



عقل و وحی در اسلام

نوشته آ.ج. آربری
ترجمه حسن جوادی

عقل و وحی در اسلام

نوشته آ.ج. آربری
ترجمه حسن جوادی





آربری، آ. ج. A. J. Arberry
عقل و وحی در اسلام
Revelation and Reason in Islam
ترجمه حسن جوادی
چاپ اول: ۱۳۵۸
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
حق چاپ محفوظ است.

فصل اول

مسأله رابطه بین عقل و وحی واقعاً یکی از مشهورترین و عمیقترین مباحث در تاریخ فکر بشر است. این موضوعی است که با وجود قریب دو هزار سال بحث بی وقفه، و علی‌رغم غبار غفلتی که بر روی آثار بیشمار بظاهر مرده مکاتب مختلف عرفانی و الهی نشسته، هنوز تازگی و اهمیت خود را از دست نداده است. من با انتخاب «وحی و عقل در اسلام» بعنوان موضوع این رشته سخنرانیها، بخوبی می‌دانم که با قلت بضاعت علمی و کمی وقت، کمکی که در حل این معضل خواهم کرد بسیار ناچیز خواهد بود. اگر امکان داشت که این مشکل غامض و دقیق را آن چنان که مسلمانان را تحت تأثیر قرار داده و آنها از آن متأثر شده‌اند به نحوی جامع از نظر بگذرانیم، مسلماً ما را به نسبت زیاد در طرح و درک مسأله یاری می‌کرد. تا جایی که من می‌دانم این مسأله بطور جامع در جایی طرح نگشته است؛ و مادام که تمامی مسأله بصورت درستی بیان نشود، واضح است که جست‌وجوی راه حلی قانع‌کننده (البته اگر فرض کنیم که امکان پیدا کردن چنین راه حلی وجود داشته باشد) بیهوده خواهد بود. حقیقت واضحی که تأکیدش لزومی ندارد اینکه نحوه برخورد و یا هماهنگی بین عقل و وحی را کسانی که کنج‌کاوی خود را محدود به تجلی این دو فقط در مسیحیت و یا یهودیت و یا اسلام می‌کنند درک نخواهند کرد. هر نظام عقیدتی که بر ایمان

به وحی الهی استوار باشد، وجوه مشخصه خود را بمیان می آورد، و اگر بخواهیم موضوع را باتمام غنای آن درک کنیم باید تمام این وجوه مشخصه را از نظر بگذرانیم. و در این رشته سخنرانیها می خواهم فقط توجه شما را به چند جنبه این مسأله که در اسلام مطرح است جلب نمایم. در ضمن دور از ادب خواهد بود اگر این حرفهای مقدماتی را به پایان ببرم بی آنکه دین خود را نسبت به دانشمندی اذعان کنم که بیش ازمن و پیش ازمن در این زمینه زحمت کشیده و کارهای پرثمرتری انجام داده اند. مخصوصاً باید از اسلام و علم کلام مسیحی نوشته ج. و. سویتمن^۱ نام ببرم که پس از کامل شدن تألیف آن سالهای سال راهنمای موثقی برای پژوهشگران آینده خواهد بود. همچنین باید لویی-گارد^۲ را ذکر کنم که کتب و مقالات متعددی از لحاظ موضوع ما حائز اهمیت زیادی است، و نام پدر روحانی م. م. انواتی^۳ را نیز باید ذکر کرد که مؤلف کتابیست تحت عنوان مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی [۱].

«هرجا و هر وقت که مسأله روابط بین ایمان و عقل مورد بررسی قرار می-گیرد، ناگزیر است که جنبه انتزاعی شرایط حل آن به همان حالت اول بماند.» این ملاحظه ژیلسون [۲] مبدأ شروع خوبی برای بحث ما بشمار می رود، اما باید روی کلمات «شرایط انتزاعی» تأکید کرد و شاید در باره اش بحث نمود، ولی باید گفت که اینکار بیشتر وظیفه یک روانشناس است تا یک شرقشناس. بهر-حال این داستان در غرب بوسیله یونانیان شروع شد. افلاطون، که بیش از هر چیز دیگر یک متفکر و فیلسوف سیاسی بود، وجود یک قانونگذار الهی را لازم دید تا بتواند با استفاده از قدرت وی مقررات لازم برای مدینه فاضله خود وضع نماید. این فیلسوف بیگانه در آتن می گوید: «کسی که معتقد به قوانین خدائست، با اطاعت از آنها هرگز عمداً مرتکب گناه نمی شود و کلامی غیر قانونی بر

1. J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*.

2. Louis Gardet

3. M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*.

زبان نمی‌راند.» [۳] و با اطمینان و قدرت زیاد می‌افزاید: «چه کسی می‌تواند وقتی که از او بخواهند تا وجود خدايان را اثبات کند، آرامش خویش را حفظ نماید؟» [۴] چون «مردم می‌گویند ما نباید در مورد خداوند متعال و طبیعت کائنات کاوش کنیم، و نباید خود را سرگرم جست‌وجوی علل اشیاء نمائیم. چنین جست‌وجوهایی توأم با گناه و برخلاف حقیقت می‌باشد.» [۵] این گفته کنه‌کشاکش موجود بین عقل و وحی را نشان می‌دهد. هنگامی که ارسطو هم ناچار شد دامنه‌ی طبیعیات و الهیات را گسترش دهد تا ضرورت منطقی محرك بلا حرکت را مبرهن سازد [۶]، جنبه‌ای علمی به این بحث احساساتی بخشید که «دنیا بهترین مخلوق و خداوند بهترین علت‌العلل است.» [۷] و هنگامی که او خواست دریابد که آن «علت اولی» چه نوع وجودی می‌تواند باشد، به نتیجه بزرگی که روند اخلاقی فکرش او را هدایت می‌کرد، رسید. یعنی «فعالیت خداوند، فعل الهی که اعلی و اشرف از افعال دیگران است باید از روی قصد و اراده باشد، بدین جهت افعال بشر هم هر کدام که شبیه‌تر به فعل خداوندی باشد، بیشتر مقرون به سعادت خواهد بود.» [۸]

«یونان روزگار افلاطون سرچشمه سنتی بود که مطابق آن اثبات وجود خداوند دلیل می‌خواهد و بوسیله استدلال قبول دلیل می‌نماید.» [۹] در غرب این آغاز جست‌وجوی فکر انسانی برای صانع خود بود. هیچیک از نویسندگان عهد عتیق وجود پروردگار را بعنوان سؤالی جواب ناگفتنی و یا بنحوی تردید آمیز مطرح نکرده‌اند. [۱۰] چون روح سامی، خداوند را در وحی می‌یابد؛ «و آنچه درباره عهد عتیق گفتیم با مختصر تغییری در مورد عهد جدید نیز صادق است.» [۱۱] ولی در اینجا بود که برخوردی بزرگ و فوق‌العاده مهیج بین فکر یونانی و یهودی شروع شد. فیلون اولین متفکر با نفوذی بود که این عقیده ائتلافی و التقاطی را پیش کشید که کتاب مقدس وحی است از طرف خداوند و در ضمن فلسفه یونانی نیز حقیقت دارد، «و بالأخره خود را بامسأله ایجاد توافقی بین فلسفه و شرع، و افلاطون و موسی» روبرو یافت. [۱۲] او مجبور شد به

تمثیل متوسل شود و استفاده از چنین وسیله‌ای نظایر زیادی در نوشته‌های متفکرین متأخر مسیحی و اسلامی دارد. مردانی چون کلمنت^۱ و اورینگنس^۲ عقایدی را که در زمان تحصیلات اولیه خویش در مکاتب فلسفی یونانی فرا گرفته بودند به مسیحیت آوردند. بدین جهت گفته‌اند: «گاهی بنظر می‌رسد که کلیسای مسیحی شرکت بیمه‌ای شده است برای عقاید افلاطون و زنون.» [۱۳] حکمت الهی و عرفان اشراقی بطرز روز افزونی تفکر مسیحی را تحت تأثیر خود قرار داد، و راه را برای پیروزی آن دو در اسلام گشود. مسلم بود که این یورش عقل به ساحت قدسی وحی طبعاً نمی‌توانست بدون اعتراضی شدید صورت گیرد. ترتولیانوس^۳، در قرن سوم میلادی از جمله مسیحیانی بود که به تفسیر تحت‌اللفظی کتاب مقدس اعتقاد داشتند، و آنچه او می‌گوید بقدری شبیه گفته‌های مسلمانی چون ابن تیمیه در قرن سیزدهم (هفتم هجری) است که گویی طنین پیشاپیش گفتار اوست: «فلسفه ممکن است منشأ انواع مختلف کفر شود.» کافران و فیاسوفان کراراً آنرا مورد بحث قرار می‌دهند و همان دلایل یکدیگر را بکار می‌برند... بیچاره ارسطو که برای این مردم شیوه جدل منطقی، و فن اقامه و رد و نقض برهان را ابداع کرد - هنری که ظنیاتش تا این حد دور از ذهن، و احتجاجاتش بسی خام و تا این حد مایه ایجاد نزاع می‌شود - که حتی خود نیز از حل تناقضاتش وامی‌ماند. به هیچ چیز ابقا نمی‌کند و به درد هیچ چیزی نمی‌خورد... باید از تمام این کوششها برای ساختن مسیحیتی مخلوط از شیوه‌های رواقی، اشراقی و جدلی احتراز کرد! ماکه عیسی مسیح را داریم دیگر

1. Clement.

۲. Origen (185-254) حکیم مسیحی، متولد مصر... کتاب مقدس را درشش قرائت عبرانی و یونانی بموازات هم تدوین کرد (متون سته). صاحب تألیفات کثیره است... تلخیص از دایرةالمعارف فادسی. - م.

۳. Tertullian (حدود 150 - حدود 230 میلادی) متأله رومی، متولد کارتاژ... وی از بزرگترین نوابغ مسیحیت و موجد ادبیات مسیحی لاتینی است، کتابهای بسیاری در الاهیات نوشته است (تلخیص از دایرةالمعارف فادسی). - م.

طالب هیچ بحث عجیبی نیستیم، و نمی‌خواهیم جست‌وجویی برای لذت بیشتر از انجیل بنمائیم. با ایمان خود ما احتیاج به اعتقاد دیگر نداریم.» [۱۴] می‌توان گفت که بسیاری از پیروان احمد بن حنبل با کمال میل گفته‌ی قدیس عیسوی سنت انسلم را می‌پذیرفتند که گفته بود: «نباید با جدل و احتجاج رستگاری الهی را برای مردم مشکل کرد.» بحث عیسویان درباره وحی و عقل آخرین زمزمه مخالفت عصر پرستش ارباب انواع یونانی را خاموش ساخته بود، که با تولد پیغمبری در مکه، که پیروانش در طی يك قرن می‌رفتند بر مراکز علمی قدیم خاورمیانه مسلط گردند، باشدت و حدت بیشتری در اسکندریه و انطاکیه شروع شد. بدین ترتیب صحنه باز برای تجدید منازعه قدیم آماده شده بود، و این بار وحی حقایق تردید ناپذیر دینی خود را نه از تودات بلکه از قرآن می‌گرفت. عقل نیز به نوبه خود به همان سلاح فلسفه و علم یونانی سابق متوسل گشت، که بیشتر در اثر مساعی مترجمان عیسوی در دسترس مباحثه‌کنندگان مسلمان قرار گرفته بود، و دیگر لازم نبود، به این مجموعه پر قدرت چیزی بیفزایند. در اینجا وظیفه ما این است که در چهارچوب محدودی که قبلاً وصف شد، ببینیم که جدال در صحنه جدید خود چگونه توسعه یافت.

«تجسم مفهوم وحی از نظر مسلمانان در يك کتاب (= قرآن) و در نظر مسیحیان در يك فرد (= مسیح) است.» این گفته دقیق گواتکین [۱۵] بوسیله ویلیام تمپل بسط یافته است: «اسلام در مورد وحی قرآن ادعایی می‌کند که در نظر اول شبیه عقیده ایست که در کتاب مقدس بیان شده است، و پیروان پیغمبر اسلام با احترامی بدو می‌نگرند که بیش از احترام یهودیان و یا مسیحیان بهر پیغمبریست. مع ذلك او بیش از يك پیغمبر نیست؛ وحی در پیغام اوست نه در وجود او؛ بدین جهت در این رابطه سوژه - ابژه (درون ذاتی - برون ذاتی) بیشتر جنبه سوژه کتیو دارد. بعلاوه وحی بطور عمده متشکل از احکام الهی است

۱. St. Anselm (۱۰۳۴-۱۱۰۹م) اسقف اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی، متولد ایتالیا. -م.

که لازمه اش تعبد به احکام شریعت است تا وفاداری و عشق به یک شخص. [۱۶] بطور کلی این وصف درستی است از این موضوع؛ قرآن که مسلمانان بعنوان کلام قدیم خداوند قبول دارند، شامل تمام وحی نهایی او به انسان می-شود [۱۷]؛ و پیغمبر نیز چیزی جز یک بشر نیست. [۱۸] پیغامی که او دریافت داشت در آن روزهای قهرمانانه دینی و مبارزه گسترش یابنده، هنگامی که «اسلام شبیه شعار جنگی قدیم عبرانی شده بود که می گفت: «بگذارید خداوند برخیزد و بگذار دشمنان پراکنده شوند، [۱۹] راهنمایی کافی برای مسلمانان بود. در جنگ صفین هنگامی که می بایست در مورد اولین نزاع بین مسلمانان حکمیت شود، سربازان معاویه قرآن را بر سر نیزه ها کردند، و علی علیه السلام آن را چون قضاوتی صحیح محترم شمرد...*

معنی آیات مقدس قرآن همیشه روشن نیست، گرچه باها بعنوان «کتاب المبین» وصف شده است [۲۰]، ولی متأسفانه، در همه موارد این وصف و وضوح رعایت نشده است. بدین جهت شرح گفتار و کردار پیغمبر [= احادیث] با اشتیاق زیاد از اصحابی که زنده بودند گردآوری شد، و عموم مسلمانان اتفاق دارند که سندیت احادیث کمتر از قرآن نیست. بدین ترتیب کاملاً صحیح نیست بگوییم که قرآن در نزد مسلمانان یگانه کتاب منزل و تنها منبع وحی و الهام است، بلکه اجماع مسلمانان قائل به این است که قول و فعل الهام آمیز حضرت محمد نیز، بویژه در موارد تعارض بین عقل و ایمان، بمنزله تکمله و تبصره کتاب الله است.

ای. جی. ونسینگ^۱ گفته است: «عقل گرایی در اسلام با بحث در باب قضا و قدر آغاز شد.» [۲۱] در صحنه زور آزمایی های دینی مسلماً اولین برخورد بزرگ بین قدریه، که طرفداران اختیار بودند، و مخالفان آنان جبریه بوجود

* آبروی در این مورد دچار اشتباه شده است چه علی علیه السلام این موضوع را حيله ای از جانب معاویه بشمار آورده است. -م.

1. A. J. Wensinck.

آمد [۲۲]. ولی اسلام از همان آغاز بهمان اندازه که نهضتی دینی بود يك نهضت سیاسی نیز بشمار می‌رفت، یعنی تفرقه بین سیاست و دین نبود... بهر حال پذیرفتن عقل بعنوان متحدی برای ایمان سابقه‌ای قدیمتر دارد و در قرآن تکرار شده است: «بدرستی که در خلقت آسمانها و زمین و تفاوت شب و روز برای صاحبان خرد، عبرتهاست.» * [۲۳]

در دهه قبل از جنگ گذشته، حکمای الهی مسیحی اهمیت زیادی به تمایل روز افزونی دادند که «می‌خواست تمایز جدید يك وحی اجمالی و تفصیلی را جایگزین تمایز قدیمی بین شناخت طبیعی خدا و شناخت متکی به وحی سازد.» [۲۴] بعضی از نویسندگان نوع سومی بر این افزودند: «ما معتقدیم که این اکتشاف الهی در تمام نظم طبیعت و در تمام سیر تاریخی بنحوی اجمالی، و در سیر «گزیدگان» و فرزند روحانی انسان یعنی کلیسای مسیحی بطرزی تفصیلی، و در عیسی مسیح بنحوی یگانه انجام می‌پذیرد.» [۲۵] این عقیده که در آن زمان پرثمر و هیجان‌انگیز می‌نمود، اکنون بنظر می‌رسد که چیزی نیست جز تنظیم دوباره اصلی که بطور ضمنی قرن‌ها مورد قبول بوده است. در مورد اسلام اعتقاد به وحیی اجمالی و تفصیلی کاملاً با نص قرآن قابل توجیه است؛ و گفته‌هایی چون «آسمانها به شکوه خداوندی شهادت می‌دهند، و افلاک از آثار صنع اوست» [۲۶] اغلب تکرار می‌شود [۲۷]: «از جمله آیه‌های وی اینست که شما را از خاک آفریده و اینک شما انسانهایید که پراکنده‌اید. از جمله آیه‌های وی اینست که برایتان از خودتان همسر آفریده تا بدانها آرام گیرید و میان شما دوستی و مهربانی نهاد که در این برای گروهی که اندیشه می‌کنند عبرتهاست. از جمله آیه‌های وی خلقت آسمانها و زمین و اختلاف زبانها و رنگهای شماس است که در این برای جهانیان عبرتی هست. و از جمله آیه‌های وی خفتنتان در شب و روز و روزی جستنتان از کرم اوست که در این برای گروهی

* ترجمه این آیات از ترجمه آقای ابوالقاسم پاینده است. -م.

که می شنوند عبرت‌هاست. و از جمله آیه‌های وی اینست که برق را برای بیم و امید بشما می‌نمایاند و از آسمان آبی نازل می‌کند و زمین را پس از موات شدنش بدان زنده می‌کند که در این برای کسانی که خردمند هستند، عبرت‌هاست. (الروم، آیات ۱۹-۲۴)

این در باره «تمام نظم طبیعت» بود؛ در مورد «تمام سیر تباریخ» می‌فرماید:

«مگر برای آنها روشن نیست که پیش از ایشان چه نسل‌ها را که (اکنون)، در مسکن‌هایشان راه می‌روند هلاک کردیم؟ که در این برای صاحبان خرد عبرت‌هاست.» [۲۸]

اینها وحی کلی یا اجمالی هستند؛ وحی مخصوص یا تفصیلی در کلماتی چون آیات زیر خلاصه می‌شود:

«ما به تو وحی کردیم چنانکه به نوح و پیغمبران پس از او وحی کردیم و به ابراهیم و اسمعیل و یعقوب و اخلاف او و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان [نیز] وحی کردیم و داود را زبود دادیم و پیغمبرانی که حکایتشان را با تو گفته‌ایم، و پیغمبرانی که حکایتشان با تو نگفته‌ایم، و خدا باموسی سخن گفتنی داشت. پیغمبرانی [بودند] نوید آور و بیم رسان، تا مردم را پس از این پیغمبران، برضد خدا دستاویزی نباشد و خداوند نیرومند و فرزانه است. ولی خدا به آن چیزها که بتو نازل کرده گواهی می‌دهد، که به علم خویش نازل کرده است، و فرشتگان نیز گواهی می‌دهند و گواهی دادن خدا بس است.» [۲۹]

این آیات بی‌اختیار انسان را بیاد آن کلمات متعالی می‌اندازد که می‌گوید: خدا که در زمانهای مختلف و به اقسام متعدد به وساطت انبیاء به پدران ما تکلم نمود، در این ایام اخیر ما را بوسیله پسر خود مورد خطاب قرار داد. [۳۰] تعالیم مکرر و بدون شبهه قرآن در باره دو نوع وحی - قدرت خداوند که در آفرینش دیده می‌شود، و اراده خدا همانطور که به پیامبران وحی شده

است. مدت‌ها پیش از پیدایش مباحث کلامی راهی عقلی به‌حتمایق مذهبی گشود. در واقع در مورد بعضی از مسایل خاص که در زمان پیغمبر اسلام مورد بحث بودند، و مخصوصاً تعالیم مربوط به‌رستاخیز، قرآن خود شیوه استدلال را تعیین کرد.

و بلکه مشرکان شگفت دارند در اینکه بیم رسانی از خودشان به‌سویشان آمده و کافران گویند این چیزی عجیب است. چگونه وقتی مریدیم و خاك شدیم [زنده می‌شویم] این بازگشتنی دوراست؛ ما دانیم که زمین از آنها چه کم می‌کند و نزد ما نامه‌ای نگهدارنده‌است. [چنین نیست] بلکه حق را وقتی بیایدشان دروغ شمردند و در مطلبی مشوش افتادند. مگر آسمان را بالای خود نمی‌نگرند که چگونه بنایش کرده و زینتش داده‌ایم که شکاف ندارد؟ و زمین را کشیده و در آن لنگرها انداخته و در آن هر قسم گیاه نزهت افزا رویانیده‌ایم. [چنین کردیم] تا مایه بصیرت و تذکار بندگان تائب شود و از آسمان، آبی پر برکت نازل کردیم و با آن باغها برویانیدیم با دانه که درو کنند با نخلهای بلند که میوه آن روی هم چیده است که روزی بندگان است و با آب باران دیار مواتی را زنده کردیم، بیرون شدن [از گور] نیز چنین است.» [۳۱]

در آیه‌ای که جدلیون بعدی هرگز از نقاش خسته نشدند، حتی انواع جواب به گروه‌های مختلف مخالفان توصیه و پیش‌بینی شده است:

«بافرانگی و پند دادن نیکو براه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به‌طریقی که نیکوتر است مجادله کن.» [۳۲]

هنگامی که اصطلاح قرآنی «حکمة» آزادانه به‌مفهوم فلسفه بکار برده شد، این نص فیلسوفان را در کشاکش علیه کسانی که مایل به انتشار علم در توده ملت نبودند یاری کرد و «جدل»، اسم فعلی که مشتق از کلمه «جادلهم» (با آنها مجادله کن) بعدها معنی «بحث منطقی» پیدا کرد. در مورد «موعظه» بساید گفت که این روش برگزیده و عاظم بود. این آیه را می‌توان تأییدی بر وجوه سه‌گانه دلیل ارسطو فرض کرد که عبارت بودند از اثباتی، خطابی، و جدلی. [۳۳]

تفسیر قرآن بعنوان وسیله‌ای برای گسترش حوزه اعتبار بیچون و چرای آن در وهله اول متکی بر ایضاحاتی بود که پیغمبر کرده و مؤمنین بیاد می‌آوردند و یا اگر لازم می‌شد، طبق رأی و استنباط خویش بیان می‌کردند. در آغاز تفسیر ساده و مستقیم متن مقدس بوسیله صحابه و راسخان در علم انجام می‌گرفت که اطلاعات قابل اطمینانی داشتند؛ بعداً لغویان و نحویان و بالاخره متکلمانی، که حواشی یا تفاسیر آنها بر قرآن نشان دهنده مشرب فلسفی یا کلامی‌شان بود، جای آنها را گرفتند. [۳۴] و زمانی رسید که صوفیان، که می‌خواستند با آیات قرآنی عقاید صوفیانه خویش را توجیه کرده و احوال و مواجدشان را قابل قبول نشان دهند، نوع خاصی از تفسیر را بوجود آوردند. [۳۵] فیلسوفان نیز در تلاش خویش برای معطوف کردن فکر مسلمانان این سلاح پر قدرت را فراموش نکردند؛ بدین ترتیب از جمله نظر آزمایشی‌های عجیبی که قدرت فلسفی ابن سینا را نشان می‌دهد می‌توان توجیهاات نو افلاطونی او را مثال آورد که نظریه فیضانی یا صدوری آفرینش را بصورت تفسیر قرآن آورده است. [۳۶]

ولی این نوع اخیر تفسیر بیشتر به آنچه تأویل خوانده می‌شد تعلق دارد. در اوایل دوره اسلامی تفسیر و تأویل کم و بیش اصطلاحات مترادفی بودند؛ بعدها تأویل برای نامیدن تعبیری «باطنی» نقطه مقابل «ظاهری» بکار رفت. [۳۷]

نص قرآن که همیشه برای توجیه تأویل نقل می‌شود آیه پنجم سوره آل عمران می‌باشد:

«هم اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد که از آن آیاتی هستند استوار که اصل کتابند. و دیگر متشابهاتند، آنها که در دل‌هایشان خلیلی هست، از این کتاب آنچه را که متشابه است و تأویل آنرا جز خدا نداند، در طلب فتنه و بقصد تأویل پیروی می‌کنند. و آنها که در دانش ریشه دارند می‌گویند: بدان ایمان داریم، همه از پیش پروردگار ماست و جز خردمندان اندر زنگیرند.»

نکته مهمی که در مناقشه بین اهل تأویل و مخالفان آنها وجود داشت شیوه موشکافی در این آیه مشهور بود. ترجمه و یا قرائتی که داده شد عقیده

رسمی اهل تسنن را بیان می‌کند، در حالیکه شیعیان و فلاسفه آن را بنحو دیگری گرفته‌اند:

و تأویل آن را جز خدا و کسانی که در دانش ریشه دارند ندانند؛ آنها می‌گویند، بدان ایمان داریم، همه از پروردگار ماست...

طبیعی بود که می‌بایست معلوم شود چه کسانی استحقاق عنوان «راسخان در علم» را دارند. راه‌های متفاوتی که پیشنهاد می‌شد تعجب‌آور نبودند. شیعیان می‌گفتند مراد از اینگونه اشخاص امامان هستند، و تفسیر سری در دست دارند که از علی بن ابی طالب بدانها رسیده است [۳۸]؛ و فیلسوفان ادعا می‌کردند که مراد از این اشاره بخود آنها است. [۳۹]

مناقشات شدیدی که بین متکلمان صدر اسلام بوجود آمد و منجر به مجادله طولانی تلخی بین معتزله و اهل تسنن گردید، بحق توجه دانشمندانی را که علاقه داشته‌اند که از آغاز و ادامه تعارض وحی و عقل در میان مسلمانان سر در آورند، بخود جلب کرده است. در این منازعات به‌زمینه مسیحی آنها توجه کرده [۴۰]، و نقشی را که فلسفه یونانی، پس از ورود به عالم علوم و مطالعات اسلامی، در تیز ساختن سلاح‌های مشاجرات قلمی بازی کرده، معلوم داشته‌اند [۴۱]. اما همچنان بیاد داشته باشیم که اسلام تنها یک سیستم عقاید مذهبی نیست، و فقه و علم کلام همیشه برای به‌دست آوردن برتری در علوم اسلامی باهم منازعه داشتند [۴۲]. در ضمن فقه خود از کمک روش‌های فلسفی بی‌نیاز نبوده است. قبول قیاس بعنوان مستمسکی مشروع در فقه، که سابقاً بطور ضمنی در روش‌های ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰ ق/۷۶۷) و مالک بن انس (متوفی ۱۷۹ ق/۷۹۵). [۴۳] بکار گرفته شده بود، ولی برای اولین بار توسط شافعی (متوفی ۲۰۴ ق/۸۲۰) [۴۴]. بوضوح توجیه می‌گردد، فقط می‌توانست با آگاهی از روش‌های منطق ارسطویی انجام پذیرد. گرچه اشتقاق کلمه «قیاس» بعنوان

اصطلاحی فقهی از کلمه عبری «حقیقش» (*Higgish*) عموماً مورد قبول می‌باشد [۴۵]، بی‌مناسبت نیست اگر بیاد داشته باشیم که همین کلمه را برای ترجمه رساله «تحلیل آغازی» *Analytica Priora* و لفظ «برهان» را بعنوان معادلی برای «تحلیل بعدی» *Analytica Posteriora* بکار برده‌اند [۴۶]. * بهر حال دینی که فقه اولیه اسلامی به منطق یونانی و حقوق رومی دارد بنحو قانع کننده‌ای ثابت شده است [۴۷]. می‌گویند ابن مقفع (متوفی در حدود ۱۴۰ ق/ ۷۵۷) نویسنده پرکار ایرانی، آثار منطقی ارسطو را از پهلوی به عربی برگردانده است [۴۸]. اگر این گفته راست باشد مدتی قبل از ترجمه‌های مستقیم از یونانی، ابن مقفع در این راه پیشقدم بوده است [۴۹]. وی در رساله‌ای که شامل بعضی ایرادات نسبت به مکاتب قدیم فقه اسلامی است و برای خلیفه منصور عباسی تألیف کرده است [۵۰]، می‌گوید که «عقل» و «رای» (عقیده شخصی) وظیفه‌ای محدود ولی ضروری در دین دارند. هنگامی که احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱ ق/ ۸۵۵) نظر به مخالفت با آنچه او بعنوان زیاده‌رویهای حاکی از اصالت عقل معتزله محکومشان می‌کرد، قیاس را بعنوان بدعتی غیر مجاز مردود دانست، در عوض خود را مجبور دید با جمع‌آوری مقدار بی‌سابقه‌ای از احادیث پیغمبر و قبول آنهایی که سایر جسامعان حدیث مشکوک و مردود شمرده بودند، مبانی الهی و نبوی شریعت را گسترش و استحکام بخشد [۵۱]. این نمونه، و هکذا مثالهایی از این قبیل از دیگران، این نظریه را بوجود می‌آورد کسانی که در مورد وحی و مخالفت با عقل غلو می‌کنند، فقط هنگامی درمان‌وور خود موفق می‌گردند که یا حاصل مجموع وحی را افزایش دهند و یا آنچه را که دیگران می‌خواهند در حوزه عادی عقل بدانند جزو وحی بشمار آورند. حتی حنبلیان نیز بالاخره نتوانستند روش قیاسی را از کتب خویش دور نگاه دارند، و دشمن بزرگ فلاسفه، ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ق/ ۱۳۲۸) در آثاری که بقصد تبایغ

* این دو رساله ارسطو را قدماً بعنوان «انالوطیقا» بمعنی تحلیل و قیاس، و «انالوطیقای ثانی» بمعنی «برهان» ترجمه کرده‌اند. -م.

نوشته بنحوی عالی تسلط خود را به روشهای احتجاج و جدل عقلی نشان می-
دهد [۵۲].

در مطالعه برخورد وحی و عقل در اسلام، هر قدر هم کوتاه و کلی باشد،
ندیده گرفتن نوآوریهای معتزله همانقدر مضحک است که در هاملت اشاره‌ای
به شاهزاده دانمارک نشود. اما چون از روزگاری که اشتاینر [۵۳] و فن-
کرمر [۵۴] کوشیدند تا قهرمانان «عدل و توحید الهی» را بعنوان آزاد فکرائی
متهور و علمایی طرفدار مذهب اختیار نشان دهند که علیه موج بزرگ تعصب
مؤمنانی سنت گرا به مبارزه برخاسته بودند، مدتی گذشته است و تحقیقات
خوب بسیار زیادی در سالهای اخیر درباره این نهضت به چاپ رسیده، پرداختن
به جزئیات ضرورتی نخواهد داشت [۵۵]. بارها به ما گفته‌اند که این معتزله
بودند که «محنه» (با تفتیش عقاید را در مورد قدم قرآن) وارد اسلام ساختند،
و حتی قدیسی چون احمد بن حنبل نیز از تازیانه خشم آنها امان نیافت [۵۶].
«راست است که مطالعه اندک [و ناقص] در فلسفه انسان را به الحادگرایی
می‌دهد [۵۷]، و در عین حال باید گفت که غور زیاد در آن اگر بخاطر ایضاح
عقیده‌ای لغزش ناپذیر باشد تعصب و عدم تسامح بیار می‌آورد. درباره مردانی
که معتزله را برای مدتی در عالم اسلام تعالی بخشیدند، و عقاید آنان که با
حدت و شدت بدفاعشان پرداختند و ستمگرانه اجرایشان را تحمیل کردند،
گرچه مطالعات زیادی شده است، با اینهمه هنوز بررسی عوامل سیاسی و
روانی این دگرگونی عظیم موضوعیست بسیار جالب. معتزله که از سویی مواجه
بودند با زهد خشک سنت پرستان قدیمی، که از دانش جدید الورد یونانی
سخت نفرت داشتند و گاه و بیگاه شعار «بازگشت به قرآن و پیغمبر» را سر می-
دادند؛ از سوی دیگر خود را در برابر خیال پردازیهای دور و دراز غلاة شیعه
می‌یافتند که تا حد الوهیت حضرت علی پیش می‌رفتند، در ضمن گاهی نیز علیه
عیسویان معتقد به تثلیث و مانویان قائل به ثنویت، که تبلیغات فتنه انگیزشان تیشه
به ریشه مذهب توحید می‌زد، مبارزه می‌کردند. در این شرایط خطرناک معتزلیان

بخوبی می دانستند که تنها امید ایجاد قدرت و اتحاد در اسلام بسته به تدوین یک رشته عقاید منظم و عقل پسند است که در عین حال بتواند از حمایت دولت و قدرتهای دنیوی هم برخوردار باشد. معتزله، در سایه شمشیر تیز استدلال جدلی که استعمالش را از رقبای غیرمسلمان گرفته بودند، از معرکه های پرخروش بسیاری فاتحانه بیرون آمدند، ولی متأسفانه گرفتار غروری اغراق آمیز و مهلك گشتند. شاید بتوان این خطای آنان را بخشید چون بالاخره انسان و عالمان علوم دین نیز جایزالخطا هستند. هنگامی که ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ق/ ۹۳۵) در اوج قدرت فکریش جبهه معتزله را ترك گفت و خود را پیرو احمد بن حنبل [۵۸] خواند، سنت پرستان قهرمانی یافتند که با همان حربه محبوب دشمنان شان آنها را از میدان بدر می برد. این سرنگونی نهایی و کامل بود؛ و از آن پس سنیان پیروزمند می توانستند بدلخواه شکنجه دهندگان سابق خود را محاکمه کنند و از میان بردارند.

مسلم بود که معرفت ذات خداوند نکته اصلی اختلاف بین طرفین منازعه را تشکیل می داد؛ ولی تعداد زیادی موضوعات فرعی باعث می شد که آتش منازعه بی وقفه روشن باشد. بنابراین آنچه در قرآن آمده است خداوند صاحب صفات متنوع زیادی می باشد، که علاوه بر خصوصیات مسابعدالطبیعی چون قدرت مطلق^۱ و علم مطلق^۲ می توان صفات اخلاقی نظیر عدالت و رحمت و کیفیات عینی تری چون داشتن دست، چشم و صورت را نام برد:

یهودان گفته اند دست خدا بسته است. دستهایشان بسته باد، و بسزای این ناروا که گفته اند لعنت شوند [چنین نیست] بلکه دو دست [رحمت] او گشوده است و چنانکه بخواهد روزی می دهد [۵۹].

-
1. Omnipotence
 2. Omniscience.

و مطابق تعبیری در داستان نوح آمده است:

کشتی را در برابر چشمان ما و همانطور که وحی می‌کنیم بساز [۶۰].

و باز:

مشرق و مغرب مال خداست، و بهر جا رو کنید چهره اوست
نمایان. [۶۱]

خداوند صاحب عرشی است رفیع که پس از فراغت از خلقت جهان بر آن
قرار گرفت:

پروردگار شما خدای یکتاست که آسمانها و زمین را بشش روز آفریده،
آنگاه بر عرش قرار گرفت و تدبیر امور می‌کند [۶۲].

