

# سه حكيم مسلمان





# سه حکیم مسلمان

نوشته

سیدحسین نصر

ترجمه

احمد آرام



شرکت سهامی کتابهای جیبی

تهران، ۱۳۸۶

Nasr, Seyyed Hossein

نصر، حسین، ۱۳۱۲ -

سه حکیم مسلمان / نوشته حسین نصر؛ ترجمه احمد آرام. - تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.

۲۵۶ ص

978-964-303-111-4

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیفا

کتاب حاضر در سال‌های مختلف توسط ناشران متفاوت منتشر شده است.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷ - ۴۲۸ ق. ۲. سهروردی، یحیی بن حبش، ۴۵۴۹ - ۵۸۷ ق.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. ۴. فلسفه اسلامی. الف. آرام، احمد، ۱۲۸۱ -

۱۳۷۷، مترجم.

۱۸۹/۱

BBR۱۴۸۵/س۹ ۱۳۸۶

۱۱۵۹۹۶۰

کتابخانه ملی ایران

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۳-۱۱۱-۴



شرکت سهامی کتابهای جیبی

تهران: خیابان جمهوری اسلامی، میدان استقلال، صندوق پستی: ۱۱۳۴۵-۴۱۹۱

سه حکیم مسلمان

© حق چاپ: ۱۳۵۲، ۱۳۸۶، مؤسسه انتشارات امیرکبیر [www.amirkabir.net](http://www.amirkabir.net)

[ویراست اول این اثر در سال ۱۳۳۵ توسط انتشارات سروش با همکاری مؤسسه فرانکلین در تبریز به چاپ رسیده است.]

نوبت چاپ: ششم

تألیف: دکتر سیدحسین نصر

ترجمه: احمد آرام

چاپ و صحافی و لیتوگرافی: چاپخانه سپهر، تهران، خیابان ابن سینا (بهارستان)، شماره ۱۰۰

شمارگان: ۱۰۰۰

کاغذ: تحریر سفید ۷۰ گرمی

بها: ۳۰۰۰۰ ریال

همه حقوق محفوظ است. هر گونه نسخه برداری، اعم از لیزرکس و باز نویسی، ذخیره کامپیوتری، اقتباس کلی و جزئی (به جز اقتباس جزئی در نقد و بررسی، و اقتباس در گیومه در مستند نویسی، و مانند آنها) بدون مجوز کتبی از ناشر ممنوع و از طریق مراجع قانونی قابل پیگیری است.

تقدیم در ماه شیخ اجل عیسی نورالدین  
علوی درقاوی شاذلی گردید.

## پیشگفتار

هنگامی که از استاد نصر دعوت شد تا در ایام اقامت در «مرکز تحقیقات در ادیان جهانی» دربارهٔ سه حکیم مسلمان سخنرانی کنند، بنای ایشان بر آن نبود که این سخنرانیها چاپ و منتشر شود؛ ولی مستمعان قدرشناس اصرار ورزیدند که سخنرانیها به صورت کتابی در دسترس ایشان قرار گیرد. و ما از استاد نصر سپاسگزاریم که به تقاضای آنان پاسخ مثبت دادند. نیز از دستگاه انتشارات دانشگاه هاروارد بسیار امتنان داریم که به آسانی همکاری نمودند تا انتشار آن سخنرانیها به صورت کتاب حاضر امکان پذیرفت.

بحث و تحقیق روشن استاد نصر دربارهٔ سه متفکر مسلمان — که در این کتاب آمده — سبب آن خواهد شد که خوانندگانی که پیش از این با آثار آن متفکران آشنایی نداشته‌اند، فرصت یابند تا میراث‌گرانیهای اسلامی را از دیدگاه جدیدی ببینند. همان‌گونه که خود ایشان گفته‌اند: «هریک از آنان از چشم‌اندازی سخن می‌گوید که آزموده شده و حیات داشته، و از نظری جهانی بحث می‌کند که نسلهای متوالی حکیمان و عارفان در طی قرون آن را مورد تأمل و مشاهده قرار داده‌اند.»

کتاب استاد نصر از لحاظ دیگری نیز اهمیت دارد. این کتاب نخستین جلد از يك سلسله کتابهای مشابه است که توسط مرکز تحقیقات زیر عنوان «مطالعات هاروارد دربارهٔ ادیان جهانی» به تدریج منتشر خواهد شد.

رابرت ه. ل. سلینگر  
مدیر مرکز تحقیقات در ادیان جهانی

## سپاسگزاری

سه فصلی که پس از این خواهد آمد، در ابتدا صورت سخنرانیهای آزادی را داشت که، بنا بر دعوت مرکز مطالعات خاورمیانه و مرکز تحقیقات در ادیان جهانی، در ماه مارس ۱۹۶۲، در دانشگاه هاروارد ایراد شده بود. استاد ر. ه. ل. سلیتز، رئیس مرکز تحقیقات در ادیان جهانی مقدمات این سخنرانیها را فراهم آوردند، و با مساعدت ایشان بود که اکنون به صورت کتاب درآمده است. من از این جهت بسیار مرهون ایشان هستم. نیز از خانم م. کلین اهرن و خانم پاتریسیا سوانسون که نسخه کتاب را برای چاپ آماده کرده اند سپاسگزارم.

سید حسین نصر

استاد دعوت شده در «ادیان جهانی»

۱۹۶۱-۱۹۶۲

دانشگاه هاروارد

کیمبریج، ماساچوستز

۱۹۶۳



## مقدمه مؤلف بر ترجمه فارسی

مطالب این کتاب مبتنی بر سه سخنرانی است که در زمستان سال ۱۳۴۰ (۱۹۶۲) در مرکز تحقیقات ادیان جهانی دانشگاه هاروارد ایراد شد و سپس توسط مطبوعه آن دانشگاه به عنوان اولین کتاب در سلسله نوینی به نام «مطالعات هاروارد درباره ادیان جهانی» انتشار یافت. از آنجا که این سخنرانیها و کتابی که به زبان انگلیسی مبتنی بر آنها تألیف شد، در درجه اول برای مردم مغرب زمین در نظر گرفته شده است، طبعاً بیشتر اشارات و مقایسه‌ها و تطبیق‌هایی که انجام گرفته است، مطابق مشارب و مذاهب فکری مغرب زمین و فصول تاریخ فکری آن‌دیار است. نیز در حواشی بیشتر به کتب و مقالات به زبانهای اروپایی استناد شده است. وانگهی از آنجا که تاکنون در غرب توجهی به معارف اسلامی - به عنوان يك واحد کلی - نشده و اکثر به چند قرن اول و مکتب‌هایی که در پیدایش فلسفه و کلام مسیحی قرون وسطی مدخلیت داشته است اکتفا شده است، در این کتاب کوشش شد تا تحت لوای افکار و عقاید سه تن از برجسته‌ترین حکمای اسلام، یعنی ابن سینا و سهروردی و ابن عربی، ضمناً مکتب‌های بزرگ مشائی و اشراقی و

عرفان نظری نیز تاحدی روشن شود و بیکسر علوم عقلی و معارف اسلامی بطور کلی تا آنجا که در این مختصر گنجد آشکار گردد.

چون برای برخی از فارسی‌زبانان، مخصوصاً آنان که فقط با تحصیلات جدید آشنایی دارند، منابع مربوط به معارف و علوم اسلامی و ایرانی چنانکه درخور استفاده آنها باشد کم است، نظر بر این شد که شاید ترجمه این کتاب به زبان فارسی بی‌فایده نباشد. لذا مؤسسه فرانکلین به ترجمه آن مبادرت ورزید، لکن در متن و حواشی، جز ددیکی دومورد، تغییری داده نشد و مراجع فارسی و عربی که ممکن است مورد استفاده این گروه از خوانندگان قرار گیرد بر آنچه دراصل موجود بود افزوده نگردید. امید می‌رود از این قصور چشمپوشی شود. ولی چون کتاب ترجمه است نه تألیفی مستقل، به ناچار، به اصل متن و حواشی اکتفا شد.

برای راقم این سطور موجب نهایت افتخار و مباهات است که ترجمه فارسی این تحقیق ناچیز، به دست دانشمند محترم آقای احمد آرام انجام گرفت، از آنجا که ایشان از دقیق‌ترین و پرتجربه‌ترین نویسندگان و مترجمان هستند. از زحمات ایشان نهایت امتنان حاصل است و یقین دارد با جملات و ترکیبات پرارج و دقیق خود ارزش این کتاب را فزونی بخشیده‌اند.

سیدحسین نصر

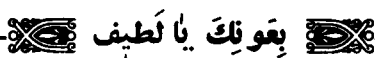
تهران، شهریورماه ۱۳۴۵

جمادی‌الاولی ۱۳۸۶

## فهرست مطالب

۱	مقدمه
	<b>فصل اول: ابن سینا و فیلسوف - دانشمندان (فلاسفه)</b>
۹	حکمای پیش از ابن سینا
۲۲	زندگینامه مختصری از ابن سینا
۲۶	مجموعه آثار ابن سینا
۲۸	مبحث وجود یا وجودشناسی
۳۲	جهان‌شناسی و فرشته‌شناسی
۳۶	علوم طبیعی و ریاضی
۴۳	علم النفس
۴۷	دین و وحی
۵۰	فلسفه باطنی
۵۳	مکتب ابن سینا
	<b>فصل دوم: سهروردی و اشراقیان</b>
۶۱	زمینه پیش از سهروردی
۶۴	زندگی و آثار سهروردی
۷۰	منابع حکمت اشراقی
۷۳	معنی اشراق
۷۵	طبقات دانایان

۷۶	تمثیل و رمزچترافیایی
۷۷	حکمت اشراق و مبانی اساسی آن
۷۸	انتقاد از فلسفه مشائی
۸۱	نورالانوار و مباحث وجود
۸۳	فرشتگان
۸۷	طبیعیات و علم النفس
۹۰	معاد و وصال معنوی
۹۱	اهمیت حکایات تمثیلی
۹۳	حکمت اشراقی
	<b>فصل سوم: ابن عربی و متصوفه</b>
۹۹	میراث تصوف
۱۰۷	مقام ابن عربی
۱۰۹	زندگی عارف مرسیه
۱۱۶	تألیفات
۱۱۹	منابع ابن عربی
۱۲۱	اصول اعتقادات
۱۲۳	زبان رمزی
۱۲۵	وحدت وجود
۱۳۰	اسماء و صفات الهی
۱۳۱	انسان کامل و کلمه
۱۳۳	آفرینش و جهان‌شناسی
۱۳۶	وصال
۱۴۰	وحدت ادیان
۱۴۲	تصوف پس از ابن عربی
۱۴۷	حواشی فصل اول
۱۷۶	حواشی فصل دوم
۱۹۱	حواشی فصل سوم
۲۱۵	فهرست راهنما



## مقدمه

دورهٔ طلایی اسلام، از حیث شدت و قوت حیات دینی و روحی و تحقق یافتن کمال مطلوبهای آن، همان دوره است که با حیات پیغمبر، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و ایام استقرار این دین در مدینه مقارن بوده است. ولی، درست بر سان تخمی که کشته می‌شود و از آن درختی برمی‌آید و پس از گذشت زمان و تغذیه کردن از زمین مناسب به بار می‌نشیند، درخت تمدن اسلامی نیز چندین قرن پس از کاشته شدن تخم آن به بار نشست و میوه‌های هنری و عقلی آن آشکار شد و، در طی این قرون، تمدنهای گذشته‌ای که اسلام وارث آنها شده بود مایهٔ رشد و تغذیهٔ آن درخت بود. تنها پس از آنکه جامعهٔ اسلامی استحکام یافت، و نیز تنها پس از آنکه آثار وحی اسلامی چنان به صورت مجسم و ملموس درآمد که بتواند به تمدن جدید علی‌رغم عناصر غیر اسلامی وارد شده در آن رنگ مشخص اسلامی بدهد، آری تنها در این زمان بود که علم و ادب و فلسفه به اوج کمال خود رسید.

گسترش اسلام و استحکام جامعهٔ اسلامی که پس از آن پیش آمد، یکی از سریعترین و قطعی‌ترین پیش آمدهای تاریخ است.

مقارن با وفات پیغمبر اسلام، برای نخستین بار سراسر جزیرة العرب در زیر پرچم اسلام وحدتی پیدا کرد؛ و از سال ۷۰۰ میلادی به بعد، یعنی در مدتی کمتر از هشتاد سال پس از ظهور اسلام، این دین بر همهٔ خاورمیانه و شمال افریقا گسترده شد، و از درهٔ سند تا اندلس به تصرف مسلمانان درآمد. از طرف دیگر، بر-خلاف هر توسعه‌ای که از لحاظی بتواند با توسعهٔ اسلام مقایسه شود، مثلاً هجوم مغول بر مغرب آسیا در هفت قرن پس از آن، آثار فتح اسلامی، جاودانی بوده است. جز در اسپانیا، که مسلمانان را در قرن نهم هجری از آن بیرون راندند، هر سرزمینی که اسلام در این مدت کوتاه به آن راه یافت مسلمان شد، و در پاره‌ای از موارد رنگ عربی پیدا کرد، که به همان صورت تا زمان حاضر باقی مانده است.

واضح است که چنین توسعهٔ ناگهانی و تسلط مسلمانان بر-سرزمینهای بدان وسعت محتاج گذشت زمانی بوده است تا مالک تسخیر شده بتواند به حالت اجتماعی درآید که بر مبنای اسلامی سازمان پیدا کرده باشد. در آن زمان امری که فوریت داشت این بود که برای مواجههٔ با اوضاع و احوال تازه‌ای که هرگز مشابهی در جامعهٔ مسلمانان زمان پیغمبر نداشته، و برای اجرا کردن قوانین قرآن کریم و سنت پیغمبر در این اوضاع و احوال تازه، مقررات اداری و قوانین حکومت صحیح و مناسبی پیدا کنند. بهمین جهت بود که چهار خلیفه‌ای که پس از پیغمبر عهده‌دار امور بودند، و معمولاً در عالم تسنن «خلفای راشدین» نامیده می‌شوند، و نیز تا-حدی برخی از خلفای اموی، بیشتر کارشان آن بود که برای حل مسائل و دشواریهای ایجاد یک جامعهٔ اسلامی راههایی یابیدند. و از آنجا که قوانین این اجتماع جدید، یعنی شریعت، مبتنی بر-

قرآن و حدیث بود، و زبان قرآن و حدیث یعنی زبان عربی را بیشتر نومسلمانان غیر عرب نمی‌دانستند، علومی مانند قرائت و تفسیر قرآن و گردآوری احادیث نبوی و تثبیت قواعد زبان عربی و بحث و تحقیق در آنها از علومی بود که در زمان آن خلفا رواج داشت و رشد می‌کرد.

توجه به این امور ضروری مانع از آن بود که خلفای اموی توجه خود را به میراث عظیمی معطوف دارند که سرنوشت در دسترس آنان قرار داده بود، و به همین جهت است که در آن روزگار قدیم از تاریخ اسلامی، بنا بر تضادف به شخصی چون خالد بن یزید برمی‌خوریم که به علوم قبل از اسلام دلبستگی داشته، و به ندرت در آن زمان کتابی از یونانی به عربی ترجمه می‌شده است. این دوره قدیم زمانی بود که علوم دینی تفسیر و حدیث کاملاً استقرار پیدا کرد، و تکمیل و تنقیح زبان عربی با تأسیس مکاتب نحوی کوفه و بصره و ظهور نحویان و شاعران و ادیبان برجسته به عالیترین درجه خود رسید.

ولی، ناگزیر، زود یا دیر توجه مسلمانان به گنجینه‌های علوم ماقبل اسلام که در خود سرزمینهای اسلامی وجود داشت جا می‌شد. پیش از طلوع اسلام، تألیفات بسیاری از معلمان مدرسه اسکندریه، یعنی شهری که محل تلاقی جریانهای فرهنگی یونانی و یهودی و بابلی و مصری بود، به زبان سریانی ترجمه شده و به انطاکیه انتقال یافته و از آنجا به مراکز شرقی تری چون نصیبین و اذاسا (ادسا یا رها) رسیده بود. این وضع، که بعدها در تمدن اسلامی تأثیر فراوان پیدا کرد، نتیجه انشعابی بود که در کلیساهای شرقی صورت گرفته بود. این تقسیم داخلی در دین مسیحی، نسطوریان، و پس از آن پیروان طبیعت واحد یا مونوفیزیتان را از

کلیسای ارتودوکس یونانی زبان جدا کرده، و آنان را ناگزیر ساخته بود که برای خود مدارس و مراکز تعلیم خاص تأسیس کنند، و برای آنکه از کلیساهای اسکندریه و یزانتیوم، که از آنها جدا شده بودند، استقلال داشته باشند، به تکمیل و توسعهٔ زبان خود یعنی زبان سریانی پردازند. نسطوریان، در پناه شاهان ایران که طبیعتاً با روم شرقی (یزانتیوم) دشمن بودند و بنا بر این مخالفان دشمنان خود را تقویت می‌کردند، توانستند در داخل متصرفات شاهنشاهی ایران بسیار پیش روند، و حتی در آسیای مرکزی برای خود کلیساهایی تأسیس کنند. هر جا که چنین کلیساهایی ساخته می‌شد، همراه با آن، فلسفهٔ یونانی و علم الهی مخصوص به مسیحیت و نیز سنت خواندن و تفسیر کردن متنهای یونانی مشتمل بر علم و فلسفه نفوذ می‌کرد.

علاوه بر مراکز تعلیم مسیحی، شهر حران مرکز صابئین نیز از لحاظ علم و فلسفه برای خود منزلت خاصی داشت. صابئین خود را امت ادریس پیغمبر، یا هرمس، می‌دانستند، و نگاهبانان و نشردهندگان باطنیترین تعلیمات دورهٔ یونانی‌مآبی، یعنی مکتبهای فیثاغوری و هرمسی در دورهٔ اسلامی هم ایشان بوده‌اند. مکتب هرمسی پیش از ظهور اسلام نیز به ایران راه یافته بود، و در بعضی از متنهای پهلوی که بعدها به عربی ترجمه شد، این گونه عناصر یونانی‌مآبی همراه با بعضی از عناصر هندی با طرز تفکر خاص ایرانی به هم آمیخته شده بود.

شاهان ایرانی، برای مقابله با مراکز تعلیم روم شرقی، مدرسه‌ای در جندیشاپور تأسیس کرده بودند، و فیلسوفان و دانشمندان مسیحی و یهودی و هندی در آن مدرسه به تدریس و تحقیق اشتغال داشتند. در همین مدرسه بود که میراث پزشکی

هندی استقرار یافت و با میراث یونانی درهم آمیخت؛ نیز در همین جا بود که ساسانیان با نجوم و احکام نجوم هندی آشنایی پیدا کردند، و به دستگیری منجمان هندی زیج معروف به زیج شهریار تألیف شد.

در شهرهایی چون جندی شاپور و حران و اُدسا و نصیبین، مقدار فراوانی از علم یونانی و بابلی و نیز هندی و ایرانی همچون میراث زنده‌ای از معرفت محفوظ ماند و به جهان اسلامی انتقال یافت. از این گذشته، در آن هنگام که مسلمانان متوجه علم پیش از اسلام شدند، و به اندیشه داخل کردن آن در تمدن خود افتادند، به آسانی توانستند مردمی را پیدا کنند که برای ترجمه کردن متون خارجی به عربی شایستگی کامل داشتند. در این مراکز، که همه آنها در داخل متصرفات اسلامی واقع بود، دانشمندی می‌زیستند که بیشتر مسیحی و یهودی و بعضی ایرانی بودند، که هر یک در دانش خاص خود معرفت کامل داشتند، و هر یک به سهم خود به زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و سانسکریت، و نیز به زبان عربی که زبان ترجمه بود، آشنا بودند. و به این ترتیب، در زمان خلفای عباسی، و مخصوصاً در زمان هارون الرشید و مأمون و معتصم، که توجه به علوم پیش از اسلام آغاز شده بود و کوشش شدیدی برای ترجمه کردن منابع به زبان عربی صورت می‌گرفت، به آسانی مترجمان برجسته‌ای در مرکز خلافت، یعنی بغداد، در دسترس بودند. در فاصله دو قرن و نیم، از حدود ۱۲۵ تا ۳۷۵ هجری، مجموعه عظیمی از آثار علمی و فلسفی از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و سانسکریت به زبان عربی ترجمه شد. و این کار توسط مکاتب مختلف ترجمه صورت می‌گرفت که البته از لحاظ مهارت و صلاحیت با یکدیگر تفاوت داشتند. در اینجا لازم است ذکر

خاصی از بعضی از استادان ترجمه، مانند حنین بن اسحاق مسیحی و پسرش اسحاق بن حنین بشود، که پیش از پرداختن به ترجمه، متنهای انتقادی نیز فراهم کرده بودند؛ دیگر از این گونه اشخاص ثابت بن قزوه حرّانی و ابن مقفع زردشتی نومسلمان است که هر یک از طریق با ترجمه خود زبان عربی را ثروتمند کردند، و زمینه را برای پیدایش مکاتب گوناگون علم و فلسفه هموار ساختند. این مکاتب، که به دنبال ترجمه مجموعه‌ای از کتابهای علمی و فلسفی به زبان عربی پیدا شد، نتیجه آن بود که می‌خواستند اصول اسلامی را بر انواع گوناگون معارفی که از راه ترجمه به میراث برده بودند تطبیق کنند و آنها را جزء مکمل چشم‌اندازهای اسلامی قرار دهند. البته ممکن است این سؤال برای کسی پیش آید که چرا توجه جامعه اسلامی ناگهان چنان به علم و فلسفه پیش از اسلام جلب شد که خلفا برای ترجمه کتابهای خارجی به عربی مراکز خاصی تأسیس کردند و در این راه مالهایی به مصرف رسانیدند. شاید بهترین پاسخی که به چنین سؤالی بتوان داد این باشد که بگوییم در آن زمان مسلمانان با علمای دینی معتبر مسیحی و یهودی تماس پیدا کرده بودند، و اینان با استناد به پراهمینی که از منطق و فلسفه می‌گرفتند، و مسلمانان نسبت به آن جاهل بودند، از اصول عقاید دینی خود دفاع می‌کردند و گاه از همین طریق به اصول عقاید اسلامی حمله‌ور می‌شدند. چنانکه معروف است، چنین مناظرات و احتجاجات در دمشق صورت می‌گرفت. بسیار محتمل است که برای مجهز کردن اصول عقاید اسلامی به سلاحی مشابه با سلاح مخالفان، و در نتیجه آن محافظت از قدرت شریعت که تمام نیرو-مندی خلفا متکی بر آن بود، این خلفا و بالخاصه مأمون کوشش فراوان به‌خرج دادند تا آثار فلسفی و یونانی به عربی ترجمه شود.

البته نباید منکر آن شد که نخستین خلفای عباسی دلبستگیهای شخصی خاصی نسبت به علوم پیش از اسلام داشته‌اند، ولی علاقه‌مندی جامعه مسلمانان و خلفا علت کلیدی نیز داشته‌است که بنا بر آن، فرمانروایان باچنان شور و نشاطی و وسایل ترجمه «حکمت قرون» را به‌زبان عربی فراهم می‌آورده‌اند.

مسلمانان، با دست یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان که در دسترس ایشان قرار گرفته بود، رفته رفته به ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی آغاز کردند که از همان زمان تا کنون برافق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد. مذاهب فقهی و طرق تصوف هر یک جداگانه در قرن سوم اسلامی استقرار پیدا کرد، و وحی اسلامی که تا آن زمان، هنوز از مبدا و آغاز خود دور نشده بود و بنا بر این به صورت کلی و «آمیخته» بود، حالت «تبلور» پیدا کرد، و اجزای آن هر یک عنوان خاصی برای خود به دست آورد. به طریق مشابهی، چشم‌اندازهای گوناگون عقلی، پس از گذشت چند قرن، غذایی را که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده و به زبان عربی درآمده بود، با نظریات اسلامی درهم آمیخت و جذب کرد، و از این میان مکاتب مختلف علم و هنر و فلسفه تأسیس شد. بنا بر این، بحق می‌توان این مکاتب را اسلامی نامید، چه اگر هم مفاهیم و استخوان‌بندیهای آنها از خارج جهان اسلامی سرچشمه گرفته بود، با نظریات اسلامی آمیخته شده و از این راه به سرحد کمال رسیده بود.

در گفتارهایی که پس از این خواهد آمد، کوشیده‌ایم تا در باره سه تن از نامدارترین حکمای اسلام: ابن سینا و سهروردی و ابن عربی، بحث کنیم، و امیدواریم که از طریق بیان نظریات ایشان توانسته باشیم وجه‌های سه مکتب مهم حکمت اسلامی، یعنی

مکاتب فیلسوف - دانشمندان و اشراقیان و متصوفه را چنانکه باید برای خواننده توضیح دهیم. در مشرق زمین پیوسته اندیشه است که بر آدمی حکومت می کند، و کمتر توجه به آن می شود که این اندیشه از کجا برخاسته است. حضرت علی بن ابی طالب، علیه السلام، بزرگترین نماینده عرفان اسلامی و عالم به معانی و اسرار باطنی قرآن، به پیروان و شاگردان خود آموخت که «أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَا قَالُ، وَلَا تَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ قَالُ»، یعنی توجه کنید که چه گفته اند، و در بند آن مباحثید که چه کس آن را گفته است. سه حکیمی که بحث در عقاید ایشان موضوع کتاب حاضر است، هر یک در حد خود اهمیت فراوان دارند، و در مکتبی که به آن تعلق دارند نقش عمده ای ایفا کرده اند. ولی، علاوه بر این، هر یک از آنان از چشم اندازی سخن می گوید که آزموده شده و حیات داشته، و از نظری جهانی بحث می کند که نسلهای متوالی حکیمان و عارفان در طی قرون آن را مورد تأمل و تعمق قرار داده اند. از این گذشته، با آنکه مکاتب آنان تنها مکاتبی نیست که در اسلام وجود پیدا کرده، از مهمترین مکاتبی است که پس از آن دوره نخستین به وجود آمده است، و این سه نفر، روی هم رفته، مهمترین جنبه علوم عقلی اسلامی را آشکار می سازند، و با آنان افقهای پدیدار شده است که حیات عقلی بسیاری از حکمای بزرگ اسلام بر آنها تکیه دارد.

## فصل اول

### ابن سینا و فیلسوف - دانشمندان (فلاسفه)

#### حکمای پیش از ابن سینا

در محافل معتبر اسلامی، عموماً نخستین کسی را که به عنوان فیلسوف در جهان اسلامی (یا ایران اسلامی) شناخته شده، مردی ایرانی می دانند به نام ایران شهری که کوشید تا فلسفه را به مشرق زمین منتقل کند، یعنی به همانجا که بسیاری از فیلسوفان پس از وی، از فارابی تا سهروردی، زادگاه اصلی فلسفه می دانسته اند<sup>۱</sup>. ولی از این شخص جز نام چیزی بر جای نمانده، و از قطعات آثار وی چیز معتبری به دست نیست تا از آن دو بتوانیم ادعا کنیم که وی مؤسس فلسفه اسلامی بوده است. حقیقت این است که فلسفه مشائی، که تنها یکی از چند مکتب موجود در شرق است که در مغرب زمین خوب شناخته شده و غالباً آن را با فلسفه اسلامی یکی شمرده اند، توسط ابویوسف یعقوب کندی تأسیس شد که عموماً وی را به لقب (فیلسوف العرب) می شناسند<sup>۲</sup>.

کندی را باید بنیانگذار مکتبی دانست که در آن فلسفه

ارسطویی شرح شده به دست مفسران اسکندرانی - و بالخاصه اسکندر افرویدی و ثمیستیوس (نامسطیوس) - با مکتب نوافلاطونی درهم آمیخته بود؛ عقاید نوافلاطونی از طریق ترجمه و تحریر قسمتهایی از کتاب اثناد (تاسوعات) زیر عنوان اثولوجیای ارسطو و کتاب العِلَل به غلط منسوب به ارسطو که تلخیصی از اصول علم الهی (اثولوجیا) تألیف پروکلوس (برقلس) بود، انتقال یافته است.<sup>۳</sup> در این مکتب نیز علم با فلسفه آمیخته بود و علم را شاخه‌ای از فلسفه می‌شمردند، همان‌گونه که از جهتی دیگر فلسفه با طبقه‌بندی علم شروع شده است. چهره‌های برجسته این مکتب، مانند خود کندی، هم فیلسوف بودند و هم دانشمند، گو اینکه در بعضی حالات - مثلاً در مورد ابوسلیمان سجستانی - فلسفه بر علم غلبه داشته، و در حالاتی دیگر - مثلاً در مورد ابوریحان بیرونی - جنبه علمی بیشتر بوده است.

کندی، مؤسس این مکتب از فیلسوف - دانشمندان (فلاسفه)، در حوالی سال ۱۸۵ هجری در بصره و در خاندانی از اشراف قبیله کنده به دنیا آمد، و پدرش حکومت کوفه را داشت. ابتدا در شهر بصره، که قطعاً از نفوذ مدرسه جندیشاپور برکنار نمانده بود، تا آنجا که ممکن بود به بهترین صورت درس خواند، سپس برای تکمیل تحصیلات خود به بغداد رفت که در زمان خلفای عباسی بزرگترین مرکز تعلیم و تعلم به‌شمار می‌رفت. به‌زودی آن اندازه از علم و فلسفه را که در جهان عرب در دسترس بود تحصیل کرد و در آن استاد شد، آنگاه در اندیشه آن افتاد که این معلومات را در چشم‌انداز معارف اسلامی داخل کند و آنها را با یکدیگر کامل سازد. شایستگی وی در مباحث مختلف علم و دانش سبب نزدیکی وی به دربار خلفای عباسی، مأمون و معتصم، شد، حتی او

را به‌معنی پسر معتمضم گماشتند، و مقام و منزلت خاصی یافت که هرگز چنین مقام و منزلتی برای فیلسوفان و حکیمان متأخرتر فراهم نیامد. ولی پایگاه بلند و تقرب وی به‌دربار خلافت تا آخر عمرش دوام نیافت، در پایان زندگی و هنگام خلافت متوکل مورد بیمهری قرار گرفت، و در حوالی سال ۲۵۲ درگمنامی از دنیا رفت.<sup>۴</sup>

با آنکه نام‌کندی همراه با نام مردان مشهور در تذکره‌ها و تواریخ اسلامی آمده، تا سی سال پیش که عده زیادی از آثار وی در استانبول کشف شد و دانشمندان توانستند مستقیماً از کلمات خود وی به‌نظریات و افکارش پی ببرند، فقط از چند کتاب محدود وی اطلاعی در دست بود. با وجود این، چهل پنجاه تألیفی که از وی برجای مانده، جزء کوچکی از مجموعه پرشماره آثار او را تشکیل می‌دهد، از آن‌جهت که بنا بر گفته این ندیم در کتاب فهرست عدد آثار وی به‌دویست و چهل می‌رسیده است. از میان آثار باقیمانده وی اینها را می‌توان نام برد: رساله‌ای در مابعدالطبیعه، تألیفات متعددی در منطق، طبقه‌بندی علوم، بحث در آثار ارسطو، رساله معروف او در ماهیت عقل — که در مغرب‌زمین زیر عنوان [De intellectu] (= در عقل) شناخته می‌شود — که در فیلسوفان متأخرتر و از جمله ابن‌سینا تأثیر فراوان داشته، پیشگویی وی از طول زمان خلافت عباسیان، و کتابهای دیگری درباره علوم ریاضی و طبیعی گوناگون.<sup>۵</sup>

با ترجمه بعضی از آثار علمی و فلسفی کندی به لاتینی، شهرت او در مغرب‌زمین نیز امتداد یافته است. وی یکی از چهره‌های اسلامی است که او را در جهان مغرب، مخصوصاً از لحاظ احکام نجوم، خوب می‌شناختند، و به‌عنوان استاد مسلمی به او احترام می‌گذاشتند. بسیاری از نویسندگان او را یکی از نه صاحب

نظر احکام نجوم دانسته‌اند. شهرت وی در قرون وسطی چندان زیاد بود که در دورهٔ رنسانس نیز دنباله پیدا کرد، و نویسندهٔ سرشناسی چون کاردانوس وی را یکی از دوازده چهره در تاریخ بشریت شمرده که از لحاظ عقلی بیش از دیگران تأثیر و اهمیت داشته‌اند.<sup>۷</sup>

بیشتر خصوصیاتى که با فیلسوف - دانشمندان متأخر همراه است، در نزد کندی دیده می‌شود. مردی بود با اطلاعات وسیع در منطق و علوم طبیعی و طب و موسیقی، نیز در علم الهی و ما بعد الطبیعه؛ در عین اینکه مسلمان پایرجای در دین بود، در پی کسب حقیقت از هر جا که سراغ می‌کرد برمی‌آمد. همان‌گونه که خود وی در مقدمهٔ کتاب فلسفهٔ اولیٰ نوشته و مکسر آن را از او نقل کرده‌اند: «نباید از به‌دست آوردن حقیقت و پذیرفتن آن، از هر منبعی که باشد، شرم داشته باشیم، حتی اگر این حقیقت از طریق نسلهای گذشته و بیگانگان به‌ما برسد. برای کسی که در جستجوی حقیقت است هیچ چیز گران‌بها تر از خود حقیقت وجود ندارد؛ هرگز مایهٔ کاسته شدن قدر و مقام کسی که در صدد یافتن آن است نمی‌شود، بلکه به‌وی شرافت و بزرگواری می‌بخشد»<sup>۸</sup>.

ولسی کندی جنبه‌های مخصوص به‌خود نیز دارد. وی در فلسفه به‌مکتب آتنی نوافلاطونی نزدیکتر بود تا به‌مکتب اسکندرانی که فارابی پذیرفته بود، و قیاس استثنایی و شرطیّه منفصله را که بر قلس نوافلاطونی آتنی به‌کار می‌برد ترجیح می‌نهاد؛ این شکل استدلال بعدها مورد انتقاد فارابی قرار گرفت که بیشتر از ارسطو پیروی می‌کرد و این نوع استدلالها را پست می‌شمرد. نیز کندی به‌علوم غریبه علاقهٔ خاص داشت، و این چیزی است که در نزد فیلسوف - دانشمندان متأخر دیده نمی‌شود.

در مسائل دینی وی طرفدار اصول عقاید معتزلیان بود و در آن می کوشید که به این مذهب سازمانی فلسفی بدهد، و میان عقل و ایمان، یا میان فلسفه و دین، قائل به چنان ارتباطی بود که در آثار فارابی و ابن سینا دیده نمی شود. در نظر کندی دو نوع علم و معرفت ممکن بود، یکی علم الهی که خدای متعال به پیامبران می بخشد، و دیگری علم انسانی که عالیترین شکل آن فلسفه است. اولی عالیتر از دومی است، چه از این راه دست یافتن به معرفتی میسر می شود که هرگز علم بشری از طریق خود نمی تواند به آن برسد. بنا بر این، باید حقایق عالم وحی را - همچون آفرینش جهان از نیستی، یا رستاخیز جسمانی مردمان پس از مرگ - اگر هم با علم و فلسفه قابل اثبات نباشد و حتی مخالف باشد، بی چون و چرا پذیرند. به این ترتیب فلسفه و علم تابع وحی می شود، و با این طرز تصور، کندی هیچ تناقضی در آن نمی بیند که پیدایش عقول و افلاک را به آن صورت که نوافلاطونیان معتقد بودند بپذیرد، و در عین حال اعتقاد جازم داشته باشد که آفرینش از عدم امکان پذیر است و سلسله هستی به فعل خداوند وابسته است.

با کندی این امر آغاز شد که اندیشه ها و بحثهای برخاسته از اصل یونانی در زمینه اسلام مورد مطالعه قرار گیرد و با زبان جدیدی بیان شود. افلاطون و ارسطو، نوافلاطونیان و رواقیان، هرمسیان و فیثاغوریان، پزشکان و ریاضیدانان قدیم، هر یک در ساختن این مکتب جدید که توسط کندی تأسیس می شد، سهمی داشتند. این مکتبی است که - در عین وفادار ماندن به قوام درونی و احتیاجات منطقی علمی که با آنها سروکار دارد - عناصری را که ارتباط عمیقی با احتیاجات عقلی و روحی بعضی از اجزای ترکیب کننده اجتماع جدید اسلامی دارد نیز جذب می کند. به این

ترتیب يك چشم انداز عقلی ایجاد می کند که نه تنها با امکانی که باید حالت فعلیت پیدا کند موافق است، بلکه با نیازی که باید بر آورده شود سازگاری دارد، چشم اندازی که باید در دامن نظر کلی و جهانی اسلام ایجاد شود.

پس از کندی چندین چهره آشکار شدند که تقریباً به هر شاخه از علم و ادب و نیز به فلسفه و الهیات دلبستگی کلی داشتند، و در وجود آنها وجهه های نظریک دانشمند و یک فیلسوف دوره رنسانس در علم و ادب با وجهه نظر خاص يك متکلم و فیلسوف دینی قرون وسطایی درهم آمیخته شده بود. اینان طبقه ای از مردان را تشکیل دادند که - در عین توجه وافر که به فلسفه و علوم داشتند - نیازمندی خود را به علیت در درون دین اسلام بر آورده یافتند، و به همین جهت بود که برای آنان انفصالی که در جهان مغرب زمینی پس از قرون وسطی میان دین و علم پیش آمد، اتفاق نیفتاد. کندی نخستین نمونه از فیلسوف - دانشمندان این مکتب در جهان اسلام است، و از چندین لحاظ سرمشق حکمایی است که پس از وی آمده و در طرز فکرش نسبت به جهان با وی شرکت داشته اند.

در میان شاگردان مستقیم کندی، از همه نامدارتر احمد بن طیب سرخسی<sup>۹</sup> معلم شیعه معتضد خلیفه است، که بعدها بر اثر فاش کردن اسرار خلیفه مورد بيمهري واقع شد، و به عنوان شخصی که منکر نبوت شده بود شهرت خاص پیدا کرد<sup>۱۰</sup>. دیگر از شاگردان کندی ابو معشر بلخی احکام نجومی معروف است که در جهان غرب قرون وسطی به نام آل بوماسار [Albumasar]<sup>۱۱</sup> شهرت داشته، و دیگر ابو زید بلخی<sup>۱۲</sup> مصنف کتابهای صور الاقالیم، والمسالك والممالك است که مهمترین کتابهای جغرافیای قدیم جهان اسلامی و منبع کتابهای معروفتر و متأخرتر اسطخری و ابن حوقل بوده

است. این مردان تأثیر کندی را، مخصوصاً در علم، انتشار دادند و بر فاصلهٔ زمانی که میان کندی و جانشین واقعی وی در فیلسوف دانشمندی، ابونصر فارابی، وجود داشت پلی بستند.

فارابی، که در مغرب زمین و به‌لاتینی آفسارایسوس [Alpharabius] نامیده می‌شود، و دانشمندان متأخرتر اسلامی وی را به لقب معلم دوم<sup>۱۳</sup> (الْمُعَلِّمُ الثَّانِي)، خوانده‌اند، در دهکدهٔ وسیع از ناحیهٔ فاراب خراسان، حوالی سال ۲۵۷ به‌دنیا آمد<sup>۱۴</sup>. در جوانی برای تحصیل به بغداد رفت و در نزد متی بن یونس به فرا گرفتن منطق و فلسفه پرداخت، سپس به حَرَّان سفر کرد و به شاگردی یوحنا بن حیلان اشتغال ورزید. از آغاز کار هوش سرشار و موهبت علم آموزی وی سبب شد که تقریباً همهٔ موضوعاتی را که تدریس می‌شد به‌خوبی فراگیرد. به‌زودی نام وی به‌عنوان فیلسوف و دانشمند شهرت یافت، و چون به بغداد بازگشت گروهی از شاگردان گرد او فراهم آمدند که یحیی بن عدی فیلسوف مسیحی، یکی از آنان بود. ولی توقف فارابی در پایتخت عباسیان دایمی نبود، و در ۳۳۵ هـ بغداد را به قصد دربار سیف‌الدوله حَمْدانی در حلب ترک گفت و تا ۳۳۹ هـ که وفات یافت در این شهر مقیم شد.

فارابی را عموماً شارح و پیرو بزرگ ارسطو می‌شناسند. شرح‌هایی بر مقولات، عبادت، تحلیل‌ات اولی، تحلیل‌ات ثانیه، مغالطه، خطابه و شعر، نیز ایساغوجی فروریوس در منطق، و همچنین بر اخلاق نیکوماخس، آسمان (السَّمَاءُ وَالْعَالَمُ)، و کائنات جو (أَلَا تَأْتِي الْعِلْمِيَّةُ) ارسطو نوشته است. وی همچنین تفسیری بر ما بعد الطبیعهٔ ارسطو نوشت، که گذشته از اهمیتی که از لحاظ نشان دادن راه حلهای فارابی برای مسائل ما بعد الطبیعه و

مسائل وجود دارد تأثیر مستقیمی بر فهم ابن سینا از ما بعد الطبیعه ارسطو داشته است.

در منطق مخصوصاً آثار فارابی اهمیت خاص داشت، از این جهت که در آنها منطق ارسطو با تعبیرات بسیار متناسب و صحیح عربی بیان شده بود، و این خود حکم میراث مشترکی را برای همه شاخه‌های معرفت اسلامی پیدا کرد<sup>۱۵</sup>.

با وجود آنکه فارابی سخت نسبت به طرز استدلال ارسطویی وفادار بود، و آن را کلید هر گونه بحث علمی می‌دانست، و با وجود آنکه در مسائل علم النفس از پیروان بسیار نزدیک معلم اول بود، به هیچ وجه نمی‌توان او را یک ارسطویی تمام عیار دانست. بلکه در صدد آن بود که حکمت افلاطون و ارسطو را با هم در آمیزد و یکی کند، و مانند تقریباً همه حکمای اسلامی اعتقاد داشت که حکمتی که توسط این دو حکیم بیان شده، در مبدأ به وحی الهی می‌رسد، و به همین جهت ممکن نیست که میان نظرهای آن دو تناقض کامل بوده باشد. به این منظور چندین کتاب نوشت که معروفترین آنها کتاب *الجمع بین آئی الحکیمین*، افلاطون الالهی و ارسطو طالیس است. و در این کتاب هدف وی آن بود که میان چشم‌اندازهای آن دو استاد کهن سازگاری ایجاد کند، و این کاری است که نوافلاطونیان و کسانی که بر قلس آنان را «سلسله زرین فلاسفه» نامیده است پیش از وی به آن برخاسته بودند<sup>۱۶</sup>.

فارابی فیلسوف سیاسی نیز بود و باید وی را به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی در اسلام در نظر بگیریم<sup>۱۷</sup>. در این باره وی بیشتر پیرو نظریات افلاطون بود که خود، او را امام فلسفه می‌خواند، و با فلسفه سیاسی وی از طریق شرحهایی بر کتابهای

جمهوریت و نوامیس توسط شارح گمنامی آشنا شده بود<sup>۱۸</sup>. فارابی در آن می کوشید که ملک فیلسوف - افلاطونی را با پیغمبر و شاعری که در ادیان یکتا پرستی آمده یکی معرفی کند، و در کتاب خود از مدینه فاضله‌ای سخن گفته است که در آنجا يك ناموس آسمانی بر سراسر جهان حکومت خواهد کرد. فلسفه سیاسی وی که در کتابهای چون *آراء اهل المدينة الفاضلة*<sup>۱۹</sup>، و کتاب *تحصیل السعادة*، و کتاب *السیاسة المدنیة* آمده، مهمترین نظریات از نوع خود در جهان اسلام است و در این رشد تأثیر فراوان داشته، این- رشد، با وجود آنکه از لحاظ زمانی به ابن سینا نزدیکتر بوده است تا به فارابی، از لحاظ روحی به فارابی نزدیکتر است تا به ابن سینا.

تفاوت دیگر فارابی با ارسطو در آن بوده است که فارابی به موسیقی علاقه فراوان داشته و محبت عمیقی نسبت به نظریات فیثاغوریان ابراز کرده است، در صورتی که معلم اول، ظاهراً استعدادی در هنر موسیقی نداشته است. «معلم ثانی» کتابهایی در باره همه شاخه‌های مراحل سه گانه و چهارگانه فیثاغوری تألیف کرده بود، ولی تنها در موسیقی شهرت خاص یافت، و چنان شد که درباره هنرمندی وی در موسیقی داستانهای چندی ساختند. علاوه بر آنکه در موسیقی نظری کارشناس بود، نوازنده قابلی نیز بود. اثری به نام کتاب *الموسیقی الکبیر* برای ما برجای گذاشته است که شاید مهمترین کتاب در موسیقی قدیم باشد<sup>۲۰</sup>، و تأثیر فراوانی در شرق و غرب داشته، و در دوره‌های بعد یکی از مآخذ معتبر موسیقی به شمار می رفته است. آهنگهای ساخته فارابی به سرعت در مشرق زمین و مخصوصاً در میان بعضی از طرق تصوف، انتشار یافت، و هنوز هم گروهی از آنها که آداب و رسوم سماع

قدیم را محفوظ نگاه داشته‌اند همین آهنگها را به کار می‌برند. این پیوستگی با تصوف<sup>۲۱</sup> تصادفی نیست، چه فارابی، علی‌رغم استادی در منطق و فلسفه، زندگی صوفیانه داشت و روح تصوف و حتی بعضی از اصطلاحات تصوف در آثار وی آمده است<sup>۲۲</sup>. از تجمل در زندگی بیزار بود، و نسبت به طبیعت دست‌نخورده و سادگی خاص که از زیستن در چنین طبیعتی نتیجه می‌شود عشق و علاقه خاص داشت. حتی مجالس درس و بحث خود را در کنار مزارع و جویبارها و دور از شهر و محل اجتماع مردمان تشکیل می‌داد. نیز غالباً به سبک مخصوص آسیای مرکزی خویش لباس می‌پوشید، و کلاه پوستین بزرگی بر سر می‌گذاشت و در بند آن نبود که خود را با مقررات لباس پوشیدن درباری مقید کند. با وجود این، زمانی هم اتفاق می‌افتاد که خوشپوشتر از هر کس ظاهر می‌شد، و شاید این کار وی برای آن بود که خرده‌گیران درباری خویش را شرمگین سازد<sup>۲۳</sup>.

علاقه خاص فارابی به تصوف، بیش از هر جا در کتاب معروف وی *فصوص الحکم*<sup>۲۴</sup> آشکار می‌شود که از زمان وی تا- کنون پیوسته در مشرق‌زمین مؤثر بوده و تا زمان حاضر در مدارس قدیمه تدریس می‌شود. با آنکه صحت انتساب این کتاب به فارابی در این اواخر مورد تردید قرار گرفته<sup>۲۵</sup>، دلیلی که اقامه شده کافی به نظر نمی‌رسد، و بیشتر احتمال آن است که این کتاب از فارابی یا دست کم از یکی از شاگردان وی بوده باشد. از ظاهر کتاب چنین می‌نماید که برای بیان اصول فلسفه مشائی نوشته شده، ولی در باطن مشتمل بر یک دوره عرفان است، و به همین- منظور است که در زمان حاضر در ایران تدریس می‌شود<sup>۲۶</sup>. در

قرنهای متوالی چندین شرح و تفسیر بر این کتاب نوشته شده، که مهمترین آنها شرح اسماعیل حسینی فارابی است، و این خود گواه آن است که کتاب فارابی چه تأثیر عظیمی در جهان اسلامی داشته است.<sup>۲۷</sup> چنانکه دیدیم، «معلم ثانی» که از لحاظ شرح کردن و انتشار دادن آثار ارسطو، و بیان کردن تمام منطق در لسان جدید آن یعنی زبان عربی، معروفیت داشته، همچنین يك فیلسوف سیاسی پیرو افلاطون و يك دانشمند و مخصوصاً يك ریاضیدان و موسیقیدان نابغه و مؤلف کتابهایی بوده است که اخلاف آنها را چون خلاصه نظریات عرفانی شناخته‌اند. از این قرار وی یکی دیگر از نمایندگان برجسته مکتب فلاسفه (فیلسوفدانشمندان) است؛ و حتی بیش از کندی باید او را برجسته‌ترین نماینده این مکتب، قبل از ابن سینا، دانست.

نیز یکی دیگر از پیشازان ابن سینا، محمد بن زکریای رازی (وفات میان ۳۱۱ و ۳۲۵) معاصر فارابی است که در زبان لاتینی به نام رازس [*Rhazes*] شناخته شده، و در مغرب زمین نیز مانند جهان اسلامی معروفیت و اعتبار دارد.<sup>۲۸</sup> با آنکه وی خود را فیلسوف می‌شمرد و هم‌طراز بزرگترین حکمای قدیم می‌دانست، و با آنکه برای خود جهان‌شناسی خاصی مبتنی بر پنج اصل ابدی تأسیس کرده بود که مربوط به شرح اسکندرانی کتاب *طیماووس* است، معاصران وی و نیز نسلهای پس از وی به او بیش از يك فیلسوف، به‌عنوان پزشک حاذق و دانشمندی نظر می‌کردند.

نظریات فلسفی و دینی او، که از يك طرف اثر افلاطونی و عرفان و از طرف دیگر اثر مانویت در آنها مشهود است، مورد انتقاد سخت مردانی چون فارابی و پس از وی بیرونی<sup>۲۹</sup> قرار گرفته، و عده کمی از نوشته‌های وی در این موضوعها برجای

مانده است. ولی، روش تجربی وی در پزشکی بدان گونه که در شاهکار وی کتاب الحاروی (به لاتینی *Continens*) دیده می‌شود، و در شیمی بدان گونه که در تألیف کیمیائی وی سرالاسرا<sup>۳۰</sup> مشهود است، نقش مهمی در علوم طبیعی زمان وی داشته، و نیز اثر خود را بر بعضی از جنبه‌های آثار ابن سینا، مخصوصاً آنها که به طب و علوم طبیعی مربوط می‌شود، برجای گذاشته است.

در تاریخ کلی فلسفه اسلامی، معمولاً پس از فارابی سخن از ابن سینا به میان می‌آید که چهره برجسته پس از فارابی در این مکتب است. ولی، فیلسوفان و دانشمندان دیگری نیز در این میان بوده‌اند که از جهت فراهم آوردن زمینه مستقیم برای ابن سینا حایز اهمیت می‌باشند. از این جمله‌اند: دانشمندان معتبری چون ابوالوفاء، ابوسهل کوهی، ابن یونس، عبدالجلیل سجزی، یسرونی، إخوان الصفا<sup>۳۱</sup>، و دایرة المعارف نویسانی چون خوارزمی مؤلف *مفاتیح العلوم*، و ابن ندیم مؤلف *فهرست*<sup>۳۲</sup>؛ و فیلسوفان و منطقیان برجسته‌ای چون ابوالبرکات بغدادی<sup>۳۳</sup>؛ ابن-مسکویه معاصر ابن سینا که نوشته‌های اخلاقی وی شهرت فراوان دارد، ابوسلیمان سجستانی و شاگردش ابو حیان توحیدی، و ابوالحسن عامری.

از این گروه سجستانی و عامری، با آنکه در حیات خود و در فلسفه متأخرتر اسلامی تأثیر و شهرت فراوان داشته‌اند، در مغرب زمین ناشناخته مانده‌اند. سجستانی که در قسمت بزرگی از قرن چهارم، ۳۱۰ تا ۳۹۰ هجری، می‌زیست از شاگردان متی بن یونس و یحیی بن عدی بود، و از زمان فارابی تا زمان ابن سینا پیشوایی فلسفه در بغداد با او بود. خانه وی در بغداد محل ملاقات

دانشمندان گوناگون بود، و در آنجا بحثهایی صورت می‌گرفت که برجسته‌ترین شاگردان وی، ابو حیان توحیدی، گزارش آنها را در کتاب مقابسات خود آورده است. در واقع بیشتر کتابهای آموزنده توحیدی، مانند *الإمتاع والمؤانسة* از گفته‌ها و اعتقادات استادش آکنده است. سجستانی بیشتر به منطقی بودن و نیز به کتاب تاریخ فلسفه‌اش، *صوان الحکمة*<sup>۳۴</sup> شهرت دارد؛ از این کتاب تنها قطعاتی برجای مانده بود، ولی ابوالحسن بیهقی آن را با تألیف خود *قائمة صوان الحکمة*<sup>۳۵</sup> کامل کرد. نظریات وی درباره مسائل گوناگون فلسفی به خوبی از مطالعه آثار توحیدی آشکار می‌شود، نیز از چنین مطالعه‌ای معلوم می‌شود که، در روزهای مقدم بر ظهور ابن سینا، سجستانی چه اندازه در حیات عقلی بغداد صاحب تأثیر بوده است.

ابوالحسن عامری را (وفات ۳۸۱ هـ)، که معاصر سجستانی بود و در سفری به بغداد با او ملاقات کرد، از چند جهت می‌توان مهمترین فیلسوف در فاصله میان فارابی و ابن سینا دانست. در نیشابور به دنیا آمد و در نزد ابوزید بلخی درس خواند، و پس از آن با بسیاری از دانشمندان بزرگ زمان خود ملاقات کرد، و حتی در بغداد با فیلسوفان این شهر به مناظره برخاست، و چون این شهر را خوش نداشت چندان در آنجا درنگ نکرد و به زادگاه خود خراسان<sup>۳۶</sup> بازگشت. عامری در صدد آن بود که میان دین و فلسفه توافقی ایجاد کند، و کتابی در دفاع از اسلام و تفوق آن بر دیگر ادیان و روشهای سیاسی نوشت به نام *الإعلام بمناب الإسلام*. به فلسفه سیاسی ساسانیان به مقدار فلسفه یونانیان علاقه مند بود و از آنها تأثیری پذیرفت، و با مطالعه او می‌توان یکی از مجاری انتقال اندیشه‌های ایران قبل از اسلام را مربوط به حکومت و اجتماع به

جهان تفکر اسلامی کشف کرد.

بسیاری از تألیفات عامری برجای مانده است. مهمترین آنها کتاب اخلاق السَّعَادَةِ وَالْإِسْعَادِ، و کتاب مهم تَسَارِيخُ فِلْسَفَةِ الْأَمَدِّ عَلَى الْأَبَدِ است که حکیمان متأخرتر از آن آگاه بوده اند و مخصوصاً ملاصدرا در کتاب اسفار خود چندین بار از آن نام برده است. ظاهراً ملاصدرا نظریه خود را در اتحاد عقل و عاقل و معقول - که مخصوصاً ابن سینا آن را رد کرده است - از عامری گرفته که نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در این نظریه بحث کرده و آن را پذیرفته است. کتابهای قدیمی، چون عیون الأنبياء تألیف ابن ابی اصیبه از مبادله نامه‌هایی میان عامری و ابن سینا سخن گفته اند، و لسی این روایت معتبر به نظر نمی‌رسد، چه ابن سینا در زمان مرگ عامری تنها یازده سال داشته است. بهتر آن است که گفته شود که عامری یکی از فیلسوفانی است که بانوشته - های خود و با تربیت کردن شاگردانی - که بعضی از آنان چون ابن مسکویه نامدار شدند - راه را برای رسیدن مکتب فلاسفه (فیلسوف-دانشمندان) به اوج خود در زمان ابن سینا هموار ساخته اند.

### زندگینامه مختصری از ابن سینا

ابوعلی سینا، که در جهان غرب به نام اویسنا [Avicenna] و به لقب «امیر پزشکان» شناخته شده، به سال ۳۷۰ هـ در بخارا به دنیا آمد<sup>۳۸</sup>. این حکیم که بعدها مؤثرترین چهره در علم و فلسفه جهان اسلامی شد، و القابی مانند شیخ الرئیس و حجة الحق و شرف‌الملک به او دادند که هنوز هم در مشرق زمین به آن القاب شناخته می‌شود، از آغاز کودکی شایستگی عجیبی از خود در امر

فراگرفتن علوم نشان می‌داد. خوشبختی دیگرش آن بود که پدرش، که از اسماعیلیان بود، سخت در تعلیم و تربیت او می‌کوشید، و خانه او محل ملاقات دانشمندان دور و نزدیک بود. ابن‌سینا در دهسالگی تمام قرآن و صرف و نحو را آموخته بود، و آنگاه به فراگرفتن منطق و ریاضیات پرداخت. و استاد وی در درس اخیر ابو عبدالله ناتلی بود. چون به سرعت در این موضوعات استادی پیدا کرد، در نزد ابوسهل مسیحی به تعلم طبیعات و مابعدالطبیعه و پزشکی مشغول شد. در شانزدهسالگی در همه علوم زمان خود استاد شد، جز در مابعدالطبیعه به آن صورت که در کتاب ارسطو آمده بود، و با آنکه چندبار این کتاب را از سر تا بن مطالعه کرده بود، نمی‌توانست آن را فهم کند. ولی چون به شرح فارابی بر آن کتاب دست یافت، مانع از میان رفت، و همه مسائل دشوار آن را نیز دریافت. از این به بعد ابن‌سینا احتیاج به خواندن سطحی نداشت، بلکه لازم بود که فهم خود را از لحاظ عمق افزایش دهد تا آنچه را که تا آن زمان که هجده سال از عمرش می‌گذشت آموخته بود، بهتر درک کند. نزدیک اواخر عمر خود یک بار به شاگرد مورد توجه خویش، جوزجانی، گفت که در تمام مدت عمر، چیزی بیش از آنچه که در هجده سالگی می‌دانسته نیاموخته است. مهارت ابن‌سینا در علم پزشکی او را مورد محبت فرمانروای محل قرار داده بود. درهای کتابخانه قصر امیر به روی او باز بود، و در دربار موقعیت بسیار خوبی داشت. ولی فشار پریشانیهای سیاسی در ماوراءالنهر در نتیجه افزایش قدرت محمود غزنوی، زندگی را بر ابن‌سینا در زادگاهش دشوار ساخته بود، و او ناچار بخارا را به آهنگ جرجانیه ترک گفت، سپس به کلی از آن ناحیه برید و متوجه گرگان شد. در سال ۴۵۳ هـ پس از

روبرو شدن با سختیهای زیاد که سبب مرگ چندتن از همراهان وی شد، از ریگزار شمال خراسان عبور کرد. بنا به گفته منابع معتبر پیش از آنکه به جرجان برسد، و چنانکه آرزو داشت، قابوس بن وشمگیر را که حامی نامدار علم و ادب بود ملاقات کند، از صوفی و شاعر شهیر ابوسعید ابوالخیر، دیدن کرد. ولی چون به جرجان رسید، آنکس که چشم بر خورداری از حمایت و تربیت او داشت از دنیا رفته بود.

