی رباعیاتش نیز طبق داستان‌های طریخانه مربوط به پرسش‌ها یا رخداد‌های مشخصی می‌باشد و این هم از مشابَهت‌های رسالات و رباعیات است.

۱- ص ۳۶۰.

۲- ص ۴۱۶.

۳- هستی از نظر فلسفه و عرفان، صص ۱۱۵، ۱۱۳.

تأملاتی در اندیشه‌های خیّام

از خیلی سال‌ها پیش، راجع به صحّت انتساب رباعیات به عمر خیّام تردید داشتم و در ذهن من مسأله‌ی خیّام شاعر و خیّام دانشمند صورت قضیه‌ای ذووجهین به خود گرفته بود: اگر خیّام شاعر بوده، چرا معاصرانش ذکر نکرده‌اند؟ و اگر نبوده، این همه رباعی از کیست و چرا به او نسبت داده شده است؟ به همین جهت در آثار گذشته‌ام هر جا از اشعار خیّام سخنی به میان آمده، عموماً نوشته‌ام: «رباعیات منسوب به خیّام». اکنون در این جا می‌خواهم برای این مسأله در حدّی که نسبت به معلومات و اطلاعات به دست آمده تا امروز می‌توان اظهار نظر قاطع کرد، پاسخی عرضه کنم و بگویم که میان خیّام دانشمند و خیّام شاعر – در حدّ کمتر از سی رباعی مسلم – می‌توان «اینهمانی» قائل شد.

در آن روزگار خراسان بزرگ و شهرهای معتبر آن کانون علم و ادب بود و سنت فلسفه‌ی مشایی در آن جا دوام داشت. خیّام در ادبیات، تفسیر، کلام، حکمت طبیعی، ریاضیات و الهیات مهارت یافته است و بر هر یک از این موارد حکایت‌ها و شواهد تاریخی هست. زمخشری از این‌که با خیّام بحث ادبی کرده بر خود می‌بالد و بیهقی بر این‌که خیّام در قرائت قرآن بر استادان فن برتری داشته، گواه است. این‌که متکلمی چون محمد غزالی از خیّام مطلب پرسیده – و یا نزدش درس خوانده است – بر مهارت خیّام در کلام دلالت دارد و رباعیاتش که زیرکانه‌ترین اشکالات بر متکلمان در آن مطرح است، تعمق‌گوینده را در مباحث کلام نشان می‌دهد. اما میدان اصلی خیّام حکمت طبیعی و ریاضی و الهی است. میزان الحکمه‌ی ساخت او مطالعاتش را در مکانیک و وزن

مخصوص اجسام می‌نمایاند و در موسیقی، پزشکی و در هواشناسی هم مهارت داشته است و ابتکاراتش در جبر او را به عنوان یک نابغه‌ی ریاضی معرفی می‌کند. در نجوم از بزرگ‌ترین دانشمندان زمان بوده و تقویم جلالی که همراه سه تن از پیشوایان فن ستاره‌شناسی در آن زمان تنظیم کرده‌اند، تا قرن ما از جمله‌ی دقیق‌ترین کارهای علمی در این باب محسوب می‌شده است. ظاهراً ختیم به دستور ملک‌شاه مأموریت تأسیس رصدخانه‌ی مهمی داشته و بودجه‌ی آن هم تأمین شده بوده است که با مرگ نظام‌الملک و ملک‌شاه در یک فاصله‌ی کم (۴۸۵ ه. ق) موضوع معوق می‌ماند و ختیم که حامیان خود را از دست داده بود به خراسان بازگشت می‌کند و تأسیس رصدخانه منتفی می‌شود.

اما در الهیات او را تالی تلوی بوعلی سینا شمرده‌اند و با آن‌که بر اثر ژرف‌اندیشی هم‌چون استادش (در واقع استادِ استادش) بوعلی اعتقاد استواری به مبانی حکمت مشاء نداشته، اما از آن رسماً دفاع می‌کرده است و اگر رسماً پرسش‌هایی از او می‌کرده‌اند روی همان مبانی جواب می‌داده است. جالب توجه این‌که به "علم احکام نجوم" هم اعتقادی نداشته، اما اگر از او سؤالی می‌شده، طبق مبانی جواب می‌داده است.

نگاهی به فهرست کارهای علمی ختیم ما را از مقام او آگاه می‌سازد، با آن‌که در تألیف کتب و تصنیف رسالات جز به ضرورت اصرار نداشته است. ختیم در ۴۶۷ ه. ق به سن بیست و هشت سالگی به اصفهان احضار شده تا همراه ابوالعباس لوکری و مظفر اسفزاری و ابن کوشک و میمون بن نجیب واسطی و معموری بیهقی در کار اصلاح تقویم شرکت جوید. از ۴۷۰ تا ۴۶۷ ه. ق همراه لوکری و معموری مشغول رصد بوده است.

کمی بعد از ۴۶۷ ه. ق رساله‌ی جبر و مقابله را نوشته، به سال ۴۷۰ ه. ق شرح مشکلات اقلیدس را تألیف کرده، در سال ۴۷۲ ه. ق خطبه‌ی غرّای ابن سینا در توحید را ترجمه و رساله‌ی کون و تکلیف و پاسخ به سه سؤال نسوی را در ۴۷۳ ه. ق تألیف کرده است. رساله در وجود را برای فخرالملک در حدود سال ۵۰۰ ه. ق نوشته است.^۱ نوزده‌نامه هم، که نثری شیوا و مطالبی نیمه علمی نیمه عامیانه دارد اکنون معلوم شده است

۱- ختیمی یا ختیم؟ ص ۵۰-۴۷ و نیز ۶۸-۶۷.

که به احتمال قوی از آن عبدالزّافع هروی شاگرد خَیّام است.^۱ تهییج جداول تقویمی و رصد ستارگان وقت بسیار می‌برده است، اما در این‌که خَیّام علاقه‌ی چندانی هم به تألیف نداشته، نمی‌توان تردید کرد. شاید علّتش این باشد که از تکرار مکرّرات بیزار و به مبانی یا نتایج فلسفه‌ی مشاء نیز بی‌اعتقاد شده بوده، لذا تنها به ضرورت در فلسفه چیزهایی نوشته، اما در ریاضیات آن چه تازه بدان رسیده به قلم آورده است.

خَیّام در خراسان بزرگ هم حرمت و جاه قابل توجهی داشته است و آن لقب "دستور" که در تراجم برای او نوشته‌اند، مقامی در حدّ یک وزیر را نشان می‌دهد: در بخارا با سلطان بر یک تخت می‌نشست و در نیشابور صاحب اختیار و یا متنفذ عمده‌ی شهر بود (چنان‌که از نامه‌ی سنایی خطاب بدو برمی‌آید) و نیز خَیّام حدّ اقل در زمان‌هایی که با دربار ارتباط داشته و خدمات علمی ارائه می‌کرده از درآمد قابل توجهی برخوردار بوده است. چنان‌که از گفتگوی اش با خواجه کاشانی برمی‌آید سالی ده هزار دینار معاش از "دیوان عالی" می‌گرفته است.^۲ بر همین اساس آن تعداد از رباعیات که نوعی فقر و خاک‌نشینی را نشان می‌دهد از جهت نقد داخلی مردود است. اما ستایش قناعت که در شعر عربی خَیّام «اذا قنعت نفسی بمیسوز بلغة...» هم آمده، قابل تأیید است و از جهت زمانی به دوره‌ی خانه‌نشینی خَیّام مربوط می‌شود.

منزلت والای فرهنگی و اجتماعی خَیّام در دوران زندگی اش امر مسلمی است و لذا افسانه‌ها و اشعاری که وضعیّت رسوا و خوار و خفیفی را برای شاعر تصویر می‌کند، نیز از جهت نقد داخلی مردود است و بعدها ساخته و به شاعر نسبت داده شده است. خَیّام اگر هم فرضاً شراب می‌خورده در خانه و باغ و سرا و بُستان خود از دست مایه‌ی نازی چنگ نواز می‌خورده، نه در "خانه‌ی خَمّار" و می‌فروشی و خرابات و کنج خراب، لذا آن رباعیاتی که چنین الفاظی دارد و شاعر را قلندری خراباتی و خراب می‌نمایند منحول است. در این جا این نکته را هم بیفزاییم که تعبیرات می و مستی و معشوق در شعر خَیّام

۱- همان، ص ۱۰۳.

۲- منشآت خاقانی، ص ۳۳۳.

به معنی فراغ خاطر و پشت پازدن به آیین‌ها و مقررات است. ختیم شاعری رسمی نیست و لذا آن اشعاری که صرفاً توصیف شاعرانه و مصنوع و متکلف از شراب و ساقی و خالی از اندیشه و تأملی فیلسوفانه است طبق نقد داخلی ممکن نیست از ختیم باشد و این نکته‌ای است که مرحوم فروغی و مرحوم همایی دو ختیم‌شناس دانشمند نیز بدان تصریح کرده‌اند و حتی علی‌دشتی نیز آن‌گونه رباعیات را نپذیرفته است.

ختیم محتشمانه زیسته و محترمانه مرده، اگر هم مخالفانی و حاسدانی داشته است به سبب موقعیت او و خردمندانه زیستن او نتوانسته‌اند آسیبی بدو برسانند و حتی این‌که نوشته‌اند تنگ خلق بوده و در تعلیم بخل می‌ورزیده، خودداری و کم‌حرفی او را می‌رساند. اگر هم، به قول قفطی، بعضی از اهل روزگار در دیانت او حرفی زده‌اند، به هر حال با رفتار متین و معتدل و عاقلانه‌ی ختیم رفع و رجوع شده است. تهمت و بهتان در آن عصر رایج بوده، به‌ویژه در محیط‌هایی مثل اصفهان یا نیشابور که گروه‌های کلامی اشعری و کرامی و مذاهب حنفی، شافعی، حنبلی و شیعی با هم زد و خورد داشتند و ظاهریان و باطنیان سر به سر هم می‌گذاشتند و آدم سرشناسی مثل ختیم باید خیلی حکیمانه راه رفته باشد که هفتاد و پنج سال یا هفتاد و هشت سال یا هشتاد و سه سال لطمه و ضربه‌ای نخورد و فقط متهم به سوء عقیده گردد؛ تهمتی که حتی به دانشمندان مذهبی هم زده می‌شد.

طباطبایی روی لقب "حجة الحق" تأمل کرده، آن را چیزی در برابر لقب "حجة الاسلام" غزالی و لقب "حجت" اسماعیلیه تلقی کرده است. پیش‌تر این لقب "حجة الحق" به بوعلی سینا اطلاق می‌شد. این لقب برای حکیم انوری شاعر قرن ششم نیز به کار رفته است.

ختیم در دانش آموختن و پیش‌بردن تحقیقات علمی و نیز تدریس و تصنیف مردی بوده است بسیار جدی، و از این‌که «حق با باطل آمیخته شده و علم، اسباب دنیاطلبی و مردم‌فریبی گشته» شکوه می‌کند. خود او در جست‌وجوی حقیقت راسخ و صادق است و از باطل و فریب روی گردان، و بر روی هم زندگی درونی عمیقی داشته که از خلال نوشته‌های محدود و رباعیات معدودش می‌توان به گوشه‌هایی از آن پی برد، و این همان

چیزی است که قفطی می‌گوید: «یکتم اسراره و لابدّان تبدو» یعنی «اسرارش را نهان می‌داشت و ناچار آشکار می‌شود». رباعیات کم‌شمار و پربار خیّام که شاید تنها محرم‌ترین دوستانش از آن‌ها اطلاع داشتند یا او آن‌ها را در گوشه و کنار کتاب‌هایش یادداشت می‌کرد یکی دو نسل پس از او تک تک شروع به ظهور و بروز کرد. چنان‌که اولین بار فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ه. ق) از یک رباعی اصیل یاد کرده است (دارنده چو ترکیب طبایع آراست).

این که «علی خیّام» شاعر بوده است نه «عمر خیّام». ممکن نیست ما را به این نتیجه برساند که اشعار «علی خیّام» مزعوم مرحوم محیط طباطبایی به «عمر خیّامی» نسبت داده شده است. چرا باید چنین شده باشد؟ این که معاصران او از شاعری عمرخیّامی یاد نکرده‌اند، غیرطبیعی نیست. زمخشری و نظامی عروضی و بیهقی در سنّ جوانی خود خیّام را دیده‌اند و قابل آن نبوده‌اند که فیلسوف تودار رباعیات بودارش را برایشان بخواند. خازنی اهل شعر و ذوقیات نبوده، حتی اهل تعمق در کلام و حکمت هم نبوده، صرفاً ریاضی‌دان و ستاره‌شناس بوده است.

با رفع موانع شخصی، یعنی مردن خیّام و گذشتن یکی دو نسل، رباعیات معدود خیّام که در حافظه‌ی دوستان او و یا در اختیار خاندان او بوده است کم‌کم ظاهر شده است. شاید شاهفور شاعر نیشابوری (از اعقاب خیّام) از کسانی بوده باشد که در نشر رباعیات او دست داشته است. (شاهفور^۱ را شاگرد ظهیر فاریابی نوشته‌اند). جالب توجه است که چهار مورد از رباعیات ظهیر به نام خیّام مشهور است.^۲ چه عجب اگر بعضی دیگر از رباعیات مصنوع منسوب به خیّام نیز از آن ظهیر یا شاهفور باشد، به‌ویژه اگر توجه کنیم که بیشتر منابع مربوط به خیّام به حول و حوش آذربایجان^۳ مربوط می‌شود، یک بار دیگر

۱- تذکره‌ی دولتشاه، چاپ رضانی، ص ۱۰۵؛ آتشکده‌ی آذر، چاپ سید جعفر شهیدی، ص ۱۳۸.
 ۲- رباعی‌های «گر یک نَفَسَت ز زندگانی گذرد» (طربخانه، ۱۴۱) و «تا چند از این حیل و زرقاعی عمر» (نخجوانی، ۱۱۶؛ طربخانه، ۱۷۵) و «در ده می لعل لاله گون صافی» (آکسفورد، ۱۵۳؛ طربخانه، ۲۵۶) و «افسوس که ایام جوانی بگذشت» که در مجموعه‌های خیّامی آمده، از آن ظهیر است (به هر دو چاپ دیوان ظهیر فاریابی، تصحیح تقی بی‌ش و هاشم رضی مراجعه شد).
 ۳- عبدالقادر اهری، رشیدی تبریزی، جمال شروانی.

این فرض تأیید می‌شود که مروّج رباعیات خیتام به احتمال قوی شاهفور بوده است و شاید بعضی از رباعیات صرفاً شاعرانه‌ی خیتام از آن او یا ظهیر فاریابی بوده باشد.^۱ این‌گونه انتساب‌ها و خلط و اشتباه‌ها در ادبیات نظیر دارد و عجب نیست.

ویرانی خراسان، ری و اصفهان، و هر جای دیگر که ممکن بوده است در آن‌جا مجموعه‌ی دستنویس رباعیات معدود خیتام یافت شود، باعث شده است که آن رباعیات مفقود گردد. در این ویرانگری بزرگ کتاب‌های عظیم از میان رفته است و عجب نیست اگر چند برگ یادداشت رباعیات هم از میان رفته باشد و از قرن هفتم تنها چهار رباعی منقول از حافظه در کتاب‌ها به جای مانده، داشته باشیم. حتی از دیوان عربی و فارسی "علی خیتام" هم که بعد از حملات مغول صاحب تلخیص مجمع الآداب آن را دیده بوده است اثری برجای نیست. در باب الالباب هم نه از عمر خیتامی حکیم سخن در میان است نه از علی خیتام شاعر. خود محیط طباطبایی هم اعتراف می‌کند که دلیلی نداریم بر این‌که قسمتی از رباعیات [مزعوم] علی خیتام به نام عمر خیتامی انتحال شده باشد.^۲

در قرن هشتم است که رباعیات خیتام یا منسوب به خیتام باز هم از حافظه‌ها به جُنگ‌ها و مجموعه‌ها نقل می‌شود و طبیعی است که پس از دو‌یست سال و بیش‌تر، بعضی رباعیات که از آن دیگران است به نام خیتام آمده باشد، به ویژه که این جُنگ‌نویسان^۳ اهل شعر بوده‌اند نه اهل حکمت. با این حال مبنای ما در پذیرش رباعیات خیتام بعد از چهار رباعی منقول در قرن هفتم همین رباعیات منقول در قرن هشتم است، به شرط آن‌که هر رباعی را دست‌کم دو سند معتبر تأیید کند و با شخصیت تاریخی خیتام سازگار باشد.

بنابر آن چه در رساله در علم کلیات خیتام آمده است، خیتام متکلمان را اهل جدل و حجت‌های اقناعی می‌دانسته و روش آنان را نمی‌پسندیده است و این احتمال موجهی است که بعضی رباعیات خیتام صرفاً برای دست‌انداختن متکلمان و فی‌الواقع نمایش تناقضات عقاید آنان سروده یا اقتراح شده است. اما در باب فیلسوفان می‌گوید که آنان

۱- مثلاً رباعی «این چرخ چو طاسی است نگون افتاده» و یا رباعی «می لعل مذاب است و صراحی کان است».

۲- خیتامی یا خیتام، ص ۱۰۴.

۳- مؤلفان مونس الاحرار، نزهة المجالس و جُنگ کتابخانه‌ی لالا اسماعیل.

به ادله‌ی عقلی پناهنده شده‌اند، گرچه به شرایط آن و تمام لوازم منطقی آن نتوانستند وفا کنند. قول اسماعیلیان یا تعلیمیان را که در آن ایّام دارای قدرت و نفوذ علمی و عملی بودند بدون نفی و اثبات نقل می‌کند که گویند معرفت صانع و صفات او دارای اشکالات و ادله‌ی متعارض است و چاره‌ای جز تعلیم امام معصوم نیست و بالأخره نظر صوفیان را با تأیید می‌آورد که از راه تصفیه‌ی باطن و تهذیب اخلاق می‌خواهند روح‌شان صافی شود و قابلیت تصویر ملکوت بیابد.^۱

بوعلی سینا نیز در اواخر عمر گرایش نظری به عرفان یافت و شاید خَیّام را هم از این جهت مشابه بوعلی توان انگاشت. اما جالب توجه این که صوفیه تا نیمه‌ی قرن هفتم خَیّام را قبول نداشتند و هم‌چنان که محیط طباطبایی اشاره کرده است، شاید اینان عبارت فوق را از خَیّام که نظر صوفیه را ترجیح می‌دهد، ندیده بودند.^۲

شاه نعمت الله نیز در جواب رباعی خَیّام چنین سروده است:

ترکیب طبایع از نگشتی کم و کاست صورت بستی که طبع صورتگر ماست
 پرورد و بکاست تا بدانند کسان کاین عالم را مصوّری کامرواست
 اما در مورد اسماعیلیه نیز که خَیّام در زمان اوج تبلیغات آنان در ایران می‌زیسته است، باید گفت که مستشرقان و بعضی محققان عربی معاصر راجع به ارتباط محتمل خَیّام با آنان سخنانی گفته‌اند. آن چه مسلم است نوعی سکوت رضایت‌آمیز بین طرفین حاکم بوده، و به نظر می‌آید که خَیّام با خاموشی حکیمانه به تقریرات آنان توجهی می‌داشته است.

اتفاقاً در این مایه شعری به خَیّام منسوب است که مجتبی مینوی از حاشیه‌ی رباب‌نامه (مورخ ۷۰۴ ه. ق) یادداشت کرده است. این شعر لحن شعر ناصر خسرو را دارد و اگر قطعاً از خَیّام باشد مربوط به زمانی است که خَیّام متأثر از اندیشه‌های تعلیمی بوده و یا با لحن آنان سخن گفته است. اگر انتساب شعر را درست بینگاریم در مسیر سفر حج هنگام عبور از ری سروده شده است:

۱- کلیات آثار پارسی حکیم عمر خَیّام، به کوشش محمدلوی عباسی، ۴۰۴.

۲- خَیّامی یا خَیّام، ص ۸۴.

رهی نمود مرا راست سوی آب حیات
 نخست گفت که از کردگار دانش خواه
 حیات خویش بر آن گونه بی قرار مکن

اگر ترا عرصاتی نموده‌اند از دور
 تو در ترازوی محشر نشسته‌ای و هنوز

به راه حج بشتابی و مال صرف کنی
 مسأله‌ی "دخول شرّ در قضای الهی"، با آن که فی الواقع مسأله‌ای است کلامی، به دو
 جهت در کتب فلسفه - از جمله شفا‌ی بوعلی - راه یافته است: یکی به سبب اهمّیت آن از
 لحاظ ارتباط با عقاید مردم، دیگر سابقه‌ی ثنویت در اندیشه‌ی ایرانی و مباحثاتی که
 خصوصاً مانویان یا متمایلان به مانویت (اهل زندقه) در قرون اولیه‌ی اسلامی به راه
 انداخته بودند.

متفکران اسلامی، چه فیلسوفان و چه متکلمان و چه اهل عرفان و چه تعلیمیان، هر
 یک به روشی می‌کوشیدند تا این مشکل را حل کنند. فیلسوفان مثالی می‌گفتند: شرور
 امور عدمی‌اند، عالم ماده عالم تزاحم و تصادم است، شر نسبی است، شر قلیل است و خیر
 کثیر شرّ بالعرض است نه بالذات. فرد از میان می‌رود، ولی نوع از میان نمی‌رود^۱. بدیهی
 است که پذیرش عبارتی مانند این که: «شر دارای ذات نیست، بلکه عدم ذات یا عدم کمال
 ذات است.» برای کسی که نخواهد هر چه را می‌شنود بپذیرد، بسیار دشوار است.

ختّام در محیطی زیسته و علم آموخته که غلغله‌ی متکلمان فضا را پر کرده بود، و خود
 ختّام نزد ابوالمعالی امام الحرمین جوینی (۴۷۸-۴۱۹ ه. ق) درس خوانده است.
 ابوالمعالی از صاحب نظران قدر اول اشعری است و ختّام از منابع دست اول و ژرف از
 اندیشه‌ی اینان آگاهی یافته است. شاید آن جا که ختّام به جد، یا از راه طرح تناقضات

۱- درس‌های آلهیات شفا، استاد مطهری، ج ۳، ص ۱۵۳ به بعد و نیز مقاله‌ی خیر محض از دکتر مهدی تدین،
 معارف، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین - تیر ۷۵.

فکری حاکم بر عصر، جبر را مطرح می‌کند، اشعریان را در نظر دارد و شاید آن‌جا که برخلاف مشائیان - که مخالف نظریه‌ی ذیمقراطیس در ذره‌ی لایتجزا بودند - از فرضیه‌ی ذرات سخن در میان می‌آورد، باز هم بر زمینه‌ی ذهنی اشعری حرکت می‌کند. غزالی تأکید داشت که عالم بهترین عالم ممکن است، اما امام الحرمین جوینی (استاد غزالی و ختّام) عالم را بهترین عالم ممکن نمی‌دانست.^۱ در این‌جا ختّام گوینده‌ی رباعیات به جوینی نزدیک می‌شود یا آن‌که برای نشان دادن تعارض عقاید متکلمان خود را بدو نزدیک و او می‌نمایاند. به قول یکی از مدرّسان معاصر فلسفه‌ی قدیم: «متکلم به حکیم طبیعی نزدیک تر است تا حکیم الهی».

بحث فلسفی - کلامی ای هست که در آن این سؤال مطرح است که آیا فعل باری معلّل به غرض هست یا نه؟ اشعریان می‌گفتند که فعل باری معلّل به غرض نیست و از جمله به آیه‌ی «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ»^۲ استناد می‌کردند. معتزله، بر طبق مبانی خود، با استناد به این‌که «خلقت عبث نیست»^۳ افعال باری را معلّل به غرض می‌دانستند و هر یک از دو گروه شواهد و مؤیداتی از روایات برای خود می‌آوردند. ختّام سراینده‌ی رباعیات، به جدی یا صرفاً برای نشان دادن تناقضات و تعارضات افکار متکلمان، ظاهراً متمایل به این است که افعال باری معلّل به غرض نیست: «از مهر که پیوست و به کین که شکست؟» حکما همین مسأله را به این صورت حل می‌کردند که میان غرض فعل و غرض فاعل فرق هست.^۴ تقریر دیگری در رفع این معضل این است که «حکمت متأخر از فعل خداست نه مقدم بر فعل او»^۵. از این‌جاست که به مسأله‌ی تصادف طبیعی یا تقدیر الهی می‌رسیم. در باره‌ی رباعیاتی که به نحوی ارتباط با عقیده‌ی معاد می‌یابد، می‌توان گفت که هیچ یک مخالفت قطعی با اعتقاد اسلامی ندارد. ختّام همین قدر می‌گوید که انسان به این دنیا باز نمی‌گردد و این فرصتی که داریم (برای هرگونه عمل بد یا خوب از دیدگاه شرعی)

۱- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۲۴۴.

۲- انبیاء، ۲۳.

۳- مؤمنون، ۱۱۵.

۴- درس‌های الهیات شفا، استاد مطهری، ج ۳، ص ۷۷.

۵- همان، ص ۷۳ به بعد.

منحصر به همین موقعیت است و تکرار نمی‌شود و ما نمی‌دانیم آن سوچه خبر است:

رفتند یکان یکان فراز آمدگان کس می‌ندهد نشانِ باز آمدگان

و

از جمله‌ی رفتگان این راه دراز باز آمده کیست تا به ما گوید راز

و

باز آمدنت نیست چو رفتی، رفتی افتیم به صندوق عدم یک یک باز

ظاهر امر همین است و منکری ندارد که این شخص مشخص، نیست می‌شود. بعضی گفته‌اند که همه‌ی نفوس به یک نفس واحد می‌پیوندند و بعضی گفته‌اند که روح هر کس منفرداً و مشخصاً عذاب می‌کشد یا لذت می‌برد. این که گفته است: «آن جا که بهشت است رسی یا نرسی» به معنی انکار بهشت (هر معنایی که داشته باشد) نیست، بلکه تردید در این است که ما با رفتار و کرداری که داریم بعید است بتوانیم به بهشت موعود دست یابیم. کمتر مسلمان متشرعی هست که قطعاً و یقیناً خود را بهشتی بداند.

اما بحث در کیفیت معاد، و تفسیر و تأویل و یا توجیه ظواهر قرآن و حدیث، مطلب دامنه‌داری بوده که اهل باطن (عرفا، تعلیمیان) و نیز فیلسوفان، سخنانِ خلافِ مشهور در آن دارند. چنان‌که بوعلی سینا در رساله‌ی الاضحویّه فقط معاد روحانی را بیان می‌دارد و در شفا گوید: «يجب ان تعلم ان المعاد منه ما هو مقبول في الشرع ولا سبيل الي اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر التبوّة و هو الذي للبدن عند البعث»^۱.

محقق دوانی نیز معاد جسمانی را از مسائل علم کلام دانسته و معاد روحانی را از مسائل حکمت^۲.

در همین کتاب لطائف غیبیه از بوعلی سینا نقل شده است که رغبت حکیمان الهی در رسیدن به سعادت روحانی بیش تر است از رسیدن به لذایذ جسمانی. بلکه اگر لذت‌های بدنی به اینان اعطا شود بدان التفات نکنند^۳.

۱- لطائف غیبیه میر سید احمد بن زین العابدین علو عاملی، به کوشش سید جمال‌الدین میردامادی، ص ۶۸، به نقل از شفا.

۲- لطائف غیبیه، ص ۸۲.

۳- ص ۶۹.

این که ماده‌ی موجود در روی زمین جوابِ حشرِ همه‌ی مردمان و وحوش را نمی‌دهد و این که تمام شرایط طبیعی و فلکی باید تکرار شود تا این موجودات بعینها دوباره ظهور کنند، گره‌های کوری بود که معاد طبق تصوّر عادی با آن برخورد می‌کرد.^۱ اکثر متأخران از فلاسفه‌ی اسلامی (ملاصدرا و پیروان^۲ او) در معاد جسمانی به جسم مثالی دارای ابعاد (بدونِ خاصیت تحوّل‌پذیری و حرکت) معتقدند. مرحوم استاد مطهری در این مورد گوید:

«در عالم مثال ابعاد جسمانی هست، ولی ماده و حرکت نیست. آن وقت، این‌ها [پیروانِ ملاصدرا] در باب معاد هم حرف‌شان این است که می‌گویند معاد جسمانی است نه مادی. جسمانی است یعنی ابعادی که در اجسام هست در آن جا هم هست، ولی مادی نیست، یعنی تغییر و تکامل و از قوه به فعلیت رسیدن نیست... در باب معاد آن‌هایی که می‌گفتند معاد روحانی محض است، مقصودشان این بود که اصلاً جسمانی نیست. فرق میان جسمانی و مادی نمی‌گذاشتند. عقلی محض است که نه بُعدی دارد و نه صورتی و نه شکلی. آن‌هایی که معاد را مادی محض می‌دانستند مثل اغلب متکلمین یا محدّثین، آن‌ها می‌گفتند اصلاً فرقی بین دنیا و آخرت نیست، دنیا و آخرت هر دو یکی هستند فقط زماناً با هم دیگر فرق دارند یعنی اگر زمان را جلو برویم می‌رسیم به جایی از زمان که انتهای دنیاست... و از آن زمان به بعد قیامت باشد. نه چنین نیست بلکه آخرت یک نشئه‌ای است ماورای این نشئه. این نشئه‌ی زمانی [یعنی دنیای ما]، چه متناهی باشد چه غیرمتناهی، فرق نمی‌کند. اگر غیرمتناهی هم باشد به قیامت کاری ندارد. قیامت در باطن این عالم است. نشئه دیگری است در باطن این عالم و آن نشئه است که در باطن این عالم است. جسمانی هم هست. در عین حال که جسمانی است، مادی نیست. ماده و حرکت در

۱- ترجمه‌ی مبدأ و معاد ملاصدرا، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۴۵۱ به بعد.

۲- سخنان ملاصدرا از معاد چنان است که علامه‌ی طباطبایی از تدریس آن ابا می‌کرد. از متأخرین، شیخ احمد احسائی معاد (و معراج پیغمبر را نیز) با جسم هورقلیایی می‌انگاشت که خیلی نزدیک است به جسم مثالی یا خیال منفصل قدماء و این یکی از دلایلی بود که شیخ احسائی را تکفیر کردند (قصص العلماء، تنکابنی، چاپ اسلامیّه، ص ۴۷-۴۵).

آن نمی‌باشد»^۱.

آن تعداد از رباعیات قابل اعتماد ختیم که نوعی تشکیک در امر معاد را می‌رساند، اگر تحلیل شود، درحقیقت جز تشکیک در تصوّرات «زمانه‌ساز آمدگان» نیست. مسلماً ختیم به عنوان حکیمی درس خوانده و صاحب اندیشه نمی‌توانسته است اوهامِ موروثی را در ذهن خود نگه دارد.

به قول استاد مطهری «فهم عوام الناس هرگز نمی‌تواند ملاک قرار بگیرد، حالا فرض کنید که شما گوینده‌ی این کلمات بودید و می‌خواستید این را بگویید، به هر زبانی که شما بگویید آن بقال سر کوجه می‌تواند این مطلب را بفهمد؟»^۲.

گذشته از این‌ها به گمان من بعضی کلمات ختیم هم صرفاً برای تعجیز متکلمان است. او می‌خواهد دشواری‌های معاد را روشن و تصوّرات عامیانه را تنقید کند:

از دوزخ و از بهشت و از حور و قصور فارغ بنشین کان همه آوازه دهند

دوزخ شرری ز رنج بیهوده‌ی ماست فردوس‌دمی ز وقت آسوده‌ی ماست

کدام جهتمی سوزان‌تر و پرشکنجه‌تر از دنیایی است که سودپرستان برای خود و دیگران ساخته‌اند و رنج عبثی که بر همگان تحمیل کرده‌اند؟ کدام بهشتی خوش‌تر از آسایش و آرامش و بی‌دغدغه بودن وجدان است؟ آن چه نابخشودنی است، آزار مردم است و غضب حقّ الناس^۳ و آن چه حکیم و نبی بر آن تأکید دارند انفاق است:

آن لقمه که داری زکسان باز مدار غیبت مکن و خلق خدا را مازار

در عهده‌ی آن جهان منم باده بیار

این عبارات به معنی بی‌اعتنایی به حساب و جزا نیست. بلکه تفکیک اهمّ و مهمّ است: «سنت مکن و فریضه‌ی حق بگزار». پرداختن به مستحبات اهمّیت دارد یا مانع

۱- درس‌های الهیات شفا، ج دوم، ص ۳۰۳.

۲- همان‌جا.

۳- مَنَاعٌ لِلْخَيْرِ مَعْتَدًا نِیم (قلم، ۱۲).

لقمه‌ی مردم نشدن؟ این نظیرِ آن است که در افواه گویند: «می‌بخور منبر بسوزان مردم آزاری مکن» یعنی: مردم آزاری بدتر است از می خوردن و منبر سوزاندن. چنان‌که حافظ هم گفته است:

مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن که در شریعتِ ما غیر از این گناهی نیست
□

فرض ایزد بگزاریم و به کس بد نکنیم وان چه گویند روا نیست، نگوییم رواست
باده نوشی که در او روی و ریایی نبود بهتر از زهد فروشی که در آن روی و ریاست
□

و نیز ختّام گوید:

آن کس که جهان کرد فراغت دارد از سبلی چون تویی و ریش چو منی
حافظ نیز همین معنی را تکرار کرده است:

بیا که فسحت این کار خانه کم نشود به زهد هم چو تویی و به فسق هم چو منی
هستی بزرگ تر از آن است که کوتاه‌فکران پنداشته‌اند، زمان و مکان بی‌نهایت است.
وجود و عدم ما تأثیری در کلّ امور ندارد، نه فایده‌ای از ما برای گردش عالم (گردون)
متصوّر است و نه از میان بردنِ ما بر جاه و جلال‌گردون می‌افزاید و کسی نمی‌تواند به‌طور
قانع‌کننده‌ای توضیح دهد «کآوردن و بردنِ من از بهر چه بود؟»

اگر هم، به فرض، دلایلِ یک طرف رجحان پیدا کند و معلوم شود که جهان "قدیم"
است یا "محدث"، مسأله‌ی مرگ برای ما حلّ نمی‌شود. در هر دو حالتِ قضیه، ما مُردنی
هستیم و رفتنی.

چون من مُردم جهان چه محدث چه قدیم

بعضی خیال می‌کنند با مُردن، پرده از روی حقیقت کنار می‌رود. این هم دیدگاهی
است خودخواهانه. ختّام با تواضع علمی اعتراف می‌کند که خطّ پیچیده‌ی هستی را نه
خود او خوانده و نه مدّعی. گذشته از این، بر افتادنِ پرده برابر است با نیست شدنِ آن که
می‌خواست پشت پرده را تماشا کند و این تازه با فرضِ مدّعی است که پشت پرده خبری
هست قابل فهم برای ما:

اسرارِ ازل را نه تو دانی و نه من وین خطّ مُقَرَّمَط نه تو خوانی و نه من
 هست از پس پرده گفت و گوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

خیّام دانشمندی بزرگ است. طبیعیات زمان خود را کاملاً می‌دانسته و در نجوم و ریاضی صاحب ابتکار است و در دانش ستاره‌شناسی به گفته‌ی استادش تفسیر آیات قرآن را می‌دید.^۱ چنین متفکری وقتی که می‌گوید: «نمی‌دانم و نمی‌فهمم» یا «کسی چیزی نگفته است» باید به اظهار نظرش اهمیّت داد و در آن اندیشید. خیّام عالم و فیلسوف مبانی تحقیق گذشتگان را نادرست و بی‌ثمر و دستاویزهای آنان را سُست دانسته و بر آن است که پرسش‌ها همواره بی‌پاسخ خواهد ماند:

در دهر بر نهال تحقیق نرسد زیرا که در این راه کسی نیست درست
 داستانِ درگیری خیّام و غزّالی هر قدر مورد تردید قرار گیرد، خالی از حقیقتی و دلالتی نیست. آن چه مسلم است مرد آزاداندیشی مثل خیّام با شخصی مثل غزّالی که در قسمت بیش‌تر عمرش سخنگوی خلافت عبّاسی و سلطنت سلجوقی است و بر دگراندیشان از رافضی و باطنی گرفته تا فلسفی و عارف می‌تازد و حربی تفسیق و تکفیر برمی‌افزارد و فی الواقع میان مردم بیش از آن چه دست به اصلاح یازد؛ فتنه می‌اندازد، تنش و اصطکاک حتمی است و این که بعضی محققان گفته‌اند که غزّالی در تهافت الفلاسفه به خیّام نظر داشته است، بعید نمی‌نماید. آنان که قصّه‌ی برخورد غزّالی و خیّام را ساخته‌اند - اگر این قصّه ساختگی باشد - بر زمینه‌ای حقیقی کار کرده‌اند.

اما این که غزّالی واقعاً تحوّل روحی یافت یا از ترس کارد فداییان و به هر حال بعد از کشته شدن نظام الملک حامی غزّالی و بنیان‌گذار نظامیه‌ها، معرکه را خالی کرد؟ داستان دیگری است که در جای خود باید رسیدگی شود.

می‌توان تصوّر کرد که خیّام در رسالاتش پاسخ‌های رسمی و مُجمل و نسبتاً قابل قبولی به سوالات داده، آن چنان که درخور مقام علمی و شأن فلسفی اش (به عنوان

۱ - فخر رازی در تفسیر کبیر آورده است که عمر بن الخیّام نزد عمر انبیری کتاب المجسطی را می‌خواند. یکی از فقیهان روزی گفت: این چیست که می‌خوانید؟ (انبیری یا خیّام) پاسخ داد: تفسیر این آیه: «افلّم یَنظُرُوا الی السّماء کیف بَنیناها» (ق، ۶۱) (خیّامی یا خیّام، ص ۳۳).

جانشین و نظیر بوعلی سینا) بوده و نیز در حدّ مخاطب سخن گفته، اما خود قانع به همان جواب نیست و خلجانان و وسوسه‌های ذهنی‌اش در رباعیات منعکس شده است. می‌توان تصوّر کرد که رباعیات مسلّم ختّام که در عمر طولانی سراسر مطالعه و تفکّری سروده شده، سوالات همیشگی ختّام نیست. شاید هم برای بعضی از آن‌ها پاسخ یافته بوده است.

می‌توان تصوّر کرد که بعضی از این رباعیات را صرفاً به عنوان پرسش دشوار یا "پارادوکس" (به قول قدما اُحجیه و اغلوطه) مخصوصاً برای به دشواری افکندن متکلمان ساخته است. شاید هم می‌خواسته است که شنونده و خواننده یا پژوهشگر دقیق رباعی را به این نتیجه برساند که اساساً آن پرسش غلط است و به قول عرفی شیرازی: «اگر سؤال غلط باشد از جواب چه حظّ؟».

می‌توان تصوّر کرد که از چهار طریقه‌ی جویندگان حقیقت، روش اسماعیلیان (تعلیمیان) و متکلمان او را پسند نیفتاد و روش متصوّفه مطابق سیر زندگی و اندیشه‌اش نبوده و روش فیلسوفان مشائی نیز که موردپسندش بوده و عمری در آن سیر کرده قانع‌اش نساخته است و هم‌چنین می‌خواسته است برای متکلمان ثابت کند که نمی‌توانند مدّعیات خود را اثبات کنند، هم‌چنان که بعضی متکلمان مثلاً غزالی و شهرستانی و فخر رازی (بعد از ختّام) کوشیدند تا عجز فلاسفه به ویژه بوعلی سینا را به اثبات برسانند.

آن چه متفکّری در شرایط ختّام بدان رسیده است نوعی هیچ‌انگاری و هیچ‌گرایی است که از واقعیت ناچیز و هیچ‌گونه‌ی خود ما نشانی دارد:

ای بی‌خبر از کار جهان هیچ‌نه‌ای بنیاد تو باد است از آن هیچ‌نه‌ای

حتّی تجسّم اشکال و آسمان هیچ است. بدین معنا که ما فهمی از آن داریم و بدین معنا که برخلاف تصوّر قدما، آسمان و ستارگان هیچ تأثیری در احوال ما ندارند. نظامی عروضی شاگرد ختّام گواهی می‌دهد که ختّام در نجوم بی‌نظیر بود، اما به تنجیم اعتقادی نداشت، یعنی عالم ستاره‌شمار بود نه فالگیر اخترگزار.

از جهت زمان هم، ما میان گذشته‌ی نابود شده و آینده‌ی نیامده واقع شده‌ایم. در یک "دم" قرار داریم که شبیه یا نزدیک به هیچ است و یا وابسته به نفس و تنفس هستیم و

بی آن می میریم. هستی ما طوری است که می توان گفت که هم اکنون نیستیم. نتیجه ای که بلافاصله می شود گرفت اغتنام فرصت و استفاده ی بهینه از همین "دم" است. نباید آن را از دست داد.

معنی «دم غنیمت است» حتماً عیاشی و باده خواری نیست. هرکس طبق برداشت ها و نظام ارزش هایش می تواند از این لحظه ی تکرار نشدنی بهترین سود را ببرد و نصیب خویش را بر بایند:

بر بای نصیب خویش کت بر بایند

در کلمه ی "بر بایند" آن تصویر وحشتناکی که از مرگ محتوم در ذهن خیتام هست به چشم می خورد. این است که با الفاظی برانگیزنده و هشدار دهنده این سرنوشت قهری را یاد آور می شود:

دریاب که از روح جدا خواهی شد در پرده ی اسرار فنا خواهی شد
خوش باش. ندانی ز کجا آمده ای می نوش ندانی به کجا خواهی شد
خیتام به مسلک خوشباشی (هدونیسیم به تعبیر فلسفی این کلمه) شهرت دارد، اما
همو بسیار نومید و بدبین است، چنان که گاه آرزوی عدم می کند:

یک روز ز بند عالم آزاد نیم یک دم زدن از وجود خود شاد نیم
تا چند ز تنگنای زندان وجود ای کاش سوی عدم دری یافتمی
در پایان باید به نکته ی دقیقی اشاره کنیم و آن این که خیتام به آن شکل که بعضی پنداشته اند، جبری افراطی نیست. یعنی اگر هم به جبر گرایشی دارد، جبر علمی است نه تقدیرگرایی مذهبی. در هیچ یک از رباعیات اصیل و معتبر خیتام به سرنوشت از پیش تعیین شده اشاره ای نشده است و اگر هم شده باشد جنبه ی جدلی دارد و به منظور تعجیز متکلمان ساخته شده است. مثلاً این رباعی را که در نزهة المجالس به نام خیتام ثبت شده و در کتاب عرفانی روح الارواح بدون ذکر گوینده آمده است بخوانید:

آن را که به صحرای علل تاخته اند بی علت کار او بپرداخته اند
امروز بهانه ای در انداخته اند فردا همه آن بود که دی ساخته اند
نویسنده ی صوفی مسلک روح الارواح بر این رباعی چنین حاشیه زده است: «خاک

نبود، لطف به این خشت و خاک بود. در اوّل بی‌علّت نهاده‌اند، در آخر بی‌سبب داده‌اند^۱. همان مضمون رباعی سنایی است، که اتفاقاً این را هم به خَیّام نسبت داده‌اند، ولی از خَیّام نیست:

خوش باش که پخته‌اند سودای تو دی فارغ شده از همه تمنّای تو دی
 قصّه چه کنی که بی‌تقاضای تو دی دادند قرارِ کارِ فردای تو دی^۲
 در کتب عرفانی روایتی می‌آورند که خدا پس از آن که آدم را آفرید، در اشاره‌ی
 به ذریه‌ی آدم فرمود: «جمعی را به بهشت می‌برم و پروا و اعتنا ندارم و جمعی را به جهنّم
 می‌برم و پروا و اعتنا ندارم» «هؤلاء فی الجنّة ولا ابالی و هؤلاء فی النار ولا ابالی»^۳.

جبر علمی درست است، ولی هر قدر آگاهی ما از قوانین طبیعت و جامعه بیش تر
 شود، آزادی ما بیشتر خواهد شد. اعتقاد خرافی به سرنوشت از پیش تعیین شده
 آن‌چنان که صوفیان و اشعریان و بعضی دیگر از متکلمان می‌پنداشتند یادگار دوران جهل
 و عقب‌ماندگی است و حتی عقل‌گرایان آن زمان مثل معتزله و فیلسوفان آن را
 نمی‌پذیرفتند، زیرا با تشریح و جزاهم منافات دارد و با عدل الهی نمی‌سازد:

بر من قلم قضا چو بی‌من رانند فردا به چه حجّتم به داور خوانند؟^۴
 بدین‌گونه خَیّام نمی‌خواهد در جبری‌گری کار را به «هذیان و خرافات» بکشاند و
 اگر اشعار جبریه‌ای از قبیل این بیت از خَیّام باشد، صرفاً برای نشان دادن تناقض در
 افکار متکلمان بوده است:

بی‌حکمش نیست هر گناهی که مراست پس سوختن روز قیامت ز کجاست؟^۵
 این نوع جبر صوفیانه و مذهبی با رباعیات اصیل و مسلّم خَیّام نمی‌سازد و با وسعت
 دانش او هم نمی‌سازد. البتّه در رساله‌ی پاسخ به سه سؤال، فی‌الجمله جبر را تأیید کرده،
 ولی هشدار داده است که در این راه به افراط نروند. خود این کلمه "خوش باش" یا

۱- صص ۲۹۳، ۷۸.

۲- دیوان سنایی، مدرّس رضوی، ص ۱۱۷۲.

۳- کشف وجوه الغزّ فی شرح نظم الدرّ، عبدالرزاق کاشی، ج ۲، ص ۲۲۹.

۴- نخجوانی، ص ۱۲۳؛ طریخانه، ص ۱۷۳.

۵- نخجوانی، ص ۲۵۷؛ طریخانه، ص ۱۷.

”می‌نوش” به نحوی اختیار را می‌رساند.

اما از جهت علمی، حقیقت این است که ما مقهور قوانین طبیعتیم. آمدن ما و رفتن ما به اختیار ما نیست و آن چه از ما در صحنه‌ی جهان ظاهر می‌شود مانند حرکات مهره‌ها یا تصاویر عروسک‌های خیمه شب‌بازی است. ما نه تنها مقهوریم، بلکه ناآگاه از وضعیت خود نیز هستیم و هدف از پیدایش خود را هم نمی‌دانیم: «نقاش ازل بهر چه آراست مرا؟». بعضی می‌گویند: معلوم است، ما برای عبادت (معرفتِ خدا) آفریده شده‌ایم. خَیام این را در آخرین لحظات زندگی پذیرفته و به سجده رفته و گفته است: «خدایا من به قدر توام ترا شناختم، زیرا معرفت من تنها وسیله‌ی من بود به تو».

قدما روزی و عمر را تعیین شده می‌انگاشتند. بعضی آن را به طالع و ستاره‌ی اشخاص نسبت می‌دادند و بعضی به تقدیر الهی. خَیام از باب جدل یا تقریر مسلمات عصر یا عقیده‌ی شخصی خود همین نظر را بیان کرده و نتیجه گرفته است که نباید ناراحت باشیم:

چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد
خود را به کم و بیش دژم نتوان کرد
ما اختیار چندانی نداریم، زیرا قدرت کافی و علم کامل نداریم:
کار من و تو چنان که رأی من و تست
از موم به دست خویش هم نتوان کرد
در پایان نتیجه می‌گیریم حکیم عمر خَیام نیشابوری شاعر نیز بوده و رباعیات معدودی سروده که ممکن است به ظاهر با مضمون رسالات عربی و فارسی اش در مواردی سازگار نباشد ولی با توجه به این‌که رباعیات را برای خودش گفته ولی در رسالات موضعی رسمی دارد، در همان رسالات هم به نکاتی که با رباعیات همخوانی دارد برمی‌خوریم.

داستان‌هایی که درباره‌ی خَیام آورده‌اند، در عین آن‌که افسانه‌وار است خالی از حقایقی نیست و بعضاً زمینه‌ی رباعیات را نشان می‌دهد. رباعیات خَیام از اواخر قرن ششم به تدریج بر زبان‌ها افتاده، در کتاب‌ها راه یافته و در قرن هفتم کسانی از مشرب‌های گوناگون خَیام را به شاعری می‌شناخته‌اند و عموماً نظرشان به همین رباعیات شک‌آلود و حیرتناک است. خَیام را کسی می‌شناخته‌اند که با تعقل کوشیده است خدا را بشناسد و

دچار سرگردانی گردیده است. این قدر مشترک حرف‌های فخر رازی و نجم رازی و شمس تبریزی و عبدالقادر اهری و عطار نیشابوری و قفطی صاحب تاریخ‌الحکماء درباره‌ی خیام است. ضمن آن‌که قدر مشترک مضمون رباعیات معدود منقول در قرن ششم و هفتم از خیام نیز جز این نیست. در رسالات خیامی نیز که هر کلمه‌اش با احتیاط و حساب نوشته شده است به‌طور ضمنی بر نارسا بودن فکر بشر، انتقاد بر عالم نمایان عصر، تأیید جبر در حد معقول، اشاره به فلسفه‌ی ذرات، نفی غرض از باری تعالی، دعوت به قناعت و برحذر داشتن از دوستی‌های اهل زمانه، تأکید نموده که خویشاوندی رباعیات با رسالات را ثابت می‌کند و شخصیت عمر خیام حکیم و شاعر را قابل قبول‌تر می‌سازد.

خلاصه مصاحبه در کتاب حدیث اندیشه درباره‌ی خِیام*

برای شناختن فضای پرورش خِیام باید دوران غزنویان را تا حدودی مورد بررسی قرار داد. سلطان محمود غزنوی در اواخر عمر خود و هم‌چنین پس از او پسرش مسعود احساس وظیفه کردند که باید رافضیان، قرمطیان، معتزله و اصحاب فلسفه را سرکوب کنند. در همین فاصله‌ی زمانی یعنی اواخر قرن پنجم با غلبه پیدا کردن اشاعره و برخورد های مذهبی و تأسیس مدارس نظامیه به دست خواجه نظام‌الملک مواجه می‌شویم. در این دوران فقه شافعی و کلام اشعری غلبه‌ی فکری داشت. نیشابور به عنوان زادگاه خِیام یکی از شهرهای بزرگ اسلامی در آن روز بود. در این شهر ما شاهد برخورد کرامیه و مذهبی چون شافعی و حنفی هستیم. یعنی نیشابور بین سه تا چهار قدرت فکری تقسیم شده بود. ما نشانه‌هایی از این برخوردها را در تواریخ می‌بینیم و حتی در کتابی مثل اسرارالتوحید که شرح حال ابوسعید ابوالخیر است به این ماجراها اشاره شده است. خلاصه، خِیام در شرایطی در نیشابور متولد شد که نزاع‌های مذهبی و برخوردهای فرقه‌ای در تمام ایران رواج داشت. خِیام به عنوان یک عالم ریاضی و طبیعی و یک فیلسوف مشایی که شاگرد مکتب بوعلی بود خود را موظف می‌دانست که از این مکتب دفاع کند. محتوای رسالات فلسفی او هم دفاع از مواضع فلسفه‌ی مشایی است. خِیام در موضع اهل عقل و مشاییان قرار داشت. گرچه خِیام از اواسط عمرش به بعد به طور کامل مطالب فلسفه‌ی مشایی را قبول نمی‌کند، اما در مقام معارضه‌ی با مخالفین خود، ناگزیر

* حدیث اندیشه، مجموعه مصاحبه‌ها، عبدالله نصری، تهران، ۱۳۷۹.

بوده تا با لسان فیلسوفان مشایی سخن بگوید.

بزرگ‌ترین مظهر و بیان‌گر فلسفه‌ی مشایی در اسلام ابوعلی سیناست. ختیم هم خود را شاگرد مکتب او می‌داند. خود بوعلی، در اواخر عمر از مواضع فلسفه‌ی مشایی منصرف شده بود و حتی در مقدمه‌ی منطق‌المشرقین به این مسأله اشاره می‌کند. در آن جا می‌گوید که شفا را برای عموم اهل فلسفه نوشتم و مطالب اصلی من در حکمت‌المشرقیه است. متأسفانه از این اثر فقط مقدمه‌ی منطق آن باقی مانده است. اگر کتاب‌الاشارات و التنبیها و هم‌چنین کتاب الانصاف را که متأسفانه گم شده است، مورد ملاحظه قرار دهیم، نشانه‌هایی از روی‌گردانی بوعلی از فلسفه‌ی مشایی را به دست می‌آوریم. ختیم هم در مقام مدرّس حکمت مشایی همان حرف‌های کتاب شفا را می‌زند، اما در اصل آرای دیگری داشته است.

در احوال ختیم داریم که یک بار در محضر او کسی می‌گوید که ابوالبرکات بغدادی بر بوعلی اعتراض کرده است. ختیم در پاسخ می‌گوید که ابوالبرکات حرف بوعلی را نمی‌فهمد تا چه رسد به آن که بر او اعتراض کند. در این هنگام آن مرد با ختیم معارضه می‌کند که حکیم این‌گونه سخن نمی‌گوید، چرا که در ابتدا باید انتقادات ابوالبرکات را بررسی کرد و سپس داوری نمود. ختیم در بازگشت از سفر حج احتمالاً در بغداد با ابوالبرکات دیدار می‌کند. و او برخی از آراء خود را بر ختیم عرضه می‌کند. لذا ختیم اجمالاً می‌دانسته که ابوالبرکات چه می‌گوید که بر او خرده‌گیری می‌کند. ختیم به خاطر موقعیت خاص خودش به عنوان بزرگ‌ترین مدرّس فلسفه‌ی مشایی زمان ناگزیر بوده تا از این فلسفه دفاع کند.

قرینه‌ی دیگر این است که در رسالات کوتاه خود آن‌جا که نظریه‌ی صدور را طبق نظر نوافلاطونیان و مشائیین مطرح می‌کند، اظهار می‌دارد که این چیزی است که عقل می‌تواند بپذیرد و ما قانع شدیم که مفهوم مقابل آن، این است که شاید دیگری قانع نشود و نباید بحث را تمام شده فرض کرد.

در بحث از مسأله‌ی شَرّ هم دیدگاه مشائیین را مطرح می‌کند. در رساله‌ی قضا و قدر که از رسالات مختصر فلسفی ختیم است به این دیدگاه اشاره دارد، اما در اشعار خود

موضوع‌گیری دیگری می‌کند.

از ویژگی‌های خَیام ظنّت در تعلیم را دانسته‌اند. خست در تعلیم در مورد او درست نیست. چرا که او تدریس هم می‌کرده است. حال اگر به کسانی که آن‌ها را لایق و قابل نمی‌دانسته و مطالبی را نمی‌گفته، کار عاقلانه‌ای می‌کرده است و این را نباید به ظنّت و خست تعبیر کرد. البته در مورد ظنّت در تألیف باید بحث کرد، چرا که خَیام نسبت به عمر بلند و فراغت خاطری که داشته در فلسفه کارهای کمی انجام داده است. مسلماً خَیام هم مانند بهمنیار و لوکری می‌توانسته فلسفه‌مثاء را به عبارات دیگر تحریر کند، اما این که چنان کاری را نکرده، خرد و انصاف او را می‌رساند.

در عین حال که خَیام از مواضع فلسفه‌مثنایی در مقام یک مدرّس و بزرگ‌ترین فیلسوف زمان خود دفاع می‌کرده، چندان به نتایج آن نوع اندیشه، اعتقادی نداشته است. افسانه‌هایی که درباره‌ی شخصیت‌های بزرگ گفته شده خالی از حقیقت نیست و در مورد هرکسی هم این‌ها گفته نمی‌شود. درباره‌ی افرادی چون بوعلی، خَیام، فردوسی، حافظ و باباطاهر هم قصّه‌هایی ساخته شده است. قضیه‌ی همدست بودن خَیام با حسن صباح هم یک افسانه است. اما آیا هیچ محتوای حقیقی در بر ندارد؟ آن معنایی که در این قصّه است همان مناسبت‌هایی است که خَیام با خواجه نظام‌الملک به عنوان مدیر بزرگ دولت سلجوقی و حسن صباح به عنوان بزرگ‌ترین مبلغ اسماعیلیه داشته است. اتفاقاً در یکی از اشعار منسوب به خَیام که در یک جُنگ کهن متعلّق به قرن ششم و هفتم یافته شده، اشاره‌ای به باطنی‌گری او وجود دارد.

رهی نمود مرا راست سوی آب حیات شبی به شهر ری اندر مفلسی ز قضات
نخست گفت که از کردگار دانش خواه اگر بخوانی بر آسمان به شب دعوات
حیات خویش بر آن گونه بی‌قرار مکن که بر تو زار بگرید پس از حیات ممات
این شعر لحن شعرهای اهل باطن و تعلیمیه را دارد. خَیام جویندگان حقیقت را به چهار طبقه تقسیم می‌کند. لحنی که با آن از تعلیمیه یاد می‌کند، لحن مخالفت نیست، لحن محترمانه‌ای است. بعید است که خَیام با اهل اشراق و کسانی که راه سلوک را طی می‌کرده‌اند مرتبط بوده باشد. دیدگاه او عقلی بود نه عرفانی. پس دیدگاه کسانی مانند

مرحوم کیوان قزوینی که اشعار ختّام را عرفانی تفسیر می‌کنند قابل پذیرش نمی‌باشد. ختّام ادیب برجسته‌ای بوده است. یعنی اصلاً مطالعاتش در ادب محرز است. زمخشری جوان با نوعی خودستایی با ختّام پیر مواجه می‌شود، چراکه او مطالب خود را با نوعی تعریف از خود بیان می‌کند. همین پرسش و پاسخ‌ها ادیب بودن ختّام را نشان می‌دهد. حتی از او به عنوان یک مفسّر و قرآن‌شناس بزرگ یاد می‌کند. این‌ها جهاتی است که در بررسی شخصیت ختّام کمتر به آن‌ها توجه می‌شود.

هم‌چنین ختّام به عنوان منجمی بزرگ که در تقویم جلالی نقش داشته، مطرح است. شاید یکی از جوان‌ترین عضو گروه سه نفری بوده که تقویم جلالی را تنظیم کردند. تقویم جلالی در میان تقویم‌های قدیمی از جمله دقیق‌ترین‌ها بوده است.

او در طبیعیات کار کرده و ترازویی به نام میزان الحکمه ساخته بود که وزن مخصوص اجسام را با آن مشخص می‌کردند. ساخت ترازو سابقه‌ی یونانی دارد، اما مسلمانان روی آن بیشتر کار کرده‌اند و آخرین کسی که روی این موضوع کار کرده، ختّام است. او در صدد بود تا ترازویی را بسازد و با آن وزن مخصوص اجسام را تعیین کند.

در هواشناسی و جوشناسی هم کار کرده بود، در ریاضیات صاحب نظر است و کسی است که چندگامی این رشته از دانش را پیش برده است. برجسته‌ترین مدرّس فلسفه‌ی مشایی در عصر خود بوده است، اما این‌که وجه تردید و تشکیک در مورد این شخصیت چیست؟ دقیقاً مربوط به رباعیات می‌باشد. اگر فرض کنیم که ختّام دانشمند جامع‌الاطراف بوده آن هم با تخصص در ریاضیات و نجوم و حکمت مسأله‌ای قابل قبول است، اما معنایی که در مورد این شخصیت پیدا شده، به قول مرحوم استاد مطهری همان مسائلی است که در رسالات نسبت به آنها نظر قطعی ابراز کرده است. به پاسخ این سؤال خواهیم رسید.

در گذشته یکی از دانش‌ها تنجیم بوده است. نجوم، ستاره‌شناسی است، اما تنجیم ستاره‌نگری و پیش‌بینی اوضاع و احوال زندگی و سرنوشت بشر از روی ستارگان است. نظامی عروضی که یکی از قدیمی‌ترین کسانی است که ختّام را دیده و از او یاد کرده، می‌گوید: که او یک منجم بی‌نظیر بود، ولی به علم احکام نجوم هیچ اعتقادی نداشت.

روش علمی خَیام نشان می‌دهد که او به مطالب خرافی و شبه علمی اصلاً توجهی نداشته است. یکی از دلایلی که در مخالفت با شاعری خَیام می‌آورند این است که نظامی عروضی، یادی از شاعری خَیام نکرده است. او می‌گوید که خَیام پیش‌بینی کرده که روی قبرش گل‌های سرخ خواهد رویید و در عین حال حتی یک شعر از او در چهار مقاله نمی‌آورد.

تمام این جهات نشان می‌دهد که خَیام فردی بسیار هوشمند و صاحب‌نظر است و در مسائلی که کار کرده، به نکات جدیدی دست یافته است. خَیام از نخستین کسانی است که در اصل اقلیدسی تشکیک کرده و این شبیه همان شکی است که در مورد فلسفه‌ی مَشاء داشته است. هنگام ترجمه‌ی آثار یونانی برخی معادله‌های لاینحل به دست مسلمین رسید. برخی از ریاضیدانان مانند خوارزمی و دیگران در مورد آن‌ها کار کردند. خَیام هم پیرامون معادلات درجه سه کار کرد و همین‌طور هندسه تحلیلی را مورد بررسی قرار داد. همین ابعاد علمی خَیام موجب شده که برخی نتوانند میان جنبه‌ی شعری و علمی خَیام جمع کنند. مرحوم محیط طباطبایی معتقد بود که ما دو خَیام داریم. یکی خَیام عالم، منجم و حکیم که مورد توجه علماست و دیگری فردی است که به همه چیز بی‌اعتناست و آدمی خراباتی و قلندر مآب است که اهل شعر و شاعری هم می‌باشد. و او علی خَیام شاعر است. تعدادی رسالات فلسفی موجزی از خَیام باقی مانده که بیشتر آن‌ها به صورت پاسخ به سؤالات است. در یکی از این رسالات مسأله‌ی خلقت یا به عبارت بهتر مسأله صدور و سلسله مراتب موجودات برحسب قاعده‌ی امکان اشرف مطرح شده است. خَیام در مقدمه‌ی این رساله می‌گوید من و استادم بوعلی به این موضوع قانع شدیم. در مسأله‌ی شرور بر دیدگاه بوعلی یعنی خیر کثیر و شرّ قلیل تأکید می‌کند. مثالش این است که نمی‌شود آتشی آفریده شود که غذا را بپزد، ولی اگر روی لباس من افتاد آن رانسوزاند. از نظر او شرّ بالعرض است و مقصود اصلی خلقت نیست.

در مورد نبوت براساس دیدگاه بوعلی، آن را یک ضرورت اجتماعی تلقی می‌کند. در مسأله جبر هم اظهار نظر کرده است.

برداشت من از خَیام این است که او در تألیف و تعلیم ضنّت نداشته، و لزومی

نمی‌دیده که منظومه‌ی فلسفی مشایی را دوباره تدوین کند و یا شرح دهد. فلسفه با حیرت شروع می‌شود و به حیرت هم ختم می‌شود. ختیم یکی از کسانی است که به این مقام رسیده بود و این مقام کوچکی نیست. طبق نقل یکی از نزدیکانش در آخرین لحظات حیات در حال مطالعه بحث واحد و کثیر کتاب شفا بود. چوب خلال در دستش بود و با آن دنداننش را خلال می‌کرد، چوب خلال را لای کتاب گذاشت و آن را بست و به سجده رفت و گفت خدایا من بر حسب وُسع خودم سعی کردم تو را بشناسم و وسیله‌ی من به معرفت تو جز کوشش من چیزی نبود. مرا ببخش. این مقام والایی از معرفت است و دقیقاً با روح رباعیات اصیل ختیم هم سازگار است.

اندیشه‌های کلامی ختیم دقیقاً آرایی است که یک فیلسوف مشایی نسبت به دین دارد و تقریباً همان دیدگاه‌های فارابی و بخصوص بوعلی است. ختیم همین نظریات را داشته است. او فردی متشرع بوده و هرگز زندگی آلوده و غرق در فسق و فجور نداشته است. اما در مورد رباعیات ختیم باید گفت که پس از سال (۵۱۷ ه. ق) که وی رحلت کرد اولین بار فخر رازی در کتاب التنبیه خود شعری را به او نسبت می‌دهد. در قرن هفتم هم در مرصادالعباد دو رباعی از او ذکر می‌شود. در این اثر پس از آن‌که نجم‌الدین رازی بر فلاسفه می‌تازد از ختیم به عنوان کسی که صاحب فضل است، اما حرف‌های حیرتناک و ضلال‌آمیز بر زبان جاری ساخته نام می‌برد. در تاریخ‌گزیده یک رباعی به او نسبت داده شده که اتفاقاً این رباعی داستانی دارد که در کتاب طرب‌نامه که از آثار قرن نهم هجری است به آن اشاره شده است. رباعی چنین است:

ترکیب پیاله‌ای که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
چندین سر و پای نازنین و بر و دست از مهر که پیوست و به کین که شکست
در کتاب طرب‌نامه می‌گوید جماعتی از ختیم خواستند که رساله‌ای را تصنیف کند مبنی بر نکات و شواهدی مدلل که از خواندن او فی‌الجمله اطلاعی حاصل شود و در عین حال خالی از تمثیلی نباشد. هر کدام به قوت مشرب خود در معرض جواب آمدند و در شرح آن رسایل نیز نوشته شد.

در کتاب طرب‌نامه مجموعه‌ای از این قصه‌ها و حکایت‌های مربوط به ختیم

جمع آوری شده است. اتفاقاً حکایتی راجع به یکی از رباعیات مرصادالعباد دارد. مطلب خاصی در این حکایت است که نظر من به آن مطلب مشکوک نیست. در آن جا می‌گوید که شیخ ابوسعید ابوالخیر معاصر خِیام بود که این اشتباه است و عین القضاة همدانی را نیز از شاگردان خِیام به شمار آورده که احتمالاً مطلب درستی است، چرا که خِیام پس از بازگشت از سفر حج مدّتی در همدان مهمان پدر عین القضاة بوده و عین القضاة در این مدّت کوتاه، مطالبی را از او فرا گرفته است. در این سفر، خِیام یک رباعی می‌سراید و به عین القضاة می‌دهد تا آن را نزد ابوسعید ابوالخیر ببرد که البته این مطلب از نظر تاریخی غلط است. آن رباعی مورد نظر طرب‌نامه چنین است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست از بهر چه افکنندش اندر کم و کاست
گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود ورنیک نیامد این صور عیب کراست
بعد می‌گوید که ابوسعید به خِیام چنین پاسخ می‌دهد:

خِیام تنت به خیمه می‌ماند راست جان سلطان است و منزلش دار بقاست
فرش اجل زبهر دیگر منزل این خیمه بیافکند چو سلطان برخاست

رباعیاتی را که اشخاصی مانند فخر رازی و نجم‌الدین رازی به خِیام نسبت داده‌اند مضامین کلامی و فلسفی دارد. این گونه رباعیات تفکّر خِیام را نشان می‌دهد و در برخی از این رباعیات، ایراداتی را بر متکلمان مطرح می‌کند. گویی به عنوان یک فیلسوف سنگ جلوی پای متکلمین می‌اندازد. استاد مطهری هم در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می‌گوید که برخی مسائل مطرح شده در رباعیات همان مطالبی است که او در آثار فلسفی خود به آن‌ها پاسخ داده است. از نظر استاد مطهری هدف خِیام در رباعیات این بوده که سر به سر متکلمین و قشریون بگذارد.

مشکلی که در مورد خِیام وجود دارد منشأش این است که جنگ بزرگی میان متکلمین و فلاسفه جریان داشته و این گروه بر سر راه یکدیگر سنگ اندازی می‌کردند. شاید این رباعیات در یک سلسله جلسه‌های درسی مطرح و در مورد آن‌ها بحث می‌شده و در واقع خِیام می‌خواسته به متکلمین بگوید که شما هم نمی‌توانید از عهده‌ی حلّ این مسائل برآیید. برای مثال فلاسفه می‌گویند فعل باری معلّل به غرض نیست، اما متکلمین

می‌گویند که فعل باری معلّل به غرض است.

بحث شرّ بیش از آن چه که فلسفی باشد، کلامی است. اصلاً فلسفه بحث ارزشی نمی‌کند. فلسفه از واقعیات بحث می‌کند. این چنین است و این چنین نیست، اما این که این چیز خوب است یا بد؟ آیا این چیز با زندگی و شرایط آن ملایم است یا نه؟ بیشتر جنبه‌ی شاعرانه و کلامی دارد.

کسانی مانند محیط طباطبایی که می‌گویند ختّام شاعر از ختّام حکیم ریاضی‌دان جداست با سؤالات بسیاری روبرو هستند. از جمله آن که دیوان علی ختّام چه شده است؟ و چرا در یکی از تذکرة‌های گذشته یکی از این اشعار منسوب به ختّام به او نسبت داده نشده است؟ چرا در مجموعه‌هایی مانند مونس الاحرار، باب الالباب یک رباعی یا یک قطعه و قصیده به علی ختّام نسبت داده نشده است؟ چرا نظامی عروضی با وجود کمال مناسب موضوع از شاعری ختّام یاد نکرده است؟

من فرضیه‌ی دیگری را مطرح می‌کنم به این بیان که ختّام مرد محترم است. مدرّس حکمت مشایی است و مطالب مطرح شده در رباعیات هم با مقام علمی او ناسازگار نیست. اشکالی ندارد که کسی ریاضی‌دان باشد و در عین حال اعتماد داشته باشد که شرّ بر عالم غالب است. اشکالی ندارد که کسی مدرّس حکمت مشایی باشد و مطالب حکمت مشایی را در حدّ امکان خوب بداند، تالی تلو بوعلی باشد و در عین حال در مبانی فلسفه‌ی مشایی تشکیک کند. ختّام از این‌ها چه کم داشت که شک نکند. فقط ختّام شک‌های خود را روی کاغذ نیاورده و نخواسته که دوباره همان مطالب را تکرار کند. او کم حوصله‌تر از این بود که این کار را بکند. نکاتی که به نظرش می‌آمده مخصوصاً تعارضاتی که در نظریات متکلمان وجود داشته، برای خود یادداشت می‌کرده و احياناً برای برخی از دوستان خاص خود هم آن‌ها را می‌خوانده است. اگر ما در اخلاقیات ختّام دقت کنیم او را آدم توداری می‌بینیم و این هم که به ضنّت در تعلیم متهم شده به خاطر همین تودار بودن اوست.

بنده فقط باید توضیحی راجع به تعبیر عرفانی اشعار ختّام ذکر کنم. هیچ کدام از رباعیات اصیل ختّام جنبه‌ی عرفانی ندارد. رباعیاتی که مضامین عرفانی دارند همه

متأخرند. در ضمن این‌که برای مرحوم کیوان قزوینی احترام قایل هستیم، این نظر او را نمی‌پذیریم. مرحوم فروغی تقریباً‌گارش رسمی‌ترین کار تا زمان ماست. البته اشکالاتی هم در کار او وجود دارد. مرحوم قاسم غنی هم برخی رباعیات را استخراج کرده است. کار فروغی به نظر من باارزش‌تر است. و مقدمه‌ی معتبری هم بر مجموعه خود نوشته است. صادق هدایت در آن چه‌گرد آورده، نظریات شخصی خود را دخالت داده است. دشتی هم خیلی ذوقی با خیام برخورد کرده است. چون وی متأهل نبوده اصرار دارد که خیام هم متأهل نبوده است. او می‌گوید که از کجا معلوم که خیام به حج رفته باشد، در حالی که تجرد خیام سندیت ندارد. البته حج رفتن او صحیح می‌باشد. مرحوم استاد همایی هم کارهای باارزشی در خیام‌پژوهی انجام داده است.

در رباعیات اراده‌ی جدی داشته است و در عین حال تردیدهایی هم برای او پیش آمده بود. مگر اشکال دارد که در ذهن کسی تعارض‌هایی پیش آید؟ آوردن مضامین فلسفی در رباعی پیش از خیام هم وجود داشته است. بخصوص رباعی که با شکل اول قیاسی در منطق تناسب دارد. او این‌ها را برای خود یادداشت می‌کرده است. اساساً رسم علمای قدیم این بوده که در حاشیه‌ی کتاب‌ها برخی از اشعار خود را می‌نوشتند و به تدریج آن‌ها به دست دیگران می‌افتاده و برخی آن‌ها را جمع می‌کرده‌اند.

قفطی می‌گوید که خیام اشعاری دارد که مثل مارهای گزنده است. و فقط دو سه قطعه شعر عربی از او داریم که فاقد این خصوصیت است. نویسنده‌ی تاریخ‌الحکما هم به همین رباعیات تردیدآمیز و حیرت‌برانگیز نیش‌دار اشاره کرده است. قفطی معتقد است که خیام شاعر بود و در وضع فکری و روحی او تغییر حاصل می‌شود و سرانجام هم برای تهذیب خود به حج می‌رود.

کتاب الفراسة عند العرب*

اصل این کتاب را استاد متفکر عرب یوسف مراد به سال ۱۹۳۹ برای نیل به درجه‌ی دکترای دولتی سوربن به فرانسه تألیف کرد و چنان تحقیق ارزشمندی است که از سوی دانشمندی چون جورج سارتون مورد تقدیر قرار گرفت. دکتر یوسف مراد پیش از مرگ اظهار علاقه کرده بود که اثرش به عربی ترجمه شود و این کار را دکتر مراد وهبه به انجام رسانده است.

رساله‌ی الفراسة عند العرب که به عنوان مقدمه‌ای بر کتاب الفراسة فخر رازی نگاشته شده در چهار فصل است به شرح زیر:

الفصل الاوّل: موضوع علم الفراسة و تطوره، اهمّ عناوین این فصل عبارت است از: الفراسة، علم احکام النجوم، الفراسة فی الغرب، فی العصر الوسط، والعصر الحدیث... المزاج والطّب الحدیث^۱.

الفصل الثانی: تصنیف العلوم والفراسة؛ در این فصل تقسیم علوم و جایگاه علم فراست در آن از نظرگاه فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، اکفانی، طاش کبری زاده و حاجی خلیفه بررسی می‌شود.^۲ طاش کبری زاده علم فراست را یازده قسم دانسته است بدین شرح: علم الشامات والخیلان، علم الاساریر، علم الاکتاف، علم قیافة الاثر (العیافة)، علم

* کتاب الفراسة الفخرالدین الرازی، ترجمه و تقدیم مراد وهبه، قاهره، ۱۹۸۲.

۱- صص ۳۱-۱۵.

۲- صص ۴۳-۳۳.

قیافه البشر، علم الاهتداء بالبراری والاقفار، علم الريافة (استنباط المياہ)، علم استنباط المعادن، علم الاختلاج (دلالة اختلاج الاعضاء من الرأس الى القدم).

الفصل الثالث: الكتب اليونانية و العربية، در این فصل عناوین آثار ایلاوس (?)، بقراط، جاحظ، صلاح الدین صفدی و نیز شمس الدین محمد بن ابی طالب الانصاری الدمشقی، مؤلف کتاب السياسة فی علم الفراسة مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۱

الفصل الرابع: الكتب اليونانية و العربية. در این فصل نیز آثار دیگر مؤلفان در موضوع فراسی بررسی می‌شود: بر لیمون طرسوسی، ارسطو، محمد بن زکریای رازی، شافعی، ابن عربی و بالاخره آنچه ابوالوفاء مبشر بن فانک القاعد آ در کتاب مختارالحکم و محاسن الکلم در توصیف قیافه و خصوصیات مشاهیر قدما از قبیل بقراط، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس نوشته است.

اما قسمت اصلی، کتاب الفراسة فخر رازی است که دکتر یوسف مراد براساس سه نسخه‌ی کمبریج، لندن و استانبول تصحیح نموده و به رساله‌ی مختصری که رازی به فارسی در علم فراسی نوشته است نیز نظر داشته است.

کتاب رازی در سه مقاله است: مقاله‌ی اول در هفت فصل، مقاله‌ی دوم در چهار باب و مقاله‌ی سوم در شانزده فصل. طبق تشخیص دکتر یوسف مراد در کتاب رازی آنچه بیشتر اصالت دارد فصل ششم و هفتم مقاله‌ی اول است و نیز باب دوم و سوم از مقاله‌ی دوم که در این گونه کتب به کلی تازگی دارد.

فخر رازی عوامل اجتماعی را هم تا حدی وارد علم فراسی کرده است چنان‌که گوید: والاتباران برتری طلب و بلندی جویند و گاه به سبب سرگردانی و غرور از طلب دانش و آموختن حرفه‌ای سودمند و می‌مانند و خوار و نیازمند و ناتوان از کار درمی‌آیند. اما توانگران تسلط طلب‌اند و دیگران را خوار می‌شمرند و چون به کسب مال نایل شوند. خود را فایز به همه‌ی خیرات می‌انگارند و عموم مردمان را نسبت به خویش حسود می‌پندارند و در این میان مالداران ریشه‌دار و اصیل از نودولتان نجیب‌ترند. چنان‌که

۱- ص ۵۸-۴۵.

۲- ۴۴۵ ق.

علی بن ابی طالب (ع) فرموده است: «علیکم بیطون شبعث ثم جاعت فان آثار الکرّم فیها باقیة و ایا کم و بطونا جاعت ثم شبعث فان آثار اللؤم فیها باقیة».

در مجموع توانگران ستمگر هستند و با این باور که مال داشتن ایشان را از منع و مجازات مصون می‌دارد. کسانی که برحسب اتفاق بر مالی دست یافته‌اند لذت جوی و لاابالی و بر روی هم خوشبین‌اند.

جوان جاه‌جوی است و چندان مال دوست نیست. خوش‌باور است و بر روی هم دل‌نازک‌تر، خوشبین‌تر و آزر‌مگین‌تر، چراکه به فطرت نزدیک‌تر است و از تجربیت و سرد و گرمی چشیدگی روزگار دورتر و به همین قیاس و بر روی هم پیران دیر‌باور هستند و محافظه‌کارتر و شکاک‌تر، یا حکمی نمی‌کنند و یا حکم به همان که بوده می‌کنند و غالباً با قید اگر و شاید حرف می‌زنند. لذا چون جوان در حبّ و بغض تندرو نیستند و نظر به آن‌که سختی‌ها کشیده‌اند، به دست آوردن مال را از ثنای جمیل دوست‌تر دارند. و روی هم رفته احساس تعظیم کمتری نسبت به چیزها و کسان می‌کنند. چراکه نظایر آن را بسیار دیده‌اند و ترس بر ایشان غالب است. عاقبت‌اندیش‌ترند و آرام‌تر، لذا عدالت و امیر عادل را خواهان‌اند.

تاریخ اسماعیلیان در ایران*

در سده‌های (۷-۵ هجری)

در زبان فارسی آثاری که به نحوی مربوط به اسماعیلیه باشد، بسیار است و شامل نوشته‌هایی از قدیم و جدید و نیز ترجمه از زبان‌های خارجی می‌شود. کتاب مورد بحث خصوصیت‌اش این است که از دیدگاه ویژه‌ی مورخان شوروی سابق نگاشته شده و منهای این نکته، تا آن‌جا که تصحیح شد، مطلب تازه‌ای در آن به نظر نیامد. دیدگاه خاص آن مکتب تاریخ‌نویسی که در این کتاب کاملاً مورد تطبیق نشده، یعنی وقتی مؤلف، اسماعیلیان ایران را در قرن پنجم تا هفتم مبارزان ضد فئودالی قلمداد می‌کند، شواهد مشخصی برای این قضیه نمی‌آورد؛ مگر آن که مبارزات اسماعیلیه با سلجوقیان و در افتادن با متحدان سیاسی و نظامی و مرجع ایدئولوژیک آنان - خلافت عباسی - را مبارزه با فئودالیسم بدانیم. در این معنا هر کس یا هر دار و دسته و سازمان و گروهی که با عباسیان یا سلجوقیان در افتادند، بایستی مبارز ضد فئودالی به حساب آیند. آن‌چه موضع مؤلف را - دست‌کم از نظر ارائه شواهد قانع‌کننده - ضعیف‌تر نشان می‌دهد، این است که خود اعتراف کرده اسماعیلیه‌ی ایران یک جنبش فراگیر بوده است^۱. یعنی عناصری از بینوایان شهری و پیشه‌وران و کشاورزان را با افرادی از طبقه‌ی حاکمه (فئودالها) و هیأت حاکمه (حتی وزیری در سطح سعدالدین آبی) در کنار هم شامل می‌شده است.

* استروویوالردمیلا و لاد یمیرونا. ترجمه‌ی پروین منزوی، تهران، نشر اشاره، ۱۳۷۱، ۳۷۲ ص.
۱- ص ۱۰۵ و نیز رک: ص ۱۷۱، ۱۳۶.

این‌که نویسنده مدّعی شده است از نظر اقتصادی اسماعیلیان اقطاع‌داری را نفی کردند^۱، محرز نیست. به نظر می‌آید در مراحل، یا دست‌کم موارد خاصی، قلعه و املاکی به کسی اقطاع داده می‌شده، و اصولاً وجود جناح فئودالی محافظه‌کار در جنبش مستلزم حفظ نظام فئودالی، بلکه تثبیت و تأیید و گسترش آن، بوده است.

البته نظام سیاسی اسماعیلیه، به‌ویژه در مرحله‌ی فرازنده جنبش، مردمی‌تر از حکومت‌های معاصرش بوده است. نفی شکل موروثی حکومت^۲، اطلاق "مستجیب" بر کسی که دعوت را پذیرفته، به جای "مُسلم" و "تسلیم شده"^۳ و معارضه با عباسیان و سلجوقیان که در آن زمان نیروی بازدارنده‌ی پیشرفت فرهنگی و اجتماعی بوده‌اند، کلاً مثبت و قابل ستایش است. در نامه‌ی مشهوری که گویند حسن صباح به ملک‌شاه نوشته موضع‌گیری ضدّ عباسی و ضدّ سلجوقی او با روشن‌ترین عبارات و کوبنده‌ترین منطق بیان شده است. خصوصاً که این حرکت توأم با فاصله گرفتن از فاطمیان مصر می‌باشد.^۴

کتاب انسجام و روانی خاصی دارد که مسلماً بر اثر استفاده از منابع فراوان^۵ و در واقع ره سپردن بر جاده‌ی کوبیده است. یعنی مؤلف از حاصل تحقیقات دست‌اول دیگران استفاده کرده و چیزی بر آن نیفزوده است. ترجمه نیز به روی هم خواندنی است؛ الاّ این‌که چند نکته بر آن می‌توان گرفت: یکی این‌که منقولات مؤلف را از منابع فارسی، آن هم منابعی در دسترس، به جای آن‌که به عین عبارت از متن فارسی نقل کند از روسی به فارسی ترجمه کرده؛^۶ حال آن‌که مثلاً در صفحه ۸۴ عین عبارت قابوس‌نامه نقل شده و بایستی همه جا این کار صورت می‌گرفت زیرا در بعضی موارد به اشتباه ترجمه شده و نتیجه‌ای که منظور نیست، گرفته می‌شود: «کی کاووس چنین می‌آموزد: «اجازه نده که در خانه‌ی تو برده‌ها برادر یکدیگر شوند و زن‌های برده خود را خواهر آنان بنامند.

۱- ص ۳۰۳.

۲- ص ۱۳۹.

۳- ص ۱۱۵.

۴- ص ۶۳.

۵- صص ۳۳۶-۳۰۹.

۶- صص ۴۰، ۲۰، ۱۵ از قابوس‌نامه و سیاست‌نامه.

بدبختی‌های بزرگ از این برمی‌خیزد»^۱. حال آن‌که عبارت قابوس‌نامه چنین است: «مگذار که در سرای تو بنده برادر خواندن گیرند و کنیزکان با ایشان خواهر خواندگان گردند که آفت آن بزرگ باشد»^۲. منظور، برحذر داشتن ایجاد خصوصیت بین بردگان و اهل خانه است، نه بین خود بردگان.

دوم به کار بردن اسماعیلیزم و اسماعیلیسم^۳ و نزاریسم^۴ است. حال آن‌که «اسماعیلی‌گری» اصطلاحی است بسیار جاافتاده و به جای «نزاریسم» نیز – فی‌المثل – اگر گرایش نزاری، یا فرقه‌ی نزاری می‌گفت، بهتر می‌بود.

سوم این که کلمه قهستان^۵ در جایی به صورت قوهستان^۶ و کوهستان به کار رفته که همان «قهستان» بهتر است. قلعه‌ی ناظر در خوزستان^۷ به صورت قلعه‌ی نادر^۸ نیز به کار رفته که خواننده نمی‌داند صحیح کدام است. کلمه‌ی کیانیان^۹ و کُشک^{۱۰} نادرست و کیسانیان و کوشک صحیح است. به جای کلمه‌ی خدائیت^{۱۱} هم اگر الوهیت نوشته شود، بهتر است.

مترجم گاهی ایرادات به‌جا بر مؤلف گرفته است. مثلاً غلط فهمی مؤلف از یک عبارت متن تاریخی را تذکر داده^{۱۲}. یک مورد عجیب بلکه مضحک که بر مؤلف می‌توان گرفت، این که تصوّر کرده «نجم‌الدّین رودباری» مذکور در مکتوبات آخوندزاده و حکایت «علی ذکرة السلام» امام سنت‌شکن اسماعیلی با «نجم‌الدّین» یک واقعه‌ی تاریخی است. حال آن‌که «نجم‌الدّین» مخلوق ذهن آخوندزاده است و حرف‌هایی که آخوندزاده

۱- ص ۴۰.

۲- قابوس‌نامه، چاپ نفیسی، ص ۸۴.

۳- صص ...، ۳۰۴، ۲۷۴، ۲۷۱، ۲۱۵، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۳۷.

۴- صص ۲۵۴، ۲۳۹،

۵- ص ۹۲.

۶- ص ۹۴.

۷- صص ۱۱۷، ۱۱۲، ۸۴.

۸- ص ۸۴.

۹- ص ۱۴۵.

۱۰- ص ۲۵۳.

۱۱- ص ۱۴۶.

۱۲- ص ۹۷ و نیز رک: صص ۱۰۵، ۵۱.

در دهان "علی ذکرة السلام"^۱ می‌گذارد، عقاید خود آخوندزاده است. این است که چنین "نو" به نظر می‌آید.

در پایان این معرفی کوتاه، بد نیست اشاره شود که در جای جای حواشی این کتاب^۲ درباره‌ی تقابلی «اسلام ضد گنوسی عربان و ترکان» با «گنوسیسم اسلامی - ایرانی - شیعی...» مطالبی به قلم آمده که معلوم نیست نویسنده چه می‌خواهد بگوید. از آن جا که نوشتن برای فهمانیدن است، خوب است آن فرضیه یا نظریه به طور مفصل با شواهد قانع‌کننده - نه جسته و گریخته - در یک کتاب یا مقاله‌ی مستقل به طور روشن (یعنی هم برای خواننده و هم برای نویسنده، معنی اصطلاحات روشن باشد) مطرح گردد و مورد بحث و نقد و حلاجی اهل نظر قرار گیرد.

۱- ص ۲۴۷ متن و حاشیه.

۲- از جمله صفحات... ۲۵۷، ۲۳۱، ۷۸، ۴۷.

تفسیر مفاتیح الاسرار*

اخیراً مرکز انتشار نسخ خطی وابسته به بنیاد دایرةالمعارف اسلامی به طبع تفسیر مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار تصنیف محمد بن عبدالکریم شهرستانی دانشمند سرشناس قرن ششم، به صورت چاپ عکسی و در دو جلد، اقدام کرده است. تنها نسخه‌ی اصل کتاب در کتابخانه‌ی مجلس شورا نگهداری می‌شود و این چاپ عکسی از جهت نفاست کاغذ و طبع و از جهت ویژگی‌های این کتاب در نوع خود، کار بسیار ممتازی است.

روش تفسیر شهرستانی در این دو مجلد که به دو سوره‌ی فاتحه و بقره اختصاص دارد، (اما هم مباحثی را که در یک تفسیر عقیدتی می‌توان بدان پرداخت شامل می‌شود) عبارت است از پرداختن به قرائت، نحو، لغت، تفسیر، معانی (و گاهی نظم آیه) و آنگاه "اسرار" آن آیه. این اسرار غالباً نکاتی است که از گرایش باطنی نویسنده سرچشمه گرفته است.

شهرستانی علی‌الظاهر و براساس معروف‌ترین کتابش، ملل و نحل، اشعری مسلک است اما هم از روزگار خودش این‌جا و آن‌جا او را "باطنی"، "اسماعیلی"، "شیعه‌ی غالی"، "ملحد"، یا "فلسفی مشرب" می‌نامیده‌اند. محققان معاصر خصوصاً کسانی که تفسیر مفاتیح الاسرار را دیده‌اند بر شیعی بودن و حتی اسماعیلی بودن او تصریح دارند. استاد

* مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار، تصنیف محمد بن عبدالکرم شهرستانی، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۲ جلد.

دانش پژوه او را "داعی الدعاة شهرستانه" لقب داده، آقای آذرشب استفاده‌ی او را از منابع اسماعیلی محتمل دانسته است.^۱ آقای حائری در مقدمه، خلاصه‌ای از نکات و نظریات باطنی مآبانه‌ی شهرستانی در تفسیر را نقل کرده است (اصطلاحات مفروغ و مستأنف، تضاد و ترتیب، خلق و امر). آقای پرویز اذکائی که فهارس مفصل شش‌گانه‌ی اعلام رجال و اماکن، کتب و مصطلحات، طوایف و فِرَق از این کتاب استخراج کرده، بر اسماعیلی بودن شهرستانی تأکید دارد و به موارد متعددی از متن کتاب اشاره نموده است که یک موردِ قطعی الدّالّهِی آن عبارت است از: مصطلح "دور سابع" و "طور سابع" که طبق کاربرد اسماعیلیان به معنای "دور قیامت" و "خلق آخر" است.^۳ مورد دیگر تعریض شهرستانی است بر امامیه، که عین کلمات او را نقل می‌کنیم: «...کما ان ابلیس لم یقل بالامام الحاضر الحی القائم، کذلک العامّة والشیعة المنتظرة لم یقولوا الا بالامام الغائب المنتظر...»^۴.

با این همه شهرستانی تأویل نصوص دینی را به حدّی که از دلالت‌های ظاهری خیلی دور شود، نمی‌پسندد و این کار را که ویژه‌ی باطنیان افراطی بوده به "معطله" نسبت می‌دهد و می‌گوید امام صادق (ع) از اینان اظهار بیزارى فرمود: «...والمعطل یتترک الظاهر و یتأول العبادات کلّها علی رجال والمحظورات علی رجال والدّین معرفة ذلک الرجل، و قد تبرأ منهم الصادق جعفر بن محمّد علی السّلام»^۵.

می‌شود پذیرفت که شهرستانی اسماعیلی معتدل و متشرعی بوده است (از قبیل مؤید شیرازی، ناصر خسرو و قاضی نعمان...) که در جوانی پس از تکمیل تحصیلات ظاهری، عاشقانه در طلب "صادقی" برآمده و هم‌چون موسی به خضر راهی برخورده و از او - که لابد یک مبلغ آواره‌ی اسماعیلی بوده - «مناهیج خلق و امر و مدارج تضاد و ترتیب و دو وجه عموم و خصوص و مفروغ و مستأنف را آموخته است»^۶. و این که نوشته‌اند سلطان

۱- تراثنا، عدد ۱۲، ص ۲۰، س ۱۸.

۲- ص ۲۴۳ ب.

۳- رجوع کنید به مقاله‌ی "نکاتی چند از تفسیر شهرستانی" نوشته‌ی پرویز اذکائی، معارف، آذر و اسفند ۱۳۶۷.

۴- ص ۱۲۱ ب.

۵- ص ۱۲۶.

۶- ص ۱۲.

سنجر شهرستانی را عزیز می‌داشت و صاحب سرّ خود قرار داده بود، خود خالی از دلالتی نیست. کسی که در تاریخ اسماعیلیه دقت کند مماشات و مسامحه‌ی نسبی سلطان سنجر را با آنان درخواهد یافت و این شاید تا اندازه‌ای بر اثر تلقینات غیرمستقیم امثال شهرستانی بوده است. به هر حال می‌توان این تفسیر را متنی متأثر از افکار اسماعیلیان متشرع انگاشت و این ظاهراً تنها تفسیر اسماعیلی باشد که تاکنون منتشر شده است.

تفسیر مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار*

از سال‌ها پیش آرزو داشتیم که تفسیر مفاتیح الاسرار شهرستانی که نمونه‌ی منحصر به فردی در نوع خود است، به صورت حروفی به زیور طبع آراسته شود. چراکه مطالعه‌ی نسخه‌ی چاپ عکسی این کتاب خسته‌کننده بود. اکنون خوشحالیم که به همت دفتر نشر میراث مکتوب این کار صورت پذیرفته است. نخستین کسی که این کتاب را در عصر ما معرفی کرد، مرحوم ابو عبدالله زنجانی در کتاب تاریخ قرآن است^۱. مرحوم محیط طباطبایی نیز این تفسیر را می‌شناخته، و از قرار مسموع براساس همین تفسیر، شهرستانی را متمایل به اسماعیلیه می‌دانسته است.

مصحح و محقق کتاب، دکتر محمدعلی آذرشب در چاپ جدید این کتاب و نیز تهیه مقدمه‌ای یک صد صفحه‌ای در معرفی آن زحمت کشیده‌اند که در نظر اهل تحقیق مشکور است، الا این که شایسته بود با شهامت و صداقت علمی به زحماتی که در چاپ نسخه‌ی عکسی همین کتاب و تهیه فهرس و تنظیم مقدمه‌ی آن توسط دکتر پرویز اذکایی به کار رفته، اشارتی می‌نمودند. این جانب در مجله‌ی نشر دانش^۲ به معرفی مختصر آن چاپ و ذکر بعض نکات در مورد شهرستانی پرداخته‌ام.

تفسیر شهرستانی به صورتی که موجود است، شامل سوره‌ی فاتحه و بقره می‌شود که

* مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار، امام محمد بن عبدالکرم شهرستانی، المجلد الاوّل، تحقیق و تعلیق الدكتور محمد علی آذرشب، دفتر نشر میراث مکتوب، ۳۲۰ ص.

۱- مفاتیح الاسرار چاپی، ص ۷۸.

۲- شماره آذر و دی ۶۸، ص ۴۹.

در این مجلد چاپی تا آخر سوره‌ی فاتحه را در بردارد. شهرستانی هم به تفسیر ظاهری (قرائت، نحو، لغت و معانی) پرداخته و هم "اسرار" هر آیه را شرح داده است که قدری شباهت به نوبت‌های اول و دوم و سوم کشف الاسرار پیدا می‌کند.

این که محقق و مصحح کتاب سعی دارند شهرستانی مفسر را به نوعی به "سلف صالح" ربط دهند، با مطالب عجیبی که در این کتاب آمده از قبیل اسرار حروف و اصطلاحات عرفانی، فلسفی، باطنی و حتی فارسی قدیم که هم‌پای اسرائیلیات در این کتاب درج شده، سازگار نمی‌نماید. آنان که به اصطلاح محقق کتاب، پیروان "سلف صالح" تلقی می‌شوند از کاربرد این اصطلاحات و مفاهیم، استیحا ش داشتند. کدام یک از سلفیه به ادوار و اکوار قائلند؟^۱

اگر از دیدگاه شیعه‌ی امامی نیز نگاه کنیم، فی‌المثل کلمه‌ی "مفروع" فقط در یک حدیث بحارالانوار و کلمه‌ی "مستأنف" در دو حدیث آن در معنی لغوی آمده، اما شهرستانی تفصیلی دقیق برای این مطلب آورده^۲ که سابقه‌ای در آثار شیعه ندارد. شهرستانی نه به معنی اهل سنت و نه به معنی شیعیانه "سلفی" نیست.

آقای آذرشب در مقدمه‌ی کتاب و نیز در مقاله‌ای که سال‌ها پیش در مجله‌ی تراشه، شماره ۱۲، به چاپ رسانیده می‌کوشد ثابت کند شهرستانی - هم‌چنان که مشهور است - اشعری مسلک و شافعی مذهب می‌باشد و سنی معتدلی است که در تفسیر قرآن به اهل بیت رجوع می‌کند و حال و هوای تستن اموی را در سر ندارد.^۳ اما هم از روزگار شهرستانی هم پس از آن، این جا و آن جا او را متمایل به الحاد (اسماعیلی‌گری) و غلو و یا دارای مشرب فلسفی معرفی کرده‌اند.^۴ البته باید توجه داشت که تهمت زنی در قرن ششم بسیار رایج بود و حتی خود کسانی که به دیگران می‌تاخته‌اند (مثل غزالی و فخر رازی) از این آسیب درامان نمانده‌اند. شهرستانی نیز با آن که کتاب بر ضد فلاسفه نوشته،

۱- در فهرس نسخه‌ی عکسی به کلمه‌ی "ادوار" مراجعه فرمایید.

۲- ص ۹۲.

۳- مجله‌ی تراشه، ص ۲۰.

۴- همان، شماره ۱۲، ص ۷، زیرنویس.

متهم به تفسیر قرآن بر اساس حکمت است^۱ اما به گمان من انتساب او به اسماعیلیه موجه است، خصوصاً با ملاحظه‌ی همین تفسیر مفاتیح الاسرار قرائن آشکاری بر باطنی بودن شهرستانی به دست می‌آید. شهرستانی به شیعه‌ی امامیه که معتقد به امام زنده‌ی غایب هستند، تاخته و خود به امام زنده‌ی قائم اعتقاد دارد و مرادش امام اسماعیلی نزاری است که قائم به سیف بوده و یا امام اسماعیلی فاطمی در مصر است که حکومت آشکار داشته است. عین عبارت شهرستانی چنین است: «کما ان ابليس لم يقل بالامام الحاضر الحی القائم کذلک العامه والشیعة المنتظره لم یقولوا الا بالامام الغائب المنتظر»^۲. پیداست که در نظر شهرستانی شیعه‌ی امامیه که منتظر ظهور محمد بن حسن العسکری [عج] هستند با اهل سنت که منتظر ظهور "فاطمی" (به تعبیر ابن خلدون) هستند، فرقی نیست.

شهرستانی در الملل و النحل نیز "فصول سیدنا" را که کلمات حسن صباح است نقل کرده که اطلاع او را بر اسناد درونی نهضت اسماعیلی ایران می‌رساند. افزون بر این، در همین تفسیر اصطلاحاتی چون «مفروغ و مستأنف و تضاد و ترتیب [یا: ترتب] و خلق و امر...» آورده که بین باطنیان رایج بوده است.

خود آقای آذرشب استفاده‌ی شهرستانی را از منابع اسماعیلی محتمل دانسته^۳ و آقای عبدالحسین حائری در مقدمه‌ای که بر چاپ عکسی تفسیر مفاتیح الاسرار نوشته، به خلاصه‌ای از نکات و نظریات باطنی مآبانه شهرستانی اشاره نموده است. مرحوم استاد محمدتقی دانش‌پژوه صریحاً وی را "داعی الدعاء شهرستانه" لقب داده است. آقای پرویز اذکائی که فهرس شش‌گانه‌ی مفصل اعلام و رجال و اماکن و کتب و مصطلحات و طوایف و فرق از این کتاب استخراج کرده است، بر اسماعیلی بودن شهرستانی تأکید دارد. از جمله اصطلاحاتی که شهرستانی در تفسیرش آورده و بر اسماعیلی بودن او دلیلی قاطع است، "دور سابع" و "طور سابع" می‌باشد که نزد اسماعیلیان به معنی "دور قیامت و خلق آخر" است^۴.

۱- بیهقی، تتمه صوان الحکمه، ص ۱۴۰.

۲- ص ۱۲۱ ب از نسخه‌ی خطی تفسیر.

۳- همان مقاله مندرج در تراننا.

۴- ر.ک: مقاله پرویز اذکائی در مجله معارف، مرکز نشر دانشگاهی، آذر و اسفند ۱۳۶۷.

شهرستانی در عین حال تأویل‌های بارِ باطنیه افراطی را نیز نمی‌پسندد و کسانی را که از دلالت‌های ظاهری الفاظ پُر دور می‌روند "معطله" می‌نامد و می‌گوید امام صادق (ع) از اینان اظهار بیزاری فرمود: «... والمعطل یتربک الظاهر و یتأول العبادات کلّها علی رجال والمحظورات علی رجال والدین معرفة ذلک الرجل، و قد تبرأ منهم الصادق جعفر بن محمد (ع)»^۱. می‌توان پذیرفت که شهرستانی، اسماعیلی معتدل و متشرعی از قبیل ناصر خسرو، المؤید شیرازی و قاضی نعمان بوده است و کتابی نیز که در ردّ فلاسفه نوشته، از همان قبیل است که اسماعیلیه با فلاسفه بحث داشته‌اند. در عین آن‌که خود از روش بیان فلاسفه و بعضی دستاوردهای فلسفی سود می‌جسته‌اند. آقای آذرشب بر آزادمنشی شهرستانی و این که مآلوفات را کناری گذاشته، اعتراف دارد^۲. ولیکن او راستی حقیقی می‌پندارد^۳. ما اسماعیلی بودن شهرستانی را مرجح می‌دانیم.

از قراین دیگری که به گمان این جانب بر اسماعیلی بودن شهرستانی وجود دارد، حُسن رابطه‌ی او با سنجر سلجوقی است که گفته‌اند شهرستانی "صاحب سرّ سلطان" بوده است و می‌دانیم سنجر بر روی هم با اسماعیلیه مامشات می‌نمود و مسامحه می‌ورزید که شاید بر اثر تلقینات غیر مستقیم امثال شهرستانی بوده است.

شهرستانی بر خوردش را با "یک بنده‌ی صالح خدا" که از او اسرار باطنی دین را آموخته بالحن شیفته‌وار و عاشقانه‌ای در مقدمه‌ی تفسیر نگاشته، و این "خضر راه" همانا یک مبلغ اسماعیلی بوده است که اشخاص مستعد را شکار می‌کرده است.

۱- ص ۲۶، آ، نسخه‌ی خطی.

۲- مفاتیح الاسرار چاپی، ج ۱، ص ۱۰، س ۳.

۳- س ۷، ۶.

منطق و معرفت در نظر غزالی*

غزالی از بزرگانی است که درباره‌ی او کارهای تحقیق فراوان صورت پذیرفته است از آن جمله به زبان فارسی سوانح غزالی (شبلی) غزالی‌نامه (جلال همایی) و فرار از مدرسه (عبدالحسین زرین‌کوب) و نیز دو ترجمه از المنقذ فی الضلال را می‌توان نام برد. آثار موجود او نیز غالباً چاپ شده، مخصوصاً کیمیای سعادت، ترجمه‌ی کهن احیاء العلوم، نیز نصیحة الملوک و مکاتیب غزالی به صورت مصحح و منقح عرضه شده است. نویسندگان غربی و عرب نیز درباره‌ی غزالی کارهای ارزشمندی انجام داده‌اند. مرکز نشر دانشگاهی به مناسبت نه‌صدمین سال مرگ غزالی شماره‌ای از مجله‌ی معارف را به عنوان "ویژه‌نامه‌ی غزالی" در سال ۱۳۶۳ منتشر کرد.

در کتب تاریخ فلسفه، تاریخ ادبیات و تاریخ تصوف نیز عموماً فصل مفصلی به غزالی اختصاص می‌دهند. ولی آن چه کمتر مورد بحث قرار گرفته، کتب او در مباحث منطق و معرفت است. (قسطاس المستقیم، محک النظر، معیار العلم، میزان العمل، المستصفی، المنقذ من الضلال و...) دلیل این دو امر، یعنی فراوانی کتب و مقالات درباره‌ی غزالی و در عین حال کم‌تر پرداختن به جنبه‌ی علمی کار او، به این دلیل ساده است که غزالی مردی بوده است ذوفنون. او در تصوف، فلسفه، منطق، کلام، اصول، فقه و سیاست... صاحب نظر و در نثر عربی و فارسی استادی توانمند و ممتاز است و لذا هر کس با فرهنگ ایران و اسلام سر و کار دارد، خواه ناخواه گذارش به غزالی می‌افتد. ممکن

* غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، امیرکبیر، ۱۳۷۰.

است کسانی سلیقه‌های غزالی را نپسندند، ولی عظمت و اهمیت او را کسی منکر نتواند شد. حتی مردی با شجاعت ادبی و گستاخی اندیشه‌ی عین القضاة همدانی - که مرید احمد غزالی بوده - محمد غزالی را می‌ستاید.^۱

به هر حال، چون کتاب‌ها و رساله‌ها درباره‌ی غزالی فراوان است، لذا کارهای جدید درباره‌ی او را باید به احتیاط نگریست که آیا سخن تازه‌ای دارد و یا تکرار مکررات است. کتاب دکتر ابراهیمی دینانی به نام منطق و معرفت در نظر غزالی را به عنوان تورق در دست گرفتم، ولی به زودی متوجه شدم اثری است مایه‌دار و اصیل که مراجعاتش به اصل کتب غزالی بوده و با دقت یک کتاب درسی در سطح بالا، عین عبارات مورد استشهاد غزالی در آن با قید صفحه و چاپ مربوط، ذکر شده است. قدرت تحلیل مؤلف با تخصصی که در فلسفه‌ی اسلامی دارد، چشمگیر است و هر نکته را به سرچشمه‌های آن - البته در محدوده‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی - باز می‌گرداند. آن چه در آثار منطقی و حکمی و اصولی غزالی راجع به مباحث علم المعرفه و منطق هست، استخراج و در یک نظم معقول تنظیم و توان گفت بازسازی شده است. بدین گونه با یک کتاب عمیق و جدی درباره‌ی گوشه‌ای از تاریخ گسترده‌ی اندیشه‌ی اسلامی روبرو هستیم. کار مؤلف در بررسی تحولات اندیشه، مبتنی بر روش‌های جدید و عصری است. ضمن آن که احاطه‌ی سنتی و مدرسی وی بر مسائل مورد بحث کاملاً مشهود است. مؤلف آن چنان که در شأن یک نویسنده‌ی حکمت‌اندیش است به قضایا کاملاً عینی و از بیرون می‌نگرد و از طغیان قلم و تجلی احساسات و پسندهای شخصی و طرف‌گیری‌های معمول کمتر نشانی در این کتاب می‌یابیم. در عین حال به زوایایی مبهم اشاره شده است. مثلاً: «کسانی... چنین می‌اندیشند که اساساً غزالی برای ردّ مذهب باطنیه تربیت یافته بود و کلیه‌ی امکانات دانشگاه‌های نظامیه در اختیار وی قرار داشت».^۲

کاش مؤلف محترم این مطلب را بیشتر بسط می‌دادند. این مسأله با آن که تاریخی است و ظاهراً تأثیری در مطالب تخصصی مورد بحث ندارد، اما پژوهنده را ممکن است

۱- نامه‌های عین القضاة، ج ۲، ص ۵۱؛ تمهیدات، ص ۲۸۰.

۲- ص ۹۲.

به این نتیجه برساند که غزالی به هر قیمت می‌خواست نهضت باطنی را بکوبد؛ هرچند به تناقض‌گویی دچار شود. همان کس که لعن یزید را جایز نمی‌داند، بسیاری از اهل قبله‌ی زمان خود را، از شیعه‌ی اسماعیلی گرفته تا عارف موحد... تکفیر می‌نمود و دست عباسیان و سلجوقیان را در آدم‌کشی بازتر می‌کرد. غزالی ضربه‌ی بزرگی به فلسفه وارد کرد و در عالم تسنن ریشه‌ی فلسفه را خشکانید. در عین آن‌که حملات غزالی به فلسفه در عالم تشیع تأثیر منفی نداشت. اندیشمندان شیعی سیر فلسفه را تکامل بخشیدند و از نظریات غزالی به خصوص کتب عرفانی او (مانند مشکوة الانوار) سود جستند. پی‌جویی تأثیر منفی و مثبت یا به عبارت روشن‌تر درک نقش ویران‌گری و سازندگی غزالی در فلسفه‌ی اسلام کاری است سترگ که حتماً باید بدان پرداخت و به شیوه همین کتاب با نقل شواهد و امثله از آثار غزالی و پیش از او و پس از او، جایگاه وی را دقیقاً در مسیر تطوّر حکمت اسلامی روشن ساخت.

نقص عمده‌ی این کتاب، نداشتن فهرست راهنماست. مسلماً تهیه‌ی این فهرست که بایستی با اشراف خود مؤلف به دست آدم ذی‌صلاحی صورت گیرد، خواننده را در فهم نکات باریک و نقاط تاریک کمک خواهد کرد.

سخنی کوتاه درباره‌ی کتاب سرّالعالمین و کشف ما فی الدارین

درباره‌ی کتاب سرّالعالمین و کشف ما فی الدارین^۱ اکنون نظریه‌ی غالب بر این است که انتساب آن را به محمد غزالی ردّ می‌کنند.^۲ اما در گذشته صاحب‌نظرانی بوده‌اند و هنوز این جا و آن جا کسانی هستند که این کتاب را نوشته‌ی غزالی می‌دانند.^۳ پیداست که بحث بر سر نسخه‌ی چاپی این کتاب است. احتمال دارد که غزالی کتابی بدین نام داشته که بر این نسخه‌ی چاپی کلاً یا بعضاً منطبق نبوده است. آن چه مسأله را حساسیت می‌بخشد اعتقاد نویسنده‌ی کتاب سرّالعالمین است به تشیع و اگر کتاب را به نام غزالی جعل کرده باشند، به همین جهت بوده است که وی را در آخر عمر پشیمان از لجاج در تسنن وانمود کنند.

مرحوم جلال همایی از کسانی است که انتساب این کتاب را به غزالی به طور قاطع ردّ می‌کند: «مسلم است که کتاب سرّالعالمین را عمداً به نام غزالی ساخته و شهرت داده‌اند به مقاصدی از قبیل این که وی را طرف‌دار باطنیه و شیعه قلمداد کنند یا نوشته‌های او را به جعل خرافات و اعتقاد داشتن به موهومات بی‌اعتبار سازند. در مقاله‌ی چهارم این

۱- سرّالعالمین و کشف ما فی الدارین، تألیف حجّة‌الاسلام ابی حامد الغزالی، النجف الاشرف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

۲- فهرست آثار جامی غزالی، کامران فانی، معارف ویژه‌نامه‌ی غزالی، آذر و اسفند ۶۳، ص ۲۱۷.

۳- عبدالرحمن بدوی سرّالعالمین را از غزالی می‌داند و می‌گوید در فاصله‌ی (۵۰۵-۵۰۳ ه.ق) نوشته است. ملامحسن فیض نیز بر آن بوده است که غزالی در آخر عمر به تشیع گرویده و به سرّالعالمین استناد کرده (ر.ک: عبدالکریم سروش، "جامه‌ی تهذیب بر تن احیاء" مجله‌ی فرهنگ، بهار و پاییز ۱۳۶۸، ص ۹۶، ۴. البتّه ملامحمد طاهر قمی معتقد است سخن غزالی در سرّالعالمین دلالت بر تشیع او ندارد (تحفة الاخیر).

کتاب تصریح به خلافت بلافضل علی (ع) و غضب دیگران کرده و حدیث غدیر خم را بر این دعوی دلیلی قاطع شمرده است. گروهی از مؤلفان شیعه با استناد به همین کتاب تشیع غزالی را ثابت کرده و چنین استنباط نمودند که از مذهب سنت و جماعت برگشت و شیعه‌ی خالص گردید». سپس مرحوم همایی به بعضی تناقضات که در این کتاب هست اشاره می‌نماید.^۱

در اوایل این کتاب می‌خوانیم: «اول من استنسخه و قرأه علیّ بالمدرسة النظامیة سرّاً من الناس فی النوبة الثانية بعد رجوعی من السفر، رجلاً من ارض المغرب یقال له محمد بن تومرت من اهل سلمیة...»^۲ این ظاهراً همان محمد بن تومرت (۵۲۴-۴۸۵ ه. ق) متمهدی و بنیان‌گذار دولت "موحدین" است با توجه به نکاتی که در توطئه‌گری سیاسی در این کتاب آمده است، اگر اصل قضیه راست باشد، می‌شود این کتاب را محرک و الهام‌بخش ابن تومرت در دعوی وی انگاشت. برای نمونه این قطع را ملاحظه کنید:

«... فقال (بعض المنصوفه)... حرب نفسي في طلب المملكة و كان فيه آلة من علم و ادب و كان محلاً قابلاً للملك فوئب للفراسبن فخدم معهم و فشا امره في السيرة الحميدة، ثم مات مهناز هم [=مهردار هم] فصار مكانه، ثم عیب بالديوان حتى انتقل الى مكان رئيسهم، فلما انتشر شكره و ذاع خبره و ذكره، قبض الوزير و رتب مكانه فساس الرعية و اظهر العدل و غلق ابواب الظلم و استراح الناس من ثقل ما كانوا فيه، حتى مات الملك فتسور [در اصل: فتصور] مكانه و تزوج بابنته»^۳.

یک آدم مستعد که مایه‌ای هم از علم و ادب دارد وارد خدمت فراشی دربار می‌شود. سپس رفته‌رفته مهردار وزیر [با مهتر و فراشان] می‌گردد. آن‌گاه به دیوان راه می‌یابد و رئیس دیوان می‌شود و در این مقام چنان از خود مردم‌داری نشان می‌دهد که شاه وزیر را بازداشت می‌نماید و این را به جایش می‌گمارد. در این جاست که کاردانی و دادگری قهرمان ما ظاهر می‌شود. لذا پس از فوت شاه با دختر شاه ازدواج می‌کند و بر تخت شاهی می‌نشیند. این داستانی است نمونه‌وار که در تاریخ اسلام و ایران هم نظایر دارد. در کتاب

۱- غزالی‌نامه، چاپ دوم، ص ۲۷۱.

۲- ص ۹.

۳- ص ۵۱.

سرالعالَمین صریحاً با تجویز ماکیا ولیسم نیز مواجه می‌شویم: رستم و شهریار دیلمی با هم معارضه دارند و هر دو معاصر سلیمان‌اند. سلیمان آن دو را به جنگ می‌اندازد^۱. سپس بر هر دو حمله برده، زنان‌شان را اسیر می‌سازد و در اختیار رهگذران و رزمندگان قرار می‌دهد: «... فقتل رستم و قبض علی شهریار و امرالسیف علی فئتین... فجعل النساء علی ما قبل قحاً للمارة و للمبارزه...»^۲. بعید است یک مسلمان و شیعه چنین نسبتی به سلیمان [که به نص قرآن پیغمبر است] بدهد.^۳

در این کتاب مطالب خرافی هم هست و یکی از دلایلی که مرحوم همایی برای ردّ انتساب آن به غزالی می‌آورد، همین است: «این کتاب مطالبی راجع به جن‌گیری و تعویذات و عزایم و کیمیا و سیمیا و طلسمات و خواص اشجار و نباتات دارد که هرگز از نویسندۀ احیاء العلوم و المنتقد من الضلال و تهافت الفلاسفه نتواند بود». باید گفت در احیاء العلوم کراماتی به بعضی از زهاد و صوفیه نسبت داده شده که دست کمی از این موهومات ندارد و در زمان غزالی "علوم غریبه" را از جمله‌ی دانش‌ها محسوب می‌دانسته‌اند.

در این کتاب کلمه‌ی "عشق" به معنایی عرفانی به کار رفته است.^۴ و نیز به کلمه‌ی "شاهد" آن چنان که در ادبیات فارسی استعمال می‌شود برمی‌خوریم: «فهذه الطائفة الالهية... ليسوا كالطائفة المشغولة بالعلوم والشهوات و صرفوا همومهم الى القيل والقال فقانتهم المعاملات... اولئك تمسكوا بالواحد الشاهد و هولاء انصبوا الى محبة الشاهد»^۵. این دو فقره نشان می‌دهد که نویسندۀ ایرانی عربی‌نویس بوده است. هم‌چنین است کلمه‌ی "شاوش"^۶ و "جلّه"^۷.

کاربرد کلمه‌ی "قدم" در معنای مستراح نیز از مستحدثات است و با عربی کهنه و

۱- ص ۳۲.

۲- ص ۴۱.

۳- رک: ص ۱۴-۱۳.

۴- ص ۱۶۷، ۱۴۸.

۵- ص ۱۷۴.

۶- = جاوس، ص ۱۶۴.

۷- = اربعین، ص ۱۷۲.

فصیح تناسب ندارد: «... ثم آداب دخول القدم، تقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج»^۱

نقل دو دلیل از دلایل اباحیه نیز جالب است: یکی نقلی که به آیه‌ی هُوَالَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فی الارض جميعاً (بقره، ۲۹) و این که بنای اصلی بر حالت طبیعی بوده، نه تحلیل و تحریم. تا این که انبیاء تحلیل و تحریم آورده‌اند و دیگر دلیل عقلی که خطاب رسل با موجودین (یعنی معاصران‌شان) بوده، نه با کسانی که آن زمان نبوده‌اند. زیرا معدوم مورد خطاب قرار نمی‌گیرد^۲. این دو نکته افزون بر چیزهایی است که در "ردّ اباحیه" محمد غزالی آمده است.^۳

در این کتاب فقره‌ای هم از ابوحنیفان توحیدی در تجویز نغمه‌سرایی آمده است و این که شتر به شوق حدی خوانی بیابان‌ها را طی می‌کند^۴. جالب توجه است که مرحوم همایی به نقل از سُبکی آورده است که غزالی در تصوّف از روش ابوحنیفان توحیدی پیروی می‌کرده است.

۱- ص ۸۴.

۲- ص ۴۹، ۵۰.

۳- ر. ک: کتاب حماقه اهل الاباحیه از تصانیف غزالی چاپ شده در مجموعه‌ی زمینه‌ی ایران‌شناسی، به کوشش چنگیز پهلوان و وحید نوشیروانی؛ کیمیای سعادت، چاپ خدیو جم، ج ۱، ص ۷۰-۶۵/ ج ۲، ص ۴۸.

۴- ص ۱۷۲.

گذری بر نقد غزالی*

حجّه الاسلام ابو حامد محمد غزالی از سرشناس ترین علمای اسلامی و دارای شخصیتی چند جانبه است که مطالعه‌ی جدی بر روی کار و آثار او می‌تواند روشنگر جنبه‌های گوناگونی از فرهنگ اسلام و ایران باشد. قضاوتی که درباره‌ی غزالی می‌توان داشت این است که بر روی هم اثر مثبت باقی گذاشته است. حتی در مورد فلسفه که غزالی تصمیم داشت آن را ریشه کن سازد، ندانسته و ناخواسته به تکامل و تحوّل و تطوّر فلسفه به طور غیر مستقیم کمک کرده است. غزالی می‌خواست باطنی‌گری و تأویل (اسماعیلی) را نابود سازد ولی با تأیید عرفان اعتدالی خواه ناخواه فرهنگ اسلامی را به سوی رمز و راز بیشتر سوق داده است. غزالی از خلیفه‌ی عرب و سلطان ترک دفاع می‌کرده، ولی بهترین نثر فارسی را نوشته است و در اواخر عمر مشکاة الانوار را به قلم آورده که متأثر از فلسفه‌ی ایرانی ناب است.

غزالی با آن که سنی متعصب بود به علت اهمّیت مقامش از سوی شیعیان متأخر، شیعی تلقی شده و کتاب سرالعالمین را به وی نسبت داده‌اند.

خوشبختانه درباره‌ی غزالی کتاب‌های خوبی در عصر ما به فارسی نگاشته شده که هرکسی بخواهد احوال و آثار و عصر او را بشناسد باید این کتاب‌ها را ببیند: غزالی‌نامه (جلال همایی) فرار از مدرسه (عبدالحسین زرّین کوب) منطق و معرفت در نظر غزالی (غلامحسین دینانی) و نیز کتاب المنقذ من الضلال که دو بار ترجمه شده است. کتاب

* نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، سید جلال الدین آشتیانی، تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۸.

تهافت الفلاسفه را دکتر علی اصغر حلبی ترجمه کرده است و در کتب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی حتماً فصلی به غزالی اختصاص داده می‌شود.

بعضی محققان معاصر تأثیر غزالی را بر مولوی بررسی کرده‌اند و مسلماً تأثیر اندیشه‌های غزالی بر متفکران بعد از خودش (مثلاً ملاصدرا) جای تحقیق و تأمل شایان توجه، دارد.

استاد آشتیانی از قراری که مرقوم داشته‌اند در دوران کمال سن کتاب تهافت الفلاسفه غزالی را با تعمق نگریسته‌اند و با آن‌که ابن رشد اندلسی نقد دقیقی بر مبانی حکمت مشایی (باتوجه خاصی به خود ارسطو نه تفسیرهای مشائیان اسلام) بر کتاب غزالی دارد، استاد آشتیانی عنایت خاصی به کتاب ابن رشد مبذول نداشته‌اند و با مبانی صدرایی به بحث در چند و چون تنقیدات غزالی بر فلاسفه اسلامی پرداخته‌اند.

کلامی منسوب به ارسطو هست که «هرکس ردّ فلسفه نیز می‌نویسد خود به نوعی فلسفیده است» البته شرط آن است که مشهورات و مسلمات عوام را داخل بحث نکند و البته غزالی علاوه بر استدلال و تعقل از شیوه‌های جدلی و به اصطلاح هوچی بازی نیز علیه فلاسفه سود جسته است.

غزالی عمر درازی نکرد. می‌شود گفت که تا چهل و پنج سالگی نقش مدافع از خلافت عباسی و ترکان سلجوقی را ایفا می‌کرده و از حربه‌ی تهمت و دشنام علیه دگرانیشان (فلاسفه، معتزله، باطنیان و رافضه) استفاده کرده است و حتی خون اینان را حلال می‌شمرده، در عین حال لعن به یزید را جایز نمی‌دانسته است به عذر این‌که اهل قبله بود و شاید توبه کرده باشد! غزالی در اواخر عمر تغییر حالت یافت و انزواگزید و زبان کوتاه کرد (شاید هم از بیم اسماعیلیه بوده است که نظام الملک را کشتند). به هر حال مشرب عرفانی او در آثار آخر عمرش جالب توجه است و او را متفکری صادق می‌نمایاند که در دست‌اندازهای اندیشه افتاده است.

برای داوری درباره‌ی هر متفکری باید عصر و زمان او را در نظر گرفت و به دید عینی نگریست. البته این هم هست که در هر دوره‌ای توجه به متفکران برجسته‌ی قدیم، یک دلیل خاص پیدا می‌کند، هم‌چنان‌که تاختن به طرز فکر خاصی حتماً یک انگیزه

عصری دارد. مثلاً این که در سال‌های اخیر اندیشه عرفانی خصوصاً مکتب ابن عربی جاذبیت پیدا کرده، بسیار قابل تأمل است.

برحسب نیازهای تمدنی، علوم و فلسفه یونانی به عربی ترجمه شد و خواه ناخواه با عقاید جاری برخورد پیدا کرد. نخست معتزلیان بودند که (حتی پیش از تأسیس دارالحکمه و ترجمه‌ی منظم متون علمی و فلسفی) تأثراتی له یا علیه فلسفه یونانی از خود نشان دادند. اینان کمابیش از طریق شفاهی و یا بعضاً با آشنایی به سریانی اطلاعاتی از آراء حکیمان داشتند. سپس اشاعره که منشعب از معتزله بودند به نقد فیلسوفان پرداختند که از همه مهم‌تر غزالی و فخر رازی و شهرستانی است. البته اسماعیلیه نیز ضمن تأثیرپذیری از فیلسوفان گاهی بر ضد آنان موضع‌گیری می‌نمودند ولی ضدیت اسماعیلیه با مشائیان نبود. بلکه با طبیعیون بود.

ضربات شدیدی که نقادان اشعری (غزالی و فخر رازی و شهرستانی) بر فلسفه‌ی مشایی وارد کردند، بی‌جواب نماند اما تأثیر خود را هم باقی گذاشت. بدین معنا که زمینه را برای پیدایش یک فلسفه انتقادی و در عین حال سازنده به عنوان حکمت الاشراق آماده‌تر ساخت. پس به‌طور غیرمستقیم آن انتقادهای سودمند بود گرچه این نتیجه مقصود بالاصاله نبود و به‌طور تبعی حاصل آمد.

نقادان اشعری با عرفان به اندازه‌ی فلسفه بد نبودند و صوفیه نیز اکثراً گرایش اشعری داشتند یا چنین تظاهر می‌نمودند. فخر رازی در نقد اشارات بوعلی متعرض نمط ناسع و عاشق نمی‌شود و غزالی خود عارف است و شهرستانی باطنی مسلک است. پس عرفان مجال رشد یافت و در کنار حکمة الاشراق، عرفان نظری نیز توسعه پیدا کرد و شخصیت‌هایی پدید آمدند که هم صاحب‌نظر در حکمت مشایی بودند و هم اشراقی و در عین حال با عارفان نیز حسن رابطه داشتند. اگر در عالم تستن فلسفه عقب‌گرد کرد، در عالم تشیع پیشرفت نمود. هم‌چنان‌که از آغاز نیز تشیع در معنای وسیع آن پناهگاه فلسفه بوده است.

اما شهرت غزالی خصوصاً تهافت الفلاسفه او بیش‌تر از این راه است که غریبان برای غزالی اهمیت زیاد قائلند و محیط فرهنگی ما در پنجاه سال اخیر تحت تأثیر

مستشرقین است. لذا غزالی و تهافت الفلاسفه نیز شهرت فراوان یافته است حال آنکه صرف نظر از ابن رشد، گذشتگان به تهافت وقع چندانی ننهادند. حتی خواجه نصیر طوسی که متصدی پاسخ به اشکالات فخر رازی بر اشارات بوعلی شده، اصلاً از غزالی نام نمی برد.^۱ ملاحظه در غزالی را به آدمی تشبیه می نماید که به جنگ پهلوانان رفته و فقط اسلحه با خود برده بدون آنکه زور و شجاعت داشته باشد.^۲

حقیقت این است که فخر رازی ذهنش فلسفی تر از غزالی است و برخلاف غزالی در بحث از حربیه تکفیر و تفسیق سود نمی جوید و اگر هم در تشکیک پرورد می رود، برای آن است که همه‌ی جهات یک مطلب بررسی شده باشد. تقریباً نظر استاد آشتیانی نیز همین است و در قضاوت بین فخر رازی و غزالی فرق گذاشته است.^۳ اگر کتاب مورد بحث ما فهرست راهنمای فنی داشت، خواننده می توانست به آسانی تمام مواردی را که نقل قول و بحث فرموده‌اند، پیدا کند. متأسفانه این نقص بزرگی است که یک کتاب علمی نمایه و فهرست منظمی نداشته باشد.