از اوایل اسلام مردم بیشتر ترجیح می‌دادند که این توصیفات را به منشی
تحت اللفظی آنها بگیرند: و این تمایل قومی که تازه از جاندار انگاری طبیعت
[= آنیمیسم] برگشته بودند قابل درک است. «می‌گفتند هنگامی که خشمگین
می‌شود، سنگین ترمی گردد و عرش زیر او چون جهاز شتر می‌نالد. عده‌ای دیگر
معتقد بودند که عرش سنگین تر می‌شود، نه خداوند. و نیز درباره اینکه هشت
فرشته یا هشت نوع فرشته عرش را حمل می‌کنند اختلاف آراء وجود
داشت [۶۳]. می‌گویند پیروان ابن کرام (متوفی ۲۵۵/ق ۸۶۹) بحث می‌کردند
که «آیا خداوند به بزرگی عرش خویش است، و یا آن به اندازه پهنای اوست؟
این حرف نسنجیده را نیز پیش کشیدند که هر قسمت او که بسا عرش تداس پیدا
می‌کند از آن بزرگتر نیست، و هیچ جای او بر آن افزونی ندارد.» [۶۴] هشام بن

حکم (متوفی حدود ۲۰۰ق/ ۸۱۶) که یکی از پیشروان معتقدان به تجسیم الهی بود، گفته است که خداوند صاحب جسمی است مشخص، وسیع، بلند و دراز، به ابعادی یکسان که هر سه بعد آن دارای يك اندازه می باشد در جایی ماوراء تمام جاها، و نور از آن ساطع است بسان شیئی خالص فلزی و یا مرواریدی گرد که از هر طرف بدرخشد، و دارای [حس] رنگ، طعم، بو و لمس می باشد [۶۵]. «عیسویت، نیز مانند یهودیت هنگامی که مواجه با توصیف مادی خداوند در کتاب مقدس شده بود، خود را مواجه با همین گرفتاری یافته بود. قدیس یوحنا دمشقی (متوفی حدود ۷۴۸م) که هنگام جوانی ندیم بزرگوار بود و بعدها بجای پدر خود عهده دار یکی از مهمترین مشاغل دیوانی اعراب یعنی مسئول بیت المال دمشق گردید [۶۶]، فصلی از کتاب خویش بنام «سبیل شاد» (در مورد اثبات جسمانیت خداوند) را به بحث در باب این مسأله تخصیص داده است. راه حلی که او پیشنهاد می کند می توانست نوشته یکی از معتزله باشد، ولی می گوید: «تمام آیات مربوط به جسمانیت خدا رموزی هستند که دارای معانی والاتری می باشند؛ چون خداوند بسیط و بی شکل است. پس باید توجه داشت که مراد از چشم و یا پلک او قدرت بینش و علم اوست نسبت به تمام اشیا که هیچ چیز از آن دور نمی ماند... چهره خدا [= وجه الله] ظهور و تجلی اوست در صانع او، چون تجلی ما بوسیله چهره ماست. و دستهای او یعنی قدرت قاهره او، زیرا بوسیله دست است که ما مفیدترین و ارزنده ترین کارهای خویش را انجام می دهیم.» [۶۷]

مسلماً خود احمد بن حنبل به اندازه مغیره بن سعید العجلی در تحت اللفظی گرفتن آیات قرآنی افراط نمی کرد، که می گفت: «اعضای ذات باری تعالی بصورت الفبا هستند، الف ساق او، با عین (چشم) او، و ها یکی دیگر از اعضای اوست.» [۶۸] اما مغیره با اعلام قاعده مشهور «بلا کیف» وسیله ای اختراع

1. St. John of Damascus, De Fide Orthodoxa

کرد که راه حل جالبی است برای منازعه بین عقل و وحی: «او که از خطرات تمایل به چپ و یاب‌ه راست آگاه بود، تعلیم می‌داد که باید قرآن و سنت را بمعنای تحت‌اللفظی آنها بگیریم و هیچ سؤالی هم نکنیم... و می‌گفت که این قاعده را باید در مورد بیانات حاکی از تجسم قرآن نیز صادق دانست مثل چهره خداوند، چشمان و دستان او، نشستن [= استواء] او بر روی عرش، و دیدار کردن مؤمنان با او در بهشت.» [۶۹] این نظر که معترف به عجز عقل بود، بعد از اینکه ابوالحسن اشعری بر آن صحنه گذاشت مقبول اهل سنت گردید؛ هر چند که همه گفته‌ای نظیر حرف ابن تیمیه را قبول نداشتند، که می‌گویند روزی بر بالای منبر مسجد دمشق گفته بود «خداوند از آسمان بر زمین می‌آید، همانطور که من اکنون پایین می‌آیم»، و از يك پله منبر پایین آمد [۷۰].

ابوالحسن اشعری تصویری که از خدا داشت، بصورت آراء زیر، خلاصه می‌کند: «ما معتقدیم که خداوند بر عرش استوار است... ما معتقدیم که خداوند صاحب دو دست است بی آنکه بپرسیم چگونه... ما معتقدیم که خداوند صاحب دو چشم است، بی آنکه بپرسیم چگونه... ما معتقدیم که خداوند صاحب چهره-ایست... ما معتقدیم که خداوند دارای علم است... ما حس شنوایی و بینایی او را قبول می‌کنیم، و مانند معتزله، جهمی و خوارج آنها را انکار نمی‌نمائیم... و ما معتقدیم که خداوند صاحب قدرت است...» [۷۱] این «تشبیه» را با «تنزیهی» که معتزله قائلند در مقابل هم قرار دهید. «خداوند جسم نیست، عین نیست، شکل نیست، گوشت نیست، خون نیست، شخص نیست، جوهر نیست، عرض نیست، و رنگ، طعم، بو، لمس، گرمی، سردی، رطوبت، خشکی، طول، عرض، عمق، وصل، فصل، حرکت، سکون و تقسیم و تجزی ندارد. و نه او دارای اجزا، اعضا، جوارح، جهات، یعنی یمین و یسار، پشت و رو، و بالا و پایین نیست... او را نمی‌توان با هیچ توصیفی که در خور مخلوقات است وصف کرد، زیرا که آنها مخلوقند، و نمی‌توان گفت که او متناهی است... حواس از درك او عاجزند، و بوسیله هیچ قیاس و تشبیهی نمی‌توان او را توصیف کرد...»

چشمها او را نمی بینند، قدرت بینایی بدو نمی رسد، وقوه مخیله و شنوایی از درك او عاجزند. او وجودیست که مثل موجودات دیگر نیست... نه لذت و یا خوشی بدو می رسد و نه درد و یا الم او را حرکت می دهد» [۷۲] چنانکه گفتیم لااقل خدای ارسطو فعل و فعالیت ارادی و مدبرانه داشت؟ و بدین جهت از فعالیت‌های انسانی آنچه نزدیکتر به این جنبه می باشد باید نزدیکترین آنها به سعادت باشد.» [۷۳] مسلمان عادی که هنگام خواندن قرآن خود را با تصویری جالب ولی بهت انگیز و گیج کننده از پروردگار مواجه می دید، جای تعجب نیست که ناچار به این تصور کشیده می شد که الهیات خاص معتزله که از حد فهم او فراتر می رفت با اصطلاح در حد «لااله» [= یعنی نفی و تنزیه] شهادتین توقف کرده است.

موضوعی که باعث شد معتزله بالاخره به نحو جبران ناپذیری مغلوب گردند عقیده غوغا انگیزشان دایر به حادث دانستن قرآن بود که آن را قدیم نمی دانستند. کاملاً درست گفته اند که عقیده آنها در این خصوص «فقط نتیجه منطقی نفی صفات ازلی یا قدیم خداوند، و هم چنین نفی هرگونه حکم ازلی الهی بود.» [۷۴] زیرا که «مکتب یونانی مآبی» با پیشینه وسیع فلسفی خود، تعالیم سنت را درباره صفات الهی... اگر عملاً متناقض وحدت اونمی دید، لااقل آن را عقیده خطرناکی می پنداشت. در اینجا دوباره بحث بر روی يك نکته یعنی کلام خداوند متمرکز می شد، و چون بعبارتی قرآن کلام اوست، در بادی امر «عامه» قائل به قدیم و نامخلوق بودن قرآن و «خاصه» قائل به خلق آن شدند و نتیجه عجیب تر این بود که مخالفان فلسفه یونانی بی آنکه متوجه باشند اعتقاد هلنیستی به لوگوس [= عقل کل، کلمه الله-م.] را تأیید می کردند. [۷۵] (در اینجا اگرچه محل بحث آن نیست، باید اضافه کرد اینکه عموماً عقیده اهل سنت نسبت به قرآن را مشابه با اعتقاد به لوگوس [۷۶] در اسلام می دانند خالی از خلط و اشتباه نیست.) گرچه طرفین برای حمایت از موضع خود دلایل عقلی اقامه کردند. ولی نه تنها بوجود آوردن يك فرضیه قابل قبول اندیشمندان، بلکه

خیلی بیشتر از آن در خطر بود. اگر می گفتند که قرآن حادث است، این خطر وجود داشت که در مرحله بعدی کسانی که آشنایی زیادی با فلسفه نوافلاطونیان داشتند ممکن بود فکر کنند که کلام الله نیز توسط مالك المقرب جبرئیل به پیغمبر وحی شده بود مانند تمام موجودات مخلوق بعلت بستگی شان به مساده دارای نقصان باشد. اگر می خواستند که وحی در محکم ترین قلعه خود تسلیم عقل نگردد، می بایست بهر قیمتی که هست «اعجاز بی نظیر قرآن» حفظ شود [۷۷]. در خود قرآن دلیل واضحی برای قدیم بودن آن نیست، گرچه تفسیرهای بسیار ماهرانه از این آیه کرده اند:

بلکه آن قرآنست مجید، در لوحی محفوظ [۷۸]

اشعری تنها کاری که می توانست برای آوردن آیات قرآنی در این باره بکند عبارت از نقل آیه ۴۰ سوره نحل بود:

سخن ما به هر چیزی، وقتی اراده وجود آن کنیم، اینست که بدو گوئیم:
باش! و وجود می یابد.

اشعری باتمسك به نکته باریکی که در این آیه نهفته است، بحث کلامی فوق العاده استادانه ای برمی انگیزد. «اگر قرآن حادث می بود، خداوند خطاب به آن می گفت «باش» ولی قرآن کلام اوست، و ممکن نیست که کلام خداوند مورد خطاب قرار گیرد. زیرا که لازمه این امر کلام دومی است، و ما مجبوریم در باره این کلام دوم و رابطه اش با کلام سوم همان حرف را بزنیم که در مورد کلام اول و رابطه اش با دوم زده ایم. واضح است که لازمه این کار يك رشته کلامهای بی پایانست - که صحیح نیست. و اگر این صحیح نباشد، حادث بودن قرآن نیز

درست نیست.» [۷۹] کتاب منزل از این حیث نتوانست کمکی بکند، در صورتی که معلوم شد خود پیغمبر که وحی بر او شده بود می‌توانست، لا اقل برای کسانی که سمع قبول داشتند بیشتر راهگشا باشد. در حالی که «احادیث عامه هیچ اثری از مباحثات مربوط به قرآن و کلام الله دربر ندارد» [۸۰] لا اقل از اوایل قرن سوم هجری حدیثی بین مردم رایج بود که می‌گفت: «قرآن کلام الله است. نه خالق است نه مخلوق، و هر کس غیر از این گوید کافرست.» نوع دیگری از این حدیث از قول پیغمبر می‌گوید: «هر چیز که در آسمانها و زمین و یا بین آنهاست مخلوق است، جز خدا و قرآن. زیرا آن کلام خداست: از او برخاسته و بدو باز خواهد گشت.» [۸۱]

در رساله‌ای ضد معتزلی بقلم دانشمند حنبلی ضیاء الدین مقدسی (۵۶۹-۶۴۳ق/۱۱۷۴-۱۲۴۵)، که در حدود سال ۶۳۵ق/۱۲۳۲ تألیف یافته و اخیراً کشف شده است، چند روایت مختلف درباره تواتر این حدیث آمده است؛ ولی هیچکدام آن را حدیثی صحیح (یا موثق) نمی‌دانند. [۸۲] يك روایت آن را به‌علی منسوب می‌دانند، و دیگری به‌عبدالله بن عباس (متوفی حدود ۷۰ق/۶۸۹)؛ در صورتی که بنا به سومین اسناد که مجموعاً موثق است [۸۳] عمر بن دینار مکی (متوفی ۱۲۵ق/۷۴۲ و یا ۱۲۶/۷۴۳) گفته است: «شیوخ ما از هفتاد سال به این طرف همیشه می‌گفتند، «قرآن کلام خداوندست؛ از او برخاسته و بدو باز خواهد گشت.» این گفته باعث شد که عقیده قدیم بودن قرآن بطور عجیبی گسترش یابد. به‌راز نزول یکبارۀ تمامی وحی الهی به پیغمبر در خود قرآن سوره ۴۴، آیه ۲ اشاره رفته است:

قسم به این کتاب روشن، که ما آن را در شبی مبارك نازل کرده‌ایم.

این آیه را با آیه ۸۶ سوره اسری مقایسه می‌کردند:

اگر بخواهیم، آنچه را به تو وحی کرده ایم بازپس می گیریم.

مشهور است که حضرت محمد گفته است (و ابن باجه متوفی ۲۷۳ق/۸۸۶ از محدثان اوایل و صاحبان کتب سته تنها کسی است که این حدیث را در سنن خویش آورده است): «کتاب خداوند در یک شب خواهد رفت، و صبح مردم خواهند دید که يك آیه آن هم باقی نیست، نه بر روی زمین و نه در دل‌های مسلمین.» [۸۴] شرایطی که همراه این فاجعه خواهد بود در يك پیشگویی منسوب به عبدالله بن مسعود (متوفی ۳۲ق/۸۵۳ و یا ۳۳ق/۸۵۴) شرح داده شده است: «بهنگام شب بادی سرخ رنگ از طرف سوریه بسوی مردم وزیدن خواهد گرفت، و يك آیه هم باقی نخواهد ماند نه در مصاحف، نه در دل‌های مردمان.»

هنگامی که مسلم گشت که قرآن کلام خداست و مخلوق نیست، هنوز می-بایست معین گردد آیا نسخه‌های قرآن در دست مردم و قرائت آن بر زبان مردم نیز قدیم است یا نه؟ کلام اسلامی هیچ نکته‌ای را، که محتمل و قابل طرح بنظر می‌آمد، نکاویده نگذاشته است. حنبلیان طبعاً نظری افراطی در پیش گرفتند، و گفتند: نه تنها کلمات و اصوات قرآن قدیم است، و حتی قرائت آن نیز مخلوق نمی‌باشد [۸۵]، بلکه صفحاتی که بر رویش نوشته شد و جلد آن نیز چنین هستند [۸۶]. ابن تیمیه معما را چنین حل کرد که گفت درست نیست فرض کرد که کلام الله با صادر شدن از خداوند، از ذات او دوری کرده و در دیگری جای گرفته است؛ هنگامی که قرآن خوانده می‌شود، صدا صدای قاری است و لفظ لفظ خداوند [۸۷]. در کتابی موسوم به الوصیه و منسوب به ابوحنیفه، که ونسینک آن را از آثار نیمه اول قرن سوم هجری (نهم میلادی) می‌داند [۸۸]، نظر متعادلتری بیان شده است: «ما معترفیم که قرآن کلام خداوند، قدیم، وحی و الهام اومی باشد، ولی او نیست، گرچه غیر از او هم نیست، ولی صفت حقانی او، در حالی که در نسخه‌ها نوشته شده، بر زبانها نقل گشته، در سینه‌ها حفظ شده است، در عین حال در آنها نیست. مرکب، کاغذ و کتاب همه مخلوقند زیرا

پرداخته بشرند. اما از سوی دیگر کلام خداوند مخلوق نیست، زیرا که نوشته، حروف، کلمات و آیات تجلیات قرآن هستند بخاطر احتیاجات انسانی. از سوی دیگر کلام خداوند قائم بذات خویش است، و معانی آن بوسیله این چیزها مفهوم می‌گردد [۸۹]. اعتقادنامه‌ای که الفقه‌الاکبر (الثانی*) خوانده می‌شود و ظاهراً به قرن چهارم هجری (دهم میلادی) تعلق دارد [۹۰]، آنچه را که نظریه اکثریت اهل سنت گردید بوضوح و ایجاز بیان می‌کند: «تلاوت ما، نوشتن ما و خواندن ما قرآن را حادث است، در حالی که خود قرآن قدیم می‌باشد.» [۹۱]

هنگامی که این کلمات نوشته می‌شد مجادله متألهان مدتی بود که پایان یافته بود، گرچه عادت زور آزمایی ظاهری با بدعت‌های قدیم تا به امروز ادامه یافته است. شکاف بین تشیع و تسنن هرگز نمی‌توانست از میان برود. ولی فرق سنی پس از از میان بردن اختلافات داخلی خویش، می‌توانستند به منازعه با فلسفه برخیزند. این کشاکش بمدت سه قرن دیگر تیزترین اذهان عالم اسلام را بخود مشغول داشت: در میان فحول و فوارس این میدان، مشاهیری چون ابن سینا، غزالی، ابن باجه و ابن رشد وجود داشتند؛ و کتاب‌های مستدل چون تهافت و تهافت‌التهافت، حریفانه در برابر یکدیگر ایستادند. در این میان رزم آور دیگری به عزم حفظ حریم روح و فکر اسلام وارد صحنه شد، که در آغاز توجه معدودی را بخود جلب کرد ولی مقدر بود که عاقبت توفیق و توافق بزرگی میان موضوعات اصلی مورد منازعه برقرار سازد؛ بدین ترتیب بالاخره دنیای اسلام که بدعت‌های مختلف گرفتار تفرقه‌اش ساخته بود به حالت صلح درآمد، صلحی که فقط پرخاشگریهای زود رنجانی که نمی‌توانستند هم‌رنگ جماعت شوند آن را بهم می‌زد. این جماعت صلح طلب صوفیان بودند.

* در مقدمه کتاب شواذق الالهام تألیف لاهیجی بطور تفصیل در باب کلام بحث کرده است و اصولاً گفته است کلام را فقه اکبر نامیدند در برابر فقه اصغر که احکام تشریحی باشد.

اما مردم همیشه نمی‌توانستند خود را تنها با دوشق قانع کنند - یعنی ایمان به خداوند با قبول متعبدانه و تصدیق بلا تصور آنچه در قرآن آمده، و یا چون مگسی سرگشته، در تار عنکبوت‌های باریک قیاس و برهان گرفتار شدن. در هر مذهبی، هر قدر هم که یا تعالیم اساسی آن نامعقول باشد یا بعدها بصورت عقل پسند درآمده باشد، زمانی می‌رسد که روح انسانی مشتاق اطلاع مشخصی از پروردگار خویش می‌گردد. «خدایی که کاملاً در دایره فهم ما نگنجد، خدایی نیست که به تجربه حسی درآید، و از سوی دیگر خدایی که مطلقاً غیر قابل درک است نمی‌تواند مورد محبت و اعتماد ما باشد.» [۹۲] خداوند آن چنانکه به پیغمبر اکرم وحی شده است در نظر اول بطرز غیر قابل درکی خارج از جهان مادی می‌نماید؛ «صفات عمده خداوند در قرآن عبارتند از مطلق بودن او، و فعال مایشاء بودنش بی آنکه تابع هیچ‌یک از قوانین انسانی باشد.» [۹۳] اولین نسل مسلمانان پرهیزکار بیش از حد گرفتار ترس از آتش دوزخ و «وحشت از روزی (بودند) که قلبها و چشمانشان بیرون آورده شوند» [۹۴]، تا بتوانند امید داشته باشند که فرمانروای مطلق کائنات ممکن است خود را با عشق و محبت به بندگان بیمقدار و ناتوان خویش متجلی سازد. ولی بتدریج زمانی فرا رسید، که مسلمانان، شاید بر اثر نفوذ مسیحیان، بطرز روز افزونی متوجه آیاتی از قرآن شدند که رفتار خداوند را بصورتی کمتر ترسناک نشان می‌دادند:

و اگر بندگانم مرا از تو پرسند، من نزدیک هستم و چون صاحب‌دعا مرا بخواند دعای او را اجابت می‌کنم، پس استجابت به من آورند و به من مؤمن باشند [۹۵].

بدین ترتیب از اوایل قرن هشتم میلادی به بعد، صوفیان اولیه با جرأت از مصاحبت با خداوند و صحبت خداوند با ایشان دم زدند. «این دو از صفات

آشنای حق است: که از مردم دوری گزیند، و از تنهایی و خلوت شاد گردد. هنگامی که در خانه‌ای تازیکست چون چراغی بیند، آن را دوست ندارد؛ او در خویش را می‌بندد و پرده را می‌افکند و بادل خود خلوت می‌کند. او به قرب خدای خویش آشنایی پیدا می‌کند، و به او نزدیک می‌شود و از مصاحبت پنهانی با او دلشاد می‌گردد: او خود را از هر مصاحبی که ممکن است بیاید و خلوتش را بهم بزند می‌رهاند. بلی، او که از درخشیدن خورشید اگر نورش به هنگام نماز بر روی او بیفتد ناراحت می‌شود؛ مجالست با مردم دیگر برایش سخت است چون او را خسته می‌کنند؛ مصاحبت و دیدار آنها برایش غم است و اتلاف وقت. ولی چون شب او را در تاریکی خویش فرومی‌برد و چشمان همه بخواب می‌روند، هنگامی که هر لحظه‌ای آرامش می‌یابد و حواس تمام چیزها سکون می‌گیرد، او باغم خویش تنهاست، و ناراحتیش خود نمایی می‌کند. آه‌هایش به سرعت بالا می‌گیرند، و مدتی طولانی مویه و ناله می‌کند، و اجرای آنچه را که انتظارش به او وعده داده، و احسان و محبت مشفقانه‌ای که خداوند سابقاً بدو بذل فرموده، خواستار می‌گردد. آنگاه قسمتی از خواسته‌اش برآورده می‌شود [۹۶]. بالاخره روزی فرا رسد که حلاج (متوفی ۳۰۹/ق ۹۲۲) جرأت یافت تا بگوید که آگاهی مستقیم او از خداوند، برایش هم مبرهن ترست از وحی و هم از عقل [۹۷]:

لم یبق بینی و بین الحق تبیانی	ولا دلیل ولا آیات برهانی
هذا تجلی طلوع الحق نائرة	قد از هرت فی تلالیها بسطان
لا یعرف الحق الامن يعرفه	لا یعرف القدمی المحدث الفانی
لا یتدل علی الباری بصنعتہ	رایتم حدثاً ینبی عن ازمان
کان الدلیل له منه الیه به	من شاهد الحق فی تنزیل فرقان
کان الدلیل له منه به وله	حقاً و جد ناه بل علماً بتبیان

هَذَا وَجُودِي وَتَشْرِيحِي وَمُعْتَقَدِي هَذَا تَوْحِيدٌ تَوْحِيدٍ وَ اِيْمَانِي
هَذَا عِبَارَةٌ اَهْلِ الْاِنْفِرَادِ بِيْهِ ذُوِي الْمَعَارِفِ فِي سِرِّ وَ اِعْلَانِ
هَذَا وَجُودٌ وَجُودِ الْوَاجِدِيْنَ لَهُ بَنِي التَّجَانِسِ اَصْحَابِي وَ خُلَاَنِي

دیگر بین من و حق توضیحی منطقی و بسا دلیل و آیات برهانی وجود ندارد.

این تجلی طلوع خورشید حق است که در تابش خویش بسا دلیلی بس روشن بیرون آمده است.

حق را کسی جز آنکه خداوند خویش را بدو نموده نمی‌شناسد،
و قدیم را موجودی فانی و محدث نمی‌تواند بشناسد.

باری تعالی را نمی‌توان با آثار صنع او استدلال کرد.

آیا می‌توان زمان بی‌پایان را در ظرفی از زمان ریخت؟

دلیل او، به او، از او، هموست

برای کسی که حق را در تنزیل (قرآن) درک کرده باشد.

خود از وجود او می‌توان به وجود او راه برد

ما خود به این حقیقت رسیده‌ایم یا بلکه‌اش در قرآن یافته‌ایم.

این وجود من، تعبیر و اعتقاد منست،

این اساس توحید و ایمان منست.

که خدایی جز او نیست و شریکی در عظمت بی‌همتا و جبروت مبرهن

او سهم نیست.*

این عبارت اهل توحید و صاحبان معرفت درباره‌ اوست، چه در پنهان

* آرزوی این شعر را از روی چاپ قدیمتری از کتاب التَّوْحِيدُ کلاباذی ترجمه می‌کند که بسا چاپ این اثر توسط دکتر عبدالحلیم محمود (قاهره ۱۹۶۵) تفاوت‌هایی دارد، مثلاً این بیت در چاپ اخیر نیست.

وچه آشکارا.

این وجد صاحبان وجد اورا به یکدیگر می پیوندد و تجانسی بین دو ستار و یاران من ایجاد می کند.

درست است که حلاج بخاطر دم زدن از اتصال و اتحاد خود با معشوق الهی زندگی خود را فدا کرد، ولی در تجربه متعالی او هر روز دسته های بیشتری از مسلمانان سهیم می گشتند. آنان که هم از جدل و هم از تعالیم جزمی خسته شده بودند، جرأت کرده رهسپار «پرواز يك فرد واحد بسوی آن واحد فرد» [۹۸] می شدند که در عین خطرناکی شیرین بوده شهادت چنان گروه انبوهی از شهیدان را نمی توان نادیده گرفت. عاقبت نیز آن شافعی شافعیان، آن اشعری اشعریان حجة الاسلام محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵/ق/۱۱۱۱)، پس از آزمودن تمام راههای رستگاری از مشاجرات فقها و علما و موشکافیهای فلاسفه روی گرداند. «من که آنگاه از بیچارگی خویش بودم کاملاً تسلیم گشته، چون مردی که در منتهای آلام مفری ندارد، خود را بخدا سپردم. خداوند جوابم گفت و بر من آسان ساخت تا پشت پا بر شهرت، ثروت، و زن و فرزند و دوستان بزنم.» [۹۹] هنگامی که غزالی از ریاضت زاهدان که صوفیه توصیه می کردند تا آخر زندگی پیروی کرد، او نیز روشنی معجزه آسای دل را که اولیا از آن سخن گفته بودند درك کرد [۱۰۰]، و مصرانه از تمام کسانی که پیروش بودند خواست تا با او در سلوك دشوار در راه وحدت با خدا، همراهی کنند: [۱۰۱]

مَوَاجِدٌ حَقٌّ أَوْجَدَ الْحَقَّ كُلَّهَا
وَإِنَّ عَجْزَتَ عَنْهَا فَهَوْمَ الْآكَابِرِ
در وجد حقیقت است

چون حقیقت همیشه جلوه گر خواهد بود
 حتی اگر بزرگترین فکرها
 در درك این راز ناموفق گردد.

حواشی

۱. یکی از مزایای عمده این دو کتاب، که در واقع راه گشای مطالعه در این زمینه می-باشند، اینست که هر يك فهرست سودمندی از منابع لازم برای دانش پژوهان دارند.
2. E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, p. 95.
3. Plato, *Laws*, 885^b Benjamin Jowett از افلاطون
۴. ایضاً، ۸۸۷^c.
۵. ایضاً، ۸۲^a.
۶. ارسطو، ما بعد الطبیعه، ۱۰۷۳^a.
۷. افلاطون، رساله تیمائوس، ۲۸^c.
۸. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ۱۱۷۸^b (ترجمه انگلیسی W.D. Ross).
9. J. Baillie, *Our Knowledge of God*, p. 119.
۱۰. ایضاً، ۱۲۰.
۱۱. ایضاً، ۱۲۳.
12. J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, I.p. 52.
13. Harnack, *History of Dogma*, II, p. 228.
14. Tertullian, *On Prescription against Heretics*, ch. z.
15. H. M. Gwatkin, *The Knowledge of God and its Historical Development*, I, p. 39
16. William Temple, in *Revelation* (ed. J. Baillie and Hush Martin) p. 117.
۱۷. مثلاً نگاه کنید به اسلام نوشته آلفرد گیوم، A. Guillaume، ص ۶۳.
۱۸. قرآن سوره سوم، آیه ۱۳۸.
۱۹. گواتکین، اثر فوق الذکر، ص ۱۵۵.
۲۰. قرآن، سوره ۱۲، آیه ۱، سوره ۲۶، آیه ۱، سوره ۲۸، آیه اول و غیره.
21. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*, p. 53.

۲۲. مخصوصاً نگاه کنید به جبر و تفویض در حدود اسلام.
W. M. Wall, *Free Will and Predestination in Early Islam*.
۲۳. قرآن، سوره سوم، آیه ۱۸۷.
24. J. Baillie, *Revelation*, p. XVIII.
25. W. M. Horton in *Revelation*, p. 254.
۲۶. مزامیر ۱۹، آیه اول.
۲۷. قرآن، سوره سی ام، آیةهای ۱۹-۲۴.
۲۸. قرآن، سوره بیستم، آیه ۱۲۸.
۲۹. قرآن، سوره چهارم، آیةهای ۳-۱۶۲.
۳۰. عبرانیان- اول- آیةهای اول و دوم.
۳۱. قرآن، سوره اول، آیةهای دوم تا دوازده.
۳۲. قرآن، سوره ۱۶، آیه ۱۲۶، در مورد استفاده‌ای که ابن رشد از این آیه کرده تا فرضیه خود را در مورد سه نوع بحث اثبات کند، نگاه کنید به فصل‌المقال (چاپ کوتیه)، ص ۸.
۳۳. نگاه کنید به:
- S. Van den Bergh, Averroes, *Tabafut al-Tabafut*, II, p. I.
۳۴. نگاه کنید به:
- I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranuslegung*.
۳۵. تفاسیر صوفیانه زیادی بر قرآن نوشته شده که از آن میان می‌توان سهل بن عبدالله- تستری، سلمی و قشیری را نام برد. تحقیق انتقادی کاملی از این تفاسیر هنوز انجام نشده است.
۳۶. مخصوصاً رجوع کنید به تفسیر الصمدیهی او.
۳۷. نگاه کنید به مقاله R. Paret در دایرةالمعارف اسلامی، ج ۴، ص ۴-۷۰۳.
۳۸. اسلام اثر H. A. R. Gibb، ص ۱۲۲، مخصوصاً اسماعیلیه از این ادعا بهره زیادی گرفتند.
۳۹. ابن رشد، فصل‌المقال، ص ۱۱-۱۰.
۴۰. مخصوصاً در نوشته‌های سویتمن، گارده و انواتی که ذکرشان قبلاً آمده است.
۴۱. سویتمن، اثر مذکور، ج ۱، ص ۸۲-۹۲.
۴۲. فن گرونهام، اسلام، ص ۱۱۳.
۴۳. گلدتسیهر در دایرةالمعارف اسلام، ج ۲، ص ۱۰۳.
۴۴. A. J. Wensinck در دایرةالمعارف اسلام، ج ۲، ص ۱۰۵۲.

45. W. Bocher, *Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung*, p. 44.

۴۶. بروکلمان تاریخ ادبیات عرب، ضمیمه اول، ۳۷۰-۳۷۶:

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*.

47. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, pp. 99-100.

۴۸. بروکلمان، تاریخ ادبیات عرب، ضمیمه اول، ص ۲۳۵.

۴۹. ابن بطریق در حدود سال ۸۱۵/۲۰۰، و ابن نعیمه حدود ۸۳۵/۲۲۰ نشو و نمایا داشتند. حنین بن اسحاق در ۸۷۳/۲۶۰، اسحاق بن حنین در ۸۳۵/۲۹۸. قسطنطنیه- لوقا در ۹۱۲/۳۰۰ وفات یافتند.

۵۰. در رساله فی الصحابه ی خود: نگاه کنید به شاخت، کتاب مذکور در فوق، ص ۱۰۲.

۵۱. نگاه کنید به مقاله گلدتسیهر در دایرةالمعادف اسلام، یکم، ص ۱۸۹.

۵۲. رجوع کنید به سیر فقه اسلامی، اثر مک دونالد، ص ۸-۴۷۰.

D. B. Macdonald, *Development of Moslem Theology*.

۵۳. Steiner در معتزله فرقه آزادفکران در اسلام، لیبزیگ ۱۸۶۵.

Die Mu'taziliten Oder die Freidenker in Islam.

۵۴. فون کرمر در تاریخ تطویر اسلامی، لیبزیگ ۱۸۶۸.

Geschichte der herrschenden Ideen des Islams.

۵۵. کتابنامه خوبی در این باره توسط نوبرگ H. S. Nyberg در دایرةالمعادف اسلام، ج ۳، ۳-۷۹۲ داده شده است.

۵۶. رجوع کنید به احمد بن حنبل و معنه اثر پاتن:

W. M. Patton, *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*.

57. Bacon, *Essays*, XVI.

۵۸. در الابانه عن اصول الدیانة ای او؛ نگاه کنید به گارده - انواتسی، اثر فوق الذکر، ص ۱۴۳.

۵۹. قرآن، سوره پنجم، ۶۹، مقایسه کنید با سوره سوم، آیه ۶۶، سوره سی و چهارم، آیه ۸۳، سوره سی و هشتم آیه ۷۵، سوره هشتم آیه ۱۰، سوره پنجاه و هفتم آیه اول و ۲۹.

۶۰. قرآن، سوره یازده، آیه ۳۹، مقایسه کنید با سوره بیستم آیه ۳۹، سوره بیست و سوم، آیه ۲۷، سوره پنجاه و دوم، آیه ۴۸، سوره پنجاه و چهارم، آیه ۱۴.

۶۱. قرآن، سوره دوم، آیه ۱۰۹، مقایسه کنید با سوره سوم، آیه ۲۷۱، چهارم ۵۲، بیست و هشتم ۸۸، پنجاه و پنجم ۲۷.

۶۲. قرآن، دهم، آیه ۳، مقایسه کنید با سوره هفتم، آیه ۵۲، سیزدهم آیه ۲، بیستم آیه ۴،

بیست و پنجم آیه ۶۰، سی و دوم آیه ۳، پنجاه و هفتم آیه ۴.

63. A. S. Tritton, *Muslim Theology*, p. 48.

۶۴. سویتمن، اثر فوق‌الذکر، ج ۲، ص ۳۰.

۶۵. ونسینک در اعتقاد مسلمانان، ص ۸-۶۷، که ترجمه بخشی از مقالات الاسلامیین اثر اشعری را آورده است.

A. J. Wensinck, *The Muslim Creed*.

66. P. Hitti, *History of the Arabs*, p. 246.

67. John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* (tr. S. D. F. Salmond), p. 13.

۶۸. سویتمن، اثر مذکور، ج ۲، ص ۳۰؛ مقایسه کنید با تریتون، اثر مذکور، ص ۲۴.

۶۹. ونسینک، اثر مذکور، ص ۶۸.

۷۰. مقاله Moh. Ben Cheneb در دایرةالمعارف اسلام، ج ۲، ص ۴۲۲.

۷۱. در الابانه، نقل شده توسط مک کارتی در فقه اشعری، ص ۸-۲۳۷.

۷۲. ونسینک، اثر فوق، ص ۷۳.

۷۳. ایضاً.

۷۴. ونسینک، اثر فوق، ص ۷۷؛ مقایسه کنید با سویتمن، اثر مذکور، ج ۲، ص ۱۱۷.

۷۵. گیب، پیروان محمد، ص ۲-۱۱۱.

۷۶. مثلاً نگاه کنید به مقدمه قرآن از بل R. Bell, *Introduction to the Qur'an*.

ص ۳۷؛ در مورد بحثی عمیق تر نگاه کنید به سویتمن، اثر فوق، ج ۲، ص ۱۱۹.

۷۷. در مورد عقیده درباره «اعجاز» نگاه کنید به کتاب گارده - انواتی، ص ۴۱.

۷۸. قرآن، سوره هشتاد و پنج، آیه ۲۲.

۷۹. مک کارتی، اثر فوق، ص ۲۱ و ۲۰.

۸۰. ونسینک، اثر فوق، ص ۱۸۶.

۸۱. نگاه کنید به اللئالی المصنوعة از سیوطی، ج اول، ص ۴.

۸۲. اختصای القرآن بعوده الی الرحیم الرحمان، نسخه منحصر بفرد در کتابخانه

چسترییتی.

۸۳. مقایسه کنید با سیوطی، اثر مذکور، ج ۱، ص ۸.

۸۴. نگاه کنید به ابن باجه، السنن.

۸۵. شافعی نیز با این نظر موافق بود، نگاه کنید به سویتمن، اثر فوق، ج ۲، ص ۱۱۷.

۸۶. نگاه کنید به تریتون، اثر فوق، ص ۱۰۵.

۸۷. در فتوایی که در مجموعه الرسائل والمسائل ابن تیمیة داده شده است (چاپ رشیدرضا)،

ج ۲، ص ۱۳۱ تا ۱۴۵.