چون از این حادثه دل شکسته شد، مدت چندین سال در دهکده‌ای عزلت گزید، و سپس در فاصله ۵۴۰۵ و ۵۴۰۶ به جانب ری به راه افتاد. در این هنگام خاندان بویه برایان فرمانروایی داشتند، و افرادی از این خاندان در ایالات مختلف حکومت می‌کردند. ابن سینا مدتی در دربار فخرالدوله در ری درنگ کرد، و سپس از آنجا به دیدار یکی دیگر از فرمانروایان این خاندان، شمس‌الدوله، به جانب همدان به راه افتاد. این ملاقات به آسانی میسر شد، چه به زودی پس از رسیدن وی به آن شهر او را برای درمان امیر که بیمار شده بود دعوت کردند. شمس‌الدوله تندرست شد، و ابن سینا چنان تقریبی در نزد وی پیدا کرد که به وزارت رسید، و مدت چندین سال تا مرگ امیر عهده‌دار این وظیفه سنگین بود. پس از آن بخت از وی روی گردانید، و چون از ادامه خلعت در وزارت استتکاف کرد، او را به زندان افکندند، و در زندان از محاصره‌ای از همدان فرصت جست، و ناشناس و با لباس درویشی از آنجا و از همدان گریخت.

چون از گرفتاری همدان آزاد شد، رو به جانب اصفهان کرد که مرکز بزرگی از علم به شمار می‌رفت، و سالها بود که آرزوی

دیدن آنجا را داشت. در اصفهان طرف توجه علاءالدوله قرار گرفت، و مدت پانزده سال در آن شهر با آسایش خاطر می‌زیست. در این مدت چندین کتاب مهم نوشت، و حتی به فراگرفتن نجوم و ساختن رصدخانه پرداخت. ولی در این مدت نیز آسایش وی بی‌کدورت نبود، چه یک‌بار اصفهان در معرض حملهٔ مسعودغزنوی، یعنی فرزند سلطان محمود که به سبب وی ابن‌سینا از خانهٔ خود در- به‌در شده بود، قرار گرفت، و در این حمله بعضی از آثار حکیم از میان رفت، چون از وضع ناراضی شده بود و بیماری قولنج نیز آزارش می‌داد، دوباره به‌همدان بازگشت و به سال ۴۲۸ هـ در آن شهر از دنیا رفت و آرامگاه وی هم‌اکنون در آنجا دیده می- شود.

به این ترتیب، زندگی کسی که گرفتاریهای سیاسی فراوان پیدا کرده و دشواریهای بسیار دیده بود، به پایان رسید. ابن‌سینا در زندگی نشیب و فراز بسیار دید، و با آنکه روزهای خوش فراوان داشت با روزهای سخت و مایهٔ ناراحتی نیز روبرو شد. غالباً در نزد فرمانروایان به‌عنوان پزشک خدمت می‌کرد، به‌همین- جهت زندگی اجتماعی پرفعالیتی داشت، و چنانکه دیدیم یک‌بار مستقیماً عهده‌دار امور حکومت شد. ولی، در عین این اوضاع و احوال، زندگی عقلی پرفعالیتی نیز داشت، گواه بر این امر است شماره و نوع آثاری که تألیف کرده و خصوصیات شاگردانی که در نزد او درس می‌خوانده‌اند. مردی بود که قدرت بدنی فراوان داشت، و شبهای درازی را به‌شب‌نشینی و خوشگذرانی می‌گذرانید، و پس از خاتمهٔ مهمانی به نوشتن رساله‌ای در علم یا فلسفه می‌پرداخت. نیروی تمرکز فکری او نیز عالی بود و در آن حین که سوار بر اسب در رکاب پادشاه عازم جنگ بود، بعضی از آثار خود را املا

می کرد تا نویسنده‌ای که در ملازمت داشت آن را بنویسد. مردی که آن اندازه از لحاظ سیاسی و درباری در زندگی دنیا فرو رفته بود، شایستگی این را نداشت که اساس فلسفهٔ مکتبی قرون وسطی را بریزد، و میراث بقراطی و جالینوسی را در پزشکی ترکیب کند، و در علم و ادب اسلامی چنان تأثیری کند که هیچ کس پیش یا پس از وی نتوانسته باشد آنگونه تأثیر کند.

### مجموعه آثار ابن سینا

عدد تألیفات ابن سینا که، اگر رساله‌های کوچک و نامه‌ها را نیز به‌شمار بیاوریم، به ۲۵۰ بالغ می‌شود، تقریباً مشتمل بر همهٔ موضوعاتی است که در قرون وسطی می‌شناخته‌اند<sup>۳۹</sup>. بیشتر این آثار به زبان عربی نوشته شده، و به ندرت در میان آنها تألیف به زبان فارسی هم وجود دارد، مانند دانشنامهٔ علائی<sup>۴۰</sup> که نخستین کتاب فلسفهٔ نوشته شده به زبان فارسی است. روش نویسندگی عربی ابن سینا در نخستین آثارش دشوار است و یکدست نیست؛ تنها در مدت اقامت دراز در اصفهان بود که، چون نوشته‌های وی مورد انتقاد کارشناسان در ادبیات قرار گرفت، به تحصیل زبان ادبی عربی پرداخت، و روش نویسندگی او صیقل خورد و کامل شد. کتابهایی که پس از این دوره از زندگی تألیف کرده است، و مخصوصاً الاشارات والتنبیهات گواه بر این تغییر است.

نوشته‌های فلسفی ابن سینا مشتمل است بر: شاهکار مشائی و کتاب شفا (به لاتینی *sufficiencia*) که مفصلترین دایرة المعارف علمی است که در همهٔ زبانها به دست یک نفر نوشته شده<sup>۴۱</sup>؛ نجات که خلاصهٔ شفا است؛ عیون الحکمة، و آخرین کتاب و شاید شاهکار وی الاشارات والتنبیهات. علاوه بر این، شمارهٔ

فراوانی از رساله‌ها در منطق و علم النفس و جهان‌شناسی و ما- بعد الطبیعه<sup>۴۲</sup> تألیف کرده است. دیگر از آثار وی آثار «رمزی و تمثیلی و باطنی» او است که نمابنده «فلسفه مشرقی» وی می باشد، و از آن جمله است: سه رساله هم‌نوع *حیی بن یقظان* و *رساله الطیر* و *سلامان و اجمال*، سه فصل آخر اشادات و منطق المشرقیین که جزئی از اثر بزرگتری است که اکنون مفقود است<sup>۴۳</sup>.

در علوم نیز ابن سینا رساله‌های کوچک متعددی در مسائل مربوط به طبیعیات، کاینات جو و نظایر اینها، و نیز قسمتهای دیگری مندرج در شفا تألیف کرده است که در آنها بیان کاملی از نظریات وی در زمین شناسی و گیاه شناسی و جانور شناسی و نیز در علم النفس دیده می شود؛ علم النفس را در فلسفه مشائی- برخلاف نظر مکاتب متأخرتر مانند مکتب اشراق- شاخه‌ای از طبیعیات یا فلسفه طبیعی تصور می کردند. و امداد طلب، ابن سینا کتاب مشهور خود قانون- را تألیف کرد که شاید مؤثرترین کتاب در تاریخ طب باشد، و هنوز هم در مشرق زمین تدریس می شود<sup>۴۴</sup>. رساله‌طبی دیگری *وی الازجوده* *فی الطب* است که اصول طب اسلامی را، برای اینکه به خاطر سپردن آن آسان باشد، به صورت شعر در آورده است؛ و دیگر شماره فراوانی از رساله‌های فارسی و عربی درباره بیماریها و داروهای گوناگون. ابن سینا، علاوه بر آثار فلسفی و علمی خود، چندین منظومه به عربی و فارسی نیز دارد، که از میان آنها *القصیده العینیة*<sup>۴۵</sup> به حق شهرت فراوان پیدا کرده است. از اینها گذشته، چندین اثر دینی نیز از وی برجای مانده است، که نه تنها اختصاص به بحث در موضوعات مخصوص دینی از قبیل بیان معنی جبر و اختیار دارد، بلکه در میان آنها تفاسیری از چند سوره قرآن نیز دیده می شود. این دسته اخیر از تألیفات ابن سینا اهمیت خاص دارد، چه در همین

تفسیرها بود که وی می کوشید تا ایجاد سازگاری میان عقل و ایمان را - که پیش از وی به دست کندی و فارابی و اخوان الصفا آغاز شده بود - کامل کند. و همین کار است که توسط خلف وی سهروردی ادامه یافت، و عاقبت درخت این کوششها به دست میرداماد و ملاصدرا به بار نشست. این نوشته ها بسر حجم مجموعه های اصلی بسیار حجیم ابن سینا می افزاید، و نماینده غنای مجموعه ای از تألیفات است که از علوم مشاهده ای و حتی تجربی تا علم وجود، و از ریاضیات تا عرفان و مابعدالطبیعه، و از منطقی تا تفسیر کتاب آسمانی همه را شامل می شود.

### مبحث وجود یا وجودشناسی

الهیات (مابعدالطبیعه) ابن سینا مختص به وجودشناسی است، و بحث در وجود و مشخصات آن، در پژوهشهای مابعد الطبیعه وی نقش عمده را دارد<sup>۴۶</sup>. حقیقت هر شیء، وابسته به وجود آن است، و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است که همین منزلت تعیین کننده صفات و کیفیات آن می باشد. هر چیز در عالم، از آن جهت که هست و وجود دارد، غوطه ور در وجود است. ولی خدا، یا وجود محض، که مبدأ و خالق همه چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست، و بنا بر آن، پیوستگی «جوهری» یا «عرضی» با موجودات این جهان ندارد<sup>۴۷</sup>. بلکه خدا برعالم مقدم است و نسبت به آن جنبه تعالی دارد، همان تصویری است از خداوند که در ادیان وارث دین ابراهیم دیده می شود؛ تنها تصور ابن سینای مسلمان از خدا چنین نیست، بلکه فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز که در تصور خدایی متعالی با مسلمانان شرکت دارند،

و مانند ابن سینا اصول عقاید یونانی را چنان تغییر صورت داده-  
اند که با توحید سازگار درآید، بدین گونه می‌اندیشند.

بحث ابن سینا در وجود - وجودی که همهٔ اشیاء در آن  
شریکند بی آنکه تنها به صورت يك نوع مشترکی میان آنها  
درآید - بر پایهٔ دو تمایز تکیه دارد که مشخص تمام تحقیقات وی  
در وجود است. یکی تمایز میان ماهیت هر چیز و وجود آن است،  
و دیگر تمایز میان وجوب و امکان و امتناع<sup>۴۸</sup>. هرگاه کسی در-  
بارهٔ شیئی به تفکر می‌پردازد، در ظرف ذهن خود می‌تواند  
میان دوجنبهٔ آن شیء تمایز قائل شود: یکی ماهیت آن است یعنی  
همهٔ آنچه در جواب «ماهی؟» (= آن چیست؟) گفته می‌شود، و  
دیگر وجود آن است. مثلاً چون شخصی به اسب می‌اندیشد، در  
ذهن خود می‌تواند میان تصور اسب یا ماهیت آن که هیئت و شکل  
و رنگ و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود، با  
وجود آن اسب در عالم خارجی تفاوتی تشخیص دهد. در ذهن،  
ماهیت از وجود مستقل است، به این معنی که ممکن است دربارهٔ  
ماهیت شیئی بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن  
نظر نداشته باشیم. ولی در عالم خارجی ماهیت و وجود شیء  
یکی هستند، دو جزء ترکیب شونده نیستند که هر يك واقعیت  
خارجی مستقلی داشته باشند و چون با هم ترکیب شوند از این  
ترکیب شیء پدیدار شود، بدان سان که مثلاً از ترکیب آب و آرد  
خمیر حاصل می‌شود. تنها در ذهن و به وسیلهٔ تحلیل عقلی است  
که این دو جزء از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند و هر کس  
متوجه می‌شود که هر شیء در دار امکان ماهیتی دارد که بر آن  
وجودی افزوده شده است.

ابن سینا، پس از بیان این تمایز اساسی، این مطلب را

تأکید می‌کند که گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می‌شود، وجود است که بهر ماهیت حقیقت و واقعیت می‌دهد و بنا بر آن وجود اصیل است. ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است. سهروردی و میرداماد چندین قرن پس از ابن سینا به مخالفت با این نظر فلسفه اسلامی برخاستند، و برخلاف ابن سینا معتقد به اصالت ماهیت نسبت به وجود شدند. هفت قرن پس از ابن سینا، ملاصدرا به دفاع از نظر ابن سینا قیام کرد، بار دیگر قهرمان تصور اصالت وجود نسبت به ماهیت شد، و بیان تازه‌ای که آورد این بود که وجود هر چیز شکل کاملاً مجزی و متباین نیست، بلکه هر وجودی درجه‌ای از نورانیت وجود محض است؛ به این معنی که در پشت حجاب کثرت ماهیتها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است.

تقسیمی که ابن سینا از وجود کرده، و آن را سه قسم متمتع و ممکن و واجب دانسته است، با تمایز اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط تام دارد. این تقسیم، که مورد قبول فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی‌شود، و در واقع از ابداعات ابن سینا است. این فیلسوف تمام فلسفه خود را بر پایه این تقسیم بندی سه گانه و روابطی که ماهیت و وجود در هر یک از حالات نسبت به یکدیگر دارند بنا نهاده است. چون کسی ماهیت شیء را در ذهن در نظر بگیرد، و یقین کند که آن شیء نمی‌تواند به هیچ طریقی قبول وجود کند، یعنی موجود شود، آن شیء متمتع است و نمی‌تواند موجود باشد، چنانکه در مورد مبدأ دومی برای جهان که وجودش از لحاظ فلسفه الهی محال است و به تناقض می‌انجامد، چنین است. اگر وجود و عدم وجود برای ماهیت شیئی مساوی باشد -

یعنی بتواند موجود باشد یا نباشد، و در هر دو حال مایه تناقض یا امتناع نشود. آن شیء ممکن الوجود است، مانند همه مخلوقات این جهان که ممکن است ماهیت آنها وجود پیدا بکند یا معدوم باقی بماند. بالاخره، اگر ماهیت قابل جدایی از وجود نباشد، و علم وجود آن مایه تناقض یا امر محالی شود، چنان وجودی واجب است. در مورد چنین وجودی ماهیت و وجود یکی است، و چنین موجودی واجب الوجود یا خداست که امکان ندارد که نباشد، از آن جهت که ماهیت و وجودش یکی است. وجود او عین ذات (ماهیت) او است و ذات او عین وجود او است<sup>۴۹</sup>. تنها او است که وجودش در خودش است و به خود وجود دارد؛ در همه موجودات دیگر وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده شده و بنابراین همه از ممکناتند<sup>۵۰</sup>. وجود تمام جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارد و در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب الوجودی است که با افاضه دایمی نور خود بر آن به همه چیز مقام هستی می بخشد.

بنابراین، جهان و هر چه در آن است ممکن الوجود است و نیازمند واجب الوجود. از این گذشته، ممکنات نیز خود بر دو نوعند: ۱) آنها که در عین امکان، بنا بر اراده واجب الوجود، ضروری شده‌اند. ۲) آنها که تنها ممکنند بی آنکه هیچ وجوب و ضرورتی به آنها تعلق گرفته باشد. دسته اول عبارت است از جواهر مجرد و بسیط عقلی، یا فرشتگان، که «آثار جاودانی» خدا هستند، به این معنی که به وسیله او ضروری و واجب شده‌اند.

دسته دوم همان مخلوقات این عالم کون و فساد اند که اصل «فناپذیری» را با خود همراه دارند و تنها از آن جهت متولد می شوند که روزی بمیرند.

این سینا، علاوه بر این تقسیم ممکنات به «قدیم» و «حادث»،

یا دایمی و گذران، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض نیز تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را به آن صورت که توسط فور-فوریس تنظیم یافته، بر ماهیت اشیاء موجود تطبیق داده است. بنا بر این تمایز، ماهیتی که وابسته به چیز دیگری باشد - مانند نگه روی دیوار - عرض است، و ماهیتی که مستقل باشد - مانند خود دیوار - جوهر است. مقوله جوهر نیز به ترتیب ذیل به سه قسمت منقسم می‌شود:

- ۱- عقل که کاملاً از ماده و امکان بی‌نیاز است.
- ۲- نفس که در عین بی‌نیازی از ماده، در فعل خود به جسمی نیازمند است.
- ۳- جسم که قسمت‌پذیر است و طول و عرض و عمق دارد. بنا بر این، اجزای جهان که کلاً ممکنند نیز به سه دسته جواهر تقسیم می‌شوند که مراتب گوناگون عالم را تشکیل داده‌اند، و عواملی را به وجود می‌آورند که جهان با آنها ساخته شده، و از طریق آنها علوم مختلف جهانی فهم می‌شود<sup>۵۱</sup>.

### جهان‌شناسی و فرشته‌شناسی

ابن سینا، با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان جهان و خدا، به بحث در مسائل مربوط به جهان‌شناسی و آفرینش جهان پرداخته، و در صدد آن برآمده است که نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده، آن‌هم وحدتی متعالی که از هر کثرتی پاک و منزّه است. در مابعدالطبیعه غرض اساسی ابن سینا نشان دادن خاصیت امکانی جهان است، و در جهان‌شناسی و علم تکوین جهان می‌خواهد پیوستگی را که میان مبدأ و تجلیات آن وجود دارد بیان کند.

عمل خلق، یا تجلی، مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته است، چه فرشته آلتی است که از طریق آن عمل آفرینش انجام می‌شود. در فلسفه ابن سینا، جهان‌شناسی کاملاً به فرشته‌شناسی متصل است و فرشته، هم در جهان‌شناسی و هم در سیر و سلوک معنوی و وصول به معرفت، وظیفه دستگیری و نجاتبخشی دارد<sup>۵۲</sup>. ابن سینا، با تکیه بر طرح فلوطینی صدورهای متوالی سلسله مراتب فرشتگان - و در عین حال تفسیر آن در پرتو ممکن بودن آنها و احتیاج آنها به واجب‌الوجود - درصدد بیان کیفیت آفرینش برمی‌آید، و این قاعده و اصل را به کار می‌برد که از واحد یا وحدت، تنها واحد به وجود می‌آید (أَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ)، و نیز اینکه آفرینش از طریق تعقل صورت می‌گیرد<sup>۵۳</sup>.

عمل آفرینش، یا بخشیدن وجود، و عمل تعقل همانند یکدیگرند، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تعقل در درجات بالای حقیقت است که درجات پائین تر به وجود می‌آید<sup>۵۴</sup>. از یک واجب‌الوجود که سرچشمه همه چیزهاست، بنا بر اصلی که ذکر شد، بیش از یک وجود صادر نمی‌شود، همان وجودی که ابن سینا عقل اول می‌نامد و مطابق است با سرسلسله فرشتگان یا مقرب‌ترین ملائکه. این عقل آنگاه واجب‌الوجود را واجب، و ماهیت خود را نیز از جهت وجوب یافتن توسط واجب‌الوجود واجب، و نفس ماهیت خود را وجود ممکن تعقل می‌کند. به این ترتیب عقل اول دارای سه بعد از معرفت می‌شود که از آنها به ترتیب عقل دوم و نفس فلك اول و جسم فلك اول پیدا می‌شود. عقل دوم که به این ترتیب پیدا شد، به ترتیب مشابهی به تعقل عقل اول مشغول می‌شود، و از آنجا عقل سوم و نفس و جسم فلك دوم پدیدار می‌آید. عمل به همین ترتیب ادامه می‌یابد تا عقل دهم و فلك نهم که فلك قمر است، به وجود آید<sup>۵۵</sup>.

از این به بعد «جوهر» عالم، دیگر آن اندازه پاکی ندارد که از آن فلك دیگری تولد کند. به همین جهت، از باقیمانده «امکانات جهانی» عالم کون و فساد وجود پیدا می کند.

در جهان زیر فلك قمر - یعنی جهان متغیری که زندگی خاکی آدمی را احاطه کرده است - عقل دهم چند وظیفه اساسی را به انجام می رساند. نه تنها به این عالم وجود می بخشد، بلکه همه صورتهایی را پدیدار می سازد که در ترکیب با ماده سبب پیدا شدن مخلوقات این ناحیه می شود. هنگامی که مخلوقی بناست تکوین یا بد، عقل دهم صورتی از خود افاضه می کند تا وجود آن را امکان پذیر سازد، و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود، عقل دهم آن صورت را باز پس می گیرد و به درون خود می برد. به همین جهت است که این سینا این عقل را بخشنده صورتهای (وَاهِبُ الصُّور) نامیده است. مثلاً، هنگامی که آب منجمد می شود و به شکل یخ درمی آید، صورت آبی آن را «واهب الصور» پس می گیرد، و به هیولای آنچه که پیش از این آب بود صورت یخی می بخشد تا یخ شود.

عقل دهم همچنین روشن کننده عقل آدمی نیز هست. آدمی می تواند صورتهایی را که ترکیب شده با ماده می بیند، در ذهن خود انتزاع کند، و از طریق اشراقی که از عقل دهم دریافت داشته، آن صورتهای را به تراز کلیات بالا برد. بنا بر این کلیات در «عقل مجرد» وجود دارند؛ سپس اینها به عالم ماده هبوط می کنند تا به شکل صور اجسام مادی در آیند و جزئی می شوند و سپس بار دیگر در ذهن آدمیان، از طریق اشراق عقل مجرد فلکی یا فرشته، صعود پیدا می کنند و دوباره به تراز کلی می رسند. به این ترتیب، عقل دهم نه تنها ابزار آفرینش است، بلکه وسیله اشراق نیز هست

و چنانکه پس از این خواهیم دید، وسیله رسیدن وحی به پیامبران و به شکل محدودتری به اولیا و عارفان است.

به این ترتیب، جهانشناسی ابن سینایی اصولاً پیوسته به فرشته‌شناسی است، و از جهانشناسی فلوطینی پیروی می‌کند که البته آن را از زاویه دیگری مورد نظر قرار داده است. چه ابن سینا کاملاً از مفهوم اسلامی ارتباط میان خدا و جهان آگاه بود، و پیوسته می‌کوشید تا جنبه امکان مجموعه مخلوقات را در برابر خالق واجب‌الوجود آشکار سازد، و به این ترتیب نسبت به اصلی که از لحاظ اسلامی جنبه اساسی دارد مؤمن بماند. وی در «سؤال النیروزیة»<sup>۵۶</sup>، برای ایجاد توافق میان جهانشناسی خود و نظرهای اسلامی و «مشرقی» گام دیگری برداشته، چه وی پیدایش حلقه‌های مختلف را در سلسله وجود با حروف الفبای عربی بیان کرده است. کلمات و حروفی که آن کلمات را می‌سازند، در حکمت اسلامی و نیز مکتبهای عرفانی یهودی رمزهای ملموس و فصیح اسماء و صفات الهی و ارباب‌الانواع اشیاء هستند که از آنها جهان به وجود آمده است. در نتیجه، از لحاظ یهودیان و نیز مسلمانان، که معنویت آنان همان معنویت سامیان صحراگرد است، علم حروف و ارزش رمزی آنها اهمیت فراوان پیدا کرده است، خواه به صورت قباله در یهودیت باشد، خواه به صورت جفر در اسلام<sup>۵۷</sup>.

در آن رساله، که ابن سینا سخت از بعضی مکتبهای رمزی اسلام و نیز بعضی از شاخه‌های مذهب اسماعیلی پیروی نموده، از حساب ابجدی استفاده کرده ۵۸ و الف = ۱ را رمز خالق، ب = ۲ را رمز عقل، ج = ۳ را رمز نفس کلی، و د = ۴ را رمز طبیعت خوانده است. این کوشش برای ایجاد تناظری میان گوهر واقعی جهانشناسی فلسفی و حروف لسان وحی، که از چندین لحاظ به

آثار جاوید حیان و اخوان‌الصفا شباهت دارد، در مورد ابن‌سینا دارای اهمیت و معنای خاصی است. نشان می‌دهد که استاد فلسفه مشاء در صدد تأسیس يك «حکمت مشرقی» بوده است مخالف با فلسفه عمومی یونانی، و اینکه وی تنها عنوان پیروی از فلاسفه کهن نداشته است؛ نیز جنبه‌ای از جنبه‌های گوناگون نبوغ ابن‌سینا را آشکار می‌سازد که بسیار شبیه است به «فلسفه مشرقی» که در دوره‌های اخیر عمر خویش قصد انتشار آن را داشته است.

### علوم طبیعی و ریاضی

ابن‌سینا در دانشمندی و پزشکی تقریباً همان مقام و بزرگی را داشته است که در فلسفه. در مغرب زمین بیشتر او را همچون استادی در پزشکی می‌شناختند. تصویر او به‌عنوان «امیر پزشکان» دیوارهای بسیاری از کلیساهای اروپا را تزیین می‌کرد، و دانته، باقراردادن وی در طبقه اول دوزخ یا اعراف در میان دو تن از بزرگترین پزشکان دوره‌های باستانی، یعنی بقراط و جالینوس، به‌شایستگی در تکریم او پرداخت<sup>۵۹</sup>. در مشرق زمین نیز تأثیر وی به‌عنوان يك پزشک همیشه غلبه داشته و امروز هم زنده است. ابن‌سینا تقریباً به‌همه شاخه‌های علوم ریاضی و طبیعی و نیز فلسفه علم و شناخت روشهای علم دل‌بستگی داشت، و از این دو قسمت اخیر در آغاز بحث در فلسفه طبیعی سخن گفته است<sup>۶۰</sup>. رساله‌های مستقل متعددی در موضوعات علمی و پزشکی تألیف کرد، ولی مهمترین آثار وی در این موضوعها کتاب طبی قانون است که گنجینه‌ای از اطلاعات طبی و قرآبادینی به‌شمار می‌رود، و کتاب شفاست که در بخش مربوط به فلسفه طبیعی و ریاضیات آن از کاینات جو و معدن‌شناسی و زمین‌شناسی و گیاهشناسی و جانورشناسی

و علم النفس، و نیز از حساب و هندسه و نجوم و موسیقی بحث کرده است. بعضی از این مواد به صورتی مختصرتر در کتابهای نجات و دانشنامه آمده است.

هنگام بحث در علم طبیعت، ابن‌سینا به هر راهی که برای رسیدن آدمی به معرفت بازاست، از استدلال و تفسیر کتابهای مقدس گرفته تا مشاهده و تجربه، اعتماد کرده است. غرض وی آن بود که معرفتی را که از هر یک از این منابع حاصل می‌شود در طرز نگرش کلی خویش از حقیقت جای دهد، آن هم حقیقتی که برای وی عبارت بود از عالم یا جهان کبیر و انسان یا جهان صغیر و خدا به عنوان منشأ برتر از جهان همه اشیاء که انسان و جهان هردو به او وابسته‌اند، و این انسان و جهان نیز با یکدیگر تناظر و ارتباط طرفینی دارند<sup>۶۱</sup>. از لحاظ طرز تصور وی درباره هر یک از علوم جزئی و خصوصی باید گفت که مخصوصاً در آن می‌کوشید تا روشی منطقی برای ساختن تعریفات و وابسته به روش تجربی طرح‌ریزی کند، و قیاس ارسطویی را همچون وسیله‌ای برای تحصیل معرفتی قرار دهد که یش از آنکه جنبه کلی داشته باشد جنبه جزئی داشته باشد. برای رسیدن به این هدف، وی حدوسط قیاس را که در قیاس ارسطویی علتی است که جنبه عقلی دارد، به علتی تجربی تبدیل کرد، و به این ترتیب قیاس را با علم استقرائی متناسب ساخت<sup>۶۲</sup>. نیز مطلبی که از لحاظ پیشرفتهای بعدی فیزیک قابل توجه است، تفاوتی است که ابن‌سینا میان کیفیات و صفات درجه اول و درجه دوم قائل شد، و همین است که چون به صورت منظمی توسط گالیله بر تمام طبیعت تطبیق شد، فیزیک جدید را فراهم آورد که در آن تنها جنبه‌های کمیته طبیعت مورد توجه است. ابن‌سینا همچنین به نظریه موجی نور معتقد بود؛ و این

مطلب در آنجا که از رؤیت و کالبد شناسی چشم گفتگو می کند، به خوبی آشکار می شود.

استاد مشائیان اسلام دلبستگی و مهارت خاصی در مشاهده و تجربه داشت ۶۳. این مطلب به صورت خوبی در آثار پزشکی او دیده می شود، که غالباً هنگام بحث از تشخیص يك بیماری یا تأثیر داروی خاصی برای درمان کردن آن، از تجربه شخصی خویش نسبت به بیمار سخن می گوید. از این گذشته، مشاهدات بالینی او غالباً به دخول در مباحث علم النفسی می انجامیده که در نظر وی، مانند پزشکان دیگر اسلامی، ارتباط نزدیکی با پزشکی داشته است. در فیزیک و زمین شناسی و کاینات جو و نجوم نیز مشاهده و تجربه، هر دو، رابه کار می برده است. در بحثی که راجع به سنگها و تشکیل آسمان سنگها کرده، مشاهده شخصی خویش را آورده و نوشته است که در خوارزم برای تحلیل و گداختن آسمان سنگی کوشیده، و نتیجه ای که به دست آورده متنی خاکستر و چیزی شبیه به فلز گداخته بوده است. هنگام بحث از کاینات جو چندین بار یاد آور شده است که چگونه رنگین کمانی را در گرما به یا هنگام آپاشی باغچه دیده، و آن را با رنگین کمانهای یزرگی که در آسمان دیده می شود مقایسه کرده است ۶۴. در علم نجوم در آن هنگام که در اصفهان فراغتی داشت، به آن پرداخت که آلت رصدی بسازد و بعضی از رصدهای بطلمیوس را مورد انتقاد قرار داد ۶۵. و در فیزیک مشاهداتی دربارهٔ پرتاب اجسام سنگین و سبک انجام داد و بر نظریه حرکت ارسطویی خرده گیری اساسی کرد.

آثار طبی ابن سینا اوج يك رشته از نوشته ها را نشان می دهد که در آنها نظریات مکاتب یونانی و هندی و ایرانی با مواد تازه ای که از تجربه ها و عملیات خود پزشکان مسلمان فراهم

آمده باهم ترکیب شده بود. در میان کسانی که در تألیف پزشکی بر این سینا مقدم بوده‌اند، باید این کسان را نام برد: ابوالحسن علی بن سهل طبری مؤلف فردوس الحکمة، محمد زکریای رازی نویسنده کتاب الحاوی و کتاب المنصوری، و علی بن عباس اهوازی (به لاتینی *Haly Abbas*) مؤلف کامل الصناعه یا کتاب الملکی. قانون ابن سینا به مقدار زیاد بر پایه آثار بنا شده بود، و به علت نظم و کمالی که داشت به عنوان متن اساسی تحصیل طب جانشین آنها شد، مخصوصاً که شرحهای فراوانی بر آن نوشتند و دشواریهای آن را حل کردند؛ مهمترین این شرحها آن است که قطب الدین شیرازی نوشته است ۶۶.

قانون، که بزرگترین اثر پزشکی ابن سیناست، شاید برای تحقیق در سهمی که وی در دخالت دادن مشاهده و تجربه در تحصیل علوم طبیعی داشته، بسیار ثمربخش باشد. این اثر به پنج کتاب تقسیم شده، که هر یک به نوبه به ابواب و فصولی منقسم شده است. پنج قسمت اصلی آن آنهاست که از مسائل و موضوعات و اصول مهم ذیل بحث می‌کند: شرح بدن انسان و ساختمان آن و مزاج و قوای بدنی؛ بیماریهای بدن و بهداشت و مرگ و نظایر آن؛ ادویه مفرده؛ بیماریهای خاص؛ بیماریهایی که به جای یک عضو تمام بدن را فرا می‌گیرند؛ و بالاخره قرا بادین که این بخش آخرین، از لحاظ تجربی ارزش خاص دارد ۶۷. قانون ترکیبی از نظریات بقراط و جالینوس و ذیوسقوریدس است، ولی در آن مطالبی نیز هست که در منابع یونانی وجود نداشته، مخصوصاً آنچه که مربوط به استعمال داروهای گیاهی برای مداوای بیماریهای گوناگون است. در قانون بسیاری موضوعات تازه دیده می‌شود که نتیجه تجربیات و استدالات پزشکی خود ابن سیناست، مانند استفاده از

بعضی از گیاهان و اکتشاف نیروی گندزدایی الکل و اکتشاف  
 ورمهای مغزی و زخمهای معده<sup>۶۸</sup>. در کالبدشناسی و فیزیولوژی چشم  
 و در نظریهٔ رؤیت که در علم النفس یا در کتاب نفس وی آمده،  
 ابن سینا معتقد است که نور از خارج به جسم می‌رسد و در عین  
 حال يك «فعل نفسانی» از چشم خارج می‌شود و به جسم می‌رسد<sup>۶۹</sup>،  
 و نظریاتی ابراز داشته که در مردان برجسته‌ای از مغرب زمین،  
 همچون راجریکن و رابرت گروستست، تأثیر عظیم کرده است<sup>۷۰</sup>.  
 روی هم رفته، کتاب قانون که هنوز قسمت مهمی از آن مورد  
 مطالعه و تحقیق دقیق قرار نگرفته، تأثیر عمیقی در شرق و غرب  
 داشته، و بار دیگر تألیفات پزشکی ابن سینا همچون گواه صادقی  
 براستادی ابن سینا در طب باقی مانده و به خوبی نشان می‌دهد که  
 چرا در مدت هزار سال او را به لقب «امیر پزشکان» می‌شناخته‌اند.  
 شفا جنبه‌های دیگر نبوغ ابن سینا را، نه تنها از لحاظ فلسفه  
 بلکه از لحاظ تاریخ طبیعی و فیزیک و ریاضیات نیز، آشکار  
 می‌سازد. در تاریخ طبیعی، ابن سینا از آنچه در زمان وی در سه قلمرو  
 حیوان و نبات و معدن (موالید ثلاثه) می‌دانستند سخن گفته‌است.  
 آن قسمت از شفا که دربارهٔ معدنیات بحث می‌کند، از آن جهت  
 جالب توجه است که در حدود سال ۶۰۰ هجری یا ۱۲۰۰ میلادی  
 توسط آلفرد سارشل به‌عنوان *De Mineralibus* به لاتینی ترجمه  
 شد و در قرون وسطی و دورهٔ رنسانس تأثیر دامن‌داری داشت<sup>۷۱</sup>.  
 در این اثر ابن سینا از معدن‌شناسی و شیمی و نیز از زمین‌شناسی  
 بحث کرده است. به‌صورت قطعی امکان تبدیل يك فلز را به فلز  
 دیگر ترد کرده، و در عین حال نظریه‌های جهان‌شناسی وابسته به  
 کیمیا را پذیرفته است. وی همچنین معدنیات را به‌احجار و مواد  
 قابل ذوب (ذایبات) و کبایت (سولفورها) و املاح تقسیم کرده و

از تقسیمات جزء و خواص هسردسته بحث کرده است. در زمین-شناسی از تشکیل سنگهای رسوبی و سخت شدن سنگها و تشکیل کوهها در نتیجه فرسایش طبقات نرمتر سنگها و تغییر شکل خشکی به دریا و برعکس و منشاء سنگوارهها به عنوان بقایای جانوران دریایی دورانهای گذشته سخن گفته است. در بعضی از موارد به مشاهدات شخصی خویش در سقرهای متعدد در ایران اشاره کرده و اکتشافاتی را نشان داده است که اهمیت فراوانی در تاریخ علم زمین شناسی دارد.

در فیزیک، که از آن در شفا و در آثار کوتاهتر بحث کرده، سهم اساسی ابن سینا انتقادی است که از نظریه حرکت پرتابی ارسطو کرده که همچون پاشنه اخیلوس نقطه ضعف فلسفه مشائی بوده است. ابن سینا در مقابل نظریه ارسطو نظریه یوحنا نحوی را پذیرفته و چنین معتقد بوده است که حرکت پرتابی نیرویی در درون خود دارد، که توسط علتی که آن را به حرکت در آورده در آن نهاده شده، تا آنچه را که مانع حرکت آن در هر جهت خاص است - یعنی مقاومت محیط - را از بین ببرد<sup>۲۲</sup>.  
بعلاوه، بنا بر نظر ابن سینا، و نیز برخلاف نظر یوحنا نحوی این نیرو که وی آن را میل قسری می نامد، درخلاف از بین نمی رود، بلکه اگر خلئی چنان موجود باشد که جسم بتواند در آن ادامه حرکت دهد، باقی خواهد ماند. ابن سینا همچنان در صدد آن بوده است که رابطه ای کمی برای این نوع حرکت پیدا کند، و بیان وی این است که چون جسمی با نیرویی به حرکت در آید، سرعت آن با میل قسری یعنی وزن آن نسبت معکوس خواهد داشت، و این که مسافتی که با سرعت ثابت توسط چنین جسم متحرکی طی شود با وزن آن نسبت مستقیم دارد. این نظریه، که توسط معاصروی ابوالبر-

کات بغدادی به صورت دقیقتری بیان شده، در فیلسوفان و متکلمان متأخرتر چون فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی به شدت مؤثر افتاده است. در مغرب زمین، نظریه حرکت قسری ابن سینا را ابتدا البتروجی اندلسی پذیرفت، و از طریق وی وارد جهان لاتینی شد و در تألیفات پتراولیوی مؤثر افتاد که در آنها تعبیر عربی میل قسری به عبارت لاتینی *inclinatio violenta* ترجمه شده است. این عبارت را جان بوریدان به صورت دیگر *impetus impressus* نامگذاری کرد و آن را حاصل ضرب جرم در سرعت، که همان مقدار حرکت فیزیک جدید است، دانست. تعبیر *Impeto* که گالیله به کار برده چیز دیگری جز همین مفهوم نیست که توسط یوحنا نحوی و ابن سینا به وجود آمد، ولی دیگر همان معنایی را که در میان نویسندگان قرون وسطی داشت دارا نبود. برای دانشمندان قرون وسطی میل یا *Impetus* فلاسفه لاتینی علت فاعلی حرکت بود، ولی گالیله آن را وسیله بیان ریاضی حرکت قرار داد، و با این طرز بیان جدید امکان پیدایش فیزیک جدیدی را با استعمال بعضی از مفاهیم اساسی فلسفه طبیعی قرون وسطایی فراهم ساخت<sup>۷۳</sup>.

اما در شاخه‌های مختلف ریاضیات، کاری که ابن سینا کرده، در مقابل کارهای خواجه نصیرالدین طوسی - که بیش از همه فلاسفه دیگر اسلامی قابل مقایسه با ابن سیناست - چندان زیاد نیست. مع ذلک، در یکی از شاخه‌های چهارگانه قدیم ریاضیات، یعنی موسیقی، کارهای ارزنده‌ای دارد؛ چه وی به موسیقی نظری و عملی هر دو دلبستگی فراوان داشته است<sup>۷۴</sup>. چند کتاب در موسیقی تألیف کرده بود که سه‌تای از آنها برجای مانده، و آنها مباحث موسیقی موجود در شفا و فجوات و دانشنامه است. دو تایی

اول به عربی و سومی به فارسی نوشته شده، و در این یکی نخستین بار اسامی فارسی مقامهای موسیقی را آورده است. در این آثار ابن سینا قدیمترین نوع هماهنگی (هارمونی) نیز «موسیقی مقداری» را وصف کرده که در آن به وسیلهٔ علاماتی زمان و ارتفاع نغمه‌ها نمایش داده می‌شود.<sup>۷۵</sup> ابن سینا در نظریه‌های موسیقی خویش به پیروی از فارابی پیش رفته است، این هردو نفر نوشته‌های خود را بر پایهٔ آن موسیقی قرار داده‌اند که در زمان خودشان رایج بوده و تنها ناقل نظریه‌های موسیقی یونانی نبوده‌اند. این که آنان گامهای فیثاغورسی را به کار می‌برده‌اند، دلیل آن نیست که تنها پیرو نظریات استادان یونانی بوده‌اند، چه گام پنج پرده‌ای، مدت‌ها پیش از آنکه ارتباطی با تمدن یونانی برقرار شده باشد، در چین وجود داشته، نیز در آسیای غربی مستقل از هر تأثیر یونانی به کار می‌رفته است. ابن سینا در آن موسیقی که در زمان وی در ایران رایج بود تحقیق می‌کرد، و نظریهٔ آن را به دست می‌داد، و این همان موسیقی است که همچون دنباله‌ای از موسیقی قدیم تا زمان حاضر در این سرزمین برقرار مانده است.<sup>۶۷</sup> هنگام شنیدن یک دستگاه موسیقی که هم اکنون در ایران اجرا می‌شود، گوش همان‌گونه اصواتی را می‌شنود که نظریه‌های موسیقی ابن سینا بر روی آنها بنا شده بوده است.

### علم النفس

علم النفس یا معرفه النفس ابن سینا اصولاً مشائی است، از آن جهت که وی می‌کوشد تا قوای نفس را بیاناتی توضیح کند که بسیار نزدیک به بیانات ارسطو و شارحان اسکندانی او و مخصوصاً اسکندر افرویدیسی و ثامبستیوس است. در فلسفهٔ مشائی

معرفة النفس به نیروی محرك یا انگیزنده در اعضای سه قلمرو جماد و نبات و حیوان بستگی دارد، و به این ترتیب در زیر عنوان فلسفه طبیعی واقع می‌شود. همان‌گونه که از واجب‌الوجود و به میانجیگری عقول و نفوس تا عناصر چهارگانه تنزلی حاصل می‌شود، يك ترقی و صعود تدریجی نیز وجود دارد، و آن قوس صعودی وجود است که در نتیجه اختلاط چهار عنصر برنستهای کاملتر حاصل می‌شود<sup>۷۷</sup>. چون عناصر به صورت ترکیبات خالص تر با یکدیگر آمیخته شوند، نفوس نباتی و حیوانی و بالاخره ناطقه، از خارج و از طریق اتصال یا نفس عالم به آنها اضافه می‌شود. در واقع هر يك از این نفوس را می‌توان همچون قوه‌ای از نفس عالم تصور کرد که در نمایش جهانی در لحظه‌ای معین که اوضاع و احوال مساعد باشد، وارد صحنه می‌شود، و آن وقتی است که عناصر چنان با یکدیگر ترکیب شده باشند که آن قوه را به جانب خود «جذب کنند».

چون موالید سه‌گانه به صورت پله‌های يك نردبان با یکدیگر ارتباط دارند، و هیچ حلقه گمشده‌ای میان آنها نیست، مولود نباتی روی مولود معدنی قرار می‌گیرد، و مولود حیوانی روی مولود نباتی. از این گذشته، عالیترین عضو مولود معدنی شباهت تامی به نازلترین عضو مولود نباتی دارد، و به همین ترتیب، عالیترین نبات شبیه نازلترین حیوان است. در نتیجه، اعضای هر مولود همه قوای مولود دیگری را که در سلسله وجود در زیر آن قرار گرفته واجد است. نبات، علاوه بر قوای نفس نباتی یا نفس نامیه که عبارت از تغذیه و نمو و تولید مثل است، «قوای» معدنی را نیز دارد. و حیوان نیز به نوبه خود، علاوه بر ملکات و قوای نفس حیوانی، قوای معدنیات و نباتات را نیز واجد است. قوای نفس حیوانی

عبارت است از قوه حرکت که خود مشتمل است از يك طرف بر قوه میل و آرزو که بهخشم و شهوت می انجامد و قوه حرکت دادن بدن، و از طرف دیگر بر قوه ادراک که عبارت از پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری است ۷۸. حواس باطنی عبارت است از حس مشترك، قوه خیال یا مصوره، قوه متخیله، قوه وهمیه، و قوه حافظه. ابن سینا، به پیروی از جالینوس، محل هر يك از این قوای پنجگانه را در یکی از قسمتهای دماغ قرار می دهد. پنج حس ظاهری عبارت است از لامسه و شامه و ذائقه و سامعه و باصره، که در حیوانات پست به حالت ناقص وجود دارد، و تنها در حیوانات عالی و انسان بحد کمال می رسد.

در انسان، قوه تازه ای از نفس کلیه یا نفس عالم وارد میدان می شود که ابن سینا آن را نفس ناطقه یا نفس انسانی می نامد. این نفس دو قوه دارد که یکی عملی است و دیگری نظری، و بر نفسهای نباتی و حیوانی افزوده می شود. قوه عملی منبع همه حرکات بدن است، و آدمی به وسیله آن زندگی عملی خود را اداره می کند. ولی آنچه مایه امتیاز آدمی است همان قوه نظری نفس ناطقه است. ابن سینا، به تبعیت از کندی و فارابی، قوه نظری نفس ناطقه یا عقل را به چهار درجه یا حالت تقسیم می کند. پایین ترین درجه آن عقل هیولانی است که قدرت و امکان موهوب برای کسب علم است و همه افراد بشر آن را دارند. پس از آن، چون آدمی اصول اساسی معرفت و اندیشه صحیح را بیاموزد، به درجه عقل بالملکه می رسد، و چون گامی پیشتر رود و قابلیت آن را پیدا کند که خود به معرفت برسد و فعالیت عقلی خویش را به راه بیندازد، به درجه عقل بالفعل می رسد. در آخر کار، آخرین مرحله ای که آدمی به آن می تواند برسد - گذشته از پیامبران که در نتیجه کمال کلی طبعشان

از حالت خاصی برخوردارند - درجهٔ عقل بالمستفاد است که در آن مرحله جهان هستی در درون آدمی حالت تحقق پیدا می‌کند و انسان نسخه‌ای از جهان معقول می‌شود. در بالای این درجات و ترازهای عقل، عقل کلی یا عقل فعال قرار گرفته است، و آن عقلی است که به میانجیگری آن هر معرفتی از طریق اشراق دریافت می‌شود، و عقل آدمی در درجهٔ متعالی خود با آن متحد می‌گردد.

با آنکه این سینا در تقسیم‌بندی عقل از نظر مشائیان پیروی کرده است، از این لحاظ که در فنا ناپذیری نفوس فردی و فساد ناپذیری و غیر مادی بودن آنها اصرار می‌ورزد، و درجهٔ نفس را هنگام اسارت در زندان حواس درجهٔ پستتری می‌داند، با آنان اختلاف دارد. وی در «فلسفهٔ باطنی»، و نیز در بعضی از منظومه‌های زیبای خود، مکرر در مکرر از اینکه منزلگاه نخستین نفس در آسمان است و لازم است که به یاد این منزلگاه رفیع باشد، سخن گفته است. در این آثار، وی دیگر فیلسوفی مشائی نیست که به قوای نفس توجهی داشته باشد، و مانند افلاطونیان و اشراقیان متأخرتر، پزشکی روحانی می‌شود که درصدد درمان کردن بیمارهای غفلت و فراموشی نفس است و می‌خواهد آن را از وضع رقتبار زمینی و خاکی نجات دهد. در هیچ‌جا این منظور ابن سینا و این طرز تصور معرفه‌النفسی وی بهتر از قصیدهٔ عینیة وی آشکار نمی‌شود، و ما ترجمهٔ چند بیتي از پایان آن را در اینجا می‌آوریم:

پس از چه سبب (نفس) از مقام شامخ و عالی خود  
 به قعر حضيض پست فرود آورده شد؟  
 اگر خدا به حکمتی آن را فرود آورد،  
 که راز آن بر خردمند فرزانه پوشیده است،

و از این هبوط‌گزیری نبود  
تا بتواند آنچه را که نمی‌شنید بشنود،  
و بر هر سر پنهانی از دو جهان آگاه شود،  
زمانه چندان راهش بزد  
که طلوع نکرده غروب کرد.  
همچون برقی بود که بر منزلگاه نخستین جست،  
و در دم چنان در پیچید که گویی هرگز ندرخشیده  
بود.<sup>۷۹</sup>

### دین و وحی

ابن سینا مسلمان متدینی بود و عمق طبیعت دینی وی، گذشته  
از اشعار و تفسیر قرآن وی، در آثار فلسفی او نیز آشکار است،  
که در هر جا کوشیده است نظریات مختلف را با طرز نگرش  
اسلامی سازگار کند، و در بسیاری از عقاید فلسفی که اظهار کرده،  
دین اسلام الهامبخش وی بوده است.<sup>۸۰</sup> از اینکه بعضی از متکلمان  
و فقهای قشری نسبت بیدینی به او می‌دادند بسیار ناراحت می‌شد.  
يك رباعی به‌وی منسوب است که برای دفاع از دینداری خود  
در مقابل چنان متعصبان خشك چنین گفته است:

کفر چو منی‌گزارف و آسان نبود،  
محکمتر از ایمان من ایمان نبود.  
در دهر چو من یکی و آن هم کافر؟!  
پس در همه دهر يك مسلمان نبود.<sup>۸۱</sup>

هروقت که برای ابن سینا در حل مسائل علمی و فلسفی  
دشواری پیش می‌آمد، به مسجدی روی می‌آورد و به نماز خواندن  
و دعا کردن می‌پرداخت، و چندین رساله در فواید نماز و انجام

فرايض روزانه و زيارت قبور اوليا و نظاير اينها نوشته است ۸۲. وی اين اعمال دينی را از آن جهت سودمند می‌دانست که به نظر کلی وی، میان مراتب گوناگون واقعیت و بالخاصه میان نفوس آدميان و خدا و نفوس فلکی، محبت و تجاوب و هلمبی موجود است که با عبادت‌های وارد در ادیان مختلف تقویت می‌شود. محبتی که سراسر جهان را فرامی‌گیرد و به اعمال عبادتی معنی می‌بخشد، نتیجه عشقی است که در رگهای عالم جریان دارد و قوه محرکه و علت وجود جهان آفرینش است. اين عشق نیز به نوبه خود از عشق به خدا سرچشمه می‌گیرد که عاليترين مرکز تعلق عشق و عاليترين سرچشمه عشق است. این سینا در «سألة فی العشق خود چنین نوشته است:

وجودی که چندان رفیع است که در تحت فرمان در نمی‌آید، از آن جهت که غایت خیر است، غایت در معشوقیت است. و غایت عاشقیت آن همان غایت معشوقیت است، مقصودم ذات مقدس متعالی حق تعالی است. چه خیر به خیر عشق می‌ورزد، و این عشق-ورزی از طریق رسیدن به آن و دریافت آن است؛ و از آنجا که خیر اول بالفعل پیوسته مدرك ذات خویش است، بنا بر این عشقش نسبت به خود کاملترین و تمامترین عشق است. و چون میان صفات الهی تمایز ذاتی در ذات او وجود ندارد، در خیر محض عشق آشکارا ذات و وجود هر دو است.

بنا بر این، در همه موجودات، یا این است که وجود آنها به سبب عشقی است که در آنهاست، و یا اینکه وجود بعینه همان عشق است. از اینجا آشکار می‌شود که هویتها (موجودات) از عشق تهی نیستند، و این همان چیزی است که غرض ما آشکار کردن آن

بود<sup>۸۳</sup>.

در فلسفه دینی ابن‌سینا، نظریه‌ی وی در نبوت جالب توجه خاص است، چون در آن کوشیده است تا یک نظریه‌ی فلسفی موافق با تعلیمات قرآن طرح بریزد که در عین حال با نظر کلی وی در باره‌ی جهان سازگار باشد<sup>۸۴</sup>. وی به این ترتیب وجدان و آگاهی انبیاء و وحی را که به پیغمبران می‌رسد، به تقسیمات چهارگانه‌ی خویش از عقل و اشراق یافتن آن از عقل فعال که همان جبرئیل و فرشته‌ی مبلغ وحی است ارتباط می‌دهد مرتبه‌ی وجدان و عقل انبیاء درجه‌ی کمال حالتی است که همه‌ی قوا و استعدادهای بشری در آن به حد کمال رسیده باشد. پیغمبر مخصوصاً واجد سه شرط اساسی است: روشنی و صفای عقل، کمال تخیل، و قدرت اینکه در ماده‌ی خارجی چنان تأثیر کند که در خلعت و اطاعت او درآید، همان‌گونه که بدنهای مردمان در تحت اراده و فرمان آنهاست. اگر همه‌ی این شرایط صورت پذیر شود، آنگاه پیغمبر به درجه‌ی آگاهی نبوت می‌رسد و دارای «عقلی قدسی» می‌شود که هر معرفتی را، ناگهانی و بیواسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری، از عقل فعال دریافت کند، و به این ترتیب بر همه چیز در گذشته و حال و آینده آگاه شود.

از این گذشته، نه تنها عقل پیغمبر به وسیله‌ی عقل دهم اشراق می‌شود بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان اشراق می‌شود که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند، در متخیله‌ی وی صورت مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می‌کند. رسالت وی نیز بهمین ترتیب دو جنبه دارد، که یکی نظری است و دیگری عملی. اولی نفس آدمی را، از طریق تعلیم اصول ایمان به وجود خدا و حقیقت وحی و نبوت و جهان دیگر، به طرف سعادت ابدی

رهنمونی می‌کند، و دومی جنبه‌های عملی دین یعنی آداب و شعایری را که مؤمن باید به‌انجام برساند تعلیم می‌دهد. به‌این ترتیب پیغمبر از حکما و اولیا تمایز پیدا می‌کند، از آن‌جهت که اولاً دریافت معرفت وی از عقل الهی کامل و تمام است و درحکما و اولیا این دریافت جزئی است، و ثانیاً اینکه پیغمبر قانون و شریعت با خود می‌آورد و زندگی مردمان و اجتماعات را اداره می‌کند، در صورتی که حکما و اولیا درصدد یافتن معرفت و کمال باطنی هستند و وظیفه آوردن شریعت ندارند. به‌همین جهت حکما و اولیا، در عین آنکه خود از اکثریت مردمان که دارای موهبت پیغمبری نیستند برتر و ارزنده‌ترند، در تحت فرمان پیغمبران قرار می‌گیرند.

### فلسفه باطنی

پیش از آنکه این بحث خلاصه درباره ابن‌سینا را به‌پایان برسانیم، باید جنبه دیگر از نبوغ چند جانبه وی را مورد ملاحظه قرار دهیم. استاد فلسفه مشائی اسلامی، در اواخر عمر خود کتابی تألیف کرد به‌نام منطق‌المشرفیین که خود مقدمه کتاب کلیتری بوده است.<sup>۸۵</sup> وی در آن کتاب نوشته‌است که تألیفات‌عشائی مشهور وی، شفا و نجات، تنها نوشته‌های سطحی هستند که برای عامه مردم نوشته شده و پس از آن می‌گوید که باید «فلسفه مشرقی» را بیان کند که آن را مخصوص برگزیدگان و خواص می‌داند، و به‌همین جهت آن را «علم خواص» نامیده‌است. بدبختانه باقی آن کتاب مفقود شده، و به‌همین جهت نمی‌توان گفت که مقصود ابن‌سینا از این مقدمه شورانگیز چه بوده‌است.

باوجود این، چون به‌مجموعه آثار ابن‌سینا نظر کنیم، در آنها

تألیفاتی می بینیم که با نوشته‌های مشائی وی تفاوت دارد، و نشانه آن است که اینها پاره‌هایی از همان «فلسفه مشرقی» او می باشد، که بنا بر آن مقدمه درصدد بیان و توضیح آن بوده است. در این دسته از نوشته‌ها، علاوه بر منطق المشرقیین، سه فصل اخیر آخرین تألیف وی، الاشارات والتنبیها، که در آن بهترین بیان از عقاید اساسی تصوف آمده، و نیز «سأله فی العشق» که در آن بعضی از اشعار و مرثی‌های آمده، بالاخره سه داستان تمثیلی حی بن یقظان و «سأله الطیر و سلامان و ابدال» قرار می گیرد<sup>۸۶</sup>. با مطالعه این آثار بعضی از جنبه‌های برجسته «فلسفه باطنی» ابن سینا آشکار می شود. بالخاصه در داستانهای تمثیلی، مشرق در معنی رمزی خود عالم نور یا صور محض است و مغرب عالم سایه (ظل) و ماده. نفس آدمی همچون اسیری در تاریکی ماده زندانی است، و باید خود را آزاد کند تا بتواند به عالم نوری که آدمی از آنجا هبوط کرده است برسد. ولی برای آنکه از تنگنا خارج شود و از تبعیدگاه «مغربی» خلاصی یابد، محتاج راهنمایی است که وی را در این جهان رهبری کند و به رستگاری نهایی برساند.

در چنین چشم اندازی جهان برای سالک و مرید حکم تجربه مستقیمی را پیدا می کند و از اینکه صورتبندی نظری باشد خارج می شود. با مرید به زبان رموز سخن می گوید و پیغامی بسیار پر معنی را به وی می رساند که جنبه حیاتی و معنایی دارد و به سعادت نهایی نفس وی مربوط می شود. به این ترتیب جهان حالت درونی پیدا می کند، و زبان مجرد و عقلانی فلاسفه مشائی به زبانی انضمامی و رمزی تغییر شکل می دهد. سالک از راهنمای خود، که بسیاری از مؤلفان متأخر شیعه، ابن راهنما را حضرت علی بن ابی طالب یا مهدی - علیهما السلام - می دانستند، می آموزد

که ساختمان نهانی جهان چگونه است، و اگر بخواهد سفر خود را به آن و ماورای آن ادامه دهد چه خطرهایی در راه است. پس از آن وی مواجهه با خطر را می‌پذیرد و سفر خود را در کوهها و دره‌های جهانی ادامه می‌دهد تا بالاخره از جهان تجلیات صوری بیرون رود، و در پایان بامرگ روبرو شود که رمز تولد درحیات روحانی دیگری است، و معلوم می‌دارد که این تعالی روحانی دیگر در جهت عکس صورت پذیر نخواهد شد. آن کس که زندان جهان را ترک کرده است بار دیگر در آن زندانی نخواهد شد.