در هر حال این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ایرادات غزالی بر فلاسفه خالی از نکات ارزنده و نغزی نیز نمی باشد. البته بعضی گفته‌اند که او مطالب خود را از دیگران اخذ کرده، اگر هم چنین باشد به هر حال تقریر و تحریر او تازگی دارد. شاید بتوان چنین فرض کرد که غزالی در اواخر عمر از تندروی‌های جوانی قدری بازگشته و با شک دستوری که در المنقذ من الضلال در پیش گرفته، رهپوی مقصد هدایت گردیده است. اکنون به کتاب علامه استاد آشتیانی در نقد تهافت الفلاسفه غزالی می پردازیم:

این مقالات که در کیهان اندیشه چاپ می شد و بعضی را بنده همان موقع دیده بودم مثل همیشه حکایت از سینه‌ی پرسخن و نفس پر قوت استاد آشتیانی دارد و باید مکرر خوانده شود که رشته‌ی سخن به دست آید چون در این کتاب از همه چیز سخن می رود. مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد نقش هر پرده که زد راه به جایی دارد

۱- نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص ۲۴.

۲- همان، ص ۲۷.

۳- همان، ص ۲۵.

بحث فقط در غزالی نیست. کسانی هم که در عصر ما همان راه را می‌روند یعنی بین فلسفه و دین تفکیک قائلند مورد نقد استاد آشتیانی هستند و از آن جمله کتاب انوار الهدی تألیف مرحوم میرزا مهدی اصفهانی مورد بحث واقع شده است. به نظر استاد آشتیانی چه غزالی و چه میرزا مهدی اصفهانی عیب‌شان این است که فلسفه را نزد استاد نخوانده‌اند و نفهمیده مسائل فلسفه را به نقد کشیده‌اند. بدیهی است وقتی میرزا مهدی اصفهانی بنای ایرادات به حکما را بر حرف‌های علامه محمد باقر مجلسی می‌گذارد لذا استاد آشتیانی هم استطراداً با مجلسی وارد بحث می‌شود.^۱ از جمله مشکلات و موارد معركة الآراء این است که مجلسی به غیر از خدا مجردی قائل نیست.^۲ حال آن‌که اصحاب حکمت متعالیه، منکران تجرّد روح و ملک را ناقص الایمان می‌انگارند و اثبات معاد را بدون عقیده به تجرّد روح محال می‌پندارند^۳ و تفصیل این بحث را باید در جای جای این کتاب دید.

البته این که قشری‌گری را مساوی اخباری‌گری گرفته‌اند، خیلی دقیق نیست. در عصر صفوی محقق ثانی که از همه بیش تر با عرفان مخالف بود حال آن‌که اصولی محض است. در مقابل ملامحسن فیض که خود حکیم و عارف است، اخباری است. شاید بعضی بگویند علمای ایرانی نژاد وسعت مشرب بیش تری نسبت به عرب نژادان عاملی و حلّی و بحرینی داشته‌اند، این هم کلی نیست مثلاً شیخ بهایی عرب نژاد خیلی از محمدباقر مجلسی ایرانی نژاد، "ایرانی تر" است.

در هر حال وقتی استاد آشتیانی بر اخباریان می‌تازد نظر بر اخباری مشربان معاصر است که از بعضی نمونه‌های شان نام برده شد. یکی شان – که اکنون مرحوم شده است – منبر گرم کرده می‌گفته است: «نه وجود اصیل است نه ماهیت. اصل، ولایت علی بن ابیطالب است!»^۴ البته متقابلاً کسانی هم پیغمبر و ائمه را صادر اول می‌دانستند.

به غزالی بازگردیم. غزالی در حمله‌اش به فلاسفه (خصوصاً فارابی و بوعلی) روی

۱- ص ۵۷، ۳۹، ۳۱.

۲- ص ۱۶۵.

۳- ص ۱۲۸.

۴- ص ۱۹۱.

مبانی ابوالحسن اشعری تکیه می‌کند و استاد آشتیانی هم در سرتاسر کتاب بر مقولات و مقامات اشاعره حمله برده‌اند و علاج آن را از حمله در عرفانیات و خواندن آثار سنایی و مولوی و عراقی و ابن عربی... نشان داده‌اند.^۱ باید توضیحاً عرض کنم که این‌ها خود اشعری مسلک‌اند. البته در اندیشه‌های عرفانی یک نحوه انعطاف و گنجایشی هست که جای فرار باقی می‌گذارد ولی گفته‌ها، نوشته‌های متکلمان اشعری خشک و بی‌انعطاف است. اشکال اساسی در این است که «یک اصل غلط را به اسلام می‌چسبانند و برای حفظ غلط، هزاران غلط بارز را به ریش می‌گیرند و استعدادهای خلق خدا را فدای اوهام فرقه‌گرایی خود می‌نمایند»^۲ و از این قبیل است «رجز خوانی‌ها و کلمات مضحک "غزالی و اوهام فخر رازی" که آن خدا بیامرزد در سخن پراکنی از همه مشایخ اشاعره گوی سبقت ربوده است»^۳.

ممکن است در ذهن خواننده این تعبیرات "تند" تلقی شود. آری، ولی باید به یاد داشت که محمد غزالی نیز امثال فارابی و ابن سینا را "اغبیاء" (گولان و نادانان و بی‌خردان) نامیده است.^۴ غزالی گاه چنان عفت قلم را از دست داده که "آبروی فحش را برده است!"^۵.

برای مؤلف محترم گاه در تأویل کلمات روایات سهوالقلم رخ داده است. مثلاً روایتی آورده‌اند که جبرئیل، آدم را مخیر می‌نماید بین عقل و حیا و دین یکی را برگزیند و آدم عقل را برمی‌گزیند.^۶ استاد علامه به دنباله‌ی روایت افزوده‌اند که این روایات صریح است بر این که عقل صادر نخست می‌باشد، حال آن‌که در این جا مراد عقل عملی و عقل معاش است که در ردیف حیا و دین می‌آید و با صادر اول و حق مخلوق، فرق دارد. ملاحظه می‌کنیم که بین دلیل و مدعا فاصله‌ی بسیار است.

۱- ص ۴۴۹.

۲- ص ۵۲۳.

۳- ص ۵۱۹.

۴- ص ۴۸۳، ۲۵.

۵- ص ۳۴۴.

۶- ص ۴۱۷.

در یک جا هم اشاعره و معتزله را دو مسلک الحادی نامیده‌اند^۱ که این تعبیر از سنخ تعبیّرات غزالی است. یقیناً اشاعره و معتزله اکثراً در دفاع از دین حسن نیت داشته‌اند، ممکن است دچار اشتباهاتی شده باشند.

مؤلف محترم از سلامت محیط برای اندیشه‌ی آزاد دفاع کرده‌اند که این مورد تأیید همه‌ی صاحب‌نظران با حسن نیت است: «هیچ چیز جای محیط سالم را نمی‌گیرد و این محیط سالم است که مردان والا و آزاده پرورش می‌دهد. در محیطی که به کار بستن عقل و اندیشه در مستقلات عقلیه جرم و بدعت محسوب می‌شود و کسی حق نفس کشیدن نداشته باشد دلقکانی چند عرصه را بر همه تنگ می‌نمایند و در این قبیل محیط‌ها مردان آزاده و شریف و مستقل و عالمانی ژرف‌اندیش به وجود نمی‌آید.»^۲

به اشاعره و غزالی بازگردیم. ممکن است که کسانی شکوک اینان را ناشی از "ذهن جوال" آنان بدانند، غافل از این که «ذهن شک خیز، مبتلا به مرض و دارای عدم تعادل روانی است و از این قبیل متشککان خیری ظاهر نمی‌شود.»^۳ از جمله نکات اشاعره و نیز غزالی این است که قانون علیّت را منکرند و آن را "جری عادت" می‌نامند. استاد آشتیانی نوشته‌اند که در طبیعت عادت معنا ندارد.^۴ البته جواب این است که اشاعره (و نیز هیوم انگلیسی) علیّت را عادت ذهن می‌دانند نه طبیعت.

باز از سهو القلم‌ها شاید این باشد که کلام بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء را قطعاً به ارسطو نسبت داده‌اند^۵ و فیها نظر.

از نکات جالب کتاب این که استاد به طور ضمنی و کمابیش پذیرفته‌اند که پیش از ظهور خواجه نصیر کلام شیعی قدری متأثر از کلام معتزلی بوده است.^۶ این نکته‌ی خوبی است اما این که اشاعره را در ضدّیت با فلاسفه، مقدّم بر معتزله شمرده‌اند^۷، خواننده چنین

۱- ص ۱۱۵.

۲- ص ۴۰۶.

۳- ص ۴۰۰.

۴- ص ۴۰۲.

۵- ص ۳۷۴.

۶- ص ۳۷۴، ۱۳۱، ۴۵، ۳۴ حاشیه.

۷- ص ۳۱۵.

تصوّر می‌کند که معتزله به پیروی از اشاعره با فلاسفه درافتادند. جای تأمل دارد چرا که معتزله خود مقدم بر اشاعره‌اند و اشاعره محصول دورگه‌ای هستند که از جفت‌گیری عقاید معتزله با سلفیون و اهل حدیث پدید آمدند! یعنی حرف‌های اشاعره در اصل همان حرف‌های حشویون خشک‌اندیش است که در ظرف استدلال‌ات عقلی و عبارات علمی بیان می‌شود. به هر حال معتزله نیز درگیری با حکما داشته‌اند ولی نه به شدت اشاعره. البته بیشتر درگیری معتزله با زنادقه (مانویان) بوده است.

این که اهل تفکیک می‌گویند: ترویج تصوّف و ترجمه‌ی فلاسفه به دستور خلفا، برای جنگیدن با اهل بیت بوده است^۱، جای بحث دارد و در برابر این ادعا یا تهمت که "با مستقلات عقلیه" به نحو اطلاق بی‌نیاز از شرع و مذهب هستیم^۲، باید گفت نه اهل تفکیک و نه فلاسفه اسلامی چنین صراحتی ندارند^۳. گرچه ممکن است لازمه‌ی قول فلاسفه و یا تفکیکیون همین باشد ولی واقع قضیه این است که اکثر فلاسفه‌ی اسلامی نیز در نقش متکلم ظاهر شده، کوشیده‌اند به نحوی اصول دین را اثبات نمایند^۴ و خود استاد آشتیانی تصریح فرموده‌اند که بعضی کتاب‌های ملاحظه‌در (مثلاً تفسیر قرآن و شرح کافی) کلامی است.

این که کلمه‌ی "موجود" در لسان قرآن و ادعیه بر خدا اطلاق نشده، درست است و خود استاد هم تأیید فرموده‌اند^۵ و از مرحوم دکتر زریاب نقل کرده‌اند که لفظ "وجود" از زمان حضرت رضا(ع) متداول شده است^۶. باید گفت که مترجمین نخستین در این مورد کلمه‌ی "انیت" و "ایس" را به کار می‌بردند و اشکال قضیه این است که ما یک تاریخ فلسفه‌ی حساسی نداریم^۷.

از نکات تأمل برانگیز این که مرقوم فرموده‌اند: «اشعریان عموماً اصالت

۱- ص ۳۱۹.

۲- ص ۳۱۳.

۳- ص ۴۹۱، ۴۰۶، ۳۷۴، ۲۶۸.

۴- ص ۳۶.

۵ و ۶- ص ۲۶۶.

۷- ص ۲۶۵.

ماهیتی اند.»^۱ آن چه مشهور است این تقسیم اصالت و جودی و اصالت ماهیتی متأخر است. سؤال این است که آیا اصالت ماهیت را می توان به اشاعره نسبت داد یا این که از لازمه ی آراء آنان چنین برداشتی می توان کرد؟

در مورد ابن سودکین^۲ که در دو مورد به نام او اشاره کرده اند که شاگرد ابن عربی بوده است باید افزود که شرح پر مطلبی بر التجلیات الالاهیه ابن عربی نوشته که در پانوشت همین کتاب چاپ مرکز نشر دانشگاهی طبع شده است.

از نکات جالبی که استاد علامه آشتیانی اشاره فرموده اند، این که: «عقاید موروثی را از دست دادن بسیار مشکل است و نوابغ بشری نیز محکوم عادت و رسومات می باشند.» و افزوده اند «ابوحامد در مقام تکفیر اسماعیلیه به همین درد (تقلید) مبتلاست. چون توجه نداشت که مسلمانان آزاده به هر در می زدند که خود را از شر حکومت بنی عباس خلاص نمایند و ابوحامد محکم به بیضه ی این حکومت بی ننگ و نام چسبیده بود»^۳. مدارس نظامیه به این منظور ساخته شده بود که از لحاظ نظری حکومت عباسیان و ترکان سلجوقی را استوار بدارد و بنای آن بر تقلید عوامانه بود.

این همه بدین معناست که محصل فلسفه توجه داشته باشد چه می خواند و محققانه پیش برود نه این که طلبه و دانشجو را از فلسفه بترسانند و آن را ضدّ دین قلمداد نمایند آن چنان که پنجاه شصت سال پیش از این رایج بوده است^۴.

البته امروز با توجه به جهان گیری اندیشه ی ماتریالیستی، در حوزه ها عرفان و فلسفه ی قدیم نیز مورد توجه است که به عنوان پادزهر عمل کند. همین مثنوی را که نجس می پنداشتند حالا در چندین مجلد شرح بر آن می نویسند و از ملاحظه و حاجی سبزواری تجلیل می شود و این همه از برکت امام (ره) می باشد که عرفان و فلسفه ی اسلامی و شعر عرفانی را رسمیت بخشیدند.

اما مطالبی هم که اهل تفکیک می گویند، خود ریشه در روایات دارد برای نمونه

۱- ص ۲۶۶، ۲۳۳.

۲- ص ۳۹۵.

۳- ص ۳۶۸.

۴- ص ۱۳۷، ۴۸.

این که ملائکه را "اجسام لطیفه‌ی نوریه" دانسته‌اند مضمون بعضی احادیث است. هم‌چنین تصریح بر جسمانیت در معاد آن‌طور که در بادی نظر متبادر می‌شود، اقرب به احتیاط می‌باشد هرچند به قول مرحوم نایینی^۱ اگر کسی وجه خاصی را نتوانست تعقل کند، نمی‌توان حکم به کفر او کرد. باید اجمالاً معتقد به مابین المدفین باشد.

بین اهل تفکیک مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی در دو کتاب از ایشان که در این باب دیده‌ام (میزان المطالب؛ عارف و صوفی چه می‌گوید؟) مؤدبانه‌تر و منصفانه‌تر حرف می‌زند و به نقل قول صحیح و اشاره به نقاط ضعف کلام طرف مقابل اکتفا می‌نماید. البته طرف بحث استاد آشتیانی در این کتاب، انوارالهدی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (استاد میرزا جواد آقا تهرانی و شیخ محمود حلبی) می‌باشد^۲. استاد آشتیانی در حواشی فصوص الحکم^۳ نیز به این گروه در مشهد اشاره کرده‌اند.

تجدید مطلع مباحثات علمی بسیار مفید است تا زاینده‌گی و بالندگی افکار ادامه یابد و چنان نشود که به تعبیر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری «حوزه‌ی شیعه از مایه مصرف می‌کند»^۴ اگر محیط تحقیق و کاوش علمی پدید آید، استعدادها بارور می‌شود ولی محیط نامناسب، بهترین استعدادها را محو و نابود می‌کند و چه بسا انسان‌ها را به عقب برمی‌گرداند... که هرگز به آینده نظر نکنند و به سیر قهقراپی و نظام ذبول (پوسیدگی و پژمردگی) دچار شوند.

... تنگ‌نظری و انحصارگری در قرون متمادی چنان عرصه را بر مردم آزاده تنگ نمود و آنان را به جهل و خرافات سوق داد و آن چنان بگير بگير راه انداخت و بازار تهمت و تکفیر و کور شو و دور شو رواج داشت که قلم از بیان آن عجز دارد^۵. این همان فضایی است که پیروان اشعری و نظامیه‌سازان به دنیای اسلام تحمیل کردند که شعر ضد فلسفی گفتن به خاقانی هم رسید و حتی ختیم از این که وی را فلسفی بنامند تبری

۱- ص ۸۳.

۲- ص ۴۱.

۳- چاپ انتشارات علمی و فرهنگی ص ۲۶۵.

۴- ص ۶۵.

۵- ص ۳۶۴-۵.

جُست.

دشمن به غلط گفت که من فلسفی‌ام ایزد داند که آن چه او گفت، نییم خشک‌اندیشی در بعضی دوره‌ها به حدی رسید که حتی مجلسی دوم را - که در این کتاب مورد انتقاد استاد آشتیانی است - تنقید نمودند و مقبره‌ی ابونعیم اصفهانی را که از اجداد مجلسی است ویران کردند و او با وجود مقام شیخ‌الاسلامی کاری نتوانست بکند! دفاع از حکمت‌اندیشی و عقلانیت و ایجاد فضایی که مفاوضه‌ی علمی با آرامش بتواند صورت گیرد، لازمه‌اش از جمله نشر و سیع انواع کتب فلسفی است. ما نیازمند یک تاریخ فلسفه‌ی تفصیلی هستیم آنچه تا کنون تألیف یا ترجمه گردیده مجمل و مبهم است. ما برای فهم گذشته‌ی خود حتماً باید چهار قرن اول هجری خصوصاً قرن سوم و چهارم را بشناسیم. در این قرون بود که "علوم اوائل" یا میراث تمدن‌های بابلی، هندی، ایرانی، یونانی، لاتین، سریانی و یهودی به عربی که به زبان بین‌المللی جدید تبدیل شده بود، منتقل گردید و سپس نوبت تألیفات مستقل فرزندان اقوام ملل اسلامی رسید که بیش از پنجاه ملت بودند و از همه متمدّن‌تر و بافرهنگ‌تر ایرانیان بودند. قرن چهارم را از آن جهت قرن نوابغ لقب داده‌اند که به بار نشستن کوشش‌های سه قرن اول هجری امکان آن را فراهم آورد که بزرگ‌ترین رشد را در قرن چهارم شاهد باشیم. امپراتوری بزرگ اسلامی هم چون دیگر امپراتوری‌های بزرگ زمینه‌ساز نوعی تفاهم و تساهل و تسامح و انسانگرایی می‌شدند. امپراتوری اسلامی در قرن چهارم که کارگردانان آن ایرانیان بودند زمینه‌ساز "رنسانس اسلامی" شد. رنسانس یعنی احیاء مواریث کهن و بازسازی و نوسازی آن، و این در کتاب آدام متز تشریح شده است.

زمخشری و ربیع‌الابرار

علامه ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، ملقب به جارالله (۵۳۸-۴۶۷ ه.ق)، منسوب به زمخشر (از نواحی خوارزم) از نامدارترین مفسران و متکلمان و ادبای اسلامی و ایرانی است که آثار معتبری از وی به یادگار مانده است؛ از آن جمله: ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار که در این گفتار کوتاه مورد بحث ماست.

وی در خانواده‌ای اهل دانش و پارسایی زاده شد. پس از رسیدن به سن بلوغ برای تحصیل علم راهی بخاراگردید و از محضر استادان متعدّد، ادب، حدیث، کلام و دیگر علوم دینی بیاموخت و به استادی رسید. به خصوص از محضر ابومضر نحوی (محمود بن جریر اصفهانی ملقب به فریدالعصر، متوفی ۵۰۷ ه.ق) استفاده‌ی فراوان برد و تحت تأثیر این استاد به اعتزال گرایید که ظاهراً تا آخر عمر بر این اعتقاد باقی بود، هرچند بعضی محققان (مثلاً مرحوم دهنخدا در لغت‌نامه) برآنند که زمخشری در آخر عمر به تشیع گراییده است و این قول خالی از قوتی نیست که به آن باز خواهیم گشت. احتمالاً حسن رفتار سادات حسنی (شرفای مکه) بر او در این زمینه مؤثر بوده است.

زمخشری در طریق علم‌آموزی و گویا در یکی از سفرهایش یک پای خود را بر اثر سرمازدگی یا نوعی ورم شدید از دست داد و تا آخر عمر با یک پای سالم و یک پای چوبی می‌زیست. و جالب این‌که همواره با خود شهادت‌نامه و صورت مجلسی همراه

۱- ربیع‌الابرار و نصوص الاخبار، ابوالقاسم محمود بن عمر زمخشری، (قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۰)، ج ۴، ص ۳۰۷۶ + فهارس ربیع‌الابرار، اعداد سید علی عدنانی غریفی، قم، ۱۴۱۱، ص ۴۵۶.

داشت که بدانند پایش را در شتر و ریبتی نبریده‌اند!

زمخشری در ۵۱۲ به شدت مریض شد و این بیماری تأثیری تعیین‌کننده در زندگی معنوی او داشت. وی تا آن زمان بر آن بود که از طریق علم و ادب به مال و مقام دست یابد و بسیار کسان بودند که در دستگاه سلجوقی از این راه به نان و نوا رسیدند. اما کوشش زمخشری - بدبختانه یا خوشبختانه - به نتیجه نرسیده بود و چون گرفتار آن بیماری سخت گردید، به کلی دل از جاه‌طلبی و مال‌دوستی بُرید. عهد کرد نزد هیچ سلطانی نرود و ستایش حکام نگوید. پس از بهبود، روانه‌ی سفر حج گردید و البته در طریق حج، رجال علم و ادب را نیز زیارت نمود و بر دانش خویش بیفزود. در مکه مورد توجه و احترام امیر علوی آن‌جا واقع شد. منزلی بدو دادند و از او خواستند که همان‌جا بماند و به تدریس و تألیف بپردازد. چندی در مکه بود، اما سفری به وطن کرد. شوق مجاورت خانه‌ی خدا بار دیگر "جارالله" را به مکه کشانید، به طوری که یقیناً در ۵۲۵ در مکه بوده است و تفسیر کشف را در همان‌جا و همان سال آغاز و در ۵۲۸ تمام کرده، بلافاصله در همان‌جا به تألیف ربیع‌الابرار پرداخته است.

در اواخر عمر زمخشری باز هم دچار تحوّل روحی شده، از کبر و غرور و خیلاء فاضل مآبی فرود آمد و خود را خُرد و ناچیز یافت و لقب "علامه" را درخور خود ندید. کتاب‌های کتابخانه‌ی خویش را وقف مزار ابوحنیفه (در بغداد) کرد و تنها قرآنی نگه داشت و به قول خود، طریقه‌ی او یسی برگزید: «آثرُ الطریقه الاویسیة... و نقلت کتبی کلّها الی مشهد ابی حنیفه - رحمه الله - فوقتها واصفرتُ منها یدی الا دفتراً واحداً... و هو کتاب الله المبین...»^۱ البته تاریخ این تغییر حالت دقیقاً مشخص نیست؛ ولی به یقین بعد از تألیف کشف (و احتمالاً ربیع‌الابرار) بوده است. چرا که در کشف به مدعیات اهل عرفان و به اصطلاح "اولیاءالله" گردن نمی‌نهد و از همین لحاظ مورد اعتراض و نقد واقع شده است.^۲

۱- همان، مقدمه، ج ۱، ص ۱۴. برای شرح حال زمخشری عمدتاً از همین مقدمه استفاده شد.

۲- همان، ج ۱، ص ۱۵. با مرور کلی کتاب و باتوجه به فهرست‌های ربیع‌الابرار کم‌تر برمی‌خوریم که زمخشری از اقوال مشاهیر صوفیه نقل کرده باشد و این نشان می‌دهد که او تا آخر عمر، مذاق عقلی و اعتدالی خود را حفظ کرده است. این کتاب در حدی که از یک اثر قرن پنجم و ششم می‌شود توقع داشت، خرافات و مطالب پوچ کم دارد.

در مقامات (تألیف ۵۱۲ ه. ق) نیز تنها به نصیحت خود و ذمّ دنیویات پرداخته است، اما اتخاذ نوعی خطّ مشی عرفانی و سلوک روحی بدون مرشد (طریقه‌ی اویسی) بایستی از دستاوردهای معنوی آخر عمر "جارالله" باشد.

درباره‌ی مذهبش بعضی گفته‌اند حنفی است، اما شعری بد و منسوب است که در آن به‌طور غیرمستقیم بر مذاهب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی و اهل حدیث تاخته است که آنچه می‌ماند، یکی از سه مذهب عمده‌ی شیعی (زیدی، اسماعیلی و امامی) است که با توجه به مذاق عقلی زمخشری، اسماعیلی شدن او هم بعید است. آن شعر، این است:^۱

اذا سألو عن مذهبي لم أبح به	واكتمه كتمانہ لی اسلم
فان حنفيا قلت، قالوا با نني	أبيح الطلا و هو الشراب المحرم
وان مالکيا قلت، قالوا با نني	أبيح لهم اكل الكلاب و هم هم
وان شافعيًا قلت، قالوا با نني	أبيح نكاح البننت والبننت تُحرّم
وان حنبليًا قلت، قالوا با نني	ثقیل حلولی بغیض مجسم
وان قلت من اهل الحديث و حزبه	يقولون تيسس ليس يدري و يفهم
تعجبت من هذا الزمان و اهله	فما احد من السن الناس يسلم

در ربیع‌الابرار قرائنی بر تشیع (به معنای عام و کلی آن یعنی گرایش به خاندان پیغمبر(ص) و اولی دانستن علی(ع) بر دیگران) هست و این عجیب نیست. چرا که مایه‌ی تفکر آزادمنشانه و عقلی معتزله خواه ناخواه آنان را به حقیقت نزدیک و نزدیک‌تر می‌کرده است. چنان‌که آخرین دانشمند نامدار معتزلی، ابن ابی‌الحدید، را می‌توان گفت به آستان تشیع مشرف شده است. این راهم باید توجه داشت که ربیع‌الابرار محصول سنّ کمال علم و تجربه و رشد اندیشه‌ی زمخشری است و آن را بعد از سال ۵۲۸، یعنی در دهه‌ی آخر عمرش نوشته است و لذا بر دلالت‌های ضمنی مضامین و منقولات آن باید بسیار ارزش داد.

روایتی از عایشه می‌آورد که محبوب‌ترین زنان در نظر پیغمبر(ص)، فاطمه(ع) بود و محبوب‌ترین مردان علی(ع). می‌پرسند: «پس چه چیزی تو را بر آن چه واقع شد

۱- تراثنا، شماره‌ی ۱۳، ص ۲۰۴. به نقل از الفائق، ج ۱، ص ۹.

(یعنی مخالفت با علی) واداشت؟» با گریه و شرمندگی می‌گوید: «امری بود که بر من مقدر شده بود.»^۱

هم‌چنین روایت دیگری از ام‌سلمه می‌آورد که پیغمبر (ص) فرمود: «علی مع الحق والقرآن، والحق والقرآن مع علی، ولن یفترقا»^۲ حتی یردا علیّ الحوض». افزون بر این‌ها، از قول حسن بصری انتقاد سختی بر معاویه آورده^۳، در جای دیگر داستانی نقل کرده که از معاویه بر سر منبر حرکت قبیحی سر زد.^۴ بدین‌گونه نظر تشیع‌گرایانه^۵ جارالله زمخشری روشن می‌شود که در عین حال، با احترام به سه خلیفه توأم بوده است؛ شبیه عقیده‌ی زیدیه. معروف‌ترین اثر زمخشری تفسیر کشاف است که از جهت علوم بلاغی و نیز کلام معتزلی اهمیت دارد و البته مورد نقد و جرح‌هایی هم قرار گرفته است. دیگر از آثار او، اساس البلاغة در لغت عربی و مقدّمه الادب در لغت فارسی است. او صاحب دیوان منظوم و منثور نیز بوده و در نثر عربی هنرمند است و مقاماتی به شیوه‌ی مرسوم ساخته و خود به شرح آن پرداخته است.^۶

ربیع‌الابرار از زمره‌ی جنگ‌های ادبی، مانند البیان والتبیین جاحظ، عیون‌الاجبار ابن قتیبه‌ی دینوری، عقد‌الفرید ابن عبدربه، الکامل مبرد، و محاضرات راغب اصفهانی است. خصوصیت ربیع‌الابرار این است که از کلمات مستهجن خالی است، در عین این‌که لطیفه‌ی فراوان دارد. البته در مقایسه با کتاب‌های نامبرده باید گفت عقد‌الفرید منظم‌تر و البیان والتبیین و الکامل، اصیل‌تر است و البته هر یک از کتاب‌های فوق‌نظم خاص خود را دارد.

ربیع‌الابرار در ۹۲ باب است که بعضی تبویب آن را از دیگران دانسته‌اند؛ اما دلیلی

۱- ربیع‌الابرار، ج ۱، ص ۸۲۱.

۲- همان، ج ۱، ص ۸۲۸. در متن ربیع‌الابرار آمده است: «لن یتفرقا».

۳- همان، ج ۲، ص ۴۸۶.

۴- همان، ج ۴، ص ۱۷۲.

۵- از قول شعبی (فقیه، متوفی ۱۰۳ ه. ق) نقل می‌کند که درباره‌ی علی (ع) گفت: «ان احببنا قُتِلنا وان ابغضنا هلكنا» ج ۱، ص ۲۹۴. در مورد نقل قول‌های زمخشری از علی (ع) ر. ک: فهارس ربیع‌الابرار، ص ۹۶-۷۱.

۶- درباره‌ی مقامات زمخشری، ر. ک: علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، بدیع‌الزمان همدانی و مقامات نویسی. (تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴)، ص ۵۷.

برای این قول در دست نیست و گویا همه‌ی نسخه‌های موجود همین نظم را داشته باشد. در هر باب چند حدیث مربوط به موضوع را می‌آورد و سپس سخنانی از صحابه، تابعان، زاهدان، عالمان و اقوالی از حکمای عربی، ایرانی و غیره و نیز اشعار و امثالی نقل می‌نماید. کتاب در حسن تألیف چنان است که مورد تلخیص قرار گرفته و چند خلاصه و برگزیده از آن موجود است.

چاپ مورد بحث از کتاب در بغداد براساس سه نسخه صورت گرفته است: یکی مورّخ (۶۳۴ ه. ق) و نسخه‌ی دیگری مکتوب در اواخر قرن ششم - که البته کامل نیست. سه دیگر نسخه‌ای مربوط به بعد از قرن نهم (و این اصل کتاب نیست و بلکه منتخب آن است). محقق کتاب، سلیم النعیمی، گذشته از ذکر نسخه بدّل‌ها، لغات مشکل را معنی کرده و احادیث و اقوال و اشعار را حتی المقدور به مراجع و مأخذی اسناد داده و برای اعلام شرح حال مختصر و مفیدی آورده است. در پایان هر چهار جزء نیز فهرست مطالب و عناوین مهم هست.

چاپ حاضر در قم به صورت افسست از چاپ مذکور انجام گرفته و مزیتی که بر آن دارد مجلد مستقلی است شامل فهرست‌های آیات، احادیث قدسی، احادیث نبوی، احادیث دیگر انبیاء، احادیث اهل بیت، فهرست‌های اخبار و آثار، اشعار، اعلام اشخاص، امکانه، فرق و طوایف.

ربیع‌الابرار، مالا مال از فواید تاریخی، ادبی و اخلاقی است و به طور کلی، متوسط و معتدل اندیشه‌های حاکم بر محیط فرهنگی اسلامی در قرن پنجم و ششم را نشان می‌دهد. معاصران ما هم می‌توانند عصاره‌های تجارب و دانش و بینش قرون گذشته و تمدن ترکیبی اسلامی را در این کتاب بیابند و لذت ببرند. با نقل چند حکایت از کتاب، این گفتار را به پایان می‌بریم و مطالعه‌ی اصل کتاب را به اهل فضل توصیه می‌کنیم:

* از هرزه‌گویی پرسیدند که چرا نماز نمی‌خوانی؟ گفت: این بس نیست که زمین را لگد می‌کنم، شاخش هم بزَنم!^۱

* کسی به منصور بن حسین حلاج [ظ: حسین بن منصور حلاج] گفت: اگر تو در

دعوی خود راست گویی مرا به صورت میمون مسخ کن. حلاج گفت: اگر بخواهم این کار را بکنم، نصفش انجام شده است.^۱

* خیاطی به ابن السماک گفت: من لباس برای حکام می دوزم. آیا بیم آن هست که از اعوان ظلمه باشم؟ ابن سماک پاسخ داد: نه! اعوان ظلمه کسانی هستند که به تو نخ و سوزن می فروشند. تو از خود ظلمه هستی!^۲

* به ضحاک (مفسر، متوفی ۱۰۵ ه.ق) گفتند: چرا نزد عمر بن عبدالعزیز نمی روی؟ گفت: به خدا می دانم که او پیشوای دادگری است، اما می دانم که دیری نزد شما نخواهد پایید. اکنون حکام بنی امیه مرا نمی شناسند، می ترسم نزد او بروم و او مرا نامی سازد و پس از او حکام بنی امیه از من توقع خدمت داشته باشند.^۳

* عمر پیکی نزد ملک رومیان فرستاد. ام کلثوم (دختر علی (ع) و زن عمر)^۴ دو شیشه‌ی عطر به یک دینار خرید و به پیک داد که برای زن ملک رومیان هدیه ببرد. زن ملک روم آن دو شیشه را پُر از جواهر کرد و پیک در بازگشت آن را به ام کلثوم داد. عمر بر ام کلثوم وارد شد و دید آن جواهر را در دامن ریخته است. پرسید این‌ها را از کجا آورده‌ای؟ ام کلثوم ماجرا باز نمود. عمر گفت: این از آن مسلمانان است. ام کلثوم گفت: چگونه چنین باشد، حال آن‌که این در عوض هدیه‌ی من است. عمر گفت داور بین من و تو پدرت باشد و علی (ع) خطاب به ام کلثوم فرمود که به اندازه‌ی یک دینار از این جواهر به تو می رسد. باقی از آن مسلمانان است. چرا که پیک مسلمانان آن را حمل کرده است.^۵

* شاگردی زیاد سؤال می کرد. استادش گفت: دلخوش به این مباش که علمت فراوان و عملت کم باشد. تو را در پرسش چیره می بینم، بنگر که در کردار ناتوان نباشی که در آن صورت از بندیان شیطان خواهی بود.^۶

۱- ۸۵۲/۱

۲- ۵۴۸/۲

۳- ۲۸۷/۳

۴- درباره‌ی ازدواج ام کلثوم با عمر و پسر عمر از او به نام زید ر. ک: ربیع‌الابرار، ج ۴، ص ۳۰۳.

۵- ۲۸۷/۲

۶- ۲۸۷/۳

حیات النفوس*

از جمله‌ی بارزش‌ترین آثار نثر فارسی، نوشته‌های فلسفی به این زبان است که توانایی این زبان را در بیان معانی دقیق می‌نمایاند. اندیشه‌گران ایرانی (خصوصاً آنان که گرایش باطنی و شیعیانه داشته‌اند) متمایل به آن بودند که در کنار زبان عربی که زبان علمی دنیای اسلام و زبان دینی مسلمانان بود، افکار خود را به فارسی نیز که زبان دیگر اهل بهشت و زبانی مقدّس است، بیان کنند.

ابوالهیثم و شارح قصیده‌ی او از نخستین فلسفی‌نویسان به زبان فارسی‌اند. بوعلی دانشنامه‌ی علائی را به فارسی نوشت و شاگردانش سرگذشت او را و ترجمه‌ی حی بن یقظان و در قرن بعد ترجمه‌ی اشارت و تنبیهات او را به پارسی نگاشتند. فراموش نکنیم که بوعلی شخصاً شیعی و از خاندانی اسماعیلی بوده، و در دهه‌ی آخر عمرش به فلسفه‌ی مشرقیه و عرفان نظری گرایش شدیدی یافته (که در اشارات هویدا است) و همین گرایش است که بوعلی را در نظر صوفی گستاخ‌اندیشی هم چون عین القضاة مقامی والا می‌بخشد.

سپس ناصر خسرو از بهترین فلسفی‌نویسان به فارسی است. سنتی که کمابیش ادامه یافت و به وسیله‌ی امثال خواجه نصیر و باباافضل و تاحدی عین القضاة (که هم مشرب فلسفی داشت و هم متّهم به باطنی‌گری بود) دنبال گردید. منظورم فقراتی از نامه‌های

* حیات النفوس، اسماعیل بن محمد ریزی، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، شماره‌ی ۳۰، تهران، ۱۳۶۹، ۵۷۸ صفحه.

عین القضاة و بخش‌هایی از تمهیدات اوست که مسائل عقلی را به فارسی نیرومندی بیان می‌نماید.

سهروردی (شهاب‌الدین یحیی، مقتول در ۵۸۷ ه. ق) در فلسفه‌ی اشراقی و باطن‌گرایی و عرفان و بازگشت به اندیشه‌ی ایرانی و سرچشمه‌های کهن فیثاغورثی مقام خاصی دارد. ضمناً از جمله‌ی بهترین فلسفی‌نویسان به زبان فارسی است و دنباله‌روان او هم چون قطب‌الدین شیرازی و در قرون اخیر جلال‌الدین دوانی، محمد شریف نظام‌الدین احمد (مؤلف انواریه) و خصوصاً پیروان آذرکیوان روش او را ادامه داده‌اند. یکی از جمله پیروان سهروردی در اندیشه و قلم، اسماعیل بن محمد ریزی مؤلف حیات‌النفوس است که کتاب ارزشمند او به اهتمام استاد محمدتقی دانش‌پژوه در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است. استاد دانش‌پژوه در مقدمه‌ی موجز و بسیار پرمطلبی نویسنده و نحله‌ی فلسفی او را با سلسله‌ی نسب آن نوع اندیشه معرفی کرده‌اند. بر آن چه ایشان گفته‌اند نکته‌ای که می‌توان افزود، این است که مؤلف احتمالاً تمایلات باطنی داشته، چراکه با لحنی بی‌طرف و حتی مساعد در بیان عقاید باطنیان راجع به "امام" سخن به شرح رانده است.^۱

مؤلف کتاب از دانشمندان قرن هفتم است که در دستگاه یوسف شاه پسر الب ارسلان ارغون (حکومت از ۶۷۳ تا ۶۸۷ ه. ق) از اتابکان لرستان بزرگ می‌زیسته است. محل حکومت این شاه در ایذه بوده، و خود علاقه‌ای به مسائل عقلی ابراز می‌نموده که ریزی نخست رساله‌ی نصرتیه را برای او تألیف می‌کند، سپس حیات‌النفوس را می‌نویسد.^۲

حیات‌النفوس شامل این مطالب است:

فن اول: در بیان قواعد منطق

فن دوم: علم طبیعی

فن سوم: علم الهی

۱- ص ۵۲۰-۵۱۸.

۲- ص ۱۹۷.

مؤلف در دو بخش اول کلاً بر مذاق مشائیان سخن رانده و از نوشته‌های بوعلی سود برده (چنان‌که ارجاعات او به بوعلی بیش از دیگر حکیمان است. و سپس ارجاع او به سهروردی فراوان است).^۱

در بخش سوم ضمن آن‌که از مطالب اشارات بوعلی استفاده کرده به مذاق اشراقیان نزدیک می‌شود و کتاب را با پندنامه‌ی شیخ اشراق (منطبق با تلویحات او، هم‌چنان‌که استاد دانش پژوه اشاره کرده‌اند) به پایان می‌برد.^۲

در پایان کتاب فهرست اعلام^۳ و نیز فهرست مفردات فتنی عربی^۴ آمده است که به کار اهل تحقیق می‌آید. کتاب کم غلط است. به دو مورد که تصادفاً برخوردیم اشاره می‌کنم:

در صفحه‌ی ۱۷، سطر ۴ "سرمذنت" غلط و "سرمذیت" صحیح است.

در صفحه‌ی ۵۱۱، سطر ۶ "نهاده باشند" غلط و "ننهاده باشند" درست است.

۱- ر. ک: دیباچه، ص ۹.

۲- ص ۵۳۲ به بعد، متن، حاشیه.

۳- ص ۵۴۱-۵۴۲.

۴- ص ۵۷۲-۵۴۳.

الياقوت في علم الكلام*

کتاب الياقوت از کتب مشهور کلامی شیعه است که از راه شرح علامه‌ی حلی (م ۷۲۶ ه. ق) بر آن (انوار الملکوت فی شرح الياقوت) شناخته می‌شود. علامه‌ی حلی در مقدمه‌ی شرح می‌نویسد: «قد صنف شيخنا الاقدم... ابواسحاق ابراهيم بن نوبخت... مختصراً سماه الياقوت».

مرحوم عباس اقبال در کتاب خاندان نوبختی تألیف الياقوت را به سال ۳۴۰ قمری نوشته و دلایلی له این نظر آورده است، اما مرحوم محمد قزوینی به حق اظهار نظر نموده که روش تألیف ابواسحاق بن نوبخت (مؤلف) نشان می‌دهد که نزدیک عصر علامه حلی (قرن هفتم) می‌زیسته است. این کتاب یکی از قدیم‌ترین کتب کلام شیعه است ولی نه قدیم‌ترین به طور مطلق.

نکته‌ای که این نظر را تأیید می‌کند. این است که قدیم‌ترین شرح بر الياقوت به قلم ابن ابی الحدید (م ۶۵۶ ه. ق) بوده است. هرگاه الياقوت از تألیفات نیمه‌ی اول قرن چهارم می‌بود، با توجه به اهمیت کتاب و شهرت مؤلف (که از خاندان معتبر نوبخت بوده) پیش از قرن هفتم نیز بایستی شروحي بر آن نگاشته می‌شد.

به نظر مصحح کتاب، دلایل زیر نشان می‌دهد که تألیف اصل کتاب الياقوت از اواخر قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم صورت گرفته است. تاریخ نسخه‌های اساس تصحیح (۷۳۳ و

* الياقوت فی علم الکلام، ابواسحاق ابراهيم بن نوبخت، تحقيق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه‌ی عمومی آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۱۳ ق.

۷۵۴ ه. ق) می‌باشد.

عقایدی که مؤلف اظهار می‌دارد منطبق با عقایدی که شیخ مفید (۴۱۳ ه. ق) در اوائل المقالات به نوبخت نسبت داده است، نمی‌باشد. هم‌چنین به مطالبی که طوسی (۴۶۰ ه. ق) در تمهیدالاصول و سید مرتضی (۴۳۰ ه. ق) در کتاب الذخیره به آنان منسوب داشته، سازگاری ندارد. اولین بار مالپیونگ متوجه این نکته شده و تألیف الیاقوت را در قرن پنجم و بعد از آن دانسته است.

مؤلف کتاب گفته است: مناط حاجت ممکن به علت، خود امکان است، حال آن‌که آن چه خواجه نصیر (۶۷۲ ه. ق) در تلخیص المخصّل آورده، نظر فوق نظر فلاسفه و متکلمان متأخر می‌باشد و متکلمان قدیم (که اگر مؤلف کتاب اوائل در قرن چهارم می‌زیسته، متکلم قدیم محسوب می‌شود) معتقد بودند مناط حاجت ممکن به علت، حادث بودن آن است.

ترتیب عرضه‌ی مطالب در کتاب الیاقوت همان ترتیب عرضه مطالب مخصّل افکار المتقدمین والمتأخرین فخر رازی (م ۶۰۶ ه. ق) است. مؤلف بعضی مطالب رازی را پذیرفته و بعضی را رد کرده، و این نشان می‌دهد که به احتمال قوی تألیف الیاقوت بعد از المحصل است. گاه فخر رازی و مؤلف الیاقوت در مسأله‌ی خاصی توارد دارند، مثلاً هر دو به تعریف "موجود" طبق رأی حکماء و نیز متکلمان اعتراض کرده و انگشت نهاده‌اند. در مورد نام مؤلف، گرچه مصحح نتوانسته به نتیجه‌ی قطعی برسد، ولی این‌که ابراهیم نوبختی مذکور در کتاب النقص (تألیف شده در حدود ۵۶۰ ه. ق) مؤلف این کتاب باشد، بعید نیست. به هر حال ابراهیم نامی از خاندان نوبخت ممکن است مؤلف این کتاب باشد، ولی نه لزوماً ابواسحاق نوبخت مشهور. ضمناً می‌دانیم که انتساب به جد و حتی جد خیلی دور در انساب مرسوم بوده است.

ابن بطوطه*

از جمله سودمندترین و پربارترین کتاب‌ها به لحاظ بررسی تاریخ اجتماعی، سفرنامه‌هاست که خود نوع ادبی خاصی به حساب می‌آید. از جمله‌ی بهترین سفرنامه‌ها و شاید بهترین سفرنامه‌ی اسلامی علی‌الاطلاق بتوان سفرنامه‌ی ابن بطوطه را نام برد که ترجمه‌ی کامل فارسی آن تقریباً سه دهه پیش از این توسط دکتر محمدعلی موحد صورت گرفته و اخیراً نیز در دو مجلد تجدید چاپ شده است (چاپ پنجم).

در کتاب مورد بحث که دو بخش عمده دارد مؤلف که متخصص در موضوع ابن بطوطه است دو هدف داشته، یکی معرفی این جهانگرد بی‌آرام و تشریح و تحلیل روحیات فردی او^۱ و تلخیصی از سفرهای او^۲. دوم توصیف دنیای اسلام در قرن هشتم از روی سفرنامه‌ی ابن بطوطه و منابع نزدیک به آن از جهت زمانی. در این بخش دوم است که مطالعات وسیع دکتر موحد (خصوصاً تعلیقاتش بر ترجمه‌ی سفرنامه) به او کمک کرده است که با قلمی روان و بدون پیچیدگی و سردرگمی که میان نویسندگان اخیراً شایع شده است. به طور واضح با بعضی جهات زندگی قرن هشتم در دنیای اسلام از شرق چین تا اندلس و از مالزی و زنگار تا ماورای قفقاز سیر دهد. دریغ است که جای بحث از «منابع تولید، مبادلات بازرگانی، خطوط مواصلاتی، وسایل حمل و نقل در خشکی و آب،

* محمدعلی موحد، طرح نو، ۱۳۷۶، ۳۷۴ ص.

۱- ۵۴-۱۷.

۲- ۱۴۶-۵۵.

شهرها و زندگی شهرنشینی و آداب و رسوم و سنگ‌ها» در این تحقیق خالی است^۱ و چه خوب است که در چاپ بعد یا در کتاب مستقل دیگری این قسمت‌ها را نیز استخراج و با توجه به منابع دیگر، تصویری از زیربنای اقتصادی جامعه‌ی اسلام پس از حمله مغول و پس از جنگ‌های صلیبی که از دو سو رمق ما را گرفت به دست می‌دادند تا در مقایسه آن چه پیش از مغول و پیش از حملات وسیع ترکان بوده است (مثلاً قرن چهارم هجری که به تعبیر آدام متز عصر رنسانس اسلامی است) بدانیم حملات ترکان غز و سپس مغول و آن‌گاه تیمور از شرق و حملات دویست ساله‌ی صلیبیان از غرب چه به روز مسلمانان و خاورمیانه آورد. می‌شود احتمال داد که اگر این ویرانی‌های پی‌درپی به وقوع نمی‌پیوست چه بسا انقلاب صنعتی در همین منطقه از جهان رخ می‌داد و الساعه نقشه‌ی عالم شکل دیگری داشت.

از این اگرها و مگرها که بگذریم در همین کتاب به همین مقدار که دکتر موحد تصویر کرده‌اند با دنیای زن در عالم اسلام در قرن هفتم و هشتم^۲ و نهادهای مدرسه^۳ و خانقاه^۴ آشنا می‌شویم و ساختار حکومت‌های آن زمان را با توصیف آسیب‌شناسی سیاسی آن درمی‌یابیم^۵. از بحث‌های خوب و تازه‌ی این قسمت «دغدغه‌ی مشروعیت»^۶ و رویارویی دیانت و سیاست^۷ می‌باشد. در همین دوران است که دو متفکر سیاسی ابن خلدون تونس‌ی در غرب اسلام و ضیاء مونی در شرق اسلامی با تکیه بر تاریخ، بینش و برداشت‌های روشنگرانه‌ای از تحولات اجتماعی یافتند و اصولاً تاریخ‌نویسی که بعد از مغول رونق بی‌سابقه یافت حکایت از نوعی استشعار و حرکت به سوی آگاهی تاریخی و اجتماعی دارد که مع‌الاسف این جریان نیز به رکود برخورد. از فصول خواندنی کتاب مقایسه‌ی جهان اسلام با جهان غرب در آستانه‌ی رنسانس است^۸.

۱- ص ۱۲.

۲- ص ۱۹۶-۱۴۹.

۳- ص ۲۴۳-۲۰۰.

۴- ص ۲۷۸-۲۴۴.

۵- ص ۲۸۰ به بعد.

۶- ص ۳۱۰.

۷- ص ۳۴۵-۳۳۴.

۸- ص ۳۵۶ به بعد.

نهضت مشعشی و گذاری بر کلام المهدی

نهضت مشعشی و سپس دولت مشعشی که در قرن نهم هجری در خوزستان و جنوب عراق برپا شد جنبش صوفیانه - شیعیانه‌ای است که نظایری هم قبل و بعد از خودش داشته است.^۱ از جمله نهضت‌های مقدّم بر مشعشیان جنبش‌های نوع سربداری در خراسان، مازندران و کرمان را می‌توان یاد کرد و از جمله نهضت‌های همزمان با مشعشیان، که البته پنجاه سال پس از مشعشیان نتیجه داد و به تشکیل دولتی نیرومند انجامید، نهضت صفویّه است. در همه‌ی این نهضت‌ها آن که قیام می‌کند مدّعی مهدویّت یا نیابت خاصّ مهدی است و توده‌ی پیروان او شیعیان متصوّف یا متصوّفان شیعی‌اند که نوعاً عقاید غالبانه ولی ساده‌ای دارند که در سرسپردگی مطلق به پیشوا (که معمولاً سید هم هست یا مدّعی سیادت است) خلاصه می‌شود. این اعتقاد غلوّ آمیز درباره‌ی پیشوا، مرید سربداری یا صفوی یا مشعشی را به جانبازی و فداکاری کم‌نظیری می‌کشاند که در تاریخ به قلم دشمنان این نهضت‌ها نیز ثبت شده است و منکر ندارد.

اما انگیزه‌ی اقتصادی و زمینه‌ی اجتماعی این نهضت‌ها خصوصاً نهضت مشعشی که در این گفتار مورد بحث ماست، چه بوده است؟ در قرن نهم دولت متمرکز و نیرومندی

۱- در این مورد رک: احمد کسروی، تاریخ پانصد ساله خوزستان و مشعشیان، بهترین و جامع‌ترین تحقیق درباره‌ی مشعشیان که با استفاده از تمام تحقیقات پیش از خودش تهیه شده است فصلی است از کتاب الفکر الشّعی والنزعات الصوفیة دکتر کامل مصطفی شبیبی که ترجمه‌ی فارسی آن کتاب به قلم این جانب تحت عنوان تشیع و تصوّف سه بار چاپ و منتشر شده است (امیرکبیر، ۱۳۵۹ و ۱۳۷۴ و ۱۳۷۹)، در این گفتار به صفحات ۲۸۶-۳۱۰ ترجمه‌ی فارسی ارجاع داده می‌شود.

در ایران و عراق وجود نداشت. اثر ویرانی‌های مغول و تیموری هنوز ادامه داشت و اوضاع اقتصادی بسیار نامطلوب و وخیم بود. خصوصاً در خوزستان و جنوب عراق قبایلی نیمه گرسنه می‌زیستند که از دیرباز چشم به نواحی آبادتر دوخته بودند و طی تاریخ دوران اسلامی (هشت قرن تا مشعشعیان) این قبایل همراه لشکریان صدر اسلام و فاتحان عرب، سپس همراه خوارج، سپس همراه قرامطیان و نیز صاحب الزنج به مناطق و شهرهای آباد اطراف تاخته بودند. البته این یورش‌ها و اهداف اقتصادی و اجتماعی که در بر داشت، شکلی عقیدتی به خود می‌گرفت. در تمام این موارد رهبران این قبایل نیمه گرسنه، مذهب خود را اصل اسلام و مخالفان عقیدتی خود را خارج از اسلام می‌انگاشتند و تصرف اموال و ریختن خون ایشان را در صورت مقاومت، حلال می‌شمردند و به گوارایی می‌خوردند. در واقع مذهب خوارج، قرامطی‌گری و سپس مشعشعی‌گری (و پس از آن وهاب‌گری) محمل عقیدتی یورش‌های بدویان فقیر به سرزمین‌های ثروتمندتر بود و عناصری شورشی در هیأت بنیانگذاران آن نخله‌ها یا رهبران سیاسی و نظامی آنها به این حرکت‌های خود به خودی شکل می‌داده‌اند نه این که جنبش‌های مذکور معلول آن عقاید خاص بوده باشد.^۱ بدین‌گونه محرومان به شکلی انتقام تاریخی خود را می‌گرفتند و مستضعفان مدت کمی به نحوی بر قدرت دست می‌یافتند تا باز نهضت بخوابد و قضایا رنگ سابق بگیرد و تاریخ به گونه‌ای دیگر تکرار شود.

محمد بن فلاح بن هبة الله (علوی)^۲ پسر خوانده و داماد ابن فهد حلّی^۳ است. ابن فهد عالمی پرهیزکار و شیعه‌ای معتدل بود. لیکن پسر خوانده و شاگرد و دامادش، محمد بن فلاح، به راه ریاضت‌کشی و تصوف رفت و مدتی از خانواده جدا شده در واسط مسکن گزید و همان‌جا تنها با سنت‌های محلی توجه به کرامات و مذاهب زیرزمینی آشنا شد، بلکه به تیراندازی و ورزش نیز مشغول گردید و خود را برای رهبری مذهبی و رزمجویانه‌ای آماده کرد. دعوی نیابت مهدی از سوی محمد بن فلاح در (۸۴۰ ه. ق) -

۱- تشیع و تصوف، پیشگفته، ص ۳۱۰ متن و حاشیه.

۲- در مورد سیادت محمد بن فلاح تردید وجود داشت. ر. ک: تشیع و تصوف، ص ۲۸۶.

۳- ۸۴۱-۷۵۶ ه. ق.

یکی دو سال پیش از فوت ابن فهد - آغاز شد و ابن فهد او را محکوم به قتل ساخت. وی بی تردید محمد بن فلاح را مرتد^۱ می‌شمرده است. در این جا محمد بن فلاح به این عنوان که صوفی سنی است توانست از گزند شیعیان پیرو ابن فهد در امان بماند. باید توجه داشت که اهل سنت «مهدی» را نوعی می‌دانند نه شخصی، و هرکس از اولاد پیغمبر که علم و صلاحیت کافی داشته باشد نظراً می‌تواند به عنوان مصلح مورد قبول آنان قرار گیرد (مهدی سودانی و مهدی سنوسی و احمد قادیانی از این قبیل بوده‌اند).

درباره‌ی کلمه‌ی «شعشه»^۲ و لقب «مشعشع» و «مشعشعی» بسیار بحث کرده‌اند آن چه به نظر من قابل قبول است یکی «تفرقه» است، آن جا که محمد بن فلاح گوید «شعشعی دوب فرا رسید» منظورش شکستی است که در نزارهای دوب بر نیروی محمد بن فلاح وارد شد و محمد بن فلاح توانست عده‌ی قلیلی را نجات دهد و از معرکه بگریزند. معنی دیگر «شعشه» فرا گرفتن نور الهی است مرید مشعشعی را، به طوری که از هر آسیب و گزند در امان بماند. شعشه همان ایمان به محمد بن فلاح است.

مردم بطایح (خورهای جنوب عراق و خوزستان)، که نخستین گروندگان به محمد بن فلاح بودند، قبلاً سابقه‌ی یورش به حله و غارت آن جا را داشتند (۸۲۴ ه. ق). محمد بن فلاح در حدود ۸۴۴ و ۸۴۳ پیروان خود را واداشت که چهارپایان خود را بفروشدند و اسلحه بخرند. با استیلای قحط و گرسنگی بر آنان به سال ۸۴۴ شورش و یورش را آغاز کردند، اما حرکت با موفقیت فوری همراه نبود. حتی به سال ۸۴۸ در دوب شکستی سنگین متحمل گردید. تا آن که پسر بزرگ محمد بن فلاح، به نام مولا علی، بزرگ شد و استعداد سازماندهی و جسارت چشمگیری از خود نشان داد. با رهبری مولا علی، مشعشعیان که او را چون بت می‌پرستیدند به پیشرفت‌های بزرگ دست یافتند و از حله تا واسط و از واسط تا اهواز را گرفتند. مولا علی چنان بی‌باک بود که نجف را نیز غارت کرد و شمشیرهای موجود در حرم حضرت علی (ع) را برای استفاده در جنگ برداشت و

۱- عالمان شیعی معتدل، دعوی نیابت خاص مهدی (عج) را از کسی نمی‌پذیرفتند. ضمناً قیام به سیف را تا ظهور مهدی جایز نمی‌دانستند.

۲- ک: تشیع و تصوف، ص ۳۰۱-۲۹۵.

اعلام کرد که روح علی بن ابیطالب در وی حلول کرده و خود مظهر خداست و قطب و ولی زمان است و اطاعتش واجب.^۱ افراط کاری‌های مولا علی مورد رضایت پدرش نبود و حتی در کلام المهدی از وی اظهار نارضایتی کرده است.^۲ به هر حال مولا علی در ۸۶۱ جوانمرگ شد و بار دیگر رهبری نظامی جنبش نیز در اختیار شخص محمد بن فلاح قرار گرفت. پسر دیگر محمد بن فلاح به نام محسن که مورد رضایت پدر بود زیر دست او کار آمد شد و به سال ۸۶۶ که محمد بن فلاح درگذشت توانست کار او را ادامه دهد و تا سال ۸۹۳ که محسن مشعشی وفات یافت دولت مشعشی سامانی داشت. در سال (۹۱۴ ه. ق)، شاه اسماعیل رئیس نهضت نیرومند و نوپای صفوی دولت مشعشی را برانداخت. دولت صفوی محتوای دولت مشعشی را به طور وسیع تر در بر داشت. بقایای مشعشیان به صورت شیعیان معتدل درآمدند. خلف بن عبدالمطلب و پسرش سید علیخان از عالمان مشهور و مقبول شیعه‌ی امامیه در عصر صفوی‌اند.^۳

درباره‌ی دعاوی شخص محمد بن فلاح عقاید مختلف است. کسروی گوید: «محمد بن فلاح دعوی مهدی‌گری نداشت. بلکه خود را نایب امام و باب و یا وکیل مهدی می‌دانسته است، اما همو منتظر فرصت مناسب بود تا دعوی خود را به مهدی‌گری و پیغمبری و چه بسا خدایی تبدیل کند»^۴. زیاده‌روی و گزافه کاری ظاهراً مربوط به مولا علی بوده و شخص محمد بن فلاح هم چنان‌که از کلام المهدی برمی‌آید نمی‌خواسته است زیاد از فقهات و تصوف رسمی شیعیانه دور شود. آنچه هم در دعوی "معارضه با قرآن" به محمد بن فلاح نسبت داده‌اند بی‌وجه است.^۵ زیرا ما کلام المهدی را ملاحظه کردیم، چنین ادعایی ندارد، الا این‌که خود را "مُلَّهُم بالصَّوَاب" می‌دانسته و "حجاب" مهدی می‌شمرده است. این نظریه‌ی "حجاب" همان "تَقَمَّص" "غُلَات متأخر در عراق و ایران

۱- تشیع و تصوف، ص ۳۰۸.

۲- ر. ک: کلام المهدی، نسخه‌ی مجلس، ص ۳۲۶.

۳- تشیع و تصوف، ص ۳۰۹.

۴- تاریخ پانصد ساله‌ی خوزستان، ص ۲۲.

۵- کسروی نسبت معارضه با قرآن به محمد بن فلاح داده و اشتباه کرده است.

۶- تَقَمَّص به معنی پیراهن (قمیص) پوشیدن است. اهل حق ترک زبان قالب‌هایی را که روح الهی در آن منتقل می‌شود "دُن" (به ترکی یعنی قبا) می‌نامند و "تَقَمَّص" معادل عربی "دُن به دُن" شدن است.

است که موسوم به "اهل حق" اند.

در مورد مناجات‌ها و زیارت‌نامه‌ها^۱ و کارهایی که مهدی (عج) خواهد کرد و به شکل دعا بیان شده است^۲، باید گفت که این همه در سنت شیعیانه است؛ خصوصاً درباره‌ی ادعیه و زیارات از قرون هشتم و نهم کتاب‌های مهمی از کفعمی و ابن طاووس و ابن فهد در دست داریم. در قرن هشتم مرز میان شیعه‌ی اعتدالی و شیعه‌ی غالی خیلی روشن نبوده است و خیلی از شیعیان معتدل نکاتی غالیانه نیز در عقایدشان داشته‌اند. اکثر مواد تشیع غالیانه را می‌توان در کتب بزرگ شیعه (مثلاً بحارالانوار) یافت.

در مورد کلام المهدی باید بگوییم که دو نسخه از آن تا کنون شناخته شده، یکی نسخه‌ی مجلس که خطی روشن و واضح دارد، اما پایان آن ناقص است به شماره‌ی ۱۰۲۲۲، و دیگر نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرعشی قم به شماره‌ی ۱۲۱۱ که کامل است، اما خطی ریز دارد و در مواردی ناخواناست. این دو نسخه تفاوت‌هایی هم دارند و ظاهراً دو تحریر از یک کتابند. ضمناً در نسخه‌ی مجلس گاه شرح و ایرادهایی هست^۳. تاریخ گردآوری کلام المهدی (۸۶۵ ه. ق) یعنی یک سال پیش از مرگ محمد بن فلاح است^۴. از جمله فواید کلام المهدی اسم اشخاصی است که به نحوی با سید محمد بن فلاح تماس داشته‌اند. از جمله: امیر پیرقلی^۵، علی بن کیوان^۶، امیر باباعلی و جهانشاه^۷، توران‌شاه^۸، شیخ حسن صراف، شیخ محمد مصری و سید عزالدین^۹، شیخ حسن^{۱۰}، سید محمد بصری^{۱۱} و تاجری به نام سلیم ابو زیتون.

۱- مثلاً زیارت‌نامه‌ی انبیاء در کلام المهدی، نسخه‌ی مجلس ص ۲۳۴-۲۳۳.

۲- کلام المهدی، نسخه‌ی مجلس، ص ۷-۲۳۶.

۳- مثلاً ص ۵۷.

۴- ص ۴.

۵- ۳۲۵ ق.

۶- ۳۳۳ ق.

۷- ۳۴۳ ق.

۸- ۳۴۶ ق.

۹- ۳۰۶ ق.

۱۰- ۳۱۱ ق.

۱۱- ۳۵۴ ق.

و نیز از روی این کتاب می‌فهمیم که سید محمد بن فلاح دو تن از نزدیکانش را کشت یکی ملاطیب یهودی سابق که مسلمان شده بود و فال‌گیری می‌کرد^۱. دیگر رفیق مصری محمد بن فلاح (احتمالاً همان شیخ محمد مصری است) که پس از مهلت دادن‌ها چون متنبتّه نشد به قتل رسید^۲.

اینک نکات مهم کتاب کلام المهدی را از روی دو نسخه‌ی خطی آن از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم. در صفحه‌ی ۴ می‌نویسد: امام دوازدهم مستور است، هم‌چنان‌که پدرانشان با قتل یا مرگ (ظاهری) از چشم نادانان مخفی شدند. مثال دیگر عیسی است که کشته شد و سر او به مصر حمل شد، اما قرآن می‌گوید: «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ»^۳.

در صفحه‌ی ۶ می‌گوید: این که در قرآن خطاب به پیغمبر آمده است: «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَأَنْتُمْ مَيِّتُونَ»^۴. این خطاب نسبت به پیغمبر مجازی است و نسبت به دیگران حقیقی که حقیقتاً مرده‌اند.

و در صفحه‌ی ۷ می‌گوید: معصومین کلمات الله‌اند که لا تغییر لها و لا تبدیل و نیز در ادعیه آمده است: «اللَّهُمَّ بِمَقَامَاتِكَ الَّتِي لَا تَعْطِيلُ لَهَا فِي كُلِّ مَكَانٍ، يَعْرِفُكَ بِهَا مِنْ عَرَفِكَ، لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنْهَا خَلْقَكَ وَ عِبَادَكَ». عین این مطلب در صفحه‌ی ۲۱۹ تکرار شده است. ایضاً در صفحه‌ی هفتم آمده است که اگر معصومین همان کلمات‌اند که «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ»^۵، پس باید در همان موقع، یعنی زمانی که آدم توبه می‌نمود، موجود و زنده بوده باشند.

در صفحه‌ی ۸ می‌نویسد: کلمه‌ی "وجه الله" که در قرآن آمده، منظور ذات خدا نیست بلکه معصومین‌اند.

در صفحه‌های ۲۴ و ۹ آمده که زیارت قباب مشرفه مثل زیارت کعبه است

۱- ص ۸۲.

۲- ص ۸۲-۸۰.

۳- نساء، ۱۵۷.

۴- زمر، آیه‌ی ۳۰.

۵- بقره، آیه‌ی ۳۷.

هم چنان که «خدا در کعبه حلول نکرده، ولی کعبه مقدّس است» و این نشان می دهد که حمله‌ی "مولا علی" به حرم علی بن ابیطالب برخلاف نظر پدرش بوده است.

در صفحه‌ی ۱۸ آمده است با آن که نام محمّد (ص) چهار بار در قرآن ذکر شده، اما اسم علی و سایر امامان نیامده است. از این جهت که مردم با جهاد اکبر به حقانیت ائمه برسند و در صفحه‌ی ۲۷ می نویسد خداوند امام دوازدهم را غایب کرد و این سید را (یعنی محمّد بن فلاح مشعشی) را به جای او ظاهر کرد تا مردم امتحان شوند و هرکس صافی است بدو پیوندد و هرکس هلاک شدنی است هلاک شود.

در صفحه‌ی ۱۹ می نویسد: هرکس به معرفت برسد سلمان زمان است و در صفحه‌ی ۲۴۶ می نویسد: این سید (یعنی محمّد بن فلاح مشعشی) مانند سلمان عصمت عارضی^۱ و بصیرت توأم با الهام دارد. هم چنین در صفحه‌ی ۸۸ از الهام گرفتگی خودش سخن می گوید و نیز در صفحه‌ی ۲۵۹ گوید: اگر نه این بود که این سید از پرهیزکاران است و هم از آغاز پیرو انبیاء است، بر خدا روا نبود که او را با این جذبۀ جذب کند و بر اسرار کتابش مطلع گرداند. همو از صفحه‌ی ۲۶۳ به بعد در معانی حروف مقطّعه بحث می کند و می گوید هیچ یک از مفسران در این موضوع کاری نتوانسته اند بکنند و در صفحه‌ی ۳۷ می نویسد: اکثر قرآن متشابهاست و تأویل صحیح می طلبد.

هم چنین در صفحه‌ی ۱۹ می نویسد: حقیقت منتقل نمی شود بلکه ظاهر و حجاب منتقل می شود، مانند جبرئیل که متشکّل به چند بدن شد با حقیقت واحد^۲.

در صفحه‌ی ۲۰ توضیح می دهد که «لیس الحجاب هو جبرئیل، بل المحتجب فیه» یعنی «جبرئیل همان حجاب نیست یا حجاب جبرئیل نیست، بلکه آن است که به حجاب در آمده است». هم چنان که انسان جسد نیست، بلکه روح است و نیز آن آتش که به چشم موسی آمد حجاب ذات الهی بود، نه این که آتش یا درخت، خدا بوده باشد.

در صفحه‌ی ۲۶ می گوید: «خدا محتجب در بدن امام است» و در صفحه‌ی ۳۰

۱- در صفحه‌ی ۴۲ می نویسد: «علم و استغنائی نبی او را از فعل حرام باز می دارد» و این توجیه و معنی معقول و مقبولی است برای عصمت.

۲- جبرئیل برای پیغمبر به صورت "دحیه‌ی کلبی" ظاهر می شد و برای علی و فاطمه و حسنین به صورت «یتیم و مسکین و اسیر» ظاهر گردید (ر.ک: تفسیر آیه‌های ۹ و ۸ سوره‌ی دهر).

می‌گوید: «روح از ملائکه است که در بدن محجوب شده است» در صفحه‌ی ۳۲ می‌گوید:

«تنزیه برای ذات الهی بجاست و صحیح، اما برای حجاب تنزیه صحیح نیست.»

در صفحه‌ی ۸۶ می‌گوید: «روح اولیا نزد خدا متنعم است و روح مفسدان و متمردان و ظالمان دوباره به بدن دیگر می‌رود تا مکلف شود - چون همه‌ی بدن‌ها یکی هستند - و از آن جا به حضيض که "ملاً شیاطین" است برسد.» و در صفحه‌ی ۲۲۴ تأکید و تصریح می‌کند که سزا و جزا حتماً باید با بدن باشد، چون روح با بدن افعال را انجام داده است.

در صفحه‌ی ۴۴ می‌نویسد: «مهدی از اولاد پیغمبر است و از مردم همین زمان و خود را نایب مهدی می‌داند، چه اگر مهدی با تمام قدرت خود ظاهر شود، همه ناچارند تسلیم شوند و دیگر مؤمن راستین از دروغین شناخته نمی‌شود.»^۱

در صفحه‌ی ۷۱ خود را فقیه اهل بیت می‌داند و این حدیث را می‌آورد که: «ان الفقیه المأمون اعلم اهل الزمان هو الثائب عن القائم بامر الله فی حالة الغیبة و یجب علی الخلق القیام معه لبعضدوه حتی یقیم الحدود». سپس می‌گوید بر خلق واجب است مرا یاری کنند تا حق را ظاهر سازم و باطل را برافکنم.

کارهایی که در حکومت خود کرده، طبق آن چه در صفحه‌ی ۵۹ و نیز صفحات ۲۷۳ تا ۲۷۶ آمده است چنین است:

منع از مسکرات و نجاسات.

هرکس پابرهنه روی نجاست راه برود او را می‌زنم تا کفش تهیه کند، گرچه برایش مشکل باشد.

قصاب را می‌زنم اگر خون ذبیحه را نشوید یا کارد را به جای نجس بیفکند یا با پای نجس روی پوست راه برود و پوست نجس را روی گوشت بیندازد.

هم‌چنین رنگرز را می‌زنم اگر رنگش نجس باشد.

طباخ و بقال نجس فروش را می‌کشم.

هرکس نگاه ریه (مشکوک و مشوب به شهوت) کند او را می‌کشم، مگر طبیب را هر چند، به عورت نگاه کرده باشد.

تسبیح تربت فراوان می خرم و میان نمازگزاران توزیع می کنم.
 یهود را از بصره و جزایر و حویزه اخراج می کنم.
 نماز جمعه برپا می دارم.
 مطالب اخیر^۱ در صفحه ی ۳۴۸ نیز آمده است.

به سید مشعشع ایراد گرفته اند که کشتار می کند، او در جواب گفته: پیغمبر هم می کشت و اسیر می کرد^۲ و ابوبکر نیز با اهل رده همین معامله را کرد^۳. آن ها را که کشته به سبب سبّ من کشتنی بوده اند. و نیز گفته است اگر خدا مرا تمکّن و توانایی دهد همه ی شبهات و مکروهات را برمی افکنم^۴ و خیلی روشن می گوید: «أنا والله القائم بحسب الثیابة عن الغایب»^۵.

درباره ی پیروان خود گوید: «شک نیست کسانی که نادان بودند گرد من جمع شدند و خداوند با شعشعه آنان را جمع نمود و من آن قدر روی این جمع کار کردم تا بر سنت صحیح راه یابند و این را بگویم که آنان اهل اعتقادند، چون خدا پرده از بصیرت شان برداشته است. البتّه عدّه ای درباره ی من و فرزندانم غلو نمودند و ما از آنان خواستیم که (از آن غلو) توبه کنند و کردند، اما اگر هم تا آخر کشته شوند از من بر نمی گردند»^۶.

پیروان محمد بن فلاح موظّف اند طبق آیه ی ۶۶ سوره ی انفال هر نفرشان با دو کافر مقابله کنند^۷. در صفحه ی ۳۳۰ باز هم تأکید می کند: «من میان قومی جاهل برخاستم که شعشعه آنان را فرو گرفت، شعشعه ای که پیش از آن در عالم پیدا نشده بود» و مکرّر خود را حجاب و آلت و نایب مناب سرّ غایب (یعنی امام دوازدهم) می داند^۸. و خود را گاه

۱- تسبیح تربت... الخ.

۲- ص ۶۲، ۶۱.

۳- ص ۶۲.

۴- ص ۶۰.

۵- ص ۷۳.

۶- ص ۷۵.

۷- ص ۱۱۹.

۸- ص ۲۲۵.

قائم مقام مهدی^۱، گاه مهدی مهدی^۲ و گاه خود مهدی می‌نامد: «هذا السید هو المهدی»^۳ که البته توجیه این همه به همان نظریه‌ی "حجاب" برمی‌گردد.

همو درباره‌ی حسنین گوید: حسن و حسین مجازاً فرزند پیغمبرند و در حقیقت ملائکه‌ی او هستند^۴ و درباره‌ی عیسی می‌نویسد که پیراهن ملائکه پوشیده است^۵.
خطبه‌ی البیان را که در روایات قدیم نیامده، تأیید می‌کند و می‌گوید اگر شریف رضی آن را جزء سخنان علی (ع) نیاورده است، دلیل بر عدم اصالت نمی‌شود^۶. در اواخر کتاب کلام‌المهدی که در نسخه‌ی مجلس مورد ارجاع ما افتادگی دارد اما در نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرعشی کامل است نیز به خطبه‌ی البیان اشاره شده^۷. این را باید توجه کرد که خطبه‌ی البیان سخت غالبانه است و فقهای شیعه انتساب آن را به علی (ع) رد کرده‌اند^۸. باید افزود که الفاظ این خطبه نیز متناسب با قرن اول هجری نیست.

به محمد بن فلاح تهمت غارتگری هم می‌زده‌اند؛ یک مورد مشخص اموال تاجری از اهل زرون بوده که مصادره شده است و توضیح می‌دهد که او فاسق بوده است^۹. نیز بر او ایراد کرده‌اند که چهل زن در حرمسرا جمع کرده است، جواب می‌دهد تا چهار زن به عقد دائمی حلال است و متعه به هر تعداد و ملک یمین (کنیز) به هر تعداد حلال است^{۱۰}.
در صفحه‌ی ۲۱۲ می‌گوید: «اکنون وقت انتقام خون امامان رسیده است و چه یاورانی از شما بهتر؟» و در صفحه‌ی ۲۴۹ می‌گوید: «به امیرالمؤمنین (ع) نیز ایراد می‌گرفتند که این پسر (در این جا یعنی جوان) سخت دل‌جلاد، شایسته‌ی مرتبه‌ی امامت نیست». بدین گونه می‌خواهد خشونت پیروان خود را توجیه کند. در صفحه‌ی ۹۳ و ۹۴ به

۱- ص ۲۲۳.

۲- ص ۲۱۴.

۳- ص ۲۱۵.

۴ و ۵- ص ۲۱۴.

۶- ص ۷۶.

۷- صفحه‌ی ۱۷۰ از نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرعشی.

۸- مثلاً ر. ک: جامع الشتات، میرزای قمی، چاپ سنگی (ص ۸۱۸) که خطبه‌ی البیان را نمی‌پذیرد.

۹- ص ۹۵.

۱۰- ص ۹۴.

یک قاضی مخالف دشنامی زشت می‌دهد.

در صفحه‌ی ۱۰۴ ادعای علم به همه‌ی مذاهب و ادیان می‌نماید و در صفحه‌های ۱۴۲ تا ۱۴۷ بحث فقهی منظم و دقیقی درباره‌ی طلاق آورده است. از صفحه‌ی ۱۴۷ به بعد نیز احادیث متعددی در فضایل علی (ع) از کتب اهل سنت و شیعه جمع‌آوری نموده است. من جمله در صفحه‌ی ۱۴۹ می‌نویسد: «در نسب علی هفده زاهد، هفده پادشاه موحد و هفده پیغمبر هست»، در عدد هفده نکته‌ای هست.^۱

در صفحه‌ی ۲۶۶ آورده است: کتاب علی است و عترت اولاد علی. در صفحه‌ی ۲۳۱ می‌خوانیم: «القرآن مقام الرب والشریعة مقام الرسول». این همه برای آن است که بگویند کارهایش درست است و دارد اجرای حدود و احکام می‌کند.^۲

در این کتاب بر اجرای احکام و حدود الهی جائی تأکید شده است و عملاً نیز شخص محمد بن فلاح بر ظواهر شرع تأکید می‌ورزیده و عمل می‌نموده و اعمال و اجرای آن را پیش برده است، اما کم‌کم منتقل به این معنی می‌شود که تکالیف برای اهل باطن ساقط است، مگر آن‌که مأمور به بسط و نشر ظاهر باشند.

سخن را در همین جا به پایان می‌بریم با این یادآوری که کلام المهدی به عنوان یک نص تاریخی ارزش آن را دارد که به صورت چاپ عکسی^۳ و با تهیه‌ی فهارس در دسترس اهل تحقیق قرار گیرد.

۱- حروفیه، "هفده" را که عدد رکعات نماز در شبانه روز است. عددی مقدس می‌دانستند، و آن را به نحوی به حروف مقطعه ربط می‌دادند (ر. ک: تشیع و تصوف، ص ۲۱۱).

۲- ص ۹۵.

۳- نظر به این‌که دو نسخه مستقل از هم است و هر دو کهن و اصیل است، لذا بد نیست اگر قرار بر چاپ عکسی باشد، نسخه‌ی مجلس که واضح‌تر است اصل قرار داده شود و تفاوت نسخه‌ی کتابخانه‌ی مرعشی در حاشیه و یا پایان کتاب بیاید. در اختیار گرفتن این کتاب برای اهل تحقیق از جهت سابقه‌ی بعضی نحله‌های متأخر بسیار مفید و روشن‌کننده خواهد بود.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*

(جلد اول)

نوشته‌های دکتر ابراهیمی دینانی در مباحث فلسفه‌ی اسلامی به صفات دقت و فایده‌مندی و وضوح شناخته شده، این ویژگی‌ها هر یک به تنهایی کافی است که کتابی را خصوصاً در موضوعاتی که به فارسی منابع فراوانی ندارد، خواندنی سازد. در این کتاب مباحث معركة الآراء منطق و فلسفه‌ی اسلامی - خصوصاً آن‌جا که متکلمان با فیلسوفان درگیر شده‌اند - مطرح شده است؛ از جمله می‌توان نکته‌گیری‌های این تیمیه بر اهل حکمت و منطقیان را ذکر کرد. البته پیش‌تر کتابی از مصطفی حسینی طباطبایی درباره‌ی انتقاد مسلمین بر منطق ارسطویی منتشر شده بود که فصلی از آن به این تیمیه اختصاص دارد و تا آن‌جا که به یاد دارم تا حدی طرفدارانه نوشته شده، ولی در نوشته‌ی دکتر دینانی ضمن آن‌که جانب انصاف و اعتدال رعایت شده، بدیهی است که در کل از موضع اهل فلسفه حمایت می‌شود. از نکته‌های جالب این است که ابن تیمیه حتی از کاربرد واژه‌ی "برهان" در بحث ردّ منطق خودداری می‌کند و برهان منطقی را "قیاس شمولی" می‌نامد تا کلمه‌ی قرآنی "برهان" با اصطلاح منطقی خلط نشده باشد.^۱

مباحثات عبدالله جیلانی و ابوالنجا الفارض^۲ نمونه‌ی دیگری از موضع‌گیری‌ها و

* ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

۱- ص ۴۵.

۲- ص ۱۵۲-۱۴۵.

تشکیکات مسلمین در برابر منطق یونانی است. تمام این مباحث جنبه‌ی دوگانه و دوگانه دارد: از جهتی قدم‌هایی در پیشرفت فکر را نشان می‌دهد و از جهتی جمود و خشک‌اندیشی را. کم بوده‌اند متفکرانی که در تقابل با فلسفه به حربه‌ی تکفیر و تفسیق متوسل نشده باشند. فخر رازی در این مورد یک استثنای درخشان است^۱ و کم بوده‌اند فیلسوفانی که با اظهار نظریات تازه - حتی در تأیید مبانی دینی، منتها با برداشت خاص خودشان - مورد حمله قرار نگرفته باشند؛ مثلاً کندی مورد حمله‌ی ابن حزم ظاهری قرار گرفت^۲ و کتاب‌های ابن رشد را پس از مرگش آتش زدند^۳ و غزالی، ابن سینا و فارابی را تکفیر کرد^۴.

مؤلف بحث مفصلی درباره‌ی محمد امین استرآبادی، اخباری معروف و تحلیل تدقیقات او در مباحث منطق و اصول مطرح کرده است^۵. هم‌چنین تفصیل عقاید ابوالبرکات^۶ در فارسی بی‌سابقه است، گرچه تطبیق نظریه‌ی ابوالبرکات با برگسون ممکن است در نظر خواننده‌ی کتاب عجیب جلوه کند، خصوصاً که مؤلف زمینه‌ی ایرانی اندیشه‌ی ابوالبرکات را هم در آیین زروانی نشان داده است^۷.

دیگر از مواردی که اندیشه‌ی ایرانی رخ می‌نماید ثنویت فلسفی در افکار سهروردی و ابن کمونه است^۸. طرح شبهه‌ی ابن کمونه و حل و نقد آن که از ملا جلال دوانی شروع شده^۹، از باب تشحید ذهن است و منافاتی با موحد بودن مطرح‌کنندگان آن ندارد. طبق آن چه مؤلف توضیح داده‌اند ابن کمونه پیش از قطب‌الدین شیرازی، تفسیر بر سهروردی نوشته، چنان‌که التنیحات را در شرح التلویحات سهروردی نگاشته

۱- ص ۳۲۸-۳۲۴.

۲- ص ۱۹۵.

۳- ص ۱۹۹.

۴- ص ۲۱۴.

۵- ص ۱۲۳-۱۰۴.

۶- ص ۳۲۲-۲۸۵.

۷- ص ۳۱۶.

۸- ۳۸۸ قس: مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۳۹۳.

۹- ص ۳۸۳.

است.^۱

از جمله نکاتی که مؤلف اشاره‌ی اجمالی نموده و گذشته، وجود تمایلات شیعی و حتی اسماعیلی در شهرستانی است.^۲ توضیح لازم این‌که اگر بر مفاتیح‌الاسرار شهرستانی – که چاپ عکسی شده – با دقت نگریسته شود، نشانه‌های باطنی‌گری از آن هویداست. مضافاً این‌که در الممل و النحل نیز از امام صادق (ع) با تجلیل خاصی نام می‌برد. او با آن‌که در الممل و النحل ظاهراً موقف اشعریانه دارد، اما برخلاف غزالی و ابومنصور بغدادی، قشریانه و متعصبانه و خصمانه – یا معاندانه – سخن نمی‌گوید، بلکه بی‌طرفی او در بیان عقاید (فی المثل بیان فصول سیدنا [حسن صباح]) در شرایط کُشت و کشتارهای فرقه‌ای عصر سلجوقی واقعاً اعجاب‌انگیز است. اما این‌که شهرستانی با فلاسفه درگیر شده، منافاتی با تمایل واقعی وی و حتی ارتباط محتمل وی با اسماعیلیان ندارد. خود اسماعیلیه نیز با فلاسفه مباحثات داشته‌اند و نسبت به مورد، با آن‌ها دور یا نزدیک می‌شده‌اند. در این جا می‌توانم المؤید شیرازی و ناصر خسرو قبادیانی را نام ببرم که با حکیمان معاصرشان ضرباتی ردّ و بدل کرده‌اند، ولی در عین حال خود حکیم محسوب می‌شوند و هم‌چنان‌که مؤلف دانشمند، خود یادآوری کرده‌اند «القاء شبهه در مسائل فلسفی لزوماً به معنی مخالفت با فلاسفه نیست».^۳

درباره‌ی ابوحنّیان توحیدی، گرچه به فقراتی از المقابسات و نیز به نکاتی از مباحثه‌ی نحوی و منطقی (به روایت ابوحنّیان) اشاره شده، اما به نظر می‌آید که به موقعیت ابوحنّیان در ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ارزش داده نشده است. ابوحنّیان فلسفه را برای ادیبان می‌نوشته، این است که وارد بحث فتی نشده و آن را به کتب مفصل و اساتید فلسفه حواله داده است؛ الا این‌که هدف او شوق‌انگیزی در خواننده برای مسائل عقلی است و بدیهی است که از متکلمان هم خوشش نمی‌آمده، و حتی در نظر و عمل آنان را مسلمانان ایده‌آلی نمی‌شناخته است، و خود او از تحقیق در برابر تقلید به جد دفاع

۱- ص ۳۸۹.

۲- ص ۲۵۷.

۳- ص ۳۷۸.

می‌نماید؛ چیزی که هر اندیشمند آزاده‌ای باید بدان پردازد و کتاب دکتر دینانی نیز در همین مسیر و برای بسط و گسترش فضای فرهنگی به قلم آمده است!^۱ در بحث جرح اشارات فخر رازی و شرح اشارات طوسی شاید لازم بود بسط بیش تری داده می‌شد، خصوصاً جای سخن از المحاکمات قطب رازی در این میان خالی است.

دیگر شاید لازم بود به این نکته اشاره شود که غالب فلاسفه‌ی اسلامی، ایرانی و متشیع هستند؛ چون در مواردی اشاره به تأثیر علل سیاسی و اجتماعی در تحولات نظریات فلسفی شده است و اما این که چرا ایرانیان؟ چون متمدن‌ترین اقوام اسلامی بودند، و چرا متشیعان؟ به خاطر آن که در طول تاریخ اسلام، اینان در اقلیت قرار داشتند و ناچار بودند عقلیت خود را تقویت کنند.

به نظر می‌آید این کتاب دنباله‌ای هم داشته باشد و باید منتظر آن مجلد دیگر بود.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*

(جلد دوم)

در معرفی جلد اول این کتاب که در "آینه‌ی پژوهش"^۱ به چاپ رسیده، نوشته‌ام: «به نظر می‌آید این کتاب دنباله‌ای داشته باشد و باید منتظر آن مجلد دیگر بود» و اینک آن چه انتظار می‌رفت در دسترس اهل مطالعه قرار گرفته است.

نخست این نکته‌ی بدیهی را تکرار کنم که با وجود فراوانی انتشارات، کتاب‌های جدی و تحقیقی در موضوعات فرهنگ قدیم ما کم است. علت این است که هم اهل تحقیق کم‌اند و هم آن تعداد کم که هستند کثرت اشتغالاتشان مانع از کار پی‌گیر در رشته‌ی توان‌فرسای پژوهش است. چون این کاری است که به چاه‌کندن با سوزن شبیه است. البته بسازبفروش‌های ادبی هم فراوانند که هر رطب و یابسی را در مجلدی می‌چپانند و به برکت ارتباطات و رفیق‌بازی با مؤسسات طبع و نشر – خصوصاً از نوع دولتی و نهادی‌اش که در بند سود و زیان نیستند! – آن جُنگ‌های یک بار مصرف را به طبع می‌رسانند و در بازار می‌ریزند. طبیعی است که این‌گونه کتاب‌ها و نویسندگان‌شان به زودی فراموش خواهند شد، اما از اتلاف منابع ملی و اوقات مردم نیز نباید غافل بود. در این جاست که یکی از بایستگی‌های نقد دقیق و علمی و بی‌طرفانه و دلیرانه آشکار می‌گردد.

* ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم)، دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، ۱۳۷۷، ۴۴۰ ص.
۱- شماره ۴۴، ص ۷۱-۷۰.

در مورد کتاب مورد بحث بی تعارف عرض می‌کنم که از نوع کتاب‌هایی است که کار و زحمت برده، به هر صورت بسیار پرفایده و پرمطلب و قابل استناد و اعتماد است، الا این که چون از سنخ اولین کارها در رشته تحقیق در تاریخ فلسفه و سیر مسائل فلسفی به قلم یک ایرانی است، نظم و اتقان کافی را در ترتیب و ترتب مطالب ندارد و گاه این احساس به خواننده‌ی عمیق‌النظر دست می‌دهد که با مجموعه‌ی مقالاتی پراکنده سر و کار دارد و اگر مؤلف محترم فرصتی می‌داشتند و نسبت به ترتیب تاریخی اندیشمندی که معرفی می‌شوند و نیز رعایت وزن و اهمیت اشخاص و اندیشه‌ها و سهمی که در صفحات کتاب می‌یابند، تأمل و امعان نظر بیشتری اعمال می‌فرمودند، مسلماً نتیجه درخشان‌تر می‌بود و این البته از ارزش والای کتاب نمی‌کاهد، چراکه بعضی از مباحث این کتاب اولین بار است - یا تقریباً اولین بار است - به فارسی و در یک کتاب، به چاپ می‌رسد.

اینک به برخی عناوین مهم و بعضی نکات، اشاره می‌شود:

* خواجه نصیر و شیخ مفید (۲۱ به بعد)

* سید مرتضی علم‌الهدی (۴۱ به بعد)

* از خواجه نصیر تا جلال دوانی (۲۷۰)

خواننده متوجه بی‌نظمی در تقدّم و تأخر مطالب می‌شود. ضمناً مؤلف محترم نظریّه یا پیش‌فرض در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی دارند (که در مقدمه‌ی مجموعه‌ی رسائل میرزا علی اکبر حکیم یزدی، صفحه ۶۰، بدان اشاره شده) و آن این است که دوره‌های تاریخ فلسفه‌ی اسلامی را به فارابی تا ابن رشد و مکتب فلسفی شیراز از دوانی تا میرداماد و بالاخره مآلصدر را به بعد می‌توان تقسیم کرد. به گمان این جانب در این تقسیم یک جای خالی به چشم می‌خورد و آن فاصله‌ی خواجه نصیر تا دوانی است که حکما به حاشیه‌نویسی و تعلیقه‌نویسی پرداختند و متخصصان عرفان نظری به شرح کتب و نظریات ابن عربی روی آوردند و متفکران شیعی هم در کلام و هم در عرفان، کارهای برجسته کردند. برای نمونه در مورد عرفان شیعی، سید حیدر آملی خیلی مهم است. در این جا توضیحی ضروری است: خواجه نصیر و هم‌فکرانش یک برنامه‌ی

درازمدت حساب شده در چهار عنوان مهم تنظیم و به اجرا گذاشتند:

الف-گردآوری کتب و وسایل علمی و احداث کتابخانه‌ها و رصدخانه‌ها و بیمارستان‌ها و مدارس و مراکز تحقیق. از جمله‌ی مهم‌ترین این اقدامات احداث رصدخانه مراغه و کتابخانه‌ی مراغه زیر نظر خواجه نصیر و نیز در نسل بعد احداث ربع رشیدی (شامل مدرسه، کتابخانه، بیمارستان...) بوده است.

ب-گزینش زبده‌ترین و برجسته‌ترین استعدادها و تربیت آن‌ها در کوتاه‌مدت به صورت علامه‌های ذوفنون و عالمان جامع که بتواند هر یک حوزه‌ای تأسیس و تمام علوم عقلی و نقلی را تدریس کنند. خواجه نصیر و قطب شیرازی و علامه حلّی و رشیدالدین فضل‌الله... نمونه‌هایی از این دانشمندان جامع‌الاطراف هستند. توجه داشته باشید که گرچه ما امروز روی تعمیم درس و بحث تأکید داریم اما در شرایط حاد آن زمان و لزوم نجات دادن بقیة‌السیف علم و ادب از زیر سمّ ستور مغولان و حشی، نخبه‌پروری و - به اصطلاح امروز - پدید آوردن یک الیت فرهنگی اقدام دقیقاً درستی بوده است.

ج-درپیش گرفتن روش‌های تشویقی برای ترجیح مقطعی و موضعی علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی (عقلیات) بر علوم ادبی و تاریخی و شرعی (نقلیات). چنان‌که آورده‌اند در مدارس تحت نظر خواجه نصیر به طلبه‌ی علوم دینی ماهی یک دینار و به طلبه‌ی علوم طبیعی و ریاضی و پزشکی ماهی دو دینار و به طلبه‌ی فلسفه ماهی سه دینار شهریه داده می‌شد. خواجه نصیر می‌دانست که علوم دینی بانی و مشوق دارد، اما بودجه‌ی دولتی علمی که از چنگ عوامل هولاکو بیرون کشیده می‌شود باید صرف تربیت حکیمانی شود که بتوانند برنامه‌ی احیای فرهنگی او را ادامه دهند.

در یک شوخی مشهور که بین خواجه نصیر طوسی و قطب شیرازی با حضور هولاکو صورت گرفته، قطب شیرازی به خواجه نصیر طوسی می‌گوید اگر تو هم کشته شوی به رصدخانه لطمه‌ای نخواهد خورد و کار ادامه خواهد یافت! بدین‌گونه آن متفکران بزرگ پایه‌ای نهاده بودند که هنوز هم در حوزه‌های علمیه‌ی ما اثر روش تدریس و تألیف آن‌ها باقی است و قائم به شخص نبوده، بلکه برنامه‌ی پیش‌رو و سازنده‌ای بوده که هنوز کار می‌کند.

د- اصلاح روش تألیف و تصنیف؛ بدین معنا که خواجه نصیر و یارانش با توجه به ضیق وقت و حساسیتِ موقع، به جای پدید آوردن آثار مفصل و مستقل برای هر علم، کتاب‌های دایرةالمعارف‌گونه پدید آوردند که عصاره و چکیده‌ی تحقیقات و تدقیقات گذشتگان و مسلّماتِ قوم در آن گرد آمد. درةالتاج قطب شیرازی (قرن هفتم) و نفایس‌الفنون محمود آملی (قرن هشتم) و تعریفات جرجانی (قرن هشتم) از جمله بهترین کتاب‌ها در موضوع خود هستند.

جامع‌التواریخ رشیدی به عنوان مهم‌ترین دایرةالمعارف تاریخی قرون وسطی که به وسیله خواجه رشید و همکارانش (دانشمندان مسلمان، یهودی، مغولی، چینی و مسیحی) نوشته شده، در همین مایه است و نشان از اصلاح روش تألیف و تصنیف دارد. دانشمندان پیرو مکتب خواجه نصیر در نسل‌های بعد به جای تکرار مکررات به نوشتن تعلیقه‌ها و حاشیه‌های حاوی مطالب بکر و نویافته بر آثار قدیم پرداختند. (چنان‌که امروز هم می‌بینم ممکن است یک مقاله یا رساله کوچک بیش از یک کتاب ضخیم مطلب داشته باشد).

حاصل این خرده‌کاری‌ها به مکتب شیراز رسید و به اصطلاح این تغییرات کمی منجر به آن تغییر کیفی شد که کمال خود را در کارهای مآلصدرای یافت.

دیگر از مباحث مهم کتاب، توجه به اندیشه‌های محمد بن زکریای رازی است و بحث‌هایی که با ابوحاتم رازی داشته است. مؤلف انصاف می‌دهد که عقل‌گرایی (محمد بن زکریا) رازی با دین و مذهب چندان سازگار نیست^۱، در حالی که مرحوم استاد مطهری نوشته: «چون رازی تا حدودی دارای تفکر شیعی امامی بوده است، از طرف دشمنان شیعه متهم به کفر و زندقه شده است»^۲. این سخن نشان از علاقه‌ی مفرط شهید مطهری به تشیع و اسلام دارد که خواسته است متفکر و دانشمند بزرگی مثل محمد بن زکریا را کاملاً از نعمت اسلام و تشیع بهره‌مند سازد، حال آن‌که خود آن مرحوم از اعتقاد رازی به «پنج قدیم» سخن در میان آورده است و رازی با اسماعیلیه که خیلی بیش از امامیه به فلسفه

۱- ص ۹۴.

۲- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۳۷.

نزدیک بوده‌اند، تفاهم نداشته، چه رسد به شیعه‌ی امامیه. مرحوم استاد مطهری از اسم یک کتاب که به رازی منسوب است، تفکر شیعی برای محمد بن زکریا رازی استنباط و استنتاج کرده است، درحالی که از دقت نظر مثل مطهری عجیب می‌نماید. از دیگر موارد سهوالقلم ایشان این است که ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰ ه. ق) را شاگرد قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفی ۴۱۵ ه. ق) پنداشته، نیز عقیده‌ی تنزیه مطلق را به اشاعره نسبت داده است.^۱

به کتاب ماجرای فکر فلسفی در اسلام بازگردیم. بحث در این که چرا معتزله مورد لعن و نکوهش قرار گرفتند^۲ هم‌چنان که خود مؤلف اشاره کرده‌اند، از کراچکی^۳ شروع می‌شود. امثال سید مرتضی و شیخ مفید مشرب‌شان به معتزله نزدیک بوده است و این که مفید بر بعضی مطالب معتزله ردیه نوشته، مثل این است که خود معتزله هم‌دیگر را نقض کرده‌اند. از طرف دیگر یک متفکر معتزلی متأخر، یعنی ابن ابی الحدید را متشیع نامیده‌اند و در واقع با اسکافی خیلی فرق ندارد. بعد از حمله‌ی مغول به خیری از معتزله بر نمی‌خوریم تا آن که خواجه نصیر شیعی کلام اسلامی را رنگ عقلی خالص داده است و کاری که معتزله می‌خواستند انجام دهند به کمال رسانده است.

در بحث اخوان‌الصفه، مؤلف محترم استطراداً به این مطلب پرداخته که در لغت و نحو، کوفیون پیرو عرب بادیه و گذشته‌گرا بوده‌اند، حال آن که بصریون براساس موازین و معیارها و قواعد تکیه می‌کردند^۴. قضیه درست برعکس است. بصریون گذشته‌گرا و بادیه‌گرا و نقلی مسلک بودند و تأکید بر نقد و تمحیص روایات داشتند، ولی کوفیون مقید به سماع صحیح نبودند و به قیاس‌گرایی داشتند، چنان‌که "علل نحوی" از کوفیون منقول است.^۵

۱- آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۵۸، ۵۵.

۲- ص ۷۴.

۳- متوفی ۴۴۹ ه. ق.

۴- ص ۱۴۱-۱۴۰.

۵- کسانی که بخواهند این مطلب را مستنداً و مفصلاً دریابند، از جمله رجوع کنند به تاریخ ادبی عرب (العصر الجاهلی) شوقی ضیف، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵ به بعد.

به هر حال این نکته گیری ضروری به ساختمان آن فصل از کتاب یعنی اخوان الصفا نمی زند.

البته درباره‌ی اخوان الصفا به فارسی و عربی کتاب و مقاله بسیار زیاد است. یک نکته که این جانب حدس زده‌ام و قرآینی دارد، این است که به احتمال قوی ابوحنیفان توحیدی، مدتی از این جماعت بوده و سپس از آنان بریده است^۱، زیرا تنها مأخذ اسم بعضی نویسندگان رسائل اخوان الصفا ابوحنیفان توحیدی است و دیگران از او اخذ کرده‌اند.

یک نکته‌ی جالب، اظهار نظر مؤلف است در جواب کسانی که می‌گویند امثال میرداماد و ملاصدرا در نوشتن شرح بر روایات و نصوص دینی، فیلسوف به حساب نمی‌آیند. دکتر دینانی بر این اشکال مقدر چنین پاسخ می‌دهد: «تأمل در روایات و درک معانی عمیق آن‌ها از نوع اندیشیدن اندیشه‌ها به شمار می‌آید و اندیشیدن اندیشه‌ها نوعی از انواع فلسفه شناخته می‌شود.»^۲ و این حرف درستی است.

یک نکته که باز مسامحه آمیز به نظر می‌آید، این که نوشته‌اند: قاعده‌ی امکان اشرف و اتحاد عاقل و معقول صبغه مشائی نداشته و ابوعلی سینا با صراحت تمام اتحاد عاقل و معقول را مردود شمرده...^۳. آری اتحاد عاقل و معقول مورد انکار ابوعلی است، اما قاعده‌ی امکان اشرف در سیستم اندیشه‌ی بوعلی - که در حقیقت تلفیقی است از حرف‌های ارسطو و افلوطین - می‌گنجد. چنان‌که ختیم نیز به عنوان شاگرد شاگرد بوعلی و "تالی تلو بوعلی" رساله سلسله‌الترتیب نوشته است و می‌گوید: من و استادم بوعلی به این نظریه قانع و راضی شدیم. می‌خواهم بگویم که قاعده‌ی امکان اشرف را مشائیان اسلام - که پیروان دقیق ارسطو نیستند - قبول داشته‌اند و حتی به خود ارسطو منتسب می‌داشته‌اند^۴ که البته صحت این انتساب جای بحث دارد.

فصلی که به فاضل هندی اختصاص داده شده و از او به عنوان فقیه فیلسوف یا

۱- ر.ک: ابوحنیفان توحیدی، علی رضا ذکاوتی قراگزلو، طرح نو، ص ۲۵-۲۴.

۲- ص ۳۰۶.

۳- ص ۳۲۹.

۴- ر.ک: قواعد کلی فلسفی، دکتر دینانی، ج ۱، ص ۱۸.

فیلسوف فقیه یاد شده، گرچه اطلاعاتی برای خواننده دارد، اما خود این مطلب که چنین عنوانی جایز الاستعمال است یا نه، محل تردید و اشکال است. زیرا به قول خود مؤلف وقتی سؤال و جواب نباشد فلسفه می‌میرد.

درباره‌ی آذر کیوانیان و فرقه‌ی دساتیری بیش از این‌ها می‌توان سخن گفت و ظاهراً تنها مرجع مؤلف محترم دبستان مذاهب بوده است. به گمان این جانب نه دساتیر مطلقاً و صددرصد ساختگی و بی‌پایه است و نه سهروردی صددرصد مستند سخن گفته. این که نوشته‌اند میان دساتیریون و شیخ اشراق فرسنگ‌ها فاصله است^۱، شاید قدری طرفدارانه باشد. شعوبی‌گری افراطی در اندیشه‌ی شیخ اشراق و بیش از او در اندیشه دساتیریان جلوه‌ی آشکار دارد. البته پیش از سهروردی هم شعوبیان چیزهایی به ایران پیش از اسلام نسبت دادند که واقعیت نداشت و «این نخستین آبگینه‌ای نبود که در اسلام شکسته شد»، دروغ‌سازی و انتسابات غیرواقع چه سهواً چه عمدتاً، در عالم عقاید و اندیشه‌ها ادامه داشته و دارد، مگر نه این که از آن جانب نیز افلاطون و ارسطو و فیثاغورس را پیغمبر قلمداد کردند یا شاگرد پیغمبران سامی وانمودند. اگر دساتیریان را تخطئه می‌کنیم، این قبیل اظهارات هم که بر زبان بعضی معاصران مشهور جاری می‌شود، دست کمی از بافندگی‌های دساتیریان ندارد. می‌گویند ارسطو پیغمبر بوده، حال آن‌که تاریخ صریح و صحیح به ما می‌گوید ارسطو در دانش آزاداندیش است و در عمل ملتزم به آداب شرک آمیز محیط خودش بوده است، چنان‌که هنگام مرگ برای معبد بتخانه‌ی شهر خودش نذر می‌کند و وصیت می‌نماید^۲.

باید دانست که کسانی از اهل سنت یا شیعه که بعضی روایات دارای صبغه‌ی فلسفی را ساختگی می‌دانند^۳، حرفشان چندان بی‌حساب نیست. اصولاً در تألیفات قدیم و جدید ما دقت کم است و البته هر جا که دقت هست مثل الماس می‌درخشد.

یکی از مؤلفان معاصر که در تاریخ فلسفه اسلامی قلم زده و انصافاً بعضی نکات

۱- ص ۳۷۵.

۲- ر. ک: متفکران یونانی، گمپرتس، ترجمه لطفی، جلد سوم، زندگی ارسطو.

۳- مثلاً مقدسی، ص ۳۳۵.

جالب نیز دریافته است، گاه در منقولات کم‌دقتی می‌ورزد مثلاً ابوعلی مسکویه، ابوحنیفان توحیدی، ابوالحسن عامری و ابوالبرکات بغدادی را "حلقه‌ای از نویسندگان" می‌نامد.^۱ حال آن‌که عامری و ابوالبرکات نزدیک دو بیست سال اختلاف عصر دارند. همو می‌نویسد: «نجم‌الدین رازی (صاحب مرصادالعباد) جهاد اصغر را با جهاد اکبر در آمیخت و در جهاد با مغولان به شهادت رسید»^۲. حال آن‌که نجم‌الدین رازی زن و بچه‌اش را در دست مغول گذاشت و شبانه فرار کرد و آن‌که در جنگ مغولان شهید شد نجم‌الدین کبری است. همین مؤلف نوشته است: «قبل از غزالی متفکرانی چون عین‌القضات از طور و رای عقل سخن گفته بودند»^۳. حال آن‌که عین‌القضات مؤخر بر غزالی است و خود می‌نویسد از کتاب‌های غزالی مطالب بسیار آموخته است. همین مؤلف^۴ اخوان‌الصفرا مؤخر بر ابن‌سینا پنداشته، در حالی که اخوان‌الصفای یک صد و پنجاه سال پیش از ابن‌سینا بوده‌اند. یک دانشمند معاصر دیگر به مکاتبه‌ی عبدالرزاق کاشانی [متوفی ۷۳۵ هـ.] با خواجه نصیر [متوفی ۶۷۲ هـ.] اشاره نموده^۵. آن‌چه در واقع تاریخی رخ داده، این است که خواجه نصیر با صدرالدین قونوی مکاتبه داشته و عبدالرزاق کاشانی با علاءالدوله سمنانی.

ممکن است کسانی بگویند این‌ها چه تأثیری در مباحث عقلی دارد؟ جوابش این است که ما اگر در نقل دقت نداشته باشیم، از کجا که در عقلیات به دام تخیل و توهم نیفتیم؟ وانگهی به کسی که زحمت مراجعه به کتابی رایج و متداول برای دانستن تقدم و تأخر زندگی بزرگان را به خود نمی‌دهد، خواننده چه اعتباری برای منقولات او قائل خواهد شد؟

در پایان از «موضع مخصوص سیف‌الدین آمدی در باب وجوب اختیار» یاد کنیم

۱- یونان‌زدگی، ص ۵۰۰.

۲- همان، ص ۶۷۲.

۳- همان، ص ۵۴۲.

۴- همان، ص ۴۱۱.

۵- فلسفه در بحران، ص ۲۶۰.

که یک بحث دقیق کلامی است^۱ و بالاخره "تیر در تاریکی" که منقولاتی است از تلبیس ابلیس ابن جوزی^۲.

تلبیس ابلیس از لحاظ تاریخ عقاید و اندیشه‌ها - آن‌گونه که در اذهان منعکس می‌شده، نه در کتاب‌ها - سرشار از اطلاعات دست اول است و بعضی منابع و مآخذ آن در حمله‌ی مغول از بین رفته است. لذا از جهاتی منبع دست اول شمرده می‌شود. این‌که نوشته‌اند ابن جوزی دروغ‌هایی به فیلسوفان نسبت داده، مستبعد می‌نماید. البته لحنش زننده و تند است، ولی مطلبی نگفته که مورد اعتقاد بعضی فیلسوفان نبوده باشد، خوب بود به نمونه‌هایی اشاره می‌کردند. در هر حال برای کسانی که بخواهند مشروحاً و کاملاً بفهمند ابن جوزی درباره‌ی صاحبان آرا و مذاهب چه مطالبی آورده است، یادآوری می‌کنیم که تلبیس ابلیس توسط علی رضا ذکاوتی قراگزلو به فارسی ترجمه و منتشر شده است^۳.

۱- ص ۲۴۰.

۲- ص ۲۵۸.

۳- مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*

(جلد سوم)

موضوع مجلد سوم ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام تألیف دکتر دینانی، نسبت عقل و نقل در فرهنگ اسلامی است با تأکید خاص به سیر اندیشه در ایران از قرن دهم هجری به بعد. یعنی در واقع توجه نویسنده به مآلصدرها و پیروان و منتقدان اوست تا عصر حاضر^۱.

ظاهراً نویسنده‌ی محترم، تألیف کتابی درباره‌ی مآلصدرها را در نظر داشته‌اند که فصولی از آن، در همین کتاب آمده^۲. در فصل سیزدهم انتقادات مجلسی دوم بر مآلصدرها در شرح کافی مورد بحث قرار می‌گیرد و در فصل چهاردهم فاصله گرفتن‌های قاضی سعید قمی (شاگرد شاگرد مآلصدرها) از مآلصدرها و نظریات خاص وی تشریح می‌شود. نویسنده در فصل پانزدهم انتقادات شیخ احمد احسائی بر مآلصدرها را در شرح عرشیه انتقاد می‌کند و دنباله‌ی افکار فلسفی شیخ احمد احسائی در فصل شانزدهم از زبان شاگردش سیدکاظم رشتی بیان می‌شود. آن‌گاه مؤلف نظریات اهل تفکیک را که در نیمه‌ی دوم قرن چهاردهم هجری قمری رواج و رونق یافت مورد ارزیابی قرار می‌دهد. بدین‌گونه

* ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (جلد سوم)، دکتر غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۱- فصل ۱۲، ۱۱، ۲، ۱.

۲- فصل ۱۲، ۱۰، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳.

ملاحظه می‌شود مؤلف محترم در فصل ۸ و ۹ کوشیده است میان اصالة الوجود مآصدرا و انگزیستانسیالیسم غربی مقایسه کند و مابه‌الختلاف و مابه‌الاشتراک آن‌ها را - اگر دارند - توضیح دهد.

پیش از این در دو مجلد ۲ و ۱ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام اصطکاک متکلمان با فلاسفه و برخورد میان خود فلاسفه بررسی شده بود و اکنون با وجود انتشار مجلد سوم، هنوز جای یک کتاب دیگر خالی است: نسبت میان فلسفه اسلامی و عرفان نظری. باید دید دیدگاه عارفان نسبت به فلسفه چه بوده است و اندیشمندان عارف در پیش‌برد فکر فلسفی، دانسته یا ندانسته، خواسته یا ناخواسته، چه اندازه نقش داشته‌اند؟ انتظار هست مؤلف گرامی این بحث را هم دنبال کند.

ما اینک به بعضی از نکات مهم کتاب اشاره می‌نماییم و در مواردی نیز نظر خود را بیان می‌داریم و در همین جا خوانندگان را به مطالعه‌ی جدی اصل کتاب توصیه می‌کنیم. □ ابن‌سینا به معاد جسمانی باور نداشته، آن را از اصول ثابت و قطعی دین به‌شمار نیاورده است... حجة الاسلام غزالی در حکم به تکفیر ابن‌سینا به همین مسأله استناد کرده و او را در زمره‌ی منکران معاد جسمانی به‌شمار آورده است.^۲

□ سهروردی در مقام مقابله با کتاب پرماجرا و جنجالی تهافت الفلاسفه به تألیف کتاب پرداخت بلکه او به جای تألیف این‌گونه کتب، به کتاب دیگر غزالی یعنی مشکوة الانوار توجه کرد و درباره‌ی حقیقت نور بیش‌تر به تأمل پرداخت و به‌درستی می‌دانست که کتاب غزالی براساس آیه شریفه نور به رشته‌ی تحریر درآمده است.^۳

□ کلمه‌ی "امانت" در قرآن به تفسیر مآصدرا یعنی وجود، و کلمه "ضعیف" اشاره به صورت نوعیه در انسان است... ضعف صورت نوعیه در انسان به معنی این است که در این موجود شگفت‌انگیز حدود نوعی شکسته می‌شود... انسان یک موجود پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود محدود نمی‌گردد.^۴

۱- طرح نو، ۱۳۷۷ و ۱۳۷۶.

۲- ص ۴۵.

۳- ص ۵۰.

۴- ص ۷۱.

□ در نظر فیلسوفان وجودی جدید، وجود، اصل و مقدم بر ماهیت است و انسان با تعالی جستن در وجود می‌تواند ماهیت خود را در پایان امر به منصفی ظهور برساند.^۱ سخن صدرالمتألهین در باب ملازمه‌ی عقلی میان وجود و ماهیت به هیچ وجه با مواضع فیلسوفان وجودی جدید [اگزیستانسیالیست‌ها] در این باب سازگار نیست و راه این فیلسوف اسلامی به کلی با طریقه‌ی آنان در این مورد متفاوت است.^۲ صدرالمتألهین در اتخاذ موضع مخصوص خود مبتنی بر اصالت و تقدم وجود بر ماهیت با بسیاری از فیلسوفان وجودی جدید نزدیک و هماهنگ است ولی از سوی دیگر در بسیاری جهات و مسائل با این جماعت ناسازگار و مخالف بوده و با نظریات و اندیشه‌های آنان فاصله دارد.^۳ برخلاف تصور بسیاری اشخاص، انسان محصول یک عمل خارجی اعم از مادی یا معنوی نیست [؟] بلکه او برخلاف سایر انواع حیوان یک موجود تاریخی است که تا حدود بسیاری ایجادکننده‌ی هستی خویش است صحنه‌ی تاریخ، سرگذشت خودسازی فعالیت انسان است^۴ ... به این ترتیب میان زندگی و معرفت تاریخی ارتباط محکم وجود دارد.^۵ می‌شود گفت مطلب، مطلب درستی است اما آیا مؤلف در طول کتاب بر این نظر استوار مانده است؟

□ در صفحه‌ی ۹۸ به انگیزه‌ی بحث «ادراک حضوری و به عالم حضور» و اشاره به «انسان معلق در فضای ابن سینا» نوشته‌اند: «عرفای عالی مقام از طریق ذکر و فکر به عالم حضور راه برده، سالکان این طریق را به خصلت هوش در دم / نظر بر قدم / سفر در وطن توصیه می‌نمایند». باید دانست که این‌ها از شعارها و دستورالعمل‌های طریقه‌ی نقشبندیه است و مربوط به «مراقبت در اعمال» می‌شود و ربط و تناسبی با ادراک حضوری نفس ندارد. یعنی یک آدمی که «نظر بر قدم» دارد و هر جا که پیش آید قدم خطا نمی‌گذارد طبق نظر فیلسوف استشعار بر نفس دارد هم‌چنان‌که یک مرتاض که هر لحظه مراقب خودش

۱- ص ۷۶.

۲- ص ۷۹.

۳- ص ۸۱.

۴- ص ۲۳۶.

۵- ص ۲۳۷.

است (هوش در دم) او هم استشعار بر نفس دارد و حتی انسان معلق در فضا که فرض بوعلی از هرگونه احساس خارجی منفک است باز هم استشعار بر نفس دارد. این چه مربوط به مراقبه‌ی مصطلح در عرفان است؟

□ در صفحه‌ی ۱۰۲ نوشته‌اند: «همان سان که وجود بسیط است و جنس و فصل ندارد، علم نیز بسیط بوده از جنس و فصل منطقی مبراست». البته جای اشکال باقی است که آیا یک تصوّر یا یک تصدیق واقعاً بسیط است؟ آیا در گزاره‌ی «آتش سوزاننده است»، تصوّراتش یا تصدیق و حکم به این که سوزاننده است واقعاً ساده می‌باشد؟ به گمان بنده با نظر دقیق می‌توان همین تصوّر یا تصدیق "ساده" را به تصوّرات و تصدیقات بسیط‌تر تحلیل کرد. و این برمی‌گردد به سیر تکوین یک تصوّر یا یک تصدیق در ذهن ما. به همین اکتفا می‌کنم.

□ در صفحه‌ی ۱۰۶ از اسرار الآیات مآصدرا نقل شده است که «اکثر اهل اسلام ظاهراً مسلمانند و باطناً مشرک و کافر» و در صفحه‌ی ۱۰۷ از همان کتاب نقل کرده‌اند که «عقیده‌ی تقلیدی هر اندازه هم جزمی باشد با اندک شبهه‌ای قابل از هم گسستن است». این دو نکته ارزنده افق بلند فکر مآصدرا را که در حدّ ممکن آزاداندیش بوده است می‌رساند.

□ در صفحه‌ی ۱۲۰ از فارابی نقل کرده‌اند که «تحقق هستی دلیل بر این است که هستی بالذات متحقق است. در مورد علم و قدرت و سایر صفات کمالیه نیز وضع به همین منوال است... آن چه در غایت کمال است مطلق بوده، و مطلق هرگز از چیزی مستور نیست. زیرا مستور بودن از محدودیت ناشی می‌شود و در هستی مطلق محدودیت نیست». آیا این همان حرف قدیس آنسلم نیست؟ و این نظیر آن است که از ابن سینا نقل کرده‌اند: «لم یحتج ببیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود»^۱... طریقه‌ی صدیقین... همان که در فقره‌ی دعا آمده است: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».

□ در نظر صدرالمتألهین حکایت وجود، وجود حکایت است. [وجود بالعرض]...

کلی طبیعی معدوم نیست، چنان‌که متکلمان می‌پندارند البته موجود اصلی و اصیل هم نیست، چنان‌که حکما اصرار می‌ورزند. بلکه از نوعی وجود ظلی و سایه صفت برخوردار است^۱ مانند تصویر آینه... در این جا باید گفت که چون حکمای قدیم از جمله ملاحظه‌ها را چگونگی تصویر آینه را نمی‌دانستند چیست، به چنین تشبیهی مبادرت جسته‌اند.

□ حکمای اسماعیلی هم چون ناصر خسرو و پیش از او ابویعقوب سجستانی خدا را چنان تنزیه می‌نمایند که حتی صفت "هست" را شایسته‌ی او نمی‌دانند^۲. مؤلف گفته است این سخنان در چهارچوب منطق نمی‌گنجد. به گمان من شاید مراد ابویعقوب این باشد که "هست" درباره‌ی خدا معنایی دارد غیر از آن چه درباره‌ی سایر موجودات است (اشتراک لفظی وجود).

در حقیقت هم چنان‌که مؤلف در جای دیگر گفته است: کلمات نیز برای خود معراجی دارند^۳ و از معانی حسی به معنای مجرد فرا می‌روند.

□ در بحث وحدت وجود گفتاری از مرحوم حکیم رفیعی قزوینی نقل کرده‌اند که نتیجه گرفته معنای درست و قابل قبول وحدت وجود، وحدت شهود است^۴. البته باید توجه داشت که مرحوم رفیعی قزوینی از موضع‌گیری شانه خالی کرده و گرنه هرکس با تأمل درمی‌یابد وحدت وجودی‌ها، وحدت شهودی هستند. ولی نه لزوماً برعکس، چرا که فرق هست میان این‌که بگویی: «همه چیز را یکی می‌بینم» با آن‌که بگویی: «همه چیز یکی است». اولی منافاتی با ظاهر شرع ندارد ولی دومی در نظر بعضی اهل ظاهر خالی از محذور نیست.

□ در صفحه ۲۸۹ شعر معروف صاحب بن عباد (متوفی ۳۸۵ هـ. ق) ... فکائنها خمر ولا قدح / و کانه قدح ولا خمر را به ابن فارض (متوفی ۶۳۲ هـ. ق) نسبت داده‌اند که در مجلد دوم همین کتاب (ص ۳۴۲) نیز همین اشتباه صورت گرفته است.^۵

۱- ص ۱۲۷.

۲- ص ۱۵۱-۱۵۰.

۳- ص ۲۷۸.

۴- ص ۷-۲۳۶.

۵- ر. ک: آینه پژوهش، ش ۵، ص ۶۷.

□ صدرالمتألهین در شرح اصول کافی اهل دیانت و مذهب را به دو قسم واقف [اهل صورت] و سایر [اهل معنی] تقسیم کرده، سپس سایر را نیز به دو قسم سیّار و طیّار تقسیم نموده: «سیّار کسی است که با دو پای عقل و شرع در طریق آخرت گام برمی‌دارد ولی طیّار کسی است که با دو بال عرفان و عشق در فضای حقیقت به پرواز درمی‌آید»^۱.

□ در صفحه‌ی ۳۶۶ مؤلف جمود فکری را به رواج موج اخباری‌گری نسبت می‌دهد. به گمان بنده این داوری نمی‌تواند مطلق باشد زیرا میان اخباریان همانند فیض را داریم که اهل عرفان و فلسفه است و میان اصولیان مثل محقق ثانی را داریم که با عرفان و فلسفه شدیداً مقابله می‌نموده است. حتی بین حکما آدمی مثل ملاعلی نوری داشته‌ایم که میرزا ابوالقاسم سکوت عارف شیرازی درباره‌ی او گفت: حکیم... نوبر است!

□ در صفحه‌ی ۳۷۰ نوشته‌اند: «اگر تعارض میان احسائی و صدرالمتألهین در مورد روایات به تعارض میان فهم آن‌ها از روایات برمی‌گردد باید بدین مسأله توجه کنیم که آیا فهم و ادراک کدام با واقع منطبق است و ملاک این انطباق چیست؟»

به گمان بنده این هر دو چون اهل تأویل هستند نمی‌توان به‌طور کلی ترجیحی قائل شد الا این‌که مورد به مورد بحث شود. خود مؤلف پذیرفته‌اند که فهم باطن متون برای اهل باطن حجت خواهد بود و فهم ظاهری و باطنی متون در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند.^۲ و به قول علامه طباطبایی «ما همواره واقعیت را می‌جوئیم ولی آن چه به دست می‌آوریم ادراک واقعیت است».^۳

□ در همان صفحه‌ی ۳۷۰ به این‌که احسائی به یک اعتبار برای هیولا فاعلیت قائل است و یا انتقال اعراض را جایز می‌شمارد^۴ و یا مجردات حادث را دارای نوعی ماده‌ی نوعی و مدت دهری می‌داند^۵، ایراد گرفته‌اند و همان اشکال معروف را آورده‌اند که احسائی با مسائل فلسفی و موازین عقلی آشنایی نداشته و استاد ندیده. بنده بدون این‌که

۱- ص ۳۱۹.

۲- ص ۴۲۱.

۳- ص ۴۴۵.

۴- ص ۳۷۱.

۵- ص ۳۷۹.

خواسته باشم جانب‌داری ننمایم، عرض می‌کنم: «چنانچه هرکس آمده بود حرف‌های گذشتگان و "استادان" را تکرار می‌کرد فلسفه رشد نمی‌یافت. همین مآصدرا اگر از شبهه‌ی بقای موضوع هراسیده بود نمی‌توانست حرکت جوهری‌ته را مطرح کند و اگر میرداماد در نظر مآصدرا توتم و تابو بود، مآصدرا نمی‌توانست علی‌رغم اصالت ماهیت میرداماد، اصالت وجود را عرضه نماید. به قول ارسطو: افلاطون عزیز است و حقیقت از او عزیزتر است. این حرف حکیمانه نیست که فلانی استاد ندیده، یا طبق "موازین" حرف نمی‌زند باید دید چه می‌گوید و حرفش چگونه می‌تواند موّجه باشد».

□ مؤلف درباره‌ی معاد جسمانی نظریه‌ی احسائی را به انکار معاد نزدیک‌تر از نظریه‌ی مآصدرا دانسته است.^۱ البته بعضی فقها (مثلاً مآتقی برغانی معروف به شهید ثالث) مذهب احسائی و مآصدرا را در معاد یکی می‌دانسته و هر دو را تکفیر می‌کرده اما به گمان بنده اگر منصفانه نگاه کنیم جسم هورقلیایی برای تنعم و عذاب در بهشت و دوزخ از جسم تعلیمی مآصدرا مناسب‌تر است و البته نظریه هر دو شان از بعضی ظواهر قرآن و حدیث فاصله دارد والله اعلم.

این را هم عرض کنم که بر شرح کافی مآصدرا نیز ایراد زیاد گرفته شده.^۲ عمادزاده‌ی اصفهانی در مقدمه‌ی حکمت بوعلی سمنانی جلد پنجم نوشته است که مآصدرا در شرح خطبه‌ی علویته کلمه‌ی "قدرة" را "قدرة" [پاره گوشت] خوانده، خود را به تکلف انداخته است.

□ در صفحه ۳۷۸ از قول احسائی آورده‌اند که «عمل بدون علم گاهی پذیرفته می‌شود ولی علم بدون عمل هرگز مورد قبول نیست» و ایراد کرده‌اند که این نوعی ساده‌اندیشی است. به گمان بنده صحیح آن است که علم و عمل را دارای تأثیر و تأثر متقابل بدانیم و دیالکتیک عمل و نظر (پراتیک و تئوری) را جاری و حاکم بدانیم.

□ این که احسائی برای مجرّادات حادث نوعی ماده‌ی نوری و مدت دهری قائل شد^۳،

۱- ص ۳۷۳-۳۷۲.

۲- برای نمونه ر. ک: چهل حدیث، امام خمینی قدس سرّه (صفحات ۵۵۳، ۵۵۰، ۵۲۳، ۳۴۹، ۳۲۵).

۳- ص ۳۷۹.