٨٨. ونسينك، اثر فوق، ص ١٨٧.
٨٩. ايضاً، ص ١٢٧.
٩٥. ايضاً، ص ٢٤٦.
٩١. ايضاً، ص ١٨٩.
92. G. Galloway, *Faith and Reason in Revelation*, p. 86.
٩٣. ونسينك، اثر فوق، ص ٨٤.
٩٤. قرآن، سورة بيست و چهار، آيه ٣٧.
٩٥. قرآن، سورة دوم، آيه ١٨٢.
٩٦. ابوسعيد الخراز، كتاب الصدق (ترجمه آربري بانگليسي به نام *The Book of Truthfulness*، ص ٤٨).
٩٧. كلابازي، التعرف لمذهب اهل التصوف. تصحيح عبدالحميد محمود، قاهره، ١٩٦٥، ص ٦٥-٦٤. ترجمه آربري بانگليسي بنام *The Doctrine of The Sufis* ص ٩-٤٨.
98. Plotinus, *Enneads*, V. 12.
99. R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Islam*, p. 41.
١٥٥. ايضاً، ص ٤-٤٣.
١٥١. كلابازي، ص ١٣٦.

فصل دوم

«حکمت برای هر مسلمان بمنزله شتر است ره گم کرده؛ هر جا که آن را می‌یابد می‌گیرد و اهمیتی نمی‌دهد که از کجا آمده است.» فلاسفه اسلامی، مانند متکلمان مشکلی نداشتند که احادیث و اخبار و روایات را بیابند و از آنها برای توجیه آرای خویش استفاده نمایند [۱]. یکسان انگاری عقل و فلسفه ساده‌ترین قدمی بود که می‌شد برداشت، و بدین جهت ما نباید تعجب کنیم از اینکه کنندی (متوفی حدود ۲۵۶ ق/ ۸۷۰) نامه مشهور خود را به خلیفه المعتصم با دفاعی پر شور از فن خویش آغاز می‌کند - بالاخره محدثان، فقها و متکلمان نیز عادت داشتند چنین کنند [۲]. «عالیترین و شریفترین فنون بشری فلسفه است، که می‌توان آن را چنین تعریف کرد: علم به حقیقت اشیاء، در حد طاقت بشری». [۳] بدین ترتیب اولین فلاسفه اسلامی توانستند با استفاده از حدیثی منسوب به پیغمبر شیواترین ستایشی را که در اسلام درباره متفکران قدیم نوشته شده به رشته تحریر آوردند. «بدین جهت بر ما واجب است که تشکرات بیحد خود را به کسانی که حتی مختصری از حقیقت را بر ما معلوم داشته‌اند تقدیم کنیم، و کسانی که مقدار زیادتری را معلوم داشته‌اند جای خود دارند. آنها ما را در حاصل اندیشه‌های خویش سهیم کرده‌اند، و با فراهم کردن مقدماتی که راه وصول به حقیقت را برای ما هموار ساخته است رسیدن ما را به هدفهای پنهان و واقعی

آسان کرده‌اند... ما باید نه از تحسین حقیقت و نه قبول آن، شرم داشته باشیم، از هر منبعی که باشد، و حتی اگر از مال واقوامی دور دست باشد که با ما بیگانه‌اند. برای جوینده حقیقت هیچ چیزی مطلوب‌تر از خود حقیقت نیست. حقیقت را نباید هرگز کم ارزش انگاشت، و یا کسی را که ابلاغ و بیانش می‌کند خوار شمرد. حقیقت هرگز کسی را کم ارزش نساخته، بلکه برشرف شخص افزوده است.» [۴]

به نظر کنندی حقیقت عبارت است از بازگو کردن درست آنچه افلاطون، ارسطو و دیگر متفکران یونانی در روشن شدنش رنج برده‌اند، و سپس «کامل ساختن آنچه قدما بخوبی بیان نکرده‌اند مطابق عادات زبان و رسوم زمان ما تا آنجا که برایمان میسر است.» [۵] چون فلاسفه یونانی، که ترجمه آثارشان به میزان زیاد در دسترس بوده است [۶]، به او آموخته بودند که وحدت الهی، و رفتن در پی حقیقت، و «اکتساب تمام آن چیزها در واقع اساس پیامی است که پیامبران راستین از جانب خداوند برای ما آورده‌اند.» [۷] کندی هیچگونه شکلی نداشت در اینکه می‌توان بین یافته‌های فلاسفه یونانی و تنزیلات قرآنی هماهنگی کاملی ایجاد کرد، فقط این کار مستلزم حسن نیت و تحقیق صبورانه است. مثلاً بخاطر همین منظور بوده که او متعهد شد تا برای شاگردانش احمد بن معتصم معنی آیه زیر را توجیه نماید، (قرآن، سوره ۴۵، آیه ۵):

وستارگان و درختان سجده می‌کنند.

«به جان خود سوگند می‌خورم که گفته پیغمبر راستین، و پیامی که از سوی پروردگار توانا آورده تمام آن چیز است که می‌توان به مدد تعقل از آن اطمینان یافت، و هیچ کس جز آنکه محروم از عقل است منکرش نخواهد بود.» [۸] در اساس این قول مسأله‌ای لغوی بود؛ کلمه «یسجدان» را می‌توان به معنی «اطاعت» گرفت - و اشعار معتبر عربی نیز در تأیید آن نقل کرد. ولی البته در مورد

ستارگان و درختان معلوم است که سه منظور معنی خاص کلمه یعنی «سجده در نماز» نیست. با این ملاحظه کنندی به بحثی درباره طبیعت و وظیفه ستارگان و اینکه بعنوان عالی فعال در نگاهداری حیات بر روی کره ارض فرمان خدا را گردن نهادند، می رسد. با استفاده از یک قیاس ماهرانه کنندی نشان می دهد که نظام ستارگان یک ارگانسیم زنده و ذیشعور می باشد، سپس از این مطالب به موضوع آشنایی می پردازد که انسان به عنوان عالم صغیر چون آینه ای عالم کبیر را در خود منعکس می سازد. [۹]

یکی از جالبترین رسالات تازه کشف شده کنندی فهرستی است که او از آثار ارسطو ترتیب داده است. رساله مزبور نشان دهنده تقریباً اطلاعی کامل و مفصل بسا محتویات مجموع آثار ارسطوست؛ و قابل توجه است که عناوین رسالات به شیوه ای که کاملاً متفاوت از رویه فیلسوفان بعدی است به عربی ترجمه شده است. نکته قابل توجه دیگر اینکه اشاره ای به رساله معروف به اولوجیا نشده، در صورتی که اغلب منابع حکایت از این می کنند که کنندی در ترجمه این مجموعه نوافلاطونی بقلم ناعمه تجدیدنظر کرده است [۱۰]. در این فهرست به بحثی است درباره علوم می که فیلسوفان احتیاج به مطالعه آنها دارند، و عده شان زیاد است و لازمه فراگیریشان زحمت فراوان. برعکس علوم می هستند که خداوند فقط به پیغمبران خود می بخشد و آنها صاحبان این علومند «بی آنکه جسبت وجو، سعی یا تحقیق و یا صرف وقت کنند، بلکه بنا به اراده متعالی او بدانها می رسند تا روحشان با الهام و پیغام او تزکیه گردد و امداد خداوند، روشنگر راهشان باشد.» [۱۱] کنندی بعنوان مثالی از علم خارق العاده ای که در دسترس پیغمبرانست و آنها را قادر به حل فوری مسائل مشکل می سازد سوالی را ذکر می کند که مشرکان از حضرت محمد کردند و او با وحی الهی به آنها جواب داد:

گویید: استخوانهای پوسیده را کی زنده می کنند؟

بگو همانکه اول بار آن را ایجاد کرده [دوباره] زنده اش می کند و او به همه مخلوقات داناست.

همانکه برای شما از درخت سبز آتشی پدید کرد که از آن می افروزید. مگر آنکه آسمانها و زمین را آفرید نمی تواند مانند آن بیافریند، بلی، و او آفریدگار داناست.

کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط اینست که بدو بگوید: باش تا وجود یابد [۱۲].

این لحظه پرسعادت در طلیعه فلسفه اسلامی بود. از لحاظ عقلی برای کندی قبول چنان عقاید قرآنی درباره خلقت عالم از عدم، و معاد جسمانی مسأله مشکلی نبود [۱۳]. در صورتی که همین موضوعات برای متفکران بعدی مشکلات زیادی را در بر داشت. حقیقت، این غایت القصوای جست و جویهای انسان، واحد و یگانه است؛ و تنها حکیمان پس از مطالعه و رنج فراوان به ساختش راه می یابند، در حالی که پیغمبر آن را بایک بارقه وحی درک می کرد. کندی وقتی اینها را نوشت نهضت معتزله هنوز در اوج خود بود، و بنظر می رسد که او عقاید آنها را قبول داشت. ولی نیم قرن بعد رازی موقعیت کاملاً متفاوتی داشت. کندی عرب پیروی بی چون و چرای خود را از رسالت پیغمبری عربی اعلان داشته بود؛ ولی رازی (متوفی ۳۱۳ ق/ ۹۲۵)، که ایرانی نمونه ای بود، فکر نمی کرد که باید یک چنین تعهد قبلی داشت. او که تحصیلاتش در طب بود می گفت وسعت و عمق مطالعاتش بحدی است که می تواند فیلسوف شود، و فقط یک استثناء قائل بود: «می توانم بگویم که ریاضیات را بقدر ضرورت و احتیاج تحصیل کرده ام و وقت خود را صرف ریزه کاریها نکرده ام، و این بخاطر هدفی معین بوده نه بخاطر ناتوانایی در یادگیری. اگر کسی طالب شنیدن علت اینکار باشد من شهامت آن را دارم که بگویم راهی که من رفته ام درست است، نه راهی که بعضی از فیلسوفان برمی گزینند و تمام عمر را در بحث

جزئیات غیر ضروری هندسی تلف می کنند. بدین جهت اگر معلومات من کافی نیست که نسام فیلسوف به من داده شود، خیلی دلم می خواهد بدانم معلومات کدام يك از معاصران من کافیت؟» [۱۴]

شرحی که رازی از جست و جوی خویش در طلب علم بجای گذاشته مسلماً یکی از جالبترین و تکان دهندهترین مدارك قرون وسطایی است، و بخوبی بی صبری، و ناشکیبایی او را، که کمابیش آمیخته با غرور است، نسبت به معضلات الهیات نشان می دهد. «عشق و علاقه من نسبت به علم، و رنجهایی که در طلبش برده ام، بر تمام کسانی که همشین من بوده و یا مرا هنگام مطالعه دیده اند معلوم است. از روزگار جوانی تا کنون هرگز دست از این طلب بر نداشتام. اگر به کتابی دست یافته ام، و یا راجع به مردی شنیده ام تا آن را کاملاً نخوانده و تا با او مفصلاً بحث نکرده ام، به هیچ کاری دست نزده ام، هر چند که اهمال در این کار زیانی بزرگ برایم داشته بوده باشد. در واقع سعی ای که کردم و رنجی که بر دم به حدی بود که در عرض یکسال ۲۰،۰۰۰ صفحه با خط ریز، مانند خطوط تعویذها نوشته ام. من پانزده سال تمام، از عمر خود را شب و روز، در تألیف جامع کبیر [۱۵] صرف کرده ام و بر اثر همین کار قوه بینائیم را ضعف دست داده و عضله دستم گرفتار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است، با این حال از طلب باز نمانده ام و پیوسته به یاری این و آن می خوانم و بردست ایشان می نویسم.» [۱۶]

این بود مردی که نویسندگان بعدی با وجود اینکه از وسعت معلوماتش دچار حیرت شده بودند، همه او را بخاطر کفرش محکوم کردند. فهم انتقادات ابن حزم ظاهری [۱۷] و ناصر خسروی اسماعیلی [۱۸] مشکل نیست؛ ولی عکس العمل دانشمندی چون ابوریحان بیرونی را نمی توان توجیه کرد، و متأسفانه باید فرض کنیم که او برای خشنودی ممدوح متعصب سنی خود تا این حد در انتقاد زیاده روی کرده و گفته است که کور شدن رازی کیفر الهی [۱۹] بود. از نوشته های **من طیب بزرگ** در باب **مابعدالطبیعه** فقط قطعات معدودی

از دست تعصب مخرب منتقدان رهیده است، ولی همین نیز برای باز آفرینی بعضی از نظریات او کافیست. رازی در مابعدالطبیعة «برخلاف نظامهای مذهبی دیگر که به یک اصل یا قدیم ایمان داشتند به پنج قدیم معتقد است یعنی خالق، نفس کلی، ماده، مکان مطلق و زمان مطلق [۲۰] - این همان قدماء خمس حرانیان می باشد.» [۲۱] رساله فی النبوة که سروصدای زیادی برپا کرد، طبیعی است که از میان رفته است، و تمام آنچه از مضامین آن می دانیم مأخوذ از منابع خصومت آمیز می باشد. ولی بحد کافی معلوم است و جای تعجب هم نیست که رازی عقل را بر وحی برتری می داد و این خود بدعتی کفر آمیز و هائل بود [۲۲]. بعضی از صاحب نظران می گویند که او در رساله فی العلم الالهی، که از میان رفته است، فرضیه ای در طرفداری از تناسخ بیاورد است، و پل کراوس به یک قطعه در کتاب السیرة الفلسفیه اشاره می کند که ظاهراً این گزارش را تأیید می نماید [۲۳]. رازی ذبح حیوان گوشتخوار را جایز می دانسته ولی مخالف کشتن بی حساب حیوانات اهلی است. «ارواح حیوانات نمی توانند از بدنهای آنها آزاد شود، ولی روح انسان می تواند، بدین جهت، آزاد ساختن آن از قید بدن بمنزله رها ساختن آنست... اگر امیدی به رهایی روح - جز این شرط که در بدنی انسانی باشد، می بود در پیشگاه عقل کشتن انسان جایز نبود.» [۲۴] این متن بنظر نمی رسد که بصورتی آشکار فرضیه تناسخ را بیان کند؛ و بهر حال کاملاً مطابق خصوصیات رازی است که بایک چنین عقیده ای بعنوان یک عقیده منطقی - و یا غیر منطقی - مانند هر فکر مذهبی بازی کند. بنظر می رسد که عقیده واقعی رازی در مورد جاودانی بودن روح بصورت قابل اعتمادتری در فصل آخر رساله دلپذیرش در اخلاق به نام الطب الروحانی بیان شده است؛ در آنجا با فکری فوق العاده باز درباره این مسأله بسیار اساسی الهیات گفت و گو می کند، و در خاتمه با مدارایی دوستانه می خواهد دل کسانی را که به بقای روح ایمان دارند بدست آورد. «دوباره تکرار می کنم که به اثبات رسانده ام اگر کسی به دنیای بعد از مرگ اعتقاد نداشته باشد، موردی برای ترس از مرگ ندارد.

اکنون می‌گویم مطابق نظر دیگر - نظری که قائل به وجود دنیای دیگری بعد از مرگ است - باز احتیاجی نیست که انسان از مرگ بترسد، البته در صورتیکه متقی و پارسا باشد و تمام وظایفی را که بوسیله شرع که حقست برعهده او گذاشته شده است بجای آورده باشد؛ زیرا که شرع به او وعدهٔ فلاح و نجات و رسیدن به سعادت ابدی می‌دهد. و اگر کسی در درستی آن شرع شك کند، و یا از آن بی‌اطلاع باشد، و یا از حقیقت آن مطمئن نباشد، بر او واجب است با منتهای قدرت و توانایی خویش جست‌وجو و تأمل نماید؛ زیرا اگر او تمام توانایی و استعداد خویش را، بدون تساهل و تزلزل، بکار بندد خیلی بعید است که به هدف درست نرسد. و اگر فرضاً موفق نشود - که بعید به نظر می‌رسد - خداوند تعالی خیلی احتمال دارد او را بیامرزد و ببخشد؛ چون خداوند چیزی که در وسع بندگان نیست نمی‌خواهد، بلکه برای بندگان خود به مراتب کمتر از آن تکلیف می‌کند.» [۲۵] در مورد این مطلب، و شاید در مورد بسیاری از مطالب دیگر، رازی با ابوشکور بلخی، شاعر قرن دهم ایرانی، هم‌عقیده بود که می‌گوید:

تا به‌جایی رسید دانش من که بدانم همی که نادانم [۳۶].

هنگامی که به‌فارابی (متوفی ۲۳۹ق/۹۵۰)، معاصر رازی می‌رسیم، با مردی روبرو هستیم که علاقهٔ اصلیش به علم سیاست بود، گرچه نوشته‌هایش حکایت از آشنایی وسیعی با تمام رشته‌های فلسفه یونانی می‌نماید. سعی او در تطبیق عقل با وحی بیشتر کوششی بود برای تفسیر جمهوری و قوانین افلاطون و رسالات اخلاق و سیاست ارسطو به‌زبان اصطلاحات اسلامی. پس از اینکه فارابی به‌دلخواه خویش یک‌نوع هماهنگی بین تعالیم ارسطو و افلاطون [۲۷] بوجود آورد - و این کار با قبول و استفاده از الهیات برایش آسان‌تر شده بود - بنحوی نخستگی ناپذیر هم خود را مصروف کاری کرد که خود انتخابش کرده بود. «فلسفه نمی‌بایست کاملاً جای مذهب را بگیرد، ولی همانطور که در دنیای

یونان افلاطون کرده بود، می‌بایست در جای مناسب خویش گذاشته شود. واقع فارابی کوشید تا تمام اسلام را از دیدگاه فلسفی خود دوباره تفسیر کند و در این کار فلسفه یونانی چون مشعلی بود که نوری تازه بتمام جنبه‌های حیا اسلامی می‌تاباند: کلام، اصول عقاید و قرآن، و شریعت، فقه، صرف و نحو معانی و بیان، و بیش از همه نظام بخشیدن به يك جامعه آرمانی و خصوصیا اصلی فرمانروای آن. اگر زمان مناسب بود امکان داشت حکومتی جها بوجود بیاید؛ و گرنه ممکن بود چند مذهب مختلف در کنار هم وجود داشته باشد، و اگر اینهم غیر عملی بود، لااقل می‌شد اسلام را به اقتضای قدرت شاه فلسفه، که کمال مطلوبیست که انسان می‌تواند بدان برسد، نظامی دوبه‌بخشید: این تحلیل والترز [۲۸] از نظام تاحدی پیچیده فلسفی فارابی موضوع را بصورت فوق‌العاده واضحی بیان می‌دارد. فارابی تعریف ارسطو را سعادت بعنوان غایت آرزوی انسان می‌پذیرد؛ کلمه عربی سعاده که برا ترجمه *eudaimonia* یونانی بکاررفته بود، بی‌اختیار قسمتهایی از قرآن را بخانه می‌آورد.

و در این برای کسی که از عذاب قیامت می‌ترسد عبرتی هست؛
 قیامت روزی است که همه مردم جمع می‌شوند و روز حضور یاف
 [همه] است،
 و آن را جز برای مدتی معین مؤخر نمی‌داریم.
 روزی بیاید که هیچکس جز با اجازه اوسخن نگوید.
 و از جمله آنها بدبخت باشد و نیکبخت.
 اما کسانی که بدبختند در جهنمند و در آنجا صدای بم و زیری دارند.
 و تا آسمانها وزمین هست در آن جاودانند.
 مگر آنچه پروردگار تو خواهد؛ که پروردگارت،
 هر چه بخواهد می‌کند.

اما کسانی که نیکبختند [سعادت‌مندند]، در بهشت‌اند.
و تا آسمانها وزمین هست جاودان خواهند بود،
مگر آنچه خدای تو خواهد،
که این بخششی قطع نشدنی است. [۲۹]

نیکبختی [= سعادت] چگونه حاصل می‌شود؟ «وظیفه عقل فعال اینست که از حیوان ناطق مواظبت نماید و بکوشد تا او را به کمالی که برای انسان قابل حصول است برساند. این منتهای نیکبختی است، و عبارت است از کوشش انسان در رسیدن به عقل فعال. این تنها با جدایی او از بدن و احتیاج نداشتن به هیچ چیز دیگر، خواه جسمی، خواه مادی و خواه عرضی برای بقاء خویش حاصل می‌شود و در این حالت کمال برای همیشه می‌ماند... بعلاوه عقل فعال را باید روح‌الأمین و روح‌القدس نامید.» [۳۰] فارابی با برابر ساختن عقل فعال و روح‌القدس (یا جبرئیل) توانست فرضیه فلسفی خود را درباره وحی، که صریحاً از عقیده کندی مایه گرفته بود، پایه‌گذاری کند. [۳۱] «رئیس اول ابداً احتیاج ندارد که کسی بر او ریاست کند؛ تمام علوم و دانشها بالفعل برایش فراهم گشته است بی آنکه بخواهد کسی او را رهبری کند... این حال فقط در مورد کسانی اتفاق می‌افتد که طبعی بزرگ و برتر دارند، و می‌توانند وحدتی بین روح خویش و عقل فعال بوجود آورند... چنانکه قدما معتقد بودند این مرد پادشاه واقعی است؛ و باید گفت که به او وحی شده است (یوحی‌الیه). زیرا وقتی به انسان وحی می‌شود که به این درجه برسد، یعنی بیواسطه به عقل فعال متصل شود... بعلاوه چون عقل فعال از علت اولی فیض می‌گیرد، بدین جهت می‌توان گفت که علت اولی بواسطه عقل فعال الهام‌بخش چنین کسی است.» [۳۲] در این حالت متعالی، در حالیکه عملاً بیدار است، او جزئیات امور را، خواه در مورد حال و خواه درباره آینده، از عقل فعال می‌گیرد، و در نتیجه می‌تواند امور الهی را پیشگویی کند (النبوة بالاشیاء

هرچند که تمثیل مسلماً وسیله ایست فوق العاده قابل انعطاف، مشکل بود که شرح خلقت را در قرآن بسا طرح فارابی وفق داد، بدین سبب او طرح صدور [= افاضه] نو افلاطونی را اختیار می کند، که مطابق آن يك دسته موجودات درجه دوم که هر يك در مقامی پائین تر از اولی قرار دارد، از علت اولی افاضه [= صادر] می شوند، و عده این عقول مجرد، یازده و باندازه دواير افلاك می باشد که آخری به جهان تحت فلک قمر منتهی می شود [۳۴]. به نظر می رسد که در عقیده فارابی درباره زندگی پس از مرگ، جایی برای معاد جسمانی نیست. فصل مربوط به معاد در کتاب مشهورش به نام آلاء اهل المدینه المفاضله خالی از ابهام و اغتشاش نیست، و بنظر می آید که فارابی می کوشد چند عقیده مختلف و در عین حال معارض یکدیگر را باهم سازگار سازد. اعتقاد به خوشی و سعادت پرهیزگاران در بهشت و مرارت و شقاوت گناهکاران در دوزخ را تأویل می کند؛ از سوی دیگر که زشتکاران متناباً به عناصر و حیوانات پست تر تبدیل می یابند [۳۵].

از آنجا که مهم ترین مورد اختلاف بین فلسفه و اعتقاد سنتی (= مذهب عامه) اسلامی بر سر سرنوشت انسان پس از مرگ می باشد، آموزنده خواهد بود اگر آنچه را بوسیله محاسبی (متوفی ۲۴۳ ق/ ۸۳۷)، یکی از صوفیان سنت گرا، در این باب نوشته شده با آنچه ابن سینا (متوفی ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۷) قریب دو قرن بعد راجع به همان موضوع گفته است بسا هم مقایسه کنیم. محاسبی در کتاب التوهم شرحی فوق العاده زنده از سرگذشت روح پس از مفارقت از بدن می دهد. وصفی که او از این حوادث مهم می کند از هر لحاظ شبیه است به تعالیم قرآن، که بوسیله احادیث نبوی و گفته های بزرگان صدر اسلام بیشتر توجیه شده است. تسمیه قیامت به «روز خشم خداوند» * طبعاً به تخیل کسانی که تحت تأثیر چنین

آیات پر مهابتی قرار گرفته باشند، دامن می‌زند:

وقتی که خورشید پیچیده شود،

وقتی که ستارگان تیره شوند،

وقتی که کوهها رهسپرند،

وقتی که شتران آبستن بی‌ساربان مانند،

وقتی که ددان دریکجا جمع آیند،

وقتی که دریا به جوش آید،

وقتی که جانها جفت شوند،

وقتی که از دختر زنده بگور پرسیده شود که به چه گناهی کشته شده است،

وقتی که نامه‌های اعمال باز شود،

وقتی که آسمانها ازجاکنده شود،

وقتی که جهنم زبانه زند،

وقتی که بهشت نزدیک شود،

آنگاه هر کس داند که چه حاضر کرده است [ازپیش چه فرستاده و آماده

کرده است] [۳۶]

بنا به تصور محاسبی پس از حالت نزع و سكرات موت، نكیر و منكر، دو «ملك قبر»، به سراغ شخص می‌آیند و بازجویی سختی از او می‌کنند، و مطابق نتیجه حاصل از این سؤال و جواب بی‌اغماض، از پیش منظره‌ای از بهشت و یا دوزخ به او نشان می‌دهند. آنگاه جسم از هم می‌پاشد، در حالی که روح در اشتیاق و یا ترس و لرز منتظر است. «تا عده مردگان تکمیل گردد، و زمین و آسمانها از ساکنان خود خالی شوند. آنگاه نه صدایی بگوش خواهد رسید، و نه شکلی دیده خواهد شد، و قادر مطلق، تبارک و تعالی، همچنان بر جای خواهد بود، چنانکه همیشه بوده است، یگانه و فرد در جبروت و جلال

خویش.» [۳۷] ناگهان صیحه‌ای بگوش خواهد رسید که تمام موجودات را به‌داوری می‌خواند، گروه انبوه مردم و حیوانات با خشوع تمام روانه محل مقرر خواهند شد.

همانطور که آنها صف در صف ایستاده‌اند، «ستارگان آسمان بر بالای سرشان پراکنده خواهند شد، و ماه و خورشید از میان خواهند رفت، و زمین بعلت خاموشی فانوس آن و نبودن نورش تاریک خواهد شد.» [۳۸] آنچه زیر آسمان است باغرضی سهمگین از هم خواهد شکافت، و گویی به‌سیم مذاب با لکه‌های زرد تبدیل شده است [۳۹]؛ و خیل فرشتگان از ابرها بیرون شده بسوی زمین خواهند آمد. عظمت این لحظه در حدیثی بیان شده که می‌گوید یکی از فرشتگان خدا به‌حدی بزرگ است که فاصله دو چشم او مسافتی است که پیمودنش یکصد سال طول می‌کشد [۴۰]. ولی حتی فرشتگانی چنین با عظمت با ترس و فرمانبرداری خم شده در انتظار آمدن خدای خویشند.

فشار آوردن و تنه زدن هزاران نفر، و شدت تشنگی آنها در آن گرمای طاقتفرسا هولناک خواهد بود. عرق از سر و روی مردمان فرو خواهد ریخت تا اینکه تمام سطح زمین را بپوشاند؛ بعضی در آن شناور خواهند شد و برخی تا قوزک پا، عده‌ای تا کمر، بعضی تا نرمه گوش، و عده‌ای کاملاً در آن فرو خواهند رفت. البته تمام این جزئیات از احادیث مختلف گرفته شده است. در میان صحابه پیغمبر در مورد طول مدت این انتظار دردآور اختلاف عقیده بود؛ قتاده (ویا کعب) مدت آن را ۳۰۰ سال می‌داند، در صورتی که حسن این رقم را ۵۰۰ سال می‌داند [۴۱]. بالاخره بر اثر شفاعت حضرت محمد انتظار بسر خواهد آمد، و هر شخص به‌نام خویش به پیشگاه دیوان الهی خوانده خواهد شد. بدینسان محاسبی دورنمایی هراس‌انگیز از روز جزا ارائه می‌کند و انبوه تشبیهات فصیح خود را با احادیث معتبر و آیات مناسب قرآنی مستند می‌سازد. داوری انجام می‌گیرد و هر موجودی پس از دادرسی جداگانه به جهنم و یا بهشت گسیل می‌شود. شعله‌های خشم الهی، با شدت تصور ناکردنی زبانه

می‌کشد. آنکه گناهانش آمرزیده شده است لرزان و ترسان بسوی پلی می‌شتابد که بین بهشت و دوزخ واقعست، و بسا شادی بی‌منتها خوشیهای بهشتی را می‌یابد که خداوند به بندگان رستگار و با ایمان خویش وعده کرده است. او از میان دروازه‌های بهشت می‌گذرد. که فاصله بین آنها چهل سال راهست. و بلافاصله ساکنان بهشت، که خداوند بخاطر فراهم آوردن وسایل راحتی بندگان آمرزیده شده خود خلق کرده، به او خوش آمد می‌گویند، و از اینها هفتاد هزار نفر در خدمت یکفرند [۴۲]. «صحنه‌ای را تصور کن که هنگام ورود به قصر خود و بلند کردن پرده‌ها خواهی دید. غرفه‌های زیبا، درختان آراسته، چمنهای خرم، چشم‌اندازهای پرشکوه و پر جلال. آنگاه در حالی که تو هنوز مبهوت آن مناظر شده‌ای، خادمانت مژده و ورودتورا به همسرانت خواهند برد، «ببینید، فلانی، وارد قصر خود شده است.» هنگامی که آنها مژده و ورود ترا بشنوند از بالشهایی که برویشان در حجله‌های عروسانه خود نشسته‌اند از شادی بپا خواهند خاست، و تو آنها را در زیر چادرها و سایبانها خواهی دید که از شوق از جای می‌جهند و مشتاقانه به دیدار تو می‌شتابند. آن بدنهای نرم و لطیف را در نظر آور که به پا می‌خیزند و خرامان بسوی تو می‌آیند... آنگاه هر یک از آنها خواهد گفت: «سرور من چرا اینقدر دیر کرده‌ای؟» [۴۳] بدین ترتیب وصف مناظر دل‌انگیز ادامه می‌یابد که باشکوه‌تر است از شرح ازدواج خلیفه‌ای مقتدر. تمام خاطره ترس و وحشت روز قیامت در وجد بیحد تنعم، که با چشیدن طعم شرابهای بهشتی برای اولین بار بیش از پیش دل‌انگیز شده است، از میان می‌رود.

در این ناز و نعمت فرشتگانی می‌رسند که حامل پیغام و هدایای گرانبهایی از خداوند هستند، و می‌گویند: «ای دوستدار خدا، پروردگارت به تو درود می‌فرستد و این هدایا را برایت فرستاده است.» [۴۴] فرشتگان می‌روند و جشن و شور باشوری بیشتر از پیش از سر گرفته می‌شود؛ تا بالاخره خداوند معلوم می‌دارد که می‌خواهد به وعده خود نسبت به اولیاء خویش وفا نماید و به آنها

شادی بی نظیر درك حضور خود را ارزانی دارد. کاروانی از شتران جمازه باجهاز و افسارهایی آراسته به طلا و یاقوت در انتظار بردن ارواح آمرزیدگان در آخرین مسافرت آنها می باشد. یکی از خصوصیات این شتران بالدار معجزه وار اینست که نه ادرار می کنند و نه پشگل دارند [۴۵]. بندگان خوشبخت باری تعالی با تاجهای مرصع بر سر، برجهازی آراسته با یاقوت و مروارید سوار می شوند، و کاروان پرشکوه و جلال عزیمت می کند. قبل از رسیدنشان ضیافتی عالی ترتیب داده شده و آنها اجازه می یابند تا از اکرام الهی برخوردار گردند [۴۶]. پس از اینکه خوردند و نوشیدند، ملائک خدمتگزار به آنها خلعتهای تازه می پوشانند و عطرهای آسمانی می زنند. «آنگاه پرده ها به یکسو می رود، و خداوندشان در منتهای کمال خویش جلو چشمان آنها پدیدار می گردد. هنگامی که بر خدای خویش می نگرند، منظره ای خواهند دید فراتر از وهم انسان، که هرگز در تصورشان نگنجیده و نخواهد گنجید - زیرا او ابدیست و هیچ يك از آفریدگان نظیرش نیست. هنگامی که مبهوت بر او نگاه می کنند، محبوبشان خواهد گفت: «ای بندگان من خوش آمده اید!» و چون کلام خدا را با تمام زیبایی و جلال آن بشنوند، قلبشان آکنده از چنان وجد و شادی خواهد گشت، که نظیرش را هرگز احساس نکرده اند، خواه در جهان پایین و خواه در بهشت، زیرا آنها گوش به کلام خدایی خواهند داد که شبیه هیچ موجودی نیست. پس آنها را در نظر آور، که با چشمانی بزیر افکنده بدقت به کلمات الهی گوش فرا می دهند، در حالیکه چهره شان از نور بهجت و مسرت می درخشد، زیرا که سخنانی که محبوبشان بیان می دارد مایه شادی آنهاست... آنگاه دوباره خداوند به آنها خوشامد خواهد گفت (و آنها جواب خواهند داد: «تو همه آرامشی [۴۷]، و از تو آرامش می آید، و تو سزاوار ترس و احترامی»). خداوند خواهد گفت: «درود بر بندگان و دیدار کنندگان من، درود بر برگزیدگان تمام آفرینش، که عهد و پیمان مرا نگاهداشتند، از من به ندادیده ترسیدند و دائم در هیبت از من بسر بردند. چون من می دانم هنگامی که آنها در بدنهای خود بودند چگونه رنج

بردند و در طلب رضای من بر آمدند، من شاهد بودم که مردم روزگارتان با شما چها کردند، و سنگدلیهایشان مانع نشد از خدمت من باز ایستید. از من بخواهید آنچه آرزو دارید!» ... پس آنها خواهند گفت: «سوگند به جلال و جبروت تو، سوگند به تعالی و توانایی تو؛ ما تو را چنانکه بایست شناختیم، و چنانکه سزاوار تو بود خدمت نکردیم. اجازه فرما که در برابرت سجده کنیم.» ولی خداوندشان خواهد گفت: «من اکنون با رطاعت را از دوش شما بر زمین نهاده‌ام؛ و به بدنهایتان آسایش بخشیده‌ام. بدرستی که دیرگاهی تن خویش بفرسودید، و سیمای شما در برابر من خاشع بود. اکنون به رحمت و کرم من راه یافته‌اید، پس هر چه می‌خواهید آرزو کنید!» [۴۸] آنگاه خداوند به اولیای خود رخصت خواهد داد، تا هر یک به قصر خود باز گردد و در آنجا از نعمات بی‌پایان بهشت الی‌الآباد متنعم شود.

چنین بود تصور و تصویر محاسبی صوفی از آخرت. این تصویری بود که با کلمات وحی در اسلام هماهنگی داشت؛ و مسلماً اگر پیغام قرآن را بصورت تحت‌اللفظی بگیریم با اکثر آن توافق دارد [۴۹]. هر چند که حنبلیان در بیشتر موارد و از جمله عقیده دیدار خداوند در بهشت [۵۰] با محاسبی از در مخالفت درآمدند، ولی اشاعره و شافعیان از او بعنوان کسی که گفته‌هایش از کفریات جسورانه فیلسوفان بدور است [۵۱]، استقبال کردند. واقعاً در مقام مقایسه با توصیف زنده پادشاهای بهشتی، عقیده نوافلاطونیان درباره وحدتی ساده و روحانی بین انسان و عقل فعال بنظر کمی بیرنگ و خشک و خالی می‌رسد. در قرآن آیاتی هست مانند قطعه زیر (سوره الرحمن، آیات ۴۶-۶۱):

ولی کسی که از مقام پروردگار خویش ترسیده باشد،

دوباغ خواهد داشت،

پس کدام یک از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می‌کنید؟

که دارای شاخه‌هاست،

پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 در آنجا دو چشمه هست که روانست ،
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 و از هر میوه ای دو قسم هست ،
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 در آنجا بفرشها تکیه زنند که آسترشان استبرق است ،
 و میوه بهشت در دسترس است ،
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 در آنجا دوشیزگان دیده فرو هشته اند ،
 که نه دست آدم و نه دست پری بدیشان رسیده است ،
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 که آنها چون یاقوت و مرجان زیبايند ،
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگار خود را تکذیب می کنید؟
 مگر پاداش نیکی کردن بجز نیکی کردنست؟
 پس کدام يك از نعمتهای پروردگارتان را تکذیب می کنید؟

هنگامی که سنت گرایی در مذهب در اوج قدرت بود، عنوان کردن این مطلب که چنین آیاتی را نباید به معنی تحت اللفظی گرفت، مسلماً احتیاج به شهامت فکری فوق العاده ای داشت. و اینست زمینه ای که هنگام بررسی ملاحظات منطقی و دور از تعصب ابن سینا نباید از نظر دور داشت.