در این نوشته‌ها که جهان با تعبیری مصور شده که غالباً جنبه عالی شاعرانه دارد، ابن سینا به‌وظیفه فرشتگان همچون راهنمایان بشری و نیروهای گرداننده جهان فراوان تکیه کرده است. فرشته‌شناسی از اصول «فلسفه مشرقی» ابن سینا است، چنانکه در فلسفه اشراقیان نیز که نظریات ایشان با این جنبه از فلسفه ابن سینا بسیار نزدیک است، فرشته‌شناسی قسمت مرکزی را تشکیل می‌دهد. آسمانها پر است از فرشتگان گوناگونی که متناظر با عقول و نفوسند. نیز، عقل آدمی در جستجوی تعالی روحی خود توسط فرشته اشراق می‌شود، بدان صورت که فرشته راهنمای خصوصی او می‌شود، و به‌صورت سن برناز و بتاتریس در کمندی الهی برای او در می‌آید. ابن سینا اصول عقاید فلسفه مشائی را منکر نمی‌شود، بلکه آنها را به‌شکلی دیگر تعبیر می‌کند، بدان‌سان که عالم عقلانی ارسطوئیان به‌صورت معبدی جهانی در می‌آید که در آن هر رمز و تمثیلی به‌طریقی واقعی و یواسطه به آدمی مربوط می‌شود و در تعالی روحانی وی و وصول او به حقیقت وظیفه‌ای انجام می‌دهد. به‌این ترتیب، ابن سینا به «فلسفه‌ای مشرقی» دست یافت که - گرچه مورد توجه مفسران غربی وی قرار نگرفت - در

جهان اسلامی اهمیت فراوان داشت و مقدمه حکمت اشراقی بود، که يك قرن و نیم پس از زمان ابن سینا به دست سهروردی تأسیس یافت.

### مکتب ابن سینا

همان گونه که در آغاز این فصل اشاره شد، ابن سینا نقش فرشته نگهبان یا ملک حافظ را در علم و ادب اسلامی داشته، و هر وقت و هر جا که پیشرفتی در یکی از شاخه های علم و فلسفه در جهان اسلامی پیدا شده اثری از وی در آن پیشرفت دیده می شود. یکی از شاگردان برجسته مستقیم او، که در سراسر زندگی با وی بوده، و زندگی نامه استاد را که خود املا کرده او نوشته، و بعضی از آثار ناتمام ابن سینا را تمام کرده، ابو عیید جوزجانی است؛ و دیگر ابوالحسن بهمنیار مؤلف اثر فلسفی مهم کتاب التحصیل<sup>۸۷</sup> و نیز کتاب الحجّة است؛ دیگر ابن زیله است که تفسیری بر حجتی بن یقظان نوشته و شفا را تلخیص کرده است؛ دیگر ابوعبداللهمصومی مؤلف کتاب فی اثبات المفارقات است که دانشمندترین شاگرد استاد بوده و از استاد خود اجازه گرفته بود که جواب سؤالاتی را که بیرونی از ابن سینا کرده بود وی بنویسد.

گذشته از این شاگردان مستقیم، ابن سینا اثر خود را بر هر يك از چهره های برجسته قرن پس از خود باقی گذاشته است: عمر خیام شاعر و ریاضیدان بینظیری که شکاکي ظاهری و صوری وی که مبتنی بر یقین عرفانی بوده و آن را علاج دینداری غلط و تعصب آمیز می دانسته. و بسیاری از خوانندگان درباره وی دچار اشتباه شده و شك وی را با نداشتن یقین و گرفتار شدن به شك در اساس و اصول که از خصوصیات افکار جدید است یکی دانسته اند -

احترام خاصی برای ابن سینا قائل بوده و حتی یکی از رساله‌های او را به فارسی ترجمه کرده است.<sup>۸۸</sup> از این گذشته، ناصر خسرو، بزرگترین فیلسوف اسماعیلی که آثار فلسفی و دینی چندی به زبان فارسی نوشته، در تحت نفوذ افکار ابن سینا بوده است.<sup>۸۹</sup> و حتی ریاضیدان و عالم علم مناظر و مریایی چون ابن هیثم (به لاتینی *Albazen*) از نوشته‌های ابن سینا استفاده کرده است.

در قرن‌های بعد ابن سینا مورد انتقاد سخت غزالی و فخرالدین رازی و نیز فیلسوفان اندلسی و مخصوصاً ابن رشد قرار گرفته است. ولی یکی از بزرگترین نوایخ جهان اسلامی، خواجه نصیرالدین طوسی، به دفاع از وی پرداخت و دوباره فلسفه ابن سینا را رواج داد و به رد کردن براهین مخالفان وی برخاست. شرحی استادانه بر اشارات نوشت و از نو تعلیمات ابن سینا را زنده کرد.<sup>۹۰</sup> پس از وی، تعلیمات ابن سینا به صورت مکتب خاص مشائی درآمد که تا امروز هم در ایران تدریس می‌شود. افضل‌الدین کاشانی، رساله‌های متعددی به زبان فارسی و با اسلوبی بسیار شیرین در شرح اصول فلسفه ابن سینا نگاشته است.<sup>۹۱</sup> شاگرد نصیرالدین، قطب‌الدین شیرازی، بزرگترین دایرة‌المعارف فارسی به نام *درة‌التاج* را تألیف کرده است که از بعضی جهات به کتاب شفا شباهت دارد. همکار نصیرالدین در رصدخانه مراغه، دیران کاتبی قزوینی، اثری از خود بر جای گذاشته است به نام *حکمة‌العین* که آن نیز بیشتر بر تعلیمات ابن سینا بنا شده است.<sup>۹۲</sup> یک قرن بعد قطب‌الدین رازی کتاب *محاکمات* خود را تألیف کرده و در آن کوشیده است که ارزش نسبی هر یک از دو شرح نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی را بر کتاب اشادات بسنجد. به این ترتیب میراث ابن سینایی از نسلی به نسل دیگر انتقال یافت تا

به‌دورهٔ سلاطین صفوی رسید، و در این قرن‌ها کتابهای چندی توسط فیلسوفانی چون صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور شیرازی و جلال‌الدین دولتی تألیف شد که در همهٔ آنها اثر اندیشهٔ ابن‌سینا دیده می‌شود. نیز در این دوره اثیرالدین ابهری اثر خود کتاب المهدایة را تألیف کرد که شرح‌های حسین میبدی و ملاصدرا بر آن یکی از دوسه متنی است که برای تحصیل فلسفهٔ مشاء در ایران و هند تا به امروز تدریس می‌شود.

با تجدید حیات عقلی و هنری که در دورهٔ صفویه صورت گرفت، فلسفهٔ ابن‌سینا نیز مورد توجه خاص چهره‌های برجسته‌ای در فلسفه واقع شد که از آن جمله‌اند: میرداماد که کوشید تا فلسفهٔ ابن‌سینا را به‌روش اشراقی تفسیر کند؛ سید احمد علوی که شرح مفصلی بر شفا نوشت؛ و ملاصدرا که فلسفهٔ ابن‌سینا را یکی از ارکان دستگاه فلسفی پر دامنهٔ خود قرار داد. سنت ادامهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا پس از اینان توسط مردان برجستهٔ دیگری زنده نگاه داشته شده است: عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد ملاصدرا، در کتابهای گوهر مراد و شواذق خود از راهی رفته است که در آن فلسفهٔ مشائی با علم کلام درهم آمیخته است. نمایندهٔ این مکتب در زمان حاضر میرزا صالح حائری مازندرانی است که حکمت بوعلی وی<sup>۹۳</sup> کاملترین تحقیق دوره‌های اخیر در مابعدالطبیعهٔ ابن‌سینا از لحاظ مشائی به‌شمار می‌رود.

در مغرب زمین نیز میراث ابن‌سینا مدت درازی دوام کرد، ولی البته تأثیر ابن‌سینا در مغرب زمین به‌اندازهٔ تأثیر ابن‌رشد مشهود نبوده است که مکرر با شوق و شور بیشتری هم در معرض حمله قرار گرفته و هم از آن دفاع شده. در قرن دوازدهم میلادی، ترجمهٔ بعضی از آثار ابن‌سینا به‌زبان لاتینی آغاز شد، که از آن

جمله است زندگینامه ابن سینا تألیف خودش و نگارش جوزجانی، قسمتهایی از منطق و طبیعیات و نیز تمام الهیات شفا. اغلب این ترجمه‌ها در مکتب طلیطله و مخصوصاً به سرپرستی دومینیکوس گوندیسا لووس صورت گرفت، ولی بعضی از آن آثار نیز توسط یوآنس هیسپالنسیس یا ابن داوود (به لاتینی *Avendeuth*) ترجمه شد که به عنوان مترجم آثار ابن سینا شهرت یافته است.<sup>۹۴</sup> در پی این ترجمه‌های ابتدایی ترجمه‌های دیگری از قسمتهایی از شفا و نجات صورت گرفت. نیز کتاب قانون در نیمه دوم قرن ششم هجری مطابق با قرن دوازدهم میلادی به دست ژرارد کرمونایی ترجمه شد، و در قرن پس از آن بلز الادیجوزة فی الطب را به لاتینی درآورد. علاقه به آثار ابن سینا و ترجمه آنها در سراسر قرون وسطی ادامه یافت و حتی به دوره رنسانس نیز رسید، و با آنکه در این دوره عکس‌العملهایی در مقابل اسلام و کوششهایی برای «پاک کردن» زبان از کلمات عربی پیدا شده بود، دانشمند ایتالیایی آندرا آلاگو چند اثر از ابن سینا و ابن رشد را از نو به لاتینی ترجمه کرد.<sup>۹۵</sup>

نظریات علمی و فلسفی ابن سینا از قرن دوازدهم میلادی به بعد در مراکز علمی اروپا تأثیر داشته و شهرهای سالرنو و مونپلیه بیشتر از پزشکی ابن سینا، و پاریس و اکسفورد بیشتر از فلسفه او تأثیر پذیرفته است. نخستین کسی که بیش از همه در تحت نفوذ ابن سینا قرار گرفته، مترجم او گوندیسا لووس بوده است. هم‌اکنون رساله‌ای لاتینی به نام *De causis Primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas* منسوب به ابن سینا و نه از او، و یک کتاب عرفانی درباره سفر نفس به جهان دیگر موجود است.<sup>۹۶</sup> که هر دو تای آنها جنبه ابن‌سینایی عمیق

دارد و به آن مکتبی متعلق است که ر. دو وو *R. De Vaux* آن را «ابن سینا ییگری لاتینی» نامیده است.<sup>۹۷</sup>

نیز تأثیر ابن سینا به وضوح در نوشته‌های ویلیام اوورنی و راجر بیکن مشهود است که او را بر این رشد ترجیح می‌داده‌اند؛ و همچنین است تأثیر او در آلبرتوس ماگنوس و در سن‌توما که برهان سوم وی برای اثبات خدا اصولاً از ابن سیناست، و نیز در پتر اسپانیایی که بعدها به نام جان بیستویکم به مقام پاپی رسید. آثار فلسفی و مخصوصاً علمی ابن سینا در پیدایش نظریه‌های مردانی چون رابرت گروستست مؤثر افتاد، و در قرن چهاردهم میلادی «نقطهٔ عزیمت علم الهی» و دنس سکوتوس شده که با دستگاه علم کلام سن‌توما از در معارضه درآمد. در پزشکی نیز سایهٔ ابن سینا بر همه جا گسترده بود، و پاراکلسوس که در قرن شانزدهم میلادی مکتب فکری خویش را برقرار کرد، و درصدد آن برآمد که پزشکی میراثی و سنتی و اساطین آن را براندازد، به‌عنوان نموداری از این طرز فکر آثار ابن سینا و جالینوس را در کنار یکدیگر به‌دست آتش سپرد. روی هم رفته، ابن سینا تقریباً در همهٔ محافل فکری قرون وسطایی مؤثر بود، و با آنکه هیچ مکتب معروفی به‌صورت کامل و یکپارچه از او پیروی نمی‌کرده، تقریباً در همهٔ مکتبها از لحاظ علمی یا فلسفی سهمی داشته است.<sup>۹۸</sup>

علیرغم آنکه وجود يك «مکتب ابن سینایی» اصیل در معرض شك قرار گرفته است، پژوهشهای اتین ژیلسون آشکارا ثابت کرده است که يك «مکتب اگوستینی ابن سینایی شده» وجود داشته است که شاید نمایندهٔ برجستهٔ آن‌گیوم اوورنی بوده باشد. در قرن دوازدهم میلادی مجموعهٔ آثار ابن سینا يك جهان‌شناسی الهی در دسترس جهان مغرب زمین قرار داده، و حتی سبب شده بود که

فرشته‌شناسی دیونی سیوسی که مدتها شناخته‌گریان بود، بتواند در پرتو يك جهان‌شناسی جدید تفسیر و تعبیر شود. ولی «اوگوستینی شدن» تدریجی عقاید ابن‌سینا به از بین رفتن آن جهان‌شناسی و علم تکوین جهان انجامید که شیخ‌الرئیس سبب پیدایش آن شده بود و همان است که شاید بتوان گفت با دوامترین جنبهٔ تعلیمات وی را در مشرق زمین تشکیل می‌دهد. «اوگوستینیان ابن‌سینایی شده» در صدد آن برآمدند که فرشتهٔ اشراقی ابن‌سینا را با خود خدا یکی بدانند و به تدریج ضرورت وجود فرشته را در جهان برانداختند. خرده‌گیرهای گیوم اوورنی و دیگران از چنین نظرها بیش از همه برضد فرشته‌شناسی و نقش آن در جهان‌شناسی و مسألهٔ ادراك و معرفت بوده است.<sup>۹۹</sup> با انقراض فرشته‌شناسی، جهان از موجودات روحانی نگاه‌دارندهٔ آن «خالی شد» و رنگ مادی و دنیوی پیدا کرد، و به این ترتیب زمینه برای انقلاب کوپر نیکی فراهم آمد<sup>۱۰۰</sup>، و در نتیجهٔ آن جهان رفته رفته خصوصیت روحانی خود را از دست داد و بالاخره در قرن هفدهم میلادی نه تنها جهان‌شناسی به معنی قدیمی و متداول بلکه واقعیت خودفلك نیز از میان رفت<sup>۱۰۱</sup>.

تضاد طرز پذیرش انتقادآمیز از ابن‌سینا در مغرب زمین با طرز پذیرش از وی در مشرق زمین، هم جالب توجه و هم حایز اهمیت است. در مغرب زمین آنچه از وی به سختی مورد انتقاد قرار گرفته، فرشته‌شناسی و جهان‌شناسی و اعتقاد به ادراك و معرفت مبتنی بر اشراق و عرفان او بوده، و به جنبهٔ صرفاً استدلالی فلسفه و آثار علمی و پزشکی او ارزش نهاده و آنها را پذیرفته‌اند. در مشرق زمین، مکتب کوچکی همهٔ فلسفهٔ او را تا زمان حاضر زنده نگاه داشته، و نظریه‌های پزشکی وی هنوز در بسیاری از جاها

مورد عمل قرار می‌گیرد. ولی آنچه از فلسفه ابن سینا بیشتر در مشرق زمین مورد توجه قرار گرفته و اهمیت فراوان داشته است، جنبه «رمزی و باطنی» یا «فلسفه مشرقی» او بوده است. جهان‌شناسی متکی بر فرشته‌شناسی او است که توسط سهروردی کامل شد و از قالب صرفاً استدلالی و منطقی که در ابتدا در آن ریخته شده بود بیرون آمد، و جزء مکملی از بعضی از مکتب‌های تصوف شد. مانند گوهرگران‌هایی که در نور بدرخشید. جهان‌شناسی زیبای ابن سینا در پرتو عرفان اسلامی بدرخشید و نوری پراکند که در سراسر جهان اسلامی در هرجا که عقاید عرفانی و اشراقی نفوذ کرده بود وارد شد. و نظریه ادراک و معرفت از طریق اشراق شدن عقل بشری به میان‌جیگری فرشته، در قرن‌های بعد به صورت تأیید حقیقت عرفان که همیشه در اسلام عالیترین شکل معرفت بوده است تعبیر شد.<sup>۱۰۲</sup>

بنا بر این مطالعه در ابن سینا و تأثیر وی تنها جنبه تاریخی ندارد. نه تنها با وارد شدن وی در جرگه قهرمانان فرهنگی<sup>۱۰۳</sup> و داستان‌های توده‌ای به‌عالیترین درجه افتخار رسیده و به‌عنوان بزرگترین فیلسوف‌دانشمند اسلام در قرن‌های متوالی مورد تکریم و احترام بوده، بلکه امروز هم به‌صورت طیب و حکیمی کهن زنده است، حکیمی که معمولاً بیماری‌های جسمی را درمان می‌کند، در عین حال شخصی است که هر کس می‌تواند با یقین کامل خود را تسلیم وی کند و از لحاظ روحی و جسمی هردو به‌طریق درمانی که او تجویز می‌کند اطمینان داشته باشد. در جهان اسلام هرجا که هنوز طب قدیمی وجود دارد و به آن عمل می‌شود، صورتی از ابن سینا از دور دیده می‌شود، و هرجا که علم و هنر اسلامی مورد بحث باشد و تکامل پیدا کند، وی مانند فرشته نگاهبانی بر

آن سایه افکنده است. از این گذشته، جهانشناسی ابن سینای منقح شده و توضیح شده به وسیله سهروردی و اشراقیان و نیز به وسیله ابن عربی و صوفیان است که توسط همین گروه کاملاً در قالب وحی اسلامی ریخته و با روح قرآن آمیخته شده، و حدود جهانی را که بسیاری از متفکران مسلمان در قرنهای متوالی در آن زیسته‌اند روشن می‌کند، و هنوز هم برفاق زندگی عقلی در اسلام پرتو-افشانی دارد.

## سهروردی و اشراقیان

### زمینه پیش از سهروردی

فلسفه مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید، و پس از آن به وسیله بعضی از شاگردان قابل او همچون بهمنیار و ابوالعباس لوکری انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی فقیهان و نیز متصوفان که مخالف با تمایل به روش صرفاً استدلالی فلسفه ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم دشمن تازه‌ای به صف مخالفان پیوست و در واقع سرسختترین دشمن فلسفه مشائی شد. این حریف تازه، علم کلام اشعری بود که طرح نخستین آن را ابوالحسن اشعری ریخته و بعد از آن، توسط کسانی چون ابو بکر باقلانی در قرنهای چهارم و پنجم توضیح شده و به تدریج مورد تأیید محافل مذهب تسنن قرار گرفته بود<sup>۱</sup>.

در قرن چهارم قدرت خلفای عباسی محدود بود، و امیران محلی که بسیاری از ایشان مذهب تشیع داشته و نسبت به علوم معقول، در مقابل علوم منقول که به اخبار و احادیث مربوط می‌شود، نظر

مساعده تری داشتند، بر بسیاری از سرزمینهای اسلامی فرمان می‌راندند.<sup>۲</sup> بنا بر این، علوم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوفان شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دوره زرین» این علوم دانست. ولی به تدریج وضع سیاسی دگرگون شد: در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از هواخواهان خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ سیاسی در تحت تسلط سلاطین سلجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد.<sup>۳</sup>

در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشاعره آغاز شد، و مراکزی برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد. غزالی فقیه و متکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید، و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفا یافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف رو کرده و یقین و رستگاری را در آن یافته - بود.<sup>۴</sup> در نتیجه، با همه موهبت‌های لازم معرفت و فصاحت و تجربه‌ای که داشت، بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مشائیان را در کتاب خود، مَقاصدُ الفلاسفة، که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرده، و سپس در کتاب بسیار معروف خود، تَهافتُ الفلاسفة به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات وحی اسلامی مخالف بود پرداخت.<sup>۵</sup>

باید دانست که حمله غزالی به فلسفه صرفاً استدلالی بیشتر از جنبه تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبه اشعری بودن

و گرایشهای کلامی او، گرچه در تألیفاتش، مثلاً در *الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ*، با آنکه نظرهای متکلمان را موافقت از نظرهای فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به نظری آنها تصوف است که وسیله رسیدن به یقین و سعادت را در اختیار آدمی قرار می‌دهد<sup>۷</sup>. در واقع اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از آن جهت نیست که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر قریبان و متکلمان قابل قبول و شایسته احترام قرار داد، و بالاخره چنان شد که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت. و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیة و ابن جوزی، گاه به گاه پیدا شده و به تصوف حمله کرده‌اند، بانگ مخالفتشان در فضاگم شده، و نتوانسته‌اند از احترام جامعه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند. تألیفات غزالی در واقع از جهتی نماینده جنبه باطنی اسلامی است که برای آنکه بتواند حیات درونی خود را در چار-چوبه عالم ظاهر محفوظ نگاه دارد تجلی ظاهری پیدا کرده است.

باروی کار آمدن غزالی، انحطاط فلسفه مشائی در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و به اندلس سفر کرد، و در آنجا دسته‌ای از فیلسوفان نامدار - ابن باجه، ابن طفیل، و ابن رشد - مدت يك قرن به رشد و توسعه آن پرداختند؛ و ابن رشد، قهرمان بزرگ فلسفه ارسطویی خالص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم ستاگیرایی در قرون وسطی، کوشید تا ضربه غزالی را بر این فلسفه در کتاب *تَهافت* با ضربه دیگر در کتاب *تَهافتُ التَهافت* خود قصاص کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرا می‌دادند. مکتبی به نام «مکتب ابن-

رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات وی و مستقر ساختن آن در جهان مسیحی بود. به این ترتیب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون يك دستگاه فلسفی كاملاً مبتنی بر فلسفه استدلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن سینا و نیز آثار اندلسیان، و بالخاصه ابن رشد، به شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

در واقع جدا شدن راههای میان دو تمدن خواهر خوانده مسیحیت و اسلام پس از قرن هفتم را می توان تا حد زیادی از راه نقشی که فلسفه صرفاً استدلالی در هر يك از این دو تمدن داشته است توضیح داد. در مشرق زمین، در نتیجه حمله های غزالی و دیگران، همچون فخرالدین رازی<sup>۸</sup>، قدرت مذهب صرفاً استدلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقاید اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن عربی آماده ساخت. ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگوستینی قدیم مبتنی بر اشراق نداشت، و بالاخره عکس العمل آن پیدا شدن يك شکل مکتب صرفاً استدلالی و طبیعی غیر دینی بود که در دوره رنسانس خود دژ مکتب مدرسی قرون وسطایی را ویران کرد.

### زندگی و آثار سهروردی

حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی، مخصوصاً در ایران، جانشین فلسفه مشائی در معرض حمله شدید غزالی قرار گرفته شد، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی بود که گاهی او را به لقب «مقتول» می خوانند، ولی بیشتر و بالخاصه در نزد کسانی

که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته اند، به عنوان «شیخ اشراق» شهرت دارد. این افتخار نصیب وی نشد که آثارش در دوره قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود، و تا ازمه جدید در مغرب زمین تقریباً ناشناخته مانده بود و در این اواخر معدودی از محققان که هانری کربن یکی از ایشان است، به یک رشته مطالعات مهم درباره وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند.<sup>۱۰</sup> هنوز هم تقریباً در خارج ایران ناشناخته مانده است، و این مطلب از آنجا معلوم می شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفه اسلامی، این رشد، یا با تحقیق بیشتری ابن خلدون را نقطه نهایی تاریخ عقلی اسلام می شمارند، و بکلی از مکتب اشراق اشراقیانی که پس از سهروردی آمده اند سخنی نمی گویند. از این گذشته، غالب دانشمندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می کنند، و دلیل آن این است که اعتماد ایشان بیشتر به کتابهای شرقشناسان جدید در تاریخ فلسفه اسلامی است، و از اهمیت مکتب اشراق بیخبر مانده اند، و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراق نخست در ایران پیدا شده و در همین سرزمین بوده که تا زمان حاضر بر قرار مانده است.<sup>۱۱</sup>

واکش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت. در جهان تسنن، پس از برافتادن مکتب مشائی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق را تدریس می کردند؛ علاوه بر این، عقاید عرفانی نیرو گرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد. در محافل تشیع وضع کاملاً شکل دیگری داشت.<sup>۱۲</sup> مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفه ابن سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی این عربی درهم آمیخت، و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد، و در واقع صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد.

به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهایی را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثر افتاده مثل هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرد مورد مطالعه قرار دهد، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفه اسلامی به معنی واقعی آن با ابن سینا پایان پذیرفت، بلکه پس از مرگ وی، که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد، از نو به راه افتاد.

سهروردی در تاریخ ۵۴۹ در دهکده سهرورد زنجان به دنیا آمد، که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته اند<sup>۱۳</sup>. تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان رسانید، و این مراغه همان شهری است که چندسال بعد هلاکوی مغول در آن به اشاره خواجه نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد. سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی در ایران بود، و تحصیلات صوری خود را در نزد ظهیرالدین قاری به نهایت رسانید. مایه شگفتی است که یکی از همدرسان وی، فخرالدین رازی، از بزرگترین مخالفان فلسفه بود، و چون چند سالی پس از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب *قلوبحات* وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد دوست قدیم مدرسه خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بود اشک از دیده فرو ریخت.

سهروردی، پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت، و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد، و بسیار مجذوب آنان شد. در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد، و دوره‌های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل

گذرانند. سفرهای وی رفته رفته گسترده تر شد، و به آناتولی و شامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت، و در آنجا باملك ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی معروف ملاقات کرد. ملك ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود.

سهروردی که عشق شدید نسبت به مناظر آن دیار داشت، شادمانه پیشنهاد ملك ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. ولی سخن گفتن بی پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هر گونه از مستمعان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می شد که با هر کس از در محاجه درآید بروی پیروز شود، و استادی وی در فلسفه و تصوف هر دو، از عواملی بود که دشمنان فراوانی، بالخاصه از میان علمای قشری برای سهروردی فراهم آورد. عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی بر خلاف اصول دین می گوید، از ملك ظاهر خواستند که او را به قتل برساند، و چون وی از اجابت خواسته ایشان خودداری کرد، آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح الدین دادخواهی کردند. صلاح الدین تازه سوره را از دست صلیبان بیرون آورده بود، و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت، به همین جهت ناچار به درخواست ایشان تسلیم شد. به این ترتیب ملك ظاهر تحت فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت، گو اینکه علت مستقیم وفات وی معلوم نیست. به این ترتیب شیخ اشراق در جوانی، ۳۸ سالگی، به همان سرنوشتی دچار شد که سلف صوفی مشهور وی، حلاج، که وی در جوانی

مجنذوب او شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خود آورده است، به آن دچار شده بود.

سهروردی، با وجود کمی عمر، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما رسیده است. نوشته‌های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است، و آنچه به فارسی است از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می‌رود که بعدها سرمشق نثر نویسی داستانی و فلسفی شده است. آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد<sup>۱۴</sup>:

۱. چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری، همه به زبان عربی، که در آنها ابتدا از فلسفه مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود، و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: *قلوبیات*، *مقاومات*، *مطارحات* - که هر سه از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می‌شود - و *بالاخره شاهکار سهروردی حکمة الاشراق* که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲. رساله‌های کوتاه‌تری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح شده است. از این جمله است: *هیاکل النود*، *الالواح العمدیة* (اهداء شده به عمادالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، *پرتقنامه*، *فی اعتقاد الحکماء، اللمحات*، *یزدان‌شناخت*، و *بستان القلوب*. این دو کتاب اخیر را به عین القضاة همدانی<sup>۱۵</sup> و سید شریف جرجانی نیز نسبت داده‌اند، ولی احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد.

۳. حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستان‌هایی که در آنها

از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد. از این جمله است: عقل سرخ، آواز پرجبرئیل، الفُرْبَةُ الْغَرِيبَةُ، لغت مودان، (سألة فی حَالَةِ الطُّفُولِيَّةِ، دوزی با جماعت صوفیان، (سألة فی المعراج، و صغیر سیمرخ. ۴. تحریرها و ترجمه‌ها و شرحها و تفسیرهایی که بر

کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم و حدیث نوشته، مانند: ترجمه فارسی (سألة الطَّيْرِ ابْنِ سِينَا، شرحی بر اشارات او، تألیف (سألة فی حَقِيقَةِ الْعَشْقِ که مبتنی بر (سألة فی الْعَشْقِ ابْنِ سِينَاست، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث<sup>۱۶</sup>.

۵. دعاها و مناجاتنامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را الْوَادِئَاتُ وَ التَّقْدِيسَاتُ نامیده است.

همین مجموعه آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن گذشته بر آن نوشته شده، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می‌سازد. گنجینه‌ای از حکمت است که در آن رموزی از میراث‌های متعدد زردشتی و فیثاغورسی و افلاطونی و هرمسی به رموز و تمثیلات اسلامی افزوده شده، چه سهروردی از منابع مختلف کسب فیض می‌کرده است. هیچ در این باره تردید نمی‌کرد که هر چه را ملایم و متناسب با نظر کلی خویش بیابد، از هر جا که باشد بپذیرد و در نظر خویش وارد کند. ولی جهان وی نیز مانند جهان ابن عربی جهانی اسلامی است که بر افق آن بعضی از تمثیلات و رموز پیش از اسلام دیده می‌شود، همان‌گونه که کلیسای جهانی که دانتی تشریح کرده است نیز کلیسای مسیحی است که تزینیات اسلامی و اسکندرانی بر آن قابل مشاهده است.

## منابع حکمت اشراق

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است که *مشکوٰۃ الأنوار* وی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر ادبای میان‌نور و امام، بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و بالخاصه فلسفه ابن سیناست<sup>۱۷</sup>، که سهروردی به‌ضراً آن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام، از مکتبهای فیثا-غورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابین حران محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کسب آسمانی خود تصور می‌کردند<sup>۱۸</sup>، کمال استفاده را کرده است.

در ماورای این منابع یونانی و «مدیترانه‌ای»، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می‌دانست که به وحی به‌ادیس نی یا اخوخ (به‌عبری انوخ) پیغمبر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند. در توجه به‌منه‌ب زردشتی، سهروردی بیشتر به‌جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که ثنوی و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زردشتیان پیروی کند. بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می‌دانست که اعتقادی

باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان سنتی نهایی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است:

در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می نامیدند شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجریبات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة الاشراق، زنده کرده ایم<sup>۱۹</sup>.

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهرم برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می داند که آنچه را که *الْحِكْمَةُ اللَّذْنِيَّةُ وَالْحِكْمَةُ الْعَتَمِيَّةُ* نامیده از نوح حالت وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورتهای مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیده وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است<sup>۲۰</sup>.

تصوری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبه اساسی حکمت اشراق را نشان می دهد. بنا بر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادریس پیغمبر یا هرمس رسیده، و ادریس را در سراسر

قرون وسطی در شرق و در بعضی از مکتبهای غرب مؤسس فلسفه و علوم می‌شمرند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطه خود را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی‌دانست بلکه نخستین صوفیان می‌دانست. در یکی از نوشته‌های خود از رؤیایی حکایت می‌کند که در آن با مؤلف کتاب اثولوجیای (اسطو- کوی آن‌دا از اسطومی دانست و در واقع از فلوطین است - رو به رو شده و از او پرسیده است که آیا مشائثانی چون فارابی و ابن سینا را می‌توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست یا نه. اسطو در جواب وی گفته است که «یک در هزار هم چنین نیست. بلکه حکمای واقعی بسطامی و تستری صوفی بوده‌اند»<sup>۲۱</sup>.

نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی - که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داستانی ایران بوده‌اند - می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

### هرمس

#### آسائدمون (شیث)

---

شاهکاهانان ایرانی	اسقلیبوس
کیومرث	فیثاغورس
فریدون	ابن‌اذ قلس
کیخسرو	افلاطون (و نو افلاطونیان)
ابویزید بسطامی	ذوالنون مصری
منصور حلاج	ابوسهل تستری

## ابوالحسن خرقانی

## سهروردی

چنانکه مشاهده می‌شود، شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می‌دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه بهم رسیده و یکی شده است. اندیشه وی آن بود که حکمت زردشت و افلاطون را با یکدیگر ترکیب کند، همان‌گونه که گمیستوس پلثون، سه قرن بعد، به‌چنین کوششی در تمدن مجاور روم شرقی برخاست، گویانکه تأثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است.

## معنی اشراق

موردخان و فیلسوفان اسلامی درباره معنی این شکل از معرفت که سهروردی از ترکیب کردن دو میراث حکمتی فراهم آورد و به آن نام اشراق داد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. جرجانی در کتاب معروف خود، تعریفات، اشراقیان را «حکمای شاگرد و پیرو افلاطون» خوانده است، در صورتی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح بر *فصوص الحکم* ابن عربی، ایشان را پیروان شیث می‌داند که بنا بر منابع اسلامی بنیانگذار سازمانهای صنفی پیشه‌وران بوده و طرق فتوات و اصناف که ارتباط نزدیک با مکتب هرمسی داشته از او آغاز کرده است. ولی ابن وحشیه، که تا آنجا که معلوم شده نخستین کسی در جهان اسلامی است که اصطلاح اشراق را به کار برده، اشراقیان را طبقه‌ای از کاهنان مصری می‌داند که فرزندان خواهر هرمس بوده‌اند<sup>۲۲</sup>.

از این تعریفها چنین برمی آید که همه آنان حکمت اشراقی را مربوط به دوره پیش از ارسطو می دانسته اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود ذهنی هنوز عالیترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است. سهوردی خود نیز تعریف مشابهی برای حکمت اشراقی دارد که چنین است:

گرچه پیش از تألیف این کتاب رساله های مختصری در فلسفه ارسطو تألیف کرده ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. همه مواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته اند. از آنجا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه ازینش درونی و تأمل و مشاهده نتیجه شده، شك و وسوسه شکاکان نمی تواند آنها را باطل کند. هر کس که سالك راه حقیقت است، در این راه یار و مددگار من است. روش کار استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود، و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشتند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می رفته اند. از آنجا که حکیمان گذشته به علت نادانی توده مردم گفته های خود را به صورت رمزی بیان می کردند، ردهایی که بر ایشان نوشته شده همه به صورت ظاهر گفته های ایشان مربوط می شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت اشراقی، که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرشاد شور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.<sup>۲۳</sup>

### طبقات دانایان

از کلمات سهروردی که ذکر شد معلوم می‌شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود هردو تکیه دارد، که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفای نفس. سهروردی، بنا بر آنکه یکی از این دو ملکه یا هردو تای آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می‌کند<sup>۲۴</sup>:

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده‌اند.

۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بیگانه‌اند. سهروردی، فارابی و ابن سینا را از این دسته می‌شمارد.

۳. آنان که اصلاً به صورتهای استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند حلاج و بسطامی و تستری به تصفیه نفس پرداخته‌اند، و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده‌اند.

۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته‌اند. وی افراد این گروه را حکیم متأله می‌خواند، و فیثاغورس و افلاطون و، در جهان اسلامی، شخص خودش را از آنان می‌شمارد<sup>۲۵</sup>.

بالای این چهار گروه، سلسله آسمانی یا موجودات روحانی عالم غیب قرار می‌گیرد که سردهسته ایشان قطب یا امام است، که هر یک از افراد سلسله مراتب روحانی به عنوان نماینده‌ای از طرف او عمل می‌کند. این موجودات روحانی به نوبه خود اسبابی هستند که به وسیله آنها نفوس بشری اشراق می‌شوند و در آخر کار

با قطب اتحاد پیدا می کنند.

### تمثیل و رمز جغرافیایی

پیش از آنکه به تحلیل عناصر گوناگون حکمت اشراقی پردازیم که از ازدواج عقل و شهود حاصل آمده است، باید در باره خود اصطلاح اشراق و تمثیل و رمز جغرافیایی وابسته به آن چند کلمه بگوییم. همانگونه که در فصل اول دیدیم، این اصطلاح در زبان عربی هم به کلمه مشرق ارتباط دارد و هم به کلمه نور و نورانی شدن، و سهوردی بر پایه همین معنی مضاعف کلمه اشراق و رمز و تمثیل مندرج در آن است که تشریح توصیفی جهان خویش را بنا نهاده است و این همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از وی به آن برخاسته بود. جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشراقی بر آن بنا شده، و بعد اقی و عرضی میان شرق و غرب را به بعدی عمودی و طولی تبدیل می کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنا بر این در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است؛ غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است؛ و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجا است که نور یا ظلمت بهم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی و اقی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می شود که در آن غلبه با ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنا بر این از چشم مردم فناپذیر مستور است. بنا بر این مرز میان «مشرق» و «مغرب»، مانند فلسفه ارسطویی، فلك قمر نخواهد بود، بلکه فلك ثوابت یا محرك اول است.

افلاکی که مورد مطالعه منجمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنا بر آن نزدیکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود دارد و در نتیجه کمالی که تنها به جواهر ملکوتی خالص متعلق است دیده نمی‌شود. علاوه بر این، در حکمت اشراق تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلک قلمرو آسمانها، به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت، وجود ندارد.

بنا بر این، زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می‌گویند، باید بر این زمینه از جغرافیای جهان فهم کنیم و در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستانهای تمثیلی وی، مخصوصاً داستان غربت-غریبه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده، صورت می‌گیرد. در آن کتاب این هبوط و سقوط را به صورت افتادن بشر به چاهی در شهر قیروان تعبیر کرده است، و چنانکه می‌دانیم این شهر در اقصا نقطه مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که از آنجا به راه افتاده آرزومند است که بار دیگر به آن بازگردد، یمن است که از لحاظ لغوی به معنی جایی است که «در طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون جوهری ملکوتی و فرشته‌ای در آن منزل داشته است.<sup>۲۶</sup>

### حکمت اشراق و مبانی اساسی آن

برای آنکه اصول عقاید مکتب اشراقی فهمیده شود، بهترین منبعی که باید به آن رجوع شود خود کتاب حکمة الاشراق است که محتویات آن را به اجمال در اینجا در معرض تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. این کتاب، که از جنبه ادبی یکی از برجسته‌ترین

کتابهای نوع خود است، به سال ۵۳۲ در ظرف چند ماه تألیف شده و چنانکه خود سهروردی گفته است، الهامبخش آن روح القدس بوده و در زمانی نوشته شده که قرآن هفت سیاره در برج میزان صورت گرفته بوده است. سبک نگارش آن نشان می‌دهد که به سرعت و با کمال شوق خاطر نوشته شده، و مهارت ادبی مؤلفی را آشکار می‌سازد که زیبایی و روشنی روش نویسندگی وی در آثار عربی و فارسی او یکسان جلوه گر شده است.

سهروردی در حکمة الاشراف خود از قاعده کلی تقسیم کتاب به چهار قسمت منطق و ریاضیات و طبیعیات و الهیات که بنا بر رسم در کتابهای فلسفه از آن پیروی می‌شده (گوا اینکه گاهی قسمت ریاضیات را حذف می‌کرده‌اند)، و کتابهای شفا و نجات ابن سینا و نیز سه کتاب تعلیمی تر دیگر خود سهروردی نیز به آن صورت نوشته شده بود، پیروی نکرده است. این کتاب اساسی حکمت اشراق مشتمل است بر یک مقلمه و دو بخش. بحث در آن از منطق آغاز می‌شود و به اتحاد با حق و مقام و جد و سرور ختم می‌شود.

### انتقاد از فلسفه مشائی

سهروردی در مقدمه کتاب خود از این سخن می‌گوید که چگونگی آن را تألیف کرده و از چه نوع کتابهاست و برای چه منظوری نوشته شده. پس از آنکه وضع کلی کتاب را به این صورت تعریف کرد، بخش اول را به منطق اختصاص می‌دهد و آن را به همان شکل که ارسطو و فورفوروس صورتبندی کرده‌اند می‌آورد، ولی این ترتیب را به تمامی نمی‌پذیرد. قسمت دوم بخش اول کتاب مشتمل است بر یک تحلیل کلی از بعضی از جنبه‌های فلسفه ارسطویی

و از جمله منطق. در اینجا به تعریف ارسطویی انتقاد می‌کند و آن را لقبازی می‌خواند، و عدد اعراض را از نه به چهار تقلیل می‌دهد: نسبت، کیف، کم، و حرکت.

انتقاد کلی وی نسبت به ارسطو و مشائیان و حمله کردن به بعضی از مبانی اساسی فلسفه برای آن است که زمینه را برای صورتبندی کردن عقاید اشرافی خویش آماده سازد. مثلاً، نظر ابن-سینا و دیگر ارسطوئیان را که در هر شیء موجود وجود اصیل است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیدا کردن به وجود محتاج است، قبول ندارد. در نظر سهروردی، لااقل مطابق معنای متعارفی کلمات خود او، تنها ماهیت شیء است که واقعیت دارد و اصیل است، و وجود نقش فرعی یک عرض را دارد که به ماهیت اضافه می‌شود. این طرز تصور که اصالت ماهیت نام دارد، با آنکه بعدها مورد قبول میرداماد واقع شد، به سختی در معرض انتقاد ملاصدرا قرار گرفت که همه حکمت اشراف را بر پایه اصالت وجود تفسیر کرد، و الهیات اصالت وجودی را جانشین الهیات اصالت ماهیتی سهروردی ساخت.<sup>۲۷</sup>

انتقاد دیگر سهروردی بر ارسطو این است که عالم مثل افلاطونی استاد خود را انکار کرد و به این ترتیب اشیاء را از واجد بودن واقعیتی در درجه عالیه تری از وجود محروم ساخته است. نیز تعریف ارسطو را از امکان رد کرده و مفهومی برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیکتر است.

سهروردی، بارد کردن یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه طبیعی مشائی است شکل آن را به صورت دیگری در آورده است. در نظر سهروردی و باقی اشرافیان، جهان عبارت است از درجاتی از نور

و ظلمت که در واقع فقدان نور است. و اجسام، تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود. «صورت» افلاطونی را سهروردی همان فرشته‌ای می‌داند که «رقیب» است و هرچیز را حفظ می‌کند، و نوری است که در هر جسمی مندرج است و به نیروی آن، جسم قابلیت وجود پیدا می‌کند.

شیخ اشراق همچنین به معارضه با برهان فنا ناپذیری نفس در نزد مشائیان پرداخت، آن را سست دانست، و به مسئله مطالعه نفس از نقطه نظر دیگری می‌نگریست. فلاسفه پیرو ارسطو بیشتر در بند آنند که قوای مختلف نفس را تعریف کنند، ولی سهروردی اصولاً توجه به آن داشت که مبدأ ملکوتی نفس را اثبات کند، و اینکه در حالت کنونی خود گرفتار و بدبخت است، و می‌خواست راهی پیدا کند که نفس بتواند از آن راه از زندان زمینی یا از «تبعیدگاه غربی» خود بگریزد و بار دیگر به منزلگاه اصلی خود بازگردد، چه تنها در آنجا است که سعادت و آرامش را باز خواهد یافت.

در آخر کار باید از انتقادی که سهروردی از دو نظریه راجع به رؤیت رایج در قرون وسطی کرده است سخن گفته شود. پیروان ارسطو عموماً بر این نظریه بودند که در رؤیت، نوری که از جسم می‌تابد به مردمک چشم می‌خورد، و از آنجا به حس مشترك منتقل می‌شود و بالاخره به نفس می‌رسد که به این ترتیب شیء را می‌بیند. ولی ریاضیدانان نظر مخالفی داشتند، و چنین می‌گفتند که در عمل رؤیت مخروط نوری از چشم صادر می‌شود که رأس آن در چشم است و قاعده آن بر شیئی که باید رؤیت شود. سهروردی بسا رد کردن این هر دو نظریه عمل فیزیکی رؤیت را به اشراق، که همه

انواع معرفت از آن بهره‌مند می‌شوند، ارتباط داده است. هر کس تنها شیئی را می‌تواند ببیند که روشن است. در چنین حالتی نفس شخص ناظر، آن شیء را احاطه می‌کند و با نور آن روشن می‌شود. همین عمل روشن شدن و اشراق است که به نام «رؤیت» نامیده می‌شود، بدان سان که حتی رؤیت فیزیکی هم در رنگ اشراقی معرفت شریک است.

پس از خرده‌گیری بر این نظریات و نظریات دیگری از فلسفه مشائی، سهروردی به بخش دوم کتاب می‌پردازد، و در آن از اصول خود حکمت اشراق بحث می‌کند. وی این بخش را به چند فصل تقسیم کرده و در آن فصلها از معنی نور و درجات گوناگون آن و مباحث وجود مبتنی بر تمثیلات نوری سلسله مراتب فرشتگان یا فرشته‌شناسی، فیزیک و علم النفس، و بالاخره مسائل مربوط به آخرت و اتحاد روحانی سخن گفته است.

### نورالانوار و مباحث وجود

بنا بر نظر سهروردی، واقعتهای مختلف چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. واقعیت نیازمند به تعریف نیست، چه قاعده آن است که پیوسته امر تاریک را با امر روشنی تعریف کنند، پیدا است که هیچ چیز از نور آشکارتر و روشنتر نیست، بنا بر این آن را با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تعریف کرد. حقیقت این است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می‌شود و بایستی به وسیله آن تعریف شود. نور محض، که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، کورکننده است. نور اعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات

مختلف نور و ظلمت نیست. کلمات خود سهروردی در این باره چنین است:

ذات نخستین نور مطلق، یعنی خدا، پیوسته سوراftشانی (اشراق) می کند، و از همین راه متجلی می شود. و همه چیزها را به وجود می آورد، و با اشعه خود به آنها حیات می بخشد. هرچیز در این جهان منشعب از نور ذات او است، و هر زیبایی و هر کمال موهبتی از رحمت او است، و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.<sup>۲۸</sup>

بنا بر این، مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آنهاست. سهروردی به چند راه اشاره می کند که بنا بر آنها قلمروهای مختلف جهان از یکدیگر تمایز پیدا می کنند. مثلاً ممکن است کسی به همه چیزها از این لحاظ نگاه کند که نور است یا ظلمت. و اگر نور باشد، آیا این نورانیت از خود آنهاست که در این صورت نور مجرد نام دارد، یا نورانی شدن آنها از منبع دیگری است که در این صورت نور عرضی نامیده می شود. به همین ترتیب ظلمت نیز یا وابسته به خود گوهر است که در این صورت غسق نامیده می شود، یا از چیزی دیگر است که هیئت نام دارد.

سهروردی همچنین تقسیم دیگری از موجودات می کند که به درجه ادراک و آگاهی آنها بستگی دارد. یک موجود یا از وجود، آگاه است یا از آن غافل است. اگر آگاه است، یا این آگاهی از خود اوست، چنانکه نور اعلی و فرشتگان و نفس بشری و رب النوعها چنینند، یا برای آگاه شدن به چیز دیگری نیازمند است، مانند ستارگان و

آتش؛ به‌همین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است، یا وجود آن از خود او است و عین تاریکی است، مانند همه اجسام طبیعی، و یا وجود آن بسته به چیزی جز خود او است، مانند رنگها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسله مراتب موجودات بایکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. در نتیجه، ملاک برای تفاوت درجه موجودات نوری است که هر يك دارد، و این نور همان معرفت و آگاهی است. به این ترتیب جهان از نور اعلی پدیدار می‌شود، بی آنکه يك پیوستگی «مادی» و «جوهری» میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نورالانوار در هر يك از قلمروها خلیفه یا تمثیل و رمز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفهبندی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می‌شود و همه چیز بر حضور او گواهی می‌دهد.

### فرشتگان

علم به‌عالم ملکوت یا فرشته‌شناسی که بحث در سلسله مراتب وسیع انوار یا جواهری است که میان این جهان سایه و ظلمت و نور اعلی قرار دارند، قسمت مرکزی حکمت اشراق را تشکیل می‌دهد. فرشته در آن واحد هم نگاه‌دارنده این جهان است، هم وسیله و افزاز معرفت است، و هم چیزی است که آدمی می‌خواهد به آن برسد و در این زندگی زمینی پیوسته در صدد یافتن آن است.<sup>۲۹</sup> سهروردی، علاوه بر اصطلاحات قرآنی مربوط به فرشتگان<sup>۳۰</sup>، به‌مقیاس وسیعی از اصطلاحات فرشته‌شناسی مزدایی، که هنوز هم در گاهشماری جاری ایران رایج است<sup>۳۱</sup>، برای نامیدن انوار مختلف فرشته‌ای استفاده کرده است. پیوسته زیبایی و تسلط

فرشته است که در جهان اشراقی می درخشد، و هر کس را که در صدد رؤیت آن برمی آید خیره می سازد.

سهروردی، برعکس فارابی و ابن سینا، عدد فرشتگان را به عدد افلاک مرئی محدود نمی کند؛ نیز درجه آزادی آنان را به سه جنبه تعلقی که مشائیان قائل شده اند محدود نمی کند<sup>۳۲</sup>. وی اسلاف خود را که سلسله مراتب فرشتگان را به این صورت محدود کرده اند در معرض انتقاد قرار می دهد. در نظر سهروردی، عدد فرشتگان مساوی عدد ده فلک نجومی قرون وسطایی نیست، بلکه به شماره ستارگان ثابت است یعنی عملاً از قدرت شمارش ما بیرون است. و طریقی که فرشتگان از فیض الهی بهره مند و اشراق می شوند، محدود به هیچ شکل منطقی که از پیش قابل دریافت باشد نیست.

سهروردی سلسله مراتب فرشتگان را از دو جهت طولی و عرضی مورد بحث قرار داده است. در بالای سلسله طولی، فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آنها بهمین یا نورالاعظم یا نورالاقرب نامیده می شود<sup>۳۳</sup>. این فرشته مقرب اعلی فرشته مقرب پایینتر از خود را به وجود می آورد که از آن و نیز از نورالانوار کسب نور می کند. این افاضه به نوبه خود انتقال پیدا می کند تا سلسله قائم یا طولی— که هر یک از افراد آن نورقا هر نامیده می شود— کامل شود. این سلسله طولی را امهات<sup>۳۴</sup> نیز می نامند، از آن جهت که همه چیزهای جهان از آن تولد می یابد، و اعضای آن به صورتی هستند که هر فرشته مقرب فوقانی جنبه قهر و غلبه نسبت به آنکه در تحت است دارد، و این تحتانی نسبت به فوقانی دارای جنبه محبت است. و هر نور، برزخ میان دو نورانیت فوقانی و تحتانی است<sup>۳۵</sup>. و همچون حجابی کار می کند که در آن واحد

هم نور درجه بالاتر را آشکار می‌سازد و هم آن را می‌پوشاند - می‌پوشاند تا با تمام شدت انتقال پیدا نکند، و آشکار می‌کند تا مقداری از فیض آن بتواند بگذرد و عضو پایستر در سلسله به وجود آید.

از جنبه مذکور این سلسله مراتب عالی، یعنی جنبه غلبه و مشاهده، رشته عرضی فرشتگان پیدا می‌شود که مطابق است با جهان ارباب انواع یا «مثال افلاطونی». افراد این سلسله دیگر مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند. هر چیز در این عالم پایین، طلسم یا صنم یکی از این رب‌النوعهاست که «اثر فرشته‌ای» خاص آن را «همراه دارد» و به همین جهت است که سهروردی آنها را صاحبان نوع (از باب الانواع) یا صاحبان طلسم (ارباب‌الطلسم) خوانده است، چه در واقع هر یک بر یک نوع خاص حکومت دارد که وی رب‌النوع آسمانی و «مثال افلاطونی» آن است. در اینجا است که سهروردی برای نامیدن ارباب انواع از نامهای امشاسپندان زردشتی بسیار وام گرفته است. مثلاً رب‌النوع آبدار خرداد و رب‌النوع معادن را شهریور و رب‌النوع گیاهان را مرداد و رب‌النوع آتش را اردیبهشت نامیده است. هر یک از این چیزها به این ترتیب در تحت تسلط یک فرشته خاص عرضی است که این چیز همچون طلسم آن است. از این قرار سهروردی مثل افلاطونی را با نیروهای اهورمزدا در مذهب زردشتی یکی ساخته است.

این سلسله‌های فرشته‌ای که تا کنون گفته شد هنوز بالای فلک مرئی است. ولی از این به بعد، از جنبه مؤنث سلسله طولی فرشتگان مقرب که همان جنبه محبت و پذیرندگی آنها نسبت به نور و فیضان است، ثوابت به وجود می‌آید، و به میانجیگری آنها افلاک نجومی دیگر پدیدار می‌شود. به این ترتیب، افلاک مرئی

جوهرهای ملکوتی «تجسد یافته» است. اینها را می‌توان همچون تبلور آن جنبه «علمی» فرشتگان مقرب یا جدا ماندن آنها از نورالانوار دانست که تنها او است که به صورت مطلق واقعیت دارد و بنا بر این از هرگونه جنبه علمی تهی است.

بالاخره از رشته عرضی فرشتگان يك دسته فرشتگان متوسط به وجود می‌آید که همچون خلفای آنها مستقیماً بر روی انواع حکومت می‌کنند. اعضای این رشته متوسط را انوار مدبره و گاهی انوار اسفهدیه می‌نامند، و این نام اخیر بیشتر برای آن دسته از فرشتگان است که بر نفوس آدمیان حکومت دارند. این فرشتگان، به میانجیگری محبت، افلاك را به حرکت در می‌آورند، و حافظ همه آفریده‌های زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری می‌باشند.

در انسان، در مرکز هر نفس يك نور اسفهدی وجود دارد که فعالیت‌های او را رهبری می‌کند. و همه انواع بشری روی هم-رفته در تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود، و سهروردی آن را با روح القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی یکی می‌داند، و جبرئیل را الهام‌دهنده هر معرفتی می‌شمارد<sup>۳۶</sup>.

علاوه بر جبرئیل که محافظ تمام نوع بشر است، هر کس فرشته محافظ خاصی دارد که درجهان فرشتگان مقیم است. بنا بر نظر سهروردی، هر نفس، پیش از فرود آمدن به خطه بدن، در خطه فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس یا هسته مرکزی آن که غیر مادی و ملکوتی است، به دو نیمه تقسیم می‌شود، که یکی در آسمان باقی می‌ماند و دیگری به زندان یا «قلعه» بدن فرود می‌آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در

این جهان افسرده و غمگین است؛ در جستجوی نیمه دیگر یا «انائیت دیگر» آسمانی خویش است، و آنگاه به سعادت می‌رسد و خوشحال می‌شود که بانیمة ملکوتی خود متحد شود و به منزلگاه آسمانی خویش برود. صورت بشری به این ترتیب بار دیگر با «انائیت» روحانی و نمونه فرشته‌ای خود که «ضمیر» واقعی او است، و چیزی است که باید «بشود» تا بتواند «باشد»، متحد می‌شود؛ به این معنی که باید آنچه که واقعاً «هست» بشود، و نمی‌تواند به آرامش برسد و این سرگردانی را، که به گم شدن کودکی در دالانهای توربتوی پرپیچ و خمی می‌ماند، به پایان برساند، مگر آن گاه که با فرشته محافظ آسمانی خود که «انائیت» واقعی او است از نو یکی شود<sup>۳۷</sup>.

### طبیعیات و علم النفس

سهروردی، پس از پایان دادن به بحث در جهان فرشتگان، به توصیف جهان اجسام و نفوس، یعنی به طبیعیات و علم النفس پرداخته است. طبیعیات وی، همان گونه که انتظار می‌رود، بر پایه نور بنا شده نه بر پایه هیولی و صورت ارسطویی که آن را طرد کرده است. همه اجسام درجاتی از نور و سایه (ظل) هستند، و طبیعیات عبارت است از بحث در نوری که شدت آن به علت ظل جهان مادی کاهش یافته است. وی اجسام را به سه دسته تقسیم کرده است: یکی آنها که راه نور را می‌بندند و مانع نفوذ آن می‌شوند؛ دوم آنها که نسبت به نور شفافیت دارند و مانع عبور آن نمی‌شوند؛ و بالاخره دسته سوم آنها هستند که نور را به درجات مختلف اجازه عبور می‌دهند و به این ترتیب خود به دسته‌های چندی تقسیم می‌شوند<sup>۳۸</sup>.

به این ترتیب، آسمانها درحالت نورانیت به دستۀ دوم تعلق دارند، و زمین به دستۀ اول، و آب در حالت متعارفی به دستۀ دوم، و هوا به دستۀ سوم که شامل چند درجه است. آتش را که عنصر چهارم از عناصر است، سهروردی عنصر زمینی نمی‌داند، بلکه آن را صورتی از نور و خلیفۀ نور اعلی در محیط زمین می‌شناسد. سهروردی، با تکیه کردن بر این زمینه، به بحث در نمودهای گوناگون طبیعی، و بالخاصه آنها که به آثار جوی مربوط می‌شود، می‌پردازد. و از همان روش عمومی مشائی پیروی می‌کند، منتها تکیه‌گاههای بحث او با فلسفۀ مشائی اختلاف دارد. مثلاً، با آنکه تبخیر و نظریۀ بخار را می‌پذیرد، در همه نمودهای کاینات جوی و تغییرات به اهمیت نور اشاره می‌کند. واقع این است که تمام طبیعیات سهروردی اصولاً مبتنی بر بحث در اجسام همچون برزخی میان درجات مختلف نوری است که به اندازه‌های مختلف منعکس یا منتقل می‌کنند. اجسام در زیر فرمان افلاکند، و افلاک در فرمان نفوس، و نفوس در فرمان طبقات مختلف فرشتگان، و فرشتگان مقهور نورالانوارند که بر سراسر جهان استیلا دارد.

از اختلاط عناصر با یکدیگر سه مملکت موجودات یا موالید ثلاثه پیدا می‌شود که هر یک از آنها طلسم فرشته‌خاصی است. مثلاً در جهان معدنیات طلا و گوهرهای گرانبها درخشندگی خاص دارند و تأثیرشان بر نفس آدمی این است که مایۀ شادی و خوشبختی آن می‌شوند، و این از آن جهت است که نور مندرج در آنها به نور مندرج در نفس آدمی شباهت دارد. به همین ترتیب، در گیاهان و جانوران نور فرشته‌ای غالب است و بر اعمال هر یک از انواع فرمانروایی می‌کند.