چیز عجیب و غریبی نیست. آیا خود مآصدرا در فاصله‌ی جسمانیة الحدوث بودن نفس تاروحانیة البقاء شدن آن ناچار نیست بپذیرد که نفس از مرحله‌ی نیمه مجرد گذشته است؟

□ سید کاظم رشتی شاگرد شیخ احسائی گفته است انسان به حکم نقص امکانی نمی‌تواند به معرفت واجب الوجود دست یابد.^۱ مؤلف از این گفته اظهار استبعاد کرده‌اند، باید توجه داشت که شیخیه، معصومین علیهم السلام را اسماء الله می‌دانند و ایشان را موضوع معرفت می‌شمارند نه مرتبه‌ی غیب الغیوب الوهیت را. پس مناسبت و رابطه‌ی پیغمبران با خداوند را انکار نکرده‌اند.^۳

□ شیخ احسائی حرف‌های خود را «مکتوم و مستور از اولی الالباب» انگاشته است^۴ و به نظر مؤلف، سید کاظم رشتی هم با وجود تفکر قوی، با موازین منطقی و فلسفی به درستی آشنا نبود.^۵ به گمان بنده هر دو مطلب صحیح است اما چنان نیست که فقط به همین دلیل به افکار فلسفی این‌ها توجه نکنیم، زیرا چه بسا اشتباهات تفسیر و تأویل‌های متون کهن که منجر به پیدایش و بسط نظریات فلسفی نوین شد. شما ملاحظه کنید از اشتباه فرفور یوس در انتساب اتولوجیا به ارسطو و آمیزش مکتب فلوطین و ارسطو، بزرگ‌ترین جریان فلسفی قرون وسطی در عالم مسیحیت و اسلام پیدا شده است تا آن‌جا که فارابی کتاب جمع بین رأی الحکیمین را نوشته و تصور کرده افلاطون و ارسطو یک چیز می‌گویند حال آن‌که در غالب موارد نقطه‌ی مقابل هم هستند. لذا به گمان من عدم تسلط و تبخّر شیخ احمد در فلسفه‌ی اسلامی از جهتی باعث شده است که او نظریات بکر بیاورد و بحث‌های نوین برانگیزد، چنان‌که هانری کوربن نیز بر این جهت تأکید دارد.

□ این‌که میرزا مهدی اصفهانی (از سران اهل تفکیک) گفته است: اطلاق کلمه‌ی وجود بر خدا جایز نیست «فهو جلّ شأنه لیس بالوجود بل هو ربّ الوجود»^۶. به گمان من

۳ و ۱-ص ۳۹۷.

۴-ص ۳۸۵.

۵-ص ۴۱۰.

۶-ص ۴۴۲.

حرف بدی نزده زیرا ماده‌ی "وجد یجد" در لغت به معنی یافت شدن است و قاعده باید بر حادث اطلاق شود. در آغاز دوران ترجمه کلمه‌ی "ائیت" و "ایس" را در این مورد به کار می‌برده‌اند.

مقاله را با نقل شعری از حسن بن حمزه‌ی شیرازی به پایان می‌برم:

یا سائلاً عتّی لتعرف مذهبی هیهات دونک مانع و منیع
ان کنت تنکرنی انا الفرد الذی لا تابع ابداً ولا متبوع^۱

نگاهی دیگر به ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام

(جلد سوم)

توجه به احادیث برای یک فیلسوف چگونه ممکن است؟ بلی اگر در موضوعات مطرح شده در حدیث بیندیشند و مثل یک فیلسوف به روش فلسفی در آن ژرف‌کاری نمایند، عیبی ندارد؛ اما آیا یک فیلسوف مثل یک فقیه و حتی متکلم باید به احادیث استناد نماید؟ شاید بگویید که حدیث باید با عقل سازگار باشد، اما حقیقت این است که حدیث باید با معیارهای نقلی صحیح، مسلم‌الصدر از معصوم باشد، و در ثانی با زمینه سنجی فضای صدور آن حدیث باید معنای کلمه و عبارت را بفهمیم. حمل اصطلاحات متأخر آفت دیگری در فهم احادیث است.

مرحوم حاج میرزا حبیب‌الله خوئی در شرح نهج‌البلاغه مواردی از شرح مآلصدر را بر اصول کافی ذکر و تنقید می‌نماید؛ از آن جمله است عباراتی در شرح حدیث اول از باب جوامع التوحید: «اعلم ان ذاته تعالی حقیقه الوجود بلاحد... فلا بد ان یکون بها وجود کل الاشیاء و ان یکون هو وجود الاشیاء کلها...»^۱ و نیز در شرح حدیث پنجم از باب حدوث عالم از مآلصدر نقل کرده است: «هو کل الوجود و کله الوجود و ما من شیء الا و هو ذاته او تبع و رشح لذاته، و ما فی الوجود الا ذاته و صفاته و افعاله»^۲ و این‌ها را به لحن استنکار نقل می‌کند؛ زیرا با ظواهر شرع سازگار نیست.

۱- منهج البراعة، ج ۱۳، ص ۱۴۸.

۲- همان، ص ۱۵۰.

در این جا مسأله‌ی تأویل مورد توجه قرار می‌گیرد. بعضی‌ها آیات قرآن را به استثنای آیات الاحکام، همه را متشابه می‌دانند؛ زیرا برداشت افراد از آن‌ها متفاوت است و بعضی دایره‌ی متشابهات را محدودتر گرفته‌اند. آن چه هست مسلماً در تأویل حروف مقطعه و آیات مربوط به حشر و نیز صفات الهی و معجزات انبیاء که در قرآن آمده است، میان صاحب‌نظران مسلمان اختلاف هست و جز این که بگوییم «الله اعلم» و یا تأویل آن را از راسخان در علم (معصومین) بجوییم چاره‌ای نیست و به هر حال به جز معصوم، دیگران در تأویل برابرند؛ چنان‌که در تشخیص اصالت عبارات احادیث نیز باید دقت ورزید که اهل تأویل به آن کاری ندارند و گرنه بسیاری کسان بوده‌اند که از ذهنیات خود عبارتی برمی‌آوردند و گاه می‌پنداشتند که حدیث است!^۱

البته ملاحظه‌کنندگان و شیخ احسائی هیچ کدام معیارهای نقلی را بر احادیثی که دوست می‌داشته‌اند صحیح باشد، حاکم نکرده‌اند و طبق سلیقه و فهم خود برای احادیث معنایی در نظر گرفته‌اند. لذا به گمان من در مقام داوری وقتی پایه مشابه است و وجه ترجیحی باقی نمی‌ماند.

این که مؤلف محترم گفته‌اند معیار ملاحظه‌کنندگان عقل است، و احسائی به تشخیص ایشان مذاق اخباری دارد، به قول مباحثان قدیم هر دو مقدمه ممنوع است؛ چرا که عقل مورد نظر ملاحظه‌کنندگان در شرح احادیث (صفحات ۳۲۲ - ۳۲۰، ماجرا، ...) عقل طبق اصطلاح شرع است؛ و انگهی احسائی اخباری محض نبوده و حتی خودش رسالاتی در اصول دارد.^۲

کسانی هستند که کتابی را می‌خوانند و در باطن می‌پسندند اما به روی مبارک نمی‌آورند. کسانی هم هستند که از اظهار نظر و ارزش‌یابی علمی و انتقادی خوششان نمی‌آید؛ حال آن‌که باید از منتقد با انصاف ممنون باشند و دستش را هم ببوسند. کسانی هم هستند که خیال می‌کنند هر چه بگویند به خرج می‌رود و مال را به ریش صاحبش می‌خرند! مسلماً دکتر دینانی از آن‌ها هستند که قاعدتاً بحث و انتقاد علمی را می‌پسندند؛

۱- برای نمونه ر. ک: هزار و یک کلمه، استاد حسن زاده آملی، ج ۱، ص ۵۳، و نیز داستان شیخ احمد احسائی با شیخ محمد حسن صاحب جواهر (قصص العلماء، ص ۵۴).

۲- ر. ک: روایات الجتات، ج ۱، ص ۸۸-۹۰.

زیرا تفکر با همین «ان قلت...»ها پیش رفته است.

باید دانست وقتی کتابی تألیف و به چاپ سپرده شد، دیگر متعلق به جامعه‌ی فرهنگی است و نمی‌شود گفت چرا مورد انتقاد قرار می‌گیرد؟ حکایت آن سید نوحه‌خوان را به یاد دارید که مرحوم استاد مطهری نقل کرده است که روضه‌ی غلط می‌خواند. عالمی بدو تذکر داد. سید روضه‌خوان گفت: به تو چه مربوط، روضه‌ی جدّ خودم است، هر جور بخواهم می‌خوانم! آیا در تقریر مطالب فلسفی و مباحث تاریخ فلسفه هم فقط کسان خاصی می‌توانند هرچه خواستند بگویند، و فی‌المثل کسی به کفش ملاحظه‌را نباید بگوید کفشک؟ حال آن‌که خود ملاحظه‌را ده‌ها ایراد بر بوعلی سینا گرفته است!^۱

لذا اگر خواننده‌ی این مقاله به بعضی نکات انتقادی برمی‌خورد، دلیل بر این نیست که کتاب را ارزشمند نمی‌داند، بلکه برعکس برای کتاب ماجرای فکر فلسفی... ارزش قائل است و مؤلف دانشمند آن را ارج می‌گذارد؛ الا این‌که در ایران نقد را غالباً یا فحش تلقی می‌کنند یا تعارف، لذا از نقد تلقی غیرنقد می‌شود. مؤلف محترم در مواضع متعدّد کتاب گفته‌اند: «احسایی (و سیدکاظم) فلسفه را نزد استاد نخوانده‌اند؛ لذا ایراداتشان وارد نیست». حال آن‌که به نظر بنده این یک تقریر فلسفیانہ نیست، بلکه باید ببینیم «ما قال» چیست نه این‌که «من قال» کیست. بوعلی سینا هم استاد قابل توجهی نداشته است. تازه همین ایراد هم سابقه دارد و پیش‌تر گفته‌اند و نیز آورده‌اند: «آخوند ملاحظه‌ی نوری ابتدا کتاب فوائدالمهمه احسایی را می‌ستود، سپس گفت من معانی دیگری فهمیده بودم»^۲.

اینک چند نکته‌ی جزئی که در کتاب مشاهده می‌شود:

یک نکته که قبلاً نیز مؤلف محترم در جلد دوم (ص ۳۴۲) اشتباه کرده‌اند و بنده در آینه‌ی پژوهش (ش ۵۰، ص ۷۰) یادآور شده بودم، باز هم در جلد سوم (ص ۲۸۹) همان سهوالقلم تکرار شده! و شعر صاحب بن عباد را به ابن‌فارض نسبت داده‌اند که بین این دو شخص تقریباً چهار قرن اختلاف است.

۱-ر. ک: مقاله‌ی علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو در مجله‌ی معارف، فروردین - تیر ۷۰.

۲- قصص العلماء، ص ۴۲.

شعر این است:

رقّ الزجّاج و رقّت الخمر فتشا کلا و تشابه الامر
فکائنما خمر و لا قدح و کائنما قدح و لا خمر

که بسیار بسیار معروف است و در تمام کتب عرفانی بدان تمثیل می‌کنند. ممکن است گفته شود اشتباه یا بی‌توجهی در نقل صحیح یک شعر چه لطمه‌ای به یک کتاب فلسفی یا تاریخ فلسفه می‌زند؟ جواب این است که وقتی مؤلفی در نقل شعری آن هم پس از یادآوری، مسامحه می‌ورزد؛ چگونه خواننده به سایر منقولات وی خصوصاً از کتب خطّی یا چاپ سنگی و کمیاب اطمینان کند؟ این‌گونه مؤلفان و اساتید ممکن است در نقل عبارات از رسالاتی که دانشجویان تحت نظر ایشان تصحیح می‌کنند، یا در نقل منقولات دیگر دانشمندان در وزن و عرض خودشان هم دچار خبط و خلط و سهو و نسیان و زیادت و نقصان شوند. پس این کلمه‌ی مرحوم علامه قزوینی بیراه نیست که از راه مبالغه و تأکید گفته است: حتی «بسم‌الله» را از حافظه نقل نمی‌کنم بلکه از روی نوشته، می‌نویسم.

اینک نکته‌ای دیگر:

از عناوین فصول کتاب یکی هم «نور یا وجود» است. مؤلف، قول مآلصدر را با تأیید نقل می‌کند که مراد سهروردی از نور همان وجود است: «المصنف عدل عن لفظ الوجود بلفظ النور»^۱. و حاج مآلهادی سبزواری هم سروده:

الفهلویون وجود عندهم حقیقه ذات تشکک تعم

که مرادش از فهلویون حکمای اشراق است؛ حال آن‌که حکمای اشراق وجود را اعتباری می‌دانستند و نور را نه مساوی وجود بلکه ماهیتی شامل همه‌ی ماهیت‌ها می‌انگاشتند^۲. به هر حال خود استاد دینانی متخصص فلسفه‌ی سهروردی هستند.

در ترجمه‌ی یک عبارت، تأمل بیش‌تری لازم است: «ان بین الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية لاصحابه به حسب الاتفاق، بالمعنى المعهود بين الحكماء». در بیان

۱- ص ۱۳۰ به نقل از شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۸۳.

۲- شرح مبسوط منظومه، استاد مطهری، ج ۱، ص ۲۱۷.

عبارت نوشته‌اند: «صدرالمتألهین رابطه‌ی میان وجود و ماهیت را یک رابطه‌ی معهود شناخته شده شمرده، معتقد است این رابطه در نظر حکما به هیچ وجه ناشناخته و بی سابقه نبوده است.» حال آن‌که ترجمه‌ی درست عبارت چنین است: «بین وجود و ماهیت وجود یافته به واسطه‌ی آن، ملازمه‌ای عقلی هست نه یک همراهی اتفاقی، آن‌گونه که میان حکما معهود است.» خود مؤلف نیز در صفحه‌ی بعد (ص ۱۱۵) تأکید کرده مسأله‌ی وجود و ماهیت به سبک صدرالمتألهین در آثار فلاسفه‌ی قبل از وی دیده نمی‌شود. پس «معهود» نبوده است.

به گمان بنده رکود اندیشه در فلسفه‌ی اسلامی از زمانی آغاز شد یا بایستی شروع شده باشد که اولاً ارتباط فلسفه با مسائل زنده و ملموس قطع شد و به کلی تجربیدی گردید؛ ثانیاً در فلسفه هم دچار نوعی طرفداری از «بازگشت ادبی» شدند و از نوآوری ترسیدند؛ یعنی هم خودشان نوآوری نمی‌کنند و هم از کسانی که نوآوری کرده‌اند می‌ترسند و دیگران را هم می‌ترسانند.

این را از این جهت عرض می‌کنم که به گمان بنده، مقاومت در برابر ایرادهای احساسی بر مآلصدر از دیرباز بیش تر از این جهت بوده که احساسی را بنیان‌گذار یک نحله‌ی غالبانه در مذهب می‌انگاشته‌اند و لذا اگر به فرض در مباحث فلسفی هم دو کلمه حرف درست داشته یا دست‌کم سؤال و احتمال قابل توجهی را مطرح کرده است، این را هم مشمول توطئه‌ی سکوت کرده یا مورد طعن و تمسخر قرار داده‌اند. هوچی‌گری و معرکه‌گیری که شأن نقد علمی نیست. نمونه‌ی تاریخی‌اش اظهار نظر دوگانه‌ی سید محمدباقر خوانساری مؤلف روضات الجنات نسبت به شیخ احساسی است که نخست با آگاهی کامل به تمام آثار و عقاید شیخ احمد، پس از مرگ او را با عبارات بسیار محترمانه ستوده و پس از گسترش تکفیر شیخ احساسی و سید کاظم رشتی - بعد از جریان بایبه - خوانساری نیز ذیل احوال شیخ رجب بُرسی به شیخ احمد و پیروان وی تعریض کرده است. هرچند بعضی محققان معاصر شیخیه تغییر عقیده یا موضع‌گیری خوانساری را قبول ندارند.^۱

۱- ر. ک: جزوه‌ی «اهل غرض به صاحب روضات الجنات نفهمیده تهمت زده‌اند»، سید احمد حبیب‌الله.

نویسنده‌ی جزوه‌ی «اهل غرض به صاحب‌روضات الجنات نفهمیده تهمت زده‌اند» از مؤلف کتاب روح مجرد که پیرو محیی‌الدین است، نقل می‌کند: «هنوز صاحب‌روضات الجنات در قید حیات بودند که آثار عرفان شیخ احمد احسایی بروز کرد و فتنه‌ی بایه ایران را فراگرفت؛ به طوری که آن تعریف‌ها و تمجیدها و تحسین‌ها تبدیل به تکذیب شد»^۱. در این جا جالب است اشاره کنم که اقبال لاهوری، بابتی‌گری را تحت تأثیر فلسفه‌ی ملاًصدرا پنداشته است!^۲ ایضاً نویسنده‌ی جزوه‌ی مذکور، قول مشهور و مورد اعتراض شیخ احمد را که «وجود و ماهیت هر دو اصیل اند» و صاحب منظومه بدان تعرض نموده، چنین توجیه می‌نماید:

«مراد از وجود، ماده و از ماهیت، صورت است و شیخ احمد برای هر دو اصالت قائل است، اما به دو جعل، که یکی مترتب بر دیگری است. ماده به جعل اول مجعول است، و صورت به جعلی که متفرع و مترتب بر جعلی که به ماده تعلق گرفته مجعول می‌باشد... پس اگر می‌فرماید وجود و ماهیت هر دو اصالت دارند، یعنی هر دو تحقق دارند، ولی نه در عرض هم بلکه در طول هم...»^۳.

با این تقریر شاید دیگر جای استغراب و استبعاد نباشد. چه از جانب مخالفان و چه از جانب مدافعان ملاًصدرا یا شیخ احسایی برخوردارها شدید است.^۴ و جالب این‌که اهل تفکیک هیچ یک را قبول ندارند و به هر دو می‌تازند. اما این‌که کدام از این دو (ملاًصدرا و شیخ احمد) پاسخ مشکلات ذهنی را می‌دهند؟ باز هم امری نسبی است. مثلاً شیخ احمد به سه نوع جسم قائل است در سه مرتبه از لطافت، و نیز می‌گوید: «جسم هیچ‌گاه نفس نمی‌شود، جسم طبق حرکت جوهری در همان جسمانیت ترقی می‌کند...»^۵.

این‌که بحث در این نکته‌ی خاص (محاكمه‌ی پیروان صدرالمتألهین و شیخ احسایی به لحاظ فلسفی) مورد تأکید قرار گرفت، برای آن است که برخلاف موارد دیگر که مؤلف

۱- ص ۱۴.

۲- سیر فلسفه در ایران، ترجمه‌ی آریانپور، ص ۱۰۸.

۳- جزوه‌ی پیش‌گفته، ص ۱۴، بقیه‌الله، ج ۴، ص ۳۴۰، ۲۲۷.

۴- ک: مجله‌ی معارف، آذر و اسفند ۱۳۶۴.

۵- بقیه‌الله...، ج ۳، ص ۷۰-۶۸.

با سعه‌ی صدر برخورد کرده، این‌جا نوشته‌اش جنبه‌ی متعصبانه و ردیه‌نگاری دارد و گاه صورت جدل به خود می‌گیرد که چرا سید کاظم رشتی در شرح قصیده، براساس موازین عرفانی سخن گفته؟ و در اصول العقاید، عرفان را رد کرده است، عیناً می‌توان گفت ملاًصدرا نیز در کسر الاضنام الجاهلیه و رساله‌ی سه اصل بر تصوف تاخته و در سایر کتب خود به عرفا نزدیک است. باید دید از چه جهت رد کرده و از چه لحاظ تأیید نموده‌اند. به قول خود دکتر دینانی «گزاف نیست اگر ادعا کنیم که هیچ آیین و طریقه‌ای نیست، مگر این‌که با مظاهری از عقل همراه است»^۱. نویسنده به دنبال آن می‌افزاید: «اعتبار و اهمیت عقل به اصول عقاید، محدود نمی‌گردد بلکه در استنباط احکام فرعی نیز عقل نقش عمده و اساس خود را ایفاء می‌نماید». در این‌جا باید گفت عقل، استقلالاً نقشی در فروع ندارد و حتی یک حکم فرعی از عقل محض استنباط نمی‌شود، بلکه دلیل عقلی طریق فهم سه دلیل دیگر (قرآن، سنت، اجماع) است و تازه حجیت هم به حجیت سنت برمی‌گردد.

آیا هم‌چنان که مؤلف محترم نقل کرده‌اند، مناسب نیست که به باستان‌شناسی معرفت^۲ بپردازیم و به آن نواحی برسیم که عقل با وهم آمیخته بوده و از اعماق تاریک ماقبل تاریخ به روشنایی تاریخ رسیده است.

مؤلف پیشنهاد می‌کند مبحث عقل را از اپیستمولوژی به انتولوژی (یعنی از معرفت‌شناسی به وجودشناسی) منتقل سازیم. این همان کاری است که هگل در فلسفه‌ی غرب صورت داده است. اگر هم‌چون هگل تصور کنیم که عقل خودش را در تاریخ تحقق می‌بخشد، باید به نوعی تکامل عینی معتقد باشیم. پس باید اندیشه‌ی اساتید فلسفه از چهارصد سال پیش به این طرف تکانی خورده باشد، نه این‌که همان تکرار مکررات. شک نیست ملاًصدرا متفکر بزرگ و دوران‌سازی است، اما جمود بر او و پنهان شدن در پشت او و غیرقابل تصور دانستن هرگونه نقد و نفی او، فلسفیانہ نیست. حداقل این است که شیخ احمد و پیروان او جرأت تنقید ملاًصدرا را داشته‌اند و سدی را شکسته‌اند و

۱- ماجرای فکر فلسفی...، ج ۳، ص ۲۵۷.

۲- ص ۲۶۲.

احتمالات و فرض‌های دیگری مطرح کرده‌اند.

از این‌که بگذریم انصافاً آن چه گفته‌اند غالباً نه اثبات‌پذیر است نه نفی‌پذیر، و از باب تخیل است و ترجیح حرف‌های یکی بر دیگری که شاید وجهی نداشته باشد. کسانی که مجلّات ماجرای فکر فلسفی در اسلام را دیده‌اند انتظار داشتند دکتر دینانی متفکران عرفانی مسلک را نیز مورد توجه قرار دهند. اتفاقاً کتاب دفتر عقل و آیت عشق^۱ موضوعش عارفان و باطنیان است. در کتاب مذکور از ابن سینا و عرفان^۲ با اشاراتی به ابوالحسن عامری^۳ سخن می‌رود. فصلی تحت عنوان ناصر خسرو و ابویعقوب سجستانی دارد^۴ که پر مطلب است و برای کسانی که وقت و دقت کافی نظر با اصل متون این پرمفکر اسماعیلی آشنا شوند مفید است.

ما در میان عارفان، متفکران فلسفی منش زیاد داشته‌ایم مانند عین‌القضات همدانی و نیز شارحان ابن عربی اعم از شیعه و سنی که برای پی‌جویی و پی‌گیری تحولات فکر فلسفی باید حتماً به اینان پرداخته شود. اندیشمندان باطنی که آثارشان مورد توجه مستشرقان و استشراق‌زدگان قرار گرفته، خود مقوله‌ی مستقلی است و کلاً می‌توان باطنیان را حاملان فلسفه‌ی نوافلاطونی در عالم اسلام انگاشت.

۱- طرح نو ۱۳۸۱.

۲- ص ۱۴۵.

۳- ص ۱۷۸.

۴- ص ۲۶۶.

سیر فلسفه در جهان اسلام*

عناوین عمده‌ی کتاب بر روی هم آن‌چنان‌که بعضی مترجمین کتاب‌ها اشاره کرده‌اند، دیدگاه عرب‌گرایانه‌ی مؤلف را نشان می‌دهد. مؤلف لبنانی است و اصل کتاب را به انگلیسی نوشته^۱. این اشتباه یا تعمد تأسّف‌انگیز که هر چه به عربی نوشته شده، نویسنده‌اش عرب است یا جزء علوم و فرهنگ عرب شمرده می‌شود، از همان صفحات اوّل کتاب تا آخر پدیدار است و با آن‌که برای اهل مطالعه و تحقیق و حتی برای خود مؤلف روشن است که «تقریباً همه‌ی شخصیت‌های برجسته‌ی اسلام، ایرانی تبار بودند»^۲ مع‌الوصف همو می‌نویسد: «ناچیزی نسبی عنصر مابعد طبیعی ایرانی در اندیشه‌ی اسلامی آشکار است»^۳. و همو می‌نویسد: «فلسفه‌ی اسلامی حاصل جریان فکری مرکبی است که در آن سریانیان، عرب‌ها، ایرانیان، ترکان، بربرها و دیگران شرکت فعالانه داشته‌اند لکن عنصر عربی این جریان فکری به قدری غالب است که سزاوار است آن را فلسفه‌ی عربی بنامیم»^۴. این عبارت از یک محقق منطقی شگفت‌انگیز است. ما برای روشن شدن مطلب، خوانندگان را به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران استاد مطهری ارجاع می‌دهیم.

و در همین مایه است کم‌توجهی مؤلف به فلسفه‌ی شیعی - ایرانی متأخر و نیز

* سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

۱- ر. ک: مقاله‌ی کامران فانی، نشر دانش، مهر و آبان ۷۲، ص ۴۰.

۲ و ۳- ص ۵۳.

۴- ص ۷.

اندیشه‌ی معاصر ایرانی که دکتر حدّاد عادل نیز اشاره کرده‌اند.^۱ نکته‌ای دیگر که بر مؤلف می‌توان گرفت کم‌گویی و ایجاز مُخَلّ است که مخصوصاً در فصل تصوّف^۲ آشکارا به چشم می‌خورد. نظم زمانی و نظم منطقی رعایت نشده، مثلاً اخوان الصفا را باید پیش از ابن سینا شرح می‌داد. حتی فیلسوفان حوزه‌ی ابوسلیمان سجستانی (فصل ششم) را هم باید بعد از فارابی و پیش از ابن سینا مطرح می‌کرد؛ چون این دو جریان در تکامل فلسفه در فاصله‌ی فارابی تا ابن سینا تأثیر آشکار داشته است.

اهمّیت دادن به ابن رشد^۳ که او هم عرب نبوده، بلکه اندلسی بوده است، از نوعی دید اروپا مرکزینی سرچشمه می‌گیرد؛ چون ابن رشد ارسطو را بهتر فهمیده و چون در مسیر تحوّل فکری غرب منجر به رنسانس نقشی داشته است، نویسنده‌ی لبنانی به او بیش از ملاًصدرا اهمّیت می‌دهد. در این کتاب تاریخ فلسفه اسلامی از متفکر اصیلی مثل میرداماد فقط یک بار نام برده شده است^۴ و جالب این‌که اکثر قریب به اتفاق آثار میرداماد به عربی است!

در فصل آخر کتاب، مؤلف از چند نویسنده که گرایش به مکتب‌های جدید فلسفی غرب (پوزیتیویسم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و...) داشته‌اند، نام برده که مترجم ایراد می‌گیرد این‌ها «هیچ سنخیتی با تفکر اسلامی ندارد».^۵ البته در عصر ترجمه (قرن دوم و سوم هجری) نیز می‌شد ایراد گرفته شود که حرف‌های افلاطون و ارسطو (تا چه رسد به حرف‌های ذیمقراطیس و فیثاغورس و غیره) سنخیتی با تفکر اسلامی ندارد، اما سیر تفکر ادامه یافت و مسلمین با ایجاد مکتب‌های توفیقی و تلفیقی موفق شدند زبان مشترکی میان دین و فلسفه پیدا کنند و در این راه از کوشش‌های تلفیقی متفکران مسیحی، یهودی و گنوسیست پیش از اسلام سود جستند؛ چنان‌که فلوطین را با ارسطو درآمیختند و مشائیان با طرح نظریه‌ی صدور و فیض – که فی الواقع با عقاید بنیان‌گذار مکتب مشائیان

۱- ص ۳۹۴.

۲- ص ۲۶۵-۲۵۲.

۳- ص ۲۹۰.

۴- ص ۳۲۶.

۵- ص ۳۹۴.

(ارسطو) انطباقی نداشت – چارچوب نظری برای عارفان بعدی و حکیمان متأله پدید آوردند. نکته این است که چون نظریات تلفیقی و توفیقی قدما مشمول مرور زمان شده، از ناحیه‌ی آنها خطر و ضرری احساس نمی‌شود. امروزه حتی نویسندگان مقتید به شریعت، به امثال ابوالعلاء، ابن راوندی، ابوحنیفان، نظام و نیز صوفیان افراطی با دید همدلانه یا دست‌کم غیر خصمانه‌ای می‌نگرند. ولی در مقابل معاصران که متأثر از فکر بیگانه‌اند (مگر نه این‌که افلاطون و ارسطو هم بیگانه بودند) جبهه‌گیری می‌شود. تصوّر این جانب این است که کلیت اسلامی از چندگانگی و چندگونگی اندیشگی هیچ زیانی نمی‌بیند بلکه سود نیز می‌برد، و انتشار کتب تحلیلی تاریخ فلسفه از گونه‌ی همین کتاب، خود قدمی است در راه پیشرفت فکر و تعقل.

تاریخ فلسفه در اسلام*

تاریخ فلسفه‌ی اسلامی م. م. شریف که مرکز نشر دانشگاهی ترجمه و انتشار آن را برعهده داشته است، به خوش خوانی و آسان‌یاب بودنِ مطلب ممتاز است. بدین معنا که هر خواننده‌ی متوسط الحال نیز می‌تواند از آن بهره‌گیرد. در عین آن‌که برای خواننده‌ی متخصص نیز ملال‌آور نیست. پیش‌تر سه مجلد از این کتاب که نحله‌های فکری مهم عالم اسلام و نیز وجوه تمدنی آن را می‌نمایاند منتشر گردیده بود؛ اینک جلد چهارم که نوزایی فکری در عالم اسلام طی قرون نوزدهم و بیستم میلادی را بررسی می‌نماید، در دست ما است.

ناشر در مقدمه قید کرده است که دو فصل یکی راجع به ایران و یکی راجع به ترکیه از این کتاب حذف گردیده، با این استدلال که هرگاه که دو فصل ترجمه می‌شد بایست جوابیه و ردیه‌ای هم برای آن تهیه می‌گردید، لذا از هر دو صرف نظر شده است. ممکن است خواننده بگوید که اصولاً شأن یک کتاب فلسفی همین بحث و نقد و ایرادهاست و چه خوب بود که ناشر خواننده را دست‌کم نمی‌گرفت و اگر خواننده را در سطحی نمی‌داند که شخصاً متوجه عیب و نقص مطلب متن شود، باری می‌شد پس از ترجمه‌ی عین مطلب، جواب او را هم در حاشیه می‌دادند تا خواننده‌ی کتاب تاریخ فلسفه، خود قضاوت کند. گذشته از این نکته‌ی مهم، ترجمه خوش‌خوان و روان است و تحولات فکری مهم

* تاریخ فلسفه در اسلام، جلد چهارم، م. م. شریف (گروهی از مترجمان). مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، ۲۸۳ ص.

دنیای اسلام را هم بین عرب‌ها و هم آفریقایی‌ها و غیره بررسی می‌کند. جالب این‌که مقاله‌ای تحت عنوان «رنسانس فلسفی در ایران» به بررسی افکار حاج مآلهادی سبزواری اختصاص داده شده، ولی نویسنده‌ی محترم (دکتر نصر) در این مقاله گویا توجه به معنای رنسانس نفرموده‌اند؛ آیا اندیشه‌ی حاج مآلهادی کدام نشان از نوآیین بودن و نوزایی را در خود دارد؟ اگر فی‌المثل تاریخ تألیف کتاب‌های حاج مآلهادی را چند قرن عقب‌تر بگذارند، آیا هیچ چیز تغییر نمی‌کند؟ معروف است که آن مرحوم روی قاعده‌ی ابصار، عکاسی را ممکن نمی‌دانست و هنگامی که عکسش را گرفتند و به خودش نشان دادند، فرمود این با قواعد ما نمی‌سازد و شگفت‌زده شد.

اشتباه نشود ما منکر مقام عالی عرفانی و پارسایی و دانش وسیع حاج مآلهادی سبزواری نیستیم و نیز منکر این نیستیم که آن مرحوم حکمت قدیم را با حسن سلیقه تدوین کرده، به طوری که پس از او منظومه، کتاب درسی حوزه‌ها شده و هنوز هم هست. اما اطلاق رنسانس فلسفی را به فلسفه و عرفان به روایت سبزواری، دقیق و یا درست نمی‌دانیم.

آن چنان که گویند و بعضی دیگر از مستشرقان اشاره کرده‌اند، در اواخر قاجاریه – شاید هم زمان با شهرت تدریس و تألیف حاجی سبزواری – در حوزه‌های عقلی ایران تمایل پیدا شده بود که از افکار غربیان باخبر شوند. یک مآلی یهودی همدانی در همان زمان هاگفتار درباره‌ی روش به کار بردن عقل دکارت را ترجمه کرده، قدری دیرتر امثال آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم‌خان بعضی مقالات حکمت غربی را ترجمه یا اقتباس کرده‌اند. در همان زمان‌ها یک تمایل ناسیونالیستی باز یافت گذشته و احیای زبان فارسی و متأثر ایرانی نیز پدید آمد که شاید با انجمن‌های پارسیان هند و نیز مستشرقان بی‌ارتباط نبود. در اواخر عهد ناصرالدین شاه انتشار کتاب در ایران نیز اوج و رونق بی‌سابقه‌ای یافت و حتی تجدد و پیشرفتی در شیوه‌ی تألیف نیز پیدا شد؛ (نمونه: نامه‌ی دانشوران ناصری که متأثر از کتاب‌های چاپ شده در عثمانی و هند و اروپا و کشورهای عربی بود).

اجمالاً می‌شود احیای فرهنگی عصر ناصری را که بالاخره منجر به تحوّل فکری

زمینه‌ساز مشروطیت گردید، مورد توجه و مطالعه خاص قرار داد؛ اما اطلاق رنسانس فلسفی به حکمت و عرفان سبزواری - که بهترین خلاصه‌اش اسرارالحکم فارسی است - خالی از مسامحه به نظر نمی‌آید. آنچه مسلم است جهان اسلام هنوز به رنسانس خود - معادل رنسانس اروپایی - نرسیده یا دست‌کم این مرحله را نگذرانده است.

محبوب القلوب*

سیره نویسی حکما و ذکر احوال و اقوال و آثار آنان پیش از اسلام و پس از آن سابقه داشته و فن دلکشی بوده است. مرحوم استاد محمد تقی دانش پژوه در مقدمه‌ی مفصلی که بر ترجمه نزهة الارواح شهرزوری^۱ نگاشته، فهرست تحلیلی نسبتاً کاملی از این گونه آثار به دست داده است که مورد استفاده‌ی محققان کتاب مورد بحث ما نیز واقع شده، از آن جمله این‌ها را ذکر کرده‌اند:

- فردوس الحکمة علی بن سهل طبری
- تاریخ الاطباء والحکماء یحیی نحوی
- تاریخ الاطباء والحکماء اسحاق بن حنین
- طبقات لاطباء والحکماء ابن جلجل
- فهرست ابن الندیم (یا: ندیم)
- صوان الحکمة ابوسلیمان سجستانی
- طبقات الامم قاضی صاعد اندلسی
- الملل والنحل شهرستانی
- تتمه صوان الحکمة بیهقی

* محبوب القلوب (المقالة الاولى)، قطب الدین محمد بن شیخ علی الاشکوری الدیلمی اللاهیجی، تصحیح: الدكتور ابراهیم الدیاجی، الدكتور حامد صدقی، نشر میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱- ترجمه‌ی مقصود علی تبریزی.

— اخبار الحکماء قفطی

عیون الانبیا فی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه نزهة الارواح شهرزوری^۱
 قطب الدین (یا: بهاء الدین) اشکوری (متولّد حدود ۱۰۲۰ ه. ق و متوفی بعد از ۱۰۸۸ ه. ق) از علمای شیعی و حکیمان و عارفان عصر صفوی است که مدّتی نیز شغل قضاوت و امامت جمعه و جماعت در لاهیجان داشته و آثاری به نثر فارسی و عربی (و گاه مختلط) و نیز اشعاری متوسط و زیر متوسط دارد. از جمله آثار اشکوری در مقدمه‌ی کتاب به این موارد اشاره شده است^۲:

— اعمال القلب (ظاهراً همان الخطرات القلبیه)

— تفسیر الشریف اللاهیچی^۳.

— ثمره الفؤاد در اسرار عبادات

— خیر الرجال (در شناخت رجال اساتید من لایحضره الفقیه)

— شرح الصحیفه السجّادیه (ترجمه و شرح مختصر فارسی بر صحیفه سجّادیه)

— فانوس الخیال (یا الرسالة الممثالیه) در بیان عالم مثال، برزخ.

— وی در این کتاب کوشیده است معراج پیغمبر را نیز بر این اساس توجیه نماید و این همان کاری است که بعدها شیخ احمد احسائی بدان دست یازیده است و بدیهی است که مسأله‌ی خیال منفصل و تجرّد خیال به نحو دیگری در حکمت متعالیه نیز مطرح است. اما مهم‌ترین اثر اشکوری همین کتاب مورد بحث ماحبوب القلوب است با یک مقدمه و سه مقاله و یک خاتمه (که چاپ حاضر شامل مقاله‌ی اوّل از آدم علیه السلام تا ظهور اسلام می‌شود).

اشکوری گوید حکمت برای نفس انسانی به چند طریق حاصل می‌شود: یکی بدون تعلیم و تعلّم بشری و با مأموریت از عالم بالا برای اصلاح نوع و این نبوّت است به معنی فراتر رفتن از زمین^۴ و دیگر حکمتی است که با درس و بحث به دست می‌آید و آن

۱- ص ۲۲-۱۹ مقدمه‌ی کتاب.

۲- تلخیص از صفحات ۴۵-۳۱ مقدمه‌ی کتاب.

۳- به کوشش مرحوم محدّث ارموی چاپ شده است.

۴- ص ۲۸-۲۷.

به تعبیر یونانیان فلسفه است یعنی دوستاری دانش^۱.

جالب است که اشکوری کلمه‌ی "نبی" را از "نباء" به معنی خبر نگرفته بلکه از "نبؤ" به معنی رفعت گرفته است.

به هر حال با این تعریف اشکوری حکما و انبیاء و ائمه را با هم می‌آورد، هم‌چنان‌که عربی و فارسی را در هم می‌آمیزد و از شعر فارسی و عربی شاهد ذکر می‌کند. مذاق عرفانی او در جای‌جای کتاب آشکار است و ارادت و سرسپردگی‌اش به ائمه شیعه علیهم‌السلام از آن‌جا پیداست که مقاله‌ی سوم کتاب را به ائمه اختصاص داده است.

خصوصیات سبک محبوب القلوب به لحاظ قالب و محتوی آن چنان‌که محققان کتاب در مقدمه آورده‌اند، چنین است: استشهاد به احادیث و اخبار گرچه گاه بی‌تناسب به‌نظرمی‌آید چنان‌که برای توضیح اقوال یونانیان، اخباری از امام باقر و امام سجّاد و امیرالمؤمنین علی علیهم‌السلام آورده است^۲ و نیز استشهاد به حکایات^۳ و شعر فارسی^۴ و شعر عربی^۵ و هم در آمیختن عبارات فارسی و عربی^۶ و نیز تأویل، چنان‌که حکایتی از لقمان را تأویل نموده است^۷.

در این مجلد ترجمه‌ی آدم، شیث، ادريس (که به گفته‌ی مؤلف همان هرمس اول است) و دو هرمس دیگر، اسقلبیوس طبیب، بقراط، جالینوس، لقمان، انوبادقلس، فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو و اسکندر (که به گفته‌ی مؤلف اقوی این است که همان ذوالقرنین قرآن باشد)، اسکندر افرودیسی، ثاوفرسطوس، دیوجانس، شیخ یونانی (فلوطین)، اومیرس (هومر)، سولون، زنون (رواقی)، تالس ملطی، انکساغوراس، انکسیمانس، زرتشت، ذیمقراطیس، ابرقلس، فرفوروس و... به چشم می‌خورد تا برسد

۱- ص ۲۸.

۲- ص ۵۱-۵۰.

۳- ص ۵۲.

۴- ص ۵۳.

۵- ص ۵۵.

۶- ص ۵۶.

۷- ص ۵۷.

به یحیی نحوی که رابط دوران قبل از اسلام و بعد از اسلام شمرده می‌شود^۱. مؤلف دو حکایت در دو موضع از کتاب نقل کرده است که دو دیدگاه نسبت به فلسفه را در عالم اسلام نشان می‌دهد. یکی حکایت عمرو و عاص فاتح مصر که به دستور خلیفه‌ی دوم کتابخانه‌ی اسکندریه را آتش زد یعنی شش ماه سوختِ حمام‌های شهر از این کتاب‌ها تأمین می‌شد^۲ و دیگر حکایت یحیی بطریق است که عامل فارس می‌خواست او را از جای خودش آواره سازد و او نامه به علی بن ابیطالب (ع) نوشت و حضرت به فرزند خود محمد بن حنفیه دستور داد که برای آن حکیم امان‌نامه بنویسد^۳ و بدین‌گونه عجب نیست که اکثریت حکمای اسلام متشیع‌اند یعنی یا اسماعیلی و یا زیدی و یا امامی هستند و متفکران فلسفی مآب سنی مذهب غالباً ضد فلسفه بوده‌اند (مانند محمد غزالی و فخر رازی) و بسیار جای تعجب است که بعضی محققان شایسته‌ی احترام نسبت کتاب سوزی را از عمرو و عاص نفی کرده‌اند. از کسانی که به عترت توهین کردند چه عجب که به "کتاب" نیز تعرض کرده باشند و به بهانه‌ی "کفانا کتاب الله" مسلمانان را بی‌نیاز از موارث تمدن بشری پنداشته باشند حال آن‌که همانان برای نوشتن حساب بیت‌المال نیز نیاز به ایرانیان متمدن داشتند و البته سیر تاریخ آن خشک‌اندیشی را محکوم کرد و روش علی بن ابیطالب (ع) در اعطای امنیت به حکیمان و عالمان اجرا شد. هم‌چنان‌که پیغمبر نیز طلب علم را ولو در "چین" سفارش فرموده بود.

ذکر این نکات از این جهت بود که گرایش شیعیانه نویسنده‌ی محبوب‌القلوب را کاملاً متناسب با مشرب حکیمانه و عارفانه‌ی او می‌یابیم و لذا محبوب‌القلوب کتابی است که در خواننده‌اش نیز حکمت دوستی را القاء می‌نماید. و نمایش گرایش عرفانی و فلسفی و معنویت عالی در عصر صفوی است.

البته کتب قدیم را باید با انتقاد نگریست و محبوب‌القلوب که مطالبش تلفیقی از مآخذ گوناگون با مشرب‌های متفاوت است، بیش‌تر باید مورد تأمل قرار گیرد و خوب

۱- ر. ک: فهرست کتاب.

۲- ص ۳۸۵.

۳- ص ۳۸۸.

بود که محققان محترم کتاب مقایسه‌ها یا ارجاعاتی در این زمینه صورت می‌دادند. جوهر اعتقاد اشکوری در رابطه‌ی دین و فلسفه چنین است: «العقل شرع من داخل والشرع عقل من خارج فهما متعاونان متعاضدان»^۱ از همین جهت که قرآن کافران را بی‌عقل نامیده و عقل و وحی را به‌روی هم «نور علی نور» خوانده است.^۲

به یک نکته مهم درباره‌ی مقدمه‌ی کتاب اشاره می‌شود و آن این‌که کتابی در ایران چاپ می‌شود و مؤلف آن ایرانی است و حتی در متن کتاب شعر و نثر فارسی را با عربی درآمیخته است چه خوب بود که مقدمه‌ی کتاب را نیز محققان به فارسی می‌نگاشتند. هم‌چنان‌که در مورد بعضی متون عربی دیگر که میراث مکتوب چاپ کرده است همین کار صورت گرفته است.

و اگر فرض محققان کتاب بر این بوده است که خواننده‌ی محبوب القلوب فارسی نمی‌داند، پس تکلیفش با عبارات و اشعار فارسی کتاب چه خواهد بود؟

و جالب‌تر این‌که عبارات عربی مقدمه‌گاهی سخت بوی فارسی، آن هم فارسی رسانه‌های جمعی را دارد یک نمونه نقل می‌کنم و داوری را به خوانندگان عربی‌دان و فارسی‌شناس واگذار می‌نمایم: «اهتم المؤلف بالاخلاق والحكمة العملية باعتبار البعد العام لها و باعتبار بعدها الصانع للانسان و المهتم بتربيتها اكثر من الابعاد الاخرى»^۳ که ملاحظه می‌شود کلمه‌ی «بعد» در همین معنی یومیه‌ی ما به کار رفته که عرب فصیح معاصر چنین نمی‌گوید.

۲ و ۱-ص ۱۰۲.

۳-ص ۴۷.

منشآت میبدی*

نامه‌هایی که از معاریف گذشته باقی مانده به لحاظ‌های مختلف ادبی و اجتماعی می‌تواند قابل بررسی و نگرش باشد، از آن جمله در زبان فارسی از مکتوبات عین‌القضات؛ مکاتیب غزالی؛ مکتوب قطب محیی؛ نامه‌های مولوی... می‌توان نام برد. قاضی کمال‌الدین امیر حسین یزدی از فضلالی برجسته ایران در قرن نهم است که به شغل قضاوت در یزد مشغول بوده و دارای تألیفات ارزشمندی در ادبیات و علوم عقلی است:

شرح کافیه

شرح هدایه

شرح طوابع

شرح شمسیه

شرح دیوان منسوب به حضرت علی(ع).

او از شاگردان ملا جلال دوانی بوده و در نظم "منطقی" تخلص می‌نموده و علی‌الاقوی در سال ۹۱۱ یا ۹۰۹ هـ. ق در جریان سنی‌کشی‌های شاه اسماعیل صفوی به قتل رسیده است.^۱

در این مجموعه یک نامه هست خطاب به یکی از سلاطین مشهور که بی‌باکانه از

* منشآت میبدی، قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی، تصحیح و تحقیق دکتر نصرت‌الله فروهر، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶، ۳۲۶ ص.
۱- صفحات ۱۹-۱۶ مقدمه.

لشکریان او و نظام مدیریتش انتقاد شده است و وضع آن روزگار را به خوبی نشان می‌دهد: «نواب آن عالی جناب با زبردستان در نهایت ظلم و عدوان معامله می‌نمایند. اولاً با مزارعان که با وجود که تمامی حاصل محصول خود را به محصل می‌سپارند، به انواع مطالبات دیگر ایشان را تعذیب و تعنیف می‌فرمایند... طایفه طایفه فرار را بر قرار اختیار می‌نمایند^۱. «تجار را در آن بلاد گذار میسر نیست، رونده و متردد را قرار مقدر نی». سببش این بود که اجناس وارده را به عنوان حکومت خریداری و از دادن بهای آن خودداری می‌نمودند و معترض را به چوب می‌بستند^۲. هم‌چنین بازاریان و حتی خانه‌نشینان در فشار و آزار بودند^۳ و از همه بدتر «لشکریان... بر مال و منال و اهل و عیال مسلمانان دست‌درازی و سرفرازی می‌دادند»^۴ سادات هم مورد ستم واقع می‌شدند. در این جا قاضی به دو روایت و یک آیه^۵ در تکریم خاندان علی (ع) اشاره می‌نماید که دوستداری او را نسبت به اهل بیت نشان می‌دهد و قتل او را به تعصب بی‌وجه می‌نمایاند. قاضی میبیدی مردی عارف مسلک بود و مدعی وارستگی است و حتی پذیرفتن شغل قضا را نوعی انجام وظیفه‌ی شرعی می‌دانست و این‌که در این مقام متعین است به حساب گذاشته و در صدد استعفا و کنار رفتن بوده است تا به کار تألیف و تصنیف بپردازد. البته دشمنانی هم داشت که علیه او سعایت می‌نموده‌اند و او در بعضی نامه‌ها از خود دفاع کرده است^۶.

مخالفان قاضی حتی او را تکفیر کردند و بدو نسبت دادند که عقاید فلسفی دارد و باورهای دینی‌اش مخدوش است. او در نامه‌ی مفصلی، از بسیاری عالمان و عارفان که مورد تکفیر واقع شدند، نام می‌برد و از جنید نقل می‌کند که «لا یبلغ العبد درج الحقیقه حتی یشهد علیه الف صدیق بانه زندق»^۷. در همین نامه است که از قتل عین‌القضات به عداوت

۱- ص ۲۳۰.

۲- ص ۲۳۱.

۳ و ۴- ص ۲۳۲.

۵- ص ۲۳۳.

۶- ص ۲۸-۲۶ مقدمه.

۷- ص ۱۹۸.

ابوالقاسم استرآبادی (صحیح: اسدآبادی) یاد می‌کند^۱. جالب است خود محمد غزالی را که شخصاً از تکفیرکنندگان دیگران بوده است، طبق نقل میبدی از شرح مقاصد به نفی حشر اجسام متهم کرده‌اند^۲. بدیهی است وقتی موج قشری‌گری برخاست به احدی ابقاء نمی‌کند و به همه می‌رسد.

در یک نامه‌ی بسیار پراهمتیت انتقادات اجتماعی قاضی میبدی به چشم می‌خورد و معلوم می‌شود قتل او فی الواقع نه به سبب عقاید مدرسی بلکه شاید به سبب موضع‌گیری‌های مردمی و عدالت خواهانه‌ی او بوده است، شبیه آن چه درباره‌ی عین‌القضات رخ داد. «مطلق ظلمه و فسقه دشمن منند، بعضی به تعزیر یا حدّ متأذی شده‌اند و بعضی خوف ایذا دارند، و متولیان و متصرفان اوقاف و مرتزقه که به حق خود قانع نیستند، خصومت تامّ می‌ورزند و اهل حسد هم بسیار و بی‌شمارند»^۳. و نیز «اشرار یزد آن زمان از من راضی شوند که با ایشان موافقت کنم و چون این نقش صورت نمی‌بندد، پیوسته با من عداوت و خصومت می‌ورزند و هرچند که من تنزل و تحمل بیش تر می‌کنم ایشان انگیزِ فتنه و فساد بیش تری می‌کنند»^۴. و از احتیاط شدید خود یاد می‌کند: «دل من در معظم احکام، مطمئن نیست و در اکثر مرافعات میل به تصالح می‌کنم و اگر تصالح میسر نشد... تصوّر می‌کنم که در آبی مستغرق شده‌ام و نفس من گرفته...»^۵. قاضی بسیار رقیق‌القلب بوده و تا تاریخ نوشتن آن نامه حکم قتل صادر نکرده بوده است^۶.

فساد مالی شدید در آن روزگار به این شرح بیان شده است: «اوقاف به ضبط است و اکثر موقوفات به تصرف متغلبه است یا به ملکیت یا به اجاره‌ی طویل... و اگر قاضی با فرّق ثلاثه متفق است، می‌گویند مردی نیک است و او را هم از اوقاف زهرماری می‌دهند

۲ و ۱-ص ۲۰۱.

۳-ص ۱۶۴.

۴-ص ۱۵۶-۱۵۵.

۵-ص ۱۵۶.

۶-ص ۱۵۷.

و اگر مخالف است، به هر طریق که می‌توانند دفع او می‌کنند.^۱ در این جا نکته‌ای به نظر می‌آید که از آن همه اوقاف که طی قرن‌ها به صیغه‌ی شرعی صحیح صورت گرفته، چه باقی مانده است؟ جز این که دزدان موجّه همه را خورده‌اند.

بعضی نامه‌ها به عربی است و در یک نامه تماماً از آیات قرآنی استفاده کرده که نشان می‌دهد قاضی ادیبی کامل و حافظ قرآن بوده است. تمثّل او به اشعار فارسی خصوصاً اشعار حافظ شیرازی، ذوق عرفانی و علاقه‌ی خاصّ قاضی را به این شاعر عارف و آزاده‌منش می‌رساند.

در پایان ضمن آن که از انتشار این گونه کتب و نیز چاپ و صحافی آن رضایت حاصل است، به نمونه‌ای از موارد جزئی اشتباه که برخورد شد، اشاره می‌نماید. این عبارت را بخوانید: «اهل فضل و کمال، غرانه کش جهّال؛ مساجد و معابد، بیت اللطف و خانه‌ی حَمّار» و مدارس و خوانق، اصطبل ترکان و اشرار؛ مرکز از سلاطین که از ربقه‌ی اسلام دور و از نور ایمان مهجور بوده‌اند، شمه‌ای از این امور ظاهر نگردیده فکیف در دیاری که دعوی اسلام نمایند ذره‌ای از این دیده باشند.»^۲ در توضیح "غرانه کش" نوشته‌اند «شاید غراچه و به معنی ابله و نادان...». درحالی که واضح است "غرابه کش" به معنی حمل‌کننده‌ی ظرف بزرگ شراب است چنان‌که حافظ گوید:

حافظ غرابه کش شد و مفتی پیاله نوش

در این جا فعلاً مجال این بحث نیست که "غرابه" درست است یا "قرابه". ضمناً در عبارت منقوله، "مرکز" غلط و "هرگز" صحیح است. و معنی عبارت روشن است. در صفحه ۴۷ س ۳ نیز «من لدنکم» مرجوح و شاید «من لدیکم» ارجح باشد.

۱- ص ۱۷۳.

۲- ص ۲۳۳.

تحفة المحیّین*

درباره‌ی انواع هنر و فلسفه‌ی هنر در آثار فارسی قدیم کتاب‌های معدودی موجود است که از آن تعداد محدود هم تنها بعضی به چاپ رسیده و مطالعه‌ی عمقی و علمی در هنر ایرانی و اسلامی جز با انتشار کامل متون مربوط ممکن نخواهد بود. یکی از این کتاب‌ها که به طرز شایسته‌ای تحت اشراف مرحوم استاد محمّد تقی دانش‌پژوه - کتاب‌شناس بزرگ - به طبع رسیده، تحفة‌المحیّین است در آیین خوش‌نویسی و لطایف معنوی آن.

مؤلف کتاب یعقوب بن حسن شیرازی از نوادگانِ عارف معروف روزبهان بقلی است و خود دارای ذوق شعری و عرفانی فوق‌العاده بوده، به طوری که شکل حروف را به‌عنوان نمادهای امور معنوی در نظر می‌گیرد و بعد از رابطه‌ی اعداد و حروف که در فلسفه‌ی اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه و حروفیه و دیگر مذاهب باطنی مورد توجه قرار گرفته، اینک با نمادشناسی حروف از جهت شکل در این کتاب مواجه می‌شویم. کسانی که هنرهای تزیینی و تجسمی را مطالعه می‌کنند در این کتاب منبع بکری برای تحقیقات خود خواهند یافت.

تألیف کتاب به سال ۸۵۸ ه. ق در هند صورت گرفته و آن هم‌زمان است با رشد هنر در حوزه‌های ایران و عثمانی و هم‌چنین اوج هنر هرات. در همین دوره است که خطّ

* تحفة‌المحیّین، یعقوب بن حسن سراج شیرازی، به کوشش کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶، ۳۶۷ ص.

نستعلیق اختراع شده و شاهکارهای معماری هم چون مسجد گوهرشاد پدید می آید. شعر فارسی هم در این عصر دارد وارد مکتب وقوع می شود و به سوی پیدایش سبک معروف به هند سیر می نماید. سیر تصوّف نیز سلطه ی بی چون و چرای مکتب محی الدّین را در اندیشه ی عارفان نشان می دهد و درست در همین زمان است که جامی شروح خود را بر ابن عربی و ابن فارض و عراقی می نویسد و شمس مغربی اشعار وحدت وجودی خود را می سراید. پس عجب نیست اگر یعقوب بن حسن سراج شیرازی در نقوش حروف معنویّت ببیند و خط را اشرف صنایع بنامد.

در این جا نکته ای هست که میان فرمالیسم محض و معنی گرایی در هنر آن فاصله ی غیر قابل عبور که می پندارند، وجود ندارد؛ بلکه در فرمالیسم هم معنی ملحوظ است، ولی لازم نیست که معنی تنها با الفاظ بیان شود. آهنگساز با آهنگ و به آهنگ می اندیشد و معمار و مجسمه ساز با اشکال و به اشکال می اندیشد و خوش نویس و تذهیب کار به ظرایف جادوگری های قلم، مُضَاف بر این که در هنر خوش نویسی معانی الفاظی هم که به قلم می آید مورد توجه است؛ مثلاً آن که قرآنی می نویسد یا تذهیب می کند، قصدش نوعی عبادت است و آن که گلستان سعدی یا غزلیات حافظ را با خط و تذهیب می آراید و پیرایه می بندد مضامین آن ها را همواره در نظر دارد.

مؤلف تمام ابزار نوشتن را عاشقانه و شاعرانه می ستاید:

* قلم اسکندری است که از برای آب حیات عزیمت ظلمات کرده^۱.

* قلم شمعی است که روشنایی او به هر جمع رسید^۲.

* قلم صبحی است صادق در سیاهی^۳.

* قلم عاشقی است راست قدم که بهر دست بوس یار، پای از سر ساخته با هر

شکستگی که دارد کمر بسته^۴.

* قلم غوّاصی است که از بحر هندوستان دوات به یک قطره صدفی برآرد که صد

۲ و ۱-ص ۲۳۳.

۴ و ۳-ص ۷۲.

در مکنون از آن نظم توان کرد.^۱

* قلم واسطه‌ای است میان عاشق و معشوق و طالب و مطلوب.^۲

* قلم عمودی است از نور یا داوودی است خواننده‌ی زبور، اگرچه برهنه است و عور اما مقرب شاه و دستور.^۳

و اما کاغذ^۴ و مرکب^۵ و دیگر ابزار خطاطی و کتابت توصیفات خاص خود را دارد. به نظر مؤلف و دیگر اندیشمندان آن عصر، خط منشأش وحی است.

دلا به دیده‌ی معنی نگاه کن در خط که برق وحی درخشید و شد مصوّر خط از آسمان هدایت چو تاخت نور قدیم ظهور یافته قرآن و گشته مظهر خط^۶ و اما عشق بازی‌های مؤلف با حروف، خیلی تماشا دارد. او آشنای کرشمه‌ی هر یک از حروف و علامات است:

* الف سر و مثال... در بساتین کتب و حدایق اوراق درغایت رعنائی و نهایت جلوه‌گری است.^۷

* ب شکوفه‌ی بهار بهاء و بهجت است.^۸

* ت تارک ترکیب را تاج آمده.^۹

* ث ثای ذلت... از او رقم اثبات می‌پذیرد.^{۱۰}

* ج چهره‌گشای جمال دلبران... و نمونه‌ی چین زلف پری‌وشان.^{۱۱}

* ح سر حلقه‌ی حسن دلبران صورت اوست.^{۱۲}

۱- ص ۷۳.

۲- ص ۷۴.

۳- ص ۷۷.

۴- ص ۱۰۸.

۵- ص ۹۵.

۶- ص ۱۱۶.

۷- ص ۱۴۸.

۸ و ۹- ص ۱۵۰.

۱۰ و ۱۱- ص ۱۵۱.

۱۲- ص ۱۵۲.

- * خ از مطلع خلد چون برآید چه نکوست^۱.
- * د دیباچه‌ی دولت دیدار^۲.
- * ر زلالِ راح معانی و صاف ریحانی^۳.
- * ز زیبایی روی زهره‌ی زهرا بر وجه سما از زینت خلقت اوست^۴.
- * س سعود سماوی... از جبین او می‌نمایند^۵.
- * ش در مشهد شهود عین مقصود است^۶.
- * ص تا صبح خط طالع شده و صیاد دهر آهوصفتانِ حروف را به حرکت تصویر درآورده چنان غزالی بادامی چشم، پسته دهان در مرغزار کتب و حدایق نُسخ به کمند هیچ صاحب‌نظر نیامده^۷.
- * ض ضامن اسرار ضمایر است^۸.
- * ط نیر درخشان طلعت رخشان از مطلع طلب وافی طریق طالع است، صورتش نمودار طره‌ی طرب و معنی‌اش مستجمع فواید علم و ادب^۹.
- * ظ کوب عالم‌افروز ظهورش از مشرق ظرافت و ظفر تابان است^{۱۰}.
- * ع ... از مفهوم او خورشید منیر، شعاع اتساع بر ساحت فهم مستفیدان می‌اندازد^{۱۱}.
- * غ در ضمیر محاسبان بسیار دامن به هزار مرتبه در حساب و شمار می‌آید. مصدوقه:
- حسن ت یکی هزار شد از خال پیش چشم بر عین نقطه‌ای چو فزودی هزار شد^{۱۲}
- * ف فهرست مجموعه‌ی فواید و دیباچه‌ی دیوان فضایل و فراید است و چون فؤاد در میان اهل وفا و چون قاب در قالب ارباب صفا^{۱۳}.
- * ق از فراز قصر قبه‌ی خضرا و مصحوب قوافل سخنان آسمان فرسا عزم‌نشین

۳ و ۲ و ۱-ص ۱۵۲.

۵ و ۴-ص ۱۵۴.

۷ و ۶-ص ۱۵۶.

۹ و ۸-ص ۱۵۷.

۱۰-ص ۱۵۸.

۱۱-ص ۱۵۹.

۱۳ و ۱۲-ص ۱۶۱.

مرغان سخندان کرده تا معنی «قوة القلوب من صحة الايمان» و صورت «قيمة المرء ما يحسنه» روشن گرداند.^۱

* ک در کلام ملک علام به مرتبه‌ی اوّل از مراتب "کُن" جامع کنوز آمده و کوکب اقبالش تا از افق کمال طالع شده گاهی در بیان حدیث «کمال العلم فی الحلم» ید بیضا نموده و گاهی در تنبیه معانی «کمال الجود الاعتذار منه» ابواب کرم گشوده.^۲

* ل سواد آن نمونه خطوط مسلسل زلف مشکین است بر بیاض روی حوریان.^۳

* م منشور پر نور مهر سپهر به مهر نگین او توشیح یافته.^۴

* ن صدر سوره‌ی «ن والقلم وما یسطرون».^۵

* و در موارد وجود اظهار جود نموده و باکمال یگانگی از افق وحدت چهره‌ی طلوع گشوده.^۶

* ه طایر همتش در فضای وجه "هو" به‌های هویت پرواز می‌کند و همای هستی او از اوج «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» جناح افضال بر ساکنان عالم امکان گسترده، ما صدق:

هر چه خواهی بگوی یا هو لیس ما فی الوجود الا هو^۷
* ی عاقل کامل باید که از فواید و برکات آن محروم نماند و ندای جان فدای «و بقیی وجه ربک ذوالجلال والاکرام» به مسامع سروش هوش می‌رساند.^۸

بعض عبارات کتاب که به نثر منشیانه تکلف آمیز نوشته شده چنان مبهم است که خواننده به نظر اوّل نکات و فواید آن را در نمی‌یابد و کاربرد اصطلاحی را با کاربرد علمی فرق نمی‌گذارد.

۱- ص ۱۶۳-۱۶۲.

۲- ص ۱۶۴-۱۶۳.

۳ و ۴- ص ۱۶۴.

۵- ص ۱۶۷.

۶- ص ۱۶۹.

۷- ص ۱۷۰.

۸- ص ۱۷۳.

در این کتاب فصلی درباره‌ی مرکب‌سازی هست که بسیار جالب و مفید است و برای مطالعه‌ی صنایع قدیم نیز به کار می‌آید.^۱

منشآت جامی*

نامه‌هایی که از بزرگان مانده است به جهات مختلف قابل ملاحظه می‌باشد؛ حداقل این است که نقاط تاریک زندگی آن شخص را روشن می‌نماید. گذشته از این که شامل بعضی رسوم و آداب و اطلاعات تاریخی و فواید زبانی و حتی نکات علمی است. جامی که نویسنده‌ای عارف مسلک و شاعری ظریف و دانشمندی جامع‌الاطراف و انسانی خوش نیت و غم‌خوار دیگران بوده، چهره‌ی انسان‌دوست خود را در منشآت نشان می‌دهد و نظر به این که میان بزرگان معاصرش از شاه و وزیر و امیر آبرومند و صاحب نفوذ بوده، تا آن جا که می‌توانسته برای گشودن گره از کار در ماندگان قلم می‌زده و قدم برمی‌داشته است.

این نامه‌ها از جهت ایجاز و زیبایی انشاء نیز جالب و جاذب است. یک رشته از نامه‌ها درخواست برای تعیین شهریه یا کمک خرجی از اوقاف و غیره برای طلاب غریب است. نمونه: «بعد از عرض نیاز، معروض آن که خدمت مولانا شیخ محمد و مولانا سعید مردم فقیر و غریب‌اند و به نیت تحصیل آمده‌اند و از جهت معاش احتیاج تمام دارند اگر چنانچه عنایت نموده و جهی شود که ایشان را سدّ جوعی از اوقاف میسر گردد بسیار در محل می‌نماید. توفیق رفیق باد»^۱.

* نامه‌ها و منشآت جامی، به کوشش عصام الدّین ارون بایف و اسرار رحمانوف، میراث مکتوب، ۱۳۷۸. ۱-ص ۱۶۲ و نیز ر.ک: صفحات ۱۷۴، ۱۶۵، ۱۰۶.

درباره‌ی دانشمندان نیز جامی سفارش نامه‌هایی نوشته است.^۱ جامی فقط درباره‌ی موارد خصوصی و فردی سفارش نکرده بلکه طبق گفته‌ی مرشدش عبیدالله نقشبندی از منافع عمومی دفاع می‌نماید: «غم مسلمین خوردن در این وقت که کسی را غم ایشان نیست، بهترین اعمال می‌نماید».^۲ نمونه‌اش نامه‌ای است که به یکی از نزدیکان شاه نوشته که به نظر شاه رسانیده شود. نکات اجتماعی مهمی در این نامه هست: «فصلی چند نوشته می‌شود اگر مصلحت وقت باشد به عرض همایون برسانند شاید که فکری به حال مسلمانان کنند. اول آن که جماعت رونود و اوباش از پیاده‌رو و یتیم و غیرهم استیلاء تمام یافته‌اند و در این مدّت خون‌های متعدّد واقع شده است و هیچ کس نپرسیده است... دیگر آن که آوازه به اطراف رفته است که کسی من بعد متعرّض حال تجّار نمی‌شود. بعضی از ایشان جسته جسته بدین جانب متوجّه می‌شوند اما بعضی از عوانان و ظالمان به واسطت بعضی دلالان... به هر نوع که توانند و رای تمنا چیزی می‌ستانند و تجّار را از آمدن پشیمان می‌سازند. دیگر آن که... القصّه هیچ کس را فکر حال مسلمانان نیست و همه در مقام تحصیل نفع خویش اند. والسلام».^۳

جنگی واقع شده بوده است و صحبت صلح در میان آمده، جامی این جهت را تقویت می‌نماید: «قضیه صلح... امید است که عنقریب به وقوع پیوندد، مصلحت جمیع مسلمانان از هر دو جانب در آن است».^۴ جنگ باعث می‌شد که حواله‌ها بر کشاورزان فزونی یابد تا آن‌جا که کشاورزی از بین برود: «حال رعایای شهر و بلوکات به واسطه‌ی احوالاتی که نسبت به ایشان واقع می‌شود به مقام اضطرار رسیده است و نزدیک است که سلسله‌ی زراعت و سایر احوال ایشان از انتظام بیفتد».^۵ خود حضور سربازان مایه‌ی بینوایی مردم است.^۶ جامی نه تنها از ولایت جام و هرات بلکه از سایر قسمت‌ها هم اطلاع

۱- نامه‌های ۲۵، ۱۹۶، ۳۳۴.

۲- ص ۳۱۳.

۳- ص ۹۸-۹۷.

۴- ص ۱۰۶.

۵- ص ۲۱.

۶- ص ۱۴۰.

داشته که نوشته: «از احوال هرات خبر داده بودم. اکنون بخش‌های دیگر هم تحت فشار قرار گرفته»^۱.

جامی از وزیر فاضل و عارف، امیر علیشیر، درخواست کرده که در دربار سلطان حسین بایقرا باشد و به داد مظلومان برسد^۲.

کتاب دارای مقدمه‌ی سودمندی است و فهرستی از مصطلحات دیوانی آن عصر را نیز دارد.

۱- ص ۱۱۱-۱۱۰.

۲- ص ۲۰.

شواهد النبوة*

شواهد النبوة از آخرین آثار جامی است و به لحاظ نثر فارسی جزء کارهای قابل توجه این شاعر و نویسنده‌ی توانا محسوب می‌شود. در این کتاب جامی چهره‌ای شیعی‌پسند از خود نشان داده و آن قشری‌گری که از او در مورد مسائل حساسیت‌برانگیز برای شیعه معهود است در این کتاب کم‌تر دیده می‌شود، و بلکه در جایی کوشیده است عین روایات شیعه را درباره‌ی کرامات ائمه اثنی عشر بیاورد^۱ و حتی منکر آن می‌شود که ائمه شیعه درباره‌ی خلفای ثلاثه بدگفته باشند و تصریح می‌نماید که «اگر به یقین بدانم اهل بیت پیغمبر بر اعتقاد اهانت به خلفا بوده‌اند، من هم همان عقیده را دارم»^۲. در قرن نهم به تدریج گرایش به سوی تشیع می‌رفت و میان اهل سنت نوعی اعتقاد به «تسنن دوازده امامی» پیدا شده بود، چنان‌که بعدها مجدّد الف ثانی هم فیض ولایت را از طریق ائمه‌ی اثنی عشر دانست^۳ و شاه عبدالعزیز دهلوی ائمه را اقطاب می‌شمرد. جامی در این کتاب برای خلفا جمعاً ۱۱ کرامت و برای علی به تنهایی ۳۰ کرامت نقل کرده^۴ و می‌گوید در هرات می‌ترسیدیم که مدح علی (ع) گفته‌ایم و در بغداد گیر رافضیان

* شواهد النبوة، عبدالرحمن جامی، به کوشش سید حسن امین، میر کسری، تهران، ۱۳۷۹.

۱- ص ۳۳۷-۳۳۰.

۲- ص ۱۵۷.

۳- ص ۲۶.

۴- ص ۳۸.

افتادیم.^۱

جامی روایتی آورده است که از محل آب مضمضه‌ی پیغمبر (ص) درختی برآمد بارور. وقتی علی ضربت خورد دیگر آن درخت بار نداد و چون حسین (ع) شهید شد از آن درخت خون جاری شد و خشکید^۲ و نیز روایت کرده است که چون علی (ع) بر دوش پیغمبر رفت. گفت: به هر چه دست دراز می‌کنم دستم می‌رسد و گویی خود را در عرش می‌یابم. پیغمبر فرمود: خوشا تو که کار حق می‌کنی و خوشا من که بار حق می‌کشم.^۳ و نیز روایت کرده است که علی (ع) پس از غسل دادن پیغمبر آبی را که در چشم‌خانه‌های حضرت جمع شده بود نوشید و پس از آن هیچ چیز را فراموش نکرد.^۴ اهل حق و دراویش می‌گویند آبی را که در ناف حضرت جمع شده بود نوشید و به همین مناسبت شارب خود را نمی‌زنند.

در این کتاب روایتی آمده است که پیغمبر ضامن آهو شد^۵ و همین حکایت را برای امام سجاد آورده است.^۶ عوام شیعه امام رضا (ع) را ضامن آهو می‌دانند. روایتی آورده که شتری نزد پیغمبر به شکایت آمد که صاحبش با او بدرفتاری می‌کند یا قصد جاننش را دارد.^۷ عین این داستان میان عوام مصریان شایع است.^۸

در صفحه‌ی ۳۱۴ آورده است که جنیان در مرثیه‌ی عمر شعر سرودند. مشهور است که جنیان درباره‌ی ترور سعد بن عباد خزرچی نیز شعر گفته بودند! از علی نقل کرده است که فرمود: عمر کاری نکند و سخنی نگوید که نتواند.^۹ جامی در این کتاب جنگ علی (ع) با جنیان در چاه^{۱۰} و معجزه ردّ شمس را برای علی (ع) دوبار روایت کرده است^{۱۱}

۱- ص ۴۳-۴۱.

۲- ص ۱۶۸.

۳- ص ۲۱۳.

۴- ص ۲۳۳.

۵- ص ۲۳۵.

۶- ص ۳۵۴.

۷- ص ۲۵۶-۲۵۴.

۸- الوان من الادب الشعبي، محمد فهمی عبداللطیف، قاهره، ۱۹۸۴، ص ۲۹-۲۶.

۹- ص ۳۱۳.

۱۰- ص ۳۳۴.

و حتی در مورد شهادت امام رضا(ع) عین آن چه را روضه خوان‌های شیعه از اباصلت روایت می‌کنند، آورده است.^{۱۲} به هر حال این کتاب از لحاظ شناخت فضای فرهنگی اواخر قرن نهم بسیار پر مطلب است.

مصحح کتاب مقدمه و مؤخره‌ی مفصلی نوشته و بعضی مطالب که خیلی مربوط به جامی یا موضوع این کتاب نیست نیز آورده است. مثلاً اشعار حاج ملاهادی سبزواری در اشاره به تصویر ذهنی نورعلیشاه!^{۱۳} یا این که دجبه‌ی کلبی از کلبیون بوده است!^{۱۴} یا ساسان افسانه‌ای دساتیر سرسلسله‌ی ساسانیان است!

۱۱- ص ۳۳۵.

۱۲- ص ۳۹۲-۳۹۱.

۱۳- ص ۵۱۰.

۱۴- ص ۴۷۱.

حکیم استرآباد*

حکمای متأخر ایرانی نسبتاً ناشناخته‌اند و اصولاً فلسفه‌ی اسلامی بعد از ابن‌رشد هم‌چنان‌که می‌دانیم تا اواسط این قرن برای غرب ناشناخته بوده و اگر در نیم قرن اخیر قدم‌هایی برای شناسایی فلسفه‌ی متأخر اسلامی به دنیای عربی‌زبان مسلمان و هم‌چنین به دنیای غرب صورت گرفته، بیش‌تر در مورد مآلصدر و مکتب او بوده است و میرداماد^۱ کمتر نصیبی از این کوشش‌ها برده است.

در ایران هم کار مستقلی راجع به میرداماد صورت نگرفته بود و اطلاعات درباره‌ی او در حد شایعات بوده است. او را به مغلغویی موصوف می‌داشته‌اند و می‌گفته‌اند: «حرف‌ها زد که نفهمیدم من» و نیز می‌سرودند:

صراط المستقیم میرداماد مسلمان نشنود کافر مبیناد

تنها کار قابل ذکر چاپ مصحح قبسات میرداماد بوده است. دیگر شرح حال مختصری این‌جا و آن‌جا و اشارات ضمنی و فرعی ذیل مباحث دیگر و احوال دیگران به احوال و وی. شاید بتوان گفت کار دکتر بهبهانی در عالم خود نخستین کار مفصل و مستقل درباره‌ی میرداماد است و طبعاً از کم و کاستی‌هایی خالی نمی‌تواند باشد.

متن کتاب در پنج بخش به شرح زیر تنظیم شده:

شرح حال

* حکیم استرآباد، میرداماد، دکتر سید علی موسوی بهبهانی، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰، ۳۸۳ ص.
۱- متوفی ۱۰۴۰ ه. ق.

سیر تفکر فلسفی از آغاز تا عصر میرداماد

شرح مؤلفات و آثار میرداماد

عقاید و آراء خاص او

تحلیل و بررسی بعضی آثار او

پنج بخش مذکور را فصلی تحت عنوان حواشی و تعلیقات تکمیل می‌کند که بعضاً تکرار مطالب قبلی است. البته تکرار مطالب در جاهای دیگر کتاب نیز به چشم می‌خورد. کتاب، یک مقدمه هم در تاریخ عصر صفوی دارد که تقریباً همه‌ی آن از کتاب زندگانی شاه عباس اول، نوشته‌ی نصرالله فلسفی برداشته شده، البته برای کسی که به کلی خالی الذهن است بی‌فایده نیست. بر روی هم کتاب سودمندی است و مخصوصاً اطلاعات کتاب‌شناختی و ارجاعات آن به کتب میرداماد مغتنم است.

نکاتی هست که اگر مأخذی برای آن‌ها ذکر می‌شد جالب می‌بود مانند این‌که می‌نویسد: «میرداماد مورد سوءظن شاه عباس بود و شاه می‌ترسید که میرداماد بر او بشورد و چند بار خواست او را آزار کند و نتوانست^۱» و نیز نوشته است: «فکر و تعبیرات خاص میرداماد در آثار فرقه‌های نوظهور مذهبی هم چون شیخیه و بابیه و بهائیه اثر آشکاری گذارده است^۲». باید گفت این خاص میرداماد نیست البته میر در جذوات راجع به حروف بحث کرده^۳ و شاید متأثر از هم‌شهری خود فضل الله استرآبادی بوده است. باید دانست که بروکلیمان و براون و اقبال لاهوری هم بابیه را متأثر از ملاًصدر می‌دانند^۴. بعضی غلط‌های چاپی در کتاب دیده شد که شایسته‌ی یک اثر جدی و دقیق نیست مثلاً^۵ «تیراس الفباء»^۵ که صحیح آن «تیراس الضیاء» است یا «وعاء بحث وجود یعنی وجود صرف و محض»^۶ که صحیح آن «وعاء بحث وجود یعنی وجود صرف و محض» می‌باشد.

۱- ص ۵۹.

۲- ص ۱۷۸.

۳- ص ۲۶۴-۲۷۵.

۴. معارف اسلامی در جهان معاصر، سید حسین نصر، ص ۱۴۲-۴.

۵- ص ۲۱۴.

۶- ص ۱۹۷.

سیر هفتاد و دو ملت*

راست چون پرگار یک پا در شریعت استوار

پای دیگر سیر هفتاد و دو ملت می‌کند

انتشار مجدد کتاب‌های کهن و کمیاب به هر حال مغتنم است؛ به‌ویژه اگر کسوت نوینی از تصحیح و تعلیق و فهارس نیز بر آن پوشانده باشند، مزیتی اضافی خواهد بود. اما مصحح و محشی را علاوه بر شوق و علاقه و پشتکار، صلاحیت و دانش و بینش کافی در زمینه‌ی کتاب موردنظرش لازم است، به‌خصوص که دبستان مذاهب کتاب بخرنجی است^۱ و تحقیق در آن علاوه بر آشنایی عمیق به ملل و نحل و تصوّف و حکمت، ممارستی نیز در سبک‌شناسی خاصه در کتب تألیف شده در هند لازم دارد. و هرکس که باشد «در هر حدی از معلومات و هر پایه‌ای از تحقیقات»، اگر بخواهد دبستان را نه سرسری و از روی تفتن بلکه برای تحقیق و استناد بخواند مسلماً از تعلیقات و حواشی و هم‌چنین توجه به نسخه بدل‌های مهم بی‌نیاز نیست.

مجلد اول متن کتاب است شامل دوازده تعلیم بدین شرح:

نخست) در معرفت عقاید پارسیان

دوم) در باز نمودن عقاید هندوان

* دبستان مذاهب، موبد کی خسرو اسفندیار، به اهتمام رحیم رضازاده‌ی ملک، دو جلد [جلد اول، متن، ۳۶۸ صفحه، جلد دوم، تعلیقات، ۳۰۴ صفحه]، تهران، کتاب‌خانه‌ی طهوری، ۱۳۶۲.
۱-۱۳۲/۲.

سیوم) در عقیده‌ی قرابتیان
 چهارم) در لختی از عقاید یهود
 پنجم) در عقاید ترسا
 ششم) در حقیقت محمدیان و اهل اسلام
 هفتم) در عقیده‌ی صادقیه
 هشتم) در عقیده‌ی واحدیه و امناء
 نهم) در بیان احوال روشنیان
 دهم) در عقاید الهیه
 یازدهم) در عقاید حکماء
 دوازدهم) در عقاید صوفیه

هر یک از این تعلیم‌ها به فصول فرعی تقسیم شده: «نظر اول، نظر دوم، نظر سیوم...». تکیه‌ی مؤلف بر مذاهب و نحل و مقالاتی است که در عصر او و در محیط او زنده و موجود بوده و شخص نویسنده دست کم یکی دو تن از صاحب‌نظران هر فرقه یا دین و مذهب و نحله را دیده و با وی گفت‌وگو داشته است. و نیز ادعای مؤلف بر این است که عقاید هر گروه را همان‌گونه که خود تقریر می‌کنند بی‌کم و زیاد و بی‌شائبه حب و بغض ضبط و نقل کرده است و تا آن‌جا که برای خواننده‌ی معمولی محسوس است و حواشی آقای رضازاده‌ی ملک نیز نشان می‌دهد، منقولاً تش‌بی‌خداشه است. مگر آن‌که دچار اشتباه شده باشد و به نظر نمی‌آید تعمّدی در مثله کردن یا ممسوخ نمودن یا مشوّه داشتن خواننده‌ها و شنیده‌هایش به کار برده باشد. حال اگر بعضی مطالب یا حتی کلّ این مجموعه را نپسندیم و نپذیریم قضاوت ارزشی است نه موضوعی و عینی.

با خصوصیات‌ی که اشاره شد دبستان از ایام تألیف به بعد کتابی پرجاذبه و پرخواننده بوده، لذا سوای نسخه‌های خطّی، پیش از این، دست‌کم سیزده بار به چاپ رسیده است.^۱ نخستین چاپ این کتاب در ۱۲۲۴ قمری^۲ صورت گرفته که به نظر مصحّح بهترین

۱- ۱۳۲/۲.

۲- ۱۸۰۹ میلادی.

چاپ همان است و چاپ‌های بعدی کمابیش از روی آن یا از روی چاپ‌های پس از آن انجام پذیرفته، حتی غالب نسخه‌های خطی موجود از روی نسخ چاپی رونویس شده است.^۱ لذا مصحح، طریق مقابله‌ی چاپ‌ها را درپیش گرفته و این چاپ که در دست ماست تلفیقی از چاپ‌های مختلف و عمدتاً براساس چاپ اول است (بدون ذکر نسخه بدل‌های مهم) و البته با افزونی پاراگراف‌بندی و نقطه‌گذاری.

باتوجه به وجود ترجمه‌ی کامل انگلیسی منتشر شده در ۱۸۴۳ در سه مجلد و به سال ۱۹۰۲ در یک مجلد و نیز ترجمه‌ی کامل گجراتی توسط موبد فریدونجی و هم‌چنین ترجمه‌ی "تعلیم نخست" به انگلیسی در سال ۱۷۸۹ که خود مصحح گزارش داده است.^۲ ترجمه‌های مذکور در تصحیح متن و احیاناً درست خواندن کلمه یا عبارتی می‌توانست مورد مراجعه و استفاده قرار گیرد که ظاهراً مصحح این کار را نکرده است و بد نیست در چاپ بعدی نظری به ترجمه‌های مذکور داشته باشد.

در این جا اشاره به نکته‌ای ضرور است و آن این‌که مرحوم حاج زین‌العابدین شیروانی^۳ صوفی و ستیاح مشهور^۴ در سه تألیف مهمش ریاض‌السیاحه^۵، حدائق‌السیاحه^۶ و بستان‌السیاحه^۷ مطالب فراوانی به عین عبارت یا نقل به معنی از دبستان مذاهب آورده است که احیاناً برای مقابله و درست‌خوانی بعضی کلمات و عبارات دبستان به کار می‌آید. تألیف دبستان از دیرباز به نام محسن فانی شاعر کشمیری (متوفی ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۲ ه. ق) مشهور بوده، برخی هم تألیف آن را به ملا موبدشاه نسبت می‌دادند.^۸ آقای رضازاده‌ی ملک با پی‌گیری مدارک و دقت ورزیدن در تمام مواردی که ضمن کتاب

۱- ۱۳۱/۲

۲- ۲۰/۲، ۲۲، ۱۳۲.

۳- درباره‌ی حاج زین‌العابدین شیروانی و سه کتاب مذکور رجوع کنید به مقاله‌ی این جانب در هنر و مردم، شماره‌ی ۱۵۶ (مهر ۱۳۵۴) ص ۷۶ به بعد.

۴- متوفی ۱۲۵۱ ه. ق.

۵- تألیف ۱۲۳۷ ه. ق.

۶- تألیف ۱۲۴۲ ه. ق.

۷- تألیف ۱۲۴۸ ه. ق.

۸- ۲۴/۲.

به احوال و سوانح مؤلف اشارت رفته، با تکیه به نظر محققانی چون قزوینی و پوردادوود به این نتیجه می‌رسد که مؤلف دبستان قطعاً مسلمان نبوده، بلکه از فرقه‌ی آذرکیوان است. چون نه تنها در شرح آیین دساتیری بلکه در توضیح دیگر آیین‌ها نیز همان زبان و اصطلاحات آذرکیوانیان را به کار گرفته است، و صرف نظر از این قرائن "عقلی" (که محل بحث می‌تواند باشد) مستند نقلی قابل توجهی که ارائه می‌دهد رساله‌ای است به قلم کی خسرو بن کاووس که به سفارش رضاقلی خان هدایت بر چاپ ۱۲۶۷ دبستان نوشته شده و نویسنده‌ی آن را کی خسرو اسفندیار فرزند آذرکیوان شمرده است.^۱

بنابراین نتیجه‌گیری و طبق تحقیقات آقای ملک تولد کی خسرو اسفندیار بعد از ۱۰۲۵ و درگذشتش در ۱۰۸۱ قمری است و تألیف کتاب بعد از ۱۰۶۳ شروع شده و پیش از ۱۰۶۹ پایان یافته است.

با همه‌ی کوشش تحسین برانگیزی که مصحح در یافتن مؤلف کتاب به کار برده، و به نتیجه‌ای معقول و مقبول رسیده، عنان به دست خیال باز می‌دهد که چون نخستین چاپ کتاب به سفارش "ویلیم صاحب (!)" بوده^۲، پس مندرجات آن نیز عبارت است از "جعلیات و مزخرفات" و لاجرم باید «همه را از این گونه شتبادی‌ها مطلع کرد و پرده از چهره‌ی آن‌ها برداشت» و این که بعدها استعمارگران به دین‌سازان بی‌مایه‌ی بایبه و بهائیه کمک کردند، محمل این می‌شود که مصحح انگشت "انگلیسیا" را در تألیف دبستان نیز در کار ببیند و در مواضع متعدد از تعلیقات، جانانه در برابر "توطئه‌گری" بایستد^۳ و حتی احادیثی را که جعلی بودنش اظهر من الشمس است، رد کند^۴ که این همه اگر برخاسته از شور و غیرت و حماسه‌ی اسلامی است، باید گفت: جزاه الله عن الاسلام والمسلمین خیراً^۵.

۱- ۷۶/۲.

۲- مقدمه، جلد اول.

۳- ۲۰۵/۲، ۲۱۸/۲ و ۲۳۸/۲....

۴- ۲۱۸/۲.

۵- جالب این است که لحن عصبانی مصحح این کتاب را در برابر مؤلف با آن چه خودش از مرحوم حاج میرزا حسین نوری طبرسی در فصل الخطاب آورده مقایسه کنیم که نظری از صاحب دبستان را نقل کرده و آن را مستند نیافته سپس چنین فرموده است: «من اثری از چنان کتبی نیافتم... خدا داناست» (ج ۲/ ص ۲۲۱). ببیند لحن خاتم‌المحدثین شیعه‌ی امامیه در مسأله‌ای حساس چگونه آرام و مؤدبانه است، این روش را بیاموزیم!

اما مصحح بایستی در نظر می‌گرفت که دبستان مذاهب در چه محیطی نوشته شده، و اگر توجه به این نکته می‌کرد، می‌توانست با پی‌جویی در مدارک آن عصر به نکات بدیعی برسد و ارزش مردم‌شناختی و تاریخی دبستان را که شاید بیش از ارزش علمی و موضوعی آن در شناخت ملل و نحل است، بشناسد و بشناساند.

اجمالاً باید دانست که ایرانیان مهاجر به هند عصر صفوی صاحب همه‌گونه عقیده و سلیقه و مسلک و مرام بودند و خوب یا بد، درست یا غلط، نوعی سعه‌ی مشرب عارفانه و حکیمانه بر محافل ایرانیان مهاجر به هند حاکم بود (درحالی‌که ایرانیان مهاجر به عثمانی غالباً سنیان متعصب بودند). با نگاهی به اشعار زیر که در هر یک از دواوین و تذکره‌های آن عصر نظایرش هست، درمی‌یابیم که روح تساهل حاکم بر کتاب دبستان محصول توطئه‌ی انگلیسی یا حاصل بداندیشی "جدادینان" پارسی و آذرکیوانی نیست بلکه مسلمانان و مسلمان‌زادگان نیز چنین می‌سرودند:

کفر و دین را ببر از یاد که این فتنه‌گران در بدآموزی ما مصلحت اندیش خودند □

رفتم به بت شکستن و هنگام بازگشت با برهنم گذاشتم از ننگ، دین خویش □

حرم جویان دری را می‌پرستند فقیهان دفتری را می‌پرستند
ایبات بالا از سید محمد عرفی شیرازی است و جالب این که بیت معروف زیر از عرفی را
منطبق بر احوال موحد مشهور هندی "کبیر" یافته‌اند^۱:

چنان بانیک و بد، عرفی بسربرکز پس مردن مسلمانان به زمزم شوید و هندو بسوزاند
فیضی ملک الشعرا در بار اکبر تیموری^۲ گوید:

من و رندی و سیر مشرب‌ها تا بگیرد قرار مذهب‌ها □

شیخ! ز تاریخ جهان آگهم کعبه‌ی تو کهنه صنم خانه‌ای است

۱- دبستان، ۱/۱۷۸.

۲- مؤسس آیین الهی آفتاب.

سحابی استرآبادی که در پایان عمر در جوار مرقد علی علیه السلام می زیست و در همان جا وفات یافت، چنین سروده:

هر قوم به هم بر سر دنیا در جنگ کردند بهانه دین و آیین ها را
این مهاجران (یا راندگان و فراریان) به حق یا ناحق خود را "خانه رمیدگان ظلم"
می دانستند - عبارتی که در شعر نظیری نیشابوری آمده - و به قول شبلی نعمانی او مردی
بوده است متشّرع و پرهیزگار^۱. عشرت جویان نیز، طبق آن چه در تذکره‌ی میخانه آمده
است به هند روی می نهادند تا به ثروت و امکانات عیاشی دست یابند و پژوهندگان
جستارهای عقلی و آزادمنشان فکری در جنگل مولای هند فرصت مطالعه و مباحثه و
اظهار عقیده می یافتند. در چنان جوّی بود که درباریان فاضل اکبر تیموری آیین الهی^۲ را
التقاط کرده، اکبر پادشاه را "خلیفه الحق" نامیدند و به زیان علوم نقلی، علوم عقلی و
ادبیات نضج و رواج بیش از پیش یافت^۳.

در همان ایام، آذرکیوان مذهب صوفیانه‌ی خویش را بر زمین‌های پارسیانه و
دساتیری و گلچینی از حکمة الاشراق و نیز فلسفه‌های هند پایه‌ریزی کرد؛ مکتبی که
حتی برای امثال میرفندرسکی حکیم و عارف مسلمان جالب و جاذب بود، او با شاگردان
آذرکیوان تماس داشت^۴ و خود در بیان آیین هندوان تصنیف نمود: «جوک بشست».
متقابلاً پارسیان آذرکیوانی به ترجمه‌ی حکمة الاشراق سهروردی پرداختند^۵ و حتی
یکی از بزرگان فرقه‌ی دساتیری موسوم به شیدوش هنگام مردن شعر سید محمد
نوربخش^۶ را زمزمه می کرد^{۷، ۸}.

۱- ر. ک: شعر العجم، جلد پنجم.

۲- موضوع تعلیم دهم دبستان.

۳- ۳۰۲/۱.

۴- ۴۷/۱.

۵- ۴۱/۱.

۶- صوفی متمهدی.

۷- ۴۳/۱.

۸- ر. ک: سید اطهر عباس رضوی، «تأثیر حکمت اشراق و فلسفه‌ی میرباقر داماد و ملاصدرا در شبه قاره‌ی هند و پاکستان» جاویدان خرد، سال چهارم، شماره‌ی دوم، پاییز ۱۳۶۰، ص ۲۷-۳۹، و نیز رجوع شود به سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ص ۹۶.

آن چه در احوال آذرکیوان آمده است که قدرت بر سلخ و خلع روح خویش از بدن داشت^۱، از میرداماد نیز منقول است^۲ و حتی از عرفای متشّرع متأخر شیعه نیز نقل شده^۳. بعضی پژوهندگان مکتب آذرکیوان را نوعی احیای فلسفه‌ی اشراق انگاشته‌اند و اگر در مورد آیین‌ها و فلسفه‌های منسوب به ایران قدیم جعلی در کار بوده است - که مسلماً بوده است - سابقه‌ی آن به شیخ اشراق و حتی پیش از او به جنبش شعوبی و قرون اولیه‌ی اسلام می‌کشد و چنان نیست که مؤلف دبستان یکسره اختراع‌شان کرده باشد یا نسل پیش از او در حوزه‌ی آذرکیوان بر ساخته باشند. برای نمونه آن چه را در دبستان مذاهب^۴ درباره‌ی "گل‌شاه" و "کیومرث" آمده است، مقایسه کنید با مندرجات مفاتیح العلوم خوارزمی^۵ که در این جا "گل‌شاه" را به "ملک‌الطین" ترجمه کرده که همان "انسان اوّل" است.

از این همه می‌خواهم نتیجه بگیرم که کتاب دبستان را باید هم چون یک محصول و نتیجه در نظر گرفت و بر این اساس مؤلف آن چه نوشته، آیین‌های تمام‌نمای زمانه‌ای است که در آن می‌زیسته، حتی همان حرف‌ها و کارها که از چرسیان و بنگیان و هیپروتیان حکایت می‌کند از لحاظ تاریخ سندیت دارد، چنان‌که از همان‌گونه کسان در ایران عصر صفوی نیز بوده‌اند^۶. گذشته از این‌که تعلیم هشتم و نهم در مورد نقطویان و روشنیان مدرک دست اوّل تاریخی است و توصیفی که از آیین التقاطی اکبر تیموری به دست داده با مدارک تاریخی دیگر تأیید می‌شود.

پس برداشت مصحح مبنی بر این‌که مؤلف دبستان می‌خواسته عقاید شیعیان و مسلمانان را سست کند تا به فرقه‌ی آذرکیوان بپیوندند^۷، صحیح نیست. چرا که مؤلف

۱- ۳۲/۱.

۲- دکتر زرّین‌کوب، دنباله‌ی جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۴۶.

۳- ر. ک: رساله‌ی سیر و سلوک، منسوب به بحر العلوم، با حواشی سید محمد حسین طهرانی، ص ۱۴۵ (حاشیه).

۴- ۱۳/۱ به بعد.

۵- قرن چهارم هجری، صفحه‌ی ۹۸، ۳۹ از طبع فان فلوتن.

۶- زرّین‌کوب، پیش‌گفته، ص ۲۴۴-۲۴۲.

۷- ۲۰۵/۲.

دبستان در بیان احوال و افکار همه‌ی صاحبان فرقه‌ها همدلی نشان داده و اگر به دلیل "صلح کلی" بودن نویسنده‌ی دبستان، آقای رضازاده‌ی ملک او را مبلغ آذرکیوان می‌شمارد، چرا نتوانیم مبلغ نانگ مؤسس مذهب سیک‌ها^۱ یا نقطویان یا منادی نحله‌ی الهی اکبر تیموری بینگاریمش؟

شاید این اشاره‌ی اجمالی قدری طولانی شده، به هر حال تصوّر می‌رود که برای خواننده‌ی دبستان پر بی‌فایده نباشد که این کتاب را هم چون توصیفی بی‌طرفانه از معركة‌الآراء حاکم بر محیط هند در قرون دهم تا دوازدهم هجری در نظر گیرد و نظر به فواید تاریخی آن داشته باشد و هرگز متصوّر نیست که کسی برای تحرّی عقاید مذهبی یا تحقیق در "ما انزل الله" به دبستان بنگرد زیرا مظان آن جای دیگر و کتاب‌هایی دیگر است.

اکنون نظری کلی به کیفیت چاپ کتاب و بعضی تعلیقات آن می‌اندازیم. نحوه‌ی چاپ و حروف کتاب بر روی هم رضایت‌بخش است. در پایان مجلد اول که متن کتاب است، فهرست اعلام و در پایان مجلد دوم که تعلیقات مصحح است، فهرست آیات قرآنی با ذکر صفحه‌ی مربوطه در کتاب و فهرست اصطلاحات سانسکریت و هندی با معانی آن - بدون ذکر صفحه‌ی مربوطه و بدون ذکر مأخذ - آمده است و به دنبال آن فهرست منابع تعلیقات و فهرست اعلام مجلد دوم.

جای خالی فهرستی از اصطلاحات دساتیری مجعول به چشم می‌خورد به‌ویژه که عنوان "ادبیات دساتیری ۱/۱" در داخل لفاف مجلد اول مشعر یا موهم این معنی است که انتشار دبستان سرآغاز انتشار مجدد مجموعه‌ای آثار دساتیری توسط همین ناشر خواهد بود.

و نیز خوب بود واژه‌نامه‌ای از ترکیب‌ها و تعبیرات ویژه‌ی مؤلف که بعضاً بسیار بلیغ و شیواست در پایان مجلد اول آورده می‌شد. چند نمونه: آشکارا پسندان^۲،

۱- ۱۹۸/۱ به بعد.

۲- ص ۱۵۲/س ۱.

آشکارا پسندان^۱، تابسار^۲، زندبار^۳، تندبار^۴ تنومندی [در معنای غیر جسمانی]^۵. کلماتی هم چون: "دانش کمیاب" در مقابل علوم غریبه^۶ و تعبیری هم چون "جهان فریب خاتون و حیلہ بیگم"^۷ در این کتاب کم نیست و احصاء و استقصای این‌ها فواید ادبی خواهد داشت. غلط‌نامه‌ای یک ورقی نیز ضمیمه‌ی مجلد اول است که توان گفت شامل پنج یک غلط‌های چاپی نمی‌شود. به خصوص اعراب جملات عربی غلط فراوان دارد. ذیلاً نمونه‌ای از غلط‌ها را که بعضاً "چاپی" نیست و ناشی از غلط‌خوانی واژه یا عبارت بوده، متذکر می‌گردد:

در صفحه‌ی ۲۳۶ / س ۱۸-۱۷ می‌خوانیم: «[صانع هستی] به کلیات و جزویات مکین و مکان. شهر وجود علمش، محیط است» که باید چنین باشد «... به کلیات و جزویات مکین و مکان شهر وجود، علمش محیط است».

در صفحه‌ی ۲۴۳ / س ۱۲ با توجه به سیاق معنی و عبارت، جمله‌ی «حسین بن علی را یزید در خانه‌ی خود بکشت» غلط، و «نکشت» صحیح است.

در صفحه‌ی ۱۴۵ / س ۲۵ در اول جمله‌ی «حق ناسپاس و قصاب و دیوث در یک سفره طعام نخورد» پیداست که "با" جا مانده است.

در صفحه‌ی ۲۴۸ / س ۲۴، «فقیه شدید بودند» غلط، و «تقیه شدید بود» صحیح است، در یک موضع دیگر همین اشتباه تکرار شده.

در صفحه‌ی ۲۸ / س ۲۷ مصرع دوم شعر به این صورت صحیح است: «تو بودی من آواز را می‌شناسم».

در صفحه‌ی ۲۶۰ / س ۱۷ "فراصت" غلط چاپی است و در جلد دوم، صفحه‌ی ۲۲۶ /

۱- ص ۱۵۳ / س ۱۴.

۲- ص ۱۷ / س ۲۰.

۳- ص ۱۸ / س ۲۵.

۴- ص ۲۶ / س ۱.

۵- ص ۳۳ / س ۲۷ و ص ۱۷۵ / سطر آخر.

۶- ص ۱۸۶.

۷- ص ۱۶۷.

س ۱۴ "بزلیغیه" غلط است و "بزلیغیه" صحیح می‌باشد.^۱
 در صفحه‌ی ۲۹۰/س ۱۱ "مضاحرت" غلط و "مصاهرت" درست است. در صفحه‌ی ۱۵۴، س ۵، "قنطر" همان "قنطوره" است که در اسکندرنامه‌ی تحریر منوچهر حکیم، مربوط به اواخر صفویّه، مکرّر آمده است.

بر قیاس همین نمونه‌ها در عبارت‌خوانی‌ها و نقطه‌گذاری‌ها مسامحاتی رخ داده و شایسته است که در چاپ بعد اصلاح گردد.

بعضی موارد از تعلیقات شایان ستایش و تقدیر است. منجمه آوردن معادل‌های صحیح مصطلحات مسیحی به انگلیسی^۲. هم‌چنین دادن نشانی و مشخصات دو سه اثر نقطوی با نقل تگه‌هایی از آن‌ها^۳، هر چند در همین تعلیقه آوردن داستان "شغال‌ها و سگ‌ها" ربطی به عقیده‌ی تناسخ ندارد و آن از مقوله‌ی تمثیل و مثل است^۴.

کوششی که در تصحیح عبارتی از دبستان به کار برده و ضبط صحیح سال تولد ناصرخسرو^۵ و هم‌چنین تحقیق در صورت درست کلمه‌ی "فوامیجان، فوامسیجان" موشکافانه است و پشتکار محققانه‌ی مصحح را نشان می‌دهد^۶. ذیل این مورد در تأیید نظر آقای رضازاده‌ی ملک که نتیجه گرفته است "فرهیختگان" باید صورت صحیح کلمه باشد، یادآور می‌شود که "تعلیم" و "علوم تعلیمی" بر ریاضیات و نجوم اطلاق می‌شده است^۷.

گاه مصحح در تعلیقات خود پر دور رفته، فی‌المثل این‌که در ایران قدیم برای آزمایش گناهکار از بی‌گناه، متهم درون آتش می‌رفت، مطلب واضحی است و صرف اشاره به داستان سودابه و سیاوش کافی می‌نماید و لذا نقل صفحاتی از شاهنامه، ویس و

۱- رجوع شود به صفحه‌ی ۸۳ از مجلد اول.

۲- ۲۱۱/۲-۲.

۳- ۲۳۳/۲-۳ به بعد.

۴- ۲۳۷/۲-۴.

۵- ۲۲۴-۲۲۳/۲-۵.

۶- ۱۵۳/۲-۶.

۷- سید جعفر سجّادی، فرهنگ علوم عقلی، ص ۴۱۳-۴۱۲.

رامین^۱ مطلقاً زائد است و از همین قبیل است نقل تمام رساله‌ی معراجیه منسوب به این سینا^۲ در حالی که نقل فصلی از فرخ‌نامه‌ی جمالی در "علم‌شانه‌بینی" مفید است و جالب.

دو رساله‌ی فلسفی*

آن چه مشهور است عصر صفوی را عصر رونق علوم دینی و انحطاط ادبیات و فلسفه می‌دانند. اما این از هر دو جهت نادرست است، زیرا ادبیات عصر صفوی ادبیات ویژه‌ای است و در عالم خود بسیار ارزشمند است و فلسفه نیز در عصر صفوی رشد و تکامل یافت و علاوه بر میرداماد و ملاصدرا که دو فرد بسیار شاخص هستند حکیمان صاحب نظر و ژرف اندیش دیگری نیز پدید آمدند که خوشبختانه استاد جلال آشتیانی در مجلدات چهارگانه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران نام و یاد آنان را ماندگار کرده است و علی‌رغم خشک اندیشان، عصر صفوی را عصر حکمت شناسانیده است.

نخست برای آن‌که نظر قشریون به فلسفه و فیلسوفان در عصر صفوی روشن شود به نکاتی از ریاض العلماء میرزا عبدالله افندی - شاگرد مجلسی دوم - که سال‌ها پیش در مجله‌ی نشر دانش نوشته‌ایم، اشاره می‌کنیم: میرزا عبدالله در مورد آ میرزا حکیم یزدی با آن‌که مهارتش را در "علوم تعلیمی" (ریاضیات) ستوده، می‌نویسد: «به خاطر تیمن به ورع و پارسایی وی ذکرش در این کتاب آمده است»^۱ درباره‌ی سید ابراهیم بن میرزا حسن همدانی مشهور به قاضی زاده صاحب شرح بر کتب ابن سینا و خواجه نصیر می‌نویسد: «آشنا به مسائل شرعی و اقوال فقها نبود و از خون احتراز نمی‌کرد بلکه مسجد

* دو رساله‌ی فلسفی عین الحکمه و تعلیقات، میر قوام‌الدین رازی، تصحیح و تعلیق: علی اوجبی، کتابخانه و موزه مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.

را بدان می‌آلود»^۱ و این سید ابراهیم کسی است که خود صاحب ریاض العلماء از قول شیخ بهایی نامه‌ی بسیار احترام‌آمیزی خطاب به او نقل کرده است.^۲ درباره‌ی مولی حسن دیلمانی می‌نویسد: «در علوم حکمی وارد بود اما از علوم دینی بهره‌ای نداشت، دوستار حکیمان و صوفیان و مدافع و توجیه‌گر اقوال ایشان بود و بر همین اعتقاد بمرد درحالی که دماغش مختل شده بود»^۳ و در مورد حسین بن ابراهیم تنکابنی شاگرد ملاًصدرا می‌نویسد: «گرایش غالبش به حکمت بود و غیر از آن چیزی نمی‌دانست.»^۴ ... در مورد مولی رجب‌علی حکیم تبریزی می‌نویسد: «دانش‌های دینی و معلومات عربی نداشت اما اقوال علی حده‌ای در مسائل حکمی آورد»^۵ و چند تن از شاگردان رجب‌علی را اسم می‌برد از جمله امیر قوام‌الدین اصفهانی (رازی) که در تصوف و فلسفه‌گرایی از استادش افراطی‌تر بود و به قول صاحب ریاض العلماء باورهای تباه و بی‌راه داشت و از علوم دینی و ادبی بی‌بهره بود و بعضی از شاگردانش سخنانش را به عربی می‌نوشتند و چون به سال‌های ۱۰۹۳ ه. ق. درگذشت احدی از طلبه چه رسد به فضلا بر جنازه‌اش حاضر نگردید.»^۶

و بحث در همین قوام‌الدین است که دو تحریر از کتاب عین الحکمة اش وجود دارد یکی فارسی که در مجموعه‌ی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران^۷ به طبع رسید و تحریر عربی که به ضمیمه رساله‌ی فارسی تعلیقات به کوشش علی اوجبی^۸ منتشر شده است. این‌که گفته‌اند مولی رجب‌علی تبریزی و قوام‌الدین اصفهانی (رازی) عربی نوشتن نمی‌توانستند، شاید ناشی از این باشد که این دو حکیم اصرار بر فارسی گفتن و نوشتن داشته‌اند و کسانی که نادانی و ناهمپی، آنان را به دشمنی با زبان مادری انگیزته این را بر

۱- ۹/۱

۲- ۱۱/۱

۳- ۱۸۴/۱

۴- ۳۴/۲

۵- ۲۸۴/۲

۶- ۳۱۵/۲

۷- ج ۲، صص ۴۴۸-۴۱۲

۸- موزه و کتابخانه مجلس، ۱۳۷۸.

آن‌ها عیب می‌گرفته‌اند و اگر گفته شود عربی‌نویسی برای آن بود که در سرتاسر دنیای اسلام افکارشان پخش شود، باید گفت مآلصدر را تا قرن ما در دنیای عربی زبان حتی اهل فلسفه هم نمی‌شناختند و حکمای بعد از مآلصدر به همت هانری کوربن (و کوشش علمی استاد سید جلال آشتیانی) در همین سی سال اخیر معرفی شدند و هنوز هم عربی‌زبان‌ها حتی نام آن‌ها را نشنیده‌اند. و اگر فلسفه‌نویسی به فارسی ادامه و چیرگی می‌یافت اکنون زبان فلسفی ما به فارسی بسیار قوی‌تر و رساتر و روان‌تر می‌بود و این زیان بزرگی است و خود، مطلب مضحکی است که بوعلی سینا را که از همدان به غرب نگذشته عرب بنامند یا ترک و ازبک بخوانند! به گمان من ما هر قدر از کتب فلسفی و کلامی و عرفانی قدیم مان به فارسی پیدا کنیم باید چاپ و منتشر سازیم که خصوصاً از لحاظ دستیابی به گنجینه مفردات فلسفی و رسیدن به یک زبان منسجم و پخته و اصیل در بیان مسائل حکمی مؤثر خواهد بود. به قوام‌الدین اصفهانی (رازی) برگردیم:

از جمله نکات مهم در دیدگاه‌های مکتب رجب‌علی تبریزی که قوام‌الدین شاگرد او نیز همان عقاید را دارد، فقرات زیر است که مصحح کتاب با استفاده از منابع پیش‌گفته، و نیز کتاب فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی هانری کوربن استخراج و تنظیم کرده است، ارایه می‌نماید:

- ۱- فلسفه عبارت است از علم به شیء است بما هو شیء.
- ۲- ماهیت اصیل است نه وجود^۱.
- ۳- وجود مشترک لفظی است نه مشترک معنوی یعنی مبدأ اول موجود به وجود ممکن نیست^۲.
- ۴- وجود کلی مشکک نیست.
- ۵- ماهیت نیز مشکک نیست آن چه هست بعضی محمولات عرضی می‌توانند مقول به تشکیک باشند به سبب اختلاف استعداد موضوعات^۳.

۱- البتّه محمّد رفیع پیرزاده در المعارف الالهیه اعتباریت وجود را از قول رجب‌علی رد می‌کند، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، ص ۴۶۷.

۲- تعلیقات، ص ۱۴۷-۱۴۶.

۳- همان، ص ۱۵۳.

- ۶- انکار وجود ذهنی: علم عقل به موجودات نه به حصول صورت موجودات است در عقل و نه نفس حضور است، و نه صورت حاصله و نه به حضور موجودات نزد عقل....^۱
- ۷- انکار حرکت جوهریه: به طوری که خواننده توجه دارد در غالب مسائل فلسفی، مکتب رجب‌علی تبریزی با مکتب ملاصدرا تعارض دارد.
- ۸- متعلق جعل ماهیت است نه وجود و نه اتصاف ماهیت به وجود. جعل اولاً به ماهیت و ثانیاً بالعرض به وجود نسبت داده می‌شود.
- ۹- ترکیب وجود و ماهیت در خارج انضمامی است. یعنی وجود عارض ماهیت شده است و وجود در خارج تابع ماهیت است.
- ۱۰- خدا موضوع علم ماوراءالطبیعه نیست.
- ۱۱- خدا را واجب‌الوجود نامیدن جایز نیست بلکه مبدعات و زمان به قول حکما واجب‌الوجودند و تسمیه خدا به واجب‌الوجود کار متفلسفه‌ی متأخر است «و الله الاسماء الحسنی فادعوه بها و ذروالدین یلحدون فی اسمائه»^۲.
- ۱۲- کَلِّی تا اَقْلًا یک مصداق خارج نداشته باشد کَلِّی نیست.^۳

۱- همان، ص ۱۶۱.

۲- سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۸۰.

۳- تلخیص از صفحات هجده تا بیست و نه مقدمه مصحح.

رسائل فارسی حسن لاهیجی *

حسن بن عبدالرزاق لاهیجی^۱ نواده‌ی دختری مآصدرا از حکیمان و عالمان دینی قرن یازده و دوازده محسوب می‌شود. این مجموعه شامل آینه‌ی حکمت^۲، اصول‌دین^۳، تزکیة الصحیة یا تألیف المحبة^۴، درمکنون^۵، سرمخزون یا اثبات الرجعه^۶ و هدیه‌المسافر^۷ است که مذاق معتدلی در مذهب و عرفان و حکمت را نشان می‌دهد. در اواخر عهد صفوی، حکمت‌اندیشان و عارف‌منشان مورد تعرض و حمله‌ی متصلبان در شریعت قرار گرفتند و از جمله حسن لاهیجی مورد تکفیر قرار گرفت. به طوری که مصحح کتاب، تحقیق کرده‌اند حسن لاهیجی تألیفات فلسفی‌اش همه پیش از سال ۱۰۷۰ ه. ق. است که پدرش زنده بوده و از او حمایت می‌کرده است و پس از آن کم‌تر وارد "معقولات" شده، بیش‌تر به علوم شرعی می‌پرداخته است. در رساله‌ی آینه‌ی حکمت، هدف مؤلف، اصلاح ذات‌البین میان متشرّعه و اهل

* رسائل فارسی، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، تحقیق: علی صدراپی خوئی، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.

۱- ۱۰۴۵/۱۱۲۱

۲- ص ۲۲۱-۶۷

۳- ص ۱۷۱-۱۲۳

۴- ص ۲۵۶-۱۷۳

۵- ص ۲۷۰-۲۶۱

۶- ص ۲۹۹-۲۷۳

۷- ص ۳۲۰-۳۰۳

حکمت است و اظهار بی طرفی می نماید و نظرات هر کدام را به بهترین صورت عرضه می دارد که خواننده داوری کند.^۱ او می نویسد: «هیچ کدام را در صحت ایمان دیگری سوای چند مسأله‌ی مختلف فیها طعن و شکی نیست، بلکه اعتقاد همه در آن‌ها یکی است»^۲. در آن زمان، گویا روایاتی نقل می کردند که ارسطو پیغمبر بوده است! حسن لاهیجی از این‌ها نیز برای تثبیت منظور خود استفاده کرده است^۳ و به هر حال میان حکمای طبیعی و دهری با الهیون فرق می گذارد^۴.

حسن لاهیجی که مانند جدّ و پدرش مردی پارسا بوده، بر دولت صفوی و وعاظ السلاطین می تازد و بالحن انتقادی در رساله‌ی فقهی اش می نویسد: «این همه اموال که صرف زینت‌ها و تجملات و تنعمات می شود، بلکه صرف فسق و معاصی می شود و به ضرب چوب و به انواع سیاسات، اکثر از فقرا و عجزه و بیوه زنان و یتیمان و امثال ایشان می گیرند، معلوم است که هیچ کدام حق نیست و دخلی در حفظ اسلام و مسلمین ندارد؛ بلکه اکثر این‌ها سبب خرابی بلاد و آبادانی‌ها می شود و ناچار به گدایی و جلای وطن می شوند»^۵.

بدین گونه حسن لاهیجی به عنوان عالم متعهد یک سند اجتماعی از خود به جا گذاشته که پریشانی مردم را در اواخر صفویه ثابت می کند که منجر به سقوط آن نظام گردید.

۱- ص ۷۲-۷۱.

۲- ص ۷۰.

۳- ص ۱۱۸.

۴- ص ۱۰۷.

۵- ص ۴۵.

کتاب ریاض العلماء*

احوال و آثار مؤلف

عبدالله بن عیسی بیگ جیرانی در خانواده‌ای متمکن و اهل فضل و تبریزی تبار منسوب به "جیران محله" (از محلات قدیمی تبریز) در اصفهان متولد شد.^۱ در هفت ماهگی مادر و در هفت سالگی پدر خود را از دست داد و تحت تکفل برادر بزرگ و نیز دایی‌اش بار آمد. تحصیلاتش نزد پدر و برادر شروع شد و پس از آن نزد عالمان سرشناس ادامه یافت و به تکمیل آموختن علوم دینی و ادبی و دانش‌های عقلی و ریاضی موفق شد.^۲ از پنج سالگی همراه خانواده به سیر و سفر پرداخت و تقریباً نیمی از عمرش در مسافرت گذشت. اکثر بلاد اسلامی را سیاحت نمود و همه جا به دنبال علم و عالم و کتاب بود. به بعضی شهرها مکرر سفر کرد. به طوری که تا سال ۱۱۰۶ ه. ق. که حدود چهل سال داشت سه بار حج گزارده و سه بار عتبات را زیارت کرده، سه بار هم موفق به زیارت مشهد شده بوده است.^۳

مدتی در تبریز ساکن شد و آنجا با خاندانی از خوبشاوندانش وصلت کرد و ظاهراً

* ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، میرزا عبدالله افندی اصفهانی، به اهتمام: سید محمود مرعشی، تحقیق سید احمد حسینی [مخطوطات مکتبه آیه الله المرعشی]، قم، ۱۴۰۱ ه. ۵ جلد، ۳۲ + ۴۱۱ + ۴۷۵ + ۴۸۲ + ۴۴۶ + ۵۷۶ ص.

۱ - میرزا عبدالله ذیل احوال پدرش نوشته که به سال (۱۰۷۴ ه. ق) درگذشت و آن موقع هفت سال داشتم (۳۰۷/۴) به این ترتیب تولد او در (۱۰۶۷ ه. ق) بوده است.

۲ - ۲۳۰/۳-۲

۳ - ۲۳۱/۳-۳

از ازدواج مزبور راضی نبود^۱. چندی هم در عثمانی می‌زیسته و چنان رعایت تقیه می‌کرده که او را قطعاً سنی می‌دانسته‌اند در حالی که شیعه‌ی متعصب بوده است^۲. در عثمانی مورد توجه خاص سلطان قرار گرفته، در مجلس وی کرسی مخصوص داشته، از طرف وی لقب افندی (آقا، بزرگوار) یافته، به همین لقب مشهور گردیده است. جیرانی در کتاب *بساتین الخطباء* که مجموعه‌ی خطب جمعاعات و اعیاد است و بعضی را در استانبول انشاء کرده، سلطان عثمانی را دعا می‌کند^۳.

از استادان او علامه محمد باقر مجلسی است که از وی به "استاذالاستناد" تعبیر می‌کند و نیز محمد باقر بن محمد مؤمن سبزواری (صاحب ذخیره و کفایه) که از وی به "استاذ الفاضل" تعبیر می‌کند و آقا حسین خوانساری که از وی به "استاذ المحقق" تعبیر می‌کند. دیگر از استادان او آقا جمال خوانساری و فاضل هندی و مولی میرزا محمد شیروانی را نام برده‌اند^۴. مشایخ روایت او از امامیه و زیدیه و عامه بسیارند که در *ریاض العلماء* بعضی را نام برده، و بعضی دیگر در اجازات مستقل مضبوط است^۵.

میرزا عبدالله در مسافرت‌هایش از هر شهری می‌گذشت کتابخانه‌ی علما را کاوش می‌کرد و از متن کتاب یا حواشی و ظهرنویسی‌ها یادداشت برمی‌داشت، و غالباً اشاره می‌کند که فلان رساله را در فلان شهر نزد فلان شخص دیدم و هم از نوجوانی به تألیف و تصنیف پرداخته است.

مدت سیاحت او را تا سی سال نوشته‌اند و به طوری که در *زهرالریاض* آمده است از مصر، حجاز، یمن، عراق، لبنان، ایران، افغان، ترکستان، هند، سند، حضرموت، اندونزی، ترکیه، گرجستان، ارمنستان، تاشکند و کشمیر دیدن کرد و در همه جا با علمای مذاهب گوناگون ملاقات و گفت‌وگوی علمی داشته است.

۱- ۲۳۱/۳.

۲- گوید: عمان اگر در دست فرنگیان باشد بهتر از آن است که در دست خوارج و نواصب باشد (۲۰۷/۱-۲۰۶).

۳- *زهرالریاض*، ص ۲۰.

۴- همان، ص ۱۷.

۵- همان، ص ۱۸.

وفات وی در اصفهان اتفاق افتاد چنان‌که نوشته‌اند فرزندی از او باقی مانده، ولیکن ظاهراً قابلیت آن را نداشته که تألیف ناتمام پدر را سر و صورتی دهد. میرزا عبدالله به سه زبان ترکی، فارسی و عربی مسلط بوده، در هر سه زبان تألیف داشته^۱ و فهرستی از آثارش را تا سنّ چهل سالگی ذیل ترجمه‌ی احوال خویش به دست داده است^۲. شعر نیز می‌سروده اما آن را جدی نمی‌گرفته و نسخه نزد خود نگه نمی‌داشته است و حتی از مرثیه‌ای که برای یکی از علما سروده، تنها یک بیت به یاد داشته که ذیل احوال وی نوشته است^۳ و بر شاعرانی چون صفی‌الدین جلی و غیر او ایراد می‌کند که چرا از ساده و باده سخن رانده‌اند^۴.

آیه‌الله العظمی مرعشی، آثار صاحب ریاض العلماء را بیش از ۲۴ عنوان تعداد فرموده‌اند^۵ که از آن جمله است:

رسالة فی رسم خطوط الساعات و ترسیم نصف النهار و شرح شکل العروس که وقوف مؤلف را بر ریاضیات نشان می‌دهد.

رساله‌ای به فارسی با موضوع اخته کردن بچه‌ها و غلامان که شاید میرزا عبدالله این رساله را در عثمانی برای دربار آل عثمان یا در ایران برای صفویّه نوشته باشد. (نگاهداشتن خواجه در حرم‌سراهای ملوک و ثروتمندان آن روزگار رسمی رایج بوده است).

آثار دیگر او تعلیقات و حواشی فقهی و مجموعه‌های ادعیه و خطب و مواعظ است. اما مهم‌ترین تألیف او گذشته از ریاض العلماء که مورد بحث این مقاله است، کتاب کشکول مانند نمازالمجالس و نثارالعرائس است که در چند مجلد است و در ریاض العلماء از آن نام برده و به آن ارجاع داده است. به گمان این جانب اگر این کتاب چاپ و منتشر شود فواید علمی، ادبی و تاریخی فراوان خواهد داشت و خوب است که ناشران محترم

۱- ۲۳۲/۳

۲- ۲۳۴/۳-۲۳۱

۳- ۳۹۱/۲

۴- ۱۳۸/۳، ۱۴۹/۵

۵- زهر الرياض، ص ۲۱-۲۰

ریاض العلماء بدان نیز پردازند.

یک تألیف مهم میرزا عبدالله که درزهرالریاض ذکر نشده است و خود میرزا عبدالله در ریاض العلماء مکرر بدان اشاره می‌کند، وثیقة النجاة است. از جمله در بحث از فتوای ابن عقیل به عدم نجاست ماء قلیل به مجرد ملاقات با نجاست، نظر خویش را در این باب به وثیقة النجاة حواله می‌دهد.^۱ جای دیگر در بحث از مسأله‌ی مساقات می‌گوید: «تحقیق این مسأله بر عهده‌ی بخش مزارعه و مساقات از کتاب وثیقة النجاة است که خداوند به اتمام آن توفیقمان دهد».^۲ نیز به مناسبت بحث در حلیت یا حرمت تنباکو می‌نویسد: «ما در کتاب وثیقة النجاة، چند جا و جوه استدلال به این مطلب را بیان کرده‌ایم».^۳ و ضمن بحث از این‌که نماز شخص مانع الزکاة قبول است یا نه؟ می‌نویسد: «و تحقیق ذلک فی ذمة کتابنا الموسوم بوثیقة النجاة وفقنا الله لفنائه لا تعلمه».^۴ معلوم می‌شود موقع تنظیم تحریر اول ریاض العلماء، کتاب وثیقة النجاة نیز در دست تألیف بوده و تکمیل نشده بوده است. وثیقة النجاة تألیفی بزرگ است در پنج بخش:

اول- الهیات با مقدمه‌ای در منطق

دوم- نبویات

سوم- امامیات

چهارم- مادیات

پنجم- فقهیات با مقدمه‌ای در اصول

در بخش دوم ادیان مختلف و در بخش سوم مذاهب گوناگون مورد بحث قرار گرفته است.^۵ جای دیگر به ردّ اقوال نصاری در بخش دوم وثیقة النجاة اشاره نموده است.^۶ میرزا عبدالله تعلیقات ارزشمندی نیز بر کتب تراجم و رجال هم چون نقدالرجال

۱- ۲۰۹/۱

۲- ۳۰۶/۲

۳- ۲۰۹/۳

۴- ۸/۴

۵- ۲۳۳/۲

۶- ۳۳/۴

میرمصطفی تفرشی و امل الآمل شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی (صاحب وسائل الشیعه) دارد که ناشر محقق برای تکمیل نسخه‌ی ریاض العلماء در چاپ فعلی از این یکی استفاده کرده است.

تألیف ریاض العلماء طبق آن چه از الذریعة نقل کرده‌اند بین ۱۱۳۰ تا ۱۱۰۷ ه. ق. (سال وفات مؤلف) ادامه داشته، اما خود او به سال ۱۱۰۶ ه. ق. ریاض العلماء را جزو مؤلفاتش می‌آورد^۱، به هر صورت در فاصله‌ی بیست و چهار سال بقیه‌ی عمرش هر چه معلومات و مواد جدید تراجم که به دست آورده، تأملات و ملاحظات خود را در حاشیه‌ی نسخه افزوده و گاه چون نسبت به تحریر اولش بعیدالعهد بوده است، مطالب تکراری نوشته، اما شخصاً موفق به پاک‌نویس ریاض العلماء نشده است. به همین جهت نه تنها نسخه‌ی منحصر به فرد اثرش به سختی خوانده می‌شود و درهم است، شلختگی‌هایی در عبارت‌نویسی هم احساس می‌شود و مربوط به آن است که بازبینی نشده: «کان الامیر عبدالوهاب... صهر اللسان یوسف میرزا ابن حسن پادشاه ترکان^۲، «... و قال حسن بیک فی احسن التواریخ ان میرزا شاه حسین الاصفهانی کان فی اوان شبابه یشغل فی اصفهان بامر المعمارى والبنائى الذی کان صنعة آبائه ثم صار لظهور قابلیته متصدیاً للامور الجزویة و خصوصاً لوزارة الداروغه باصفهان...»^۳.

و از همین قبیل است کاربرد کلمه‌ی "درجة" به معنی "طبقة" مصطلح در رجال و تراجم - که امروز نسل می‌گویند - «فهو فی درجة الشیخ منتجب الدین»^۴، «فهو فی درجة المفید»^۵ و خود او همین کلمه را در معنای صحیحش نیز به کار برده است: «و لیس فی درجة فحول العلماء»^۶ و نیز به جای کاربرد نادرست "درجة" کلمه‌ی متناسب و درست "طبقة" را هم به کار برده: «تلمیذ الشیخ الطوسی و من فی طبقته»^۷.