او می گوید: «باید دانست که معاد تصویری است که از شرع ناشی شده است و راهی برای رسیدن به حقیقت آن نیست جز از راه شریعت و تصدیق گفته های پیغمبران. مطابق گفته های انسان برای بدن معاد هست و لذتها و شکنجه ها که شرحشان بر همه معلوم است و احتیاجی به بازگو کردن در اینجا نیست. مذهب حقی که پیغمبر ما حضرت محمد صلی الله علیه و سلم آورده بتفصیل

سعادت و یا شقاوتی را که بعد از مرگ در انتظار بدن می باشد شرح داده است. هر چند که تخیل ما، به دلایلی که خواهیم گفت، نمی تواند تصور کاملی از آن دو داشته باشد، ولی آنچه بوسیله عقل و قیاس برهانی قابل درک است و پیغمبران نیز تصدیق کرده اند اینکه نیکبختی و یا بدبختی اخروی با مقاسهائی روحانی تعیین می گردد. حکمای الهی اشتیاق بیشتری برای کسب این نیکبختی روحانی دارند تا سعادت کاملاً جسمانی. در حقیقت آنها بندرت پروای این يك را دارند، و اگر بدان نایل شوند در مقام مقایسه با آن يك، به چیزی نمی شمارند، چون این سعادت در واقع تقرب به حقیقت اول است، به ترتیبی که بزودی شرح داده خواهد شد. پس اینك به کم و کیف این «سعادت» و عکس آن «شقاوت» می پردازیم، در باب نیکبختی و بدبختی جسمانی بتفصیل در تعالیم مذهبی بحث شده است.» [۵۲]

تا اینجا نظریات ابن سینا، او را مردی صاحب فکر بساز می نمایاند. ولی او تصویری را که فیلسوفان از بهشت و دوزخ دارند برتر می شمارد، و می گوید: برای مردی عاقل شایسته نیست که مانند خران هر لذتی را با شکم و شهوت مربوط بداند؛ و تصور کند مبادی عالی، که در جوار پروردگار و عالم قرار دارند، کاملاً از لذت و وجد بدورند؛ و یا اینکه رب العالمین، عزوجل، در جبروت بیحد و قدرت غیر متناهی خویش از نزهت و فراغت والا، که ما از روی احترام نمی خواهیم لذت بنامیم، برخوردار نمی باشد. درست است که بهائم سرخوشی و لذت مخصص خویش را دارند؛ ولی چه نسبتی است بین این خوشیهای پست و احساسی که مبادی عالی دارند؟ زیبایی حال آنها را ما فقط می توانیم بقوه خیال تصور نمائیم، شناسایی ما نه از روی آگاهی ذهن بلکه به مدد قیاس است؛ و حال ما شبیه حال مرد ناشنوایی است که نه در تمام عمرش لذت موسیقی را چشیده و نه می تواند آن را تصور کند، ولی اطمینان دارد که چیز خوبیست.» [۵۳] لذات آسمانی فیلسوف از درک کمال معنوی حاصل می گردد. «نفس ناطقه در کمال خاص خویش می کوشد عالم صغیر عقلی شود،

که در آن عالم صغیر هم صورت کل، و هم نظم معتول کل، و هم نیکی فیض بخش کل، نقش بسته است؛ و از مبداء کل آغاز کرده بسوی گوهر شریف و روحانیت مطلق و سپس بسوی روحانیتی که بنوعی بسا بدنها مربوط می شود و آنگاه بطرف اجسام آسمانی با شکلهای و قدرتهای مختلف برود، و همین طور به پیشروی خود ادامه دهد تا در نفس خویش تمام وجود را درک کند. بدین ترتیب انسان خود را به عالمی معقول، مطابق تمام عالم موجود، تبدیل خواهد کرد و ناظر خواهد بود بر آنچه حسن مطلق، خیر معض و جمال حق بوده و در یکجا جمع شده باشد. به این نحو مثال و شکل او بر آن نقش بسته، و چون دانه مرواریدی در گردن بندی، در رشته او کشیده خواهد شد، در حالیکه تغییر پذیرفته و از جان گوهر او گشته است. هنگامی که این حالت با کمالات مطلوب از قوای ذهنی دیگر مقایسه شود، معلوم خواهد شد که مرتبه اش چنان عالیست که کامل تر و افضل شمردن آن از بقیه مضحک خواهد بود. در واقع وجه مقایسه ای بین طرفین بهیچ طریق نیست، خواه از نظر فضیلت، کمال و کثرت، و خواه از نظر دیگری که لایذ محسوس بدست می آید. [۵۴]

سپس ابوعلی سینا سلسله حوادثی را که فکر می کند پس از مرگ اتفاق خواهد افتاد شرح می دهد. هنگامی که لحظه مفارقت جسم از روح فرا می رسد، روح در حالیکه هنوز در بدن است، از کمالی که منتهای خواسته اوست و هنوز بدست نیآورده، ولی طبعاً مشتاق آنست، در می یابد که اشتغال خاطر او با بدن باعث شده که اصل و معشوق واقعی خویش را فراموش کند. همینطور است مرضی که بساعت می شود آنچه از بدن ما به تحلیل رفته فراموش کنیم، و حتی اشتهایی به چیزهای لذیذ و گوارا نداشته باشیم. همچنین میل غیر طبیعی انسان مریض را وادار خواهد کرد که به چیزهای مکروه تمایل پیدا کند. بدین ترتیب در این وقت روح ما به خاطر مفارقت از بدن، با آن علقه و علاقه داشته، سخت متأثر و متالم است، و تأثرش به اندازه همان لذیست که وجودش را ثابت کرده و مرتبه و الایش را نشان دادیم. این المی است، که خیلی بیشتر از سوختن

در آتش و یسا افسردن در زهریر درد و زجر به همراه دارد. در این لحظه ما شبیه مردی هستیم که تخدیر شده و یا بحدی حرارت و یا برودت در او اثر کرده که عایقی جسمانی مسامع می شود تا چیزی احساس نماید، لذا برای مدتی هیچ احساس ناساراحتی نمی کند، ولی چون عایق از میان رود، دردی شدید پیدا خواهد شد. ولی اگر قوه عقليه به چنان درجه ای از استکمال نفسانی رسیده باشد، که روح هنگام ترك بدن درك کند چه کمال بیحدی را می تواند بدست آورد، آنوقت مثل ما شبیه مرد تخدیر شده ای خواهد بود که لذتترین غذاها به او داده شده، یا لذاتترین مناظر پیش رویش قرار گرفته باشد، بی آنکه او از آنها آنگاه باشد؛ و چون اثر تخدیر از میان برود یکباره آن لذت بزرگ را کشف خواهد کرد. اما لذتی که روح در این لحظه بدان می رسد بهیچ وجه از جنس لذت حسی و حیوانی نیست، بلکه بیشتر به لذتی شباهت دارد که به حالت پاکتی خاص گوهر حیات محض تعلق دارد و از هر لذتی شریف تر و از هر سعادتتی بهتر می باشد.» [۵۵]

چنین است سر نوشت نفس یا روحی که هنگام بودن در بدن از چگونگی کمال عقلی آنگاه شده باشد. اما ارواح ابلهانی که هرگز شوق کسب کمال نداشته اند، ولی به مناهمی جسمانی نیز دست نیالوده اند، پس از مفارقت از ابدان، در جوار رحمت بیحد خداوند به نوعی آمرزش و آرامش دست می یابند. و اگر مرتکب مناهمی شده باشند و جز این چیز دیگری کسب نکرده باشند یعنی چیزی که مخالف آن مناهمی باشد. آنگاه لامحاله اسیر چیزی خواهند بود که در هوايش هستند و از فقدان جسم و جسمانیات در تعب خواهند بود، بی آنکه بتوانند به آنچه اشتیاق دارند برسند. زیرا وسیله حصول این اشتیاق یعنی جسم از میان رفته، و تنها عادت تعلق به بدن باقی مانده است.» [۵۶]

فیلسوف ایرانی تصویر منتهی مسلمانان را از معاد، در این بخش کتاب خود چنین به پایان می برد. «شاید آنچه بعضی از علما می گویند راست باشد، یعنی این ارواح اگر پاک باشند و از بدن مفارقت کنند، قبلاً اعتقادی راسخ به

آخرتی که مناسب آنهاست بدست آورده‌اند، چون نه این قدرت را دارند که بالا روند و به کمال تمام برسند، و آن سعادت عالی را بدست آورند، و نه شوقی برای آن چنان کمالی دارند که از رسیدن بدان احساس بدبختی نمایند؛ بلکه تمام هیأت نفسانی آنها متوجه دنیای پایین و عوالم جسمانی می‌باشد؛ و از آنجا که هیچ چیز نمی‌تواند از تأثیر عمل روح بر کائنات عالم بالا جلوگیری کند، این ارواح ممکن است تصور کنند تمام آن احوال اخروی که معتقد بودند، واقعاً جلوی چشمشان انجام می‌گیرد، و آنچه تخیلات آن را قوت می‌بخشد بعضی از اجرام سماوی خواهد بود. بدین ترتیب این ارواح منزله در واقع شاهد صحنه‌هایی از احوال قبر، حشر و نشر و تمام چیزهای خوبی که درباره آخرت شنیده‌اند خواهند بود. در حالی که ارواح زشتکار مجازات‌هایی را خواهند دید که وصفشان را در این دنیا شنیده‌اند و از آنها رنج خواهند برد. مسلماً تصویر خیالی ضعیف‌تر از تصویر حسی نیست، بلکه مؤثرتر و واضح‌تر از آن نیز می‌باشد. شاهد این مدعا خوابست: رؤیایی که هنگام خواب دیده شود اغلب از آنچه با حواس درک می‌شود اثرش زیادتر است. به همین ترتیب تصویری که پس از مرگ پدید می‌آید بعالت قلت عوائق و تجرد نفس و صفای وسیله‌ای که آن را می‌گیرد بمراتب از رؤیا ثابت‌تر و روشنتر است. همانطور که می‌دانید تصویری که در خواب دیده می‌شود و آنچه در بیداری محسوس است شبیه‌اند و هر دو بر نفس یا روح آدمی نقش می‌بندند. فقط تفاوتشان اینست که اولی از باطن سرچشمه می‌گیرد و بسوی روح پایین می‌رود، در حالی که دومی در خارج شروع می‌گردد و بسوی آن بالا می‌رود؛ و هنگامی که تصویر بر روح اثر گذاشته است عمل مشاهده انجام می‌گیرد. پس در واقع این تصویر و تصور است که باعث رنج و شادی روح می‌شود، نه آنچه در خارج موجود است؛ آنچه بر روح نقش می‌بندد کارش را انجام می‌دهد، و حتی اگر سببی خارجی برایش نبوده باشد. می‌توان گفت که در قیاس با ارواح پست اینها نوع پایین‌تری از سعادت و تیره‌بختی (ملکوتی) هستند. و اما ارواح مقدسه از این احوال

بدورند، و چون در حد کمال هستند به ذات می‌رسند، در لذت حقیقی غوطه‌ور می‌گردند، و همیشه از نگاه کردن به گذشته و تبحر نسبت به ملکی که زمسانی از آن ایشان بوده مبرا می‌مانند. اگر در آنها کوچکترین اثری از این چیزها مانده باشد، خواه بعلت اعتقاد و خواه بعلت خصلت و خلق، چنان آزرده نخواهند شد که نخواهند توانست بدرجه‌ی علمین برسند مگر اینکه این مسانع در روحشان کاملاً از میان برود.» [۵۷]

در قطعاتی که ترجمه شد مسامدای افلاطون و افلوپین را دوباره می‌شنویم، منتهی بالحنی بهراتیب شیرینتر چون از دهن يك ایرانی می‌گیرد. همه اینها از کتاب نجات ابن سینا، که در آن کوشیده است فلسفه را قابل فهم عموم سازد، گرفته شده است. او کتابی بنام الرسالة الاضطویه فی المعاد برای استفاده‌ی دوستی نوشت که در آن تمام فرضیه‌های مربوط به مباحث معاد را که بر او معلوم بود دوباره بررسی کرده بود. این اثر که اخیراً برای اولین بار توسط يك عالم مصری طبع شده [۵۸]، بخاطر بحث عمده‌ای که غزالی در تفسیر الفلاسفه خود از آن می‌کند حائز اهمیت ویژه‌ایست. ابن سینا منحصلاً بحث می‌کند که بی‌شایده است اگر پیغمبر برای برانگیختن مردم به کسب فضایل و حسنات، سخن از معاد روحانی بگوید. آنچه آنها می‌فهمند لذت جسمی و رنج جسمی است؛ و از سعادت واقعی و لذت روحانی چیزی دستگیرشان نمی‌شود، گرچه بظاهر ممکن است چنین ادعایی را بنمایند. [۵۹] «ابن سینا ثابت می‌کند پیغمبر اسلام برتر از تمام پیغمبران دیگر می‌باشد، و برای مردم مهیج‌ترین و حقیقی‌ترین تصاویر را از بهشت و دوزخ کشیده است. تصور عیسویان از معادی جسمانی که عاری از لذت معمولی جسمی است تأثیر زیادی بر روی انسان نمی‌گذارد؛ این نوع حیات، حیات فرشتگان است، و عقیده‌ی مردم - و لولونخواهند آن را ابراز دارند - اینست که زندگی فرشتگان يك زندگی ملالت‌بار است.» آنها نه لذتی دارند و نه فراغت. نه می‌خورند، نه می‌نوشند و نه ازدواج می‌کنند؛ در هر ساعت از شب و روز مشغول ذکر و ثنای پروردگارانند، و لحظه‌ای آرام

نمی گیرند، و در آخر نیز حتی اجری نمی گیرند.» [۶۰] ابن سینا عقیده معاد صرفاً جسمانی را رد می کند. مثلاً سر نوشت کسی که آدم خواران خورده باشندش [== شبهه آکل و مأکول - م.] چه خواهد شد؟ [۶۱] و معادی را که هم جسمانی و هم روحانی باشد نفی می کند. موضوع تناسخ را نیز بطور خلاصه رد می نماید. شخصیت يك فرد به چه بستگی دارد؟ مسلماً به بدن بستگی ندارد، پس باید از روح باشد، و بوسیله روح است که شخصیت شخص پس از مرگ باقی می ماند. نفس ناطقه متکی به ماده نیست؛ اگر غیر از این می بود نیروی عقل با زوال قدرت جسمی نقصان می پذیرفت؛ در حالی که «در بسیاری از مردان پیر، و یا در اکثر آنها، قدرت عقلی وقتی خود را بوضوح نشان می دهد که بدن ضعیف می شود - مثلاً پس از سن چهل سالگی که منتهای کمال قدرت جسمی است - و مخصوصاً پس از شصت سالگی که بدن شروع به ضعیف شدن نموده است.» [۶۲]

بدین ترتیب ابن سینا با رضایت خطاطی آشکار ثابت می نماید که روح انسان ابدی است. وی در نتیجه تحلیلی منطقی نشان می دهد که پس از مرگ خواه در نیک بختی و خواه بد بختی جاودان خواهد ماند. کلماتی که عادتاً برای بیان این دو حالت بکار می برد، سعادت و شقاوت هستند که از طرفی قرآن و از سوی دیگر ارسطو را بیاد می آورند. [۶۳] فقط می ماند که ماهیت این سعادت و یا شقاوت تعیین شود، و لازمه اش بحث درباره لذت و رنج بر موازین سنتی است. «لذت عبارت است از رسیدن به آنچه باطبع انسان موافقت و ملائمت دارد.» [۶۴] و موافق بودن انواع مختلف دارد. هر حسی لذتی خاص برای خود دارد، و لذت واقعی نفسانی احساس بدست آوردن حالت طبیعی می باشد. [۶۵] اکنون ثابت شده است که نفس ناطقه در قیاس با سایر قوا وجود عالیتری دارد. و لذا بیشتر باید مورد توجه انسان قرار گیرد؛ بدین جهت لذت مناسب برای نفس ناطقه عالیترین و کاملترین نوع لذات است. نوع موافق محسوسات برای آن عبارتند از «عقاید دائمی، اشکال روحانی و اصل

اول یا مبدأ اعلای تمام موجودات در شکوه و جلال خداوندی.» [۶۶] بدون شك روح انسانی از ماده فرشتگانست که خداوند تبارک و تعالی آفریده است. آیا خوبی و لذتی منحصراً که نهمیرمایه فرشتگانست می‌توان با خوبی و لذت خاص طبایع حیوانی مقایسه کرد؟» [۶۷] آن لذت متعالی را تا هنگامی که در این بدن مقیم هستیم نمی‌توانیم درک کنیم، زیرا قوای جسمانی بر نفس ناطقه غلبه دارند؛ ولی چون آن قوای حیوانی رو بکاهش می‌گذارند، درک آن لذت روحانی شدت می‌گیرد. ولی بسا اینهمه تنها در دنیای دیگر است که می‌توان کاملاً بدان رسید. خوشبختی در آخرت، هنگامی که روح از قید تن و اثرات جسمانی رسته و آزادگشته است، خوشبختی است کامل، و آن عبارتست از تعمق معنوی در ذات بساری تعالی که ملک و ملکوت از آن اوست، و تعمق در موجودات روحانی که او را ستایش می‌کنند، در جهان بس متعالی، و در رسیدن به کمال از این طریق.» [۶۸]

روح در مدت اقسام خود در بدن زیر سلطه امیال پست تر قرار دارد و پس از مرگ نیز اثرات جسمی آن را رها نمی‌کند؛ این باعث می‌شود که نتواند به کمال و خوشبختی واقعی برسد و «گویای روح چنین فردی هنوز در بدن اوست. به این مناسبت است که بعضی از فیلسوفان هنگام گفت و گو از تناسب به این حقیقت بصورتی تشبیلی اشاره کرده‌اند.» [۶۹] از جمله چیزهایی که روح را از آلودگی جسمانی منزّه می‌سازد «پرستش خداوند، و بکار بردن وسایلی است که شرع محمّدی تجویز کرده است. اینها قلعه و محافظ روح در برابر شر می‌باشند.» [۷۰] و بالاخره، بزرگترین عالمان علوم الهی معتقدند که نفس منزّه و کامل چیزهای محسوس را درک نمی‌کند، با اینهمه بعضی از متکلمان می‌گویند هنگامی که روح از بدن مفارقت می‌نماید قوه مغیله را نیز با خود می‌برد، چرا که برایش غیرممکن است خوشراً تماماً از قید بدن آزاد کند و همراه هیچ‌گونه تعلقات جسمانی نباشد. بدین ترتیب روح به هنگام مرگ از مرگ آگاه است؛ پس از مرگ، خود را بعنوان بشری «نورده» تصویر می‌کند، در همان

شکل و دقیقاً همانطور که عادت داشت چیزها را در رؤیا تصور کند. او خود را بصورت دفن شده تصور می کند؛ و تصویری کند درد ورنج و مجازات جسمانی به نحوی که همیشه آن را وصف کرده اند و چیزهایی که در زمان حیات اعتقاد داشت انجام خواهند گرفت بدو روی نموده اند...» این ثواب و عقاب قبر است. [۷۱] «فاما درباره «بعث» [۷۲] و آن می گویند در آمدن از لباس محیط و یا همان قبر است. بدین جهت جای تعجب نخواهد بود، اگر در دنیای دیگر و قبل از «بعث» و بعد از آن پدیده هایی که در کتب پیغمبران آمده چون حور و قصور و جنات عدن و غیره - که البته همه با تصویری خوشایند و موافق مناسبت دارند پیش چشم شخص نمودار شوند.» [۷۳]

این شجاعانه ترین و متقاعد کننده ترین استدلالی است که به زبان عربی بر لفظ معاد روحانی و علیه معاد جسمانی نوشته شده است. ابن سینا مبتکرانه و صمیمانه کوشید تا سازشی بین عقل و وحی بر اساس عقاید نوافلاطونی ایجاد نماید. اگر تفسیر او در مورد بقای نفس و یا روح رواج می یافت مسلماً تاریخ فکر اسلامی بعد از او خیلی متفاوت می بود. امکان داشت که فلسفه یونانی به جریان نیروبخشی خود ادامه دهد، و «عصر تاریک»* و قرون وسطایی برای اسلام وجود نمی داشت. از سوی دیگر، شاید عقل انسانی، که نجوم و طبیعیات را از دنیای قدیم به ارث برده بود، با ابن سینا به نهایت این مرحله نظری رسیده بود. و می بایست تا یک جهش دیگر صبر کند تا کوپرنیک و نیوتون بیایند و تصور انسان را درباره دنیا عوض کنند. بهر جهت، متکلمان سنت پرست قرن پنجم (یازدهم میلادی) نمی خواستند اجازه دهند که آخرین نظر را ابن سینا بیان دارد؛ جنبه تمثیل بخشیدن به این مسائل مانعی نداشت مشروط بر اینکه در حد معین و دقیقی نگه داشته می شد، و چیزهایی بودند که احساس می کردند اگر به این نحو تفسیر

* Dark Ages: قرون مظلمه یا قرون تاریک. منظور قسمت اول قرون وسطی در اروپاست که در اواخر قرن دهم پایان گرفت. منظور اینکه چنین دوران تاریکی نظیر آنچه در اروپا بود، برای عالم اسلام بوجود نمی آمد. -م.

می‌شدند فوق‌العاده خطرناک بودند. مسلماً ابن‌سینا، و همچنین قبل از او فارابی، از خطرات اشاعه چنین عقاید غیر متعارف آگاه بودند. عده‌ای از حکمای مسلمان می‌گفتند بهتر است يك حقیقت برای عوام الناس وجود داشته باشد و يك حقیقت دیگر برای خواص. [۷۴] متکلمان بالصر احوه می‌دیدند که اینگونه قول به وجود دو حقیقت، به کجا می‌تواند منتهی شود؛ آنها، شاید هم بحق، معتقد بودند در دنیایی که در تهدید آشوبهای سیاسی و شك و تردید روز افزون است، تنها راه قابل اطمینان پیروی از سنت يك حقیقت برای تمام مردم می‌باشد، و آن حقیقت قرآن بود. همان کلام غیر قابل تردید خداوند که به نبی برگزیده‌اش نازل شده بود؛ و کلمات ساده باری تعالی برای بشریت حیران و سردرگم راهنمایی بهتر و مطمئن‌تر بود از تمام فرضیه‌های بی‌حاصل ارسطو و افلاطون و مفسران و پیروان بعدی آنها:

ای صاحبان ایمان، برای یادآوری، پیغمبری را بسوی شما فرستاد تا آیات خدا را که واضح است بر شما بخواند، و کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام می‌دهند از تاریکی بسوی نور بیرون برد. کسی که ایمان بخدا دارد و کارهای نیکو می‌کند، خداوند او را به باغهایی با نهرهای روان داخل خواهد کرد تا برای ابد در آنجا باشد. خداوند روزی او را نیک کرده است. [۷۵]

حواشی

۱. ابورضا، مسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۰.
۲. مطالعه مقدمه بسیاری از کتابها نشان می‌دهد که این عقیده رواج داشته است.
۳. ابورضا، اثر مذکور، ص ۹۷.
۴. ایضاً، ص ۳-۱۰۲.

۵. ايضاً، ص ۱۰۳.
۶. مخصوصاً نگاه كنيد به رساله كندی بنام فی كمیة كتب الاسطوطاليس، چاپ ابورضا در اثر
مذكور، ص ۸۴-۳۶۳.
۷. ايضاً، ص ۱۰۴.
۸. ايضاً، ص ۲۴۴.
۹. اين عقیده بعدها توسط لويسنديگان (سائل اخوان الصفا، اخذ و سپس از طريق ابن العربي
به متصوفان رسيد.
۱۰. سويتمن، اسلام والهيئات عيسوي، ج اول، ص ۹۱.
۱۱. ابورضا، اثر المذكور، ص ۳-۳۷۲.
۱۲. قرآن، سورة آيس، ۷۸-۸۲.
13. R. Walzer: *History of Philosophy: Eastern and Western*, ii, pp. 131-2.
14. *The Spiritual Physick of Rhazes*. ص ۱۶. الطب الروحاني (ازي، ترجمه آربري، ص ۱۶.
۱۵. اشاره است به الحاوي رازي که در قرون وسطی بعنوان *Continins* مشهور بود.
۱۶. الطب الروحاني (ازي، ترجمه آربري، ص ۱۶.
۱۷. برای قطعاتی که از کتاب الفصل او نقل شده نگاه كنيد به پل كراوس و اس. پائيس در
دايرة المعارف اسلام، ج ۳، ص ۱۱۳۶.
۱۸. ايضاً.
۱۹. نگاه كنيد به رساله بيروني (چاپ پل كراوس)، ص ۵.
۲۰. والترز، اثر المذكور، ج ۲، ص ۱۳۵.
۲۱. آداب فلسفی (ازي، (= رسائل فلسفية)، چاپ پل كراوس، ص ۱۹۵-۲۱۶.
۲۲. قطعاتی در كتاب پل كراوس المذكور در فوق.
۲۳. ايضاً، ص ۶-۱۷۵.
24. *The Asiatic Review*, July 1949 p. 707-8.
۲۵. الطب الروحاني (ازي، ترجمه آربري، ص ۷-۱۰۶.
۲۶. ابوشكور بلخي، نگاه كنيد به *Legacy of Persia*، ص ۲۲۷.
۲۷. در جمع بين (أبي الحكيم).
۲۸. والترز، همان اثر، ج ۲، ص ۱۳۶.
۲۹. قرآن، سورة هود، آيات ۱۰۵-۱۱۰.
۳۰. فارابي، السياسة المدنية، ص ۳. اصطلاح «روح الامين» (يعني جبرئيل) در قرآن،
سورة الشعراء، آية ۱۹۳، آمده و «روح القدس» در سورة البقره، ۸۱، المائدة، ۱۰۹،
النحل، ۱۰۴ ذکر شده است. در آداب اهل المدينة الفاضله (قاهره، ۱۹۰۸) ص ۵۳،

فارا بی می گویند که کمال انسانی بدرجه عقل فعال نمی رسد.

۳۱. نگاه کنید، به اوایل همین فصل که از کندی بحث شد.
۳۲. نگاه کنید به المیاسة المدینة، ص ۴۹-۵۰.
۳۳. آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۵۹.
۳۴. ایضاً، ص ۲۱-۲۶.
۳۵. ایضاً، ص ۷۱-۷۵.
۳۶. قرآن، سورة تکویر، آیات ۱-۱۴.
۳۷. نگاه کنید به معطاسی، کتاب التوهم، ص ۴.
۳۸. ایضاً، ص ۶.
۳۹. مقایسه کنید با سورة الرحمن، ص ۳۷.
۴۰. کتاب التوهم، ص ۷.
۴۱. ایضاً، ص ۹-۱۰.
۴۲. ایضاً، ص ۴۰.
۴۳. ایضاً، ص ۴۱-۴۲.
۴۴. ایضاً، ص ۴۹.
۴۵. ایضاً، ص ۵۳.
۴۶. مقایسه کنید با قرآن، النساء ۱۹۷، الکهف ۱۰۷، الحج ۱۹، الصافات ۶۰، فصلت، ۳۲.
۴۷. قرآن، العنشر، ۲۳.
۴۸. کتاب التوهم، ص ۵۹-۶۰.
۴۹. خواهییم دید که غزالی این موضوع را نکته مهمی در حمله خود به فلاسفه قرار داده است.
۵۰. نگاه کنید به مقاله ساسینیون در دائرةالمعارف اسلام، ج ۳، ص ۶۹۹.
۵۱. نگاه کنید به سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۴۲.
52. A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, p. 64.
(این کتاب ترجمه ایست از قسمتی از النجاة ابن سینا. قطعات ترجمه شده با مقایسه با متن عربی نجسب بصر سال ۱۳۳۱ هجری قمری به تصحیح سعیدی الدین صبرالکردی بوده است.)
۵۳. ایضاً، ص ۶۰-۶۵، النجاة، ص ۴۷۹.
۵۴. ایضاً، ص ۶۷، النجاة، ص ۸۱-۸۰.
۵۵. ایضاً، ص ۷۰-۶۹، النجاة، ص ۸۲-۸۳.
۵۶. ایضاً، ص ۷۴، النجاة، ص ۴۸۸.

۵۷. ایضاً، ص ۶-۷۵، النجاة، ص ۹۰-۴۸۹.
۵۸. چاپ سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۶۸ / ۱۹۴۹. [ترجمه فارسی آن نیز از مترجمی نامعلوم، با تصحیح و مقدمه و تعلیقات حسین خدیو جم انتشار یافته است (تهران بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰ - م.]
۵۹. اثر مذکور، ص ۶۲ و مقایسه کنید با ص ۹۷.
۶۰. ایضاً، ص ۲-۶۱.
۶۱. ایضاً، ص ۵۶.
۶۲. ایضاً، ص ۱۰۶.
۶۳. نگاه کنید به ص ۴۲-۴۳ کتاب حاضر.
۶۴. اثر مذکور، ص ۱۱۲.
۶۵. ایضاً، ص ۱۱۳.
۶۶. ایضاً، ص ۱۱۶.
۶۷. ایضاً، ص ۱۱۷.
۶۸. ایضاً، ص ۱۸-۱۱۷.
۶۹. ایضاً، ص ۱۱۹.
۷۰. ایضاً، ص ۱۷۰.
۷۱. منظور بازپرسی از روح توسط نکیر و منکر است.
۷۲. مقایسه کنید با قرآن، العنکبوت ۱۹، النجم ۴۸، الواقعة ۶۲.
۷۳. اثر مذکور، ص ۵-۱۲۴.
۷۴. این عقیده مخصوصاً توسط ابن رشد در فصل المقال پیش کشیده شده است.
۷۵. قرآن، الطلاق ۱۱.

فصل سوم

چنین مقدر بود که ضربه‌ای مهلك بر فلسفه در اسلام توسط غزالی وارد آید، که او نیز مانند ابوعلی سینا از همان ناحیه شمالی ایرانی بود. خصوصیتی که غزالی را در رأس مخالفان و محاسبان فلسفه قرار می‌داد حدت ذهن و چالاکی فوق‌العاده در جدل و مناظره، اخلاص بی‌اندازه که مانع از سختگیری‌اش نمی‌شد، و شرم و شناخت ویژه از ذوق زمانه بود. حمایه عمده غزالی، که خود مرحله‌نهایی يك تمهید مقدماتی [۱] بود، در کتاب مشهور تهافت الفلاسفه [۲] بیان شده که طی آن وی مخالفان خویش را در بیست مورد مؤاخذه و استیضاح می‌کند. پرسش‌های او از «مبدأ» آفرینش شروع می‌شود و به «معاد» ختم می‌شود. غزالی به وظیفه‌ای که در خور او بود با اعتماد به نفسی فوق‌العاده شروع کرد بی‌آنکه بزرگان فلسفه یونانی که اسلافش را چنان به خود مشغول داشته بودند، بتوانند در او کوچکترین حس احترامی برانگیزند. می‌گوید: «منشأ کفر آنها - اسامی پرطمطراقی چون سقراط و بقراط و افلاطون و ارسطاطالیس و امثال آنهاست... و همچنین شنیدن فهرست علوم می بود که به خاطرشان فخر می‌فروختند نظیر هندسه، منطق، طبیعیات، والهیات.» اسامی عربی این فیلسوفان و علوم می که غزالی پشت سرهم ردیف می‌کند حسالت مضحکی پیدا می‌کنند. غزالی اداه می‌دهد: پیروان عقل گم کرده آنها که کفرشان بر پایه دیگری جز

تقلید سماعی و کورکورانه گذشتگان چون تقلید یهود و نصاری قرار ندارد، با خوشحالی نقل می‌کنند «که چگونه بسا وجود عقل سرشار و فضل بی‌اندازه منکر ادیان و شرایع و جزئیات قوانین مقدسه گشتند و معتقد شدند که آنها نوامیس ساختگی و حیل‌های مزوری بیش نیستند.» [۳] این بود جوابی که غزالی به فارابی و ابن سینا داد که می‌کوشیدند با استفاده از فلسفه یونانی زمینه‌ای عقلانی برای اسلام فراهم سازند.

غزالی يك به يك نکاتی را که می‌تواند فلاسفه را متهم به تناقض‌گویی کند برملا می‌سازد. می‌گوید در پی بنیادی و بی‌اعتباری نتیجه‌گیرهای آنان همین بس که در ریاضیات قضایا را بر پایه استدلال صحیح و کاملاً دور از تخمین و حدس بنا می‌کنند و به نتایجی می‌رسند که کسی مخالفتی ندارد، ولی وقتی که به الهیات می‌رسند کاملاً برعکس عمل می‌کنند. مگر قهرمان محبوب آنها ارسطو نبود که درباره استاد خویش افلاطون گفت: «افلاطون را دوست دارم اما حقیقت را بیشتر دوست دارم.» [۴] عاقبت این بحث مفصل بسا نتیجه‌گیری کوتاهی پایان داده شده است. «اگر کسی بگوید اکنون که تو مذهب این اشخاص را بتفصیل شرح دادی آیا می‌توان حکم به تکفیرشان داد و بخاطر اعتقاداتشان آنها را واجب‌القتل دانست؟ جواب می‌دهیم: که تکفیر آنها در سه مسأله اجتناب ناپذیر است. اول، در مسأله قدم عالم، و قول آنها درباره اینکه تمام جوهرها قدیم‌اند؛ دوم، اینکه می‌گویند خداوند تعالی در علم خویش به جزئیات حادثه‌ای که برای اشخاص روی می‌دهد محیط نیست [۵]؛ سوم، انکارشان در مورد معاد جسمانی و حشر ابدان.» [۶] بنظر می‌رسد که غزالی کسی را که علناً فقط قائل به بقای روح یا نفس است (بدون بدن)، مهدورالدم می‌داند.

این بیستمین مسأله‌ایست که در تهاافت مطرح و به ترتیب زیر پیش کشیده می‌شود: در رد انکار آنها در مورد معاد جسمانی، و بسازگشت روح به بدنها، و وجود عینی دوزخ، و وجود جنت و حورعین و سایر چیزهایی که به انسان وعده شده است. و گفته‌اند ایشان دایر بر اینکه این همه افسانه‌هاست تا مردم ثواب

و عقاب روحانی را، که مرتبه‌ای عالتر از نظایر جسمانی آنها دارد، بهتر درك نمایند.» غزالی با اعتقاد راسخ جواب داده می‌گوید: «همه اینها مخالف عقاید مسلمانان می‌باشد.» [۷] او این بحث را با خلاصه کردن استدلالات ابن سینا شروع می‌کند، و از گفته‌های او بوفور نقل می‌نماید، گرچه اسم او را نمی‌برد. غزالی جواب خود را بانوعی امتیاز دادن به فیلسوفان شروع می‌کند، و حاضر است بعضی از گفته‌های آنها و مخصوصاً اینکه «در دنیای دیگر» لذاتی برتر از محسوسات وجود دارند.» [۸] قبول کند. ولی در مورد وحی سخت پایداری کرده با اعتماد خاصی که فلاسفه نسبت به عقل دارند مخالفت می‌ورزد و می‌گوید: «چرا نباید بتوانیم دونوع خوشبختی روحانی و جسمانی و همچنین بدبختی را با هم جمع نمائیم؟» [۹] و خداوند در قرآن گفته است:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ [۱۰]

هیچ نفسی نمی‌داند آنچه پنهان کرده شده برایشان از آسایش

باز خداوند وعده فرموده است: «أعددت لعبادی الصالحین، مالا عین رأت، ولا أذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر.» [۱۱] (آنچه برای بندگان صالح فراهم کرده‌ام نظیرش را نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است و نه به قلب بشری خطور کرده است). اینکه می‌گویند توصیفات دنیای دیگر بنحوی که در قرآن آمده، تشبیهاتی هستند در خور فهم مردم، همانطور که در آیات و اخبار تشبیه صفات مقدس الهی به خصوصیات بشری بسیار آمده است، با این دلیل ابتدائی صحیح نیست و در واقع قیاس مع الفارق است. «مطابق عادت اعراب در مورد استعاره، الفاظ مربوط به تشبیه قابل تأویل می‌باشند، در صورتیکه توصیف بهشت و دوزخ از حد مجاز تأویل می‌گذرد؛ و تمثیلی انگاشتن آن به این معنی می‌تواند باشد که حضرت پیغمبر عمداً بخاطر مصلحت خلق حقیقت را قلب

کرده است، و «مقام نبوت مقدس تر از آنست که چنین تصویری بتوان کرد.» [۱۲] به نظر غزالی دلیل محکمی که معاد جسمانی دارد اینست که خداوند قادر متعال است و بی شک در حیطه قدرت او هست که روح و جسم را دوباره یکی جمع آورد، هر چند که عقل چنین کاری نتواند تصور نماید. این امر عمیقاً با مسأله آفرینش ارتباط دارد. از لحاظ عقلی سه موضوع را بساید قبول کرد: ۱) خداوند بود بی آنکه عالمی وجود داشته باشد، ۲) خداوند آنگاه عالم را خلق کرد مطابق نظامی که مشاهده می کنیم، ۳) اینکه خداوند در آینده نظام جدیدی بوجود خواهد آورد، مطابق آنچه در بهشت وعده داده شده است. بعد از آن همه چیز می تواند نابود گردد، و هیچ چیز جز خدای تعالی نماند [۱۳]؛ این کاملاً ممکنست جز اینکه قرآن بوضوح می گوید ثواب و عقاب، و بهشت و دوزخ پایانی ندارد [۱۴]. هنگامیکه قبول کردیم که عالم بوسیله خداوند در زمان خلق شده و این در آغاز کتاب ثابت گردید. دیگر مشکل نیست که به معاد جسمانی معتقد شویم [۱۵].