سهروردی، در شمارش قوای نفسهای نباتی و حیوانی از

طرح کلی ابن سینا و دیگر مشائیان پیروی کرده است<sup>۳۹</sup>. نفس نباتی، یا نفس نامیه، بنا بر نظر شیخ اشراق، دارای سه قوه اصلی غذایی و نامیه و مولده است. غذایی به نوبه خود عبارت از چهار قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است. نفس حیوانی، علاوه بر اینها، قوای حرکتی را نیز دارد که عبارت است از آرزو و خشم و شهوت که از خصوصیات نفس حیوانی است. ولی همه این قوا، چه در نفس نباتی و چه در نفس حیوانی، جلوه‌هایی از نور ملکی حاضر در هر یک از انواع است، و عمل و وظیفه آنها بایستی از طریق پیوستگی با نور فهمیده شود.

انسان، که عالترین نوع حیوان است، علاوه بر اینها و بر پنج حس خارجی که در آنها با بعضی از حیوانات عالتر شریک است، پنج قوه درونی نیز دارد که تأثیرات دریافت شده از جهان خارجی را به نور اسفهدی که در داخل آن موجود است منتقل می‌کنند. این پنج حس باطنی را سهروردی به نامهای حس مشترك و متصوره و مدرکه و متخیله<sup>۴۰</sup> و حافظه نامیده که نفس ناطقه، که در واقع همان نور اسفهدی است، همچون تاجی بر سر آنهاست، و این خود جرقه‌ای از نور فرشته‌ای است که چنان در قلعه بدن اسیر شده است که غالباً منزل نگاه اصلی خویش را فراموش می‌کند. سهروردی و اشراقیان، بیش از آنکه در بند شمردن قوای نفسانی باشند، به این توجه دارند که وضع رقتباری را که نفس دچار آن شده نشان دهند، و بگویند که چگونه باید بایادآوری گذشته نفس را متوجه جایگاه اصلی خویش سازند و در خط بازگشتن به آن جایگاه بیندازند.

## معاد و وصال معنوی

بخش اخیر حکمة الاشراق مربوط است به بحث در وصال معنوی و حالت نفس پس از مرگ. سهروردی راههایی را نشان می‌دهد که به وسیله آنها نفس می‌تواند، در عین تعلق به بدن، از بندهای مادی خویش رهایی یابد، و از اشراق نور فرشته‌ای بهره‌مند شود. هدف هرانسانی باید همین باشد، چه هر نفس، صرف نظر از درجه‌ای که دارد، در هر لحظه از زندگی خود در جستجوی نور اعلی است، حتی اگر خود از منظور اصلی جستجوی خویش هم آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از اشراق شدن با نورهای آسمانی حاصل می‌شود، و سهروردی در این باره چندان پیش می‌رود که می‌گوید که هر کس که مزه شادی اشراق شدن به وسیله نورهای قاهر را نچشیده باشد، حتی از معنی شادی و حقیقت آن بی‌خبر است<sup>۴۱</sup>. همه شادیهای جزئی و گذران این جهان چیزی جز انعکاسی از شادی اشراق شدن و عرفان نیست.

وضع نفس پس از مرگ بسته به درجه پاکی و معرفتی است که در زندگی این جهانی به آن رسیده است. بنا بر اختلاف درجات معرفت، سه دسته نفوس می‌توان تشخیص داد: یکی سعدها که در این زندگی به درجه‌ای از پاکی و صفا رسیده‌اند؛ دوم اشقیاء که نفوس آنان با شر و جهل تاریک شده است؛ سوم آنان که در زندگی این جهانی به ولایت و اشراق رسیده‌اند، یعنی حکما یا متألّهین. نفوس مردمی که به دسته اول تعلق دارند، پس از مرگ به جهان ارباب انواع می‌رود، و در آنجا از اصوات و مزه‌ها و بوهای لذت می‌برد که نظایر زمینی آنها سایه‌هایی از آنها بوده

است. دسته دوم به جهان صور «معلق» و دهلیز پر پیچ و خم عالم خیال می‌رود که جهان تاریک نیروهای شریر و جنیان است. و بالاخره نفوس عرفا و اولیا، پس از مفارقت از بدن، چندان بالا می‌رود که از جهان فرشتگان هم می‌گذرد و از سعادت قرب به نورالانوار بهره‌مند می‌شود<sup>۴۲</sup>.

وضع نفس پس از مرگ و اینکه دچار رنج یا از سعادت برخوردار می‌شود، بسته است به صفا و کمال آن که تا چه حد توانسته باشد از امکانات خود استفاده کرده و به معرفت دست یافته باشد. نفسی که هم پاک و هم کامل است، یا لااقل یکی از این دو صفت را دارد، از جدا شدن از این جهان که موضوع و هدف محبت و علاقه بسیاری از مردمان در این زندگی است، چندان رنج نمی‌برد. تنها نفسی که در آن واحد هم ناپاک و هم ناقص است، از مفارقت از زندگی این جهانی دچار رنج دایم می‌شود. شیخ اشراق، با توجه به این مطالب، اندرز می‌دهد که آدمی باید قدر ایام زندگی را که نصیب او شده نیکو بداند، و به صفای نفس خویش پردازد، تا چنان شود که به فرشته‌ای شباهت پیدا کند و به رب النوع آسمانی خویش مانند شود.

### اهمیت حکایات تمثیلی

تجزیه و تحلیل نظریات اساسی حکمت اشراق، به آن صورت که در حکمة الاشراق آمده، جنبه تعلیمی آثار سهروردی را روشن می‌کند، و حقیقت الهیات در آن، صورت مجسمی به خود می‌گیرد. ولی برای دست یافتن به بصیرت کامل درباره رسالت سهروردی و منظره کلی نوشته‌های وی، لازم است که حکایات تمثیلی وی نیز مورد مطالعه واقع شود. اینها رساله‌های کوتاه رمزی و صوفیانه‌اند

که تجربه روحی خاصی در آنها به زبانی بسیار رمزی بیان شده، و خود این رمز جزء تمام کننده‌ای از مشاهده و رؤیا را تشکیل می‌دهد. در این حکایات کوتاه که از بسیاری از جهات به حکایتهای رمزی قرون وسطایی اروپایی، مثلاً پارسیفال، شباهت دارد، کوششی به عمل نیامده است تا حقیقت در همه تجلیات آن نمایش داده شود. بلکه در هر رساله مرحله‌ای از حیات روحی و تجربیات درونی آشکار شده و از دسته‌ای از رموز پرده برداشته شده است، و از این طریق نظری اجمالی نسبت به جهان اشراق و روح خود سهروردی به دست می‌آید. جای آن نیست که همه این حکایات را در اینجا مورد بحث قرار دهیم، ولی، برای آنکه با شکل کلی آنها آشنایی پیدا کنیم، بهتر آن است که یکی از آنها، آواز پر جبرئیل<sup>۴۳</sup> را که دارای جنبه‌های مشترکی با سایر داستانهاست در اینجا به اختصار مورد مطالعه قرار دهیم. حکایت اصلی به دو بخش تقسیم شده، و در بخش اول شاگرد یا قهرمان داستان تمثیلی از حکیمی بحث می‌کند که «پیامبر درون او» و فرشته راهنمایی او در راه رسیدن به حقیقت است. از حکیم می‌پرسد که منزل او کجا است، و در پاسخ می‌شنود که از «ناکجا آباد» آمده است که در واقع سرزمینی خیالی است و در این جهان وجود ندارد، یعنی از جهان سه بعدی برتر است. پس از آنکه شاگرد دانست که استاد از کجا آمده است، به پرسیدن از وی درباره جنبه‌های گوناگون حکمت می‌پردازد.

در بخش دوم این داستان آهنگ کلی کتاب تغییر می‌کند. شاگرد از استاد می‌خواهد که اسم اعظم را به او بیاموزد. حکیم موافقت می‌کند و نخست اسرار علم جفر را به او تعلیم می‌کند که علم باطنی به معنای پنهانی حروف و کلمات از طریق رمز و تمثیل عددی آنهاست. سپس می‌گوید که خدا کلماتی مانند فرشتگان را

آفرید، و کلمه‌ای اعلی آفرید که بسیار برتر از فرشتگان است، همان گونه که نور خورشید برتر و افزونتر از نور ستارگان است. انسان خود نیز کلمه‌ای از خدا و آوازی از پر جبرئیل است. بالهای جبرئیل بر فراز آسمانها و زمین گسترده است - این جهان سایه‌ها، یا «مغرب»، چیزی جز سایهٔ بال چپ جبرئیل نیست همان گونه که جهان انوار ملکوتی یا «مشرق»، انعکاسی از بال راست او است. به این ترتیب همهٔ موجودات این جهان از آواز پر جبرئیل به وجود آمده است. با کلمه و با آواز پر این فرشتهٔ مقرب است که انسان پیدا شده و با کلمه - یعنی با اسم الهی - است که وی کمال پیدا می‌کند و به حالت اصلی و اصل الهی خویش می‌رسد.

### حکمت اشراقی

سهروردی را گاهی به این متهم کرده‌اند که تمایلات ضد اسلامی داشته و می‌خواسته است دین زردشتی را در برابر اسلام از نو زنده کند<sup>۴۴</sup>. ولی حقیقت امر چنین نیست. البته، همان گونه که به تفصیل بیان کردیم، سهروردی تمثیلات و رمزهای زردشتی را برای بیان نظریات خویش فراوان به کار برده است، چنانکه جا بر بن حیان هم پیش از وی رمزهای هرمسی را به کار برده بوده است. ولی این امر به هیچ وجه مستلزم آن نیست که عقاید وی برخلاف اسلام بوده باشد. کلیت و شمول اسلام است که سبب آن می‌شده است که عناصر گوناگون در آن پذیرفته شود، و جنبهٔ باطنی اسلامی را شایستهٔ آن کرده است که از اشکال سابق حکمت دینی استفاده کند. و در ایران که مکتب سهروردی بیشترین پیروان را پیدا کرد، به گفتهٔ ماسینیون، روحانیت اسلام همچون نوری بود که «ایران به وسیلهٔ آن جهان مرئی را از پشت منشور درخشان اساطیر

قدیم خویش مشاهده می‌کرد<sup>۴۵</sup>.

سنت اشراقی، با آنکه در میان اهل تسنن مفسران و پیروانی پیدا کرد، بیشتر در محافل شیعه رواج یافت. تألیفات سهروردی اصول عقاید و منبع مکتب اشراق را تشکیل داد، و حکیمان متأخر پیوسته تفسیرها و حواشی بر آن تألیفات نوشته‌اند. از مهمترین شروح حکمة الاشراق یکی آن است که شهرزوری، شاگرد و همکار سهروردی، نوشته است و بهترین شرح شناخته شده را قطب‌الدین شیرازی نوشت که شاگرد مشهور خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالدین قونوی بود که این یکی برجسته‌ترین معرف نظریات ابن عربی در مشرق زمین است<sup>۴۶</sup>. از این دو شرح، که هر دو در قرن هفتم نوشته شده، شرح قطب‌الدین قرن‌ها، به‌عنوان شرح «رسمی»، متن مورد مطالعه بوده است. چاپ سنگی قدیم حکمة الاشراق که در بعضی از مدارس قدیمه از زمان انتشار آن در دوره قاجاریه تدریس می‌شود، این شرح و نیز حاشیه ملاصدرا را که سه قرن دیرتر نوشته شده در حاشیه دارد.

از میان مفسران آثار دیگر سهروردی باید این کمونه، شهرزوری و علامه حلی را نام برد که به ترتیب در قرن‌های هفتم و هشتم شرح‌هایی بر تلویحات نوشته‌اند، و جلال‌الدین دوانی (قرن نهم) و عبدالرزاق لاهیجی (قرن یازدهم) که *کتاب الکنز* را شرح کرده‌اند. به‌علاوه، باید از فیلسوفانی نام برده شود که در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفته بوده‌اند. در این میان نام خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف و دانشمند بزرگ قرن هفتم، پیش از همه به‌ذهن می‌آید. با آنکه وی با شرح استادانه خویش بر اشادات ابن‌سینا مکتب‌رقیب مکتب اشراق یعنی مکتب مشاء را زنده کرده، در بعضی از مسائل، و از جمله مسئله علم‌خدا

برجهان، تحت تأثیر مکتب اشراق بوده است. در این مسئله آشکارا رأی ابن سینا را طرد کرده و بر مذهب سهروردی رفته است. از این به بعد تعلیمات سهروردی به گسترده شدن در میان فلاسفه ایران و آسیای صغیر و هند ادامه دارد، و چون صفویه در ایران روی کار آمدند، تأثیر تعلیمات اشراقی بر حیات عقلی اسلامی به حد کمال رسید.

در زمان صفویه مذهب تشیع مذهب رسمی ایران شد، و نه تنها هنر و معماری ایران - چنانکه در سراسر جهان شناخته است - تجدید حیات کرد، بلکه علوم عقلی نیز تجدید شد، و این تجدید حیات عقلی، بر خلاف تجدید هنر، در خارج ایران تا زمان حاضر ناشناخته مانده است<sup>۴۷</sup>. بحث در فلسفه و اشراق توسط میرداماد<sup>۴۸</sup> - بزرگترین مدس اصفهان در زمان شاه عباس - از نو زنده شد. وی استادی بود که مکتبی ابن سینایی با تفسیری از تعالیم سهروردی، از دید پیروان مذهب تشیع، تأسیس کرد. پس از میرداماد، شاگرد معروف وی ملاصدرا، که در ایران وی را بزرگترین حکیم مسلمان همه زمانها می دانند، نظریات سهروردی را در تألیف ترکیبی خویش وارد کرد، و بیان آنها را به کمال رسانید. عقاید ملاصدرا شامل عناصر فلسفه مشائی نیز بود، و بعضی از اصول اساسی عرفان مکتب ابن عربی نیز در آن وارد شده بود، ولی همه آنها را در قالب تعلیمات مذهب شیعه ریخته و بالخاصه با تعالیم مربوط به حکمت الهی مندرج در کتاب نهج البلاغه حضرت علی بن ابی طالب - علیه السلام - هماهنگ ساخته بود<sup>۴۹</sup>.

با آنکه آثار سهروردی رفته رفته در مدارس رسمی تحت الشعاع تألیفات ملاصدرا قرار گرفت، از طریق همین آثار بازهم

عقاید اشراقی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گرفت. و از همین راه بود که حکمای متأخر، همچون حاج ملاهادی سبزواری<sup>۵۰</sup> مشهورترین شارح تعلیمات ملاصدرا در دوره قاجاریه، و شیخ احمد احسائی مؤسس مسلک شیخیه و مخالف بعضی از نظریات ملاصدرا، در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفتند. در شبه قاره هند نیز آثار سهروردی، چه به صورت مستقیم و چه از طریق تألیفات ملاصدرا، تا زمان حاضر در مدارس دینی مورد تعلیم و تعلم است<sup>۵۱</sup>. در ایران نیز چنین است، و نه تنها فلسفه و حکمت در مدارس قدیمه تدریس می‌شود، بلکه در دانشکده الهیات دانشگاه تهران نیز از درسهای رسمی است. یک کرسی مخصوص تدریس حکمت اشراق است، و کرسی دیگری مخصوص تدریس نظریات مکتب ملاصدرا<sup>۵۲</sup>.

از این گذشته، تأثیر سهروردی منحصر به جهان اسلام نبوده است. بعضی از آثار وی در دوره امپراطوران مغول هند به سنسکریت ترجمه شد، و پیش از آن نیز بعضی به زبان عبری ترجمه شده بود، و به این ترتیب نظریات وی به دو جهان کاملاً متفاوت یهودی و هندی رسید. آثار وی همچنین توسط مؤبد عرفانمآب زردشتی آذرکیوان، و پیروان او دقیقاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفت، که در دوره صفویه، ایران را ترک گفته و به هندوستان مهاجرت کرده بود. آن حکمت جاودانی که شیخ اشراق در صدد تأسیس یا تجدید تأسیس آن بود، نه تنها در زمان حیات کوتاه وی چشم انداز عقلی بانفوذی در پیروان مذهب شیعه و به طور کلی در سرزمینهای شرقی اسلام شد، بلکه از مرزهای اسلامی نیز گذشت و به میراثهای دیگر پیوست. از بسیاری جهات عنصری از جهان بحث مشترکی شد که اسلام در آن با

همسایگان خود شرکت داشت، یعنی جهانی که در آن وحدت  
متعالی که در تجلیات گوناگون حقیقت نهفته است خودنمایی  
می کرد.



## ابن عربی و متصوفه

### میراث تصوف

تصوف به عنوان راهی برای رسیدن به مقام کمال معنوی و معرفت - جنبهٔ درونی وحی اسلامی است که در واقع قلب و حقیقت درونی یا باطنی آن به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> درست است که این نام در دورهٔ متأخری پیدا شده و بعضی از ظواهر آن از معتقدات نوافلاطونی گرفته شده است، ولی حقیقت تصوف و اصول عقاید و روشهای آن به آغاز وحی می‌رسد، و با معنی و صورت اسلام، به آن نحو که در قرآن کریم یعنی محسوسترین و مجسمترین شکل اصول عقاید اسلامی آمده ارتباط بسیار محکم دارد.<sup>۲</sup> در نظر کسی که در تصوف وارد می‌شود، و همچون «سالك طریقت»<sup>۳</sup> زندگی می‌کند، نخستین و کاملترین عارف پیغمبر اسلام، حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ است؛ و پس از وی حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام است که عالیتین نمایندهٔ باطن اسلام بوده است.

در زمان حضرت رسول (ص) که درهای آسمان هقوز باز بود، خود نزدیکی به منبع وحی اجازه آن را نمی داد که سنت دینی به دو قسمت ظاهری و باطنی، یا شریعت و طریقت، که اجزای ترکیب کننده آن هستند منقسم شود، گویا اینکه جوهر هر دو از همان آغاز وجود داشته است. مجموع سنت دینی در آغاز همچون گدازه گداخته در حال جوشش بود، و تا تأثیر سرد کننده زمان و اوضاع و احوال تباہ کننده جهان آن را رفته رفته «سرد و منجمد نکرده»، انعقاد پیدا نکرد، و به عناصر گوناگون تجزیه نشد. به این جهت است که در طول مدت دو قرن اول، که سنت دینی بسیار نیرومند بود، و این نیرومندی از گسترش و قدرت جذب شدن آن به نحو بی آشکار می شود، نه مکتب منظمی از فقه پیدا شد و نه سازمان اخوت یا طریقت خاصی از تصوف<sup>۴</sup>. باید متوجه این امر باشیم که در قرن سوم مکاتب فقه یا شریعت تنظیم یافت، و در همان زمان تصوف همچون عنصر مشخصی در اجتماع اسلامی آغاز به تجلی کرد، و اصول عقاید و روشهای آن توسط دستگاههای طریقتی انتشار یافت که هر کدام از آنها را مرشدی اداره می کرد و غالباً به نام او نامیده می شد.

روحیه ای که در آغاز وحی در جو و محیط حیات مسلمان وجود داشت، و همه جا احساس می شد، به این ترتیب در فرقه های گوناگون استحکام پیدا کرد و توانست همچون میراث روحی زنده ای به حیات خود ادامه دهد. صوفیان متأخر به هیچ عملی دست نمی زدند که پیغمبر (ص) و اصحاب او پیش از ایشان چنان نکرده بودند، و در این باره بیشتر از اصحابی مانند علی علیه السلام و ابوذر و سلمان و بلال و دیگرانی پیروی می کردند که باطن اسلام را از پیغمبر تعلیم گرفته بودند. پیغمبر (ص) عادت داشت

که در جاهای آرام و دوری مانند غار کوه حرا عزلت و خلوت اختیار کند، و مخصوصاً این کار بیشتر در نیمهٔ رمضان صورت می‌گرفت. پس از آن در دوران متأخری از زندگی خویش در مسجد مدینه به این کار بر می‌خاست، و در همهٔ این عزلتها به انجام آداب اساسی ذکر می‌پرداخت. نیز به اصحاب خویش سفارش می‌کرد که ذکر خدا گویند و در خلوت و جلوت نام او را بر زبان رانند.

بر پایهٔ همین اعمال پیغمبر (ص) و گفتارهای او است که صوفیان آداب و اعمال خود را بنا نهاده و تا امروز از آن پیروی می‌کنند. پیوسته خود را پیرو صدیق تعلیمات پیغمبر (ص) می‌دانند، و در هر لحظه از زندگی خویش چنان می‌خواهند که یکی از صوفیان بزرگ قرن سوم چنین گفته است: «همهٔ راهها بسته است، جز برای کسی که گام بر جای گام رسول نهد.»<sup>۵</sup> تصوف به این ترتیب سیمای باطنی تعلیمات پیغمبر (ص) است که رفته رفته در قرنهای دوم و سوم شکل پیدا کرده و نام تصوف به خود گرفته است که مقصود از آن همان تعلیمات باطنی اسلام است و از آن زمان تا کنون به همین عنوان شناخته می‌شود.<sup>۶</sup>

شاید نتوان از تاریخ تصوف سخن گفت، چه در واقع جوهر تصوف تاریخی ندارد. با وجود این، از آن جهت که تصوف در هر زمان اصول خود را به‌ذاتی متناسب با مقتضیات فکری و روحی آن زمان بیان کرده، و از آن جهت که در طی قرون مکاتب مختلفی برای تعبیر از تصوف پیدا شده که متناسب با نیازمندی گروههای گوناگون مردم باشد، می‌توان از سیماهای مختلف میراث تصوف در هر دوره‌ای از زمان گفتگو کرد.<sup>۷</sup> مثلاً ممکن است از زهاد صدر اسلام و قراء قرآن و راویان حدیث سخن به میان آورد

که تعلیمات پیغمبر (ص) را برای نسلهای بلافاصله پس از اصحاب او زنده نگاه داشتند، و بسیاری از ایشان از اولیای صدر اسلام بودند.

از این میان یکی از چهره‌های برجسته دو قرن اول اسلام شایسته ذکر خاص است، و آن حسن بصری است که با عمر دراز خود، از ۲۱ تا ۱۱۰، سه نسل از مسلمانان را به‌زمان پیغمبر اسلام (ص) پیوسته بود.<sup>۸</sup>

نیز امامان شیعه (ع) در دو قرن اول اسلام از این لحاظ اهمیت دارند، مخصوصاً هشت امام اول در مرحله نخستین تصوف تأثیر اساسی داشته‌اند. در تشیع، که در واقع «اسلام علی» است و مبنای آن بر تأیید علی علیه السلام به‌عنوان خلیفه معنوی و صوری پیغمبر است، ائمه حاملان نور محمدی و نماینده باطنی پیغمبر (ص) به‌شمار می‌روند. نیز بعضی از آنان سهمی اساسی در تشکیل فرقه‌هایی از تصوف دارند که در میان اهل تسنن پیدا شده و نام ایشان در آن سلسله‌های صوفیه آمده است. تقریباً همه فرق صوفیه خود را به حضرت علی (ع) می‌رسانند، و بعضی از صوفیان متأخر شاگردان ائمه، مخصوصاً امام ششم، جعفر صادق (ع) (۸۸-۱۴۸)، و امام هشتم، علی رضا (ع) (۱۴۸-۲۵۳)، بوده‌اند. از این گذشته، چند تن از امامان از خود تألیفاتی عالی از عرفان اسلامی بر جای گذاشته‌اند که نهج البلاغه حضرت علی (ع) و صحیفه سجادیه<sup>۹</sup> حضرت زین العابدین (ع) از آن میان شهرت بیشتر دارد.

در قرن سوم چهره‌های نامداری در تصوف پیدا شد که کلمات فصیح و نافذ ایشان بر جای مانده و در روح صوفیان نسلهای پس از آن منعکس شده است. از این جمله است ذوالنون

مصری، محاسنی بغدادی<sup>۱۰</sup>، امیر ابراهیم بن ادهم، که مانند گوتا- مای بودا، زندگی درباری را ترک گفت و در صدد کشف معرفت الهی برآمد، و حکیم خراسان، بایزید بسطامی<sup>۱۱</sup>، که گفته‌های تناقض‌آمیز یا «شطحیات» که مبتنی بر تجربه‌های شخصی او دربارهٔ مرحلهٔ وصال نهائی با حق است، وی را به‌عنوان نمایندهٔ عقلانی-ترین شکل تصوف مشهور ساخته است.

در اواخر قرن سوم مکتب تصوف معتدل بغداد به‌ریاست جنید تشکیل شد که چهره‌هایی همچون نوری و شبلی در اطراف آن جمع شدند، و شهید تصوف، یعنی حلاج، با آنان پیوستگی داشته است. این صوفی بزرگ که در نتیجهٔ تحقیقات ماسینیون در مغرب زمین به‌خوبی شناخته شده، از بعضی جهات نمونهٔ معنویت مسیح در اسلام است و مصیبت یا «مِخَنَت» وی، به‌تعبیر ماسینیون، شباهتهایی با مصائب مسیح دارد. حلاج معتقدات باطنی را در برابر عامهٔ ناس بر ملاکرد و گواه وجدان اجتماع اسلامی در مقابل واقعیت حیات معنوی مندرج در تصوف بود. حلاج اشعار زیبایی به‌زبان عربی از خود برجای گذاشته است، سخنانی نیز گفته که پیوسته بر افق تصوف تسلط داشته است. جملهٔ «انا الحق» وی شاهد جاودانی این حقیقت است که تصوف اساساً عرفان الهی است، و اینکه در آخر کار خداوند متعال است که، چون حجاب برافکنده شود بانگ «انا» یعنی «من» بر می‌آورد.

در قرن چهارم، در همان زمان که هنر و علم اسلامی به‌اوج خود رسید<sup>۱۲</sup>، سنت تصوف به‌این‌آغاز کرد که با تألیفات بزرگ تعلیمی بیان شود، و قالب شعر فارسی را همچون صورت جدیدی برای خود برگزید، که از آن به‌بعد پیوسته مهم‌ترین صورت تعبیر آن به‌همین صورت شعری بوده است. در این قرن کتابهای دسی

تصوفی همچون کتاب المُلَمَّع تألیف ابونصر سراج<sup>۱۳</sup>، کتاب التَّعَرُّف تألیف کلاباذی<sup>۱۴</sup>، کشف المحجوب تألیف هجویری که نخستین تألیف فارسی منشور در تصوف است، قُوْتُ الْقُلُوب تألیف ابوطالب مکی، و اثر مشهور (رسالة القشیریة) تألیف شد. همه این کتابها هنوز توسط پیروان تصوف مورد تعلیم و تعلم است. و مخصوصاً کتاب اخیر بیشتر از لحاظ جنبه‌های عملی تصوف تدریس می‌شود. در این آثار جمله‌های زیبا و شطحیات و کلمات قصار حکیمانۀ صوفیان قدیم جمع آوری و قواعد و آداب سلوک معین شده است.

در این قرن همچنین نخستین رباعیات صوفیانه توسط ابوسعید بن ابوالخیر، معاصر ابن سینا<sup>۱۵</sup>، سروده شد. و یکی از برجسته‌ترین نویسندگان تصوف، خواجه عبدالله انصاری، که کتاب منازل السائرين وی در قرنهای متوالی مورد مطالعه بوده و شرحهای فراوانی بر آن نوشته‌اند، چندین رساله مهم به زبان فارسی تألیف کرد. کتاب مناجات<sup>۱۶</sup> وی از تألیفات بسیار معروف زبان فارسی است. به این ترتیب، علاوه بر زبان عربی، زبان فارسی هم وسیله‌ای برای بیان معتقدات تصوف شد، و زمینه برای سنائی و عطار و رومی بی نظیر و شبستری و حافظ فراهم آمد، که با پیدایش او اثر «کیمیائی» شعر صوفیانه به اوج خود رسید. از طریق فصاحت اشعار این شاعران، اصول تصوف در سرزمینهای شرقی جهان اسلام، یعنی ایران و آسیای مرکزی و شبه‌قاره هند و نیز جاوه و سوماترا گسترش یافت، و در نتیجه ترجمه برخی از این آثار بود که توجه بعضی از اروپائیان، مانند گوته و هردر، نخستین بار به تصوف جلب شد.

در همین قرن تصادم و تعارض میان تصوف با اصول عقاید

فلسفی و کلامی و فقهی آغاز شد. پیشتر دیدیم که چگونه ابن سینا، شیخ مشائیان، مانند معاصرش ابو حیان توحیدی، به طرف تصوف متمایل شده بود، به همین ترتیب در (مسائل اخوان الصفا، حتی در آنجا که از علوم بحث می شود، شباهتهایی با نظریات ارباب تصوف به نظر می رسد، و در مجموعه آثار منسوب به جابر بن حیان، که صوفی بود و به احتمال قوی بعضی از آثار این مجموعه از او است، نیز چنین امری قابل مشاهده است. ولی تمایلی در جهت عکس نیز وجود داشت، و بعضی از متصوفه نظریات جهان شناسی مندرج در آثار ابن سینا و اخوان الصفا و دیگران را می گرفتند و وارد نظریات عرفانی خویش می کردند. از این لحاظ حکیم اندلسی، ابن مسره، جلب توجه خاص می کند، که نظریات جهان شناسی وی از نظریات ابن عربی خبر می دهد و ایس نیک از آثار وی اقتباس فراوان کرده بوده است.<sup>۱۷</sup>

ولی، در میان متکلمان و قیهان نیز اختلافاتی وجود داشت، و این اختلاف در قرن پنجم، با تسلط سلاطین سلجوقی شدیدتر شد، و تأسیس دانشگاههای جدید وضع درس و بحث را تغییر داد، و از صورت نسبتاً آزادانه و کم محدودیت دروس در قرن پیش از آن بیرون آورد. در همین اوضاع و احوال بود که ابو حامد غزالی بر صحنه آشکار شد، و به تصوف در محافل شریعت رنگ «شرعی بودن» داد، و میان تعلیمات ظاهری و باطنی اسلام، که خود در هر دوی آنها تسلط کامل داشت، توافقی برقرار کرد، همان گونه که در فصل پیش یاد آور شدیم، غزالی بعضی از تعالیم تصوف را بر ملا کرد، و هدفش آن بود که تصوف بتواند آزادانه در آغوش اجتماع اسلامی به حیات درونی خویش ادامه دهد. به این ترتیب دفاع وی از تصوف عامل مهمی بود که در نتیجه تأثیر آن فرقه های

صوفیه توانستند در اجتماع کلی اسلامی به تبلیغ نظریات خویش پردازند و به آداب خاص خویش عمل کنند. از این گذشته، غزالی در بعضی از رساله‌های خود که بیشتر جنبهٔ بساطنی دارد، مانند *مشکاة الانوار* ۱۸ و *رسالة اللذنیة* به صورتی از معتقدات تصوف بحث کرده است که بعد با همان صورت در آثار ابن عربی دیده می‌شود.

میان غزالی و ابن عربی هنوز چهره‌های برجسته‌ای از متصوفه هستند که از ذکر آنان نباید غافل شویم. در ایران احمد غزالی، برادر ابو حامد، رساله‌ای در عشق الهی به نام *سوانح العشاق* ۱۹ نوشت. دیگر *عین القضاة* است که بحث وی دربارهٔ معتقدات تصوف، ابن عربی را به یاد می‌آورد. در مغرب جهان اسلامی سیمای ابن عربی، مؤلف کتاب معروف *محاسن المجالس* ۲۰، و ابومدین، استاد ابن عربی جلوه‌گر می‌شود که ابن عربی از وی در آثار خود بسیار نام برده است. شخص دیگری که باید از او نام ببریم ابن قسی مؤسس «حکومت خانقاهی» مریدین در الغرب جنوب پرتغال است که ابن عربی با وی ارتباط نزدیک داشته است.

چون بار دیگر به شرق جهان اسلامی بازگردیم، درست پیش از زمان ابن عربی، علاوه بر سهروردی مؤسس مکتب اشراق، با مؤسسان فرقه‌های معتبر دیگر تصوف نیز روبه‌رو می‌شویم. از این جمله است: احمد رفاعی که سلسلهٔ رفاعیه از وی نام گرفته است، و دیگر عبدالقادر گیلانی از شیوخ تصوف بسیار معروف اسلام که سلسلهٔ قادریه او از مراکش تا جزایر اقیانوس آرام همه‌جا پیروانی دارد، و دیگر نجم‌الدین کبرلی مؤسس سلسلهٔ کبرویه ۲۱. هنگامی که ابن عربی بر صحنهٔ تاریخ اسلام آشکار شد، سنت

تصوف به خوبی استقرار پیدا کرده بود و از طریق فرقه‌ها و سلسله‌های مختلف وسایل مؤثری برای حفظ و اشاعه روشها و نظریات خود در اختیار داشت. نیز میراث گرانباری از آثار نظم و نثر به فارسی یا عربی وجود داشت که اشراقها و مکاشفات و احوال و «مشاهدات» شیوخ متصوفه نسل به نسل تا زمان پیغمبر در آنها ثبت و ضبط شده بود.

### مقام ابن عربی

با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نظری کامل با وسعت عظیم، چه از لحاظ الهیات جهان‌شناسی، و چه از لحاظ علم النفس و مردم‌شناسی، درباره تصوف ابراز می‌شود که در بادی امر چنان می‌نماید که با آن نقطه عطفی در داخل سنت تصوف پیدا شده است. درست است که بعضی از متصوفه قدیمتر، مانند حکیم ترمذی و بایزید بسطامی، مسایل حکمت الهی را مورد بحث قرار داده بودند، و در آثار عطار و ابن مسرّه نظریات جهان‌شناختی وجود داشته است، ولی به آن وسعت که در آثار ابن عربی دیده می‌شود نبوده است. در کتابهای متصوفان قدیمتر، غالباً از دستور-العملهای سیرو سلوک بحث می‌شده، یا اینکه سخنانی را که هر یک از صوفیان در مراحل مختلف وصول گفته بوده در آن کتابها جمع-آوری و حفظ می‌کرده‌اند. کمتر در آن گونه کتابها بحثهای مطالب عرفانی به صورت کامل پیش می‌آمده است. تنها جرقه‌های نوری است که وجهه خاصی از حقیقت را که صوفی در لحظه خاصی با آن روبه‌رو می‌شود در روشنی قرار می‌دهد.

محبی‌الدین عقاید متصوفه را که تا زمان وی به صورت ضمنی در گفته‌های شیوخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح

و روشن تنظیم کرده است. وی به این ترتیب عالیتین شارح عرفان اسلامی به شمار می‌رود<sup>۲۲</sup>. به وسیلهٔ وی جنبهٔ باطنی اسلام آشکارا بیان شد، و مرزهای جهان معنوی آن به شکلی در روشنی قرار گرفت که لااقل از لحاظ نظری برای هر کس که عقل و هوش کافی داشت راه باز شد که در طریق سلوک قدم گذارد، و بتواند نظریات عرفانی را عملاً بیازماید و به حقیقت آنها برسد. در نوشته‌های ابن عربی تعبیراتی می‌یابیم همچون «وحدت وجود» و «انسان کامل» که وضع این الفاظ برای معانی منطبق با آنها نخستین بار توسط او صورت گرفته، گویانکه واقعیت آنها از همان آغاز پیدایش سنت تصوف وجود داشته است.

بنابر این اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوفه را نظم بخشیده و صورت بندی کرده و آنها را به شکل صریح بیان کرده است. ظهور وی نه علامت این است که تصوف، با طول و تفصیل پیدا کردن و نظری شدن، «ترقی» کرده است، و نه چنانکه بعضی علیه ابن عربی دستاویز کرده‌اند، انحراف از عشق الهی و توجه به مکتب همه خدایی بوده است. صورت بندی صریح معتقدات متصوفه به دست محیی الدین برای رفع نیازی بوده است که در محیط عرضه شدن این معتقدات وجود داشته، تا چنان باشد که معانی و حقایق هر چه بهتر آشکار و فهم شود. احتیاج به شرح و تفصیل با زیاد شدن معرفت کسی افزایش پیدا نمی‌کند، بلکه هر اندازه شخص نادانتر باشد و در نتیجهٔ تباریک شدن، نیروی ذوق و شهود و قدرت فهم مستقیم امور و اشیاء را از دست داده باشد، این نیازمندی شدیدتر می‌شود. به تدریج که تمدن اسلامی از منبع وحی خود دورتر می‌شد، بصیرت و درایت اشخاص برای فهم حقایق اسلامی کاهش می‌یافت و به همان درجه احتیاج به

توضیح و تفسیر افزایش پیدا می‌کرد. برای نسلهای قدیم تنها اشاره‌ای کافی بود که به معانی باطنی توجه پیدا کنند. به‌وسیله ابن عربی، جنبه باطنی اسلامی اصول عقایدی پیدا کرد که تنها با کمک آنها امکان داشت که سنت تصوف در میان کسانی که پیوسته در خطر گمراه شدن بودند محفوظ بماند. این گونه کسان همیشه در معرض آن بودند که گرفتار استدلال ناصحیح شوند، و در بیشتر ایشان نیروی مکاشفه عقلی چندان نبود که بر تمایلات بشری دیگر چیره شود، و ذهن آنان را از افتادن در خطا مصون بدارد. آنچه که پیوسته حقیقت باطنی تصوف بود، توسط ابن عربی چنان تنظیم و صورت‌بندی شد که از آن زمان به بعد بر حیات عقلانی و نفسانی اسلام حکومت پیدا کرد.

### زندگانی عارف مرسیه

ابن عربی، که نام کامل وی ابو بکر محمد بن العربی الحاتمی الطائی است، در مرسیه، جنوب اسپانیا، به سال ۵۶۰ هـ از خاندان عرب خالصی منسوب به قبیله طائی به دنیا آمد. در جهان اسلامی بیشتر وی را به نام ابن عربی و با القاب شیخ اکبر و محیی الدین می‌شناسند. مانند سایر عارفان و پیران طریقت شاهکار وی زندگانی خود او است که از متعارف بیرون بوده و پیوسته روزگار را به نماز و ذکر و مشاهده و زیارت اولیا می‌گذرانده و در این ضمن به مشاهداتی نائل می‌آمده است که در آنها مراتب عالم غیب بر او آشکار می‌شده است.<sup>۲۳</sup> بنا بر این با مطالعه زندگانی وی از صفات معنوی و مقام عارفی آگاه می‌شویم که فعالیت عقلی وی از طریق تألیفات عرفانی متعددی بر ما آشکار می‌شود.

پس از گذراندن سالهای نخستین عمر در مرسیه، به اشبیلیه

رفت و در آنجا برآمد و دروس مقدماتی را تحصیل کرد. رفاه خانوادگی محیط مساعدی را برای وی فراهم آورده بود که در آن می توانست، بنا بر تمایل طبیعی خویش، به امور معنوی توجه پیدا کند. در این مرحله از زندگی با دو زن از اصحاب طریقت ملاقات کرد، یکی یاسمین مرشنامی و دیگری فاطمه قرطبی، که در توجیه زندگانی وی تأثیر فراوان داشتند. مخصوصاً فاطمه سالخورده در وی بیشتر مؤثر افتاد، که به قول ابن عربی درعین پیری درخشندگی و زیبایی دخترى شانزده ساله را داشت. این زن مدت دو سال مرشد معنوی وی بود و خود را مادر روحانی ابن عربی می شمرد.

در بیست سالگی ابن عربی باهوش فراوان و بصیرت سرشار به مسافرت در شهرهای مختلف اندلس پرداخت، و به هر نقطه که می رسید به دیدار مردان و زنان واصل در طریق تصوف می شتافت. در یکی از همین سفرها بود که در قرطبه با ابن رشد - بزرگترین شارح ارسطو - ملاقات کرد، و این ملاقات اهمیت فراوان داشت، چه به این ترتیب دو نفری با یکدیگر رو به رو شدند که هر یک نماینده راهی بودند، و بعدها مسیحیان بر یکی از این دو راه و مسلمانان بر راه دیگر در پی ایشان رفتند. ملاقاتی بود میان دو شخص که یکی پیرو دستورهای عقل استدلالی بود و مؤثرترین متفکر اسلامی در جهان مغرب زمین شد، و دیگری عارفی بود که در نظر وی معرفت اصولاً معنی مشاهده داشت، و چهره نافذی در تصوف شد، و سایه او پیوسته بر حیات معنوی اسلام پس از وی گسترده بوده است. چون برخورد این دو نفر با یکدیگر حائز کمال اهمیت است، گزارش خود ابن عربی را درباره این حادثه مهم در اینجا نقل می کنیم که تا حد زیادی شخصیت معنوی نویسنده

## آنرا آشکار می سازد ۲۴:

روز خوشی به‌خانه ابو‌الولید بن رشد در قرطبه رفتم. وی خود اظهار تمایل کرده بود که مرا ملاقات کند، چه از مکاشفاتی که خداوند در ایام خلوت در حق من مرحمت فرموده بود چیزی شنیده و از این بابت متعجب شده بود. پندم که یکی از دوستان یکرنگ او بود، مرا به بهانه انجام دادن مأموریتی به‌خانه او فرستاد، ولی حقیقت امر این بود که این رشد بتواند مرا ببیند و با من سخن گوید. در آن زمان من هنوز جوان یمویی بودم.

پس از آنکه بر وی وارد شدم، از جای بر-خاست و به ملاقات من آمد، و کارهایی کرد که نشانه پاسداری وی نسبت به من بود، و بالاخره مرا در آغوش گرفت. پس از آن به من گفت: «آری». و من نیز به نوبه خود گفتم: «آری». چون چنین شد، دریافت که مقصود او را فهمیده‌ام، و به همین جهت شادی وی افزایش یافت. و من نیز که از علت شادی او آگاه شده بودم، گفتم: «نه». بلافاصله حالت انقباضی به وی دست داد، و رنگ چهره‌اش دگرگون شد. چنان می‌نمود که درباره آنچه که می‌اندیشد دچار تردید شده است. از من پرسید: «از طریق اشراق و الهام الهی به چه راه حلی رسیده‌ای؟» و من در پاسخ گفتم: «آری و نه. میان آری و نه هیچ روحی نمی‌تواند از جسم خود پرواز کند و گردنها از تنها جدا می‌شود.» رنگ این رشد پرید. دیدم که می‌لرزد. این آیه از قرآن تلاوت کرد که: «لا حول ولا قوة الا بالله» چه دریافته بود که من به چه امری اشاره کرده‌ام.

پس از این ملاقات از پدرم درباره من پرسشهایی

کرد تا بداند که آنچه وی درباره من اندیشیده است با نظر پندم موافق در می آید یا نه. قطعی است که این رشد استاد بزرگی در تفکر و تأمل فلسفی است. بهمن گفتند که وی خداوند را شکر کرده بود که چندان عمر داده است تا بتواند کسی چون من را ملاقات کند که نادان به خلوت رفته و چون من از آن بیرون آمده باشد. گفته بود که: «من چنین امکانی را پذیرفته بودم، ولی هنوز کسی را ندیده بودم که واقعاً به چنین مقامی رسیده باشد. شکر خدا که در زمانی به دنیا آمدم که توانستم استادی را که بر وی چنین تجربه‌ای گذشته و یکی از کسانی است که قفل درهای خدا را می‌گشاید ببینم. منت خدای را که نعمت دیدن یکی از چنین کسان را با چشم خودم بهمن عنایت فرمود.»

خواستم که ملاقات دیگری با این رشد داشته باشم. شکر خدا که در حالت خلسه‌ای، وی چنان بر من ظاهر شد که میان او و من جز پرده نازکی حایل نبود. از پشت این پرده توانستم او را ببینم، بی آنکه وی بتواند مرا ببیند، یا بداند که من آنجا هستم. چندان در تأمل و تفکر خویش غرقه بود که متوجه من نشد. سپس با خود گفتم: «تأمل وی نمی‌تواند او را به جایی که من در آن هستم رهبری کند.»

دیگر فرصتی برای دیدار او دست نداد تا مرگش به سال ۵۹۵ هجری در مراکش اتفاق افتاد. جسد او را به قرطبه آوردند و در آنجا به خاک سپردند. تابوت او را بر یک طرف حیوانی بارکش گذاشته بودند و تألیفاتش را، برای حفظ تعادل بار، بر طرف دیگر. من در آنجا بیحرکت ایستاده بودم. ابوالحسن محمد بن جیر قبه و ادیب، منشی سید ابوسعید [یکی

از امرای موحدین [و یکی از دوستانم، ابوالحکم عمرو بن سراج نساخ، همراه بودند. ابوالحکم روی به جانب من کرد و گفت: «می بینی که بر مرکب استاد این رشد چه چیز را برای تعادل با او بسته اند؟ بر يك طرف استاد است و بر طرف دیگر کتابهایی که وی تألیف کرده است؟» آنگاه ابن جبیر پاسخ داد که: «می گویی که من فرزند خود را نمی بینم؟ البته که می بینم. خدا به زبانت برکت دهد!» سپس (این جمله ابوالحکم را) به خاطر سپردم، چه برای من، موضوع تأمل و تذکری است. از آن گروه که رحمت خدا بر ایشان باد. اکنون تنها من زنده هستم، و چون به این مطلب نظرمی کنم با خود می گویم: بر يك طرف استاد است و بر طرف دیگرش کتابهایش. چه بسیار آرزومند این هستم که بدانم که آیا به آرزوهایش رسیده است یا نه؟

تا ۵۹۵ ابن عربی عمر خود را در شهرهای مختلف اندلس و شمال آفریقا گذراند و با متصوفه و علما ملاقات می کرد، و گاه با اصحاب عقاید مختلف، مانند معتزلیان که اسلام را به صورت استدلالی مورد تفسیر و تعبیر قرار می دادند، به مناظره بر می خاست. در این مرحله از عمر تا تونس پیش رفت، و در آنجا کتاب *خَلْعُ النَّعْلَيْنِ* ۲۵ این قسی را خواند و شرحی بر آن نوشت. نیز به المریه سفر کرد که در آن زمان مرکز مکتب ابن مسرة و پس از وی ابن عریف بود. و در اینجا است که به گفته آسین پالاسیوس رسماً وارد تصوف شده است ۲۶.

در این سالها شیخ به مشاهدات عرفانی خود ادامه می داد. مشاهده وی از سلسله مراتب رجال غیب که بر جهان حکم فرمایند از این قرار بوده است: قطب اعلی؛ دو اسام؛ اوتاد چهارگانه حاکم بر چهار جهت اصلی؛ ابدال هفتگانه که هر يك بر یکی از

هفت اقلیم فرمانروایی دارد؛ نقبای دوازده گانه حاکم بر دوازده برج؛ و نجبای هشت گانه مربوط به هشت فلك<sup>۲۷</sup>. نیز مشاهده‌ای از همة اقطاب معنوی «وحی»های مقدم بر اسلام داشته و به دریافت وحدت متعالی همه آنچه که از جانب خداوند به مردمان وحی شده بود نایل آمده بود. همچنین در مشاهده‌ای که به سال ۵۹۵ در مرسیه برای وی دست داد، عرش الهی را دید که بر پایه‌هایی از نور استوار است و پرنده‌ای در اطراف آن پرواز می‌کند، و همین پرنده به‌وی فرمان داد که زادگاه خود را ترك گوید و به شرق جهان اسلامی سفر کند و باقی عمر را در آنجاها بگذراند<sup>۲۸</sup>.

با سفر زیارتی به مشرق، دوره جدیدی در زندگی ابن عربی آغاز شد. در ۵۹۸ برای نخستین بار به حج خانه خدا در مکه معظمه نایل شد، و در همین جا «فرمان یافته بود» که تألیف کتاب اصلی خود الفتحوحات المکیة را آغاز کند، و در همین مکه در يك خانواده ایرانی اصفهانی که از متصوفه بودند با دختر جوان بسیار متعبد و زیبایی ملاقات کرد که در نظر وی تجسم جاودانی حکمت را پیدا کرد، و نقشی در زندگی وی داشت که بی‌شبهت به نقش پثائریکه در زندگی دانته نیست.

ابن عربی از مکه به شهرهای مختلف سفر کرد، و پیر طریقت وی در رسیدن به اسرار الهی خضر نبی بود.<sup>۲۹</sup> خضر مردمان رامستقیماً به جهان روحانیت وارد می‌کند، بی آنکه لازم باشد ارتباط مستقیمی با یکی از سلسله‌های صوفیان داشته باشند. به این ترتیب، علاوه بر آنکه شاگرد چند تن از رؤسای طریقت بود، «شاگرد خضر» نیز شد، ورود وی در سلسله خضر روشتر از همه در سال ۶۰۱ آشکار شده است، چه در آن سال خرقة خضر را از دست علی بن جامع گرفت که وی خود آن رامستقیماً از پیغمبر سبز پوش دریافت کرده بود.

در این سالها نیز چندین بار ابن عربی با فقیهان مشاجراتی پیدا کرد، مثلا در ۶۰۴ در قاهره به خطر مرگ تهدید شد و ناچار به مکه پناه برد. پس از آنکه مدتی را در حرم شریف گذراند، رهسپار آسیای صغیر شد، و در آنجا با صدرالدین قونوی نامدارترین شاگرد خود، رو به رو شد، و همین صدرالدین بعدها مهمترین شارح و مبلغ آثار او در مشرق زمین بوده است. از قونیه به مشرق سفر کرد، و به ارمینیه و از آنجا به جانب دره فرات و بغداد رفت، و در این شهر به سال ۶۰۹ شیخ تصوف معروف، شهاب‌الدین عمر سهروردی را - همنام شیخ اشراق که نباید با او اشتباه شود ملاقات کرد<sup>۳۰</sup>. ابن عربی همچنین از حلب دیدن کرد، و در آنجا ملک ظاهر، که یک نسل پیش از آن حامی و دوست سهروردی شیخ اشراق بود و کوشش وی برای جلوگیری از قتل ابن سهروردی یحاصل ماند، مقدم او را پذیره شد.

بالاخره در ۶۲۱ ابن عربی، پس از آنکه در سراسر بلاد اسلامی بلند آوازه شده، و امیران دانش دوست از دور و نزدیک وی را به دیار خود می خواندند، بر آن شد که در دمشق رحل اقامت افکند. پس از عمری که در سفر گذرانده بود، چنان می خواست که سالهای آخر زندگی را در آرامش بگذراند، و سخت به کار تألیف پردازد. در این دوره فتوحات را که شرح حال معنوی روزانه از سی سال از پرثمرترین سالهای او است به پایان رسانید، و در همین دمشق بود که شیخ اکبر به سال ۶۳۸ از دنیا رفت، در حالی که اثری محو نداشتنی بر سراسر حیات معنوی اسلام باقی گذاشته بود. وی رادرسالحمیه، در دامنه کوه قاسیون شمال دمشق، در محلی به خاک سپردند که همه پیامبران آنجا را به پاکی ستوده بودند. پس از آنکه وی را به خاک سپردند، این محل بیش از پیش

زیارتگاه شد. در قرن دهم میلادی سلطان سلیم دوم قبه‌ای بر گور وی ساخت که هنوز پابرجاست، و قبر وی پیوسته مزار همگان بالخاصه متصوفان است. در کنار وی، علاوه بر دو پسرش، عبدالقادر جزایری وطنپرست مبارز الجزائری نیز خفته است. عبدالقادر را در زمان ناپلیون سوم از الجزائر تبعید کردند، و وی بازماندهٔ عمر خود را به انتشار آثار محیی‌الدین، که خود از شاگردان پر حرارت وی بود، اختصاص داد. اکنون در کنار شیخ اکبر آرمیده است که نسبت به وی ارادت فراوان داشت و تا حدی انتشار آثار وی نتیجهٔ کوشش او بوده است.

### تألیفات

کثرت شمارهٔ تألیفات ابن عربی خود دلیل کافی است بر اینکه از الهامی «فوق طبیعی» سرچشمه گرفته است. در روایات مختلف چندصد جلد تألیف به او نسبت داده‌اند، و مقدار فراوانی از آنها موجود است که به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اسلامی و اروپایی نگاهداری می‌شود<sup>۳۱</sup>. در این میان از رساله‌ها و نامه‌های چند صفحه‌ای تا کتاب پر حجمی چون فتوحات وجود دارد. از رساله‌های عرفانی خالص تا منظومه‌های صوفیانه، که در آنها عرفان به زبان عشق بیان شده، در میان آنها موجود است. موضوعات این تألیفات نیز گوناگون است، و الهیات و جهان‌شناسی و معرفهٔ النفس و تفسیر قرآن کریم و تقریباً همهٔ مباحث دیگر معرفت را شامل می‌شود، و در همهٔ آنها غرض این است که معانی حقیقی و درونی آشکار شود.

بزرگترین اثر ابن عربی که شکل دایرة‌المعارفی دارد، فتوحات است، مشتمل بر ۵۶۰ فصل که در آنها اصول عرفان و

علوم باطنی و دینی مختلف و نیز تجارب و احوال روحانی خود محیی‌الدین آمده است. خلاصه‌ای از علوم باطنی اسلام است که از لحاظ وسعت و عمق بر هر اثر دیگری از این قبیل که پیش و پس از آن نوشته شده برتری دارد. در این کتاب مکرر اشاره کرده است که آن را به الهام خدایی نوشته است، مثلاً در جایی چنین گفته است: «بدان که نوشتن فصول فتوحات نتیجه انتخاب آزاد یا تأمل و تفکر ارادی من نیست. در واقع آنچه را که من نوشته‌ام خداوند به وسیله فرشته الهام بهمین املا کرده است».<sup>۳۲</sup>

در فتوحات، علاوه بر معتقدات تصوف، از زندگی و اقوال متصوفان قدیمتر، عقایدجهانشناختی از اصل هرمتی یا نوافلاطونی که وارد الهیات تصوف شده، علوم باطنی همچون جفر، رموز و تمثیلات کیمیایی و احکام نجومی<sup>۳۳</sup>، و در واقع از هر چیز دیگری که رنگ باطنی داشته و به صورتی، جایی در طرز تصور اسلامی نسبت به اشیاء پیدا کرده، بحث شده است. به این ترتیب کتاب فتوحات پیوسته مرجعی برای علوم باطنی بوده، و هر فصل آن توسط نسلهای متوالی، متصوفانه مورد مطالعه و تفسیر واقع شده، و رساله‌هایی در آن باره نوشته‌اند که در واقع تفسیرهایی است بر تار و پودهایی که با آنها فرش فتوحات بافته شده است. بدون شك، کتابی از محیی‌الدین که از همه بیشتر خواننده

می‌شود *فصوص الحکم*<sup>۳۴</sup> او است که در واقع وصیتنامه روحانی او به‌شمار می‌رود، و از بیست و یک فصل آن هر یک به یکی از عقاید باطنی اساسی اسلام اختصاص دارد. این کتاب در ۶۲۷ تألیف شده و، به گفته خود ابن عربی، تألیف آن نتیجه رؤیای از پیغمبر (ص) بوده است که کتابی در دست داشته و به شیخ فرمان داده است که آن را «بگیرد» و به جهانیان برساند تا همگان از آن بهره‌مند

شوند<sup>۳۵</sup>. خود عنوان کتاب، که به معنی نگینهای حکمت است، رمزی از محتویات آن است، و هر نگینی محتوی گوهری گرانبهاست که رمز یکی از جلوه‌های حکمت الهی آشکار شده بر یکی از پیغمبران است. در واقع هر نگین کنایه است از طبیعت بشری و معنوی يك پیغمبر که محل جلوه خاص حکمت الهی آشکار شده بر آن پیغمبر می‌باشد.

طبیعت بشری و فردی هر پیغمبر به نوبه خود مندرج در «کلمه» است که حقیقت اساسی او و تعیین کلمه اعلی یا «کلمه اصلی حضرت حق» است<sup>۳۶</sup> به همین جهت است که فصول آن کتاب به نامهای «نگین حکمت در کلمه آدم»، «نگین حکمت در کلمه شیث»، و غیره نامیده شده، و با فصل «نگین حکمت خاصه در کلمه محمد» خاتمه پذیرفته است. با آنکه از لحاظ بشری چنان می‌نماید که جنبه‌های انسانی و شخصی پیغمبران «حاوی» جنبه‌های اساسی و کلی آنان باشد، همان‌گونه که نگین انگشتری گوهر گرانبها را حاوی است، ولی در واقع مسئله صورت عکس دارد: واقعیت باطنی و جنبه مافوق فردی پیغمبر است که حاوی نگین و تعیین کننده آن است. وحی الهی به «صِبْغَةً» پذیرنده وحی درمی‌آید، گوا اینکه از لحاظ کلی خود این پذیرنده، امکانی الهی است که از عالم اعلی تعیین شده و مندرج در مثال آسمانی خود می‌باشد. مجموعه آثار ابن عربی که برجای مانده، علاوه بر این دو کتاب اساسی، مشتمل است بر رساله‌هایی در جهان‌شناسی، همچون *إنشاء الدوائر، عقلة المستوفز، و التدبیرات الالهیة*<sup>۳۷</sup>؛ و در روشهای عملی سیر و سلوک همچون *رسالة الخلوة، و الموصایا؛ و در جلوه‌های مختلف قرآن*<sup>۳۸</sup>، مشتمل بر رمزی بودن حروف آن، و در اسماء و صفات الهی، و در فقه و حدیث و عملاً هر مسئله دیگری که با

موضوعات دینی و معنوی ارتباطی دارد.<sup>۳۹</sup> نیز در میان آثار او منظومه های لطیف شعری صوفیانه وجود دارد، مانند قَرْجَمَانُ الْأَشْوَاق<sup>۴۰</sup> و دیوان. بسیاری از نویسندگان وی را پس از ابن الفارض بهترین شاعر اشعار صوفیانه در زبان عربی دانسته اند.<sup>۴۱</sup>

روی هم رفته، چشم انداز تألیفات ابن عربی چندان وسیع است که وصف محتویات همه آنها کار دشواری است. کتابها و رساله‌هایی که همچون موج اقیانوس از قلم او تراوش کرده، تقریباً هر چیز را که به چشم بیاید شامل است، در این مجموعه عظیم آثار نوشته شده به زبان عربی، روش نگارش وی گاهی شاعرانه است و گاهی آمیخته به تکلف. بعضی از کتابهای وی، مانند آنها که به روش سیر و سلوک مربوط است، ساده و آسان است، و نوشته‌های مربوط به حکمت الهی موجز و استعاری است. واقع این است که وی زبان نویسندگی مخصوص به خود داشته و مصطلحات فنی خاصی هم به وجود آورده است که قسمتی از آن بر پایه کارهای متصوفان متقدمتر بنا شده و برای فهم آثار ابن عربی آشنا بودن به آنها کمال ضرورت را دارد.<sup>۴۲</sup> نه تنها خواننده باید معنی دقیق کلمات او را بداند، بلکه باید برای فهم کتابهای او، مانند کتابهای مؤلفان دیگر مسلمان، این را بیاموزد که چگونه میان سطور را بخواند تا بتواند گنجینه‌های نهفته در زیر ظاهر استعاری و تناقض آمیز و زبان رمزی خیره کننده و گاه پیچیده آن را ادراک کند.