۱- ۲۳۱/۳-۳.

۲- ۲۸۷/۳-۲.

۳- ۳۰۹/۴-۳.

۴- ۷/۲-۴.

۵- ۴۱۵/۲-۵.

۶- ۳۸۷/۲-۶.

۷- ۶۶/۳-۷.

ریاض العلماء و تصحیح و چاپ آن

ریاض العلماء از روزگار تألیف تاکنون مورد استفاده‌ی مؤلفانی چون شیخ محمدعلی حزین شاعر و عارف مشهور (در تذکره‌ی حزین) میرزا محمد باقر خوانساری (در روضات الجنات)، سید محسن امین (در اعیان الشیعه)، میرزا محمد علی تبریزی (در ریحانة الادب)، شیخ آقابزرگ طهرانی (در الذریعه)... بوده است. از معاصران نیز عباس اقبال آشتیانی توجه خاصی بدان داشته و مصطفی کامل الشیبی (در الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه) کراراً بدان استناد کرده است.^۱ لذا اهل تحقیق و مطالعه از دیرباز در انتظار چاپ و انتشار ریاض العلماء بودند و آن طور که از مقدمه‌ی ناشر برمی آید پیش تر نیز در قم و نجف تصمیم به طبع اش گرفته شده بود ولیکن به سبب دشواری، کار سر نگرفته است.

این چاپ به اشاره و تحت نظر آیه الله العظمی مرعشی و به اهتمام آقازاده‌ی ایشان و تحقیق فاضل محترم سید احمد حسینی انجام گرفته است. اصل کتاب در ده جزء بوده است: پنج جزء در تراجم علمای خاصه و پنج جزء در تراجم علمای عامه به ترتیب الفبا. از پنج جزء ویژه‌ی علمای عامه، دو جزء باقی است و از پنج جزء مربوط به علمای خاصه سه جزء. یعنی از بخش مربوط به علمای شیعه جزء اول (شامل ا، ب، ت، ث، ج) و جزء چهارم (شامل حرف میم) از میان رفته و محقق با استفاده از تعلیقات میرزا عبدالله بر امل الآمل شیخ حر عاملی نقیصه‌ی کتاب را جبران نموده و بدین گونه توان گفت که دو جزء گمشده از ریاض العلماء را بازسازی کرده است.

اساس کار، نسخه‌ی خط مؤلف متعلق به کتابخانه‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران و عکس آن در کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه است. این نسخه اوراقش درهم و خواندنش مشکل بوده، هم چنان که از گراور دو صفحه‌ی آن پیداست محقق محترم به راسخی رنج زیادی در خواندن و رونویسی از آن متحمل شده است. آنچه اشکال کار را

۱- چاپ اول، بغداد (۱۹۶۶ م. ۱۳۸۶ ه. ق) این کتاب تحت عنوان تشیع و تصوف به توسط این جانب به فارسی ترجمه شده است (امیرکبیر، ۱۳۵۹) ظاهراً دکتر شیبی در عراق از نسخه‌ی شیخ آقابزرگ طهرانی و در ایران از نسخه‌ی مرحوم محمدباقر الفت استفاده کرده است.

افزون می‌کند تعلیقات نویسی‌های مؤلف است که بی‌ترتیب و گاه بی‌نشانه‌ی راهنما^۱ معلومات جدیدی که درباره‌ی هر صاحب ترجمه‌ای به دست آورده در حاشیه صفحه‌ی مربوط و گاه نه در همان صفحه و گاه بین سطرها نوشته است.

محقق برای خواندن عبارات و کلمات مبهم از نسخه‌ی دیگری موجود در کتابخانه‌ی آیه‌الله العظمی مرعشی کمک گرفته. این نسخه ظاهراً رونویسی است از نسخه‌ی اصلی و پیش‌گفته که هر کراسه‌ی (جزوه‌ی) آن به خط دیگری است و تاریخ‌های ۱۳۵۲ و ۱۳۳۶ قمری را دارد. نسخه‌های دیگر که مشخصاتشان در زهرالریاض^۲ آمده، جملگی رونوشت از همان نسخه‌ی مؤلف است که اساس کار این طبع بوده و محقق اظهار امیدواری می‌کند که با انتشار فهرست کتابخانه‌ها، باشد که قسمت‌های گمشده‌ی کتاب پیدا شود.^۳

ناشر و محقق با در نظر گرفتن مشکلات بیرون آوردن نسخه‌ی کاملاً مصحح و محشی و منقحی از کتاب، تصمیم گرفته‌اند علی‌المجاله و ابتدا نسخه‌ی اساس را با حداقل مراجعات و تصحیحات و احیاناً توضیحات ممکن و سهل‌المنال طبع و تکثیر کنند (که همین چاپ است که در دست ماست) و در مرحله‌ی بعد تحقیق دقیق و علمی با مراجعه به‌ماخذ اصلی مؤلف یا منابع کمکی به عمل آورند و نتیجه‌ی کار را لابد همراه مجلد ششم که شامل فهرس نیز خواهد بود بیرون دهند.

از امتیازات این چاپ گذشته از صحافی و تجلید خوب، رساله‌ی زهرالریاض فی ترجمه‌ی صاحب‌الریاض به قلم حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی است که در آغاز مجلد اول به طبع رسیده؛ اما شماره‌ی صفحات مقدمه بار دیگر از آغاز کتاب تکرار شده، خوب بود شماره‌ی صفحات مقدمه مثلاً به صورت «یک، دو، سه...» یا «الف، ب، ت، ث...» نوشته می‌شد تا تفاوتی با متن کتاب داشته باشد.

پیش از آن‌که وارد معرفی کتاب و ارائه‌ی بعضی خصوصیات و نوع مطالب آن شویم

۱- از جمله رجوع کنید به ج ۱، ص ۱۷۳ متن و حاشیه.

۲- ص ۲۳-۲۲.

۳- مقدمه، ص ۸.

لازم به یادآوری است که نظر به وسعت اطلاعات میرزا عبدالله و کثرت مطالعات و مسموعات و مشهوداتش طی سفرها و به ویژه سکونتش در عثمانی و طبق آن چه از نمونه‌ی کارش در همین مجلّات برمی آید، دو جزء مربوط به علمای عامّه از ریاض العلماء نیز بسیار ارزنده خواهد بود و مناسب است ناشر و محقق محترم ضمن تکمیل کار فهارس و تعلیقات پنج مجلّد چاپ شده، آن دو جزء را نیز حداقل به همین صورت طبع و منتشر کنند تا فایده آن نیز عام گردد.

خصوصیات و فواید ریاض العلماء

میرزا عبدالله آن طور که خود می‌گوید می‌خواسته شرح حال علمای برجسته‌ی شیعه را از غیبت به بعد بیاورد؛ اما گاه به دلیلی از این حد فراتر رفته است. گاه موضوع آن قدر مهم بوده و نظرات در آن به قدری متفاوت که میرزا عبدالله خواسته با جمع‌آوری و حلّاجی همه‌ی روایات حرف آخر را بگوید. از این قبیل است ترجمه‌ی مفصّلی از زید بن علی و تحقیق جامعی درباره‌ی خواجه ربیع مشهور^۱ و تحقیق در این‌که واضع علم نحو ابوالاسود دوئلی است^۲.

گاه کسی را که به مذهب دیگری مشهور است و میرزا عبدالله او را شیعه‌ی امامی می‌داند جزء امامیه آورده، و دلایل خود را بر امامی بودن وی شرح داده، مثلاً ناصر اطروش امام زیدی معروف^۳. در همین مایه است ذکر بعضی اعلام هم در عداد معارف خاصّه و هم جزء مشاهیر عامّه، مانند سید حیدر آملی^۴ و قاضی تنوخی^۵ و کمال‌الدین حسین کاشفی واعظ سبزواری^۶. ذیل احوال رشیدالدین فضل‌الله قائل به سه رشیدالدین هم عصر شده: رشیدالدین آوی شیعی، رشیدالدین وزیر سنی، رشیدالدین طیب و مورخ سنی^۷.

۳۰۳/۲-۱

۳۰۶/۱-۲

۲۹۳/۱-۳

۲۱۹/۲-۴

۴۰۳/۳-۵

۱۸۶/۲-۶

۲۰۶/۴-۷

گاه کسی را که جزء علمای برجسته نیست فقط براساس شهرت ذکر کرده، نمونه: امیر حبیب‌الله بن امیر سید شریف شیرازی^۱. گاه کسی را صرفاً به دلیل صلاح و تقوا و این که «مردم به انفاسش تبرک می جستند» ذکر کرده مانند امیر عبدالعظیم ساروی^۲ و امیر خلیل‌الله تونی^۳.

گاه برای رفع اشتباهی یا ذکر نکات تازه‌ای احوال یکی از اصحاب ائمه را که طبعاً پیش از غیبت بوده‌اند، آورده است مانند: خلیل بن اوفی ابوالربیع العاملی^۴، عبدالله بن حوالة الازدی^۵ و عبدالله بن ایوب العاملی الجزینی^۶ که در این مورد ایراد می‌گیرد بر این که «جزین» در زمان مزعوم برای صاحب ترجمه، اصولاً آباد نبوده است؛ که ایراد واردی است.

گاه به قول خودش «تبعاً للشیخ المعاصر» یعنی به پیروی از شیخ حر عاملی در امل‌الآمل ترجمه‌ی کسانی را آورده، ولی تذکر داده است که این‌ها شایسته‌ی ذکر در عداد علما نیستند و صاحب امل‌الآمل سعی کرده هر چه بتواند تعداد علمای جبل عاملی را زیادتر جلوه دهد^۷. به همین جهت عین عبارت شیخ حر عاملی را درباره‌ی صاحب ترجمه نقل کرده، خود می‌نویسد: «وهو عرف بما قاله»^۸ و گاه با عبارتی تندتر روش وی را به نقد کشیده، گوید: امثال این صاحب ترجمه را «عالم فاضل جلیل‌القدر» شمردن توهین به دیگر علماست، و بعد از ذکر مواردی از دست و دل‌بازی صاحب امل‌الآمل در بخشیدن القاب معتبر به منسوبان جبل عامل ولو عامی و جاهل، می‌افزاید: «فان عد هؤلاء فی اجلة العلماء و ادخاله فی رجال هؤلاء الکبریا من وقاحة شنعاء»^۹.

۱- ۶۲/۲

۲- ۱۴۶/۳

۳- ۲۵۹/۲

۴- ۲۵۸/۲

۵- ۲۱۷/۳

۶- ۱۸۵/۳

۷- ج ۲، ص ۳۸۷، ۲۶۳، ۱۶۴؛ ج ۳، ص ۳۸۷، ۷۵.

۸- ۳۴۲/۵، ۹۱/۴

۹- ۶۴/۲ و نیزر. ک: ج ۲، ص ۷۰.

دیگر از کسانی که میرزا عبدالله نوشته‌اش را انتقاد کرده، میرمصطفی تفرشی مؤلف نقدالرجال است.^۱

منبع مؤلف تنها کتاب‌های معروف رجال و تراجم نیست بلکه از کتاب‌های دیگر نیز موارد مربوط تراجم را استخراج کرده است، مثلاً در یک مورد از مجمع البیان طبرسی^۲ و در مورد دیگر از [سند] دعای جوشن صغیر به نقل از کنوزالنجاح طبرسی^۳ و در مورد عرض جغرافیایی اردبیل به ابن حوقل و بیرونی (در قانون مسعودی) اشاره می‌کند.^۴

از مآخذ دیگر میرزا عبدالله، اجازات علماست و نیز خطوط پشت کتاب‌ها که محض یادگاری یا به عنوان مالکیت یا واگذاری یا وقف و تعلیقه و یادداشت و غیره نوشته بوده‌اند. در هر شهری که وارد می‌شده، سراغ کتابخانه‌ها را می‌گرفته و غالباً می‌نویسد این کتاب یا رساله را نزد فلان شخص در فلان شهر دیدم و اگر کسی همین نکته‌ها را یادداشت و استخراج کند، از روی آن‌ها می‌توان وضعیت کتابخانه‌های آن روزگار را اعم از خصوصی یا عمومی (وقف و غیره) دریافت.^۵ خود میرزا عبدالله هم کتاب زیاد داشته چنان‌که در بسیاری از موارد پس از ذکر کتابی، می‌افزاید: «و عندنا منه نسخه»، اما طی حوادث مختلف و به دلایل گوناگونی غالب آن‌ها را از دست داده است.^۶ میرزا عبدالله در تصحیح و مقابله‌ی کتب می‌کوشید و چند نمونه از ملاحظاته‌اش در این موضوع در ریاض العلماء نقل شده است. مثلاً ذیل احوال شیخ حسن بن احمد السورادی قول شیخ حر عاملی را نقل می‌کند: «انه كان عالماً فاضلاً روى عن السيد رضى الدين...» و می‌افزاید: «واقول:

۱- ۳۱۸/۱، ۲۵۷.

۲- ۱۵۱/۱.

۳- ۱۵۲/۱.

۴- ۱۰۸/۲، و نیز رجوع کنید به ج ۲، ص ۱۷۸ پاراگراف آخر.

۵- مثلاً از ریاض العلماء می‌فهمیم که مشهد حضرت عبدالعظیم خزانه‌ی کتب وقفی داشته (۱۶۱/۳). این همه کتاب و کتابخانه که میرزا عبدالله افندی در شهرهای ایران سراغ می‌دهد بر اثر حمله‌ی افغان و حوادث بعد از آن یا از میان رفت یا پراکنده شد و مقدار زیادی از آن به دست مستشرقان و دلالان منتقل به کتابخانه‌های خارج گردید و تنها بقیة السیفی از آن‌ها باقی مانده است.

۶- ۲۳۳/۳.

الصواب "عنه" بدل "عن" ... و لعله من غلط الناسخ»^۱.

حساسیت عجیبی به خطوط علما داشته: در مورد علامه‌ی حلی و پسرش فخرالمحققین می‌نویسد «کان خطهما ردیثاً كما هو دأب خطوط الفضلاء فی الاغلب»^۲ و در مورد مقدّس اردبیلی می‌نویسد که به علت دشوار خوان بودن خطّش کتبش نانویس ماند^۳. به نمونه‌های دیگر اظهارنظر او در مورد خطّ علما نگاه کنید^۴.

از بعضی نسخ نادر هم نشان داده، مثلاً نسخه‌ی کامل جامع‌التواریخ رشیدالدین و نیز زبدة‌التواریخ او را در اختیار داشته است^۵ و نیز نهج‌البلاغه‌ای به تاریخ ۴۹۹ ه. ق.^۶ و نیز نسخه‌ی نفیسی از خلاصه‌ی علامه به خطّ یکی از شاگردانش^۷.

مهم‌ترین منبع میرزا عبدالله همانا مشهودات و مسموعات اوست از معاصرانش، که به کتاب اهمیت خاصی می‌بخشد و از جهات مختلف آن را قابل استناد می‌سازد. حتی آن‌جا هم که از گذشتگان نقل کرده، ملاحظات انتقادی اش جالب توجه است؛ به ویژه که عین مطلب را نقل می‌کند (حتی اگر مثلاً اصل مأخذ فارسی بوده، به فارسی) سپس با قید «اقول...» نظر خود را بیان می‌دارد. نمونه‌ای از ملاحظات نقدی او را به نشانه‌های زیر ببینید.^۸

ضمناً بد نیست اشاره کنیم که میرزا عبدالله از دستیاران مجلسی در تألیف بحارالانوار بوده و طبق آن چه در زهرالریاض نقل کرده‌اند، در مواردی به مرحوم مجلسی تذکر می‌داده است که مثلاً مناسب است این حدیث در فلان باب بیاید نه بهمان^۹. و نیز در

۱- ۲۰/۲ و نیز رجوع کنید به ج ۱، ص ۱۶۳، ص ۱۶ و ۱۵.

۲- ۱۳/۱.

۳- ۵۷/۱.

۴- ج ۱، ص ۲۹۷، ۱۷۵، ۱۵؛ ج ۲، ص ۲۴۰، ۱۵۷، ۱۰۹، ۴۳؛ ج ۳، ص ۱۲۳، ۱۰۶؛ ج ۴، ص ۳۰۸، ۳۰۳؛ و ج ۵، ص ۲۹.

۵- ۲۰۶/۴-۵.

۶- ج ۲، ص ۴۹۰، ۸۷.

۷- ۲۵۸/۱.

۸- ج ۱، ص ۱۸ (حاشیه) بر شیخ حر عاملی، ص ۳۴۱ بر فاضل هندی، ص ۸۲، ۳۰ و ج ۲، ص ۴۴۰ بر منتخب‌الدین صاحب فهرست و ج ۱، ص ۲۳ بر مجلسی.

۹- ج ۱، مقدمه، ص ۱۵.

قضاوت بین شیخ علی کَرَکی و شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی پس از نقل کلام مجلسی در طرفداری از شیخ علی، مؤلف ریاض العلماء تلویحاً از شیخ ابراهیم طرفداری کرده و حرف مجلسی و شیخ علی کَرَکی را رد کرده است.^۱

و نیز غلط‌های مشهوری را تصحیح کرده: کشکول منسوب به علامه‌ی حلّی از سیدحیدر آملی است.^۲ میرداماد، داماد شاه نبوده بلکه پدرش داماد شیخ علی کَرَکی (محقق ثانی) بوده است.^۳ این که تألیفات حلّی برخلاف آن چه می‌گویند، چندان نیست که به ازای هر روزی از روزهای عمرش هزار بیت (سطر) نوشته باشد. آن چه هم درباره‌ی محیی‌الدین نوای عالم سنی نوشته‌اند که به ازای تمام ایام عمرش روزی دو کُراسه (جزوه) نوشته، از اغراق‌ها و دروغ است.^۴ بحث در این که «مؤلف تبصرة العوام کیست»^۵؟ «نکته و رمز تیاثر از قبله چیست»؟^۶ و این که نام پدر ابوتمام، «تدوس» مسیحی است که به «اوس» تحریف شده^۷ و....

ریاض العلماء شامل یک رشته تراجم احوال محض نیست، بلکه حاوی اطلاعات جالب و ارزنده‌ای است از وضع کلی علم و علما، کتابخانه‌ها، گروه‌های دانشمندان و دسته‌بندی‌هایی که حتی بین افراد یک گروه رخ می‌داد و نیز مسائل مختلف فیه و معركة الآراء و پاره‌ای از مسائل مستحدّثه و تعصبات مذهبی. از این نظرها، بخصوص درباره‌ی زندگی علمایی که نزدیک به زمان مؤلف می‌زیسته‌اند و نیز جوّ فکری و وقایع دینی و اجتماعی آن زمان منبع مهمی است.

اینک آراء او را درباره‌ی گروه‌های دانشمندان می‌آوریم. میرزا عبدالله طبق روح زمانه‌اش که به علوم دینی وزن خاص داده می‌شد، با آن که خود مردی ذوفنون و جامع الاطراف بوده با «اهل معقول» میانه‌ی خوشی ندارد و حتی در مورد آمیرزا حکیم

۱- ج ۱، ص ۱۸، ۱۶.

۲- ۲۲۲/۲ و ۳۸۰/۱.

۳- ۱۳۲/۳.

۴- ۳۶۳/۱-۳۶۲.

۵- ۳۰۸/۳.

۶- ۱۰۴/۱.

۷- ۱۲۴/۱.

یزدی ریاضیدان با آن که مهارتش را در "علوم تعلیمی" ستوده، می‌نویسد: «به خاطر تیمن به ورع و پارسایی وی ذکرش در این کتاب آمد»^۱. درباره‌ی حکیمان شایعات و بدبینی‌هایی وجود داشت که میرزا عبدالله نقل کرده است. مثلاً درباره‌ی سید میرزا ابراهیم بن میرزا حسین همدانی مشهور به قاضی زاده صاحب شرح الهیات شفا و شرح اشارات و حواشی برکشاف و شرح تجرید و مؤلف رساله‌ی انموذج الابراهیمیه می‌نویسد: «آشنا به مسائل شرعی و اقوال فقها نبود و از خون احتراز نمی‌کرد بلکه مسجد را بدان می‌آلود و نمی‌دانست که نجس است»^۲. این میرزا ابراهیم کسی است که خود صاحب‌ریاض العلماء یک نامه‌ی بسیار ستایش آمیز و دوستانه از شیخ بهائی خطاب به او نقل کرده است^۳.

در مورد مولی حسن دیلمانی می‌نویسد: «در علوم حکمی وارد بود اما از علوم دینی بهره‌ای نداشت. دوستار حکیمان و صوفیان و مدافع و توجیه‌گر اقوال ایشان بود... و بر همین اعتقاد بمرد درحالی که دماغش مختل شده بود»^۴.

در مورد حسین بن ابراهیم تنکابنی از شاگردان ملاًصدرا می‌نویسد: «گرایش غالبش به حکمت بود و غیر آن چیزی نمی‌دانست»^۵، و حکایت جالبی آورده که این حکیم شنیده بود مولی فاضل قزوینی حکما را تکفیر می‌کند و از این جهت به قزوین نمی‌رفت و می‌گفت بیم آن دارم که آقا ناراحت شود. مولی فاضل بدو پیام فرستاد: «من کسانی را تکفیر می‌کنم که کلام حکما را بفهمند و بدان معتقد شوند، ترا باکی نیست!»

درباره‌ی مولی رجب‌علی تبریزی حکیم می‌نویسد: «دانش‌های دینی و معلومات عربی نداشت؛ اما اقوال علی حده‌ای در مسائل حکمی آورده»^۶ و چند تن از شاگردان او را اسم می‌برد از جمله امیر قوام‌الدین محمد اصفهانی که در تصوف و فلسفه‌گرایی از

۱- ۱۹۷/۲

۲- ۹/۱

۳- ۱۱-۱۲/۱

۴- ۱۸۴-۱۸۵/۱

۵- ۳۴/۲

۶- ۲۸۴/۲

استادش افراطی تر بود («الرحمة علی النباش الاول»!)، و معتقدات تباه و بیراه داشت و هم چون استادش از علوم دینی و ادبی عاری بود و بعضی شاگردان سخنان او را به عربی می نوشتند و می نویسد: «چون به سال ۱۰۶۳ ه. ق. درگذشت احدی از طلبه - چه رسد به فضلا - بر جنازه اش حاضر نگردید»^۱ و عربی ندانی این قبیل حکما نکته‌ی جالب و قابل تأملی است.^۲

نظرش نسبت به ملامدرا هم مساعد نیست اما میرداماد را به واسطه‌ی جهت فقهاتی که داشته با تجلیل نام برده است.^۳ در مورد مولی علی قلی نطنزی حکیم اشراقی می نویسد: «علمای عصر به سبب اقوال و عقاید صوفیانه‌ی وی و این که گویا به ذات خدا اطلاق هیولی کرده بود^۴، تکفیرش کردند و او رساله‌ای در ردّ این اتهام و انتساب نگاشت»^۵. میرزا عبدالله از قول آقاحسین خوانساری نیز نکته‌ی توهین آمیزی راجع به میرفندرسکی آورده است.^۶

مؤلف ریاض العلماء در مورد صوفیه هم حساس است و هر عالمی را که اندکی عارف مشرب تشخیص داده، با عبارتی نظیر: «له میلًا الی طریقه الصوفیه»... نشاندار کرده است و حتی با کمال احترامی که در عصر صفوی و کلاً در حوزه‌های شیعی برای شیخ بهائی قائل بوده‌اند، او را نیز مستثنی نداشته، گوید: «پدر شیخ بهائی و خودش متمایل به تصوّف بودند و آن را از شهید ثانی اخذ کردند لیکن نغمه‌ای دیگر بر طنبور افزودند و حتی پدر شیخ بهائی در رساله‌ی العقد الطهماسبی در نصیحت شاه گفته است: «بعضی ملوک و اکابر که والا همّت تر و خدادان تر بودند و پروردگار به چشم عنایت در ایشان

۱- ۳۱۵/۲

۲- ک: تشیع و تصوّف، ترجمه‌ی علی رضا ذکاوتی قراگزلو، ص ۳۹۵-۳۹۴.

۳- ۴۰/۵

۴- یادآور داستان ملا کاظم هزار جریبی است که ملا محراب گیلانی را بی آن که بشناسد لعنت می کرد، اتفاقاً ملا محراب حضور داشت پرسید برای چه او را لعنت می کنی؟ ملا کاظم گفت برای آن که او به وحدت واجب الوجود قائل است. ملا محراب گفت حال که چنین است، لعنت کن! (قصص العلماء تنکابنی، چاپ اسلامی، ص ۷۱).

۵- ۱۸۷/۴

۶- ۵۰۰/۵

نگریست، به ترک تعلقات گفتند... ولیکن این مقامی دیگر است» و «رفعنا بعضهم فوق بعض درجات»^۱. و شاگردان حوزه‌ی شیخ بهائی غالباً صوفی مشرب و عارف مسلک بوده‌اند^۲ تا آن‌که به تدریج این گرایش رو به تحلیل رفت و در زمان خود صاحب‌ریاض العلماء که همان زمان مجلسی دوم است به حداقل ممکن و نزدیک به صفر رسید. در این فاصله هم ملامحسن فیض عارف مشرب را داریم و هم مولی شاه فضل کاشانی برادرزاده‌ی وی که بر ضدّ وی ردّ الوافی نوشت^۳. مولی جلال‌الدین (یا: کمال‌الدین) حسین بن خواجه شرف‌الدین عبدالحق اردبیلی معروف به الهی فقیه و شاعر و حکیم صوفی مشرب را با شیخ علی کرکی مناظرات رخ داد که به دشمنی انجامید^۴. و هم پسر شیخ علی کرکی، یعنی شیخ حسن، که با الهی مذکور در جایز نداشتن نماز جمعه هم عقیده بود. رساله‌ی عمده‌ی المقال فی کفر اهل الضلال را که شامل "قدح صوفیه" نیز می‌شود به نام شاه طهماسب تألیف کرده^۵. خود صاحب‌ریاض العلماء اعتقاد و گرایش صوفیانه را گناه تلقی می‌کرده، چنان‌که در باب مولی نورالدین نوروز علی بن مولی، رضی‌الدین قزوینی ساکن تبریز می‌نویسد: «وکان له تجاوز الله عنه میل الی التصوّف»^۶. و اگر هم صلاح و ورع عارفی را فی‌الجمله تصدیق دارد کشف و کرامتش را منکر است، از جمله آن چه را سید محمد بن محمد حسینی عاملی در کتاب الاثنی عشریة فی المواعظ العددیة در باب کرامات سید حسن عبنائی عاملی نوشته است رد می‌کند و می‌گوید: «صدور این‌گونه امور در نظر من جز از انبیاء و اوصیاء، از دیگران خالی از اشکال نیست... ولیکن راوی با آن‌که از علماست گرایش کامل به سخنان صوفیه دارد. چنان چه از کتابش پیداست و این هم از آن حرف‌هاست...»^۷.

از جمله‌ی نکات دیگری که از ریاض العلماء برمی‌آید فراوانی اهل شعر و ادب میان

۱- ۱۱۵/۲-۱

۲- ۲۹۵/۱-۲، ۶۷/۲، ۲۳۹، ۴/۳۶۰....

۳- ۳۱۶/۴-۳

۴- ۹۸-۹۹/۲-۴

۵- ۲۶۰/۱-۵

۶- ۲۵۸/۲-۶

۷- ۲۹۵/۱-۷

فقیهان و عالمان دینی است^۱. بخصوص بین جبل عاملی‌ها شاعر زیاد بوده است. برای نمونه خود شیخ حر عاملی صاحب وسائل الشیعه و امل الآمل شاعر مکتب‌نویس بوده و اشعار مصنوع می‌سروده است^۲ و هم‌چنین عموی وی شیخ محمد بن علی بن محمد المشغری شاعری متصنع بوده^۳. حتی بعضی علمای عربی‌الاصول به سه زبان عربی و فارسی و ترکی دیوان داشته‌اند^۴.

از نکات دیگر فراوانی علمای مهاجر به هند است. عالمان شیعه به حیدرآباد و قلمرو قطب‌شاهیان می‌کوچیدند و آن‌جا مورد تکریم و استقبال قرار می‌گرفتند^۵.

مهاجرت ادیبان و شاعران به هند مشهور است و علل آن واضح. اما با وجود رونق بازار علوم دینی و علمای دین و حرمت و تجلیلی که نثار ایشان می‌شد و اختیار و اقتداری که در عصر صفوی داشتند، هجرت به هند قدری تأمل‌انگیز است. شاید بتوان گفت همان موجی که عالمان جبل عامل و حله و بحرین را متوجه ایران کرد، پس از اشباع این محیط، مازاد آن را به هند سوق داد. البته جهات دیگر هم شاید دخیل بود، مثلاً: اصطکاک و رقابت بین عالمان جبل عاملی، حلّی و بحرینی^۶ و تزامم و تصادم عربی‌تباران به‌طور کلی با بومیان و ایرانیان^۷.

خود ایرانیان هم از نقار و کدورت برکنار نبودند، قاضی حسن تمیجانی گیلانی با مراتب فضل در معقول و منقول به سبب ناراحتی‌های روحانی و "معادات ارباب جور" تألیف و تصنیف نمی‌تواند^۸، سید شاه میرزا قائنی، سلطان محمود بن غلام‌علی طبسی را

۱- ر. ک: ج ۱، ص ۱۰۹، ۶۷، ۶۶، ۴۱؛ ج ۲، ص ۳۸۷؛ ج ۳، ص ۱۱۹، ۶؛ و ج ۵، ص ۱۲۸، ۵۳.
۲- ۵۸/۵

۳- ۱۳۶/۵

۴- ج ۳، ص ۱۵۲، ۱۴۹.

۵- ر. ک: ج ۱، ص ۲۲۴، ۱۷۶، ۱۳۷، ۱۰۹، ۶۷، ۶۶، ۳۹؛ ج ۲، ص ۲۲۴، ۱۴۱، ۹۱، ۴۲؛ ج ۳، ص ۲۲۴، ۱۶۱، ۱۱۳، ۱۵۱

۶- نمونه: برخورد امیر نعمت‌الله حلّی و شیخ ابراهیم قطیفی بحرینی با شیخ علی کرکی (ریاض العلماء، ۱۹/۱-۲۵۱/۵). مقایسه کنید با احسن التواریخ روملو، افسست از چاپ سیدون، ص ۲۵۵-۲۵۴ و نیز ماجرای شیخ حسن (پسر شیخ علی کرکی) با شیخ احمد بن خاتون العاملی که منجر به "غبط و مباحده" گردید (۳۸/۱).

۷- محمود بیگ مهردار توطئه‌ی قتل شیخ کرکی را ترتیب داده بود اما توفیق نیافت (۴۵۳/۳).
۸- ۱۹۲/۱

که فقیه معروفی بود، تکفیر و تنجیس نمود^۱. این همه باعث می‌شد بعضی عالمان راهی دیار هند که "متاع کفر و دین" هر دو در آن جا مشتری داشت^۲، بشوند و شاید نکته‌ی طنز آمیزی که شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی در بازگشت از سفر حج از بحرین به پسرش شیخ بهائی نوشت، قضیه را روشن تر کند: «اگر فقط طالب دنیا هستی به هند برو و اگر طالب آخرتی به بحرین بیا و اگر نه دنیا و نه آخرت می‌خواهی در ایران بمان!»^۳.

عالمان دینی اگر هم خود نمی‌رفتند، هم‌چون شاعران، اثری از خویش را می‌فرستادند؛ مثلاً امیر محمد مؤمن استرآبادی که ساکن مکه بود، آن جا برای سلطان محمد قطب شاه هندی کتاب نوشت^۴.

از مسائل معركة الآراء که در آن زمان فقها بر سر آن نزاع داشتند و مربوط به استقرار حکومت شیعی صفویان می‌شد، واجب، جایز یا حرام بودن نماز جمعه در زمان غیبت است که حتی بین پدر و پسر، استاد و شاگرد بر سر آن اختلاف سلیقه وجود داشت. شیخ علی کرکی آن را واجب و پسرش شیخ حسن آن را حرام می‌دانست^۵. مولی عبدالله بن حسین شوشتری استاد مولی محمد تقی مجلسی قائل به وجوب نماز جمعه بود در حالی که پسرش و شاگردش آن را حرام می‌شمردند^۶. خود مؤلف ریاض العلماء در او ان بلوغ رساله‌ای در وجوب نماز جمعه نوشته^۷، حتی میرزا علی رضا تجلی از شاعران فاضل رساله‌ای در منع نماز جمعه در زمان غیبت نوشت. نام رسالات دیگر در باب نماز جمعه و مؤلفان آن را در صفحات ذیل ببینید.^۸

مسأله‌ی دیگر که باز هم جنبه‌ی حکومتی داشت حلیت یا حرمت خراج است. شیخ

۱- ۴۵۵/۲

۲- سید امیر یوسف علی جرجانی از عالمان مهاجر به هند، کتاب فوحات الانس را در معجزات ائمه‌ی شیعه به مقابله‌ی نفحات الانس جامی که حاوی کرامات زهاد و صوفیه است تألیف نمود (۴۰۱/۵).

۳- ۲۲۱/۲

۴- ۱۵۴/۵

۵- ۲۶۲/۱

۶- ۱۹۶/۳

۷- ۲۳۱/۳

۸- ج ۱، ص ۲۴۲، ۱۴۳، ۱۱۴، ج ۵، ص ۲، ۳۷۶، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۶۱، ج ۳، ص ۸۸، ج ۴، ص ۴۰۸، ۳۰۸ و ج ۵، ص ۱۷۲، ۱۳۴، ۶۵، ۵.

علی کرکی رساله‌ی قاطعة اللجاج فی حل الخراج را نوشت و شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی در ردّ او رساله‌ی حرمة الخراج را. این دو فقیه بر سر جایز بودن دریافت وجه از شاه نیز بحث داشتند، زیرا شیخ ابراهیم جایزه‌ی شاه طهماسب را رد کرده بود.^۱ دیگر از مسائل مختلف فیه این بود که آیا نوروز عیناً همان روز تحویل آفتاب از برج حوت به حمل (اسفند به فروردین) است یا نه؟^۲ در این موضوع سید میرزا ابراهیم الحسینی نیشابوری و آقارضا قزوینی رساله نوشته‌اند.^۳

از "مسائل مستحدّثه" در آن روزگار حلّیت یا حرمت تنباکو بود که ظاهراً از طریق عثمانی به ایران راه یافت و بین همه‌ی طبقات از شاه و گدا، عارف و عامی، شاعر و فقیه آدم معتاد به قلیان وجود داشت. در ریاض العلماء با نحوه‌ی استدلال مخالفان و موافقان یا به عبارت درست‌تر کسانی که معتقد به حرمت یا حلّیت آن بودند، آشنا می‌شویم. خود صاحب ریاض العلماء قلیان را حلال می‌دانسته و بحث مفصّلی در ردّ دلایل مخالفان آن دارد که از جهت آشنایی با نحوه‌ی تفکر قشری مردم آن روزگار خواندنی است.^۴

اما فواید و نکات تاریخی ریاض العلماء به قدری اهمّیت دارد که خود گفتار مستقّلی می‌طلبد. شوخی‌های علمایی نیز در این جا و آن جای ریاض العلماء به چشم می‌خورد: «آقا حسین بن آقا جمال خوانساری را از کثرت و مشایخش "تلمیذ البشر" می‌گفتند در مقابل میرداماد که استاد البشر لقب داشت»^۵. میرزا عیسی بن محمّد صالح بیگ (پدر مؤلّف) آن قدر مشتغل به علم و خواندن و نوشتن بود و نزدیکان و خویشان بلکه

۱- ۱۷/۱-۱۵.

۲- در عصر صفوی به عید نوروز یک رنگ شیعیانه داده شد و آن را با سالروز جلوس حضرت علی (ع) به خلافت تطبیق کردند. هم‌چنین با یکی دو روز اختلاف با سال روز غدیر خم. (رک: تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا، جلد پنجم، بخش یکم، ص ۸۶).

۳- ۶/۱-۳.

۴- ر. ک: ۶/۲؛ ۲۰۷/۳؛ ۲۱۰-۲۱۱؛ ۲۷۲/۴.

۵- استاد البشر لقب خواجه نصیرالدین طوسی است. در دوران صفویّه باز هم به تکرار و خلط القاب برمی‌خوریم، مثلاً مشهور است که شیخ زین‌الدین عاملی (صاحب شرح لمعه) شهید ثانی است، لیکن پدر شیخ بهائی، شیخ زین‌الدین را شهید ثالث می‌خوانده (ریاض العلماء، ۳/۲۵۳) در حالی که دیگران مولی عبدالله بن مولی محمود تستری خراسانی را شهید ثالث می‌نامیده‌اند (۳/۲۴۸، ۲۰/۱). می‌دانیم که بعدها این عنوان برای ملا محمّد تقی برغانی مقتول به دست بابیه علم گردید.

خدمتگزاران و اهل محله‌ی خود را موفق به آموختن کرده بود که ظریفان می‌گفتند قاطر میرزا عیسی هم از فضلاست!^۱

دیگر از فوایدی که از ریاض العلماء بر می‌آید تلفظ و ضبط و معنی بعضی کلمات فارسی است: سانزوار (سبزوار)، کوبنان، کهبنان^۲؛ کرمینسی (کرمانشاهی)^۳ (در کتب قدیم تر این کلمه را "قرمیسینی" می‌نوشته‌اند). خوراسان^۴، دوریست (ترشت، طرشت)^۵؛ حسکه، حسکا (حسن کیا).

در معنی "کیا" می‌نویسد به معنی کارگردان و کدخداست و بسا که اهل روم (عثمانی) لفظ "کها" (ظ: کُخا) را از آن گرفته باشند^۶. و جای دیگر به مناسبت همین کلمه، اصطلاح "کیابیا" را چنین معنی کرده: «یقال فی عرف الفرس ان فلاناً کیابیا لفلان، یعنی بیده اموره»^۷، در حالی که امروز می‌گوییم فلانی "کیابیا" دارد.

می‌دانیم کلمه‌ی "ملا" صورت تغییر یافته و محرف "مولی" است. در ریاض العلماء کلمه‌ی "مولی" بسیار آمده و کلمه‌ی "ملا" تک تک، مثلاً: ج ۵، ص ۲۲۷ و در همین مجلد ص ۲۶۶ آمده است «الملا یعنی المولی».

بحثی در کلمه‌ی طبرسی و این که نسبت به تفرش است یا طبرستان^۸، و این که "طبرستان" برگیلان هم اطلاق می‌شده است^۹؛ و کاربرد مکرر "آ" به جای "آقا"^{۱۰}، و این که در بحرین قریه‌ای بوده است با نام فارسی مسلم آباد^{۱۱}، از نکات لغوی و ادبی ریاض العلماء است.

۱- ۳۰۸/۴

۲- ج ۳، ص ۸۹، ۸۷؛ ج ۴، ص ۱۰۹.

۳- ج ۳، ص ۱۲۷.

۴- ج ۵، ص ۱۹۰.

۵- ج ۳، ص ۲۱۹.

۶- ۱۴۰/۴

۷- ج ۱، ص ۳۰۱.

۸- ۱/۵۰؛ ۴/۳۵۷.

۹- ۴۳۹/۴

۱۰- آمیرزا محمد جعفر ۱/۱۹، آمیرزا رفیع‌الدین ۲/۵۱، آمیرزا کاشفا یزدی ۴/۴۰۶، آمیرزا علی‌رضا ۲/۷۰.

۱۱- ۱۷۹/۲

یک جا اشتباه مضاعفی دارد، "زاکان" را با ذال نوشته و عبید صاحب لطیفه‌های معروف را منسوب بدان شمرده و وی را معاصر شاه صفی پنداشته است.^۱ تصور می‌رود عبید را با "ملا دو پیازه" صاحب تعریفات مشهور که احوالش - اگر اشتباه نکنم - در تذکره‌ی هفت اقلیم امین احمد رازی هست، خلط کرده است والله اعلم.

نکته‌ای هم راجع به عید بابا شجاع‌الدین (ابولؤلؤ، قاتل عمر بن خطاب) در کاشان دارد که از جهت تاریخ و فرهنگ عامه خواندنی است^۲ و معلوم می‌شود خوارج عمان متقابلاً شب بیست و یکم ماه رمضان را تا صبح مشغول ساز و ضرب بوده و روزش را عید می‌گرفته‌اند.^۳ این‌گونه تعصبات قربانی‌هایی نیز داشت. امیر محمد مؤمن استرآبادی (داماد محمد امین استرآبادی اخباری معروف) به سال ۱۰۸۷ ه. ق. به آتھامی واهی در مکه به دست متعصبان به شهادت رسید^۴؛ حسین بن ابراهیم گیلانی تنکابنی را هم به تهمت مشابھی، جاهلان به سختی کتک زدند و به همان آسیب بین مکه و مدینه در محل ربذه فوت کرد و نزد قبر ابوذر مدفون گردید.^۵ مولی سلطان حسین واعظ به دست انوشه‌خان سنی در استرآباد کشته شد و عالم دیگری از ترس آن‌که به همین سرنوشت گرفتار آید از استرآباد به کرمان گریخت.^۶ قضیه‌ی به شهادت رسیدن قاضی نورالله شوشتری و شهید ثانی هم که معروف است.

در پایان اشاره‌ای هم به بعضی تعلیقات محقق می‌کنیم. نکته‌ای که در حاشیه‌ی صفحه‌ی ۳۶۲ (از مجلد اول) به مؤلف گرفته‌اند، وارد است و هم‌چنین حاشیه‌ی ۱/ ۱۲۰ و ۲/ ۳۱۵. اما این‌که در حاشیه‌ی ج ۵، ص ۲۳۲ ناصر خسرو را از "ملاحده‌ی الموت" شمرده‌اند، صحیح نیست.

.۵۳۲/۵-۱

.۳۷۹/۴؛ ۵۰۷/۵-۲

.۳۸۰/۴-۳

.۱۵۴/۵-۴

.۳۴/۲۰-۵

.۸۸/۳-۶

روضه‌الانوار عباسی*

ملا محمد باقر سبزواری (صاحب ذخیره و کفایه در فقه) از علمای مشهور عصر صفوی است که در قرن یازدهم می زیسته و به سال (۱۰۹۰ ه. ق) درگذشته و از اقران ملا محمد تقی مجلسی و ملا محسن فیض بوده است و مانند آن دو، گرایش عرفانی داشته، و حتی مورد تعریض بعضی قشریون قرار گرفته است. البته محمد باقر سبزواری مورد حمایت شاه عباس دوم، پادشاه بالیوقت و با فرهنگ زمان خود بود و منصب شیخ الاسلامی یافت؛ هم‌چنان‌که شیخ بهایی در زمان شاه عباس اول منصب شیخ الاسلامی داشت. عالمانی چون شیخ بهایی و سبزواری قدرت مشروع خود را در حمایت از حقیقت و عدالت و برای جلوگیری از تندروی و فتنه‌گری قشریون به کار می‌گرفتند؛ چنان‌که خود محمد باقر سبزواری می‌نویسد: «باید کنترلی بر خودسری‌های بعضی عالم نمایان وجود داشته باشد».^۱

اشاره به منصب محمد باقر سبزواری از این جهت بود که دانسته شود نوشتن کتابی در حکمت عملی و آیین کشورداری به قلم او مناسب و موجه بوده است. باید دانست هم‌چنان‌که مصحح کتاب در مقدمه‌ی مفصل خود اشاره کرده‌اند، جریانات اندیشه‌ی سیاسی در اسلام یکی طریقه‌ی شریعتمداران و فقیهان بوده است، دیگر متفکران عقلی

* روضه‌الانوار عباسی، ملا محمد باقر سبزواری، مقدمه و تصحیح و تحقیق: اسماعیل چنگیزی ارده‌الی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷، وزیری، ۹۰۹ ص.
۱- ص ۶۰۳-۶۰۲.

مسلک، سوم سیاست‌نامه‌نویسان [عمدتاً براساس آیین‌نامه‌های سیاسی عصر ساسانی^۱] و روضه‌الانوار عبّاسی تلفیقی است از همه‌ی این‌ها؛ چنان‌که در آن هم از احادیث و تفاسیر و قصص انبیا مطالبی آمده و هم مطالبی از سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک و چهارمقاله‌ی نظامی عروضی و اخلاق ناصری خواجه نصیر و مقامات ابونصر مشکان (استاد بیهقی مورّخ) و هم حکایاتی از جوامع الحکایات عوفی... و به همین سبب نشر آن نیز یک دست نیست، گرچه همه جا خواندنی و مفهوم است و از جمله کتاب‌های خوش عبارتی است که علمای عصر صفوی نوشته‌اند و به هر حال به یک بار خواندن می‌ارزد.

نباید پنداشت که چون سبزواری یک عالم دینی عصر صفوی بوده و شخصاً نظریه‌ی سیاسی خاصی نداشته، کتابش به کلی تهی از فواید است. واقع این است که او بر اثر مطالعات وسیع (از جمله حکمت و عرفان، علاوه بر فقه، حدیث و تفسیر) و نیز تجارب عملی و اطلاعات مستقیم، دریافته‌های درستی از سیاست دارد. به بعضی عبارات او اشاره می‌کنیم:

«دانیان و اصحاب تجارب دانند که اگر چند روزی مزاج جهان آرمیده باشد، مواد فساد ذخیره است و قدری کلی از آن جمع می‌شود و هیچ‌کس و هیچ چیز بر یک حال نمی‌ماند و پیش‌تر کسی خبردار نمی‌شود که از فلان ناحیه دشمنی قوی به حرکت درخواهد آمد، مانند بیماری که پیش از حدوث آن خبر به کسی نمی‌رسد بلکه اثر آن به یک ناگاه ظاهر می‌شود».^۲

«شاه طهماسب [اول]... در زمان دولت خود طریقه‌ی قناعت و خفت معاش معمول ساخته بود... و در اکثر بلاد شیعه مقررات و مرسومات جهت درویشان و یتیمان مقرر بود».^۳

«شاه عبّاس [اول]... در ایام دولت خود در اجرای مسلک قناعت اهتمام تمام می‌نمود و با اسراف و تبذیر بسیار بد بود و خود اکثر اوقات لباس‌های بی‌تکلفانه

۱- ص ۳۴-۱۸.

۲- ص ۷۲۵.

۳- ص ۴۷۱.

می پوشید و در تخفیف خرج های خود می کوشید تا مردم آن طریقه را قدوه سازند و اگر از خواص و مقربان... جامه ای به تکلف به نظر آن حضرت می رسید کمال طیش (تندی) و رنجش اظهار می فرمود»^۱.

ملاحظه می شود که این عالم شیعی با دیدی مصلحت گرایانه و عمل گرایانه با سیاست و حکومت صفوی برخورد کرده است. باید توجه داشت که صفویه به عنوان شیعیان عالی و مرشدهای صوفی سرکار آمدند؛ اما برای قوام و استقرار حکومت نیاز به فقیهان داشتند. این است که از عصر طهماسب اول علما قدرت یافتند. خصوصاً چون در آن ایام به تعداد کافی عالم شیعی ایرانی وجود نداشت، لذا از عراق و جبل عامل و بحرین علمای زیادی به ایران روی آوردند. در نسل بعد (یعنی عصر شاه عباس اول و دوم) عالمان ایرانی تربیت شدند که مشرب حکمی و عرفانی هم داشتند و حتی کسانی از فرزندان عالمان عرب نژاد، روحیات ایرانی یافتند؛ مثلاً شیخ بهایی علاوه بر فقهت، فتوا، شیخ الاسلامی، مهندسی و ریاضیدانی، اهل حکمت و عرفان هم بود و با لحن حافظ و طنز عبید نظم می سرود و نثر می نوشت. سبزواری نیز از این گروه علمای شیعه‌ی عارف مشرب است. البته در نسل بعد - که فعلاً مورد بحث ما نیست - یک عکس العمل قوی علیه عرفان پدید آمد و کسانی هم چون ملا محمد طاهر قمی و علامه محمدباقر مجلسی با بقایای تصوف و حتی عالمان عرفانی مشرب درافتادند. البته در اواخر صفویه قشریونی پدید آمدند که حتی بر علامه مجلسی هم می تاختند و مقبره‌ی ابونعیم اصفهانی را که از اجداد مجلسی بود، ویران کردند و علامه مجلسی با وجود قدرت شیخ الاسلامی کاری نتوانست بکند. این را از این جهت یادآوری نمودم که بعضی این قضایای تندروی را به شخص محمدباقر مجلسی نسبت می دهند، اما موج قوی تر از این حرف ها بوده است.

به هر حال این مربوط به نسل بعدی است. در عصر محمدباقر سبزواری (که هم زمان با محمد تقی مجلسی بوده است) هنوز علمای وسیع النظر و عارف مشرب قدرت داشتند، اما نمونه های کوتاه اندیشی و قشری گری داشت پدید می آمد و خود را نشان می داد. این است که محمدباقر سبزواری به عنوان یک فقیه صاحب نظر و عالم صاحب فتوی و

عارف روشن‌بین با یک دید وسیع همه جوانب را در نظر می‌گیرد. چنان‌که به صوفی نمایان بی‌صفا و "جاهلان متصوّفه" می‌تازد^۱ و این همان روشی است که مجلسی دوم بعدها در عین‌الحیوة در پیش گرفته و بر "شال‌پوشی" و فقر و نفی اسباب ظاهری حمله کرده، و گفته است آن چه در شرع مذموم است دنیاپرستی است و حرام‌خواری و نه کسب و کار و مال حلال.

مرحوم مطهری نوشته است که اگر فقیهان شیعی در حکومت صفوی دخالت نیافته بودند، جنبش صفویّه نیز چیزی مثل علویان یا دروزیه‌ی شامات می‌شد. لذا نیروگرفتن فقیهان در حکومت صفوی به معنی پس رفتن صوفیان بود، مضاف بر این‌که خود صوفیان صفوی اکثر طریقه‌های صوفیانه قبل از خود را در حدّ توان سرکوب و تضعیف کرده بودند. شاید هم فقیهان در میان صوفیان کسانی را می‌دیدند که تقید استواری به شریعت ندارند و هم شاهان صفوی در سران صوفی قزلباش خودسری‌هایی را مشاهده می‌کردند که می‌بایست تعدیل شود و چه بهتر که این تعدیل به دست شریعتمداران باشد. البته عالمان شیعی ایرانی تبار، در مرحله‌ی اوّل ضمن آن‌که تصوّف فرقه‌ای و خرقه‌ای را قبول نداشتند، از عرفان معتدل دفاع می‌نمودند.^۲

مصحّح محترم به این نکته توجه نکرده، محمّدباقر سبزواری را فقط در مقام قدح و ستیزه‌جویی نسبت به متصوّفه نشان می‌دهد؛ حال آن‌که ستیزه‌جویی بر حقّ سبزواری علیه کسانی بوده است که از روی جهالت و یا جاه‌طلبی با عالمان و عارفان راستین درمی‌افتاده‌اند. سبزواری از متصدّیان امور می‌خواهد که از طغیان این‌گونه قشریان جاهل و مردم‌آزار جلوگیری نماید. این عبارات را بخوانید:

«بر پادشاه ترویج مساجد و معابد و مواضع دعا لازم است. پس باید در این باب جماعتی که اهلیت و قابلیت نداشته باشند، ایشان را از محراب و منبر متقاعد سازند تا اضلال خلق نکنند و آفت جهل مرکّب ایشان به عوام‌التّاس و مردم ضعیف‌العقل سرایت ننمایند... تا از اقتدای ایشان ضرری به ایمان خلق راه نیابد. چه همیشه عوام‌التّاس نظر بر

۱- ص ۳۰۰.

۲- نمونه: محمّدتقی مجلسی، محمّدباقر سبزواری و ملامحسن فیض.

پیشنمازان و واعظان می‌دارند... و هرگاه مردم که به قلت دانش و صلاح موسوم باشند در این امور دخیل شوند، به جهت حب ریاست و صرف قلوب عوام احکام و احادیث را بر مطالب خود حمل نمایند... و بسیار باشد که احادیث بر سیل خدعه و تلبیس وضع نمایند و هر باطلی که خواهش آن داشته باشند به تأویلات بعیده، نصوص شرع را موافق آن سازند... و بسیار باشد که علما و دانشمندان را تفسیق کنند... بلکه تکفیر نمایند و قدح در دین‌های فضلا کنند تا عوام را از جانب ایشان رمیده سازند و رواجی در کار خود تحصیل کنند».

«اگر فاضلی نظری در کتب صوفیه جهت اطلاع بر مذاهب ایشان... کرده باشد گویند فلانی صوفی است و صوفیه همه کافرند، و اگر کسی اطلاع بر کتب حکما و علوم فلسفی داشته باشد، گویند فلان حکیم است و کافر است و تهمت‌ها زنند. و در همه‌ی زمان این قسم کسان بسیار باشند و در زمان ما نیز هستند و این گروه بدترین خلقند و منتظر فرصتند».^۱

ملاحظه می‌شود که سبزواری از مطالعه کتب صوفیه و اطلاع به علوم فلسفی دفاع می‌نماید و می‌افزاید چنانچه دارودسته‌ی خشک‌اندیشان زورگو منع نشوند «طغیان کنند و شر ایشان به علما و فضلا برسد» و طلیعه‌ی پیدایش امواج فتنه را می‌دیده که هشدار داده است: «جاهلان قوت گرفته‌اند و از روی کم‌عقلی و کم‌دانشی یا حب دنیا و ریاست، اعتقادات باطله و مذاهب سخیفه احداث کرده‌اند».^۲

چون از دیرباز در ایران دین و دولت توأمان بوده است، سبزواری می‌گوید اگر با گسترش جهل و قوت جاهلان سستی در دین پدید آید، حکومت نیز سقوط می‌کند و این پیش‌بینی بسیار درستی بود. حکومت صفوی که در عصر فرمانروایان روشن‌اندیش هم چون شاه عباس اول و دوم هم قدرت داشت و هم ثروت و امنیت در زمان شاه سلطان حسین به روزی افتاد که محمود افغان آن بلا را سر مردم اصفهان از شاه تاگدا و از علما تا عوام آورد و سپاهی و بازاری را به خواری کشید. اینک عبارت سبزواری: «... روز به روز این طبقه‌ی باطله رواج گیرند و بردانایان غالب آیند و بیشتر خلق به طرف ایشان

مایل شوند و خلل‌های عظیم در دین به هم رسد و چون ضعف به دین راه یابد، ملک نیز بر سر آن شود».^۱

اکنون نگاهی اجمالی به فهرست کتاب‌ها می‌اندازیم:

* مقدمه‌ی مصحح^۲ بسیار پر مطلب است. تصحیح کتاب براساس نسخه‌ی دستنویس مؤلف و مقابله‌ی نسخه‌ی چاپ سنگی ۱۲۸۵ ه. ق. و یک نسخه‌ی خطی دیگر صورت گرفته است.^۳

اصل مقدمه کتاب در بیان احتیاج آدمیان در زندگانی به پادشاهان (حاکمان) است. آن‌گاه کتاب در دو قسم که یکی اخلاق و حکمت عملی و سلوک است^۴ و دومی در مراعات قواعد و آداب پادشاهی (حکومت) می‌باشد.^۵

فهارس کتاب خوب تهیه شده، و شامل روایات، اشعار، اعلام، جای‌ها و کتاب‌ها می‌شود. کاش مفردات فنی، مصطلحات و کلمات کلیدی را هم استخراج می‌کردند تا کمکی برای یافتن مطالب باشد.

از جمله مطالب ارزشمند کتاب ترجمه‌ی عهد علی بن ابیطالب (ع) به مالک اشتر^۶ و نیز ترجمه‌ی نامه طاهر ذوالیمینین برای پسرش عبدالله است.^۷ بعضی محققان مضامین این دو نامه را تطبیق و برداشت‌هایی کرده‌اند.^۸

۱- ص ۶۰۳.

۲- ص ۴۹-۱۱.

۳- ص ۴۷-۴۶.

۴- ص ۵۰۲-۱۰۱.

۵- ص ۸۶۳-۵۰۳.

۶- ص ۸۲۳.

۷- ص ۷۷۴-۷۶۰.

۸- ر. ک: شرح نهج البلاغه، چاپ مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه.

حکمت خاقانیه*

بهاءالدین محمد بن تاج الدین حسن اصفهانی مشهور به فاضل هندی (متولد ۱۰۶۲ هـ ق) از فقها و علمای عصر صفوی است که در معقول نیز دستی داشته و از جمله همین کتاب حکمت خاقانیه را به فارسی برای اورنگ زیب، پادشاه بابر هند نگاشته است. تألیف مهم فاضل هندی تلخیص الشفا است که استاد جلال الدین آشتیانی وعده‌ی چاپ آن را داده‌اند و بخشی از این کتاب در مجموعه‌ی منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به چاپ رسانده‌اند. در هر حال آن چه از کتاب حکمت خاقانیه برمی آید، فاضل هندی از مطالب ملاحظه‌ای به کلی بی‌خبر است و یا خود را بی‌خبر نشان می‌دهد و ظاهراً تخصص او در حکمت بوعلی بوده، و مذاق متشرعانه‌ی او اجازه نمی‌داده است که بعضی مبانی ملاحظه‌ای را بپذیرد. و اما نظر به این که حساسیت قشریون نسبت به ابن سینا کم‌تر از ملاحظه‌ای بود، اشکالی نمی‌دیدند که فاضل هندی حکمت بوعلی را نیز بداند یا تدریس نماید و شفا را تلخیص کند.

در حکمت خاقانیه چیزی که بتوان براساس آن فاضل هندی را فیلسوف نامید، مشاهده نشد و این جانب به این نکته در نقد کتاب ماجراهای فلسفی در جهان اسلام (جلد دوم) نیز اشاره کرده‌ام.^۱

البته دکتر دینانی به ابتکار فاضل هندی در منطق و بیان ۷۱ قسم مفهوم، و این که

* حکمت خاقانیه، فاضل هندی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷، ۱۵۸ ص.
۱- آینه پژوهش، شماره ۵۰، ص ۶۹.

قضاهای حمليه هزار و سی صد قسم و قضایای شرطیه چهار هزار و سی و دو قسم است، اشاره کرده‌اند.^۱ هم‌چنین است اشاره‌ی فاضل هندی به این‌که تعریف کل مستلزم تعریف اجزاء نیست.^۲

حداکثر بتوان گفت فاضل هندی متکلمی فلسفه‌دان بوده است نه فیلسوف. چنان‌که در مسأله‌ی مناط احتیاج به علت را هم حدوث می‌داند و هم امکان؛ درحالی‌که ممکن نبودن با حادث بودن قابل جمع نیست.^۳ در حکمت متعالیه این مشکل با بیان "فقر وجودی" حل می‌شود. فاضل هندی "بینش غرض آفرینش" را برای شاه سلطان حسین نوشته، به قول دکتر دینانی هرگز برخلاف احتیاط سخن نگفته است.^۴ در هر حال چاپ این رساله از لحاظ فارسی‌نویسی عصر صفوی ارزشمند است.

۱- ص ۲۰.

۲- ص ۲۱-۲۲.

۳- ص ۲۷-۲۸.

۴- ص ۲۸.

داستان حُسنیه

در ایران هم مثل همه جای دنیا، گفتن و خواندن و شنیدن قصه، افسانه، حکایت و روایت از دیرباز شایع و رایج بوده، در هر شرایط تاریخی رنگ و ویژه‌ای به خود می‌گرفته است. گاه داستان‌های حماسی و پهلوانی میهنی رواج داشته و گاه قصه‌های سرگرم‌کننده‌ی سرزمین‌های عجایب آن‌چنان که در سندباد نامه‌ها یا جهان‌گشایی‌های اسکندر و غیره آمده است. گاه افسانه‌های دیو و غول و طلسم و جادو، شنوندگان و خوانندگان را مدهوش و مبهوت می‌داشته، زمانی حکایات واقع‌گرا از زندگی شهری، ذهن صیقلی و آزموده‌ی فرهیختگان را به خود جذب می‌کرده، گاه ماجراهای هوش‌ربای کاخ‌های عباسی به‌ویژه قصر هارون مردم را به خود مشغول می‌داشته، از گرفتاری‌ها و حقارت زندگی یومیّه، ساعتی جدایشان می‌ساخته است؛ هم‌چنان که زبان‌آوری‌ها و حرافی‌های معرکه‌گیران و نقالان و قصاصان عامّ و خاص را به شگفت می‌آورده است. عصر صفوی نیز از این لحاظ مستثنی نیست و با آن‌که روایاتی از معصومین (ع) و سخنان مأثور از بزرگان دین در حرمت یا دست‌کم کراهیت داستان‌سرایی و داستان‌شنیدن می‌آوردند^۱ اما اگر مجموعه‌ی

۱- «از جمله‌ی محرمات که جمعی از اکابر علما تصریح به حرمت آن کرده‌اند خواندن و شنیدن قصه‌هایی است که آن‌ها دروغ است، مانند قصه‌ی حمزه و افسانه‌های معلوم‌الکذب... و یا بعضی از آن‌ها که معلوم‌الکذب نیست مثل روایات موضوعه‌ی مخالفان مشتمل بر تخطئه‌ی انبیا و نسبت فسوق و معاصی به ایشان، یا مدح خلفای جور، یا کرامات مبتدعه‌ی صوفیه، یا افترا بر اکابر علمای شیعه و امثال این‌ها، مگر این‌که غرض رد و ابطال آن‌ها باشد یا از برای تقیّه مضطر شود». تعلیقات محدّث ارموی بر کتاب النقص، ۹۹۱/۲ (به نقل از حق‌الیقین مجلسی، چاپ معتمدی، ورق ۲۴۳).

داستان‌های رزمی و بزمی، مذهبی و سرگرم‌کننده، کوتاه و بلند، منشور و منظوم باقی مانده از گذشته را در نظر آوریم، شاید بیش از نیم آن مربوط به عصر صفوی و بعد باشد. در این دوره گذشته از داستان‌های به کلی ابتکاری هم چون حسین کرد (که بیش از یک کتاب تاریخ، نشانه‌های عصر صفوی را با خود دارد)، از داستان‌های قدیم هم تحریرهای جدید با روح مذهبی نگاشته‌اند (مثلاً: اسکندرنامه‌ی تحریر منوچهر حکیم)، نقالان حتی داستان‌های "رستم‌نامه" را با رشادت‌ها و پهلوانی‌های حضرت علی (ع) ربط می‌دادند تا مشمول عنوان نفاق نشوند^۱ و ضمناً مشتریان خود را در قهوه‌خانه‌ها از دست ندهند.

از سوی دیگر حکایاتی که در مجموعه‌های قدیم مانند الفرج بعد الشدة تنوخی یا جوامع الحکایات عوفی... گرد آمده بود با انشا و تحریر جدید در مجموعه‌هایی مانند محبوب القلوب میرزا برخوردار فراهی^۲ یا زینة المجالس مجدالدین حسینی... طبق روحیه و سلیقه‌ی زمان بازنویسی گردید.

گاهی هم در یک داستان قدیمی و موجود با حفظ ساختمان اصلی محتوای جدید می‌ریختند و قول مولوی را به کار می‌بستند که «قصه چون پیمان است و معنی اندروی بسان دانه است». حسینه چنین داستانی است. حسینه کنیز زبان آور و دانایی است که در حضور هارون الرشید خلیفه‌ی عباسی بر سر قضیه‌ی خلیفه‌ی بلافضل بودن علی (ع) با دانشمندان سنی بحث می‌کند و بر همه غالب می‌آید. اما این داستان جاذب، خود تاریخی‌چهره‌ی جالبی دارد.

نویسنده‌ی حسینه مولی ابراهیم بن ولی الله استرآبادی^۳ معاصر شاه طهماسب

۱- «از علامات منافق است رمیدن از ذکر علی (ع) و اختیار شنیدن قصه‌های دروغ و افسانه‌های مجوس و شاهنامه و غیره بر فضایل علی (ع)». حلیة المتقین مرحوم محمدباقر مجلسی، انتشارات طاهری، ۱۴۲.

۲- ک: به مقاله‌ی علی رضا ذکاوتی قراگزلو در کیهان فرهنگی، شماره‌ی ۶، تحت عنوان: «تصاویری از زندگی قرن دهم در داستان‌های میرزا برخوردار فراهی».

۳- الذریعة، ۲۰/۷؛ تاریخ نظم و نثر... (سعید نفیسی) ۱۲۷/۱ و ۸۱۴/۲ نفیسی در سرچشمه‌ی تصوف (چاپ فروغی، ۱۳۴۶، ص ۱۵) می‌نویسد ترجمه‌ی دیگری از حسینه به قلم مجلسی هست (؟). در ضمن صاحب ریاض العلماء می‌نویسد: بعضی گفته‌اند: که نویسنده‌ی اصل عربی حسینه، شیخ حسین بن محمد بن الحسن صاحب نزهة النواظر و تنبیه الخاطر است، و خود این قول را رد کرده (۸۱/۲).

صفوی^۱ مدعی است که در بازگشت از سفر مکه به سال ۹۵۸ ه. ق. اصل داستان را نزد سیدی که به تشیع و ورع مشهور بود، در دمشق دیده و از آن نسخه گرفته و به ایران آورده، «مباحثه‌ی حسینه را با اهل سنت به مسامح ارباب محبت و مودت رسانیده» و چون رساله به عربی بود و اکثر محبان عجم را از آن حظ نبود بنا به التماس عزیزی از احباء رساله‌ی حسینه را به فارسی ترجمه نمود، در عبارت طریق تکلف را مرعی نداشته، «تا همه کس از خواص و عوام از خواندن و نوشتن و شنیدن آن محظوظ باشند و به برکت امیرالمؤمنین (ع) رساله‌ی مذکوره در اندک زمانی اشتهار تمام یافته و مقبول و مطبوع موافق و مخالف گردیده».^۲

باید بگوییم آن چه از مقبولیت و شهرت رساله‌ی حسینه و شیوایی و سادگی عبارات آن نوشته، عین حقیقت است و نثر حسینه نمونه‌ای است از فارسی‌نویسی خوب به قلم علمای آن عصر؛ چنان‌که اگر حسینه را با رساله‌ی مجمع‌المعارف و مخزن‌العوارف به قلم محمد شفیع بن محمد صالح از علمای عصر صفوی، و حتی با حلیه‌المتقین علامه محمدباقر مجلسی که هر سه کتاب در یک مجلد طبع شده، مقایسه کنیم، نثر مولی ابراهیم استرآبادی در قیاس با نثر مجلسی بهتر است و نثر محمد شفیع را بعضی اوقات اصلاً نمی‌توان فارسی شمرد، چه در ترتیب کلمات و ترکیب جمله هم از عربی تبعیت می‌کند. به هر حال از این مبحث نثر کتب دینی عصر صفوی که به جای خود ارزنده است و قابل بررسی، می‌گذریم و به حسینه برمی‌گردیم. داستان چنین آغاز می‌شود:

«روایت است از شیخ ابوالفتوح رازی...»، و ظاهراً براساس همین عبارت است که صاحب‌ریاض‌العلماء^۳ و به تبع او شیخ آقا بزرگ تهرانی و سعید نفیسی و دیگران، اصل رساله‌ی حسینه را از شیخ ابوالفتوح مفسر معروف دانسته‌اند و علامه‌ی قزوینی که اطلاعات مربوط به احوال و آثار ابوالفتوح رازی را استقصا کرده، دلیلی جز نوشته‌ی صاحب‌ریاض‌العلماء ارائه نمی‌دهد که اصل حسینه از ابوالفتوح باشد. حال آن‌که صاحب

۱- سلطنت: ۹۸۴-۹۳۰ ه. ق.

۲- رساله‌ی حسینه (چاپ شده ضمیمه‌ی حلیه‌المتقین)، ص ۱-۲.

۳- میرزا عبدالله افندی متوفی ۱۱۳۰ ه. ق.

ریاض العلماء شخصاً این مطلب را به قید تردید نوشته، و گوید که انتساب حسینه (و رساله‌ی یوحنا) به ابوالفتوح ثابت نیست، و در مورد حسینه به خصوص می‌نویسد: «یحتمل ان تلك الرواية مروية عن الشيخ ابى الفتوح لانه من مروياته كما يلوح من اول تلك الرسالة»؛ اما به طوری که خواهیم دید حتی روایت هم از ابوالفتوح نیست. دلیل قاطع دیگر در نفی انتساب اصل رساله به ابوالفتوح آن است که منتجب‌الدین در فهرست و عبدالجلیل رازی در النقص با وجود کمال مناسبت بدان اشاره نکرده‌اند.

باید دانست که به نوشته‌ی صاحب‌ریاض العلماء رساله‌ی مشابهی به ابوالفتوح منسوب بوده است به نام یوحنا. در این جا یک نصرانی نومسلمان در جستجوی بهترین مذاهب است در میان فرق اسلامی و پس از آن که ایرادهایی بر حنفی، مالکی و شافعی وارد می‌کند، شیعه می‌شود. این یک شیوه‌ی بیانی مؤثر بوده است برای به کرسی نشاندن مطلب، هم چنان که در حسینه نیز غلبه‌ی یک کنیز بر عالمان نامدار، خودبه‌خود مطلب را مؤثرتر و جاذب‌تر و طعنه‌آمیزتر می‌سازد.^۲ سید رضی‌الدین بن طاووس^۳ نیز کتاب طرائف را در همین مایه نوشته، از زبان عبدالحمید ذمی احقیث اثناعشریه را اثبات می‌نماید. رضی‌الدین در این رساله خود را عبدالحمود الذمی نامیده، و حتی بعضی علما به اشتباه افتاده، این نام مستعار را واقعی پنداشته‌اند.^۴ سید جمال‌الدین بن طاووس هم در کتاب عین العبرة فی غبن العترة، از باب تقیته خود را عبدالله بن اسماعیل مکاتب نامیده است.^۵

آن چه تا این جا معلوم شد ردّ انتساب حسینه به ابوالفتوح است و نیز این که عالمان شیعه به دلایلی از اسامی مستعار در کتب خود استفاده می‌کرده‌اند و روایاتی داستان‌گونه که محتوی یک مضمون دینی به‌ویژه بحث و مناظره باشد، ترتیب می‌داده‌اند. اکنون

۱- ریاض العلماء، ۱۵۹/۲.

۲- ریاض العلماء ۴۰۶/۵، ۷؛ الذریعة ۱۵۴/۱۵. ضمناً فقراتی از رساله‌ی یوحنا در انوار النعمانية چاپ تبریز ۱۳۷۹ ق.، ج ۲، ص ۳۷۵-۳۷۴ نقل شده است.

۳- متوفی ۶۶۴ ه. ق.

۴- ریاض العلماء، ۱۵۹/۲.

۵- همان، ۷۵/۱.

بینیم ابراهیم استرآبادی داستان حسینه را از کجا آورده، که به ابوالفتوح منسوب داشته، اگر به فرض بسیار بعید، روایت از ابوالفتوح هم باشد، چون مستند به تاریخ نیست، خود ابوالفتوح این حکایت را از کجا آورده است.^۱

اگر به کتاب هزار و یک شب رجوع کنیم بسیاری داستان‌های مربوط به هارون الرشید در آن یافت می‌شود، از جمله در شب چهارصد و سی و سوم تا شب چهارصد و پنجاه و هشتم، شهرزاد حکایت "کنیز بی نظیر" را برای پادشاه می‌گوید که خلاصه‌اش این است:^۲

ابوالحسن فرزند منحصر به فرد بازرگان ثروتمندی است. زیباروی است و به همه‌ی هنرها آراسته، پس از مرگ پدر به اغوای رفیقان ناهل به عیاشی می‌پردازد و هرچه دارد از دست می‌دهد. الاکنیزکی توؤد نام. کنیز چون پریشانی خواجه را می‌بیند، به او می‌گوید که مرا نزد هارون الرشید ببر و بگو به ده هزار دینار زر سرخ می‌فروشم و چون گوید که این قیمت گران است، بگو کنیز من نظیر ندارد و در همه‌ی فنون استاد است و جز خلیفه را نشاید.

خواجه کنیز را نزد هارون می‌برد و مقدمه‌ی مطلب را می‌گوید. آن‌گاه: «خلیفه گفت ای توؤد از علوم چه می‌دانی؟ کنیزک گفت ایها الخلیفه نحو و شعر و فقه و تفسیر و لغت و موسیقی و علم ستاره... و قسمت و مساحت بدانم. قرآن مجید با هفت قرائت خوانده‌ام و عدد سوره‌ها و آیه‌ها و جزءها و ربع‌ها و عشرها و سجده‌های او را بدانم و ناسخ و منسوخ و سبب نزول او بشناسم و احادیث شریفه را از مسند و مرسل و موثق آگاه هستم و به علوم ریاضی و هندسه و فلسفه و حکمت و منطق و معانی نظر کرده‌ام و بیش تر این علوم مرا در

۱ - نشر دانش، آقای محمد تقی دانش‌پژوه (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه‌ی دانشکده‌ی ادبیات، ج ۱، تهران، ۱۳۳۹، صص ۲۰۸ - ۲۱۰) به دلایل تاریخی وقوع داستان این رساله را بسیار نامحتمل دانسته، و احتمال قوی داده است که این رساله در همان حدود سال ۹۵۸ ه. ق، احیاناً از روی "داستان کنیز ناطفی با هارون" در قرة‌العین قاضی اوس ساخته شده باشد.

۲ - هزار و یک شب، ترجمه‌ی عبداللطیف طسوجی، چاپ علی‌اکبر علمی، ص ۳۱۷ به بعد (با الف لیلة و لیلة، چاپ کلکته، به اهتمام ولیم مکناتن «سکرتر الدولة الانجریزیة فی الممالک الهندیة»، ۱۸۳۹ م، مقایسه شد).

خاطر است و شعر خواندن و تارزدن و نغمه پرداختن نیک شناسم، اگر تغنی و رقص کنم مرد و زن را بفریبم و اگر خویشتن را بیارایم پیر و جوان را بکشم...».

هارون به صاحب کنیز می‌گوید من عالمان و حکیمان را حاضر می‌آورم تا با این کنیز در آن چه دعوی کرد، مناظره کنند. اگر کنیزک ایشان را مجاب نمود، من قیمت او را به تو می‌دهم وگرنه کنیز به درد خودت می‌خورد!

هارون به عامل بصره می‌نویسد که ابراهیم سیار^۱ را راهی بغداد کند و نیز قاریان و عالمان و طبیبان و منجمان و حکیمان و فلاسفه را حاضر می‌سازند. آن‌گاه خلیفه بفرمود کنیزک تو در نام را حاضر آورند. «او بی‌پرده درآمد. چون ستاره درخشان بود. از برای او کرسی زرین بنهادند...».

بد نیست از نظر مقایسه‌ی نازک‌کاری‌هایی که در داستان مولی ابراهیم استرآبادی به چشم می‌خورد قرینه‌ی این قسمت را از داستان حسنیه بیاوریم:

«در زمان دولت و ایام خلافت هارون‌الرشید، مردی بود بازرگان با نعمت فراوان از مشاهیر بغداد و شهرت به محبت خاندان طیبین طاهرین داشت و پیوسته در ملازمت امام جعفر بن محمد (ع) بود. بعد از شهادت حضرت به واسطه‌ی ظلم اعدای دین اموال و اسباب او تمام از دست رفت و درویشی و فاقه بدو رو نهاد و او را هیچ چیزی نماند الا کنیزی که در پنج‌سالگی وی را خریده بود و به مکتب داده و مدت ده سال در حرم محترم امام جعفر صادق (ع) تردد نمودی، و قریب بیست سال به مطالعه‌ی علوم دینی و معارف یقینیه مشغول بودی و در حسن و ملاحظت نیز نظیر نداشت و نام وی حسنیه بود. چون شدت فقر بر خواجه اشتداد یافت روزی باکنیز خود اظهار شکایت روزگار نمود... که تو مرا به مثابه‌ی فرزندی. باید چاره‌ی کار من به فراست بکنی. حسنیه گفت: ای خواجه صلاح در آن است که مرا پیش هارون‌الرشید بری و عرض نمایی و اظهار کنی به فروختن؛ و اگر بها پرسد بگو صد هزار دینار زر خلیفتی؛ اگر گوید که وی چه هنر دارد که این بها می‌کنی، بگوی که اگر تمام علما حاضر شوند و در علوم دینی و شرعیه با او بحث

۱- نَظَام، متکلم معروف.

کنند، بر همه فایق آید و مغلوب و ملزم نگردد. خواجه چون این سخن بشنید، گفت: حاشا که من کاری چنین کنم. مبادا که آن ظالم بعد از آن که بر کیفیت و حسن سیرت تو آگاه شود، به هر طریق ترا از من بگیرد. حسنیه گفت: ای خواجه مترس که به برکت محبت اهل بیت رسول تا مرا حیات هست کسی مرا از تو جدا نتواند کرد. برخیز و توکل به خدا کن که آنچه خیر است چنان خواهد شد و در این باب مبالغه‌ی تمام نمود. خواجه برخاست و به خدمت یحیی بن خالد برمکی که وزیر هارون بود، رفت و کیفیت احوال خود و کنیز را عرض کرد. یحیی گفت: برو کنیز را بیاور... چون یحیی صورت و سیرت و بلاغت حسنیه را مشاهده کرد، متحیر شد و در ساعت برفت و قضیه‌ی حسنیه را به عرض رسانید. هارون گفت تا حسنیه را حاضر کردند. چون حسنیه به مجلس هارون درآمد برقع به روی کشیده، دعای هارون به جای آورد و شعری چند در مدح وی بخواند چنان که هارون را خوش آمد. بفرمود تا برقع از روی حسنیه برداشتنند. هارون چون صورت وی را بدید، بی اختیار برخاست و گفت تا خواجه‌ی وی را طلب کردند. هارون گفت: بهای کنیز چند است و نام وی چیست؟ خواجه نام وی بگفت و به صد هزار دینار زر خلیفتی قیمت کرد. هارون بر آشفت و گفت: به چه واسطه وی را چنین بها می‌کنی؟ خواجه گفت: از آن جهت که اگر همه‌ی علمای زمان جمع شوند، در علوم دینیه و مسائل شرعیه او را مقنع نتوانند کرد. هارون گفت: اگر مقنع و ملزم شود، بفرمایم که گردن ترا بزنند و کنیز مرا باشد. خواجه گفت: اگر وی را ملزم نتواند کرد، چه کنی؟ گفت: بفرمایم تا صد هزار دینار زر خلیفتی به تو دهند و کنیز نیز ترا باشد. خواجه اندیشه کرد و گفت: مرا مهلت بده تا یک بار دیگر با کنیز حکایت کنم. هارون مهلت داد. خواجه نزد کنیز آمد و گفت که احوال چنین است... کنیز در جواب گفت: ای خواجه اندوه مدار!^۱

تا این جا یگانگی چهارچوب و متفاوت بودن جزئیات داستان روشن شد. در واقع تودّد کنیز مجلس آرای کاخ خلیفه که رقااص است و موسیقی‌شناس، خواننده و نوازنده، در ضمن از علوم علاوه بر دانش‌های قرآنی و دینی در فلسفه، نجوم، طب، منطق و

۱- رساله‌ی حسنیه (پیش‌گفته)، ص ۳-۲.

معانی... دست دارد، به حسنیه برقع به رخ کشیده که زیباست اما اهل دل بودن و کام بخشیدن نیست و از علوم تنها در "دینیّه و شرعیّه" استاد است و از بحثش هدف دارد، تبدیل می‌شود و این تفاوت عصر هارون الرشید و شاه طهماسب است. در هزار و یک شب داستان مقصدی جز سرگرم‌کنندگی ندارد، هنر برای هنر است، این جا داستان قالب یک مناظره‌ی عقیدتی که برای حکومت صفوی جنبه‌ی حیاتی داشت (یا دست‌کم چنین ادعا می‌کرد) قرار می‌گیرد، هنر متعهد است و هدف‌دار.

به هزار و یک شب برگردیم. توّد به ترتیب: فقیه، محدث، قاری، طبیب، منجم و "حکیم فیلسوف" را مغلوب می‌سازد و جامه‌شان را می‌کند تا نوبت به نظام می‌رسد: «به سوی او بیامد و گفت: مرا چون دیگران گمان مکن. کنیز گفت: بلی مرا یقین شد که تو مغلوب هستی، از آن‌که تو خودبینی کردی و خدای تعالی مرا نصرت خواهد داد تا جامه‌ی ترا بکنم. اگر کسی می‌فرستادی که از برای تو جامه‌ی دیگری بیاورد صلاح تو در آن بود. نظام گفت: به خدا سوگند بر تو غلبه کنم و ترا رسوای خاص و عام سازم. کنیز به او گفت: کفاره‌ی سوگند آماده کن...» و شروع به سؤال و جواب می‌کنند و آخر نظام هم خواه‌ناخواه مغلوب می‌گردد. آن‌گاه نوبت شطرنج‌باز و نراد است که به توّد ببازند و بالاخره کنیز، یک پنجه هم عود می‌نوازد و حاضران را به نشاط می‌آرد چنان‌که خلیفه به نشاط می‌آید و بی‌اختیار تحسینش می‌کند: «بارک‌الله فیک، یعنی خدا ترا خیر دهد و استاد ترا بیامرزاد!» و به کنیز می‌گوید: هر چه خواهی از من تمنا کن. «کنیزک گفت تمنای من این است که مرا به خواجه‌ی خود رد کنی» خلیفه او را به خواجه‌اش برگرداند و پنج هزار دینار به کنیز جایزه داد و یک صد هزار دینار به خواجه‌اش و خواجه‌اش را «به منصب ندیمی بنواخت».^۱

طرف بحث حسنیه عمدتاً ابراهیم نظام^۲ و گاه ابراهیم بن خالد عون^۳ است. قاضی ابویوسف و شافعی هم سایه‌وار در صحنه چهره‌ای می‌نمایند و غایب می‌شوند. حسنیه،

۱- هزار و یک شب، چاپ علی اکبر علمی، ص ۳۲۹.

۲- ص ۶۲، ۲۸.

۳- ص ۴.

ابراهیم نظام را خوار و خفیف و مغلوب و مجاب می‌سازد و در آخر بحث می‌گوید: «الحمد لله والمنه که به دولت خلیفه این شکسته‌ی ناتوان از فضل و مناقب اهل بیت و کفر و زندقه و مخالفت اعدای ایشان آن چه در خاطر داشتیم، علانیه و بی‌خوف و دهشت ظاهر کردم و الزام اعدای دین با حجت و دلیل نمودم و هیچ کس از محبتان خاندان به این دولت موقّق نشده بود که این کنیز ضعیفه شده و اگر خلیفه را ملالت نشده، به خدا که تا منقطع نشوم اقامه‌ی دلیل نمایم بر حقیقت مذهب اهل بیت و فضایل ایشان چندان بگویم که مستمعان را قوّت احصا نباشد».

یحیی بن خالد برمکی رو به حسنیه کرد و گفت: شما هیچ تقصیر نکردید و حقیقت مذهب خود را ثابت کردید. آن‌گاه یحیی بن خالد و جمیع سلاطین و امرا و اعیان از موافق و مخالف که از ممالک عالم در آن مجلس حاضر بودند، حسنیه را دعا کردند، تحسین نمودند و آفرین گفتند. در آن روز چهارصد نفر تغییر مذهب خود دادند و طریق اهل بیت اختیار کردند و هارون از آن روز دیگر قصد سادات نکرد و متعزّض شیعیان نشد و بفرمود که حسنیه را دیگر بار خلعت‌های فاخر دادند و نوازش نمود و حسنیه را طلبید و آهسته او را گفت که از این شهر برو. هر کجا که خواهد، باشد. مبادا که ترا ضایع کنند. حسنیه و خواجه‌ی او هارون را بوسیده از مجلس وی شکفته و خوشحال بیرون آمدند و پسر عمّ هارون که از محبتان خاندان اهل بیت بود و جمیع آن‌هایی که محبت بودند، حسنیه را نوازش و بخشش نمودند. ابراهیم شرمنده و روسیاه از سرکرسی زرّین به زیر آمده... از مجلس بیرون آمده و خلائق بر ایشان تمسّخر [کرده] و می‌خندیدند و پسر عمّ هارون با ایشان تمسّخر می‌نمود. و حسنیه با خواجه‌ی خود و جمعیت بسیار، پنهانی از شهر بغداد بیرون آمده، متوجه‌ی مدینه‌ی طیبه‌ی رسول‌الله شدند و خود را به خدمت امام رضا (ع) و باقی سادات اهل بیت رسانیدند».^۱

مسلم است که هم هارون در داستان هزار و یک شب و هم هارون در داستان حسنیه، شخصیت داستانی‌اند و با هارون واقعی تفاوت فاحش دارند؛ اما نکته این است که از همین تصویر هارون به شکل آدمی که باطناً شیعه است یا خیلی متشیّع و متمایل به اهل

۱- رساله‌ی حسنیه، (پیش‌گفته)، ص ۶۳-۶۲.

بیت و شیعیان، برمی آید که نویسنده، داستان را از الگوی هزار و یک شب ساخته، چرا که در هزار و یک شب هارون یک چهره‌ی بر روی هم محبوب است (مثل شاه عباس در داستان‌های عصر صفوی). وگرنه ابوالفتح یا ابراهیم استرآبادی می‌دانسته‌اند که هارون در هر گوشه و کنار به دنبال علویان بود تا شکارشان کند و از بین ببرد. کیست و کدام شیعه است که شهادت جانسوز موسی بن جعفر (ع) را در زندان و زنجیر هارون فراموش کرده باشد و آن‌گاه چنین تصوّر و تصویر کند که گویا هارون دوستدار خاندان و شیعیان است و خود تقیّه می‌کند و میان "مخالفان" گیر کرده! مبدا خواننده تصوّر کند که من از دید یک شیعه‌ی امروزی به هارون می‌نگرم. شیعیان معاصر او نیز همین دید را داشته‌اند. دعبیل شاعر شیعی معاصر هارون و مأمون گوید:

قبر ان فی طوس خیرالناس کلهم و قبر شرهم هذا من العبر
ما ینفع الرجس من قرب الزکی و لا علی الزکی بقرب الرجس من ضرر^۱

که در این شعر هارون را بدترین همه‌ی مردم معرفی کرده و نعشش را "رجس" نامیده است.

در آغاز داستان حسنیه هارون مخالف شیعه است و ظاهراً بر اثر بحث حسنیه تحوّل عقیدتی و روحی پیدا می‌کند: «هارون گفت: ای حسنیه چه مذهب‌داری و کدام دین؟ [حسنیه] گفت: بر طریق دین مبین حضرت محمد (ص) و اهل بیت او. هارون گفت: ای حسنیه خلیفه و وصی که بود؟ حسنیه گفت: ای خلیفه‌ی زمان بفرما تا علما را حاضر کنند تا آن چه گفتنی باشد، بگویم... هارون یافت که بر طریق اهل بیت است. وزیر خود یحیی را طلب کرد و گفت: این کنیز نه بر طریق و مذهب ماست. بفرما تا وی را بکشند. وزیر گفت: وی دعوی بزرگی کرده است. اگر چنانچه علما او را ملزم کنند، وی را به قتل باید رسانید به اقبیح و جوه و اگر چنانچه علما از وی مغلوب و ملزم شوند، در این صورت رعایت او بر ذمه‌ی خلیفه لازم گردد؛ چرا که کنیزکی که بر جمیع علما و فضلا فائق آید، کشتن او لایق نباشد».^۲

۱- شوقی ضیف، تاریخ الأدب العربی، العصر العباسی الاول، چاپ ششم، دارالمعارف، مصر، ص ۳۲۱.

۲- رساله‌ی حسنیه، ص ۶۳.

با یک نکته مقاله را به پایان می‌بریم. در خاتمه‌ی داستان، ابراهیم [نظام یا ابن خالد عون] می‌خواهد خبثی به خرج داده باشد و حرفی می‌زند که هارون را بر حسنیه متغییر سازد. حسنیه حدیثی در فضیلت عباس عموی پیغمبر (جد هارون) می‌آورد و حمایت علی (ع) را از عباس در زمان خلافت عمر بن خطاب باز می‌نمایاند و خلیفه از این "رشوه" خوشحال شده، «حسنیه را بنواخت و در مجادله آزاد نمود».

از آن چه گذشت، دریافتیم که چگونه مولی ابراهیم استرآبادی عالم و نویسنده‌ی زبردست عصر صفوی موفق شده است یک داستان تفتنی با حال و هوای گناه آلوده‌زار و یک شب را قالب یک موضوع مذهبی قرار دهد و از آن یک داستان هدفدار با چم و خم‌های دراماتیک بسازد. داستانی که بیش از چهار قرن مورد توجه خاص و عام بوده است.^۱

۱- برای نمونه سرجان ملکم که در حدود (۱۸۱۲ م) در ایران می‌زیسته در بخش "عقاید اهل اسلام" از کتابش خلاصه‌ی داستان حسنیه را در چهار صفحه‌ی بزرگ می‌آورد که شیوع این داستان را در آن عصر نشان می‌دهد (تاریخ ایران، ترجمه میرزا حیرت، (۱۳۲۳ ه. ق) ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۳). این که سرجان ملکم می‌گوید داستان حسنیه در اوایل خلافت هارون رخ داده، اشتباه است و تاریخ تقریبی وقوع داستان باید حدود ۱۸۲ ه. ق باشد که در آن موقع موسی بن جعفر (ع) در زندان بغداد بوده است و چهره‌ی متشیعی که از هارون در این داستان ارائه شده به لحاظ تاریخی نمی‌تواند درست باشد.

ملاصدرا و حکمت متعالیه*

از همایش جهانی ملاصدرا که با تمهیدات چندساله و تبلیغات فراوان برگزار شد، آن‌چه تاکنون به دست عموم خوانندگان می‌رسد، دو مجلد مقالات گزیده‌ی فارسی است (که البته چهار مقاله از انگلیسی و یک مقاله از عربی ترجمه شده) و جمعاً ۶۴ مقاله می‌شود. از جمله اهداف این همایش معرفی حکمت متعالیه به جهان غرب بود که باید منتظر بازتاب‌های آن در آینده شد. به هر حال مجموعه‌ی حاضر برای خواننده‌ی متوسط و حتی متخصص سودمند است و دست‌کم ایرانیان اهل مطالعه را به پژوهش در اندیشه‌های صدرایی مشتاق‌تر می‌سازد.

با آن‌که مقالات گردآوری شده در این دو مجلد قاعداً منتخب است و از میان تعدادی چند برابر این تعداد گزیده شده، بین این مقالات نیز بعضی برجسته‌تر است که به لحاظ معرفی مضامین تازه و یا با تقریر تازه به برخی اشاره می‌کنیم و خوانندگان را به اصل کتاب ارجاع می‌دهیم.

■ آلب ارسلان آچیک گنج (Alparsalan Acikgence) سفر اربعه را با مباحث اصلی فلسفه تطبیق کرده:

سفر اول (من الخلق الی الحق) = وجودشناسی

سفر دوم (فی الخلق بالحق) = جهان‌شناسی

* ملاصدرا و حکمت متعالیه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۰، علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو.
۱- اوایل خرداد ۷۸- تهران.

سفر سوم (من الحق الى الخلق) = کلام و الهیات
 سفر چهارم (بالحق فى الخلق) = انسان‌شناسی و معادشناسی^۱ که توجیه معقولی
 است.^۲

■ هرمان لندلت (Herman Landolt) در مقاله‌ی «فهم هانری کوربن از مَلّاصدرا»
 به نکات مهمی اشاره می‌کند: مابعدالطبیعه انقلابی مَلّاصدرا^۳، توجه خاص به شرح و
 تعلیقات مَلّاصدرا بر حکمة الاشراق سهروردی، و بالاخره تأکید کوربن بر معادشناسی
 شیعه طبق بیان مَلّاصدرا. رویکرد شیعیانه‌ی خاص مَلّاصدرا در شرح اصول کافی هویدا
 است.^۴ کوربن برخلاف دیگر مستشرقان، اروپا محور نیست و کار فلسفه‌ی اسلامی را با
 غزالی و ابن رشد پایان یافته نمی‌انگارد.^۵

■ در مقاله «علم و علما از نظر مَلّاصدرا» به نقل از شرح اصول کافی مَلّاصدرا آمده
 است: «کسی که علم خود را از طریق روایت یا شنیدن، با واسطه یا بی واسطه گرفته باشد،
 عالم حقیقی نیست، چرا که ممکن است نسبت به علم خود دچار شک و شبهه شود... اما
 کسی که علم خود را از برهان درخشان قدسی و الهام کامل الهی به دست آورده باشد علم او
 زایل نمی‌شود».^۶

■ در مقاله کارل. و. ارنست C.V.Ernst نقل قول‌های مَلّاصدرا از عرفا به صورت
 آماری احصاء شده که پیداست از همه بیش تر رجوع به ابن عربی و شارحان اوست. البته
 به غزالی و علاءالدوله سمنانی نیز اشاره شده است.^۷ در این جا باید یادآوری کرد که اگر
 صرفاً به فهرست اعلام اسفار (چاپ نه جلدی) اکتفا شود، در آن فهرست استقصاء
 به عمل نیامده، وانگهی مَلّاصدرا همیشه به نام اشخاص اشاره نمی‌کند. با این حساب
 به گمان من ارجاعات مَلّاصدرا به شارحان ابن عربی و خود او خیلی بیش تر است. در

۱- ۸/۱

۲- ج ۱، ص ۵۴.

۳- ۲۴/۱

۴- ۲۵/۱

۵- ۲۶/۱

۶- ص ۱/۳۸.

۷- ۵۵/۱

همین مقاله حکمای مورد اشاره در اسفار نیز احصاء شده که نقل قول از اثولوجیا (منسوب به ارسطو، ۵۵ مورد از افلاطون، ۱۳۳ مورد از اسکندر افرودیسی، ۶۷ مورد... و بین حکمای اسلامی از ابن سینا ۷۶۷ مورد، از سهروردی ۲۸۳ مورد، از فخر رازی ۱۹۵ مورد، از نصیرالدین طوسی ۱۶۰ مورد، از دوانی ۱۵۳ مورد، از میرداماد ۷۳ مورد... نام برده است.^۱

در این جا هم عین نکته‌ی قبلی قابل تکرار است. زیرا ملاصدرا همه جا نام اشخاص را نیاورده درحالی که نظریات شان را گاه به عین عبارت نقل کرده است و بعضی از همین جهت وی را به نوعی انتحال یا سرقت ادبی متهم کرده اند که در مقاله‌ی این جانب در همین مجموعه به این نکته اشاره شده است.^۲

■ عنوان مقاله‌ی علی رضا ذکاوتی قراگزلو در این مجموعه «سیری در نقد افکار ملاصدرا طی چهار قرن اخیر» است که در چهارده صفحه چاپ شده^۳. البته همین موضوع را می توان بسط داد و رساله‌ای از آن بیرون آورد.

■ مقاله‌ی «دورنمایی از زندگانی صدرالمتألهین شیرازی» به قلم استاد علی دوانی نکات ارزنده‌ای در احوال ملاصدرا و خانواده اش دارد. از جمله تازه‌های این مقاله آن است که هفت سفر ملاصدرا به حج درست نیست و ملاصدرا ظاهراً در راه اولین سفرش به مکه نرسیده، در بصره وفات یافته و در نجف مدفون شده است. چنان که شعر عبدالرزاق لاهیجی شاگرد و داماد ملاصدرا بر این نکته دلالت دارد:

زان پیش تر که جسم ره کعبه طی کند شوقش به وصل کعبه‌ی جان‌ها رساند راست
در راه کعبه مرده و آسوده در نجف ای من فدای خاک تو این مرتبت کراست؟

■ گفتار «حکمت متعالیه‌ی صدرالمتألهین» نوشته‌ی آیت الله جوادی آملی که مکرر چاپ شده، در این جا نیز آمده است.^۴ و تقریری است ارزنده در تحلیل ماهوی حکمت صدرایی و تطبیق آن با تطوّر روحی آن حکیم عارف. نکته‌ی مهم این مقاله این است که

۱- ۵۷/۱

۲- ۹۴/۱

۳- ج ۱، ۱۰۶-۹۳

۴- ج ۱، صص ۲۰۸-۱۸۳

ملاصدرا اسفار را همزمان با چند کتاب و رساله با هم می‌نوشته است.^۱

■ مقاله‌ی «مبانی فلسفی صدرالمتألهین» نوشته‌ی فرح رامین بیان مختصر و مفیدی است از مهم‌ترین نظریات حکیم که خوب بیان شده است.^۲

■ مقاله‌ی الیور لیمن Oliver Leaman تحت عنوان «وجود عینیت خیال در فلسفه‌ی اسلامی» بحث عالمانه‌ای در موضوع تجرّد خیال است.^۳

■ مقاله‌ی «تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین» نوشته‌ی رضا اکبری‌ان عالمانه و دقیق به قلم آمده است. هم‌چنین است مقاله‌ی حرکت جوهری از همین نویسنده.^۴

■ در مقاله‌ی «روح افلاطونی در فلسفه‌ی ملاصدرا» نوشته‌ی آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای درباره‌ی اطلاعات کلمه‌ی روح و نفس بحث شده، و این‌که نظریه‌ی جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی با تقدّم روح بر بدن (طبق بعضی روایات) چگونه جمع می‌شود.

ملاصدرا یک مرتبه‌ی حسی و نفسی و یک مرتبه‌ی عقلی برای انسان قائل است و قبلیت روح بر بدن را جز با نور نبوت قابل وقوف نمی‌داند.^۵

به هر حال نظریات ملاصدرا در این مسأله مثل خیلی موارد دیگر تلفیقی است. او صلح کلی بوده و می‌خواسته مهم‌امکن جمع کند نه طرد! چنان‌که در مورد مثل افلاطونی، میان اشراقیون و مشائیون پل زده است.

■ بحث «مثل افلاطونی از نظر صدرالمتألهین» را خانم زهرا مصطفوی نوشته‌اند.^۶

■ «تحلیل انتقادی مسأله‌ی اصالت وجود» عنوان مقاله‌ی سید یحیی یشربی است.^۷ به نظر این نویسنده مبانی معرفت‌شناختی اصالت وجود و اصالت ماهیت یکسان است،

۱- ج ۱، ص ۲۰۵.

۲- ج ۱، صص ۲۲۶-۲۰۹.

۳- ج ۱، صص ۲۶۵-۲۴۳.

۴- ج ۱، صص ۳۸۸-۳۶۹؛ ج ۲، صص ۲۷۸-۲۵۱.

۵- ۳۹۲/۱-۵.

۶- ج ۳، صص ۲۳-۱ و نیز رک: ج ۲، صص ۴۶۲-۱۴۳.

۷- ج ۲، صص ۴۸-۲۷.

حال آن‌که از لحاظ عرفانی ادراک مسائل وجود، ورای حس و عقل است.^۱ تفاوت دیگر این است که هدف عارف فنای نفس است ولی حکیم صدراپی مطلوبش حقایق وجودی دنیوی و اخروی است.^۲ به نظر آقای یثربی اصالت وجود عرفانی راهگشا و کارساز است نه اصالت وجود صدراپی.^۳

■ مقاله‌ی ابراهیم کلین Ibrahim Kalin تحت عنوان «دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی حرکت در مرز فیزیک و ماوراءالطبیعه»^۴ موضوع جالبی دارد و نتیجه می‌گیرد که ملاصدرا فاصله‌ی فیزیک و ماوراءالطبیعه را کم کرده است.^۵

■ علی ربّانی گلپایگانی بحث «کلامی حدوث جهان از دید ملاصدرا» را حلّاجی نموده.^۶

■ سید حسین موسویان می‌نویسد: «ملاصدرا بحث حدوث را از مطلبِ هل (آیا هست؟) به مطلبِ ما (چیست) برده، زیرا دشواری تصدیق به حدوث از دشواری تصوّر آن است»^۷.

بحث کلامی «علم واجب الوجود از دیدگاه صدرالمتألهین» نوشته‌ی احمد بهشتی دقیق است با ارجاعات مفید.^۸

■ دو مقاله‌ی «حکمت مدنی در نگاه صدرالمتألهین» و «جایگاه سیاست در منظومه‌ی فکری ملاصدرا» علی‌رغم عنوان دهان پرکن چیزی ندارد جز این‌که ملاصدرا از عالمان دنیاپرست و قدرت‌گرا ناراضی بوده است.^۹

۱- ص ۲-۴۵.

۲- ۲/۴۷.

۳- ۳/۴۴ و ۴۴.

۴- ج ۲، صص ۱۱۹-۱۴۲.

۵- ۲/۱۴۳.

۶- ۲/۲۳۴-۲۱۱.

۷- ۳/۲۴۹.

۸- ج ۲، صص ۳۲۹-۳۰۷ و نیز رک: ج ۲، صص ۳۶۳-۹.

۹- ۳/۸۲.

نکته‌گیری‌های مَلَّاصدرا بر بوعلی

گفته‌اند که از لحاظ تاریخی منابع و مآخذ افکار مَلَّاصدرا به چهار مبدأ اساسی بازمی‌گردد:

۱. فلسفه‌ی بوعلی و بقیه‌ی حکمای مشائی (یا به طور غیرمستقیم فلسفه‌ی ارسطو و افلاطونیان جدید)

۲. حکمت اشراق شهاب‌الدین سهروردی

۳. عرفان و مکتب ابن عربی

۴. دین اسلام، مخصوصاً روایات و اخبار پیغمبر (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع)

در مورد اخیر مَلَّاصدرا، مثل غالب حکما و عرفا و بعضی متکلمان که به قرآن و حدیث رجوع کرده‌اند، بیشتر به تأویل می‌گراید. برای نمونه به این مثال مشهور اکتفا می‌کنیم که از مستندات قرآنی مَلَّاصدرا برای حرکت جوهریّه آیه‌ی شریفه‌ی «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمْرٌ مَّرٌّ السَّحَابِ...»^۱ است که ناظر به احوال قیامت است، چنان‌که در آیه پیش از آن چنین می‌خوانیم: «و يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ آتُونُهُ دَاخِرِينَ.»

در مورد عرفان مکتب ابن عربی و مخصوصاً تأثیرگذاری شارحان ابن عربی بر مَلَّاصدرا و نیز برخورد نقّادانه و بَحَاثانه‌ی او با فلسفه‌ی اشراق در عین تأثیرپذیری شدیدش از اشراقیان، جداگانه باید سخن گفت و همانا منقولات وی از آثار ابن عربی و

پیروانش و شیخ اشراق و پیروانش در جای جای اسفار بهترین شاهد این مدعا تواند بود. اما هم چنان که ترتیب طرح مسائل و مخصوصاً طرز بیان فلسفی مطالب ایجاب می‌کند، طبیعی است که نقل و بحث و نقد گفته‌های مشائیان در آثار ملاحظه‌شده بیشترین جایگاه را داشته باشد؛ بخصوص باید به این نکته عنایت داشت که غالب عناوین جدید و روش مسائل نوین - چنان که اهل نظر تصریح کرده‌اند - بر اثر مباحثات مشائیان و مخالفان آنان در فلسفه‌ی اسلامی پیدا شد. این است که با یک تورق سطحی فی‌المثل در اسفار و حتی مراجعه به اعلام آن که به طور ناقص و سردستی تهیه شده است، کثرت مراجعات و ارجاعات ملاحظه‌شده به مشائیان خصوصاً بوعلی و پیروان او، مخالفان و مدافعان او به چشم می‌خورد و طبعاً به ذهن هر خواننده‌ای می‌آید که چه خوب بود اهمیت موارد اختلاف نظر در این دو مکتب مهم فلسفه‌ی اسلامی (فلسفه‌ی مشاء اسلامی و حکمت متعالیه‌ی صدرایی) یا مشخصاً موارد مهم اختلاف نظر دو فیلسوف بزرگ اسلامی بوعلی و ملاحظه‌شده به طور یک جا و مجموع می‌شد. اتفاقاً این کاری است که خود ملاحظه‌شده انجام داده، و زمینه را برای کسانی که بخواهند مشروحاً آن را حلّاجی کنند، آماده کرده است و آن در مبحث نفس (اواخر اسفار) است که پس از نقل قولی از ارسطو^۱ از گریز به بوعلی می‌زند که او به سبب اشتغالات دنیوی و نیز پرداختن به "علوم جزویّه" از قبیل طبیعیات و پزشکی و داروشناسی خود را از تعمق بیشتر در الهیات محروم داشته است و این قضیه را شاهد می‌آورد که بوعلی در نامه‌ای به شاگردش، که از استاد درخواست بود کتابی را که در سفر از بین رفته بود، بازنویسی کند؛ با تأسّف نوشت: «آن که این کتاب را دوباره بنویسد، کجاست؟ و آن که از باطل برای حق و از دنیا برای آخرت و از فضولات برای فضیلت فراغت یافته باشد، کیست؟ تقدیر چنگال حوادث خود را در من آویخته، نمی‌دانم چگونه رها شوم و به سوی اعمالی رانده شده‌ام که مرد آن نیستم...» ملاحظه‌شده بعد از نقل این عبارات می‌نویسد: «گیریم که این گرفتاری‌های بازدارنده جبراً و بدون خواست خود او برایش پیش آمده باشد، اما مگر نه همو چندین مجلد در علوم

جزئیة^۱ از قبیل صناعات و حرف کتاب تألیف کرد؟ آیا همین اشتغال شدید و فرورفتن در غرقابه‌های این‌گونه علوم، مانع دیدن حق نشده است؟^۲

آن چه در پی می‌آید خلاصه‌ای از نکته‌گیری‌های ملاًصدرا بر بوعلی است:^۳

از جمله چیزهایی که شیخ‌الرئیس با آن هوش تند و فهم نیرومند و طبع لطیف از درک آن عاجز آمده، کیفیت بقاء انسان است با وجود تبدل ذات او در هر آن. شیخ‌الرئیس در پاسخ سؤال بهمنیار در تجویز تبدل ذات گوید: «در این صورت من ملزم به جواب تو نیستم، چون در لحظه‌ای که جواب می‌دهم همان کسی نیستم که از او سؤال شد».

و بدان که رسیدن به این نکته، و نکات مشابه آن از احکام موجودات، ممکن نمی‌شود جز با مکاشفات باطنی و مشاهدات نهانی و معاینات وجودی و در این مورد حفظ قواعد بحثی و دانستن احکام مفهومات ذاتی و عرضی بسنده نیست و این مکاشفات و مشاهدات جز به سبب ریاضات و مجاهدات در خلوت و کناره‌گیری شدید از همنشینی خلق و بریدن از اعراض دنیا و شهوات باطل آن و بلند مقامی‌های پنداری و آرزوهای دروغین آن حاصل نشود. و بیش تر کلمات ارسطو^۴ دلالت دارد بر قوت کشف و نور باطن و نزدیکی او به خدا و این‌که او از اولیاء کامل بود و شاید اشتغال او به امور دنیوی و اداره و اصلاح امور خلق و آبادانی شهرها به دنباله‌ی آن ریاضات و مجاهدات و بعد از تکمیل نفس بوده و کمال ذات او به جایی رسیده بود که حالی و امری او را از حال و امر دیگر باز نمی‌داشت. پس خواست دو ریاست را با هم جمع کند و کار هر دو عالم را به کمال رساند. پس محض نزدیکی جستن به خدا به آموزش و پرورش و هدایت مردمان به راه راست پرداخت.

۱- همان، ص ۱۲۰. جای تأسّف است که ملاًصدرا بر علوم مثبتة این چنین تاخته است (با آن‌که قدما جامعیت در فنون حکمت را از بالاترین مراتب کمال می‌دانستند ۱۱۹/۹ حاشیه) و این تنزل طرز فکر واقع‌گرا و مثبت بین متفکران ایران را نشان می‌دهد.

۲- همان، ص ۱۱۸-۱۰۸.

۴- هم‌چنان‌که استاد جلال‌الدین آشتیانی اشاره کرده‌اند، در این مورد ملاًصدرا ارسطو را با شیخ یونانی (افلوطین) اشتباه کرده، و آن‌چه از حالات عرفانی به ارسطو نسبت می‌دهد در واقع مربوط به افلوطین است (رک: شرح حال و آراء فلسفی ملاًصدرا، ص ۲۰۳، حاشیه).

اما بوعلی اشتغالش به امور دنیا بر این گونه نبود و عجب این است که هرگاه بحثش از امور عامه درمی‌گذرد و به تحقیق هویت و وجودیه می‌رسد، ذهنش کند و عجزش آشکار می‌گردد و در بسیاری موارد چنین شده است. از آن جمله است:

ممنوع دانستن وی حرکت در مقوله‌ی جوهر^۱ را که به گمان وی آن موجب خروج موضوع از ماهیتی به ماهیت دیگر می‌شود. اگر زید در انسانیت خود حرکتی داشته باشد، در نظر بوعلی لازم می‌آید که از انسانیت خارج و داخل نوع دیگری شده باشد. با توجه به این که در حرکت بقای موضوع حرکت ناگریز است. بوعلی به سبب غافل بودنش از احوال وجودات این حرف را زده است. حقیقت این است که ماهیت واحد می‌تواند دارای انحاء مختلف از وجود باشد که بعضی از بعض دیگر کامل تر است بلکه رواست که شخص واحد گونه‌ها و حالت‌های مختلف از وجود را داشته باشد. آری، اگر وجود آن چنان که جمهور متأخران پنداشته‌اند امری انتزاعی بود، قضیه آن چنان بود که بوعلی مدعی است؛ اما هم چنان که دانستی وجود امر انتزاعی نیست.

دیگر، انکار اوست صور مفارق افلاطونی را که تحقیق آن در مباحث ماهیت گذشت.

دیگر، انکار اوست اتحاد عاقل با معقول را^۲ و نیز اتحاد نفس با عقل فعال را که اثبات این دو مطلب در مباحث عقل و معقول گذشت.

دیگر کندذهنی اوست در جایز شمردن عشق صورت برای هیولا که ما آن را اثبات کرده‌ایم.^۳

۱- مقایسه شود با الاسفار العقلیه، ج ۳، ص ۱۰۵ به بعد.

۲- مقایسه شود با الاسفار العقلیه، ج ۳، ص ۲۰۵ به بعد.

۳- مقایسه شود با الاسفار العقلیه، ج ۲، ص ۲۳۴ به بعد (مخصوصاً ص ۲۴۵، ۲۴۱) و در این جاست که با عبارت مؤذبانیه‌ای از بوعلی تجلیل می‌نماید: «و ائی لاجل محافظتی علی التأدب بالنسبة الی مشایخی فی العلوم و اسانذتی فی معرفة حقایق الأشياء - اذین هم اشباه آبائی الزوجانیه و اجدادی العقلانیه - لست اجد رخصة فی نفسی فی كشف الحقیقة فیما اعترف مثل الشیخ الرئیس... بالعجز عن درکه والعسر فی معرفته بل کنت رأیت السکوت عما سکت منه اولی و احق... وان کان ذلک الأمر واضحاً عندی.» (ج ۲، ص ۵-۲۳۴) تا آن که به اصرار «یکی از برادران دینی و یاران یقینی» آن مطلب را بیان کرده است. حقیقت آن است که لحن صادقانه‌ی بوعلی در مورد آنچه نمی‌دانسته یا به یقین نمی‌دانسته، دلنشین تر می‌نماید.

دیگر، انکار اوست تبدل صورت عناصر را به صورت واحدی با کیفیت معتدل که در مبحث مزاج، بیان آن گذشت.^۱

دیگر، عجز اوست از اثبات حشر اجساد که بیانش خواهد آمد.

دیگر، عقیده‌ی راسخ اوست به سرمدی و ازلی بودن افلاک و کواکب، بعینها، با همین صورت و ماده و مقدار و شکل و رنگی که هر یک دارند؛ الا این‌که حرکات و اوضاع‌شان برحسب نوع قدیم است (نه برحسب شخص). هم‌چنین است هیولای عنصریات که در نظر بوعلی قدیم است و بیان براهین حدوث آن گذشت.

و از آن جمله است سؤالی که بهمینار از او کرده است: «سبب این‌که بعضی از قوای نفس درک‌کننده است و بعضی درک‌کننده نیست، چیست؟ با آن‌که همه متعلق به یک ذات است»؛ بوعلی در جواب گفته است: «من جواب این سؤال را به دست نیاورده‌ام» و آن از این جهت است که وی به وحدت جمعی موجودات بسیط مجرد نرسید. در مباحث نفس گذشت که قوای مجرد نفس عبارت است از: عاقله، متخیله، حاسه و محرکه.

و از آن جمله است سؤال کسی که پرسیده است: «چه شود بر ما منت گذارده، به شیء ثابتی در عموم جانوران و گیاهان اشاره فرمایید؟» بوعلی جواب داده است: «کاش می‌توانستم!» یا «اگر می‌توانستم، می‌گفتم».

و از جمله موارد دیگر این‌که از بوعلی پرسیده‌اند: «آیا هیچ از جانوران به جز انسان به ذات خود شعور دارد؟ و اگر چنین است، چرا؟» جواب داده است که «نیاز هست در این موضوع بیندیشم؛ چه بسا جواب این باشد که حیوان جز بدان چه حس یا تخیل می‌کند، شعور ندارد و یا شاید ذات خود را با آلات [حسی] درک می‌کند. شاید هم در این جا نوعی شعور هست به حس مشترک» و افزوده است که باید در این موضوع بیندیشد. این بود گفتار بوعلی در این مقام و پیش از این از طریق ما دانستی که نفوس حیوانات بالفعل دارای قوه‌ی تخیل غیرمادی است و حیوانات ذوات خود را به وجه جزئی درک می‌کنند زیرا ذات (جسم) هر یک متعلق به خود اوست نه دیگر و هم‌چنان‌که در مباحث علم گذشت، هر موجودی که ذاتش متعلق به خودش باشد، نه غیر خودش؛ مُدرک ذات

۱- مقایسه شود با الاسفار العقلیه، ج ۵، ص ۳۳۵ به بعد.

خویش است و از این که گفته شد لازم نمی آید که نفوس حیوانات جواهر عقلیه باشد، زیرا تجرد از ماده اعم است از عقلیت و عام موجب خاص نمی شود.

و نزدیک است به همین مطلب که از بوعلی پرسیده اند: «اگر جایز باشد که قوه‌ی جسمائیه (حیوانی) درک کند که مثلاً این گرگ است و باید از او گریخت و این چیزی است که باید از آن ترسید، پس جایز است که قوه‌ی جسمائیه (حیوانی) معانی عقلی را نیز درک کند؛ زیرا همان دو مثال هم معنایی هستند بدون مقدار و جایز نیست که در جسم حلول نمایند و همین مقدار نداشتن است که مانع ادراک معقولات با ابزارهای جسمانی (آلات حسی) می شود، و صورت ترس و صورت آزار چیزی نیست که مقدار داشته باشد [و حیوانات با قوه‌ی جسمائیه آن را درک می کنند]»، بوعلی پاسخ داده است: «این معانی ترس و آزار و گریز جسمانی اند و نیاز به نوعی تجرید دارند تا عقلی شوند.» اما این جواب سودمندی نیست و کلام مجملی است، زیرا اصل اشکال این است که ترس، گریز، میل، خشم، دوستی و چیزهایی از این قبیل معانی ای بخش ناپذیر است، نه از قبیل اموری که دارای وضع، شکل، مقدار و سمت باشد؛ پس چگونه در جسم حلول می نماید؟ درحالی که نه بالذات و نه بالعرض انقسام نمی پذیرد و حکم معانی فوق قبل از تجرید مثل حکم بسیاری از اشیاء است بعد از تجرید. جواب درست آن است که گفته شود: درک کننده‌ی این معانی یگانه (بخش ناپذیر) ناچار می باید قوه‌ای (مجرد) حیوانی باشد که در جسم حلول نمی کند و البته لازم نیست که آن قوه، عقلیه باشد.

از آن جمله است زمانی که از او پرسیدند: این که گفته می شود وقتی صور کلیه برای یک شیء حاصل می شود آن شیء با آن عقل می گردد، امری عجیب است، زیرا شیء وقتی که به نهایت تجرد برسد، عقل می گردد. حال چگونه چیزی به شیء غیر مجرد داخل می شود که آن را مجرد سازد؟ و معنی این که شیء عقل می گردد این است که مجرد می گردد؟ بوعلی در جواب گفته است: «در این جا "می گردد" معنی "می باشد" را دارد و مجازاً چنین استعمال شده است.»

من می گویم بوعلی این تجوز بعید را از آن روی مرتکب شده است که در نظر وی نفس انسانی از همان ماه چهارم که به جنین تعلق می گیرد، موجودی است مجرد و عقلی.

حال آن‌که چنان‌که پیش‌تر گفته‌ایم، چنین نیست؛ بلکه نفس در اول کار خیال بالفعل و عقل بالقوه است و با تکرار ادراکات و انتزاع معقولات از محسوسات و کلیات از جزئیات از حدود عقل بالقوه به حدّ عقل بالفعل تغییر می‌یابد و در این تغییر حالت جوهری از قوه‌ی خیالیّه به قوه‌ی عقلیّه تحوّل می‌یابد و منتقل می‌شود. مخفی‌نماند که نصوص نقل شده در این باب از قدما فراوان است و تأویل‌پذیر نیست و حمل بر مجاز نمی‌شود.

و از آن جمله است که در مکاتبه با یکی از شاگردانش که چیزهایی از وی پرسیده بود، در جواب گفت: «من این مسأله را با تأمل نگریستم و آن را نیکو یافتم. بعضی از پرسش‌ها را جواب قانع‌کننده دادم و بعضی را به اشاره پاسخ گفتم و شاید از جواب بعضی عاجز مانده باشم.»

امّا شیء ثابت در حیوان شاید نزدیک‌تر به وضوح و بیان باشد (و من در الاصول الشّرقیّه تعمّق در تشکیک مطلب سپس کشف آن دارم)، امّا در نبات بیان آن مشکل‌تر است، زیرا هرگاه ثابت نباشد و تمیز آن به نوع نباشد به عدد خواهد بود. گذشته از این تمیز آن چگونه به عدد باشد؟ درحالی‌که استمرار آن در مقابله‌ی نبات، بالقوه به‌طور غیرمتناهی بخش‌پذیر است و هیچ یک از بخش‌های آن امتیاز بر دیگری ندارد. پس چگونه تعداد بی‌پایان در زمان محدود قابل تجدد باشد؟^۱

۱- استاد آشتیانی در این مورد نوشته‌اند: معلوم می‌شود شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمیّه و بقای آن عاجز مانده است [مقایسه شود با الاسفار العقلیه، ج ۳، ص ۹۰: نقل کلمات الشّیخ فی اشکال الحركة فی الكمّ]. استاد آشتیانی دنباله‌ی مطلب ملاًصدرا را چنین ترجمه کرده‌اند: «شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است. بعد چگونه می‌شود عنصر ثابت باشد؟ در حرکت کمی کمّ متجدّد بر عنصر واحد نمی‌شود، بلکه به واسطه‌ی تغذیه‌ی تجدد بر همه‌ی عناصر جسم واقع می‌شود. پس شاید صورت واحد در زیادتر از ماده‌ی واحد حلول می‌نماید. چگونه چنین امری ممکن است؟ صورت واحد موجب تعین ماده‌ی واحد است و شاید صورت واحد در ماده‌ی واحد محفوظ است و تا آخر مدّت بقای شخص ثابت است. چگونه این امر امکان دارد، درحالی‌که اجزای جسم در حالت نموّ رو به ازدیاد است و این زیادتی در همه‌ی اجزای جسم به‌طور مساوی است؛ یعنی همه‌ی اجزای جسم رو به زیادتی می‌باشند، چون قوه‌ی جسمانی مبدأ حرکت در همه‌ی جسم جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد، نیست. شاید قوه‌ای که در جسم برحسب وجود سابق بر قوه‌های دیگر می‌باشد اصل محفوظ است و لکن نسبت این قوه به قوه‌ی سابق خود مثل غیر این قوه است نسبت به قوه‌ی لاحق بر آن. شاید نبات واحد را ماگمان می‌کنیم واحد است بلکه وحدتش وحدت عددی نمی‌باشد و هر جزئی که وارد می‌شود، جزء مستقلّی است که واحد بالشّخص است و متصل می‌شود به جزء اول (شرح حال و آراء فلسفی ملاًصدرا، ص ۲۰۶).

ملاصدرا سپس می‌گوید: از این تردیدها معلوم می‌شود که بوعلی از اثبات حرکت کمی در نبات بلکه حیوان عاجز بوده و نیز از ثابت کردن امر ثابتی در نبات و حیوان که جایگاه حرکت باشد، عاجز بوده است؛ زیرا در نظر بوعلی نفس نباتی و حیوانی در ماده‌ی جسمانی نبات و حیوان حلول کرده، هنگامی که جسم با زیادت یا نقصان تبدل یابد، هر چه هم که در آن حلول کرده به سبب آن تبدل می‌یابد... و عجیب این است که ضمن آن احتمالات که داده، در کنار شقوق فاسد حق نیز بر زبانش جاری شده، اما به سبب تردید بر روی آن حق نایستاده است. آن‌جا که گوید: «بسا برای حیوان یا نبات اصلی باشد غیر مخالط»^۱ و ندانسته است که نظر درست، بی‌شک همین است. در مورد حیوان [در گذشته] با براهین قطعی ظاهر شد که نفسی نیامیخته با جسمش دارد؛ اما نبات به سبب آن که (پیش‌تر گفته‌ایم) قوه‌ی متجدده، در امور طبیعیه متصل به قوه‌ای مافوق آن است که ثابت و غیر متجدد می‌باشد (خدا) و نیز گذشت که تبدل ماده‌ی مقداریه داخل در هویت آن‌چه برسبیل ابهام صورت طبیعیه‌ی کاملی دارد، در استمرار هویت شخصیه‌ی آن اشکالی ایجاد نمی‌نماید.

و از آن جمله است این‌که چون نتوانسته است تجرد قوه‌ی خیالیه برای انسان را اثبات کند متحیر شده است که چگونه نفوس ساده‌ی انسانی بعد از بدن باقی می‌مانند؟ لذا گاه ناچار قائل به بطلان آن نفوس شده (آن‌چنان‌که در رسائلش موسوم به مجالس سبعة آمده است) با آن‌که خود معترف است که جوهر غیر جرمی با بطلان جسد باطل نمی‌شود و گاه قائل به بقای آن نفوس شده است از این جهت که بعضی اولیات و کلیات را می‌فهمند. هر کسی که قدم راسخی در فلسفه داشته باشد، می‌داند که نشأه‌ی آخرت نشأه‌ی ادراکی علمی است و نفوس عقلیه با ادراک عقلیات قائمند و هیچ در معنای عام نمی‌تواند وجود یابد مگر آن‌که یقین یابد و ذات شود. چه سعادت‌ی برای نفس هست که بفهمد شیء یا ممکن عام یا ممکن خاص چیست؟ یا آن‌که دریابد که کل بزرگ‌تر از جزء است یا این‌که دو چیز مساوی با شیء ثالث خود با هم مساوی‌اند و از این قبیل و هم‌چنین که در این عالم وجود امری ممکن نیست به صرف این‌که جوهر مطلق یا کیف مطلق بوده باشد؛

مگر آن‌که برای آن نوع و صورت مخصوص متحصّل شده باشد. در عالم عقل نیز موجودی از موجودات به صرف این‌که شیء است یا ممکن است یا جوهری است پیدا نمی‌شود؛ مگر آن‌که ذات عقلی ویژه‌ای شده باشد.

و از آن جمله است که پنداشته است برای نفوس فلکیّه کمال مورد انتظاری باقی نیست جز در نزدیک‌ترین هدف که همان نسبت جسمانی‌اش باشد.^۱

و از آن جمله است عقیده‌ی بوعلی بر محال بودن استحاله‌ی جوهری با آن‌که خود اعتراف نموده است که "نفس" پس از استکمال و تجرّد از بدن تبدیل به "عقل" می‌گردد و اسم نفس از آن برمی‌خیزد و ندانسته است که نفسیت نفس زائد بر وجودش نیست و مثل لقب "ملک" یا "ربان" نیست که وقتی از کسی سلب شد وجودش هم چنان برجا بماند، بلکه نفسیت نفس همانا نحوه‌ی وجودی اوست که چون اشتداد یابد و به صورت ذاتی عقلی درآید وجودش، وجود دیگری شده است و این عیناً یعنی استحاله‌ی ذاتی و انقلاب جوهری که بوعلی آن را منکر شده است.

و از جمله آن است که او معنی "عقل بسیط" (علم بسیط واجبی) را نشناخته، مفادش را آن‌چنان‌که ما گفته‌ایم، به دست نیاورده؛ بلکه چنین پنداشته است که آن عبارت است از: ادراک معقولات با ترتیب علّت و معلولی فارغ از ترتیب زمانی، به این‌که عاقل (در این جا مراد ذات واجب است) صورت پس از صورت از ذات خود در یابد بلازمان و دفعهً واحده، بی آن‌که از معقولی به معقولی منتقل گردد. نه آن‌چنان‌که نفس علوم را از یکدیگر می‌گیرد، بلکه همه چیز را با اسباب آن یک جا تعقل نماید.^۲

۱- طبق حاشیه‌ی سبزواری بر این فقره، مشائیان برای افلاک و نفوس فلکی استکمال صفاتی قائل بوده‌اند. حال آن‌که ملاحظه‌ها برای آن‌ها استکمال ذاتی قائل است که آن استکمال از تصوّر و شهود مداوم مجردات برتر از افلاک و نفوس فلکی برای افلاک و نفوس فلکی حاصل می‌شود (۱۱۶/۹ متن و حاشیه).