غزالی که وجدان خود را با این نوع دلیل آوردن قانع ساخته بود، با آزادی کامل در شاهکار کلامی متشرعانه خویش احیاء علوم الدین شرحی فوق العاده فصیح از روز قیامت می دهد که قسمت اعظم آن از کتاب التوهم محاسبی برداشته شده است [۱۶]. حتماً برای غزالی و همچنین برای عده زیادی از مؤمنین که از دست استدلالات فلسفی ناراحت بودند و آنها را نمی فهمیدند، چقدر آرامش بخش بود که تمام آن بحثهای دقیق درباره وحدت بسا عقل فعال را بسویی نهند و ایمان خود را به کلمات ساده خداوند در قرآن استوار سازند! با همین حالت ایمان بی چون و چرا بود که غزالی در ترجمه زیبای احیاء العلوم به نام کیمیای سعادت بار دیگر داستانهای سنتی درباره وقایع پس از مرگ را خلاصه کرد. در این کتاب بعنوان دلیل نهایی یک سلسله از داستانهای عامیانه ای را نقل می کند که قهرمان داستان (معمولاً یکی از اولیا) در عالم رؤیا نگاهی به دنیای دیگر می اندازد. مثال نشان دهنده ای از این قبیل رؤیایی است که عتبة الغلام [۱۷]

یکی از حوران بهشتی را بخواب می‌بیند. «بر صورتی نیکو. گفت یا عتبه بر تو عاشقم زنه‌ار تا کاری نکنی که به تو نرسم و مرا از تو باز دارند! گفت دنیا را سه طلاق دادم و گرد وی نگردم تا بتو رسم.» [۱۸] غزالی در آخرین مرحله کوشش خود برای کشف حقیقت در این اعماق غوطه می‌خورد، و یا بگوئیم به این اوجها برمی‌شد.

قابل توجه است که پس از ابن سینا، عالم شرق اسلام، فیلسوفان بزرگ بوجود نیاورد.* عکس‌العمل نسبت به حکمت یونانی، که قسمتی از آن نتیجه کشاکشی مذهبی و سیاسی وسیع‌تر بین اهل سنت و شیعیان بود، در برنامه آموزشی نظام‌المالک و در نتیجه احیای آموزش حدیث و کلام به اوج خود رسید. عمر خیام، آن شاعر جاودانی که هم‌عصر و هم‌وطن غزالی و ستاره‌ای درخشان در کهکشان نبوغ شمال شرق ایران بود، در رباعیات تند و طنزآمیز خویش نوری جالب به این حوادث بزرگ می‌اندازد، گرچه این نور فقط نوریست جانبی. من در جایی دیگر [۱۹] سعی کرده‌ام نشان دهم که شاعر محبوب فیتز جرال در زمینه تاریخ عقلی زمان خود چه مقامی را حائز بود، و در اینجا فقط ذکری از او بنمایم تا یکبار دیگر به اهمیتی که خیام در کشاکش بین وحی و عقل داشت توجه کرده باشیم:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست
گفتن نتوان که آن وبال سرماست
چون نیست در این مردم دانا اهای
نتوان گفتن هر آنچه در خاطر ماست [۲۰]

* این نظر آربری درست نیست زیرا در آنصورت باید کسانی چون سهروردی، نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی، میرداماد و ملاصدرا را نادیده گرفت، و حال آنکه غالب اینان مقامی در حد ابن‌سینا دارند.م.

فیلسوف که مغلوب شده بود چاره‌ای دیگر نداشت جز اینکه سکوت اختیار کند. حکمت یونانی که آنقدر به توسعه فرهنگ اسلامی کمک کرده بود، در همان سرزمینی که بزرگترین مدافعان خود را در زبان عربی یافته بود بناچار در پرده و در خفا آموخته می‌شد. در مشرق زمین جنگ بین عقل و وحی به پیروزی وحی خاتمه ییافته بود. از آن پس آینده به وحی تعلق داشت، چه در کلام اشاعره، یا شریعت‌گرایی حنابله، و یا اندیشه‌های جزمی اهل تشیع و یا حکمت متعالیه و غربی‌بی که ابن عربی (متوفی ۶۳۸ق/۱۲۴۰) در میان آورد. در قلمروی شعر و هنر، آینده آستان کارهای شگرفی بود؛ در حالیکه به کتاب تفکر تجریدی صفحات مهم دیگری اضافه نمی‌گشت.

با اینهمه فلسفه در گوشه غربی عالم اسلام، شکوفایی و دولت مستعجلی یافت. برای توسعه فکر در قرون وسطی سعادت‌ی بود که ابن حزم (متوفی ۴۵۶ق/۱۰۶۴)، آن باحث مغرور و فصیح، در زمان حیاتش متهم به بدعت‌گری و نوشته‌هایش ممنوع شود [۲۱] زیرا اگر تبلیغات خشک و پیرو مکتب ظاهری او درباره عقل موفقیتی پیدا می‌کرد، معلوم نبود چگونه فلسفه پرشکوه اندلسی ابن بساجه (متوفی ۵۳۳ق/۱۱۳۸)، ابن طفیل (متوفی ۵۸۱ق/۱۱۸۵) و ابن رشد (متوفی ۵۹۵ق/۱۱۹۸) می‌توانست شکوفا گردد. در حالیکه ابن طفیل از قرن هفدهم در اروپا شهرت یافته و تمثیل فلسفی او حی بن یقظان، که به حمایت از عقل برمی‌خیزد و آنرا هم‌ردیف وحی در جست‌وجوی حقیقت می‌داند در ترجمه زیبای سایمون او کلی [۲۲] مشهور گشته است، مقدور بود ابن بساجه و ابن‌رشد تا روزگار ما صبر کنند تا آثارشان بصورت اصولی و صحیح مورد بررسی و بحث قرار گیرد [۲۳]. البته هنوز تحقیقات زیادی لازمست تا بتوانیم تمامی داستان آخرین مرحله از تأثیر یونانی را بر تفکر اسلامی بازگو کنیم؛ با اینهمه از کشفیات سخت‌کوشانه دانشمندان^۱ چون پالاسیوس^۱، هورتن^۲، گوتیه^۳،

-
1. Palacios
 2. Horten
 3. Gauthier

بوی گس^۱، و بسالخره وان دن برگ^۲، که ترجمه جدیدش از تهافت التهافت اثر فاضلانۀ بزرگیست در این زمینه، باید سپاسگزار باشیم.

ابن رشد که از حملات درهم کوبندۀ غزالی نسبت به پیروان عقل نهراسیده بود، بسار دیگر بیرقی را که روزگاری دستهای توانای فارابی و ابوعلی سینا حمل کرده بودند، بدست گرفت؛ استدلالات منتقد آنها را نکته به نکته پاسخ گفت. ابن رشد برخلاف مقدمه جدلی رقیبش، پاسخ خویش را به اختصار و بسا لحنی خون سردانه و ایجازی موقرانه شروع می کند. «غرض این کتاب نشان دادن درجه های مختلف اعتقاد و ادعاست که در تهافت الفلاسف آمده است، و ثابت کردن اینکه قسمت اعظم آنها بدرجۀ حقیقت و ثبوت نرسیده است.» [۲۴]

تهافت التهافت ماهیتاً بیشتر تمرینی است (و چه تمرینی!) در ساختن بوسیله تخریب، درحالی که ابن رشد در فصل المقال بطور خلاصه و برای بار آخر در عالم اسلام قرون وسطی، می خواهد سازشی بین وحی و عقل ایجاد نماید. وی در اینجا مسأله را دوباره طرح می کند، و از اول می خواهد که حقیقت را قبول کنیم ولو کفار گفته باشندش. ابن رشد در توجیه «قیاس عقلی» گویی شعف معصومانۀ کندی را هنگام کشف این قیاس، باز می تاباند.

«برای يك نفر، اگر غیر ممکن نباشد، لا اقل مشکل است که در این زمینه احاطه پیدا کند، همانطور که برای يك نفر مشکل است تمام اطلاعاتی را که برای ایضاح قیاس فقهی، و از آن بیشتر قیاس عقلی [۲۵] ضرورست فراهم آورد. بدین جهت اگر کسی قبلاً در این موضوع تعمق کرده باشد، واضح است که ما باید محض پیشرفت کار خود به آنچه سلف ما گفته نگاه کنیم - حالا اهمیتی ندارد کسی که تحقیق کرده هم مذهب بوده یا نبوده باشد. زیرا انگیزه ای که سبب تزکیه قوه تعقل می شود، فرق نمی کند که از جانب هم مذهب و یا غیر هم مذهب باشد، آنچه مهم است اینکه وسیله ای صحیح و دقیق باشد. وقتی که

1. Bouyges

2. Van den Bergh

می‌گوییم «کسی که هم‌مذهب ما نیست» منظور قدمایی هستند که قبل از اسلام به این امور پرداخته‌اند. در این صورت، چون مقایسه عقلی قبلاً بوسیله قدماء بنحو کاملی بررسی شده است، آنچه برای ما لازمست اینکه نوشته‌های آنها را در دست بگیریم و مطالبی را که درباره موضوع گفته‌اند مطالعه کنیم. اگر تماماً صحیح باشد از ایشان قبول خواهیم کرد؛ و اگر چیزی نادرست در نوشته‌هایشان باشد توجه را به آن نقایص جلب خواهیم کرد. [۲۶]

البته ابن‌رشد تنها مبتکر این فکر نبود که برای کشف حقیقت فقط باید به منطق متوسل گردید؛ پیش از او فارابی همین نظر را بیان داشته بود [۲۷]، و همه می‌دانستند که منطق عدّه زیادی را در عالم اسلام مجذوب خود ساخته بود؛ و حتی غزالی سعی کرده بود انواع قیاسات عقلی را از قرآن استخراج نماید [۲۸]. ابن‌رشد که در پایان دوره‌ای درخشان و بلند پدید آمده بود آن جسارت را داشت که بنویسد: «شرع خود از ما می‌خواهد به کتب قدما نگاه کنیم، زیرا که هدف و مقصودی که بخاطرشان آنها را نوشته‌اند همان هدف و مقصودی است که شرع ما را بسویشان تحریض می‌کند،» و اضافه می‌نماید: «هر کسی که صلاحیت نظر کردن به این کتب را، یعنی اولاً ذکاء فطرت و در ثانی عدالت شرعی و فضیلت علمی و اخلاقی را جمع داشته باشد، باید بدانها پردازد؛ اگر کسی او را منع کند در واقع از راهی که شرع می‌خواهد انسان جهت معرفت به خداوند و شناسایی حقیقت برگزیند نهی می‌کند، و این منتهای جهل و دوری از باری- تعالی است. اگر شخصی بواسطه نقایص جسمانی، و یا بعلت هدایت نشدن مطالعاتش بنحوی مطلوب، و یا قرار گرفتن تحت تأثیر احساسات، و یا نیافتن معلمی که او را به درک مفاهیم آن آثار کمک نماید، و یا بعلت مجموع این عوامل موفق نشود، این دلیل نمی‌شود به کسی که جامع شرایط باشد اجازه چنین کاری داده نشود.» [۲۹]

جان کلام اینست: «که [محقق] باید جامع شرایط باشد.» ابن‌رشد بسا متفکران اسلامی پیش از خود موافق بود که می‌گفتند: «یک حقیقت برای

عامه، و یکی دیگر برای خواص.» سه نوع دلیل وجود دارند - یعنی برهانی، جدلی و خطابی [۳۰] - که باید بدقت از یکدیگر جدا نگاه داشته شده برای سه طبقه مختلف از مردمان که با آنها مطابقت دارند بکار بروند. اشتباهی که معتزله، و حتی اشاعره، مرتکب شدند این بود که شیوه فوق العاده پیشرفته تفاسیر قرآن را برای کسانی بیش کشیدند که آمادگی قبول آنرا نداشتند، و این علت اصلی نقار و نفاقهای خطرناکی بود که در سالهای بعد اسلام را دچار افتراق ساخته بود. قرآن خود حاوی انواع مختلف استدلالهای لازم می باشد تا هر کس در هر شرایطی که باشد بتواند به رستگاری برسد. فلسفه اگر بدرستی مورد مطالعه و استفاده قرار گیرد، «دوست و در واقع خواهر رضاعی شریعت است.» [۳۱] تمام اینها در واقع حرفهای منطقی و سرراستی بودند. هنگامی که انسان در مقابل چنان دفاع فصیحی از وحی قرار می گیرد، هر چند که عقل نیز بعنوان متحدی بکار گرفته شده است، تعجب می کند چرا ابن رشد را بعنوان آزاد فکری و ارسته از قید مذهب محکوم ساختند، و چگونه تعالیم او که بهیچوجه افراطی نبود، طرفداران مسیحی او را در قرن هفتم (سیزدهم) بطور اسرار آمیزی به این گمان انداخت که او را مرتد بینگارند. [۳۲] ولی وقت آن گذشته بود که مردم عقل را در کفه مقابل وحی بگذارند و دم برنیاورند. بعداً در عالم مسیحیت، قدیس توماس آکویناس^۱ با اشاره به حرف اگوستین قدیس^۲ که گفته بود، «پس سعی مکن بفهمی تا ایمان داشته باشی، بلکه ایمان داشته باش تا بتوانی بفهمی،» [۳۳] بحث می کرد: «من به کمک عقل می دانم که چیزی حقیقت دارد زیرا حقیقت آنرا در می یابم؛ ولی من ایمان دارم که چیزی حقیقت دارد زیرا خداوند آنرا گفته است. در این صورت دومورد علت قبول من کاملاً متفاوت است، در نتیجه علم و ایمان را باید بعنوان دو نوع «اذعان» متفاوت بپذیرم.» [۳۴] ولی در عالم اسلام، ظنین منطق خوشنوی ای ابن رشد در

1. St. Thomas Aquinas

2. St. Augustine

مقابل بازنگر عداستای تکفیر ابن تیمیه خاموش شد. هنگامی که مورخ مشهور ابن خلدون (متوفی ۸۰۸ ق/ ۱۴۰۶) می‌خواست فهرستنامه علوم دینی و غیردینی خود [= همان مقدمه معروفش - م.] را بنویسد، فلسفه چنان از نظر ما افتاده بود که پس از بحث درباره طلسمات، کیمیاگری چند جمله تحقیرآمیز بدان اختصاص داد، و هم فلسفه و هم طالع بینی را بصورت خلاصه‌ای رد کرد. [۳۵]

ما تاکنون مسأله وحی و عقل را طوری بررسی کردیم که گویی قبول تعالیم قرآن و یافته‌های فلسفه یونانی برای مسلمانان تنه‌اراه ممکن برای رسیدن به ایمان بی‌دغدغه بود، و دیدیم چگونه بوجود آوردن يك مذهب از «زبان ساده» کتاب الهی، مانند بسط و گسترش يك نظریه سیاسی و یایک نظام قضائی احتیاج به تفسیر گفته‌های خداوند، و بسط دامنه شمول آنها به مدد احادیث پیغمبر داشت. معتزله شیوه تعقل جدلی را، که مأخوذ از آباء مسیحی و یونانیان قبل از مسیحیت بود، اتخاذ کردند تا بتوانند عقاید دینی خویش را منظم ساخته و از آنها در برابر حملات درونی و بیرونی عالم اسلام دفاع کنند؛ اشاعره در حالیکه نتیجه گیریهای آنها را نمی‌پذیرفتند، از پیروزی شیوه‌های آنها خوشحال بودند. ولی تمام اینها نتوانست زمزمه ناملایم شك را از میان ببرد؛ مردم در تفسیرهای خود از کلام الهی بایکدیگر اختلاف داشتند، و بیش از هفتاد و دو ملت و فرقه مختلف باجوش و خروش بسیار ادعا داشتند که «فرقه ناجیه» و برحقند. آیا راه سومی به حقیقت وجود نداشت، راهی که از ورای تمام این موانع شك و تردید برمی‌گذشت؟ آیا نمی‌شد نور راهنمایی نظیر آتش طور که موسی را در بیابان هدایت کرد [۳۶]، بر تمام راه تاریک زندگی پرتو هدایت و عصمت بتاباند؟ صوفیان، همانطور که ما بطور خلاصه گفتیم و مشروحاً در این باره بحث خواهیم کرد، اتحاد با خداوند را پاسخ این مسأله بفرنج می‌دانستند؛ و يك فرقه خاص از شیعیان راه حل دیگری بمیان آوردند.

جواب اسماعیلیان به این گونه خلجانه‌ها واضطرابات فکری، توأم با

ابتکار وزیر کی بود؛ ومدت مدیدی ودر جاهای زیادی آنرا قبول کردند، تا اینکه حوادث مصیبت بار قرن ششم (دوازدهم میلادی) فاطمیان را از تخت حکومت مصر پایین کشید، وکسانی که زنده مانده بودند در کوهستانهای یمن پناه گرفتند، وبالاخره دست حادثه آنها را به سرزمین دوردست هند انداخت. اسماعیلیه، مثل اغلب نهضت‌های دینی اسلام، اگرنگوئیم مثل تمام آنها، دین و سیاست را توأم ساخت، وپیروان آن با بقیه شیعیان کوشیدند تا خلفای غاصب را برانداخته و اولاد علی را جانشین آنها سازند. پیروان حضرت علی معتقد بودند که وی در تمام تعالیم حقیقی وباطنی قرآن وپیغمبر آگاه بود؛ و موقعیت او در برابر پیغمبر نظیر موقعیت هابیل نسبت به آدم، سام به نوح، اسماعیل به ابراهیم، هارون به موسی، و پطرس حواری به مسیح بود. [۳۷] جانشینان وی یگانه امنای این اعتقاد حقیقی بودند، که خود آنرا درست و برحق می دانستند. زمانی که پیروانش تحت تعقیب بودند آنرا آرمانی سزاوار جانفشانی می شمردند، ودر روزگاران خوشتر همین سلوک باعث اطاعت محض از حکومتی می شد که هاله‌ای از تقدس آنرا فرا گرفته بود. «علی دروازه دین است؛ هر کسی از دروازه وارد شود مؤمن است، و هر کس که از آن دور شود کافر است.» [۳۸]

با این حدیث منسوب به پیغمبر، واحادیث شبیه آن، اعتبار حکومتی دینی استوار گردید، که تاکنون عقاید بسیار متفاوتی در باره اش بیان داشته‌اند. ایوانف می گوید: «بدون شك مذهب اسماعیلی عمدتاً بر اساس يك احساس شدید مذهبی بوجود آمده و از آن مایه گرفته است، و بدون آن نمی توانسته است بوجود آید: - اگر بصورت «منفی» بدان نگاه کنیم به نظر مخالفان، بسان کفر و زندقه است. در ضمن بدون هیچگونه شکمی، یکی از محکم ترین نظامهای توحیدی است که فکر بشری بوجود آورده است - «مخالفان» ادعا می کنند که در واقع این مذهب ثنویت و یا «دین مجوس» است. همچنین عقیده اصلی و اساسی اسماعیلیه، که در میان فرق مختلف شیعه نیز وجود دارد، پیروزی نهایی اسلام بعنوان یگانه مذهب دنیا بود، و بر آن بود که بالاخره نسل بشر «يك گاه خواهد

بود زیر نظر يك چوپان»، یعنی امامی از خاندان محمد، که تنها او می‌تواند بشریت را که مدت‌ها رنج کشیده به يك زندگی پارسایانه و آرامش‌بخش هدایت نماید، وزمین را که همیشه پراز بیعدالتی، سبعبیت و ظلم بوده پراز عدل و انصاف سازد. در صورت «منفی» آن ما می‌بینیم که فرقه اسماعیلیه «اختراع شده تا اسلام را از داخل خود درهم بریزد.» مطابق عقیده شیعه، از نسل علی بودن امام یکی از اصول اصلی و حتمی بود. مخالفان می‌کوشند «ثابت» کنند که مهدی و جانشینان او فرزندان يك ملحد ایرانی و یا يك یهودی بوده‌اند.» [۳۹]

بر اثر مساعی و تحقیقات صبورانه يك دسته از عالمان - که ماسینیون^۱، ایوانف^۲، کراوس^۳، استراتمن^۴، فیضی، حسین کامل، لويس^۵ و کربن^۶ در میان‌شان مقامی ارجمند دارند [۴۰]- ما اکنون اطلاعاتی بهتر و دقیق‌تر از تاریخ و ادبیات اسماعیلی داریم، بمراتب زیادتر از آنچه سی سال پیش می‌توانستیم تصورش را بکنیم. فهرست کتبی که درباره موضوع نگاشته شده بحدی زیاد است که حتی يك نظراجمالی مواد لازم برای يك سخنرانی را فراهم خواهد کرد. برای منظور فعلی ما می‌خواهیم شرحی مختصر از محتویات کتابی را بدیم که بتازگی چاپ شده است و بخوبی نشان می‌دهد چگونه این فرقه منتهای کوشش خود را برای حل موضوعی که مورد بحث ماست بکار برده است. کتاب جامع‌الحکمتین ناصر خسرو توسط دکتر معین و هانری کربن طبع شده است، و مقدمه فرانسه آن عنوان دومی دارد که بخوبی حکایت از محتوای کتاب می‌کند: «هماهنگی بین فلسفه یونانی و عرفان اسماعیلی» [۴۱]. ناصر

-
1. Massignon
 2. Ivanow
 3. Kraus
 4. Strothmann
 5. Lewis
 6. H. Corbin

خسرو نیز از شمال شرقی ایران بود و به سال ۳۹۴ ق/ ۱۰۰۴ نزدیک بلخ بدنیا آمد و بین سالهای ۴۶۵ ق/ ۱۰۷۲ و ۴۷۰ ق/ ۱۰۷۷ از جهان رفت [۴۲]. ناصر خسرو بخاطر اشعار و سفرنامه‌ی بسیارگیرایش شهرت زیادی داشت [۴۳] ولی در سالهای اخیر و پس از جنگ اول جهانی [۴۴] که انتشار آثار فصیح فارسی او شروع شد، نشان داد که یکی از بزرگترین مفسران این فرقه می‌باشد. وی که در طی اقامت شش ساله‌ی خویش در مصر که بسال ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ به آیین اسماعیلیه گروید [۴۵]، کتاب جامع الحکمتین را در ۴۶۲ ق/ ۱۰۶۹ نوشت، که حاوی پخته‌ترین و نهایی‌ترین نظریات اومی باشد [۴۶].

صورت و نحوه‌ی تدوین این کتاب عجیب است؛ چه بصورت شرحی است، فصل بربیک قصیده‌ی اسماعیلی، که توسط ابوالهیثم جرجسانی و بنا به تقاضای علی بن اسعد امیر بدخشان، که مدعی بود از احفاد اسکندر است، سروده شده است [۴۷]. این قصیده که متن آن اول تماماً داده شده [۴۸] سپس قطعه به قطعه بحث شده است، در ۸۲ بیت، یک سلسله مسائل غامض و مبهم را پیش می‌کشد، و ناصر خسرو می‌کوشد جوابهای آنها را بدهد. وی در مورد وظیفه‌ی خویش صراحت کامل دارد: «و بعلت کافر خواندن این علما لقبان مرکسانی را که علم آفرینش دانند، جویندگان چون و چرا خاموش گشتند و گویندگان این علم خاموش ماندند و جهل بر خلق مستولی شد، خاصه براهل زمین ماکه خراسان است و دیار مشرق... و هیچ کس کتابی نکرد اندر چون و چرای آفرینش، از بهتر آنک از آن پنج علت - که هر کتابی را پیش از این ثابت کردیم که بیاید - زائل شد. جوینده‌ی این علم کآن علت تمامست؛ و دیگر جوینده‌ی این علم کو علت فاعله است، و به زوال این دو علت از اهل این زمین علم دین زائل شد. و کس نماند بدین زمین که یاد کردیم که علم دین حق را که آن از نتایج روح القدس است - با علم آفرینش - کآن از علائق فلسفه است - جمع توانست کردن، از بهر آنکه فیلسوف مرین علمالقبان را بمنزلت ستوران انگاشت، و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت؛ و این علمالقبان

مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه.» [۴۹] این وضع تحسر بار است که ناصر خسرو می‌خواهد چاره‌کنند و سازمان دهد. او دو نوع خواننده متفاوت را در نظر دارد: «و سخن‌گفتم اندرو با حکماء دینی به آیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه السلام؛ و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی به برهانهای عقلی و مقدمات منتج مفرح، از آنچ حکمت را خزینه خاطر خاتم ورثة الانبیاست - علیهم السلام - و شمتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست.» [۵۰]

همانطور که انتظار می‌رود، بعضی از مسائل که بوسیله ابوالهیثم مطرح شده حالتی خاص و قرون وسطایی دارد. مثلاً بیت ۶۰ این معمای قدیمی را بمیان می‌کشد:

ز دایره که تواند نمود پیش و ز پس؟
 ز مرغ و خایه نیاید سخن مگر که ترار

و ناصر خسرو معمارا چنین حل می‌کند. «اندرون سؤال چنان نموده است که همچنانک کسی نداند که خط دایره را آغاز از کجا کرده‌اند، نیز کسی نداند که خایه پیش بوده است یا مرغ؟ و اگر کسی اندرون باب سخن گوید، سخنش ضعیف آید، یعنی برین حجتی عقلی نتوان آوردن. سؤال این است، و جواب ما مرین سخن را آنست که گوییم: اگر کسی دایره‌ئی بکشد، آنگاه دیگری را گوید بگوی که آغاز خط از کجا کرده‌ام؟ سؤال او باطل باشد، از بهتر آنک اگر کسی نقطه‌یی را نشان کند و گوید آغاز خط این دایره آن نقطه کردی، بیایدش، لکن آنکس گوید مر او را «حجتی بی‌اور برین سخن که آغاز این خط از این-جاست» او را نیز بیاید که مر او را گوید «تو خود حجتی بی‌اور که آغاز این خط ازینجا نیست»، و چون این هر دو را بردعوی و انکار یکدیگر حجتی عقلی قائم نشود، درست شد که این سؤال باطل باشد، بل عقل اقرار کند که مر آن خط را

آغازی و انجامی بوده است. و اما گفتن که سخن اندر پیشی و پسی مرغ و خایه
 ضعیف آید، از حکما روانیست. این سخن عامه است که چنان پندارند که مرغ
 جز از خایه نیاید همچنانک خایه جز از مرغ نیاید. و جواب این سؤال آنست
 که گوئیم: خایه مرغیست بحد قوت که اگر از مرغی تمام پرورش یابد از آن
 قوت بفعال رسد، و اگر مرغی نباشد که مر او را بفعال آرد، از آن خایه مرغی
 نیاید، بل تباه شود. پس بدانستیم که اگر نخست خایه بودی و مرغ نبودی که
 مر آن را بفعال آوردی، از آن خایه مرغ نیامدی، و چون مرغ واجب بود تا
 آن خایه اولی بفعال آرد، پس آن مرغ پیش از آن خایه بود، و آن خایه او
 کرده بود؛ و دیگر حجت بدانک مرغ پیش از خایه بودست، آنست که خایه
 مرغ مصنوعیست با شکل و ترتیب و اندرو چیزهاست اندر جوف یکدیگر
 نهاده گوناگون، و پوستکی تنک بگرد آن اندر کشیده، و پوستی سخت بگرد
 آن اندر آورده بی هیچ فرجه‌ای و شکافی، و هم دانیم که آن مصنوع را صانعی
 علیم است و طبیعت او را صنعتها، از بهتر آنک روا باشد که جسمی مشکل بر
 آثار قصد و با ترتیب صانع خویش باشد، پس خایه مرغ بحکم و دلالت این
 صنعت‌ها که برو ظاهرست معمول است، و زبهر بفعال آمدن از آن قوت که بر
 آنست بمرغی حاجتمند است، و آن مرغ ازو بی‌نیاز است. پس محال باشد
 گفتن که آن مرغ کز خایه بی‌نیازست مصنوع آن خایه است که آن بدو حاجتمند
 است. پس عقل گواست که فاعل آن خایه آن مرغست، و خایه مفعول اوست
 و مفعول، فاعل خویش نباشد. پس درست کردیم که مرغ برخایه مقدم است
 چنانک دانه خرما بر درخت خویش مقدم است، و حیوان بر نطفه‌ئی کز و حاصل
 آید مقدم است، از بهر آنک همچنانک خایه بی‌آنک مرغی مر او را پرورد
 مرغی نشود، نیز نطفه حیوان بی‌آنک حیوانی مر او را پرورد حیوانی
 نشود، پس اگر روا باشد که نطفه پیش از حیوان باشد نیز روا باشد که خایه
 پیش از مرغ باشد. و چون وجود حیوان امروز بزایش است و این اشخاص
 را که پیش ازین بوده‌اند [...] لازم آید که زایش را آغازی بوده است تا

امروز به انجام رسیده است که آنچ مر اورا آغاز نباشد به انجام نرسد، و چو زایش را بحکم عقل که همی بینیم که امروز انجام است و فرزند مسا که هنوز آن فرزند نیامده است انجام زایش است، لازم آید که زایش را آغاز بوده است، و چون آغاز زایش واجب شد، درست شد زاینده‌ئی کو از دیگری نزاده باشد، بل وجود او بی زایش باشد، و ابداع این معنی را تأمل کنند عقلا که این معقول است ضروری، که عقل بدین مقرر است بی هیچ انکاری. و گوئیم کز نبات آنچه اصل است چو گندم و جو و جز آن و درختان و نباتها از آن حاصل آید و اگر کسی گوید «تخم از نبات و درخت بمنزلت خایه است از مرغ، و بمنزلت نطفه است از حیوان، از بهر آنک همچنانک خایه از مرغ همی آید تخم نیز از درخت همی آید، پس واجب آید که نخست درخت خرما بوده تا تخم از او حاصل آمده و نخست خوید بوده تا گندم از او حاصل آمد» جواب ما مر اورا آنست که گوئیم: این قیاس غلط است، بل دانه خرما بر درخت خرما مقدم است، و تخم گندم بر خوید مقدم است، و ابداعی تخم است نه نبات، و نبات از تخم بمنزلت خایه است از مرغ، و بمنزلت نطفه است از حیوان، بخلاف آنچه گفتی، و دلیل بر درستی این دعوی آنست که تخم نبات ناقص است، و نیاید کسی را که گوید «نبات نیز تخم ناقص است»، از بهر آنک مردم را - کاین خصومت مر اورا است - از نبات درخت و تخم و میوه بکارست تا بگیاه و چوب و شاخ و برگ، و تخمها جفتهاء ابداعیست، و زایش هر درختی از میان آن جفت نخست است که بهم فراز بستست. پس دانستیم که درخت خرما از این ماده و نر زاده است، و تخم آن درختست بیکجا بسته. و آن بمثل مر هر نوعی را از انواع نبات بمنزلت آدم و حواست مر مردم را و بمنزلت جفتی اسب است مر نوع اسب را و بمنزلت آسمان و زمین است مر موالید را، از بهر آنک هیچ موجودی نیست که آن جز از میان جفتی موجود حاصل شده است که بر او مقدم است، چنانک نفس و عقل از جفت اولی است که بر جمالگی موجودات مقدم است و

خویش فراز آید چنانک خواهید^۱. و اهل تأویل گفتند: بدین مر مستجیبان را همی خواهد، و همی گوید که داعی هرچ خواهد بگوید تا مستجیب را هم از تنزیل و هم تأویل بعلم حق رساند... و اهل باطل را مثل بر مردان است، و مرد بحقیقت رسول - علیه السلام - بود که خدای تعالی مر او را بر جملگی خلق - که همه از و علیه السلام بمنزلت زنی بودند - از مردی مسلط کرد. و چو اندر شریعت طاعت مردان بر زنان واجبست و طاعت رسول بر خلق واجبست، پدید آمد که مرد رسول است، و خلق همه بمنزلت زنی اند مرین مرد را. و دیگر برهان... از کتاب خدای تعالی آنست که خدای سبحانه فرمود مردان را که «چون از زنان نسا سازاوری و گردن کشی ببینید، مر ایشان را پند دهید و ز ایشان جدا خسید و بزنیدشان، پس اگر شما را بطاعت آیند برایشان بهانه مجوئید» بدین آیت، قوله «واللاتی تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ و اهجروهنّ فی المضاجع و اضر بوهنّ، فان اطعنکم فلا تبغوا علیهنّ سییلاً»^۲ و رسول را خدای تعالی با مشرکان همین معامله فرمود کردن چنانک جای دیگر گفت «روی از ایشان بگردان و بگوی اندر ایشان گفتاری تمام» یعنی زلیفن بدهشان، که اگر نیز عاصی شوند کشتن ببند، بدین آیت: قوله «فاعرض عنهم و عظمهم و قل لهم فی انفسهم قولاً بایغاً»^۳ و جای دیگر گفت «بکشیدشان تا فتنه نباشد و دین مر خدای را باشد، پس اگر از کفر باز ایستند ستم جز بر ستمکاران نیست» بدین آیت: قوله «وقاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یکون الدین لله، فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین»^۴...

و خدای تعالی مردی را بمنزلت دوزن نهاده است هم اندر میراث - که

۱. قرآن، سوره دوم، آیه ۲۲۳.

۲. قرآن، سوره نساء، آیه ۳۸.

۳. سوره نساء، آیه ۶۶.

۴. قرآن، سوره بقره، آیه ۱۸۹.

مردی را دوچند فرمود که زنی را از میراث... از بهر آنک هرک اندر دین مر
 اورا باطن و ظاهر شریعت است او مرد دین است، بدانچه اورا دونصیب است
 ازدین؛ و هر که مر اورا تنزیل است بی تأویل، او زن دینست بدانچه ازدین
 یك نصیب یافتست... دختر چو بزاید... پشت سوی مادر علم دارد، و آن ظاهر
 و باطن شریعت و تنزیل کتاب است. و مؤمن که پسر است روی سوی مادر دین
 دارد، و آن ظاهر و باطن شریعت است و تنزیل و تأویل کتابست.»

پس از ملاحظه کردن این طبع آزمایی مبتکرانه، تعجب آور نیست که
 حقایق بزرگ جهان در واقع کنایه‌هایی باشند از اسرار شگفت آور اسماعیلیان.
 آفتاب در عالم کبیر که دنیای خارجی می‌باشد، همان منزلتی را دارد که دل
 در عالم صغیر که همان انسان باشد. ماه بمنزلۀ مغز و پنج سیاره بمنزلۀ پنج حس
 آدمی می‌باشند. «و چو مردم بجسد فرزند عالم کبیرست و بنفس فرزند نفس
 کلیست، پس عالم کبیر مثل جسد نفس کلیست با این آلت‌هائ که یاد کردیم. و بدین
 روی گفت عیسی بن مریم - علیه السلام - که «من همی سوی پدر خویش باز شوم
 و پدر من اندر آسمانست» [۵۵] بدین خبر: «انی ذاهبٌ الی ابی و ابی فی السماء»
 یعنی نفس جزئی من همی باز گردد سوی نفس کالی که او اندر آسمانست، و
 جهال امت او بینداشتند کو همی گوید «من پسر خدایم.» [۵۶] تأیید خداوند
 مبنی بر رابطه بین عالم کبیر و عالم صغیر را در قرآن، سورۀ چهل و یکم، آیه
 ۵۳ می‌یابد:

سُرِّیْهِمْ آیَاتِنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ یَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ

آیات خود را در آفاق و در خودشان به آنها نشان خواهیم داد، تا
 معین شود برایشان که حقیقت‌اند.