### «منابع» ابن عربی

هیچکس نمی‌تواند درباره منابع و مآخذ آثار بیک نویسنده متصوف، به معنای تاریخی سخن بگوید، چه آن صوفی که به آخر طریق سلوک رسیده الهام را به صورت مستقیم از عالم بالا دریافت

می‌کند، و از دریافت تسائیرات تاریخی و بشری آزاد است: معرفت را از راه اشراق شدن قلبش با تجلی حق دریافت می‌کند، و تنها از لحاظ بیان و صورتبندی تجارب و احوال درونی خویش ممکن است از نوشته‌های دیگران ملد بگیرد. در مورد ابن عربی نیز باید گفت که منبع اصلی وی علم عرفانی او بوده است که در حالات مشاهده دریافت می‌کرده، و راه وصول به این علم فیض و برکت پیغمبر (ص) بوده است که هنگام ورود در طریق تصوف به او رسیده است.

ولی از لحاظ تعبیر افکار و صورتبندی آنها ممکن است از «منابع تاریخی» ابن عربی سخن گفته شود، به این معنی که عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته‌های شیخ به صورت عمیقی تفسیر و تعبیر شده است. ابن عربی، در سنت دینی اسلامی، بیش از همه از صوفیان متقدم، مخصوصاً حلاج، پیروی کرده و بسیاری از اقوال وی را در آثار خود آورده است؛ دیگر حکیم ترمذی است که کتاب خاتم‌الولایة او مورد مطالعه خاص شیخ بوده است؛ دیگر بایزید بسطامی است که گفته‌های صوفیانه وی را غالباً نقل کرده است؛ و دیگر غزالی است که آثار اخیر او را در نظر داشته و در ترویج بسیاری از نظریات او کوشیده است. و نیز ابن عربی، صرف نظر از طرح‌های انبذقلسی جدید این مسره، بعضی از اندیشه‌های جهان‌شناختی فلاسفه، مخصوصاً ابن سینا را پذیرفته، و غالباً اسلوب احتجاج متکلمان را در آثار خود به کار برده است. از اینها گذشته، تأثیر نوشته‌های هرمسی اسلامی قدیمتر، مانند آثار جابربن حیان و رسائل إخوان الصفا و تمایلات نوفیثاغورسی ایشان و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان نیز در تألیفات ابن عربی مشهود است.<sup>۴۲</sup>

از لحاظ منابع مقدم بر اسلام، در نوشته‌های محیی‌الدین تعبیر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندرانی را درعالیترین معانی آنها مشاهده می‌کنیم، که در آنها مفهوم طبیعت خود معنایی پیدا می‌کند که متعالیتر از درجهٔ جلوهٔ کونی و جهانی آن است<sup>۴۴</sup>. همچنین معتقداتی در آنها می‌یابیم که بهرواقیان و فیلون و نوافلاطونیان و دیگر مکتبهای قدیم تعلق دارد، و همهٔ اینها بهطریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم‌انداز وسیع تصوف ابن عربی به حد کمال رسیده است. از طریق منشور ذهن او است که نه تنها نظریات عرفانی، بلکه افکار جهان‌شناختی و روان‌شناختی و طبیعی و منطقی رنگ عرفان و شفافیتی پیدا می‌کند، و این مطلب آشکار می‌شود که همهٔ اشکال معرفت ارتباطی با «دانش» اولیاء و عرفا دارد، درست بدان‌گونه که ریشهٔ همهٔ چیزها و همهٔ درجات واقعبیت به ذات احدیت می‌رسد.

### اصول اعتقادات

اندیشهٔ معرفتی خلاصهٔ بسیار خشکی هم از نظریات ابن-عربی، که نسلهای متوالی عرفا و فلاسفه به تأمل در آنها پرداخته و قسمت بزرگی از عمر خویش را برای فهم آنها مصروف داشته‌اند، خود ادعای بزرگی است<sup>۴۵</sup>. ما جز آن غرضی نداریم که اشاره‌ای به مشخصات کلی و زبان این نظریات بکنیم، و از اصولی که بر طرز نگرش او غلبه دارد ذکر می‌کنیم، و از چه خود طرز نگرش او چندان وسیع است که حتی حق یکی از عناصر آن را هم نمی‌توان با تمام وسعت و عظمتی که دارد ادا کرد. در مورد بحث از ابن عربی باید دانست که ما با فیلسوفی-خواه به معنی جدید این کلمه خواه به معنی ارسطویی آن - سروکار

نداریم، و هرگز نباید به اصول عقاید و نظریات وی همچون مسائل فلسفی نظر شود.

شبهات میان عقاید عرفانی و حکمی از این قبیل و میان فلسفه، بیش از آنچه واقعی باشد جنبه ظاهری دارد. محیی‌الدین، به‌عنوان يك فیلسوف، کوشش نمی‌کند که کل «واقعیت» را در يك دستگاه مندرج سازد، و از قلمروهای مختلف آن توضیح منسق و منظمی بدهد. تألیفات وی در تحت تأثیر الهام مستقیم صورت گرفته، و چنان است که نوشته‌های وی آن همسازی و هماهنگی را که از نوشته‌های برخاسته از الهام بشری محض انتظار می‌رود ندارد.<sup>۴۶</sup> آنچه که وی در آن با فیلسوفان شرکت دارد این است که زبان و لغت بشری را به کار می‌برد، و مسائل نهایی را مورد بحث قرار می‌دهد، ولی هدف وی و نیز روش استفاده وی از زبان با فیلسوفان تفاوت دارد.<sup>۴۷</sup> غرض وی آن نیست که توضیحاتی که می‌دهد مورد پسند ذهن و مقبول عقل استدلالی بوده باشد، بلکه بیان نظر یا بینشی از واقعیت است که دست یافتن به آن مستلزم استفاده از روشهای خاص اندیشیدن است. ابن عربی، مانند استادان دیگر عرفان، بر این عقیده است که علم و عمل همچون دو پا هستند که باید در حرکت با یکدیگر سازگاری داشته باشند تا صعود بر قله کوه معنویت میسر شود.<sup>۴۸</sup> عمل بدون علم و نظر ممکن است به صورت عملی کورکورانه در آید، و علم و نظر بدون روش صحیح عمل یعنی ریاضت و سیروسلوک به صورت بازی بیهوده با مفاهیم در آید، و به شخص چابکی خاصی بدهد که تفاوت آن با عرفان همان اندازه است که تفاوت کارهای جست و خیز و پرش يك میمون با پرواز شاهبازی در اوج آسمانها<sup>۴۹</sup>.

## زبان رمزی

زبان ولت ابن عربی، گرچه گاهگاه رنگ انتزاعی دارد، اصولاً زبانی رمزی است، و وی از اقسام گوناگون رمز، از شاعرانه تا هندسی و ریاضی، استفاده کرده است. اصلی که در استعمال رموز به کار رفته، جنبهٔ اساسی دارد. همان است که ابن عربی، مانند پیروان مذهب شیعه که برای آنان نیز این اصل جنبهٔ اساسی دارد، آن را «تأویل» می‌نامد، و معنی حرفی این کلمه بازگرداندن چیزی به اصل و منشأ آن است. در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر می‌رسد که چنان باشد - به این معنی که حقیقت آن به هیچ وجه به صورت تام و کامل با جلوهٔ خارجی بیان نمی‌شود. هر نمودی متضمن بودی است، و به تعبیر اسلامی هر ظاهری باطنی دارد. عمل تأویل یا تفسیر معنوی به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است.

برای ابن عربی، مانند متصوفهٔ دیگر، رمز و تمثیل اهمیت حیاتی دارد، تا آنجا که جهان با آنان به زبان رمزی سخن می‌گوید و هر چیز، در جنب ارزش خارجی خود، یک معنا و ارزش رمزی نیز دارد<sup>۵۰</sup>. متصوفان پیوسته «روح رمز و تمثیل» را زنده نگاه داشته‌اند، و این روحی است که زمانی همهٔ افراد بشر در داشتن آن شریک بوده‌اند، ولی در جهان جدید از میان رفته و تنها در میان آن گروه‌های نژادی می‌توان آن را یافت که تغییرات چند قرن محدود گذشته در آنان تأثیر نکرده باشد<sup>۵۱</sup>. در نظر محیی‌الدین عمل تأویل را می‌توان در مورد همهٔ نمودهای طبیعت و همهٔ آنچه که حیات ارضی آدمی را احاطه کرده است اجرا کرد. از این گذشته، معتقدات دینی و حوادثی که در داخل روح آدمی می‌گذرد،

نیز در معرض این عمل اصلی ورود به اصل درونی و تفسیر و تعبیر رمزی قرار دارد.

در زبان عربی، نمودهای طبیعی، و جمله‌های قرآن کریم که وحی الهی را شامل است، نیز حالات درونی نفس، همه به نام «آیت» خوانده می‌شود که به معنی علامت و نشانه است، از آن جهت که معنی درونی آنها که از طریق تأویل به دست می‌آید به هم ارتباط دارد. صوفی به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند، و آنگاه به شعائر و اصول عقاید دینی می‌رسد، و در پایان کار به درون نفس خود راه می‌یابد، و در همه آنها جوهرهای معنوی مشابهی را می‌یابد که این واقعیت‌های گوناگون همه رمزهای آن است. از نوشته‌های ابن عربی آشکارا مکشوف می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را درباره متن وحی شده، یعنی قرآن کریم، و نیز درباره جهان که آفرینش آن بر شالوده «نسخه اصلی» از «قرآن تکوینی» صورت گرفته، و همچنین درباره نفس خویش که همچون جهان صغیری همه حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به کار برده است. به این ترتیب وحی يك جلوه جهان کبیری پیدا می‌کند و يك جلوه جهان صغیری، نیز هر دو جهان صغیر و کبیر برای عالم و آدم يك جنبه وحیی دارا می‌شود. ابن عربی، در همه این موارد، روش تعبیر رمزی و عمل تأویل را به کار می‌برد. از این گذشته، آثار وی حقایق را آشکار می‌سازد که خود او از طریق يك زبان رمزی اکتشاف کرده، و برای فهم آنها لازم است که به عمق آنها نفوذ کنند، تا معانی رمزی پنهان در زیر حجاب صورت‌های خارجی کلمات و حروف آشکار شود.

### وحدت وجود

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط محیی‌الدین و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحدة الوجود است که از همین لحاظ بسیاری از دانشمندان جدید وی را به مکتب همه‌خدایی (پانثیزم) یا همه در خدایی (پان‌انثیزم) یا وحدت جوهری وجود متهم کرده‌اند، و در زبانی بسیار نزدیکتر به ما او را پیرو مکتب «تصوف طبیعی» شمرده‌اند. ولی همه این تهمتها بی‌اساس است، از آن جهت که اینان نظریات عرفانی ابن عربی را به جای فلسفه می‌گیرند، و این امر را در نظر نمی‌آورند که راه عرفان از فیض و برکت الهی و ولایت جدا نیست. تهمت عقیده همه‌خدایی به صوفیان زدن بی‌شک خطاست، از آن جهت که اولاً مکتب همه‌خدایی يك دستگاه فلسفی است، در صورتی که محیی‌الدین و دیگران مانند او هرگز ادعای پیروی از يك «دستگاه» فلسفی، از هر قبیل که باشد، یا اختراع آن را نداشته‌اند. ثانیاً، از آن جهت که مکتب همه‌خدایی مستلزم يك پیوستگی جوهری و «مادی» میان خداوند و جهان است، در صورتی که شیخ نخستین کس است که تعالی مطلق خداوند را نسبت به هر يك از مقولات، و از جمله جوهر، اظهار داشته است.<sup>۵۲</sup> آنچه که مورد غفلت نقادانی قرار گرفته که متصوفان را به عقیده همه‌خدایی متهم کرده‌اند، اختلاف اساسی میان رابطه درونی و ذاتی عالم مشهود با مبدأ وجودی آن و میان هویت و پیوستگی جوهری آنهاست. مفهوم اخیر از لحاظ عرفان ممتنع است و با آنچه که محیی‌الدین و دیگر ارباب تصوف درباره ذات الهی گفته‌اند تناقض دارد.

اصطلاح همه در خدایی که توسط نیکلسون و دانشمندان دیگری به کار رفته است که خوب می دانسته اند که عقیده همه خدایی درباره متصوفان صدق نمی کند، تا حدی ملایمتر به نظر می رسد. درست است که خداوند در همه اشیا وجود دارد، ولی جهان «حاوی» خدا نیست، و هر اصطلاحی که متضمن چنین معنایی باشد متناسب با توصیف اعتقاد وحده الوجود نخواهد بود. همچنین اصطلاح «وحدت جوهری وجود» نیز اصطلاح مناسبی نیست، چه در اینجا هم این عقیده متضمن یک دستگاه فلسفی و عقلانی می شود که مثلا متقابل با عقیده ثنویت است، و بار دیگر صفت «وجودی» مایه پیدایش اشتباهی میان پیوستگی درونی و ذاتی اشیا و مبدأ آنها و میان پیوستگی جوهری، یا میان آنچه «طولی» است با آنچه «عرضی» است می شود. وحدت متصوفه مایه هماهنگ و جمع شدن تضادها و توحید امور ظاهراً متضاد و رنگهای مختلف وجودی است؛ و عبارت از وحدت همه کیفیتهای مختلفی است که وسیله تشخیص سلسله مراتب کثرت می شود، و هیچ ربطی به عقیده یک جوهری فلسفی که ابن عربی و دیگران را به آن متهم ساخته اند ندارد.

نیز به هیچ دلیلی نمی توان ابن عربی را به «تصوف طبیعی» نسبت داد. این اصطلاح را بعضی از مؤلفان کاتولیک مذهب برای آن وضع کردند که اصولاً صور عرفانی معنویت را که در مقابل «تصوف فوق طبیعی» قرار می دادند، به وسیله آن معرفی نمایند<sup>۵۳</sup>. میان طبیعی و فوق طبیعی خط فاصل قطعی وجود ندارد. فوق طبیعی یک «سیمای طبیعی» دارد، از این جهت که «اثر» آن را می توان در خود وجود اشیا یافت. و طبیعی نیز یک سیمای فوق طبیعی دارد، از آن جهت که «آثار» فوق طبیعی را می توان در

سلسله مخلوقات یافت، و از آن جهت که برکت یا فیض الهی در «شریانهای» عالم جریان دارد<sup>۵۴</sup>. از این گذشته، «تصوف ۵۵» را در يك دین فوق طبیعی و در دین دیگر طبیعی دانستن، یا فقط در حالات خاص و به صورت «اتفاقی» فوق طبیعی دانستن، محدود کردن لطف و عنایت خداوند است. این طرز تفکر یا تنگ نظری خطرناک است که هرگز نباید آن را در زمانی که فهم صورتهای دیگر معنویت جنبه فوری و ضروری پیدا کرده است جایز شمارند.

عقیده وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محیی الدین و دیگر متصوفه بیان شده، نه عقیده همه خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز ثمره يك «تصوف طبیعی» نیست که از تعالی بر سلسله مراتب عالم مخلوقات عاجز است و از هدایت سالم حکمت وابسته به وحی و برکت و فیض الهی تهی است. بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرار آمیز غوطه ور در خداوند است.» معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرك است و انکار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، و این «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. این شهادت بایک نفی آغاز می شود، تا مبدأ اعلی در هیچ اثباتی، به هر صورت که بوده باشد، محسوس نشود. عالم و اشیائی که در آن است خدا نیست، ولی حقیقت آنها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آنها نیز حقیقتهای مستقلی خواهند بود، که در واقع

مثل این است که آنها نیز خدایانی جز الله بوده باشند. این عربی، که غالباً به عقیده همه خدایی متهم شده، تا آنجا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق تعالی و وحدت خداوند پیش رفته است، از جمله در رساله‌الاحدیة چنین نوشته است: ۵۶:

او هست و با او نه‌پسی است و نه پیشی،  
 نه زبری و نه زبری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی  
 و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجایی و نه کیی،  
 نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی،  
 و اکنون همان است که بود. واحدی است بی‌وحدت،  
 و فردی است بی‌فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده،  
 چه نام او او است و مسمای او او.

پس بدان... در چیزی نیست و چیزی در او  
 نیست، خواه به داخل شدن باشد خواه به پیش افتادن.  
 ضرورت دارد که تو او را این‌گونه بشناسی، نه از  
 طریق علم، و نه از طریق عقل، و نه از طریق فهم، و  
 نه از طریق خیال، و نه از طریق حس، و نه از طریق  
 ادراک. کسی جز او او را نمی‌تواند دید. کسی جز او او  
 را ادراک نمی‌کند. به خود خود را می‌بیند، و به خود  
 خود را می‌شناسد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند، و هیچ  
 کس جز او او را ادراک نمی‌کند. حجاب او [تنها نتیجه  
 و اثری از] وحدت او است. هیچ چیز جز او حجاب  
 نمی‌شود. حجاب او [تنها] اختفای وجود او در وحدت  
 او است که هیچ وصفی ندارد. هیچ کس جز او او را  
 نمی‌بیند - نه پیغمبر مرسل، نه ولی کامل، و نه فرشته  
 مقرب. پیامبرش خود او و مرسلش خود او و کلامش  
 خود او است. خود را با خود به خود ارسال داشته

است ۵۷.

بسیار دشوار است که کسی را که در تقدیس و تنزیه خداوند تا این حد بالا رفته است، به عقیده همه خدایی متهم سازند. آنچه ابن عربی می‌خواهد بگوید، این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است، و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست که به صورتی آنها را فرا می‌گیرد. همان‌گونه که در رمز خاتم و گوه‌رگرانیهای نگین پیش از این گفته شد، ظرف مظهر و تجلی الهی، یا وحی، چنان می‌نماید که وحی را که دریافت می‌کند «به-رنگی درمی‌آورد»؛ به عبارت دیگر، وحی خود را با طبیعت ظرفش متناسب می‌سازد. ولی از لحاظ عمیقتری ظرف خود از «بالا» توسط روح و یا وحی الهی چنان تعیین می‌شود که «ظرف» و «مظروف» هر دو محاط در حقیقت الهی که نسبت به آنها متعالی است بوده باشند<sup>۵۸</sup>.

این اصل هم درباره معرفت صدق می‌کند و هم درباره وجود، هم در مورد مشاهده اعیان ملکوتی در قلب عارف صادق است و هم در مورد ملاحظه جهان به صورت یک تجلی الهی. در هر دو حالت، ظرف تجلی شکل تجلی را «تعیین می‌کند» و به آن «رنگ و صبغه» خاص می‌دهد. ولی این ظرف به خودی خود در حقیقت به وسیله ذات الهی تعیین می‌شود که سرچشمه تجلی است و وحدتی است که امور متقابل و متمم را فرا می‌گیرد. مرکزی است که در آن همه تقابلهای یکی می‌شود، و نسبت به هر تضاد و تناقضی در جهان کثرت جنبه تعالی دارد. مرکز دایره‌ای است که در آن همه یگانه می‌شوند و عقل در برابر آن حیران می‌ماند، چه

مستلزم یکی شدن متقابلها شده است که در مقولات عقل بشری جایی ندارد، و آن را نمی توان به عنوان عقیده يك جوهری توجیه کرد که همه تمایزات وجودی را از میان می برد و از وضع متعالی مرکز در برابر تقابلهایی که در آن منحل شده اند غافل می ماند<sup>۵۹</sup>. ظاهر و باطن، اول و آخر<sup>۶۰</sup>، حق و خلق، عاشق و معشوق، عاقل و معقول، همه تقابلهایی ظاهری است که در ذات الهی، که همه این تضادها را فرا می گیرد بی آنکه به صورت آنها درآید، منحل می شود.

### اسماء و صفات الهی

گرچه ذات الهی متعالی مطلق و برتر از هر تشخیص و تمایز است، در سطح نخستین تعیین ذاتی خویش دارای اسما و صفات می شود. در حالت یگانگی مطلق، خدا برتر از همه صفات است، و به همین جهت این مرتبه، مرتبه یگانگی تقسیم ناپذیر و بدون شرط، یا احدیت، نامیده می شود. ولی در مرتبه یکی بودن، یا واحدیت، کیفیات یا صفاتی وجود دارد که همه صفات وجود یا حالات معرفت از آن متفرع می شود<sup>۶۱</sup>. به این ترتیب، خداوند از همه صفات برتر است، و در عین حال از آنها تهی نیست، و از همینجا این کلام معروف صوفیانه پیدا شده است که صفات حق «نه او است و نه جز او»<sup>۶۲</sup>.

شهادت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیز همین ارتباطهای ظاهراً متناقض را در بر دارد. از يك طرف هر صفت و هر شکل «الهییت» از الله نفی می شود، و چنان است که او تعالی مطلق دارد، و ایسن همان است که تنزیه نامیده می شود. از طرف دیگر، همین شهادت مستلزم آن است که هیچ صفتی مجزای کامل از صفت الهی نمی تواند

موجود باشد، و در نتیجه هر صفت باید انعکاسی از يك حقیقت الهی باشد که با آن «مقایسه» می‌شود، و این همان است که تشبیه نامیده می‌شود<sup>۶۳</sup>. نظر ابن عربی دربارهٔ ارتباط میان صفات و ذات حق، میان تنزیه و تشبیه قرار می‌گیرد، که در عین حال تعالی حق و تملک وی نسبت به صفاتی را اثبات می‌کند که همهٔ صفات عالم انعکاسها و تجلیات آن صفات است.

با آنکه صفات حق از شماره بیرون است، در وحی اسلامی به صورت يك دسته اسامی خلاصه شده که خداوند در قرآن کریم به آن اسامی توصیف شده است<sup>۶۴</sup>. این نامها امکانات الهی نافذ در جهانند؛ اسبابی هستند که خداوند به وسیلهٔ آنها خود را در جهان متجلی می‌سازد، درست به همان گونه که خود را در قرآن با آنها وصف می‌کند. به این ترتیب، اسما الهی طرقی می‌شوند که به حق می‌رسند، و اسبابی می‌شوند که به وسیلهٔ آنها آدمی می‌تواند به معرفت وحدانی حقیقت الهی برسد. و چون اسما اصل و اساس معرفت و نیز ریشهٔ اساسی موجودات است، بنا بر این خود را در جهان و در حیات معنوی — که در آن، موضوع تأمل و مشاهده می‌شوند — به تجلی درمی‌آورند. ابن عربی، مانند دیگر متصوفان، عمل آفرینش و نیز عمل سیروسلوک معنوی را چنان در نظر می‌گیرد که اسما و صفات نقشی اساسی در هر جنبه از نظری دربارۀ جهان پیدا می‌کنند و «زبانی» مبتنی بر اصطلاحات قرآن کریم فراهم می‌آورد که به وسیلهٔ آن عقاید تصوف را بیان می‌کند.

### افسان کامل و کلمه

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن عربی صورت بندی شده،

نظریه انسان کامل است، که چنان در چشم انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیده» تصوف نامیده‌اند<sup>۶۵</sup>. انسان کامل، که کلمه نیز هست، تجلی تام اسماء حق است؛ کل جهان است از نظر وحدت چنانکه توسط مبدأ الهی «مشاهده می‌شود». نمونه و مثالی از جهان و نیز از انسان است، و انسان که عالم صغیر است از طریق آن، همه امکانات موجود در جهان را دارا می‌شود. جهان صغیر و جهان کبیر، همچون دو آینه روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در هر یک دیگری منعکس می‌شود، و هر یک از آن دو به‌نوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است منعکس می‌سازد، انسان کامل نیز، از لحاظ جوهر و ذات، روح یا عقل اول است، که همه «مثل» افلاطونی را مشتمل است، مانند کلمه در اعتقاد فیلون که «نخستین صادر شده از خدا» است و همه «مثالها» در آن جمع آمده است.

در نظریه ابن عربی، انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است: جهان‌شناختی، نبوتی، و عرفانی<sup>۶۶</sup>. از نظر جهان‌شناختی و تکوین جهان، انسان کامل نمونه آفرینش است، و همه نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد، بدان‌سان که همه سلسله‌های مراتب وجود جهانی چیزی جز شاخه‌های متعدد درخت وجود نیستند که ریشه‌هایش در آسمان است، و در سراسر کون گسترده شده است. از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل کلمه و فعل ابدی الهی است، که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. چنین است که هر فصلی از فصوصی به یکی از جلوه‌های انسان کامل اهدا شده است که یک پیغمبر است و یکی از جلوه‌های علم الهی را که خود در واقع مظهر آن است، در جهان آشکار می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود، که

تحقق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است. همان گونه که دانه، چون در زمین کاشته شود، نخست ساقه‌ای برمی آورد و سپس شاخه و برگ و گل و در پایان میوه‌ای پیدا می‌کند که مشتمل بر همان دانه است، انسان کامل یا حقیقت محمدی نیز که «نخستین آفریده حق» است، در زمین صورت کامل خود را در حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد که خاتم پیامبران دوره کونی بشریت است.

از لحاظ سیر و سلوک، انسان کامل نمونه حیات روحانی است، چه شخصی است که در وی همه امکانات و همه حالات وجود که در درون انسان نهفته است تحقق یافته، و به صورت تام و کامل در آمده است و می‌داند که مقصود از انسان بودن چیست. از این قرار، مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام (ص) است. پس از آن اولیای بزرگ و مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسانهاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است، از این جهت که آنان در خود همه امکانات ذاتی وجود انسانی را متحقق ساخته‌اند، و انسان به این حالت همچون جهان صغیر و مرکزی است که همه صفات کمال را منعکس می‌کند. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیا را می‌توان به این نام خواند، و از آنان به عنوان مثالها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد.

### آفرینش و جهان‌شناسی

آفرینش در مکتب ابن عربی همچون فیضان هستی بر روی

مَثَل آسمانی در نظر گرفته می‌شود، که از این طریق آنها را از حال عدم یا حال «گنج مخفی» به صورت وجود خارجی در می‌آورد و تحقق می‌بخشد<sup>۶۷</sup>. وجود را می‌توان با رمز نور نمایش داد، و مثالها و نمونه‌ها یا اسماء و صفات کلی را با پاره‌های شیشه رنگینی که نور از میان آنها می‌گذرد و رنگهای گوناگونی بر روی «آینه عدم» منعکس می‌سازد. جهان اساساً يك دسته آینه‌هاست که حقایق الهی بر آنها منعکس می‌شود؛ تجلی اسماء و صفات الهی مندرج در انسان کامل است<sup>۶۸</sup>. و از لحاظی دیگر نهری است پیوسته روان که آب آن در هر لحظه مبدل می‌شود، ولی شکل کلی خود را که با ساختمان بستر آن معین می‌شود حفظ می‌کند. آب رمز نور هستی است که در هر لحظه در سراسر جهان نفوذ و سریان دارد، و بستر نهر رمز مثالهایی است که تعیین‌کننده جهت کلی جریان آب است.

ابن عربی، در جای دیگر، آفرینش را به ملفوظ شدن اصواتی که از دهان آدمی خارج می‌شود تشبیه کرده است. درست همان گونه که از تَنَفَس آدمی کلمات، که حالت عدم تمایز دارد، مشخص و ملفوظ می‌شود، همان گونه هم تَنَفَس رَحْمَن، از جنبه رحمانیتی که دارد، امکانات اصلی را که حروف الفبا رمز آنهاست، به عالم هستی می‌آورد<sup>۶۹</sup>. از این گذشته، بدان‌سان که نفس آدمی دوره قبض و بسطی دارد، جهان نیز از يك چنین دو مرحله متمم یکدیگر می‌گذرد. در هر لحظه فانی و در لحظه پس از آن تجدید آفرینش پیدا می‌کند، بی آنکه میان این دو مرحله جدایی زمانی وجود داشته باشد. هنگامی که در مرحله قبض است، به ذات الهی باز می‌گردد، و در مرحله بسط دوباره تجلی و بروز پیدا می‌کند. به این ترتیب، جهان تجلی از ذات پروردگار است که در هر لحظه

تجدید می‌شود، بی آنکه «به صورت مشابه» تکرار پیدا کند چه، همان گونه که متصوفه می‌گویند، «در تجلی تکرار نیست»<sup>۷۰</sup>. آفرینش در هر لحظه تجدید می‌شود، و پیوستگی ظاهری و «عرضی» آن با «علت طولی» که هر لحظه از وجود را در مبدأ متعالی خویش کامل می‌کند، منقطع می‌شود.

با این زمینه از تصور آفرینش، ابن عربی نقشه‌های جهان‌شناختی گوناگون را طرح می‌کند که در هر یک از آنها جلوه‌های مختلف حقایق کونی توصیف می‌شود. گاه وی نظم جهانی را همچون درختی تصور می‌کند که شاخه‌های آن علامت و رمز درجات مختلف وجود کونی است، و گاه دیگر به جهان با تعبیر مفاهیم قرآنی همچون قلم و لوح محفوظ و فرشته‌شناسی متداول قرآنی و طبایع چهارگانه و کیفیات جهان‌شناسی هرمسی می‌نگرد<sup>۷۱</sup>. اینجا سخن از آن نیست که بالضرورة طرح‌های جهان‌شناختی تنها به یکی محدود باشد، چه عالم کون را از چند لحاظ می‌توان در نظر گرفت، که هر یک از آنها یکی از سیماهای حقایق عالم کون را آشکار می‌سازد. ولی، تقریباً در همه این صورتهای جهان‌شناسی، با آنکه ابن عربی غالباً عناصر ما قبل اسلامی مانند افکار مکتب هرمسی را به کار می‌برد، نظرهای خود را اصولاً بر قرآن کریم و مخصوصاً مفاهیم بسیار نزدیک به صورت وحی اسلامی و حروف و اصوات زبان عربی متکی می‌سازد<sup>۷۲</sup>.

طرح جهان‌شناسی اصولاً درصدد آن است که سلسله‌های گوناگون جهانی را به مبدأ آنها مربوط کند، و نشان دهد که چگونه عوالم گوناگون، همه تعینات مبدأ هستند. این تعینات را از چند راه می‌توان مورد نظر قرار داد: ممکن است دربارهٔ آنها همچون هفتاد و دو هزار حجاب معروف نور و ظلمت اندیشید که «رخسار محبوب»

را می‌پوشانند؛ یا اینکه آنها را به چند حالت معدود اصلی باز گردانید که در خود مراتب عمده عالم هستی را مندرج دارند. آنها را ممکن است به ترتیب صعودی چنین خلاصه کرد: عالم صور بشری و جسمانی، یا ناسوت؛ عالم انوار لطیف و جواهر نفسانیه، یا ملکوت، که آن را عالم خیال و صور معلقه، یا عالم مثال نیز گفته‌اند؛ عالم وجود روحانی ماوراء عالم صور، یا جبروت؛ و مرتبه وجود الهی که خود را در صفات کامل خویش آشکار می‌سازد، یا لاهوت. بالای همه اینها عالم ذات الهی، یا هاهوت، قرار می‌گیرد که از هر تعینی برتر است<sup>۷۳</sup>. این عوالم که، چون از لحاظ تحقق و وصول به معرفت در نظر گرفته شوند، «حضراتی» هستند، همه مراتب و درجات عالم هستی را که عبارت از تجلیات جسمانی و نفسانی و روحانی است فرا می‌گیرد. متصوفه، به این ترتیب، مرزهای این عوالم را تعیین می‌کنند و طرح علمی را درباره جهان می‌ریزند که مبتنی بر آنهاست، تا آنکه بتوانند به همه این حالات جنبه تحقق بخشند، و بالاخره از این تعینات بگذرند و در ماورای آنها به حالت وصال با حق - تعالی - برسند که هدف ایشان از سفر در سراسر خطه‌های تجلیات جهانی همان است.

## وصال

هدف هر صوفی وصال با حق است که خود نتیجه‌ای از عشقی است که در آدمی برای جمال حق آفریده شده است. این وصال را عموماً به صورت تصفیه تدریجی قلب و وصول به فضایی روحانی می‌دانند که در پایان به حالات فنا و بقای در حق می‌انجامد. ابن عربی به این وصال همچون یک تجربه و حال عالی می‌نگرد که بیان آن به صورت دقیق غیر ممکن است، و آن را به صورتی

توصیف می‌کند که با آنچه دیگر شیوخ تصوف گفته‌اند تفاوت دارد. به گفته وی، معرفت خداوند و وصال با او در حالت عالی مشاهده - چنانکه اغلب متصوفه گفته‌اند - به این معنی نیست که هستی زوال پیدا کند (فنا) یا زوال این زوال (بقا) حاصل شود. بلکه، معنی آن را این می‌داند که بر ما محقق شود که هستی ما از آغاز به خداوند تعلق داشته، و از خود وجودی نداریم که با آن به راه افتاده باشیم تا بتواند روزی زوال پیدا کند. تحقق این معنی است که هر هستی بدین صورت پرتوی از هستی الهی است، و اینکه هیچ چیز دیگری مالک هستی، بهر صورت که تصور شود، نیست. یا، چنانکه در رساله الاحدیة آمده است:

بیشتر کسانی که خداوند را می‌شناسند، زوال وجود و زوال آن زوال را شرط وصول به معرفت حق می‌دانند، و این خطا و سهو فاحشی است. چه معرفت حق مستلزم فرض زوال هستی یا زوال آن زوال نیست. زیرا که اشیاء هستی ندارند، و آنچه که هستی ندارد نمی‌تواند از هست بودن زوال پیدا کند. چه زوال مستلزم اثبات هستی است، و این شرك است. پس اگر خود را بی‌هستی یا منقطع از بودن بدانیم، آنگاه خداوند را شناخته‌ای و اگر نه، نه ۷۳.

از لحاظ «عملی»، آن وصال معنوی که به وسیله نیروی عشق به جمال حق حاصل می‌شود، مستلزم آن است که طبیعت الهی ظرف و قالب طبیعت بشری را پر کند، و طبیعت بشری محاط و منغمس در طبیعت الهی شود. چون این حالت، پیش از آنکه از لحاظ تجربه و حال معنوی در نظر گرفته شده باشد از لحاظ نظری منظور شده، باید گفت که هر نسبت و رابطه‌ای نمودار جلوه‌ای از آن

تجربه کلی است که حقیقت آن قابل بیان نیست. به این معنی که خداوند در آدمی حضور دارد، و آدمی در خدا منغمس و غوطه‌ور است. چون به صورت اول نظر شود، وصال مستلزم آن است که خدا فاعلی باشد که با چشم آدمی «می‌بیند» و با گوش او «می‌شنود». به صورت دوم، آدمی چنان در خدا غوطه‌ور است که به وسیله خداوند «می‌بیند» و از طریق او «می‌شنود»، و همین امر است که در حدیث قدسی چنین آمده: «آن کس که عبادت می‌کند، هرگز از نزدیک شدن به من باز نمی‌ایستد تا او را دوست بدارم؛ و چون او را دوست بدارم، گوشی خواهم شد که با آن می‌شنود، و چشمی که با آن می‌بیند، و دستی که با آن می‌گیرد، و پایی که با آن راه می‌رود».<sup>۷۵</sup>

در حالت وصال فردیت آدمی نورانی می‌شود، و به این ترتیب در نور حق غوطه‌ور می‌شود؛ جهان و آدمی همچون سایه خداوند هستند؛ همین سایه است که در انسان روحانی، در نتیجه حضور حق در وی، شفاف و نورانی می‌شود. یا، چنانکه ابن عربی هنگام بحث درباره ارتباط فرد با خداوند در فصوص می‌گوید:

شیهه است به نوری که از خلال سایه پرتو افکنده؛ سایه‌ای که چیزی جز حجایی [برای نور] نیست، و خود با شفافیتی که دارد درخشان است. آن کسی که به حق واصل شده نیز چنین است؛ در وی صورت حق مستقیمتر جلوه‌گر می‌شود تا در دیگران. چه در میان ما کسانی هستند که، بنا بر نشانه‌هایی که پیغمبر (ص) در رسالت خود از جانب خداوند داده است، خداوندگوش و چشم و ملکات و جوارح ایشان است.<sup>۷۶</sup>

این حالت عالی وصال، که هدف نهایی شخص عارف و

کمال حیات بشری است، نمره به کار بستن آدایی روحانی است که از انجام نمازهای فریضه آغاز می‌شود، و با ذکر قلب و نیایش خلاق به اوج خود می‌رسد<sup>۷۷</sup>، که در آن درونی‌ترین مرکز وجود عارف به آهنگ توسل به ذکر نام الهی که خلاصه هر نیایش و دعاست، به ذکر درونی می‌پردازد. محیی‌الدین مکرر در مکرر اهمیت حیاتی ذکر قلبی و درونی را تأیید می‌کند، و از تطهیر درونی سخن می‌گوید که به تدریج حق را به وسیله آن، «محبت» که همه تجلیات را به مبدأ و منشأ آنها می‌کشاند به داخل خود جذب می‌کند<sup>۷۸</sup>.

در نماز و دعای اولیا و مهربان، بنده خداوند را می‌خواند و «خداوند بنده را می‌خواند» و ذکر و دعا به نفس بنده شکل خاص می‌بخشد. در حال مشاهده خالص، که میوه و در عین حال کاملترین شکل ذکر درونی است، و در آن قلب از همه پلیدیهای خو- پاک‌شده و کدورت خود را از دست داده، آدمی به این حقیقت می‌رسد که «خداوند آینه‌ای است که تو خود را در آن می‌بینی، همان‌گونه که تو آینه حق هستی که در آن او اسماء خود و مبادی آنها را مشاهده می‌کند؛ ولی اسماء او چیزی جز خود او نیست، بدان‌سان که حقیقت [یا شباهت ارتباطها] برعکس است<sup>۷۹</sup>. بنابراین، این، در پایان کار، پروردگار (رب)، پروردگار می‌ماند و بنده (مربوب)، بنده، ولی در عین حال خداوند همچون آینه‌ای می‌شود که مرد روحانی در آن حقیقت خود را مشاهده می‌کند، و آدمی به نوبه خود آینه‌ای می‌شود که خداوند اسماء و صفات خویش را در آن مشاهده می‌کند، بدان‌سان که در قلب ولی هدف آفرینش صورت اتمام می‌پذیرد، و خداوند گوهری را که در «گنج نهانی» مخفی بود- «می‌شناسد»، و این همان شناختی است که به خاطر آن

جهان آفریده شده است.

### وحدت ادیان

در میان نظریات ابن عربی، اعتقاد وی به وحدت محتوی درونی همه دینها جلب توجه خاص می‌کند، و این اصلی است که مورد قبول عموم متصوفه است، ولی کمتر به این صورت که حکیم اندلسی بیان کرده آن را به زبان آورده اند<sup>۸۰</sup>. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، برای وی در آغاز زندگی رؤیتی از تجلی آن مرکز متعالی دست داد که همه وحیها و الهامها از آن سرچشمه می‌گیرد؛ و در سالهای متأخرتر زندگی خویش غالباً از «اقطاب روحانی» ادیان پیش از اسلام مطالبی نوشته است. نظریه وی درباره کلمه، در واقع، به صورت ضمنی، اصل کلیت و عمومیت وحی را بیان می‌کند، چه تصدیق این امر است که هر پیغمبر جلوه‌ای از کلمه اعلی و خود «کلمه‌ای» از خداوند است. از این گذشته، ابن عربی کوشید تا تفاسیل خاص ادیان دیگر را مورد تحقیق و مطالعه قرار دهد، و معنای کلی مکتوم در ساختمان ظاهری آنها را، تا آنجا که برایش امکان داشت، جدا کند<sup>۸۱</sup>. همه کوششهایی که برای یک تقریب ریشه‌دار با دینهای دیگر توسط مسلمانان امروز صورت می‌گیرد، می‌تواند و باید بر شالوده‌های محکمی که توسط ابن عربی و مولانا جلال‌الدین رومی ریخته شده بنا شود.

کوشش ابن عربی برای آنکه از صورتهای ظاهری وحی و دین فراتر رود، و به معانی باطنی آنها برسد، به هیچ وجه به آن معنی نیست که وی این صور را «از خارج» طرد می‌کرده، یا به عبارت دیگر در انجام فرایض و احکام عبادی و ظواهر دین سستی می‌ورزیده است. بلکه کوشش وی بر آن بود که با نفوذ در قلب

آداب و شعائر ظاهری - که خود جزء لازم و لاینفکی از دین است و از «عالم غیب» به وحی نازل شده، و اگر آدمی بخواهد به حیات معنوی واقعاً شریک شود باید بر طبق آنها عمل کند. سطح ظواهر دین را به مرتبه بلندتری برساند. از طریق همین جنبه‌های صوری و ظاهری دین، نه از طریق انکار و طرد آنها، بود که ابن عربی، مانند دیگر متصوفان، می‌کوشید تا به معنای درونی و کلی وحی برسد.

اصولاً، «سوزاندن تمثالها»، یا طرد جنبه‌های صوری و ظاهری دین، مستلزم آن است که نخست آدمی این تمثالها و جنبه‌های صوری را مالک بوده باشد. هیچ کس نمی‌تواند آنچه را که ندارد از خود دور کند. باید در نظر داشت که هنگامی که ابن عربی و دیگر متصوفان دم از استقلال و آزادگی خویش از صورتهای ظاهری و آداب دین می‌زده‌اند، روی سنجش ایشان با اجتماعی بوده است که در آن مراعات و انجام آداب گوناگون دینی مورد قبول بوده است، نه جهانی مانند روزگار حاضر که امکان طرد جنبه‌های صوری دین، بی آنکه اصلاً به آنها عمل کرده و در آنها زیسته باشند، آشکارا در افق دید خواننده ملاحظه می‌شود. ابن عربی بیشتر عمر خود را به نماز و دعا و استغفار گناهان و تلاوت قرآن کریم و ذکر اسماء الله تعالی گذراند، و از طریق همین اعمال، نه از طریق انکار آنها، بود که به این حقیقت رسید که شرایع الهی همه راههایی هستند که به یک مقصد می‌رسند، و چون کسی درست به آداب يك دین آسمانی عمل کند مثل این است که به همه آنها ایمان آورده است. در صمیم همین صورتهای وحی شده دینی بود که به حقیقت کلی مافوق عالم صور واصل شد، و توانست در شعر معروف خود که مکرر به آن استشهد شده چنین بگوید:

قلب من گنجایش هر صورتی را پیدا کرده  
 است: چراگاه غزالان است و صومعه راهبان  
 بتخانه اصنام است و کعبه حاجیان و الواح  
 تورات و کتاب قرآن.

من پیرو دین عشقم: راهی که ناقه عشق برود،  
 همان دین من است و ایمان من ۸۲.

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورَةٍ      فَمَرَعِي لِغَيْرِ لَانٍ وَ دَيْرٍ لِرُهْبَانٍ  
 وَ بَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ      وَالْوَاخُ تَوَدَاتٍ وَ مُصْحَفُ قُرْآنٍ  
 أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ ۱      رَكَابُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي

### تصوف پس از ابن عربی

بیان وسعت تأثیر ابن عربی بر حیات تصوف ممکن نیست،  
 و تنها این را می توان گفت که پس از وی عملاً هیچ گاه نظریه و  
 اعتقادی از تصوف عرضه نشده است که به طریقی تحت تأثیر  
 نوشته های آن عارف بزرگ اندلسی نبوده باشد، حتی در آن صورت  
 نیز که مکتبهای از تصوف با بعضی از نظریات وی موافق  
 نبوده اند<sup>۸۳</sup>. آثمار وی بلافاصله در سراسر جهان اسلامی انتشار  
 پیدا کرد؛ تألیفات نثری او مورد مطالعه و تحصیل علاقه مندان به  
 تصوف قرار گرفت، و اشعارش را، در خانقاههای فرقه های گوناگون  
 تصوف، در مجالس سماع می خواندند، و امروز نیز مانند هفت  
 قرن پیش از این، آن کتابها و آن اشعار را مطالعه می کنند و  
 می خوانند.

انتشار عقاید ابن عربی در مشرق زمین، بیش از همه توسط  
 صدرالدین قونوی صورت گرفته است که از مشایخ بزرگ صوفیه

بوده و آثار ابن عربی را شرح کرده و خود نیز کتابهای چندی نوشته است که عقاید استاد او را توضیح می‌دهد<sup>۸۴</sup>. از طریق او است که «خط تأثیر» بسیاری از معتقدات ابن عربی را در مشرق زمین می‌توان ترسیم کرد. صدالدین از یاران نزدیک مولانا جلال‌الدین رومی است که بعضی مثنوی او را فتوحات فارسی می‌دانند، و جلال‌الدین در نمازهای یومیة به همین صدالدین اقتدا می‌کرده است. حلقه اتصال میان محیی‌الدین و مولانا که کوه بزرگ دیگر معنویت اسلامی و مشرف بر هرجاست که زبان فارسی فهمیده و تکلم می‌شود، نیز همین صدالدین است. صدالدین همچنین استاد قطب‌الدین شیرازی بوده است که در فصل دوم از کتاب حاضر گفتیم که مشهورترین شرح را بر حکمة الإشراق سهروردی او نوشته است. نیز صدالدین با خواجه نصیرالدین طوسی استاد قطب‌الدین درباره مسائل اساسی فلسفه اولی مکاتباتی داشته است<sup>۸۵</sup>. همچنین فخرالدین عسراقی، یکی از بزرگترین شاعران عاشق مسلک متصوف ایران، در نتیجه الهامی که در یکی از مجالس درس صدالدین درباره عقاید ابن عربی برای او حاصل آمد، کتاب لَمَعَاتِ خود را تألیف کرد که بیش از هر کتاب دیگر در معرفی ابن عربی به فارسی‌زبانان تأثیر داشته است.

همه شارحان نامدار ابن عربی از شاگردان مکتب او به‌شمار می‌روند، که از آن جمله‌اند: نابلسی، کاشانی، قیصری، بالی افندی، و شاعر بزرگ ایرانی، جامی، که شروح چندی بر آثار ابن عربی و شرحی به نام أَشْعَةُ اللَّمَعَاتِ بر کتاب لَمَعَاتِ عراقی نوشته است. این کتاب امروز در ایران همچون کتاب درسی تصوف خوانده می‌شود. نیز می‌توان از عبدالکریم جیلی نام برد که در کتاب افسان کامل او نظریات مندرج در فصوص به صورت منظمی عرضه و

توضیح شده است. همچنین است محمود شبستری که کتاب گلشن‌داز او خلاصه‌ای از آراء و عقاید ابن عربی را با روشنی خیره‌کننده و با زیبایی آسمانی به‌نظم در آورده است. نیز توجه خاص به گروهی از عارفان شیعه ضرورت دارد، که از آن جمله اند ابن ترکه و سید حیدر آملی و ابن ابی‌جمهور آحسانی<sup>۸۶</sup>، و اینان به تدریج معتقدات ابن عربی را وارد عالم معنوی مذهب تشیع کردند، و در صورت بندی حکمای متأخرتر ایران همچون ملاصدرا تأثیر فراوان داشتند و چنانکه معلوم است ملاصدرا به تعلیمات استاد مرسیه اعتماد و اتکای تام داشته است<sup>۸۷</sup>. در بلاد دیگر اسلامی نیز شماره شاگردان و پیروان ابن عربی، در طی قرون، پیوسته رو به افزایش بوده است، و این امر از عدد زیاد شرحها و تفسیرهایی که بر آثار ابن عربی در هند و آسیای صغیر و سوریه و مصر تألیف شده آشکار می‌شود. در مصر نویسندگانی همچون شعرانی مجلدات بزرگی در عرض و توضیح نوشته‌های ابن عربی به رشته تحریر در آورده‌اند. در مغرب زمین نیز ابن عربی بی‌تأثیر نبوده است، و لولاینکه آثار وی در محافل رسمی چندان شناخته نباشد. ولی به صورتی نهفته‌تر و عمیقتر اثر خود را در انجمن سری «وفاداران به عشق» (*fedeli d'amore*) از مغرب زمین و بالخاصه در دانت، شاعر بزرگ فلورانس، باقی گذاشته است. افکار دانت شباهتهای ژرفی با افکار متصوفه دارد، و این نه تنها از آن جهت است که وی از طریق فرقه تامپلیه‌ها (*Order of the Temple*) ارتباطی تاریخی با متصوفان پیدا کرده است، بلکه از آن جهت که وی اساساً جهان را برگرفته همان احوال معنوی متصوفه، منتها بر پایه معتقدات مسیحیت، تصویر و ترسیم کرده است<sup>۸۸</sup>. تأثیر مستقیم محیی‌الدین را می‌توان در ریموند لول و بعضی از باطنیان مسیحی متعلق به آن دوره از

تاریخ، که در آن مغرب زمین مسیحی و مشرق زمین مسلمان در دو نحوه از تمدن مشا به زیست می کردند، مشاهده کرد. در این دوره، با آنکه از لحاظ صوری اختلافات گوناگونی از جنبه های کلامی و اجتماعی و سیاسی میان طرز تفکرهای شرقی و غربی وجود دارد، نظرهای شرق و غرب هر دو درباره انسان و جهان به یکدیگر شبیه است. در زمانهای جدید، هر جا که شکوفندگی تصوف هنوز ادامه دارد، تأثیر این عربی قابل مشاهده است. در مشرق زمین هنوز کتابهای وی در ایران و افغانستان و پاکستان و هند خوانده و تدریس می شود، و نوشتن شروحاتی بر آنها ادامه دارد<sup>۸۹</sup>. آرامگاه وی در دمشق محل تلاقی صوفیان است، و در مصر و سایر نقاط شمال افریقا قصاید وی را در محافل هفتگی فرقه های اخوت تصوفی می خوانند. و صوفیان معروف قرن حاضر همچون شیخ محمود تادلی<sup>۹۰</sup> و شیخ احمد لعلوی جزایری<sup>۹۱</sup>، که یکی از بزرگترین و بانفوذترین اولیای اسلامی قرن معاصر است، اصولاً پیرو تعلیمات محیی الدین می باشند.

درست است که حقیقت تصوف حالی روحانی است که وصول به آن از طریق فیوضات و برکتهای مندرج در روشهای گوناگون سیر و سلوک میسر است، و در مقایسه با آن هر چه از طریق فلسفه اولی به دست آید جنبه نسبی دارد، ولی تا آن حد که آتش درونی تصوف جرقه هایی از خود خارج کرده و به صورت گنجینه های پنهانی از عقاید فنا پذیر بیان شده و سبب رهبری مردمان دیگر به حقیقت شده، باید گفت که پیوسته روح این عربی بر فراز آن در پرواز بوده است. وی در طی قرنهای زبان گرانبهای نظری تصوف را فراهم آورده که با آن مشایخ صوفیه کوشیده اند تا اسرار معرفت و عرفان و اسرار اشراق درونی را، که از اعماق سنجش نا پذیر اسماء الهی

منبعث می‌شود، مورد توضیح و تفسیر قرار دهند. قلبهای ایشان در نور و فیض و برکت اسم خداوند می‌تپد که با آن، مانند سلف خود ابن عربی و شیوخ کهنتر پیش از وی، اشراق شده‌اند، و به سرچشمه وحی رسیده‌اند، مبدئی که به روش تصوف آن قدرت روحانی و حیات درونی را بخشیده که توانسته است تا زمان حاضر همچون راه و رسمی معنوی برقرار بماند. وَاللّٰهُ اَعْلَمَ.

## حواشی

### فصل اول

#### ابن سینا و فیلسوف - دانشمندان

۱. دانشمند و محقق و مؤلف نامدار قرن چهارم، بیرونی، در آثار خود چندین بار به نام ابوالعباس الایرانشهری اشاره کرده و با احترام فراوان از او یاد کرده است. مثلاً رجوع کنید به کتاب فی تحقیق ماللهند او، ترجمه ا. زاخو (لندن، ۱۸۸۷)، I، ۶ و جاهای دیگر، و نیز به آثار دیگر او، الآثارالباقیه و تعهدیه نهاییات-الامکان. با این همه، از این چهره اسرارآمیز که عنوان نخستین فیلسوف را در ایران اسلامی داشته، جز نامی و چند نظریه و کلمات پراکنده چیزی برجای نمانده است.

۲. برای اطلاع یافتن از زندگی و آثار و فلسفه کندی رجوع کنید به: الکندی وَفلسفته، تألیف محمد ابوریدة، (قاهره، ۱۹۵۰)؛ رسائل الکندی الفلسفة، تألیف ابوریدة، ۲ ج (قاهره، ۵۳-۱۹۵۰)؛ فیلسوف العرب والمعلم الثاني، تألیف مصطفی عبدالرازق (قاهره، ۱۹۴۵)؛ Studi su al-Kindi, 1. Uno scritto introduttivo, Memorie R. Accademia dei در all Studio di Aristotele Lincei، دوره ۶، بخش ۵، ج VI (۱۹۳۰)، ص ۴۱۹ - ۳۷۵.

نوشته M. Guido و R. Walzer، 2. «Studi su al-Kindi»  
*Memorie R. Accademia* در morale inedito di al-Kindi ،  
*dei Lincei*، دوره ۶، بخش ۱، ج VIII (۱۹۳۸)، ص ۶۳ و بعد،  
 تألیف H. Ritter و R. Walzer؛ «New Studies on Al-Kindi»  
 در *Oriens*، ج ۱۰، ص ۲۳۲-۲۰۳ (۱۹۵۷، ۲)؛ نوشته R. Walzer،  
 «Die philosophischen Abhandlungen des al-Kindi»  
*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*  
 «Zur Kindi und A. Nagy، نوشته (۱۸۹۷)، II، ۵،  
 در seiner Schule» *Arch. fur Gesch. der Philos.*، ۱۳، ۱۵۳ و  
 بعد (۱۹۰۰)، نگارش Tj. de Boer.

تاریخهای عمومی فلسفه اسلامی، که تقریباً همه به تاریخ فلسفه  
 مشائی محدود است، فصلهایی مخصوص کندی وفارابی دارند. مثلاً  
 رجوع کنید به *History of Philosophy in Islam*، تألیف Tj. de Boer  
 ترجمه E. R. Jones (لندن، ۱۹۶۱)؛ *La Philosophie arabe dans*  
*l'Europe médiévale* (پاریس، ۱۹۴۷)، تألیف G. Quadri،  
*Mélanges de Philosophie juive et arabe* (پاریس، ۱۸۵۹)؛ تألیف  
 S. Munk، *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters*،  
 در *Die Kultur der Gegenwart*، I، ۵ (لایپزیگ، ۱۹۰۹) چاپ  
 ۲، ۱۹۱۳)، تألیف I. Goldziher، *Les Penseurs de l'Islam*،  
 (پاریس، ۱۹۲۳)، ج IV، تألیف Carra de Vaux،  
*à l'étude de la philosophie musulmane* (پاریس، ۱۹۲۳)،  
 تألیف L. Gauthier، «Islamic Philosophy» در *History of*  
*Philosophy East and West* (لندن، ۱۹۵۳)، II، ۱۴۸-۱۲۰،  
 نگارش R. Walzer و «Le Problème de la philosophie musulmane»  
 در *Mélanges offerts à Etienne Gilson* (پاریس، ۱۹۵۹)،  
 ص ۲۸۴-۲۶۱، نگارش L. Gardet.

نیز رجوع کنید به *Introduction to the History of Science*  
 (بالتیمور، ۳۱-۱۹۲۷)، ج I-II، تألیف G. Sarton، و

A. Mieli (لیدن، ۱۹۹۳)، تألیف *La Science arabe*.  
 برای اطلاع از تحقیقات کتابشناسی در فلسفه اسلامی رجوع  
 کنید به *Arabische Philosophie in Bibliographische Einführungen*  
 P. J. de (برن، ۱۹۴۸)، تألیف *in das Studium der philosophie*  
 «A Survey of Works on Medieval Philosophy» و «Menasce  
 Part I: Medieval Islamic Philosophy» ، ۱۹۴۵-۵۲، در  
*Philosophical Quarterly*، ۱۷۵-۱۸۱، ۳ (آوریل، ۱۹۵۳)، نوشته  
 R. Walzer

۳. بیشتر ترجمه‌های انتقادی معروف آثار یونانی توسط  
 حنین بن اسحاق، معاصر کندی و مکتب او، صورت گرفته بود، و بنا-  
 بر این نمی‌توان گفت که آن ترجمه‌ها مورد استفاده خودکندی قرار  
 گرفته است. ولی، این مطلب دانسته شده است که در زمان کندی  
 ترجمه‌ای از *مابعدالطبیعه* ارسطو به عربی موجود بوده و «فیلسوف  
 العرب» ترجمه‌ای از «علم الهی ارسطو» در اختیار داشته و این  
 ترجمه به سفارش خود او صورت گرفته بوده است. رجوع کنید به  
 «Islamic Philosophy» ص ۱۲۵، تألیف R. Walzer و مقاله دیگر  
 او به عنوان «New lights on the Arabic translations of Aristotle»  
 در *Oriens*، ۹۰۶ و بعد (۱۹۵۳).

۴. درباره تاریخ مرگ - و بیشتر از آن تاریخ ولادت -  
 کندی اطلاع قطعی در دست نیست. لویی ماسینیون در ص ۱۷۵ از  
 کتاب خود *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la*  
*mystique en pays d'Islam* (پاریس، ۱۹۲۹)، تاریخ مرگ او را  
 ۲۴۶ آورده است، ولی نلتینو در تألیف خود، *علم الفلك عند العرب*  
 (م، ۱۹۱۱)، ص ۱۱۷، نوشته است که الکندی در ۲۶۰ از دنیا  
 رفته است. اما تحقیقات ابورینده و شیخ مصطفی عبدالرازق، در  
 آثاری از ایشان که پیش از این نام بردیم، به این نتیجه انجامیده  
 است که ۲۵۲ بایستی سال وفات کندی باشد.

۵. الکندی در رساله العقل که ترجمه لاتینی آن توسط A. Nagy

Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben  
*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des* در Ishaq al-Kindi  
*Mittelalters* انتشار یافته، عقل را به چهار قسم تقسیم می کند، که از  
 این لحاظ بیشتر از تفسیر اسکندر افرویدی بر کتاب نفس ارسطو  
 پیروی کرده است. این تقسیم چهارگانه را فارابی و ابن سینا  
 پذیرفتند، و تا زمان ملاصدرا و سبزواری عنصر ثابتي از نظریات  
 معرفة النفسی فیلسوفان مسلمان بوده است.