۲- مطلب این است که ظاهراً در نظر مشائیان علم باری به جزئیات زمانی اشیاء و حوادث مسلّم نیست - همان ایرادی که غزالی گرفته است - حال آن‌که در نظر ملاحظه‌ها آن علم هم بلا تفصیل زمانی است و هم با تفصیل زمانی، مانند نامه‌ای که شما هم کلّ مضمون آن را می‌توانید ذکر کنید و هم جزء جزء آن را (۱۱۸/۹ و نیز ۲۰۰/۶). تعبیر از اوّل تعالی به عقل از این بابت است که افاضه‌ی صور معقوله می‌فرماید؛ نه این‌که آن صور به منزله اجزاء ذات او باشند (۱۱۷/۹، س ۸ به بعد و حاشیه‌ی ۳) و این همان مطلب است که به تعبیر دیگر بوعلی منکر این است که "صور جوهریّه‌ی مفارقه" علوم تفصیله برای واجب تعالی باشد و لازمه‌ی

مثال این خطاها و کوتاه‌بینی‌ها همه ناشی از ناآگاهی از وجود و احکام آن و احکام هویت و وجودیه است و نیز صرف وقت در علوم غیر ضروری مانند لغت، دقایق حساب، ارثماتیکی، موسیقی، تفصیل معالجات طبّی، ذکر ادویه‌ی مفرده، معجون‌ها، احوال زهرها و پادزهرها، مرهم‌ها، مسهل‌ها، چاره‌ی دمل و زخم و غیر آن از علوم جزویه است که خدا برای هر یک از این‌ها اهل آن را آفریده است و رجال الهی را نسزد که در آن غرقاب فرو روند، و هم از این روست که چون از سقراط پرسیدند چرا از علوم تعلیمی (ریاضیات) روی گردانده است؟ گفت: من به برترین دانش‌ها که علم الهی است، مشغولم.

خلاصه این که اصل کار برای کسی که خدا بدو سرشت صافی و طبع لطیف و هوشی تند و فهم تیز و آمادگی کامل بخشیده، این است که سرگرم امور در دنیا و جاه‌جویی و مقام‌طلبی نشود، بلکه از خلق روی بگرداند. خلوت جوید. با خدا انس گیرد و از غیر او امید بی‌رد. با حضور قلب و جمع همّت در امور الهیه بیندیشد. البته این بعد از آن است که پیش‌تر بهره‌ای از علوم ادبی و منطق و طبیعیات که لازمه‌ی سالکان الی‌الله از طریق علمی است، حاصل کرده باشد. این غیر از راه کسانی است که هم از آغاز کار با جذبه‌ی الهی - که برابر عمل جنّ و انس است، کشیده شده‌اند. بدون یکی از دو امر مذکور چگونه وصول به مرتبه‌ی کشف علمی و شهود قلبی در معارف الهیه و احوال مبدأ و معاد و شناخت نفس و مقامات و معارج آن در سیر الی‌الله به دست می‌آید؟ آن هم با اشتغال به امور دنیا و بند و پیوندهای آن.^۱

→

ذات او بلکه علم باری از اعراض حالّه در ذات او انگاشته است به این عذر که انفعال و استکمال بر اثر آن علم برای ذات باری گمان نرود؛ حال آن‌که ملاًصدرا "صور عقلیه‌ی جوهریه" را منفصل از ذات باری نمی‌داند.
(۱۱۸/۹).

.۱۱۹/۹-۱

سیری در نقد افکار ملاًصدرا در چهار قرن اخیر

ملاًصدرا^۱ صاحب نظریه‌ی مشهور حرکت جوهری و اصالة الوجود، در قرون اخیر تأثیرگذارترین اندیشمند ایرانی بود و به نسبت عظمتش، هم مخالفان و هم موافقان بسیار داشته است. البته از زمان خود او تا کنون به تدریج دایره‌ی طرفداران او وسعت یافته، در عصر ما با تقریر و تحریر نوینی که مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم استاد مطهری از افکار ملاًصدرا به دست دادند، دوام اندیشه‌های او را تا مدتی مدید تضمین کرده‌اند.

اما مخالفان او صرف‌نظر از جریان ضعیف مکتب مشایی (پیروان رجب‌علی تبریزی)، اولین کسی که بر نظریات ملاًصدرا نقد نوشت، شاگرد و دامادش عبدالرزاق لاهیجی است که به نظریه‌ی اصالت ماهیت میرداماد (استاد ملاًصدرا) بازگشت؛ هرچند بعضی از معاصران ما، تصلب لاهیجی را در اصالت ماهیت جدی نگرفته، از باب تقیّه انگاشته‌اند.^۲

دیگر از مخالفان ملاًصدرا شیخ احمد احسائی^۳ است که تقریباً دو‌یست سال بعد از ملاًصدرا در مسائلی با ملاًصدرا درگیر شد و بر دو کتاب مهم ملاًصدرا (عرشیه و مشاعر) "شرح" بلکه "جرح" نوشت که ملاً اسماعیل اصفهانی^۴ اشکالات او بر ملاًصدرا را جواب داد.

۱- متوفی ۱۰۵۰ ه. ق.

۲- ر. ک: یادنامه‌ی حکیم لاهیجی، ص ۹۶، ۸۵ نیز: هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۱۱۰، ۶۰.

۳- متوفی ۱۲۴۲ ه. ق.

۴- متوفی ۱۲۷۱ ه. ق.

حاج ملاهادی سبزواری نیز که شیخ احساسی را دید و نپسندید، بدون ذکر نام از او انتقاد می‌کند. پیروان ملاصدر را شیخ احمد را "عامی صافی ضمیر" می‌دانسته‌اند. سید جواد طباطبایی در مقاله‌ای بعضی از نکات مورد اختلاف ملاصدر را و شیخ احساسی را یادآوری کرده و استاد جلال‌الدین آشتیانی در مقام دفاع از ملاصدر به او جواب داده‌اند.^۱ از جمله مهم‌ترین موارد اختلاف نظر احساسی با صدرالمتألهین یکی در مسأله‌ی وحدت وجود است و دیگر در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول.^۲

آن چه در کتب حکمت متأخر مشهور است شیخ احمد احساسی، هم وجود را اصیل می‌انگاشته و هم ماهیت را و آن‌چنان که حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه آورده، این دو بنیادی را به خیر و شرّ برمی‌گردانده، چون هر دو را واقعی می‌دانسته است.^۳ دیگر نظریات خاصی است که در علم باری دارد و بر ملامحسن فیض ردّیه نوشته است که ما در این جا وارد آن بحث نمی‌شویم.^۴

اما نظریه‌ی احساسی درباره‌ی معاد که بعضی معاصرانش، او را هم عقیده با ملاصدر می‌پنداشتند و هر دو را تکفیر کردند، واقعاً با ملاصدر فرق دارد؛ زیرا ملاصدر جسم انسان را در محشر، مثالی و دارای ابعاد ثلاثه اما فاقد ماده‌ی عنصری می‌داند. حال آن‌که شیخ احساسی جسم انسانی را در محشر عبارت از جسم هور قلیایی (عنصر فلکی یا عنصر پنجم) می‌داند که هم‌اکنون نیز درون همین جسم چهار عنصری انسان موجود است. آشتیانی جسم مثالی را مربوط به قوس صعود و جسم فلکی را مربوط به قوس نزول می‌داند.^۵

در هر حال نظریات احساسی نباید، اما افکار ملاصدر هرچه بیش‌تر در حوزه‌ها گسترش یافت و به قول استاد حسن زاده‌ی آملی «حکمای الهی بعد از صدرالمتألهین مطلب تأسیسی چشمگیری ندارند؛ مگر بعضی تقریرات توضیحی و یا برخی از

۱- مجله‌ی معارف، مرکز نشر دانشگاهی، فروردین، تیر، آذر و اسفند ۶۴.

۲- همان، ص ۴۸۲، ۱۸۶ به بعد.

۳- حکیم سبزواری، غلامحسین رضانژاد نوشین، ص ۶۹-۶۰.

۴- ر. ک: کفایة الموحّدین، سید اسماعیل طبری نوری، ج ۱، ص ۲۱۸ به بعد، تألیف ۱۳۰۱ ه. ق.

۵- معارف، ص ۴۸۲.

اعتراضات تعبیری و یا پاره‌ای از تبدیل اصطلاحات علمی»^۱. میرزا ابوالحسن جلوه در اواخر قرن سیزدهم از منتقدان جدّی مَلّاصدرا بوده است. میرزا یحیی دولت‌آبادی از قول جلوه نقل کرده است که اسفار گردآوری شده از کتب دیگران است و تألیف اسفار به صورتی که هست از شاگردان مَلّاصدراست که بعد از رحلت او گردآوری کرده‌اند. جلوه به مَلّاصدرا اهمّیت نمی‌داد.^۲ کسانی که در حقّ مَلّاصدرا ارادت خاص دارند، معتقدند که جلوه تا آخر عمر نتوانست حرکت جوهریّه را تصوّر کند.^۳ جلوه سعی داشت به اصطلاح "سراقات" صدرالمتألّهین را نشان دهد.^۴

در این جا ذکر نکته‌ای ضروری است. قدما در تألیف، شیوه‌های مختلف داشته‌اند. بعضی که قلیل‌اند سعی می‌کرده‌اند مأخذ خود را در نقد و حل و مباحث فلسفی و بیان دیدگاه‌های مختلف بلکه متضاد ذکر کنند و بعضی از این کار خودداری کرده‌اند. مَلّاصدرا بعضی مطالب مأخذ خود را به عین عبارت حفظ بوده، و بر قلمش جاری شده است و تصوّرش این نبوده که درباره‌ی او توهم سرقت مطلبی بنمایند. این که مَلّاصدرا مرتکب نقل عبارات و حتّی صفحاتی بدون ذکر مأخذ شده است، مورد اعتراف ارادتمندان و مدافعان او نیز هست. چنان‌که استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، جلد ششم، ص ۱۳۳ نوشته‌اند: «ابن سینا برهان صدیقین را در فصل بیست و نهم از نمط چهارم الاشارات والتنبیهاات بیان کرده، محقق طوسی آن را شرح کرده است و یک قسمت از عبارت‌های همین فصل اسفار، عین عبارت‌های شرح اشارات خواجه است».

دکتر علی اصغر حلبی در کتاب تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، ص ۴۸۸ چنین اظهار نظر می‌کند:

«اهمّیت مَلّاصدرا به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه نوشته، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک

۱- در آسمان معرفت، حسن‌زاده آملی، ص ۳۹۶.

۲- همان، ص ۳۳۵.

۳- رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، مقدّمه به قلم سیّد جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱.

۴- همان، صفحات ۹، ۸، ۷.

رساله ۶۰ صفحه‌ای نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب، همین یک رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان رازحمت کم می‌شد.»
 زریاب خویی می‌نویسد: «سابقه‌ی بحث در اصالت وجود یا ماهیت، در شرح فصوص قیصری است. اثبات مُثُل افلاطونی از شهاب‌الدین سهروردی و حرکت جوهریه از هراکلیتوس است.^۱ حتی اصطلاح "حکمت متعالیه" در مقدمه‌ی فصوص الحکم آمده است.^۲

به نظر جواد فلاطوری از جمله ابتدایی‌ترین کارهای ضروری این است که در کتب مآلصدرا آنچه بدون ذکر مأخذ و بدون ذکر صاحب قول نقل شده، مشخص کنیم و کتاب‌هایی را که مطالعه کرده، بشناسیم، و عقایدی را که به صراحت به اشخاص نسبت می‌دهد، بدانیم از کجا آورده و منبعش چیست و بالاخره آن‌جا که می‌گوید: "قیل" یا "المشهور..." نظرش به کجاست؟^۳

جواد فلاطوری حرکت جوهری را به سادگی چنین تقریر می‌کند: «از بین رفتن جوهری و به وجود آمدن جوهر دیگری نیست، بلکه مقصود از آن، این است که هر موجود مادی چون به سرحدّ تجرّد تامّ نرسیده و چون از طرف دیگر قوه‌ی وصول به این سرحدّ کمال در او هست، پس در هر لحظه صورت جوهری کامل‌تری از لحظه‌ی قبل به خود می‌گیرد و همین‌طور در این تکامل پیش می‌رود تا وقتی که به کمال تامّ برسد و به همین بیان نیز متحرّک در تمام مراحل تکامل وحدت خود را حفظ می‌کند».^۴ سپس سؤالاتی را که حرکت جوهریه پیش می‌آورد، مطرح می‌سازد:

- عقل صریح حکم می‌کند علّت متغیّر، متغیّر و علّت ثابت، ثابت است. آیا این کلی و همیشگی است؟

- تبدیل اعراض دلیل بر تبدل جوهر آنهاست؟

- درباره‌ی اصل حرکت و این‌که نهایت آن تجرّد است، آیا این فقط درباره‌ی انسان

۱- و نیز ر.ک: حرکت و استیفای اقسام آن، ملک‌شاهی، ص ۲۸۷.

۲- راهنمای کتاب، سال چهارم، ص ۹۳۶.

۳- همان، ص ۹۱۷، ۹۱۶.

۴- همان، ص ۹۲۰.

است؟ درباره‌ی نبات چه باید گفت؟^۱

البته مسأله‌ی اخیر در زمان خود مَلّاصدرا به وسیله‌ی مَلّاشمس‌گیلانی مطرح شده و مَلّاصدرا تصدیق کرده است که قوای نباتی و حیوانی غیرمجرد است، الا این‌که برای نوع نبات یا نوع حیوان یک قوه‌ی حافظه و مدبّر که نگهدارنده‌ی وحدت افراد آن است فرض کرده که جوهری است ملکوتی.^۲ مَلّاشمس‌اشکالش باقی است. او می‌گوید اگر ادراکات جزئی حیوانات مادی است، ادراکات جزئی انسانی چرا مادی نباشد و اگر این‌ها مستند به مجردات است، چرا ادراکات حیوانات را چنین ندانیم؟^۳ مَلّاصدرا در وسط خط نکشیده که کجا مرز انسانی و حیوانی جدا می‌شود؟ او خود تصریح کرده که در درون پوست هر انسانی یک "حیوان انسانی" زندگی می‌کند که واسط میان جسم و روح مجرد است و همو است که معروض ثواب و عقاب واقع خواهد شد.^۴

درباره‌ی سابقه‌ی نظریات مَلّاصدرا، اهل تحقیق بر مواردی انگشت گذاشته‌اند. بعضی گفته‌اند که فاضل قوشچی در شرح تجرید حرکت در جوهر را مطرح کرده و برای آن دلایلی آورده است.^۵

مرحوم جلال همایی می‌نویسد:

«قاعده‌ی تجدد امثال، ریشه‌ی کهن حرکت جوهری مَلّاصدرا است. البته چند فرق دارد: یکی این‌که موضوع تجدد امثال نفس وجود است؛ اما موضع حرکت جوهری هیولا یا ماده است. دوم این‌که تجدد امثال در همه‌ی عوالم مادی و معنوی است؛ اما حرکت جوهری در ماده است. سوم این‌که تجدد امثال در جواهر و در اعراض است و حرکت جوهری فقط در جوهر است. چهارم این‌که حرکت جوهری عالم به اعتبار وجودش مجهول است؛ اما به اعتبار تجددش مجعول نیست، چون تجدد، ذاتی طبیعت است.»^۶

۱- راهنمای کتاب، سال چهارم، ص ۹۲۳.

۲- مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، ص ۱۱۳.

۳- همان، ص ۱۱۶.

۴- مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۳۰۱.

۵- سیر عرفان و فلسفه در جهان اسلام، مقاله دکتر احمدی تحت عنوان «حرکت جوهری و رابطه‌ی آن با خلق جدید» ص ۱۲۴.

۶- دو رساله در فلسفه‌ی اسلامی، ص ۱۰، ۱۱، ۱۲.

در مورد تفاوت سوم که مرحوم همایی ذکر کرده توضیحی ضروری است و آن این که حرکت در جوهر باعث و مسبب در اعراض نیز خواهد بود؛ مثلاً اگر سیبی برسد، یعنی تکامل یابد یا به تعبیر مآصدرا اشتداد وجودی بیابد، در نتیجه اعراضش نیز تغییر و حرکت خواهد داشت. رنگش از سبزی به سرخی و طعمش از گس به شیرین خواهد گرایید، علاوه بر این حجمش بزرگ تر، وزنش بیش تر، و خودش آب دار و نرم تر و خوش بو تر می شود.

هم چنین مرحوم همایی تصریح می کند که اساس اشکال (حرکت جوهری) در بقای موضوع است. اما اگر توجه کنیم که وجود ماده طبق نظر مآصدرا عین سیلان و حرکت است؛ بقای موضوع قابل تصوّر خواهد بود. با این حال مرحوم همایی شبهه را قوی گرفته، فرض می کند اشکال بقای موضوع از لحاظ استدلالی استوار و خدشه ناپذیر باشد. لذا می افزاید: «حرکت جوهری و تجدد امثال هر دو از مسائل ذوقی و شهودی وجدانی است، نه از قضایای برهانی».^۱ و بدین گونه به تقریر و بیان خود مآصدرا بر می گردد که در خیلی جاها گفته است: «ما این مطالب را به طور شهودی و کشفی دریافتیم و آن گاه برهانی اش کردیم».

از جمله مکاشفات مآصدرا حلّ مسأله‌ی معاد است. در مسأله‌ی معاد و در مورد این که تشخص انسان به چیست، میرزا جواد آقا تهرانی می نویسد:

«هر شیئی را که ما در نظر بگیریم تشخص او به خود اوست نه به غیر او. پس تشخص هر بدن به خود همان بدن است و هرگز تشخص بدن به نفس نیست، چنان که تشخص هر نفس به خود اوست و به امر آخری نیست و تشخص هر انسان مرکب از روح و بدن اصلی و اجزای فرعیه بر سبیل بدایت و تردّد که در دنیا مورد تکلیف است، همان روح و بدن اصلی و اجزای فرعیه مبهمه است. در معاد باید به همین نحو عود کند تا صدق عینیت کند و الا فلا».^۲

مآصدرا بدن اخروی را مخلوق روح انسان می داند. توجیه فلسفی معاد از نظر

۱- همان رساله، ص ۴۴، ۲۴.

۲- میزان المطالب، ص ۳۶۵.

مآصدرا طبق تقریر مرحوم رفیعی قزوینی چنین است:

«نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محشور خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است.^۱»

مآصدرا اثبات معاد را از نتایج حرکت جوهریّه به حساب می‌آورد. میرزا جواد آقا تهرانی می‌گوید: «ما را دلیلی و راهی جز خیال و احتمال بر قول به حرکت در جوهر نیست». ^۲ البته به گمان من بهتر است حرکت جوهریّه را در کلّ طبیعت تصوّر کنیم نه فقط در یک بدن انسانی.

میرزا جواد آقا تهرانی به نقل از فیاض (عبدالرزاق) لاهیجی، به نقد حرکت جوهریّه می‌پردازد. آن‌گاه خود می‌افزاید:

«تبدّلات همه در اعراض آن‌ها است. جوهر و ماده‌ی اولیه‌ی هیچ شیئی متبدل به جوهر آخری نگردد. آدمی نیز اگرچه روحاً و بدناً حرکت و ترقّی کند، در اعراض او خواهد بود... جوهر بدن اصلی او همیشه ثابت و محفوظ است. روح نیز که ترقّیاتی در کمالاتش می‌کند... هیچ‌گاه کمالات نوری ذاتی او نبوده و نخواهد شد.»^۳

دکتر سید جعفر سجّادی به این مسأله از سمت و سوی دیگری نزدیک شده، می‌گوید اگر جوهر را همان جوهر فرد یا اتم که مبدأ تشکیل اجسام - طبق فرض ذیمقراطیس - بینگاریم دیگر محلی برای اثبات صورت‌های نوعیه و جسمیه و تفکیک آن‌ها از یک دیگر باقی نمی‌ماند. اما مآصدرا نظرش طبق فرض ارسطو است و می‌گوید: «الجسم من حیث هو جسم له صورة اتصالیه» و خود جوهر را جنس برای پنج نوع قرار داده است که از آن پنج نوع، ماده و صورت و جسم که مرکب از ماده و صورت است غیر مجرد و عقل و نفس مجرد است. آنچه ماده را حرکت می‌دهد طبیعت سیلانی اوست که این

۱- خرد جاودان، ص ۲۰۸، نقل از مجموعه‌ی رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۳.

۲ و ۳- میزان المطالب، ص ۳۶۳.

سیال بودن عین ثبات اوست.^۱

از جمله مسائل معركة الآراء بین مآصدرا و منتقدانش مسأله‌ی اصالت وجود یا ماهیت است. معروف است که میرداماد استاد مآصدرا اصالت ماهیتی بوده و مآصدرا خود نیز مدتی بر همان مذهب بوده است و از اواسط عمر به بعد به اصالت وجود گراییده است.^۲ از حکمای متأخر بر مآصدرا علی قلی بن قرچغای خان^۳ رساله‌ای در شصت و سه سالگی نگاشته به نام مرآت الوجود و الماهیه و ظاهراً در آن نظریات مآصدرا را در این زمینه رد کرده است. در کتاب احیای حکمت که از این مؤلف اخیراً به طبع رسیده به طور وضوح قائل بودن او به منشأ کثرت بودن ماهیات معلوم می‌شود و او کثرات را نه به مراتب و نزولات و شدت و ضعف وجود، بلکه به منشأ حقیقی آن اختلاف ماهیات نسبت می‌دهد. چنان‌که می‌نویسد:

«شک نیست که ما از این عالم دو مفهوم اولی نفس الامری متغایر و متباین بالذات در ذهن داریم: یکی وجود بماهو وجود. دویم - ماهیت بماهی ماهیت. و شک نیست که مفهوم نفس الامری البتّه باید که منشأ انتزاع داشته باشد و شک نیست که جمیع این عالم بکله و اجزائه در مبدأ انتزاع مفهوم وجود و مقابل عدم بودن یا در مفهوم کون ماهیت بودن مشترک و واحدند و شک نیست که این مفهوم، متکثر به وجودات خاص نتواند شد، مگر به اموری که به نفس ذات متکثر و ممتاز باشند و امور متکثر بالذات نیست مگر ماهیات و اجزای ماهیات و چون این دانسته شد، گوییم: نتواند بود که وجودات خاص قائم باشند به موجد حقیقی اصالتاً بی شرط عروض بر ماهیات. و ماهیات امور اعتباری و انتزاعی باشند از آن وجودات خاص، چه ما به التکثر عام چنان‌که گفته شد ماهیات است. پس اگر ماهیات اعتباری محض باشند لازم آید که کثرت حقیقی متحقق نباشد اصلاً یا متحقق باشد بی مایه التکثر حقیقی. چه ما به التکثر حقیقی آن است که به نفس ذات، ممتازالذات و متکثرالذات و متخصص للذات باشد در ظرف نفس الامر؛ چنان‌که حال در

۱- سیر عرفان و فلسفه در اسلام، مقاله‌ی "حرکت از دیدگاه مآصدرا" ص ۳۵۶-۳۵۳.

۲- اسفار، ج ۱، ص ۱۸۴، ۴۹.

۳- متولد حدود ۱۰۲۵ تا ۱۰۳۰ هـ. ق.

ماهیت بسیطه و مرکبه و اجزای آنها است؛ مثلاً ماهیات وحدت و نقطه و ماهیت مربع و مثلث و اجناس عالییه و فصول سافله به نفس ذات ممتازند نه ممتاز به غیر و متخصص به غیر؛ چنان‌که حال در وجودات خاصّ بالغیر است که عین مبدأ مقابل عدم است بالغیر و مضاف به غیر. ممتازیت و متخصصیت که جزء حقیقت اوست عین ذات به غیر است. پس وجود بالغیر فی الحقیقه ممتاز به غیر و متکثر به غیر است نه ممتاز به ذات. و الاّ، لازم آید که وجود بالغیر وجود بالذات باشد نه متکثر بالذات و الاّ باید که ماهیات باشد نه وجودات ماهیات و نتواند بود که ما به التکثر وجودات خاصّ وجود بحث باشد که بسیط محض و واحد من جمیع الجهات است و نتواند بود که وجودات خاصّ دیگر باشد و الاّ تسلسل لازم آید. پس باید که ما به التکثر حقیقی آنها غیر وجود بالذات و غیر وجود بالغیر باشد. و غیر وجود بالذات و بالغیر نیست مگر ماهیات و باید که ماهیات امور اعتباری باشند در ذهن نه امور اعتباری در خارج و الاّ امر متکثر به آنها متکثر اعتباری خواهد بود نه متکثر حقیقی. هذا خلف و سفسطه كما قلنا»^۱

ملاحظه می‌شود که مؤلف احیای حکمت بر نقطه‌ی اصلی انگشت گذاشته و نشان داده است که کثرت امر حقیقی واقعی است و آن منتسب است به کثرت واقعی نه اعتباری ماهیات. یعنی ماهیات مجعولند به جعل جاعل، وگرنه به قول میرداماد خطاب به ملامت‌درا: «بر تو لازم آید که وجودات خاص، همه واجب الوجود مستقل باشند نه مجعول الذات و فاقر الذات. هذا خلاف للواقع و لقولک»^۲. خود علی قلی قائل به اصالت ماهیت و وجود است. تضمناً، چون اصالت هر یک را جداگانه دارای اشکال لاینحل می‌داند.

توضیح دو اشکال لاینحل این است که قائل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، درواقع موجودات را نه محتاج موجد بلکه محتاج ناظم و رابط می‌داند؛ چنان‌که نجار فی المثل علّت ربط و نظم هیأت اجزای پنجره است، نه علّت موجدی اجزای آن. و قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود، این است که وجود در آن مرتبه «جاهل

۱- احیای حکمت، ج ۲، ص ۴۳۶.

۲- همان، ج ۱، ص ۴۳۸.

به حقیقت خود جاحد این نعمت عظمی باشد».^۱

البته مکتب مآصدرا و درحقیقت بسط منطقی دیدگاه او، ما را به این نتیجه می‌رساند که هر درجه‌ای از وجود، درجه‌ای از علم و شعور و درجه‌ای از حیات و نوعی نطق و تسبیح را دارد. این عبارت مآصدرا در این مورد خیلی گویا است که حس را درجه‌ای پایین از عقل، و عقل را مرتبه‌ی عالی از حس می‌داند: «ان هذه الحسائیس عقول ضعیفه وان العقول حسائیس قویه».^۲

از این جمله معترضه که بگذریم اشکال اصلی به جای خود باقی است: کثرت بدون قائل شدن به اصالت و موجودیت و مجعولیت برای ماهیات چگونه پیدا می‌شود؟ این را هم باید توجه داشت که خود مآصدرا و شارحانش به واقعیت وجودات متباینه قائلند؛ چنان‌که استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«خود طبیعت در خارج به نعت کثرت موجود می‌باشد.^۳ ولی این کثرات را شؤونات

و جهات و حیثیات وجود واحد می‌دانند».^۴

از جمله جدی‌ترین منتقدان مآصدرا، علامه حائری مازندرانی است، در کتاب پنج جلدی حکمت بوعلی سینا. مؤلف در مبحث وجود، حتی روی کلمه‌ی وجود بحث دارد و می‌گوید: «انس به کلمه‌ی وجود موجب غفلت گشته و کسی در مقام سؤال از آن نشده.» سپس می‌پرسد: «آیا کلمه‌ی وجود از مولدات است، یا در عربیت عرباء سابقه دارد؟»^۵ در این جا باید گفت که نخستین مترجمان، کلمه‌ی "اَیْس" را وگاهی کلمه‌ی "انیت" را برای این مفهوم به کار می‌بردند و کلمه‌ی وجود در این معنای معروف از اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم باب شده است. در نصوص اسلامی نیز نیامده است؛ حتی در دعای عرفه کلمه‌ی "موجود" در معنای لغوی به کار رفته و معنای "مرئی" و "یافته شده" را دارد. خطاب

۱- احیای حکمت، ج ۲، ص ۴۳۸.

۲- رسائل فلسفی صدرالدین شیرازی، با مقدمه‌ی سید جلال آشتیانی، ص ۹.

۳- شرح حکمت متعالیه، ص ۱۵۱.

۴- اسفار، ج ۱، ص ۱۸۶.

۵- حکمت بوعلی سینا، ج ۵، ص ۳۵ به بعد.

به خداوند آمده است: «لم تحدّ فتکون محدوداً و لم تمثل فتکون موجوداً».^۱
 به همین قیاس مؤلف کتاب، اصالت وجود را هم رد می‌کند^۲ و می‌افزاید که اصالت وجود به وحدت وجود می‌کشد^۳ و وحدت وجود چشم مادیین را روشن می‌کند.^۴
 مؤلف بر سیر قهقرایی اندیشه در عالم اسلام که نتیجه توقف در بحث از «هیولا و نفس و عقول عشره و افلاک تسعه و انوار قاهره و اسپهبدیه و عالم مثال و اشباح» است تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «پرداختن به این‌گونه عقاید منسوخ و باطل، باعث عدم توجه به علوم تجربی گردید.»^۵

استاد جلال‌الدین آشتیانی به طرفداری از نظریات ملامت‌گرا با کلمات تندی جواب مؤلف حکمت بوعلی سینا را داده است. از جمله می‌نویسد: «این معاصر در وادی دیگری قدم می‌زند و به کلی از مورد نزاع خارج است»^۶ و این‌که مؤلف مذکور اصالت ماهیت را مطابق اخبار و آیات گفته است، از قبیل رجز خوانی می‌شمارد^۷ و این‌که صاحب حکمت بوعلی با استناد به ختیام در رساله‌الوجود، وجود را اعتباری انگاشته؛ اولاً انتساب رساله‌الوجود را به ختیام، صرف نقل می‌انگارد و انگهی خود ختیام را هم در عداد محققین از اهل حکمت به شمار نمی‌آورد؛ زیرا «شبهاتی که در خلق اعمال و مسأله‌ی جبر و قدر از او [یعنی ختیام] ذکر شده، عدم تضلع او را در مبانی دقیق علمی بلکه تحیر او را به خوبی واضح و آشکار می‌سازد». پس قول به اصالت ماهیت که مؤلف حکمت بوعلی به مشائیین نسبت داده، درست نیست؛ بلکه کلماتی مغایر با اصالت ماهیت از آن‌ها نقل شده است.

به گمان این جانب حقیقت این است که نزاع اصالت وجود یا ماهیت متأخر است و در زمان فارابی و بوعلی اصلاً مطرح نشده بود تا له و علیه آن حرفی زده باشند. می‌شود

۱- حکمت بوعلی سینا، ج ۵، ص ۳۶.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۸۵.

۳- همان، ج ۱، ص ۳۸۶.

۴- همان، ج ۲، ص ۲۳۸.

۵- همان، ج ۲، ص ۲۰۵.

۶- هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۹۸.

۷- همان، ص ۱۰۹.

گفت بوعلی و ابونصر "اصالت موجودی" هستند، و ائمه - علیهم السلام - نیز راجع به اصالت وجود یا ماهیت چیزی نفرموده‌اند.

استاد آشتیانی از یکی از "جهله" نقل کرده‌اند که گفته است: «ممکن است کسی خیال کند که ممکن است وجود ممکنی شدت پیدا نماید و واجب الوجود شود». پاسخ چنین است: «نفهمیده است که ممکن، وجودی غیرمستقل و عین الربط است».^۱

بدیهی است که این نحوه انتقاد بیشتر بر پیروان فعلی اندیشه‌های قدیمی وارد است تا بر صاحبان اصلی آن اندیشه‌ها. اکنون اگر بخواهیم به لسان و مصطلحات قدیم برگردیم، باز هم ایرادات قابل توجهی بر مقالات مآصدرا وارد است. دکتر سید علی بهبهانی می‌نویسد:

«مآصدرا از راه حرکت جوهری حدوث زمانی جهان طبیعت را ثابت می‌کند. در حالی که بر همان اساس می‌توان عالم را قدیم دانست.^۲ اما اگر فقط طبیعت و مادیات را ماسوی الله حساب کنیم تکلیف عالم مجردات چه می‌شود؟ و اگر گفته شود آن‌ها «مندک در اشراق وجود مطلق» هستند، عالم جسمانی نیز هم چنین است «پس آن عالم که بر اثر حرکت جوهر حدوث زمانی یافته، کدام است؟»^۳

بر مآصدرا از لحاظ تقریر مسأله‌ی حشر نیز ایراد گرفته‌اند؛ مثلاً میرزا جواد تهرانی^۴ و سید اسماعیل طبرسی نوری^۵. محمدرضا حکیمی در مقاله‌ی «معاد جسمانی در حکمت متعالیه» کوشیده است به هر دو شکلی که مآصدرا معاد را تبیین نموده، اشاره کند: «موضع فلسفی و موضع و حیانی».^۶ اما هم‌چنان که از مرحوم ابوالحسن رفیعی و مرحوم مطهری نقل کرده‌اند، نهایت کوشش مآصدرا در اثبات فلسفی معاد، به اثبات معاد مثالی منتهی شده، آن را مباین با ظواهر آیات و صریح اخبار دانسته‌اند و یا دست‌کم

۱- ص ۱۲۳، حاشیه.

۲- حکیم استرآباد، ص ۳۱۹.

۳- همان، ص ۳۲۰.

۴- میزان المطالب، ص ۳۵۷.

۵- کفایة الموحدين، ج ۴، ص ۱۵۷ به بعد (تألیف ۱۳۰۴ ه. ق.).

۶- خرد جاودان، ص ۲۲۷.

غیرکافی تشخیص داده‌اند.^۱ درحقیقت باز به حرف بوعلی سینا برمی‌گردیم که صحت معاد جسمانی را منوط و مربوط به خبر وحی نموده، از اثبات آن اظهار عجز کرده است. از نکات مهم مورد بحث میان مآصدرا و مکتب مخالف معاصرش رجب‌علی تبریزی (استاد علی قلی بن قرچغای خان) یکی حرکت در جوهر و دیگری مبحث وجود ذهن است. رجب‌علی تبریزی اطلاق وجود را بر واجب و ممکنات از قبیل مشترک لفظی می‌داند^۲، درحالی که مآصدرا و پیروانش وجود را مشترک معنوی می‌دانند.^۳

مسأله‌ی طبیعت و مزاج نیز از نقاط مورد مذاقه فیلسوفان قدیم است. طبیعت مربوط به بسایط و مزاج مربوط به مرکبات می‌شود. بعضی قدما نفس را حاصل مزاج می‌انگاشتند. بدیهی است که نظریات مآصدرا در این مورد (چه در اسفار و چه در رساله‌ی مزاج که مستقلاً مسأله را حلّاجی کرده) با شیمی جدید منافات پیدا می‌کند.^۴

جالب است که "اهل تفکیک" نیز بر ناسازگار بودن نظریات مآصدرا با علم جدید تأکید دارند. میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

«امروز با این همه پیشرفت بشر در علوم تجربی و اخذ نتایج بی‌شمار، بسیار بی‌توجهی می‌خواهد که ما هنوز با یک مشت مفاهیم و قیاسات غیربرهانی به نام برهان و اصطلاحات سرگرم گشته... به نام داشتن فلسفه و معارف و مطالب دقیق و لطیف، علم به حقایق و کلیات دل خوش داریم و وقت خود را تنها به نوشتن و خواندن و بحث در این قبیل امور صرف بنماییم...»^۵

از دیگر ایرادهای اهل تفکیک بر مآصدرا و پیروان او، تأویلات بی‌حساب اینان است. میرزا جواد آقا تهرانی می‌نویسد:

«الحق ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقت مراجعه نمودیم، مسأله‌ی وحدت وجود و موجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و

۱- خرد جاودان، ص ۲۱۲.

۲- مقدمه‌ی دکتر دینانی بر احیای حکمت، ج ۱، ص ۳۵، ۳۱.

۳- هستی‌شناسی در مکتب صدرالمتألهین، جعفر سبحانی، ص ۱۲۹.

۴- ک: مقاله‌ی «مزاج از دیدگاه مآصدرا» نوشته‌ی حامد ناجی اصفهانی، خرد جاویدان، ص ۶۷۲، حاشیه.

۵- عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۲۳۷.

حدیث منطبق نیافتیم، بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم، تفسیر به رأی و معنای تحمیلی تشخیص داده‌ایم.^۱

آقای محمدرضا حکیمی می‌نویسد: «در کتاب اسفار به نمونه‌های بسیاری از تأویل به رأی برمی‌خوریم؛ به ویژه در ساحت نفس و حرکت و معاد...»^۲. به دنبال این مطلب شواهدی از مآصدرا نقل شده که او حتی کلام فلاسفه و عرفای قدیم را هم بر مذاق خود تأویل نموده است. به گفته‌ی مرحوم جلال همایی «اخوان الصفا خواستند میان دین و فلسفه سازش بدهند و جمعی از دانشمندان شیعی امامی هم در همین منظور تلاش کردند، اما غالب آن است که دین و فلسفه هر دو را از محور خود خارج می‌سازند تا مابین آن‌ها سازگاری و هماهنگی داده شود...»^۳.

از جمله انتقادات ملایمی که بر اسفار کرده‌اند بی‌نظمی و تکرار مطالب است. مرحوم استاد مطهری در مؤخره‌ی جلد اول حرکت و زمان^۴ به تفصیل مواضعی را که بایستی در اسفار جا به جا شود یا بهتر آن بود که جای بعضی مطالب عوض می‌شد، ذکر کرده است و با توجه به احاطه‌ای که آن مرحوم به اسفار داشته است، قولش حجت است؛ خصوصاً مرحوم استاد مطهری هیچ‌گاه قصد تنقید از آخوند مآصدرا نداشته، بلکه همیشه در مقام دفاع بوده است. مواردی هم بوده که مآصدرا می‌خواسته بنویسد و وعده‌ی نوشتن آن‌ها را در اسفار داده (مثلاً مبحث نبوات و فلکیات) که یا نوشته و یا نوشته لیکن از دست رفته و در تحریر فعلی اسفار موجود نیست.^۵

البته انتقادات مرحوم مطهری و مرحوم علامه طباطبایی آن‌گونه نیست که مبانی مآصدرا را متزلزل کند.^۶

۱- عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۲۷۸.

۲- کیهان فرهنگی، اسفند ۷۱، ص ۹.

۳- دو رساله، ص ۶، ۷.

۴- ص ۴۸۷.

۵- حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۹۳ و ج ۲، ص ۵۶.

۶- تفرج صنع، عبدالکریم سروش، ص ۴۲. علامه طباطبایی در رسائل توحیدیه ص ۱۶ گوید: صدرالمتألهین در توحید بر اساس تشکیک در وجود، تسهیلاً للمتعلّمین مباحث خود را بنا نهاده است و این معنا تمام نیست

مرحوم مطهری این سخن را منکر است که فلسفه‌ی مآصدرا را یک فلسفه‌ی تلفیقی و التقاطی بینگاریم و نظر او به مرحوم ضیاءالدین دری است که کوشیده است مأخذ صدرالمتألهین را پیدا کند و ارائه دهد. ضیاءالدین دری در این قضیه پیرو میرزا ابوالحسن جلوه بوده است.^۱ و البته می‌دانیم که معتقدان و ارادتمندان مآصدرا، ضیاءالدین دری و جلوه را عاجز از فهم مرادات مآصدرا می‌دانند.^۲

منافات و مغایرت، بلکه تضاد تحقیقات و نظرات مآصدرا با علوم جدید مورد تأکید پوزیتیویست‌های معاصر است. مثلاً در این جا یک نمونه از ایرادات دکتر موسی جوان، در کتاب حکمت تطبیقی، در حقیقت حس و عقل را نقل می‌کنیم: «مآصدرا در اسفار گفته است که کودک در جنین به درجه‌ی نفس نباتی است و پس از تولد به مرتبه‌ی نفس حیوانی می‌رسد و استدلال نموده که نطفه در جنین قبل از ولادت کودک، مانند ریشه‌ی گیاهان در بدن مادر چسبیده و نمی‌تواند حرکت کند و غذای خود را به جای زمین از بدن مادر دریافت می‌نماید.» دکتر جوان سپس می‌گوید: «این گفته‌ها از هر جهت غلط و نادرست می‌باشد، و کودک در رحم مادر به هیچ وجه به نبات و گیاه شباهت ندارد؛ زیرا علاوه بر این که کودک در جنین از نطفه‌ی پدر و مادر منعقد شده است که میلیون‌ها عدد یاخته‌ی زنده‌ی ذره‌بینی است... در بدن کودک خون گردش می‌کند؛ اما گیاه و نبات عاری و خالی از خون است... چه رسد به این که رشته‌های عصبی بالخصوص از ماه سوم پس از انعقاد نطفه در بدن کودک ظاهر می‌شود و برق و الکتریسته در این اعصاب تولید می‌گردد و جریان پیدا می‌کند.»^۳

بدین گونه ملاحظه می‌شود که مآصدرا به یک تشبیه ادبی خیالی بسنده کرده، و نتیجه‌گیری نموده ولی علم‌گرایان امروزی آن تعبیرات را نمی‌پسندند. طالبان تفصیل در

→

به علت آن که موجودات را رابط و متعلق می‌داند و خود در مبحث علت و معلول اسفار گفته است: «ان هناک طوراً آخر من التوحید وراء هذا الطور». مراد از عبارت اخیر ظاهراً این باشد که معلول چیزی نیست جز همان علت که تنزل کرده است.

۱- مقالات فلسفی، مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۵-۷۴.

۲- مقدمه آشتیانی بر الشواهد الربوبیه، ص ۶۸، ۶۵.

۳- ج ۱، ص ۲۷۳ و ج ۲، ص ۲۳۲.

این قبیل مباحث به مقاله‌ی این جانب «انتقاد بر مآصدرا در عصر ما»^۱ مراجعه فرمایند. میرزا آقاخان کرمانی که از نخستین متفکران طراز نوین ایران است و به قول دکتر فریدون آدمیت نظر ارسطو و قدما و فکر داروین و مآصدرا را استادانه تلفیق کرده است؛ ضمن آن‌که دیدگاه تحسین آمیزی به مآصدرا و فلاسفه‌ی شیعی - در مقابل جمود فکری اهل تسنن - دارد، ولی به همین متفکران شیعی نیز به نظر تمسخر می‌نگرد و می‌نویسد:

«میرداماد که مهملات حکمت یونان را با خز عبلات هندیان و موهومات ایرانیان به هم ریخته آش شله قلم‌کاری به شراره‌ی وهم پخته که من و شما در این آش حیران و سرگردانیم. باید اسفار مآصدرا و شرح‌الزیاره‌ی احمد احسایی... را خواند و پای درس میرزا محمد اخباری و حاج مآهادی سبزواری نشست تا فهمید که از آن‌چه گفته‌اند، خود یک کلمه نفهمیده‌اند. من که بعضی از پزندگان این آش را دیده و بافندگان این قماش را شناخته‌ام و خود روزی از هر دو چشیده و بافته‌ام، عرض می‌کنم هرکس به آنان روی بیاورد گرسنه و سرگردان است و از هر علمی بی‌خبر گشته، همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم شده است.»^۲

همو گفته است:

«تمام کتبی مثل اسفار مآصدرا و فتوحات محیی‌الدین و خرافات شبستری که زمین را سنگین کرده، به ملت و رعیت ایران جز تضییع وقت و افساد دماغ چه خدمت کرده است؟»^۳

ظاهراً آن‌جا که مرحوم همایی می‌نویسد: «از بعضی از جاهلان مغرور شنیده شد حکمت متعالیه اسفار العیاذ بالله تالی کتاب رموز حمزه واسکندرنامه است و مطالعه‌ی آن جزو خواندن کتب تفریحی محسوب می‌شود»^۴ نظر به امثال میرزا آقاخان کرمانی و هم‌فکران او داشته است.

۱- کیهان فرهنگی، دی ۱۳۷۰.

۲- اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۹.

۳- همان، ص ۱۹۸.

۴- مقدمه‌ی جلال همایی بر شرح رساله‌المشاعر، تألیف محمد جعفر لاهیجانی، صفحه نه و ده.

حقیقت قضیه این است که مَلّاصدرا مسائل فلسفه‌ی قدیم را هم به طرز خاص خود تقریر کرده است. علاوه بر این که گاهی ترتیب و ترتب مطالب را تغییر داده، در واقع اهمیت بیشتری را که برای بعض مطالب قائل است، بدین‌گونه آشکار ساخته است. مَلّاصدرا نظر به این که به کتاب و منابع زیاد دسترس داشته و غم نان نداشته، و زمان درازی (حدود پنجاه شصت سال) در تفکر و تدریس و تصنیف به سر برده است، با فرصت کامل مقاصد خود را بیان کرده است؛ گرچه گاهی به ایجاز و گاه به تطویل پرداخته، و از این جهت قرن‌ها است که بر اندیشه‌ی فلسفی در ایران و مناطق شیعی نشین سیطره دارد.

نکته‌ای که ذکر نکرده‌اند، توجه خاص مَلّاصدرا به متفکران مادی زمان خودش یعنی نقطویه است. مَلّاصدرا زمانی که در شیراز تحصیل می‌کرد (دهه‌ی آخر قرن دهم) حوزه‌ی تبلیغ ابوالقاسم امری شیرازی عارف و شاعر نقطوی در شیراز دایر بوده، و در همان زمان‌ها است که این گروه مورد تعقیب شریعتمداران و دولتیاران قرار می‌گیرند. ابوالقاسم امری را که در ۹۷۶ ه. ق. نابینا کرده بودند، در ۹۹۹ ه. ق. به قتل می‌رسد و شاگردان و مریدانش به اقصا نقاط ایران و هند پراکنده می‌شوند. بعید است جوان حسّاس و هوشمندی چون صدرالدین محمد شیرازی قوامی، از این گروه غافل بوده، با گفته‌هایشان آشنا نباشد. از جمله فرزندان شیراز در آن زمان محمد بن محمود دهمدار شیرازی است که در اکثر رسالات خود تصریحاً یا تلویحاً نقد بر نقطویان نوشته^۱، به هر حال تأثر خود را از آنان نشان داده است. به گمان من مَلّاصدرا در تقریر مسأله‌ی معاد^۲ و ردّ تناسخ و تأکید بر این که خدا عالم را از فضاله‌ی طینت بشر آفریده است و نقل این قول

۱- ر. ک: مقاله این جانب تحت عنوان «محمد بن محمود دهمدار شیرازی و نقد بر عقاید نقطویه» فارس‌شناسی، اسفند ۱۳۷۷.

۲- استاد مطهری می‌نویسد: «امثال مَلّاصدرا گفته‌اند معاد جسمانی است اما همه معاد جسمانی را برده‌اند در داخل خود روح و عالم ارواح؛ یعنی گفته‌اند این خصایص جسمانی در عالم ارواح وجود دارد، فاصله‌ای که قدما از قبیل بوعلی میان جسم و روح قائل بوده‌اند و فقط عقل را روحی می‌دانستند و غیرعقل را روحی نمی‌دانستند، این فاصله وجود ندارد. اما البتّه این مطلب مشکل را حل نکرده است. معاد قرآن را با این مطلب نمی‌توان توجیه کرد چون معاد قرآن تنها روی انسان نیست روی همه عالم است قرآن اساساً راجع به [حشر] عالم ماده بحث می‌کند نه تنها انسان» (نواندیشان مسلمان، علی دژاکام، ص ۱۶۸).

که جمعی خدا را عبارت از مجموع عالم مادی می دانند و جسمانیه الحدوث بودن نفس...، به طور غیر مستقیم گوشه‌ی چشمی به نقطویان دارد که در آن ایام با وجود سرکوب شدن، نفوذ اندیشگی در محافل و حوزه‌های تعلیم و تدریس و مطالعه داشته‌اند و نفیاً و اثباتاً مورد توجه خاص اندیشمندان زمان بوده‌اند.

بدین‌گونه ملاًصدرا با قدرت تخیل کم‌نظیر و توانایی تفکر بی‌مانندش توانست با استفاده از همه‌ی جریان‌های فکری که به او رسیده بود (فلسفه‌ی مشایی اسلامی، فلسفه‌ی اشراق، عرفان نظری، علم کلام سنی و شیعه، قرآن، حدیث و غیره). یک منظومه‌ی فلسفی نوآیین پی‌ریزی کند که هنوز می‌درخشد و می‌تواند مورد تأمل اهل پژوهش و فرهنگ‌شناسان قرار گیرد.

انتقاد بر مآلصدرها در عصر ما

حکیم مبتکر و مفلح مآلصدرها شیرازی^۱ چنان با اندیشه‌ی نیرومند و دوران سازش بر تاریخ فلسفه در چهار سده‌ی اخیر سایه افکنده که به تدریج دیگران را تحت الشعاع قرار داده و تفوق مطلق در عالم فلسفه‌ی اسلامی – دست کم در حوزه‌های قدیم و جدید ایران – یافته است؛ اما این بدان معنی نیست که افکار او از انتقاد مصون مانده است، زیرا اصولاً در طبیعت تفکر فلسفی نیست که نظری، خدشه‌ناپذیر بماند و در معرض «ان قُلْتُ، قُلْتُ» قرار نگیرد. انتقاد بر مآلصدرها از سه حالت بیرون نمی‌تواند باشد: یکی ایرادگیری مذهبی است که چون از چارچوب بحث فلسفی بیرون است، در این جا بدان نمی‌پردازیم.^۲ دیگر نکته‌گیری‌های سطحی و در درجه دوم اهمیتی که شارحان^۳ و طرفداران مآلصدرها در تعلیقات خود بر آثار او دارند. از اینان چون در کل پیرو مآلصدرها هستند، در این گفتار سخن نمی‌گوییم.

گروه سوم که عمدتاً از معاصرانند، کسانی هستند که در اندیشه‌ی فلسفی پیرو

۱- متوفی ۱۰۵۰ ه. ق.

۲- بر مآلصدرها در مسأله معاد ایراد دارند. از جمله میرزا علی اکبر اردبیلی (متوفی ۱۳۴۶ ه. ق) در کتاب البعث والنشور، رک: تاریخ حکما و عرفاء متأخر بر صدرالمتألهین، منوچهر صدوقی سها، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۹ (ص ۱۷۹ و ۲۶) البتّه کتاب البعث والنشور بیشتر در ردّ شیخیه است ولی به مآلصدرها نیز ضمناً تاخته است. شاید از لحاظ همین ایراد بود که مرحوم علامه طباطبایی بخش معاد اسفار را تدریس نمی‌کردند (رک: کیهان فرهنگی، آبان ۶۸ ص ۶ مصاحبه‌ی استاد جعفر سبحانی).

۳- از شارحان مآلصدرها استثنائاً شیخ احمد احسایی در شرح مشاعر [و عرشیه] مخالف نظریات او بوده است (رک: معارف آذر - اسفند ۱۳۶۴، نامه استاد آشتیانی، ص ۱۳۳ به بعد).

ملاصدرا نیستند و بر او انتقادهای اصولی دارند. رؤس مطالبی از ملاصدرا را که اینان مورد بحث قرار داده‌اند، در این جا به ترتیب زیر دسته‌بندی و از لحاظ خوانندگان می‌گذرانیم:

الف- انتقاد بر ملاصدرا از دیدگاه محافظه کارانه‌ی پیروان حکمت مشایی در عصر ما. از این دسته به فرد شاخص‌شان مرحوم علامه حائری مازندرانی پرداخته‌ایم.

ب- انتقاد بر ملاصدرا از نظر منابع و مآخذ کار او، که در حقیقت جنبه‌ی کتاب‌شناختی دارد.^۱ از این گروه فقراتی از نوشته‌ی مرحوم ضیاءالدین دری اصفهانی را نقل کرده‌ایم.

ج- نقد و ارزیابی تعلیمات ملاصدرا از دید مارکسیست‌های معاصر ایرانی. د- حمله به نظریات ملاصدرا از جبهه‌ی کسانی که پیرو و طرفدار علوم جدید هستند و در واقع حقایق را فقط در آزمایشگاه می‌جویند. نمونه‌ی افراطی این چشم‌انداز پوزیتیویستی را از کتاب دکتر موسی جوان تحت عنوان حکمت تطبیقی در حقیقت‌حس و عقل تلخیص و عرضه نمودیم.

با یادآوری این قول مشهور و کلام مأثور که: «افلاطون عزیز است؛ اما حقیقت از او عزیزتر است» از صاحب‌نظران درخواست می‌شود این مختصر را که در عالم خود نخستین قدم است به عین عنایت بنگرند و از ابراز نظرات اصلاحی و ارشادی دریغ نفرمایند.

الف: از بزرگان متأخر مشائی که بر ملاصدرا انتقاد دارند شیخ محمد صالح مشهور به علامه حائری مازندرانی (متوفی ۱۳۵۰ ش) است که در مواضع متعدد از کتاب پنج جلدی‌اش، حکمت ابوعلی سینا ضمن بررسی مباحث فلسفه‌ی ابوعلی بر ملاصدرا نکته‌ها گرفته است.

علامه‌ی حائری حکمت را در عراق خوانده و از مدرّسان ایرانی معقول در

۱- البتّه استاد محمدتقی دانش‌پژوه صورت دقیق و مفصّلی از سوابق اندیشه‌های اساسی ملاصدرا در کتب قدیم به دست داده‌اند که بسیار مغتنم است (مقدمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه ملاصدرا چاپ دانشگاه، تهران، ۱۳۴۰ ش ۱۹۶۲ م). ولی نظر به این‌که نوشته‌ی ایشان جنبه خرده‌گیری بر ملاصدرا ندارد، در متن گفتار از ایشان یاد نکردیم.

حوزه‌های عراق کسانی را نام می‌برد که پیرو ملامصدرا نبوده‌اند. مانند ملاماسماعیل بروجردی، ملاعبدالهادی هزار جریبی، سید احمد جهرمی و سید محمد فیروزآبادی. البته در ایران هم ملا عبدالرسول مجتهد تهرانی غزائچی و آشیخ علی مجتهد علامه همین خصوصیت را داشته‌اند^۱ یعنی از نفوذ پر دامنه‌ی افکار ملامصدرا و شارحانش برکنار مانده بودند.^۲

اینک عناوین مباحثی را که علامه حائری بر سخنان ملامصدرا اشکال گرفته است ذکر می‌کنیم:

ذیل بحث از رساله‌ی عشق بوعلی سینا با اشاره بر آن چه ملامصدرا تحت عنوان فی ذکر عشق المظرفاء والفتیان للاوجه الحسان نگاشته است آن را تاحدی مقتبس از رساله‌ی بوعلی می‌داند^۳ و غیرمستقیم انتقاداتی اخلاقی را متوجه ملامصدرا می‌سازد.^۴ با ذکر آن که خود ملامصدرا هم در آغاز کار به اصالت ماهیت معتقد بوده، اصالت وجود را مورد انتقاد قرار می‌دهد و بر اعتباریت وجود برهان اقامه می‌نماید.^۵ از جمله انتقادات علامه حائری بر اصالت وجود آن است که به وحدت وجود^۶ منجر می‌شود.^۷ استاد محمدتقی جعفری در تقریظ بر کتاب حکمت ابوعلی سینا نوشته است که، پس از انتقادات علامه حائری بر مبانی وحدت وجود، اکنون اگر کسی بخواهد در این موضوع سخن بگوید ناچار است چند شعر در مضمون گل و بلبل بخواند.^۸ علامه حائری در

۱- نیز از آن جمله بوده است: محمد علی بن محمد مؤمن حسین طباطبایی مؤلف نقض المشاعر فی دفع شبهات الفیلسوف الشیرازی (تاریخ حکماء و عرفا، پیش‌گفتار، ص ۲۲) از دیگر منتقدان بر ملامصدرا مرحوم جلوه است، که ایرادهای او را سطحی انگاشته‌اند (مقدمه جلال‌الدین آشتیانی بر رسایل فلسفی ملامصدرا، چاپ دانشکده الهیات، ص ۱۰-۷).

۲- حکمت ابوعلی سینا، ج ۱، ص ۸.

۳- حقیقت این است که فصل مذکور از اسفار (ج ۷ ص ۱۷۱ به بعد) تقریباً بعینه از رسایل اخوان الصفا (ج ۳ ص ۲۷۷ به بعد) برداشته شده است.

۴- ۶۰/۱-۴.

۵- ۳۶۴/۱-۵.

۶- درج ۲ ص ۲۳۶ راجع به مباحث مبدا اول با موجودات بحث شده و در ج ۲ ص ۲۳۸ می‌نویسد: «وحدت وجود، چشم مادیون را روشن می‌کند».

۷- ۳۸۶/۱-۷.

۸- ج ۳، ص ۶.

موضوع وجود عبارت جالبی دارد: «این ضعیف تا به این حد که عشره ثمانین است، رسیدم. آن چه فکر و وجدان را می‌آزمایم، نمی‌توانم بفهمم مفهوم وجود را میان این مفاهیم عامه چه خصوصیتی است که در اعیان حقیقت دارد و ذات شیئی که موصوف به اوست، اعتباری است».

مرحوم حائری، بحث در حرکت جوهریّه به دو مفهوم را مطرح ساخته و بر ملاًصدرا تاخته است. خصوصاً استناد به آیهی قرآنی در این مورد را "تحمیلی" می‌داند^۱. و نیز تقریر ملاًصدرا را در مشاعر راجع به اثبات واجب مغالطه‌آمیز می‌نامد^۲.

در مسألهی رؤیت می‌نویسد: «ما از قول به خروج الشعاع و قول به انطباع و قول ملاًصدرا به جعل نفس (که حکیم سبزواری می‌فرماید: و صدرا الاراء هو رای الصدر) غافل نیستیم؛ ولی هیچ یک هنوز بر ما ثابت نشده، و جز مواجهه بین رائی و مرئی و سامع و مسموع و ذائق و مذوق و لامس و ملموس چیز دیگری که از این قوای مدرکه بیرون آید، تماس با متعلق خود نماید یا صورتی از آن متعلق در آن قوی منطبق شود، بر ما معلوم نیست»^۳.

همو در جلد چهارم (ص ۱۸۸) بحث با ملاًصدرا دربارهی وجود ذهنی و حدود آن و در جلد پنجم (ص ۱۱) بحث در اتحاد عاقل و معقول را مطرح کرده است. در همین مجلد نظر ملاًصدرا دربارهی تصویر اعضاء عقلیه برای انسان عقلی را مورد ایراد قرار داده (ص ۵۸) و نیز بر حاشیهی ملاًصدرا بر کتاب شفای بوعلی سینا ایرادی گرفته است^۴.

البته حائری گه گاه تقریرات ملاًصدرا را مخصوصاً در مشاعر مورد تأیید قرار می‌دهد^۵.

ب: دیگر از منتقدان بر ملاًصدرا و بر شارحان او مرحوم ضیاءالدین دری است که بیش تر مآخذ مطالب اسفار را مشروحاً مشخص کرده و مقدمتاً چنین نوشته است: «چون

۱- ج ۲، ص ۱۴۵، ۱۴۴.

۲- ۲۴۴/۳.

۳- ۱۵۲/۴.

۴- ص ۲۷۸.

۵- از ۲۵۶ راجع به مراتب نفس.

این کتاب اسفار اربعه تألیف مرحوم آخوند ملاصدرای شیرازی ملقب به صدرالمتألهین متخذ از کتب عدیده است^۱ و سالهاست مردم را در شبهه گذاشته، - حتی مرحوم سبزواری که صاحب حواشی بر این کتاب است ملتفت این نکته نشده است و هم‌چنین استاد او مرحوم ملاعلی نوری و مرحوم ملااسماعیل واحدالعین اصفهانی هم نفهمیده و ندانسته‌اند - و من خود کتاب اسفار خطی در اصفهان دیدم به حواشی آخوند نوری غالب عبارات غلط را چون ندانسته که از کدام کتاب برداشته مثل حاجی سبزواری توجیه بمالایرضی صاحبه نموده؛ درحالی که اگر عین عبارت اصل را منضم کنیم، ابداً محتاج به توجیه نیست. از این قبیل عبارات در این کتاب زیاد است پس از مرور محتوم خواهد شد.

باری من هم با همان حسن ظن سابقین خواندم، تا دفعه‌ی ثانی که خواستم اجتهاداً پیش رفته باشم برحسب اتفاق، کتاب مباحث مشرقیه امام فخر رازی را دیدم تا یک درجه‌ای سوءظنی به من دست داد و رفته‌رفته معلوم شد که لااقل دو ثلث این کتاب مسلماً عبارات قوم است و مؤلف محترم به خود نسبت داده، و اسم صاحب کتاب را نمی‌برد. لهذا محض آن که تضييع حق دیگران نشده باشد.... درصدد جمع‌آوری مواد این کتاب برآمدم و تاکنون بحمدالله تا یک اندازه موفقیت حاصل نموده و اما نه تمام؛ زیرا کتبی را که مؤلف از آن‌ها برداشته، شاید متجاوز از صد کتاب باشد و من هنوز نتوانسته‌ام که تمام را به دست آورم. کتبی را که مؤلف مصدر این کتاب قرار داده، بعضی به طبع رسیده و بعضی به طبع نرسیده. ولیکن نسخه‌ی خطی او موجود است و اما بعضی از نسخ مفقودالاثراست و نایاب.... فعلاً مقصود از نگارش این مقدمه آن است که آنچه را مؤلف اسم می‌برد

۱ - مرحوم اکبر داناسرشت، در جزوه‌ی خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا (ص ۴) نوشته است: «برخی از فضلا به مقام علمی صدرای شیرازی جسارت کرده و گفته‌اند کتب پیشینیان را بدون نام نویسنده در نوشته‌های خود آورده و از خود چیزی نداشته، هر چند شخص باید هنگام نقل مطلبی از یک کتاب، نام گوینده یا نویسنده را بیاورد. با قبول این ایراد، حکیم شیرازی ما افکار و اندیشه‌های خاص داشته که چون بیش از حد معمول چیز نوشته این مسائل در خلال آن نوشته‌ها گم شده، و اگر می‌توانست رساله‌ای در افکار اختصاصی خودش ترتیب دهد، سودمندتر بود و بیشتر به اشتهاش کمک می‌کرد. استاد دانش‌پژوه می‌نویسد: ملاصدرا بسیاری از کتاب‌ها را به دقت خوانده بلکه از بر کرده، و در برگزیدن آن‌ها هم دست توانا داشته است» (کسر اصنام الجاهلیة، پیش‌گفتار، ص ۱۶).

تصريحاً و يا تلويحاً می‌نویسم و اما فلان عبارت را از فلان کتاب برداشته، در خود صفحات نام برده‌ام. قسمت اول کتاب غالب از افق المبین میرداماد است. قسمت دوم کتاب بیش تر از مباحث و شرح مقاصد است. غالب قسمت سوم از مصنفات میرصدر شیرازی و محقق دوانی است. قسمت چهارم در خصوص معاد از مصنفات غیاث‌الدین منصور پسر میرصدر است؛ یعنی قسمت عمده از این‌هاست. و الا در قسمت امور عامه فقط، متجاوز از پنجاه کتاب است تقریباً نه، تحقیقاً. چون هنوز احصاء کامل نشده، پس از احصاء کامل معلوم خواهد شد.... «الاقول الفانی ضیاء الدین الدرّی الاصفهانی فی الیوم الرابع عشر من شهر جمادی الثانیه سن ۱۳۵۳ ه. ق.»^۱ سپس ۱۰۳ کتاب را نام برده است که ملاًصدرا از آن‌ها نقل مطلب کرده است، بدون آن‌که اشاره‌ای کند.

ملاحظه می‌شود که انتقاد مرحوم درّی روشمندانه تر است و با آن‌که نقطه عزیمت او چیزی جز بهتر فهمیدن اسفار برای "گفتن" (تدریس) نبوده، اما تحت تأثیر شیوه‌ی تحقیق تطبیقی که بر اثر طبع و انتشار کتاب‌ها و تصحیح متون رایج شده بود، مرحوم درّی به این نتیجه می‌رسد که باید مآخذ مباحث اسفار را پیدا کند. گذشته از این مسأله، اختلاف اقوال شارحان و گاه پردور رفتن آن‌ها و غلط‌خوانی ایشان نیز جالب است. چنان‌که از قول او آورده‌اند: «افتادن یک واو از یک جمله‌ی اسفار باعث بسی زحمت شد»^۲. البته مرحوم علامه حائری نیز یک جا ایراد لفظی واردی بر خود ملاًصدرا گرفته است.

ج: تحصیل‌کردگان جدید به ویژه آنان که مدعی جهان‌بینی علمی خاصی بودند نیز درباره‌ی ملاًصدرا اظهار نظر کرده‌اند و پیداست که بحث ایشان روی این یا آن لفظ، یا مآخذ و یا مبحث نمی‌تواند باشد؛ بلکه ریشه‌ای تر است: دکتر تقی ارانی در جزوه‌ی «عرفان و اصول مادّی» می‌نویسد: «ملاًصدرا دوباره به فلسفه اشراق و مشاء توجه می‌کند

۱- تاریخ حکماء و عرفاء، پیش‌گفتار ص ۲۶-۲۳.

۲- در مقدمه‌ی مرحوم عمادزاده اصفهانی بر حکمت بوعلی: «ملاًصدرا ی عظیم القدر لفظ "قدرت" را در خطبه‌ی علویّه "قدرت" به فاء موّحد "به معنای قطعه گوشت" خوانده و خود را به کلفت‌ها انداخته...» لاقول احتمال نداده که کاتب یک نقطه از دو نقطه‌ی قاف را خورده باشد (حکمت ابوعلی سینا ۳/۳۸) در کتاب چهل حدیث امام خمینی قدس سره نیز چند مورد نکته‌گیری بر شرح کافی ملاًصدرا آمده است (۵۵۳، ۵۵۰، ۵۲۳، ۳۴۹، ۳۳۵).

و تحت تأثیر عرفان زمان خود از اختلاط این عقاید، فلسفه‌ای را که حکمت‌المتعالیه می‌نامد، بیرون می‌آورد و کتاب اسفار اربعه را تألیف می‌کند. البته این کتاب از نقطه نظر پیشرفت علوم دنیا برخلاف تألیفات بوعلی نمی‌توانست مهم باشد؛ زیرا در قرون جدید وقتی که بازار علم در اروپا رونقی گرفت تألیفات بوعلی سینا موجود بود؛ حال آن‌که اسفار وقتی تألیف می‌شد که علم و فلسفه اروپا به مراتب از محیط ملاصدرا جلوتر رفته بود. نفوذ تمدن اروپایی در ایران اهمیت فلسفه‌ی ملاصدرا را کوتاه کرد»^۱.

احسان طبری بر خلاقیت ملاصدرا و این‌که او به نوعی تفکر دیالکتیکی دست یافته است، اعتراف دارد؛ اما ایرادش این است که این اندیشه ایده‌آلیستی است و حتی به لحاظ علمی از ارسطوی یونانی عقب‌تر است؛ گرچه از مشائیان یعنی در واقع عقاید ارسطو در آمیختگی با نظریات فلوطین به روایت مؤلفان اسلامی عقب‌تر نیست. احسان طبری به‌ویژه نظریه‌ی ملاصدرا را مبنی بر این‌که نفس انسان «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» است با تحسین یاد می‌کند و هم‌زمانی تقریبی تجدّد فکری در اروپا با ابداعات فلسفی ملاصدرا را جالب می‌یابد و غرور انگیز می‌داند.^۲

د: از این‌ها که بگذریم، این پرسش برای مطالعه‌کننده‌ی فلسفه اسلامی (بخصوص فلسفه‌ی ملاصدرا که رایج‌تر است) پیش می‌آید که: آیا تحولات علمی چهارصد پانصد ساله‌ی اخیر تأثیری روی مسائل فلسفی از جهت عناوین و ابواب و نیز از لحاظ روش بررسی نباید گذاشته باشد؟ و آیا اکتفا به این‌که فی‌المثل ملاصدرا اگر در آثار خود از فرضیات و نظریات علمی کهنه‌ای یاد کرده، نه به عنوان اعتقاد شخص او بلکه به عنوان استفاده از «اصول موضوعه» است، عقب‌ماندگی علمی این فیلسوف عصر صفوی را نسبت به زمان ما جبران می‌نماید؟ و با ادعای این‌که ملاصدرا برخلاف مشی حکمای اسلامی به‌طور الهام‌آمیزی در ربط حادث و قدیم پای «افلاک نه‌گانه» را در میان نیاورده است و یا این‌که فلسفه «علم وجود» است و بحث در تک‌تک موجودات موضوع علوم خاصّ دیگر است؟... آیا می‌توان بر تحولات پانصدساله‌ی اخیر در اندیشه‌ی بشری

۱- ص ۳۲.

۲- برخی بررسی‌ها درباره‌ی جهان‌بینی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، ص ۴۲۳-۴۱۶.

چشم بست؟

از جمله کتاب‌هایی که می‌تواند توجه اهل فلسفه‌ی قدیم را به تأثیر مسائل نوین بر فلسفه‌ی اسلامی (بر کنار از گرایش و جهان‌بینی ویژه‌ای) جلب نماید کتاب حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل است. این کتاب در دو جلد بین سال‌های (۱۳۴۷ و ۱۳۴۵ ش) منتشر شده است. نویسنده‌ی این کتاب دکتر موسی جوان پیش‌تر نیز کتابی تحت عنوان ردّ تصوّف و ردّ حکمة الاشراق منتشر کرده بود که در آن‌جا نیز کمابیش از به هنگام نبودن و غیر علمی بودن فلسفه‌ی قدیم بحث می‌شود. اما در کتاب حکمت تطبیقی مؤلف که خود را در حکمت شاگرد مرحوم میرزا مهدی آشتیانی معرفی می‌کند، خلاصه‌ی مطالب اسلامی را تحت عناوین جداگانه می‌آورد و اشکالاتی که از نظر علوم طبیعی بر آن‌ها وارد است، مطرح می‌نماید. البته ارجاعات علمی مؤلف به کتبی است که اکنون کهنه تلقی می‌گردد؛ اما تغییراتی که در آن نکات علمی رخ داده در جهت هر چه دورتر شدن از مقولات و مقالات حکمی قدیم است؛ لذا ضروری به بحث ما نمی‌زند.

اکنون خلاصه‌ای از آنچه در کتاب حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل از نظریات فلسفی مآصدرا و انتقاد بر آن آمده است و نمونه‌ای است از ایرادات دانش‌آموختگان جدید بر مقولات فلسفی قدیم، از نظر خوانندگان می‌گذرانیم:

«نفس ناطقه‌ی انسانی در درجه‌ی اول به گفته صدر المتألهین با اشباح نورانی و ارباب انواع در عالم مثال سروکار دارد و حس و احساس و صور از این راه در قوای نفس پدید می‌آیند و ادراک می‌شوند. حال آن‌که مسلم است حس و احساس یک پدیده جسمانی است و با جهان غیب بی‌ارتباط است و عالم مثال و نفس ناطقه نیز وجود خارجی ندارند»^۳.

شیخ الرئیس هر کجا در حلّ مشکل و پاسخ مطلب خود به بن بست می‌رسد، مانند دانشمندان در عصر حاضر با کمال صراحت به ناتوانی خود اعتراف می‌کرده است. از آن

۱- حکمت تطبیقی در حقیقت حس و عقل، ج ۱، ص ۳.

۲- همان، ص ۲۷۲.

۳- همان، ج ۱، ص ۱۱.

جمله در جلد دوم کتاب شفا در تحقیق از حقیقت لون و الوان چنین می نویسد: «فاما الالوان فلم يحصل لي امرها بالحقيقة ولا عرفت سببها» هم چنین در محلّ دیگری چنین می نویسد: «فليس يمكنني ان اقف على السبب فيه» اما صدرالمتألهين در اسفار و دیگر کتابها و رسالات خود حتی یک مورد به عجز خود در حل مشکل اعتراف نکرده، هر کجا به دشواری برخورد، برای حلّ آن به مکاشفه پرداخته، و انتظار داشته که پاسخ را از غیب دریافت نماید و تصادفاً در همان مطلب و پاسخ آن به اشتباه رفته است. محض مثال موردی را نقل می نمایم:

در تحقیق از معنی علم و حقیقت عقل و عقل فعال در کتاب اسفار چنین می نویسد: «وان يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه الى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفية الذهن و تهذيب خاطر و التضرع الى الله تعالى و سؤال التوفيق والعون منه، و قد ابتهلنا اليه بعقولنا و رفعنا اليه ايدينا الباطنه و بسطنا انفسنا بين يديه و تضرعنا اليه طلباً لكشف هذه المسألة و امثالها حتى انار عقولنا بنوره الساطع و كشف عنا بعض الحجب و الموانع، فرأينا عالم العقلي موجودا و يتصل به جميع الموجودات في هذا العالم»^۱.

مآصدرا در کتابهای خود راجع به مطلب ربّ النوع و عالم مثال از عقاید شیخ اشراق پیروی کرده، این عالم را در وراء جهان محسوس یک جهان واقعی و روحانی پنداشته، معتقد است که اشباح نورانی و صور نوعیه و عقول مجرد در عالم مثال با جهان محسوس و موجودات مادی در ارتباط هستند. این اشباح و موجودات مثالی را مآصدرا به نام ربّ النوع و ارباب انواع موسوم ساخته است و حال این که عالم مثال و ارباب انواع^۲ هیچ کدام وجود خارجی ندارند^۳.

مطلب نور و لون و چگونگی رؤیت و ابصار در کتاب اسفار به تفصیل و به طور

۱- ج ۱، ص ۴۲-۴۱.

۲- مؤلف در کتاب دیگرش ردّ تصوف و ردّ حکمة الاشراق کوشیده است نشان دهد که بعضی معاصران با نوعی تعدیل و تحریف در ترجمه‌ی متون قدیم ایرانی "ایزدان" را به ارباب انواع و فرشتگان برگردانده‌اند. به نظر می آید مؤلف و شارحان حکمة الاشراق در تطبیق مقولات ایرانی و یونانی و اسلامی از مسامحه یا تسامح برحذر نبوده‌اند و البته این گرایش تلفیقی به مآصدرا هم منتقل شده است.

۳- ج ۱، ص ۶۳ مقایسه شود با شرح حال و آراء فلسفی مآصدرا، سید جلال الدین آشتیانی، ص ۳-۵۲.

پراکنده مورد تحقیق قرار گرفته، عمده‌ی آن در سه قسمت است:

یکی، در جلد اول مرحله‌ی رابعه (فصل فی المثل الافلاطونی)

دوم، جلد دوم باب رابع (فصل فی اثبات الالوان)

سوم، در جلد چهارم (فی سفر النفس) باب رابع (فصل فی البصر). (چاپ قدیم).
در باره‌ی نورگوید: کسانی که نور را از عوارض شمرده‌اند، باید بدانند از انفعال و تغییرات و استحاله در مواد حاصل نمی‌گردد، بلکه (یک باره) از مبداء فیاض به محلّ قابل آن افاضه می‌شود.

در باره‌ی ابصار (دیدن)، مآصدرا می‌گوید: «رؤیت و دیدن به این طریق حاصل گردد که صورت دیگری شبیه صورت شیئی مجرد از ماده‌ی خارجی به قدرت خداوند از عالم ملکوتی نفسانی در نفس انسانی حاضر شود و ادراکات مطلق به این ترتیب حاصل می‌گردد که هنگام رؤیت و مشاهده یک صورت نوری ادراکی دیگری غیر از صورت جسمانی ولی شبیه آن از جانب خداوند واهب‌الصور در نفس انسان افاضه می‌شود. وجود حاشه و محسوس تنها از شرایط و علل معده این مشاهده است»^۱. و این سخن بسیار شبیه است به گفته‌ی بارکلی ایده‌آلیست معروف انگلیسی^۲.

مآصدرا در کتاب اسفار چنین می‌نویسد: «ان المادة فی کل شیئی امر مبهم لا تحصل له اصلا کما ان الهیولا فی الهیولا بالاستعداد کذا ک الصورة هی تلک الصورة لاجل کونها ممتدا» به این معنا که هیولا در استعداد آن به قبول صورت است. صورت نیز خاصیت آن به داشتن امتداد بعد و ابعاد می‌باشد. هم‌چنین می‌نویسد: «ان المادة فی کل شیئی امر مبهم لا تحصل له اصلا کما ان الهیولا هی الهیولا بالاستعداد کذا ک الصورة هی تلک الصورة لاجل کونها ممتدا» به این معنا که هیولا در استعداد آن به قبول صورت است. صورت نیز خاصیت آن به داشتن امتداد بعد و ابعاد می‌باشد. هم‌چنین می‌نویسد: «ان الصور الجسمیه هی العلة فی کون الهیولا ذات وضع» هیولا هنگامی دارای وضع و حدّ و حدود خواهد بود که صورت در آن حلول نماید. این عقاید به تمامی باطل است، زیرا محال است در این جهان فانی موجودی

۱- ج ۱۴، ص ۸۷-۸۲.

۲- نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی، دکتر عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، ص ۱۹۹.

متصور شود که از بعد و شکل، عاری و خالی باشد.^۱

از مطالعه در کتب متأخرین واضح می‌شود که اختلاف و نزاع درباره‌ی اصالت وجود از زمان مآلصدر پدید آمد و قبل از زمان این دانشمند، و در کتاب‌های شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق، چنین بحثی در میان نبود و اساساً بحث مزبور یک بحث بی‌معنی و بی‌فایده و بدون ثمره نزاع است.^۲

از میان عقاید و افکار صدرالمتألهین یگانه مطلبی که در نظر پیروان وی جنبه علمی پیدا کرده، اغلب مورد بحث قرار گرفته، موضوع حرکت جوهریه می‌باشد. این حرکت را در بعضی کتاب‌های دانشگاهی و مجلات علمی تهران به کتبات مورد گفت‌وگو قرار داده‌اند و آن را مطلب ارزنده و سودمندی پنداشته‌اند تا به درجه‌ای که حرکت جوهریه را بعضی از محققان در ردیف قاعده‌ی تحوّل و تطوّر داروین انگلیسی به‌شمار آورده‌اند؛^۳ اما غافل از این که دانشمند انگلیسی گفته‌های خود را همه‌جا با آزمایش‌ها مقارن ساخته، سالیان درازی از عمر خود را در دورترین نقاط جهان، در سواحل و کناره‌ی دریاها و برکه‌ها و مرداب‌ها، جنگل‌های پرپیچ و تاب قاره‌ی آمریکا گذرانده و اطلاعات ارزنده از مراحل مختلف رشد و حیات و تحوّل جانداران ریز و درشت و گیاهان به دست آورده، این اطلاعات را با اوضاع و احوال طبیعی و محیطی در هر مکان و یا با دوران‌های سابق و اسبق سنجیده، از این سنجش‌ها و تجربه‌ها و بررسی‌ها قواعدی ترتیب داده و شهرت جهانی پیدا کرده است. اما مآلصدر در بیان نظرهای خود تحت عنوان حرکت جوهری و اشتداد نفسانی از چهار دیوار اتاق مسکونی خود قدمی بیرون نگذاشته، همه را در عالم وهم و خیال سرهم بند کرده، و این افکار را با یک مقدار عقاید دینی به هم آمیخته و در کشور ما رواج داده است.^۴

۱- ج ۱، ص ۱۶۶.

۲- ۱۹۶/۱.

۳- مرتضی الحکمی در مقاله‌ی نظریة الحركة الجوهریة، نظریة صدرالمتألهین را با اینشتین و داروین و هگل مقایسه کرده است (مجله النجف، شماره‌ی ذوالقعدة ۱۳۸۲، نیسان ۱۹۶۳، ص ۱۱۲، ۱۰۶، ۱۰۵) مرحوم حسین‌علی راشد منصفانه گفته است: «سخن این دو فیلسوف - صدرالمتألهین و اینشتین - به هم ربطی ندارد و هرکدام در مقام و مطلب دیگری است» (دوفیلسوف شرق و غرب، ۱۳۱۷، ص ۱۳۱).

۴- ۲۶۰/۱.

ذرات و عناصر بی حد و شمار در فضای آزاد همه جا در حرکت هستند... الکترون‌ها در درون اتم‌ها به سرعت شکفت به دور هسته‌ی مرکزی می‌چرخند... انرژی گرمایی در فضا و در باطن همه‌ی موجودات نهفته است. آب دریاها به بخار و ابر تبدیل می‌شوند و از این بخار و ابر باران پدید می‌آید...

نور خورشید در هشت دقیقه مسافت از منبع خود به زمین خاکی می‌بارد، در گیاهان و جانداران نفوذ می‌کند و همه جا حیات و حرکت پدید می‌آورد... کواکب هر کدام در مدار خود به سرعت می‌چرخند. سنگریزه‌ها و شهاب‌های بی شمار در فضای بی‌کران پیوسته در حرکت هستند و برخی از آن‌ها با زمین برخورد می‌نمایند و بعضی دیگر در آب دریاها فرو می‌روند... اکثر این حرکت‌ها و سرعت‌ها از نظر حکمای اسلامی مخفی بود و از حرکت ستاره‌ها آگاهی نداشتند و این کواکب و ستاره‌ها را مانند سیخ فلزی یا بلوری فرورفته و چسبیده به افلاک می‌پنداشتند و حال این‌که نه فلک وجود خارجی داشته و نه کواکب و ستاره‌ها در افلاک فرو رفته بودند. با این وضعیت است که ملاحظه حرکت جوهریه را خارج از همه‌ی اقسام و انواع حرکت‌ها که نقل کردیم، می‌پنداشت... شاید خواننده‌ی گرامی تصور نماید که منظور ملاحظه از حرکت جوهریه، حرکت و جنب و جوش ذرات در فعل و انفعالات شیمیایی باشد. این فعل و انفعالات را حکماء اسلامی به نام "کون و فساد" نامیده‌اند که خارج از موضوع حرکت جوهری است... در کتاب شرح حال و آراء فلسفی ملاحظه تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی آمده است: «چیزی که حرکت جوهری را قبول می‌کند هیولا می‌باشد. هیولا قبول حرکت می‌کند. حرکت بدون وجود هیولا متصور نیست.»

واضح است حرکت به هر شکل تصور شود، یک نوع فعلیت می‌باشد. صحبت از فعلیت در هیولا بی تناسب است. هیولا وقتی واقعیت نداشته باشد، یعنی فقط استعداد و بالقوه بودن محض است، حرکت جوهری جز خواب چیز دیگر نخواهد بود... موضوع مهم‌تر در مطلب حرکت جوهری که بطلان آن را روشن‌تر می‌سازد، مطالعه در جهان هستی و موجودات مادی است و ملاحظه خواهید نمود آن چه حرکت به اقسام مختلف در این جهان اتفاق می‌افتد... در جوانب مختلفه رخ می‌دهد هر کدام از جانداران و گیاهان

عمر محدود و معین دارند. می‌میرند و از بین می‌روند بی آن که نفس جمادی و یا نباتی و حیوانی از آن‌ها مجرد شود و مفارقت نماید. در این مرگ و میر و پژمردگی همه از مرتبه نباتی و یا حیوانی به جمادی می‌رسند و هیچ‌کدام از اخس به اشرف در حرکت نیستند... مگر مقداری قلیل و جزئی که فرضاً به وسیله‌ی تغذیه در بدن انسان وارد شوند و به حیوانی تبدیل آیند و یا تحت اختیار نفس قرار گیرند. از این جهت ملاحظه در پیروان او هر جا خواسته‌اند راجع به استعداد نفسانی و حرکت جوهری مثال آورند، از جسم و جان آدمی سخن گفته‌اند. کوچک‌ترین مثال در خارج از بدن انسان نقل ننموده‌اند؛ حال آن‌که اکثر حرکت‌ها در این موجودات آن هم در میلیون‌ها سال به حالت واحد در مرتبه‌ی جمادی یا عنصری باقی مانده‌اند... در کواکب و ستاره‌ها یا به فرض خورشید که هزاران مرتبه از زمین بزرگ‌تر می‌باشد از میلیون‌ها سال قبل نفس جمادی (یا نفس طبیعی) از مرتبه‌ی جمادی جلوتر و یا بالاتر نرفته... ملاحظه در هرگاه از وضعیت این ستاره‌ها آگاهی داشت، صحبت از حرکت جوهری در طبیعت جهان به میان نمی‌آورد!

ملاحظه می‌گوید: «نفس آدمی در سن و سال چهل به مرتبه‌ی نفس ناطقه می‌رسد». حال آن‌که یک جوان بیست و پنج ساله فارغ‌التحصیل از دانشگاه نسبت به یک مرد پنجاه ساله عوام و بی‌سواد که در محل کسب خود از دنیا بی‌خبر مانده، رجحان و مزیت دارد.^۱ در کتاب اسفار آمده است که خداوند قبل از خلقت اجسام کدر ظلمانی به قدرت خود یک جرم لطیف روحانی آفریده به نام روح نفسانی و روح حیوانی و روح طبیعی. "نسبت به مراتب سه گانه‌اش" که به واسطه‌ی توسطش بین عقل مجرد و اجسام مادی مرکب قوای نفسانی است و قوا به وسیله‌ی آن در بدن حرکت می‌کنند. روح از صافی بخارات و لطافت اخلاط بدن فراهم می‌گردد؛ هم‌چنان که ماده‌ی جسد و بدن آدمی از کثافت اخلاط و خاصیت ارضی آن حاصل می‌شود. روح از جوف چپ قلب منبعث می‌گردد. به سوی دماغ صعودی می‌نماید و وقتی به کدورت برسد از دماغ به سوی کبد سرازیر می‌شود پس خود مرکب روح است. روح با حرکت و گردش خون گاهی به قسمت بیرونی و گاهی

۱- ج ۱، ص ۸-۲۶۱.

۲- ۲۷۴-۵/۱.

به داخل بدن توجه می‌کند و حرکت می‌نماید. سخنان ملاًصدر را راجع به ماهیت روح و وظیفه و عملی که برای خون بدن تصور کرده، هیچ کدام نه از لحاظ شرعی و نه از حیث علمی قابل قبول نیست. و با آیات قرآن مجید مباینت دارد.^۱

از مطالعه در مطالب حکمت اسلامی واضح می‌شود که اکثر این مطالب در جرگه‌ی مسائل علمی واقع شده‌اند. این مسائل را حکمای ارجمند در مبحث طبیعیات تحت عنوان هیولا و صورت، نفس و اقسام نفس، کون و فساد و استحاله، لون و نور و تشریح اعضاء بدن مورد تحقیق قرار داده‌اند تمامی جلد اول شفا و قسمت اعظم کتاب اسفار در بحث از این قبیل موضوعات تخصیص یافته.... اما متأسفانه در زمان آنان وسایل و مقدمات لازم در تحقیق علمی فراهم نگشته بود.^۲

نتیجه گیری:

اگر ما در دوره‌بندی‌های تاریخ فلسفه‌ی اسلامی دقت کنیم ملاحظه می‌شود که این حرکت هم‌زمان با نقل مفاهیم و سپس ترجمه‌ی آثار فلسفی از زبان‌های مختلف «پهلوی، سریانی، یونانی، هندی...» آغاز گشته، هر از چندگاهی با فراهم آمدن مواد لازم، یک جمع‌بندی کلی به شکل عرضه‌ی یک نظام فلسفی مستقل صورت گرفته است که افراد شاخص آن کندی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاًصدر هستند. در فاصله‌ی ظهور این نوآوران صاحب مکتب، حرکت فلسفه متوقف نبوده، و به صورت بحث و نقد و رد و ایراد و خرده‌کاری تجلی کرده تا آن‌که با شکل گرفتن مسائل جدید، لزوم تنظیم و تبویب و نیز تقریر و تحریر نوینی از مطالب احساس گردیده است.

بعد از ملاًصدر اندیشمندان فلسفی ما عمدتاً کارشان در حاشیه‌ی کار او بوده است. از اواخر قرن سیزدهم هجری که به تدریج آشنایی مسلمانان و ایرانیان با علم و فلسفه‌ی غربی گسترش یافت، لزوم بازنگری در میراث گذشته نیز خواه‌ناخواه مطرح گردید که البته در مواردی صورت نفسی مطلق گذشته را به خود گرفته است. اکنون دیرگاهی است که علاقه‌مندان به مطالعات فلسفی در ایران کمابیش با سیر فلسفه در جهان و در غرب

آشنا شده‌اند و همین آشنایی وسیع که امکاناتش در اختیار امثال سبزواری و جلوه و آقاعلی مدرّس نبوده، به امثال علامه طباطبایی و استاد مطهری مجال آن را داده است که فلسفه‌ی صدرایی را با زبان تازه‌تری و حتی با ترتیب و تنسیق دیگری بیان کنند و بکشند که پاسخ‌گوی مسائل نوین باشند.

چاپ منقح متون قدیم و در دسترس قرارگرفتن مراجع و منابع و به کارگرفته شدن روش‌های تطبیق، دست محقق را در کاوش تاریخ تفکر فلسفی بازتر کرد و خود کمک مهمی است در ارزیابی درست‌تر مردان اندیشه و کارهایشان.

این استقصای کاملی بود از موضوعاتی که در پرتو علوم جدید به باید در حکمت اسلامی مورد تجدیدنظر قرار گیرد.

دیگر هنگام آن است که دست از فحش و تعارف‌های بی‌وجه^۱ برداشته، به سوی تنقیح جدّی و شاید هم ترکیب و نظام نوینی از فلسفه‌ی اسلامی به‌ویژه صدرایی حرکت کنند و این جز با بریدن شاخه‌های خشکیده و بیرون‌کشیدن ریشه‌های پوسیده و پیراستن علف‌های هرز میسر نخواهد بود. با نقل عباراتی از استاد جلال‌الدین آشتیانی که از متخصصان قدر اول عرفان و حکمت قدیم و از شیفتگان مآلصدر هستند، سخن را به پایان می‌بریم:

«مسأله‌ی ترکیب اجسام از مواد و بسایط و نحوه‌ی حدوث موالید از ناحیه‌ی حرکت تکامل و نحوه‌ی وجود قوه و استعداد در مواد متحرّک، مسأله‌ی مواضع ادراکات حسی و نیز قوای باطنی در علم جدید، تحوّل حیرت‌آور پیدا نموده است و بحث در قوای نفس به سبک قدما درست نیست و خیلی از مسائل ادراکی مبتنی بر اصول جدید است. نحوه‌ی حصول اعراض، تحقق بعضی از مقولات، نحوه وجود و یا پیدایش انواع و کیفیت ترکیب

۱- بعضی گفته‌اند برای دریافتن اسفار صدرالمتألهین یک عمر کفایت نمی‌کند و هرکس که خیال می‌کند فهمیده، همو نفهمیده است [می‌شود پرسید چنین چیزی به چه درد دنیا و آخرت می‌خورد؟] بعضی هم اسفار را با کتاب‌های تفریحی و افسانه از قبیل رموز حمزه و اسکندرنامه می‌سنجیدند (مقدمه مرحوم جلال‌الدین همایی بر شرح المشاعر جعفر لنگرودی)، از خدا توفیق آن را بطلبیم که به هر چیز به اندازه‌ی خودش بها دهیم و هر چیز را به نام خودش بنامیم. از معصوم (ع) نقل است که فرمود: «ان ادنی ما یخرج الرجل من الایمان ان یقول للحصاة هذه نواة ثم یدین بذلک ویرء ممن خالف (سفینة البحار، ج ۱، ص ۲۸۱).

مواد و فعلیات همه‌ی این‌ها اموری است که در پاره‌ای از مسائل مهم، سبک بحث را عوض می‌نماید و تحریر مسائل فلسفی در مباحث مذکور به سبک قدیم چه بسا عالی‌ترین مباحث فلسفی را بی‌اهمیت جلوه می‌دهد. مسأله تجرّد نفس و قوای جزئی ادراکی آن و نیز تجرّد مدرکات نفس ناطقه و اصولاً نحوه‌ی تعلق نفس به بدن یا پیدایش آن در عالم حدوث از مباحث مهمی است که تحقیقات و اکتشافات جدید را در مقابل حکیم الهی و معتقد به وجود ماورای محسوسات قرار می‌دهد. شبّهات دانشمندان مادی عصر جدید در انکار مجرّد به طور مطلق و انکار مفاهیم کلیه که مقید به قیود زمان و مکان و ماده و لوازم آن نیستند و به قوه ادراکی انسان قیام دارند غیر از شبّهاتی است که در کتب دانشمندان قدیم موجود است از مباحث فلسفی اثر می‌گذارد و سبک بحث در کثیری از مباحث باید عوض شود و نیز بسیاری از مسائل مهم را که مبتنی بر طبیعیات است و با بحث در اجسام و عناصر سروکار دارد، قهراً در مسیر دیگری قرار می‌دهد. چهره‌ی مباحث ماده و صورت، نحوه عروض حرکت در اجسام و نیز مباحث مربوط به حصول انواع متوالده و حدوث انواع و امتناع قدم انواع متوالد از مواد عوض می‌شود».^۱

و این استقصای کاملی بود از آن چه که در پرتو علوم جدیده باید در فلسفه‌ی اسلامی مورد تجدیدنظر قرار گیرد.

مرحوم مطهری در چنین موردی می‌نویسد: «... اینها چیزهایی بوده است که علم قدیم قاصر بوده و نمی‌توانسته از اینجا یک قدم جلوتر برود. یعنی نه این‌که امثال مآلصدر را اینجا رسیده‌اند کمیت شخصی‌شان لنگ بوده، نه، اینجا که رسیده‌اند علم قدیم به شکلی بوده است که اجازه نمی‌داده است یک قدم جلوتر برود».^۲

۱- مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی بر اصول المعارف فیض کاشانی، ص ۲۳-۲۲.

۲- نواندیشان مسلمان، علی دژاکام، ص ۱۶۹.

بحث انتقادی در نقد شیخیه بر حکمت متعالیه

شیخ احمد احسائی^۱ و برخی شاگردانش مثل سید کاظم رشتی^۲ در مسائل علمی از جمله در معقولات، نظریاتی ابراز کرده‌اند که از دیدگاه رسمی بعضاً مورد قبول واقع نشده، یا حتی در معرض طعن و تنقید قرار گرفته است. به گمان من نظریات فلسفی شیخ و سید نیز به لحاظ داعیه‌ی مذهبی آنان است که حساسیت‌ها را جلب کرده، و این قدر به سختی بدان تاخته‌اند؛ وگرنه عرضه‌ی نظریات عجیب در فلسفه و کلام بی سابقه نیست. بین مستشرقان هانری کربن با نوعی شیفتگی به فلسفه‌ی شیخ احمد پرداخته و آن را به نوعی تداوم سنت اشراقی ایران شمرده است.

از جمله محققان انگشت‌شماری که از دیدگاه علمی به بحث در نظریات فلسفی شیخ احسائی و سید رشتی پرداخته‌اند و البته موضع‌گیری بسیار منتقدانه‌ای نسبت به این دو دارند دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی است که در مجلد سوم ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام شیخ احسائی را در نقش فخر رازی (بلکه محمد غزالی)^۳ می‌بیند، یعنی همان‌طور که فخر رازی، به عنوان شرح، الاشارات و التنبیهاث بوعلی سینا را جرح کرده، شیخ احسائی نیز با نوشتن شرح عرشیه، مآلصدر را کوبیده و حتی به اولین عبارت مآلصدر در حمد و ثنای الهی ایراد گرفته است.^۴

۱- متوفی ۱۲۴۲ ه. ق.

۲- متوفی ۱۲۵۹ ه. ق.

۳- البته باید توجه داشت که همین نقد و انتقادها فلسفه را پیش برده است.

۴- ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۳۶۲.

احسایی می‌گوید سخنان فلاسفه با قواعد دین سازگار نیست و سخن صدرالمتألهین که مدعی است آن چه می‌گوید همان گفته‌ی معصومین (ع) است، بسی بدتر از ادعاهای دیگر فلاسفه است. دینانی معتقد است که چون احسایی ادعای تبخّر در احادیث دارد و خود را شایسته‌تر از هرکس در فهم معانی اخبار می‌داند، لذا بر مآلصدر اخشمگین است که چرا شرح روایات نوشته است.^۱

ایراد عمده‌ی اهل فلسفه بر احسایی این است که او استاد ندیده، با مصطلحات اهل فن آشنا نیست – برخلاف فخر رازی که در فلسفه وارد بوده است و مثل اهل فن بحث کرده – درحالی که احسایی ضمن آشنایی اندک با فلسفه فقط به حکم گستاخی وارد این میدان شده است.^۲ به گمان من، صرف این که کسی استاد ندیده است، دلیل بر این نمی‌شود که در مسائل فلسفی اظهار نظر نکند؛ چنان که بوعلی نیز استاد قابل‌ی ندیده است و با مطالعه‌ی شخصی بر کلیات و جزئیات فلسفه احاطه یافته است و کسی از این بابت به او ایراد نمی‌گیرد.

آورده‌اند که مآلعلی نوری کتاب فوائد المهممه احسایی را در حکمت دید و بسیار پسندید، سپس که شرح فوائد را خواند، گفت: «من از آن کتاب چیزهای دیگری فهمیده بودم، ولی از شرحش دانستم که مقصود احسایی آنها نبوده است»^۳. شاید حقیقت این باشد که احسایی، چون مبعوض علمای شرع واقع شده، مآلعلی نوری نیز صلاح در آن دید که از احسایی سلب حیثیت فلسفی کند. هم‌چنان که صاحب‌روضات الجنّات نیز دو عقیده راجع به شیخ احمد اظهار کرده است.

باری به کتاب دکتر دینانی بازگردیم. به نظر دینانی موج اخباری‌گری موجب جمود فکری شده است.^۴ باید دانست که احسایی اخباری صرف نبوده است. وانگهی مگر نه این که فیض اخباری است و در عین حال فلسفی مشرب و عرفانی مسلک است؟ و مگر نه این که شیخ احمد (به قول شما متمایل به اخباریّه) فیض اخباری را تکفیر نموده؟ پس

۱- ص ۳۶۳.

۲- ص ۳۶۴.

۳- قصص العلماء، ص ۴۲.

۴- ماجرای فکر فلسفی، ص ۳۶۶.

قضیه‌ی اخباری اصولی ربطی به پذیرش یا ردّ فلسفه و عرفان ندارد. البته پیروان ملامدرا و فیض نیز در مخالفت با احسائی تا پای جان زده‌اند، حال آن‌که مذاقشان در واقع آن قدر فاصله ندارد که یکدیگر را تکفیر کنند.^۱

احسائی، بنا بر آن چه دکتر دینانی نوشته است، بر دو قاعده‌ی بسیط الحقیقه... و مُعطی شیء فاقد آن نیست، که مورد تأکید ملامدرا است، خرده گرفته و نیز سنخیت میان خالق و مخلوق را کفر شمرده است. به نظر دکتر دینانی این قواعد از استحکام و اعتبار لازم برخوردار است و با مضمون احادیث و روایات نیز ناسازگار نیست.^۲ بنده می‌پرسم آیا برای سنجش قواعد فلسفی باید به روایات و احادیث (آن هم از هر قبیل) رجوع کرد؟

این که صدرالمُتألّهین مدّعی شده است که اصول مذکور را از طریق تأمل در روایات و احادیث به دست آورده، به گمان این جانب در حدّ همان انکار و استنکار شیخ احسائی است و به قول دکتر دینانی به تفاوت فهم این دو اندیشمند از روایات برمی‌گردد. البته به قول ایشان احسائی بر ظواهر و عرف تکیه کرده است، و ملامدرا بر موازین عقلی و مکاشفات باطنی^۳. باید دانست که مکاشفات باطنی شخص غیر معصوم فقط برای خودش حجت است.

از جمله ایرادات دکتر دینانی به شیخ احسائی آن است که شیخ، هیولا را به بعضی اعتبارات دارای جنبه‌ی فعل و تحریک دانسته و نوعی فاعلیت برای هیولا قائل شده است^۴ و هم‌چنین احسائی انتقال اعراض را جایز شمرده است و شهادت وجدان را دلیل آورده است^۵. دکتر دینانی شهادت حس را در این مورد کافی نمی‌داند و شهود باطنی را که برخلاف عقل باشد، نمی‌پذیرد (اشکال معروفی هست که عَرَض در حال انتقال از یک موضوع به موضوع دیگر زمانی بی‌محلّ و بی‌موضوع می‌ماند). البته همین که متفکری

۱- از جمله رک مقاله‌ی بین الاحسائی والشیرازی، مصطفی حسینی، در مجموعه‌ی خرد جاودان، ص ۱۸۱ به بعد.

۲- ص ۳۶۹-۳۶۸.

۳ و ۴- ص ۳۷۰.

۵- ص ۳۷۲.

مانند احساسی در مورد محال بودن انتقال اعراض تشکیک ورزیده است، به گمان من، آن را از حدّ بدهت عقلی بیرون می‌برد و می‌شود یک مسأله‌ی نظری، که در باب آن باید بحث کرد و صرف این‌که گذشتگان چنین گفته‌اند یا تأویل فلان حدیث چنان است، درخور بحث فلسفی نیست.

آدم چرا شعر بگوید که در قافیه‌ی آن بماند. این‌ها که برای درست کردن ابرو به تأویل‌های دور و دراز احادیث و روایات می‌پردازند، گاهی چشم نصوص را کور می‌کنند. خرده‌گیران بر آن‌ها نیز همین حال را دارند. مرحوم شیخ احساسی برای آن‌که معاد جسمانی و معراج و بعضی معجزات منسوب به ائمه و نیز طول عمر حضرت مهدی (عج) را توجیه کند، به جسم هورقلیایی متوسل شد و مرحوم سبزواری به شیخیه ایراد می‌گیرد که «لم یكونوا فی الحقیقة من العارفين بحقهم من یقول ان ابدانهم علیهم السلام من العناصر المثالیة لا من هذه العناصر الطبیعیة...» و استاد جلال آشتیانی در حاشیه توضیح داده‌اند که «والتائل هو... الشیخ احمد الاحسائی و اتباعه، هو و تلمیذہ السید الرشتی صرّحاً بان ابدان الائمه تكون من العناصر المثالیة و عبّراً بالجسم الهور قلیائی...». اما خود سبزواری برای توجیه صعود عیسی عیناً حرفی مانند احساسی می‌زند: «روح الله به مرتبه‌ی مادی خود در آسمان نیست، بلکه به روح قدسی خود و وجود صوری خود در آسمان می‌باشد... و اصرار بر این‌که هیولای عنصری هم در آسمان وجود دارد، ناشی از جهل است»^۱.

باری به کتاب مورد بحث خود ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام برگردیم. درباره‌ی جسم هورقلیایی یا ماده‌ی لطیف و خالص طبق نظر احساسی، دکتر دینانی ایرادگرفتن احساسی را به ملاحظه در معاد جسمانی بی‌جا تشخیص داده‌اند^۲. واقع این است که تعبیر احساسی و ملاحظه در معاد هیچ یک موبه‌مو طبق نصوص و ظواهر کتاب و سنت معتبر نیست^۳ ولی معلوم نیست که چرا مؤلف دانشمند ماجرای فکر فلسفی...

۱- کاوشی در غیبت امام عصر، حسینیه باقری مشهد، ص ۲۰۸-۲۰۲.

۲- ص ۳۷۳.

۳- رک: مقاله‌ی آقای رضا استادی در مجموعه‌ی امور کار جاوید راجع به نظریات مختلف درباره‌ی معاد (۳۱۴-۳۰۱) و نیز طبق مصاحبه‌ی آقای جعفر سبحانی، مرحوم علامه طباطبایی بخش معاد اسفار را تدریس نمی‌کرده است (کیهان فرهنگی، آبان ۶۸، ص ۱۶). مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی در کتاب میزان المطالب، پس از ذکر "خیالات و بافته‌های" شیخ احساسی درباره‌ی معاد گوید: این‌ها هیچ یک دلیل عقلی ندارد (۳۷۶). همو

طرف‌گیری کرده‌اند و نظریه‌ی احساسی را به انکار معاد جسمانی نزدیک‌تر دانسته‌اند.^۱ به گمان من، پس از آن‌که هر دو اندیشمند، که یکی شان چهارصد سال و یکی شان دویست سال پیش از ما می‌زیسته‌اند، اجماًلاً اقرار به معاد طبق ما انزل الله دارند. ما وظیفه نداریم در صحّت عقایدشان تردید کنیم، گرچه ظواهر بعضی کلمات شان گاهی با بعضی ظواهر سازگار نباشد. جالب توجه این‌که شهید ثالث برغانی مذهب ملاًصدرا و شیخ احمد را در معاد یکی می‌دانسته است.^۲ گاهی منکران یک نظریه، همان را به عبارت دیگر بازگو می‌کنند. شیخ احمد به ابن عربی هم تاخته، ولی مطالبی از او اخذ کرده است.

با دیدی وسیع و حکیمانه می‌توان چنین انگاشت که این‌ها همه حسن نیت داشته‌اند و به تصوّر خود می‌خواستند دشواری‌های اندیشگی عصر خود را پاسخ‌گو باشند و هر کدام در حدّ خود تفکر را به پیش رانده‌اند.

احساسی، در مورد حرکت جوهری منکر این نظریه شده است، لیکن نه از راه تأمل بر بقای موضوع، بلکه از این راه که برای حرکت محرّکی بیرون از ذات متحرّک می‌طلبد و می‌پرسد: داعی و انگیزه‌ی حرکت چیست؟ حال آن‌که این از شاهکارهای ملاًصدرا است. دکتر دینانی نشان داده‌اند که شیخ احساسی حرکت در اعراض را با حرکت در جوهر اشتباه کرده، در حرکت جوهری تجدّد طبیعت در همه‌ی حقیقت جسم ساری و جاری است و جوهر جسم پیوسته در سیلان و تحوّل است و یک آن درنگ و آرامش ندارد و به عامل بیرونی نیازمند نیست، که امر ذاتی علّت نمی‌خواهد. در واقع جاعل جوهر آن را متجدّد و متحوّل جعل کرده است و وجود جوهر جز وجود تدریجی چیز دیگری نیست.^۳ احساسی تحوّل و تطوّر نفس را پذیرفته است، ولی این‌که نفس بتواند به مرحله‌ی "عقل" نایل گردد، مورد انکار اوست.^۴ در مورد این‌که فلاسفه، با نسبت افعال به اسباب،

از قول شیخ محمد تقی آملی و میرزا احمد آشتیانی آورده است که معاد ملاًصدرا کاملاً منطبق بر ظاهر معاد قرآنی نیست (میزان المطالب، ص ۳۷۱-۳۷۰).

۱- ص ۳۷۴.

۲- قصص العلماء، ص ۳۵.

۳- ص ۳۷۶.

۴- ص ۳۷۷.

خدا را از سلطنت عزل کرده‌اند [خدای ساعت‌ساز] نیز احساسی به اشاعره نزدیک شده است^۱ که البته اگر این گناه باشد، هیوم نیز در انکار علیّت باید از فیلسوفی عزل شود. احساسی راه ترقّی نفس را حکمت عملی انگاشته که خود، شرط حکمت نظری نیز هست^۲. به نظر احساسی عمل بدون علم گاهی پذیرفته می‌شود، ولی علم بدون عمل هیچ‌گاه مورد قبول قرار نمی‌گیرد. مؤلف این را ناشی از ساده‌اندیشی احساسی دانسته‌اند. به گمان بنده در این مسأله حقیقت این است که نظر و عمل به طور دیالکتیکی تأثیر و تأثر متقابل دارند و هر ترقّی عملی‌ای پایه‌ی پیشرفت نظری است و هر پیشرفت نظری‌ای پایه‌ی ترقّی عملی.

این که احساسی برای نفس نوعی تجرّد قائل شده، و سخن مجلسی دوم را که به غیر از خدا مجردی قائل نیست، نقد کرده است^۳؛ خود نشان می‌دهد که احساسی اخباری و قشری نبوده است. البته احساسی برای مجرد حادث این خصوصیت را قائل است که دارای ماده‌ی نوری و مدّت دهری است^۴. در این جا هم مؤلف گوید: ماده‌ی نوری و مدّت دهری به معنایی که شیخ احساسی گفته «در آثار حکما و فلاسفه سابقه و نظیر ندارد». مگر آنچه حکمای قدیم گفته‌اند همه حقایق مثبت و واقعیّات متحقّقه‌ی آزمایش شده است که این یکی نباشد! خیال‌بافی حدّی ندارد.

از دیگر مواردی که طبق تحقیق دکتر دینانی، احساسی به ملاحظه‌ی ایراد گرفته: "قول به اعیان ثابت"، "قول به اتحاد عاقل و معقول"، "قول به پایان یافتن عذاب دوزخیان"، "قول به این که خدا فاعل بالعنایه است نه فاعل بالقصد". "نظریه‌ی مخصوص در معاد جسمانی" و "تردید در قاعده‌ی الواحد..." است، او این اقوال را کفرآمیز تلقّی کرده است^۵. البته بر شیخ احساسی در تکفیر بزرگ مردی چون ملاحظه‌ی می‌توان اشکال گرفت، اما خود او نیز از این جهت بی‌نصیب نمانده، و به همان پیمان بر او نیز پیموده‌اند، اما استناد به روایات در مسائل فلسفی، چه از جانب ملاحظه‌ی و چه از جانب احساسی باشد، موجه و استوار

۲ و ۱- ص ۳۷۷.

۳- ص ۳۷۸.

۴- ص ۳۷۹.

۵- ص ۳۸۲.

نیست؛ زیرا اولاً در سندیت آن روایات بحث هست، ثانیاً شأن بحث عقلی دور از تشبّثات نقلی است. هرچند احساسی مطالب خود را مکتوم از اولوالالباب می‌انگارد.^۱ دکتر دینانی در پی این فصل، مطالبی نیز از سیدکاظم رشتی شاگرد برجسته و جانشین شیخ احساسی نقل کرده‌اند، از آن جمله است: ردّ جمود بر ظواهر^۲، ردّ اشتراک معنوی وجود^۳، اجتماع نقیضین در ممکنات محال و ممتنع و برای واجب‌الوجود ضروری است^۴، ردّ ارتباط و مناسبت واجب و ممکن^۵...

مؤلف دانشمند در این جا نکته‌گیری کرده‌اند که چگونه شخص مؤمن هرگونه ارتباط میان خدا و پیغمبران را منکر می‌شود؟ باید دانست که شیخیه موضوع معرفت را اسماء‌الله می‌دانند (که مصداقش معصومین (ع) باشند). از این جاست که توصیف مقالی خدا را هم خود خدا باید بگوید «تا بندگان او را به صفات نالایق وصف نکنند»^۶ و نیز خدا با آفریدن صفات مناسب در آدمیان، «توصیف حالی» کرده تا هرگاه شخص تغییر فطرت نداده باشد معرفت‌الله برایش حاصل شود.^۷

در باب علم ذاتی حق نیز از سیدکاظم نقل شده است که معنی اش این است «جاهل نیست، اما علم در ممکنات معلوم می‌خواهد»^۸. توضیح این مطلب را بعداً خواهیم آورد. نیز از جمله مواردی که سیدکاظم رشتی بر ملاحظه‌ای ايراد گرفته، در مسأله‌ی معاد است. سیدکاظم از ملاحظه‌ای نقل می‌کند که «تشخص هر انسانی به نفس ناطقه است و اما بدن را من حیث البدن تشخص نیست الا به نفس و عبارت اخری معنی حشر بدن زید آن نیست که جسمی که مأکول سبعی یا انسانی باشد از آن جهت که جسم معینی است و برای این حقیقت لحمیه و عظمیه و عصبیه حاصل است، محشور شود در قیامت؛ بلکه محشور

۱- ص ۳۸۵.

۲- ص ۳۸۹.

۳- ص ۳۹۰.

۴- ص ۳۹۲.

۵- ص ۳۹۳.

۶- ص ۳۹۵.

۷- ص ۳۹۶.

۸- ص ۳۹۹.

بدن زید است در ضمن ای جسم... اگرچه جمیع اجزای آن فی ذاتها متبدل شود چنانچه کریمه منظر نباید با کراهت منظر مبعوث شود و یا شخص اعمی و اعوج نباید با عمی و عوج محشور شود، چنانچه احادیث دلالت دارد که اهل جنت جُرد و مُردند.» سیدکاظم برای بدن اجزای اصلیه قائل است که در هیچ ترکیب و انحلالی هویت خود را از دست نمی دهند و عناصر زمینی را اوساخ (چرکها) می داند که می آیند و می روند و ربطی به حقیقت شخص ندارند و می گوید اصولاً ماده‌ی عنصری این جهانی لیاقت حضور در قیامت را ندارد و در قیامت همان اجزای اصلیه (یا جسم هورقلیایی) مبعوث و محشور می شود که هرگاه صدمه هم به وسیله‌ی درندگان خورده شده باشد، هضم نشده است. سیدکاظم رشتی پس از این توضیحات می نویسد: «قول صدرالمحققین (ملاصدرا) در این مقام در غایت سقوط می باشد و وجه صحتی برایش به وجهی نیست. خواست که دفع شبهه کند، در ورطه‌ی عظیمی مبتلا شد و جمعی را مبتلا کرد»^۱.

از جمله ایرادهای مؤلف محترم کتاب ماجرای فکر فلسفی در اسلام بر سیدکاظم رشتی این است که رشتی گستاخانه مسائل عقلی و حتی بدیهیات را منکر می شود^۲. با این حال همو عقل را پیغمبر باطن دانسته و حتی عقل را معصوم انگاشته است^۳ و می گوید مادام که یک مجتهد معترف به یک سلسله از اصول عقلی نگردد، نمی تواند به حجیت ظواهر کتاب و سنت استناد کند^۴.

پیداست که سیدکاظم دچار نوعی ناهماهنگی شده است، چون گاه به استناد ظواهر بسیاری از اصول عقلی را مردود شمرده است^۵. البته به گمان من اگر می نوشتند: «بعضی از اصول عقلی» مناسب تر می نمود، چون فقط در این جا یک مثال ذکر کرده اند و آن انکار قاعده‌ی «معطی شیء فاقد آن نیست» از سوی سیدکاظم است.

مورد دیگر از نکاتی که دکتر دینانی بر سیدکاظم رشتی گرفته، انکار اعیان ثابته از

۱- رساله در جواب شبهه‌ی آکل و مأکول، ص ۳۱-۲۲.

۲- ص ۳۹۹.

۳- ص ۴۰۰.

۴- ص ۴۰۱.

۵- ص ۴۰۲.

سوی سیدکاظم است، حال آن که سیدکاظم خود گفته است: «به ماهیت، وجود متشخص و متعین و قابل اشاره و محل عبارت گردد و بلکه شیئیت وجود به اوست»^۱. باید توجه داشت که سیدکاظم و شیخ احمد احتمالاً برای ماهیت، ثبوت علمی قبلی (عین ثابت) قائل نیستند، نه این که ماهیت را اصیل و مشخص کننده وجود نمی دانند، در مباحث آینده روشن خواهد شد.

این را هم عرض کنم که سیدکاظم رشتی در یک جا از اعیان ثابتة با لحن موافق یاد کرده است و آن رساله‌ای در جواب سؤالات میرزا حسن هندی است که نه قوس برآمده از نقطه‌ی امکان را برمی شمارد و نهمین عبارت است از «عالم امکان و ینبوع حقایق و اعیان، و خزانه‌ی علیا و معدن اعیان ثابتة‌ی امکانیه و مخزن علوم و اسرار سبحانیه...»^۲ و در جای دیگر گفته است: امکان دو قسم است: راجح و جایز؛ امکان راجح مذکوریت اشیاء در مشیت مساوقه لها حین وجودها، و مراد به مذکوریت، محض صلوح تعلق است لا غیر^۳ و از شیخ احمد نقل کرده که «اشیاء علی ماهی علیه کلاً عندالله موجودند در امکان خود و رتبه‌ی موجودات خود از ذوات و صفات و حیثیات و اضافات و قرانات»^۴. و چون حق منزّه است از زماتیات پس ما سیکون بایست نزد او حاضر باشد... اما اشیاء موجود نشدند، الا در اماکن خودشان حین وجود خودشان نه قبل وجود خودشان... زید را خلق کرد بعد از زمان آدم... و این دو زمان عندالله در رتبه‌ی خودشان حاضر و موجود می باشند... و عندالله این ازمنه و امکانه و اهالی اینها جمله حاضر می باشند جف القلم بالنسبة الیه والقلم رطبٌ بالنسبة الینا^۵، اگر تناقضی مشاهده می شود برای این است که خود این مسائل لزج و لغزنده است «و ما أشهدُهم خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۶.

شیخ احمد در فوائد المهمه و شرح آن نیز تصریح کرده است که «هیچ چیز از وقت

۱- ص ۴۰۴.

۲- ص ۸۰-۷۹.

۳- همان، ص ۹۵.

۴- ص ۹۸.

۵- ص ۹۹-۹۸.

۶- کشف، ۵۱.

خود نمی‌تواند تجاوز کند، چون جز در آن وقت به وجود نمی‌آید» و نیز گفته است: «مکان و زمان ظرف جسم هستند و از مشخصات آن می‌باشند و... جسمی بدون مکان و زمان ممکن نیست به وجود آید، هم‌چنین مکان و زمان بدون جسم و مکان بدون جسم و زمان و زمان بدون جسم و مکان، هر یک، شرط آن دوتای دیگر است و فقدان و وجود یکی مستلزم فقدان و وجود دیگری است»^۱.

سید اسماعیل طبرسی نوری در کتاب کفایةالموحدین که به سال ۱۳۰۱ ه. ق. تألیف کرده است، گوید: «بعضی نسبت داده‌اند به حکماء که جمله‌ای از ایشان نفی می‌نمایند علم حق تعالی را به جزئیات. لیکن صاحب‌گوهر مراد، آخوند ملا عبدالرزاق (لاهیجی)، انکار می‌نماید و می‌گوید این نسبت اصلی ندارد. و کیف کان، مخالف صریح در مسأله همان طایفه‌ی کشفیه (= شیخیه) می‌باشند»^۲. آن‌گاه مؤلف می‌گوید: «حاصل مدّعی او (شیخ احمد احسائی)... آن است که حق تعالی به علم ذاتی خود علم ندارد به ماسوای ذات خود از اشیاء. بلکه عالم است ماسوی الله و سایر اشیاء را بعد از ایجاد و تحقق آن‌ها به علم فعلی خود که حادث باشد و منکر است علم حق تعالی را به ممکنات قبل از ایجاد و قبل از کون و تحقق آن ممکنات، و به عبارت دیگر... حق تعالی در ازل علم ندارد به شیئی از ممکنات، زیرا که ممکنات موجود در ازل نیستند بلکه حق تعالی در ازل عالم است به ذات خود و نیست معلومی از برای حق تعالی غیر از ذات حق... و همه‌ی اشیاء را عالم است به علم فعلی، و عالم به ذات خود است به علم ذاتی».

توضیح مطلب این است که «علم باید عین معلوم باشد چه در واجب چه در ممکن، و از شرط علم آن است که مطابق و مقارن و مرتبط و واقع بر معلوم باشد و این شرایط متحقق نخواهد شد در علم به شیء مگر بعد از تحقق معلوم و وجود او در خارج، پس بنابراین چون ممکنات و حوادث موجود در ازل نیستند، پس نمی‌شود که تعلق بگیرد علم ذاتی حق تعالی به شیئی از ممکنات در ازل، والا لازم خواهد آمد قدم موجودات اگر

۱ - شرح فوائد المهمه، چاپ سنگی، ۱۲۷۴ ه. ق، ص ۱۵۸.

۲ - کفایةالموحدین، ج ۱، ص ۱۶۶.

محقق در ازل باشند یا اتصاف ذات واجب تعالی به حدوث... که اقتران و ارتباط و وقوع انطباق... از صفت حوادثند»^۱.

سپس از شیخ احمد در شرح عرشیه ملاًصدرا نقل می‌کند که «یا ک ان تقول انه عزّ وجلّ عالم بها فی الازل لآنها لیست فی الازل» و نیز از شرح عرشیه نقل کرده که «علمه بذاته هو ذاته و علمه بما سواه هو ماسواه و کما لا یوجد ماسواه فی ذاته لا یوجد علمه تعالی بهم فی ذاته» و این سخن ملاًصدرا را که «علمه بذاته الذی هو حضور ذاته لا یشوب بغیبه شیء من الاشیاء» رد کرده است با این استدلال که علم به لا شیء تعلق نمی‌گیرد و اشیاء در ازل نبوده‌اند. به ممکنات علم امکانی تعلق می‌گیرد، نه علم ذاتی^۲ و نیز این قول ملاًصدرا را رد کرده است که گوید: «علمه بجمیع الاشیاء حقیقه واحده و مع وحدته علم لکل شیء لا یغادر صغیره و لا کبیره...» و این کلمات را از امام صادق (ع) نقل کرده است که «فلما احدث الاشیاء و کان المعلوم، وقع العلم منه علی المعلوم»^۳. در این جا توجه کنید که در عبارت «و کان المعلوم» کان تأمه است. به هر حال به گمان من این نکته‌ی شیخ احساسی که «از شرط علم آن است که مطابق و مقارن و مرتبط و واقع بر معلوم باشد» حرف درستی است که «العلم هو الوقوع»^۴. به هر حال مؤلف کفایةالموحّدین تأکید و اصرار دارد بر این که شیخ احمد احساسی علم ازلی حق تعالی به ممکنات را منکر است، چنان‌که در شرح رساله‌ی علمیه‌ی ملاًمحسن فیض نیز شیخ احساسی قول ملاًمحسن را در علم ازلی، و ادراک ازلی حق موجودات را، رد کرده است^۵ و گفته است که درست این است که چنین بگویی: «حق تعالی... چون ایجاد نمود اشیاء را از لاشیء، پس گردیده است عالم به آن اشیاء به علم فعلی خود»^۶ و نیز این قول ملاًصدرا را رد کرده است که در عرشیه گفته است: «علمه بالموجودات علماً بسیطاً علی وجه اعلی و اتم». شیخ احمد گوید: «علمه الوجدانی هو ذاته الحق و لیس فی ذاته الحق شیء سواه و لا یكون مطابقاً لشیء و لا مقروناً بشیء و لا واقعاً علی شیء... و المعلومات کلها فی الامکان و التعلق [یعنی تعلق العلم] بها فی الامکان مع وجودها لا قبله». شیخ

۱- ص ۱۶۷.

۲- ص ۱۶۸.

۳ و ۴- ص ۱۷۱، ۱۶۹.

۵ و ۶- ص ۱۷۰.

احمد سپس تصریح می‌کند که «اذا لم یکن شیئا کیف یعلم ما لیس بشیء؟»^۱ و نیز تصریح می‌کند که ماهیات [به تعبیر ابن عربی و ملاًصدرا اعیان ثابتة یا صور علمیّه حق] قبل از ایجاد نبوده‌اند «نه موجود بوده‌اند، نه مذکور، نه معلوم»، بلکه حق تعالی بوده است و چیزی با او نبوده و عالم به شیء غیرذات مقدّس خود نبوده است. پس «لم یکن لشیء من الموجودات و لالشیء من ماهیاتهاذ کر فی علم یكون و لا عین الا یكونها ممکنة بامکان الله تعالی و لم یکن لهاذ کر فی عین و لا علم قبل جعلها ممکنة...»^۲. توجه کنید که حکماء ماهیات را مجعول نمی‌دانند و این سخن مشهور است که «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها»، ولی شیخ احمد وجود و ماهیت را هر دو مجعول شمرده است. البتّه اوّل وجود، سپس ماهیت جعل شد.^۳

به قول شیخ احمد، علم ازلی خدا فقط به ذات اوست و هم‌اکنون نیز چنین است و علم خدا به ماسوا در اوقات وجود (یافت شدن) آن اشیاء است؛ زیرا اگر خدا در ازل عالم به چیزی سواى ذات خود بوده است «لازم است بر خداوند که عالم باشد به تحدید و تمیز نفس خود از غیر خود»^۴. بدین‌گونه سید اسماعیل طبرسی تا صفحه‌ی ۲۴۱ کفایةالموحّدین یعنی حدود هفتاد صفحه‌ی دیگر در بیان و ردّ قول شیخ احمد احسائی بحث کرده است و در صفحه‌ی ۱۸۲ صریحاً از گفته‌ی احسائی آورده است که اگر خدا عالم به اشیاء در ازل بوده، تعدّد قدم‌ها لازم می‌آید.

حاج ملاًهادی سبزواری که در جوانی پنجاه و سه روز به درس شیخ احمد احسائی در اصفهان نیز می‌رفته است^۵، در مسأله‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت بر او تعریض دارد که این بحث مستقلی است. حاجی سبزواری رساله‌ای به نام المقامات و المحاکمات در دفاع از نظریه‌ی ملاًمحسن فیض (و ملاًصدرا) در علم باری نوشته و شرح رساله‌ی علمیّه‌ی احسائی را رد کرده است.^۶

۱ و ۲- ص ۱۷۱.

۳- دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۶۶۶.

۴- ص ۱۷۲.

۵- حکیم سبزواری، نوشین، ص ۷۲-۷۱.

۶- همان، نوشین، ص ۱۸۰، ۱۷۹، ۷۱.

اکنون باید دید تقریر و تحریر طرفداران و پیروان شیخ احمد احسائی در مسأله‌ی علم چگونه است. طبق آن چه نقل کرده‌اند شیخ در توضیح این معنی گفته است: «علم عین معلوم است. پس مقصود ما از علم ذاتی همان ذات خدای سبحان است... و علم حادث بر دو قسم است علم حادث امکانی و علم حادث کونی و هر دوی آن‌ها علم اشراقی است که نسبت دارد به خدای تعالی به جهت این که خدا آن دو را [یعنی علم امکانی و علم کونی را] ایجاد کرده و به امر خدا بستگی دارد و برپاست. برپایی صدور و برپایی تحقق^۱.

در بیان این صدور و تحقق گوید: «هم‌چنان که قائم نسبت به تو دارد و تو خود را به آن وصف می‌کنی و آن صادر شده به وسیله‌ی فعل تو... و برپا است به امر فعلی تو در صدور یافتن و برپا است به امر مفعولی تو در تحقق»^۲.