این که ما دو چشم، دو گوش، دو سوراخ بینی، و دو قوت چشنده [۵۷]، و دو

دست داریم ثابت می‌کند که ما از دو قسمت درست شده‌ایم، همانطور که می‌گویند فلک نیز دو قسمت دارد. يك نصف ما بطرف چپ و يك نصف ما بسمت راست است، خطی مستقیم از فرق سر شروع کرده بدن ما را به دو قسمت تقسیم می‌کند، همچنانکه خط استوا افلاک و بروج را بدو ناحیه تقسیم می‌کند. بدین ترتیب پنج حس و ده آلت احساس داریم؛ بهمین ترتیب پنج کوکب و ده منزل کوکب وجود دارد. در مورد روح و نفس ناطقه نیز چنین است. روح آدمی در دل اوست و نفس ناطقه اندر مغز سر است، و پنج حواس در خصلت این دو «سالار» بدند؛ در عالم کبیر نیز آفتاب و ماه هر کدام يك خانه دارند و بر پنج کوکب حکم می‌رانند [۵۸]. ولی موضوع به اینجا ختم نمی‌شود. «چنان که خدای تعالی ترکیب جسد مردم را بر مثال ترکیب و تألیف عالم انشاد کرد، رسول مر دین حق را بر مثال آفرینش مردم نهاد.» در عالم دین پیغمبر آفتاب جهان-بخش، و یا بمنزله دل است؛ و وصی او (یعنی علی علیه السلام) بمشابه ماه است و یا مغز انسان. «کار نبی تألیف کتاب و شریعت است، بی تأویل» و کار وصی «تأویل کتاب و شریعت بی تنزیل.» و «پنج ستاره مدبر اند کارکنان زیر دست این ماه و آفتاب... اعنی امام و باب و حجة و داعی و مأذون. و هر یکی را ازین پنج ستاره دو منزلت است... يك منزلت هر یکی ازین پنج ستاره عالم دین، نگاه داشت ظاهر کتاب و شریعت است و کار کردن، و دیگر منزلت هر یکی طلب کردن تأویل است و شناخت آن.» [۵۹]

اسماعیلیان مانند حکما به این حدیث منسوب به پیغمبر که می‌گفت اولین چیزی که خدا خلق کرد عقل بود دلخوش بودند [۶۰]. چون این باعث می‌شد يك سلسله تشابهات دیگر به آسانی پیدا شود. عقل کلی همان قلم [۶۱] و نفس کلی همان لوح [۶۲] قرآن است؛ «و این عالم بمثل کتابیست نبشته خدای تعالی.» ما با این کلیدهایی که در دست داریم می‌توانیم آیات ۱ تا ۶ سورة پنجاه و دوم الطور قرآن را بهتر بفهمیم:

وَ الطُّورِ وَ كِتَابِ مَسْطُورٍ، فِي رَقٍّ مَنَشُورٍ، وَ الْبَيْتِ الْمَعْمُورِ، وَ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ
وَ الْبَحْرِ الْمَسْجُورِ.

قسم بکوه طور، و کتاب نوشته شده، در صفحه‌ای گسترده، و این
نخانه آباد، و این طاق بالا رفته، و این دریای خروشان.

«طور» این جسم کلی است که مانند کوهی است، بل کوه کلی خود این است، و
«کتاب مسطور» این صورته‌ها و شکلهاست بدین جسم نگاشته، و «رق منشور»
این هواست که این نبشته اندرو همی تابد، و «بیت المعمور» این عالم است
که قبه‌ئی است که هیچ گشادگی ندارد چو خانه‌یی آبادان بی هیچ رخنه‌ای و
خللی، و «سقف مرفوع» این آسمان افراشته است، و «بحر مسجور» این مکان
عظیم بی نهایت است که اندر ضمیر همی آید که بیرون ازین قبه افلاک گشادگنی
فراخ و بی نهایت است.» [۶۳]

این جهان ماده بوده. در «عالم دین نیز رسول، قلم خدای است نبشته برین
صحیفه جسمی، چنین که همی بینیم، قرآن کریم نیز کتاب خدای است ازین
قلم - که رسول است - برین لوح - که وصی است - و چنانک این کتاب اولی
جز بدین لوح مارا معلوم نشد، قرآن نیز بوصی مارا معلوم نشود. و دلیل عقلی
بر آنک آفرینش عالم بر جوهر جسم کتاب اولی خدای است، و قرآن کتاب
دیگر است، قول خدای است که گفت بدین آیت: «الم ذلک الکتاب لاریب
فیه هدی للمتقین^۱» گفت الف یعنی طول، و گفت لام یعنی عرض، و گفت میم
یعنی عمق. این اشارت بود سوی عالم که مر اورا طول و عرض و عمق است.
آنگاه گفت آن کتاب شکی نیست اندرو، یعنی ظاهر است که کرده خداست،
رهنماست مر پرهیزکاران را سوی حق، و اگر بدین کتاب مر قرآن را خواستی،

۱. قرآن، بقره، آیه اول.

گفتی «هذا الكتاب» از بهر آنکه این آیت برسر این کتاب بود، و چون گفت آن کتاب و نگفت این کتاب، این اشارت دلیل است عقلا را بر آنکه بدین قول مر قرآن را همی نخواهد، بل مر آفرینش عالم را همی خواهد. پس آن کتاب دیدنی -اعنی آفرینش عالم- و این کتاب شنودنی -اعنی قرآن کریم- هر دو نبشتهاء خداوند بر دو قلم و بر دو لوح سوی مردم کز عقل مر او را بهره آمده است.» [۶۴]

ناصر خسرو تمام نظام خلقت را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و نظام فرشتگان او بخصوص جالب توجه است. ابوالهیشم در ابیات ۱۴ و ۱۵ قصیده خود با اشتیاق این سؤال را مطرح می‌کند:

فرشته و پری و دیو را بدانستم
که هست و نیز بیاید بهست بر، تکرار
ز ما و کیف بگوی و برسم برهان گوی
گر آمدست برون این سخن از آستار

مفسر اسماعیلی او کاملاً آماده جواب بود و می‌گوید: «جواب عقلی فلسفی مر کسی را کز فرشته پرسد که «چیست؟» آنست که گفتند که این اجرام کواکب آسمان فرشتگان اند و زندگان و سخن‌گویانند، و فرمان‌خدای اندر عالم کارکنان اند [۶۵]. وثابت بن قره الحرائی [۶۶] - که مر کتب فلسفه را ترجمه او کردست از زبان و خط یونانی بزبان و خط تازی- بر آنکه افلاك و کواکب احیا و نطق‌اند برهان کردست و گفته‌ست که مردم را حیات و سخن بر آنست که جسد او شریفتر جسدیست، و اندر شریفتر جسدی - کآن جسد مردم است- شریفتر نفسی فرود آمده است، و آن نفس زنده و سخن‌گویست... آنگاه گفته است «و افلاك و انجم را اجساد ایشان بغایت شرف و لطافتست، و بنهایت

پاکیزگی است.»... نتیجه این دو مقدمه آن آید که مر افلاك وانجم را نفسی باشد بغایت شرف. و چو نفسی که بغایت شرفست نفس ناطقه است، مر این افلاك و انجم را نفس ناطقه است... این برهانیست که فیلسوف کرده است بر آنک فرشتگان افلاك و کواکب اند و سخن گوی اند.»

«فلاسفه مر پری را نشناسند، امادیو را مقررند و گویند: نفسهای جاهلان بد کردار - کز جسد جدا شوند - اندرین عالم بمانند، بدانچ بر حسرت شهوتهای حسی بیرون شوند از جسد، و آن آرزوها مر او را برکشند، و نتوانند که از طبایع برگذرند. و اندر جسمی زشت شود آن نفس، و اندر عالم همی گردد، و مردمان را بفریبد، و بد کرداری آموزد، و اندر بیابانها مردمان را راه گم کند تا هلاك شوند [۶۷]. چنانک محمد ز کریاء رازی گفته است اندر کتاب علم الهمی [۶۸] خویش، که نفسهای بد کرداران که دیو شوند، خویشتن بصورتی مر کسانی را بنمایند، و مر ایشان را بفرمایند که رو! مردمان را بگویی که سوی من فرشته ای آمد و گفت که خدای ترا پیغامبری داد، و من آن فرشته ام! تا بدین سبب در میان مردمان اختلاف افتد، و خلق کشته شود بسیاری، بتدبیر آن نفس دیو گشته.» [۶۹] و ما بر رد قول این مهوس بی باک سخن گفته ایم اندر کتاب سنان العقول [۷۰] اکنون به جواب این هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم.»

«اینست قول فلاسفه اندر فرشته و دیو. و اما اهل تأیید مر سؤال را آنست که ما - بدستوری خازن علم کتاب خدای و شریعت رسول علیه السلام و علی وارث مقامه - گوئیم: فرشته روح مجرد است، آنکه ایجاد او از باری سبحانه به ابداع بوده است: از عقل و نفس وجد و فتح و خیال [۷۱] که نامهای آن اندر ظاهر کتاب و شریعت بقلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است. و موجودات ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و ز آن سه فرعت: جد و فتح و خیال. و دو اصل مر موجودات جسمانی خلقی راست: از آبا و أمهات،

اعنی انجم وافلاك، وطبايع، ومولود ازین نیز سه است: از معادن ونبات و حیوان، که آخر آن مردمست. و دو اصل مر دین را اندر عالم صغیر است: از رسول و وصی. و سه فرع ایشان امام و حجت داعیست... وچنانك ستارگان - که فرشتگان دیدنی اند- میانجیان اند میان آن فرشتگان ابداعی - که بفعل فرشتگان اند- و میان مردمان - که بقوت فرشتگان اند- از بهر پدید آوردن ایشان، انبیا و اوصیا و امامان نیز میانجیانند میان فرشتگان بقوت - که مردمان اند- و میان فرشتگان بفعل - که آن اولی و ابداعی اند، تا مر اینها را بمیانجی کتاب و شریعت به فعل فرشته کنند. و هر که مر فرشته بقوت را به فعل تواند آوردن، او بمنزلت فرشتگی رسیده باشد، و او خلیفت خدا باشد اندر زمین.» [۷۲] این معنی آیه شصتم ازسورة الزخرف می باشد:

ولو نشاء لجعلنا سنکم ملائكة فی الارض یخلفون.

(اگر بخواهیم بجای شما فرشتگان آریم که در این سرزمین جانشین شوند.)

پریان را می توان با جنیان برابر دانست که هدفشان، مثل مردمان، خدمت خداست [۷۳]:

وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون.

(جن و انس را نیافریدم جز اینکه مرا عبادت کنند.)

دیوان در آغاز پریان بودند، و همانطور که در قرآن (سورة كهف، آیه ۵۰) آمده است از نظر خداوند افتادند:

و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم، فسجدوا إلا ابليس وكان من الجن ففسق
عن أمر ربه.

هنگامی که فرشتگان را گفتیم: آدم را سجده کنید، همه سجده
کردند مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش بیرون
رفت.

به گفته ناصرخسرو از این آیه برمی آید که: «آنچه عاصی نگشت فرشته شد،
چنانکه آنچه عاصی شد دیو گشت... پس واجب آید که رسول هم سوی پری،
رسول بود و هم سوی مردم.» دلیل این از قرآن است (سوره جن، آیه های
۱ و ۲):

قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ سَمِعَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قرآنًا عَجَبًا
يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ...

بگو وحی کرده شد بسوی من که شنیدند گروهی از جن پس گفتند
بدرستی که ما شنیدیم قرآن را که شگفت آور و هدایت کننده
بسوی راستی بود.

دلیلی دیگر باز از قرآن (سوره احقاف، آیه ۲۹) داده شده است:

وَ إِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا
أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ.

و چون تنی از پریان را سوی تو آوردیم که قرآن را بشنوند و چون
نزد پیغمبر حضور یافتند، بهمدیگر گفتند گوش فرا دهید، و چون

تلاوت انجام شد، بیم رسانان سوی قومشان باز گشتند.

ناصر خسرو ادامه می‌دهد: «واجب است دانستن که مردم بدو فرقت اند اندر عالم دین: يك فرقت پریان، دیگر آدمی... پریان از مردمان پنهان اند سوی عامه، و نام پری بتازی «جن» است، و جن پوشیده باشد. پس پدید آمد کز اُمت رسول گروهی پنهان اند، و گروهی آشکارا اند، و آنها که پنهان اند فرشتگان اند بحد قوت: هر که ازین عالم بر طاعت بیرون شود، فرشته شود بحد فعل؛ و هر که از طاعت باز گردد، دیو شود بحد قوت؛ و اگر آن دیو ازین عالم برون شود، دیو باشد بحد فعل... پس هر که از این گروه - که آشکارا اند - پری شود، پنهان شود از آن دیگران، تا چو پری شود، فرشته شود. و این که گفتیم مثل است بر اهل ظاهر و باطن، که هر که از ظاهر بیاطل آید چنان باشد که مردم پری شود و نیکو صورت شود... و گوئیم که نفس ناطقه اندر هر مردمی فرشته بقوت است، و فرشته بقوت پرست چنانک گفتیم. و نفس شهوانی و نفس غضبی اندر هر کسی دو دیو بقوت است. هر کسی که ناطقه او مرغضبی را و شهوانی را بطاعت خویش آرد، آنکس فرشته شود. و هر کس که شهوانی و غضبی او مرغضبی او را بطاعت خویش آرد، آنکس بفعل دیو شود. و رسول مصطفی - علیه السلام - گفت که مردم را دو دیو است که همی فریبندش، بدین خبر «لکل انسان شیطانان یغویانه». اندرین خبر پیدا است که مردم نفس ناطقه است که او یکی است، و دیو او دو است: یکی نفس شهوانی، و دیگر غضبی. پس مر او را گفتند که «ای رسول! مر ترا این دو دیو هست؟» او گفت «مرا دو دیو بود، ولیکن خدای مرا برایشان نصرت داد، تا مسلمان کردمشان.» و لفظ خبر آنست که گفت: خبر «کانا لی شیطانان، و لکن نصرنی الله علیهما فأسلما.» پس ظاهر کردیم که اندر مردم فرشته است و دیو هست، و او خود پرست. و دیو آفریده خدا نیست، بلك وجود دیو بمعصیت

اوست. و پریان فرشتگانند بحد قوت، و بحد فعل همی آیند چون بر طاعت همی روند؛ و دیوان نیز بفعل همی آیند چو بر معصیت همی روند. و مردمان فرشتگان و دیوانند بحد قوت، و آن عالم پر فرشته و دیو بحد فعل است. [۷۴]

شاید بهتر باشد در اینجا این نظر اجمالی به صحنه عجیب، متنوع و حیرت‌انگیز تفکرات اسماعیلی را بیابان برسانیم. بگذارید در این باره تشبیهی بکار ببریم. آراء اسماعیلیه «مونتازی» است از فلسفه و علوم یونانی، همراه با عکس‌هایی که با تردستی در استودیوهای شرقی زیر عناوین غربی چون غنوصیت (گنوسی‌گری)، هرمتی‌گری، و مانوی‌گری گرفته و پهلوی هم گذاشته شده‌اند. آنگاه همه اینها را در زمینه‌ای از آیات مناسب قرآنی قرار داده‌اند. برای کسانی که علاقه‌مند به موضوعات اسرارآمیز بودند، مسلماً مذهب اسماعیلیه مذهبی فوق‌العاده عالی بود، تعجب اینجاست که سیاستی استادانه و فرهنگی و متنوع و جالب می‌بایست همراه آن باشد. ولی سیاستمداری پیروان آن محکوم به زوال بود، و فرهنگش نیز باروری قابل توجهی نداشت. پیش از آنکه کارد جراح خشمگین «مذهب عامه و رسمی» به قلبش فرود آید، مذهب اسماعیلی در بیماری مهلک خویش، بحال مرگ افتاده بود. ابن سینا در طفولیت بحد کافی از تبلیغات پر آب و تاب فاطمیان، که روح شاعرانه ناصر خسرو را کاملاً مجذوب کرده بود، شنیده بود. در شرح حالی که از خودش باقی گذاشته می‌نویسد: «پدرم از کسانی بود که دعوت مصریان که مردم را به اسماعیلیه می‌خواندند پذیرفته بود و ذکر نفس و عقل را بدان گونه که ایشان می‌گفتند و می‌شناختند از ایشان شنیده بود و برادرم نیز و بسیار می‌شد که در میانشان آن را یاد می‌کردند و من می‌شنیدم و آنچه رامی‌گفتند درک می‌کردم اما نفس من نمی‌پذیرفت.» [۷۵] هیچ‌عجیب نبود اگر افلاطون ایران علیه این گونه خودفروشی عقل انسانی به بهانه قدرت بی‌چون و چرای مذهبی عصیان‌کننده ولی یکی از بازیهای طنزآمیز تاریخ این بود که همان ابوحامد غزالی که پیش از همه در

راندن فلسفه ازدامن اسلام سنتی سهم داشت همین کار را در حق اسماعیلیه نیز انجام داد. [۷۶]

حواشی

۱. مخصوصاً در کتاب مقاصد الفلاسفه که در آن سعی کرده است جریانهای عمده فلسفه یونانی را خلاصه کند.
۲. تهافت الفلاسفه، چاپ جدید توسط سلیمان دنیا، قاهره ۱۹۵۵.
۳. همان اثر، ص ۶۰.
۴. همان اثر، ص ۶۲.
۵. این نکته‌ای مهم در بحث بین معتزله و متکلمان عامه است.
۶. همان اثر ص ۳-۲۹۲.
۷. همان اثر، ص ۲۶۸.
۸. همان اثر، ص ۲۷۳.
۹. این بحث توسط خواجه زاده بروصوی (متوفی ۸۹۳ق/ ۱۴۸۸) در تهافت الفلاسفه خود (قاهره، ۱۳۰۲/ ۱۸۸۵) ص ۳-۱۳۲ تکرار شده است.
۱۰. قرآن سوره سی و دوم، آیه ۱۷.
۱۱. حدیثی مشهور که مشابه است با آیه نهم از رساله اول پولس رسول به قرتیان.
۱۲. اثر مذکور تهافت، ۲۹۹.
۱۳. قرآن، سوره قصص، آیه ۸۸.
۱۴. در جاهای بسیار زیاد که نمی‌توان همه را نقل کرد، مثلاً سوره بقره، ۲۳، ۳۷، ۷۵، ۷۶، ۱۵۷ و غیره.
۱۵. اثر مذکور، ص ۲۹۰.
۱۶. نگاه کنید به اواسط فصل اول این کتاب، که از محاسبی و کتاب التوهم او بحث و نقل کردیم.
17. L. Massignon, *Essai sur les origines*, p. 145, n.2.
۱۸. کیمیای سعادت (تهران ۱۳۲۰/ ۱۹۴۱)، ص ۹۹۷.
۱۹. نگاه کنید به کتاب من تحت عنوان:

Omar Khayyam: a New Version

۲۰. رباعی شماره ۲۰۶ در نسخه رباعیات خیام در کتابخانه دانشگاه کیمبریج (همان شماره در رباعیات عمر خیام، چاپ مسکو).
۲۱. مقاله C. Van Arendonk در دائرةالمعادف اسلام، ج ۲، ص ۳۸۶.
۲۲. برای اولین بار در ۱۷۰۸ چاپ شد. ترجمه فارسی اش به قلم بدیع الزمان فروزانفر، تحت عنوان زنده بیداد (تهران، بنگاه ترجمه، ۱۳۵۱).
۲۳. فهرست جامعی از کتب ابن باجه در مقاله روزنتال (E. Rosenthal) تحت عنوان «مقام سیاست در فلسفه ابن باجه» داده شده است.
- «The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja,» *Islamic Culture*, XXV, I.
24. S. Van den Bergh, *Averroes, Tahafut-al-Tahfut*, I, p. I.
۲۵. کلمه «قیاس» در اینجا مناسبتی با معنای فقهی آن دارد.
۲۶. ابن رشد، فصل المقال (چاپ گوتیه)، ص ۳-۴ (چاپ مصر ۱۳۱۷ هجری قمری، ص ۴-۵).
۲۷. نگاه کنید به التنبیه علی سبیل السعاده، ص ۲۱-۲۴.
۲۸. در القسطاس المستقیم.
۲۹. فصل المقال، گوتیه، ۷-۶ (چاپ مصر، ص ۵).
۳۰. ایضاً، ص ۲۶ (چاپ مصر ۲۰).
۳۱. ایضاً، ص ۳۲ (چاپ مصر ۲۷).
۳۲. مخصوصاً نگاه کنید به:
- L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd*.
33. Aquinas, On the Gospel of St. John, XXIX, 6.
34. E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, p. 73
۳۵. نگاه کنید به مقدمه ابن خلدون.
۳۶. قرآن، سوره طه، آیات ۹-۱۰.
۳۷. نگاه کنید به کامل حسین، دیوان المؤید، قاهره، ۱۹۴۹، ص ۷۲.
۳۸. ایضاً، ص ۸۴.
39. W. Ivanow, *The Rise of the Fatimids*, pp. XVI-XVII.
۴۰. کتابشناسی مربوط به اسماعیلیه اکنون بحدی زیاد شده است که نقل آنها صفحات زیادی را اشغال خواهد کرد. انتشار فهرست تخصصی کمک فوق العاده ای برای تمام رشته های تحقیقات اسلامی خواهد بود.
۴۱. توسط دکتر معین و هانری کریبن در تهران بسال ۱۹۵۳ انتشار یافته است. و عنوان فرعی فرانسوی اش این است:

Harmonie de la philosophie grécque et de la théosophie Ismaélienne.

۴۲. کرین، همان اثر، ص ۳۶.
۴۳. سفرنامه، چاپ و ترجمه شارل شفر، پاریس، ۱۸۸۱. ترجمه انگلیسی قسمتی از آن توسط گی لسترنج بسال ۱۸۸۸ در لندن نشر یافته است؛ چاپ جدید متن فارسی، برلین، ۱۹۲۳.
۴۴. چاپ این آثار با طبع زادالمسافرین در برلین (۱۹۲۳) شروع شد. نگاه کنید بمقاله برتلس در دائرةالمعارف اسلام، ج ۲، ص ۸۷۰.
۴۵. جامع‌الحکمتین، ص ۲۸-۳۰.
۴۶. ایوانف در نتیجه تاریخ غلط ۴۲۲ق/ ۱۰۳۱ دچار اشتباه شده در اصالت این کتاب تردید کرده است. نگاه کنید به کتاب او تحت عنوان *Guide to Ismaili Literature*، ص ۷۰. کرین در اثر فوق‌الذکر، ص ۳۰-۱۹ اصالت این کتاب را بدون شک و تردید ثابت کرده است.
۴۷. جامع‌الحکمتین، ص ۴۷.
۴۸. ایضاً، ص ۳۰-۱۹.
۴۹. ایضاً، ص ۱۶-۱۵.
۵۰. ایضاً، ص ۱۸.
۵۱. ایضاً، ص ۷-۲۶۴.
۵۲. در مورد عقیده اسماعیلی «مثل» و «ممثل» نگاه کنید به کامل‌حسین، اثر فوق‌الذکر، ص ۸-۱۰۶.
۵۳. جامع‌الحکمتین، مقدمه هانری کرین، ص ۶۸-۶۵.
۵۴. شفر، ۶۷، متن، ص ۲۹۵ ببعده.
۵۵. مقایسه کنید با انجیل یوحنا، ۱۴، آیه ۱۲: انجیل متی، ۱۶، آیه ۱۷.
۵۶. جامع‌الحکمتین، ص ۲۸۲.
۵۷. «وقوت چشنده را اندر ترکیب ما دومحل است: یکی دهان و یکی فرج مباشرت و دهان بمنزلت جانب راست است و فرج بمنزلت جانب دست چپ.» ایضاً همان کتاب.
۵۸. ایضاً، ص ۸-۲۸۳.
۵۹. ایضاً، ص ۱-۲۹۰ مقایسه کنید با مقدمه کرین، ص ۸۹.
60. I. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 11, p. 119.
۶۱. ایضاً جامع‌الحکمتین، مقایسه کنید با قرآن، سورة الفتح، آیه اول.
۶۲. قرآن، سورة البروج، آیه ۲۲.

۶۳. جامع‌الحکمتین، ص ۲۳۱.
۶۴. ایضاً، ۲-۲۳۱.
۶۵. سویتمن، اثر فوق‌الذکر، ج ۲، ص ۷۸.
۶۶. نگاه کنید به بروکلیمان، تاریخ ادبیات عرب، ج اول، ص ۲۱۷؛ پیوست اول، ص ۳۸۴-۶.
۶۷. مثل جن که در افسانه‌های عرب آمده است.
۶۸. در مورد این اثر از بین رفته نگاه کنید به اوایل فصل سوم کتاب حاضر.
۶۹. تفسیری جالب از تاریخ بدو اسلام!
۷۰. بنظر می‌رسد که این اثر از میان رفته است.
۷۱. جامع‌الحکمتین، مقدمه ص ۱۲۲-۹۱.
۷۲. ایضاً، ص ۱۳۹.
۷۳. قرآن، سوره‌الذاریات، آیه ۵۹.
۷۴. جامع‌الحکمتین، ص ۴-۱۴۲.
۷۵. به نقل از چودسینا، تألیف سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۳، ص ۶۳ (م).
- A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*, p. 9.
۷۶. مخصوصاً در اثر جدلی خویش بنام المستظهری فی فضایح الباطنیه.

فصل چهارم

ملاحظه کردیم که علم کلام، فلسفه و قدرت شرعی که بی‌چون و چراست، هر یک بطریقی کوشیدند تا منازعه موجود بین وحی و عقل را در اسلام بنحوی آشتی دهند. در جست و جوی جداگانه خویش برای حصول یقین، هر یک از این سه طریق راهنمایی بخصوص عرضه می‌نمودند، بسیاری از مردم این یکی و یا آن دیگری را برگزیدند؛ عده بسیار زیادتری به توکل به خدا و تبعیت از پیغمبر او راضی بودند، و دو راه دیگر را میدان دادن به کنجکاویهای غیر مجاز می‌دانستند. اما راه چهارمی هم وجود داشت، که معتقدان مشتاق مسی‌توانستند در پیش بگیرند و آن سیر و سلوک روحانی و احیاناً ارتباط یافتن شخص با مبدأ خویش بود. این راه عارفان بود، که بخاطر روشن ساختن آن، ما مخصوصاً زندگی و گفته‌های مردی را بررسی خواهیم کرد که عارفی است مجذوب در عالم اسلام و گستاخی و صراحت اقوال و صداقت احوالش او را مشهور ساخته است.

بسطام شهر نسبتاً بزرگی بود و در ایالت قومس، واقع در شمال شرق ایران، بر سر راه نیشابور؛ و هنگامی که یاقوت جغرافیدان در آستانه حمله مغول از آنجا دیدن کرد بازارهای بزرگی داشت، ولی خانه در آن زیاد نبود [۱]. شهر در دامنه کوههای بلند و در کنار رودخانه‌ای واقع بود که آب مورد نیاز

ساکنان بسطام را تأمین می‌کرد و دارای خواص بسیاری بود. می‌گفتند اگر عاشقی دلخسته بدان رود می‌رسید و از آبش می‌خورد بلافاصله از درد عشق شفا می‌یافت. بعلاوه آب تلخ این رود برای بوی بد دهان و همچنین بواسیر بسیار نافع بود. در اطراف شهر که پرازمارهای کوچک و زنبورهای گزنده بود، سیبهای سرخ زیادی بعمل می‌آمد که حتی به عراق نیز صادر شده بنام سیب بسطامی بفروش می‌رفت. چشم درد نیز در بسطام ناشناخته بود. بر روی تپه‌ای مشرف به شهر ویرانه‌های قصر بزرگی قرار داشت، که می‌گفتند بوسیله شاپور دوم (۳۷۹-۳۱۰ میلادی) پادشاه ساسانی بنا شده بود [۲]. در ضمن نوشته‌اند که مرغان خانگی بسطام فضولات انسانی را نمی‌خوردند. [۳]

البته غیرممکن است بگوییم که چقدر از اطلاعات فوق مربوط به بایزید بسطامی، مشهورترین فرد از اهالی بسطام می‌شود؛ و شاید روانشناسان آینده بتوانند تمام خصوصیات اخلاقی او را بکمک یک یا تمام کیفیات محیط زیست او شرح دهند. ابویزید طیفور بن عیسی بن سروشان بسطامی در اواخر قرن دوم هجری (هشتم میلادی) متولد شده پدر بزرگش سروشان مردی زردشتی بود که بدین اسلام درآمده بود [۴]. درباره پدرش عیسی گفته‌اند که پس از ازدواج با مادر ابویزید بعلت و سواس زیاد مدت چهل روز از همبستری با او امتناع کرد. بایزید دومین پسر خانواده بود و دو برادر و دو خواهر داشت [۵]. نقل است که ۳۱۳ پیر را خدمت کرد که آخرین آنها جعفر بن محمد الصادق بود (که نباید با امام شیعیان جعفر الصادق اشتباه کرد) [۶]، و مدت دو سال بعنوان ساقی برایش خدمت می‌کرد [۷]. از معاشران اولیه بایزید، ابوعلی سندی [۸] بود، که «آیات لازم برای فرایض را بدو آموخت» [۹] و در عوض از بسطامی تعالیمی در «توحید و حقایق الهی» فراگرفت [۱۰] گفته‌اند که این ابوعلی سندی اهل هندوستان بود [۱۱] و «شاید نامتحمّل نباشد اگر بگوییم که تأثیر عرفان هندی از طریق او به بایزید رسیده است.» [۱۲] اگر این فرض اساسی داشته باشد برای اینکه بدانیم فکر عرفان اسلامی چگونه تطور یافته اهمیت زیادی خواهد

داشت، زیرا نشان خواهد داد که از همان اوایل رابطه‌ای بین تصورات صوفیانه درباره اتحاد با خدا و تعالیم پاتانجلی وجود داشته است [۱۳]. متأسفانه مدرکی نیست که آمدن ابوعلی را از هند ثابت کند. درست است که لقب سندی ممکن است منسوب به ایالت سند باشد [۱۴]، ولی باید توجه داشت که سند اسم دهکده‌ای نیز بود در خراسان [۱۵]، و بدین ترتیب خیلی به زادگاه خود بایزید نزدیک می‌شویم. بادر نظر گرفتن اینکه یگانه اطلاع قابل اطمینانی که ما درباره ابوعلی داریم همان گزارش خود بایزید است که می‌گوید «وکان یعلمنی التوحید و الحقایق صرفاً»، دور از احتیاط خواهد بود اگر براساس این رشته باریک، فرضیه مفصلی بسازیم و بگوییم که تطور فکر عرفانی بسطامی تحت تأثیر عقاید ودانتا بوده است.

اگر جزئیات زندگی اولیه بایزید خیلی کم است، اطلاع ما درباره سال‌های بعد زندگی او نیز خیلی زیاد نیست. می‌گویند که وی را هفت بار از بسطام تبعید کردند [۱۶]، بی‌شک این بخاطر گفته‌های وجدآمیز و شطحیات او بوده که مؤمنین را بخشم درمی‌آورده است. نقلست که چهل و پنج بار فریضه حج را بجای آورد، ولی این گزارش از همان منبعی است که می‌گوید بایزید در «سر-زمین روم» با راهبی مسیحی ملاقاتی کرد و پس از گفت و گو راهب به آیین اسلام درآمد، و باید این را بیشتر افسانه‌ای دانست تا خبری موثق [۱۷]. حتی تاریخ وفات او نیز بطور قطع معلوم نیست، بعضی از منابع آن را در سال ۲۶۱ ق/ ۸۷۴ م و برخی دیگر در ۲۶۴ ق/ ۸۷۷ م می‌دانند [۱۸]. داستانهای زیادی درباره او از پیروان باوفایش در دست داریم، که از جمله مهمترین آنها عموزاده‌اش ابو موسی [۱۹]، و صوفی مشهور احمد بن خضرویه [۲۰] که بایزید را در مکه ملاقات کرد [۲۱]، می‌باشند. این داستانها پیش از اینکه جزئیات زندگی او را روشن کنند به ما کمک می‌کند تا تحلیلی از گفته‌ها و کرده‌های او بعمل آوریم. یک سری از این داستانها بخاطر روشن ساختن رابطه او با مادرش از لحاظ روانشناسی ارزش دارند. یکی از اینها مربوط به دوران پیش از تولد بایزید می‌شود و «مادرش نقل

کند هر گاه که لقمه شبهت در دهان نهادمی تو در شکم من در تپیدن آمدی و قرار نگرفتی تا باز برانداختمی.» [۲۲] از گفته‌های او بنظر می‌رسد که بیش از حد به مادرش علاقه‌مند بوده است. می‌گوید: «کار زنان از کار ما بهتر است که ایشان در ماهی غسلی کنند از ناپاکی و ما در همه عمر خود غسلی نکردیم در پاکی.» [۲۳] «شیخ گفت آن کار که باز پسین کارها می‌دانستم پیشین همه بود و آن رضای والده بود.» [۲۴] و داستانی را که همراه این مطلب است چنین شرح می‌دهد: «گفت آنچه در جمله ریاضت و مجاهده و غربت و خدمت می‌جستم در آن یافتم که يك شب والده از من آب خواست. بر فتم تا آب آورم در کوزه آب نبود و بر سبو رفتم نبود. در جوی رفتم آب آوردم. چون باز آمدم در خواب شده بود. شبی سرد بود کوزه بردست می‌داشتم چون از خواب در آمد، آگاه شد، آب خورد و مرا دعا کرد که دید کوزه بر دست من فسرده بود. گفت چرا از دست نهادی. گفتم ترسیدم که تو بیدار شوی و من حاضر نباشم.» [۲۵]

در داستانی دیگر که نکته انسانی جالبی دارد بایزید از مادرش می‌پرسد آیا به یاد می‌آوری که پیش از رسیدن به سن تمیز کاری کرده باشد که ممکنست گاهی مانع قبول شدن طاعت او بشود؟ مادر بفکر فرو می‌رود، و تنها چیزی که که بخاطرش می‌رسد اینکه روزی بایزید گریه می‌کرده است، و او به خانه همسایه می‌رود و قطعه‌ای نان کامخ (نوعی نان ترش مزه) می‌آورد و برای ساکت کردنش بدو می‌دهد. مادر بایزید می‌گوید: «اکنون باید سعی نمایی تا تلافی خوردن آن نان غیر را بکنی.» [۲۶] بایزید بیاد می‌آورد دوبار از مادرش اطاعت نکرده و هر دو بار بدبختی بدو روی آورده است. يك روز بر بام خانه نشسته و چوبها را پایین پرت می‌کرد. مادرش می‌گوید که چنان نکند، ولی او يك چوب دیگر را نیز می‌اندازد. سپس احساس پشیمانی می‌کند و خم می‌شود تا چوب را قبل از افتادن، در هوا بگیرد، ولی خودش می‌افتد و دماغش مجروح می‌شود. در مورد دیگر مادرش از او می‌خواهد که از چاه آب بکشد، ولی تأکید

می‌کند که فقط يك دلو را پر کند. در عوض بایزید - مثل هر بچه شیطان دیگر -
دوسطل آب می‌کشد. بعد از این کار بایزید بمحض خارج شدن از خانه گرفتار
مرد مستی می‌شود که او را میزند و ظرفها را می‌شکند. وی هر دو حادثه ناگوار
را به عدم اطاعت از مادر نسبت می‌دهد [۲۷]. چیزی که در این داستانهای جزئی
جالب است اینکه نظیر آنها را در مورد پدر بسطامی نداریم.