۶. تألیفات علمی کندی، که وی را در علم نیز مانند فلسفه  
 به صورت یکی از چهره های برجسته در آورده، مشتمل است بر کتاب  
 معروف وی در علم بصریات که مبتنی بر تحریری از ثاؤون از کتاب  
 مناظر اوقلیدس بوده است، و چندین رساله در مباحث مختلف علم  
 بصریات که از جمله آنهاست رساله ای درباره اینکه چرا رنگ  
 آسمان کبود است، و کتابهایی در ریاضیات، بالخاصه حساب، که  
 در آن تمایل به طرز تمبیر نو فیثاغورسی اعداد نشان داده، و تألیفاتی  
 در نجوم و جغرافیا و حتی در تاریخ. چندان به جغرافیا علاقه مند  
 بود که کتاب جغرافیا تألیف بطلمیوس را مخصوصاً برای او ترجمه  
 کردند و بعضی از شاگردان وی جغرافیدانان نامدار شدند. از این  
 گذشته، کندی کتابهای چندی در علوم غریبه - مخصوصاً احکام  
 نجوم - تألیف کرده است، و آنچه مایه کمال شگفتی می شود این است  
 که با کیمیا مخالف بوده است. یکی از معروفترین آثار احکام  
 نجومی وی رساله ای است که در آن طول مدت خلافت عباسیان را  
 بنا بر محاسبات احکام نجومی حساب کرده و سپس کوشیده است که  
 نتیجه حاصل را با تفسیر باطنی خاصی از مفاتیح سور قرآنی تأیید  
 کند.

۷. کاردانوس در مقاله XVI از کتاب خویش، *De Subtilitate*,

که از علوم (*De Scientiis*) بحث می کند، نام کندی را هم ردیف نام  
 های ارشمیدس و ارسطو و اوقلیدس آورده، و وی را یکی از چهره های  
 عقلی بزرگ تاریخ بشریت خوانده و به این صورت از وی یاد کرده است،

«Decimus Alchindus & ipse Arabs, editorum libroru, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de ratione sex quantitarum, que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius» (چاپ ۱۵۵۴، ص ۴۴۵).

۸. رسالۃ الکندی الفلسفیه، تألیف ابوریدة، ص ۱۰۳-۱۰۲، ترجمه حاضر از روی ترجمه R. Walzer در «Islamic Philosophy»، ص ۱۳۱ صورت گرفته، و نیز رجوع کنید به *Reason and Revelation in Islam* (لندن، ۱۹۵۷)، ص ۳۵-۳۴، تألیف A. J. Arberry.
۹. با آنکه سرخسی در تاریخهای اسلامی معروف است، زندگی و شخصیت او را تنها از طریق ققراتی می توان باز شناخت که در نوشته های مورخان متأخرتر مانند مسعودی و یاقوت آمده است. از روی اطلاعاتی که در تحقیق مفصل F. Rosenthal به نام *Ahmad B. at-Tayyib at-Sarakhsi* (نیوهیون، ۱۹۴۳) که مهمترین اثر درباره این چهره ناشناخته مانده است، چنین به دست می آید که سرخسی از حدود ۲۱۸ تا ۲۸۶ می زیسته، ولی این هردو تاریخ غیر قطعی است. روزنتال همچنین اسامی کتابهای قطعی و مشکوک وی را جمع آورده، که مانند آثار کندی شاخه های مختلف فلسفه و طبیعیات و کاینات جو و زمین شناسی و جغرافیا و تاریخ و نجوم و احکام نجوم و ریاضیات و موسیقی و پزشکی و نیز ادبیات و تاریخ فرهنگ و تمدن را شامل می شود. سرخسی مخصوصاً در جغرافیا مهارت خاص داشته و نخستین اثر از چندین اثر همنام آن را در جغرافیای اسلامی به عنوان کتاب *المسالك والممالك* نوشته است. ولی در میان نسلهای پس از خود به عنوان مردی احکام نجومی شهرت یافته است.
۱۰. کسی چون بیرونی چنین نوشته است، «و مردمان بد هنگامی که در وضعی می باشند که نتوانند زندقه خود را آشکار کنند و مخالفت خود را ظاهر سازند، در ظاهر به پیغمبران اقرار می کنند و در باطن عقیده خود را دارند و در موقع مناسب آشکار می سازند.

اینان، در آن هنگام که خود را نجات دهنده نشان می دهند، دشمنند. یکی از آنان احمد بن طهب سرخی بوده است. (الآثار الباقية، نسخه خطی کتبخانه عمومی، ص ۲۱۴-۲۱۲، ترجمه از ترجمه روزنتال در کتاب سابق الذکر او، ص ۱۲۲).

۱۱. ابومعشر (وفات ۲۷۲)، که در اواخر عمر به تحصیل احکام نجوم پرداخت، یکی از بانفوذترین احکام نجومیان مسلمان در شرق و غرب بوده، و در مغرب زمین این نفوذ تا دوره رنسانس امتداد یافته است (رجوع کنید به نوشته W. Hartner زیر عنوان «Tycho Brahe et Albumasar» در *La Science au Seizième Siècle*، پاریس ۱۹۶۰، ص ۱۴۸-۱۳۷). چند کتاب بزرگ در احکام نجوم نوشته است که در آنها تأثیرات ایرانی و هندی و نیز یونانی آشکار است. یکی از معروفترین تألیفاتش، المدخل الكبير، دوبار به لاتینی ترجمه شده و در مغرب زمین به نام *Introductorium in astronomiam Albumasariae Abalacchii octo continens libros partiales* شناخته شده است. در مورد ابومعشر و تأثیر وی رجوع کنید به: I، *Introduction*، ۵۶۸-۵۶۹، تألیف G. Sarton؛ *Le Système du monde*، تألیف P. Duhem (پاریس، ۱۹۱۴)، II، ۳۶۹-۳۸۶، ۵۰۳-۵۰۴، *A History of Magic and Experimental Science*، تألیف L. Thorndike (نیویورک، ۱۹۲۳)، I، ۶۴۹-۶۵۲، مقاله *Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à Albumasar* در *Journal Asiatique*، ۲۱۳، ۱۵۵-۱۵۸ (۱۹۲۸)؛ و مقاله ای درباره وی توسط J. M. Millás-Vallicrosa در دایرة المعارف جدید اسلام (لیدن، ۱۹۵۴).

۱۲. ابوزید بلخی که در حدود ۲۳۶ به دنیا آمد، به عنوان فیلسوف و جغرافیادان هردو شهرت داشت، و شاگردان برجسته ای داشت که ابوالحسن العامری فیلسوف از آن جمله بود. ولی اهمیت و تأثیر وی بیش از همه بسته به تحقیقات جغرافیایی او است. بدون

شك شیعه بود و بیشتر عمر خود را در بغداد گذراند، و در این شهر نزد کندی درس خواند، و به سال ۳۲۲ در همانجا از دنیا رفت. رجوع کنید به «Die Istakhri-Balkhi Frage» نوشته M. J. Zeitschrift der Deutschen morgenländischen در de Goeje Gesellschaft، ۲۵، ۸۵-۴۲ (۱۸۷۱)؛ حدودالعالم (لندن، ۱۹۳۷) با مقدمه مینورسکی، ص ۲۳-۱۵؛ و مقاله D. M. Dunlop درباره بلخی در دایرةالمعارف اسلام.

۱۳. مقصود از اصطلاح «معلم» که در اینجا آمده کسی نیست که تعلیم می‌کند یا در علوم استاد است. منظور کسی است که، برای نخستین بار، حدود هر شاخه از معرفت را تعریف می‌کند، و هر علم را به صورتی منظم در طبقه مخصوص به خود قرار می‌دهد. به همین جهت است که ارسطو، که نخستین کسی بود در میان یونانیان که علوم گوناگون را صورتبندی و طبقه‌بندی کرد، به نام «معلم اول» نامیده شده، و میرداماد که همین عمل را به مقیاسی کوچکتر در جهان شیعه استحکام یافته دوره صفویه به انجام رسانید، در ایران غالباً «معلم سوم» خوانده می‌شود.

به فارابی این لقب از آن جهت داده شد که کتاب احصاءالعلوم وی (به لاتینی *De Scientiis*) رجوع کنید به چاپ عثمان امین، قاهره، ۱۹۵۰) نخستین طبقه‌بندی علوم بسیار شناخته شده در نزد مسلمانان بود (چون این گونه کارهای کندی را متأخران وی نشناخته بودند). و از آن جهت که وی واقماً شاخه‌های مختلف علوم را به صورت کامل و پایداری در فرهنگ اسلامی قالب‌ریزی و صورتبندی کرد.

۱۴. برای اطلاع از زندگی و آثار و فلسفه فارابی، که تحقیقات وسیعی در زبانهای اروپایی و شرقی درباره وی شده، رجوع کنید به کتاب M. Steinschneider به نام *al-Farabi des arabischen Philosophen Leben und Schriften* (سن پترزبورگ، ۱۸۶۹) که هنوز معتبر است؛ کتاب ابراهیم مدکور به نام *La Place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (پاریس، ۱۹۳۴)؛

*al-Farabi's philosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen al-Farabius De*؛ F. Dieterici (لیدن، ۱۸۹۲)، تألیف *Platonis Philosophia, Plato Arabus* جلد II (لندن، ۱۹۴۲)، تألیف *al-Farabius De Platonis Legibus*؛ R. Walzer و F. Rosenthal؛ *Plato Arabus* ج III (لندن، ۱۹۵۲)، تألیف F. Gabrieli؛ «*al-Farabi's theory of prophecy and divination*» نوشته E. I. J. Rosenthal در *Islamic Culture*، ۱۷۸، ۲۹ (بعد ۱۹۵۵)؛ و نیز کتاب دیگر وی *Political Thought in Medieval Islam* (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۵۸)، ص ۱۴۲-۱۲۲؛ و ترجمه انگلیسی فصل المدنی توسط D. M. Dunlop (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۶۱). کتابشناسی اروپایی خوبی از آنچه به فارابی مربوط است در کتاب *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (نیویورک، ۱۹۵۵)، ص ۶۳۹-۶۳۸، تألیف E. Gilson وجود دارد.

۱۵. در مورد منطق فارابی رجوع شود به کتاب *La Place d'al-Farabi... L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (پاریس، ۱۹۳۴)، تألیف ابراهیم مدکور؛ *al-Farabi's introductory sections on logic* در D. M. Dunlop *Islamic Quarterly*، ۲، ۲۸۲-۲۶۴ (۱۹۵۵).

۱۶. ولی باید به خاطر داشت که در نظر فارابی نیز مانند دیگر فلاسفه اسلامی، جز الکتندی، کتاب اثولوجیا که متن تغییر شکل یافته‌ای از بخش اول تاسوعات یا انناد (*Enneads*) فلوطین است که تأثیر عظیمی در اعضای این مکتب داشته، به‌عنوان اثری از ارسطو شناخته شده بود، و در نتیجه آن ارتباط میان افلاطون و ارسطو در نظر فیلسوفان قرون وسطی به صورت دیگری دیده می‌شد که با آنچه توسط مورخان جدید فلسفه دیده می‌شود تفاوت دارد. نیز اصل اولویت فکر بر شخصی که نمایش‌دهنده آن است، باید هنگام بحث در این مسئله، مانند بسیاری از موارد دیگر، در نظر گرفته شود.

۱۷. در این مورد به نوشته‌های E. I. J. Rosenthal که در حاشیه ۱۴ آمده رجوع شود؛ و نیز «Al-Farabi's political philosophy» نوشته ه. ك. شروانی در *Proc. 9th All-India Oriental conference*، ۱۹۳۷، ص ۳۶۰-۳۳۷.

۱۸. رجوع کنید به «Islamic Philosophy» نوشته R. Walzer در *History of Philosophy East and West*، ص ۱۴۰-۱۳۶.  
 ۱۹. این اثر توسط F. Dieterici به نام *Al-Farabi's Abhandlung der Munsterstaat* (لیدن، ۱۸۹۵) ترجمه شد، و مهمترین اثر سیاسی فارابی است.

۲۰. رجوع کنید به *La Musique arabe* تألیف R. d'Erlanger (پاریس، ۱۹۳۵-۱۹۳۰)، ج I و II.

علاوه بر این سینا، تنها موسیقیدان نظری دیگری که از لحاظ اهمیت قابل مقایسه با فارابی است، و در مغرب زمین خوب شناخته شده، موسیقیدان و دانشمند ایرانی قرن هفتم، صفی‌الدین ارمطوی مؤلف کتاب *الأدوار و رسالة القربة* است که در آنها نظریات موسیقی وی آمده است. رجوع کنید به *La Musique arabe* (پاریس، ۱۹۳۸)، ج III، که در آن این آثار به زبان فرانسه ترجمه شده است.

۲۱. تصوف را نباید با يك دستگاه فلسفی اشتباه کرد و به همین جهت بهتر است خود کلمه تصوف به زبانهای اروپایی به کار برده شود تا بین «سوفیزم» (*Sufism*) و «ایسم»های دیگر فلسفی اشتباه نشود. لکن از آنجا که کلمه «سوفیزم» در زبانهای اروپایی رایجتر است در کتاب حاضر که مبتنی بر سخنرانیهای عمومی بوده، شکل رایجتر اروپایی را به جای اصطلاح عربی به کار برده‌ایم.

۲۲. با آنکه این نظر را بعضی از دانشمندان متأخر رد کرده‌اند، کارا دو وو در مقاله خود درباره فارابی در *دائرة المعارف اسلام* آن را معتبر دانسته است.

۲۳. از رسم گاهی لباس ساده و گاهی لباس فاخر پوشیدن،

عده‌ای از صوفیان نامدار نیز، مانند ابوالحسن شاذلی مؤسس فرقه معروف شاذلیه پیروی می‌کرده‌اند. و این شاید برای آن بوده‌است که بی‌اعتنایی خود را، نه تنها از دنیا بلکه از ترك دنیا، یا به قول مولای رومی ترك ترك، نیز نشان دهند.

۲۴. این کتاب را نباید با کتاب معروفتری به همین نام از

ابن عربی اشتباه کرد.

۲۵. رجوع کنید به «Ibn Sina et l'auteur de la

*Risalat al-fusus fi'l-hikma* در *Rev. des études islamiques*

(۱۹۵۱)، ۱۲۴-۱۲۲، نوشته S. Pines، که در آن، به علت اینکه

در بعضی از نسخ آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند، در اصل ابن-

سینایی بودن آن اصرار می‌ورزد. ولی باید دانست که بسیاری آثار

دیگر، مخصوصاً از این جنس را که تألیف مؤلفان مختلف است، در

دوره‌های بعد به استاد مشائیان نسبت داده‌اند. دلایلی که در این

مقاله آمده، با آنکه به قلم استاد قابل اعتمادی نوشته شده، آن

اندازه کافی نیست که بنا بر آنها فصوص را بوش از آنکه از فارابی

بدانیم از ابن سینا بشناسیم، حتی اگر چنان باشد که منکر آن باشیم

که مؤلف آن فارابی بوده‌است. در اینجا باید به مقاله

«Farabi est-il l'auteur des Fuṣūḥ al-hikma?»، نگارش

Khalil Georr در *Revue des études islamiques* (۱۹۴۶-۱۹۴۱)،

ص ۳۹-۳۱ اشاره کنیم که در آن منکر اصالت این رساله شده و

استناد وی بر آن است که بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم مندرج در

این کتاب، و مخصوصاً آنها که مربوط به خواص و ملکات نفس است،

با آنچه در آثار دیگر وی آمده است فرق دارد. ولی

باید گفته شود که فارابی نظم خاصی دربارهٔ هر یک از نظریات خود

نداشته، و هر کس می‌تواند اندیشه‌هایی از وی را بهابد که در یک

کتاب او به صورتی بیان شده و در کتابی دیگر به صورتی دیگر.

نتیجهٔ نهایی تحقیق دربارهٔ مؤلف واقعی فصوص هر چه باشد،

خواه واقماً از فارابی باشد یا به گفتهٔ خلیل جر از یکی از شاگردان

وی، شك نیست که این کتاب یکی از اساسیترین جنبه‌های نوشته‌های فارابی و شخصیت و مقام او را به آن صورت که از قرنها به این طرف در مشرق‌زمین فهمیده و تحقیق شده، نشان می‌دهد. نظریاتی که در آن بیان شده و طرز بیان آنها، به هیچ وجه در نوشته‌های فارابی منحصر به این کتاب نیست بلکه به صورت‌های گوناگون در آثار دیگر او دیده می‌شود و این خود شاهد و گواه بر این است که می‌توان تعبیری عرفانی علاوه بر تعبیر متداول فلسفی از آثار فارابی کرد چنانکه در قرون بعدی این امر انجام پذیرفت.

۲۶. شرح معتبری بر این کتاب توسط یکی از حکما و عرفای برجسته معاصر ایران، آقای مهدی‌الهی قمشای، در جلد دوم حکمت الهی خاص و عام (طهران، ۱۳۳۵) نوشته شده که آن را به صورت يك دوره کامل درسی کتاب عرفان به آن گونه که آشکارا در نوشته‌های ابن عربی و صدرالدین قونوی و عبدالکریم الجیلی و محمود شبستری دیده می‌شود در آورده است.

۲۷. فصوصی و این شرح آن توسط M. Horten به نام *Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare der Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani* (مونستر، ۱۹۰۶) به آلمانی ترجمه شده است.

۲۸. در مورد رازی رجوع کنید به *Beiträge zur islamis-chen Atomlehre* (برلن، ۱۹۳۸)، فصل ۲، ص ۹۳-۳۴، تألیف S. Pines؛ نگارش *The Philosophy of the Physician al-Razi*؛ M. Meyerhof در *Islamic Culture*، ۱۵، ۴۵-۵۸ (ژانویه، ۱۹۴۱)؛ نگارش P. Kraus، ترجمه A. J. Arberry، *Asiatic Review* (۱۹۴۹)، ص ۷۰۳-۷۱۳؛ و *Islamic Philosophy* نگارش R. Walzer، ص ۱۳۶-۱۳۳.

۲۹. بیرونی به نوشته‌های رازی بسیار علاقه‌مند بود، و چندین سال در جستجوی آنها بود، و بعضی از آنها را مورد انتقاد سخت قرار داد. وی حتی فهرستی از آثار رازی نوشته است؛ رجوع کنید به

*Eptre de Beruni contenant l'erépertoire des ouvrages de Muham-*

*ad b. Zakariya al-Razi* P. Kraus چاپ (پاریس، ۱۹۳۶).

۳۰. این کتاب مهم توسط J. Ruska همراه با ترجمه آلمانی

آن به نام *al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse* (برلن، ۱۹۳۷) انتشار یافت.

۳۱. اخوان الصفا از لحاظ ترویج اندیشه‌های فیثاغورسی و

هرمی نیز اهمیت خاص داشته‌اند، و همین اندیشه‌هاست که بعدها مورد استفاده اسماعیلیان قرار گرفت. رجوع کنید به کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت (طهران، ۱۳۴۲) به قلم دکتر سید حسین نصر، فصل اول.

۳۲. در مورد اهمیت این دوره در پرورش علم و هنر

اسلامی، رجوع شود به مقدمه کتاب. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت.

۳۳. اهمیت ابوالبرکات، مخصوصاً از لحاظ خردورده‌گری

وی بر نظریه ارسطو در حرکت قسری و ارتباط آن با نظریه ابن سینا، به خوبی از تحقیقات S. Pinos. بالخاصه در کتاب *Novvelles études sur awbad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi* (پاریس، ۱۹۵۵) آشکار می‌شود.

۳۴. در مورد این کتاب و مؤلف آن رجوع کنید به کتاب

فرائسه ابوسلیمان منطقی مبحثانی (پاریس، ۱۹۳۳)، تألیف میرزا محمد خان قزوینی.

۳۵. این تاریخ، که مخصوصاً از لحاظ چهره‌های برجسته

قرنهای چهارم و پنجم اهمیت دارد، توسط محمد شفیع انتشار یافته است (لاهور، ۱۹۳۵).

۳۶. در مورد زندگی و آثار او رجوع کنید به مقاله

«کتابخانه‌های ترکیه» نگارش آقای مجتبی مینوی در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۴، ۸۴-۵۹ (۱۳۳۶). الامتاع والمؤانسة تألیف ابوحيان توحیدی (قاهره، ۱۳۷۳)، I، ۳۶-۳۵، ۲۲۳-

۲۲۲، II، ۸۶، ۸۴، ۸۸، III، ۹۳، و مقابسات او (قاهره، ۱۹۲۹)،  
ص ۱۶۵، ۲۰۲ و جاهای دیگر.

۳۷. رجوع کنید به «State and Religion according to Abu'l-Hasan al-Amiri» در *Islamic Quarterly*، به قلم ف. روزنتال،  
III، ۴۵-۵۲ (آوریل، ۱۹۵۶).

۳۸. معتبرترین زندگینامه ابن سینا همان است که شاگرد  
وندیم سراسر عمر وی، ابوعمید جوزجانی، نوشته است. ابن ابی  
أصیبمة و ابن القفطی و دیگر نویسندگان متأخرتر قدیم همه اطلاعات  
خود را از این منبع گرفته‌اند. برای اطلاع از تألیفات جدید در  
باره زندگی وی، رجوع کنید به، حجة الحق ابوعلی سینا، تألیف سید  
صادق گوهرین (طهران، ۱۳۳۱)، *Avicenna Commemoration*  
*Volume* (کلکته، ۱۹۵۶)، مقدمه؛ *Avicenna: Philosopher and Scientist*  
تحت نظر G. M. Wickens (لندن، ۱۹۵۲)، فصل I؛  
*Avicenna, His Life and Works*، تألیف سهیل افغان (لندن،  
۱۹۵۸)، فصل II؛ و نظرمفکران اسلامی درباره طبیعت تألیف دکتر  
سید حسین نصر، فصل دهم.

یک کتابشناسی از آثار نوشته شده درباره ابن سینا، به زبان  
های اروپایی، توسط آقای سعید نفیسی به نام *Bibliographie des*  
*Principaux travaux européens sur Avicenne* (طهران، ۱۳۳۳)  
منتشر شده؛ فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا (طهران، ۱۳۳۲)  
تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی؛ و *Essai de bibliographie*  
*avicennienne* (قاهره، ۱۹۵۰)، تألیف G. C. Anawati در مورد  
کارهای به زبان آلمانی مربوط به ابن سینا رجوع شود به «Der  
*Deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas*» تألیف  
O. Spies در *Avicenna Commemoration Volume*، ص ۱۰۳-۹۲.  
نوشته‌های به زبانهای اروپایی درباره ابن سینا فراوان است،  
و هر یک از لحاظی وی را مورد مطالعه قرار داده است. از میان  
اینها، علاوه بر آنچه پیشتر ذکر شد، یکی قابل ذکر است، و آن

کتاب *Avicenne* (پاریس، ۱۹۰۰)، تألیف B. Carra de Vaux است که هنوز قابل استفاده است؛ دیگر چندین تحقیق معروف A. M. Goichon است، مخصوصاً *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn sina (Avicenne)* (پاریس، ۱۹۳۷)، و *La philosophie d'Avicenne et son influence en europe médi-évale* (پاریس، ۱۹۴۴)، و *d'Ibn sina (Avicenne)* (پاریس، ۱۹۳۸)؛ دیگر مقاله‌ها و کتاب‌های بسیار نافذ L. Gardet، مخصوصاً *La Pensée religieuse d'Avicenna and the Vision* (پاریس، ۱۹۵۱)؛ و *ary recital* (نپویورک، ۱۹۶۰)، تألیف H. Corbin، که کامل‌ترین بیان از فلسفه باطنی ابن‌سینا و تأثیر آن مکتب در مشرق‌زمین است. نیز باید به پژوهش‌های E. Gilson و H. A. Wolfson اشاره خاص بشود؛ در این پژوهش‌ها از چندین لحاظ فلسفه ابن‌سینا و ارتباط آن با فلسفه قرون وسطایی مورد بحث قرار گرفته است؛ مخصوصاً رجوع شود به *Crescas' Critique of Aristotle* (کمبریج، ماساچوستس، ۱۹۲۹) تألیف ولسون، و *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* تألیف زیلسون.

۳۹. کاملترین کتابشناسی‌های ابن‌سینا همانهاست که توسط آقای دکتر یحیی مهدوی و G. C. Anawati فراهم شده و بیش از این در حاشیه ۳۸ از آنها یاد کردیم.

۴۰. این اثر به نام *Le Livre de science* (۲ جلد، پاریس، ۱۹۵۵-۱۹۵۸) توسط آقای آشنا و هانری ماسه به زبان فارسی ترجمه شده است.

۴۱. لازم است که متن کامل عربی شفا چاپ شود. يك چاپ سنگی از قسمتهای طبیعیات و الهیات آن به سال ۱۳۰۳ هجری قمری در تهران صورت گرفته، وهم اکنون در قاهره، زیر نظر ابراهیم مدکور، تمام آن را جزوه جزوه منتشر می‌کنند و تاکنون قسمت منطق و بعضی دفاتر مربوط به ریاضیات و مابعدالطبیعه انتشار یافته

است. قسمتهایی از شفا نیز به زبانهای اروپایی ترجمه شده، که از آن جمله است ترجمه علم النفس توسط J. Bakoš (پراگ، ۱۹۵۶)، و قسمتی از موسیقی توسط Baron d'Erlanger در کتابش به نام *La Musique arabe* ج II، ص ۱۰۵ و بعد. مدت چندین سال است که M. D'Alverny تحریری انتقادی از ترجمه‌های لاتینی آثار ابن سینا فراهم می‌کند که به زودی در یک سلسله مربوط به مکتب ابن سینایی لاتینی انتشار خواهد یافت.

۴۲. بعضی از این رساله‌ها در مسائلی فردی بحث می‌کنند که پیش از آن در کتابهای بزرگتر مورد بحث قرار گرفته بوده است، ولی در بعضی دیگر مانند *رسالة الأضحویة* درباره مسائل مربوط به آخرت و معاد، و رساله شرح اثولوجی ارسطو از مسائلی بحث می‌شود که اگر هم در کتابهای بزرگتر مورد بحث قرار گرفته به این صورت نبوده است.

۴۳. رجوع شود به کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، فصل دهم، ص ۲۳۸ به بعد.

۴۴. مقاله اول کتاب قانون توسط پزشک معاصر کانادایی، O. Gruner به انگلیسی ترجمه و مندرجات آن با افکار طبی متأخرتر مقایسه شده است، *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book* (لندن، ۱۹۳۰).

۴۵. این منظومه را چندتن از نویسندگان پس از ابن سینا شرح کرده‌اند، که از آن جمله‌اند داوود انطاکی و سید شریف جرجانی، نیز چندین بار به زبانهای اروپایی ترجمه شده است؛ رجوع کنید به ترجمه آن توسط A. J. Arberry در کتاب *Avicenna... Wickens* تألیف.

۴۶. ابن سینا، که غالباً به نخستین فیلسوف مدرسی ملقب شده، در واقع مؤسس آن فلسفه قرون وسطایی است که، هم در جهان اسلام و هم در مغرب زمین از مسائل مربوط به وجود بحث می‌کند. بنابراین، وی را گاهی «فیلسوف وجود» نامیده‌اند؛ رجوع کنید به «L'Unité»

در A. M. Goichen نوشته *de la pensée avicennienne* در *Archives Internationales d' Histoire des Sciences* شماره ۲۱-۲۰ (۱۹۵۲)، ص ۲۹۰-۳۰۸.

۴۷. رجوع کنید به مقاله «Polarization of Being» نگارش دکتر سید حسین نصر در *Pakistan Philosophical Journal*، ۳، ۱۳-۸ (اکتوبر ۱۹۵۹).

۴۸. در مورد جنبه‌های مابعدالطبیعه فلسفه ابن‌سینا، و مخصوصاً این مسئله، رجوع کنید به *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus* (پاریس، ۱۹۲۷)، تألیف E. Gilson. *La Distinction.. Étude sur la métaphysique*؛ A. M. Goichon تألیف *d' Avicenne* (پاریس، ۱۹۲۶)، تألیف جمیل صلیبا؛ و تحقیق L. Gardet در کتاب *La Pensée religieuse d'Avicenne* (رجوع کنید به حاشیه شماره ۳۸) که درباره تصور ابن‌سینا از آفرینش و نبوت و نظر وی نسبت به سایر مسائل دینی نیز بحث می‌کند. نیز نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، فصل یازدهم.

در قسمت الهیات شفا و نجات، نیز در دانشنامه فارسی، ابن‌سینا به تفصیل از تقسیمات و تعینات وجود بحث می‌کند.

۴۹. عرفان در اینجا اضافه می‌کند که ذات باری تعالی حتی از وجود هم که نخستین تعین و تحقق او است و در عین حال اصل عالم است برتر است. رجوع شود به *The Transcendent Unity of Religions* (نیویورک، ۱۹۵۳)، ص ۵۳ و بعد تألیف F. Schuon. ۵۰. برهان قدیس توماس مبینی بر ممکن و اعتباری بودن جهان، از این تمایز اساسی، که ابن‌سینا میان وجود واجب و وجود ممکنات قائل شده، گرفته شده است.

۵۱. هنگام بحث در این مسائل ارجاع به صفحات نوشته‌های ابن‌سینا نکرده‌ایم. تنها اشاره به قسمت مابعدالطبیعه (الهیات) آثار مختلف فلسفی او کرده‌ایم. ارجاع تفصیلی به آثار وی، و همچنین به منابع فرعی، در مورد هر یک از مسائل در نظر متفکران

اسلامی دربارهٔ طبیعت فصل یازدهم شده است.

۵۲. رجوع کنید به کتاب هانری کربن به نام *Avicenna and the Visionary Recital* ، بخش II ، «ابن سینا و فرشته‌شناسی» ، که در آن بحث مفصلی از فرشته‌شناسی ابن سینا و ارتباط آن با جهان‌شناسی شده است. مخصوصاً در نوشته‌های «رمزی و تمثیلی» متأخر ابن سیناست که توجه به فرشته همچون راهنمای درونی انسان و سر-چشمه اشراق مرکز بحث قرار گرفته است.

۵۳. افکار ابن سینا در مورد آفرینش و جهان‌شناسی در رساله‌ای فارسی به نام در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل مُسَبِّحَاتِ تصحیح موسی عمید (طهران، ۱۹۵۲) به صورت خلاصه بیان شده، که در عین آنکه صحت انتساب آن به ابن سینا مشکوک به نظر می‌رسد، خلاصه بسیار خوبی است از مفاهیمی که به تفصیل بیشتر در شفا و نجات بیان شده. و نیز رجوع کنید به کتاب L. Gardet به نام *La Pensée religieuse d'Avicenne* ، ص ۴۸.

سلسله مراتب عقول و نفوس و مسائل کلی مربوط به جهان‌شناسی با تفصیل بیشتر در الهیات شفا (طهران، ۱۳۰۳)، ص ۶۱۸ و بعد آمده است.

۵۴. رجوع کنید به .... *La Phil. d'Avicenne* تألیف گواشون، ص ۴۱.

۵۵. بنا به نجوم رسمی اسلامی، افلاک برتر از قمر به ترتیب عبارت است از فلکهای عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، فلک البروج، و محرك اول. بسیاری ازدانشمندان، و از جمله L. Gardet (به حاشیه ۵۴ رجوع شود) بر آنند که محدود کردن شمارهٔ عقول به عدد ده صرفاً امری است که از تجربه حاصل شده است. مع ذلك جنبهٔ رمزی نه فلک مطابق با ده عقل را، از آن جهت که عدد ده با تمام کردن سلسلهٔ اعداد مجموعهٔ معقولات را نیز به انتها می‌رساند، نباید از نظر دور داشت.

۵۶. این مطلب حایز اهمیت خاص است که، در آن رساله،

ابن سینا از حروف اوایل سوره قرآنی بحث کرده، و نام کلی آن رساله چنین است، *التیروزیة فی حروف ابجد یا الرساله فی معانی الحروف الیهجائیه۔* التي فی فوائح بعض السور القرآنیة.

۵۷. در مقاله «فلسفه مشرقی ابن سینا و الفبای فلسفی وی»

مندرج در *Mémorial d'Avicenne* (قاهره، ۱۹۵۴)، IV، ۱۸-۱،

لوئی ماسینیون، که بیش از هر شرق شناس دیگری متوجه اختلاف میان طرز تلقی سامیان و یونانیان نسبت به زبان شده، و به اثر نفسانی کلمات ملفوظ در روح مسلمانان پی برده، از سه گونه ارزشی که نژاد سامی برای الفبای ابتدایی قائل بوده اند سخن گفته است، یکی ارزش صوتی، دیگر ارزش از لحاظ معنی (که ارتباط نزدیک با طرز فکرش آنان نسبت به «اندیشه‌های» وابسته به کلمات دارد)، و سوم ارزش حسابی که برای هر یک از آنها مقداری عددی معین می‌کند.

الفبای یونانی که، در بعضی از محافل باطنی ممالک شرقی دریای مدیترانه تا پیش از ظهور اسلام رایج بود، و پول کراوز در کتاب *Jabir ibn Hayyan* خود (قاهره، ۱۹۴۲، II، ۲۳۶ و بعد) به آن اشاره کرده، خود از ریشه سامی بوده، و ارزش عددی هر حرف نیز اصل سامی داشته است.

۵۸. چند گونه ترتیب حروف در علم جفر مورد استعمال

دارد، که از همه رایجتر ترتیب ابجدی است، که الفبا در آن با حروف الف، ب، ج، د شروع می‌شود. ولی ترتیب جروف در نزد ابن سینا کاملاً با ترتیب رسمی اسلامی مطابقت ندارد.

Euclide geometra et Tolomeo .۵۹

Ipcrate Avicenna e Galieno

Averrois, che'l gran comento feo.

(دوزخ، IV، ۱۴۴-۱۴۲)

«اوقلیدس هندسه‌دان را، و بطلمیوس و بقراط و ابن سینا و

جالینوس و ابن الزشد صاحب تفسیر بزرگ را.» ترجمه کمندی الهی [دوزخ] از آقای شجاع‌الدین شفا (طهران، ۱۳۳۴) ص ۵۸-۵۹.

۶۰. ابن سینا این علم را *فَنِّ السَّمَاعِ الطَّبِیعی* می‌نامد، یعنی چیزهایی که چون کسی به مطالعه فلسفه طبیعی یا اصول فلسفه طبیعی می‌پردازد آنها را «می‌شنود».

۶۱. از این مسائل به تفصیل در نظر متفکران اسلامی در- باره طبیعت فصل یازدهم تا سیزدهم سخن گفته‌ایم.

۶۲. رجوع شود به مقاله «La Nouveauté de la logique d'Ibn Sina» نگارش ا. م. گواشون در کتاب هزاره ابن سینا. کنگره بغداد (قاهره، ۱۹۵۲)، ص ۴۱-۵۸.

با آنکه تحلیلی که خانم گواشون از این نوع قیاس مورد استعمال ابن سینا کرده تحلیلی پسر ارج است، استدلال وی بر آنکه این بستگی به علم تجربی بوده است که برای ابن سینا «حکمت مشرقی» او را ساخته، قانع کننده نیست. به این آسانی نمی‌توان چیزی را که برای نسلهایی پی‌درپی از حکمای ایران معنی بزرگی داشته، و در «حکمت مشرقی» الهیات عمیقی می‌دیده‌اند، فراموش کرد، و به این سادگی این جنبه «حکمت مشرقی» را رد کرد.

۶۳. رجوع کنید به مقاله «روش علمی ابوعلی سینا» نگارش ا. صایلی در کتاب هزاره ابن سینا (طهران، ۱۹۵۳)، جلد دوم، ۴۱۲-۴۰۳.

۶۴. رجوع شود به «Avicenne's Lehre von Regenbo» نگارش E. Wiedemann در *Meteorologische Zeitschrift*، ۱۱، ۵۴۴-۵۳۳ (۱۹۱۳).

۶۵. رجوع کنید به مقاله «Über ein von Ibn Sina hergestelltes Beobachtungsinstrument» در *Zeitschrift für Instrumentenkunde*، ۲۶۹-۳۷۵، ۶ (۱۹۲۵).

۶۶. در مورد تاریخ پزشکی اسلامی تا عصر ابن سینا، رجوع کنید به مقاله «Science and Medicine» نگارش M. Meyerhof در *Legacy of Islam* (اکسفورد، ۱۹۳۱)، ص ۳۵۵-۳۱۱، و *Arabian Medicine*، تألیف ادوارد براون (کیمبریج، ۱۹۲۱)؛ (ترجمه فارسی آن تحت عنوان طب اسلامی، طهران،

۱۳۳۷ توسط آقای مسعود رجب‌نیا انجام یافته‌است) و *Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* تألیف C. Elgood (لندن، ۱۹۵۱).

۶۷. رجوع کنید به *History of Pharmacy* (فیلا دلفیا، ۱۹۴۰)

تألیف G. Udang و E. Kremers، ص ۱۹ و بعد.

۶۸. کتاب اول (فصلهای ۳ و ۴ و ۵) و کتاب چهارم از قانون ابن‌سینا را همچون جراح شایسته‌ای با مشاهدات صحیح در بسیاری از اعمال جراحی، و از جمله جراحی سرطان، نشان می‌دهد. رجوع کنید به مقاله «Les Conceptions chirurgicales d'Avicenne» نگارش K. I. Gurkan در *Millénaire d'Avicenne*، ص ۲۲-۱۷.

۶۹. رجوع کنید به مقاله «Zur Geschichte der Lehre von Sehen» نگارش ا. ویدمان در *Annalen der Physik und Chemie* (لایپزیگ)، ۳۹، ۴۷۰ و بعد (۱۸۹۰).

۷۰. برای اطلاع از تأثیر ابن‌سینا در میراث علمی مغرب زمین، رجوع کنید به مقاله «Avicenna's Influence on the Medieval scientific tradition» نگارش A. C. Crombie در مجموعه *Avicenna...*، گردآورده G. M. Wickens، ص ۱۰۷-۸۴.

۷۱. رجوع شود به *Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum* تألیف E. J. Holmyard، (پاریس، ۱۹۲۷).

۷۲. رجوع شود به مقاله «Les Précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus» نگارش S. Pines، در *Archeion Nouvelles*، ۲۱، ۳۰۶-۲۹۸ (۱۹۳۸)؛ و نیز اثر دیگر او، *études sur Awbad al Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi*.

۷۳. P. Duhem نخستین کسی است که متوجه ریشه قرون وسطایی بسیاری از افکار موجود در فیزیک قرن هفدهم شد، و آنها را در کتابهایی مورد بحث قرار داد که از آن جمله است: *Étude sur Léonard de Vinci*، جلد ۳ (پاریس، ۱۳-۱۹۰۶)؛ *Le Système du monde*، جلد ۱۰ (پاریس، ۵۹-۱۹۱۳)؛ *Les Ori-*

*gines de la statique* (پاریس، ۶-۱۹۰۵). پژوهشهای وی با یک رشته تحقیقات دیگران دنبال شده است، از جمله، *Études galiléennes* (پاریس، ۱۹۳۹)، تألیف A. Koyré؛ *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* تألیف A. Maier، جلد I (اسن، ۱۹۴۳)، جلد II (م، ۱۹۵۲)؛ *The Science of Mechanics in The Middle Ages* (مادیسون، ۱۹۵۹)، تألیف M. Claggett؛ و نیز «Galiles and Avempace» نگارش E. A. Moody در *Journal of the History of Ideas* ۱۲-۹۳، ۱۶۳ (آوریل، ۱۹۵۱) و ۱۲، ۳۷۵-۴۲۲ (ژوئن، ۱۹۵۱) که نظریه‌ها و اقوال دوم را روشن و در بیشتر موارد اثبات کرده است.

۷۴. در مورد نظرها و نظریه‌های ابن‌سینا در موسیقی و تأثیر وی در این زمینه، به تحقیقات متعدد H. G. Farmer و مؤصفاً اینها رجوع شود؛ *History of Arabian Music* (لندن، ۱۹۲۹)، «Clues for the Arabic influence on European musical theory» در *Journal of the Royal Asiatic Society of London* (ژانویه، ۱۹۲۵)، ص ۸۰-۶۱؛ *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (لندن، ۱۹۲۶)؛ و نیز *Musique arabe* تألیف Baron R. D'Erlanger، جلد II؛ *Sina's Musiklehre* (برلن، ۱۹۳۱) تألیف M. Hafny؛ و مقاله «موسیقی ابن سینا» نگارش آقای دکتر مهدی برکشلی در کتاب *هزارهٔ ابن‌سینا*، جلد دوم، ص ۴۶۶-۴۷۷.

۷۵. رجوع شود به *Musica Mensurata* در *Dictionary of Music and Musicians*.

۷۶. این مطلب در مقدمه‌ای از Alain Daniélou، شاخصترین کارشناس کنونی در موسیقی شرقی، بر صفحات موسیقی ایرانی که زیر نظر خود وی به‌اشارهٔ یونسکو تهیه شده، مورد بحث قرار گرفته است.

موسیقی ایرانی را موسیقی عربی نامیدن، حتی ازاینکه

فلسفه اسلامی را فلسفه عربی بنامند هم نادرستتر است، چه موسیقیهای ایرانی و عربی نه تنها با موسیقی یونانی تفاوت دارند، بلکه هر یک با دیگری از جهات مختلف متفاوت است، و البته با گذشت قرن‌ها در یکدیگر بی‌تأثیر نبوده‌اند.

۷۷. در مورد علم‌النفس ابن‌سینا، رجوع کنید به کتاب *La Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre as-Sifa* تألیف J. Bakos؛ ترجمه انگلیسی علم‌النفس ابن‌سینا توسط F. Rahman (اکسفورد، ۱۹۵۹)؛ علم‌النفس ابن‌سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید (طهران، ۱۳۳۴)، تألیف آقای دکتر علی‌اکبر سیاسی؛ *Essai Sur la Psychologie d'Avicenne* (ژنو، ۱۹۴۰) تألیف دکتر موسی عمید.

۷۸. از قوای مختلف نفس در مقاله «Les Sources Gréco-arabes de L'augustinisme avicennant» نگارش E. Gilson در *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* ۱۴۹، ۵-۱۴۹ بحث شده است.

۷۹. در متن ترجمه انگلیسی ادوارد براون در کتاب تاریخ ادبیات ایران وی (کیمبریج، ۱۹۱۵، ج II، ص ۱۱۱) آمده و مترجم این چند بیت را از روی اصل قصیده ترجمه کرده است. نیز ترجمه خوبی از ا. ج. آبروی در کتاب *Avicenna...* گردآورده و یکنز، ص ۲۸، وجود دارد.

۸۰. در مورد افکار دینی ابن‌سینا به بحث استادانه ل. کارده در *La Pensée religieuse d'Avicenne* رجوع کنید.

داستانهای چندی درباره وضع دینداری ابن‌سینا در منابع اسلامی نقل شده است. مثلاً گفته‌اند که روزی یکی از شاگردان حکیم، که او را داناترین مرد روزگار می‌دانست، از او پرسید که چرا ادعای پیغمبری نمی‌کند و دین تازه‌ای نمی‌آورد. ابن‌سینا در جواب وی تنها لبخندی زد و چیزی نگفت. بامداد روز بعد، چون بانگ الله اکبر بلند شد، آن شاگرد از جای برخاست تا برای وضو

گرفتن به کنار حوض خانه برود. هوا چندان سرد بود که ابن سینا به آن شاگرد گفت که بهتر آن است که برای مبتلانشدن به سرما خوردگی بیرون نرود و وضو نگیرد. آن شاگرد به اندرز استاد گوش نداد و از اطاق بیرون رفت و وضو گرفت و به نماز خواندن برخاست. چون از نماز خواندن فارغ شد، ابن سینا وی را پیش خواند و گفت: «حالا می فهمی که چرا ادعای پیغمبری نمی کنم. من معلم و ارباب توهستم که هنوز زنده ام، و اکنون بزرگترین پزشک زمانم، و چون به تو گویم که برای جلوگیری از بیماری دست و رو را با آب سرد نشویی، سخن مرا نپذیرفتی و به انجام دادن دستور کسی برخاستی که چهار قرن پیش از این در جزیره العرب می زیسته، و هرگز فرصت ملاقات با او را نداشته ای. این است اختلاف میان يك پیغمبر با يك فیلسوف و دانشمند.» نیز رجوع کنید به فصل دهم، ص ۲۳۸-۲۳۳، «ابن سینا و دین اسلام» در نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت.

۸۱. رجوع کنید به مقاله «Ibn Sina and Alberuni»

نکارش S. H. Barani در یادنامه ابن سینا، ص ۸.

۸۲. مثلاً رجوع کنید به *Traité mystiques d'Avicenne*

تألیف A. F. von Mehren (لندن، ۹۹-۱۸۸۹)، ج III.

۸۳. «سأله فی العشق»، در مجموعه چاپ مهرنی (von Mehren)

III، ص ۵.

۸۴. در مورد نبوت در اسلام، بالخاصه در آثار فارابی و

ابن سینا، رجوع کنید به *Prophecy in Islam - Philosophy and*

*Orthodoxy* تألیف F. Rahman (لندن، ۱۹۵۸)، مخصوصاً صفحات

۳۰ به بعد، که در آن این مسئله مهم به صورت شایسته ای مورد بحث

قرار گرفته، گو اینکه طرز تعبیر مؤلف بیش از اندازه جنبه صرفاً

استدلالی دارد، و به سوابق یونانی این مفهوم «ابراهیمی» خاص بیش

از اندازه اهمیت داده است. نیز رجوع کنید به... *La Pensée*

*religieuse*، تألیف L. Gardet فصل IV.

۸۵. معنی احتمالی این صفت «مشرقی»، که در زبان عربی ممکن است «اشراقی» نیز خوانده شود، سبب پیدا شدن اختلاف نظرها و مشاجراتی در سالهای اخیر شده، و شرقشناسان نامداری چون نلنو و کوتیه و گارده و گواشون و پینز و کربن و چند تن دیگر نظرهای مختلفی در این باره اظهار داشته‌اند. برای اطلاع یافتن از خلاصه‌ای از این نظریات رجوع کنید به، *Avicenne and the Visionary Recitals* تألیف هانری کربن، ص ۳۶ و بعد؛ مقاله «جنبه تصوفی فلسفه ابن‌سینا» به قلم ابوالعلاء العفیفی در کتاب هزاره ابن‌سینا، ص ۴۴۹-۳۹۹، و نظر متفکران اسلامی در باره طبیعت، ص ۲۳۸ و بعد «ابن‌سینا و حکمت مشرقیه».

۸۶. بحث مفصلی درباره این آثار و تمام «فلسفه مشرقی» ابن‌سینا در کتاب هانری کربن مذکور در حاشیه فوق آمده است.

۸۷. با آنکه نسخه‌های خوبی از این کتاب وجود دارد، هنوز منتشر نشده است. اگر يك چاپ انتقادی از آن منتشر شود، احتمال دارد رشته‌های ارتباط میان اشراقیان و پیروان مکتبهای ابن‌سینایی را، که هنوز تاریک است، تا حدی روشن کند.

S. Popper دو تا از رساله‌های مربوط به الهیات بهمینار را به زبان آلمانی ترجمه کرده است:

*Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen* (لایپزیک، ۱۸۵۱).

۸۸. خیام (وفات، در حدود ۵۲۶) یکی از چهره‌های معدود تاریخ و شاید تنها کسی باشد که در آن واحد هم شاعر بزرگ و هم ریاضیدان برجسته‌ای بوده است. ولی رباعیات وی را غالباً خوب نفهمیده‌اند، و به همین جهت وضع حکیمی را که به مرحله وصول به حق و درک عالم لاهوت نایل شده و بنابراین به سراسر جهان تعینات و مظاهر و تجلیات متغیر آن خندیده، همچون شك شکاکی

تعبیر کرده و او را طالب لذات حسی اپیکوریان معرفی کرده‌اند. اما خيام در نظر معاصرانش، مثلاً نظامی عروضی، این گونه تصور نمی‌شده، و همین نظامی وی را «حجة الحق» نامیده است. خيام نویسندهٔ پرنویسی نبود، ولی ده دوازده رسالهٔ وی در الهیات و علوم برجای مانده، که از آن جمله است مصادرات که تحقیقی در اصل موضوع اوقلیدیس است، و در آن نشان داده است که هندسهٔ اوقلیدیس بر این فرض متکی است که دو خط متوازی یکدیگر را قطع نمی‌کند، و این خود با این شکل از هندسه قابل اثبات نیست. در مورد آثار خيام رجوع کنید به خيام اوداسکی سوانح و تصنیف پرنافدانه نظر (به اردو) تألیف سیدسلیمان ندوی (اعظم گره، ۱۹۳۳)، و نیز به مقالهٔ دربارهٔ خيام به قلم و. مینورسکی در دایرة المعارف اسلام.

۸۹. ناصر خسرو (۳۵۲-۳۹۴)، که مهم‌ترین فیلسوفی است که بلافاصله بعد از ابن‌سینا آمده است، هنگامی که در مصر بود به مذهب اسماعیلی درآمد و سپس داعی (مبلغ) این شاخه از مذهب شیعه در خراسان شد. از آثار او است، دیوان به فارسی، و نیز جامع‌الحکمتین، گشایش و رهایش، زادالمسافرین، روشنایی‌نامه، و سفرنامه. رجوع کنید به مقدمهٔ به قلم هانری کربن بر چاپ جامع‌الحکمتین توسط کربن و آقای دکتر محمد معین (طهران و پاریس، ۱۹۵۳).

۹۰. طوسی به وسیلهٔ پنج نسل از استادان و دانشجویان با ابن‌سینا ارتباط مستقیم داشته است. وی شاگرد فریدالدین داماد، و این یکی شاگرد صدرالدین سرخسی، و او شاگرد افضل‌الدین گیلانی، و این آخری از شاگردان ابوالعباس لوکری، و ابوالعباس از شاگردان بهمنیار سابق‌الذکر بوده است. سلسلهٔ استادان و شاگردان در حکمت تقریباً همان اندازه اهمیت دارد که سلسلهٔ تصوف، چه پیوسته یک روایت شفاهی و سینه به سینه با یک متن کتبی همراه بوده است. به این ترتیب، درست همان گونه که در تصوف سلسله مستلزم انتقال برکت موجود در طریقهٔ صوفیه از یک نسل به نسل دیگر است، همان‌طور

هم در حکمت سلسله استاد و شاگرد حافظ پیوستگی نقلهای شفاهی می‌شود، و آنچه را که شاگرد در فاصله میان سطور می‌خواند از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهد.

۹۱. رجوع کنید به مصنفات کاشانی، چاپ آقای مجتبی مینوی و آقای دکتر یحیی مهدوی (تهران، ۳۷-۱۳۳۱).

۹۲. بریکی از دوستان که برای مطالعه درباره مدارس قدیم به افغانستان و پاکستان سفر کرده بود، این مطلب کشف شده که تنها کتاب فلسفه‌ای که امروز تقریباً در مدارس مذهبی آزاد این نواحی تدریس می‌شود، کتاب حکمة العین است.

۹۳. در سه جلد به چاپ رسیده (تهران، ۳۷-۱۳۳۵).

۹۴. سهیل افغان نیز در کتاب خود... *Avicenna*، فصلهای VIII و IX، از تأثیر ابن سینا در شرق و غرب بحث کرده، گو اینکه بعضی از جنبه‌های نظر وی، درباره میراث ابن سینایی در شرق، از نظر کسانی که به این میراث تعلق دارند و زندگی عقلی آن را متعلق به خود می‌دانند، بسیار دور است. گزارش آموزنده‌ای از میراث ابن سینا در شرق و اختلاف آن با میراث غربی توسط هانری کربن در کتاب *Avicenna and the Visionary Recital*، ص ۱۰۱ به بعد، آمده است.

۹۵. در مورد ترجمه لاتینی ابن سینا رجوع شود به مقاله

«Ibn Sina y sus Primera influencias en el Mundo»  
 نگارش M. A. Alonso در *Revista del Instituto Egypcio de*  
 «Notes ۱، ۵۷-۳۶ (۱۹۵۳)، و مقاله *Estudi os Islámicos*  
 «sur les traductions médiévales d'Avicenne»  
 نگارش M. T. D'Alverny در *Archives d'Hissoire Doctrinale et*  
*Littéraire du Moyen Age*، ۳۳۷-۳۵۸، ۱۲۷ (۱۹۵۲). در حاشیه‌ای  
 بر ص ۳۴۰ از این مقاله، خانم دالورنی، که در این موضوع نظرش  
 حجیت دارد، ومدتی از عمر خود را که به این موضوع مربوط می‌شود،  
 و نیز فهرست مقالات H. Bedoret S. Pines و M. Alonso را

آورده است.

برای بحث کاملی درباره ترجمه متنهاى عربى به لاتینى، معتبرترین اثرهنوز اثر M. Steinschneider است به نام *Die europäischen Übersetzungen aus der Arabischen Mitte der 17. Jahr underts* (گراتس، ۱۹۵۶) و نیز رجوع شود به مقاله «Arabictransmission of GreekThought toMedieval Europe» نگارش R. Walzer در *Bulletin of the John Rylands Library*، ۱۸۳، ۲۹-۱۶۰ (۱۹۴۵-۴۶).

با این همه، باید گفته شود که بیشتر آن دسته از آثار ابن سینا که مشتمل بر «فلسفه باطنی» او است، همچون اشارات و منطق-المشرفین، به لاتینى ترجمه نشده، و از همین جا راه برای پیدا شدن اختلافی در طرز تعبیر شرقی و غربی از فلسفه ابن سینا هموار شده است.

۹۶. این رساله توسط دالورنی کشف شد و زیر عنوان «Les Pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après Archives d'Hist. در un anonyme de la fin du XII siècle» (۱۹۴۲) انتشار یافت. *Doct. et Litt. du Moyen Age*، ۱۷-۱۵-۲۹۹، ۲۳۹-۱۹۴۰.

۹۷. رجوع کنید به *Notes et textes sur l'avicennianism* به تألیف R. de Vaux (پاریس، ۱۹۳۴). اصطلاح «مکتب ابن سینائی لاتینى» به اندازه اصطلاح «مکتب ابن رشدی لاتینى» که سازنده آن P. Mandonet است و مطالعات خود را درباره Siger de Brabant به این نام نامیده، وسعت رواج نیافته، گوآنکه این اصطلاح هم توسط مرد معتبری همچون F. van Steenberghe در مقاله وی «Siger of Brabant» در *Modern Schoolman*، ۲۹، ۲۷-۱۱ (۱۹۵۱) در معرض مناقشه واقع شده است. در مورد ابن سینا چند تن از اشخاص معتبر از قبیل ایتن ژیلسون برانند که مکتب کاملاً شناخته شده و وابسته به او وجود نداشته است که شایسته

ان باشد که به نام وی نامیده شود.

برای اطلاع از تأثیر ابن سینا در جهان لاتینی، و مکتبهای مربوط به آن، رجوع کنید به مقاله «Graeco-Arab Influences» به قلم ژیلسون در *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* بخش ۶، فصل ۱؛ و نیز «Les Sources Greco-arabes d'Archives d'Hist. Doct. de l'augustinisme avicennisant» در «Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin» و «Avicenna et le point de départ de Duns» (۱۹۲۹)، *et Litt. du Moyen Age*، و «Avicenna and Scotus» هم به قلم ژیلسون؛ و نیز رجوع کنید به «Western Thought in the 13th Century» به قلم K. Foster در مجموعه *O.P. Avicenna . . .* گردآورده ویکنس؛ و نیز *Avicenna... تألیف کربن، ص ۱۵۲* و بعد.

۹۸. پزشکان مسیحی معمولاً نسبت به او مهر بانتر بوده‌اند تا نسبت به ابن رشد، و این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که در کتاب *De Erroribus Philosophorum*، از مؤلفی گمنام، رفتاری که نسبت به وی شده بسیار ملایمتر است.

۹۹. چه، همان گونه که ژیلسون با مهارت بیان کرده، «مسأله ادراک و معرفت فقط حالت خاصی از جهان‌شناسی است» (مقاله «Pourquoi saint Thomas a Critiqué saint Augustin»، ص ۵۲).

۱۰۰. P. Duhem در اثر عظیم خود، *Le Système du monde*، (IV، ۳۱۷ و بعد)، از این بحث می‌کند که چه اندازه انقلاب نجومی با تغییر طرز تلقی روحی و الهی در برابر جهان ارتباط داشته و چگونه مستلزم «غیر دینی کردن» آن بوده است. ۱۰۱. کربن درباره جهان‌شناسی و فرشته‌شناسی ابن سینا چنین نوشته است، «ولی سراسر جهان‌شناسی با فرشته‌شناسی پیوسته بود. رد کردن این یکی مستلزم متزلزل ساختن بنیان آن یکی

می‌شد. و این درست همان چیزی بود که کاملاً به هدفهای انقلاب کوپرنیکی خدمت کرد، میان علم الهی مسیحی و علم مثبت چنان اتحادی برقرار شده که عاقبت امتیاز فرشته و جهان فرشتگان را در آفرینش جهان از میان برد. پس از آن، دیگر عالم فرشتگان از لحاظ ما بعدالطبیعه ضرورت ندارد؛ در آفرینش عنوان تجملی پیدا می‌کند؛ وجود فرشته کمابیش محتمل می‌شود. «*Avicenna...*»  
ص ۱۰۲-۱۰۱.