ممکن است اشکالی به نظر بیاید که علم خدا با تغییر اشیاء تغییر می‌کند. جواب این است که «علم خدا به آن چه تغییر یافته، پیش از آن که تغییر یابد، همان خود آن چیز علم خداست به آن چیز پیش از تغییر یافتن آن. و علم خدا به آن چیز بعد از آن که تغییر یافت همان خود آن چیز علم خداست به آن بعد از تغییر یافتن... پس گفته نمی‌شود که علم خدا تغییر کرد».

در مورد اتحاد عاقل به معقول، طبق نقل آیه‌الله جوادی آملی، شیخ احمد احسائی گفته است، در صورت صحت این نظریه، پس عالم به کفر کافر است. آقای جوادی آملی جواب می‌دهد: «عالم به مفهوم کفر است، ولی بر کفر خارجی اثر مترتب است نه ذهنی»^۳.

در حقیقت تغییری رخ نداده، بلکه تحوّل یافته از حالت حضورش نزد خدا به حالت حضورش نزد خدا^۴ گذشته و آینده هرگز از ملک خدا خارج نشده است و نمی‌شود. در صنع و فعل خدا و ملک خدا گذشته و آینده‌ای نیست. بلکه «هرگونه حال به حال شدن و دگرگونی‌های موجودات همه در خود آن‌ها و در نزد خود آن‌ها است و اما در نزد خدای

۱- کاوشی در کیفیت غیبت امام عصر (عج)، حاج سید احمد موسوی، حسینیه‌ی باقری مشهد، ص ۱۷۷.

۲- همان، ص ۱۷۸.

۳- رحیق مختوم، بخش اول، ج ۴، ص ۱۹۴، ۱۰۰.

۴- کاوشی در کیفیت غیبت، ص ۱۷۸.

عزوجلّ در ملکش برای موجودات تغیر و تبدل و تحوّلی نیست... و خدا آن‌ها را حال به حال و جابه‌جا می‌فرماید از ملکش در ملکش». این است توضیح علم حادث خدا، اما علم ذاتی برای ما قابل درک نیست و سخنی هم نخواهیم داشت جز به‌طور تنزیه - که خدا در ذات خود جاهل نیست - و نفی تشبیه، که علم خدا مانند علم خلق نیست^۱.

علم ذاتی خدا همان ذات خداست و هم‌چنین قدرت و سمع و بصر و حیات خدا که الفاظی اند مترادف. اما پیدایش علم به‌طور اشراق یعنی پیداشدن علم با معلوم. مثالش این است که «تو به ذات شنوا هستی و شنوایی ذات تست، پیش از آن‌که زید سخن بگوید، همین که سخن گفت تو هم شنیدی سخن او را در صورتی که پیش از سخن گفتن او تو شنوا بودی و کر نبودی، ولی سخن او را نشنیده بودی زیرا سخنی نگفته بود»^۲ یا «تابش خورشید که تا چیز کثیف غلیظی نباشد آن تابش نیست... زیرا تابش همان تحقق و موجود شدن چیز کثیف است پس تعلق (واقع شدن) همان خود حضور متعلق است یعنی تحقق و موجود شدن متعلق»^۳ و این حضور خاص است نه حضور عام - ضد غیبت، این است که حضور یعنی همان وجود و کیان و واقعیت شیء^۴. علم حادث خدا همان است که لوح محفوظ یا کتاب حفیظ که با علم قدیم یعنی ذات خدا تفاوت دارد. در حدیث هم آمده است که عرش یعنی علم باطن و کرسی یعنی علم ظاهر^۵.

هم‌چنان‌که علم قدیم و علم حادث داریم، قدرت و سمع و بصر نیز چنین است یعنی می‌شود با همین الفاظ صفات فعل اعتبار کرد، مانند صفت قائم که به زید نسبت می‌دهی وقتی ایستاده است یا صفت خورنده وقتی که می‌خورد این حمل اولی نیست، حمل متعارف است و محمول آن ذات زید نیست، فعل اوست و حیث فاعلیت اوست^۶. صفت ذات عین ذات است و همان صفت فعل نیست گرچه به همان لفظ باشد و معنی این که

۱- ص ۱۷۹.

۲- ص ۱۸۱.

۳ و ۴- ص ۱۸۲.

۵- ص ۱۸۳.

۶- ص ۱۸۵.

صفت عین ذات است یعنی صفت ثابت است.^۱ در دعای عدیله می‌خوانیم: «کان عالماً قبل ایجاد العلم والعلّة» که علم اوّل ذاتی و علم دوم حادث است.^۲ بعضی حکما گفته‌اند که وجودات اشیاء در ذات او (خدا) یا در نزد ذات او به طور تمام‌تر و بسیط‌تری وجود داشته است و دارد و همین‌گونه وجود داشتن همان علم اجمالی خداست به ماسوای خود و بعضی دیگر از حکما (و معتزله نیز) گفته‌اند که در ذات خدا یا نزد ذات خدا ماهیات اشیاء متحقّق‌اند و این‌ها را متقرّرات ازلیّه می‌نامند، چنان‌که خطاب "کن" به این‌هاست که معدوم صرف نبوده‌اند. بلی شیئیت وجودی نداشته‌اند، ولی شیئیت ماهیتی داشته‌اند.^۳ همین نشان می‌دهد که مسأله‌ی علم خدا به اشیاء مورد اختلاف است و برخلاف آن‌که سبزواری یا شاگردش یزدی در ردّ احساسی نگاشته‌اند، ضروری نیست و در هر دو حال نوعی ازلیت برای اشیاء گرچه نه به طور وجودی - بلکه به طور ثبوتی - قائل شده‌اند که به گمان شیخیه این همانی است که انبیاء کفر معرّفی کرده‌اند.^۴

سبزواری تعبیر علم قدیم و علم حادث را نپسندیده است، ولی تعبیر علم ذاتی و علم فعلی را جایز می‌داند. اما علم فعلی در نظر او همان وجود منبسط و فعل الله و مشیة الله است.^۵ به گمان شیخیه تعبیر شیخ احمد هیچ‌گونه مخالفتی با اصول و مبانی دینی ندارد و به گمان بنده با ظاهر قرآن که ماده‌ی "علم" را در قالب صیغه‌های زمانی در باره‌ی خدا به کار می‌برد، سازگارتر است والله اعلم. و این نظیر آن اختلافی است که شیخ احمد احساسی با مآصدرا در معنی کلمه‌ی "وجود" دارد. مآصدرا از بعضی صوفیه نقل کرده است که «انّ الوجود عند العوام هو الكون فی الاعیان، و اما عندنا فالوجود ما به الكون فی الاعیان». شیخ احساسی گوید: «اقول و کلام العوام حق بحسب وضع اللغة. و اما ما به الكون فی الاعیان فهو

۱- ص ۱۸۸.

۲- ص ۱۸۹.

۳- ص ۱۹۹.

۴- ص ۲۰۰.

۵- ص ۱۹۶.

الموجود، و هو حقيقة حال الشيء»^۱.

آنچه در خارج تحقق دارد وجود است یا موجود؟ می‌گویند وجود منشأ هرگونه خیر و حسنه است و ماهیت مصدر هرگونه شرّ و سیئه، «و هذه الصوادر امور اصیله فمصدرها اولی بالاصالة». این قولی است که حاج مآلهادی در شرح منظومه از احساسی نقل کرده است و آن را به این صورت رد کرده که شرور امور عدمی اند^۲. احساسی هم وجود را اصیل می‌داند و هم ماهیت را (شاید مرادش این است که جعل به هر دو تعلق می‌گیرد) و مخالفان احساسی این نظریه را به ثنویت کهن ایران برگردانده‌اند. نویسنده‌ی کتاب الله‌شناسی گوید ایرانیان اصالتاً ثنوی بودند و زرتشت نتوانست آن‌ها را موحد کند، اما اسلام موحدشان کرد^۳. ایرانیان قائل به شرکت در خالقیت بودند نه شرکت در عبادت^۴. اوستا در بعضی جاها ثنوی است و بعضی جاها توحیدی؛ لذا گفته‌اند از یک منشأ نیست^۵ و بالآخره «هستی دو ریشه‌ای نیست دو شاخه‌ای است»^۶. به گمان من، میان ثنویت فلسفی و ثنویت دینی باید فرق گذاشت.

مرحوم استاد مطهری در شرح مبسوط منظومه^۷ ذیل همین مطلب می‌گوید «اگر ما بخواهیم بگویم وجود و ماهیت هر دو اصیل هستند، محال لازم می‌آید»: آیا ماهیت قبل از وجود موجود است یا معدوم؟ اگر معدوم باشد پس چیزی نیست، اگر در مرتبه‌ی قبل از وجود موجود باشد، پس باز وجودی قبل از آن وجود دارد، حال نقل کلام می‌کنیم در آن وجود که نمی‌تواند در خارج دو شیئیت و دو حیثیت عینی خارجی داشته باشد.

استاد جعفر سبحانی تالی فاسدهای زیر را برای فرض اصالت وجود و اصالت ماهیت با هم – که نظریه‌ی شیخ احمد احساسی است – برشمرده:
استقلال در جعل مانع از ترکیب حقیقی میان جهات متعدده می‌گردد.

۱- الله‌شناسی، محمد حسینی تهرانی، ج ۳، ص ۳۸۱.

۲- همان، ج ۳، ص ۶۶؛ حکیم سبزواری، نوشین، ص ۱۵۰.

۳- ۸۵/۳.

۴ و ۵- ۸۳/۳.

۶- ۸۴/۳.

۷- ۶۹/۱.

در صادر اول نیز ترکیب لازم می آید.

لازم می آید که وجود همان تحقق ماهیت نباشد.

لازم می آید که نشود وجود و ماهیت را بر یکدیگر حمل کرد، زیرا محمول امر مستقلی نیست و قائم به غیر است، پس یا باید ماهیت اصیل باشد یا وجود تا بتوان یکی را به دیگری حمل کرد [آن که اصیل و مستقل است موضوع قرار می گیرد]^۱.
استاد مطهری از ملاحظه نقل کرده است که: «زمانی که من خود قائل به اصالت ماهیت بودم، معتقد بودم که قدما همگی اصالت ماهیتی بوده اند». ملاحظه را پس از آن که بر اصالت وجود جازم شد، اکثر قدما را اصالت وجودی انگاشته، و به بعض جملات شان که بوی اصالت وجود می دهد، استناد نمود.^۲ همین نشان می دهد که اصالت وجود هم آن طور که می شود تصوّرش عین تصدیقش نیست؛ چنان که میرداماد و ملا عبدالرزاق لاهیجی و حتی خود ملاحظه را در قسمتی از عمرش، اصالة الوجود را قبول نداشته اند، و عجب این که حاجی سبزواری کوشیده است تا سهروردی اصالت ماهیتی را به نوعی اصالت وجودی و معتقد به تشکیک قلمداد نماید:

الفهلویون وجود عندهم حقیقة ذات تشکک تعم

حال آن که به قول استاد مطهری، سهروردی وجود را اعتباری می داند و نور در نظر سهروردی ماهیتی است که همه ماهیت ها را در بر می گیرد.^۳

استاد جلال الدین آشتیانی نوشته اند: «شیخ احمد چون معنای اصالت مصطلح حکماء و مفهوم وجود و ماهیت را نفهمیده است، به اصالت هر دو قائل است. در مقابل آن که در منبر مدرسه ی صدر گفت: نه وجود اصل است نه ماهیت، ولایت علی بن ابیطالب اصل است...»^۴. استاد آشتیانی در مورد هورقلیا نیز می نویسد مثال و اشباح فلکی در قوس نزول است؛ در حالی که بدن اخروی جسمانی و مقداری مربوط به قوس صعود

۱- هستی شناسی، جعفر سبحانی، ص ۷۳-۷۱.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲۹۹/۳.

۳- شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۱۸-۲۱۷.

۴- معارف، مرکز نشر دانشگاهی، آذر- اسفند ۶۴، ص ۴۸۲.

است.^۱ استاد آشتیانی می‌افزاید که شیخ احمد گاهی مفهوم و مصداق را اشتباه کرده، گوید شریک الباری قابل تصوّر نمی‌باشد، در حالی که برهان بر ردّ آن اقامه کرده‌اند.^۲ طبق نوشته‌ی استاد آشتیانی احساسی در وحدت وجود نیز اطلاق مفهومی را با اطلاق خارجی و وحدت عددی را با وحدت اطلاقی خلط کرده است.^۳

احساسی در مبحث اتحاد عاقل و معقول گفته است: «الاتحاد عندنا فی الحس الذی هو المرآت لالقوة المدركة.» آقای آشتیانی این را به گفته‌ی مجانبین تشبیه کرده است.^۴ این که کربن گوید ملاً اسماعیل اصفهانی نتوانسته است ایرادات احساسی را بر مشاعر ملاً صدرا جواب بدهد از اشتباهات کربن است و به نظر استاد آشتیانی حق همان است که حاج ملاً هادی سبزواری گفته است: «علم احساسی در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد...»^۵

اکنون که سخن از حاجی سبزواری به میان آمد، یادآوری این نکته بجاست که به قول استاد مطهری مرحوم سبزواری خیلی مصلح مآب بوده و کوشیده است تا خیلی چیزها را که به هم نزدیک هم نیست، نزدیک سازد و در نقل اقوال و نسبت دادن مطالب تسامح ورزیده و اشتباهاتی داشته. شاید علت آن باشد که مرحوم حاجی سبزواری کتاب در دسترس کم داشته و خود را بی‌نیاز از کتاب می‌انگاشته است؛ مثلاً در اسرارالحکم این عبارت را می‌خوانیم: «در بیان مذهب ثالیس ملطی و اتباعش، این‌ها دیدند محاذیری لازم می‌آید بر ارتسام صور در ذات واجب‌الوجود تعالی، قائل شدند بر ارتسام صور در ذات عقل کل و به این‌که علم حق به آن لوح و صورش حضوری است و به ذوات الصور حصولی است تا ذات اقدس فاعل و قابل نشود و محلّ کثرت صور علمیه نشود و محاذیر دیگر لازم نیاید؛ ولی بر این‌ها لازم آید که این علم قلم حق است اگر در عقل کل بدانند یا لوح حق اگر نفس کل بدانند این صور ا»^۶. ملاحظه می‌فرمایید که سبزواری چه نظریه‌ای به تالس منتسب می‌نماید و چه اشکالی بر او وارد می‌سازد که به راستی روح تالس از آن

۲ و ۱- معارف، مرکز نشر دانشگاهی، آذر- اسفند ۶۴، ص ۴۸۲.

۴ و ۳- همان، ص ۴۸۳.

۵- ص ۴۸۲.

۶- اسرارالحکم، ص ۱۱۱.

بی‌خبر است!

مسأله‌ی دیگری که در آن شیخ احسائی با مآصدرا و پیروانش اختلاف دارد بسط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیش بشیء منه است. او ایراد می‌گیرد که این‌ها خدا را هیولای عالم پنداشته‌اند و می‌افزاید: «اگر می‌گویند که من مقصود مآصدرا را نفهمیده‌ام دامادش مآلمحسن فیض که فهمیده است. او در کلمات مکنونه گوید همان‌طور که وجود ما بعینه وجود اوست هم‌چنین است صفات ما با فرق حادث و قدیم». ^۱ سیدکاظم رشتی شاگرد و جانشین شیخ احمد احسائی گوید: «چنان پنداشته‌اند که حضرت ایزد متعال هم‌چو دریا در موج و هر موجی منشأ تعینی و به هر تعینی مبدأ ظهور خلقی، پس تمامی موجودات حدود ذات مقدّس ایزدی می‌باشند و وجود حضرت حق تعالی عین وجود است و صرف شهود و موجودیت موجودات به حدود و مشخصات از وجود است» ^۲ و روشن‌تر افزوده است «حق سبحانه و تعالی را مادّة‌المواد پنداشته‌اند که قابل هر صورتی و تعینی است، اگرچه از اطلاق لفظ ماده تحاشی کنند و بر آن حضرت جایز و روا ندارند ولیکن این تحاشی لفظی است و اثبات معنوی، چه تعین به حدود مختلفه لازم دارد انفعال متعین را، و این‌که آن متعین محلّ این تعینات باشد... و آن لازم دارد تکتّر را در ذات چه... دو حالت او را حاصل شود یکی قبل التّعین دویم بعده... و لاحق شود او را نقایص به واسطه‌ی آن تعین، و آن باکمال مطلق منافی است» ^۳. سیدکاظم رشتی سپس مطلب را نقل به وجود منبسط و حق مخلوق به یا حقیقت محمدیه و عقل کل و قلم اعلی می‌نماید که این با واجب، واجب است و با حادث، حادث و با ممکن، ممکن و با قدیم، قدیم... که همان وجود لا بشرط است که به شرط لا مقید شود، وجود واجب است و چون بشرط شیء قید پذیرد وجود مقید حادث می‌شود. سیدکاظم سپس می‌افزاید: «این مذهب به حقیقت اسخف از مذهب سابق است و این قول افسد از قول اول است» ^۴. توضیح مطلب این‌که طبق قول اخیر لازم می‌آید ترکیب حق تعالی از وجود منبسط با این قید یا آن قید. و نیز

۱- الله‌شناسی، محمد حسینی تهرانی، ج ۳، ص ۳۸۱.

۲- شرح قسمتی از مناجات شعبانیه، ص ۱۰۶.

۳- همان، ۱۰۷.

۴- همان، ص ۱۰۸.

هنگامی که مخلوق اول را "عقل" می‌نامند، "عقل" کیست؟^۱ در ادامه‌ی مطلب می‌گوید عرفا ظهور حق را با ذات باری اشتباه کردند. حقیقت این است که خدا به چشم خودش، خودش را می‌بیند و روایت است که العبودیة جوهره کنهها الربوبیة.^۲

حاج میرزا محمدباقر [قهی همدانی] گوید: «جنس الاجناس و مطلق المطلقات چون نسبتش به همه‌ی موجودات یکی است و به هیچ یک نزدیک تر از دیگری نیست، پس همه شناسای او هستند و آن را نزد خود می‌یابند و از این بابت کسی را فخر و فضیلتی نیست. پس عارف و معروف و عابد و معبودی نمی‌ماند و این غیر از معرفة الله و معرفة مشیة الله است... گذشته از این‌ها عقیده به بسیط الحقیقه... با نعیم و عذاب نمی‌سازد و مطلق که مقید شود، باز هم باید صفات خود را داشته باشد؛ حال آن‌که می‌بینیم در موجودات صفت خدایی نیست». [پس فرض اطلاق و تقیید بسیط الحقیقه... در خارج و عینیت صادق نیست].^۳

در رساله‌ی دفاعیه‌ی شیخیه چنین می‌خوانیم: «اگر باید صفاتی که از برای ذات است و عین ذات حق تعالی باشد، ثابت کنیم، باید چگونه ثابت کنیم که زائد بر ذات نباشد و تعدد قدما لازم نیاید و مفهومات ذهنیه خود را خدا ننماید باشیم و مخلوقات خیالی‌هی خود را خدا نگفته باشیم. زیرا که ماها از علم جز دانش معهود بین الخلق و از صفات مشهوره فی الخلق ادراک نمی‌کنیم و بدیهی است که تمام مدرکات ماها مخلوقات ذهنیه‌ی خود ما می‌باشد. پس اگر آن‌ها را عین ذات خدا بگوییم فی الحقیقه خلقی را خدا نامیده‌ایم».^۴

این عبارات نشان می‌دهد که متفکران شیخی میان عرفان و فلسفه و کلام و حدیث گیر کرده بودند و متوجه مشکلات و درصدد حل آن‌ها بودند. آن‌ها بعضی حرف‌های تازه زده‌اند: "تکامل زمان"، "تحقق امامت در تاریخ"، و این که هرچه ترکیب پیچیده‌تر

۱- شرح قسمتی از مناجات شعبانیه، ص ۱۰۹.

۲- همان، ص ۱۱۳.

۳- الرسائل (۳)، الحاج محمد باقر الشریف الطباطبایی (۱۲۳۹-۱۳۱۹ ه.ق)، مشهد، (۱۴۰۳ ه.ق) ص ۱۹۲-۱۸۴.

۴- کشف المراد، ناشر الف حکیم هاشمی، ص ۱۲۸.

باشد موجود عالی تر و وجود در آن قوی تر است. سیدکاظم گوید: «هرگاه بصیرتی باشد بیند که لحوق عوارض سبب زیادتی وجود شیء می شود نه معدومیت»^۱. البته بر این نظریه‌ی ملاحظه‌را که «نفوس انسانیّه مأخوذ از این مواد جسمانیّه‌ی زمانیه است» ایراد گرفته‌اند که برخلاف کتاب خدا و اخبار ائمه است.^۲

شیخیه مسائل و اشکالاتی مطرح کرده‌اند، اما پاسخ‌هایی که به آن دشواری‌ها داده‌اند به وضوح صورت مسأله‌ها نیست. میرزا آقاخان کرمانی که از ابهام‌انگیزی‌ها و تاریک‌اندیشی‌های قرون وسطایی به تنگ آمده بود با لحنی خشمناک و تمسخرآمیز می‌گوید: «باید اسفار ملاحظه‌را شیرازی و شرح‌الزبیر شیخ احمد احسائی و آثار حاجی سیدکاظم رشتی و حاج کریم‌خان را خواند و... پای درس میرزا محمد اخباری و حاج مآلهادی سبزواری نشست تا فهمید از آن چه گفته‌اند خود یک کلمه نفهمیده‌اند. من که بعضی از پزندگان این آش را دیده و بافندگان این قماش را شناخته‌ام و خود روزی از هر دو چشیده و بافته‌ام، عرض می‌کنم هرکس که به آنان روی آورد، گرسنه و سرگردان ماند و از هر علمی بی‌خبر گشته... همه چیز بر او مجهول و تکلیفش نامعلوم شده است»^۳.

به نظر بنده آن چه در عبارات تند میرزا آقاخان «قماش بافی و آشپزی» تعبیر شده، در واقع مقدمات آن در روایات و مستندات است که این متفکران بر آن تکیه می‌کنند. اگر بافندگی است، تار و پودش موجود بوده و اگر پخت و پز است بنشن و سبزی‌اش سابقه داشته است. اگر سیدکاظم کوچه‌ها و خیابان‌های بهشت را نام برده، مگر نه آن که زمینه‌ی روایاتش در بحارالانوار موجود است.

ملاحظه‌را از آیه‌ی «و تری الجبال جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب»^۴ استدلال به حرکت جوهریه می‌کند؛ حال آن‌که این وصف قیامت است. و بعضی پیروان او از آیه‌ی «فلما تجلی ربّه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صَعِقاً»^۵ می‌خواهند وحدت وجود در بیاورند. حال

۱- شرح قسمتی از مناجات شعبانیه، ص ۱۰۸.

۲- ارض ملکوت، هانری کربن، ترجمه‌ی ضیاءالدین دهشیری، ص ۳۳۱.

۳- اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، فریدون آدمیت، ص ۱۷۹.

۴- نمل، ۸۸.

۵- اعراف، ۱۴۳.

آن‌که بیش‌تر بر کثرت دلالت دارد. در همین آیه "رب"، "موسی"، "تجلی"، "جبل"، "اندکاک جبل"، "بی‌خود شدن موسی" و سپس "به خود آمدن او"، "توبه‌ی او"، گفتگوی موسی با خدا و وجود مؤمنین اثبات شده است که این‌ها همه موضوعات و موجودات جداگانه است و آن مطلب تجلی و این‌که خدا فاعل بالتجلی است (طبق اصطلاح عرفا و فیلسوفان اسلامی متأخر) از این آیه بیرون نمی‌آید. بعضی تشبثات شیخ احسای و سیدکاظم به قرآن نیز از همین قبیل است.

و نیز کسانی مثل ملاصدرا و شیخ احمد احسای کوشیدند تا در بیان عقاید خود برای تقریب ذهن متشرعان و بستن دهان معترضان متوسل به احادیث شوند و این خود نوعی نوآوری و "حرکت طفره‌ای غیرجائز" بود در محیط راکد اندیشه‌ی آن روز، و البته از لحاظ مذهبی تأثیر ماندگار داشت و اثرش مثل سالک یا آبله بر چهره‌ی عقاید باقی مانده است. تفلسف احسای مثل فلسفه‌های قرون وسطایی دیگر است. نه کم‌تر، نه بیش‌تر، مثلاً کسانی گفته‌اند که همه چیز ذهنی است. احسای می‌گوید: همه چیز عینی است. اصالت وجود و ماهیت با هم یک جور ایدئالیسم معکوس است. یا مثلاً ملاصدرا با فرض کردن این‌که جسم یعنی بُعد، خواست مسأله‌ی معاد جسمانی را حل کند و ماده را کنار بگذارد. شیخ احمد یک جسم لطیف هورقلیایی فرض کرد که فرقی با مکان اصیل و قدیم محمد بن زکریا رازی و جسم = بُعد (نظر ملاصدرا و دکارت) این است که جسم هورقلیایی هرکس انحصاری خود اوست، نه این‌که یک فضای متجانس باشد. اگر مستقل از کشمکش‌ها و تعصبات فرقه‌گرایانه یا شخصیت پرستانه به اندیشمندان و آثار آن‌ها نگاه کنیم درک بهتری از گذشته‌ی فرهنگی خودمان خواهیم داشت.

فقراتی از نقد مکتب احساسی بر مکتب ملاصدرا

پس از چاپ مقاله‌ی «بحث انتقادی در نقد شیخیه بر حکمت متعالیه» مندرج در شماره‌ی آذر - اسفند ۷۹ آن مجله، اخیراً به یک مجموعه‌ی چهار مجلدی تحت عنوان «مباحثی پیرامون آیه‌ی شریفه‌ی بقیة الله خیر لکم ان کنتم مؤمنین» تألیف حاج سید احمدپور موسویان^۱ برخوردیم که چون حاوی نکات روشن‌کننده‌ای درباره‌ی دیدگاه‌های فلسفی مکتب شیخ احمد احساسی و نقاط مورد اختلاف آن با مکتب ملاصدرا است، شایسته به نظر آمد که فقراتی از آن را تلخیص کنم و به عنوان تکمله‌ی مقاله‌ی پیش‌گفته تقدیم دارم. در این گفتار، مجموعه‌ی چهار مجلدی مذکور را اختصاراً بقیة الله می‌نامیم. اینک آن نکات:

□ نفس هیچ‌گاه تجرد حقیقی پیدا نمی‌کند، بلکه تجرد نسبی پیدا می‌کند. این از اشتباهات بزرگ حرکت جوهری ملاصدراست [که نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند] حرکت جوهری هر چیزی در جوهر خود آن شیء است. ماده‌ی جسمانی در جسمانیت خود تکامل پیدا می‌کند، اما هیچ‌گاه از جسمیت خود خارج نمی‌شود. نفس هیچ وقت جسم نبوده است و جسم تا هست جسم است.^۲

□ این هم اشتباه است که ملاصدرا گفته است: «کَلَّمَا امَعِنَتِ النَّفْسُ فِي الْقُوَّةِ وَالْحَيَاةِ وَالْكَمَالِ، مَعِنَ الْبَدَنِ فِي الضَّعْفِ وَالْمَوْتِ وَالزُّوَالِ، حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَتْ غَايَتَهَا فِي الْاِسْتِقْلَالِ، اِنْعَدَمَ الْبَدَنُ

۱- انتشارات باقری، مشهد، ۱۴۰۵ ه.ق.

۲- بقیة الله، ج ۳، ص ۷۰-۶۹.

بالکئیة و زال»^۱.

□ در اصطلاح شریعت به همه‌ی مراتب غیبی انسان، از مثال به بالا، روح گفته می‌شود.^۲

□ سنگ را آب کن، می‌شود شیشه. شیشه را آب کن، می‌شود بلور. بلور را آب کن، می‌شود بلورِ سوزنده. بلور سوزنده را آب کن، می‌شود الماس!^۳

□ گفته‌اند که شیخ احمد آحسایی برای معادی که گفته، دلیل عقلی ارائه نکرده است، ظاهراً خودش هم مدّعی نبوده است که این مطالب را با دلایل عقلی بتواند اثبات کند. نحوه‌ی بیان بزرگان ما (شیخیه) حکمت است طبق قول ائمه، نه ارسطو.^۴

□ ما هم درخت هستیم. هیچ فرق ندارد؛ آن‌چه می‌خوریم، می‌آشامیم، تنفس می‌کنیم درست مانند درخت است از جهت فعل و انفعال‌هایی که دست می‌دهد؛ تفاوت فقط در لطافت است. حیات نباتی غلیظ‌تر است. پیکره‌ی حیوانات، درختِ کامل‌تری است.^۵

□ مرتبه‌ی حیوانیت در طول مرتبه‌ی نباتی است. روح حیوانی استخراج شده از همین نبات است، آثار حیوانیت هم دارد: می‌بیند، می‌شنود، می‌رود، می‌آید. در روی کره‌ی خاکی و عالم عنصر، دانشمندان نباید دنبال عقل [مجرد] بگردند.^۶

□ حیات نباتی، صافی عناصر است.^۷

□ در دوران امام زمان [عج] با شرایط زمان اقتضا می‌کند که آن مرتبه و آن بدن اصلی [مرتبه‌ی سوم لطافت جسم] بالفعل شود و بر این بدن غالب شود.^۸

□ خود زمان لطافت پیدا می‌کند. زمانی‌ها هم به تبع زمان لطافت پیدا می‌کنند.

۱- بقیة‌الله، ج ۳، ص ۷۲.

۲- همان، ص ۲۳۳، ۸۳، ۲.

۳- همان، ص ۱۳۳.

۴- همان، ص ۱۴۱.

۵- همان، ص ۱۵۵.

۶- همان، ص ۱۵۶.

۷- همان، ص ۱۵۷.

۸- همان، ص ۱۵۸.

به حدّی می‌رسند که آن مرتبه [لطف مرتبه‌ی سوم] برای ایشان فعلیت پیدا می‌کند. چیزهایی می‌بینند که دیگران نمی‌بینند.^۱

□ فرق ما با درخت این است که ما گویی درخت متحرک هستیم. در آن روح نباتی‌ای هست که غلیظ‌تر است از روح نباتی در ما.^۲

□ تمام نباتات، انسان‌ها، حیوانات تکامل و مراتب روح نباتی است. روح حیوانی، استخراج شده از همین روح نباتی است که می‌بیند و می‌شنود. انسان هم همین‌طور، در این جا جز روح نباتی چیز دیگری نیست.^۳

□ عالم دنیا پی در پی لطافت می‌یابد تا برسد به عصر ظهور.^۴

□ در این جا لباس عنصری را لازم دارد، بعداً لباس برزخی را؛ و در قیامت لباس برزخی را هم عوض می‌کند و بدن اخروی می‌پوشد.^۵

□ ملاًصدرا می‌گوید که هر شیئی ترقی و تکامل پیدا می‌کند، از حقیقت خود خارج می‌شود و مبدل به حقیقت دیگری می‌گردد.^۶

□ نفس، در ابتدای پیدایش، ماده و طبیعت است، اما همین ماده و طبیعت تکامل پیدا می‌کند و می‌رسد به روحانیت و حتی بسیط می‌شود... درحالی که شیء در مراتب کمال خود هر قدر پیش برود از حقیقت خود خارج نمی‌شود.^۷

□ نزد حکمای آل محمد [یعنی شیخیه] جسد مقابل روح است.^۸

□ جسم سه مرتبه دارد: جسم دنیایی، جسم هورقلیایی و جسم اخروی^۹ که هر یک عناصر خاص خود را دارند.^{۱۰}

۱- همان، ج ۲، ص ۲۹۶.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۵۴.

۳- همان، ص ۱۵۶.

۴- همان، ص ۱۷۹.

۵- همان، ص ۲۰۰.

۶- همان، ص ۲۲۱.

۷- همان، ص ۲۲۲.

۸- همان، ص ۲۳۱.

۹- همان، ج ۲، ص ۳۲۳.

۱۰- همان، ج ۴، ص ۹۷.

□ فان قلت: ظاهر کلامک هذا ان الجسد الاول لا يُعاد و يلزم منه القول بنفى المعاد الجسماني، قلت: ليس حيث تذهب، لأننا نريد بالجسد الثاني المعاد هو هذا الجسد المرئي الملموس بعينه، و هو جسد الآخرة و لكنه يُكسر و يُصاغ صيغَةً لا تحتل الفساد و الخراب^۱.

□ در نظر شیخیه، عالم مثال مجرد نیست و ماده دارد. در نظر فلاسفه حال مثال مجرد از ماده است و صورت محض است^۲.

□ روح حیوانی همان جسم فلکی است^۳.

□ حتی ماوراء علم طبیعت یعنی عالم مثال جسم است، عالم نفس و خود نفس هم جسم است^۴.

□ ملائکه هم مراتب دارند: ملائکه‌ی عنصری در قیامت نمی آیند. ملائکه‌ی فلکی به قیامت نمی آیند. ملائکه‌ی برزخی به قیامت نمی آیند، فقط ملائکه‌ی نفسانی (که این ملائکه‌ی لطیف هم جسم اند) به قیامت می آیند^۵.

□ انّ النفس و ما فيها من الصّور العلمیّة، اعلى الأجسام الأرضیّة^۶.

□ حتّی تب هم جزء اشباح است؛ افعال است؛ ممکن است فعل چند سلول با یکدیگر باشد؛ یا چند حقیقت با یکدیگر. می توانیم بگوئیم اسفل عالم هورقلیا همین بیماری ها و سلامت ها و آثاری است که در این اندام یا اندام کلّ جهان دیده می شود و بروز می کند^۷.

□ عناصر هورقلیا الاربعة... اشرف من عناصرالدنيا سبعین مرّة^۸.

□ روحی که از بدن خارج می شود جسم حقیقی انسان است مرکب از هیولا و مثال که حامل طبیعت مجرد، نفس و عقل است و انسان حقیقی هموست. این جسم در رتبه‌ی محدّدالجهات [فلک نهم] است و این جسم حقیقی هرگز از روح جدا نمی شود (بلکه روح خود همان است) و آن چه در قبر می ماند جسد ثانی مرکب از عناصر هورقلیایی است و

۱- بقیةالله، ج ۳، ص ۲۴۰.

۲- همان، ص ۲۴۵.

۳- همان، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۴ و ۵- همان، ص ۲۴۸.

۶- همان، ص ۲۵۰.

۷- همان، ص ۳۳۴.

۸- همان، ص ۲۶۹.

آنچه از عناصر معمولی است فانی می‌شود.^۱

□ اهل تفکیک همان سخنان بزرگان ما (شیخیه) را گفته‌اند، ناقص، نارسا، ناتمام و مشوش با بعضی اشتباهات.^۲

مؤلف به نام شیخ مجتبی قزوینی از سران اهل تفکیک و نام کتاب او بیان‌الفرقان فی معادالقرآن اشاره می‌کند^۳ و می‌نویسد خود نیز در درسش حاضر شده است. البته هم‌چنان‌که مؤلف خود نیز تصریح کرده است اهل تفکیک در اصل نه نظریات ملامدرا را قبول دارند و نه نظریات شیخیه را.

□ شیخ احمد تصریح دارد که آن جسد آخرتی که او قائل است، اگر وزن شود، معادل همین جسد دنیوی است، بدون ذره‌ای کم یا بیش.^۴ با این وصف او را کافر شمرده‌اند «ولکن متی کنت کافرا جاهلا بالمعاد وانا ادعی بانه ما احد عرف ذلک قبلی، وقد وقف علماء العجم علیها ما طعن فیها الا جاهل بمعنی قولی او معاند منکر الحق»^۵.

□ شیخ احمد جای دیگر نیز گفته است: «اصطلاح از من است مراد را هم از من بگیرید، بعد به گردن من بگذارید»^۶. به نظر شیخ احمد، ملامدرا گاهی احادیث را درست فهمیده است، آن‌جاست که طبق فطرت الهیه حرف زده است، اما هر وقت که روی آموخته‌هایش از عرفا و فلاسفه، آیات و روایات را بیان می‌کند دچار تناقض می‌شود.^۷

□ حیاتی که از ترکیب ضعیف‌تر [یعنی از عناصر دنیوی] گرفته شده است با انحلال جسد دنیوی از بین می‌رود، حیاتی که از ترکیب شدیدتر گرفته شده است باقی می‌ماند چون بعد از مرگ دنیوی هم امداد به او می‌رسد.^۸

□ در جسد آخرتی حیات چندان قوی است که مؤمن در بهشت با دیوار بهشت

۱- بقیه‌الله، ج ۳، ص ۲۷۷-۲۷۳.

۲- همان، ص ۳۰۶.

۳- همان، ص ۲۹۹-۲۸۱.

۴- همان، ص ۲۹۳.

۵- همان، ص ۲۹۴.

۶- همان، ج ۴، ص ۵.

۷- همان، ص ۹۴.

۸- همان، ص ۱۰۰-۹۹.

حرف می‌زند، و تصرف در اشیاء می‌کند. نمونه‌ی جسد اخروی در دنیا، پیرهن یوسف است که چشم کور یعقوب را بینا کرد و در اصل، همان پیراهنی بود که جبرئیل برای ابراهیم آورد که پوشید و میان آتش نسوخت.^۱

□ حرکت جوهریّه در نظر شیخ احمد امداد و استمداد است و برای هیچ موجود مادی یا عقلی توقف و رکودی نیست.^۲

□ مآلصدر را می‌گویند که طبیعتی عین حرکتند وقتی که به تجرّد رسید مستقل و ثابت می‌شود، حال آن‌که مگر می‌شود مخلوق لحظه‌ای بی‌نیاز از خالق باشد؟^۳ طبق نظر شیخیه با فرض مآلصدر باید به خالقیت و مخلوقیت خاتمه داد. بلی اگر کسی تجرّد را پذیرفت نظم و ناظم را پذیرفته است اما این کافی نیست.^۴

□ این درست نیست که برای جوهر حرکت است. برای جوهر تحرّک هست و آن هم حاصل طبیعت نیست، بلکه هر جسدی در رتبه‌ی خاصّ خودش از خدا استمداد می‌کند و امداد می‌شود.^۵

□ قِدَم و حدوث با هم است و این‌که مولوی بحث حدوث و قدم سنی و فلسفی را با «درون آتش رفتن سنی و نسوختن» حل کرده، صحنه‌ی ساختگی است.^۶ حدوث زمانی برهانی ندارد.^۷ همه حادثند، حتی عقول حادثند، یعنی مسبوق به محمّد و آل محمّدند.^۸

□ مآلصدر حرکت جوهریّه را از عرفا گرفته و تحت اصولی در آورده که همه‌اش بی‌اصل است.^۹ حرکت جوهری مفسّر مسأله‌ی حدوث و صدور نمی‌تواند بود، زیرا حرکت فرع صدور و حدوث این موجود است.^{۱۰}

۱- بقیةالله، ج ۴، ص ۱۷۰-۱۶۷.

۲- همان، ص ۱۸۳.

۳- همان، ص ۲۲۲.

۴- همان، ص ۲۸۵.

۵- همان، ص ۲۳۵.

۶- همان، ص ۳۴۶-۳۴۱.

۷- همان، ص ۳۴۶.

۸- همان، ص ۳۸۳.

۹- همان، ص ۳۶۱.

۱۰- همان، ص ۳۶۲.

□ این که به شیخ احمد نسبت داده‌اند که وجود و ماهیت هر دو اصیل است. بدین معناست که وجود ماده است و ماهیت صورت، و البته تأصل هر دو در عرض هم نیست، در طول هم است. جعلی که به وجود تعلق گرفته اولاً و بالذات است و جعلی که به ماهیت تعلق گرفته، متفرع بر آن است. هر دو تحقق دارند و هر دو متعلق جعل اند.^۱

در پایان این گفتار شاید مناسب باشد که داوری و اظهار نظر یکی از برجسته‌ترین متخصصان حکمت صدرایی معاصر را درباره‌ی انتقادات شیخ احمد احساسی بر ملاصدرا بیاوریم تا نحوه‌ی برخورد صدرائیان با نقد شیخیه بر حکمت متعالیه معلوم شود:

«شیخ احمد احساسی به خواهش ملامشهد شبستری شرحی بر الحکمة العرشیه نوشته و کلمات آخوند ملاصدرا را به خیال خود رد کرده است ولی همه اشکالات او ناشی از بی‌اطلاعی وی در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است. شیخ احمد مردی خیالباف و منحرف و کج سلیقه و پرمدعا و آشوب طلب و ریاست مآب است. در لباس زهد منغم در دنیا بود. او آنچه در فن منقول صرف، بدون مداخله در معقولات، آن هم به مشربی نزدیک به مسلک اخباری، نوشته است قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او به علوم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه در عقاید و معقولات نوشته خالی از اعتبار و مملو از هفوات است. واقعاً دلخوش کردن به چند اصطلاح مهول نظیر معراج هورقلیایی، معاد هورقلیایی، شهر جابلقا و بلد جابرسا... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آن همه اختلافات گردید...»

حکیم محقق ملا اسماعیل اصفهانی به تمام ایرادهای شیخ احمد جواب داده است. شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیه و حواشی اسرارالآیات (سنه ۱۳۱۰ ه. ق به چاپ سنگی) موجود است... شیخ احمد بر مشاعر نیز شرح نوشته است که ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا زین العابدین نوری در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده‌اند»^۲.

۱- بقیةالله، ج ۴، ص ۳۴۰، ۲۲۷. در کتاب فلسفه محمدعلی گرامی آمده است: ما دلیلی بر اعتقاد شیخ احساسی بر دو واقعیت وجود و ماهیت پیدا نکردیم بلکه در یکی از تألیفاتش به وضوح فهمانده که یکی اصل و دیگری اعتباری است (ص ۸۰).

۲- مقدمه‌ی سید جلال‌الدین آشتیانی بر المظاهر الالهیه، ص ۳۲-۳۰.

آورده‌اند مآل‌علی نوری و شیخ احمد احسائی با هم در مجلس فتح‌علی شاه بودند و فتح‌علی شاه امر اصفهان را به فرهاد میرزا تفویض کرد. شیخ احمد در تعریض به قاعده‌ی حکما که گویند: «معطى الشیء لا یکون فاقداً له» گفت: «ملک اصفهان از آن فرهاد میرزا می‌باشد». مآل‌علی نوری گفت: «شاه حکومت اصفهان را به فرهاد میرزا تفویض کرد نه بنای اصفهان را»^۱.

در همان کتاب آمده است که شیخ احمد چوبی را شکست و در تعریض به وحدت وجودیان گفت: «فقد کسرت الله»^۲!

۱- الحکمة المتعالیه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، ص ۶۹۹، حاشیه.

۲- همان، ص ۷۰۰ والاسفار العقلیه، حاشیه.

نکته‌گیری بر مآلصدر از معاصران او تا معاصران ما

حمله‌ی بنیان‌کن غزالی کمر اندیشه‌ی فلسفی را در خارج از ایران و در دنیای تسنن شکست اما در ایران و در عالم تشیع تفکر فلسفی در شکل تفکر عرفانی و شرح و تعلیقه‌نویسی بر متون فلسفی ادامه داشت. مکتب اشراقی نیز که به دست شیخ اشراق بنیان‌گذاری گردید، سیر موازی خود را ادامه می‌داد و میراث این همه به دست میرداماد و شاگرد برجسته‌تر از خودش مآلصدرا^۱ رسید. این متفکر بزرگ با ترکیب، تلفیق، بازسازی و بازنویسی و ابتکار در مسائل فلسفی حکمت متعالیه را پدید آورد که به تدریج گسترش یافت تا آن‌که رفته‌رفته تمام عرصه‌ی اندیشه فلسفی را در چهار قرن گذشته فراگرفت. البته در این مدّت مکتب مآلصدرا منتقدان درشت و ریزی چه از درون و چه از بیرون داشته است که این جانب در مقامات متعدّدی نام مهم‌ترین آن‌ها را با رئوس مطالبی که گفته‌اند، عرضه کرده‌ام. در این گفتار از یادداشت‌های دیگری که اخیراً فراهم آمد و نیز مستدرکات آن چه پیشتر به قلم نیامده، گردشی خواهیم داشت در مسیر نکته‌گیری بر مآلصدرا از معاصران او تا معاصران ما که امید است برای علاقه‌مندان بی‌فایده نباشد. بدیهی است که نویسنده از هرگونه اصلاح و تصحیح که اهل نظر مطرح فرمایند، استقبال می‌نماید.

ما قبلاً بگومگوهای شیخیّه و پیروان مآلصدرا را بررسی کرده‌ایم^۲. در این جا

۱- متوفی ۱۰۵۰ ه.ق.

۲- مجله‌ی معارف، ش ۵۴، ۵۱.

مناسب است اختصاراً نکاتی از شرح مشاعر نقل کنیم. من جمله از شیخ احمد احسائی نقل کرده‌اند که موجودیت اشیاء به نفس ماهیت، مستلزم امتناع حمل شایع است.^۱ و نیز شیخ احمد گوید: «ملاصدرا از راه وجوه جزئی متشخص از کلی عام ذهنی استدلال کرده است بر این که یک فرد متشخص به ذات باید وجود داشته باشد و آن ماهیت ذهنی یا ماهیت به انضمام چیز دیگر نیست بلکه باید امر خارجی باشد که وجود است و اشکال گرفته که این علم اخبار است نه علم عیان، و گوینده‌ی این سخن، گفتار و دریافت‌هایش منحصر در مفاهیم است. زیرا اگر منشأ تشخص از علل وجودات باشد تشخص با آن نمی‌باشد و اگر منشأ تشخص را علل ماهیات قرار دهد، آن چه را جای دیگر نفی کرده، این جا اثبات نموده است»^۲.

و نیز گوید: «ملاصدرا اصالت وجود در اعراض را دلیل بر اصالت وجود به طور مطلق گرفته است». آن‌گاه شیخ احمد بر ملاصدرا اعتراض می‌نماید که خود او گفته برای معروض مرتبه‌ای از تحقق وجود ندارد که با عروض عارض تغییر کند و نامش عوض شود. (زید ابیض چه ابیض باشد؛ چه نباشد، زید است). شارح لاهیجانی این استدلال ملاصدرا را از شواهد دانست تا رفع اشکال شیخ احمد بشود. آشتیانی گوید: «جدا کردن استدلال به جوهر و عرض در مبحث اصالت وجود معنی ندارد»^۳.

اگر وجود را موجود بگیریم در این صورت آن خود وجود خواهد بود، در حالی که هر شیئی دیگر دارای وجود خواهد بود. پس وجود به یک معنی بر هر دو اطلاق نمی‌شود.^۴ این اشکال را چنین جواب داده‌اند که وجود در هر دو مورد به معنی ثبوت است. شیخ احمد گوید: «محمول یا یک معنی بسیط است که در فارسی به هست تعبیر می‌شود و یا چیزی است که دارای وجود به معنی اعم است که این قسم تعبیر دیگری است از موضوع [نه محمول]»^۵.

۱- شرح رساله المشاعر، تصحیح آشتیانی، امیرکبیر، ص ۵۸.

۲- همان، پیش‌گفته، ص ۶۹.

۳- همان، ص ۴-۷۳ و نظر به ص ۷۱.

۴- همان، ص ۹۱-۹۰.

۵- همان، ص ۹۳.

و این‌که قائلان به اصالت ماهیت، اتصاف ماهیت به وجود را در ظرف تحلیل عقلی دانسته‌اند، بدین‌گونه دفع می‌شود که خود این اتصاف بدون تعمل و اختراع نوعی وجود است.^۱ شیخ احمد کلمه‌ی «تعمل» را به صنع (ساختگی و تکلف) تفسیر کرده، درحالی‌که این بدین معنی است: «وجود شیئی در نفس الامر ثابت است نه این‌که یک اعتبار پنداری باشد؛ آن‌گونه که میرداماد گفته است»^۲.

گفته‌اند اگر نفس ذات ماهیت بدون حیثیتی از حیثیات مجعول باشد، لازم می‌آید که ماهیت متقدم به جعل جاعل [باشد] و جاعل در قوام ماهیت اعتبار شود... در حالی‌که ما تصور می‌کنیم کثیری از ماهیات را به تمام حدود نمی‌دانیم آیا وجود خارجی دارند یا ندارند^۳. شیخ احمد اعتراض کرده است که عدم علم به جاعل نسبتی با مجعول نبودن ندارد^۴.

نیز شیخ احمد گفته است هم‌چنان‌که ذات واجب ماهیت ندارد، فعل او هم باید همان طبیعت را داشته باشد و یا برعکس. وقتی اشیاء ماهیت دارند ذات واجب باید به طریق اولی و اکمل داشته باشد. استاد آشتیانی جواب داده‌اند: «آخوند عرب (شیخ احمد احسایی) فعل را با مفعول اشتباه گرفته و خود را در مخصصه انداخته است»^۵.

این‌که مآصدرا گفته است: «وجود بالحقیقة حق متعال است و ماسوای او هالک‌اند»^۶؛ شیخ احمد چنین معنی می‌کند که ماهیات هالکند و وجودات اشیاء مغایر حق تعالی نیست و همین حدود پنداری (ماهیات) برخیزد، چیزی جز حق نمی‌ماند. پاسخ داده شد که وجودات اشیاء فقط حیثیت ربط است، لاغیر^۷.

احسایبی اطلاق روح را در احادیث به معنی مجرد نمی‌پذیرد. مآاسماعیل [واحدالعین] گوید: «شیخ از فرط دیانت و امانت در دین هرچه از اقوال حکما را نفهمیده،

۱- شرح رساله المشاعر، تصحیح آشتیانی، امیرکبیر، ص ۱۲۹.

۲- همان، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۳- همان، ص ۱۵۹.

۴- همان، ص ۱۶۰.

۵- همان، ص ۱۸۲.

۶- همان، ص ۲۵۱.

۷- همان، ص ۲۵۳.

رد کرده است». آقای آشتیانی می نویسد: «حسن ظنّ شارح [ملاً اسماعیل] به فرط دیانت شیخ، مسامحه آمیز است. چرا که اگر چنین بود، گزافه نمی گفت»^۱. شارح در تأیید معنی "مجرد" برای روح، حدیثی نقل کرده که گوید حضرت علی (ع) به کمیل فرمود: «نفس چهار تاست: نامیه نباتیه، حسیه حیوانیه، ناطقه قدسیه و کلیه الهیه؛ و هر یک چند قوه و دو خاصیت دارد...» که عیناً عبارات طبیعیات قدیم است و هرگاه ناقد بصیر این عبارات را به عنوان روایت صحیح نپذیرد پربی راهه نرفته است. وانگهی در بعضی احادیث لفظ "روح" و در بعضی لفظ "نفس" آمده است^۲.

این که در حکمت متعالیه می گویند: «برهان حدوث اجسام تجدد طبیعت آنهاست و نیز تجدد صورت جوهریه آنهاست که در جسم ساری است»^۳. شیخ احساسی گوید: «صورت و ماده با هم جسم است. پس چی در چی سریان پیدا کرده»؟^۴ و نیز در حکمت متعالیه گویند: «الجوهر الصوری الساری ابدأ فی التحول والسیلان والتجدد والانصرام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها لأنّ الذاتی لا یعلل»^۵. احساسی بر همین نکته ی اخیر معترض است و می گوید: این که حکما گفته اند: «ما خلق الله المشمش مشمشاً» معلوم نیست درست باشد، بلکه «خلق الله المشمش»! جواب داده شده که شیخ در این جا جعل بسیط و مرکب را اشتباه گرفته است^۶.

در حکمت متعالیه گفته اند: «با طبیعت متجدد و ذات سیال اشیاء ربط حادث و قدیم توجیه می شود»^۷. شیخ احمد گوید: «این درست نیست زیرا ارتباط میان حادث و قدیم، خود حادث است. آن چه واقع می شود، ارتباط بین فعل و اراده ی خداست که هر دو حادث است». شارح گوید: «احساسی رعایت ادب نکرده است»^۸.
برخورد شارحان و پیروان ملاًصدرا با شیخ احمد یکی و دوتا نیست. آورده اند:

۱- شرح رساله المشاعر، تصحیح آشتیانی، امیرکبیر، ص ۳۲۷.

۲- همان، ص ۳۳۰.

۳- همان، ص ۳۴۳.

۴- همان، ص ۳۴۴.

۵- همان، ص ۳۴۴.

۶- همان، ص ۳۴۶.

۷ و ۸- ص ۳۴۷.

مآعلی نوری و شیخ احمد احسائی با هم در مجلس فتح‌علی‌شاه بودند و شاه حکومت اصفهان را به فرهاد میرزا تفویض کرده بود. شیخ احمد گفت: «به مقتضای معطی شیخی فاقد آن نیست، شاه باید مالک اصفهان باشد». حکیم نوری گفت: «شاه ساختمان اصفهان را واگذار نکرده، بلکه حکومت اصفهان را واگذار کرده و هم‌اکنون نیز صاحب اختیار حکومت هست»^۱ و نیز آورده‌اند شیخ احمد احسائی قطعه چوبی را به دست گرفت و شکست و گفت: «خدا را شکستم!» و منظورش طعن بر وحدت وجود بود و خواسته‌اند بی‌ذوقی یا عدم ادراک او را برسانند.^۲

بعضی تقسیمات وجود (مانند واجب و ممکن، مادی و مجرد، معلول و علت) با تشکیک وجود قابل توجیه است زیرا مابه‌الاشتراک در آن‌ها همان مابه‌الامتیاز است اما بعضی تقسیمات (مثل واحد و کثیر) به این صورت قابل توجیه نیست.^۳

در اقوال فلاسفه قبل از صدرالمتألهین گاهی مواردی پیدا می‌شود که فقط با اصالت ماهیت سازگار است و مواردی پیدا می‌شود که فقط با اصالت وجود می‌سازد^۴ و بیش‌تر مباحث براساس اصالت ماهیت بود و حتی از بعضی مباحث خود او استشمام همین معنا می‌شود.^۵

خود مآصدرا مدّت‌ها شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می‌کرده است تا این‌که خداوند هدایتش نمود و فهمید آن‌چه در عینیت واقعیت دارد، وجود است (وانی کنت شدید الذب عن تأصل الماهیات و اعتباریة الوجود حتی هدانی ربی و ارانی برهانه...). از معاصرین، مرحوم میرزا جواد آقا تهرانی دلایل اصالت وجود و ردّ و نقد آن را و نیز دلایل اصالت ماهیت را دسته‌بندی کرده و چون لحنش عالمانه و مؤدبانه است خلاصه‌ای از آن را از کتاب عارف و صوفی چه می‌گوید؟ نقل می‌کنیم تا نمونه‌ی خوبی از نقد اهل تفکیک بر مکتب مآصدرا به دست داده شود:

۱- اسفار، چاپ حسن زاده، آملی، حاشیه، ج ۱، ص ۶۹۹.

۲- همان، ص ۷۰۰.

۳- شرح نهاییة الحکمة، مصباح یزدی، ص ۱۴۷، ۱۴۳.

۴- همان، ص ۵۵.

۵- همان، ص ۱۵۳.

اصالت وجودیان گویند: «اگر وجود اصیل نباشد، هیچ شیئی از حد استواء (نسبت مساوی به وجود و عدم) خارج نمی‌شود». جواب این است که استواء ماهیت مربوط به مفهوم آن است اگر مصداق خارجی آن واقعیت داشته باشد، (آن چنان که اصالت ماهیتی‌ها می‌گویند) به هیچ اشکال و محذوری برخورد نمی‌کنیم؛ چنان که میرداماد فرموده: «نفس قوام مهیت مصحح حمل وجود است» و هرچه اصالت وجودی در باب وجود بگوید درباره‌ی ماهیت می‌توان گفت.

اصالت وجودیان گویند: «اگر وجود اصیل نباشد و اعتباری باشد، هیچ وحدتی در عالم واقع تحقق نمی‌یابد زیرا ماهیات ذاتاً متغایر و متکثرند، به علاوه دلایل توحید (ذاتی، صفاتی و افعالی) تنها با اصالت وجود تمام است». در جواب گفته می‌شود صحت حمل مستلزم اصالت وجود نیست. زیرا مفهوم ماهیت‌ها متغایرند و در خارج مصداق ممکن است اتحاد داشته باشند یا بیابند. اما بر دلیل توحید از راه اصالت وجود هم می‌توان از جانب خصم اشکال کرد که دو وجود واجب بسیط متمایز و متباین به تمام ذات بسیط فرض می‌کند چنان که قول به تباین به تمام ذات بسیط در وجودات از حکمای مشاء نقل شده است. به علاوه با فرض قبول قول اصالت وجودیان در این مورد، تنها اصالت وجود در مورد باری تعالی ثابت خواهد شد نه ممکنات (آن چنان که پیروان ذوق التاله گویند). اصالت وجودی‌ها می‌گویند: «وجود منبع هر خیر و شرف است». جواب این است که واقعیات خارجی منبع هر خیر و شرف است و همین اول کلام است. زیرا بحث در این است که آیا ماهیت، اعتباری است یا وجود؟

اصالت وجودی‌ها می‌گویند: «فرق وجود خارج و وجود ذهنی در این است که بر وجود خارجی آثار مترتب می‌شود و بر وجود ذهنی اثری مترتب نمی‌شود». جواب این است که بسا ماهیت منشأ اثر باشد و تفاوت مذکور مربوط به تفاوت ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی باشد.

اصالت وجودیان گویند: «طبق قول مشائیان اختلاف هر شیئی یا به تمام ذات است یا به جزء ذات یا به عوارض و امور خارجی؛ و اشراقیان گفته‌اند تمایز به تشکیک است که در این جا مابه‌الاختلاف عین مابه‌الامتیاز خواهد بود. اکنون با فرض عدم تشکیک در

ماهیت، سبق و تقدّم بالذات علت بر معلول دلیل بر اصالت وجود است». جواب این است که این فقط الزام است بر آن دسته از قائلان اصالت ماهیت که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند، حال آن‌که هیچ دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت نیست. اصالت وجودیان گویند: «حقایق غیرمتناهیة محصور بین حاصرین، بالفعل محال و بالقوه ممکن است و آنان که تشکیک در ماهیت را انکار می‌نمایند، مجبورند (بالقوه) به حقایق متباینه غیرمتناهیة منتسب به ماهیات مختلف قائل باشند، حال آن‌که اصالت وجودی همه را به امر واحد (یعنی وجود تشکیکی) نسبت می‌دهد و محالی لازم نمی‌آید».

ماهیت در ذات خود قابل صدق بر جزئیت [یعنی تشخص و امتناع صدق بر چند تا] نیست و تا وجود خارجی به ماهیت ملحق و منضم نشود، هرگز تشخص پیدا نمی‌کند. در جواب گفته می‌شود جاعل به جعل بسیط ماهیت متحقق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر چند تا را جعل نمود^۱ و هرگز برای حصول تشخص احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد.

اصالت وجودیان گویند: «اگر وجود امر اعتباری انتزاعی باشد، باید معروض که ماهیت است قبل از آن تحقق داشته باشد». در جواب گفته می‌شود که از ماهیت بعد از جعل جاعل، انتزاع موجودیت می‌توان کرد. لذا می‌گوییم: «جعلت الماهیه فصارت موجوده»^۲.

به گمان این‌جانب این نزاع عمدتاً لفظی است و به خلط بین "وجود" و "موجود" برمی‌گردد و لذا خود مآصدرا تصریح کرده است معنی مصدری ذهنی وجود را احدی از عقلا نه بر ذات خدا بلکه بر هیچ ذاتی اطلاق نمی‌کند^۳. مآصدرا اجمالاً چهار معنا (نه به حصر) برای وجود ذکر کرده است: ذات حق، مطلق شامل، معنی عام عقلی، معنی ظلی

۱- میرزا جواد آقا تهرانی دلایل مجعولیت وجود را رد کرده، و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود را نیز ضعیف و ساقط دانسته و به نظر ایشان امر منحصر می‌شود در مجعولیت ماهیت اولاً و مجعولیت اتّصاف ماهیت به وجود ثانیاً (عارف صوفی چه می‌گوید؟ صص ۲۲۲-۲۱۴).

۲- عارف و صوفی چه می‌گوید؟ نقل باکمال ایجاز و تلخیص از صص ۲۰۸-۱۸۷.

۳- اسفار، ۳۳۳/۲.

کونی^۱.

یکی دیگر از منتقدان جدی و دقیق مَلّاصدرا، استاد مصباح یزدی است. او در شرح مجلّد هشتم اسفار، از جمله در مسأله‌ی مزاج می‌نویسد: «شیخ‌الرئیس و بسیاری از فلاسفه بر این باورند که صور عناصر اولیه در ضمن مرکباتی هم‌چون نبات یا حیوان محفوظ‌اند و لذا در مزاج، اجزای خاکی بدن - مثلاً - صورت نوعی‌هی خود را حفظ می‌کند و حلول نفس انسانی سبب انعدام آن نمی‌گردد. مَلّاصدرا مزاج را ماده‌ی مفرده‌ای می‌داند که دارای یک صورت نوعی است»^۲.

و نیز استاد مصباح در مبانی و دعاوی مَلّاصدرا راجع به حرکت جوهری نفس اشکالات و ابهاماتی یافته است. از جمله آن‌که در حرکت واحد یک وجود سیال در هیچ مقطعی نمی‌توان مرزی را مشخص کرد. حال آن‌که در حرکت جوهری نفس، مَلّاصدرا خود چنین اظهار می‌دارد که نفس در یک مرحله در مرز میان مادیت و تجرّد قرار دارد. این دقیقاً به معنای مرزبندی میان دو مرحله است که وحدت حرکت را منتفی می‌سازد. زیرا در حرکت واحد وجود، مرز مشخص بی‌معناست. بنابراین حدوث نفس در یک مقطع مشخص و پیوند یافتن آن با ماده، نشانه‌ی آن است که در ماده‌ی مزبور سنخ کمال جدیدی حادث شده، نه آن‌که همان ماده در مراتب تکاملی خود به این مرتبه از کمال دست یافته باشد^۳.

طبق تقریر استاد مصباح، خطوط کلی نظر مَلّاصدرا در باب حقیقت نفس و آغاز و انجام آن به صورت زیر است:

نفوس ناطقه پیش از ظهور در عالم طبیعت به وصف بساطت و وحدت در عالم عقول و متحد با مبدأ مجرد فاعلی خود موجودند و طرفداران قدم نفس در میان حکیمان پیشین چیزی بیش از این معنا در نظر نداشته‌اند. پس از حصول استعداد تام در ابدان نفوس جزئی به مثابه‌ی صور جسمانی و طبیعی از مبادی عالیّه افاضه گردید. در عالم

۱- همان، ۳۴۶/۲.

۲- شرح الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳-۱۳۱.

۳- همان، ۲۱۶/۱.

طبیعت موجودی جسمانی است و یا به دیگر سخن حدوثی جسمانی دارد، لیکن برخلاف سایر جسمانیات نشأه وجودی اش منحصر به عالم طبیعت نیست. بلکه از طریق تصرف در بدن به تدریج استکمال وجود می‌یابد و براساس حرکت جوهری و اشتدادی خود به مرحله‌ی تجرّد برزخی می‌رسد. پاره‌ای از نفوس به تجرّد برزخی اکتفا نمی‌کنند و پس از طی مراتب کمالی نشأه مثالی به نشأه عقلی وارد می‌شوند و در این جاست که نفوس متکثر جزئی با عقل فعال متحد می‌گردند و تبدّل وجودی می‌یابند و نحوه‌ی وجودی آن‌ها تجرّدی و عقلی می‌شود.^۱ آن‌گاه استاد مصباح چنین اظهار نظر می‌کند.

ابهام‌ها و شبهه‌های متعدّدی در باب آرای صدرالمتألهین در باب نفس به ذهن می‌رسد که ظاهر کتاب اسفار از حلّ و رفع آن قاصر است. ما به عمده‌ترین مواضع ابهام می‌پردازیم:

۱- اولین اشکال به معیار وحدت جوهری مربوط می‌شود. ملاک وحدت و تعدّد حرکت جوهری چیست؟ به نظر ما وحدت تا آن‌جا محفوظ است که نتوان مرز مشخصی بین مراحل قبلی و بعدی در نظر گرفت. اما اگر در نقطه‌ای خاص مرز بندی مشخصی ایجاد شود و اثر یا آثاری که قبلاً به هیچ‌نحو مطرح نبود، ظاهر گردد، در واقع حرکت جدیدی آغاز شده است؛ هر چند فاصله زمانی نباشد. اما اگر صرفاً مراتب شدیدتری از آثاری که قبلاً وجود داشت، ظهور یابند وحدت حرکت محفوظ است. به دیگر سخن اگر در طول حرکت اشتدادی، شیئی متحرک واجد سنخ کمالی گردد که پیش‌تر از آن کاملاً فاقد آن بود، در می‌یابیم که حرکت قبلی پایان یافته و حرکت جدیدی آغاز شده است. اگر معیار فوق را بپذیریم روشن می‌شود که نفس در حرکت استکمالی خود در واقع حرکت‌های متعدّدی را می‌پذیرد. در یک مرحله با جسمی روبرو هستیم که هیچ‌یک از آثار حیاتی حتّی رشد و تغذیه را ندارد. این جسم با حرکت خود ناگهان واجد خصیصه‌ی تغذیه و رشد می‌گردد... و پس از طی مراحل واجد ادراک می‌شود.

به نظر ما آن‌چه در این جا رخ می‌دهد، حرکت واحد نیست. بلکه ظهور آثار جدید نشانه‌ی حرکت جدید است که هر یک مربوط به متحرک خاص می‌گردد. مادام که جسم

۱- شرح الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳-۴۲۲.

در محدوده‌ی جماد است با یک حرکت سروکار داریم. وقتی وارد حوزه‌ی نبات گشت، موجود جدید و حرکت جدیدی خواهیم داشت. در مرحله‌ی حیوانیت نیز ظهور شعور و ادراک نشانه‌ی ظهور موجود جدیدی است. به تعبیر دیگر در هر یک از این مراحل صورت جدیدی به صورت قبلی لاحق می‌شود و آثار جدید در واقع معلول همین موجود جدید است. صورت نباتی موجودیتی غیر از موجودیت صورت قبلی دارد و لذا حرکت جوهری آن نیز غیر از حرکت جوهری صورت عنصری است.

بنابر آن چه گذشت، اصرار صدر المتألهین بر این که انسان از مرتبه‌ی جمادیت تا مرتبه‌ی تجرد عقلی، وجود واحد شخصی و حرکت جوهری واحد دارد؛ صحیح نیست. بلکه چندین حرکت جوهری در طول هم قرار دارند و در هر کدام صورت خاصی است. البته ترتب این حرکات بدین معنا نیست که پس از ظهور حرکت بعدی حرکت قبلی نابود می‌شود، بلکه این دو در عرض یک دیگر ادامه می‌یابند... چنین نیست که با ظهور نفس ناطقه نفس حیوانی یا نباتی نابود شود... در بدن انسان میلیاردها سلول هر یک دارای نفس حیوانی مستقل است و چاره‌ای جز پذیرش این حقیقت نیست که بدن انسانی مجمع حرکات جوهری متعددی است و چنین نیست که با یک جوهر واحد شخصی دارای حرکت واحدی روبرو باشیم... چنین نیست که بدن به مثابه شیئی واحد حرکت جوهری واحدی را آغاز کند و همان حرکت را تا انتها ادامه دهد، بلکه علاوه بر حرکت‌های جوهری عرضی. پس از وصول هر مقطع اصلی - آن‌جا که آثار جدیدی ظهور می‌یابند - حرکتی نوین با متحرکی نوین آغاز می‌شود.

۲- مسأله‌ی دوم آن است که براساس ظاهر پاره‌ای از عبارات، ملاحظه‌معتقد است که نفس در ابتدا دارای وجود جسمانی است و در اثر استکمال به وجودی مجرد و غیرمادی تبدیل می‌شود. به نظر ما مدعی وی - اگر واقعاً چنین مدعی باشد - قابل قبول نیست. زیرا تبدیل در جایی واقع می‌شود که دست‌کم بخشی از شیئی اول کاسته شود. درحالی که بدن تمام اجزای مادی خود را حفظ می‌کند و هیچ یک از صور خود را نیز از دست نمی‌دهد بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که موجودی مادی به موجودی مجرد تبدیل شده است؟ آن‌چه که واقعاً پس از استکمال نفس حاصل می‌شود این است

که نفس، صورت و کمال جوهری جدیدی را می‌یابد در حالی که ماده و صور قبلی محفوظ است.

۳- نکته‌ی ابهام دیگر مسأله‌ی اتحاد نفس با عقل فعال است. با توجه به این که عقل فعال علت ایجاد نفس است. آیا اساساً وصول معلول به مرتبه‌ی علت خود در اثر استکمال امری ممکن است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی است. معنای این سخن جز این نیست که علت تمام هستی خود را به معلول افاضه کند و این امری نامعقول و غیرقابل قبول است. بلکه علت همواره شأنی از شئون خود را به معلول افاضه می‌کند. ممکن است گفته شود که ارتقای نفس به مرتبه‌ی عقل فعال در اثر دخالت و افاضه‌ی عقول عالی‌تر انجام می‌شود. بنابراین، عقل اول که در سلسله‌ی طولی عقل فعال قرار دارد و به لحاظ وجودی از آن کامل‌تر است، کمالاتی را به نفس می‌دهد که هم مرتبه‌ی عقل فعال گردد. اما این سخن باطل است. زیرا آنچه در وجود شیئی تأثیر می‌گذارد، علت مباشر آن است و علل عالی تأثیر مستقیمی در معلول ندارد. بنابراین ادعای مآلصدر که نفس «اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلاً فعالاً» قابل پذیرش نیست.

۴- مآلصدر تصریح کرده که نفوس جزئیه متعدّد پس از استکمال و اتحاد با عقل فعال هویات شخصی متعدّد خود را از دست می‌دهند و اصولاً دیگر نفس به معنی دقیق کلمه نیستند. بلکه همگی در عقل فعال مندمک می‌شوند. این ادعا با اصول ضروری ادیان آسمانی [یعنی بقا و سزا یافتن نفوس شخصیه] منافات دارد.

۵- مآلصدر بر این نکته تأکید داشت که هر موجودی میل فطری به سوی غایت خویش دارد و اصولاً هر یک از مخلوقات به این غرض آفریده شده که به غایت و کمال وجودی خویش برسند. بنابراین فلسفه‌ی آفرینش چیزی جز وصول به غایت مطلوب نیست... در رأس مآلصدر کمال نفوس آن است که با عقل فعال متحد شوند و به عبارت دیگر در آن فانی گردند. از سوی دیگر مآلصدر بر این نکته تأکید ورزیده که در اثر اتحاد یا فنا چیزی بر عقل فعال اضافه نمی‌شود. با توجه به مطلب بالا لازمه‌ی آرای مآلصدر آن است که هیچ تفاوتی بین حالت آفریده نشدن نفوس و حالت آفریده شدن آنها و وصول آنها به غایت خود نباشد و این معنایی جز لغویت خلقت نفوس ندارد.

براساس دیدگاه صدرالمتألهین، عقل فعال پیش از ایجاد نفوس واجد همه‌ی کمالاتی که حصول آن‌ها در عالم امکان ممکن است، بوده و پس از وصول نفوس به‌غایت خود با همان عقل فعال روبرو هستیم که هیچ‌گونه تغییری نیافته و نفوسی کامل نیز در آن فانی گشته‌اند به‌گونه‌ای که هویت شخصی خود را از کف داده‌اند. پس در اثر خلقت نفوس هیچ کمالی حاصل نشد. بلکه فرجام کار به همان جا رسیده است که از آن آغاز شده است. ممکن است در دفاع از ملاًصدرا گفته شود که مقصود آن نیست که نفوس بماه‌ی نفوس کاملاً از بین بروند و چیزی جز عقل فعال با همان وضعیت قبلی باقی نماند. بلکه مقصود نوعی کثرت در وحدت است. یعنی نفوس در عین حفظ کثرت خود با وجود عقل فعال متحد می‌گردند. ولی این تفسیر علاوه بر ناسازگاری با عبارات ملاًصدرا از حل اشکال عاجز است زیرا اگر بتوان برای این نحوه از وحدت در کثرت تصویر قابل قبولی پیدا کرد، همان تصویری است که ملاًصدرا برای نحوه‌ی وجود پیشین نفوس در عالم عقلی (قبل از حدوث در عالم طبیعت) ارائه داده که در این صورت نیز اشکال لغویت باز خواهد گشت زیرا فرجام و عاقبت نفوس قبل از حدوث آن‌ها در عالم طبیعت نیز محقق بوده است.

۶- در عبارت ملاًصدرا مطرح شد که مقصود از تجرّد نفس در واقع اتصال نفس به عالم عقول و اتحاد آن با عقل فعال است و آن‌چه که در این میان حادث شد، همان اتصال و اتحاد است نه آن‌که موجود مجردی حادث شده است تا آن‌که اشکال لزوم امکان استعدادی در موجود مجرد پیش آید. به نظر می‌آید این دیدگاه ملاًصدرا به نفی وجود نفس به‌مثابه‌ی یک موجود مجرد بینجامد. زیرا طبق نظر ملاًصدرا قبل از مرحله‌ی تجرّد نفس ما با یک صورت جسمانی روبرو هستیم که از حیث جسمانی بودن با سایر صور مادی تفاوتی ندارد. تجرّد این صورت نیز بنا بر تفسیر ملاًصدرا چیزی جز اتصال آن با عقل فعال نیست که در نهایت به فنا‌ی آن در عقل منجر می‌شود. بنابراین ما در هیچ مرحله‌ای از مراحل موجود مجردی به نام نفس نداریم بلکه صورتی جسمانی داریم که پس از مدتی با عقل فعال اتصال می‌یابد و تجرّد آن نیز چیزی جز همین اتصال نیست. بدین ترتیب تمام تلاش‌ها برای اثبات تجرّد نفس لغو و عبث می‌گردد.

۷- آخرین آن‌که ادراک معقولات از سوی نفس در گرو تجرد عقلی نفس است و تجرد عقلی نیز بدون قطع رابطه‌ی نفس با ماده و اتحاد آن با عقل فعال ممکن نیست. لازمه‌ی مطلب بالا این است که نفس که به تدبیر بدن اشتغال دارد، فاقد ادراکات عقلی باشد. زیرا رابطه‌ی چنین نفسی با عالم طبیعت قطع نشده و نحوه‌ی وجود تعلق خود را از دست نداده است و براساس مبانی مآلصدر، هنوز به مرحله‌ی تجرد عقلی نرسیده است.... به نظر می‌رسد که لازمه‌ی آرای صدرالمتألهین در نتیجه مطلب درستی نیست. زیرا اگر حتی در این مسأله با وی همراه شویم که عموم مردم از ادراک معقولات و کلیات عاجزند و آن‌چه را صورت کلی و معقول می‌پندارند، در واقع خیال منتشر است نه صورت معقول، اما این حقیقت را نمی‌توانیم انکار کنیم که دست‌کم گروهی از خواص در همین عالم طبیعت به ادراک کلیات نایل می‌شوند و ظاهراً صدرالمتألهین نیز به این مسأله اعتراف دارد. بنابراین دست‌کم بعضی از نفوس انسانی در همان حال که به بدن تعلق دارند و به تدبیر آن مشغولند، قادر به ادراک معقولات اند که بر طبق مبانی مآلصدر به معنی تجرد آن‌هاست. از این رو بین آرای مصنف باید گفت در این بخش نیز ناسازگاری وجود دارد.^۱

تاویل صدرالمتألهین از روایات تقدّم نفس بر بدن نیز با مشکلاتی روبه‌رو است.^۲ ما در جای دیگر از همین مقاله به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

نکته و اشکال دیگر: می‌دانیم که در نظام مآلصدر، حرکات اعراض تابع حرکت جوهر است. اما می‌توان اشکال کرد که چرا حرکات اعراض را هم مستقیماً به خدا نسبت ندهیم؟^۳

مقابله با مآلصدر به صورت پرسش سؤال‌های فلسفی دشوار از زمان خود او جریان داشته، که به بعضی اشاره می‌کنیم.

ملاّ مظفر حسین کاشانی شاگرد میرفندرسکی از مآلصدر مسائل پرسیده که تلخیصاً

۱- شرح الاسفار الاربعه، درس‌های مصباح یزدی، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، جلد دوم، صص ۹-۴۲۲ با کمی تلخیص.

۲- همان، ۲۲۶/۲.

۳- آموزش فلسفه مصباح یزدی، ۳۳۴/۲.

از مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی^۱، نقل می‌شود.

از جمله مظفر حسین گوید: «علم ما به نفس و قوای آن بعد از کسب و تعمل و اندیشه‌های طولانی حاصل می‌شود و صرف وجود و حضور آن‌ها کافی نیست». ملاحظه در پاسخ می‌نویسد: «والحق ان علم النفس بقواها و آثارها المختصه كعلمها بذاتها يكون بالحضور و ان كان قد يكون بالحصول أيضاً لكن الاول على سبيل وجوب الدائم والثاني على الجواز الوقتي لان النفس سبب القوي».

و نیز مظفر حسین گوید: «بعضی افعال بدون اراده‌ی نفس واقع می‌شود هم چون افعال قوای غاذیه و جاذبه و متخیله. معلوم می‌شود این‌ها مستخر نفس نیستند و لشکریان و خادمان نفس نیستند پس آن وحدت جمعی و ارتباط طبیعی وجود انسانی و این‌که مشائیان نفس را حاکم وجود انگاشته و قوارا توابع و فروع آن پنداشته‌اند، نقض می‌شود». ملاحظه در جواب می‌دهد: «این خواست نفس برای افعال ذاتی است. و وقتی نمی‌خواهد که تعلق به بدن نداشته باشد».

مظفر حسین به دنبال سوال قبلی‌اش، مطلب جالب دیگری می‌پرسد: «تصویرات و تشکیلات غریبه که در اجسام نباتات و حیوانات مشاهده می‌شود، محصول نفس نباتی یا نفس حیوانی نیست. زیرا نفس علم و شعور به قوا و افعال ندارد حتی نفس ما شعور به قوا و افعال ندارد». ملاحظه در جواب می‌دهد: «همین باعث شد که حکیمان فرس و بسیاری از پیشینیان به ارباب انواع قائل شوند و صدور آن امور عجیب را به انوار عقلیه نسبت دهند. ما نیز وجود فرشتگان روحانی را منکر هستیم. اما این‌که چرا شعور بر قوا و افعال آن نداریم، به سبب اشتغالات دنیوی و مادی است».

مظفر حسین گوید: «تبدل طبیعت در نطفه و بذرها دلالت می‌کند که قوای فاعلی منطبع در ماده نیست و معلوم می‌شود این قوا اشرف از وهم و خیال‌اند که منطبع در ماده است». ملاحظه در جواب، قوای نباتی و حیوانی را مادی غیر مجرد می‌داند.

مظفر حسین در پایان نکته‌ای آورده که معلوم نیست جنبه‌ی ایجابی دارد یا جدلی و

نقضی؟ و آن نکته این است: «هرگاه نفوس انسانی بدون ماده بتواند باقی بماند، معلوم می‌شود از نفوس فلکی بلکه از نفس کَلّی نیز عالی‌تر است». شاید می‌خواهد از راه برهان خلف به این نتیجه برسد که نفوس انسانی بدون ماده نمی‌تواند باقی بماند.

مآلشمس‌گیلانی^۱ از حکمای عصر صفوی در مسأله‌ی حدوث دهری و اصالت ماهیت پیرو میرداماد است و با نظر مآلصدر که از راه حرکت جوهری حدوث زمانی عالم را به اثبات می‌رساند، مخالف بوده است. وی با مآلصدر در کیفیت اتحاد صور عقلیه با مثل نوریه بحث دارد و نیز در این که عقول طولی و عرضی باقی به بقای حقّ اند و حقایق مادی باقی به ابقای حقّ اند اشکال وارد می‌کند.^۲

در مجموعه‌ی رسائل فلسفی صدرالمآلهین^۳ صورت سؤال‌های سه‌گانه‌ی مآلشمس‌ا و جواب‌های مآلصدر آمده است. مآلشمس‌ا حرکت در مقوله‌ی کم را مورد تشکیک قرار می‌دهد^۴ و بحث در این که آیا معقولات کم و کیف و این و وضع مختصّ مادیات است یا نه^۵ و سؤال از این که حشر خاص نفوس مجرّده است، پس «اذ الوحوش حشرت» چگونه است؟^۶ و نیز مآلشمس‌ا برای حیوانات ادراکات جزئی قائل است و می‌گوید اگر مستند به قوای مادی آن‌هاست، از آن انسان نیز چنین خواهد بود^۷ و نیز مآلشمس‌ا حدیثی از پیغمبر (ص) آورده که ارواح چهار هزار سال قبل از اجسام خلق شده، این با جسمانیة الحدوث بدون نفس چگونه می‌سازد؟ مآلصدر جواب می‌دهد: «روح غیر نفس است»^۸. مآلمراد بن علی خان تفرشی^۹ از علمای عصر صفوی مناظره‌ای با مآلصدر در پاره‌ای از مسائل فقهی داشته است مانند نجس یا پاک بودن آب قلیل پس از ملاقات با نجس (بدون تغییر در رنگ یا بو یا طعم) داشته است که مآلصدر معتقد به نجس شدن ماء

۱- تولّد پیش از ۹۸۲، وفات بعد از ۱۰۶۰ ه. ق.

۲- منتخبات آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۱۲ به بعد.

۳- تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی.

۴- رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۱۰۹.

۵- همان، ص ۱۱۴.

۶ و ۷- همان، ص ۱۱۶.

۸- همان، ص ۱۱۹.

۹- ۱۰۵۱-۹۶۵ ه. ق.

قلیل بعد از ملاقات با نجس (بدون تغییر صفات) نبوده است. یکی از شاگردان میرداماد رساله‌ای در محاکمه و قضاوت بین ملامراد و یکی از فضلاى عصر [که احتمالاً مقصود ملامصدرا باشد] دارد^۱.

ابراهیم پسر ملامصدرا مردی عالم بود اما در معقولات پیرو مشائیان است. قشریان او را به مخالفت بر حکمت ستوده‌اند^۲.

در مورد عبدالرزاق لاهیجی^۳ شاگرد و داماد ملامصدرا مشهور این است که اصالت ماهیتی بود، هرچند استاد آشتیانی می‌کوشد مشرب عبدالرزاق را به ملامصدرا نزدیک نشان بدهد^۴. البته تقریر لاهیجی در رد اصالت وجود خیلی روشن و قاطع است: «آنچه در خارج یافت شد، شیئی است نه یافت شدن شیئی؛ بلکه یافت شدن معنی‌ای است که جز در اندیشه یافت نشود»^۵.

ملا محمد بن علی رضا بن آقا جان استرآبادی^۶ از شاگردان ملامصدراست.

اما خود به مشرب مشائی نزدیک تر است. زیرا اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود را نمی‌پذیرد، هرچند حرکت جوهری و حدوث زمانی را پذیرفته است^۷. از نکات جالب او این است که برای ماهیت و وجود هر دو، اصالت تصور کرده است و این حرف را شیخ احمد احسائی بعداً صریح‌تر بیان نمود.

آقا حسین خوانساری^۸ عالم مشهور عصر صفوی از جمله تألیفاتش تعلیقات و حواشی بر شفای بوعلی است که در آن از تعلیقات ملامصدرا بر شفا استفاده نموده و گاه

۱- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه» صص ۶-۲۱۴.

۲- همان‌جا، ص ۲۱۸. ابراهیم در ۱۰۷۰ وفات یافته دارای رساله است موسوم به عروة الوثقی که در مجموعه‌ی گنجینه بهارستان، صفحات ۲۴۷/۲۱۵، چاپ شده است. مردی زاهد بود و اعتنا به شاهان نداشت حال آن‌که پدرش تفسیر قرآن را به پادشاه معاصرش تقدیم کرد. ابراهیم می‌گوید عقاید من همان عقاید توده‌ی مردم است (۲۱۶) و جزای قیامت را برخلاف پدرش نامتناهی می‌داند (صفحات ۸-۶-۵-۴-۲ از رساله عروة الوثقی).

۳- متوفی ۱۰۷۲ ه. ق.

۴- یادنامه حکیم لاهیجی، ص ۹۶، ۸۵.

۵- همان، ص ۵۲ به نقل از گوهر مراد.

۶- متوفی پس از ۱۰۷۱ ه. ق.

۷- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۲۲۲.

۸- ۱۰۹۸-۱۰۱۶ ه. ق.

مناقشه کرده است. ظاهراً محمدباقر سبزواری^۱ در شرح اشارات و تعلیقات شفا آن اشکالات را جواب داده که آقا حسین مجدداً اشکالات را تأیید نموده است.^۲

حسن لاهیجی^۳ فرزند عبدالرزاق لاهیجی و نواده‌ی دخترت‌ری مآصدرا گرچه مبانی جدش را پذیرفته، اما کلاً مشائی محسوب می‌شود.^۴

مآصادق اردستانی^۵ حکیم و عارف او آخر عصر صفوی که از سوی قشربون تحت فشار بود، بر روی هم با نظریات مآصدرا موافق نیست. چنان‌که بر حدوث نفس و حرکت جوهری ایرادهایی می‌گرفته است.^۶

از جمله تناقضات ظاهری که بر مآصدرا گرفته می‌شود، در مسأله‌ی «نفس» است که وی علی‌المشهور آن را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء دانسته، ضمن آن‌که به مفاد بعضی احادیث به تقدّم زمانی روح بر جسم نیز مهر تأیید نهاده است. مآصادق اردستانی بر مآصدرا ایراد می‌گیرد که «القول بالحدوث لازم ایضاً بالقول بالفناء».^۷ حل این مشکل به این صورت تواند بود که نفس در اصل واحد است و پس از تعلق به بدن - با آمادگی مزاج - تشخص و خصوصیت در هر شخص پیدا می‌کند. «هذه النفس الواحدة التي قبل البدن يقال انها نفس الانسان و انها تكثر بالا بدن».^۸ اردستانی پس از تفریع جواب مسأله به چهارگونه گوید: «لا بد للمحصل اختيار واحد منها و دفع مارد عليه من المفاسد و رد ما سواه».^۹ این عبارت تردید اردستانی را در جواب می‌رساند.

مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی در سفر نفس کوشیده است تعارض نظریه‌ی مآصدرا که ذاتی است و از روش جمع و ترکیب او سرچشمه می‌گیرد، حل کند. اما به نظر ما توفیقی بیش از دیگران نداشته است.

۱- ۱۰۹۰-۱۰۱۷ ه. ق.

۲- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی پیش‌گفته، ص ۲۲۷.

۳- ۱۱۲۱-۱۰۴۵ ه. ق.

۴- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۲۲۹.

۵- متوفی ۱۱۳۴ ه. ق.

۶- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۲۳۲.

۷ و ۸- شرح بر زادالمسافر مآصدرا، جلال آشتیانی، ص ۱۲۸.

ملا مهدی نراقی^۱ در شرح الالهیات من الشفا هم نقد خوانساری بر ملاصدرا را به سکوت برگزار می‌کند و هم خود گاهی ملاصدرا را به عدم درک عبارت بوعلی منتسب می‌دارد: «و لا یخفی ما فی بعض فقراته من الاختلال و عدم استنباط معنی محصل» و می‌افزاید: «لعمری ان صدور امثال هذه الكلمات المشوشة المبهمة عن هذا القائل مع جودة تحريره و تحقیقه عجیب. و لعلی لا افهم مقصوده»^۲.

ملا مهدی دریافت عمیقی از مابه‌الاختلاف بعضی صاحب‌نظران قدیم داشته و آن‌جا که ملاصدرا می‌کوشد با کدخدامنشی و مسلک صلح‌کلی نزع ابن عربی و علاء‌الدوله سمنانی را لفظی قلمداد کند^۳، نراقی صریحاً می‌گوید: «اختلاف مبنایی است. زیرا علاء‌الدوله همگی عبارات را که بر وجوه مختلف دلالت کند در حواشی فتوحات ابن عربی رد کرده است»^۴.

البته در مسأله‌ی وجود و ماهیت، ملا مهدی نراقی صریحاً نظر ملاصدرا را تأیید می‌نماید: «ان للوجود حقیقه عینیة، و انه الاصل فی التحقق دون الماهية»^۵.

قاضی سعید قمی^۶ عارف و حکیم معروف، از شاگردان رجب‌علی تبریزی هرچند با افکار ملاصدرا از طریق فیض و لاهیجی آشنا شد، ولی به هر حال از منتقدان ملاصدرا می‌باشد. زیرا مجعول اول را ماهیت می‌داند نه وجود؛ و می‌گوید: «وجود به تبع ماهیت مجعول گشته». هم‌چنین تجرد قوه‌ی خیال را رد می‌کند. طبیعی است که اشتراک معنی وجود را هم – مثل رجب‌علی تبریزی – قبول ندارد. با این حال از ملاصدرا در مواردی با احترام یاد کرده^۷. اما چون نظر به جمع میان مبانی دوگانه‌ی ملا رجب‌علی و ملاصدرا دارد دچار تناقض می‌شود^۸.

۱- متوفی ۱۲۱۰.

۲- شرح الالهیات من الشفا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، مقدمه.

۳- اسفار، ۲/۳۳۳.

۴- مجله آینه‌ی پژوهش، ش ۷۳، ص ۵۸، مقاله‌ی حامد ناجی اصفهانی.

۵- شرح الهیات، مقدمه، ص سیزده.

۶- ۱۱۰۷-۱۰۴۹ ه.ق.

۷- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی پیش‌گفته، ص ۲۶۳.

۸- آینه‌ی پژوهش، ش ۳۲، مقاله‌ی محسن کدیور.

میر سید یوسف طالقانی قزوینی^۱ که این نیز شاگرد رجب‌علی تبریزی بود در مقابل حکمت متعالیه قلم زده است.^۲

ملاعباس مولوی^۳ ایضاً از شاگردان رجب‌علی تبریزی در اصول الفوائد نظرات استادش را نگاشته و اشتراک لفظی وجود را تأیید کرده است.^۴

سید محمد طباطبایی شیرازی از علمای اواخر سده‌ی دوازدهم و اوایل سده‌ی سیزدهم هجری رساله‌ای دارد تحت عنوان «تقص المَشاعر» که اثبات عینیت وجود از دیدگاه مآصدرا را نقض کرده است.^۵

میرزا ابوالقاسم قمی^۶ فقیه و اصولی مشهور که مکاتباتی با ملاعلی نوری حکیم صدرایی دارد، در ردّ رساله‌ی نوری در وحدت وجود به عنوان «الرقیمة النوریه» مطالبی نگاشته که ملاعلی نوری پاسخ بر ایرادات میرزای قمی نوشته و در مقدمه تصریح کرده است که «مولانا به درستی سخن مرا درنیافته و از مقصود من آگاه نشده، بلکه براساس آنچه از پیش گمان می‌برده، به خرده‌گیری پرداخته است».^۷

ملا نعیم طالقانی^۸ از حکمای است که طبق نوشته‌ی استاد آشتیانی بسیاری از مبانی مآصدرا را نپذیرفته، اما در مباحث معاد به مآصدرا توجه داشته است.^۹

سید حسن تفرشی^{۱۰} از علمای دینی است که بر ضدّ مآصدرا قلم زده، حکمت متعالیه را «صاعقه» و ردّیه خودش را «بارقه» نامیده است.^{۱۱}

حکیم حاج مآهادی سبزواری^{۱۲} با آن‌که یکی از بزرگ‌ترین شارحان و مروّجان

۱- متوفی ۱۰۹۸ ه.ق.

۲- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی پیش‌گفته، ص ۲۷۹.

۳- متوفی ۱۱۰۱ ه.ق.

۴- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۲۸۱.

۵- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۳۳۶.

۶- متوفی ۱۲۳۲ ه.ق.

۷- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۳۳۷.

۸- متوفی بعد از ۱۱۸۰ ه.ق.

۹- مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۵-۲۳۴.

۱۰- قرن دوازدهم هجری.

۱۱- همان، ص ۲۳۶.

۱۲- متوفی ۱۲۸۱ ه.ق.

فلسفه‌ی ملاًصدراست، در مواردی نظراتی مخالف اظهار کرده که ما براساس مقدمه‌ی کتاب حکمت‌نامه تألیف دکتر غلام‌حسین رضائزاد نوشین^۱ اختصاراً به بعضی اشاره می‌کنیم:

در مبحث کیف حقیقی بودن علم که مختار صدرالمتألهین است، سبزواری گوید: «و لكن بعد اللتیا و التی لست افتی بكون العلم کیفا حقیقه و ان اصر هذا الحکیم المتأله علیه فی کتبه بالصراحة».

و نیز سبزواری به برهان تضایف علت و معلول و عاقل و معقول ملاًصدرا اعتراض نموده، گوید: «این تضایف و تکافؤ فقط معیت را اقتضا می‌کند، نه اتحاد وجود و حیثیت را».

هم‌چنین سبزواری حرکت را در هر مقوله از همان مقوله دانسته، چنان‌که به اعتبار تحریک، حرکت را از مقوله‌ی فعل و به اعتبار تحرک، از مقوله‌ی انفعال شمرده و گفته است: «"گرما" با "گرم کردن" و "گرم شدن" فرق دارد».

سبزواری در مبحث علم خدا، دفتر وجود یا سجل هستی یا قدر علمی را افزوده است و در مبحث معاد روحانی و نیز مشاهده‌ی نفس مُثُل نوریّه را، از دور نظرش با ملاًصدرا متفاوت است.^۲

مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی می‌گوید: اگر کسی نظریه‌ی ملاًصدرا در حلّ معمای علم را درست درک نکند، دچار لغزش خواهد شد... از جمله حاج مآلهادی سبزواری دچار مشکل شده است. از نظر ما ایشان نمی‌بایست در فهم سخن صدرالمتألهین دچار انحراف در فکر شود.^۳

مرتضی مدرس‌سی چهاردهی اختلافات سبزواری را با ملاًصدرا ظاهری می‌داند. فی‌المثل در مسأله‌ی علم و وجود ذهنی نیز گفته‌ی هر دو، اقتباس از صوفیه است.^۴

آقاعلی مدرّس در بدایع‌الحکم درباره‌ی این نظر سبزواری و ملاًصدرا که وجود

۱- صفحه چهل و سه.

۲- حکمت‌نامه، مقدمه، صفحه چهل و چهار.

۳- نظریه‌ی شناخت در فلسفه‌ی اسلامی، ص ۱۵۰.

۴- منتخبی از تاریخ فلاسفه اسلامی، ص ۳۲۳.

بسیط است و جزء چیزی نیست، ایراد گرفته و حال آن‌که سید محمد مشکوة در کلمة التوحید همان مطلب را طوری تقریر کرده است که بر مآصدرا ایراد وارد نمی‌آید.^۱ درباره‌ی فصلی از اسفار که عشق به زیبارخان و ساده‌رویان را تجویز می‌نماید (و خود اقتباس از رسائل اخوان الصفا و رسالة العشق ابن سیناست)، سبزواری به لحاظ فقهی وارد بحث شده و از مآصدرا دفاع نموده، می‌گوید: «این از مقوله‌ی اجتماع امر و نهی است هم‌چون وجوب بیرون رفتن از مکان غصبی که واجب است که در ضمن تصرف در آن هم محسوب می‌شود». سبزواری گوید: «سالکان میانه حال ممکن است به عشق‌بازی با خوب‌رویان مأمور باشند با وصف این‌که همین امر در شرع ممنوع است، و سرّ این‌که (به عشق‌بازی) مأمورند این است که علایق مادی را بگسلند و به یک روی نیکو عشق بورزند و هنگامی که به معایب آن‌کار برخوردند علایق عالم طبیعت را یک‌باره فروگذارند».^۲

سید موسی زرآبادی^۳ طبق آن‌چه نوشته‌اند، مشائی مسلک بوده و همانند عبدالرزاق لاهیجی به اصالت ماهیت معتقد و اصالت وجود را منکر است. بعضی از اهل تفکیک از شاگردان او بوده‌اند.^۴

آقابزرگ شهیدی^۵ نیز مشائی مسلک بود و به حکمت متعالیه با دید انتقادی می‌نگریست.^۶

شیخ فضل‌الله زنجانی^۷ رساله‌ای در ردّ اصالت وجود و اثبات اصالت ماهیت، و رساله در ردّ قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و حواشی انتقادی بر رسالة الحدود مآصدرا دارد.^۸

۱-منتخبی از تاریخ فلاسفه اسلامی، ص ۴-۳۳۳.

۲-همان، ص ۳۳۵.

۳-۱۳۵۳-۱۲۹۴ ه.ق.

۴-مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی خرده‌گیران بر حکمت متعالیه، ص ۲-۲۴۱.

۵-متوفی ۱۳۵۵ ه.ق.

۶-مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۳۴۵.

۷-۱۳۶۴-۱۳۰۳ ه.ق.

۸-مجله‌ی حوزه، ش ۹۳، ص ۲۴۶.

این که گفته‌اند از جمله نتایج نظریه حرکت جوهریه، دلالت بر حدوث جهان طبیعت است، قابل مناقشه می‌باشد زیرا هم‌چنان که بعضی محققان تصریح کرده‌اند به نظر مآصدرا آفرینش جسم عیناً آفرینش حرکت است و حرکت نیاز به موجد مستقل ندارد و نظم نیز درونی است.^۱ به علاوه به فرض پذیرش دلالت حرکت جوهری بر حدوث جهان طبیعت، حدوث مفارقات و ماوراء طبیعت از حرکت جوهری به دست نمی‌آید.^۲

مرحوم استاد مطهری در تعلیقات بر اسفار نکاتی بر مآصدرا گرفته است که بعضی از آن‌ها را اجمالاً نقل می‌کنیم:

مآصدرا در جلد اول اسفار صفحه ۲۶ می‌نویسد: «لم یکن للوجود حد ولا برهان» اما در جلد هشتم صفحه ۹۴ سخنی دارد که با عبارت فوق ناسازگار است. باید وجه جمع را پیدا کرد.^۳ هم‌چنین در مبحث امکان استعدادی، طبق آنچه مآصدرا در اسفار و در تعلیقات شفا آورده، مرحوم مطهری کلمات مآصدرا را خالی از تشویش و اضطراب نیافته است.^۴

و نیز در اعتبارات ماهیت، عبارات مآصدرا مختلف است.^۵ مرحوم مطهری غالب ایراداتی را که مآصدرا در باب توحید بر علامه [جلال] دوانی گرفته، وارد نمی‌داند.^۶ یک ایراد مهم که بر مآصدرا گرفته می‌شود، نقل فقرات بلکه صفحاتی از کتب دیگران بدون ذکر مأخذ است. اما خود مآصدرا این عمل را توجیه نموده، چنان که پس از نقل مطالبی از شیخ اشراق گوید: «هذا تمام ما ذکره صاحب المطارحات... ذکرناه بعبارة اذ لم اجد فائدة فی تغییر العبارة اذا كان المقصود تأدیة المعنی» و در شرح اصول کافی گفته است که عین عبارت دیگران را نقل می‌کنم زیرا فرصتی برای گزینش الفاظ زیبا وجود ندارد. مرحوم مطهری این توجیه را می‌پذیرد و ایرادات دیگران را ناوارد می‌داند.^۷

۱- رک: نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی، عبدالمحسن مشکوة الدینی، ۱۳۴۵ ش، صص ۶۷-۶۵.

۲- رک: مجموعه مقالات کنگره مآصدرا، مقاله‌ی علی ربّانی گلپایگانی، ج ۲، ص ۲۲۰.

۳- مجله حوزه، ش ۹۳، مقاله‌ی محمدرضا مصطفی‌پور، ص ۳۷۳.

۴- همان، ص ۳۷۸.

۵- همان، ص ۳۸۳.

۶- همان، ص ۳۸۵.

۷- همان، ص ۳۸۹.

استاد محمدتقی جعفری نظریه‌ی وحدت وجودی بلکه وحدت موجودی طبق
تقریر مآصدرا در بیان «بسیط الحقیقه...» را مورد بحث و انتقاد و ردّ و ایراد قرار داده
است^۱ و نیز برهان وجودی مآصدرا را قابل ایراد می‌داند.^۲

استاد جوادی آملی مآصدرا را «فلسفی الحدوث و عرفانی البقاء» می‌نامد و سرّ بقای
حکمت متعالیه را اتصال به عرفان می‌داند.^۳ سید یحیی یشربی حرکت جوهری را فقط در
جهان مادی قابل قبول می‌داند. ضمن آن‌که همین را هم با علم جدید سازگار نمی‌یابد،
زیرا مبتنی بر فرض صورت و ماده است.^۴ چون مآصدرا جریان‌های مختلف را تلفیق
کرده هرگاه پای استدلال عقلی بلغزد، مطلب بی‌اساس می‌شود.^۵
بعضی از معاصران کوشیده‌اند نظریه‌ی مآصدرا در حرکت و زمان را با برگسون
تطبیق کنند.^۶

دکتر رضا داوری بر بعضی معاصران انتقاد کرده است که فی‌المثل می‌خواهند
فلسفه‌ی اسلامی خصوصاً فلسفه‌ی مآصدرا را با موازین پوپری شرح و نقد کنند.^۷
آقای مصطفی ملکیان با لحن استبعاد و استنکار می‌نویسد: «ما می‌خواهیم از
مآصدرا به هوسرل جهش کنیم».^۸

این‌که بعضی مترجمان، انگزیستانسیالیسم را «اصالت وجود» ترجمه کرده‌اند،
غلط‌انداز است و مورد انتقاد بعضی محققان در فلسفه‌ی اسلامی قرار گرفته؛ از آن جمله
ابوالقاسم فنایی در یادداشت‌های فصل ششم ترجمه‌ی کتاب فلسفه‌ی اخلاق در قرن
بیستم تألیف مری وارنوک، این مبحث را به‌طور تطبیقی بررسی کرده است.^۹ نکته

۱- شرح مثنوی، ج ۱، صص ۸-۲۹۳.

۲- شرح مثنوی، ج ۱۴، ص ۲.

۳- مجله قیسات، شماره ۱۰/۱۱، صص ۴۲ و ۳۷.

۴- عرفان نظری، صص ۴۲۵ و ۴۲۳.

۵- ماجرای غم‌انگیز، صص ۱۵۲ و ۱۵۰.

۶- رشید یاسمی، مقالات، صص ۴-۳۵۲.

۷- سیری انتقادی در فلسفه‌ی پوپر، صص ۱۶۴.

۸- تاریخ فلسفه‌ی غرب، ۲۷۰/۴.

۹- فلسفه‌ی اخلاق در قرن بیستم، مری وارنوک، ترجمه‌ی ابوالقاسم فنایی، صص ۸-۳۴۵.

این جاست که به قول مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی، نفس در ابتدا پدیده‌ی طبیعی است و با جمادات فرقی ندارد و با تحرک طبیعی و اختیار، ماهیت [حقیقت، نه مفهوم] خود را می‌سازد^۱.

دکتر ذبیح‌الله صفا درباره‌ی ملاًصدرا می‌نویسد که وی گرچه در حیات از طعن فقیهان در امان نماند و بعد از او هم چندگانه‌ی حمله‌هایی به او و نظام فلسفی او شد، لیکن آثارش زود به مورد مراجعه، تعلّم و تعلیم حوزه‌های شیعه درآمد و اگر بخواهیم موضوع را از دید شیعه‌ی امامیه بنگریم، آثارش از دیگر حکیمان برتر است. چه گفتار بوعلی بر پایه‌ی سخنان یونانیان است... و مقالات شیخ اشراق، به سبب ریشه داشتن در اندیشه‌های ایرانی چنان بود که جان‌گوینده را بر سرگفتار خود نهاد. حال آن‌که ملاًصدرا کوشید واردات و اشراقات خود را بر قرآن و گفتارهای منسوب به پیامبر اسلام و پیشروان شیعه انطباق دهد و بدان‌ها استشهاد نماید^۲.

دکتر سید حسین نصر نیز تأکید می‌کند بر این‌که ملاًصدرا الهیات را به نسبتی معتنا به، هم از نجوم بطلمیوس و هم از طبیعیات ارسطویی آزاد کرد... این جدایی که ملاًصدرا میان فلسفه‌ی الهی و حکمت طبیعی پدید آورده، در مقابل حمله‌ی متجدّدان که تنها به سلاح نظریات جدید علمی مجهز بودند به حفظ حکمت سنتی یاری کرد^۳.

آقای محمدرضا حکیمی مقاله‌ی مستند و استواری درباره‌ی معاد از دیدگاه ملاًصدرا نوشته و با توجه به تحلیلی که استاد جلال‌الدین آشتیانی به دست داده‌اند، عقیده‌ی ملاًصدرا در باب معاد به دو گونه ارزیابی شده است. یکی این‌که نصّ شریعت در این موضوع غیرقابل تأویل است و معاد مطابق ظاهر شریعت امری است ممکن و استبعادی در آن نیست. زیرا بازگشت نفس به بدن از تعلق اولیه‌ی آن عجیب‌تر نمی‌باشد و دیگر نظریه‌ی خاصّ ملاًصدرا در معاد است که به روش خود معاد جسمانی را اثبات کرده... طبق این نظریه بدن اخروی بدنی مثالی است که با توجه به فرضیه‌ی تجرّد خیال، خود

۱- سفر نفس، ص ۱۴۰.

۲- تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح‌الله صفا، جلد پنجم، بخش یکم، ص ۳۳۴ با تلخیص.

۳- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، م. م. شریف، جلد دوم، ص ۴۹۵.

روح انسانی آن را براساس صور علمیّه و عملیّه که از این دنیا همراه دارد، می‌آفریند. البتّه این اندازه اثبات معاد جسمانی از راه عقلی برای فلسفه آن روزگامی به پیش بود ولی به نظر آقای حکیمی این توجیه برای تبیین هزار و چهارصد آیه و بیش از هزار حدیث که معاد در اکثر آنها جسمانی عنصری است، کارساز نیست.^۱

باید توجه داشت که طبق توضیحات استاد مطهری، مآلصدر میان جسم و ماده فرق گذاشته، جسم را در ابعاد ثلاثه و همان امتداد می‌داند. حال آن‌که ماده قابلیت تحوّل و حرکت دارد و معاد مخصوص مآلصدر جسمانی است نه مادی و در امتداد زمان و آخرالزمان نیست. بلکه در ورای همین عالم و باطن همین جهان است.^۲

بدیهی است این تحلیل و توجیه پیروان ظاهر شرع را قانع نمی‌کرد و مآلصدر را متحیّر یا دورو انگاشته، بعضاً تکفیر کردند. البتّه اظهارنظرهای منصفانه‌تر هم وجود داشت که یک نمونه را می‌آوریم.

محمد بن سلیمان تنکابنی^۳ صاحب‌قصص‌العلماء با آن‌که مسلک فقاہت دارد و مخالف فلسفه و عرفان است، اما به سبب مطالعات وسیع، سعه مشرب و انصافی یافته. لذا درباره‌ی مآلصدر می‌نویسد: «امر تکفیر نهایت صعب و اجتهادی است و کتب را حجّیت در شریعت نیست. مگر محلّ قطع باشد که قائلش به دلایل و مضامین آن کتب را معتقد و به آن‌ها متفوّه باشد. شیخ احمد، مآلصدر او مآل‌محسن اگرچه ظاهر بعضی کلمات ایشان بالقطع خلاف مذهب مسلمین یا شیعه است. ولیکن توقّف در تکفیر ایشان اولی است و احتیاط را نباید ترک نمود»^۴. جای دیگر می‌نویسد: «در مذهب مآلصدر خلاف است. پس جمعی از فقها او را کافر می‌دانند. او در چند مسأله برخلاف ظواهر حقّه‌ی شرعیّه سخن رانده است: یکی "وحدت وجود". مسأله‌ی دیگر که محل لغزش مآلصدر است، آن است که او در شرح اصول کافی و تفسیر سوره بقره و در اسفار قائل به انقطاع عذاب شد و خلود در جهنم را منکر است و ضرورت اسلام برخلاف آن است.

۱- خرد جاودان، ص ۲۱۲.

۲- درس‌های الهیات شفا، مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۳۳.

۳- ۱۲۳۶-۱۰۳۲ ه. ق.

۴- قصص‌العلماء، چاپ اسلامیّه، ص ۵۴.

دیگر آن که در کتاب اسفار در بیان مراتب عشق نوشته است که تعشق و محبت به امارده فی الحقیقه تعشق به خداست.... مسأله‌ی دیگر در معاد است. اگرچه در شواهد الربوبیه گفته معاد جسم عنصری است. لیکن به حسب ظاهر عباراتش از بدن عنصری چیزی برگزار نکرده است... الحاصل ظاهر کلماتش خوب نیست. ولیکن حکم به کفر او با این که مدتی است گذشته و با اجمال کلام مشکل است پس تأمل کن و مرا در این مقام توقف است»^۱.

و نیز لطیفه‌ای نقل کرده بدین مضمون که «ملاصدرا میرداماد را در خواب دید و از او سؤال کرد که مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نمودند با این که مذهب من از مذهب شما خارج نیست. میرداماد در جواب گفت: سبب آن است که من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علما از فهم آن عاجزند و غیراهل حکمت کسی آن‌ها را نمی‌تواند فهمید و تو مطالب حکمت را مبتذل کرده و به نحوی بیان کردی که اگر ملاً مکتبی کتاب‌های ترا ببیند مطالب آن را می‌فهمد و لذا ترا تکفیر کردند و مرا تکفیر نمودند. رحمهما لله تعالی فی الجنان مع رسوله المختار و اهل بینه الاطهار»^۲.

البته این که بیان ملاصدرا روان تر و روشن تر از میرداماد است، شکی نیست. اما چنان نیست که ملاً مکتبی بفهمد. مگر این که بگویم ملاً مکتبی هم می‌فهمد که گفته‌ی ملاصدرا در موارد ذکر شده، مطابق ظاهر شرع نیست و فهمیده و نفهمیده تکفیرش می‌نماید. ملاصدرا خود نوشته است: «و حرام علی اکثر الناس ان یشرعوا فی کسب هذه العلوم الغامضة، لان اهلیة ادراکها فی غایة الندره و نهایة الشدوذ»^۳. از شیخ محمدحسین اصفهانی^۴ نقل است که «اگر بدانم کسی اسرار اسفار را می‌داند، به سوی او سفر می‌کنم».

۱- همان، ص ۳-۳۳۱.

۲- همان، ص ۵-۳۳۴.

۳- اسفار، ۴۴۶/۳.

۴- متوفی ۱۲۹۶ ه. ق.

زندان اندیشه در حدیث نفس بهمنیار*

بازخوانی متون قدیم و مرور در افکار متفکران دوران ساز گذشته از کارهای لازمی است که باید به وسیله‌ی اشخاص ذی صلاح صورت گیرد. اگر ما گذشته‌ی خود را نشناسیم، مسلماً تصوّر درستی از همین حال حاضر نداریم و طبیعی است که به‌طور کاملاً آگاهانه، آینده‌ی خود را نتوانیم ساخت.

دکتر علی‌قلی بیانی علوم جدید را در فرانسه خوانده‌اند. بر فلسفه‌ی قدیم نیز اشراف دارند و علاوه بر کتب فنی در موضوع تخصص خود (مهندسی آب)، آثار مهم برگسون فیلسوف فرانسوی را به فارسی برگردانده‌اند و تحقیقاتی در حکمت و عرفان اسلامی دارند. در کتاب مورد بحث ما دکتر بیانی از دیدگاه تقریباً پوزیتیویستی هفت غلط از اشارات بوعلی را به نقد کشیده‌اند. البته با این شرط که نقد بر بوعلی در محدوده‌ی پیشرفت علمی زمان او (قرن چهارم هجری، دهم میلادی) بوده باشد و مؤلف بر این شرط نیز وفادار بوده است.

مبنای کار، ترجمه‌ی دکتر حسن ملک‌شاهی از اشارات بوعلی است و البته شرح خواجه نصیر نیز گاهی مورد توجه قرار گرفته و نیز مؤلف همواره گوشه‌ی چشمی بر تهافت الفلاسفه‌ی غزالی^۱ داشته است.

مؤلف چکیده‌ی هر نمط را از ترجمه‌ی دکتر ملک‌شاهی نقل و نقد می‌کند و گاهی

* علی‌قلی بیانی، شرکت سهامی، انتشار ۱۳۸۰، ۳۰۳ ص.

۱- ترجمه‌ی فارسی دکتر علی‌اصغر حلبی.

ذیل یک بند می‌نویسد: "نظری نیست" و گاه اصل مطلب بوعلی را به نحوی تأیید نموده، اما یادآوری می‌نماید که استدلال بوعلی برای آن مطلب کافی نیست و یا بوعلی از راه غلطی به یک نتیجه‌ی درست رسیده است. گاه استدلالات دقیق و موشکافانه‌ی بوعلی در اشارات (که بهترین کتاب بوعلی است) یادآور کوهی است که موشی زایید. یعنی نتیجه‌ی پیش پا افتاده‌ای از یک رشته مقدمات مفصل می‌گیرد. من تعمداً مثال نمی‌آورم تا خواننده شخصاً کتاب را ببیند و نکته‌گیری‌های مؤلف را بر شیخ‌الرئیس ابن سینا دریابد، که البته گاه از "حدیث نفس" خالی نیست.

به گمان بنده - و احتمالاً عقیده‌ی مؤلف نیز همین است - که اگر تحقیقات علمی و فلسفی عصر تمدن اسلامی بلامانع پیش می‌رفت شاید تحولات اندیشگی پیش از اروپا در همین منطقه پیدا می‌شد اما موانع عینی تاریخی، حوادث بازدارنده و نیز قشری‌گری و خشک‌اندیشی و حرب‌به‌ی تکفیر در دست امثال غزالی - که مستظهر به زور خلیفه و سلطان بودند - دست به دست هم داد و تفکر در این منطقه‌ی جهان درجا زد، بلکه عقب رفت و در بهترین حالت‌ها به جای آن‌که پیش برود، در خود پیچید و فرورفت! البته اشکال ما بر این نیست که چرا غزالی بوعلی را نقد کرده، اشکال این است که با چماق تکفیر حرف خود را پیش می‌برد و خود نیز تصریح نموده که در تهافت تأکیدش بر کوبیدن حریف است و آن حرف‌ها لزوماً عقاید خود وی نیست.

ما توجه اهل مطالعه و تحقیق را به ملاحظه‌ی تأملات دکتر بیانی بر اشارات بوعلی جلب می‌کنیم. جالب است به یاد آوریم که نقد جدی و علمی ملاًصدرا و شیخ اشراق نیز در عصر ما توسط یک حقوق‌دان تحصیل‌کرده‌ی اروپا (دکتر موسی جوان) که ضمناً آشنایی حوزوی با حکمت الاشراق و حکمت متعالیه داشت، صورت گرفت.^۱ ما نباید به متفکران بزرگ قدیم به دیده‌ی مجذوب یا مرعوب بنگریم، همین.

۱- نقد تصوف حکمة الاشراق، حکمت تطبیقی قدیم و جدید...

سیر اندیشه‌ی اخباری در مذهب تشیع*

"سلفیه" منسوب است به "سلف" (درگذشتگان) و در این جا مراد از "سلف"، "سلف صالح" است که اصطلاحاً به صدر اوّل از تابعان^۱ اطلاق می‌شود. بعضی لغویان در کلمه‌ی سلف دو معنای دیگر هم ذکر کرده‌اند:

- هر عمل نیکی که انجام داده و از پیش فرستاده‌ای "سالف" تو محسوب می‌شود.
- و نیز پدران تو که در سنّ و فضیلت از تو بالاترند، "سلف" تو محسوب می‌شوند.
در شرع، "سلف" یعنی کسانی که مورد تقلید و پیروی قرار می‌گیرند^۲ و سلفی یعنی آن که در احکام شرعیه به کتاب و سنّت رجوع می‌کند و غیر آن دو را دور می‌اندازد. البته رجوع به "تابعان" و تابعان تابعان نیز پیروی از سنّت انگاشته شده است^۳.
به هر حال، سلفی‌گری، گرایش محافظه کارانه‌ای است که نماینده‌ی ایمان به اسلام خالص در سادگی اولیه‌اش و برکنار از تأثیرات زمان می‌باشد. این است که گفته‌اند: مبارزه‌ی فکری در اسلام... مبارزه‌ی بین سلفیان و معتزلیان یا به عبارت دیگر نبرد میان پیروان نصّ و پیروان عقل بوده است^۴.

* الفکر السلفی عند الشيعة الاثنا عشرية، علی الجابری، (چاپ دوم: قم، دار احیاء الاحیاء، ۱۴۰۹) ۴۷۹ ص،

وزیری.

۱- کسانی که صحبت صحابه‌ی پیامبر را درک کرده‌اند.

۲- ص ۱۶.

۳- ص ۱۷.

۴- ص ۱۸.

گفتیم سلفی یعنی پیرو کتاب و سنت؛ اما خود "کتاب" یعنی قرآن، منادی بازگشت به دین ابراهیم است. دین حنیف و توحید فطری که همان اسلام باشد^۱. طبق آنچه از علی (ع) نقل شده است، سنت یعنی آنچه پیغمبر (ص) مقرر فرموده و بدعت یعنی آنچه پس از آن حضرت پدید آمده است^۲. در حقیقت سنت، جاذبه‌ای است که رهبر معنوی با هدایت الهی پیموده و نسل‌های اول برجای پای او دنباله‌روی کرده‌اند^۳.

سنت عبارت است از:

الف- حدیث

و آن گفتارهایی است که از پیغمبر روایت می‌شود. البته گاهی آنچه را هم از اصحاب و تابعان نقل شده، حدیث می‌نامند. "اصحاب حدیث" و "اصحاب اثر" کسانی هستند که پیروی آنچه را که از پیغمبر (ص) و اصحاب نقل شده است، بر خود واجب می‌دانند. دیگران، اینان را "حشویه" و "لفظیه" نامیده‌اند^۴.

ب- خبر

در معنای خبر گفته‌اند که "حدیث" از پیامبر (ص) است و خبر از غیر او. بعضی نیز حدیث و خبر را مترادف گرفته‌اند و بعضی خبر را اعم از حدیث فرض کرده‌اند^۵ و این به نظر درست‌تر می‌آید؛ هم‌چنان که در استعمال قرون اولیه، "اخباری" بر "مورخ" اطلاق می‌شده است^۶.

ج- اثر

ریشه‌ی "اثر" در لغت سه معنا دارد: ترجیح نهادن چیزی، یاد کردن چیزی، نقش باقی مانده از چیزی.

"طریق مأثور" یعنی راهی که جای پا در آن تازه است. در قرآن کریم می‌خوانیم: «و

۱- ص ۵۰.

۲- ص ۳۹.

۳- ص ۴۱.

۴- ص ۴۴-۴۳.

۵- ص ۴۴.

۶- ر. ک: الفهرست ابن الندیم.

نکتب ما قدموا و آثارهم».^۱ که آثار به معنی جای پا و نقش قدم آمده است.^۲ اثر را اصطلاحاً با خبر یکی گرفته‌اند و "حمله‌ی آثار" را در معنای اهل اخبار به کار برده‌اند.^۳ گاهی نیز خبر را به آن چه از پیغمبر (ص) نقل شده و اثر را به آن چه از صحابه روایت گردیده، اطلاق کرده‌اند.^۴

تهانوی گوید: اثر در اصطلاح محدثان یعنی حدیث موقوف^۵ یا مقطوع و بعضی حدیث مرفوع را "اثر" نامیده‌اند. و نیز گفته شده که در اصطلاح فقیهان حدیث موقوف، "اثر" است و حدیث مرفوع "خبر". گاه نیز کلام سلف را "اثر" نامیده‌اند.

به طور خلاصه، کلمات و مصطلحات سلفی، سنی، اخباری، محدث، اثری، نصی، حرفی، حشوی و ظاهری، نسبت‌هایی هستند دارای ما به ازاءهای زنده‌ی واقعی و تاریخ... با یک دید ساده و پیراسته‌ی ایمانی... و با شاخ و برگ‌ها و پیچیدگی‌ها و توجیهات فراوان... که بعضی صورت‌های آن را هنوز هم در نظریات و عقاید پراکنده، موجود می‌یابیم.^۶

اندیشه‌ی سلفی‌گری در قرن اول اندیشه‌ای مؤثر بوده است. به نظر نویسنده‌ی کتاب، ابوبکر در مسائلی که به روزگار خلافت وی مطرح می‌شد، پیرو قدم به قدم رسول‌الله (ص) بوده است.^۷ در زمان عمر که مسائل از سادگی اولیه به پیچیدگی گرایید، گرچه او نیز راه سلفش را دنبال می‌کرد؛ اما بر کسانی که روایات فراوان از پیغمبر نقل می‌کردند، سخت می‌گرفت و نسبت به مسائل جدید، ناچار به اجتهاد می‌پرداخت و آن با استفاده از قیاس تمثیلی و تشبیهی یا قیاس استنباطی بود. لذا عمر را می‌توان از نخستین کسانی شمرد که

۱. یس، ۱۲.

۲. ک: تفاسیر؛ شأن نزول این آیه.

۳ و ۴- ص ۴۷.

۵- "موقوف" حدیثی است که از صاحب معصوم نقل شده یا به قول و فعل و تقریر او اعتماد شده باشد... یا روایتی که در حد معینی متوقف شود. "مقطوع" حدیثی است که اسنادش به تابعی رسد و قطع شده باشد. و "مرفوع" چیزی است که سند آن از وسط قطع شده باشد. (با استفاده از فرهنگ معارف اسلامی، نوشته‌ی دکتر سجادی).

۶- ص ۴۸.

۷- ص ۵۷.

پایه‌های قانون‌گذاری و تفریع را براساس آنچه بعداً "رأی" و "قیاس" نامیده شد، استوار کرد.^۱

در آغاز خلافت عثمان با تعهد و التزام سلفی مواجه هستیم؛ مخصوصاً در موضوع گردآوری و تدوین قرآن و یگانه کردن قرائت آن به عنوان نخستین منبع اسلامی^۲ گرایش سلفی عهد عثمان دوام نیافت و بعضی نظریات او به نتایج دردناکی انجامید. علی (ع) با سوابق و تجارب و مخصوصاً پیوندی که با رسول‌الله (ص) داشت، کسانی را که خودسرانه حدیث نقل می‌کردند، انکار می‌کرد و نیز هر کوششی برای تأویل کتاب خدا را رد می‌کرد و بر اصحاب رأی سخت می‌گرفت. ملتزم به نص و معتبد به کتاب و سنت بود و اکثریت قاطع محققان بر منزلت والای آن حضرت در قضاوت و قانون تأکید کرده‌اند.^۳ از دیگر صحابه که آرایبی داشته‌اند و نیز روایاتی نقل کرده‌اند که مرجع احکام قرار گرفته است، می‌توان از عبدالله بن مسعود، زید بن ثابت، عبدالله بن عباس، و عبدالله بن عمر نام برد.

به هر حال به قول نظام، این اختلاف آراء صحابه و کاربرد رأی و قیاس بود که به اختلاف و هرج و مرج و خون‌ریزی کشید.^۴ و از این جاست که غزالی عقیده‌ی به "حُجِّیَّتِ قول صحابی" را رد کرده است.^۵ اما این تنها اختلاف آراء صحابه نبود که به تشّت عقاید کلامی و فقهی در اسلام انجامید. چه بسا اسلام می‌توانست خلوص و بساطت خود را در جزیره‌العرب تا حدود زیادی حفظ کند؛ لیکن عوامل سیاسی و زمینه‌های قبلی در سرزمین‌هایی که اسلام به آن جا رفت (عراق، شام، ایران و...) چنین سیری را پدید آورد: الف - عقیده‌ی در زمان پیغمبر (ص) که نماینده‌ی رابطه خدا و انسان است، ساده و بی‌پیرایه بود.

ب - عقیده، در مقام توجیه خود و در جریان دفاع از خود در مقابل دشمنان و

۱- ص ۵۸.

۲- ص ۵۹.

۳- ص ۶۱، ۶۰.

۴- ص ۶۲.

۵- ص ۶۵.

مخالفان، تحوّل یا حتّی دگرگونی‌هایی می‌یابد و به سوی عقلی‌شدن حرکت می‌کند و تسلیم تأویلاتی می‌گردد تا میان منطق عقل بشری و عقیده (و انگیزه‌ها و اهداف آن) سازگاری پدید آید.

ج- اجتماعی که این عقیده و ایمان (جدید) در آن پیدا شده است، یک‌باره نمی‌تواند از میراث کهن مردمی‌اش بگسلد و جز عده‌ی بسیار کمی که از پیش هیچ عقیده‌ای را قبول نداشته‌اند، نمی‌توانند خالصانه عقیده‌ی جدید را بپذیرند. بنابر این لاجرم به‌طور ناخودآگاه آن میراث‌ها در صاحبان عقیده‌ی جدید ظاهر می‌شود.

د- در نتیجه، خواصّ امت به عقلی‌کردن عقاید، و عوامّ امت به عامیانه‌سازی آن می‌پردازند و این تازه درحالتی است که پیدایش عقیده‌ی جدید در یک جامعه‌ی همگن باشد. هرگاه دین جدید در میان مجموعه‌ای از ملت‌ها و اقوام با اندیشه‌ها و احساسات گونه‌گون و در میان تمدّنی ناهم‌سطح ظهور کند، آن تغییرات و تطوّرات بیشتر متوقع خواهد بود و این چیزی است که عملاً در تاریخ اسلام واقع شد. آن اصول ساده‌ی اولیه‌ی راه، آمیخته‌ای عجیب و ناهماهنگ در برگرفت به حدّی که بسا از مقصد صاحب دعوت دور شد.

ه- و پیداست که هر قدر زمان می‌گذرد، تازه‌هایی در زندگی سیاسی، اجتماعی و فکری رخ می‌نماید و ظهور آنچه از دواج اندیشه‌های فلسفه‌زاده می‌شود، آن عقیده‌ی اصلی را به صورت‌هایی درمی‌آورد و به وادی‌هایی می‌کشاند که ابتدا مورد نظر و هدف نبوده است.