طبعاً بیشتر داستانهای مربوط به بایزید مربوط به زهد استثنائی و قدرت
اعجاب انگیز او می‌شود. مسلم است که وی بیش از حد به پاك شدن مطابق
سنن مذهبی اهمیت می‌داده است، چنانکه از یکی از گفته‌های تکان دهنده او
برمی‌آید: «خداوند مرا هدایت کرد تا کشتکاری باشم، و من در روحم بدر هر
طاعتی را کاشتم. سپس مرا هدایت کرد تا گازی باشم، و من با هر گونه آب و
هر گونه مطهری آن را تطهیر کردم، ولی فکر نمی‌کنم که هنوز روحم پاك شده
باشد.» [۲۸] ابوموسی الدبیلی [۲۹] روایت می‌کند چگونه روزی بسطامی را
در کنار حوضی که موج می‌زد دیدار کرد. بایزید می‌گوید شخصی آمده از او
سؤال می‌کند که حیا چیست، او مدتی درباره موضوع با آن مرد بحث می‌کند،
ولی ناگهان ترازه وارد بدور خود می‌چرخد و تبدیل به این حوض مواج می-
شود. [۳۰] پرواز کردن از نظر بسطامی کار پیش پا افتاده‌ای بود، و او برای
اینگونه خوارق عادات، توجیه عمیقی داشت. می‌گوید: هنگامی که نفس
انسان توسط دلش پاك گشت، و از حسن ظن نسبت بخداوند قلبش بشادی در-
آمد، و در نتیجه افکارش منزّه گردید، و خواست او با مشیت پروردگار یکی
گردید، آنگاه او باخواست خداوند می‌خواهد، با موافقت پروردگار می‌بیند،
دلش همراه با تعالی الهی اعتلا می‌یابد و روحش با قدرت الهی به حرکت درمی-
آید. چنین بنده‌ای هر کجا که می‌خواهد با اراده خداوند سفر می‌کند، و هر کجا
که بخواهد فرود می‌آید، علم و قدرت الهی در همه جا وجود دارد. چنین
بنده‌ای همه جا با خداست، و هیچ جا از او خالی نیست؛ چون با خداست در نتیجه
هیچ جا خالی از او نیست؛ و اگر با خدا نمی‌بود، نمی‌توانست در همه جا باشد.

نفس انسان متصل بدل اوست، و دل او به افکارش، و افکارش به اراده‌اش، و اراده او با خواسته خداوند یکی است. خداوند تعالی می‌گوید: «من در اندیشه بندگانم حاضرم» اگر خداوند در افکار بنده‌اش هنگامی که او می‌اندیشد باشد، پس بنده در هر جایی که خداوند است خواهد بود، همانطور که خداوند هرگز از بنده‌اش هر جا که باشد جدا نیست. بدین جهت بنده نیز هر کجا که باشد از خداوند غایب نیست، و خداوند هرگز بخاطر بودن در جایی از جایی دیگر غایب نیست. هنگامی که فکر بنده در باب خداوند متزه گشت، فکر او با خداوند، دلش با فکرش و روحش با دلش یکی می‌شوند، بدین جهت هر جایی که بخواهد بهر جایی که آرزو کند با اراده الهی سفر می‌کند، و هر جایی که هست بی آنکه زحمتی متحمل شود هر چیزی بطرفش می‌آید. تمام شرق و غرب بسوی او می‌آیند، و از هر جایی که فکر می‌کند، آن جا براو حاضر می‌شود، نه اینکه او بدانجا می‌رود. او اصلاً نمی‌میرد، چون او با خداوندیست که از ازل تا ابد وجود دارد، و خودش کسی است که از ازل تا به ابد وجود خواهد داشت. بدین طریق بدان، که چیزها پی‌اومی‌آیند، نه‌او از پی چیزها، چون تمام چیزها از خدا هستند.» [۳۱]

این قطعه بسیار گویا، که از شخص موثقی چون ابو موسی‌الدیبلی نقل شده، بخاطر ارتباط آن با مشهورترین کرامات ابویزید یعنی معراج او حائز اهمیت زیاد است. گونه‌های مختلفی از این واقعه در تذکره احوال اولیاء و مقدسان داده شده است. يك رساله که بخطابه صوفی بزرگ جنید بغدادی (متوفی حدود ۲۹۸/ق ۹۱۰م) نسبت داده شده، و در واقع اثر نویسنده گمنامی است از قرن هشتم (چهاردهم میلادی) [۳۲] شرح مبسوطی از این معراج را می‌دهد [۳۳]. در حقیقت این موضوع یکی از موضوعات مورد علاقه صوفیان بود: قشیری (متوفی ۴۶۵/ق ۱۰۷۲م) که یکی از بهترین رسالات را درباره متصوفان اسلامی نوشته است، کتابی از خود بجای گذاشته که در آن تمام اطلاعات موجود زمان خود را گردآورده است [۳۴]. کوشش برای اینگونه

فرا رفتنهای روحانی از شروحي الهام می گرفت که اهل حدیث درباره معراج حیرت آور شبانه حضرت محمد داده اند [۳۵]. آیه‌ای که داستان معراج از آن مایه می گیرد شرحیست کوتاه در قرآن (سوره ۱۷ آیه ۱):

منزه است آنکه شبانگاه بنده خویش را از مسجد الحرام تا مسجد اقصی که اطراف آن را برکت داده ایم، راه برد، تا آیه‌های خویش را بدو بنمایانیم.

این نص قرآنی، که می توان تفسیرهای زیادی بر آن نوشت، می گویند در سوره ۵۳ آیه‌های ۴ تا ۱۷ بیشتر توضیح داده شده است:

این نیست مگر وحیی که به او می کنند،
که فرشته‌ای پر قدرت بدو تعلیم داده است
که صاحب نیرو بود و مستولی شد،
و او در افق بالا بود، آنگاه نزدیک شد و نزدیکتر شد،
که بفاصله دو کمان یا نزدیکتر آمد،
و به بنده خداوند وحی کرد، آنچه وحی کرد،
ودل او آنچه را بدید تکذیب نکرد.
چرا با پیغمبر درباره آنچه می بیند مجادله می کنید؟
یکبار دیگر فرشته را دید نزد سدره المنتهی،
که جنة المأوی نزدیک آنست.
آندم که درخت سدر را آنچه فرا گرفته بود، فرا گرفته بود،
نه دیده او خیره گشت، و نه منحرف گردید،
و شمه‌ای از آیه‌های بزرگ پروردگارش را بدید.

تفسیر سنتی این آیات اینست که منظور واقعه ایست که طی آن پیغمبر جبرئیل را می بیند؛ ولی بعضی از صوفیان متهور و از جمله آنان بسطامی چنین فهمیده اند که غرض اشاره مبهمی است به رؤیت الهی [۳۶]. یکی از شرحهایی که بایزید از چنین رؤیت یا مشاهده ای می دهد تجربه ایست که او خود داشته، از این قرار: «چون (خداوند) مرا بزرگ گردانید مرا گفتم که خلق می خواهند که ترا ببینند گفتم من نخواهم که ایشان را بینم، اگر دوست داری که مرا پیش خلق بیرون آری من ترا خلاف نکنم، مرا بوحدانیت خود بیارای تا خلق تو چون مرا ببینند و در صنع تو نگرند صانع را دیده باشند، و من در میان نباشم.» [۳۷] این گفته، چون دیگر گفته های مبهم بایزید، توسط جنید که مثال و نمونه خوبی است از صوفیان معتدل و یا اصحاب «صحو» تفسیر شده است. وی با توسل بحدیثی که مورد علاقه صوفیانست آخرین قسمت تکان دهنده این گفته را توجیه می نماید: در این حدیث خداوند به پیغمبر می گوید: «بنده من بوسیله اعمال و طاعت خویش بمن نزدیکتر می شود تا اینکه او را دوست می دارم، و وقتی که او را دوست می دارم، چشم او می شوم که با آن می بیند، گوش او که می شنود، زبان او که با آن حرف می زند، و دست او که با آن اشیاء را می گیرد.» [۳۸]

بسطامی اولین حالت اتحاد عرفانی اش را چنین وصف می نماید: «اولین بار که بوحدانیت رسیدم، مرغی گشتم که بدنش از یگانگی و بالهایش از ابدیت بود. در فضای چگونگی بمدت ده سال می پرید، در چنین فضایی یکصد هزار بار سفر کردم، و به پرواز ادامه دادم تا اینکه به ساحه قبل از آفرینش رسیدم و در آنجا درخت وحدت را مشاهده کردم.» سپس بایزید بوصف خاک، تنه، شاخه ها و برگهای درخت مزبور می پردازد، و شرح خود را چنین پایان می دهد: «من بدان خیره شدم و دانستم که فریبی [= خدعه ای] بیش نبوده است.» [۳۹] در داستان دیگر تصویر آشنای صوفیانه غوطه خوردن در دریا [۴۰] جایگزین آن معراج گردیده است: «من در قدرت کامل محو گشتم، و از دریا های محیط واز

حجابهای الوهیت گذشتم تا به عرش رسیدم دیدم که خالیست. خود را بررویش انداختم گفتم: «یارب ترا کجا بجوئیم؟» پس او از حجاب بدرآمد، من دیدم که منم، و من منم. هنگامی که بسوی آنچه می‌جستم برگشتم، خود من بودم به آنجا که می‌رفتم، و غیر از من نبود.» [۴۱] همین درک یگانگی با خدا در بسیاری از گفته‌های بایزید مشهود است: «چون خداوند مرا به قرب وحدت لاهوتی آورد، من خود را نشناختم، و خود را متوجه خدای خویش کرده از او مدد خواستم. گفتم: «یا رب، چون کسی که هیچ چیزی برایش باقی نمانده، بتو استغاثه می‌کنم». هنگامی که حق خلوص نیاز من بشناخت، و اینکه چگونه از خویش ناامید گشته بودم، اولین نشانه پذیرفته شدن دعایم این بود که او باعث شد که مطلقاً خود و تمام موجودات و تمام جاه‌ها را فراموش کنم. پس از تمام اندیشه‌ها آسوده گشتم و بدون اندیشه ماندم. سپس از ملکی به ملکی دیگر رفتم؛ و بهر جا که رسیدم گفتم «برخیزید تا من بگذرم». پس آنها را برپای می‌داشتم، تا از تمامشان گذشتم. پس خداوند مرا نزدیکتر آورد، و راهی برایم برگزید بسوی خودش که نزدیکتر از روح به بدن بود. آنگاه گفت: «ای بایزید، تمام آنها مخلوقات منند، جز تو.» من پاسخ دادم: «پس من توام، و تو منی، و من توام.» [۴۲]

هنگامی که با تعداد زیادی از این قبیل داستانها مواجه می‌شویم، دلیلی ندارد شك کنیم در اینکه بایزید به احوالی دست یافته بود که احساس یگانگی با خدا می‌کرد. در ضمن تعجب آور نیست که بعضی از جملات او حکایت از تفکرات او درباره قرآن می‌کنند: مثلاً جمله «راهی برایم برگزیده بسوی خویش که نزدیکتر از روح بود به بدن» آیه مشهور قرآن (سوره پنجاه، آیه ۱۵) را بیاد می‌آورد:

بدرستی که ما انسان را آفریدیم و می‌دانیم که ضمیرش چه وسوسه‌ها می‌کند، و ما از رگ گردنش بدو نزدیکتریم.

همچنین باید در نظر داشت که گفته‌های او پراست از اصطلاحات خاص صوفیان - چون وحدانیت، احدیت، انانیت، هویت، لیسیت، دیمومیت، ملکوت، جبروت، لاهوت - که نشان می‌دهد بسطامی خودش مبدع آنها نبوده بلکه اصطلاحات مقبول صوفیان را بکار می‌برده است. البته این سؤال نیز پیش می‌آید که مبدأ و اصل اینها از کجا بوده است؟ اما متأسفانه نمی‌توان جواب قاطعی داد، چون از زمینه و تطور فکر عرفانی او اطلاع زیادی نداریم. ولی مطالعه گفته‌های بسطامی تأثیر نافذی دارد، که در گفته‌های اکثر صوفیان یافت نمی‌شود، و آن از این است که بسطامی کلمات را اتفاقی پهلوی هم نمی‌گذاشت، و از احوال و عوالمی که شخصاً داشت سخن می‌گفت. [۴۳]

این احساس نیرومند وحدت با خدا بود که باعث بیان شطحیاتی گردید که سخت مورد نفرت و انتقاد اهل تقلید بود، مثل گفته مشهورش «سبحانی ما اعظم شأنی!» [۴۴] این شطح حتی باعث تشویش خاطر جنید گردید، که درباره معنی آن در بصره [۴۵] با ابن سالم (متوفی ۲۹۷/ق ۹۱۰م) [۴۶] بحث کرد. ابن سالم آن راحتی از لاف زدن فرعون که گفته بود انار بکم الأعلى (سوره ۷۹، آیه ۲۴) بدتر دانسته و تقیح کرده بود. می‌توان گفت که بکار بردن کلمه «رب» توسط فرعون قصد اهانتی نبوده همانطور که کلمه مزبور در جملات معمولی چون «رب الدار» «رب المال» و یا «رب البیت» (صاحب بنا، صاحب مال، صاحب خانه) بکار می‌رود؛ ولی نمی‌شد از شدت معنای آنچه بایزید گفته بود کاست. جواب جنید این بود که اگر بایزید واقعاً این حرف را زده بود (و او مخصوصاً بخاطر همین منظور سفری به بسطام کرده بود تا ببیند خانواده خود بایزید اطلاع دارند یا نه) باز هم می‌شد موضوع را به آسانی حل کرد. اگر کسی بشنود که یکنفر می‌گوید:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

خدایی بجز من نیست؛ پس مرا عبادت کنید.

نباید اشتباه کرده تصور نمود که او کفر می گوید، واضح است که او آیه ۲۵ سوره انبیاء را نقل می کند [۴۷]. بهمین ترتیب هنگامی که بایزید می گوید «سبحانی» از قول خداوند نقل می کرد، منظورش خودش نبوده. ولی بطور کلی این تفسیر است فوق العاده ماهرانه. بگذارید چند گفته دیگر بایزید را ملاحظه کنیم. روزی مردی در خانه او را زد. بایزید پرسید: «که را می خواهی؟» مرد گفت: «بایزید را» بایزید جواب داد: «برو، کسی جز خدا در خانه نیست.» [۴۸] یکبار مردی در حضور او آیه ۱۲ سوره بروج را خواند: اِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ (بدرستی که حمله پروردگار تو سخت است.) بایزید گفت: «بجانم قسم، حمله من سخت تر است از حمله او» [۴۹]. مردی از او خواست: «این صبح چگونه ای؟» جواب داد: «صبح و شامی نیست. صبح و شام تنها برای کسی است که گرفتار صفات است، و من صفتی ندارم.» [۵۰] یکی از گفته های او بخوبی حالت جذب و وجد او را نشان می دهد، می گوید: «اَنَا لَا اَنَا اَنَا لَانِي اَنَا هُوَ اَنَا هُو، اَنَا هُو» (من من من نیستم چون من اویم، من اویم او) [۵۱]. گفته ای دیگر از این لحاظ قابل توجه است که پیش در آمدیست به انا الحق گفتن مشهور حلاج (متوفی ۳۵۹ ق/۹۲۲ م) که جانش را بر سر آن نهاد. بایزید می گوید: «حقی نیست مگر اینکه من آنم.» [۵۲] ولی در مورد دلایل ادعای بایزید درباره وحدت با خداوند، از همه قانع کننده تر گزارش مفصلی است که ابوموسی- الدیلی آن را نقل کرده است [۵۳]:

«بایزید گفت: بچشم یقین [۵۴] در حق نگریستم پس از آنکه مرا از غیر بی نیاز گردانید و به نور خویش روشنم ساخت و عجایب اسرار خود به من نمود. او هویت خویش را بمن نشان داد و از هویت او به انانیت خود نگریستم، نور

من در جنب نور حق، عزتم در برابر عزت او، قدرتم در قبال قدرت او از میان رفت. بود خود را در هویت او دیدم، وعظمت خویش را در عظمت او، و رفعت خود را در رفعت او یافتم. بچشم حق در او نگریستم و گفتم: «این کیست؟» گفت: «این نه منم و نه کسی غیر از من، و خدایی غیر از من نیست.» از بودنم مرا به هویتم باز آورد و هویتم را با هویت خویش فانی ساخت، پس هویتم را تنها بمن باز نمود، و از هویتم بدو نگریستم. هنگامی که بحق از طریق حق نگریستم، حق را از طریق حق دیدم، ومدتی در حق از راه حق ماندم، در حالیکه نه نفسی بود برای من، و نه زبانی، و نه گوشی، و نه علمی، تا اینکه خداوند علمی از علم خود، زبانی از لطف خود، و چشمی از نور خود بمن داد، و با نور او بسوی چشم دوختم، پس از علمش دانش آموختم و به زبان لطفش با او سخن راندم و گفتم: «من بتو چگونه ام؟» گفت: «من از طریق تو از آن توام، و جز تو خدایی نیست.» گفتم: «مرا به دست خویش مغرور مکن! و تو بی من مرا خوشتر از آنکه که من بی تو خود را باشم.» پس او با وجود خویش و بدون خودم بر من منت نهاد، آنگاه با او از او و بدون خودم نجوی کرده گفتم: «ای آرزوی من، من چه دارم از دست تو که از تو می آید؟» گفت: «امر و نهی مرا اطاعت کن.» گفتم: «امر و نهی تو بمن چه ارتباطی دارد؟» گفت: «تمجید من از تو در امر و نهی من است. سپاسگزارم آنچه از امر من انجام دادی و دوست دارم ترا بخاطر آنچه از من نهی کردی.» گفتم: «اگر سپاسگزاری بخاطر شکر آن بر نفس خود منت بگذار، و لی اگر سرزنش می کنی، ای آرزوی من و ای امید من در رنجهایم و درمان دردهایم تو موضوع سرزنش نیستی. تو آمری و تو مأمور، و جز تو پروردگاری نیست.»

«پس سکوت کرد و دانستم که سکوتش علامت رضاست. آنگاه گفت: «کی بتو آموخت؟» گفتم: «پرسنده از کسی که از او پرسش شده بهتر می داند. تو جواب دهنده ای و کسی که جوابش داده شده، تو پرسنده ای و پرسیده شده، و غیر از تو خدایی نیست.» حجت خداوند بمن از طریق خود بدین طریق قطع

شد، و من از او با او خشنود بودم، زیرا من با او وجود داشتم، و او او بود، و خدایی غیر از او نبود. آنگاه مرا بانور ذات منور ساخت، و به چشم فضل (خدایی) بر او نگریستم، و او گفت: «از فضل من هر چه خواهی بخواه که آن را بتو خواهم داد.» گفتم: «تو از فضل خود افضلی، و از کرم خود کریم تر. من در تو به تو راضیم، و در پایان بتو آمده‌ام. جز خودت بر من عرضه مکن، و به چیزی غیر از خود مرا رد مکن، نه به لطف، نه به کرم و نه به فضل خویش مرا اغفال مکن، زیرا که فضل همیشه از آن توست و به تو بازمی‌گردد. تو معیدی و معاد. تو مریدی و مراد. مراد از تو بریده است، و از طریق تو سؤال منقطع.» آنگاه مدتی به من پاسخ نداد، سپس جواب داد و گفت: «آنچه گفتمی حق است، آنچه شنیدی و آنچه دیدی حق است، و از راه حقیقت به حقیقت رسیدی. گفتم: «بلی! تو حقی، و از راه حق حق دیده می‌شود. تو حقی و از طریق حق حقیقت تحقق می‌یابد. تو حقی و از راه حقیقت حق شنیده می‌شود. تو شنوده‌ای و آن که می‌شنواند. تو حقی و محقی، و غیر از تو خدایی نیست.» گفتم: «تو چیزی جز حق نیستی، و بحق سخن گفته‌ای.» گفتم: «بہتر است بگوئیم تو حقیقتی و سخنانت حقیقت، و حق از طریق تو حق است. تو تویی و جز تو خدایی نیست.» آنگاه بمن گفت: «تو چیستی؟» گفتم: «تو چیستی؟» گفت: «من حقم.» گفتم: «من از تو هستم.» گفت: «اگر تو از من هستی، پس من توام و تو منی.» گفتم: «مرا بجای خودت با خود اغفال مکن، بلی، تو تو هستی و جز تو خدایی نیست.»

«هنگامی که بحق رسیدم، و در معیت حق ماندم، او برایم بالهایی از عز و کبریا خلق کرد، و با بالهای خود می‌پریدم، ولی هرگز به منتهای عز و کبریای او نرسیدم. پس از در نیاز درآمدم و از او خواستم تا به من در برابر خویش یاری دهد، چون غیر از او در برابر او قدرتی ندارم. پس بچشم بزرگواری در من نظر کرد و با قدرت خویش مرا توانا ساخت و تاج خویش را بر سر من نهاد و مرا آراست. و با فردانیت خویش مرا فرد ساخت، و در یگانگی خویش مرا یگانه

ساخت، و با صفات خویش که کسی در آنها شریک نیست مرا موصوف ساخت. سپس بمن گفت: «در وحدانیت من یگانه، و در فردانیت من فرد شو. سرخود را با تساج کرامتم بلند کن، و در عزت من عزیز شو، و در جبروت من سر بلند گرد. با صفات من پیش مخلوقات من رو تاهویتم را درهویت تو بینم. هر کسی که تو را ببیند مرا خواهد دید، و هر کس که مرا بجوید مرا خواهد جست، ای نور من بر روی زمین و ای آرایش من در آسمان.» ولی بدو گفتم: «تو بینش من در چشمانم هستی، و دانش من در جهل من. تو نور خودت باش تا در طریق خودت دیده شوی. خدایی غیر از تو نیست.» آنگاه بزبان رضایت به من جواب داد: «ای بنده من چه خوب می دانی.» گفتم: «تو عالمی و تو معلوم. تو فردی و فردکننده، در فردانیت خود فرد باش، و در وحدانیت خود واحد، و مرا بغیر از خودت مشغول منما.» بدین ترتیب حجت خداوند به من در فردانیتش و وحدانیتش در وحدانیت خود پایان یافت. پس بی آنکه فرد باشم در فردانیت او ماندم، و از طریق او با او ماندم. صفات من در صفات او فنا شد، اسم من در اسم او محو گشت، و بدایت من در بدایت او و نهایت من در نهایت او از میان رفت.

«آنگاه از طریق ذات او بدو نگریستم، ذاتی که وصف کنندگان نمی توانند وصف کنند، دانندگان بدان نمی رسند، و کوشندگان از درک آن عاجزند؛ و او از چشم ذات خویش به من نگریست پس از آنکه اسم، صفات، اول، آخر و وصف من از میان رفته بود. او مرا به اسم خویش خواند باهویت خویش خطابم کرد، و با وحدانیت خویش با من گفت و گو کرده گفت: «ای من!» گفتم: «ای تو!» پس به من گفت: «ای تو!» حجت خداوند به من چنین پایان گرفت؛ باهریک از اسمایش که مرا نامید، من نیز او را باهمان نام خطاب کردم، با هر صفتی از صفاتش که مرا وصف کرد باهمان صفت وصفش کردم. همه چیز از طریق او از من منقطع گشت؛ و مدتی بدون روح و بدون جسم چون مرده ای باقی ماندم. پس از آنکه مرده ام ساخت باحیات خودم مرا به زندگی باز آورد و گفت: «ملک کراست؟» پس از آنکه زنده ام گردانید گفتم: «خداوند واحد و قهار را.» [۵۵]

گفت: «اسم کراست؟» گفتم: «خداوند واحد و قهار را.» گفت: «امروزه حکم کراست؟» گفتم: «خداوند قهار را.» پرسید: «اختیار کراست؟» گفتم: «خداوند توانا را.» گفت: «تورا با زندگی خویش احیا کردم، و تورا ملك ملك خویش ساختم، و به اسم خود خطابت کردم، و تورا با حکم خویش بفرمانروایی گذاشتم، و اختیار مرا معلومت ساختم، و به اسماء ربانی و صفات ازلی آشنایت ساختم.» گفتم: «نمی دانم چه می خواهی. من به خود تعلق داشتم ولی تو راضی نبودی، و من از طریق تو به تو تعلق داشتم باز تو راضی نبودی.» گفت: «نه به من نه به خودت تعلق داشته باش. من از تو بودم وقتی که تو نبودی، پس وقتی که تو نیستی از آن من باش؛ و وقتی که هستی از آن خود باش، و هنگامی که هستی باز از آن من باش.» گفتم: «جز از طریق تو چگونه این کار را توانم بکنم؟»

«پس به نظر قدرت در من نگریست، و به سبحات جلال خویش مرا فانی ساخت. سپس به ذات خویش در من ظاهر گشت، و از او وجود پیدا کردم. آنگاه نجوا قطع شد، کلمه یکی گشت، و کل در کل شد. پس بمن گفت: «ای تو!» به او گفتم: «ای من!» آنگاه به من گفت: «تو فردی.» گفتم: «من فردم.» به من گفت: «تو تویی.» گفتم: «من منم. من اگر نسبت به خود من بودم، نمی گفتم من؛ پس چون من هرگز نبودم، تو تو باش!» او گفت: «من، منم.» بحث من از انانیت او چون گفت و گوی من از هویت او در توحید بود. پس صفات من صفات ربوبیت گشت، و زبان من زبان توحید، و صفات من چنین گشت که «او اوست و خدایی جز او نیست.» هر چه بود از وجود او بود که بود، و هر چه خواهد بود، از وجود او خواهد بود. صفات من صفات ربوبی بود، و اشارات من اشارات ازلی و زبان من زبان توحید.» [۵۶]

این متن طولانی که اخیراً چاپ شده، نه تنها تصویری است فوق العاده جالب از آنچه بوضوح تجربه ای واقعی و اصیل بنظر می رسد، بلکه از این لحاظ مهم است که در توسعه بعدی عقاید متصوفه اثر قابل توجهی داشته است. مثل اکثر

موارد، در اینجا نیز بسطامی می‌کوشد آگاهی خود را از فنای رابطه عاشق و معشوق در اوج برخورد عارفانه بیان دارد؛ و هم‌چنین بنظر می‌رسد که به عقیده پیمان قبل از آفرینش بین خداوند و انسان [عهد است در عالم ذر. م] احترام بدان در سیر و سلوک صوفی اشاره می‌کند. مهمترین کلمات درجایی است که می‌گوید: «من از آن تو بودم وقتی که تونبودی، پس وقتی که تونیستی از آن من باش.» این جنید بود که برای اولین بار این عقیده را بطرز مشخصی بیان داشت، ولی شاید خلاف حقیقت نباشد اگر بگوئیم که او از مطالعه و تفسیر گفته‌های وجد آمیز سلف ایرانی خود به این موضوع رسیده و از او ملهم شده باشد.

فکر جنید همیشه معطوف این بود که عقیده اسلامی توحید را بسا توجه به احوال عرفانی تفسیر نماید. توحید فکر معتزله را، که «اهل عدل و توحید» نیز خوانده می‌شدند، سخت به خود مشغول داشته بود، و مطالعه آنها درباره مسأله باعث شد که منکر صفات (غیر ذاتی) * خداوند بشوند [۵۷]. صوفیه، که می‌خواستند کشف روحی خود را با اعتقاد شرعی هماهنگ سازند، خواستند (اگر از گفته مشهور جنید کمک بگیریم) «تفکیک ازلی را از آنچه در زمان بوجود آمده» [۵۸] عنوان کنند. یکی از محققان معاصر اسلامی، دکتر علی عبدالقادر گفته پرمعناى جنید را چنین تبیین کرده است: (۱) منظور فرق نهادن بین «ذات ازلی» از ذوات حادث می‌باشد، یعنی تمسک و اقرار به ذات خداوند و انکار سایر صفات زائد بر ذات؛ (۲) فرق نهادن بین «صفات ذاتی» و تمام صفات دیگر، یعنی تمسک به صفات الهی، و رد و انکار صفات منتسبه دیگر (۳) فرق نهادن بین «افعال» الهی با افعال خلق و انکار افعال زائد بر ذات خداوند. و

* کلمه «غیر ذاتی» از طرف مترجم اضافه شده است. معتزله اعتقاد دارند که صفات خداوند غیر ذات او نیست، بدین معنی که خداوند سمیع و بصیر و عالم و قادر و حی بذاته است. عبارت دیگر این صفات زائد بر ذات او نیستند، و اگر اعتقاد بقدم این داشته باشیم شریک‌هایی برای باری تعالی خواهند بود، که خود خلاف توحید است. م.

می‌افزاید: «تمام این صفات و افعال الهی چنان در ذات او محووند که کسی که در موقعیت درک این وحدت قرار دارد، می‌بیند که ذات، صفات، و افعال همه کاملاً در ذات خداوند مستحیل هستند. چون خود این شخص در این حالت در خداوند مستغرق است متوجه این نکته می‌شود.» [۵۹] حتی ابن تیمیه با این قاعده موافقت دارد [۶۰]. جنید می‌گوید آخرین مرحله توحید آن حالت عرفانیست که در آن «پرستنده به حالت اولیه‌اش برمی‌گردد، یعنی حالتی که پیش از وجودش بوده است.» [۶۱]

دکتر عبدالقادر در این نگرش اثری از عقاید نوافلاطونیان می‌یابد، و به قول افلوطین استناد می‌کند که گفته است: «پیش از اینکه به اینجا بیاییم در آنجا بودیم، بصورت اشخاصی غیر از اشخاص حالیه؛ بصورت روح مجرد.» [۶۲] گرچه هیچ استبعادی ندارد که اثر نوافلاطونی در ساختن این قسمت از عقاید صوفیه در کار بوده باشد؛ ولی موردی برای شك کردن وجود دارد و شاید بتوان گفت که عقیده افلوطین دایر به وجود روح پیش از آفرینش، که بعدها بوسیله فلاسفه اسلامی قبول گردید [۶۳]، می‌تواند بطور جداگانه با نظر صوفیه در مورد وجود انسان قبل از تولدش در خداوند، یکی باشد. فرق بین این دو شاید فرقی است دقیق، ولی بی‌اهمیت نیست؛ زیرا که تعبیر جنید، که ممکن است از گفته بسطامی که «من از آن تو بودم وقتی که تو نبودی» گرفته شده باشد، بیش از عقیده مشابه ابن سینا در اسلام قبول عام یافت. ابن سینا می‌گوید:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَ رَقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ

کبوتری بس منیع و گرامی از جایگاهی بسیار رفیع و بلند بر تو
فرود آمد [۶۴].

مذهب تصوف این خصوصیت مهم را داشت که می‌توانست جهت تقدیس عقاید

خود از آیات قرآنی سودجوید. این آیه قرآن (سوره دهر، آیه اول) را می گفتند به وجود انسان پیش از تولد در خداوند اشاره می کند:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا.
مدتی زمانی بر انسان گذشت که چیزی قابل ذکر نبود.

اما نص صریحی که برای ثابت کردن مواجهه انسان و خداوند پیش از آفرینش وجود خاکی انسان، آورده می شود آیه ۱۷۲ سوره اعراف می باشد:

وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِمَّنْ ظَهَرِ لَهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ
أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ.

و چون پروردگار تو از پسران آدم، از پشتهایشان، نژادشان را
بیاورد و آنها را بر خودشان گواه کرد که مگر من پروردگار شما
نیستم! گفتند: چرا...

جنید چنین تفسیر می کند که «خداوند در این آیه می گوید هنگامی با آنها سخن گفت که آنها وجود نداشتند، مگر اینکه در او وجود داشتند. این نوع وجود، وجودی نیست که معمولاً به مخلوقات خداوند نسبت داده می شود؛ وجودی است که فقط خدا آن را می شناسد و از آن آگاهی دارد. خداوند وجود آنها را می شناسد؛ در آغاز آنها را به آغوش می کشد وقتی که وجود ندارند و از وجود آینده خود در این دنیا بی خبرند. وجود اینها بی زمان است.» [۶۵]

اکنون می توانیم اهمیت خطاب الهی را که در آن بسطامی تجربیات خود را از فنا فی الله بیان می دارد بوضوح ببینیم. خداوند در روز قیامت نیز با انسانها گفت و گو خواهد کرد، منتهی گناهکاران از این موهبت بی نصیب

خواهند بود [۶۶]. در میان پیغمبران تنها موسی این مزیت را داشته است که صدای خداوند را بشنود، چنانکه قرآن در سوره نساء، آیه ۱۶۴، می گوید:

وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

و خدا با موسی سخن گفت، چه گفتنی.

در داستان معراج نیز پیغمبر در آسمان هفتم با خداوند صحبت می دارد [۶۷]. صوفی در معراج روحانی خود از طرفی صحنه ای را که طی آن انسان پیش از آفرینش [= در عالم ذر] با خداوند عهد بست تجدید می کرد، و از سوی دیگر انتظار مرحله نهایی سخن گفتن خداوند با انسان و بخشیده شدن همه را می کشید. در طی زندگی خود بر روی زمین لحظات وجد بیهودی داشت که او را «بمرحله ای که من در آغاز بودم» [۶۸] می رساند. از این تجربه بود که جنید در شعر خود سخن می گوید:

خداوندا، اکنون من می دانم

آنچه را که در دلم هست

پنهانی جدا از این دنیا

زبانم با محبوبم سخن گفته است [۶۹].

بعدها النفری (متوفی حدود ۳۶۵ ق/ ۹۷۶ م) [۷۰] و ابن العربی [۷۱] درباره گفت و گوهایشان با خداوند کتابها نوشتند.

بدین ترتیب صوفیان ادعا کردند که بوسیله رابطه شخصی با خداوند حقایق وحدت الهی را که حکما و فقیهان با زحمت زیاد می کوشیدند تفسیر نمایند، اثبات کرده اند. ولی معمای دیگری بود که می بایست حل شود، و آن

معمای وجود بود. وقتی که خداوند خود را بعنوان وجودی «غنی» و بی‌نیاز توصیف می‌کند [۷۲]، پس انگیزه او در آفریدن این جهان چه بوده است؟ بایزید در مکالمه طولانی خود بخداوند می‌گوید: «توطالبی و تو مطلوب.» در گفته جسورانه دیگری باز می‌گوید: «موسی خواست تا خداوند را ببیند [۷۳]، من نخواستم خداوند را ببینم، خداوند خواست مرا ببیند.» [۷۴] در جای دیگر می‌گوید: «صوفئی که در حالت وجد است چون آئینه‌ایست شش‌رویه، و هنگامی که خداوند به خلقت خویش نظر کند، به این مرد می‌نگرد که آئینه اوست، و در او خلقت خود را می‌بیند، و امورشان را اصلاح می‌کند.» [۷۵] در حدیث مشهوری که همیشه بین صوفیان رواج زیاد داشته است خداوند به پیغمبر می‌گوید: «کنت کنزاً مخفیاً فأحبت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف.» (من گنجی پنهان بودم خواستم شناخته شوم پس خلقت را آفریدم تا شناخته شوم.) [۷۶] دور از ذهن نیست اگر در گفته‌هایی که از بایزید نقل شده بطور پراکنده اشاراتی پیدا کنیم درباره عقیده به انسان کامل که بعدها در تفکرات صوفیان نقش مهمی ایفا کرد. در واقع گفته‌ای را به او نسبت داده‌اند که مطابق آن «انسان کامل و بی‌عیب» کسی است که پس از اخذ صفات الهی از آنها بی‌خبر می‌گردد. نیکلسون معتقد است: معنایی که بسطامی از این کلمات افاده می‌کند با معنی خاصی که ابن‌العربی و جیلی در نظر دارند [۷۷]، فرق دارد، یعنی انسان کامل «عالم صغیر است که توسط او آگاهی خداوند به خود خداوند متجلی می‌گردد.» [۷۸] ولی مطابق شواهدی که جدیداً بدست آمده بنظر می‌رسد که در واقع بایزید چنین عقیده‌ای داشته است؛ و حلاج، که مسلماً گفته‌های او را بدقت مطالعه کرده بود، در ساختن فرضیه خاص خویش در مورد عشق بعنوان اساس ذات الهی از او الهام گرفته است. «پیش از آفرینش خداوند خود را در وحدت مطلق دوست داشت، و تنها از طریق عشق خود را به خویش متجلی ساخت. آنگاه چون خواست عشق در تنهایی، یعنی عشق بدون غیر و

دوگانگی را بعنوان شیئی خارجی نظاره کند، مثالی از خویشتن از عدم بوجود آورد که تمام صفات و اسماء خود را بدو داده بود.» [۷۹] در نظر حلاج آن وجودی که آینه را در برابر خدا نگه داشت آدم بود؛ درحالیکه بسطامی قبلاً آن را باخودش یکی دانسته بود.