۱۰۲. از این مسأله به تفصیل هنگام بحث در جهان‌شناسی ابن‌سینا در کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت خود سخن گفته‌ایم. و نیز به مقدمه H. A. R. Gibb بر همان کتاب رجوع شود.  
۱۰۳. درباره ابن‌سینا، در ایران و آسیای مرکزی و بلاد عرب، داستانهای چندی به زبانهای عامیانه وجود دارد، و ابن‌سینا در نظر عوام‌الناس همچون قهرمانی است که علم و حکمت وی بر قوای طبیعی استیلا داشته است

## حواشی

### فصل دوم

#### سهروردی و اشراقیان

۱. برای اطلاع از اصول عقاید و تأثیر این مکتب رجوع کنید به *Introduction à la Théologie musulmane* (پاریس، ۱۹۴۸) تألیف L. Gardet و M. M. Anawati و تحقیق عظیم A. Wolfson به نام *The Philosophy of the Kalam* که بنا است توسط دستکاه نشریات هاروارد منتشر شود.
۲. درباره تقسیم رسمی علوم به معقول و منقول رجوع شود به فصل ششم مقدمه این خلدون.
۳. برای آگاهی از تاریخ این دوره به این کتابها رجوع کنید؛ *The Caliphate* (اکسفورد، ۱۹۲۴) تألیف T. W. Arnold؛ *Turkestan down to the Mongol Invasion* (لیدن، ۱۹۲۸) تألیف و بارتولد؛ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seljoucides* (لیدن، ۹۲-۱۸۸۶)، تألیف M. T. Houtsma؛ جلد های I-IV؛ *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبریج، ۱۹۳۰) تألیف G. Le Strange؛ و *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (پاریس، ۱۹۴۳)، تألیف J. Sauvaget. در مورد اهمیت تسلط سیاسی شیعه - سنی در پرورش علوم و فنون به

مقدمه کتاب نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت تألیف دکتر سید حسین نصر. مراجعه شود.

۴. مطالعات فراوانی در باره غزالی به زبانهای اروپایی شده و چنان است که وی را بهتر از هر يك از حکمای دیگر می‌شناسند، و به همین جهت است که در کتاب حاضر فصل خاصی را به او مخصوص نکردیم. اگر چه در بعضی از محافل به غزالی همچون ملاکی برای تشخیص درستی صوفیان دیگر نظر می‌شود، شك نیست که وی یکی از چهره‌های بسیار برجسته اسلام است که دست سرنوشت وی را در لحظه مناسبی از تاریخ اسلام قرار داده بود که می‌بایست تأثیر مکتب صرفاً استدلالی کاهش یابد و زمینه برای اصول عقاید اشراقی و عرفانی سهروردی و ابن عربی فراهم شود.

برای اطلاع از زندگی و عقاید و تأثیر غزالی رجوع شود به  
*La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (مادرید -  
 غرناطه، ۴۱-۱۹۳۴)، تألیف Asin Palacios ؛ *Gazali* (پاریس،  
 ۱۹۰۲)، تألیف Carra de Vaux ؛ *La Pensée de Ghazzali* ؛  
 (پاریس، ۱۹۴۰)، تألیف A. J. Wensinck ؛ *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (پاریس، ۱۹۵۹)، تألیف F. Jabre ؛ و نیز غزالی‌نامه به قلم آقای جلال‌همائی، (طهران، ۱۳۴۳).

۵. به علت ترجمه شدن همین کتاب به لاتینی است که غزالی (به لاتینی *Algazel*) را مانند قدیس توماس اکوئینی و مددسیان دیگر یکی از فلاسفه مشائی پنداشته‌اند. مقاصد در واقع ترجمه تقریباً کلمه به کلمه‌ای از دانشنامه ابن سینا از فارسی به عربی است. ولی در عین آنکه فهمیدن اصل آن، به علت آنکه نخستین کوشش برای بیان نظریات ارسطو به زبان فارسی بوده، دشواری دارد، ترجمه عربی غزالی بسیار روشن است و شاید همین سبب رواج فراوان آن شده است.

۶. غزالی از بسیاری جهات به فلاسفه اعتراض کرده است و

خود سه اعتراض را اساسی خوانده است؛ انکار فلاسفه نسبت به خلق شدن عالم از عدم، انکار ایشان نسبت به علم خداوند بر جزئیات، و حشر جسمانی، که همه آنها به روشنی در قرآن کریم بیان شده است. رجوع کنید به *The Faith and Practice of al-Ghazzali* (لندن، ۱۹۵۳)، تألیف W. Montgomery-Watt ص ۳۷ و بعد ۷. ولی اشاعره از حمله‌های غزالی به فلاسفه بهره‌برداری

کردند، و چنان شده که انتقادات وی را می‌توان تا حدی یک پیروزی برای متکلمان به‌شمار آورد، و البته اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی زمان نیز به انتشار تعلیمات ایشان مدد می‌رسانده است.

۸. این متکلم بزرگ را که یکی از دانشمندترین مردان زمان خود بوده، باید پس از غزالی سخت‌ترین عیبجوی فلاسفه دانست. وی تفسیر بزرگی به نام *Tafsir al-Kabir* بر قرآن نوشته، و کتاب جامع العلوم وی از همه علوم آن زمان که وی درباره آنها اطلاعات وسیع داشته بحث می‌کند. اهمیت وی در فلسفه از شرح تحلیلی و انتقادی وی بر اشارات ابن‌سینا آشکار می‌شود، و همین انتقادهای است که خواجه نصیر طوسی یک نسل پس از آن با کتاب *شرح الاشارات* خود آنها را رد کرده است.

در مورد امام فخر رازی رجوع کنید به، *Die Spekulative und Positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi* (لایپزیگ، ۱۹۱۲)، تألیف M. Horten، مقاله «The Controversies of Fakhr al-din Razi» نگارش P. Kraus در *Islamic Culture*، ۱۲، ۵۳-۱۳۱ (۱۹۳۸)، و مقاله «Fakhr al-din Razi» نگارش دکتر سید حسین نصر در *A History of Muslim Philosophy* گرد آورده M. M. Sharif (ویسبادن، ۱۹۶۳).

۹. شیخ الاشراق را نباید با یک دسته از مشایخ تصوف که نام سهروردی داشته‌اند اشتباه کرد، مخصوصاً از این جمله است شهاب‌الدین سهروردی از مشایخ معروف تصوف که حتی بعضی از مورخان مسلمان نیز او را همان شیخ اشراق دانسته‌اند.

در مورد چهار سهروردی معروف رجوع شود به مقاله ،  
 «Philolgiha, IX Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stam-  
 Der Islam در H. Ritter نگارش buler Handschriften»  
 ، ۲۴ : ۸۶-۲۷۰ (۱۹۳۷) و ۲۵ ، ۳۵-۸۶ (۱۹۳۸).

۱۰. از میان نوشته‌های هانری کربن درباره سهروردی باید  
 اشاره خاصی به ترجمه بعضی از رساله‌های کوتاه فارسی وی به زبان  
 فرانسه و نیز به این آثار بشود : *Subrawardi d'Alep, fondateur*  
*de la doctrine illuminative (isbraki)* (پاریس، ۱۹۳۹) ؛  
*Motifs Zoroastriens dans la philosophie de Subrawardi*  
 (روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان) (طهران، ۱۹۴۶) ؛  
 و دو مقدمه وی بر *Opera Metaphysica et Mystica*، (مجموعه فی-  
 الحکمة الالهية من مصنفات شهاب‌الدین یحیی بن حبش السهروردی)،  
 جلد I (استامبول، ۱۹۴۵)، جلد II (مجموعه دوم مصنفات شیخ  
 اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی در حکمت الهی)، (طهران،  
 ۱۹۵۲). جلد I مشتمل است بر قسمت الهیات مندرج درسه تا از  
 آن چهار کتاب یعنی تلویحات و مقاومات و مطارحات، و جلد II  
 متن کامل شاهکار او حکمة الاشراق و دو رساله کوچکتر فی اعتقاد  
 الحکماء و قصة التربة الغریبة را در بر دارد. جلد III که بنا است به  
 اهتمام راقم این سطور منتشر شود، مشتمل خواهد بود بر همه آثار  
 فارسی سهروردی، و نظر آن است که نخستین جزء آن در ۱۳۴۶  
 منتشر شود. (کتاب مذکور منتشر شده است.)

۱۱. به تازگی، بر اثر انتشار نتیجه تحقیقات کربن، دانشمندان  
 عرب به سهروردی توجه پیدا کرده‌اند. نمونه کارهای اعراب در این  
 باره عبارت است از: السهروردی تألیف سامی الکیالی (قاهره، ۱۹۵۵)،  
 حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و السهروردی (قاهره، ۱۹۵۲)،  
 تألیف احمد امین. و بخشهایی در باره سهروردی در فی الفسفة  
 الاسلامیه (قاهره، ۱۹۴۷)، تألیف ابراهیم مدکور و در شخصیات  
 قَلْبَنِي الإسلام (قاهره، ۱۹۴۶)، تألیف عبدالرحمن بندوی که

ترجمه رساله سابق الذکر کربن - مهروردی حلبی - نیز در آن آمده است. و اصول الفلسفه الاشرافیة تألیف ابوریان (قاهره، ۱۹۵۲).  
در ایران کتاب حکمة الاشراف وی در قرن گذشته با شرحها و تعلیقات به چاپ سنگی انتشار یافته و پیوسته در مدارس قدیمه متن درسی بوده است، و نیز چند رساله فارسی او به همت آقایان دکتر مهدی بیانی و محسن صبا انتشار یافته است و نیز آقای علی اکبر داناسرشت در کتاب خود اذکار سهروردی و ملاحظه در (طهران، ۱۳۱۶)، بعضی از اندیشه‌های اصلی سهروردی را مورد بحث قرار داده است. نیز رجوع کنید به مقاله «سهروردی» از دکتر سید حسین نصر در *A History of Muslim Philosophy* که بیشتر مطالب مندرج در این فصل در آن، مورد بحث قرار گرفته است.

پیش از کربن، مهمترین آثار به زبانهای اروپایی در این موضوع، که بعضی از آنها مشتمل بر تفسیرهای غلطی از طرف دانشمندانی است که از لحاظهای دیگر شایستگی تمام دارند، عبارت است از: مقاله «La Philosophie illuminative d'après Suhra-wardi maktoul» در *Journal Asiatique* تألیف Carra de Vaux و *Die Philosophie der Erleuchtung*؛ ۹۴-۶۳ (۱۹۰۲)؛ و چاپ *nach Subrawardi* (هاله، ۱۹۱۲)، تألیف M. Horten؛ و چاپ و ترجمه به انگلیسی بعضی از رساله‌های سهروردی توسط O. Spies. ۱۲. مقصود ما از حکمت الهی (Theosophy) آن شکل از حکمت است که نه فلسفه است (به معنی اروپایی کلمه) و نه کلام، بلکه معرفت به اسرار الهی است که منعی اصلی این کلمه، پیش از آنکه توسط نهضتهای روحی کاذب جدید از معنی تهی شود، متضمن آنها بوده است.

۱۳. قابل اعتمادترین منبع برای زندگینامه سهروردی *نُزْهَةُ الْأَرْوَاحِ* و «روضة الأفرح» است که تاریخ فلسفه‌ای است و به دست یکی از مهمترین شارحان آثار وی، شمس الدین شهرزوری نوشته شده. اصل عربی این کتاب هنوز منتشر نشده، ولی ترجمه فارسی آن

توسط ضیاء‌الدین دری به سال ۱۳۱۷ در طهران انتشار یافت. گزارشی از زندگی سهروردی همچنین در آثار مذکور در فوق‌کرین وجود دارد.

۱۴. تقسیمی که کرین از آثار سهروردی کرده، مانند تقسیم ما مشتمل بر چهار قسمت است، ولی مختصر اختلافی دارد. رجوع کنید به مقدمه وی بر *Opera Metaphysica et Mystica*، I، xvi و بعد.

لویی ماسینیون نیز هنگام نشر کامل آثار تصوفی اسلامی در کتاب خود *Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (پاریس، ۱۹۲۹)، ص ۱۱۳، يك تقسیم‌بندی موقتی از آثار سهروردی کرده است.

۱۵. عین‌القضاة، که سرگذشتش بسیار به سرگذشت‌های حلاج و سهروردی شباهت دارد، و او نیز در جوانی مرگ غم‌انگیزی داشته، یکی از برجسته‌ترین صوفیان دوره متأخرتر است که تعلیمات وی به تعلیمات سهروردی شباهت فراوان دارد، چیزی که هست وی حکیم یا فیلسوف الهی نبوده، بلکه صوفی خالصی بوده که مایه‌ای از فلسفه داشته است. *زبدة الحقائق و تمهیدات او* که اخیراً توسط عقیف عسیران (طهران، ۱۳۴۵) به چاپ رسیده از مهمترین متون صوفیانه پیش از ابن‌عربی است.

۱۶. به سهروردی شرحی بر فصوصی فارابی را نیز نسبت داده‌اند، ولی تاکنون چنین متنی به دست نیامده است.

۱۷. در آغاز دامستان غریت غریبه سهروردی نوشته است که: این سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده و لسی کاملاً به اکتشاف آن توفیق نیافته بوده است. رجوع کنید به *Opera...*، II، ۲۷۵، تألیف هانری کرین.

۱۸. رجوع شود به مقاله لویی ماسینیون به‌عنوان *La Révé - Invenaire de l'hermétisme arabe* در مجموعه *l'ation d'Hermès Trimégiste* (پاریس، ۱۹۴۸)، جلد I گردآورده

*Die Ssabier und der Ssabismus* (سن پترزبورگ، ۱۸۵۶)، تألیف A. D. Nock و A. J. Festugiére و D. Chwolsohn که هنوز هم تحقیق معتبری به شمار می‌رود.

۱۹. کلمه‌الانصوف، نسخه کتابخانه راجب استانبول، شماره

۱۳۸۰، ورق ۴۷۰ ب. و نیز رجوع کنید به *Les Motifs zoroas-* *triens dans la philosophie de Subrawardi* (طهران، ۱۹۴۸)، ص ۲۴، تألیف هانری کربن.

کلمه‌الانصوف بسیاری از اصول عقاید سهروردی را در بر دارد، و اگر چاپ انتقادی آن منتشر شود شایسته بحث و تحقیق دقیق است. شرحی بر آن توسط محمدعلی اصفهانی معروف به شیخ علی حزین نوشته شده، و این شخص یکی از حکمای قرن دوازدهم ایران است که به بنارس سفر کرده و آخر عمر را در آنجا گذرانده و در همان شهر به خاک سپرده شده است. بیشتر صوفیان امروز بنارس اصل خود را به وی می‌رسانند، ولی شرح وی که ارتباط مکتب او را با مکتب سهروردی نشان می‌دهد اکنون در دست نیست.

۲۰. سهروردی اعتقاد خود را به کلیت حکمت دینی قدیم به‌صراحت در مقاله ششم از طبیعیات کتاب مطارحات بیان کرده است. رجوع کنید به *Opera...* I, xii، تألیف کربن.

۲۱. گزارش این خواب در بخش ۵۵ از الهیات کتاب

تلویحات و نیز در *Les Motifs zoroastriens...* کربن، ص ۲۸-۲۹ آمده است

۲۲. رجوع شود به *Ancient Alphabet and Hieroglyphic*

*Characters* مشتمل بر اصل و ترجمه کتاب شوق‌المستهام فی معرفة رموز الاقلام ابن وحشیة (لندن، ۱۸۰۶)، ص ۱۰۰؛ و نیز *Les Motifs*، ص ۱۸، و *Opera...* جلد I تألیف کربن که این اطلاعات را از آنجا گرفته‌ایم.

۲۳. *Opera...* تألیف کربن، II، ۱۱-۱۰.

۲۴. همان کتاب.

۲۵. از همین‌جا متاله عنوان دسته‌ای از حکما در ایران شده است که برجسته‌ترین آنان ملاصدراى شیرازی است که لقب «صدرالمتألهین» دارد.

۲۶. یمن در زبان عربی معنی دست راست نیز دارد و به‌معنی مشرق انوار هم هست، چه اگر کسی روبه‌شمال بایستد، مشرق در طرف راست او واقع می‌شود. مؤلفان اسلامی آن را با طرف راست دره‌ای که حضرت موسی (ع) در آن صدای خداوند متعال را در طورسینا شنید، و نیز با حکمت حضرت سلیمان (ع) و بنا بر آن با حکمت مبتنی بر وحی و اشراق یکی دانسته‌اند.

بعضی از نویسندگان مانند میرداماد که از حکمای معتبر دوره صفوی بوده، حکمت یونانی یعنی فلسفه مبتنی بر استدلال صرف را با حکمت یمانی یعنی حکمت مبتنی بر اشراق مقابل یکدیگر قرار داده‌اند. یمن در میان چلیپائیان گل سرخی یا روزیکروسیان‌ها (*Rosicrucians*) (= اصحاب گل سرخ و صلیب) اروپای قرن ۱۶ که پیروان نوعی از اخوت باطنی دینی و فلسفی بودند نیز نقش مهمی داشته است، و استادان ایشان را برای کسب معرفت به «یمن» حواله می‌کرده‌اند. علاوه بر این، بنا بر بعضی از روایات کریستیای روزنکرویتس (*Christian Rosenkreutz*) مؤسس این فرقه پس از آنکه اروپا را برای ادامه فعالیت خود نامتاسب دید رخت به‌جانب یمن کشید. رجوع کنید به *Johann Valentin An-* *dree und die vier echten Rosenkreutzer-Schriften* (لایپزیگ، ۱۹۲۶)، ص ۱۱۳ و بعد تألیف R. Kienast، و مقاله کریبن به‌عنوان «*Le Récit d'initiation de l'hermétisme en Iran*» در *Eranos-Jahrbuch* ۳۷، ۱۷-۱۳۶ (۱۹۴۹).

۲۷. از این مسئله دشوارتر که نقطه مرکزی مشاجراتی در مکتبهای متأخرتر ایران شده، در فصل مربوط به سهروردی از کتاب *A History of Muslim Philosophy* بحث کرده‌ایم.

در مورد وضع ملاصدرا نسبت به این مسئله و نظریات خاص

وی در باره اصالت وجود رجوع کنید به مقاله دکتر سیدحسین نصر زیرعنوان «Sadr aldin Shrazī, His Life, Doctrines and Significance» در *Indo-Iranica*، ۱۴، ۱۶-۶ (دسامبر، ۱۹۶۱)، و نیز به مقدمه او بر مباحث ملاصدرا (طهران، ۱۳۴۰). نیز رجوع کنید به مقاله «زندگی صدرالمتهلین شیرازی و بحثی در حرکت جوهری» از حضرت آیه الله آقای سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، و مقاله «صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی مجدد فلسفه اسلامی در قرن یازدهم» از حضرت علامه سیدمحمدحسین طباطبائی در یادبودنامه ملاصدرا (طهران، ۱۳۴۰)، ص ۲۱-۷ و ۳۴-۲۲.

بعضی از استادان متأخر مکتب اشراق، مانند حکیم ایرانی معاصر، آقای سیدمحمدکاظم عصار، نور را در نوشته‌های سهروردی همان وجود به تعبیر ملاصدرا می‌دانند، و بر آنند که اختلاف اساسی میان این دو مکتب وجود ندارد. M. Horten نیز این مطلب را در نتیجه تحقیق در آثار سهروردی و ملاصدرا کشف و در آن بحث کرده است.

۲۸. این فقره، از حکمة الاشراق از روی ترجمه آن در کتاب M. Smith به نام *Readings from the Mystics of Islam* (لندن، ۱۹۵۰)، ص ۷۹، گرفته شده است.

۲۹. این طرز تفکر در مسیحیت قرون وسطی نیز وجود داشت که طبقه بندی کشیشان بر پایه طبقه بندی فرشتگان شده بود. شباهتهای چندی میان فرشته شناسی سهروردی و فرشته شناسی به آن صورت که در کتاب سلسله‌های مراتب آسمانی تألیف دیونوسیوس آرتوپاگیایی آمده و منبع اساسی برای تحقیق در جهان فرشتگان در قرون وسطای لاتینی بوده وجود دارد.

۳۰. درگاه شماری جاری جلالی نام هر ماه نام همان فرشته‌ای است که به اعتقاد زردشتیان فرمانروای بر آن بوده است، و ایزدان کوچکتری بر هر روز از ماه حکومت داشته‌اند. رجوع کنید به *Zoroastrian Studies* (نیویورک، ۱۹۲۸)، فصل ۷، تألیف

.A. V. W. Jackson

سهروردی نیز، برای معرفی کردن شرف و نوری که حکیم اشراقی دریافت می‌کند، نام فرشتهٔ مزدایی یا سعادت و قدرت آسمانی یعنی خوتَه (به‌اوستایی 'خوتَه' به پارسی قتره) را به کار برده است. رجوع کنید به *Opera...* تألیف کربن، II، مقدمه، ص ۳۸-۳۷، و نیز کتاب دیگر او *Les Motifs zoroastriens...* ص ۴۵-۳۶.

۳۱. در هر مورد شباهت عمیقی میان فرشته‌شناسی زردشتی و فرشته‌شناسی دینهای سامی وجود دارد، تا جایی که بعضی گمان کرده‌اند که فرشته‌شناسی یهودی از دین زردشتی گرفته شده. در مورد فرشته‌شناسی متداول اسلامی که از قرآن کریم برخاسته و شباهتهایی با شکل یهودی آن دارد، رجوع کنید به *L'OEil du coeur* (پاریس، ۱۹۵۰)، فصل دارای عنوان «النور»، تألیف

.F. Schuon

۳۲. سه جنبه‌ای که این‌سینا ذکر کرده عبارت است از تعقل عقل از واجب‌الوجود همچون واجب، و از خودش همچون ممکن، و از خودش به واسطهٔ چیزی غیر از خودش همچون واجب. رجوع کنید به فصل سابق مربوط به این‌سینا.

۳۳. سهروردی از زبان زردشتی بهره گرفته ولی آن را با لسان مأخوذ از قرآن و حدیث ارتباط داده است.

۳۴. این امهات را نباید با امهات مصطلح در نزد مشائیان یکی دانست که مقصود از آن عناصر چهارگانه - آتش، هوا، آب، خاک - بوده و از آن سه مملکت یا موالید ثلاثه «تولد یافته است». ۳۵. برای اطلاع از طرح فرشته‌شناسی رجوع کنید به *Opera...* تألیف کربن، II، ۱۲۵ و بعد.

۳۶. این یکی شمردن درپژوهشهای بعضی از حکمای متأخر شیعه که حکمت اشراق را جزئی از تشیع قرار داده‌اند اهمیت خاصی پیدا کرده است.

۳۷. این طرز تصور زیبایی سهروردی و بسیاری از اشراقیان

و صوفیان دیگر، با طرز تصور مزدایی گروهی از فرشتگان به نام فره‌وشیان که هر نفس را در این جهان راهنمایی می‌کنند و هر نفسی در پایان کار با یکی از آنها متحد می‌شود، مطابق است. رجوع کنید به *Zoroastrian Studies*، ص ۶۰-۵۹، تألیف Jackson، و *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (لندن، ۱۹۶۱)، ص ۴۸-۱۴۶، تألیف R. C. Zaehner؛ و نیز *Les Motif zoroastriens*؛ تألیف کربن، بخش III.

ولی نباید تصور کرد که سهروردی اتحاد اخیر را تنها به فرشتگان محدود می‌کند، بلکه بیشتر نظر او وصول به حق است. در صغیر سپهرغ خود (کتابخانه ملی طهران، نسخه خطی شماره ۱۷۵۸، ص ۱۲-۱۱)، وی کسانی را که به علم شهودی رسیده‌اند به پنج دسته تقسیم می‌کند، یکی آنها که **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** می‌گویند؛ دوم آنان که بالاترند **وَلَهُوَ الْأَهْوَى** [= او است جز او نیست] می‌گویند؛ سوم گویندگان **لَأَنْتَ الْإِنْتِ** [= تویی جز تو نیست]؛ چهارم گویندگان **لَأَنَا الْإِنَا** [= منی جز من نیست]؛ و بالاخره پنجم آنان که به اتحاد کامل رسیده‌اند و می‌گویند **وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** [= جز وجه او همه چیز فانی است].

۳۸. برای اطلاع از طبیعیات سهروردی رجوع کنید به *Opera...* تألیف کربن، بخش II، ص ۱۸۷ و بعد.

۳۹. برای علم النفس وی به همان کتاب، ص ۲۰۳ و بعد

رجوع شود.

۴۰. سهروردی همچنین به وجود عالم خیال جداگانه‌ای معتقد است که نفس به آنجا سفر می‌کند تا صورتی را کسب کند که بعد از آن در متخیله بشری آشکار می‌شود. این جهان متوسط که جهان صورتهای معلق، **صُورُ الْمُعَلَّقَةِ** یا **عَالَمُ الْمِثَالِ**، نیز نامیده می‌شود، میان عالم محسوس و عالم رب‌النوعها قرار دارد، و در مسائلی مانند آفرینش و معاد در نظر سهروردی و نیز ابن عربی و ملاصدرا نقش اساسی دارد. رجوع کنید به کتاب کربن... *L'Imagination...* (پاریس،

۱۹۵۸)، قسمت II .

۴۱. هانری کرین *Opera... II*، ۲۲۵.

۴۲. بحث در معاد سهروردی، به آن صورت که ملاصدرا در حاشیه خود بر قسمت اخیر حکمة الاشراف مورد شرح و تفسیر قرار داده، در مقاله مفصلی به قلم هانری کرین که بناست در یادبودنامه ملاصدرا توسط انجمن ایران-کلکته به همین زودی منتشر شود آمده است.

۴۳. از آن جهت این رساله را انتخاب کردیم که ترجمه و شرح نیکویی از آن به یک زبان اروپایی شده است. رجوع کنید به مقاله «*Le Bruissement de l'aile da Gabriel*» به قلم هانری کرین و پ. کراوز در مجله آسیایی، ژویه - سپتامبر ۱۹۳۵، ص ۸۲-۱.

۴۴. مثلاً رجوع کنید به *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* تألیف A. von Kremer (لایپزیگ، ۱۸۶۸)، ص ۹۸-۱۰۰ که در فصل *Antiislamic Bestrebungen* از آن کتاب بعضی از عقاید و نظریات سهروردی را مورد بحث قرار داده است. ۴۵. رجوع کنید به کتاب ماسینیون به نام *Salman Pak et les prémices spirituelle de l'Islam iranien* (پاریس، ۱۹۱۴)، ص ۱۱.

۴۶. تقریب میان نظریات ابن سینا و سهروردی توسط قطب الدین به تدریج آغاز شد و با ملاصدرا به اوج خود رسید. باید گفت که در میان اشرافیان بحث در نور و نمود نور منزلت مهمی داشت، و بنابر این تصادفی نیست که نخستین ته جیه صحیح رنگین کمان در قرون وسطی در تفسیر کمال الدین فارسی بر کتاب المناظر ابن هیثم پیدا شده است، چه این کمال الدین شاگرد قطب الدین شیرازی بوده و به گفته خود این توجیه را از استاد خویش شنیده بوده است.

۴۷. پیش از پژوهشهای کرین تنها تحقیقاتی که درباره

مکتب دوره صفویه در زبانهای اروپایی شده از M. Horten بوده است که علاوه بر مطالعه وی درباره سهروردی که پیش از این ذکر آن گذشت دو کتاب درباره ملاصدرا منتشر کرده است: *Die Gottesbeweise bei Schirazi* (بون، ۱۹۱۲)، و *Das Philosophische System von Schirazi* (ستراسبورگ، ۱۹۱۳). و نیز رجوع کنید به *La Philosophie et les religions dans l'Asie centrale* (پاریس، ۱۹۲۳)، تألیف کونت دو گوینو. و نیز جلد چهارم کتاب *A Literary History of Persia* تألیف ادوارد براون که در آن نام نویسندگانی گوناگون آمده ولی، چنانکه از چنین اثری انتظار می رود، بیشتر در آن نظر به ادبیات بوده است. کتاب *Development of Metaphysics in Persia* تألیف علامه محمد اقبال لاهوری (لندن، ۱۹۰۸)، علی رغم بعضی از اشتباهات، و از جمله نسبت دادن پیدایش فتنه باب به مکتب ملاصدرا، کتاب ارزنده ای است. باید گفت که باب شاگرد شیخ احمد احسائی بوده و شیخ احمد شرحی بر ضد یکی از آثار ملا صدرا نوشته است. رجوع کنید به مقاله فارسی ما به عنوان «آشنایی با ملاصدرا در مغرب زمین» در یادنامه ملاصدرا، ص ۶۲-۵۱.

۴۸. در مورد میرداماد و شاگردانش رجوع کنید به مقاله هانری کربن زیر عنوان «Confessions extatiques de Mir Damad» در *Mélanges Louis Massignon* (دمشق، ۱۹۵۶)، ص ۳۳۱-۳۷۸، و مقاله دکتر سید حسین نصر به عنوان «The School of Ispahan» در *A History of Muslim Philosophy*.

۴۹. درباره اهمیت نهج البلاغه در مکاتب متأخر حکمت و ارتباط کلی فلسفه و حکمت و تصوف با مذهب شیعه رجوع شود به کتاب مصاحبات استاد طباطبائی با پروفسور هانری کربن درباره شیعه، تألیف علامه سید محمد حسین طباطبائی، نشریه شماره ۲ مکتب تشیع (قم، ۱۳۳۹)، ص ۱۱۹ و بعد.

۵۰. در باره سیزواری رجوع کنید به *Development... of Ispahan* تألیف علامه محمد اقبال، ص ۱۸۶-۱۷۵، و فصل مربوط به

سبزواری، نوشته دکتر سیدحسین نصر در *A History of Muslim Philosophy*.

۵۱. با آنکه راه صحیح انتقال فلسفه اسلامی، و بالخاصه این مکاتب حکمت الهی متأخر، به هندوستان هنوز قطعاً معین نشده است، دامنه تأثیر عقاید سهروردی و ملاصدرا را از تعداد شروح و حواشی مسلمانان هندوستان بر آثار ایشان و از شماره نسخه‌های خطی آثار ایشان در کتابخانه‌هایی چون کتابخانه رضا در رامپور و کتابخانه خدابخش در پتنه و نیز از تأثیر ایشان در آثار فلسفی متأخر هند همچون *الشمس البازغة* می‌توان دریافت که پیوسته متن تدریس فلسفه مورد توجه در مدارس آن شبه قاره بوده است. رجوع کنید به مقاله «*Growth of Islamic Thought in India*» نگاشته تاراچند در *History of Philosophy East and West*، ص ۳۸۸-۵۱۴، و مخصوصاً ص ۵۰۷.

تدریس نظریات سهروردی و ملاصدرا، و بالخاصه ملاصدرا، در مدارس اسلامی هند، و مخصوصاً مدارس شیعه لکنهو و رامپور ادامه دارد، گویانکه از ۱۹۴۷ به بعد، به علت کسر بودجه و در دسترس نبودن کتابهای فارسی و عربی بسیاری از بهترین معلمان این مدارس آنها را ترک کرده‌اند. رجوع کنید به مقاله «صدالدین الشیرازی» در *Indo-Iranica*، ۲۷، ۱۴ (دسامبر ۱۹۶۱).

۵۲. کرسی اول در زمان حاضر در اختیار آقای محمود شهابی است که با مقاله خود درباره تشیع دوازده امامی که در کتاب Kenneth Morgan به نام *Islam, the Straight Path* (اسلام صراط مستقیم) نوشته، در مغرب زمین شناخته شده، و کرسی دوم از آن آقای مهدی الهی قمشه‌ای است که آثار ایشان از قبیل تفسیر قرآن، دیوان اشعار صوفیانه، شرح بر فصوص فارابی، و الهیات خاص و عام در جهان فارسی زبان معروف است. اساتید دیگری نیز در دانشکده های دیگر در طهران و شهرستانها و نیز در مجالس دروس رسمی مراکز علمی و دروس خارج به تدریس و اشاعه فلسفه اشراقی اشتغال دارند.

اما از میان کسانی که در مدارس دینی این موضوعات را تدریس می‌کنند، باید مخصوصاً از این اشخاص نام برد: آقای سید محمد کاظم عصار که تا چندی پیش در دانشکده ادبیات تهران تدریس می‌کردند و هم در مدرسه عالی سهسالار تدریس می‌کنند؛ حضرت آیه الله آقای سید ابوالحسن قزوینی که یکی از بزرگترین مدرسین فلسفه ملاصدرا هستند، و در قزوین و تهران زندگی می‌کنند، و گروهی زبده شاگرد تربیت کرده و می‌کنند، حضرت علامه سید محمد حسین طباطبائی، بزرگترین مدرس معقول در قسم که از برجسته‌ترین حکمای زمان حاضر ایران هستند. از آثار ایشان است: سه جلد کتاب اصول فلسفه که با شرح آقای مرتضی مطهری به چاپ رسیده؛ و دیگر بیست جلد تفسیر قرآن به نام المیزان که تاکنون دوبار در تهران و بیروت چاپ شده است. و دیگر جوابهایی که به پرسشهای استاد هانری کربن داده و در سالنامه شماره ۲ مکتب تشیع منتشر شده است. ایشان همچنین به انتشار چاپ تازه‌ای از اسفار ملاصدرا با حواشی خود ایشان اشتغال دارند که در تهران منتشر می‌شود.

## حواشی

### فصل سوم

#### ابن عربی و متصوفه

۱. به علت آنکه اکثریت شرقشناسان از پذیرفتن این سیمای اصلی اسلام به عنوان جزئی از میراث اسلامی و عنصری از عناصر درونی آن خودداری کرده اند، چنان شده است که اسلام در نظر مردم مغرب زمین خشک و عقیم و خالی از هر روحانیت و زیبایی جلوه گر شده است. در میان دانشمندان سرشناس معدود غربی که منشأ قرآنی تصوف را تصدیق داشته اند، از مرگولیوت و مخصوصاً ماسینیون و کرین باید نام برده شود، در صورتی که بیشتر دانشمندان نامدار دیگر، همچون هورتن و نیکلسون و آسین پالاسیوس، و در این اواخر تسهر و آربری، ریشه های هندی و نو افلاطونی و مسیحی یا حتی زردشتی برای تصوف فرض کرده، و غالباً صورت ظاهر اقتباسی تصوف را با حال و تجربه درونی که مطلقاً بر اساس فیض و برکتی بنا می شود که از پیغمبر اسلام رسیده است، به خطا یکی شمرده اند.

در مورد تصوف به عنوان حقیقت اسلامی رجوع کنید به اثر روشنی بخش F. Schuon به نام *The Transcendent Unity of Religions* ترجمه P. Townsend مخصوصاً فصل ۳، و نیز اثر دیگر او *Comprendre l'Islam* (پاریس، ۱۹۶۱)، فصل ۴؛ و دیگر مقاله

«L'Esoterisme islamique» نوشته R. Guénon در *L'Islam et l'Occident, Cahiers du sud* (پاریس، ۱۹۴۷)، ص ۱۵۹-۱۵۳.  
 ۲. رجوع کنید به مقاله ابوبکر سراج‌الدین زیر عنوان «The Origins of Sufism» در *The Islamic Quarterly*، ۳، ۵۳-۶۴ (آوریل، ۱۹۵۶)؛ و نیز کتاب *The Quranic Sufism* (دهلی، ۱۹۵۹)، تألیف میر ولی‌الدین.

۳. پیروان تصوف را در زبانهای اسلامی هرگز صوفی نمی‌گویند و این را بی‌ادبی می‌شمارند. چه صوفی کسی است که به منزل رسیده و مرحله «Supreme Identity» را تمام کرده باشد. سالک طریقت تصوف را معمولاً فقیر می‌نامند (که کلمه انگلیسی Fakir از آن گرفته شده) یا متصوف یعنی کسی که در راه تصوف افتاده است؛ در فارسی‌درویش می‌گویند یا کلمات دیگری که از «راه» و «سلوک» گرفته شده است.

۴. از آنجا که حیات‌دروچی اصولاً به صورت «راهی» جلوه‌گر می‌شود، چنانکه در تائویگری نیز چنین است، راه و رسم صوفیان را طریقه و پیروان آن را اهل‌الطریقه می‌نامند. در مورد فرق تصوف رجوع کنید به مقاله «طریقه» به قلم ماسینیون در دایرةالمعارف اسلام و کتابهای معتبر *Les Confréries religieuses musulmanes* (الجزایر، ۱۸۷۹)، تألیف O. Dupont و X. Cappolani و *Marabouts et Khouanes* (الجزایر، ۱۸۸۴)، تألیف L. Rinn.

۵. این گفته در کتاب معروف رساله‌القشیریة (قاهره، ۱۹۴۰)، ص ۲۰ آمده است. نیز رجوع کنید به مقاله «The Orig. of Sufism» در *Islamic Quarterly* (آوریل، ۱۹۵۶)، ص ۵۸.

در میان دانشمندان اسلامی و نیز محققان در تصوف اروپایی، درباره اشتقاق کلمه صوفی بحث و اختلاف فراوان پیدا شده است. در این که کلمه صوفی از صوف به معنی پشم گرفته شده که لباس نخستین صوفیان از آن بوده، یا از صفا به معنی پاکیزگی، یا از صف از آن جهت که صوفیان در نماز جماعت در صف نخستین می‌ایستاده‌اند،

عقاید گوناگونی ابراز شده؛ حتی بعضی آن را از سوفیای یونانی مأخوذ دانسته‌اند، ولی این اشتقاق بسیار غیر محتمل است، چه اگر چنین بود کلمه صوفی باید با سین نوشته شود نه با صاد. و نیز بعضی از شیوخ این نظر را ابراز داشته‌اند که اصطلاح صوفی بالاتر از آن است که از چیز دیگری مشتق شده باشد، و معنی اساسی آن از این واقعیت آشکار می‌شود که کلمه «تصوف» به حساب جفر هم‌ارز با «الحکمة الالهية» است. رجوع شود به مقاله R. Guénon مذکور در شماره (۱) حواشی این فصل.

در مورد معانی مختلفی که به صوفی داده شده رجوع شود به مقاله ر.ا. نیکلسون تحت عنوان «An historical inquiry concerning the origin and development of Sufism, with a list of definitions of the terms *sufi* and *tasawwuf* arranged chronologically» در مجله انجمن‌شاهی آسیایی لندن (۱۹۰۶)، ص ۳۴۸-۳۰۳.

۷. با آنکه «تاریخ تصوف» کاملی در دست نیست، کوششهای چندی برای تحقیق در مکاتب مختلف تصوف و بیان نظریات و آداب ایشان در طی قرنهای متوالی صورت گرفته است. از این میان مهمترین همه درزبانهای اروپایی، آثار متعدد ماسینیون را باید نام برد؛ بالخاصه *Essai sur les origines du lexique technique de mystique musulmane* (پاریس، ۱۹۵۴)، و مخصوصاً فصلهای ۳-۵ این کتاب. و کتاب دیگر وی *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam* (پاریس، ۱۹۲۲)، که مشتمل است بر اطلاعات فراوانی درباره حیات روحی سه قرن اول اسلام؛ و مقاله وی درباره «تصوف» در دایرةالمعارف اسلام؛ و نیز بخش اول کتاب *La Mystique musulmane* (پاریس، ۱۹۶۱)، تألیف G. C. Anawati و L. Gardet مخصوص تاریخ تصوف است. از این لحاظ باید به آثار دانشمند معروف ر.ا. نیکلسون، وبالخاصه مقاله وی مذکور در حاشیه شماره (۶) بالا اشاره شود. از

اثار اوست، *Studies in Islamic Mysticism* (کیمبریج، ۱۹۲۱)؛  
*The Mystics of Islam* (لندن، ۱۹۱۴)؛ *The Idea of Personality*؛  
 in *Sufism* (کیمبریج، ۱۹۲۳)؛ و ترجمه همراه با حواشی وی از  
 کشف‌المحجوب (لیدن، ۱۹۱۱). و نیز رجوع کنید به *El Islam*  
*cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de*  
*M. Asin Pa-* تألیف (مادرید، ۱۹۳۱)، تألیف *Abenarabi de Murcia*  
 ؛ و *Les Saints musulmans* (الجزایر، ۱۹۴۴)، تألیف  
 E. Dermenghem و *Studies in Early Mysticism in the Near*  
*and Middle East* (لندن، ۱۹۳۱)، تألیف M. Smith.

چندین کتاب تاریخ صوفیان یا در واقع سرگذشت زندگی و  
 گفته‌های ایشان توسط خود متصوفه نوشته شده که از همه مهمتر در  
 میان آنها طبقات الصوفیه تألیف سلامی، حلیة الأولیاء تألیف ابونعمیم  
 اصفهانی، تذکره الاولیاء تألیف فریدالدین عطار، و نفحات الأنس  
 عبدالرحمان جامی است.

در زبانهای عربی و فارسی کتابهای چندی در تحقیق تصوف  
 نوشته شده؛ در عربی، التصوف الاسلامی القرنی (قاهره، ۱۹۲۸)،  
 تألیف الطیبیوی. التصوف عند العرب (بیروت، ۱۹۳۸)، تألیف ج.  
 عبدالنور. التصوف الاسلامی در ۲ جلد (قاهره، ۱۹۵۴)، تألیف  
 زکی مبارک. و التصوف الاسلامی (بیروت، ۱۹۶۰) تألیف ان. نادر.  
 در فارسی، تاریخ تصوف اسلامی (تهران، ۱۹۵۲)، تألیف دکتر قاسم  
 غنی، و مقالات و تحقیقات فراوان دیگر توسط بدیع الزمان فروزانفر  
 و جلال همایی درباره رومی و عطار و متصوفان معروف دیگر.  
 ۸. از این دوره ماسینیون به تفصیل در کتاب خود *Essai...*  
 فصل ۴، سخن گفته است.

۹. به این کتاب که در مغربزمین تقریباً ناشناخته مانده،  
 پیوسته در عالم تشیع همچون گنجینه‌ای از تعالیم باطنی اسلام نظر  
 می‌شده است. چند تن از متصوفه که پیرو تعلیمات ابن عربی بوده‌اند  
 در این کتاب تحقیقاتی کرده و شرحهایی بر آن نوشته‌اند.

۱۰. محاسبی مؤلف بعضی از نخستین کتابها دربارهٔ تصوف است، از جمله کتاب التَّوَهُّمُ چاپ ا.ج. آربری (قاهره، ۱۹۳۷)، و کتاب الرِّعَايَة چاپ م. سمیت (لندن، ۱۹۴۰). وی همچنین به روشی که در آزمایش وجدان دارد مشهور است. و نیز رجوع کنید به *An Early Mystic of Baghdad, a study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Mubasibi* (لندن، ۱۹۳۵)، تألیف M. Smith.

۱۱. شباهت میان بعضی از گفته‌های (شطحات) بسطامی و بعضی از نوشته‌های ودایی را ر. ک. تسنر مبنای این تصور خویش قرار داده است که تصوف بسطامی را از اصل هندی بدانند. رجوع کنید به کتاب وی *Mysticism Sacred and Profane* (آکسفورد، ۱۹۵۷)، ص ۱۶۶ و بعد، و مخصوصاً کتاب دیگر وی *Hindu and Muslim Mysticism* (لندن، ۱۹۶۰)، ص ۹۳ و بعد. ولی باید دانست که تعبیراتی مانند «تکون انت ذاک» که بسطامی به کار برده، و مشابه سنسکریت آن «تت تو م اسی» چندان کلی هستند و چندان در تار و پود حقیقت ریشه دو انبده‌اند که هیچ احتیاج به آن نیست که اشاره به تاریخ اقتباس آنها از یکدیگر بشود.

البته چند متصوف نامدار دیگر در این قرن بوده‌اند که آنان نیز شایستهٔ ذکرند، از جمله، ربیعة، ابن کرام، حکیم ترمذی، و ابوسهل تستری. ماسینیون در *Essai...*، فصل ۲۵، و قنواتی و گارده در *Mystique musulmane* خود، ص ۲۶ و بعد، از ایشان یاد کرده‌اند.

۱۲. در مورد علم و هنر اسلامی به فصل I همین کتاب رجوع کنید.

۱۳. این کتاب مأخذ مهم دربارهٔ تصوف اوایل، توسط ر. ا. نیکلسون به چاپ رسیده است.

۱۴. چاپ و ترجمه توسط ا.ج. آربری زیر همین عنوان (کیمبریج، انگلستان، ۱۹۳۵).

۱۵. این رباعیات را نیکلسون به انگلیسی ترجمه کرده و

در کتاب *Studies in Islamic Mysticism* خویش آورده است.

۱۶. رجوع کنید به *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari of Herat* (لندن، ۱۹۳۹)، تألیف  
Sardar sir Jogendra singh

۱۷. کتاب *Abenmasarra y su escuela* تألیف آسین پالاسیوس (مادرید، ۱۹۱۴) اندیشه‌های جهان‌شناختی ابن مسره را که در بعضی از آثار ابن عربی منعکس شده آشکار می‌سازد.  
۱۸. رجوع کنید به ترجمهٔ این اثر توسط W.H.T. Gardiner (لندن، ۱۹۲۴).

۱۹. این رسالهٔ زیبا توسط H. Ritter به چاپ رسیده است (استانبول، ۱۹۴۲).

۲۰. این اثر یکی از بهترین کتاب‌هایی است که در آن فضایل نفسانی از لحاظ تصوف مورد بحث قرار گرفته است. آسین پالاسیوس ترجمه و شرحی از آن را منتشر کرده است (پاریس، ۱۹۳۳).

۲۱. نجم‌الدین ملقب به «ولی‌تراش» دوازده شاگرد داشت که همه از متصوفان نامدار شدند. وی مؤسس مکتبی از تصوف در آسیای مرکزی شده که سمنانی و سعدالدین حمویه و نجم‌الدین دایه با آن پیوستگی دارند، و در این مکتب رمزگیری نور اهمیت خاص دارد، و احوال درونی گوناگون نفس را به وسیلهٔ آن بیان می‌کنند. رجوع شود به مقالهٔ هانری کربن زیر عنوان «L'Intériorisation du sens en herméneutique Soufie iranienne» در *Eranos Jahrbuch* (۱۸۷، ۲۶-۵۷) (۱۹۵۷).

یکی از گسترده‌ترین و محفوظ مانده‌ترین فرقه‌های تصوف امروز ایران، ذهبیه، مرکز آن در شیراز است، شعبه‌ای از کبرویه است.

۲۲. کاری که وی کرد قابل مقایسه است با کار شنکره در مذهب هندویگیری.

۲۳. شرح حال ابن عربی تقریباً در همهٔ تواریخ و زندگینامه.

های قرنهای بعد آمده است، از جمله: نَفْحُ الْعَلِيبِ مَقْرِي، بَسْتَانُ الْعَارِطِينَ نَوَوِي، تاريخ الاسلام ذَهَبِي، الوافي بِالْوَقَائِتِ صَفَدِي، مِرْآةُ الْجَنَانِ يَافِي، البداية و النهاية ابن كَثِير، الكُتُبَاتُ الْكَبِيرَى شِعْرَانِي، هَذَرَاتُ الذَّهَبِ ابْنِ الْعِمَادِ، وَطَرَانِقُ الْحَقَائِقِ مَعْصُومِ عَلِيشَاه. چند نندگینامه نیز از ابن عربی توسط شاگردانش نوشته شده که در آنها از وی در برابر اتهاماتی که قتیهان به او زده بودند دفاع شده است. یکی از قدیمترین اینها مناقب ابن عربی تألیف ابراهیم البغدادی است که صلاح الدین مُنْجِدٌ به سال ۱۹۵۵ در بیروت منتشر کرده و در مقدمه آن فهرستی از منابع ابن عربی را آورده است.

از تألیفات اروپایی در شرح حال ابن عربی کتاب معتبر آسین پالاسیوس است به نام *El Islam cristianizado* که محدود است به بحث در زندگی و سلوک معنوی ابن عربی، و مؤلف در آن همه جزئیات را از منابع مختلف گرد کرده است. و نیز رجوع کنید به هانری کربن، ص ۳۲ و بعد. و نیز مقاله ر. ا. نیکلسون زیر عنوان *«The lives of. Umar Ibnul-Farid and Ibnul Arabi»* در *Journal of the Royal Asiatic Society* (۱۹۰۶)، ص ۸۲۴-۷۹۷ که در آن، آن قسمت از متن هَذَرَاتُ الذَّهَبِ که شامل شرح حال ابن دویسر طریقت است آمده. آسین پالاسیوس نیز (مسألة القنس ابن عربی را به نام *Vidas de Santones Analuces* (مادرید، ۱۹۳۳) ترجمه کرده، که در آن، حیات معنوی ابن عربی به زبان خود وی وصف شده، و این جنبه‌ای است که چون تنها آثار وی در عرفان نظری مورد مطالعه قرار گیرد غالباً فراموش می‌شود.

به تازگی آثاری نیز به زبان عربی درباره ابن عربی انتشار یافته که از آن جمله است: ابن عربی (قاهره، ۱۹۵۵)، تألیف عبدالباقی سرور، و التصوف فی الاسلام (بیروت، ۱۹۴۷) تألیف عمر فروخ که فصل مهمی از آن به محیی الدین اختصاص دارد.

۲۴. الفتوحات المکیة (قاهره، ۱۳۲۹)، ص ۱۵۴-۱۵۳.

این قسمت توسط آسین پالاسیوس در *El Islam cristianizado* ، ص ۳۹-۴۰ ، به زبان اسپانیولی، و توسط کربن در *L'Imagination...* ، ص ۳۴-۳۶ ، به فرانسه ترجمه شده است.

۲۵. اشاره است به آیه‌ای از قرآن کریم (۱۲،۲۰) که در آن به موسی (ع) فرمان رسیده است که نعلین از پای بیرون کند. علاقه مندی ابن عربی به این کتاب که قطعاً از منبع تشیع است اهمیت خاص دارد، و از همین جا معلوم می‌شود که چرا آن اندازه وی در محافل شیعه مورد توجه قرار گرفته و تعلیماتش به سرعت در عرفان شیعه نفوذ کرده است.

۲۶. بایستی ارتباطی اساسی میان ابن عربی و ابن العریف، و از طریق وی با ابن مسرّة وجود می‌داشته باشد، گرچه نمی‌توان همه نظریات ابن عربی را از این اسلاف وی دانست. به هر صورت معین است که ابن عربی با عبدالله بن غزال شاگرد ابن العریف دوست بوده، و تمایل خاصی با طریقه‌های صوفیه وابسته به المریة داشته است.

۲۷. رجوع کنید به *El Islam cristianizado* ، تألیف آسین پالاسیوس، ص ۴۱، ج ۲، و *L'Imagination...* تألیف کربن، ص ۳۷، ج ۱۵.

۲۸. نیز در همین جا یعنی در شهر ولادت مجدد وی بود که ابن عربی پیش از رحلت کتاب *مواقع النجوم* را تألیف کرده که در واقع نخستین کتابی است که وی در آن درجات مختلف معانی عبادات و آداب دینی را بیان کرده است.

۲۹. در سلسله مراتب معنوی در اسلام چهره خضر (ع) اهمیت فراوان دارد و با چهره الیاس (ع) پیغمبر که به آسمان برده شده به یکدیگر مربوط است، و حکایات وابسته به این دو پیغمبر به یکدیگر آمیخته است. رجوع کنید به مقاله ماسینیون زیر عنوان «*Elie et Khadiriya, en Islam*» در *Études carmélitaines...* (پاریس، ۱۹۵۶)، II، ۲۹۰-۲۶۰ نیز مقالات متعدد وی که در مجله *Revue des études islamiques* در سالهای

متمادی منتشر شده است؛ و نیز رجوع کنید به مقاله‌های «خضر» و «الیاس» نوشته A. J. Wensinck در دایرةالمعارف اسلام.

برای شمایل‌شناسی خضر رجوع کنید به مقاله «*Khawaja Khadir and the Fountain of life, in the tradition of Persian and Mughal art*» در *Ars Islamica*، ۱، ۱۸۲-۱۷۳ (۱۹۳۴).

۳۰. ابن عربی با بسیاری از چهره‌های برجسته زنان خویش در تماس بوده، که با بعضی از ایشان مانند سهروردی عارف و اوحدالدین کرمانی شاعر شخصاً ملاقات کرده، و با بعضی دیگر مانند ابن الفارض و سعدالدین حمویة و فخرالدین رازی مکاتبه داشته است. (نامه ابن عربی را به فخرالدین در نصیحت دادن وی به ترك علم صوری و رفتن در پی عرفان را به تازگی M. Valsan در *Epttre adressé à l'Imam Ar-razi* در *Études Traditionnelles*، ۶۲، ۲۴۲-۲۵۳ (ژویه - اوت - سپتامبر و اکتوبر، ۱۹۶۱) ترجمه کرده است.

۳۱. دانشمند سوری، عثمان یحیی، در چند سال اخیر پژوهش‌های مفصلی در آثار ابن عربی کرده و در این باره موفق به اکتشافات جالب توجهی در کتابخانه‌های ترکیه شده است. کتاب وی به نام *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn Arabi* که بنا است به زودی منتشر شود، بر موضوعی که تا کنون تاریخ مانده بود روشنی خاصی خواهد انداخت، و از این لحاظ ارزش فراوان خواهد داشت.

۳۲. الشعرانی در کتاب البواقیت (قاهره، ۱۳۰۵)، مبتنی بر فصلهای ۸۹ و ۳۴۸ از فتوحات. و نیز رجوع کنید به *L'Imagina-tion...* تألیف کربن، ص ۵۹ که در آن این قفره و فقرات دیگری مربوط به اینکه کتاب فتوحات نتیجه الهام بوده است، از روی کلمات خود ابن عربی ترجمه شده است.

۳۳. در این باره رجوع کنید به کتاب T. Burckhardt به

نام *Die Alchemie* (اولتن، سوئیس، ۱۹۶۰)، و نیز کتاب دیگرش *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mobyiddin ibn Arabi* (پاریس، ۱۹۵۰)، که نشان می‌دهد چگونه علوم جهان‌شناسی اسکندرنی در چشم انداز عرفان اسلامی به کمال رسید، و چگونه جهانی که مسلمانان در آن می‌زیستند نیز در وحی شریک شد و اسلام آورد.

۳۴. فصوص به صورت اصلی عربی آن چندین بار به چاپ رسیده که منقح‌ترین آنها (که پس از این همه‌جا ارجاع به آن خواهد بود) آن است که ابوالعلاء عقیفی (قاهره، ۱۹۴۶) نشر داده، و بسیاری از تفسیرهای ارزنده را که بر کتاب شده بود برای روشن شدن مطلب در حواشی آورده است. این کتاب با روشنی تمام توسط ت. بورکهارت به عنوان *La Sagesse des prophètes* (پاریس، ۱۹۵۵) با توضیحات سودمند ترجمه شده است. و نیز ترجمه‌ای تقریباً آزاد از این اثر به انگلیسی زیر نام *The Wisdom of the Prophets* (مدرس، ۱۹۲۹) توسط خواجه‌خان صورت گرفته است.

شرح‌های متعددی بر فصوص نوشته‌اند که معروفترین آنها شرح‌های صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، داود قیصری، عبدالغنی نابلسی، بالی افندی، و عبدالرحمان جامی است که همه از متصوفان نامدار قرون اخیر بوده‌اند. در هر جا از کشورهای اسلامی که تصوف رونق دارد، این کتاب تدریس می‌شود، و باید آن را معتبرترین کتاب در عرفان بدانیم.

لوايح جامی ترجمه ا. ه. وینفلسد و میرزا محمد قزوینی (لندن، ۱۹۱۴)، نیز شرحی بر فصوص و خلاصه‌ای از موضوعات اساسی آن است.

۳۵. رجوع کنید به فصوص، ص ۴۷.

۳۶. معنی رمزی عمیقی که در عنوان این کتاب مستور است به صورت کامل توسط بورکهارت در مقدمه بر کتاب *La Sagesse des prophètes*، ص ۶ به بعد، مورد بحث قرار گرفته است.

۳۷. این سه اثر با مقدمه و ترجمه اجمالی توسط H. S. Nyberg در *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (لیدن، ۱۹۱۹) انتشار یافته است.
۳۸. ولی تفسیر قرآنی که در قاهره به نام او چاپ شده از شاگردش عبدالرزاق کاشانی است.
۳۹. ابن عربی چندان تالیفات در همه موضوعها دارد که شرح اجمالی و وسعت تالیفات او نیز، بی آنکه فصل خاصی به آنها مخصوص گردد، دشوار است.
۴۰. این کتاب توسط ر. ا. نهکلسون به انگلیسی ترجمه شده است (لندن، ۱۹۱۱).
۴۱. ابن الفارض ناظم خمریه معروف (رجوع کنید به *L'Eloge du vin* پاریس، ۱۹۳۱، اثر F. Dermenghem) و بزرگترین شاعر متصوف به زبان عربی، همزمان ابن عربی و از دوستان وی بوده است. گفته اند که ابن عربی نامه‌ای به ابن الفارض نوشت و از وی اجازه خواست تا شرحی بر قصیده ثابته او بنویسد، و ابن الفارض در جواب نوشت که فنوحات خود شرحی است، و به شرح دیگری احتیاج نیست.
۴۲. این سخن چندان با حقیقت مطابق است که چند تن از پیروان مکتب ابن عربی لغتنامه‌هایی برای اصطلاحات وی نوشتند که عنوان فرهنگ اصطلاحات متصوفه متأخر را پیدا کرد. از این میان اصطلاحات الصوفیه تألیف کاشانی شارح معروف ابن عربی و تعریفات جرجانی شهرت خاص دارد. رجوع کنید به: *Definiones Accedunt Definiones theosophi Mohji ed-din Mohamamad Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti* چاپ G. Flugel (لایپزیگ، ۱۸۴۵). و نیز به کتاب مذکور بورکهارت، ص ۲۲۳-۲۵۷ رجوع کنید که در آنجا لغتنامه‌ای از اصطلاحات با توضیحی در باره معانی آنها و آوردن معادل‌های فرانسوی وجود دارد.
۴۳. «منابع» ابن عربی در قسمت دوم کتاب *El Islam crisis tianizado* تألیف Asin Palacios آمده است و نیز در *Kleiner Sch-*

*risfen...* تألیف Nyberg؛ و دیگر در حواشی و تعلیقات کتاب *L'Imagi nation...* تألیف کر بن، و همچنین در تعلیقات کتاب *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (کیمبریج ۱۹۳۹)، تألیف ابوالعلاء عفیفی.

۴۴. رجوع شود به مقاله *«Nature sait surmonter nature»* به قلم بورکهارت در *Études Traditionnelles*، ۵۱، ۲۴-۱۰ (ژانویه-فوریه ۱۹۵۰).