در آن میان، این جا و آن جا رشته‌ای به چشم می‌خورد که می‌کوشد با رهایی از تأثیر عوامل مذکور به اصالت نخستین عقیده راه یابد و خود را به سرچشمه‌ی پاک اصلی برساند و این سررشته‌ی سلفی‌گری است.^۱

گذشته از اختلاف آراء کلامی که در جای خود بسیار مهم است، اختلاف دیدگاه‌ها در فروع و احکام و شیوه‌ی رسیدن به آن نیز وجود داشت.

ابوحنیفه^۱ که در کلام متمایل به مذهب مرجئه بود و در مسائل فقهی به رأی تکیه می نمود، مسائلی بدو منسوب است که اهل حدیث و محافظه کاران در برابر آن عکس العمل نشان داده و حتی تکفیرش کرده اند.^۲

مدرسه ی حدیث شیعی به زعامت امام صادق (ع) در مدینه در برابر این شیوه قرار دارد و هم چنین است مکتب فقیهانی چون اوزاعی^۳ و سفیان ثوری^۴.

نظر ائمه ی شیعه بر این بود که احکام از رسول الله (ص) به امامان رسیده، لذا جایی برای اجتهاد و رأی نیست و اجماع عام و قیاس نزد ایشان از اصول محسوب نمی شد. پیروان این مکتب به شدت بر حدیث تکیه داشتند. آن هم با شرایطی که امام صادق (ع) فرموده: «لا تقبلوا عنا حدیثاً الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهداً فی احادیثنا المتقدمة و لا تقبلوا علينا ما خالف ربنا و سنة نبینا»^۵.

یک رشته ی حدیثی دیگر وجود داشت که به مالک بن انس^۶ می رسد که بنیان گذار فقه مالکی است. او عمدتاً به کتاب و سنت متمسک بود و در حد بسیار محدودی، عمل به مصالح (استصلاح) و قیاس (یا رأی) نیز از او دیده شده و اجماع اهل مدینه را نیز از حجت های تشریح (قانون گذاری) شمرده است.

مالک برخلاف ابوحنیفه که به مخلوق بودن قرآن عقیده داشت، هرکس را که چنین می گفت در صورت عدم توبه واجب القتل می دانست و درباره ی آیه ی «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى» اظهار عقیده کرد که: «الإستواء معلوم والکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة»^۷.

محمد بن ادریس شافعی^۸ در عین حال مظهر محافظه کاری و تجدّد طلبی است. هم

۱- ۱۵۰- ۸۰ هـ. ق.

۲- ص ۸۲.

۳- متوفی ۱۵۷ هـ. ق.

۴- ص ۱۶۱- ۹۷.

۵- ص ۹۰.

۶- متوفی ۱۷۹ هـ. ق.

۷- ص ۹۱.

۸- ۲۰۴- ۱۵۰ هـ. ق.

نزد مالک درس خوانده، هم نزد محمد بن الحسن شاگرد ابوحنیفه. او در عین حال به علم کلام نیز آشنا بود؛ اما اهل کلام را به اعتماد به منطق یونانی و فلسفه متهم می‌نمود و می‌گفت کار ایشان به اعتقاد به تعطیل (نفی صفات از ذات خدا) منجر می‌گردد^۱. تکیه‌ی شافعی در فقه به این منابع بود: قرآن، سنت پیغمبر (ص) و صحابه، اجماع امت، قیاس بر سه اصل گذشته (اجتهاد)، استصحاب یا اصالت برائت (هر چیزی مباح پاک است مگر این که دلیلی بر تحریم یا نجس بودن آن وارد شده باشد). و این برخلاف دیدگاه سلفی است.

شافعی، "استحسان" حنفی و "استصلاح" مالکی را رد می‌کرد^۲. شاید موضع‌گیری میان‌ه‌ی شافعی باعث شد که پیروان او بعداً در کلام به اشعری‌گراییدند؛ در حالی که مالکیان غالباً قدری بودند^۳.

احمد بن حنبل^۴ سلفی مشهور در تقاطع این امواج ظهور کرد. وی مجلس خود را به حدیث اختصاص داد تا آن جا که به خبر واحد و اقوال صحابه تکیه می‌کرد و حدیث مرسل^۵ و ضعیف را هم در صورت نبودن حدیث بهتری می‌پذیرفت و بر قیاس ترجیح می‌داد. از قول او آورده‌اند که می‌گفت: «لا تُقَلِّدُنِي وَلَا تُقَلِّدِ مَالِكًا وَلَا سَفِيَانَ الثَّوْرِيَّ وَلَا الْاَوْزَاعِيَّ، وَخُذْ مِنْ حَيْثُ اخَذُوا» یعنی از من یا مالک یا سفیان ثوری یا اوزاعی تقلید مکن؛ بلکه از آن جا اخذ کن که اینان اخذ کرده‌اند^۶.

احمد بن حنبل، اجماع را رد می‌کرد و ممکن نمی‌دانست و حدیث ضعیف را بر رأی ترجیح می‌داد و می‌گفت مرجع شخص مسلمان، اهل حدیث است نه صاحب رأی. موضع‌گیری‌های کلامی‌اش چنین بود:

۱- ایمان قول است و عمل، کم و زیاد می‌شود.

۱- ص ۳-۹۲.

۲- ص ۹۴.

۳- ص ۹۳، ۹۵.

۴- متوفی ۲۴۱ ه. ق.

۵- حدیثی است که بعضی یا تمام روای آن حذف شده باشد.

۶- ص ۹۶.

- ۲- صفات الهی آن چنان است که در احادیث آمده است.
- ۳- مؤمن در مورد چیزهایی که نمی‌داند به خدا حواله می‌کند (توقّف و احتیاط).
- ۴- رؤیت الهی، در بهشت برای اهل بهشت حاصل می‌شود.
- ۵- قدرت بر خیر و شر از خداست، برای نیکوکار از امت محمد(ص) امید بهشت هست و برای بدکار بیم جهنم می‌رود.
- ۶- به عذاب قبر، نکیر و منکر، حوض، شفاعت و رستخیز ایمان داشت.
- ۷- موحد، جاودانه در آتش نمی‌ماند.
- ۸- تفسیر قرآن به وسیله خود قرآن، و ردّ کسانی که تفسیر پیغمبر(ص) را لازم‌الاتباع نمی‌شمارند، و اعتقاد به این که قرآن مخلوق و محدث نیست حتی آیاتی که به وسیله شخص خوانده می‌شود روا نیست گفته شود که مخلوق است یا نیست. چون بدعت (حدث) خواهد بود.^۱ پیروان ابن حنبل را بعدها "حشویه" هم نامیدند.^۲
- ابن حنبل مظهر مقاومت در مقابل تشکیک معتزلیان و رأی حنفیان بود. چنان که در همان ایام ملاحظه می‌شود که جوامع حدیثی (صحاح سته) گردآوری می‌شود و نیز داوود ظاهری و مکتب او تکیه بر ظواهر را به افراط می‌کشاند تا آن جا که حتی تخصیص آیه‌ای را با آیه‌ی دیگر نمی‌پذیرفتند.^۳
- اندیشه‌ی ظاهری تداوم یافت و گسترش پیدا کرد تا آن جا که متکلم معروف، ابن حزم اندلسی^۴ را هم می‌توان از پرچم‌داران آن شمرد. ابن حزم در مسائلی که نصی برای آن‌ها وارد نشده، به "دلیل متکی بر نص" اعتماد می‌کرد و البته می‌گفت این ربطی به قیاس ندارد. هم چنان که "رأی" را قبول نداشت و آن چه از صحابه در این زمینه نقل شده، از باب "صلح میان دو خصم" و "اخبار از نص" محسوب می‌داشت؛ نه این که رأی خودشان را حکم واجب شرعی انگاشته باشند. ابن حزم اجماع را هم رد می‌کرد زیرا اولاً ربطی به نص

۱- ص ۷-۹۶.

۲- ص ۹۷.

۳- ص ۹۸.

۴- متوفی ۴۵۶ ه.ق.

ندارد. دیگر این که در تعریفش هم اختلاف است^۱. پیداست که ظاهریان در استخراج احکام با این مبانی به مشکلات برمی‌خوردند و از این رو مکتب ظاهری مغلوب مذهب مالکی شد و از میان رفت^۲.

در قرن چهارم، پس از وفات علی بن محمد سمری^۳ آخرین وکیل منصوص امام غائب شیعه (عج) فعالیت عملی و بحث در مبادی میان امامیه رونق دیگری یافت؛ حال آن که در زمان حضور امام معصوم این نحوه‌ی فعالیت فکری مورد تردید بود و شیعه‌ی قدیم کلاً رنگ سلفی - البته در معنای ویژه خود - را داشت^۴.

با تحولاتی که در قرن پنجم و بعد از آن پیدا شد و با تسلط سلجوقیان و تضعیف نسبی موقعیت شیعه، هر یک از مذاهب کلامی و فقهی موجود کوشیدند عقاید خود را بپیرایند و براساس استواری بنیاد نهند؛ مخصوصاً عقاید سلفی که متکی بر کتاب و سنت بود، در این ایام تبلور یافت^۵. اهل حدیث، ضد کسانی که آنان را به "تشبیه و تجسیم" متهم می‌نمودند به مبارزه برخاستند. واقعیت فکری و تشریحی میان محافظه‌کاری و تجددطلبی نوسان داشت و مظهر کامل این جریان محمد غزالی^۶ است که صدای او پژواکی هم در غرب اسلامی یافت^۷ و بالاخره نفوذ منطق و مباحث عقلی در آن چه "اصول فقه" نامیده می‌شود، خود را نشان داد^۸. گرچه اصولیان و کلامیان کوشیده‌اند مصطلحاتی غیر از آن چه در منطق و علوم هست برای همان مفاهیم بیاورند؛ از آن جمله است: تصور (معادل معرفت در فقه)، تصدیق (معادل علم در فقه)، قضایای مجزّد کلی (معادل احکام در فقه)، موضوع (معادل حکم در فقه)، محمول (معادل محکوم در فقه)، حدّ اوسط در قیاس (معادل علت در کلام و اصول)، قیاس حملی (معادل میزان التعادل در اصطلاح غزالی)، قیاس شرطی متصل و منفصل (معادل تلازم و تعاند)، صورت (معادل صیغه)، ماده

۲ و ۱- ص ۹۹.

۳- ۳۲۹ هـ. ق.

۴- ص ۳-۱۰۲.

۵- ص ۱۰۳.

۶- متوفی ۵۰۵ هـ. ق.

۷- ابن رشد، متوفی ۵۹۵ هـ. ق.

۸- ص ۱۰۵.

(معادل مقدمات)، کلی (معادل عام)، جزئی (معادل خاص) و...^۱.

سقوط بغداد در آزادسازی مباحث فکری تشیع تأثیر روشنی داشت که نمونه‌اش کارهای خواجه نصیر طوسی و نیز برپا شدن مدرسه‌ی کلامی حله است. برعکس، در عالم تسنن تفکر سلفی احیا گردید که نمایندگان عمده‌ی آن ابن تیمیه^۲ و شاگردش ابن قیم الجوزیه^۳ بوده‌اند.

ابن تیمیه از حنبلی‌گری شروع کرد ولی در حدّ روش خود موقّق به ایجاد نوعی هماهنگی میان معقول و منقول گردید و به لحاظ بی‌پروایی که در ابراز نظریات داشت، با صوفیه [و تشیع] و حتی فقیهان سنّی در افتاد و از سوی آنان، عنوان "مبتدع" و "منحرف" یافت، در حالی که سلفیان لقب "محبی السنه" بدو دادند.

ابن تیمیه حنبلی خالص نیست و اجتهادات خاص دارد: عقل را رد می‌کند و برای معرفت یقینی به "فطرت" رجوع می‌نماید. حدیث ضعیف (مراد حدیث "حسن" است نه "متروک") را به رأی برتری می‌نهد، و منکر "مجاز" و "تأویل" است.

روش ابن تیمیه را ابن قیم الجوزیه تعمیم داد. سیوطی میان نظریات ابن تیمیه و احمد بن حنبل تطبیق برقرار نمود و بالاخره محمد بن عبدالوهاب^۴ حرف‌های ابن تیمیه را به عمل درآورد و با به دست آوردن یک مرکز (درعته) و قدرت اجرایی توانست مخالفان خود را "خارج از اسلام" قلمداد کند و در معرض قتل و غارت قرار دهند.^۵

اما فکر سلفی نزد شیعه‌ی امامیه نیز به شیوه‌ی مخصوص به خود وجود داشت که از آن به همین نام (سلفیه) و اخباری تعبیر می‌شود.^۶

شیعه‌ی امامیه‌ی (قطعیه) در آغاز ملتزم به قرآن و حدیث رسول الله از طریق ائمه بوده‌اند؛ چنان‌که از امام صادق(ع) روایت است: «حدیثی حدیث ابی و حدیث ابی

۱- ص ۱۳۰.

۲- متوفی ۷۲۸ ه.ق.

۳- متوفی ۷۵۸ ه.ق.

۴- ۱۲۰۶-۱۱۱۵ ه.ق.

۵- ص ۱۰۹-۱۰۸.

۶- ص ۱۶ به نقل از کشف اصطلاحات الفنون تهانوی، ماده‌ی "سلف" و ماده‌ی "امام".

حدیث جدّی... و حدیث جدّی حدیث رسول الله و حدیث رسول الله حدیث الله»^۱.
 امامیه در آغاز از اجتهاد دور بودند^۲؛ زیرا با امام معصوم تماس داشتند. لذا به گردآوری حدیث اهتمام ورزیدند که نام بسیاری از این گردآورندگان در کتب رجال مضبوط و مشخص است. شیعه در اصول و فروع مو به مو تابع رسول الله بود و حتی کسی مثل ابن تیمیه هم بر مقام امام زین العابدین و امام باقر(ع) به عنوان دو "محدث" بزرگ تأکید کرده است و آنان را از سلف اهل سنت شمرده و در جای دیگر تصریح کرده است: «اما ائمة اهل البيت الکبار و بالاخص محمد الباقر و جعفر الصادق... کانوا من رواد مذهب السنّی»^۳.

به تدریج سادگی اولیه‌ی عقاید شیعه به پیچیدگی گرایش یافت و آنچه شیعه بدان تفرّد یافتند عبارت است از^۴:

الف - عقیده‌ی به عترت پیغمبر به عنوان خاندان مقدّس و قرین کتاب الله.
 ب - عقیده‌ی به امامت، به معنی آن که هیچ‌گاه زمین از حجت خالی نیست و بر خدا تعیین آن واجب بوده است (از راه برهان لطف).
 ج - عقیده‌ی به این که عصمت از شروط امامت است و انبیاء نیز معصوم بوده‌اند و آنچه در قرآن آمده، و در مورد بعضی انبیاء ظاهراً ایجاد شبهه می‌کند، نباید تفسیر ظاهری شود.^۵

در مسائل کلامی هم امامیه موضعی بین سلفیه و اعتزال اتخاذ کرده‌اند.^۶ اما در تشریح، به کتاب و سنت (حدیث) در معنی وسیعش تکیه داشتند.
 وفاداری به نصّ در نظر شیعه آن قدر مهم بود که اولین اعتراض‌شان به اهل سنت "خروج بر نصّ" است. لذا در احکام نیز اجتهاد به رأی را رد می‌کردند. اشعری گوید:

۱- ص ۱۶۷.

۲- روشن است که این ادّعای نویسنده پذیرفتنی نیست. ما پیش‌تر به این موضوع پرداخته‌ایم. (رک: آینه‌ی پژوهش، ۴، ص ۱۹).

۳- ص ۱۷۰ به نقل از کتاب نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، النشار، ج ۲، ص ۲۹۴.

۴- ص ۱۸۴-۱۷۳.

۵- ص ۵۴.

۶- ص ۱۸۳.

«قالت الروافض باجمعها بنفی اجتهاد الرأی فی الاحکام و انکاره» و از امام صادق (ع) نقل کرده است که در ردّ قیاس حنفی فرمود: «ان دین الله لا یصاب بالمقاییس»^۱. اما آن چه در احادیث ائمه به عنوان "اجتهاد" آمده، به معنای کوشش مخلصانه در اداء واجبات دینی است^۲. بعد از غیبت کبری^۳ و شاید هم در دوران غیبت صغری^۴ بین امامیه کوشش‌هایی در دفاع از عقیده‌شان پدید آمد که می‌شود آن را مکاتب کلام اثناعشری نام نهاد. از آثار امامیه، اوائل المقالات مفید^۵ سپس آثار مرتضی^۶ و طوسی^۷ و بالاخره آثار علامه‌ی حلّی^۸ است. البته می‌توان از پیشروان کلام شیعی هشام بن الحکم^۹ و یونس بن عبدالرحمن^{۱۰} را نام برد. در مقابل این هاگرایش محافظه کارانه‌ی سلفی را هم داریم که در فعالیت محدّثان تجلی می‌کند و در رأس اینان کلینی^{۱۱}، صاحب کتاب کافی است. کتابی که به سبب مورد وثوق بودن مؤلفش و به سبب متصل بودنش به عصر ظهور و حضور ائمه مورد اعتماد اثناعشریه است^{۱۲}.

در قرن چهارم پدید آوردن مجموعه‌های حدیث ادامه پیدا کرد و مخصوصاً با قدرت یافتن آل بویه‌ی شیعه مذهب، تشیع شکوفایی کم سابقه‌ای یافت؛ به ویژه با توجه به این که اهل سنت باب اجتهاد را مسدود دانستند. یکی از مراکز مهم شیعی یعنی نجف (به جای کوفه) در همین دوران تأسیس و توسعه یافت. پیش از آن، دو مرکز مهم فکری و فرهنگی برای تشیع وجود داشت: قم و بغداد.

روش مدرسه‌ی سلفی یا حدیث‌گرایی قم هم از روزگار ائمه محافظه کارانه بود. از

۱- ص ۱۸۸.

۲- ص ۱۸۹.

۳- ۳۲۹ هجری.

۴- ۳۲۹-۲۶۰ ه.ق.

۵- متوفی ۴۱۳ ه.ق.

۶- متوفی ۴۳۶ ه.ق.

۷- متوفی ۴۶۰ ه.ق.

۸- متوفی ۷۲۶ ه.ق.

۹- متوفی ۱۷۹ ه.ق.

۱۰- متوفی ۲۰۸ ه.ق.

۱۱- متوفی ۳۲۹ ه.ق.

۱۲- ص ۱۹۶.

رجال معروف آن: زکریا بن آدم از اصحاب امام صادق(ع) تا امام رضا(ع)، شاذان بن جبرئیل و ابواسحاق ابراهیم بن هاشم از اصحاب امام رضا(ع) و امام جواد(ع)، ابوجعفر محمد بن یحیی عطار و احمد بن محمد بن عیسی بن عامر (شیخ قمیون که از امام رضا(ع) تا امام عسکری(ع) را ملاقات کرد) و حسین بن حسن قمی است. از آن میان می‌توان محمد بن حسن صفار را مؤسس فقه امامیه (در ایران و مخصوصاً قم) انگاشت که کتاب معروفش بصائرالدرجات تا حدی پیشاهنگ و الگوی کلینی بوده است.^۱

از مهم‌ترین شخصیت‌های این مکتب، علی بن حسین بن بابویه قمی^۲ است که مبتکر "طرح اسانید و جمع نظایر" در حدیث می‌باشد. وی آن قدر ثقه بوده، و مقام عالی در دین و علم داشته که در مسائلی که نص وجود نداشت، به رساله‌ی او [شرایح] تکیه می‌کردند. پس از رحلت وی، پسرش شیخ صدوق^۳ شهرت یافت و از خراسان تا بغداد مورد وثوق شیعیان قرار گرفت. او در زمانی که عدد محدثان بسیار زیاد بود، "رئیس المحدّثین" نامیده شد و کتاب من لایحضره الفقیه وی مرجع مورد اطمینان و همانند کتاب کافی تلقی شد. به طوری که سید نعمت الله جزایری گوید: «حدیث صحیح نزد ما قدما حدیثی بود که درستی‌اش ثابت باشد... و کلینی و صدوق بر صحت روایاتی که آورده‌اند، تصریح کرده‌اند»^۴. با وجود این، بر صدوق ایراد گرفته‌اند که بعضی فتاوی‌اش مبتنی بر اخباری است که کسی جز او بر آن اعتماد نکرده است و لذا در این‌گونه فتاوی، از اجماع طایفه‌ی امامیه بیرون رفته است.^۵ صدوق با غلو در حق ائمه مخالفت می‌کرد و مظهر سلفیان قم بود که نقل خوارق عادات از ائمه را "ارتفاع" [غالی‌گری] و تهمت‌انگیز می‌دانستند [و به اندک شبهه‌ای شخص غالی را از نزد خود می‌رانند]. صدوق به پیروی از نظر استادش محمد بن الحسن بن الولید، کتاب سهوالتی نوشت که البته با سهو ناشی از وسوسه‌ی شیطان فرق دارد. و نیز با این‌گرایش سلفیانه و ظاهر یانه، حتی صغیره را بر

۱- ص ۱۹۹.

۲- متوفی ۳۲۹ ه. ق.

۳- متوفی ۳۸۱ ه. ق.

۴- ص ۲۰۲.

۵- ص ۲۰۲-۲۰۱.

انبیاء گذشته جایز می‌دانست و گناه آدم را به قبل از نبوتش نسبت می‌داد. به نظر او همه‌ی انبیاء پس از رسیدن به نبوت معصوم هستند و کبیره و صغیره‌ای مرتکب نشده‌اند. این دیدگاه‌ها از سوی اجتهادپویان مورد اعتراض قرار گرفته است. به هر حال، صدوق هم چون کلینی از قدمای اخبارپویان شمرده می‌شود.

اما مدرسه‌ی حدیث منحصر به قم نبود؛ بلکه در عراق نیز ابن عقده^۱، نعمانی صاحب کتاب غیبت^۲، ابوالقاسم کوفی^۳ و تاحدی ابو غالب زراری^۴ حدیث را دنبال می‌کردند. اما ابوالقاسم کوفی در مقدمه‌ی الاستغاثه (در دوران استقامتش نوشته) عباراتی دارد که واقعیت فکری و اجتماعی محیط اسلامی و شیعی یا دست‌کم محیطی را که او در آن قرار داشته است، نشان می‌داد: «بیش‌ترین شان پیرو هوای نفس هستند (و گویی) بر تعطیل احکام الهی و حلال شمردن حرام و حرام شدن حلال سازش کرده‌اند... آراءشان پراکنده است و در وادی شک و شبهه سرگردانند. احکام قرآن را کنار نهاده، از خود چیزهایی وضع کرده‌اند و به آثار اهل بدعت دست یازیده‌اند. سنتی که ناقلان آثار و حاملان اخبار بپذیرند، در بین شان نیست». همین عبارات پیدایش تمایلات اجتهادی را میان شیعه‌ی عراق نشان می‌دهد^۵.

گفته‌اند از نخستین مجتهدان شیعه، حسن بن عقیل عمانی، معاصر کلینی است. پس از او به ابوحنفیه‌ی شیعه^۶، آن‌گاه به محمد بن احمد بن الجنید^۷ می‌رسیم که به قول صاحب روضات الجنات «اول کسی است که اساس اجتهاد در احکام شریعت را نهاد و اصول مخالفان [اهل سنت] را به حسن ظن تلقی کرد». و نیز گفته است: «ابن جنید در تبعیت از آراء فاسده [فقهی] به افراط رفت... و به قیاس حنفی عمل کرد و بر استنتاجات ظنی

۱- متوفی ۳۳۹ ه.ق.

۲- تألیف به سال ۳۴۲.

۳- متوفی ۳۵۲ ه.ق.

۴- متوفی ۳۶۸ ه.ق.

۵- ص ۲۰۹-۲۰۸.

۶- محمد بن نعمان، متوفی ۳۶۳ ه.ق.

۷- متوفی ۳۸۱ ه.ق.

اعتماد نمود^۱». بدین‌گونه تمایل به مدرسه‌ی حدیث در عراق کم و کم‌تر شد و به جای آن مکتبی عقلی که می‌کوشید مبانی عقیدتی و نیز فقه را بر پایه‌های منطقی بنیاد نهد، پدید آمد. این تحوّل به دست شیخ مفید^۲ (که رأس امامیه در زمان خودش بود) آغاز گردید. گرایشی که جهات سلفی‌گرایانه و ضد اجتهاد و رأی و قیاس داشت^۳. اما جهات عقلی مفید را شاگردش سید مرتضی^۴ پیش برد و به اوج خود رسانید. او تمایلات آزادی‌گرایانه‌ی ابن‌الجینید و عمانی را با روش عقلانی توأمان داشت. او اخبار آحاد را رد کرد و پس از وفات مفید دعوت به اجتهاد در فقه نیز کرد و یک امامی اصولی مخالف محدثان و اخباریان شناخته شد و لاجرم مورد انتقاد قرار گرفت^۵. البته مرتضی نیز از دوگانگی روش خالی نیست: گاه گرایش کلی به اجتهاد دارد و گاه متقابلاً بر اهمّیت نص تأکید می‌کند.

پس از مرتضی به شاگردش شیخ طوسی^۶ می‌رسیم که علم کلام را از مفید فرا گرفت و نزد مرتضی نیز شاگردی کرد. او خود تعداد شاگردانش به سیصد مجتهد شیعی می‌رسید. البته نقطه‌ی حرکت طوسی به اندازه‌ی مرتضی کلامی نیست و سبب آن است که در دوران او اضطراب عقاید و تکان‌های سیاسی پدید آمد و قدرت آل‌بویه از بین رفت و سلجوقیان سنی صاحب قدرت شدند و مدرسه‌ی عقلی بغداد مورد حمله قشریون قرار گرفت: از جمله به مرکز شیعی کرخ که خانه‌ی طوسی هم در آنجا بود، یورش بردند و خانه و کتابخانه‌اش را آتش زدند. شیعه از برگزاری نماز جمعه ممنوع شد و طوسی به ناچار در سال ۴۴۸ ه. ق. فعالیت خود را به نجف منتقل کرد^۷.

۱- ص ۲۱۰.

۲- چنان‌که پیش‌تر یاد کرده‌ایم، این داوری درباره‌ی ابن‌جنید چندان به صواب نیست. بزرگان و فقیهان این‌گونه داوری را درباره‌ی ابن‌جنید قابل تأمل دانسته‌اند. (ر. ک: آینه‌ی پژوهش، شماره ۴، ص ۳۰ پاورقی شماره‌ی ۱۹). پاورقی ۴ و ۳ افزوده‌ی دفتر مجله است.

۳- متوفی ۴۱۳ ه. ق.

۴- ص ۲۱۲-۲۱۱.

۵- متوفی ۴۳۶ ه. ق.

۶- ص ۲۱۳-۲۱۲.

۷- متوفی ۴۶۰ ه. ق.

۸- ص ۲۱۵.

انتقال شیخ طوسی به نجف، گویی گرایش او را محافظه کارانه تر کرد. بسیاری از احادیث را که مرتضی رد کرده بود، پذیرفت. دو روش سلفی و عقلی را پیراست و به هم نزدیک تر ساخت و آن آزادی‌گرایی افراطی را تعدیل نمود و این خط میانه‌ای بود که یک قرن ادامه یافت.^۱

شیخ طوسی اخبار نقل شده در اصول (مجموعه‌های حدیثی اولیه‌ی شیعه) را می‌پذیرفت؛ گرچه بعضی نویسندگان آن اصول، صاحب آراء باطلی هم باشند. محققان شیعه دو کتاب تهذیب و استبصار اثر شیخ طوسی را از اصول مسلم مدارک فقه شمرده‌اند و می‌گویند زبده‌ی آنچه در کتابخانه‌ی "بین السورین" از آثار شیعه بود و آتش زده شد، در دو کتاب شیخ بی‌کم و زیاد نقل شده است.^۲

بدین‌گونه طوسی اعتبار "خبر" را بازگردانید و حتی خبر راوی عادل از مخالفان [اهل سنت] را هم پذیرفت؛ گرچه گاهی عمل به اخبار آحاد را رد می‌کرد.^۳ با این حال در کتاب النهایه اخباری صرف است و کوشیده است عین اخبار را به عین لفظ (نه تعبیر از همان معنا به لفظ دیگر) بیاورد تا باعث استیحا ش نشود.

ابوعلی طوسی^۴، پسر شیخ طوسی و ابونصر طوسی^۵، نواده‌ی شیخ طوسی، گرایش مکتب نجف را ادامه دادند. فعالیت این مکتب طی دوران سلجوقی^۶ پیراسته کردن میراث نسل قبل بود از اجتهادات پراکنده و نیز تثبیت مذهب اثناعشریه براساس تقلید بود.

در این مرحله، به خصوص چهار کتاب اصلی: کافی، کتاب من لایحضره الفقیه، تهذیب و استبصار مورد مراجعه واقع شد و اصول گذشته‌ی دیگر مهجور گردید و به قول بعضی در فاصله‌ی طوسی^۷ و علامه‌ی حلی^۸ از میان رفت. هرچند به هر حال بسیاری از

۱- ص ۲۱۶.

۲- ص ۲۱۷.

۳- ص ۲۱۸.

۴- متوفی بعد از ۵۱۵ ه. ق.

۵- متوفی ۵۴۰ ه. ق.

۶- ۵۹۰-۴۴۷ ه. ق.

۷- متوفی ۴۶۰ ه. ق.

۸- متوفی ۷۲۶ ه. ق.

اصول در اعصار آغازین اجتهاد (شروع جدی از ابن ادريس حلی متوفی ۵۹۸ ه. ق) موجود بوده است.^۱ پیش از حرکت ابن ادريس هم کسانی مانند ابن البراج^۲ و ابوالمکارم بن زهره^۳ از فقیهان شیعه تا حدی دارای گرایش عقلی بودند.^۴

ابن ادريس مؤلف کتاب السرائر است که با یک جنبش تجدّدطلبانه اخبار بسیاری را رد کرد و کوشید باب اجتهاد را که تقریباً داشت بسته می‌شد، باز نگهدارد و از زمان او اندیشه‌ی اثنا عشری وارد یک مرحله‌ی دیگر از گرایش عقلی در مکتب حلّه می‌شود که شکوفایی آن پس از سقوط بغداد است.^۵

البته در این فاصله کسانی را داریم که از فکر سلفی شیعی دفاع می‌کردند؛ از آن جمله رضی الدین ابن طاووس^۶ تکیه‌اش بر اخبار و قرآن است و می‌کوشد عقاید خاصّ اثنا عشریه (تعرض به صحابه، عقیده به رجعت، حلیت متعه، طول زمان غیبت مهدی [عج] که زنده است) را با آیات و احادیث ثابت کند و گرایش‌های معتزلی را کنار بزند.

در نظر ابن طاووس پایه‌های معرفت عبارت است از: فطرت، پیغمبران، امامان. لذا عمل به ظن، و استفاده از روش‌های متکلمان را رد می‌کند و می‌پرسد: مگر نه همین عقلی که متکلمان بر آن تکیه می‌کنند، مشرکان نیز داشتند. پس چرا با وجود آن عقل، بت می‌پرستیدند تا آن‌که خدا تفضّل فرمود و پیغمبر فرستاد تا از جهل وارستند.^۷

ابن طاووس حتی از انتقاد بر سید مرتضی در اشتغالش به کلام تردید به خود راه نمی‌داد^۸ و خود نیز از فتوی دادن اکراه داشت.^۹

عللی پدید آمد که به گرایش عقلی و آزادی‌گرایانه بیش تر میدان داد. از آن جمله

۱- ص ۲۲۴.

۲- متوفی ۴۸۱ ه. ق.

۳- متوفی ۵۸۵ ه. ق.

۴- ص ۲۲۴.

۵- ص ۲۲۶.

۶- متوفی ۶۶۴ ه. ق.

۷ و ۸- ص ۲۳۰.

۹- ص ۲۳۱.

است: سقوط بغداد^۱ و بی‌تعصبی مغولان در امر مذهب، اسلام آوردن غازان خان^۲ و بازدیدش از عراق و حلّه^۳، فرمانروایی طرمازین بایجوبخش که متمایل به تشیع بود و بالاخره شیعه شدن خدابنده^۴ به‌طور رسمی بر اثر بحث‌ها و تبلیغات علامه‌ی حلّی یا غیر از آن.

نقش مهمّ خواجه نصیرالدین طوسی^۵ را در تشویق آزاداندیشی میان شیعیان نباید فراموش کرد. مخصوصاً که با سیاست مالی هم توأم بود. طوسی به هر طالب علم اهل فلسفه سه درهم و به هر دانشجوی طب روزی دو درهم و به هر طالب علم فقه یک درهم و به هر طالب علم حدیث نیم درهم مستمری می‌داد.^۶

کسان دیگری هم بودند که به گشودن در افکار و فلسفه‌ها به روی تشیع تمایل داشتند؛ از آن جمله است: کمال‌الدین بحرانی^۷. اما غالباً عالمان حلّه‌گرایش کلامی و اصولی داشتند که از آن جمله یوسف بن مطهر حلّی (پدر علامه حلّی) و محمد بن جهم حلّی و یحیی بن سعید حلّی مجتهد شیعی^۸ و نیز محقق حلّی^۹ را می‌توان نام برد.

البته محقق در فتوهایش خیلی احتیاط می‌کرد و رسیدگی به وجوه مختلف حکم را توصیه می‌کرد و شاید او را بتوان نماینده‌ی گرایش محافظه‌کارانه و دقیق بین حلّیان دانست. هرچند محقق به تبعیت از مرتضی و طوسی، نصّ بر علّیت حکم و معلق بودن حکم را بر آن علّت موجب ثبوت حکم می‌داند؛ اما این دلیل بر آن نیست که او "عقل" را در کنار کتاب و سنت نهاده باشد.

حلّه محیط آزادمنشی بود که حتی ابن کمونه معروف مؤلف کتاب تنقیح الابحاث

۱- در سال ۶۵۶ ه. ق.

۲- در سال ۶۹۴ ه. ق.

۳- به سال ۶۹۶ ه. ق.

۴- متوفی ۷۱۶ ه. ق.

۵- متوفی ۶۷۲ ه. ق.

۶- ص ۲۳۳-۲۳۱.

۷- متوفی ۶۷۹ ه. ق.

۸- متوفی ۶۸۹ ه. ق.

۹- متوفی ۶۷۶ ه. ق.

عن الملل الثلاث از تعصب بغدادیان به آن جاگریخت و در چنین جوّی بود که برجسته‌ترین رجال مکتب حلّه، یعنی علامه‌ی حلّی^۱ پرورش یافت و نزد استادان بزرگ و مختلف المشرب درس خواند تا آن جا که خودش در فقه و کلام و حدیث مرجع شد و آثار مهمّی پدید آورد و شاگردان بسیاری پرورد. علامه، مظهر شکوفایی عقلی در تفکر اثناعشری است. در مقابل ابن تیمیه که مظهر سلفی‌گری ستیان است^۲. و عجیب نیست که این دو با هم بحث داشتند و کتاب علیه هم نوشتند.

علامه^۳ نخستین فردی بوده است که نخستین بار اخبار را به صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم کرد که برای گروه عقلیون و اصولیون رضایت بخش است و در نظر سلفیان و اخباریان بدعت آمیز^۴.

علامه در مورد قیاس مردّد است: از طرفی اجماع عترت را بر انکار آن نقل کرده و از طرفی حجّیت منصوص العله و قیاس اولویت را اثبات نموده است و آشکارا می‌گوید که ثبوت علّت و ظهور علّت، در حکم منصوص بودن علّت است. درباره‌ی استصحاب هم گفته است: «قریب به واقع این است که آن حجّت باشد؛ چرا که هر چیز باقی بر حال خود از مؤثّر بی‌نیاز است»^۵.

پیروان علامه گرچه معلومات عمیق و وسیع او را نداشتند، اما راه او را رفتند؛ از آن جمله است: علی الکاشرانی^۶ و پسرش محمدبن الحسن^۷. اما بنیان‌گذار مدرسه‌ی عقلی در جبل عامل شهید اول^۸ است که بر دلایل عقلی احکام بر آن چه علامه ذکر کرده بود، چندین مورد افزود^۹.

۱- متوفّی ۷۲۶ ه. ق.

۲- ص ۲۴۰.

۳- یا استادش: جمال‌الدین احمد بن طاووس، متوفّی ۶۷۲ ه. ق.

۴- ص ۲۴۱.

۵- ص ۲۴۳-۲۴۴.

۶- متوفّی ۷۵۵ ه. ق.

۷- متوفّی ۷۷۱ ه. ق.

۸- م. ۷۸۶.

۹- ص ۲۴۶.

شارحان مدرسه‌ی حلّه عبارتند از ابن عثاقی^۱ مقداد سیوری^۲ که شاگرد شهید اول هم بود و احمد بن محمد حلّی^۳ و... شاید اضطرابات سیاسی و شاید هم عظیم بودن میراث علامه باعث شد که شرایطی مثل آن چه بعد از طوسی پدید آمد، پدید آید و نوعی رکود احساس شود.

به هر حال در قرن نهم در عراق با کساد بازار علم و ادب، چه در حوزه‌های سنی و چه در حوزه‌های شیعی مواجه هستیم^۴. در چنین شرایطی است که مشعشعیان و حروفیان می‌توانند عده‌ای از امامیه را جذب کنند.

با این همه نمی‌توان گرایش مدرسه‌ی حلّه را اصولی یا اجتهادی در معنای جدید و متأخر انگاشت؛ زیرا به قول یکی از اخباریان اخیر، اولاً حلّیان در اقلیت بودند و عامه‌ی عالمان آن اصولی را که اینان با تعدیلاتی از حنفیه گرفته بودند، نمی‌پذیرفتند. وانگهی خود حلّیان هم در عمل به آن اصول اتفاق نظر نداشتند: یکی استصحاب را قبول می‌کرد و دیگری رد می‌کرد و هم‌چنین اجماع و اجتماع را.

پس سران مدرسه حلّه را بهتر است «اخباریان مُجدّد» بنامیم، در مقابل اخباریان سلفی^۵. به هر حال میراث مدرسه حلّه به جبل عامل که شهید اول سنگ بنای آن را گذارده بود، انتقال یافت و یک جنبش علمی (فقهی) کم‌نظیر در آن جا پدید آمد و مجتهدان بسیاری پرورد که دولت صفویه را از این لحاظ بی‌نیاز ساخت^۶.

قیام شاه اسماعیل صفوی^۷ نخست بیش‌تر رنگ صوفیانه داشت و تعداد کتاب‌های فقهی لازم و استادان و عالمان اثناعشری در آن موقع در ایران موجود نبود. ملاحظه می‌شود که نصراله زیتونی قاضی دستور داد مجلد اول از قواعد الاحکام علامه‌ی حلّی را

۱- متوفی ۷۹۰ ه.ق.

۲- متوفی ۸۲۶ ه.ق.

۳- متوفی ۸۴۱ ه.ق.

۴- ص ۲۴۸.

۵- ص ۲۵۰-۲۴۹.

۶- ص ۲۵۱.

۷- حکومت از ۹۳۰-۹۰۵ ه.ق.

مدار تعلیم و تعلّم قرار دهند^۱. لذا علمای جبل عامل – شاید هم به دعوت صفویان – آهنگ مهاجرت به ایران کردند. حتی بعضی از آنان با اختیارات کامل به منصب شیخ الاسلامی رسیدند و توانستند نظریات خود را عملی کرده و بنای دولت صفوی را براساس مذهب شیعه پایه‌گذاری کنند. بدعت‌هایی هم در عمل پیدا شد که از گرایش صوفیانه (عامیانه) جنبش مایه می‌گرفت. به قول یکی از محققان، شاه اسماعیل به تشیع هم فایده رسانید و هم زیان. فایده‌اش این بود که تعداد شیعیان را زیاد کرد و ضررش این بود که بعضی کارهای او بدنام‌کننده‌ی شیعه بود. البته باید انصاف داد که شاه اسماعیل تنها طریق زور را در گسترش تشیع پیش نگرفت، بلکه به تبلیغ و دعوت‌های دسته‌جمعی نیز دست زد؛ از آن جمله احیاء و ادامه‌ی مراسم تعزیه‌ی امام حسین (ع) است که از زمان آل بویه رسم شده بود^۲.

صفویان به تدریج شروع به جذب علمای شیعه از نجف و جبل عامل کردند. مخصوصاً این کار در زمان شاه طهماسب^۳ که مذهبی‌تر از پدرش بود وسعت پیدا کرد. در این دوران شیخ علی کرکی^۴ به عنوان نایب امام غایب (عج) صاحب حقیقی دولت اعلام شد و اختیارات واقعی را به دست گرفت. محقق ثانی یک مجتهد و اصولی صرف بود و مسلک او را بسیاری از علمای شیعه معاصرش نپسندیدند. از آن جمله شیخ ابراهیم قطیفی است که با هم از نجف روانه‌ی ایران شده بودند. شیخ ابراهیم هدیه‌ی شاه طهماسب را نپذیرفت و شیخ علی بر او اعتراض کرد که نه طهماسب بدتر از معاویه است و نه تو بهتر از امام حسن (ع). در حالی که امام حسن (ع) هدایای معاویه را می‌پذیرفت^۵. البته شیخ علی و اطرافیانش قدرت دولتی داشتند و شیخ ابراهیم و دیگر علمای شیعه در مقابل او کاری از پیش نبردند^۶ و معلوم نیست اختلاف اساسی شیخ ابراهیم و شیخ علی بر سر چه

۱- ص ۲۵۴.

۲- ص ۲۵۵.

۳- ۹۱۴-۹۳۰ ه.ق.

۴- محقق ثانی متوفی ۹۴۰ ه.ق.

۵- ص ۲۵۷.

۶- ص ۲۵۹.

بوده است. البته زاهد پیشگی شیخ ابراهیم و ایراداتش بر بعضی از فتاوی دولتی شیخ علی، جای خود را دارد. اما آیا می توان این را نوعی اختلاف اصولی و اخباری تلقی کرد؟ زیرا شیخ علی مسلماً یک اصولی افراطی بود و دلیل عقل را به صورت آشکاری بر ادله افزود^۱. ولی شیخ ابراهیم گرچه سلفی و اخباری محض نبود، اما اجتهاد را هم به آن شدت تأیید نمی کرد. بلکه آن را یک ضرورت زمان غیبت تلقی می کرد و در آن قائل به تجزی و تشکیک بود؛ از این روست که بعدها عالم اخباری معتدل شیخ یوسف بحرانی^۲ موضع شیخ ابراهیم را در برابر شیخ علی (محقق ثانی) تأیید می کند.^۳

شیخ ابراهیم و طرفدارانش عقب زده شدند و محقق ثانی و یارانش پیش افتادند. ملاحظه می شود که علمای اخباری شیعه حتی شهادت شهید ثانی را نتیجه ی غیرمستقیم عقلی مسلکی آنان و شاگردی ایشان نزد علمای عامه می دانند^۴. مخصوصاً تألیف در فن درایه که نخستین بار در عالم تشیع به دست شهید ثانی انجام گرفت تقلید از اهل سنت تلقی شده است.

به نظر اخباری مسلکان احادیث شیعه متواتر و معتمد است و در بررسی آن ها نیازی به اعمال روش های مرسوم نیست^۵. این ها انتقاداتی است که بعداً عنوان شده است؛ اما در همان زمان، گرایش پارسایانه ای میان بعضی علمای جبل به وجود آمد که از دولتی شدن علما و آلوده شدن آنان به دنیا دل خوشی نداشتند. از آن جمله شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی (پدر شیخ بهایی) است که به مقام شیخ الاسلامی هم رسید و سپس آن را رها کرد و به بحرین رفت و از آن جا به پسرش نوشت: «اگر دین می خواهی به بحرین بیا و اگر دنیا می خواهی به هند برو و اگر نه دین می خواهی و نه دنیا در ایران بمان.»^۶ شیخ حسین بر بعضی آراء فقهی شیخ علی هم اعتراضی داشت^۷.

۱- ص ۲۶۱.

۲- متوفی ۱۱۸۶ ه. ق.

۳- ص ۲۶۳-۲۶۱.

۴- ص ۲۶۴.

۵- ص ۲۶۵.

۶- ص ۲۶۶.

۷- ص ۲۶۷.

در زمان شاه عباس^۱ تسامح نسبی مذهبی پدید آمد و حوزه‌های علمی داخل ایران، تربیت‌شدگان خود را بیرون دادند و سه‌گرایش فکری آشکار شد^۲:

* فلسفه‌گرایی؛ امثال میرداماد و ملاصدرا و میرفندرسکی

* فقه اصولی؛ که نمایندگان مانند ملا عبدالله شوشتی^۳ و مقدس اردبیلی^۴ داشت، و البته این شیوه به ضعف‌گراییده بود.

* بازگشت به فکر محافظه‌کارانه و اخبار‌گرایانه؛ که حتی صاحب‌معالم اهمیت آن را تأیید می‌نماید. شیخ‌بهای عالم متفطن و شیخ‌الاسلام اصفهان به روی هم از روش محدثین جانبداری می‌نمود. [گرچه او را خاتم‌المجتهدین لقب می‌دادند]

به روی هم زمینه آماده بود که یک عکس‌العمل شدید اخباری رخ دهد. نخست به محافظه‌کارانی که به نشر و احیاء حدیث پرداختند برمی‌خوریم:

شروع آن از درویش محمدبن الحسن بود. «اول من نشر الحدیث الشیعی بعد ظهور الدولة الصفویة... کان منکراً لحجیة ظواهر القرآن... و ترک العمل بها متی لم یتحقق تفسیرها من الاخبار»^۵. پس از او قاضی نورالله شوشتی^۶، سید محمد صاحب مدارک^۷، شیخ حسن بن زین‌الدین^۸، مخصوصاً ماجد بحرانی^۹ که در شیراز اولین بار او حدیث را منتشر کرد و بالاخره میرزا محمد استرآبادی^{۱۰} از محدثان و رجالان معروف‌اند.

نکته‌ی قابل توجه این‌که در انتقاد بر مجتهدان اصولی آن زمان - که عمدتاً عالمان دولتی بودند - اهل فلسفه و اهل حدیث هم‌رأیند^{۱۱}.

۱- حکومت ۱۰۳۸-۹۹۶ ه. ق.

۲- ص ۲۷۵-۲۶۹.

۳- مقتول ۹۹۷ ه. ق در بخارا.

۴- متوفی ۹۹۳ ه. ق.

۵- ص ۲۷۷.

۶- مقتول ۱۰۱۹ ه. ق.

۷- متوفی ۱۰۰۹ ه. ق.

۸- متوفی ۱۰۱۱ ه. ق.

۹- متوفی ۱۰۲۸ ه. ق.

۱۰- متوفی ۱۰۲۸ ه. ق.

۱۱- ص ۲۷۹، باارجاع به اسفار ملاصدرا، ج ۱، ص ۷۰۶؛ ج ۹، ص ۲۰۲-۲۰۱.

نظر به این که انتقادگران مخالف تشیع و مخالف صفویّه حملات فکری خود را از حرمین شریفین آغاز می‌کردند؛ محمد امین استرآبادی مدافع تشیع از دیدگاه اخباری و مخالف اصولیان (به عبارت دیگر مجتهدان دولتی) نیز قیام اخباریانه‌ی خود را از همان جا آغاز کرد.^۱

محمد امین استرآبادی^۲ در کتاب فوائد المدینه می‌کوشد از دیدگاه خویش، اندیشه‌ی اثنی‌عشری را به جایگاه صحیح خود برگرداند و آن را از آرایه‌هایی که از اجتهاد مطلق بدان پیوسته، بپیراید و از راه اخبار به یقین و عمل به یقین – که طریقه‌ی سلف بوده است – برسد. او بر مجتهدان می‌تازد و حتی از کتاب محقق حلّی^۳ که مجتهد بوده، فقراتی مبنی بر متابعت اخبار و هشدار و اخطار علیه فتاوی‌ی خودسرانه و تأکید بر احتیاط نقل می‌کند.^۴

میرزا محمد تحصیل‌کرده‌ی شیراز بود و از فلسفه بهره‌ی کافی داشت و در نجف هم بر حاصل علوم مدرسه‌ی جبل عامل دست یافت و در مدینه و مکه – که مرکز اصلی قرآن و حدیث بود – فوائد المدینه و دانشنامه‌ی شاهی را (که خلاصه‌ی همان کتاب است به فارسی) تألیف کرد.^۵ اینک چکیده‌ی مطالب آن:

- نخست بر ابن عقیل عمانی (معاصر کلینی) و ابن جنید^۶ و ابن ادریس^۷ می‌تازد که اصول فقه (شیعه) را بنیاد نهادند و از راه قیاس و ظن، تفریع مسائل کردند و بدین سان آنان، سلف مجتهدانند.

- سپس برای علامه‌ی حلّی^۸ لغزش‌هایی را برمی‌شمارد که به سبب خروج از طریقه‌ی قدما‌ی اثنی‌عشریه بدان دچار شده است.

۱- ص ۲۸۱-۲۸۰.

۲- متوفی ۱۰۳۳ ه.ق.

۳- متوفی ۶۷۶ ه.ق.

۴- ص ۲۸۲.

۵- ص ۲۸۴-۲۸۳.

۶- متوفی ۳۸۱ ه.ق.

۷- متوفی ۵۹۸ ه.ق.

۸- متوفی ۷۲۶ ه.ق.

- سپس به شیخ علی کرکی (محقق ثانی) و اجتهادات فراوانش حمله می‌کند.
- و نیز بر تشکیک شهید اول^۱ و شهید ثانی^۲ در صحت اخبار و عمل آن دو به ظن،
طعنه می‌زند.

- آن‌گاه اردبیلی^۳ را ملامت می‌کند که تفسیر قرآن بر اساس اخبار را رد کرده است.
- در مقابل، محقق حلّی^۴ را که در اواخر عمر به طریقه‌ی قدما بازگشت، و نیز شیخ
حسن بن زین‌الدین را می‌ستاید.^۵

اکنون بینیم روش فکری محمد امین استرآبادی چیست؟

قرآن، اصل اول تشریحی است؛ سپس اهل علم قرآن که معصومین هستند. تفسیر
قرآن (از جمله آیات احکام) باید طبق نص و اثر صریح باشد و کسی حق استنباط از قرآن
ندارد. مگر همان که مورد خطاب قرآن بوده است و آن پیغمبر است که سلسله‌ی ائمه بدو
پیوند می‌یابد. در غیر این صورت باید توقف و درنگ کرد. تأکید استرآبادی بر این جمله
از آن جهت است که عقل بشر را از فعالیت تشریحی برکنار سازد و این کار هم، تنها هدف
سلفیان در همه‌ی مکان‌ها و زمان‌هاست.^۶

در سنت نبوی ناسخ و منسوخ هست و ما باید روایات عترت را به کار بندیم. این هم
مانند قرآن است که نمی‌توان حکم به ظواهر آن کرد مگر با قول معصوم و این که صحبت
از "حوادث و وقایع جدید" می‌شود، باید دانست که خداوند برای هر واقعه‌ای حکمی
دارد معین با دلیلی قطعی که نزد حافظان دین (معصومین) است و باید آن را طلبید.^۷

هیچ کس در مسائل دور از احساس، از خطا درامان نیست، الا معصوم. پس هیچ
راهی برای رسیدن به احکام نیست، مگر کتاب و سنت از طریق معصوم.

۱- م. ۷۸۶ ه. ق.

۲- م. ۹۶۵ ه. ق.

۳- متوفی ۹۹۳ ه. ق.

۴- متوفی ۶۷۶ ه. ق.

۵- ص ۲۸۵.

۶- ص ۲۸۹-۲۸۸.

۷- ص ۲۹۰.

مقدمات عقلیه، استنباطات ظنیه، استصحاب در معنای مصطلح نزد اصولیان^۱، برائت اصلیه، قیاس، اجماع مجتهدین و...^۲ را محمد امین رد می‌کند، و می‌گوید قدما هم رد کرده‌اند.^۳

قدمای اصحاب، "ملکه‌ی اجتهاد" و "حجیت ظن" را ملاک قرار نمی‌دادند؛ بلکه اگر امام کسی را توثیق کرده بود، او را معتمد می‌شمردند. بر این اساس محمد امین می‌کوشد صحت روایات کتب اربعه را اثبات نماید.^۴ بدین‌گونه شریعت کامل است. امور دایر است میان حلال آشکار و حرام آشکار و شبهاتی که باید در برابر آن‌ها توقف کرد. اگر تمام اخبار هم صحیح نباشد، غالباً قطعی است؛ یعنی برای حکم می‌توان به آن‌ها یقین داشت تا "عمل به ظن" کنار گذاشته شود و ثابت شود که شریعت در هر قضیه حکم واحد دارد و این نقطه‌ی اختلاف مهم بین اجتهادیان و اخباریان است و از این‌رو محمد امین توضیح داده که یقین دو نوع است:

۱- یقین به این‌که این حکم، فی‌الواقع حکم الله است.

۲- یقین عادی به این‌که این حکم از معصوم وارد شده و پیش از ظهور قائم (عج) قابل عمل است.

از این‌جاست که قدما، اخبار را به صحیح و ضعیف تقسیم می‌کردند و بیشترش را قابل عمل می‌دانستند و اجتهادیان متأخر به تقسیم چهارگانه قائل شدند^۵ که مورد قبول اخباریان نیست. زیرا این تقسیم برای آن است که تشکیک در صحت اخبار را توسعه

۱- «استصحاب النصّ الی ان یرد النسخ» و نیز استصحاب عادی را قبول دارد؛ اما این را از ضروریات می‌داند. زیرا به معنی استمرار شریعت ثابت است: حلال محمد حلال الی یوم القیامة (ص ۲۹۲-۲۹۱).

۲- مانند عمل به شریعت قبل از اسلام (درجایی که بنا به فرض، اسلام حکم ندارد) و عمل به مصالح مرسله و تمسک به متلازمانی که در آن‌ها اختلاف هست، مثلاً امر به شیئی مستلزم نهی از اضرار آن است.

۳- مثلاً عیسی بن ایان کتاب در ردّ اجتهاد داشته است. (۲۹۳) [و روایتی از امام صادق (ع) هست که هرگاه مخالف، حکمی کند مطابق با حکم ائمه باز هم پذیرفتنی نیست؛ چه حکم او، ظنّ اوست. ص ۲۷۵].

۴- ص ۲۹۴.

۵- اگر همه‌ی روات سلسله‌ی سند عادل باشند، روایت "صحیح" است و اگر یکی از آنان ممنوع باشد، روایت "حسن" است و اگر در سلسله‌ی سند یک غیر شیعی عادل باشد، روایت "موثق" است؛ در غیر این صورت روایت "ضعیف" است. (ص ۲۶۳).

دهد.^۱

در مبحث خیر واحد - که اجتهادیان عمل به آن را قبول ندارند - محمد امین، صحت را شرط دانسته (قرینه‌ی صحتی داشته باشد که به حدّ تواتر برسد) وگرنه باید احتیاط ورزید.^۲ در مواردی که اخبار متناقض است، برحسب راوی اشهر و اعدل و اوثق باید اختیار کرد وگرنه به ملاقات امام (عج) وا گذاشت. (ارجاء). سه اصل احتیاط، توقف و ارجاء از اصول سلفیه است که هر یک در جای خود به کار می‌رود.^۳

در آن چه گفته شد، محمد امین کمال پرست فلسفی نیست. نه ظن را مطلقاً رد می‌کند و نه مبحث یقین را خارج از محدوده‌ی مقرر پیش می‌راند، بلکه حوزه‌ی هر یک را معلوم می‌دارد. یقین منحصر است به احکام الهی و نصوص شرعی. حال آن‌که سایر جنبه‌های زندگی عرصه‌ی ظن است که برحسب شرایط زمان و مکان و اشخاص نوسان دارد و در جایی باید به اهل خبره‌اش مراجعه کرد. خود شارع به‌طور مشخص میان حیرت در حکم شرعی (که باید توقف کرد) و حیرت در حکم غیر شرعی (که گاهی بنا را بر نفی و گاه احتیاط باید گذاشت)، فرق قائل شده است. این همه یعنی در دایره‌ی عمل، اعتقاد به حقیقت واحده‌ی شرعیه داشتن. چنان‌که از امام باقر (ع) روایت است: «لا یقض الیقین ابداً بالشک و لکن تنقضه بیقین آخر».^۴

محمد امین این حرف اجتهاد یون را «ان موضوع الاجتهاد مسألة لیس لله فیها حکم (او) لیس لله فیها دلالة اصلاً علی حکمه» موجه نمی‌داند و می‌گوید چون اهل سنت شیعه را سرزنش می‌کردند که «شما کلام مدون و اصول فقه و فقه مستنبط ندارید»، عده‌ای به تدوین اصول فقه مشغول شدند و از این راه به مجتهدان می‌تازد؛ لیکن فقط سرزنش می‌کند نه تکفیر و حتی به نحوی معذورشان می‌شمارد.^۵ اما تصریح می‌کند که آن‌ها متوجه «قواعد اصولی منقول از ائمه در اوایل کتب قدمای اخباریین» نشدند.

۱- ص ۲۹۶-۲۹۵.

۲- ص ۲۹۷.

۳- ص ۲۹۸.

۴- ص ۲۹۹.

۵- ص ۳۰۱-۳۰۰.

آیا فتوا به کلی ممنوع است؟ محمد امین می‌گوید در حدّ دلالت قطعی لفظی، فتوا مجاز است. و باید حتماً دو صفت داشته باشد: یکی ورود از صاحب شریعت فی الواقع و دیگری جزم به آن. وگرنه فتوا مردود است و آنچه اختلاف فتوا از قدمای اخباریان نقل شده از آن جهت است که هر یک به مستند خود از معصوم عمل کرده‌اند.

با این مقدمات، عمل به قول میت هم جایز است. زیرا "قول حق" با مردن صاحب قول نمی‌میرد، و اخباری نه مقلد است نه مجتهد، بلکه عمل به روایت از ائمه کرده است. و از این جهت است که محمد امین تقلید مجتهد جامع شرایط زنده را رد می‌کند.

بدین‌گونه ملاحظه می‌کنیم که خیلی پیش از محمد بن عبدالوهاب^۱ که در همان جزیره العرب فکر سلفی سنتی را احیاء کرد، محمد امین استرآبادی^۲ نماینده‌ی دعوت سلفی اثنی عشری است. بی آن‌که نظریات او ناشی از کوه فکری و بی فرهنگی باشد. زیرا چنان‌که گفتیم او ذوفنون و دارای اطلاعات همه‌جانبه‌ی علمی بود و در هر مطلب به مصادر اصلی اش رجوع می‌کرد. وی اهمیت عقل را در زندگی عادی منکر نیست و در علم نیز معتقد است آن‌جا که ماده‌ی علم در دسترس احساس باشد (مثل حساب و هندسه و بیشتر مباحث منطق) عقل اشتباه نمی‌کند. اما آن‌جا که مسأله‌ی علم دور از احساس باشد (مثل مسائل الهیات، کلام، اصول فقه و بعضی قواعد منطقی) اختلاف و مشاجره پیدا می‌شود. و این مخصوصاً در اصول و فروع فقه است که یک مقدمه‌ی عقلیه باطلی را با یک مقدمه‌ی نقلی ظنی یا قطعی به هم ضمیمه می‌کنند و اختلاف پیش می‌آید.

ملاحظه می‌شود که محمد امین در حالت اول دارای گرایش حسّی است و این مقدم بر فلاسفه‌ی حسّی اروپاست. در حالت دوم نیز نه این‌که منطق را بی ارزش می‌داند، بلکه برای موضوعات (ماده‌ی) این مسائل اهمیت بسیار قائل است. نیز نه این‌که منطق بلد نیست، زیرا او در شیراز منطق را نیک آموخته بود و مضافاً این‌که ایراداتی بر بعضی اشکال منطقی وارد می‌کرد^۳. بحث و مباحثه در موضوعاتی که در دسترس حواس نیست

۱- متوفی ۱۲۰۶ ه. ق.

۲- متوفی ۱۰۳۳ ه. ق.

۳- ص ۳۰۶-۳۰۵.

به جاهایی می‌کشد که از طرف معصومین نهی شده است.^۱ امام صادق (ع) روش مباحثه‌ی زراره و حمران را تأیید می‌کرد؛ اما کلام احوال و قیس ماصر را به قفز (جست و خیز) تعبیر می‌کرد.^۲

محمد امین اشکالات بسیاری بر فلاسفه و متکلمان می‌گیرد^۳ و به روی هم در میان اخباریان یک متفکر اصیل است که طرز فکرش دو قرن بر حوزه‌های علمیه تسلط داشت و به وسیله‌ی شاگردانش در ایران و عراق و بحرین منتشر گردید.

از کسانی که کمابیش طرز فکر اخباری دارند و محدث محسوب می‌شوند، اینان را می‌توان نام برد: حسین بن مفلح الصیمر^۴، حسن بن علی بن محمد الحر العاملی^۵، زین الدین محمد بن الحسن العاملی^۶، محمد مؤمن استرآبادی^۷، سید عبدالعظیم بن سید عباس استرآبادی، محمد تقی مجلسی^۸، شیخ حسین بن شهاب الدین العاملی^۹، محمد خلیل الغازی القزوینی^{۱۰} و شاگردش علی اصغر محمد یوسف قزوینی، صاحب تنفیح المرام و سفینة النجاة^{۱۱}.

مجتهدان در این مرحله‌ی زمانی، پراکنده بودند و عدم اعتماد بر عقل در تشریح (تفریع مسائل) وجه مشترک تمام متفکران اثنی عشری بود. شخصی که گرایش اخباری و فلسفی را در خود جمع کرد، فیض کاشانی^{۱۲} است. او اشتغال عمده‌اش حدیث و حکمت بود. در حدیث شاگرد سید ماجد بحرانی و در حکمت، شاگرد پدر زنش ملاصدرا است. هم‌چنان که از شیخ بهایی و میرداماد هم آموخته است. تمایل او به عرفان آن‌چنان

۲ و ۱- ص ۳۰۷.

۳- ص ۳۱۹-۳۰۸.

۴- متوفی ۱۰۳۳ ه.ق.

۵- ۱۰۴۲-۱۰۰۰ ه.ق.

۶- ۱۰۶۴-۱۰۰۹ ه.ق.

۷- متوفی ۱۰۵۵ ه.ق.

۸- ۱۰۷۰-۱۰۰۳ ه.ق.

۹- ۱۰۷۶-۱۰۰۹ ه.ق.

۱۰- ۱۰۸۹-۱۰۰۱ ه.ق.

۱۱- ص ۳۲۴.

۱۲- ۱۰۹۰-۱۰۰۷ ه.ق.

معروف است که بعضی وی را از "نوربخشیه" دانسته‌اند. گرچه ظاهراً خود وی این گرایش را رد می‌کند.

بعضی از معاصرانش او را مورد حمله قرار داده‌اند. از جمله نورالدین علی الشهیدی العاملی^۱ او را متأثر از غزالی می‌داند و بر این که در اجتهاد و اجماع طعنه زده است، می‌تازد^۲. اینک نظریات او:

فیض در تشریح (تفریح مسائل) بر قرآن و بر کسی که عملش از همان قبیل است (یعنی پیغمبر و امام) تکیه می‌کند. راه معرفت یقینی، "رأی" نیست. فیض عمل به ظواهر قرآن را به قیاس عمل به ظاهر خبر در بعضی اوقات تجویز می‌نماید^۳. او حتی شدیدتر از محمد امین استرآبادی همه‌ی جنبه‌های دلیل عقل و اجماع و مصطلحات مجتهدان اصولی را رد می‌کند^۴.

از محدثان دیگری که طرز فکر اخباری داشتند، می‌توان محمدباقر سبزواری^۵، محمد طاهر قمی^۶ و میرزا احمد بن حسن شیروانی^۷ را نام برد، اما از همه‌ی این‌ها مشهورتر محمد بن حسن حرّ عاملی^۸ است که از بزرگ‌ترین محدثان شیعه محسوب می‌شود، و از مهم‌ترین آثارش، وسائل الشیعه (در احادیث فقهی) و امل الآمل (در تراجم علما) است. حرّ عاملی مانند دیگر اخباریان بر قدمت طریقه‌ی اخباری تأکید دارد و حتی مفید و مرتضی را ضدّ اصولی می‌داند^۹. وی از نخستین کسانی است که کوشیده است تا تفاوت اخباریان و اجتهادیان را احصاء نماید و نشان دهد که این اختلاف، تفاوت لفظی ساده‌ای نیست. آن‌گاه بر همه‌ی ابزارهای عقلی (استنباط احکام) می‌تازد^{۱۰}.

۱- متوفی ۱۰۶۸ ه.ق.

۲- ص ۲۹۷.

۳- ص ۳۲۱.

۴- ص ۳۳۴.

۵- ۱۰۹۰-۱۰۱۷ ه.ق.

۶- متوفی ۱۰۹۸ ه.ق.

۷- متوفی ۱۰۹۸ ه.ق.

۸- ۱۱۰۴-۱۰۳۳ ه.ق.

۹- ص ۳۵۹.

۱۰- ص ۲۶۰.

محمدباقر مجلسی^۱ مؤلف پرکار، از اخباریان معتدل به حساب می‌آمده است. او کسی است که حدیث را در سطح بسیار وسیع به فارسی ترویج کرد. وی با اخباریان دیگر (حرّ عاملی و سید نعمت الله جزایری) رابطه و مکاتبه داشت^۲. دیگر از اخباریان آن دوران، نورالدین اخباری برادرزاده‌ی فیض است که به سال ۱۱۲۷ هـ. ق. زنده بود و نیز شیخ احمد بن حرّ عاملی که به سال ۱۱۲۰ هـ. ق. زنده بود و احمد بن حسن بن محمد طاهر عاملی^۳ را می‌توان نام برد^۴.

صدرالدین همدانی صاحب کتاب شرح الوافیة بر تفاوت‌های اخباری و اصولی تأکید کرد و نظر شیخ حرّ عاملی را در عمل به قرآن به نصّ امام، و نیز ردّ عمل به ظن تأیید کرد^۵. محمد صالح مازندرانی و محمد رفیع بن آقا محمد مازندرانی و محمد رفیع مشهدی و عبدالفتاح تنکابنی را هم از محدثان آن دوره‌ی ایران (اوایل قرن دوازدهم هجری)، می‌توان به حساب آورد.

در بحرین بعد از سید ماجد بحرانی^۶ و شیخ علی بن سلیمان، معروف به ابن درویش القدیمی و ملقب به زین الدین (شارح تهذیب واستبصار) به محدثان دیگری برخورد می‌کنیم که عبارتند از: صلاح الدین (پسر سید ماجد بحرانی)، شیخ احمد بن محمد بن یوسف بحرانی^۷، عبدالعلی حویزی (صاحب کتاب نورالثقلین)، سید هاشم بحرانی^۸ صاحب کتاب البرهان فی تفسیر القرآن) و شیخ داوود بحرانی جزایری (از معاصران شیخ حرّ عاملی).

به طور کلی محیط بحرین از یک سو تحت تأثیر موج سلفی‌گری – که از حرمین شریفین می‌رسید – بود و از دیگر سو با ایران دادوستد فکری داشت.

۱- ۱۱۱۰-۱۰۳۳ هـ. ق.

۲- ص ۳۲۶.

۳- متوفی ۱۱۴۰ هـ. ق.

۴- ص ۳۶۵.

۵- ص ۳۶۶.

۶- متوفی ۱۰۲۸ هـ. ق.

۷- متوفی ۱۱۰۴-۱۱۰۲ هـ. ق در عراق.

۸- متوفی ۱۱۰۷ هـ. ق.

از شخصیت‌های معروف این مرحله سید نعمت‌الله جزایری^۱ است که شخصاً در جریان برخورد فکری تجدّدطلبانه‌ی اصولیان با اخباریان سلفی‌گرا قرار گرفت و کوشید فاصله‌ی آن‌ها را کم کند و به یک حدّ وسط برساند. او در همه‌ی کتاب‌هایش خط مشی اخباری معتدل را دنبال می‌کند؛ به طوری که به نوعی اجتهاد در تفریع نزد اخباریان مایل است.^۲ وی اصل (اباحه و اصالة البرائة) را گرچه به شیوه‌ی اخباریان رد می‌کند؛ اما از جهاتی به طور غیرمستقیم آن را می‌پذیرد. لیکن می‌گوید گناه برگردن مجتهد منخطی خواهد بود.^۳ در مورد عمل به ظن، او نیز مانند همه‌ی اخباریان آن را رد می‌کند؛ اما کثرت شروع کتاب‌های حدیثی از سوی اخباریان و سلفیان را راهی به سوی «یقین عادی» می‌داند.^۴ درباره‌ی کلام مأثور یا حدیث معصوم که «التقاء اصول از سوی ائمه است و تفریع بر عهده‌ی فقها»، سید نعمت‌الله تا حدّی به مجتهدین نزدیک می‌شود. جز این که ادله‌ی عقلی را در استنباط نمی‌تواند بپذیرد.^۵

اخباریان بحرین، مواضع اعتدالی سید نعمت‌الله را نداشتند.^۶ سلیمان بن عبدالله^۷ متصلّب در دیدگاه‌های اخباری است و شاگردش عبدالله بن صالح سماهیجی^۸ به مجتهدان زبان درازی می‌کرد و در همان موقع شیخ احمد بحرانی^۹ بر اخباریان می‌تاخت. سماهیجی به این نتیجه رسیده است که می‌شود مانند محمد امین استرآبادی و ملا محسن کاشانی و شیخ حرّ عاملی «مجتهد محدث» بود.^{۱۰} گویی میرزا محمد اخباری^{۱۱} هم بر این عقیده است که می‌گوید: «هر مجتهدی اصولی است اما هر اصولی مجتهد

۱- ۱۱۱۲-۱۰۵۰ ه.ق.

۲- ص ۳۷۱.

۳- ص ۳۷۳.

۴- ص ۳۷۴.

۵- ص ۳۷۵.

۶- ص ۳۷۷.

۷- ۱۱۲۱-۱۰۷۰ ه.ق.

۸- ۱۱۳۵-۱۰۸۶ ه.ق.

۹- متوفی ۱۱۳۱ ه.ق.

۱۰- ص ۳۸۰.

۱۱- متوفی ۱۱۳۲ ه.ق.

نیست»^۱.

با حمله‌ی افغان شرایط اجتماعی ناآرام می‌شود. درست است که کسانی مانند سید نورالدین بن سید نعمت‌الله^۲، سید عبدالله بن سید نورالدین^۳، شیخ حسین بن محمد عصفوری بحرانی^۴ و از همه مهم‌تر و معروف‌تر شیخ یوسف بحرانی^۵ فکر اخباری را ادامه می‌دهند؛ اما با ظهور رئیس مجددین اصولی آقا محمدباقر بهبهانی^۶ کفه به نفع مجتهدان سنگین‌تر شد.

شیخ یوسف مانند سید نعمت‌الله، اخباری معتدلی بود و بیش‌تر بر توقف و احتیاط تکیه می‌کرد و صرف شهرت را در خبر، حجت اصالت آن نمی‌دانست^۷.

بعد از شیخ یوسف، فکر سلفی اخباری به بحرین و قطیف و احساء منتقل گردید^۸. اما جنگ اصولی و اخباری بار دیگر با ظهور میرزا محمد اخباری^۹ تجدید شد. او بهبهانی را متهم می‌کرد که در اصول فقه "شعریات و خطابیات" آورده و محدثان را از مبتدعان به شمار آورده و از یهود و مجوس خوارتر کرده است^{۱۰}. حریف عمده‌ی میرزا محمد اخباری، شیخ جعفر نجف معروف به کاشف الغطاء^{۱۱} است. دیگر مجتهدان نیز بر او ردیه نوشتند. میرزا محمد هم متقابلاً رسالاتی در جواب ایشان نوشت.

میرزا محمد به سال ۱۲۳۲ در عراق کشته شد. هم‌چنان که شیخ حسین آل عصفور نیز به سال ۱۲۱۶ ه. ق. در بحرین به قتل رسید^{۱۲}.

پس از میرزا محمد، فکر اخباری از رونق و عمومیت افتاد؛ مخصوصاً با ظهور شیخ

۱- ص ۳۸۱.

۲- متوفی ۱۱۵۸ ه. ق.

۳- متوفی ۱۱۷۳ ه. ق.

۴- متوفی ۱۱۸۳ ه. ق.

۵- ۱۱۸۶-۱۱۰۷ ه. ق.

۶- ۱۲۰۶-۱۱۱۷ ه. ق.

۷- ص ۳۸۶-۳۸۵.

۸- ص ۳۹۶.

۹- متوفی ۱۲۳۲ ه. ق.

۱۰- ص ۳۹۸.

۱۱- ۱۲۲۸-۱۱۵۶ ه. ق.

۱۲- ص ۴۰۱-۴۰۰.

مرتضی انصاری^۱ که مبانی اصول و اجتهاد را استحکام بخشید، اکثریت حوزه‌های شیعی به اجتهاد گراییدند. علت این است که اخباری‌گری و سلفی‌گری پاسخ مسائل جامعه‌ی پیچیده‌ی جدید را نمی‌داد.^۲

میرزا محمد اخباری در بیشتر علوم مهارت داشت و در دفاع از مبانی اخباری‌گری و حمله به اجتهاد از دلایل عقلی هم سود می‌جست. به نظر او در زمینه‌ی احکام، نقش عقل فقط در ترجیح اخبار خواهد بود و ظن استنباطی مجتهد مردود است.^۳ میرزا محمد، اخباری‌گری را بسیار کهن می‌داند هم‌چنان که شهرستانی و شارح مواقف نیز به این مسأله اشاره کرده‌اند.^۴ بدین‌گونه ابن ادریس نخستین کسی است که روش سلفیان پیشین شیعه را مورد حمله قرار داده و متقابلاً فضل بن شاذان نخستین کسی است که بر صاحبان گرایش اجتهادی در زمان خود تاخته است.

پس اخباری‌گری از محمد امین استرآبادی شروع نمی‌شود، بلکه پیش از او، این گرایش را به "متوسّطین"، "محتاطین" یا "محدثین" تعبیر می‌کردند که نهایت اعمال نظرشان ترجیح میان اخبار و تشخیص صحیح از ضعیف بود.^۵

از دیدگاه میرزا محمد، میزان اصول و فروع دین این سه چیز است: «قول الله المحکم والنص المبرم والعقل السليم». و عقل سلیم در تکلیف نقش دارد نه در تشریح.^۶

پس از کشته شدن میرزا محمد و پسر بزرگش احمد به سال ۱۲۳۲ ه. ق. پسر کوچک میرزا محمد به نام میرزا علی بر معدود باقی ماندگان اخباریّه ریاست یافت. او کتاب سبکة اللجین فی الفرق بین الفریقین را نوشت. در این کتاب احکام مبتنی بر اخبار به "اصلیه" و "واقعه" تقسیم شده است. احکام واقعه آن است که معصوم (ع) بدون تقیه ابراز داشته، و احکام اصلیه آن است که با تقیه اظهار کرده است. پس هر حکم واقعی، اصلی است اما

۱- ۱۲۸۱-۱۲۱۴ ه. ق.

۲- ص ۴۳۶.

۳- ص ۴۰۳.

۴- ص ۴۰۴.

۵- ص ۴۰۵.

۶- ص ۴۰۷-۴۰۵.

بعضی احکام واصلی، واقعی نیست^۱. هر جا به حکم واقعی نرسیدیم، جای توقف و احتیاط است و این تحت باب "رحمت" با "توسعه" می‌آید^۲. پس از میرزا علی، پسرش میرزا محمد^۳ که ادعای سیادت و فاطمیت نیز کرد و رساله‌ی «اصلاح ذات البین لرفع نزاع الخصمین فی رفع الشقاق والنفاق بین الاخباریین و الاصولیین» را نوشت و آن به اشاره‌ی استادش شیخ علی بن عباس بحرانی بود^۴.

نوادگان میرزا محمد مدرسه المؤمنین را در فرمانداری "ذی قار" در جنوب عراق بنا نهادند که با استفاده از تحصیل‌کردگان نجف روش اخباری را ادامه می‌داد و بین عشایر جنوب عراق و ایران و نیز کویت و هند و بحرین پیروانی داشته است. اینان در مبارزه‌ی علمای عراق علیه انگلیس در جنگ جهانی اول با علمای شیعه همراهی کردند. متقابلاً هنگامی که بعضی قشریان، اخباریان را نجس می‌دانستند، آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی^۵ مجتهد معروف، از آنان حمایت نمود و اخباری و اجتهادی را در حقوق، متساوی اعلام کرد^۶.

۱- ص ۴۱۸.

۲- ص ۴۱۹.

۳- متوفی ۱۳۰۶ هـ. ق.

۴- ص ۴۲۱.

۵- متوفی ۱۳۶۵ هـ. ق.

۶- ص ۴۲۷-۴۲۶.

نخستین نگاه به غرب*

تحفة العالم سفرنامه گونه‌ای است که در اوایل قرن سیزدهم هجری قمری نوشته شده و از نخستین کتاب‌هایی است که افق‌های نو و افکار نو به نحوی در آن منعکس شده است. با آن‌که کتاب در مجموع نوشته‌ای است قدیمی و روحیه و اندیشه‌ی سنت‌گرا بر آن حکومت دارد و نویسنده‌اش، میرعبداللطیف شوشتری از خاندان با سابقه‌ی روحانی است که با تحصیلات علوم دینی، قدری معقول و ریاضی، ادبیات عربی و فارسی پرورش یافته، اما تماس با نهادها و مؤسسات جدید (البته به شکل استعماری‌اش) در هند حس کنجکاوی نویسنده را برانگیخته و خواه و ناخواه از قلمش مطالبی جاری شده است که یقیناً در آن روزگار برای خوانندگان برانگیزنده بوده است. بار دیگر به این مطلب باز خواهیم گشت.

میر عبداللطیف در یکی از طوفانی‌ترین دوره‌های تاریخ ایران می‌زیست. غوغای درگیری جانشینان کریم‌خان و برخاستن ایل قاجار و آنچه در فاصله‌ی مرگ کریم‌خان تا مستقر شدن فتح‌علی شاه گذشت به چشم دیده، و آنچه از حمله‌ی افغان تا استقرار کریم‌خان واقع شده بود از شاهدان عینی شنیده است. این دوره‌ی خاصی است. آن‌طور که از نوشته‌ی حزین برمی‌آید، بر اثر تلاطم انقلاب فکری و اجتماعی و سیاسی در اروپا تراوش افکار نوین حتی در اصفهان از بعضی ایرانیان احساس می‌شد. به هر حال کشور

* تحفة العالم و ذیل التحفة، میرعبداللطیف شوشتری، به اهتمام ص. موحّد، تهران، طهوری، ۱۳۶۳، ۵۲۲ صفحه.

حدود هشتاد سال در جوش و خروش بود و بسیاری داعیه‌داران از هر سو برخاسته بودند و همه‌ی مردم خواه و ناخواه به میدان کشیده شده بودند و همه چیز در هم ریخته بود. به قول آذر بیگدلی شاعر آن زمان^۱:

داده در این کهن سراگردش نیلی آسیا تیغ به دست روستابیل به دوش لشگری
زمزمه ساز گله شد مطرب بزم خسروی خشت زن محله زد تکیه به قصر قیصری
پهلوی شیر می درد گاو و به زور فربهی شاخ ز گاو می خورد شیر ز شرم لاغری
این‌ها محض شعر نیست، عین تاریخ است؛ مثلاً یک نفر در لرستان برخاست و
معرکه گرفت که بیاید از مردانگی‌های نیاکان شما بگویم. دارودسته‌ای جور کرد و خیال
کشورگشایی داشت.^۲ در این اوضاع و احوال بود که ایل سالاران قاجارگوی حکومت را
ربودند، اما قضیه به همین جا تمام نشد. غرب هم با قدرت و صنعت و حيله و ترفند و
شگردهایش از راه دریا داخل شد. در هند آشکارا و در ایران دولادولاد با توپ و کالاب.
مقصود از این اشاره آن بود که محققان تاریخ عصر جدید در ایران می‌باید در تحفةالعالم
و امثال آن^۳ با موشکافی بنگرند و تأثیر غرب را آن‌گونه که عناصر اندیشمند، دو قرن
پیش از این، حکایت کرده‌اند، تحقیق و مطالعه نمایند؛ به‌ویژه که میر عبداللطیف مردی
است با تحصیلات سنتی از یک خاندان روحانی با یک چارچوب فکری ساخته شده‌ی

۱- آتشکده‌ی آذر، با مقدمه و تعلیقات سید جعفر شهیدی، ۱۳۳۷ ش، ص ۴۷.

۲- تاریخ سرجان ملکم، ترجمه: میرزا حیرت، ج ۲، ص ۳۱۰، ۳۰۳.

۳- مانند بستان السیاحه و ریاض السیاحه و حدائق السیاحه از حاج زین‌العابدین شیروانی سیاح و صوفی مشهور. این جانب سال‌ها پیش در مقاله‌ای آورده‌ام: «شیروانی از نخستین کسانی است که راجع به وضع ممالک غربی در دوران جدید در زبان فارسی چیز نوشته است و آنچه درباره‌ی روس و انگلیس و ینگه دنیا آورده، گرچه امروز ممکن است پیش‌پا افتاده به نظر آید؛ ولی در زمان خود جنبه‌ی روشنگری داشته و دریچه‌ی نوی بوده است که به روی افکار گشوده می‌شده است... تنها میر عبداللطیف شوشتری مؤلف کتاب تحفةالعالم را در این راه می‌توان همگام [باید گفت: پیشگام] شیروانی شمرد که او نیز مطالب تازه و گاه نادرستی راجع به زندگی فرنگیان در کتاب خود آورده. نوشته‌های شیروانی و میر عبداللطیف در آن روزگار کنجکاوای اشخاص حساس و باسواد را برمی‌انگیخت و متوجه‌ی دنیای نو و شیوه‌های نو زندگی می‌شده‌اند. خصوصاً که نتایج جنگ ایران و روس همه‌ی اندیشمندان را متوجه‌ی ضرورت نوسازی جامعه کرده بود. بلافاصله بیفزایم که قصد اغراق در نوگویی شیروانی ندارم و به گمان من او [و هم‌چنین میر عبداللطیف] از نخستین مردان جدید نبوده، ولی از آخرین دانش‌آموختگان برجسته و اصیل فرهنگ قدیم بوده است». هنر و مردم، مهرماه ۱۳۵۴ شمسی.

مستحکم، که غرب را در حد توان آن هم نه از راه کتاب یا تحصیل در فرنگ بلکه بعینه در آزمایشگاه هند می‌شناسد و می‌شناساند. هم شیفتگی نشان می‌دهد، هم مقاومت و البته بیشتر مقاومت، اما از همین کتاب پیداست که "واقعه" ای رخ داده و چیزی و چیزهایی عوض شده، و میر عبداللطیف گرچه به شیوه‌ی سفرنامه‌نویسان قدیم گاه گاهی فیلس یاد "هندوستان" می‌کند و از شعر و ادب و افسانه‌های محلی و داستان‌های مرتاضان و حتی اشارات کلامی سخن به میان می‌آورد و از احوال شخصی حکایت دارد، یا جغرافیا و وضعیت شهرها را می‌نویسد؛ اما در بازگویی دریافت‌ها و برداشت‌هایش از سیاست و علم و صنعت و آداب معاش غریبان و نیز آنچه درست و غلط از اوضاع دوردست‌های اروپا و آمریکا شنیده، بی‌اختیار است و به درازگویی کشیده می‌شود و این نشان می‌دهد که خوانندگان بالقوه و بالفعل طالب چه نوع مطالبی بوده‌اند.

انتشار جدید تحفة العالم که تا کنون تنها دوبار چاپ شده^۱ به لحاظ یک سند تاریخی، با دلالت‌های خاصّ خودش، مغتنم است به‌ویژه که از جهت پاراگراف‌بندی و توضیح لغات و اصطلاحات و داشتن فهرست (فهرست تفصیلی مطالب، نام‌های اشخاص، اماکن، کتاب‌ها، نوادر مصطلحات و ترکیبات...) صورت یک کتاب امروزی پسند دارد و رغبت خواننده‌ی متوسط الحال را هم به خواندن برمی‌انگیزد و مراجعه را آسان می‌سازد و باید افزود که کتاب، کم غلط^۲ و از جهت تجلید و صحافی خوب است و حسن سلیقه و زحمات محقق کتاب، قابل تقدیر.

۱- یک بار در ۱۲۶۳ چاپ شده (ص ۲۷ مقدمه‌ی چاپ اخیر)، دیگر بار در بمبئی (۱۳۱۲) با فهرست خوبی از مطالب و تقریظی از امیر سیدعلی شوشتری (رک: الذریعه، ۴۵۱/۳-۲).

۲- از جمله‌ی غلط‌های غیرچاپی، ضبط مثل عربی: «تسمع بالمعیدی خیر من ان تراه» است که "خیو" به صورت "خیراً" چاپ شده (ص ۲۳۷) و نیز ترکیب "کانوها" به صورت "کانواها" (ص ۴۵۸). در صفحه‌ی ۴۸۳ نیز "هفت کرده" صحیح نیست، بلکه "هر هفت کرده" درست است و خیلی معروف. نظامی گوید:

برون آمد ز پشت هفت پرده
به نام ایزد بتی هر هفت کرده
که البته این دو سه مورد بی‌اهمیت، هرگز از ارزش کار محقق کتاب نمی‌کاهد. یک جا هم برحسب تصادف برخوردیم که در فهرست اعلام نام شیخ محمدعلی (ظاهراً برادر مؤلف) را ذیل نام شیخ محمدعلی حزین نشانی داده‌اند که از این سهوا بسیار رخ می‌دهد.

میر عبداللطیف از سادات نوریّه‌ی جزایری^۱ است. به سال ۱۱۷۲ ه. ق. در شوشتر زاده شد و از علمای خاندانش دانش آموخت. مدّتی غرب ایران و عتبات را سیاحت کرد و در سی سالگی^۲ عازم هند شد و چون یک بار به نیابت برادرش محمد شفیع تجارّتی کرده و سود برده بود، تجار بصره برای او پول می‌فرستادند و وکالتاً از جانب آنان مال التجاره می‌خرید و از ممرّ حقّ السعی (حق العمل مصطلح امروز) صاحب تمول شد. پیش‌تر نیز با تجار بوشهر رفاقت به هم زده بود^۳ و معلوم می‌شود شمّ تجاری داشته^۴، هرچند از گرفتاری به دنیویات که او را مانع از تکمیل تحصیلات و معنویات شده، اظهار ناراحتی می‌کند^۵. میر عبداللطیف با آن‌که در محیط هند از جهت عدم تناسب آب و هوا با مزاجش و نیز دوری وطن ناراحت بود و شوق دیار خویش را داشت^۶، اما تا آخر عمر در هند زیست و به سال ۱۲۲۰ ه. ق. در حیدرآباد وفات یافت^۷.

تألیف تحفة العالم به سال ۱۲۱۶ ه. ق. خاتمه یافته و ذیل آن‌که در ۱۲۱۹ ه. ق. نوشته شده، ناتمام است و میر عبداللطیف این ذیل را به خواهش آقا احمد بهبهانی^۸ نوشته است.^۹

مشهور است که «جهان‌دیده بسیار گوید دروغ». میر عبداللطیف را به انتحال و سرقت ادبی متهم داشته‌اند و محقق کتاب نمونه‌ای از برداشت‌های وی را از تذکره‌ی

۱- خاندان سید نعمت الله جزایری، عالم مشهور معاصر مجلسی دوم.

۲- ۱۲۰۲ ه. ق.

۳- ص ۲۳۲.

۴- و این شمّ تجاری در توصیف‌هایش از نظامات فرنگ اثر گذاشته، مثلاً توجّه به "ربا" و "بیمه".

۵- ص ۱۶.

۶- ص ۱۵.

۷- ص ۱۳.

۸- پسر آقا محمدعلی معروف به کرمانشاهی.

۹- این آقا احمد بهبهانی (متوفی ۱۲۳۵ ق) نوشته‌ای به نام مرآت الاحوال جهان‌نما دارد در پنج فصل: الف) زندگی مجلسی اول، ب) احوال مجلسی دوم، ج) شرح حال مآلصالح مازندرانی، د) شرح حال آقاباقر بهبهانی (جد مؤلف)، ه) در احوال خود مؤلف و شرح مسافرتش و نیز وصف بلاد هند و فرنگ (الذریعه، ج ۲۰، ص ۲۶۱). که پیداست فصل پنجم دارای ارزش ویژه‌ای است و چه خوب است کسی همّت کند و این مخطوط نفیس را به چاپ برساند.

شوشتر^۱ عمویش سید عبدالله بن سید نورالدین^۲ و نیز تذکره‌ی حزین^۳ نشان داده است.^۴ از این که بگذریم - چون تأثیری در سندیت مطالب و برداشت کلی‌ای که از کتاب می‌توان داشت ندارد - میر عبداللطیف آدمی بوده است با انصاف. چنان‌که به توصیه‌ی استادش دست از شعر گفتن برداشته^۵، هرچند ذوق شعر شناسی‌اش بد نبود و از منتخباتی که از شعرای عصر بازگشت (مشتاق و پیروانش) آورده، پیداست.^۶ گاه در شعر مشهوری که به مناسبت نقل می‌کند، تصرّفی کرده:

ما و ایشان هم سبق بودیم در دیوان عشق او به مطلب‌ها رسید و ما هنوز آواره‌ایم^۷
 و گاه شعر مشهوری را از حافظه غلط نقل کرده (یا سهواً کاتب است؟):

در بهاران آمد و مرگش دی است پشه کی داند که این باغ از کی است^۸
 با علما و ادبا در هر شهر و دیار زوداُخت می‌شده، و اگر به استاد و مدرّس برجسته‌ای برمی‌خورده، نزدش کتابی می‌خوانده یا مبحثی را مرور می‌کرده است^۹، و خود یک وقت هیأت تدریس نموده^{۱۰}، اما اشتغالات و گرفتاری عیال بالمره او را وادار به ترک تحصیل منظم کرده^{۱۱}، گرچه باز هم گاه مطالعه‌ی کتب علمی می‌کرده است.^{۱۲}

با آن‌که به سنت سید نعمت‌الله جزایری و مکتب مجلسی دوم با صوفیه میانه‌ی خوشی ندارد^{۱۳}، اما خود خالی از وسعت مشربی نبوده، چنان‌که ابوحنیفه را "امام اعظم"

۱- چاپ شده در تهران به صورت افست، ۱۳۴۸ شمسی.

۲- متوفی ۱۱۷۳ ه. ق.

۳- شیخ محمدعلی، متوفی ۱۱۸۰ ه. ق.

۴- ص ۲۶-۲۲.

۵- ص ۱۷۰.

۶- ص ۱۹۲.

۷- ما و مجنون هم سفر بودیم در دشت جنون او به مطلب‌ها رسید و ما هنوز آواره‌ایم

۸- پشه کی داند که این باغ از کی است در بهاران زاد و مرگش در دی است

۹- مثلاً: ص ۱۹۰.

۱۰- ص ۱۷۷.

۱۱- ص ۱۹۱.

۱۲- ص ۴۶، ۴.

۱۳- ص ۴۳۸-۹.

می‌نامد^۱ و از بعضی حکمت خواندگانی که پالانشان کج شده بود حکایت‌ها دارد^۲ که برمی‌آید دست‌کم با آدم‌های وسیع‌المشرب و حتی لامذهب صحبت داشته، و گاه با این عبارت که «کژاندیشی و اعوجاج فهم را چه چاره؟»، معذورشان می‌داشته است.^۳

میر عبداللطیف در جوانی اهل ریاضت هم بوده، و بنا به آنچه خود می‌نویسد، حالاتی دریافته که «افزون از حوصله‌ی تحریر» است و اخباری مشرب بوده^۴، هرچند نزد مجتهدان نیز تردّد می‌کرده و استفاده‌ی علمی می‌برده است.^۵

بعدها در طیّ سیاحت و مخصوصاً در هند با انواع مردم و نیز طایفه‌ی «انگلیسیه» روابط و دید و بازدید داشته^۶، هرچند، گاه مراوده و همراهی با آن‌ها را خلاف «تکلیف شرعی» می‌یافته^۷، اما در چند جای کتاب از ملاطفت انگلیسیان مسلّط به هند با میر

۱- ص ۱۸۵.

۲- «مولانا محمّد بن میرعلی... به علوم متداوله ماهر بود اما در اواخر به سبب مصاحبت بعضی اشخاص ناجنس که از اصفهان وارد آمده بودند... حلول را قایل و غلوی عظیم در مذهب تناسخ داشت... ارباب فهم از او متنفّر شدند. او نیز کناره گرفته، ذمّ ایشان و مدح عوام کردی و هم‌چنان منزوی بود تا درگذشت، تجاوزالله عنه» (ص ۱۸۱).

«میر محمّد حسین اصفهانی الاصل... والدش مردم اصفهان و تولّد او به هندوستان دست داد. ذهنی قوی و مدرکی عالی داشت و در اکثری از فنون خاصّه عقلیّات سرآمد اقران بود و در اطوار و گفتار اعجوبه‌ی زمان و مجلس آرای و معرکه‌سازی و افسانه‌پردازی بیرون از حوصله‌ی بیان؛ در سخن‌سرایی و سخن‌شناسی نیز مقدّم بر اکثری از همگنان می‌نمود. به حجاز و مصر و بیش‌تری از فرنگ سیاحت نموده، و در اصطلاح علمی و فن‌جلد و مشتبه نمودن [امر] به عوام نظیر نداشت... از بلهوسی و خودرأیی سخنان مستقلانه گفتی و قدم در هیچ مذهب و ملت استوار نداشتی. گاهی خود را شیعی و گاهی حکیم و گاهی متکلم محسوب داشتی و از هیچ فرقه به شمار نیامدی. به فساد عقاید مشهور و هوشمندان از او نفور داشتند... در بنارس عمرش به سرآمد و همان‌جا مدفون شد، تجاوزالله عن سیئاته» (ص ۳۶۷-۸).

«مولانا محمّد مهدی کرمانشاهی که فاضلی نحری و در علوم معقول بی‌نظیر بود، گاهی خود را به طبیعیین نسبت دادی و عقاید آن‌ها را وصف کردی و گاهی از سلطنت و جهان‌گیری سخن راندی. با اسماعیل خان زند... متفق گشته، بعضی توابع بر وجود را تاخت نمودند... علی‌میرادخان لشکری به آن‌ها فرستاده، اسماعیل خان مقتول و مولانا زنده دستگیر شد [و] به پاداش آن ژانزایی‌ها و بادپیمایی‌ها دندان‌های او را کشیدند، در عراق عجم سکونت دارد و از آن مقالات دیگر چیزی بر زبان نمی‌آرد.» (ص ۲۳۴).

۳- ص ۱۸۳.

۴- ص ۱۸۹.

۵- ص ۱۹۰.

۶- ص ۳۶۳.

۷- ص ۴۴۱.

عبداللطیف نشان هست^۱.

از فواید کتاب میر عبداللطیف قطعات مفصلی است که در ملل و نحل دارد^۲ و نیز آداب و رسوم و اعتقادات عامه در ایران و هند، که به شرط تطبیق و انتقاد، بسیار قابل استفاده است و به کار تحقیق تاریخ اجتماعی و مردم‌شناسی می‌خورد^۳. دیگر از نکات قابل استفاده‌ی کتاب، بیان شیوه‌ای است که استعمارگران در نخستین برخوردها با مردم شرق به کار می‌بردند^۴ که اگر هم عیناً آن طور نبوده که میر عبداللطیف نوشته، ولی به هر حال برداشت یک آدم معاصر جریان ارزش خاصی دارد که به حدّ گواهی می‌رسد، مخصوصاً آدمی که در بست شیفته نبوده و چشم بسته هم رد نمی‌کرده است. در این موارد با توجه به ساده‌دلی یا کم‌اطلاعی مؤلف، ارزش گواهی او افزوده می‌شود، حداقل بی‌غرض است.

یک نمونه‌ی ساده‌اندیشی او: بعد از آن‌که اوضاع فراماسونری را توصیف می‌کند، می‌افزاید: «شبهه است به اوضاع ینکچریان روم و عادت مردم او جاق آن مرزوبوم یا رومیان [مردم عثمانی] آگرده‌ی ایشان برداشته‌اند یا ایشان تتبع روم را کرده‌اند... هفته‌ای یک روز معین دارند، کسی که بخوهد داخل این فرقه شود، در آن خانه درآید و یک شب تا سحر در آن حجره بماند. فردا بزرگان آن فرقه طعامی پزند و همه‌ی آن جماعت حاضر شوند. بعد از برداشتن سفره هر یک از حضار آن شخص تازه را نوازش و مهربانی و کلمات حکمت تلقین کنند و به او مبارک باد گویند. اما در آن شب چه می‌گذرد، احدی

۱- ص ۱۴ مقدمه.

۲- مخصوصاً در مورد نحله‌ی مرکب از اساطیر و دساتیر خفشان‌ی بر ساخته‌ی سید محمد حسین خراسانی، ظاهراً تحفة العالم تنها مرجع باشد. در این جا اشاره به دو نکته ضروری است یکی ضبط کلمه‌ی مجعول "خفشان‌ی" است که بنا به توضیح مؤلف کتاب علی القاعده باید "خفشان‌ی" باشد نه آن‌طور که محقق کتاب نوشته‌اند "خفشان‌ی". دیگر کلمه‌ی "آقوزه‌ی مقدسه" است که من هم از پانزده سال پیش که با تحفة العالم آشنا هستم به همین صورت "آقوزه" می‌خواندم، ولی ظاهراً آن‌طور که آقای حسین معصومی همدانی حدس می‌زند "آموزه‌ی مقدسه" صحیح است که به معنی "تعلیمات مقدس" باشد (ص ۴۰۰، ۳۹۷).

۳- و نیز تحفة العالم برای کسانی که در تاریخ مؤسسات جدید تمدنی و تاریخ علم جدید در ایران کاوش می‌کنند مرجع دست اول و پرمطلبی است.

۴- مثلاً: ص ۲۹۴، ۲۷۳.

نمی‌داند»^۱.

می‌دانیم که ینگی چریان عثمانی، بکتاشی بودند^۲ و مراسمی شبیه دیگ‌جوش درویش اهل حق داشتند. میر عبداللطیف آداب دخول به انجمن "برادران ماسونی" را مأخوذ از دیگ‌جوش درویشان بکتاشی شمرده و یا بکتاشی‌ها را مقلد اینان دانسته است. این نمونه‌ی تطبیق‌ها و انطباق‌هاست که هنوز بعضی اذهان ساده دارند و استنتاج‌ها می‌کنند.

میر عبداللطیف به عنوان یک مسلمان و یک شرقی‌غیر از تسلط استعمار بر هند و مسلمانان متأسف است و این استنباطی است که از مجموع کتاب می‌توان داشت و گاه با لحنی حماسی از مبارزه‌ی مردم با تجاوزگران استعمار یاد می‌کند؛ مثلاً نخستین جنگ‌های ایران و روس که هنوز به شکست ایران منجر نشده بود^۳ و حتی یک مورد را که یکی از فرقه‌ی سیک می‌خواست یک مأمور انگلیسی را ترور کند به تفصیل بیان می‌دارد^۴؛ اما واقف است که غریبان با فنون جنگی و به‌زور اسلحه‌ی نوین و حیل‌هایی که در اختلاف انداختن و استفاده از نیروهای محلی به کار می‌برند، پیروزند. و به تفصیل، آن‌قدر که عقلش می‌رسد نظامات و قوانین آن‌ها را شرح می‌دهد و از شیوه‌های آنان پرده برمی‌دارد^۵ با این آرزو که «مگر یکی از سلاطین هوشمند و آیندگان با خرد پیوند، به دقت و سزا نگرند و گرده‌ی انتظام و استحکام سلطنت و امور معیشت و تدبیر مدن را بردارند»^۶.

در خاتمه چند سطری از کتاب را که میهن‌دوستی و بیگانه‌ستیزی میر عبداللطیف را نشان می‌دهد و برداشت درستی است از تاریخ ایران، نقل می‌کنیم:

«ایرانیان بالذات... رستم طینت‌اند، آسان‌گردن به قلاده‌ی فرمان احدی درنیارند،

۱- ص ۲۵۹.

۲- تشیع و تصوف، امیرکبیر، ۱۳۵۹، ص ۳۵۹.

۳- ص ۳۳۸.

۴- ص ۳۱۷.

۵- فصل‌های ۱۶، ۱۵.

۶- ص ۱۹، مقدمه.

خاصه با مردم بیگانه. خصوصاً با مخالف مذهب، فرمان برداری را روا ندارند و تسلط غیر مذهب با حیات شان جمع نشود... و اگر احیاناً به سبب غفلت پادشان و رؤسا، مملکت به دست بیگانه افتد، رعایا و عوام را آرام منقطع و زندگی دشوار گردد و هرگز رام نشوند. به نحوی که از غفلت شاه طهماسب صفوی و امرای آسایش طلب، جماعت افاغنه... مسلط گشته، چندی به اقتدار فرمان فرما شدند، در عین استیلای آن جماعت، مکرر مردمان شهری و صحرايي بر آنها شوریده، تیغ نهاده اند... چنانکه در تبریز و همدان و گلپایگان و بروجرد این عمل به کرات با افاغنه به عمل آمده و افاغنه بعد از تسلط... قتل عام نموده اند و این عمل نیز از ایشان مکرر سرزده می شد و مردم از شورش باز نمی آمدند و رام نمی شدند تا ظهور... نادر شاه قهار... و چنین بوده است در عهد اسکندر... و افراسیاب ترک و چنگیز و امیر تیمور گورگان... در یکی از تواریخ دیده ام که اسکندر از شورش ایرانیان به ستوه آمده...»^۱.

آری بدین گونه بوده است که ایران هرگز به طور آشکار مستعمره و اشغال نشد و تیر هر اشغالگری به سنگ خورد.

سفرنامه‌ی «مرآت الاحوال»*

سفرنامه‌نویسی و ثبت خاطرات و تنظیم آن توأم با اطلاعات و مطالعات تاریخی و جغرافیایی و تراجم از دیرباز مورد توجه مؤلفان اسلامی بوده است. یکی از بهترین کتاب‌های این رشته در زبان فارسی سفرنامه‌ی ناصرخسرو و در زبان عربی رحله‌ی ابن بطوطه است. در آغاز قرن سیزدهم هجری همزمان با استقرار نوعی نظم و ثبات در ایران بعد از آشوب‌های حمله‌ی افغان تا سقوط قطعی زندیه و استقرار قاجاریه^۱ و احیاء مجدد فرهنگ، سفرنامه‌نویسی هم باب شد. سفرنامه‌ی حزین لاهیجی خاطرات او را از حمله‌ی افغان تا پادشاهی نادر دربردارد. تحفة العالم میرعبداللطیف شوشتری در عالم خود سند ارزشمندی است که گرچه بعضی بر آن انتقاد نوشته‌اند اما اطلاعات دست اول فراوان دارد. از همان زمان‌ها سفرنامه‌ی مسیر طالبی را داریم. جالب این‌که هر سه کتاب مورد استفاده‌ی آقا احمد بهبهانی (فرزند آقا محمدعلی مشهور به کرمانشاهی و نواده‌ی آقاباقر وحید بهبهانی) واقع شده و به هر سه اشاره کرده است. مرآت الاحوال جهان‌نما، تألیف آقا احمد، مثل تمام سفرنامه‌ها پُر است از آگاهی‌های تاریخ اجتماعی و بعضی عجایب و غرایب و نیز اشاراتی در تراجم و غیره. از جمله خصوصیات این سفرنامه مطالبی است درباره‌ی اروپا و آمریکا، طرز زندگی و حکومت مردم آن‌ها. این مطالب که

* مرآت الاحوال جهان‌نما، آقا احمد بن محمدعلی بهبهانی، جلد ۲ و ۱، با مقدمه، تصحیح و حواشی علی دوانی، مرکز فرهنگی قبله، ۱۳۷۲، ۵۵۳ صفحه.
۱- ۱۱۳۵-۱۲۰۵ ه. ق.

امروز ممکن است پیش پا افتاده به نظر آید در زمان خود بسیار جالب و برانگیزنده و پیشرو بوده است؛ گرچه نویسنده در نهایت دیدی کهنه گرا و محافظه کار دارد و لحنش نسبت به حکام وقت و حتی انگلیسیان حاکم بر هند مؤذبانه است اما همان مقایسه‌ای که میان طرز دادرسی و فرمانروایی میان هندیان، ایرانیان، عرب‌ها و ترک‌ها از سویی و مغربیان از سوی دیگر به عمل می‌آورد، خواننده را به صورت‌های مختلف، ممکن و مطلوب‌تر دیگری از سررشته‌داری سیاسی و حکومت متوجه می‌سازد. البته در بیان اوضاع غرب، میر عبداللیف شوشتری و ابوطالب اصفهانی^۱ بر آقا احمد مقدم بوده‌اند و میرزا صالح شیرازی، خسرو میرزا و دیگران پس از او خیلی بهتر، صریح‌تر، آگاهانه‌تر و با اسلوب‌تر نوشته‌اند. الا این‌که نوشته‌ی آقا احمد نیز حلقه‌ای در این زنجیره‌ی طولانی است. هم‌چنان‌که بستان‌السیاحه، ریاض‌السیاحه و حدائق‌السیاحه‌ی حاج زین‌العابدین شیروانی، صوفی سیاح، نیز مانند کتاب آقا احمد اطلاعات جسته‌گریخته‌ای از غرب دارد بدون آن‌که هدف اصلی باشد.

البته مواد و مطالب تاریخ اجتماعی و انتقاد بر اوضاع که از قلم آقا احمد جاری شده، دایره‌اش وسیع‌تر از اشاره به اوضاع غرب است. او هم‌چون یک عالم در دشناس از مسائلی که داخل زندگی شیعیان هند و ایران و عراق بوده، خبر می‌دهد و از حسادت‌ها و تنگ‌چشمی‌ها که بعضی منتسبان به روحانیت به خرج می‌داده‌اند، ناراحت و نگران است.^۲ او خود نسبتاً بلندنظر، انسان دوست^۳، کم‌طمع و منیع‌الطبع است^۴ و دوست دارد که مدعیان پیروی اهل بیت به شریعت عمل کنند نه این‌که فقط با ادعای محبت علی (ع) مرتکب هر کار خلافی شوند و یا عزاداری بدعت آمیز را کافی بدانند. آقا احمد در انتقاد بر این‌گونه عزاداری، پیشرو حاج میرزا حسین نوری در کتاب لؤلؤ و مرجان است.^۵ او بر ساده‌دلی و گاه خرافه‌پرستی هندوان و مسلمانان - مخصوصاً شیعیان هند - افسوس

۱- ص ۵۳۵.

۲- ص ۳۵۶، ۳۱۶، ۳۰۷، ۲۶۸.

۳- ص ۳۵۹.

۴- ص ۲۶۲.

۵- ص ۳۷۹.

می خورد^۱. این عبارت خواندنی است:

«در این ایام سیاحت اغلب اهالی این ملک را چنین دیده‌ام که در جزئیات، مثل امساک در عاشورا، عَلم و منبر و شبیه ضرایح مقدّسه را زیارت کردن و باکفش داخل تعزیه خانه و پیش منبر و ضریح نرفتن، و قلیان در مسجد و تعزیه خانه نکشیدن، و خاک پاک را در جیب و بغل گذاشتن و تسبیح سی و سه دانه در دست داشتن و روز دوشنبه از خانه بیرون نیامدن و امثال این‌ها بسیار دقت و تجسّس و تفحص می‌کنند و همین اشخاص، اغلب آن است که نماز نمی‌کنند و روزه نمی‌گیرند و مطلقاً از فروع احکام خبری ندارند و اگر کسی در امور مذکوره مسامحه کند او را فاسق و بی‌دین می‌دانند»^۲.

آقا احمد اطلاعات سودمند و جالبی راجع به صفویته‌ی ایران^۳، و هابیه^۴، سیک‌ها^۵ و مذهب دساتیری خفشان^۶ آورده است که در مورد اخیر از کتاب میرعبداللطیف شوشتری استفاده کرده، چنان‌که غلط او را هم عیناً مرتکب گردیده و کلمه‌ی «آموزه‌ی مقدّسه» را به صورت «آقوزه‌ی مقدّسه» نوشته است^۷.

بعضی اغلاط چاپی هست که اشاره می‌شود:

ص ۳۳۱: «صفت خوب مرغوب ذهی هوشی است» که پیداست باید چنین باشد:

«صفت خوب، مرغوبِ هر ذی‌هوشی است».

ص ۲۶۸: «و ما جعل کید الکافرین الا فی سخره» که «فی نحره» صحیح است.

ص ۴۲۳: «اتجر» که «الجر» صحیح است - یعنی «الجزایر».

ص ۴۱۲: سطر آخر «نوزاد» غلط و «نوازد» صحیح است.

ص ۴۸۰: «نخرند» نادرست و «نه خرنند» درست است.

محقق دانشمند کتاب تعلیقاتی بر بعضی کلمات ذیل صفحات نوشته‌اند که خوب بود

۱- ص ۲۴۲، ذکر نعل پاره.

۲- ص ۲۴۶.

۳- ص ۵۲۳، ۴۱۷.

۴- ص ۱۵۸.

۵- ص ۳۴۶.

۶- ص ۲۶۸.

۷- ص ۲۶۹.

در آخر کتاب به صورت الفبایی می‌آمد. ضمناً خوب بود یک فهرست راهنما از اعلام و اصطلاحات مهم در آخر کتاب درج می‌شد که فایده‌ی کتاب بیش تر شود و مطالب زودتر به دست آید.

در مورد اسامی خاص، چه هندی و چه فرنگی، حتی المقدور بایستی صورت امروزی و شناخته شده‌ی آنها پیدا می‌شد و با حروف لاتین یا حداقل مشکول کردن کلمات، کمک به خواندن صحیح آن می‌نمودند.

کیمیای سعادت*

طهارة الاعراق ابن مسکویه^۱ کتاب مشهوری است در اخلاق که کتاب معروف خواجه نصیر^۲ براساس آن نوشته شده. طبق آنچه مصحح محترم در مقدمه‌ی کتاب اشاره کرده‌اند، گذشته از اخلاق ناصری دو ترجمه‌ی دیگر از طهارة الاعراق تهیه شده، یکی به قلم مرحومه بانوی اصفهانی تحت عنوان اخلاق و راه سعادت و دومی که همین کتاب مورد بحث است. ترجمه‌ی میرزا ابوطالب در حقیقت بین سه ترجمه از همه نزدیک تر به اصل است؛ چراکه ترجمه‌ی خواجه نصیر طوسی و بانوی اصفهانی هر دو متصرفانه و در حقیقت اقتباس است. ولی میرزا ابوطالب با استثنائاتی که قسمتی را عمداً ترجمه نکرده، سعی داشته که بر متن وفادار بماند و طبق نظر مصحح محترم که خود متخصص آثار ابن مسکویه هستند، بر روی هم ترجمه‌ی میرزا ابوطالب شیرین و خواندنی است؛ گرچه میان ترجمه‌ی دقیق و گزارش آزاد مفاهیم در نوسان است.^۳

میرزا ابوطالب از اولین عالمان شیعی است که آشنا با فرهنگ غربی گردیده، و انسان اندیشمند و صاحب نظری بود که بعضی اظهار نظرهای نقادانه دارد. وی دقت یک مجتهد و شور و حماسه‌ی یک مبلغ را توأمأً دارد. او شاگرد شیخ مرتضی انصاری و هم

* کیمیای سعادت، (ترجمه‌ی طهارة الاعراق ابوعلی مسکویه رازی) میرزا ابوطالب زنجانی، مقدمه و تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی، نشر نقطه، ۲۹۰ ص، ۱۳۷۵.

۱- فیلسوف و مورخ قرن چهارم هجری.

۲- اخلاق ناصری.

۳- ص ۱۸.

دوره‌ی علمای صدر مشروطیت است. همگام با شیخ فضل‌الله نوری و ملامحمد آملی با مشروطه مخالفت نمود و محمدعلی شاه استخاره‌هایش را بدو رجوع می‌کرد.^۱ با همه‌ی این احوال مصحح محترم به نقل از دایرةالمعارف تشیع نوشته‌اند: «به گفته‌ی بعضی مرام باطنی میرزا ابوطالب حکومت پارلمانی عادل بوده است».

به گمان این جانب شاید بعضی احفاد میرزا ابوطالب این شبهه را ایجاد کرده باشند.

اینک به نمونه‌هایی از اظهارنظرهای او که از ترجمه‌ی اصل کتاب تفکیک شده،

اشاره می‌نماییم:

آن‌جا که ابن مسکویه به بحث تشابه عالی‌ترین جانوران به پست‌ترین نوع آدمیان می‌پردازد، مترجم شرحی درباره‌ی تکامل انواع آورده است^۲ و نیز اظهارنظر درباره‌ی این‌که اسکندر مقدونی همان ذوالقرنین نیست؛ بلکه ذوالقرنین یمنی است و سد ذوالقرنین شامل خشت‌های آهن در "شرق شمالی صنعا" واقع است و چلبی ستیاح به آن اشاره کرده^۳. میرزا ابوطالب که حدود یک صد سال پیش از این می‌نوشته، اطلاعات وسیع خود را از دیوار چین و در بند قفقاز و شخص اسکندر مقدونی باز نموده، اسکندر را ظالم شقی دانسته که ممکن نیست خدا او را تمجید بفرماید.^۴

در مورد اعراب که نگذاشتند علی (ع) بر جانشینی بر حق پیغمبر (ص) مستقر شود می‌گوید: «می‌خواستند به نوبت پادشاهی کنند»^۵. در این جا تصریح می‌نماید که بنای اسلام بر "سلطنت مقتیده‌ی ابویه" در طرف حاکم و "مطلقه" در طرف محکوم است.^۶ یعنی میرزا ابوطالب زنجانی نظرش بر حکومت ارثی مطلقه در اسلام است. معلوم نیست دایرةالمعارف تشیع که مأخذ مصحح محترم بوده از چه منبعی نقل کرده است که میرزا ابوطالب طرفدار حکومت عادل پارلمانی بوده است.^۷

۱- ص ۱۷، مقدمه.

۲- ص ۷۴.

۳- ص ۱۰۱.

۴- ص ۹۸.

۵- ص ۲۳۱.

۶- ص ۲۳۲.

۷- ص ۱۷.

دیگر از اظهار نظرهای میرزا ابوطالب این است: «ملل دیگر که غضب بصر و ابدای زینت را مجوز داشته‌اند، مبتلا به اختلال در انساب هستند»^۱. می‌خواهد بگوید فرنگی‌ها پدر و مادر خود را نمی‌شناسند! هم‌چنین او روی «کثرت انسال» تکیه دارد و حدیث «انی اباهی بکم الامم و لو بالسقط» را نقل می‌کند. البته ضمناً بر بهداشت و قرنطینه تأکید می‌نماید و از نرخ رشد جمعیت و نرخ مرگ و میر - در آن موقع شش در هزار - خبر می‌دهد که مطالعات او را می‌رساند^۲.

و نیز به انگلیسی‌ها انتقاد دارد که دم از آزادی بردگان می‌زنند و خودشان اسرای افریقا را گله به گله به آمریکا برای بهره‌کشی از کارشان می‌برند^۳.

در مورد مشابهت اسمی این کتاب با کتاب مشهور غزالی (که تحریر و تلخیص فارسی احیاء العلوم هموست) باید گفت هیچ ربطی بین دو کیمیای سعادت نیست، الا این‌که موضوع هر دو تقریباً اخلاق است؛ منتهی دید ابن مسکویه حکیمانه و نگرش غزالی عرفانی و مذهبی است.

میرزا ابوطالب گاه نیز پارس‌گرایی نموده، لغات شبه دساتیری به کار برده که در اواخر قاجار رسم شده بود. در هر حال از این‌که سواد عربی خود را صرف ترجمه‌ی یک کتاب اخلاقی و فلسفی خوب از آثار گذشتگان کرده است باید او را ستود.

۱- ص ۷۷.

۲- ص ۲۵۹.

۳- ص ۲۳۵.

مراسله حکیم و فقیه

هر آه که بود در دل ما برقی شد و سوخت حاصل ما
راز دل ما، نمی‌شود فاش تالاله نروید از گل ما^۱

از جمله اسناد تاریخ اندیشه و سیر تفکر فلسفی و دینی ایران در قرن سیزدهم هجری، نامه‌ای است حاوی یک مقدمه‌ی مفصل و چهارده سؤال فقهی که آخوند ملاءعلی نوری برای میرزا ابوالقاسم گیلانی مشهور به قمی صاحب‌قوائین فرستاده و میرزا در مقام یک فقیه و اصولی برجسته به انگیزه‌ی آن پاسخ مفصل تری نوشته است. این مراسله به‌طور نمونه‌واری، موقف حکیم و فقیه را در قبال هم طی قرون اخیر و بویژه قرن سیزدهم تصویر می‌کند.

اما قبل از پرداختن به این موضوع، اشاره‌ای اجمالی به احوال دو طرف این مراسله ضروری می‌نماید.

آخوند ملاءعلی بن مولی جمشید نوری^۲ در اصل مازندرانی بود و در قزوین و اصفهان درس خواند. وی مدتی چند به شیراز رفت ولی بعد به اصفهان بازگشت و قسمت عمده و اخیر و مؤثر عمر خود را در این شهر به سر برد و در آنجا به تدریس حکمت

۱- شعر منسوب به آخوند ملاءعلی نوری است. رک: تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدرالمتألهین، تألیف منوچهر صدوقی، سها تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۵.

۲- تاریخ حکماء و عرفاء متأخر... پیش‌گفته، ص ۳۳ به بعد، روضات الجنات، میرزا محمدباقر خوانساری، چاپ اسماعیلیان، ج ۴، ص ۴۱۰-۴۰۸، قصص العلماء تنکابنی، چاپ اسلامیة، بی‌تاریخ، ص ۱۵۰-۱ دنباله جستجو در تصوف ایران، زرین‌کوب، چاپ اول، ص ۳۴۸-۹.

مشغول گردید. وی در میان حکما از همه متشرع تر بود و بیش از فقیهان با صوفیه درمی افتاد.

وی آثاری در تفسیر قرآن و شرح احادیث و حواشی مفصل بر متون حکمت از قبیل اسفار و مشاعر و شوارق دارد و آن چه مسلم است این که، او مشهورترین مدرّس حکمت در فاصله‌ی مآصدرا تا حاجی مآهادی سبزواری بوده است و به واسطه‌ی درگیری اش با متصوّفه - مثلاً با حسین علیشاه نعمت‌اللّهی در اصفهان و میرزا ابوالقاسم سکوت ذهبی در شیراز - و تعریض به نوشته‌های فلسفی شیخ احمد احسایی^۱ و نیز ردّی که بر پادری مبلّغ مسیحی نوشته، شهرتی یافته است. صوفیه به طور کلی بر او تاختند و "حکیم نوبر" لقبش دادند. اما اهل شرع بر جنازه‌اش گریستند با این دریغ که: «بعد از تو چه کسی رفع شبهات معاندین اسلام را می‌کند؟».

این که بعضی نویسندگان، تعصّب مآعلی نوری را در ضدّیت با صوفیه، محض "آسایش از آزار خلق الله" تلقی کرده‌اند در مجموع درست نمی‌نماید. در همین نامه که او به میرزای قمی نوشته، نشان می‌دهد که دغدغه‌ی عمل به «تکالیف مأمور به» داشته است. هم سؤال‌ها و هم جواب‌ها کاملاً جدّی است، هر چند مقدمه‌ی هر دو نامه علی‌الرسم مشحون از تعارفات و اخوانیات است. نمی‌شود تصوّر کرد دو پیرمرد عالم که یکی مقتدای اهل حکمت و دیگری مرجع شریعت بوده‌اند، با وجود کثرت اشتغالات علمی و غیر آن، بیهوده سخن بدین درازی گفته باشند.

آن چه از این مراسله و نیز بعضی اشارات که در کتب تراجم هست^۲ برمی‌آید، اهل

۱ - قصص العلماء... پیش گفته، ص ۳۵: «معروف است که چون فوائد شیخ احمد (احسایی) را به اصفهان آوردند و به نظر آخوند مآعلی نوری... رسید بسیار اذعان به فهم و فطانت شیخ کرد و چون شرح فوائد او را به اصفهان آوردند، اعتقاد آخوند: مبدل شد و می‌گفت من از فوائد شیخ مطالبی استفاده نموده بودم که شیخ خود به آن مطالب نرسیده!» و نیز رجوع کنید به اظهار نظر آخوند نوری در مورد لفظ هورقلیا ص ۴۶.

۲ - مثلاً میرزا عبدالله افندی مؤلف ریاض العلماء درباره‌ی مولی حسن دیلمانی می‌نویسد که در علوم حکمی وارد بود، اما از علوم دینی بهره‌ای نداشت (۱/۱۸۴) و در مورد حسین بن ابراهیم تنکابنی شاگرد مآصدرا می‌نویسد که گرایش غالبش حکمت بود و غیر آن چیزی نمی‌دانست (۲/۳۴۴) و درباره‌ی مولی رجب‌علی تبریزی می‌نویسد که دانش‌های دینی و معلومات عربی نداشت (۲/۲۸۴) و راجع به شاگرد وی امیر قوام‌الدین محمّد اصفهانی آورده است که معتقدات تباه و بی‌راه داشت و چون به سال (۱۰۹۳ ه. ق) درگذشت، احدی از طلبه - چه رسد به فضلاء - بر جنازه‌اش حاضر نگردید (۲/۳۱۵).

حکمت مطنون به این بوده‌اند که چندان به فروع دین یا دست‌کم آموختن آن اهمّیت نمی‌دهند و عمری را به تحصیل اصول دین - آن‌هم به سبک خودشان که تطبیق نصوص عقاید دینی با مقولات فلسفه بوده باشد - می‌گذرانند و حمله‌ی میرزای قمی در جوابیه‌اش درست به این نقطه است و نظرش به خود آخوند نوری که با هم سابقه‌ی آشنایی کامل داشته‌اند^۱، نیست. میرزا می‌نویسد: «اکثری از علماء این عصر، طّی تحصیل مسائل فقهیه را بر غیر خود گذاشته اوقات را بر مته‌ها و و شرایشها مصروف علوم عقلیه می‌کنند که این‌ها اصول است و بر فروع مقدّم است: و اشهد بالله که معلوم نیست شارع مقدّس چنین اصولی را از ما خواسته باشد... قطع نظر از این که آن "اصول" را اصلی باشد یا نه...» و در پاسخ این جواب که حکماء می‌گفتند ما عمل به احتیاط می‌کنیم، پس از یک بحث پیچیده‌ی اصولی نتیجه می‌گیرد: «تحصیل فقه به محض احتیاط از جمله‌ی ممکنات نیست. پس [یا] باید پرده را درید و گفت که شریعت در کار نیست یا باید ملتزم شد که آن تکالیف یقینیه را... به جا آورد».

البته میرزای قمی خود اهل ذوق بود و با مقالات عرفان آشنا، چنان‌که آورده‌اند: «در سالی نوری و میرزای قمی هم کجاوه شدند و به عتبات رفتند. در بین راه میرزا از اشعار ملّای رومی سؤال می‌کرد و صفحه به صفحه و ورق و ورق اشعار آن را از حفظ می‌خواند و از آخوند سؤال می‌کرد. آخوند خود را دزدیده، گفت: من در این اشعار چندان سررشته ندارم و به قدر اشعاری که شما ضبط دارید من ضبط ندارم»^۲.

ذوق شعرشناسی و شعردوستی میرزا از همین نامه و نیز مواضع دیگر از جامع الشتات آشکار است که بعضاً درباره‌ی معانی اشعار فارسی یا عربی از وی سؤالاتی کرده‌اند و پاسخ‌های شیرین نوشته‌اند^۳.

تاریخ این مراسله چنان‌که از پایان جوابیه‌ی میرزا برمی‌آید (۱۲۲۷ ه. ق) قمری است. یعنی چهار (یا شش) سال پیش از درگذشت میرزا به سال ۱۲۳۱ یا ۱۲۳۳ ه. ق. و

۱- صاحب‌روضات می‌نویسد که یک مراسله‌ی دیگر هم به نظم در بحر خفیف بین آخوند و میرزا دیده. (۳۷۴/۵).

۲- ص ۲۳۵.

۳- برای نمونه رجوع کنید به جامع الشتات، ۱۳۲۴ قمری، ص ۸۵۶، ۸۴۷، ۸۴۱، ۱۰۹، ۶۰ (راجع به غنا).

نوزده سال پیش از مرگ آخوند نوری به سال ۱۲۴۶ ه. ق. و این در زمانی است که میرزا مرجعیت تامه داشته و در سنین پیری از کثرت مراجعات و درگیری با "نفوس شیریهی اهل دهور" گلایه دارد و می‌نویسد: «لمحه‌ای فراغ میسر نیست... الشهرة خیرها و شرها فی التار».

—رحمت بر هر دو بزرگوار که از سر صداقت برای یکدیگر درددل کرده‌اند— باری بازگردیم به اصل مطلب. نامه‌ی آخوند مآلعلی نوری و جواب میرزای قمی هر دو در جامع‌الشتات میرزای قمی، چاپ سنگی (۱۳۲۴ ه. ق، ص ۸۱۷-۸۱۰) درج شده است. میرزا محمد تنکابنی در قصص‌العلماء هر دو نامه را ظاهراً از نسخه‌ای سوای آن که در جامع‌الشتات طبع شده، نقل کرده است که اختلافات معدودی در بعضی کلمات و عبارات دارد. سؤالات فقهی محض، هم در نامه‌ی نوری و هم در جوابیه‌ی میرزا علی‌حدّه بوده، هم چنان که تنکابنی نیز تمام آن را نقل نکرده است.^۱ آنچه ملاحظه خواهید کرد متن مقابله شده‌ی اصل نامه‌هاست براساس ضبط جامع‌الشتات با پاراگراف‌بندی و نقطه‌گذاری و چند مورد توضیح و تصحیح. لازم به یادآوری نیست که این مراسله صرف نظر از ارزش موضوعی، از جهت سبک‌شناسی و نیز آشنایی با شیوه‌ی نامه‌نگاری بزرگان علم و ادب در قرن سیزدهم هم شایان توجه است.