جالب است ببینیم چگونه عقیده صوفیان در مورد دیدار خداوند، و همچنین درباره انسان کامل با شریعت وفق داده شد. شاید بسطامی خوشبخت بود که خیلی دور از پایتخت عباسیان زندگی می کرد، و از برخورد با علمای بغداد بدور بود؛ و الا ادعایش دایر بر اینکه خداوند به او گفته «توحقیقتی» ممکن بود او را گرفتار همان سرنوشتی سازد که به زندگی حلاج پایان داد، در حالیکه «اناالحق» گفتن حلاج نیز انعکاسی بود از گفته های بسطامی. ولی اشتهار و اعتبار مردانی چون محاسبی و جنید، از یک سو، و کم شدن سختگیری متکلمان پس از افول معتزله، باعث شد نویسندگانی چون کلاباذی [۸۰] و قشیری بگویند تصوف با تمام اینگونه حرفها، نه تنها با عقاید اشاعره، که در آن روزگار مقبولیت عام داشت، منافاتی نداشت، بلکه آنها را تأیید هم می کرد. هنگامی که غزالی وزن علمی خود را به این نهضت مسالمت آمیز اضافه کرد، توافق بین تصوف «میان‌رو» و جزمی مذهب‌بان سنی حاصل آمد.

باوجود شرح مشهوری که غزالی از «گرویدن» [۸۱] خود می دهد، در اینکه او بمعنی واقعی و دقیق کلمه یک صوفی بوده جای بحث هست [۸۲]. با اینهمه این افتخار از آن اوست که تجربه روحی را بعنوان تجربه ای اصیل و حتی برهانی برتر در مورد وجود خداوند شناخته است. او درجایی بحث می کند: «ای کسی که در دنیای عقل جای داری، زیاد نامحتمل نیست اگر در ورای عقل جای دیگری باشد و در آن چیزهایی دیده شوند که در سایه عقل بنظر نمی آیند، همان طور که نامحتمل نیست اگر عقل متعالی تر از احساس و تشخیص باشد، و توسط آن چیزهایی عجیب و حیرت آور کشف شوند، که بوسیله احساس

و تشخیص بدانها نمی‌توان دست یافت.» [۸۳] احتمالی که وی بدان اشاره می‌کند قدرت مکاشفه است، که به درجهٔ عالی در پیغمبران وجود دارد، و اولیا نیز بهره‌ای کافی از آن دارند [۸۴]. غزالی در جایی دیگر بنحوی به بحث و گسترش این نکته می‌پردازد که بوضوح ناظر است بر آنچه کندی و فارابی قبلاً درباره‌اش بحث و تأمل کرده بودند [۸۵]. غزالی انواع علوم انسان را برمی‌شمارد، و بالأخره به علم محسوسات می‌رسد که «یا بوسیلة الهام الهی، و یا بوسیلة یاد گرفتن و بدست آوردن حاصل می‌شود. چنان علمی ناگهان و یا بآرامی می‌آید، و نسبت آن در مورد عالمان، فیلسوفان، اولیا و پیغمبران فرق می‌کند... بیش از همه به پیغمبران می‌رسد، که تمام یا اغلب حقایق نه با کوشش و کسب آگاهانه، بلکه بوسیلة وحی الهی، در حداقل زمان ممکنه بر آنها کشف می‌شود. این سعادت است که به انسان روی می‌کند و او را با خداوند نزدیک می‌کند. چنین قربی مکانی و محلی نیست، بلکه حقیقتی روحانیست. در این موقعیت فروتنی ایجاب می‌کند که عنان بیان محکم گرفته شود؛ زیرا عده‌ای تا بدان حد رفته‌اند که در ورای قرب ادعای وحدت کرده‌اند. یکی گفته است: «سبحانی! ما اعظم شأنی!» و دیگری گفته: «انا الحق.» یکی دیگر عقیده «مقیم شدن در او» را بیان داشته است. مسیحیان نیز به فکر یگانگی الوهیت و انسانیت معتقد گشته و دربارهٔ مسیح گفته‌اند که وی بخشی از خداوند است.» [۸۶]

در جای دیگر غزالی اندرزیک صوفی بزرگ را بدو، به هنگام پیش گرفتن طریق تصوف، باز می‌گوید، پیر طریقت بدو گفته بود: «شرط قدم نهادن در این راه اینست که مطلقاً رابطهٔ خود را با دنیا قطع نمایی، بطوری که دیگر دلت پای بند عیال و اطفال، و دولت و وطن، و زهد و علم نباشد؛ و بحالتی دست یابی که بودن و یا نبودن این چیزها برایت یکسان باشد. آنگاه در گوشه‌ای عزلت اختیار می‌کنی و جز انجام فرایض و اعمال دینی کاری نمی‌کنی. در آنجا فارغ البال و با عزم جزم می‌نشینی و فکرت را متوجه خدا می‌سازی. در مرحلهٔ اول باپی‌گیری زبانت را بذکر خداوند و امی‌داری و بی‌وقفه الله، الله می‌-

گویی، درحالی‌که دلت حاضر است و هوشیار. بتدریج بحالتی می‌رسی که اگر زبانت را از ذکر بازداری، خواهی دید که برحسب عادت نام خداوند برزبانت جاری خواهد شد. پس همین وضع را ادامه می‌دهی تا اثر زبان از میان می‌رود، و می‌بینی که روح و قلبت بی‌آنکه زبانت بجنبد این اثر را درخود دارند. تو ادامه می‌دهی و بزودی چیزی جز معنی کلمه در دلت نمی‌ماند؛ صدا و شکل حروف کلمه دیگر اثری نمی‌گذارد، فقط معنای آن، بطور کاملاً مجزایی، باز در دل تو حاضر بوده و لاینقطع در آن نفوذ می‌کند. فقط تا این حد انتخاب بساتوست؛ از این پس دیگر انتخابی برای تونیست، جز اینکه دائماً سعی کنی و سوسه‌هایی را که ممکنست فکرت را مشغول دارند از خود برانی. از این پس انتخاب تو تماماً از میان می‌رود، و چیزی برایت باقی نمی‌ماند جز اینکه منتظر روی نمودن مکاشفه‌هایی نظیر مکاشفات اولیا بشوی، که در واقع قسمتی از احوالی است که به پیغمبران روی می‌نماید. ممکن است نظیر برق ناگهانی آذرخش باشد که لحظه‌ای نمی‌پاید ولی باز می‌گردد، و یاممکن است پس از مدتی مدید باز گردد. اگر باز گردد ممکنست بماند و یا دوباره از دست برود. اگر بماند ممکنست برای مدتی کوتاه و یا زمانی طولانی بماند. اینگونه برقه‌ها پشت سرهم ممکنست بیایند و به اصطلاح به یکدیگر مدد دهند، و یا ممکنست فقط محدود به یک نوع باشند. درجات اولیا الله بنابر فرقه‌هایی که در طبیعت و خصوصیات آنها وجود دارند بشمارند.» [۸۷]

غزالی می‌گوید در ارزش و اصالت سلوک صوفیه بحثی نیست؛ وبدون شك کسانی را که بدان عمل می‌کنند به‌هدف خود می‌رساند، که عبارتست از حالت متعالی اولیا و انبیا. ولی اینگونه ریاضت ممکنست خطراتی جدی دربر داشته باشد، بر روی عقل می‌تواند اثر بگذارد، تندرستی را از میان ببرد، و شخص را افسرده و سودایی کند. «اگر روح در علمومی که با حقایق و براهین سروکار دارند بکار نرود، تصورات ذهنی بر آن عارض خواهد شد و آنها را حقیقت منزل خواهد پنداشت. بعضی از صوفیان پیش از اینکه از چنین رؤیایی

رهایی یابند مدت دهسال در آن بسر برده‌اند؛ در صورتیکه اگر آنها تربیت علمی می‌داشتند به‌فوریت از آن رهایی یافتند.» [۸۸] از این اظهارات می‌توانیم نتیجه بگیریم که مکاشفه، که نتیجه و ثمره ریاضت است، در نظام فکری غزالی بصورت تأییدی تکان دهنده بر حقایق وحی به‌شمار می‌رود، ولی همیشه باید زیر سلطه عقلی آزموده باشد. «بهترین شیوه برای انسان اینست که اول راه مطالعه علمی را در پیش گیرد، و بوسیله کار و کوشش تاحدی که قدرت انسانی توانایی دارد علوم برهانی کسب کند... پس از این ایرادی ندارد که ترك دنیا کند و در حالت انتظار خود را کاملاً وقف خدا نماید؛ و کاملاً امکان دارد در نتیجه این روش که پیروان تصوف از آن فقط تصویری مبهم در ذهن دارند چیز-هایی بر آنها کشف شود.» غزالی در خاتمه می‌گوید: «لا اقل این چیز است که من فکرمی کنم، والله اعلم.» [۸۹]

قدم دیگر در آشتی دادن طریقت با شریعت رواج این فرضیه بود که ذات یا حقیقت محمدی با آنچه فلاسفه عقل اول [۹۰] می‌خوانند، یعنی «میانجی ای که خداوند توسط آن در آفرینش از خودش آگاه می‌گردد»، [۹۱] یکی بود. این فکر پرثمر بیش از همه توسط جیلی (متوفی ۸۳۲ق/۱۴۲۸) در کتاب مشهورش بنام الانسان الكامل [۹۲] بیان شده، و قبل از او ابن‌العربی در نظام جامع عرفانی [۹۳] خود آن را گنجانیده بود، و در اشعار ابن‌الفارض (متوفی ۶۳۲ق/۱۲۳۵) ارزشی عاطفی و مجزا از ارزش فکری پیدا کرده بود. اگر وحدت با خداوند عقیده‌ای چنان کفرآمیز بود که نمی‌توانست مقامی همیشگی در اسلام داشته باشد، کوشش عرفا برای یکی شدن با «حقیقت» یا ذات محمدی مسلماً کمتر تولید اشکال می‌کرد. حدیث مناسبی نیز پیدا کرده بودند که می‌گفت: «آدم بین آب و گل» بود، در حالیکه محمد [ص] پیغمبر بود.* [۹۴] و با حقیقت محمدی بود که خداوند در روز ازل گفت و گو کرده بود. سالکی که

* كنت نبياً و آدم بين الماء والطين.

در طلب کمال انسانی بود خود بخود با «انسان کامل» (باحضرت محمد) وحدت حاصل می کرد. ریشه های سنت صوفیانه محمدی را لا اقل می توان تا حلاج دنبال گرفت، که مدح او از پیغمبر نمونه ای شد برای صوفیان بعدی. حلاج می گوید: «تمام نور انبیاء از نور او بود؛ او قبل از همه، و نامش اول از همه در کتاب سرنوشت بود؛ او پیش از تمام اشیاء و موجودات معلوم بود و پس از پایان همه آنها برجسای خواهد بود... تمام علوم قطره ای از دریای او، و تمام حکمت جرعه ای از جویبار او، و تمام زمان ساعتی از زندگانی اوست.» [۹۵]

ابن الفارض نیز قصاید زیادی دارد که سفر حج را رو برو شدن با معشوق روحانی می داند [۹۶]. وی در قصیده تائیه کبری موسوم به «نظم السلوک» پیوستن خود را با حقیقت محمدی به زبانی بیان می دارد که حکایت از اعتقاد راسخش به یکی بودن آن با تصویر کامل الهی می نماید، که با علم، قدرت و جبروت خویش تمام موجودات را در بر می گیرد.» [۹۷] بدین ترتیب اشتباه بسایزید در ترجیح خویش بر مؤسس اسلام [۹۸] با موفقیت اصلاح گردید؛ و ادعایش دایر به اینکه او خود آئینه حق است بصورت قابل قبول تری درآمد که او با آئینه حق یکی بود. ابن الفارض برای اینکه دیگر جای هیچ گونه شبهه ای در تغییر یافتن خود به حقیقت محمدیه باقی نگذارد ضمیر اول شخص را بکار می برد و با شجاعت می گوید:

و لست ملوماً ان ابث مواهبی	و امنح اتباعی جزیل عطیتی
ولی من مفیض الجمع عند سلامه	علی بسا و ادنی اشاره نسبة
و من نوره مشکاة ذاتی اشرفت	علی فنارت بی عشائی کضحوتی
فاشهدتنی کونی هناك فکنته	و شاهدته آیای والنور بهجتی
.....
و بدری لم یافل و شمسی لم تغب	و بی تهتدی کل الدراری المنیره

وَأَنْجُمُ أَفْلَاكِي جَرَّتْ عَنْ تَصْرِفِي بِمُلْكِي وَ أَمْلَاكِي لِمُلْكِي خَرَّتْ
 وَفِي عَالَمِ التَّذْكَارِ لِلنَّفْسِ عِلْمَهَا أَل مُقَدَّمٌ تَسْتَهْدِيهِ مِنِّي فَتَيْتِي
 فَحَى عَلَى جَمْعِي الْقَدِيمِ الَّذِي بِهِ وَجَدْتُ كَهْوَلَ الْحَيِّ أَطْفَالَ صَبِيَّةٍ [۹۹]

من درخور ملامت نیستم اگر مواهب خود را برملا سازم و از
 بخشش جزیل خویش اتباعم را برخوردار نمایم.
 آن فیض بخش وحدت عرفانی که با لفظ «به من» و یا «نزدیکتر از
 آن» خوش آمد گفت، به قرابتی بین ما اشاره کرد.
 واز نور او چراغ وجود من بی فروخت، و شامگاهم چون نیم روز
 روشن گردید.
 ماه من افول نکرد و آفتابم از نظر پنهان نگشت؛ و تمام ستارگان
 فروزان در سیر خود بوسیله من هدایت می شوند.
 تمام سیارگان در آسمان من حرکت می کنند چون اراده ام
 متصرف اموال من است؛ فرشتگان من در برابر عظمتم به سجده
 می افتند.
 و در عالم تذکار هنوز آن روح دانش قدیمی را، که مریدانم می-
 خواهند بدانها ببخشم، در دست دارد.
 پس به جمع قدیم من بشتاب، جمعی که در آن سالخوردگان قبیله
 چون طفلان خردسالند.

معاصران ابن الفارض او را به پیروی از وحدت وجود متهم کردند، ولی از این
 لحاظ او را به معاصر اندلسی اش، ابی العریبی، ترجیح می دادند، و واقعاً هم این
 کار بحق بود. متکلمان نکته گیر که حتی بعد از غزالی به تصوف به دیده شک و
 تردید می نگریستند دمی از پیدا کردن جملات مشکوک در نوشته های صوفیان و
 انتساب آنان به کفار «حلولیه و اهل تناسخ» راحت نمی نشستند. جلال الدین رومی

(متوفی ۶۷۲ق/۱۲۷۳) ممکن بود بامهارت فوق العاده بکوشد تا «انا الحق» پر- در دسر حلاج را رفع و رجوع نماید [۱۰۰]، و یا تعبیری قابل قبول برای «سبحانی ما اعظم شانی» [۱۰۱] بسطامی بیابد، ولی ابن جوزی حنبلی (متوفی ۵۹۷ق/۱۲۰۰)، آن نویسنده نخستگی ناپذیر، مدتی پیش در تلبیس [۱۰۲] خود به همه شطحیات عرفانی اعلان جنگ داده بود. نوشته‌های ابن‌العربی اکنون هدف‌های بزرگی برای متکلمین خشمگین بود، بعلاوه هنوز شهادت یحیی سهروردی در حلب از یادها نرفته بود [۱۰۳]. تمام اینها باعث شد که ابن تیمیه دمشق می‌دان مناسبی برای نمایاندن قدرت خود در مجادلات دینی بیابد و سخت بر افراط‌کارهای عارفانه صوفیان بتازد. وی در حالیکه مذهب وحدت وجود صوفیان و اینکه فقط خدا وجود دارد [۱۰۴] را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، باشادی زاید الوصفی جوابی را که يك مؤمن ساده‌دل به یکی از پیروان ابن‌العربی داده نقل می‌کند. صوفی می‌گوید هر کسی که بگوید چیزی غیر از خدا وجود دارد دروغ گفته است. دیگری می‌پرسد: «پس کسی که دروغ گفت کیست؟» [۱۰۵] بعقیده ابن تیمیه گفته‌های شگفت‌آوری که از بایزید بسطامی نقل شده اظهارات شخصی است که از شراب روحانی سرمست بوده است؛ ولی کفریات حلاج را باید با ادعاهای غلاة شیعه درباره حضرت علی ویا الحاکم خلیفه فاطمی ویا گفته‌های مسیحیان در باب عیسی یکی دانست [۱۰۶]. ابن تیمیه در اعتقادات خود بحدی افراط می‌کند که «علت اصلی فتنه ناتار را که پیش درآمد ظهور دجال و اندراس شرع مقدس اسلام بوده» [۱۰۷] رواج عقاید وحدت وجودی می‌داند.

جنگ بین متکلمان و متصوفان در قرون بعدی وسعت و شدت گرفت، و هنوز هم پایان نیافته است؛ تاریخ این آخرین کشاکش فکری در اسلام هنوز نوشته نشده است. هند در قرن هفتم صحنه یکی از فصول بخصوص جالب این داستان غم‌انگیز گردید. پسر ارشد شاه جهان امپراتور مغولی هند بنام داراشکوه از جد اعلائی خود اکبر، علاقه به تفکرات دینی را به ارث برده بود. و در اوایل

زندگی تحت تأثیر صوفیان قرار گرفت و در نتیجه روح تسامح مذهبی که از مرشدین خود دید بر آن شد که يك نوع هماهنگی بین اسلام و آیین هندو بر اساس تعالیم مشابه تصوف و حکمت و داننا بوجود آورد [۱۰۸]. اگر بعوض خلع شدن و کشته گشتن بدست برادرش اورنگ زیب، به جای پدر بر تخت طاووس می نشست، تاریخ آینده هند ممکن بود عوض شود. ولی اورنگ زیب، که عالمگیر نیز خوانده می شد، سنی متعصبی بود. و بخصوص جلوس به تخت سلطنت، امید ایجاد هماهنگی بین دو مذهب بزرگ امپراتوری مغول را بدل به یأس نمود. و این عالمگیر است که اقبال لاهوری (متوفی ۱۹۳۸) «بانی روحانی» پاکستان بعنوان مردی بزرگ مورد ستایش قرار می دهد:

شاه عالمگیر گردون آستان
اعتبار دودمان گورکان
پایهٔ اسلامیان برتر ازو
احترام شرع پیغمبر ازو
در میان کارزار کفر و دین
ترکش ما را خدنگ آخرین
تخم الحادی که اکبر پرورید
باز اندر فطرت دارا دمید
شمع دل در سینه‌ها روشن نبود
ملت ما از فساد ایمن نبود
حق گزید از هند عالمگیر را
آن فقیر صاحب شمشیر را
از پی احیای دین مأمور کرد
بهر تجدید یقین مأمور کرد

برق تیغش خرمن الحاد سوخت

شمع دین در محفل ما بر فروخت [۱۰۹]

حواشی

۱. یاقوت، معجم البلدان، قاهره، (۱۳۲۳/۱۹۰۶) ج ۱، ص ۱۸۵.
۲. در مورد بناهای شاپور دوم رجوع کنید به مقاله V. F. Büchner در دائرة المعارف اسلام، ج ۴، ص ۱۶-۳۱۵.
۳. برای اطلاع بیشتر درباره بسطام نگاه کنید به مقاله M. Streck در دائرة المعارف اسلام، ج ۴، ص ۷۳۳.
۴. در مورد اطلاعاتی که از شرح حال او در دست است، رجوع کنید به طبقات الصوفیه تألیف سلمی، ص ۶۷.
۵. نگاه کنید به سهلجی، کتاب النود (چاپ عبدالرحمن بدوی)، ص ۵۰.
۶. نگاه کنید به بروکلیمان، تاریخ ادبیات عرب، متن آلمانی، ضمیمه اول، ص ۱۰۴.
۷. کتاب النود، ص ۴۷.
۸. لویی ماسینیون این شخص را با معلم بسطاسی در حدیث یکی می داند (نگاه کنید به *Essai sur les Origines* ص ۲۴۳، حاشیه ۳)، ولی این نکته از اشتباهی ناشی شده که در خواندن متن روی داده است. اسم معلم ابوالرحمان السودی بود. نگاه کنید به کتاب النود، ص ۶۳.
۹. نگاه کنید به مقاله هلموت ریتر در دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، اول، ص ۱۶۲. ماخذ کتاب اللمع سراج می باشد، ص ۱۷۷ که می گوید فکنت القنه مایقیم به فرضه. لویی ماسینیون (دراثر فوق الذکر) این را چنین تفسیر می کند که بسطامی به ابوعلی «شراعی حنفی» آموخت!
۱۰. کتاب اللمع، ص ۱۷۷، جمله چنین است: وكان يعلمنی التوحید والحقایق صرفاً.
۱۱. رینولد نیکلسون، متصوفین اسلام، ص ۱۷؛ لویی ماسینیون، اثر مذکور، ص ۸۰.
۱۲. هلموت ریتر، همان مقاله.
۱۳. به نقل از بیرونی در ماللهند (ترجمه انگلیسی زاخائو)، ص ۴۳؛ رجوع کنید به بحث ماسینیون در اثر فوق الذکر، صفحات ۸۰-۶۳.
۱۴. نگاه کنید به کتاب الانساب سمعانی، ورق ۳۱۳b؛ یاقوت، اثر فوق، سوم، ۱۵۱.

۱۵. یاقوت، ایضاً، سوم، ۱۵۲.
۱۶. کتاب‌النود، ص ۴۸.
۱۷. نگاه کنید به مقاله من تحت عنوان «يك افسانه مربوط به بسطامی» در مجله انجمن شاهی آسیایی، ۱۹۳۸، ص ۸۹-۹۱. اکنون متن در شطحیات الصوفیه عبدالرحمن بدوی، صفحات ۷۶-۱۷۳ چاپ شده است.
۱۸. مرجع این اقوال کتاب سلمی است.
۱۹. نگاه کنید به مقاله فوق‌الذکر ریتر.
۲۰. ایضاً، همان مقاله. احمد بن خضرویه از بسطامی در بسطام دیدار کرد. نگاه کنید به کتاب‌النود، ص ۵۵.
۲۱. برای اطلاع بیشتر در باب احمد بن خضرویه نگاه کنید به سلمی، همان اثر، ص ۶-۱۰۳؛ هجویری، کشف‌المحجوب، (ترجمه نیکلسون) ص ۲۱-۱۱۹.
۲۲. نگاه کنید به قطعاتی که توسط عبدالرحمن بدوی، ایضاً همان اثر، ص ۱۶۸، از مرآت الزمان ابن جوزی چاپ شده است.
۲۳. کتاب‌النود، ص ۶۶. ترجمه فارسی این داستانها و قطعات از تذکرة الاولیاء عطار (ج اول، چاپ نیکلسون) نقل شده است. (مترجم)
۲۴. کتاب‌النود، ص ۲-۷۱.
۲۵. ایضاً، ص ۷۱.
۲۶. ایضاً، در مورد داستانی از کودکی او که خیلی بهمین قصه شبیه است نگاه کنید به کتاب‌النود، ص ۹-۱۰۸.
۲۷. ایضاً، ص ۷۱-۷۰.
۲۸. ایضاً، ص ۶۶.
۲۹. ریتر (همان اثر) نام او را چنین می‌نویسد، و آنرا به دبیل در ارمنستان منسوب می‌داند. نگاه کنید به یاقوت، المعجم، چهارم، ۳۶. بدوی در چاپ خود این اسم را همیشه الدببولی می‌نویسد (مقایسه کنید با یاقوت، چهارم، ص ۱۱۸)، ولی این اشتباه است.
۳۰. کتاب‌النود، ص ۷۳.
۳۱. کتاب‌النود، ص ۷۵.
۳۲. بروکلیمان، همان اثر، ضمیمه دوم، ۱۲۴.
۳۳. نگاه کنید به مقاله نیکلسون تحت عنوان «يك تحرير عربي قديمی از معراج ابویزید بسطامی» در *Islamica*، ۱۹۲۶، ص ۱۵-۴۰۲. در مورد معراجی که یکی از پیروان زن ابویزید بسطامی آنرا درك کرده رجوع کنید به کتاب‌النود، ص ۱۲۳.
۳۴. یگانه نسخه کتاب‌المعراج در کتابخانه بانکپور می‌باشد. نگاه کنید به بروکلیمان،

- ضمیمه اول، ص ۷۷۲.
۳۵. مخصوصاً به مقاله J. Horowitz در دائرةالمعارف اسلام، ج ۳، ص ۸-۵۵ نگاه کنید.
۳۶. در این باره بحثی در کتاب التعرف تألیف ابوبکر محمد الکلاباذی صفحات ۲۲-۲۵ درج شده است.
۳۷. نگاه کنید به سراج، همان اثر، ۳۸۲. و مقایسه کنید با تلبیس ابلیس از ابن جوزی، ص ۳۴۵.
۳۸. سراج، ایضاً، ص ۸۴-۳۸۳.
۳۹. ایضاً، ص ۳۸۴.
۴۰. این تمثیل از تشبیهات مکرر و مورد علاقه مولوی است.
۴۱. کتاب النود، ص ۱۲۸. ترجمه از عطار است. (مترجم)
۴۲. ایضاً، ص ۱۱۹.
۴۳. توحیدی مثال خوبی از نوع دوم بدست داده است، که کتاب الاشارات الالهیه اوصریحاً یک جنگ ادبی می باشد.
۴۴. در کتاب النود، ص ۱۱۱ نقل شده است؛ نگاه کنید به ماسینیون، همان اثر، ص ۲۴۹.
۴۵. کتاب اللمع، مقدمه، ص ۱۹.
۴۶. ایضاً ص ۱-۳۹۰.
۴۷. در مورد داستانی که در آن بسطامی این نقل قول را با اشاره بخودش بکار می برد، نگاه کنید به کتاب النود، ص ۱۲۲.
۴۸. ایضاً، ص ۱۳۱.
۴۹. ایضاً، ص ۱۱۱.
۵۰. ایضاً، ص ۱۱۱.
۵۱. ایضاً، ص ۱۱۱.
۵۲. ایضاً، ص ۱۰۸.
۵۳. متن در کتاب النود، ص ۱۴۱-۱۳۸ داده شده است.
۵۴. اصطلاح «عين اليقين» از قرآن، سوره ۱۰۲، آیه ۷ اقتباس شده است.
۵۵. قرآن، سوره ۴۰، آیه ۱۶.
۵۶. کتاب النود، ص ۱۴۱.
۵۷. نگاه کنید به اسلام والهیات مسیحی اثر سویتمن، ج ۲، ص ۱۲۲.
- J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*.
۵۸. منقول از (سألة قشیری، (قاهره، ۱۳۳۰/۱۹۱۲)، ص ۳.

۵۹. نگاه کنید به *The Islamic Quarterly*، ج اول، ص ۱۷۰.
۶۰. ایضاً، ص ۱۷۱.
۶۱. ایضاً، ص ۱۷۴.
۶۲. ایضاً، ص ۱۷۵، که تساعات، جزء ۴۶، ص ۱۴، اثر افلوطین را نقل می کند.
۶۳. ودر این نکته بین آنها و متکلمان اختلاف مشرب هست.
۶۴. قصیده روحیه ابن سینا؛ نگاه کنید به A. J. Arberry, *Avicenna on Theology*، ص ۷۷. برای ترجمه این قصیده بفارسی و متن عربی آن رجوع کنید به لغت نامه دهخدا، «ابوعلی سینا، (مترجم)».
65. *The Islamic Quarterly* I, p. 174
۶۶. قرآن، بقره، آیه ۱۶۹، و آل عمران، آیه ۷۱.
۶۷. رجوع کنید به مقاله Horowitz دائرةالمعادف اسلام، ج ۳، ص ۵۰۷.
68. *The Islamic Quarterly*, I, p. 83
69. A. I. Arberry, *Sufism*, 59.
۷۰. نگاه کنید به چاپ و ترجمه مجموعه آثار او بقلم نگارنده.
۷۱. در کتاب او بنام الاسراء الى المقام الاسرى.
۷۲. در قرآن بکرات آمده است؛ مقایسه کنید باسوره احقاف، آیه ۶.
۷۳. قرآن، اعراف، ۱۳۹.
۷۴. کتاب النور، ص ۱۴۶.
۷۵. ایضاً، ص ۱۲۵.
۷۶. نگاه کنید به:
- R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, p. 80
77. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, p. 77, n. 2.
۷۸. ایضاً، نیکلسون از فصل اول فصوص المحکم ابن العربی نقل می کند.
۷۹. ایضاً، ص ۸۰.
80. *The Doctrine of the Sufis* (tr. A.J. Arberry), pp. XIII-XV.
۸۱. المنقذ من الضلال، که بتازگی توسط W. M. Watt به انگلیسی ترجمه شده است.
۸۲. امیدوارم که این مطلب را در کتابی در آینده بحث کنم.
۸۳. نگاه کنید به الجواهر الفوالی (قاهره، ۱۳۴۳/۱۹۲۴)، ص ۱۳۲.
۸۴. ایضاً، ص ۱۳۳.
۸۵. نگاه کنید به ص ۳۷-۳۸ و ۴۱-۴۳ کتاب حاضر.
۸۶. میزان العمل (قاهره، ۱۳۴۲/۱۹۲۳)، ص ۲۳.

۸۷. ایضاً، ص ۳۵.
۸۸. ایضاً، ص ۳۶.
۸۹. ایضاً، ص ۴۰.
۹۰. نگاه کنید به کتاب نیکلسون بنام *Studies in Islamic Mysticism*، ص ۱۱۲.
۹۱. ایضاً، ص ۱۱۰.
۹۲. در مورد مطالعه‌ای جدید درباره انسان کامل نگاه کنید به عبدالرحمان بدوی، انسان الکامل فی الاسلام.
۹۳. نگاه کنید به نیکلسون، مطالعاتی در باب تصوف اسلامی، ص ۶۱-۱۴۹.
۹۴. ایضاً، ص ۱۵۷.
95. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, p. 131.
۹۶. برای يك مطالعه بسیار خوب این شعر نگاه کنید به مطالعاتی در باب تصوف اسلامی از نیکلسون، ص ۲۶۶-۱۶۲.
۹۷. ایضاً، ص ۱۹۵.
۹۸. در کتاب النود چنین نقل شده است.
۹۹. نگاه کنید به *Poem of the Way* اثر نگارنده، ص ۴-۷۳.
100. R. A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, p. 184.
۱۰۱. نگاه کنید به مثنوی، ج ۴، ص ۲۱۰۲ حاشیه.
۱۰۲. نگاه کنید به تلبیس ابلیس (قاهره، ۱۳۶۹/۱۹۵۰)، ص ۵۰-۳۴۱.
۱۰۳. در سال ۱۱۹۱/۵۷۸.
۱۰۴. مجموعه الرسائل و المسائل، ج اول، ص ۱۲۰-۶۱.
۱۰۵. ایضاً، ص ۱۰۴.
۱۰۶. ایضاً، ص ۶۹-۱۶۸.
۱۰۷. ایضاً، ص ۸۰-۱۷۹.
۱۰۸. مجمع البحرین، کلکته ۱۹۲۹.
۱۰۹. (موز بیخودی در کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، بکوشش احمد سروش تهران ۱۳۴۳، ص ۶۷؛ ترجمه انگلیسی آن از آربری تحت عنوان: *Mysteries of Selflessness*، ص ۱۷).

فهرست اعلام

ایوب (پیامبر) ۱۰

بایزید بسطاسی ۹۶-۱۲۱

برگ، لویی وان دن ۶۹

بسطاسی، بایزید ← بایزید بسطاسی

بوعلی سینا ← ابن سینا

پاینده، ابوالقاسم ۹

پلوتینوس ← افلوپین

پولس (قدیس) ۷۳

پیامبر اسلام ← محمد (پیامبر)

پیغمبر ← محمد (پیامبر)

ترتولیانوس ۶

تمپل، ویلیام ۷

توماس آکویناس ← آکویناس، توماس

ثابت بن قره ۸۴

جبرئیل ۲۱، ۴۳، ۸۵، ۱۰۲

جلال الدین رومی ← مولوی، جلال الدین محمد

جنید بغدادی ۱۰۰، ۱۱۰

جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم ۱۱۸

حضرت محمد ← محمد (پیامبر)

حلاج، حسین بن منصور ۲۶، ۲۸، ۱۰۵، ۱۱۴

۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۱

خیام، عمر بن ابراهیم ۶۷

داراشکوه، محمد بن شاه جهان ۱۲۱-۱۲۲

رازی، محمد بن زکریا ۳۸-۴۱، ۸۵

رسول ← محمد (پیامبر)

روح القدس ← جبرئیل

زنون ۶

ژیلسون، اتین ۴

سام ۷۳

سلیمان (پیامبر) ۱۰

سنت انسلم ← انسلم (قدیس)

سویتمن، ج.و. ۴

شافعی، محمد بن ادریس ۱۳

ضیاء الدین مقدسی ۲۲

عبدالله بن عباس ۲۲

العجلی، مغیره ← مغیره

علی بن ابی طالب ۸، ۱۳، ۱۵، ۷۳، ۸۲، ۱۲۱

علی عبدالقادر ۱۱۰، ۱۱۱

عمر بن دینار مکی ۲۲

عمر خیام ← خیام

عیسی (پیامبر) ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۷۳، ۸۱

۱۲۱

غزالی، محمد بن محمد ۲۴، ۲۸، ۵۵، ۶۳-

۶۹، ۸۹، ۱۱۵-۱۱۸

فارابی، محمد بن محمد، ۴۱-۴۴، ۶۴، ۶۹

۱۱۶

فلوطین ← افلوپین

فیتزجرالد ۶۷

فیلون ۵

قتاده ۴۶

قشیری، عبدالکریم بن هوازن ۱۰۰، ۱۱۵

کراوس، پل ۴

کربن، هانری ۷۴

موسی (پیامبر) ۱۰، ۷۳، ۱۱۳
 مولوی، جلال الدین محمد، ۱۲۰-۱۲۱
 میکائیل ۸۵
 ناصر خسرو ۳۹، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۴، ۸۷-
 ۸۹
 نفری، محمد بن عبد الجبار ۱۱۳
 نوح (پیامبر) ۱۷، ۷۳
 نیوتون ۵۸
 والترز ۴۲
 وان دن برگ ← برگ، لویی وان دن
 ونسینک، ای. جی. ۸، ۲۳
 هاییل ۷۳
 هارون ۱۰، ۷۳
 هشام بن حکم ۱۷
 یزید بن معاویه ۱۸
 یعقوب (پیامبر) ۱۰
 یوحنا دمشقی ۱۸
 یونس (پیامبر) ۱۰

کعب ۴۶
 کرمر ۱۵
 کلابادی، ابوبکر بن محمد ۲۷، ۱۱۵
 کلمنت اسکندرانی ۶
 کندی، یعقوب بن اسحاق ۳۵-۳۸، ۴۳، ۶۹،
 ۱۱۶
 کوپرنیک ۵۸
 گارده، لویی ۴
 گواتکین، ه. م. ۷
 مالک بن انس ۱۳
 محاسبی، حارث ابن اسد ۴۴-۴۹، ۶۶
 محمد (پیامبر ۸، ۱۲، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۳۷،
 ۴۶، ۵۰، ۶۵، ۷۳، ۸۰، ۸۲، ۸۷، ۸۸،
 ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۸
 محمد بن ادريس ← شافعی
 مسیح ← عیسی (پیامبر)
 المعتصم (خلیفه عباسی) ۳۵
 مغیره بن سعید العجلی ۱۸
 مقدسی، ضیاء الدین ← ضیاء الدین مقدسی
 منصور (خلیفه عباسی) ۱۵