نامه‌ی آخوند مآلعلی نوری

مخلص مشتاق از فیض خدمت دور، به موقف عرض واقفان حضور سعادت گنجور می‌رساند که کثرالله تعالی فی سبيله اعوانه و انصاره و عظم الله سبحانه فی ارضه قدره و اعتباره، پس از عرض دعای معری از ریا عرضه می‌دارد که هر چند:

جام جهان‌نماست ضمیر منیر دوست اظهار احتیاج خود آن‌جا چه حاجت است
اما حقاً و بعزّة الله تعالی که خدا آگاه و گواه حال این مخالفت اکتناء و شاهد این مقال

۱- قصص‌العلماء... ص ۱۶۲-۱۵۲ و از ۱۶۸-۱۶۲ پاسخ قسمتی از سؤالات فقهیه محض. در جامع‌الشتات سؤالات فقهی محض و پاسخ آن از ص ۸۱۷-۸۱۴ آمده است. در روضات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۴-۶ متن سؤال و جواب سیزدهم آمده است.

صدق اشتمال است که این عقیدت سگال در تمثال نظر به آن صاحب عدیم المثال مثل
سلامان نسبت به ابدال است.

غافل مشو از حال من بی سر و سامان من با تو چنانم که به ابدال، سلامان^۱
مشتاقم و دورم، غم جان کاهم از این است مشتاق تران دور ترند، آهم از این است
والطور و کتاب مسطور که پور عمران دوران مخالفت دستور عمرهاست که
موسی آسا طالب خدمت آن شعیب معری از عیب می باشد، هرچند به طور طلب در عین
احتجاب می شتابد به غیر از عتاب لن ترانی از پس حجاب جواب نمی آید. پس در
این صورت از جانب این هیولای ناقابل کوشش بی حاصل و بی صورت است. «هم مگر
پیش نهد لطف شما گامی چند».

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد
البته به دستور سال گذشته، امسال نیز در مدت دو ماه هرچند ابواب مساعی بر رخ
تهیه اسباب مسافرت به صوب خدمت علیا گشوده ام امّ الموانع مسماء به بی بی سعادتی
نظر به حبّ فرزند و مهر مادری راضی نگردیده، ممانعت نمود و ابوالخیر بابا با سعادت که
شهریار مصر مساعدت بود از بی طالعی در میان نبود. پس ظاهر است که پسر بی پدر را
خاک بر سر است. چه عرضه دارد که:

مشتاقی و مهجوری دور از تو چنانم کرد کز دست بخواهد شد پایاب^۲ شکیبایی
پس ای صاحب همه کس:

یا من ناصبور را سوی خود از وفا طلب یا تو که پاکدامنی صبر من از خدا طلب
اگر چه از صبوری معارضه‌ی بادوری نیاید و شکیبایی تاب مقاومت مشتاقی نیارد
که در مثال آن به پر پروانه شعله‌ی شمع را نگه داشتن و از پرنیان دم آتش سرکش گرفتن

۱- دو روایت و برداشت از قصه‌ی سلامان و ابدال هست. یکی آن روایت مشهور که جامی به نظم در آورده،
دیگر برداشت ابن سیناست که گوید: فاعلم ان سلامان مثل ضرب لک و ان ابدالاً مثل ضرب لدرجتک فی العرفان، ان کنت من
اهله...

ر. ک: اعلام فرهنگ معین، ص ۷۷۷-۹ و میرزا توجه به این معنا داشته که در جواب نوشته: «... ابهام به قصه‌ی
اولی... هجو ملیحی باشد لیکن... قصه ثانیه... مدیحی باشد». به هر حال منظور آخوند این است که به خدمت
میرزا ارادت عاشقانه دارد.

۲- در هر دو مأخذ به صورت "پایان" آمده، که "پایاب" صحیح است.

است که گفته‌اند:

«به صبر چاره‌ی هجرت کنم» چه حرف است این؟ که پرنیان نکند شعله را نگهداری
ولیکن چه چاره که در یک رشته عجب در سفته‌اند که:
صبر کن ای دل که صبر، سیرت اهل صفاست چاره‌ی عشق احتمال، شرط محبت و فاست
فالمأمور معذور، به چشم!

بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله‌ی کار خویش گیرم
که الامور مرهونة باوقاتها علی العجالة چند مسأله در صفحه علی حدّه صورت تحریر
یافته به ضمیمه عریضة المخالصة به مصحوب عالی جناب قدسی القاب زبدة الاطیاب و قدوة
الاحباب قره عین اولی الالباب عمدة العلماء العظام اسوة الفضلاء الکرام علام فهام مولینا ملاذ الا
صدقاء آخوند ملامحمد علی نوری^۱ سلمه الله تعالی ارسال خدمت داشته که از جانب
افاضت جوانب آن مرشد کامل در کیفیت عمل در باب آن‌ها اجازت و رخصت حاصل
نماید؛ اگرچه از غنائیم ایام به ملاحظه‌ی مطالعه‌ی نسخه‌ی مرشد العوام^۲ در بعضی از آن‌ها
رأی آن مطاع الانام را دریافت نموده و عقده‌های بسیار از برکت آن گشوده‌اند، اما
افاضت تازه را فایده‌ی بی اندازه است، حقیقت مطلب از این در دسر و زحمت، استناد در
عمل به رأی قصر اعتلای آن سپهر مرحمت است، همه گوشم تا چه فرمایی.
روا بود همه خوبان آفرینش را که پیش صاحب ما دست در کمر گیرند
چه جای چون من بنده‌ی زشت بدسرشت که:

نه دین و نه دنیا و نه امید بهشت چون کافر مفلسیم و چون قحبه‌ی زشت
بعد از یاری حضرت باری به مددکاری دوستان خدا علی الخصوص به دستگیری
دعای استجابت انتمای آن صاحب دوستانان امیدواری حاصل.

سعدی مگر از خرمن اقبال بزرگان یک خوشه ببخشند که ما تخم نکشیم
باری از الطاف آن ملاذ الاشراف چشم تمنا دارد که به زودی جواب را در ذیل هر یک از

۱- ملامحمد علی نوری از شاگردان آخوند ملاءلی نوری بوده رک: تاریخ حکماء و عرفاء متأخر... پیش گفته،
ص ۳۶ و الف "علیا" محض تفخیم است مثل صدرا، صائبا، رفیعا، شفیعاً....
۲- مرشد العوام، رساله‌ی عملیه، فارسی میرزای قمی بوده (الذریعه ۳۰۷/۲۰).

اسؤله قلمی داشته به مصحوب کسی معتبری^۱ ارسال نموده که منت بر منت دوستدار مخالفت شعار افزوده خواهد شد، به بعضی از جهات در این اوقات بسیار محتاج می باشد و چشم بر راه است که نسخه‌ی مرشدالعوام صحیح که به مقابله رسیده باشد، اگر در نزد سر کار یافت شود و چندان در کار نباشد به جهت مخلص خود بفرستید که عین مخلص نوازی است.

دائم گل این بستان شاداب نمی ماند در یاب ضعیفان را در وقت توانایی اگر چه از قراری که مسموع می شود، بوستان دماغ آن صاحب دوستان نیز در این اوقات بسان باغ خزان است. امید که از نسیم عنبر شمیم گلستان غیبی لاریبی، دماغ جان ایشان معطر بوده، ابواب فیوضات روحانیه و سعادات اخرویه بر رخ ذات قدسی صفات ملکی ملکات آن مطاع آنافاناً گشوده آید.

پیشانی ظاهری در ماده‌ی چون تو طاهری پر ظاهر است که دلیل بر جمعیت خاطر است.

زلف آشفته‌ی او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد زیاده مترقب ظهور تفقذات و توجهات به ارسال تعلیقه جات و ارجاع خدمات یک جهتی دلالات موجهة المباحثات از جانب آن صاحب شریف المناقب می باشد. الباقی ایامه العالی. عرضه می دارد که حقیر بیست سال پیش از این در قزوین در خدمت جناب غفران مآب عالم عامل استادی آقا سید حسن برادر عالم عامل آقا سید حسین طاب ثراهما درس فقه و اصول فقه را می خواندم. سید مرحوم مزبور روزی به حقیر و سایر رفقای مباحثه در اثنای مباحثه در مبحث نماز احتیاط فرمودند که تسبیح خواندن در رکعات احتیاط چون بدل از دو رکعت آخر است احوط و اولی است و نمودند که طریقه جدّ و والد ایشان و برادر ایشان و خود ایشان در نماز احتیاط این است و ماها را نیز وصیت فرمودند که غیر از این مکنید و حقیر هم نظر به حسن ظنی که به ایشان داشتم به همین طریقه عمل می کردم حتی این که در اصفهان در خدمت قدوة العلماء و عمدة الحكماء استادی میرزا

۱- در هر دو مأخذ چنین است، در نامه‌ی میرزا هم نظیر آن آمده: «.. زنی ضعیف النفسی...».

ابوالقاسم^۱ از کتب فقهیه می‌دیدم از طریقه‌ی عملی که در خدمت مرحوم مزبور فرا گرفته بودم دست برداشتم و به خدمت فیض موهبت فخرالمحققین، ملاذ طلاب یقین، قدوة الحکماء الالاهیین، محیی مراسم العرفاء المتشرعین الموحّدین، سندی و سیدی و سید الجمیع آقایی، آقامحمد^۲ بن آقا محمد رفیع رفعه‌الله تعالی درجاتهما و حشره‌الله مع الائمة الاطهرین علیهم السلام شرف اندوز گردیدم و ایشان مکرّر به حقیر وصیت می‌فرمودند که در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام به غیر از طریقه‌ی احتیاط راه نجاتی متصور نیست و به مقتضای حدیقه^۳ ملاذ الفقهاء، المولی الجلیل، المؤید المنصور، مولانا ملامحمد تقی مجلسی، طاب ثراه و جعل الجنة مثواه، باید عمل کرده باشی. حسب الامر الاعلی امثال می‌رفت و در این مدت به رجوع به حدیقه به قدر وسع عمل می‌نمود و کم‌تری از مقتضای آن تجاوز می‌نمود. مع ذلك در نماز احتیاط به خصوص تا مدتی پیش از این هم تسبیحات اربعه می‌خواندم تا آن‌که از حسن اتفاق به این فکر افتادم و تفحص و تتبع بسیار نمودم دیدم که احتیاط در خلاف این است، علی‌الخصوص به نسخه‌ی مرشدالعوام سرکار رجوع نمودم تصریح به عدم جواز فرموده بودند. در این صورت بالضرورة آن‌که باید در خیال تدارک باشم چاره ندارم و در این خصوص چند سؤال دارم که به تفصیل نموده می‌شود و آن مطاع باید در ذیل هریک از این اسؤله جواب را قلمی فرموده باشند. اگرچه حال و علی‌العجالة به قدر استنباط خود و رعایت جانب احتیاط مشغول اعاده‌ی نمازهای احتیاط - الحمدلله تعالی - شده‌ام تا از جانب عزّت جوانب آن مطاع چه مقرر شود و مستدعی است که جواب‌ها را حکیمانانه الّاهم فالّاهم قلمی فرموده باشند. صاحب‌مطاعا قبله گاه‌ها به موجب تفصیلی که از اسؤله نموده می‌شود در طرف شب در وقت تنگی قلمی

۱- میرزا ابوالقاسم مدرّس اصفهانی از شاگردان بیدآبادی و استاد نوری بوده. رک: تاریخ حکماء و عرفاء متأخر، ص ۴۳، ۲۷.

۲- آقا محمد بیدآبادی از حکما و عرفا و اخلاقیون قرن دوازدهم است که به سال (۱۱۹۸ یا ۱۱۹۷ ه. ق) درگذشت. بعضی او را از سران سلسله ذهبیه شمرده‌اند (دنباله جستجو در تصوف، زرین‌کوب، ص ۳۳۴-۵) به هر حال مردی بوده است در نهایت وارستگی و آزادگی و پارسایی. برخورد او با کریم‌خان و علی‌مرادخان زند در رستم‌التواریخ ۴۰۶-۷ ببینید. و نیز روضات الجنات، ج ۲، ص ۱۲۲-۴.

۳- حدیقه المتقین فی معرفة احکام الدین، رساله عملیه فارسی از مجلسی اول متوفی ۱۰۷۰ ه. ق (رک: الذریعه ۳۸۹/۶).

شد و تکرار به حسب معنی و لازم معنی در اسئله هست. در ذیل هر یک جواب قلمی فرمایند اگرچه به جواب سابق کفایت حاصل بشود. حقیقت آن است که مثل بنده‌ی شرمنده‌ی روسیاه تبه کاری باید سیاه پیوشد و ازوادی آبادی و کشمکش غم و شادی رخت به کناری کشیده به تعمیر خرابی‌ها پرداخته، از شایبه‌ی مسامحه در تدارکات بالمره در گذشته. از قید «لا بأس ضرر ندارد و ضرر ندارد لا بأس اگر چنین باشد حرج عظیم لازم می آید، آدمی هلاک می شود». کلاً و طراً آزادی حاصل نماید. آیا چه کنم که گرفتار عیال پریشان حال می باشم. پس در این صورت الّا هم فالاهم. آه آه که کار تباهست.

ترسم نرسی به کعبه‌ای اعرابی این ره که تو می روی به ترکستان است
اقا چه چاره؟

دست بیچاره چون به جان نرسد چاره جز پیرهن دریدن نیست
تمنا دارم و به خدا قسم می دهم که در گاه و بی گاه از دعا این روسیاه را فراموش نفرموده
باشند. پسر خواهر هیچ کس^۱

جز مهر علی در دل من راه ندارد این شیشه‌ی گلدار مرا شاه ندارد!
جعلنی الله فداه، یا الله ادرکنی و لا تهلکنی، بمحمد و آله الکرام علیه و علیهم السلام
چون نتوانی که هیچ یادش نکنی باری آن کن که دائمش یاد کنی
از ایشان نیستی، می گو از ایشان،^۲ القصه،
اندکی پیش تو گفتم غم دل، ترسیدم که دل آزرده شوی ورنه سخن بسیار است
الباقی هوالمشتاقی [!] و تتمه اگر مقدور باشد عندالتلاقی.

جواب از میرزای قمی

بسم الله تعالی. پر شکسته صعوه‌ی مأنوس به مخلب شاهین بلا، و بال بسته طایر

۱- معروف است که ابوسعید ابوالخیر وارد مجلسی شد. معرف پرسید بگویم چه کس است؟ گفت: هیچ بن هیچ! خاقانی گوید:

باد نسبت به ما کند زیرا
کم ز هیچند جمله هیچ کسان
هیچ بن هیچ را پسر ماییم
وز همه کم عیارتر ماییم

۲- شعر معروفی است و مصرع اولش چنین: پریشان نیستی می گو پریشان.

محبوس قفس محنت قرین ابتلاء به صغیر تقریر بیان ابکم نشان و جریر^۱ تحریر قلم زبان منقصر بنیان، به عزّ عرض اظهار حیات بی ثبات، ساحت با بهجت تفقّد والتفات آن قدوهی حمات را مورد شکر و اهب العطیات نموده بر لوح ضمیر بیضاء تنویر می‌نگارد که ورقاء متعززه از اوج عالم قدس هایت مغاک بی حاصلی گردید، به تغرید^۲ هدیر تنبیهات انیقه مجرّد^۳ بی خودترین بی خبران شده از خواب غفلت بیدار ساخت و هدهد متمتعی که چون باد صبا نامه‌ی سلیمان مصر وفا را به شهر سبا آورده از مجامع انس نوید التیامی به وحشی‌ترین وحشت زدگان رسانیده از دریچه‌ی اقبال، فرّ سرافرازی بر سر بخت خفته‌ترین خفتگان انداخت. اعنی هائف غیبی و موألف^۴ لاریبی مکتوب مرغوب بلاغت اسلوب حقانیت مصحوب که هر سطری از آن نهری است از منبع آب حیات و هر شطری از آن بحری^۵ است از معدن حکمت و مخزن سعادت، پژمردگان کره‌ی خاک بی‌دلی را نزهت‌فزا چون فصل بهار و ظلمت‌نشینان مغاک غمناک بی‌حاصلی را نورافزا چون شمس در نصف‌النهار. دوحه‌ی بیاناتش^۶ از ثمار فراید گوناگون پر بار و روضه‌ی افادتش از ازهار و اوراد خرائد عوائد بوقلمون جواهر نثار. از مطالعه‌ی انوار صفحات التفات آن، ظلمتکده‌ی خاطر حزین روشن و از نسایم شمایم اختلاسات و اشاراتش گلخن دل محنت قرین گلشن گردیده، اشارات دقیقه‌ی آن رافاتح مغلفات بشارات یافتیم و بشارات انیقه‌ی آن را شارح مشکلات اشارات شناختم. حتی آن‌که در عالم اظهار لطف و نوال نسبت آن زبده‌ی اهل کمال و مشفق بی‌مثال را با این قاصر بی‌کمال و خاسر بی‌دل و حال در تمثال سلامان و ابسال قرار داده بودند، اگرچه مقتضای مقام ایهام به قصه‌ی اولی را می‌پرورد که فی‌الحقیقه هجو ملیحی باشد؛ لیکن مقتضای حال رمزی به جانب قصه‌ی ثانیه می‌آورد که در معنی مستحق انواع ملامتی را مدیحی باشد و چون این لاشیئی

۱- در هر دو مأخذ چنین است، اما باید "سریر" صحیح باشد.

۲- در جامع الشتات به صورت "تغرید" و در قصص العلماء به صورت "تقرید" آمده، آنچه آوردیم صحیح است به معنی آواز در گلو افکندن کبوتر.

۳- در هر دو مأخذ چنین است. اما باید "محرک" صحیح باشد.

۴- در هر دو مأخذ به صورت "مؤالفت" آمده.

۵- برای مثال به جای "بحری"، "دری" مناسب‌تر است.

۶- هر دو مأخذ به صورت "بینائش" آمده.

بی مقدار خود را در عداد نسبت به اهل اعتبار و اضافه به سابقان کامل عیار نمی شمارم، بهتر آن که نسبت خود را در مرتبه‌ی استکمال یا مرحله‌ی وصول خود به اعلام مرتبه از کمال چنان دانم که تربیت نار مارج را است در نضج طبیعت با کوزه‌ی صلصال و مناسبت ظهور ترقی خود را از حضيض طبیعت به اوج مقتضای فطرت چنان شناسم که منبع چشمه‌ی کبریت را است در منبع ماه سلسال. زیرا که دشمن کهنه را دوست انگاشته و دوست قدیم را برکنار گذاشته و بذری در زمین شوره زار کاشته و در سقی آن نقشی بر لوح آب نگاشته و در امید انجام الفت و تعیش با این زاد و رفیق علم سفر درازی افراشته. بلکه به خیال شربتی از شهد، کاسه‌های زهر نوشیده و به فریب دانه، چشم از دام پوشیده و در هر نفسی به خرابی بنیاد خود کوشیده.

پدرم روضه‌ی رضوان به دو گندم بفروخت ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم بلکه گاهی چون کودک رضیع در دامن ام‌الخبائث بی‌بی تعلق این عجوزه‌ی غداره به دو پستان حرص و آز چسبیده، خندان و خوشحال و گاهی در کمال اکراه در بغل ابوالخیرات بابا توکل به بازیچه مشغول ریش‌کندن و تجافی^۱ تپانچه بر رو زدن با دل پر ملال، و بعد ترقی از حضيض رضاع گاهی از مکتب‌خانه‌ی مؤذب حقیقی در گریز و گاهی با مادر مهربان تقوی و پرهیز در طلب جوز و مویز در ستیز می‌باشد. خلاصه این که شرح حال این شکسته بال و بیان حسرت و سرگشتگی این هائم تیه ضلال و عائم غمرات حرمان و ملال و دورافتادگی از سفر استکمال و اسیری قطاع الطریق خسران و وبال نه چنان دور از حیطه‌ی تقریر و بیان است که به قلم دو زبان – چه جای زبان ابکم نشان – در آید.

مگر ناخوانده احوال مرا داند کسی و نه بخواند آنچه آید راست حال دیگری باشد علی‌الخصوص در این اوان مناقضت اقتران که دایماً عمر گرانمایه در نقصان و خسار و با مقتضیات نفوس شریره‌ی اهل دهور در گیرودار و مصدوقه‌ی صریحه‌ی الشهرة خیرها و شرها فی النار گردیده که لمحهای فراغ میسر نیست و بالمره از کار بازمانده و چون

۱- کلمه "تلافی" به جای "تجافی" مناسب‌تر به نظر می‌آید.

زیاده از این فرصت اظهار جسارت [؟] حال^۱ و بیان پریشانی احوال نیست امید هست که همین قدر در مقام دلسوزی تقویت داعی نموده در مظانّ اجابت از دعا فراموش نفرمایند. و الان به مقتضای المأمور معذور و لایترک المیسور بالمعسور حسب المقدور در انجام خدمات مرجوعه می پردازد و چون از مقتضای مجموع آن کلمات صدق آیات استنباط شد که نظر به حسن ظنّ به حقیر و خلوص طویت و استقامت سجّیت ذات شریف، حقیقت مقصود شما آن است که اگر امری بر حقیر در باب تدارک مافات ظاهر شود و قابل اظهار باشد، عرض کنم. عموماً و خصوصاً هرچند سوء ادب باشد، لیکن از جهت تکلیف داعی از طرفین قوی است هرچند مطلب طولانی در این جا به انجام نمی آید لکن به عنوان اجمال بعضی مراحل عرض می شود.

اولاً شما اغلب اشکالات را در حکایت تدارک نماز احتیاط قرار داده اید و چنان قرار داده اند که باقی تکالیف را بر سبیل احتیاط به عمل آورده باشند. نظر به آنکه عالی جناب مرحمت و غفران مآب آقا محمد رحمه الله تعالی فرموده اند که در امثال این زمان چاره جز آن نیست و فرموده اند که به کتاب حدیقه المتقین رجوع کنند، شما هم بنای عمل را به آن گذارده اید و بعد در مقام ملامت بر نفس شریف فرموده اید که حقیقت این است که باید از شایبه مسامحات در تدارکات گذشته از قید «لا بأس ضرر ندارد و ضرر ندارد لا بأس و اگر چنین باشد [حرج] لازم می آید». کلاً و طراً آزادی حاصل نماید و مشغول تعمیر خرابی های خود شوند. از این دو کلام شما یافتیم که شما می خواهید که همه ی رفتار شما به احتیاط تمام شود و این حقیر در مدّتی که در این مرحله ی محنت بودم تا به حال نتوانستم فهمید که ممکن باشد که کسی تمام تکلیفات و یا اغلب آن را تواند به احتیاط بگذراند، «باکی ندارد و ضرر ندارد» منتهای سیر معرفت ماست. شما که از آن در می روید، به کجا می روید؟ چه جای آن که به نفی عسر و حرج و ضرر هم می خواهید تکیه نکنید. حال آن که آن از ادله ی یقینیه ی ماست که در اجرای آن در بسیاری از مواضع اختلاف به هم رسد و به هر حال مناصی از اجتهاد و تقلید نیست و در سه فقره در باب عدم امکان اعتماد بر احتیاط عرض می کنم و بسط این مطالب درخور استعداد حقیر در کتاب

۱- در هر دو مأخذ چنین است، شاید در اصل تحریر به صورت "جسارت اظهار حال" بوده است.

قوانین^۱ نوشته شده است.

اولاً این که در بعضی ممکنه احتیاط محال است و چاره‌ای از ظن اجتهاد و تقلید نیست مثلاً در جهر و اخفات در «بسم الله الرحمن الرحيم» در نماز اخفاتی بعضی قائل به وجوب جهرند و بعضی قائل به حرمت و بعضی قائل به استحباب. نمی‌دانم احتیاط در جهر است یا اخفات؟ در فعل و ترک هر یک خوف عذاب هست. غایت امر این است که بفرمایند دو نماز بکنید در یکی جهر در یکی اخفات و شما که بر نفی عسر و حرج هم تکیه نمی‌کنید و خواهید که قضای نماز عمر را بکنید و در همه روز هم نمازهای اخفاتی حاضر خود را بکنید، چگونه به انجام می‌آورید؟ و بر فرض تسلیم که توانید به انجام آورد، مسأله‌ای دیگر در میان می‌آید که یتیت وجه در عبادت شرط است یا نه؟ و این مسأله اجتهادی است. باید دانست که احتیاط در اعتبار تعیین وجه است یا در عدم آن؟ و بعد از اختیار اعتبار تعیین، احتیاط در تعیین کدام یک از احتمالات است و این تکرار نمازها را به یتیت وجوب می‌کنید یا استحباب. یا تردید یتیت می‌کنید یا یتیت هیچ کدام نمی‌کنید؟ و این‌ها همه از مسائل اجتهادیه است نمی‌دانم احتیاط در چه چیز است؟ آیا احتیاط در این است که چیزی را که خدا واجب نکرده، واجب بکنیم یا یکی را به قصد وجوب بکنیم و دیگر را مستحب و کدام را واجب دانیم و کدام را مستحب و دیگر این که در صورت تردید و تردّد چگونه یتیت تحقق می‌پذیرد و حال این که یتیت از باب اذعان و تصدیق است، نه محض تصوّر. و اگر گویند که همه‌ی احتمالات را از باب مقدمه‌ی واجب به جا می‌آوریم، پس همه‌ی آن‌ها واجب است از باب مقدمه که نفس ذی‌المقدمه در نفس مقدمات به عمل می‌آید، در این جا نیز اشکالات بسیار رو می‌دهد:

یکی آن‌که وجوب مقدمه وجوب تبعی است و مطلوب در تکلیف واجب اصلی است و امثال به وجوب اصلی در ضمن وجوب تبعی مستلزم اجتماع متضادین است و اعتبار حیثیت در امور متضاده و اکتفاء به آن - چنان‌که مقتضای مذهب اشاعره است - از

۱- القوانین المحکمه فی الاصول اثر مشهور میرزای قمی است که به سال (۱۲۰۵ ه. ق) تألیف شده و تقریباً از بدو تألیف تا کنون یعنی قریب دو قرن کتاب درسی بوده است (رک: الذریعة ۱۷ - ۲۰۲ و ۱۷۴/۶) روایات الجنات، ج ۵، ص ۳۷۱.

مسائل اجتهادیه و معرکه‌ی عظمی است، احتیاط در اختیار مذهب اشاعره است یا مذهب شیعه و معتزله؟

و علی ای حال هیچ یک از آن‌ها بالخصوص واجب اصلی نیست و مجموع من حیث المجموع هم واجب اصلی نیست و تکلیف باحدهما لا بعینه عندنا و معین عندالله بر فرض تسلیم جواز آن (و اغماض از لزوم تأخیر بیان از وقت حاجت) موقوف است بر علم به اشتغال ذمه به تحصیل آن، تا آن‌که گوئیم باوجود تمکن از اتیان به آن در ضمن مجموع صادق است که متمکنیم از آن به جهت این‌که افعال تولیدیه مقدور مکلف هستند به واسطه‌ی مقدوریت مباشرت، و مقدور بالواسطه مقدور است واقعاً و آن خود ممنوع است به جهت آن‌که اصل برائت ذمه‌ی مکلف است تا علم به تکلیف به هم رسد و حصول علم به اشتغال ممنوع است؛ الا در قدری که ظن اجتهادی حاصل شود به وجوب آن. پس نتوان گفت که شغل ذمه‌ی یقینی مستدعی برائت ذمه‌ی یقینیه است به جهت این‌که اشتغال ذمه‌ی زیاد بر قدر مظنون ممنوع است.

با وجود این همه دعواها چگونه قصد وجوب همه‌ی احتمالات می‌کنید و [حال آن‌که] خوف ابتلائی به بدعت در مقابل ایستاده است و اختیار ترک نیست و یقین هم رجوع است از احتیاط به ظن اجتهادی، اگر به آن هم تکیه نکنید رجماً بالغیب خواهد بود، باوجود آن‌که اصل مسأله احتیاط از مسائل اجتهادیه است که واجب یا مستحب است. چنان‌که بیان کردیم ترجیح در این مسأله به ظن اجتهادی است یا به احتیاط و این خلاف مفروض است یا مستلزم دور. و دیگر این‌که مراد از احتیاط چه چیز است؟ اگر تحصیل یقین است، آن‌که ممکن نیست و بر فرض که در یک جا تحصیل یقین ممکن شود، جایی نیست که دردی را دوا کند به جهت آن‌که غالب تکلیفات عبادیه مرکبات اند مثل وضو و غسل و نماز و روزه و حج و جهاد. بلکه قاطبه‌ی آن‌ها، و مرکب هرگاه همه‌ی اجزای او یقینی بشود و یک جزء او ظنی باشد، پس او ظنی خواهد بود به سبب آن‌که کل منتفی می‌شود به انتفاء احد اجزاء او. پس هرگاه یک جزء ظنی باشد که محتمل باشد که در نفس الامر غیر آن باشد، پس آن مرکب بالمره منعدم است، بنابر آن احتمال. و چنان‌که احدی المقدمتین قیاس هرگاه ظنی باشد نتیجه قطعی نمی‌شود و در این جا هم تا تمام

اجزاء عبادت یقین نباشد، یقین به صحّت آن حاصل نمی‌شود. لاقبل اشکال در نیت مکرات باقی است چنان‌که گفتیم. پس در هیچ حال یقین حاصل نمی‌شود بر فرض محالی که نماز همه‌اش یقینی شود. شکی نیست که نماز مشروط است به طهارت از حدث و خبث و ساتر و مکان و وقت، و غیرذلک، و تحصیل یقین در مسائل همه‌ی آنها از جمله محالات است پس هرگاه شرط ظنی شد مثل آن است که جزء ظنی باشد و هکذا. دیگر این که بعد از آن که بگوییم دلیل احتیاط تمام است و احتیاط لازم و پیدا کردن احتیاط هم ممکن است، لیکن پیدا کردن محل احتیاط هم مسأله اجتهادی است مثلاً در مسأله تخییر در قصر و اتمام در موطن اربعه: بعضی قصر را واجب دانسته‌اند و بعضی اتمام را، و مشهور تخییر است و در احتیاط در مسأله هم اختلاف کرده‌اند نظر به قوت و ضعف دلیل که در صورت ترجیح تخییر آیا کدام احوط است؟ و دیگر این که هرگاه آخوند ملاً محمد تقی^۱ رحمه‌الله بفرماید که احوط این است، و مثل او شخصی دیگر از فقها مثل ولد امجد او^۲ و یا آخوند ملاً احمد مقدّس اردبیلی رحمه‌الله تعالی یا غیرهما بفرمایند که احوط خلاف این است، در ترجیح احد احتیاطین رجوع به ظنّ خود می‌کنید؟ یا احتیاط در احتیاطین می‌کنید؟ باز اشکال سابق، عود می‌کند و اگر تکیه به سخن مرحوم آقا محمد می‌کنید، در ترجیح کتاب حدیقة‌المتقین در این صورت مقام به کرات و مرات خراب تر می‌شود، کما لا یخفی علی البصیر.

و دیگر این که به حکم آیه‌ی شریفه «قوا انفسکم و اهلیکم ناراً و قودها الناس و الحجاره»^۳ عیال شما را که مدار به متابعت شماست، به چه امر می‌کنید و آنها را به چه عمل و امی دارید و تکیه ایشان در متابعت شما تقلید شما خواهد بود یا به احتیاطی که خود می‌کنید یا به احتیاطی که شما به اجتهاد خود آن را احتیاط یافته‌اید؟ و محذور عود می‌کند. هرگاه ایشان را امر می‌کنید به احتیاط به نحوی که خود می‌کنید که از جمله‌ی آن این است که هر نمازی را چندین بار باید کرد، با آن همه محظورات سابقه، آیا احتیاط در این است

۱- مجلسی اوّل.

۲- مجلسی دوم.

۳- تحریم، آیه‌ی ۶.

که زنی ضعیف النفس با وجود آن که باید متوجه تمشیت امر خانه و اطفال و ایفاء حقوق زوجیت و توابع و لوازم آن باشد، یا دختر صغیره در اول تکلیف را این همه تحمیلات شاقه بکنید و حال آن که حق تعالی در قرآن مجید فرموده «ما جعل علیکم فی الدین من حرج»^۱ و «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»^۲ و پیغمبر صلی الله علیه و آله گوید که: «ملت من سمحه ی سهله است» پس اگر خدا گوید که چرا بندگان مرا تحمیل عسر کردی و حال آن که من نخواستم از ایشان آیسر، و پیغمبر صلی الله علیه و آله گوید که دین من سهل و آسان بود چرا بر امت من خصوصاً ضعفای ایشان امر را گران کردی؟ چه جواب خواهیم داد؟ و اگر در برابر ادله، حسن احتیاط را بیاورید، در آن الف کلام است و غایت مسلم از آن‌ها استحباب است لا غیر، الی غیر ذلک از ناخوشی‌ها که در التزام احتیاط هست.

این که مذکور شد فی الجمله اشاره‌ای بود در عبادات، و اما معاملات و مراعات، پس در آن جا دردگران تر و مرض بی درمان تر است. گاه است محتاج شویم به قطع دعوی فی مابین دو نفر که صلح در آن جا صورت امکان نپذیرد و در ترک حکم مفسد عظیمه باشد از قتل نفوس و سفک دماء و هتک اعراض و امثال آن، یا مالی مابین دو صغیر باشد و احتیاط به هیچ وجه ممکن نباشد. آیا احتیاط در ابقاء مال است تا تلف شود یا در ترجیح بلا مرجح؟

و هر کس مبتلا به مسائل حادثه و واردات یومیّه بین الناس شد، می داند که کار به احتیاط به انجام نمی آید.

و دیگر این که ملازمان مخدومی که در نهایت استعداد و قابلیت می باشند و خائف و هراسان می باشند از ابتلای خود و می خواهند که تدارک مافات کرده باشند، شکی نیست که بر مثل شما واجب است بذل جهد و استفراغ وسع در تحصیل احکام شرعی به جهت ادله‌ی قویمه که اقامه شده است بر وجوب تفقه و تحصیل مسائل دینی، و هم چنین ادله‌ی قاطعه که اقامه شده است بر وجوب اقامه‌ی معروف و ازاحه‌ی منکر، و این مرحله‌ی

۱- حج، آیه‌ی ۷۸.

۲- بقره، آیه‌ی ۱۸۵.

عظمی است لااقل باید اغلب عمر مصروف آن باشد و شب و روز در فکر آن باید بود تا آنکه رفع احتیاج خود و قضاء حوائج قاصرین از واردات یومیّه از مسائل عبادات و معاملات بشود. این لااقل واجب کفایی است و اگر نه بر مثل شما شاید که واجب عینی باشد باوجود این خواهید که متوجه تدارک مافات شوید به عنوان احتیاط نه به عنوان اقل واجب؟

این معنی لااقل موجب احاطه‌ی جمیع اوقات شما است. آیا احتیاط در این است که ترک تحصیل این مرتبه نموده و مردم را در حاجت گذاشته بلکه خود را هم معطل گذاشته – چنانکه گفتیم امر احتیاط انجामी ندارد – و با وجود این مشغول قضای صلوات و عبادات به این نحو که هر یک را لااقل ده مرتبه بکنید و نمازهای حاضره و فائتة مدّت عمر را به این نهج به جا بیاورید، کجا به انجام می آید؟ بلکه اگر نگوییم بر شما واجب عینی است اکتفاء به اقل واجب و بذل جهد در تحصیل مسائل، لااقل به عنوان یقین می توانم گفت که این احوط است از آن، پس احتیاط در ترک آن احتیاط است.

و اگر بفرمایید که تکمیل نفسی مقدم است بر تکمیل دیگران، چنانکه کثیری از اهل عصر طیّ تحصیل مسائل فقهیه را بر غیر خود گذاشته، اوقات را بر متهما و شرasherها مصروف علوم عقلیه می کنند که اینها اصول است و بر فروع مقدم است. و اشهد بالله که معلوم نیست شارع مقدّس چنین اصولی را از ما خواسته باشد که مانع از فروع باشد یا لب جوز ولوز را قبل از شکستن قشر آنها از ما خواسته باشد.

قطع نظر از آنکه [آن] اصول را اصلی می باشد یا نه؟ به جهت این که بالضروره و به بدیهه از جانب شارع مقدّس اتیان به مسائل فروع از ما مطلوب است و تحصیل فوق قدر معهود از طریقهای شارع مقدّس و ناموس انبیاء در مسائل اصول، اگر نگوییم که حرام و منهی عنه است لااقل مأوربه و واجب نیست. و ترک چیزی که یقیناً مطلوب است و اختیار چیزی که اگر حرام نباشد، واجب هم نیست مخالف مقتضای برهان و ضرورت عقل است. باوجود آنکه تکمیل نفس خود هم موقوف است بر اتیان عبادات علی وجهها، و تفقه نه محض تکمیل غیر است. و از ماسبق معلوم شد که تحصیل فقه به محض احتیاط از جمله‌ی ممکنات نیست پس باید پرده را درید و گفت که شریعت در کار نیست

یا باید ملتزم شد که آن تکالیف یقینیه را کما هو حقّه بقدر الوسع و الطاقه به جا آورد. پس چگونه می‌تواند کسی که عمل او به احتیاط است ترک این کند بالمره و مشغول آن باشد بالمره؟ و چگونه می‌تواند شد که بگوییم که احتیاط در ترک مسائل فقه است کما هو حقّه و متوجه شدن به تحصیل اصول^۱ بر وجهی که دلیل بر لزوم آن قائم نشده یا بر حرمت آن قائم شده؟ با وجود آن که می‌گوییم که تکمیل نفوس به انواع مختلفه می‌باشد. مقرّبان شاه برخی از جمله‌ی ندماء و جلاس او می‌باشند و هر لمحّه شهدی از فیض صحبت و التفات شاه می‌نوشند و به این وسیله در تحصیل اعلی درجه‌ی قرب می‌کوشند و بعضی از جمله‌ی حراس و اهل شرط می‌باشند که در هر دم از شداید محن حراست گزندی می‌بینند و از الم شب بیداری و بی‌خوابی شدّتی بر خود می‌گزینند و دائم در تهیّه دفاع [در مقابل] دشمنان گوناگون و در تحمّل بارگران اسلحه دل در خون جان خود را هدف تیر دشمنان خواهند و گاهی تن خود را در مضمار مجاهدات و مقاسات می‌کاهند، هرچند شاه شاهان را حارسی در محافظه‌ی ملک و سلطان ناچار نیست و جان جانان را حافظی به جهت بقای جان در کار نه، لیکن چون جنود نامسعود هواجس نفسانی و وساوس شیطانی و شبهات اباله‌ی انسانی در حوالی حمای سلطانی و در [پی] تخریب نوامیس ستوده‌ی سبحانی می‌گردند. سرکشیکی عالم ربّانی با جنود مسعود توفیقات یزدانی ضرور است که با اسلحه افکار ثاقبه و حذر اصطبار و سپر تخلیه و انصاف و اعتبار بنیاد آن معاندان را برکنند پس کجاست نسبت عابدان را با علماء^۲ و والهان و شیفتگان جمال محبوب را با مجاهدان فقهاء؟ که ایشان اوج الاستکمال خود را لذّت مختصه صحبت و مناجات قرار داده، و این زمره‌ی عالمان عالی‌همّتان در راه حراست عابدان و غیر عابدان و محافظت حمای شاه شاهان جسم و جان در داده. ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟ بلکه توان گفت که آن حراس در مرحله‌ی عرفان نیز از همگنان گوی سبقت ربوده‌اند و در راه رضای محبوب از لذّت مختصه، که شبهه است به لذّت نفسانیه، گذشته‌اند. پس در این جا توان گفت که

۱- تا این جا پیداست که مقصود "اصول دین" است به آن صورت که حکما تحقیق و تقریر می‌کردند. امّا اخباریون به نوبه‌ی خود بر "اصول فقه" و تفصیلات پر دامنه‌ی آن اشکال می‌کردند و علم اصول را میان امامیه متأثر از اهل سنت می‌دانستند.

۲- یادآور شعر معروف سعدی است، در فرق میان عالم و عابد.

تکمیل نفس [محض] هم روا نیست که من احیایا کمن احیایا الناس جمعاً و در پرده بودن شاهد مطلوب و احتجاب چهره‌ی محبوب چنان‌که گاهی از تولی و اعراض و گاهی از بی‌چشمی و اغماض است کأنهم^۱ [؟] در صورت غنج و دلّال و در معنی تکمیل اغراض به تأجیل اعواض است.

فکر بلبل همه آن است که گل شد یارش گل در اندیشه که چون عشوہ کند در کارش و چون از لوازم سؤالات خاصه‌ی آن جناب استعلام مطالب عامه‌ی مرحله‌ی تکلیف از قواعد کلیه فقهیه می‌باشد، از آن‌جا که جداول این ریاض از یک منبع منبجس می‌شود و صور احکام تکالیف حاضره و تدارک فوایت در یک مرآت منعکس می‌گردد^۲، لهذا عرض می‌شود که در مرحله‌ی اولی هر وقت دماغی داشته باشند، مروری به کتاب قوانین محکمه این حقیر فرموده باشند؛ خصوصاً مباحث ادله‌ی شرعی و مباحث اجتهاد و تقلید و ما در تدارک مافات به عنوان قاعده نهایت فکر حقیر در همان کتاب مثبت است و مجملی این‌که: از جمله‌ی واضحات است که اطاعت مولی بدون قصد اطاعت محصل اطاعت نیست عرفاً، و حصول فعل موافقاً لغرض المولی از باب اتفاق مجزی نیست در امتثال بلاخلاف پس تا نداند که امر مولی کدام است چگونه قصد اطاعت او می‌کند؟ و حجة الله بعد از پیشوایان راه هدی [علیهم السلام] شخصی است که استنباط احکام بر وجه صحیح از مأخذ تواند کرد که در اصطلاح آن را مجتهد می‌گویند. پس هرگاه دانست که تکلیف او رجوع به اوست و هم رجوع کرد و بر وفق آن عمل کرد بر او چیزی نیست و هرگاه دانست که باید به او رجوع کرد و مسامحه کرد و به غیر او رجوع نمود، این شخص هر چند صحیح و موافق واقع بکند، نه معذور است و نه فعل او مسقط تکلیف قضاء است و هرگاه دانست که بر او تکلیفی هست. فی الجمله، و ندانست که باید از مجتهدی اخذ کند بلکه چنین دانست که همین که پدر او یا معلّم او تعلیم کرده حکم خدا همان است و متفظن غیر او نشد که در صدد تفحص درآید. پس اگر مطابق واقع افتاد، از باب اتفاق، بر او هم

۱- در هر دو مأخذ چنین است، ظاهراً به صورت "گاه هم" صحیح باشد.

۲- ضبط قصص العلماء چنین است: «از یک فرات منبعث می‌گردد». که از ضبط جامع الشتات که در متن آوردیم مناسب‌تر به نظر می‌آید.

چیزی نیست نه اثمی و نه قضایی، و هرگاه مطابق واقع نیفتاد بر او اثمی نیست و لکن سقوط قضا هم از او مشکل است. هر چند وجوب آن هم بر حقیر واضح نیست. چون قضا را به فرض جدید می‌دانم و امر را مقتضی اجزاء، و مفروض این است که نظر به قواعد امامیه از استحاله‌ی تکلیف غافل و تکلیف بمالایطاق به ابقاء تکلیف نسبت به او مأمور به همان است که فهمیده است.

و حاصل این که تعیین مرجع ملاذ بعد از غیبت فی الحقیقه از روادف مسائل کلامیه است مثل تعیین امام، نه از مسائل فقه است و نه اصول فقه. و عقل و نقل هر دو دلالت دارد بر این که مرجع عالمی است که قادر بر استنباط احکام باشد از مآخذ، پس اگر کسی فهمید این معنی را و متفطن شد و پیروی نکرد و اکتفا کرد به قول پدر و مادر و ملامکتبی که رتبه‌ی اجتهاد ندارند، بی‌شبهه مقصر است و اثم و ایراد بر او لازم است. هر چند صحیح کرده باشد علی‌الظاهر، و هرگاه متفطن نشد، مطلقاً و چنین دانست که عبادت مکلف به او همان است و لا غیر، و اتفاقاً بر وجه صحیح به عمل آید، پس تکلیف او همان است چنان که بیان کردیم و بر او قضاء هم نیست. زیرا که نه عمومات: من فاته صلوة فلیقضها شامل آن است (بنابر آن که قضاء به فرض جدید باشد، چنان که اقوی و اظهر است) و نه هم ترک نماز کرده که به مقتضای امر اول ادایی بر او قضاء واجب باشد (بنابر این که قضاء تابع اداء باشد) و همین سخن در صورت مفروضه بر فرض مخالفت واقع هم جاری است چنان که گفتیم.

پس سؤالاتی که از آن مخدوم در باب نماز احتیاط رفته است که منشأ اشکال در همه‌ی آنها همین بوده که در حینی که تلمذ مرحوم میر سید حسن قزوینی می‌نموده‌اند، نظر به حسن ظنی که به ایشان داشته‌اند، عمل به فتوای ایشان کرده، در باب تبدیل قرائت حمد به تسبیح در مشرب با اصل نماز یکی است. به جهت این که ظاهر آن است که قبل از اختیار تلمذ آن مرحوم شاید تقلید افضل از ایشان را نکرده باشند؛ بلکه اشکال در سابق بیشتر بایست باشد. خصوصاً این که نماز احتیاط را با تسبیح کرده، قولی است از اقوال امامیه و چنان نیست که خلاف اجماع باشد. پس هرگاه در اصل نمازها و در سایر احکام نماز احتیاط مکلف به خود را به جا آورده‌اید و اشکال شما در تسبیح خواندن در نماز

احتیاط است، پس هرگاه در آن حال چنان حسن ظنی به سید استاد خود داشته‌اید که مطمئن بوده‌اید که حکم‌الله در ماده‌ی شما همان بوده است که ایشان فرموده‌اند و متفطن احتمال دیگر نبوده‌اید که بلکه سید غلط گفته یا اهل فتوای نبوده، و تقصیر نکرده‌اید در این باب، در این صورت اظهر در نظر حقیر این است که معذور باشید و بر شما قضائی لازم نباشد. هرچند در واقع سید مجتهد نبوده و خلاف اقوی گفته باشد بلکه خلاف واقع علی‌الظاهر، و هرگاه در این مسأله و سایر مسائل نماز مسامحه کرده [اید] در تعیین مرجع، پس اشکال و تشویش شما منحصر در نماز احتیاط نیست. فکر همه را باید بکنید. بلی تشویش شما در خصوص نماز احتیاط و تخصیص سؤال به آن وقتی خوب است که در باقی مسائل مکلف به عمل آمده باشد به تقلید مجتهد واقعی یا به فعل آنها در حال غفلت بالمره و عدم تفطن به لزوم اخذ از مجتهد یا اعلم از او [یعنی اعلم از سید حسن قزوینی]، که تکلیف در آن وقت جز او نبوده باشد، و تقصیر در نماز احتیاط و بس. پس ما هم فرض سؤال را در این صورت می‌کنیم و حسب‌الاقضاء قریحه‌ی جامده جواب هر یک را می‌نویسم.

سؤال اول...

اسرار عبادات از نظر حکیم سبزواری

در عصر قاجاری همچنان که بازگشت ادبی به اوج خود رسید و شاعرانی چون صبا و سروش و قآنی ظهور کردند، در رشته‌های دیگر نیز افرادی در همان پایه و یا بلکه بالاتر پیدا شدند: در تاریخ؛ سپهر و هدایت، در فقه و اصول؛ صاحب جواهر و شیخ مرتضی انصاری، در حکمت؛ حاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی مدرّس.

خصوصیت سبزواری در این است که جامع معقول و منقول بود و در سلوک عرفانی و پارسایی و وارستگی نیز جایگاه والایی داشته است. در عین حال هیچ‌گونه تجدد و پیشرفت در افکار این مرد محسوس نیست. حتی به آن اندازه که آقاعلی مدرّس به فلسفه غرب حساسیت نشان داده^۱، سبزواری خود را آشنا به این معقولات نکرده است تا آنجا که لطیفه‌ای نقل کرده‌اند که مرحوم سبزواری به عملکرد دوربین عکاسی از دیدگاه طبیعت‌ت قدیم به نظر تردید می‌نگریست تا آن که عکس چاپ شده خود را نشان دادند^۲ و پذیرفت که دوربین اسباب خوبی است در مناظر و مرایا.

در هر حال، حسن سلیقه و قدرت بیان سبزواری در مسایل حکمت قدیم بی‌نظیر بود چنان که منظومه‌اش هنوز کتاب درسی است و نیز شرح مثنوی او در عرفان قابل توجه است. شروحن نیز که بر ادعیه شیعی نوشته، دنباله سنت شرح احادیث توسط حکمای متأخر (از ملاصدرای قاضی سعید قمی تا ملا عبدالله زنوزی) می‌باشد. ناصرالدین شاه در

۱- بدایع الحکم، آقاعلی مدرّس (۱۲۳۴-۱۳۰۷ ه.ق)، به کوشش احمد واعظی، ص ۵۱۹.

۲- منتخبی از تاریخ فلسفه اسلامی، مرتضی مدرّسی چهاردهی، ص ۷-۲۹۶.

سفر مشهد که حاجی سبزواری را ملاقات کرد از او درخواست کرد که «کتابی به فارسی در مبدأ و معاد مشتمل بر اسرار التوحید» تألیف نماید و حاجی در ۱۲۸۶ ه. ق. یعنی سه سال پیش از رحلتش، اسرارالحکم را که شامل دو مجلد در حکمت عملیه (نظری) و حکمت عملیه (اسرار عبادات) است، تألیف نمود^۱ و خلاصه جامع و دقیقی از آنچه عرفا، باطنیه، متکلمان و حکما مخصوصاً در مکتب حکمت متعالیه فراهم آورده بودند، تقریر و تحریر کرد.

ما در این گفتار به نکاتی از مجلد دوم که مربوط به حکمت عملیه و اسرار عبادات است اشاره می‌نماییم. با یادآوری این نکته که محیی‌الدین ابن عربی در فتوحات مکیه به تفصیل، اسرار عبادات و نکات عرفانی و رموز شرایع را باز نموده است و بدیهی است که حاجی سبزواری مستقیماً و نیز به واسطه ملاصدرا از ابن عربی استفاده کرده است و طبعاً به آنچه اهل تأویل همچون اسماعیلیه و حروفیه نیز گفته‌اند، توجه داشته است.

□ وی در شروع جلد دوم اشعاری آورده است بدین مضمون که جهان جملگی آینه صفات حق، و صفات حق مجلای ذات حق است و گریز به مدح ناصرالدین شاه زده و او را نمونه عدل حق و چنگیز را نمودار خونریزی نشان داده است:

خدا مصدر و اولیا مشتق‌اند	شهان مظهر لطف و قهر حق‌اند
هویدا شود عدل و آیین حق	ز سیمای شه ناصرالدین حق
چو بر خلق عالم بیاید عتاب	به چنگیز فصادی آید خطاب ^۲

□ در مورد مکلف شدن دختران در سن نه سالگی گوید: دختر را از این جهت زودتر مکلف کرده‌اند که «دختر ارکان و جوارحش ضعیف‌تر است، چون گیاه لطیفی که زود پژمرده شود. پس زودتر تکلیف فرموده‌اند که از این لطف (یعنی تکلیف) محروم نماند^۳. دیگر این که مهتای عفت و عصمت شود و محافظت از نامحرم خوی او شود. سوم این که نسوان اغلب از تکمیل عقل نظری بی‌نصیب‌اند، پس لااقل اصلاح عقل عملی شود.

۱- چاپ سنگی ۱۳۰۳ قمری، چاپ حروفی با مقدمه ایزوتسو ۱۳۶۱ ش. ارجاع ما به همین چاپ است.

۲- ص ۴۳۰.

۳- ص ۴۳۱.

چهارم این که در این سن قابلیت استمتاع به نکاح دارد پس باید مکلف باشد به آداب شرعی و طهارت باطنه و ظاهره... تا وقتی در قلب داشته باشد»^۱. این نظریات را یک فیلسوف ایرانی در یکصد و سی و پنج سال پیش به قلم آورده است و برای تأیید مطلب از "علم اعداد" هم کمک می‌گیرد: «تسعه عدد کامل و اصل اعداد است چنان که ارقام هندی از یک تا نه است و بس، و عدد حروف "آدم" نه است... پس چون دختر اکمال این عدد نماید کاشف از این است که از جنسیت حیوانیت رسته و آدمیت در او نزول اجلال نمود و بار تکلیف را آدم باید کشد»^۲.

□ حکمت این که آب مطلق مطهر است آن است که آب صورت حیات، ساری در کل... و حیات ساری وجود مطلق است که مطهر است مردگان مواد را از لوث نقایص و مهیات را از سلوب وفاداری... پس پاک‌کننده است لوث امکان را و طارد عدم است^۳ (ص ۴۳۴) و در قرآن مجید رحمت و اسعاهش که وجود منبسط و فیض مقدس است، تعبیر فرموده به ماء^۴. ملاحظه می‌کنید مقولات عرفانی و حکمت متعلقه آنچنان بر مفکره سبزواری مسلط بود که پاک‌کنندگی آب مطلق را با فیض مقدس تطبیق می‌نماید. اما آب مضاف طاهر است ولی مطهر نیست چون وجودات مقیده... که نتوانند مکمل باشند^۵.

□ این که آب جاری نجس نمی‌شود مثل قلب نورانی است که اتصال بی‌کم و کیف به لاهوت دارد (۴۳۶).

□ سؤر [پس مانده‌ی آب]^۶ کافر و سگ و خوک نجس است همچنان که تبعیت اهل دنیا در تسویلات نفسانی و هوسات مانند استعمال سؤر بی‌تقوا و سؤر جلال [حیوان نجاست خوار] است^۷. اینکه سؤر حیواناتی چون درازگوش و استر، هم چنین گوشت این دو مکروه است؛ مانند تقلید کسانی است که چون تعمق کنی به جز وهم و خیال و حس

۱- ص ۲-۴۳۱.

۲- ص ۳-۴۳۲.

۳- ص ۴۳۴.

۴- سوره رعد، آیه ۱۷.

۵- ص ۴۳۷.

۶- ص ۴۳۶.

۷- ص ۸-۴۳۷.

چیز دیگری نیستند.^۱

□ این که آفتاب از مطهرات است، سرش آن است که رقیقه‌ی نور شمس حقیقت است که همان وجود منبسط است^۲ و نیز گفته‌اند «شمس، مثال الله است در سماوات»^۳. □ و این که ارض از مطهرات است برای آن که عنصر غالب هیکل توحید است که انسان بشری باشد و مسجد است و مسجود^۴.

□ و این که نار مطهر است سرش این است که شبیه به نفس است... و مجاور را متصف به صفات خود کند^۵ و نیز خلیفه انوار علویّه است در شب تار^۶. خلافت انسان کامل خلافت کبری است و خلافت نار خلافت صغری، بلکه خلیفه الخلیفه است چون قمر^۷. جالب اینکه در جای دیگر این کتاب آتش را شیطانی نامیده^۸ و نیز ناریت و قذارت (پلیدی) را با هم ذکر کرده است^۹.

□ دیگر از مطهرات انتقال است مثل انتقال نوشیدنی نجس به بدن حلال گوشت و انتقال خون انسان به بدن گزندگان. سرش این است که جنبه ترقی و استکمال دارد^{۱۰} هم چنان که مسلمان شدن کافر را پاک می‌سازد^{۱۱}.

□ دیگر از مطهرات، انقلاب و استحاله است که حکایتی است از ابدال وجود طبیعی به وجود ملکوتی و جبروتی. مثل اینکه نفس عقل شود یا نفس مسوله نفس ملهمه شود و ملهمه، مطمئنه شود. وقتی سگ در نم‌زار بیفتد و نمک شود، باز سگ است ولی پاک است. پس عقل و شرع و عرف متظاهرند [هم‌پشت‌اند] در تصدیق به ماده باقیه در احوال^{۱۲}.

□ دیگر از مطهرات کم شدن ثلثان است مانند آن که شهوت و غضب برود و عقل

۱- ص ۸-۴۳۷.

۲- ص ۹-۴۳۸.

۳- ص ۵۵۱.

۴ و ۵ و ۶ و ۷- ص ۴-۴۴۰.

۸- ص ۴۷۱.

۹- ص ۴۴۳.

۱۰ و ۱۱ و ۱۲- ص ۴۴۱.

بماند^۱ یا در اخلاص صفات لطیفه و قهریه، نفی و ذات اثبات گردد^۲ و در توحید از افعالی و صفاتی به ذاتی برسیم^۳.

□ دیگر از مطهرات ازاله است همراه با غیبت، لذا حکم می‌کنی به پاکی کسی که متظاهر به فسق نیست و مطلع بر صدور کبیره از او نیستی و فعل متشابه مسلّم را حکم بر صحت می‌کنی^۴.

□ این که میان هزار و چهار صد نوع حیوان فقط سگ و خوک نجس است برای آن که مظهر خشم و آزهستند. سگ آبی و خوک آبی مانند غضب و شهوتی است که وسیله آخرت قرار گیرد. هم چنین است سگ تعلیم یافته و خوک تعلیم یافته، همچون غضب و شهوتی است که مستخر عقل عملی باشد^۵.

□ نجس بودن بول و غایط به این است که فرع شهوت اند^۶.

□ خون و منی هم چون ازدیادشان موجب ازدیاد شهوت و غضب است، نجس محسوب شده^۷. مردار از آن جهت نجس است که طهارت و مطهریت بسته به حیات است^۸. کافر نیز چون حیاتِ اطهر و انور یعنی علم به خدا و پیغمبر و امام را ندارد، نجس به شمار آمده است^۹. البته حاجی سبزواری بر این جمله می‌افزاید: «این ها که گفتیم به علاوه تنظیف است که مطلوب است و تکثیف مهروب»^{۱۰}.

□ اما نجس بودنِ خمر از آن جهت است که عقل را زایل می‌کند و انسان در مستی هم دوش و هم پای حیوان و مایه فتنه و شرّ و شهوت است^{۱۱}.

□ همچنان که نجاساتِ ظاهری ده تا است، پلیدی‌های باطنی هم ده تا است: شرّ، خمود، تبذیر، تقتیر، تهور، جُبِن، جربزه، بلاهت، جهل بسیط و جهل مرکب^{۱۲}.

□ سترعورت حکایتی است از ستر نقایص مادیه و امکانیه با فعلیات و

۱- ص ۴۱.

۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷- ص ۴۴۲.

۸ و ۹ و ۱۰- ص ۴۴۳.

۱۱- ص ۴۴۴.

۱۲- ص ۴۴۴-۵.

استکمالات^۱. استنجا با دست چپ، ادنی برای ادنی^۲.

□ در سُنَنِ وضو اسراری است و هر قسمت آن اشاره‌ای به شست‌وشو از رذایل و آمادگی برای تقرّب است حتّی در مسحِ پا «لینت و سرعت خواهیم در پیمودن راه دوست»^۳ و اینکه دست را باید تا مرفق شست اشارت است به میانه‌روی^۴.

□ غسلِ ترتیبی سلوک را ماند و ارتماسی جذبه را^۵.

□ عدد تسبیح اربعه به عدد عناصر اربعه است. «سبحان الله» اشاره به صفات جلال و تنزیه، «الحمد لله» اشاره است به صفات جمال، «لااله الا الله» توحید است و «الله اکبر» من ان یوصف^۶.

□ کسی که مس بدن میّت آدمی کند، پیش از تطهیر آن باید غسل کند. هم‌چنین سالکی که مجالست کند جاهلی را که میّت است به جهل و برسد از احوال سیئه آن به این چیزی، باید شستشو دهد خود را به توبه^۷.

□ واجب است متوجّه ساختن محتضر به قبله^۸ زیرا وقت احتضار هنگام تجلّی حق است بر موسای نفس ناطقه^۹.

□ میّت مسلم را باید غسل داد. مرتبه‌ای به سدر، مرتبه‌ای به کافور و مرتبه‌ای به آب قراح (ناب). این شستشوها اشارت است به فنای افعال در فعل حق (محو) و فنای صفات در صفات حق (طمس) و فنای وجودات در وجود حق (محق)، و غسل به آب قراح ناظر به سیم است که آبِ صرّفِ خالص مناسب خلوص وجود است از ثوبِ صفات، کمالُ الإِخْلَاصِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ^{۱۰}.

۱- ص ۴۴۷.

۲- ص ۴۴۹.

۳- ص ۴۵۴.

۴ و ۵- ص ۴۵۵.

۶- ص ۵۳۰.

۷- ص ۴۶۲.

۸- ص ۴۶۳.

۹- ص ۴۶۴.

۱۰- ص ۵-۴۶۴.

□ مسلمی که شهید شود غسل نمی‌خواهد و کفن، بلکه با جامهٔ آلوده به خون دفن شود. شهید تیغ کفار هرگاه چنین باشد و طهارتِ باطن او به خورش و جسدش سرایت کند، شهید تیغ باطنی حق تعالی چه خواهد بود؟... که مَنْ قَتَلْتَهُ فَعَلَى دِيْتِهِ... فَأَنَا دِيْتُهُ^۱.

□ حکمت احترام جسد میت... هیکل توحید بودنِ اوست^۲. (جالب اینکه جای دیگر پاک بودن را به حیات نسبت داده است).

□ زیارتِ اهل قبور و مشرف شدن به مشاهدِ مقدسه... از آن جهت است که مزار بعضی در عالم ملک است و از بعضی در ملکوت... و از بعضی در همهٔ عوالم (قُبُورُكُمْ فِي الْقُبُورِ... و ابدانکم فی الآبدان...). پس حکمت زیارت معلوم شد و اینکه امور جزافیه (گزافه) نیست^۳.

□ این که تیمم بر خاک است باید باطن و قلب را تقریب به خاک مذلت و نفی انیت کرد و سر اینکه تیمم به معدن و به ممزوج جایز نیست، آن است که مرکب چه تام و چه اعتباری مطهر نتواند بود^۴. در اینجا خاک را عنصر بسیط و معدن را مرکب انگاشته، که هر خاکی ممکن است چندگونه معدن باشد.

□ «نماز عبادتِ جامعه است و وحدتِ جمعیه دارد»^۵... رکوع اشارت به عبادت حیوانات صامته است و سجود اشارت به عبادت نبات است و قیام اشارت به عبادت تکوینیه انسان است^۶ و جلوس و تشهد و سلام اشارت است به عبادت معادن و جمادات^۷... بلکه نماز مشتمل است بر همهٔ ارکان اسلام. اشتغال بر روزه به حسب کف از مفطرات، اشتغال بر زکات به حسب قرائت مالک یوم الدین و اینکه اوست مالک وجود [پس به طریق اولی مالک اموال نیز خدا است] و اشتغال بر حج، توجه به قبله که کعبه است و

۱- ص ۴۶۷.

۲- ص ۴۸۶، ۴۶۱.

۳- ص ۴۶۹.

۴- ص ۴۷۱.

۵- ص ۴۷۲.

۶- محمد بن محمود دهدار (۱۰۱۶-۹۴۷ ه.ق) در رسالات مختلفش مراتب هستی و انواع عبادات را با هم تطبیق کرده است (رک: رسائل دهدار، میراث مکتب، ص ۲۷۱-۱۴۵).

۷- ص ۴۷۳.

اشتمال بر جهاد که جهاد اکبر است باید محاربه کرد با جنود نفس^۱... و از این جهت است که نماز در جمیع ازمینه بر همه واجب بود و در همه احوال ساقط نیست^۲.

□ در بیان تعداد رکعات نمازهای واجب و مستحب، توجیها ت حروفیانه کرده^۳، همچنین در نصاب زکات^۴ و کفاره روزه^۵.

□ در اوقات نماز نیز حکمتها است: صبح یاد آور تجلی شمس حقیقت است... زوال ظهر یاد آور رسیدن نفس ناطقه قدسی است به وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و به مقام بین التشبیه و التنزیه، و بین الجبر و التفویض... و مغرب یعنی وصول به غایة الغایات... و تاریکی عشاء یاد آور ظلمت امکائی و التجای به وجه نورانی ربانی^۶.

□ اوضاع و حرکات در نماز شبیه است به آنچه در نزد سلاطین و بزرگان به جای می آورند... از آن جمله است رکوع و سجود نمی بینی که فرموده است: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَى»^۷ و «يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ»^۸ و «جاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»^۹ و معلوم است که جلوس بر تخت و حمل تخت بر سر ملائکه و صف کشیدن آنها و سجود... اینها آداب سلاطین است^{۱۰}.

□ رکوع فنا است و سجود فنای از فنا^{۱۱} و اینکه هفت موضع در سجده بر زمین می آید، اشاره است به اضمحلال لطایف سبع آدمی که نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی باشد^{۱۲}.

□ تشهد از شهود است معبود حق را و روحانیت حضرت (پیغمبر) را که شهود

۲ و ۱- ص ۴۷۴.

۳- ص ۷-۴۷۵.

۴- ص ۵۲۸.

۵- ص ۵۴۹.

۶- ص ۴۷۹.

۷- طه، ۵.

۸- الحاقه، ۱۷.

۹- فجر، ۲۲.

۱۰- ص ۵۰۲.

۱۱ و ۱۲- ص ۵۰۳.

حقیقت محمدیه نیز شهود حق است^۱. باید یاد آور شویم که تشهد از شهادت به معنی گواهی است.

□ این که صلوات و سلام ما به محمد و آل محمد صلوات الله علیهم می رسد یا به ما حقیقت در جمع است یعنی هم به ما عاید می شود و هم به آنان^۲.

□ سر سه تکبیر (مندوب) آخر نماز آن است که عوالم بالاجمال سه است: عالم ارواح، عالم اشباح مثالیه و عالم اجسام طبیعی... و می شود که نکته سه عدد به اعتبار آمیختگی از نفوس سه گانه ی اماره و مسووله و لواحه باشد^۳.

□ حکمت زکات، چشم پوشی از محبت مال دنیا، ازاله بخل، شکر نعمت و تخلق باخلاق الله است^۴ تا متعلم به اسم قاضی الحاجات و جواد و کریم شود^۵.

□ این که به نه چیز زکات واجب است (غلات اربع، انعام ثلاثه، نقدین) از آن جهت است که نه عددی است شریف^۶.

□ قوای معنوی انسان هم باید زکات بدهد: قوه عاقله تعلیم علوم نظریه نماید مرطالبین و مستحقین مستعد را^۷.

□ در دادن زکات چه بهتر به فقیری داده شود که هم فقر صوری دارد و هم معنوی^۸.

□ در مستحق زکات فقط ایمان شرط است نه عدالت. خدا به همه روزی می دهد و بنده که مکلف است فقط باید به مؤمن پردازد. اما اینکه اصناف مستحقان زکات هشت است، برابر است با عدد درهای بهشت^۹.

□ این که کفیل خانواده فطریه را باید پردازد، مظهر انسان کامل است که بار تکمیل

۱- ص ۵، ۵۰۴.

۲- ص ۵۰۶.

۳- ص ۵۱۶.

۴- ص ۵۱۷.

۵- ص ۵۱۸.

۶- ص ۵۲۰.

۷- ص ۵۲۱.

۸- ص ۵۲۴.

۹- ص ۵۳۶.

زیردستان بر شانه‌ی اوست^۱.

□ این‌که درباره‌ی روزه روایت است که خدا فرموده: «الصومُ لی» برای آن است که کفِ نفس و ترک شهوات است سرّی نه جهری، و مُشاهدِ خلق نیست مانند اعمال دیگر، و در این خلوص محض است^۲ و نیز گرسنگی ابری است که باران حکمت می‌بارد و سیرخوری و شکمبارگی هوش و آگاهی ما را می‌میراند^۳ و نیز از فواید و غایاتِ بالعَرَضِ برای اغنیای انام آن است که از بطون غرثی [شکمهای گرسنه] و اکباد حرّی [جگرهای تشنه] باخیر شوند و رحم و رقت کنند و سوختگان و برشتگان را دریابند^۴ و این را باید دانست که اطعمه‌ی مرغوبه و معطره مسموم‌اند. خاصه سوقیه و ضیافیه [غذاهای بازار و میهمانی] به سمّ حقّ النظر و حقّ الشّمّ از فقرا که می‌بینند و استشمام می‌کنند و محروم‌اند و گویا عجین شده آن اغذیه به آب چشم‌گریه‌کنندگان ایتم و ارامل، و طبخ یافته به نار حسرتِ جگر سوختگان و سوز آه مُعْدِم و مقل [نادار و کم‌درآمد]^۵.

در این کلمات انسان‌دوستی عمیق و اعتراض و استیحا ش حکیم سبزواری از مظاهر اختلاف طبقاتی به چشم می‌خورد.

از نیک‌مردی حکایت کرده‌اند که از خوردن میوه‌ها و لقمه‌های لذیذ خودداری می‌کرد و می‌گفت: «زهرِ چشم فقرا در آن هست». از جمله‌ی علامات اولیاء آن است که ایتم را چون پدر مهربانند و شیوخ عاجزین و عجایز را چون ولدِ مهربان و ارامل را به منزله‌ی زوجِ رؤف، و امثال و اقران را چون برادرند^۶.

□ به مبحث روزه بازگردیم. روزه عیدین حرام است چون عید اشاره است به مقام فنا، جایی رسیده که عمل خود را نبیند. عید میقات لقاءالله و رنج‌بردن تا ملاقات است^۷. البته خود سبزواری متفطن شده به این‌که منعِ رؤیتِ عمل غیر از منع عمل است: «گویند

۱- ص ۵۳۷.

۲- ص ۵۳۸.

۳- ص ۵۴۰.

۴ و ۵- ص ۴۴۳.

۶- ص ۵۵۵، ۵۲۱.

۷- انشقاق، آیه‌ی ۶.

عابدی در بن غاری عبادت می‌کرد و گاهی در میان عبادت ریش خود را با انگشت شانه می‌کرد. از هاتف آوازی شنید که مشغول ریش خودی نه مشغول ما. آن دل‌ریش دلش به درد آمد و شروع کرد به ریش‌کندن. آواز آمد که باز مشغول ریشی!»^۱

□ حرام بودن روزه‌ی ایام تشریق در منی، سرش بخصوص در آن است که آنجا مهمان خدای‌اند، آن کریم جواد امساکِ مهمانان را نمی‌خواهد.^۲

□ حرام بودن روزه سفر از آن است که سفر خود محل مشقت و زحمت است و رعایتِ مرکب و سفینه [یعنی بدن] لازم است.^۳

در پایان حکمت اعمال حج را به کتاب نبراس منظوم حواله می‌دهد و نیز یادآوری می‌نماید که اسرار عبادات را نه به شیوه فقها بلکه براساس "برهان و ذوق عیان" تحریر کرده است (ص ۵۵۸). بدین‌گونه در کوششی که متفکران هر نسل برای معنا بخشیدن یا کشف معانی شعایر و مناسک و آداب دینی به خرج می‌دهند، سبزواری نیز به نوبه خود شرکت جسته و علی‌رغم بعضی تناقضات، بر روی هم تفسیری قابل پذیرش برای معاصران خود از باطن شرایع به دست داده است.

۱- ص ۵۵۷.

۲- ص ۵۵۸.

۳- ص ۵۵۸.

تفسیر علمی قرآن*

تفسیر علمی قرآن به معنی جاری کردن اصطلاحات علوم طبیعی و ریاضی و غیره در عبارات قرآنی و با کوشش در استخراج مطالب علمی و فلسفی از قرآن یا به عبارت روشن تر تسلیم کردن تعبیرات قرآنی به مصطلحات علمی^۱، تجربه‌ای است که هر مسلمان اهل مطالعه‌ای دست‌کم در دوره‌ای از عمر برایش - اگر نه مقبول - جالب بوده است. کتاب فوق این موضوع را به طور گسترده مورد بحث قرار داده و سیر تاریخی مسأله را با مبانی آن رسیدگی کرده است و رساله‌ی دکترای مؤلف می‌باشد.

می‌دانیم که قرآن به علم دعوت می‌کند اما علمی که قرآن به آن دعوت می‌کند آن است که در دنیا و آخرت سودمند باشد و عقاید و عبادات و معاملات مردم را تنظیم نماید و خود شامل مسلمات عادی، تجارب حسی و دانش مبتنی بر وحی می‌شود^۲. قرآن به طبیعت توجه می‌دهد اما نگاه به آخرت دارد^۳.

تطبیق قرآن با فرضیه‌های علمی از زمانی شروع گردید که مسلمانان در نتیجه‌ی ترجمه‌ی علوم اوایل با این علوم آشنا گردیدند. تفسیر علمی که به وسیله‌ی مفسران حکمی مشرب آغاز گردیده چند هدف دارد:

- بیان معانی آن دسته از آیات که جنبه‌ی علمی دارد.

* التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، احمد عمر ابو حجر، ۱۴۱۱ هـ. ق (۱۹۹۱ م)، ۵۶۳ ص.

۱- ص ۶۵.

۲- ص ۷۸-۹.

۳- ص ۸۱-۲.

- همراهی کردن با افکار خوانندگان آشنا با علوم.
- استدلال بر اعجاز قرآن.
- این که علم و دین منافات ندارند.
- قرآن برای همه‌ی زمان‌هاست و همه‌ی نیازهای بشر را پاسخگوی است.^۱
- اما هم از آغاز این شیوه مخالفانی می‌داشته است. این استدلال که:
- الفاظ قرآن را باید به معانی عصر نزول فهمید نه بدان معناهایی که در آن زمان رایج نبوده.
- قرآن برای تبلیغ دین و اعتقاد آمده نه تعلیم علوم.
- علوم تغییر می‌کند و روانیست که قرآن را به آن پیوندیم.
- این نحوه تفسیر، آخر به جنگ میان علم و دین می‌کشد.
- سلف صالح چنین نکرده‌اند.
- اگر برای اثبات اعجاز است، پس برای اهل دانش معجزه است نه عرب بدوی...^۲.
- مسلم این است که در فهم قرآن نباید چیز دیگری را بر آن تحمیل کنیم.^۳
- در هر حال بوعلی^۴ از نخستین کسانی است که به تأویل فلسفی قرآن دست زده؛ مثلاً حمل عرش به وسیله‌ی هشت ملک^۵ را چنین معنی می‌کند که عرش همان فلک نهم است و روی هشت فلک قرار دارد.^۶
- محمد غزالی^۷ از کسانی است که به تفسیر علمی نیز گرایش دارد و گفته است: «آن آیاتی که مربوط به افعال خداست با علم (مثلاً هیأت و تشریح) فهمیده می‌شود».^۸

۱- ص ۹۸.

۲- ص ۱۱۲-۱۱۰.

۳- رک: نظریات شاطبی (متوفی ۷۹۰ ه. ق)، ص ۲۸۹-۲۷۷.

۴- ۴۲۷ تا ۳۷۰ ه. ق.

۵- الحاقه، ۱۷.

۶- ص ۹۵.

۷- متوفی ۵۰۵ ه. ق.

۸- ص ۹-۱۴۸.

فخر رازی^۱ بیش از همه‌ی پیشینیان در تطبیق قرآن با علوم زمان خود کوشیده، مثلاً بر هفت آسمان تأکید دارد^۲ و بر اساس آیه‌ی «الذی جعل لکم الارض فراشاً»^۳ زمین را ساکن می‌داند چون فراش باید ساکن باشد^۴ و در تفسیر آیه‌ی «ان فی خلق السماوات...»^۵ هیأت افلاک را طبق نظر قدماء مشروحاً می‌آورد^۶ و ذیل آیه‌ی «اوحی ربک الی النحل»^۷ در وصف زنبور و لانه‌اش سخن را به درازا کشیده^۸... و در پاسخ اشکال نادانان که وی را متهم به پرگویی کرده‌اند، گوید: خدا خود به این مطالب اشاره و استدلال کرده است.^۹

فخر رازی در وصیت‌نامه‌اش گفته است: «راه‌های کلام و فلسفه را آزمودم و از هیچ‌یک سودی که از قرآن حاصل می‌شود، نیافتم زیرا قرآن انسان را در برابر عظمت خدا خاضع می‌سازد و از آوردن مطالب ضد و نقیض و رد و ایراد باز می‌دارد و این از آن جهت است که عقول بشری در تنگناهای تاریک و گذرگاه‌های باریک نابود می‌شود»^{۱۰}. ابن ابی‌الفضل المرسی^{۱۱} قرآن را حاوی همه‌ی علوم و صناعات می‌داند^{۱۲}. زرکشی^{۱۳} می‌گوید همه چیز را می‌توان از قرآن استنباط کرد، از جمله زلزله‌ی سال ۷۰۲ هـ. ق. از آیه‌ی «اذا زلزلت الارض زلزالها» فهمیده می‌شود^{۱۴}. سیوطی^{۱۵} نیز علوم قرآن را بسیار و پرشمار می‌داند و می‌گوید: «قرآن بیان عجایب خلقت و ملکوت آسمان‌ها و

۱- متوفی ۶۰۶ هـ. ق.

۲- ص ۹۴.

۳- بقره، ۲۲.

۴- ص ۱۵۱.

۵- بقره، ۱۶۴.

۶- ص ۱۵۳.

۷- سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۹-۶۸.

۸- ص ۱۵۵-۶.

۹- ص ۱۵۳-۴.

۱۰- ص ۱۵۶.

۱۱- متوفی ۶۵۵ هـ. ق.

۱۲- ص ۱۶۰-۱۵۷.

۱۳- متوفی ۷۹۴ هـ. ق.

۱۴- ص ۱۶۲.

۱۵- ۹۱۱.

زمین و افق اعلی و تحت ثری است^۱».

در دوران جدید، اولین بار شیخ محمد عبده^۲ به بعضی تطبیق‌ها بین فرضیه‌های علمی نوین با آیات قرآن دست زده است؛ مثلاً آیه‌ی «و اذا البحار سجرت»^۳ را به معنی پُر شدن و به هم پیوستن آب‌ها و شکافته شدن کف دریا و بیرون ریختن مواد مذاب درون زمین می‌داند، چنان‌که در بعضی اخبار هم آمده است: «دریاها پوشش جهنم هستند»^۴ و معنی آیه‌ی «و اذا السماء انشقت» فساد ترکیب آسمان‌ها و یا به هم خوردن منظومه‌ی شمسی بر اثر تصادم دو ستاره است.^۵ در مورد آیه‌ی «والسما و ما بناها»^۶ گوید: «لازمه‌ی بنا چسبندگی اجزاء است و این همان جاذبه‌ی عمومی است». محمد عبده، بلایی را که بر اصحاب فیل نازل شد، طبق یک روایت، منطبق بر حصبه و آبله می‌نماید. در حالی که این تفسیر جنبه‌ی اعجاز و ارهاص قضیه را (بدین معنا که واقعه‌ی فیل از علایم ظهور قریب‌الوقوع پیغمبر آخرالزمان بوده) از بین می‌برد. طه حسین نیز به او ایراد گرفته که اصحاب محمد (ص) آن لفظ را به این معنی که شیخ عبده گوید، نمی‌فهمیدند.^۷

شاید یکی از افراطی‌ترین تطبیق‌کنندگان قرآن بر علوم جدید طنطاوی جوهری باشد که در تفسیر ۲۵ جلدی‌اش با شیفتگی، فصول مفصل و صفحات فراوانی به آوردن فرضیه‌های جدید علمی اختصاص داده، مثلاً ذیل کلمه‌ی «العالمین» در سوره‌ی حمد یک دوره طبیعیات نوشته است^۸ و گفته‌اند در کتاب او همه چیز هست الا تفسیر^۹.

عبدالرحمن کواکبی^{۱۰} در کتاب مشهورش طبایع الاستبداد گوید: اعجاز قرآن منحصر به فصاحت و بلاغت و یا پیشگویی غلبه‌ی روم بر ایران نیست، بلکه سیزده قرن

۱- ص ۱۶۵.

۲- ۱۹۰۵ تا ۱۸۴۸ ه.ق.

۳- تکویر، ۶.

۴- ص ۱۷۲.

۵- ص ۱۷۳.

۶- شمس، ۵.

۷- ص ۷-۱۷۴.

۸- ص ۱۸۰.

۹- ص ۷-۱۸۶.

۱۰- ۱۳۲۰-۱۲۶۵ ه.ق.

پیش حقایق علمی را گفته است^۱. مثلاً: علم می‌گوید ماده‌ی عالم اثیر است، قرآن می‌گوید: دخان است^۲. عالم دایم در حرکت است^۳، زمین از منظومه‌ی شمسی جدا شده، در قرآن می‌خوانیم: «ان السماوات والارض کانتا رتقا ففتقناهما»^۴، طبقات زمین هفت تاست^۵، کوه‌ها لنگر زمین است^۶. اختلاف در ترکیبات شیمیایی مربوط به اختلاف در اندازه‌هاست. در قرآن می‌خوانیم: «وکل شیء عنده بمقدار»^۷. دنیای ارگانیک از جماد ترقی کرده است و گل به انسان ارتقاء یافته است^۸. قرآن به قانون لقاح، نر و مادگی در نبات اشاره نموده^۹. ماه جدا شده از زمین است. در قرآن می‌خوانیم: «اولم یروا انا تأتی الارض ننقصها من اطرافها»^{۱۰}. به نظر کواکبی "ساکن کردن ظل" در آیه‌ی ۴۶ از سوره‌ی فرقان، پیش‌بینی مکانیسم عکاسی است و نیز قرآن وسایل نقلیه‌ی برقی و بخاری را پیش‌بینی نموده «و خلقنا لهم من مثله ما یرکبون»^{۱۱}. و بسیاری اسرار علمی قرآن در آینده کشف خواهد شد. مثلاً بعید نیست که رشد جمادات هم با لقاح باشد، چون قرآن همه‌ی اشیاء را "زوج" می‌داند^{۱۲}.

دکتر عبدالعزیز اسماعیل بعضی نکات قرآنی را با طَبّ نوین تطبیق کرده، من جمله در تفسیر آیه‌ی ۵۵، سوره‌ی نساء مُشعر بر تبدیل و تجدید پوست کافران در جهنم، گوید: «این از آن جهت است که اعصاب حسّ کننده‌ی درد در پوست است»^{۱۳}.

حنفی احمد در کتاب التفسیر العلمی للآیات الکوئیه فی القرآن کوشیده تا آیات مربوط به یک موضوع را جمع و بررسی کند. او "طیراً ابابیل" را در سوره‌ی فیل همان

۱- ص ۱۹۲-۱۸۸.

۲- فصلت، ۱۱.

۳- یس، ۴۰، ۳۳.

۴- انبیاء، ۳۰.

۵- طلاق، ۱۲.

۶- نحل، ۱۵، لقمان ۹.

۷- رعد، ۹.

۸- مؤمنون، ۱۲.

۹- طه، ۵۳، حج ۵، رعد ۳.

۱۰- رعد، ۴۱.

۱۱- یس، ۴۲.

۱۲- ذاریات، ۴۹.

۱۳- ص ۱۹۶.

”حجاره“ می‌داند نه این‌که طیر، حجاره را حمل کرده باشد^۱، و گوید این همان حجاره‌ای است که قوم لوط با آن عذاب شدند.

عبدالرزاق نوفل، کتاب‌هایی تحت عنوان الله والعلم الحدیث / القرآن والعلم الحدیث / الاسلام والعلم الحدیث / بین الدین والعلم نوشته، تفسیرهای متجددانه آورده است؛ مثلاً آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی فجر را اشاره به مومیایی فراعنه می‌داند و در سوره‌ی ”تین“، انجیر را اشاره به درختی که بودا زیر آن می‌نشست و ”زیتون“ را اشاره به سرزمین عیسی می‌داند. بدین‌گونه به نظر عبدالرزاق نوفل، در این آیات به چهار مؤسس بزرگ دینی اشاره شده^۲ حال آن‌که بودا خود را پیغمبر نمی‌دانسته است.

همین مؤلف درباره‌ی آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی بقره گوید: «اشاره به حقیقتی علمی است که در ”من و سلوی“ (بلدرچین و حلوا) مواد غذایی غنی تری هست تا در سیر و سبزی و خیار و عدس و پیاز^۳». و ذیل آیه‌ی ۱۸۹ سوره‌ی اعراف (هو الذی خلقکم من نفس واحده و جعل منها زوجها) گوید: «نفس واحده“ پروتون است و زوجش الکترون^۴». همو انشقاق قمر را به نزدیک شدن تدریجی ماه به زمین تعبیر می‌نماید که جاذبه‌ی زمین از کوه‌های بلند بر ماه تأثیرات ویران‌کننده‌ای خواهد داشت^۵.

عده‌ای از دانشمندان معاصر اسلامی نیز تطبیق‌های معتدلانه‌ای به عمل آورده‌اند. عبدالحمید بن بادیس الجزایری^۶ گوید: قرآن طبق آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی اسراء ماه را به ظلمت و سردی شناخته است^۷. شیخ محمد مصطفی مراغی^۸ اصراری بر تقریب و تطبیق قرآن و علم ندارد الا در مسلمات، مثلاً آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی لقمان (... عمد لا ترونها...) اشاره به جاذبه‌ی عمومی دارد^۹.

۱- ص ۲۰۱.

۲- ص ۲۱۰.

۳- ص ۲۱۱.

۴- ص ۲۱۲.

۵- ص ۲۱۴.

۶- متوفی ۱۹۴۰ م.

۷- ص ۲۲۶.

۸- ۱۹۴۵-۱۸۸۱ م.

۹- ص ۲۳۱.

محمد عبدالله دراز^۱ اشارات علمی زیر را در قرآن مسلم می‌داند:

- منبع مخفی خروج عنصر جنسی در انسان (بین الصلب و الترائب)
- مراحل خلقت انسان (حج، ۵)، سه ظلمت (زمر، ۶)
- نحوه‌ی تکوین باران (روم، ۴۸)
- گرد بودن آسمان و زمین (تکویر)
- کرویت ناقص زمین (افلا یرون انا نأتی الارض ننقصها من اطرافها، انبیاء، ۴۴)
- سیر آفتاب به سوی نقطه‌ای معین (یس، ۳۸)
- زوج بودن همه‌ی موجودات (یس، ۳۶)
- تلقیح به واسطه‌ی بادها (حجر، ۲۲)

وحیدالدین خان هندی در کتاب الاسلام یتحدی و القرآن و الکشف الحدینه مطالب مشابهی آورده، از جمله گوید: «آیه‌ی ۱۷ و ۱۸ سوره‌ی الرّحمن مشعر بر درنیامیختن دو دریا، اشاره به قانون کشش سطحی دارد»^۲.

محمد احمد غمراوی گوید: «عرب فقط یک عالم می‌شناخت، قرآن صحبت از "العالمین" می‌کند»^۳. همو گوید: «در سوره‌ی نازعات (آیه‌ی ۲۹) می‌خوانیم: «اغطش لیلها» و معنی‌اش این است که آسمان خالی ذاتاً تاریک است و اگر یک شیء در مقابل نور قرار گیرد، نور را منعکس می‌کند»^۴.

غمراوی حرف سنجیده‌ای دارد که ما قرآن را با حقایق هستی تطبیق می‌کنیم نه با نظریات و فرضیات علمی^۵. درحقیقت قرآن نه با علم بلکه با این یا آن فرضیه ممکن است ظاهراً تعارض پیدا کند^۶.

محمد جمال‌الدین القندی در کتاب القرآن و العلم گوید: «قرآن اولین کتابی است که

۱- متوفی ۱۹۵۸ م در پاکستان.

۲- ص ۲۳۴-۵۱.

۳- ص ۲۳۹.

۴- ص ۲۴۹.

۵- ص ۲۵۴.

۶- ص ۲۵۷.

۷- ص ۸۴.

باد و باران و ابر را به هم ربط داده است. باید ابرها تلقیح شوند تا ببارند. «جبال فیها من برِّد» قسمتی از ابر است که بسیار سرد است^۱.

عده‌ای از علما هم چون محمد رشیدرضا^۲، شیخ محمود شلنوت^۳، عباس محمود العقاد، محمد عزة دروزه، سید قطب^۴ و... با این‌گونه تفسیر مخالفند و می‌گویند قرآن نیاز به این توجیها ندارد، باید قداست قرآن را حفظ کنیم؛ چرا که نظریات و فرضیات علم قابل تغییر است. وانگهی اگر اشارات علمی هم در قرآن باشد، مقصود بالذات نبوده است. چرا که برای مخاطبین اولیه قرآن مفهوم نبوده است^۵.

از جمله تفسیرهای علمی غیر قابل قبول این‌هاست^۶:

- تفسیر آیه ۳۱ سوره‌ی الرحمن به پیشگویی تسخیر فضا

- تفسیر دابه (نمل، ۸۲) به قمر مصنوعی

- تفسیر غناء احوی (اعلی، ۵) به زغال سنگ

- تفسیر آیات ۱ تا ۴ سوره‌ی زلزال به استخراج نفت و گاز

- تفسیر ملائکه [یا بعضی از ملائکه] به میکروب

- تفسیر الارض نقصها من اطرافها (رعد، ۴۱ و انبیاء، ۴۴) بر خروج گازها و پیوستن

سواحل به دریاها.

و از جمله موارد قابل قبول تطبیق و تفسیر علمی قرآن تحریم خمر، ذبح شرعی، تحریم گوشت خوک و رعایت دوره‌ی حیض در زناشویی^۷ می‌باشد. نکته‌ی مهم آن است که توجه به این‌گونه نکات ما را از حقایق قرآنی و اهداف اصلی آن منحرف نکند^۸.

۱- نور، ۴۲.

۲- متوفی ۱۹۳۵ م.

۳- متوفی ۱۹۶۴ م.

۴- متوفی ۱۹۳۳ م.

۵- ص ۲۹۷-۳۲۵.

۶- ص ۴۳۴-۴۵۴.

۷- ص ۴۸۰-۸۳.

۸- ص ۳۳۵.

الكواكب المنتشرة*

حاج شیخ آغابزرگ تهرانی را با شاهکار کتاب‌شناسی اش الذریعه و سایر کتب ارزشمند رجالی‌اش، هر قدر بستایند، کم است. وی خوشبختانه چهره‌ای است شناخته شده و از سوی حوزه و دانشگاه، ایرانی و عرب، مستشرق و محقق خودی مورد تجلیل و احترام و محلّ استفاده و استناد است. از جمله آثار آن مرحوم که در اواخر سال ۱۳۷۲ از چاپ بیرون آمد، اعلام قرن دوازدهم است که علمای شیعه را به ترتیب الفبا آورده، و طبق معمول اکثر کتب مرحوم حاج شیخ آغابزرگ، مقدمه و حواشی فرزندش دکتر علی نقی منزوی را همراه دارد. در این که دو فرزند حاج شیخ آغابزرگ مخصوصاً دکتر علی نقی منزوی سهم مهمی در تدوین و تنظیم و چاپ و حتی در یادداشت‌برداری برای کتب شیخ آغابزرگ داشته‌اند، شکی نیست. هرکس در الذریعه اسم کتاب‌های مدرن و تازه چاپ (مثلاً رُمان‌ها، علوم جدید و شعر نو) را ببیند می‌فهمد که مرحوم حاج شیخ آغابزرگ مستقیماً با آن گونه کتب تماسی نداشته، و دست‌یاری برای تهیه آن یادداشت‌ها داشته است. تا این جا بحثی نیست. بعضی ایراد کرده‌اند که دکتر منزوی در مقام مقدمه‌نویس و ویراستار گاهی مطالبی نیز از خود در متن افزوده، و تفسیر بمالایری صاحب کرده است. البته این گونه موارد کم است؛ اما در مقدمه‌ی این کتاب اشاراتی به گنوسی شیعی - ایرانی در مقابل تسنن و اخباری‌گری و قشری‌گری تُرک و عرب شده

* الكواكب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشره، تألیف: الشیخ آغا بزرگ الطهرانی، تحقیق: علی نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ۹۶۱ ص.

که توضیحی اساسی را می‌طلبد.

درباره گنوسیسم و بقایای آن می‌توان پرسید که آیا این مسلک وسیع با شاخه‌های گوناگونش، یک باره نیست و نابود شد؟ مسلماً نه. گنوسیسم که در وسعتِ هلال خصیب گسترش داشت، جذب نخله‌ها و فرقه‌های آینده‌گردید. به‌طور مسلم در چهار دسته از متفکران زیرین بقایای گنوسیسم محسوس است:

- اصحاب طلسمات و علوم غریبه و تنجیمات و ملاحم.

- حکمای هر مسی و فیثاغورثی (شاخه‌ی رسمی حکمت، یعنی حکمت مشائی البتّه

با افکار نوافلاطونی تلفیق شده است).

- بعضی صوفیان افراطی

- غُلّات شیعه

مثلاً ما در قرن دوم با آیین‌های ساخته و پرداخته و نظام‌یافته‌ی بین غُلّات مواجه هستیم. آیا این نظام‌های فکری پیچیده به همان سرعت پدید آمد یا صورت "ترجمه شده" و تغییر شکل یافته نظام‌های پیشین گنوسی است که در مقولات اسلامی و شیعیانه ریخته شده که مسلماً از اسلام راستین به دور است؟

ما در کتاب‌های ابن عربی (خصوصاً فتوحات) به مطالب مفصل و گاه عجیب و غریبی برمی‌خوریم که به نظر در معارف صوفیه تازه و بی‌سابقه می‌نماید. آیا این‌ها بقایای اندیشه‌هایی نبوده است که از پیش از اسلام در نطفه وجود داشته و به‌نحوی به شیخ اکبر رسیده و او با خلاقیت فکری و قدرت ترکیب‌کننده‌ای که داشته، رنگ عرفانی - اسلامی بدان داده است؟ حتی صوفیانی هم چون حلاج کلمات و اصطلاحاتی آورده‌اند که پیش از آن سابقه نداشته است.

درباره‌ی آیین مانی که یکی از شاخه‌های شناخته شده‌ی گنوسی است، محققان جاپای گسترش آن را تا نافِ اروپا بین بوگومیل‌ها و کاتارها یافته‌اند. می‌توان پرتویا سایه‌ای از فلسفه‌ی مانی را در حکمة‌الاشراق نیز یافت. یک رشته مطالب التقاطی و تطبیق‌های شگفت‌انگیز نیز وجود دارد که نمی‌توان توجیهی برای آن یافت، جز این که این تطبیق‌های غریب، آش درهم جوشی است که در دیگ گنوسیسم پیش از اسلام پخته

شده. مثلاً تطبیق ادریس پیغمبر با هِرمس مثلث؛ تطبیق سلیمان یا جم با جمشید؛ تطبیق ابراهیم با زرتشت یا زروان و تطبیق شیث با آغانامه ذیمون... و چیزهایی از این عجیب تر را نمی توان گفت که همه در دنیای اسلام ساخته و پرداخته شده است. این اندازه که اشاره شد نوع و نمونه‌ی تأثیرات گنوسی را در اندیشه‌های دوران اسلامی نشان می‌دهد. البته دو نکته‌ی توضیحی را باید افزود:

الف - هیچ متفکری تیپ خالصی را ارائه نمی‌کند. مثلاً در یک اندیشمند معروف ممکن است تأثیرات یونانی با اسرائیلیات توأم باشد.

ب - گنوسیسم مقوله‌ی جغرافیایی نیست، بلکه تاریخی - اعتقادی است.

اگر تشیع را در معنای وسیعش در نظر بگیریم که طیفی وسیع از زیدیه‌ی معتزله مسلک تا شیخیه‌ی باطن‌گرا و از اسماعیلی معتدل تا فیلسوف صدرایی را دربرمی‌گیرد، مسلماً در این دامنه‌ی گسترده از تشیع (به معنای دوست داشتن و اولی دانستن خاندان پیغمبر و اولاد علی(ع)) تأثیراتی نیز از گنوسیسم وجود داشته است و مخصوصاً اسماعیلیه و غلات و باطن‌گرایان چنین ارتباطاتی داشته‌اند که در کتب قدیم اجمالاً بدان اشاره شده است. اما ممکن است مؤلف برای یک مطلب درست یا دست‌کم قابل بحث و تأمل دلایل غلطی بیاورد.

تثوری دکتر منزوی گرچه به طور منسجم و یک جا بیان نشده، ولی اجمالاً این اشکال را دارد که رنگ جغرافیایی به مطلب داده شده: این سوی فرات و آن سوی فرات (بعضی اوقات نوشته‌اند: این سوی دجله و آن سوی دجله). دیگر این که بالاخره برای خواننده معلوم نمی‌شود که این سوی دجله‌ای‌ها (یا این سوی فراتی‌ها) عقل‌گرا بوده‌اند یا اشراقی؟

به عقیده‌ی دکتر منزوی توحید عددی و اعتقاد به قدیم بودن کتاب مقدس، نظریه‌ای است یهودی و متقابلاً عقیده‌ی هند و ایرانی مبتنی بر توحید اشراقی (وحدت وجودی) و حادث بودن کتاب مقدس است. حال آن که هرکس همان ابتدای اوپانیساد را نگاه کند، می‌بیند که هندیان به قدیم بودن ودا معتقد بوده‌اند.

اشکال دیگر این که گاهی برای مطلب صحیح، دلایل نادرست آورده‌اند:

در این که ملامحسن فیض مورد حمله و طعن و تعریض و حتی تکفیر واقع شده، شکی نیست اما نه از سوی اخباریان (خود ملامحسن اخباری بوده است)، بلکه باید گفت از طرف قشریان. قشری ممکن است اخباری یا اصولی باشد.

جالب این که دکتر منزوی همه جا روحانیان مهاجر عرب را مساوی اخباری و قشری گرفته است؛ حال آن که در واقعیت تاریخی، تقسیم به این شکل صورت نگرفته، بلکه در مرحله ای اخباریان با عرفا و فیلسوفان هم فکری می کرده اند و اصولیان مظهر جناح سخت گیر و حکومتی روحانیت بوده اند. شیخ عبدالعالی کرکی اصولی عرب نژاد با اخباری مسلکان و صوفی مشربان و حکمت اندیشگان ایرانی برخورد پیدا می کند. متقابلاً شیخ بهایی فقیه عرب نژاد، آدمی عارف منش و اهل حکمت و قلندر و ضمناً ریاضی دان عالم ذوفنون بوده است. پس این مقوله، نه مقوله ی نژادی است و نه مقوله ی جغرافیایی.

انتظار می رود مطالبی که در اصل مایه ی تحقیقی و علمی دارد به شیوه ای فارغ از احساسات و خطابیات و یا شواهد و دلایل مقنع مطرح شود، تا اگر حرف حقی هست، میان انبوه شعار و مغالطه و سفسطه گم نشود.

آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*

گرایش به تمدن و تجدد غربی در کشورهای شرقی، خصوصاً اسلامی پس از آن اتفاق افتاد که شرقیان مسلمان در جنگ‌های قرن هجدهم و نوزدهم میلادی شکست خوردند و دریافتند که این بار شکست‌شان به سبب عقب‌ماندگی علمی و فنی بوده است. مصریان آن روز تصمیم گرفتند علم و فن غربی را بیاموزند که ناپلئون مصر را تسخیر کرد و در مسجد قاهره به عنوان فاتح سخنرانی نمود. هندیان مسلمان آن روز به تمدن و تجدد گرایش یافتند که انگلستان با مساحتی کم‌تر از یک دهم هند، هند را مستعمره کرد، و ایرانیان پس از آن که هفده شهر قفقاز را از دست دادند و حماسه و شورشان در دو جنگ بزرگ فایده‌ای نبخشید، دانستند که باید توپخانه، کارخانه، چاپخانه، روزنامه، جاده و راه آهن داشته باشند.

آن‌گاه نوبت توجه به فلسفه رسید؛ هرچند زیربنای فکری هر نوع تحوّل فلسفه است. در هر حال کنت دوگوبینو در ۱۸۶۲ م (دقیقاً ۱۴۰ سال پیش از این) می‌نویسد: در «این جا – یعنی تهران – فعالیتی وجود دارد که ما اروپاییان جریان فلسفی می‌نامیم»^۱. همو از توجه اهل حکمت در تهران به حکمای فرنگ خصوصاً افکار دکارت و اسپینوزا یاد کرده است^۲. باید دید کدام زمینه‌های اجتماعی این درخواست را پدید آورده بوده

* آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب، تألیف: دکتر کریم مجتهدی (استاد فلسفه در دانشگاه تهران)، تهران، ۱۳۷۹.

۱- ص ۱۳۳، نقل از نامه‌های گوبینو.

۲- ص ۱۳۵.

است؟

در همین کتاب، دکتر مجتهدی نقل قول‌هایی از غریبان که عباس میرزا را دیده‌اند، آورده است که تمایل او را به صنعت و فرهنگ غربی نشان می‌دهد^۱. پطرکبیر در نظر عباس میرزا مدل بوده است. میرزا شفیع صدراعظم فتح‌علی شاه به ژوبر نماینده‌ی ناپلئون گفته: «روس‌ها در قدیم جاهل بودند، اکنون بر ما برتری پیدا کرده‌اند».

کتاب گفتار دکارت در ۱۲۷۰ م به وسیله‌ی یک ملای یهودی همدانی و به کمک یکی از کارمندان گوینو ترجمه شد که در ۱۲۷۹ ه. ق. به چاپ رسید و این همان یک صد و چهل سال پیش از این است که گوینو از "جریان فلسفی" در تهران سخن می‌گوید و نیز در نامه‌های گوینو از حسین قلی آقا چهره‌ی متجدد عصر قاجار سخن می‌رود^۲.

در ۱۳۰۷ ه. ق. یعنی ۱۱۵ سال پیش از این، بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله شاهزاده‌ی فاضل قاجاری از آقا علی مدرس حکیم معاصرش سؤالاتی می‌پرسد که کتاب بدایع‌الحکم پاسخ آن است. در ضمن سؤالات از چند حکیم غربی نام برده شده^۳. البته آن‌چنان که دکتر مجتهدی تحلیل نموده، آقا علی مدرس، خیلی متوجه حرف‌های غریبان نشده و با مقولات خودش جوابی داده است؛ چنان‌که قوه و ماده را، صورت و هیولا فهمیده. اما سؤال‌کننده، یعنی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله اجمالاً می‌دانسته است چه می‌پرسد و خود علاقه‌مند به افکار نوکانتی‌های اروپا بوده است^۴.

البته سؤالات بدیع‌الملک اکثراً کهنه است و جواب‌های آقا علی نیز به همین ترتیب. جالب این‌که چند دهه بعد از تألیف بدایع‌الحکم، مرحوم علامه سمنانی با مذاق مشائی نقدی بر آن کتاب نوشته که ضمن حکمت بوعلی سینا چاپ شده و آن هم نقدی از دیدگاه قدیمی است.

اما این‌که چرا بدیع‌الملک میرزا، نقاد و فلسفی مآب است، قابل توجیه است. او پسر امام‌قلی میرزا پسر محمدعلی دولت‌شاه پسر فتح‌علی شاه است. خانواده‌ی دولت‌شاه مرید

۱- ص ۱۰۸، ۹۹.

۲- ص ۱۴۳.

۳- بدایع‌الحکم، چاپ احمد واعظی، ص ۵۲۷-۵۱۹.

۴- ص ۲۶۴-۲۴۵.

شیخ احمد احساسی بوده‌اند و خواهر امام‌قلی میرزا همسر حاج کریم‌خان قاجار رئیس شیخیه کرمان بوده است. شیخیه در برابر فلسفه موضع انتقادی داشتند؛ هم‌چنان که فضای کرمان با طلاب شیخی و بابی و آموزش زبان خارجی در آن عصر، اشخاصی هم‌چون افضل‌الملک و میرزا آقاخان کرمانی را پرورده است. افضل‌الملک ترجمه‌ی دیگری از گفتار دکارت تهیه کرده بود.^۱

مؤلف، به عمد از بیان افکار و آرای فلسفی میرزا آقاخان کرمانی تن زده و نسبت به افکار میرزا ملکم‌خان و آخوندزاده نیز موضع مخالف دارد.^۲ اشکال این نیست که چرا مؤلف نسبت به این دو متفکر موضع مخالف گرفته، اشکال این است که هرگاه به دنبال "گمانه‌زنی" برای یافتن رگه‌های نفوذ اندیشه‌ی غربی در ایران باشیم و بخواهیم نقادان جدید را بشناسیم، باید به سراغ آخوندزاده، میرزا آقاخان و میرزا ملکم‌خان برویم. خوشبختانه تحقیقات اصیل و ارزنده‌ای توسط دکتر فریدون آدمیت در مورد این سه متفکر صورت گرفته است؛ هم‌چنان‌که دکتر عبدالهادی حائری در کتاب نخستین رویایی‌ها... بررسی دست اول و پرمایه‌ای از برخورد اسلام و مسیحیت طی قرون اخیر در حیطه‌ی فرهنگ ایرانی ارائه داده که مورداستفاده‌ی دکتر مجتهدی نیز بوده است.

در موضوع موردبحث، یعنی نفوذ فلسفه‌ی غرب در ایران دکتر رضا داوری نیز پیش‌تر بررسی‌هایی به عمل آورد و البته بیش از این‌ها باید ژرف‌کاری به عمل آید. آیا واقعاً سؤالات بدیع‌الملک میرزا ارتباطی به اندیشه‌ی جدید نیوتنی^۳ و علم جدید^۴ دارد؟ به گمان من هم پرسش‌ها هم پاسخ‌ها کهنه و دست‌فرسوده است.

اگر کسی بخواهد در مبحث سرایت اندیشه‌ی فلسفی غرب به ایران عمیقاً وارد شود، باید زمینه‌های عینی تحولات تاریخی را در نظر بگیرد. در عین حال باید همه‌ی آثار چاپی و خطی در این موضوع ملاحظه گردد. حتی دقت در تفاسیر قرآن که در یکی دو

۱- ص ۳۰۸-۳۰۲.

۲- ص ۲۰۰-۱۵۵.

۳- ص ۲۸۲.

۴- ص ۲۸۷.

قرن اخیر نگاشته شده رگه‌های اندیشه‌ی نوین را نشان می‌دهد^۱ در عوض کتابی مانند نیچریه سید جمال‌الدین اسدآبادی مشهور به افغانی، مقاومت عالمان سنتی را در برابر نفوذ اندیشه طبیعی نوین ثابت می‌کند.

فصل آخر کتاب درباره‌ی محمدعلی فروغی است که حقیقتاً یکی از بهترین کتاب‌ها را – و شاید تا امروز تنها کتاب تألیفی مستقل درباره‌ی فلسفه‌ی غرب به زبان فارسی صحیح – او نوشته است و از این جهت زبان فارسی و فرهنگ معاصر مدیون اوست. الا این که فروغی گرایش ایده‌آلیستی ویژه‌ای دارد؛ فی‌المثل حرف‌های برگسون را مورد تأکید ویژه قرار داده است و علم‌گرایان کم‌تر مورد عنایت او بوده‌اند. ایراد دیگری که بر او هست، استفاده از مصطلحات قدیم برای مفاهیم جدید است که گاهی موجب خلط مبحث می‌شود. البته از خدمات فروغی در به کار گرفتن قدرتمندانه‌ی نشر فارسی برای بیان فلسفه‌ی غرب نباید چشم پوشید. به نظر بنده نقش فروغی در گسترش فرهنگ فلسفه غرب در ایران، بی‌آن‌که شائبه‌ی فاصله گرفتن از میراث ملی خودمان در میان باشد، مثبت بوده است.

۱- ک. مثلاً: عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، شادی نفیسی.

از تعلیقات نراقی بر المحاکمات قطب رازی

الاشارات والتنبیہات، از جمله مهم ترین آثار بوعلی سینا^۱ است که در دوران پختگی فکر و کمال سن نگاشته، و در بردارنده ی آخرین نظرات و گرایش های اوست. فخر رازی مشهور به امام المشککین^۲ بر این کتاب شرحی نوشته که از بس بر بوعلی ایراد گرفته، آن را "جرح" نامیده اند. خواجه نصیر طوسی^۳ در مقام دفاع از بوعلی برآمده و شرح بر الاشارات والتنبیہات نوشته و کوشیده است پاسخ اشکالات فخر رازی را بدهد. قطب رازی^۴ فیلسوف و متکلم شیعی، کتابی در داوری میان این دو شرح تألیف نموده به نام المحاکمات که در واقع حاصل تفکرات چهار اندیشمند بزرگ (بوعلی، فخر رازی، خواجه نصیرالدین و قطب رازی) می باشد و کتابی است تحقیقی و دقیق. لذا بر این کتاب حاشیه هایی نوشته اند و از آن جمله است حاشیه ی ملا میرزا جان باغنوی^۵ بر المحاکمات. ظاهراً این حاشیه تا به حال چاپ نشده و فقط سه نسخه از آن در عالم هست که یکی در کتابخانه ی غرب همدان می باشد. آغاز این نسخه به خط خود ملا میرزا جان است و کل آن به نظرش رسیده است و لذا بسیار معتبر می باشد. این کتاب مانند بسیاری دیگر از نفایس این کتابخانه متعلق به کتابخانه ی مرحوم حاج محمد جعفر مجذوب

۱- متوفی ۴۲۷ ه.ق.

۲- متوفی ۶۰۶ ه.ق.

۳- متوفی ۶۷۲ ه.ق.

۴- متوفی ۷۶۶ ه.ق.

۵- متوفی ۹۹۴ ه.ق.

کبوتر آهنگی^۱ است و از قضا ملکیت این کتاب قبل از مجذوب متعلق به ملامهدی نراقی^۲ بوده است و او کتاب را یا به مجذوب فروخته و یا بخشیده است. چون شاگردش یعنی مجذوب قدری منقول و قدری معقول نزد ملامهدی نراقی گذرانده و ظاهراً این کتاب را نیز (المحاکمات قطب رازی با حاشیه باغنوی) نزد نراقی خوانده و در همان ایام تعلیقاتی بر حاشیه‌های ملامیرزا جان باغنوی نگاشته و گاه مطالبی از استادش ملاً محمدمهدی نراقی هم نقل کرده است. حواشی مجذوب نسخه‌ی منحصر به فرد و به خط خود مجذوب می‌باشد و بعضی نکات آن را نقل می‌کنیم:

□ «بیان مصادرة بأنّ اثبات الاحوال الثلاثة للحركة يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة». مجذوب در تعلیقه نوشته است: «افاد الاستاد [ملاً محمدمهدی نراقی] دام ظلّه العالی ان هذه العبارة تدل علی ثبوت الاحوال للحركة منحصر فی حال كون تلك الحركة متصلة واحدة لا غیر، مع أنّه صحّ أنّها بان ثبوت الاحوال للحركة جائز علی فرض الانقسام، و بین الکلامین منافاة. انتهى، و اقول...»^۳.

□ و نیز در تعلیقه بر صفحه‌ی ۳۳۱ از قول نراقی آورده است:

«فلا بدّ ان يكون المسافة مركبة من الاجزاء بالفعل لا يتجزى حتى يكون الحركة فی كل جزء حركة واحدة بالشخص، لأننا نقول لعلّ كثرة اجزاء الحركة بالفعل من جهة الكثرة فی اجزاء الزمان بالفعل بان يكون مركباً من الآتات بالفعل، فتأمل.»

□ و نیز در صفحه‌ی ۵۷ پس از نقل قول مفصّلی از نراقی بر حاشیه‌ی ملاً میرزا جان، می‌نویسد: «من افادات افضل المتأخرین، استادی بل علی الكلّ، ملاً محمدمهدی النراقی.»

□ و نیز در تعلیقه‌ی صفحه ۸۴ بعد از نقل قول مفصّلی افزوده است: «من افادات استاذنا العلامة دام ظلّه العالی». این‌که در دو فقره‌ی اخیر، عین عبارات را نیاوردیم از این جهت است که ظاهراً نشر و عبارت دو فقره‌ی اخیر از آن مجذوب است نه نراقی. کسانی که طالب تفصیل در این زمینه باشند، به مجله‌ی معارف مرکز نشر دانشگاهی،

۱- متوفی ۱۲۳۹ ه. ق.

۲- متوفی ۱۲۰۹ ه. ق.

۳- ص ۵۳.

شماره‌ی آذر - اسفند ۷۶، ص ۱۳۵-۱۰۸ به حاشیه‌ی ملامیرزا جان باغنوی بر المحاکمات قطب رازی که در آن جا به چاپ رسیده است، مراجعه نمایند.

امینی (عبدالحسین)

امینی، شیخ عبدالحسین مشهور به علامه‌ی امینی نجفی متولد (۱۳۲۰ ه. ق) تبریز است. پدرش میرزا احمد از ائمه‌ی جماعات و علمای تبریز^۱ و جدش مولی نجف علی معروف به امین الشریعه می‌باشد که قلب "امینی" [و شاید هم نجفی] از همین جاست^۲. عبدالحسین مقدمات و سطح را در تبریز نزد سید محمد مولانا مؤلف مصباح‌السالکین و شیخ حسین مؤلف هدایة‌العوام و سید مرتضی خسروشاهی مؤلف معنی حدیث‌الغدیر آموخت و به نظر می‌آید که از شخص اخیر تأثیر پذیرفت.

عبدالحسین امینی سپس راهی نجف شد و در حوزه درس سید محمد فیروزآبادی^۳ و سید ابوتراب خوانساری^۴ دوره‌ی عالی فقه و اصول را گذرانید و از مراجعی چون سید ابوالحسن اصفهانی^۵، میرزا حسین نایینی^۶ و شیخ عبدالکریم یزدی^۷ به کسب اجازه‌ی اجتهاد نایل شد و از بعضی علمای نجف نیز اجازه‌ی حدیث گرفت. امینی پس از تکمیل تحصیلات به تبریز بازگشت و به کار منبر و محراب پرداخت. خصوصیت مجلس او علاقه‌ی ویژه‌اش به اهل‌البیت بود. پس از مدتی مجدداً به نجف بازگشت و مقیم آن شهر

۱- دایرة‌المعارف، ۲/۵۳۴.

۲- مقدمه‌ی شهداء‌الفضیله، صفحه ز.

۳- متوفی ۱۳۴۵ ه. ق.

۴- متوفی ۳۴۶ ه. ق.

۵- متوفی ۱۳۶۴ ه. ق.

۶ و ۷- متوفی ۱۳۵۵ ه. ق.

گردید و نخستین تألیفش شهداء الفضیله را با مقدمه‌ی شیخ آقا بزرگ تهرانی به سال ۱۳۵۵ ه. ق. منتشر کرد که مورد تحسین سید ابوالحسن اصفهانی و شیخ محمد حسین کمپانی قرار گرفت. تعلیق بر کتاب کامل‌الزیارات ابن قولویه خصوصاً دفاع از جواز زیارت‌نامه خواندن و ثواب آن و ایستادن در کنار قبور و طلب رحمت^۱ و هم‌چنین ادب الزائر به سال ۱۳۶۲ ه. ق. در نجف منتشر گردید. امینی از برپایی عزای سیدالشهداء در خانه‌ی زنان پیغمبر (ص) و نیز اقامه‌ی مراسم عزای شهداء در زمان پیغمبر (ص) و تقریر ضمنی آن حضرت، بر مشروعیت عزاداری و زیارت استدلال می‌نمود^۲ و ارادت ویژه‌ای به اهل بیت عصمت علیهم‌السلام داشت. مهم‌ترین تألیف امینی، الغدیر نیز تا مجلد نهم در نجف^۳ انتشار یافت و مجدداً تا مجلد یازدهم در نجف و تهران منتشر گردید^۴ و تا سال ۱۴۰۳ ه. ق. پنجمین چاپ همین مجلدات منتشر گردید. اصل کتاب در ۳۳ مجلد است که اکثر آن به صورت خطی باقی است و به نظر می‌آید از سنخ همین مطالب چاپ شده می‌باشد که مؤلف در آماده کردن برای چاپ اهتمام نورزیده است با آن‌که مجلدات یازده گانه کراراً به چاپ رسیده است. ترجمه‌ی فارسی جلد اول الغدیر به قلم محمد تقی واحدی به طبع رسیده و بخشی از الغدیر نیز تحت عنوان ابوطالب مظلوم تاریخ به فارسی منتشر شده است. هم‌چنین جلد اول الغدیر به قلم دکتر صفا خلوصی به انگلیسی ترجمه شده است. از جمله کارهای مهم امینی تأسیس مکتبه امیرالمؤمنین در نجف است که شامل بسیاری از آثار خطی فرهنگ شیعه می‌باشد^۵. امینی کتب خطی متعددی را نیز رونویس کرده است. وی برای تحقیق و تبلیغ سفرهای متعدد انجام داده که شرح آن را در دو مجلد خطی گرد آورده است. جنبه خطابه و حماسه و تصلب در تشیع بر این دانشمند غلبه داشته و از صراحت لهجه، زبان گویا، قیافه‌ی گیرا، هیکل متناسب و اطلاعات وسیع

۱- متن چاپی صفحه ج.

۲- راه و روش ما راه و روش پیغمبر ماست.

۳- ۱۳۶۴ ه. ق.

۴- ۱۳۷۲ ه. ق.

۵- موسوعة العتبات المقدسه، الجزء الثاني، ص ۲۵۶.

برخوردار بود^۱ و این همه از او یک منبری توانا و پرجاذبه و مشهور ساخته بود و این جانب یکی از منبرهای او را در تابستان ۱۳۴۲ ه. ش. گوش دادم، سخنور مسلط و متعصبی بود. امینی بر اثر پرکاری در ۷۰ سالگی درگذشت (۱۳۹۰ ه. ق.). در کتاب الاعلام زرکلی تاریخ وفات او (۱۳۹۲ ه. ق، ۱۹۷۱ م) ذکر شده است. جنازه‌ی او را پس از تشییع در تهران به نجف بردند. آن مرحوم از فرزندان فاضل و صالحی برخوردار بود و نام نیک و شهرت بسیار یافت. در ادبیت و عربیت بسیار قوی بود اما نوشته‌های فارسی‌اش در مرتبه‌ی عربی‌نویسی‌اش نیست و تعدادش نیز کم است. از آن جمله: اعلام الانام بمعرفة الملک العلام است که در توحید نوشته است. چون الغدير مفصل‌ترین و مهم‌ترین آثار علامه‌ی امینی است و شهرت ایشان براساس این کتاب است به مجملی از رئوس مطالب آن اشاره می‌کنیم. کتاب، به حضرت علی (ع) تقدیم گردید. مؤلف به عنوان یک محقق تاریخ که می‌خواهد حق تاریخ را بگزارد وارد بحث شده است^۲. پنجاه و پنج تن از علما و مقامات شیعه و سنی و حتی مسیحی تقریظ‌هایی بر این کتاب نوشته‌اند که نام‌ها و نوشته‌های‌شان در مقدمه‌ی مجلدات چاپی آمده است. از آن جمله:

در جلد اول: محمد عبدالغنی مصری.

در جلد دوم: شیخ محمد سعید دحدوح.

در جلد سوم: عادل غضبان مصری، میرزا محمدعلی غروی اردوبادی از علمای پاکستان و نیز پیشوای یمن و ملک اردن.

در جلد چهارم: دکتر محمد غلاب استاد الازهر، دکتر عبدالرحمن کیالی از حلب و توفیق الفکیکی از بغداد.

در جلد پنجم: آیت‌الله سید عبدالهادی شیرازی، سید محمدعلی نقی حیدری از کاظمین، دکتر صفا خلوصی مترجم‌الغدیر به انگلیسی و نیز فاروق پادشاه مصر.

در جلد ششم: استاد محمد سعید عوفی از مجمع علمی عربی سوریه، استاد عبدالفتاح عبدالمقصود مصری و استاد بولس سلامه از قضات بیروت.

۱- مقدمه‌ی ترجمه‌ی الغدير.

۲- ج ۱، ص ۴.

در جلد هفتم: سید عبدالحسین شرف‌الدین عاملی از بیروت، آیت‌الله سید محسن حکیم، شاعر مسیحی بولس سلامه و ۲۱ تن دیگر از معاریف.
در جلد هشتم: سید محمدرضا آل یاسین کاظمی، سید عبدالمهدی منتفکی، شیخ محمد سعید دحدوح و نیز وزیر اعلام وقت سید محمد صدر.
در جلد نهم: آیت‌الله سید حسین حمامی نجفی، علامه سید حسین موسوی هندی، حیدرقلی سردار کابلی، استاد محمد نجیب زهرالدین عاملی از بیروت و استاد سلمان عباسی زبیدی.

در جلد دهم: آیت‌الله سید صدرالدین صدر، شیخ مرتضی آل یاسین کاظمی و آیت‌الله سید محمد حسینی شیرازی.

در جلد یازدهم: سیدعلی فانی اصفهانی از نجف، میرزا محمد علی قاضی طباطبائی، استاد علاءالدین خزونه از مصر، استاد محمد تیسیر المخزومی از دمشق و یوسف اسعد داغر دانشمند مسیحی از بیروت.

در ایران نیز گفتارها و نوشته‌های فراوانی برای تجلیل آن مرحوم انتشار یافته است. مؤلف‌الغدیر تمام مآخذ سنی و شیعی حدیث غدیر را احصاء و استقصاء نموده، و می‌گوید سنیان کمتر از شیعیان به این حدیث اهتمام نورزیده‌اند.^۱ از جمله راویان حدیث غدیر ۱۱۰ صحابی، ۸۴ تابعی و ۳۶۰ تن از ائمه و حفاظ و اساتید حدیث از قرن اول تا سیزدهم هجری و ۲۶ مؤلف شیعی و سنی را نام برده است.^۲ طبق نظر مرحوم امینی خود حضرت امیر(ع) نیز کراراً به واقعه‌ی غدیر استشهاد و استناد نموده.^۳ حضرت فاطمه علیهاالسلام نیز بر این واقعه اشاره کرده است.^۴ عید غدیر عیدِ عترت بوده است و این‌که مورّخانی چون نویری و مقریزی عید غدیر را ابداع معزالدوله دانسته‌اند، بی‌انصافی است.^۵ هم‌چنین نقد ابن کثیر بر این حدیث بی‌جاست.^۶ از جمله منتقدان حدیث غدیر ابن خرم

۱- ج ۱، ص ۱۴.

۲- ۴۱۳/۱.

۳ و ۴- ۴۱۴/۱.

۵- ۴۱۵/۱.

۶- ۴۱۷/۱.

اندلسی است که امینی گفتار وی را به نقد کشیده است.^۱ راجع به این که کلمه‌ی "مولی" در عبارت «من كنت مولاة فعلی مولاة» به معنی "اولی" است بحث مفصل به عمل آورده و از ۲۲ معنی محتمل "اولی" را مرجح دانسته است.^۲ دیگر از مطالب مهم الغدیر نکات تفسیری آن است.^۳ تأکید مؤلف الغدیر بر این است که آیه «الیوم اکملت لکم دینکم» در روز غدیر نازل شده^۴ و این خود حجت شیعیان را تأیید و تقویت می‌نماید چنان که مؤلف، رساله‌ی مستقلی نیز تحت عنوان العتره الطاهره فی الکتاب العزیز نیز گرد آورده است.^۵ تراجم مندرج در مجلدات الغدیر از جنبه‌ی ادبی و تاریخی ارزشمند است و برخی خود یک رساله‌ی مستقل می‌باشد (مانند آن چه راجع به کمیت و سید حمیری و ابن الرومی نوشته است). الغدیر در موضوع خود چنان کامل و جامع و پر مطلب است که کتاب‌های مشهوری چون عیقات الانوار و شب‌های پیشاور را از اهمیت پیشین انداخت و برای اهل فضل جای آن‌ها را گرفت مضاف بر این که به سبب اشتغال بر موضوعات کلامی، تاریخی و ادبی فراوان یک موسوعه‌ی خواندنی و قابل مراجعه و ارجاع پرمایه می‌باشد. از جمله‌ی مطالب تازه‌ای که در مجلدات چاپ نشده‌ی الغدیر آمده است فتوای نوح افندی بر ضد شیعیان است که به درخواست سلطان مراد چهارم خلیفه‌ی عثمانی به سال ۱۰۴۸ هـ. ق. صادر شده است. امینی این فتوی را نقل و نقد و رد کرده است.^۶ نقش مرحوم امینی و کتاب الغدیر در وحدت اسلامی و تقریب بین مذاهب و خدمت به حقیقت تاریخ ستودنی است. جمعی از فضلاء ایرانی و لبنانی فهارس موضوعی و اعلام الغدیر را استخراج کرده‌اند که از آن جمله است: علی ضفاف الغدیر و المیز فهرس کتاب الغدیر (تهران ۱۴۰۹ هـ. ق) و اعلام الغدیر (بیروت ۱۴۰۵ هـ. ق) و نیز مطالبی از آن اقتباس و کتبی براساس آن نوشته‌اند مانند فی رجب الغدیر (نشر اسلامی ۱۴۱۴ هـ. ق) و سیری در الغدیر (قم، ۱۳۷۰ ش) و هنوز جای کارهای دیگری بر روی آن خالی است.

۲ و ۱- ۱۶/۱.

۳- رک: ترجمه‌ی تفسیر فاتحه‌الکتاب با مقدمه‌ی رضا امینی، ص ۲۲-۲۱.

۴- الغدیر، ۱/ ۱۵۰.

۵- حماسه‌ی غدیر، ص ۳۲۲.

۶- تراثنا، ش ۶، ص ۴۱.