۴۵. در زبانهای اروپایی تحقیقات فراوان درباره اصول عقاید ابن عربی و اهمیت و تأثیر او وجود ندارد. باید به کتاب معروف عفیفی که در حاشیه سابق نام برده شد اشاره شود. این کتاب ترجمه‌های خوب دارد ولی مفاهیمی از فلسفه جدید اروپایی را در باره آنها تطبیق کرده است که عملاً قابل تطبیق نبوده است. دیگر *The Philosophy of Ibn 'Arabi* (لندن، ۱۹۵۹)، تألیف R. Landau است که به اختصار بعضی از عقاید ابن عربی در آن آمده، ولی منتخبات این کتاب از آثار خود ابن عربی بسیار کم است. دیگر *L'Imagination creatrice...* تألیف کر بن است که تحقیق مهمی درباره نظریه تخیل خلاق شیخ و «محبت» موجود میان انسان و جهان و خداوند و مسائل وابسته دیگر است. علاوه بر اینها معدودی آثار دیگر نیز وجود دارد که از آنها پیش از این نام بردیم و آثار دیگری را در کتابنامه آخر کتاب ذکر خواهیم کرد. مهمترین اثر تحقیقی درباره اصول عقاید ابن عربی کتاب *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت و ترجمه انگلیسی آن توسط D. M. Matheson (لاهور، ۱۹۵۹) است که در واقع مندرج برای فصوحی و نیز برای تصوف به صورت کلی آن به شمار می‌رود؛ و نیز مقدمه‌ای است که بورکهارت بر ترجمه کتاب *الانسان الكامل* عبدالکریم الجیلی (لیدن، ۱۹۵۳) نوشته، که این کتاب خود تحقیق منظمی درباره عقاید ابن عربی توسط یکی از بزرگترین متصوفه قرنهای پس از وی می‌باشد. و نیز چند مقاله درباره ابن عربی با ترجمه‌های بعضی از آثار وی توسط M. Vâslian در *Études Tradi-*

*siannelle* از ۱۹۴۸ به این طرف انتشار یافته است.

۴۶. ابن عربی در فتوحات چنین نوشته است: «این کتاب بر روش جاری در کتابهای دیگران نوشته نشده... هر نویسنده یا در تحت تسلط اراده آزاد خویش می نویسد و ممکن است بگوید که آزادی وی مطیع قضای الهی است، یا در نوشتن آثار از علومی که در آنها تخصص دارد الهام می گیرد... از طرف دیگر، مؤلفی که به فرمان الهام الهی چیز می نویسد، غالباً چیزهایی را ثبت می کند که با موضوع فصلی که در آن بحث می کند ارتباطی (ظاهری) ندارد. چنین نوشته‌ها در نظر خواننده عامی نامربوط به مطلب مورد بحث به نظر می رسد، در صورتی که به نظر من این قبیل مطالب به اصل موضوع آن فصل مربوط است، و این البته دلیلی دارد که دیگران نسبت به آن جاهلند.» فتوحات، جلد اول، ص ۲۴. *El Islam cristi-anizado* تألیف Asin Palacios، ص ۱۰۲، و *L'Imagination...* تألیف کربن، ص ۵۹.

۴۷. «چنین تمایزی [میان عرفان و فلسفه] ممکن است در نظر کسانی که عادت کرده اند به حکمت الهی و مابعدالطبیعه همچون شاخه‌ای از فلسفه نگاه کنند، بیدلیل نماید... برای آنکه اختلاف میان این دو روش مورد بحث به وضوح تعیین شود، می توان گفت که فلسفه از استدلال (که استعداد فردی محض است) پیش می رود، در صورتی که عرفان منحصرأ «از عقل کلی یا عقل قدسی آغاز می کند.» رجوع شود به *The Transcendent Unity of Religions* تألیف F. Schuon، ص ۹. «يك نظریه عرفانی تجسد يك حقیقت کلی در ذهن است... يك دستگاه فلسفی کوششی استدلالی است برای حل کردن پاره‌ای از مسائل که در برابر ما قرار گرفته است. يك تصور یا مفهوم تنها از لحاظ ارتباط با جهل خاصی عنوان يك «مسئله» دارد.» رجوع کنید به *Spiritual Perspectives and Human Facts* تألیف F. Schuon، ترجمه D. M. Matheson (لندن، ۱۹۵۴)، ص ۱۱. ۴۸. برای بحث درباره این مسئله در زمینهٔ مہرانی کاملاً

مخالف، یعنی در آئین بودایی تبتی، رجوع کنید به مقاله «The Marriage of Wisdom and Method» در مجله *France-Asie*، ۱۷، ۱۶۲۰-۱۶۰۱ (ژانویه - فوریه ۱۹۶۱).

۴۹. «در اندیشه‌ها زیستن عبارت از جا به جا کردن دایمی يك دسته از مفاهیم با دسته‌ای دیگر است. در استدلال مفاهیم را همچون لباسی چندان می‌پوشند که نخنما می‌شوند بی‌آنکه امکان عوض کردن آنها با چیز بهتری دست دهد. هیچ چیز از این پوشیده شدن حقیقت تا حد نخنمایی توسط ذهن زیان‌آورتر نیست. چنان می‌نماید که گویی اندیشه‌ها به این ترتیب انتقام خود را از هر کس که خوبستن را به تفکر کردن دربارهٔ آنها محدود کرده است می‌ستانند...»

«هنرپیشگی ذهنی، که به صورتی پایان ناپذیر با مفاهیم بازی می‌کند، بی‌آنکه شایستگی یا آرزوی آن داشته باشد که به نتیجهٔ معینی برسد، هیچ خاصیت مشترکی با تفکر اصیل ندارد. از این گذشته صورتهای تفکر اصیل [همچون آنکه ابن‌عربی داشت] ممکن است در نظر چنان هنرپیشگی که قطعاً با اشراق عقلی تقابلی همچون تقابل خداوند و شیطان دارد، حقیر جلوه کند.» نقل از *Spiritual Perspectives and Human Facts* تألیف F. Schuon، ص ۱۲-۱۱.

«حقیقت الهی در آن واحد هم معرفت است و هم وجود. آن کس که توقع نزدیکی به آن حقیقت را دارد، نه تنها باید بر جهل و نقص خود آگاهی غلبه کند، بلکه باید فوراً خود را از چنگ تسلط علم نظری صرف و چیزهای «غیر واقعی» دیگر از این نوع نیز برهاند. به همین دلیل است که بسیاری از صوفیان و از جمله برجسته‌ترین نمایندگان عرفان همچون محیی‌الدین بن‌عربی و عمر خیام به اولویت داشتن تقوا و تمرکز قوانسبت به علم نظری اعتقاد داشته‌اند. شخص واقعاً متفکر اولین کسی است که ماهیت نسبی همهٔ تعبیرات نظری را دریافته است. جنبه‌های عقلی طریقت هم تحصیل اصول و نظریات عقلی را شامل می‌شود و هم گذشتن از آن و رسیدن به اشراق را. اگر بنا است که خطا و اشتباه را مطلقاً به کناری بگذاریم، خود ذهن نیز که هم

حامل حقیقت است و هم در عین حال تاحدی آن را محدود می‌کند، بایستی که در مشاهده وحدانی حذف شود.» ترجمه از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف T. Burckhardt، ص ۱۰۳.

۵۰. تنها با توجه به اهمیت علم رموز است که این همه از علوم و فنون قدیم را که در مقابل افکار جدید از رواج افتاده است می‌توان از نو زنده کرد و به معانی مندرج در صورتهای دینی و قدیمی پی برد.

۵۱. تحقیق در رمزهای گوناگون میراثهای مشرق‌زمین و مغرب‌زمین قرون وسطی، و نیز مردمان ماقبل تاریخ، توسط دانشمندانی چون A. K. Coomaraswamy، و در سالهای جدیدتر توسط M. El- iade، حقیقت تشکیک‌ناپذیر این نظر را به اثبات رسانیده است.

۵۲. چنانکه H. A. Wolfson در آثارش، بالخاصه در *Philosophy of Spinoza, Unfolding the latent Processes of his reasoning* (کیمبریج، ماساچوستس، ۱۹۴۸) ج اول، فصلهای ۴۳، به وضوح ثابت کرده است، فیلسوفان قرون وسطی در این مطلب که خداوند یا وجود محض را برتر از جوهر قرار دهند متفق‌القول بوده‌اند. پس چگونه ممکن است متصوفه، که ذات الهی را حتی متعالیتر از خود وجود می‌دانسته‌اند، به‌خدایی معتقد باشند که در جوهر با عالم شریک بوده باشد؟ رجوع کنید به *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت، فصل ۳. و نیز به مقاله «Panthe- ism, Indian and Neo-Platonic» نوشته A.K. Coomaraswamy در *Journal of Indian History* ۲۴۹-۲۵۲، ۱۶ (۱۹۳۷)، که در آن دلایل اقامه شده توسط مؤلف در مورد متصوفه نیز قابل تطبیق است.

۵۳. اندیشه تصوف طبیعی توسط J. Maritain در مقاله «*Quatre- L'Expérience mystique naturelle et le vide*» در *essais sur L'esprit dans sa condition charnelle* (پاریس، ۱۹۵۶)، فصل ۳، مورد بحث قرار گرفته است. و نیز توسط

O. Lacombe در چند مقاله مربوط به آئین هندو، و از جمله *La Mystique naturelle dans l'Inde* در *La Revue Thomiste*، ۵۱: ۱۵۳-۱۳۴ (۱۹۵۱). تطبیق آن با تصوف مخصوصاً توسط L. Gardet و R. C. Zaehner در *La Mystique musulmane* ص ۹۹ و بعد صورت گرفته است.

۵۴. برای اطلاع از تحقیقی عمیقتر در این موضوع رجوع کنید به مبحث «Is There a Natural Mysticism?» نوشته F. Schuon در کتاب *Gnosis, Divine Wisdom* ترجمه G. E. H. Palmer (لندن، ۱۹۵۷)، فصل ۳.

۵۵. ما مخصوصاً از استعمال کلمه *Mysticism* از جهت معنای مبهمی که این کلمه در انگلیسی دارد اجتناب می‌کنیم. هر گاه به معنای اصلی خود استعمال شود، که مقصود از آن «فهم اسرار» است و از معنای دیگر آن امتیاز یابد (همان گونه که در زبان آلمانی هم میان *Mystik* و *Mysticismus* تفاوت قائلند)، مناسب خواهد بود که تصوف را به زبان انگلیسی *Islamic Mysticism* بنامیم.

۵۶. تألیف این کتاب مهم تصوف را که کتاب *الأجوبة* و کتاب *الألف* نیز نامیده می‌شود، به متصوفان دیگر همچون بلبانی و سیوطی نیز نسبت داده‌اند؛ ولی بهر حال خلاصه‌ای است از نظریات ابن عربی و بدون شك به مکتب او تعلق دارد. با آنکه متن عربی این کتاب هنوز انتشار نیافته، عبدالهادی ترجمه‌ای بسیار عالی از آن به زبان فرانسه در *Le Voile d'Isis*، ۳۴: ۱۷-۱۵ (ژانویه، ۱۹۳۳) و ۳۴: ۷۲-۵۵ (فوریه، ۱۹۳۳) انتشار داده، و نیز ترجمه انگلیسی آن توسط T. H. Weir زیر عنوان «Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection, Glasgow University» در *Journal of the Royal Asiatic Society*، ۸۰۹: ۸۲۵ (۱۹۰۱) منتشر شده بوده است.

۵۷. ترجمه مذکور در بند فوق از T. H. Wier، ص ۸۰۹-۸۱۰، درباره وجود مستقل مخلوقات، ابن عربی چنین نوشته است:

«و وجود چیزهای آفریده شده وعدم وجود آنها يك چیز است. و، اگر چنین نبود، بالضروره حدوث امر جدیدی در وحدت حق که پیش از آن نبوده لازم می‌آید، و این خود نقصی است، و وحدت او منزّه از چنین نقصی است» (همان مقاله، ص ۸۱۸-۸۱۷).

۵۸. این خود موضوع اصلی بحث فصوصی است و از دو فصل اول کتاب، که به بیان خلاصه نظریات ابن عربی اختصاص دارد، به خوبی آشکار می‌شود.

۵۹. بورکهارت این مطلب را کاملاً در مقدمه خود بر *La Sagesse des prophètes* ص ۱۱-۹، بیان کرده است. به کار بردن صورتهای بیانی متناقض و ناپیوسته، که ارتباط نزدیکی با روح بیابانگردی اعراب دارد، و توجه آنان را به سیماهای ناپیوسته اشیاء نشان می‌دهد، مکرر در مکرر در نوشته‌های ابن عربی به چشم می‌خورد. ۶۰. در قرآن کریم (سوره ۵۷، آیه ۳)، الله عزوجل به نامهای ظاهر و باطن و اول و آخر نامیده شده است.

۶۱. اصطلاحات احدیت و واحدیت و نظایر آنها که ابن عربی به کار برده، توسط پیروان متأخر این مکتب، همچون جیلی و جامی، نظم و گسترش یافته و برای بیان همه درجات «تنزلات» یا «تمینات» مبدأ و اصل از مقام ذات باری تعالی به جهان صور جسمانی مورد استعمال قرار گرفته است.

۶۲. رجوع کنید به *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت ص ۶۲.

۶۳. شهادت به این صورت دوم برای آن است که همه صفات ثبوتیه را به حق بازگرداند. مثل اینکه، «جمالی جز جمال» نیست؛ «خیری جز خیر» نیست؛ و قس علی هذا. رجوع کنید به مقاله «*Shahadah et Fatihah*» نوشته F. Schuon در *La Voile d'Isis*، ۳۴، ۴۹۸-۴۸۶ (دسامبر، ۱۹۳۳).

۶۴. «و اما عدد اسماء الهی، بالضروره محدود است، و عبارت است از صفاتی که در چند صورت اصلی تلخیص شده و توسط کتابهای

آسمانی اشاعه یافته است تا همچون «وسیله فیض و برکتی» باشد که به آن توسل جویند.» نقل از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت، ص ۶۳.

۶۵. *La Mystique musulmane* تألیف Anawati و

Gardet، ص ۵۴.

۶۶. جلوه‌های مختلف «انسان کامل» تقریباً در همه تألیفات

ابن عربی مورد بحث قرار گرفته، و فصوص اصولاً برشالوده همین مفهوم بنا شده است. و نیز کتاب *شَجَرَةُ الْكَوْنِ* وی، ترجمه انگلیسی با حواشی توسط A. Jeffrey در *Studia Islamica* (لیدن)، ۱۰، ۷۷-۴۳ و ۱۱، ۱۶۰-۱۱۳ (۱۹۵۹) به صورت خاصی با فکر «انسان کامل» ارتباط دارد و منبع اصلی برای تحقیق در «نظریه کلمه» ابن عربی به شمار می‌رود.

۶۷. حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا ، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» یعنی «گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم تا شناخته شوم»، طرز تصور متصوفه را نسبت به آفرینش و هدف آن آشکار می‌سازد. مقصود از حدیث قدسی در اسلام کلماتی از پیغمبر (ص) است که به الهام مستقیم خداوند توسط وی بیان شده و در آنها خداوند به عنوان متکلم از زبان پیغمبر (ص) خود سخن می‌گوید. این نوع حدیث، با آنسکه جزئی از قرآن کریم محسوب نمی‌شود، تاحدی به قرآن شباهت دارد.

۶۸. رمز آینه‌ها را محمود شبستری با رمز انسان کامل در گلشن‌داز خود ترکیب کرده است. این کتاب منظومه‌ای است که ازاله‌ام سرچشمه گرفته و اشعاری که ذیلاً نقل می‌کنم به بهترین صورت نظریه متصوفه را در این موضوع بیان می‌کند:

عدم آینه، عالم عکس و، انسان

چو چشم عکس، در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده است

به دیده دیده‌ای را دیده دیده است

## جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه‌تر نبود بیانی.

۶۹. در نظر ابن عربی و متصوفان دیگر، حروف الفبای عربی، یعنی حروف زبان مقدس قرآن، رمز و تمثیل جواهر فلکی یا ممکناتی است که در جهان و نیز در قرآن کریم متجلی شده است. رجوع کنید به بحث «Du Mystère des lettres» از کتاب *La Quin-sence de la philosophie de Ibn-Arabi* (پاریس، ۱۹۲۶)، فصل II، تألیف M. A. Aïni.

۷۰. لا تکرار فی التجلی.

در مورد تجدید آفرینش در هر لحظه که ارتباط نزدیک با روش سیرو سلوک و تفکراتی که با اذکار و اوراد متصوفه توأم است دارد، رجوع کنید به «The renewing of creation at each instant» در *Introduction to Sufi Doctrine* فصل ۴، تألیف بورکهارت؛ و ص ۱۴۹ به بعد از کتاب *L'Imagination...* تألیف کرین. ۷۱. نقشه‌ای که طرح جهان‌شناسی توصیف شده در فتوحات را مجسم می‌سازد، توسط بورکهارت در ص ۱۰۸ از کتاب *La Sagesse des prophètes* او آمده است. طرح جهان‌شناسی قرآنی ابن عربی و متصوفان دیگر اصولاً مبتنی بر «آیه‌الکرسی» از قرآن کریم است (سوره ۲، آیه ۲۵۴).

۷۲. بعضی از متصوفان جهان‌شناسی را بر پایه معانی رمزی حروف الفبای عربی، و نیز از روی اسماء‌الله که معانی باطنی آنها بستگی بسیار نزدیکی با شکل نوشته عربی آنها دارد، مورد توضیح قرار داده‌اند. مثلاً در فتوحات ابن عربی معانی رمزی احکام نجوم را با علم اسماء و حروف آمیخته و هر یک از ۲۸ منزل قمر را متناظر با یکی از حروف الفبای عربی، و هر یک از سیارات را متناظر با یکی از پیغمبران، و هر صورت از منطقه البروج را متناظر با یکی از صفات الهی دانسته است، بدان سان که جهان به این ترتیب «مسلمان می‌شود»، و گردش آسمان همچون عملی می‌شود که به وسیله

آن نور وجود از طریق «صفات» گوناگون که این نور را در قطبی مجتمع می سازند در سراسر جهان منتشر می شود. این آمیزش جهان شناسیهای اسلامی و هرمسی در نزد ابن عربی توسط «بورکهارت» مورد مطالعه قرار گرفته و با روشنی در کتاب *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mobiddin Ibn Arabi* آمده است.

۷۳. رجوع کنید به ص ۲۳۳-۲۳۲ از *La Mystique musulmane* تألیف Anawati و Gardet، که در آنجا این تمینات به احوال و مقامات حاصل از به کار بردن ذکر و ورد مربوط می شود که صورت کلی آنها را ابن عطاء الله الاسکندری بیان کرده است. رجوع کنید به ص ۹۶ از *Introduction to Sufi Doctrine* تألیف بورکهارت.

۷۴. ص ۸۱۱ از «... Translation of...» اثر T. H. Weir.

۷۵. این کلام معروف یکی از چهل حدیث قدسی است که بیشتر اصول عملی و نظری تصوف بر روی آن بنا شده، و خلاصه تعلیمات باطنی پیغمبر (ص) را در بردارد.

در مورد نظریه ابن عربی درباره وصول به حق به فصل ۷ از کتاب *Introduction...* بورکهارت مراجعه کنید، مخصوصاً ص ۹۴ که در آن این حدیث ذکر و درباره آن بحث شده است.

۷۶. فصولی، ص ۱۰۴، و *La Sagesse des prophètes* ص

۱۰۳-۱۰۴.

۷۷. درونی شدن تدریجی دعا و ذکر تا آنجا که به صورت ذکر قلبی درآید، و حالت تحقق یافته ذکر، قدرت خلاقه پیدا کند، یکی از مسائل اساسی تصوف است. «ذکر، اسماء الهی» متصوفان، و نیروی خلاقه قلب، و نیز قدرت متخیله، به تفصیل در کتاب *L'Imagi-nation...* تألیف کریسن، فصلهای ۲ و ۳، آمده است. در این بحث اجمالی ناچار بوده ایم که از ذکر نظریات مربوط به معنای تخیل و عناصر دیگر علم النفسی مندرج در آثار ابن عربی چشم پنهانیم. این جنبه از تعلیمات وی، گذشته از آثار بورکهارت و کریسن، در مقاله «علم النفس محیی الدین بن عربی» به قلم Asin Palacios مندرج در

Actes de XIV Congrès Inter. des Orient. (الجزایر، ۱۹۰۵)، ج ۳ (پاریس، ۱۹۰۷)، و نیز در چند مقالهٔ دیگر وی مربوط به ابن عربی آمده است.

۷۸. اهمیت ذکر و دعا به همهٔ صورتهای آن و در نقشی که در تجلی الهی دارد، این مطلب را آشکار می‌سازد که معنی «وحدت الوجود» ابن عربی هر چه بوده باشد، هیچ ربطی به وحدت‌تیرگی (پانتئیزم) فلسفی که غالباً آن دو را با هم اشتباه گرفته‌اند، ندارد.

۷۹. فصولی ص ۶۲، و *La Sagesse des prophètes*، ص ۴۶-۴۵ ابن عربی همچنین در این فصل مربوط به «کلام شیت» نوشته است که: هنگام نگاه کردن به آینه ممکن است شخص تنها به سطح آینه نگاه کند و دیگر تصویر خود را نبیند، یا اینکه به تصویر خود نگاه کند که آنگاه دیگر سطح آینه را نخواهد دید. برای مشاهدهٔ حق نیز چنین است، یا این است که عارف خداوند را مشاهده می‌کند که در این صورت دیگر ذات خودش را «نمی‌بیند»، و یا این که ذات خویش را در حق می‌نگرد ولی دیگر حق را جداگانه «نمی‌بیند». سپس می‌گوید که آینه کاملترین رمز ارتباط میان جهان و مشاهدهٔ جمال حق توسط آدمی است، و خداوند مخصوصاً آینه را از آن جهت آفریده است که آدمی بتواند به این ارتباط که از هیچ راه دیگری قابل بیان نبوده متوجه شود.

۸۰. جلال‌الدین رومی نیز غالباً به یگانگی ادیان اشاره کرده، و چند داستان‌وی در فیه‌ما فیه، و نیز در مثنوی، نشانهٔ آن است که محتوی درونی ادیان وحی شده، که بر تراز شکل‌ظاهری آنها است، یکی است.

۸۱. چون در آن زمان اسلام، مانند دینهای دیگر، در جهان جداگانه‌ای می‌زیست که برای وی تمام جهان بود، مانند امروز این احتیاج احساس نمی‌شد که اصل کلیت ظهورات وحی در معرض مقایسه‌های خاص قرار گیرد و به بحث در جزئیات پردازند. این مطلب از همه جهت در کتاب *The Transcendent Unity of Religions* تألیف F. Schuon مورد بحث قرار گرفته است.

۸۲. تَرْجَمَانُ الْأَشْوَاق، چاپ، ر. ا. نیکلسون، ص ۱۹.  
 عشق و محبت در اینجا و جاهای دیگر باید صورت تحقق یافته معرفت و عرفان تلقی شود. معنویت اسلامی اصولاً عرفانی است، ولی عرفانی است که پیوسته آمیخته به عشق و نکهت آن است. متصوفان که عشق را در مقابل معرفت قرار می دهند، غرضشان از عشق حکمت تحقق یافته و از معرفت تنها علم نظری است که هنوز فعلیت پیدا نکرده است.
۸۳. مثلاً مکتب وَحْدَةُ الشُّهُود در مقابل وَحْدَةُ الْوُجُود ابن-عربی قرار داشت، ولی حتی پیروان این مکتب نیز در تحت تأثیر آن حکیم اندلسی قرار داشتند. رجوع کنید به مقاله «Reconcilia-tion between Ibn Arabi's *Wahdat al-Wujud* and the Islamic Mujaddid's *Wahdat al-Shuhud*» نگارش میر ولی الدین در *culture*، ۲۵ : ۵۱-۴۳ (۱۹۵۱).
۸۴. تأثیر ابن عربی در مشرق زمین و اهمیت اشخاصی چون صدرالدین، توسط کربن در «حواشی و تعلیقات» وی بر *L'Imagina-tion...* مورد بحث قرار گرفته. نیز رجوع کنید به مقدمه سیدحسین نصر بر رسالهٔ سه اصل ملاصدرا.
۸۵. این مکاتبات به زودی برای نخستین بار توسط سلیمان برخشم در سلسلهٔ انتشارات انستیتوی فرانسه و ایران انتشار خواهد یافت.
۸۶. این چهره‌های کمتر برجسته که در حیات عقلی و روحی متأخرتر ایران تأثیراتی داشته اند، برای نخستین بار در مغرب زمین در آثاری از کربن، همچون «*L'Intériorisation du sens en hermétique*» و در چند مقالهٔ دیگر وی دربارهٔ *neutique soufie iranienne* و در طی چند سال در *Eranos Jahrbuch* انتشار یافته، و نیز در آثار دیگر مذکور در فصل دوم کتاب حاضر، و همچنین در مقالهٔ متأخرتر وی دربارهٔ حیدر آملی که در مجموعهٔ مقالات تحقیقی خاورشناسی اهدایی به آقای پروفسور هانری ماسه، طهران، ۱۳۴۲، منتشر

شده، مورد بحث قرار گرفته است.

۸۷. تکامل سریع معتقدات ابن عربی در مذهب شیعه اثنی- عشری مسئله ارتباط ممکن وی را با تشیع مطرح می‌سازد، و این خود مسئله‌ای است که بسیاری از دانشمندان تشیع در طی قرن‌ها به تحقیق در آن پرداخته‌اند. محیی‌الدین از لحاظ شریعت سنی شناخته شده است؛ ولی کتابی درباره دوازده امام نوشته است که عرفای شیعه به آن کمال توجه را دارند، و در فتوحات (فصل ۳۶۶) از مهدی و شرایط بازگشت وی به صورتی سخن گفته که با منابع شیعه مطابقت دارد. تصوف اصولاً از تمایز بین شیعه و سنی برتر است، ولی در نزد ابن عربی، علاوه بر اصول کلی مقبول اهل باطن شیعه و سنی، معتقداتی مخصوص پیروان تشیع دیده می‌شود مانند امامت و مسائل مربوط به آن که حل مسئله ارتباط ممکن او را با تشیع دشوار می‌سازد.

۸۸. تأثیر اسلام، و بالخاصه ابن عربی، در نوشته‌های دانته، توسط Asin Palacios در کتاب «اسلام و کندی الهی» تألیف او، ترجمه انگلیسی توسط H. Sunderland (لندن، ۱۹۲۶) مورد تحقیق قرار گرفته است؛ و پس از وی توسط E. Cerrulli در «*Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*» (واتیکان، ۱۹۴۹)، که بیشتر نظریات آسین را پذیرفته است.

۸۹. مثلاً، شرح فصوصی چند سال پیش توسط یکی از حکمای معروف امروز ایران، مرحوم فاضل‌تونی، به نام تملیقه بشرح فصوصی (طهران، ۱۳۱۶) انتشار یافت.

۹۰. در مورد شیخ‌التادلی رجوع شود به مقاله محمدالتادلی به نام «لاله‌الاله»، ترجمه عبدالرحمان‌التادلی و R. Maridort در *Études Traditionnelles* ۵۳، ۳۴۴-۳۵۰ (دسامبر، ۱۹۵۲).  
و نیز «*La vie traditionnelle c'est la sincérité*»، ترجمه و حواشی توسط A. Broudier در *Ét. Trad.* ۲۱۲-۲۲۷، ۹۵ (اوتگوست - اکتوبر ۱۹۵۸)؛ ۲۶۳-۲۷۱، ۵۹ (نوامبر - دسامبر، ۱۹۵۸)؛

۸۴-۸۹:۶۰ (مارس - آوریل، ۱۹۵۹).

۹۱. شیخ احمد العلوی، که در نزد شاگردانش به عنوان شیخ بن علیوا شهرت دارد، یکی از اولیای بزرگ این قرن بوده است. تأثیر وی، حتی در زمان حیاتش از مرزهای زادگاهش الجزایر گذشته بود، و امروز به سراسر جهان اسلام و حتی به مغرب زمین نیز رسیده است، و در مغرب زمین مقالاتی درباره زندگی و عقاید وی نوشته شده. رجوع کنید به مقاله «Un mystique moderniste» نگارش A. Berque در *Revue Africaine*، ۷۹، ۷۷۶-۶۹۱ (۱۹۳۶)؛ و کتاب تحقیقی عالی M. Lings به نام *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (لندن، ۱۹۶۱). آنچه شایسته اشاره خاص است، علاقه مخصوص شیخ العلوی به مطالعه سایر ادیان و آرزوی ایجاد تقریبی میان اسلام و مذاهب دیگر در برابر مکتبهای مادی و تجدد بوده، که وی هر دو را دشمن مشترک ادیان می دانسته است.

## فهرست راهنما

ابراهیم، ۲۸	آ
ابراهیم ادهم، ۱۰۳	آذرکیوان، ۹۶
ابن ابی جمهور، ۱۴۴	آراء، اهل المدينة الفاضلة،
ابن الفارض، ۱۱۹	(فارابی)، ۱۷
ابن باجة، ۶۳	آربری، ا.ج، ۱۶۸
ابن ترکه، ۱۴۴	و آسمان، (السماعو العالم)، (ارسطو)،
ابن تیمیة، ۶۳	۱۵
ابن جوزی، ۶۳	آسیای صغیر، ۹۵، ۱۱۵، ۱۴۴
ابن حوقل، ۱۴	آسیا (ی)، ۲
ابن خلدون، ۶۵	غربی، ۴۳، ۶۲
ابن داود - همیسانسیس، یو آنس	مرکزی، ۱۰۴، ۱۸، ۴
ابن رشد، ۱۷، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۳،	آکائیمون (شیت)، ۷۲
۶۴، ۶۵، ۱۱۰، ۱۱۱،	آلبوماسار، نام لاتینی ابومعشر
۱۶۴	بلخی، ۱۴
ابن زیله، ۵۳	آلهاکو، آندآ، ۵۶
ابن سینا، ۹-۶۱، ۶۴، ۶۵، ۷۲،	آلفارابیوس، نام لاتینی فارابی، ۱۵
۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۴، ۸۸،	آملی، سیدحیدر، ۱۴۴
۹۴، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۰،	آناطولی، ۶۷
۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۶۴،	و آواز پرچینیل، (سهروردی)،
۱۶۶،	۹۲، ۶۹
آثار، ۲۶، ۲۷، ۵۵، ۵۷،	الف
یزشکی، ۵۶	ابدال هفتگانه، ۱۱۳

- تأثیر، -، ۱۷۰، ۱۷۲  
 جهان‌شناسی، -، ۳۵، ۱۷۱  
 دینداری، -، ۱۶۸  
 روش‌نویسندگی عربی، -، ۲۷  
 زندگینامه، -، ۲۲-۲۶  
 علم‌النفس - ۱۶۴  
 فرشته‌شناسی، -، ۱۶۰،  
 ۱۷۱  
 فلسفه، -، ۳۳، ۵۲، ۵۴، ۵۵،  
 ۷۰، ۶۵  
 فلسفه باطنی، -، ۱۵۷  
 فلسفه دینی، -، ۴۹  
 مابعدالطبیعه فلسفه، -، ۵۴،  
 ۱۶۲  
 مکتب، -، ۵۳، ۵۷، ۱۰۵  
 معرفه‌النفس، -، ۴۲  
 میراث، -، ۵۴  
 نظریات علمی و فلسفی، -  
 ۵۶  
 نظریه‌های، -، ۱۶۴  
 نظریه‌های موسیقی، -، ۴۲  
 نظریه حرکت، -، ۱۵۸  
 - به عنوان فیلسوف -  
 دانشمند، ۱۴۷  
 - مسلمان، ۲۹  
 ابن سینا بیکری لاتینی، ۵۷  
 ابن طفیل، ۶۳  
 ابن عربی (ابوبکر محمد -  
 ۱۳۳  
 آثار، -، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸  
 اصول اعتقادات، -، ۱۲۱  
 انتشار عقاید، -، ۱۴۲  
 اهمیت، -، ۱۰۸  
 تأثیر، -، ۱۴۲  
 تألیفات، -، ۱۱۶، ۱۲۰،  
 ۱۲۵، ۱۴۳، ۲۰۸  
 تصوف، -، ۱۰۶  
 جهان، -، ۶۹  
 زبان رمزی، -، ۱۲۳  
 زندگانی - عارف مرسیه،  
 ۱۰۹ - ۱۱۶  
 عقاید، -، ۱۴۴  
 معتقدات، -، ۱۴۳  
 مقام، -، ۱۰۷ - ۱۰۹  
 منابع، -، ۱۱۹، ۲۰۱  
 منابع تاریخی، -، ۱۲۰  
 نظریات، -، ۱۰۵، ۱۲۱  
 نظریات عرفانی، -، ۶۵، ۱۲۶  
 - و آفرینش و جهان‌شناسی،  
 ۱۳۳-۱۳۶  
 - و اسماء و صفات الهی، ۱۳۰-  
 ۱۳۱  
 - و انسان کامل و کلمه، ۱۳۱-  
 ۱۳۳

- استدلال، ۱۶  
 - تصوف پس از او، ۱۴۲، ۱۴۶  
 - متصوفه، ۹۹-۱۴۶  
 - وحدت ادیان، ۱۴۰-۱۴۲  
 - وحدت وجود، ۱۲۵  
 - وصال، ۱۳۶-۱۴۰  
 - ابن عربی، (عبدالباقی سرور)، ۱۹۷  
 - ابن عرفیف، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۹۸  
 - ابن قس، ۱۰۶، ۱۱۳  
 - ابن کمونه، ۹۴  
 - ابن مسره، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳  
 - ابن مسکویه، ۲۰، ۲۲  
 - ابن مقفع، ۶  
 - ابن ندیم، ۱۱، ۲۰  
 - ابن هشام، ۵۳  
 - ابن یونس، ۲۰  
 - ابوالخیر، ابوسعید، ۲۴، ۱۰۴  
 - ابوالوفاء، ۲۰  
 - ابوزر، ۱۰۰  
 - ابوریحان بیرونی، ۱۰، ۱۹، ۵۳  
 - ابوزید بلخی، ۱۴، ۲۱، ۱۵۲  
 - ابوسلیمان منطقی سجستانی (میرزا محمدخان قزوینی)، ۱۰  
 - ابوسهل کوهی، ۲۰  
 - ابوسهل مسیحی، ۲۳  
 - ابو عبدالله ناتلی، ۲۳  
 - ابومدین، ۱۰۷  
 - ابومعش بلخی، ۱۴، ۱۵۲  
 - ابهری، ائیرالدین، ۵۵  
 - اییکوریان، ۱۷۱  
 - «اتولوجیا» (ارسطو)، ۱۰، ۷۱  
 - ۱۵۴  
 - احسانی، شیخ احمد، ۹۶  
 - «احصاء العلوم» (فارابی)، ۱۵۳  
 - احکام نجوم، ۱۲  
 - احمد بن طیب سرخی، ۱۴  
 - اختیار - جبر و اختیار  
 - «اخلاق نیکوماخس» (ارسطو)، ۱۵  
 - اختوخ، ۷۰  
 - اخوان الصفاء، ۲۰، ۲۸، ۳۶  
 - ادیس پیغمبر (هرمس)، ۴، ۷۰، ۷۱  
 - ادسا - آذاسا  
 - آذاسا (ادسا - بارها)، ۵۰، ۳  
 - ارباب الانواع، ۸۵  
 - ارباب الطلسم، ۸۵  
 - اردیبهشت، رب النوع آتش در  
 - فلسفه سهروردی، ۸۵  
 - ارسطو (بی)، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶  
 - ۱۷، ۱۹، ۲۳، ۳۰، ۴۱، ۴۲  
 - ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۷۹  
 - ۱۱۰، ۱۵۳، ۱۵۴  
 - استدلال، ۱۶

- اسلام، ۹۹، ۹۶
- تاریخ، ۱۰۶، ۶۳
- جهان، ۱۰۶
- حیات معنوی، ۱۱۵
- دوره طلایی، ۱
- سرزمینهای شرقی، ۶۳
- علوم پیش از، ۷
- فلسفه پیش از، ۷
- «اسلام، و کمندی الهی» (پالاسیوس)،  
۲۱۳
- اسلامی، تاریخ، ۳
- تاریخ فلسفه، ۶۵
- تفکر، ۲۳
- تمدن، ۳، ۱۰۷، ۷۲
- جامعه، ۶۲
- جنبه باطنی، ۱۰۸
- جنبه درونی وحی، ۱۰۰
- جهان، ۷۱: ۶۳، ۲۴، ۲۰
- ۷۷، ۷۵، ۷۳
- حکمای، ۱۷
- سرزمینهای، ۶۲
- عقاید، ۱۰۱
- فرهنگ، ۷
- فلسفه، ۶۵، ۳۰، ۲۰، ۹
- فلسفه متأخر، ۲۰
- فلسفه مشائی، ۶۸
- متصرفات، ۴
- معرفت، ۱۵
- تعریف، ۷۹
- حرکت، ۴۱، ۳۸
- حرکت پرتایی، ۴۱
- حکمت، ۷۱
- دستگاه فلسفی، ۷۹
- صورت، ۸۷
- عالم عقلانی، ۵۲
- فلاسفه پیرو، ۸۰
- فلسفه، ۷۸، ۷۶، ۷۴
- قیاس، ۳۷
- مقولات، ۳۲
- نظریه حرکت، ۱۶۳
- ارشمیدس، ۱۵۰
- ارموی، صفی الدین، ۱۵۵
- ارمنیه، ۱۱۵
- اسپانیا، ۲، ۱۰۹
- استانبول، ۱۱
- استقراء، ۳۷
- اسحاق بن حنین، ۶
- اسطخری، ۱۴
- «اسفار» (ملاصدرا)، ۱۹۰، ۲۲
- اسقلیبیوس، ۷۲
- اسکندر افرو دیسی، ۱۵۰، ۴۳، ۱۰
- اسکندرانی، مکتب، ۱۰
- مفسران، ۱۰
- اسکندریه، ۷۰
- اسکندریه، کلیساهای، ۴
- اسکندریه، مدرسه، ۳

- مورخان و فیلسوفان- ۷۲  
 اسماعیل حسینی فارابی، ۱۹  
 اسماعیلیه، ۱۷۲، ۱۲۰، ۲۳  
 اشاعره، ۱۷۸  
 اشبیلیه، ۱۰۹  
 اشراق، ۹۳، ۸۱، ۵۹، ۴۹، ۴۶  
 ۱۱۲، ۹۶  
 جهان -، ۹۴  
 حکمت -، ۷۷، ۷۵، ۷۰  
 ۹۶، ۹۴، ۹۳، ۷۹  
 عقاید -، ۹۶، ۷۹  
 معنی -، ۷۳  
 مکتب -، ۶۹، ۶۵، ۲۷  
 مبانی اساسی -، ۷۷-۸۰  
 منابع حکمت -، ۷۲  
 اشراقیان، ۹۳، ۸۱، ۵۹، ۴۶  
 «اشعة اللمعات» (جامی)، ۱۴۳  
 اشعری، ابوالحسن، ۶۱  
 اشعری، علم کلام، ۶۱، ۶۲  
 «اصطلاحات الصوفیه» (کاشانی)،  
 ۲۰۱  
 اصفهان، ۹۵، ۶۶، ۳۸، ۲۵، ۲۴  
 «اصول الفلسفة الاشراقية» (ابوریان)،  
 ۱۰۸  
 «اصول علم الهی» (پروکلوس یا  
 برقلس)، ۱۰  
 «اصول فلسفه» (طباطبائی)، ۱۹۰  
 افریقا، ۱۱۳
- شمال، ۲، ۱۴۵  
 افغانستان، ۱۴۵  
 «افکار سهروردی و ملاصدرا»  
 (علی اکبر داناسرشت)، ۱۸۰  
 افلاطون، ۱۳، ۱۹، ۷۰، ۷۲  
 ۷۳، ۷۵، ۸۵، ۱۵۴  
 حکمت -، ۱۶، ۷۳  
 «افلاطون الالهی و ارسطو طاليس»  
 (فارابی)، ۱۶  
 افلاطونی، صورت، ۸۰  
 مکتب -، ۷۱  
 میراث -، ۶۹  
 افلاطونیان، ۴۶  
 افغان، سهیل، ۱۷۲  
 اقلیدس، ۱۵۰  
 اقیانوس آرام، ۱۰۶  
 اکسفورد، ۵۶  
 اکوئینی، قدیس توماس، ۱۷۷  
 «آثار الباقية» (بیرونی)، ۱۴۷  
 ۱۵۲  
 «الهیات» (بهمنیار)، ۱۶۵  
 «الهیات» (فارابی)، ۱۸۹  
 الهیات، دانشکده، ۹۶  
 «الأمدة علی الأبد» (عامری)، ۲۲  
 «الارجوزة فی الطب» (ابن سینا)،  
 ۵۶، ۲۷  
 «الاشارات والتبیهات» (ابن سینا)،  
 ۱۸۷، ۱۷۳، ۹۴، ۶۹، ۵۱، ۲۶

- «الاعلام بمناقب الاسلام» (عامري)، ٢١
- «السياسة المدنية» (فارابي)، ١٧
- «الالواح لعمادية» (سهروردي)، ٦٨
- «الشمس البازغة»، ١٨٩
- «الامتع والمؤانسة» (ابوحيان توحيدى)، ٢١، ١٥٨
- «الطبقات الكبرى» (شمرانى)، ١٩٧
- «العامرى، ابو الحسن»، ١٥٢
- «الامد على الابد» (عامرى)، ٢٢
- «العلوى، شيخ احمد»، ٢١٤
- «الانسان الكامل» (جيلى)، ١٤٣
- «الغربة الغربية» (سهروردي)، ٦٩
- «الفتوحات المكيه» (ابن عربى)، ٢٥٨، ٢٥٢
- «الفتحاحات المكيه» (ابن عربى)، ١١٤، ١٩٧
- «الايران شهرى، ابو العباس، نخستين فيلسوف اسلامى»، ٩، ١٤٧
- «التصديده العينيه» (ابن سينا)، ٢٧
- «الكندى وفلسفته» (محمد بورينه)، ١٤٧
- «التدبيرات الالهية» (ابن عربى)، ١١٨
- «اللمحات» (سهروردي)، ٦٨
- «التصوف الاسلامى» (زكى مبارك)، ١٩٤
- «المدخل الكبير» (ابومعشر)، ١٥٢
- «المريه»، ١١٣
- «التصوف الاسلامى (ا.ن. نادر)، ١٩٤
- «المنقذ من الضلال» (غزالي)، ٦٣
- «التصوف الاسلامى العربى»، ١٩٤
- «الميزان» (طباطبائى)، ١٩٥
- «الطيباوى»، ١٩٤
- «النيروزية فى حروف ابجد» (ابن سينا)، ٣٥، ١٦٤
- «التصوف عند العرب» (عبدالتور)، ١٩٤
- «السواردات والتقديسات» (سهروردي)، ٦٩
- «التصوف فى الاسلام» (عمر فروخ)، ١٩٧
- «الوصايا» (ابن عربى)، ١١٨
- «الجمع بين رأى الحكيمين» (فارابى)، ١٦
- «الوافى بالوفيات» (صفدى)، ١٩٧
- «الياس»، ١٩٨، ١٩٩
- «الرسالة فى معانى.. فواتح بعض السور القرآنية» (ابن سينا)، ١٦٤
- «اليواقيت» (الشمرانى)، ١٩٩
- «امهات»، ٨٥
- «انقاديا- تاسوعات» (ويرثيل)، ١٥
- «السهروردي» (سامى الكيالى)، ١٧٩

- ۱۵۴
- داناالحق، ۱۰۳
- انباذقلس، ۷۲
- اندلس، ۲، ۶۳، ۱۱۰، ۱۱۳
- انسان کامل - الانسان الكامل
- انسان کامل، حقیقت محمدیه، ۱۳۲
- «انشاءالدوائر» (ابن عربی)، ۱۱۸
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۰۴
- انطاکي، داوود، ۱۶۱
- انطاکيه، ۳
- انوار مدبره، ۸۶
- اهوازی، علی بن عباس، ۳۹
- اوتاد چهارگانه، ۱۱۳
- اوگوستینیان ابن سینایی شده، ۵۸
- اوگوستینی شدن عقاید ابن سینا، ۵۸
- اولیوی، پتر، ۴۲
- اوورنی، گیوم، ۵۷
- اوورنی، ویلیام، ۵۷
- اویسنا، نام لاتینی ابن سینا، - ابن سینا
- ایران شهری - الایران شهری
- ایرانی، فرهنگ، ۶۶
- ایرانیان قدیم، ۷۱
- مکتب - ۷۰
- ایساخوجی (فرفوربوس)، ۱۵۰
- ایوبی، صلاح الدین، ۶۷
- ب
- بئاتریس، بئاتریکه، ۵۲
- ۱۱۴
- بابلی، جریانهای فرهنگی، ۳
- باقلانی، ابوبکر، ۶۱
- بالی افندی، ۱۴۳
- بتروجی اندلسی، ۴۲
- بحث در آثار ارسطو (کندی)، ۱۱
- بخارا، ۲۲
- برقلس، فیلسوف نو افلاطونی
- آنتی، ۱۶، ۱۲
- برهان سوم سن توما بر اثبات وجود خدا، ۵۷
- بزرگمهر، ۷۴
- بستان المارفین (نوی)، ۱۹۷
- بستان القلوب (سهروردی)، ۶۸
- بسطامی، بایزید، ۷۲، ۷۵، ۷۶
- ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۲۰
- بصره، ۱۰۳
- بطلمیوس، ۳۸، ۱۶۴
- بغداد، ۵، ۱۰، ۱۵، ۲۱، ۶۲
- ۱۱۵
- بغدادی، ابوالبرکات، ۴۱، ۲۰ -
- ۴۲
- مقراط، ۲۶، ۳۶، ۳۹، ۱۶۴

- بلال، ۱۰۰  
 بلز، ۵۶  
 بوخشم سلیمان، ۲۱۲  
 بوریدان، جان، ۴۲  
 بویه، ۲۴  
 بهم، فرشته مقرب، ۸۴  
 بهمنیار، ابوالحسن، ۶۱، ۵۳  
 بیرونی - ابوریحان بیرونی  
 بیزانتیوم، ۴  
 کلیساهای - ۴  
 بیکن، راجر، ۴۰، ۵۷  
 بیهقی، ابوالحسن، ۲۱
- پ  
 پاراکلسوس، ۵۷  
 پارسيفال، ۹۲  
 پاریس، ۵۶  
 پاشنه اخیلوس، ۴۱  
 پاکستان، ۱۴۵  
 «پاک کردن»، ۵۸  
 پالاسیوس، آسین، ۱۱۳، ۱۹۱  
 ۱۹۶، ۱۹۷  
 پتراسپانیایی، ۵۷  
 پرتغال، ۱۰۶  
 «پرتو نامه» (سهروردی)، ۶۸  
 پلثون، گمیستوس، ۷۳  
 پنین، ۱۷۰  
 پهلوی، زبان، ۵  
 متون - ۵
- پیغمبران، ۱۳، ۴۹
- ت  
 «تائیه» (ابن الفارض)، ۲۰۱  
 تادلی، شیخ محمود، ۱۴۵  
 «تاریخ ادبیات ایران» (ادوارد براون)، ۱۶۸  
 «تاریخ الاسلام» (ذهبی)، ۱۹۷  
 «تاریخ تصوف اسلامی» (ترجمه فتی)، ۱۹۴  
 تاسوعات - انعام  
 تاملیهها، فرقه، ۱۴۴  
 تأویل، ۱۲۳، ۱۲۴  
 تبعیدگاه «مغربی»، ۵۱  
 «تتمه صوان الحکمة» (بیهقی)، ۲۱  
 «تحدید نهایات الاماکن» (بیرونی)، ۱۴۷  
 «تحصیل السعادة» (فارابی)، ۱۷  
 «تحلیلات اولی» (ارسطو)، ۱۵  
 «تحلیلات ثانیه» (ارسطو)، ۱۵  
 «ترجمان الاشواق» (ابن عربی)، ۱۱۹، ۲۱۲  
 ترمذی، حکیم، ۱۰۷، ۱۲۰  
 «تذکره الاولیاء» (عطارد)، ۱۹۴  
 تستری، ۸۲، ۷۵، ۸۷  
 تسنن، منذهب، ۶۲، ۶۵، ۹۴، ۱۰۲  
 تشیع منذهب، ۶۱، ۶۵، ۹۳، ۹۴  
 ۹۵، ۱۴۴، ۱۷۱، ۱۸۱

- تصوف، ۹۹، ۶۷: ۶۳، ۶۲، ۱۸، ۱۷، ۱۰۱، جوهر، -، ۱۰۱  
 سنت، -، ۱۰۳، ۱۰۹  
 تصوف طبیعی، ۱۲۶  
 تصوف فوق طبیعی، ۱۲۶  
 تعبیر، ۴۲  
 «تعریفات» (جرجانی)، ۲۰۱، ۷۳  
 «تعلیقه بشریح فصوص» (فاضل تونی)، ۲۱۳  
 تعلیمات باطنی، ۱۰۶  
 تعلیمات ظاهری، ۱۰۶  
 «تفسیر الکبیر» (امام فخر رازی)، ۱۷۸  
 «تفسیر قرآن» (الهی قمشه‌ای)، ۱۸۹  
 «تفسیر قرآن» (عبدالرزاق کاشانی)، ۲۰۱  
 «تلویحات» (سهروردی)، ۶۸، ۶۶  
 ۱۷۹، ۹۴  
 «تمهیدات» (عین القضاة)، ۱۸۱  
 تنزیه، ۱۲۹، ۱۳۰  
 توحیدی، ابوحیان، ۲۱، ۲۰، ۱۰۵  
 «تورات»، ۱۴۲  
 تونس، ۱۱۳  
 «تهافت التهافت» (ابن رشد)، ۶۳  
 «تهافت الفلاسفة» (غزالی)، ۶۲، ۶۳
- ث
- ثابت بن قره‌حرانی، ۶  
 ثامسطیوس، -، ثمیستیوس  
 ثامیستیوس، -، ثمیستیوس  
 ثمیستیوس، ۱۰، ۴۳
- ج
- جابر بن حیان، ۳۶، ۳۹، ۱۰۵، ۱۲۰  
 جاذبه، ۸۹  
 جالینوس، ۲۶، ۳۶، ۳۹، ۵۷، ۱۶۴  
 جاماسب، ۷۴  
 «جامع الحکمتین» (ناصر خسرو)، ۱۷۱  
 «جامع العلوم» (امام فخر رازی)، ۱۷۸، ۱۴۳  
 جامی، ۱۴۳  
 جان بیست و یکم، ۵۷  
 جاوه، ۱۰۴  
 جبر و اختیار، ۲۷  
 جبرئیل، ۹۳، ۸۶  
 جرجانی، سید شریف، ۶۸، ۷۳، ۱۶۱  
 جرجانی، ۲۳  
 جزایری، شیخ احمد العلوی، ۱۴۵  
 جزایری، عبدالقادر، ۱۱۶  
 جعفر صادق، امام (ع)، ۱۰۲

- «جنرافیا» (بطلمیوس)، ۱۵۰  
 جفر افیای عرفانی، ۷۶  
 جفر در اسلام، ۳۵، ۹۲، ۱۱۷، ۱۶۴
- جمهوریت، ۱۷  
 جنبه باطنی، ۱۰۸  
 «جنبه تصوفی فلسفه ابن سینا»  
 (ابوالعلاء الغیفی)، ۱۷۰  
 چندیشاپور، ۱۰۴  
 جنید، ۱۰۳  
 جوزجانی، ۵۶، ۵۳، ۲۳  
 جوهر، ۳۴، ۳۲  
 جهان اسلام، ۹۶  
 جهان انوار ملکوتی، ۹۳  
 جهان زیر فلک قمر، ۳۴  
 جهان سایه‌ها، ۹۳  
 جهان‌شناسی، ۴۰، ۳۵، ۳۳، ۳۲  
 ۱۰۵، ۵۸  
 - ابن سینایی، ۵۹، ۳۵  
 - اسکندرانى، ۲۰۰  
 - الهی، ۵۷  
 - الهیات، ۱۰۷  
 - جدید، ۵۷  
 - رازی، ۱۹  
 - فلوطینی، ۳۵  
 جهان صغیر، ۳۷  
 جهان صورمعلق، ۹۱  
 جهان کبیر، ۳۷
- جیلی، عبدالکریم، ۱۵۷، ۱۴۳  
 جیلی، مجدالدین، ۶۶
- چین، ۴۳
- حادث، ۳۱  
 حافظ، ۱۰۴  
 «حجة الحق ابوعلی سینا» (سیدصادق  
 گوهرین)، ۱۵۹  
 «حدود العالم» (۴)، ۱۵۳  
 حرا، کوه، ۱۰۱  
 حران، ۱۵، ۴  
 حرکت، ۴۱-۴۴، ۷۹  
 حقیقت، ۳۷  
 «حکمة الاشراف» (سهروردی)، ۶۸،  
 ۹۴، ۹۱، ۹۰، ۷۸، ۷۷، ۷۱  
 ۱۴۳، ۹۵، ۱۷۹، ۱۸۰  
 ۱۸۴  
 «حکمة المین» (کاتبی قزوینی)،  
 ۱۷۲، ۵۴  
 «حکمت الهی خاص و عام» (الهی  
 قمشاهی)، ۱۵۷  
 «حکمت بوعلی» (مازندرانی)  
 ۵۵  
 حکمت یمانی، ۱۸۳  
 حکومت خاتقاهی، ۱۰۶

- حلاج، منصور، ۶۷، ۷۵، ۷۲، ۷۵،  
 ۱۸۱، ۱۲۵، ۱۰۳  
 حلب، ۱۵، ۶۷  
 «حلیۃ الاولیاء»، (ابونعمین اصفہانی)،  
 ۱۹۴  
 حنین بن اسحاق، ۶، ۱۴۹  
 «حی بن یقظان» (ابن سینا)، ۲۶،  
 ۵۳، ۵۱  
 «حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل  
 و السہروردی» (احمد امین)،  
 ۱۷۹
- خ
- «خاتم الولایہ» (ابن عربی)، ۱۲۰  
 خالد بن یزید، ۳  
 خراسان، ۲۱، ۲۳، ۱۷۱  
 خرداد، رب النوع آب در فلسفہ  
 سہروردی، ۸۵  
 خرقانی، ابوالحسن، ۷۳  
 خرہ، ۱۸۵  
 خضر نبی، ۱۱۴، ۱۹۹  
 «خطابہ و شعر» (ارسطو)، ۱۵  
 «خلع الثعلین» (ابن قسی)، ۱۱۳  
 خلفای اموی، ۲  
 خلفای راشدین، ۲  
 خلفای عباسی، ۵، ۱۱، ۶۱  
 خوارزم، ۳۸  
 خوارزمی، ۲۵  
 خیام، عمر، ۵۳، ۱۷۵، ۲۵۴
- «خیام اور اسکی سوانح و تصنیف  
 پر ناقدانہ نظر» (سید سلیمان ندوی)  
 بہ اردو، ۱۷۱  
 ۵  
 «داستان غربت فریبہ» (سہروردی)،  
 ۱۸۱، ۷۷  
 دافہ، ۸۹  
 داماد، فرید الدین، ۱۷۱  
 دانٹہ، ۳۶، ۶۹، ۱۱۴، ۱۴۴  
 دانشکدہ ادبیات، مجلہ، ۱۵۸  
 «دانشنامہ علائی» (ابن سینا)،  
 ۱۷۷، ۱۶۲، ۴۲، ۳۷، ۲۶  
 «دایرۃ المعارف اسلام»، ۱۵۳، ۱۵۵،  
 ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۹  
 «دایرۃ المعارف جدید اسلام»، ۱۵۲  
 «درۃ التاج» (قطب الدین شیرازی)،  
 ۵۴  
 «در حقیقت و کیفیت سلسلہ موجودات  
 و تسلسلہ حسابات» (ابن سینا)،  
 ۱۶۳  
 «درماہیت عقل» (کندی)، ۱۱  
 دری، ضیاء الدین، ۱۸۱  
 دشتکی، صدر الدین، ۵۵  
 دمشق، ۶، ۶۷، ۱۱۵، ۱۴۵  
 «دوازدہ امام» (ابن عربی)، ۲۱۳  
 دوازدہ برج، ۱۱۴  
 دو امام، ۱۱۳  
 دوانی، جلال الدین، ۵۵، ۹۴

- «دوزخ» (دانتہ)، ۱۶۴  
«دیوان» (ابن عربی)، ۱۱۹  
«دیوان» (الهی قمشہ ای)، ۱۸۹
- «رسالۃ القشیریہ» (ابوالقاسم قشیری)، ۱۹۲، ۱۰۴  
«رسالۃ اللدنیہ» (غزالی)، ۱۰۶  
«رسالۃ التیروزیہ» (ابن سینا)، ۳۵، ۱۶۴
- ذ  
ذوالنون مصری، ۱۰۲، ۷۲  
ذہبیہ، فرقہ، ۱۹۶  
ذیوسقوریدس، ۳۹
- ر  
رازی، فخرالدین، ۶۴، ۵۴، ۴۲، ۱۹۹، ۶۶  
رازی، قطب الدین، ۵۴  
رازی، محمد بن زکریا، ۱۹، ۱۵۷، ۳۹  
آثار، ۱۵۷
- «رسائل اخوان الصفا»، ۱۲۵، ۱۰۵  
«رسائل الکندی الفلسفیہ» (محمد ابوریثہ)، ۱۵۱، ۱۴۷  
«رسالۃ الاحدیۃ» (ابن عربی)، ۱۲۸، ۱۳۸
- «رسالۃ الاضحویۃ» (ابن سینا)، ۱۶۱  
«رسالۃ الخلوہ» (ابن عربی)، ۱۱۸  
«رسالۃ الشرفیۃ» (ارموی)، ۱۵۵  
«رسالۃ العقل» (کندی)، ۱۴۹  
«رسالۃ الطیر» (ابن سینا)، ۵۱، ۶۹
- «رسالۃ فی المشق» (ابن سینا)، ۴۸، ۱۶۹، ۶۹، ۵۱  
«رسالۃ فی المعراج» (سہروردی)، ۶۹  
«رسالۃ فی حالۃ الطفولیۃ» (سہروردی)، ۶۹، ۶۹
- «رسالۃ فی حقیقۃ المشق» (سہروردی)، ۶۹  
«رسالہ ای درعما بعد الطبیعہ» (کندی)، ۱۱  
رصدخانہ مراغہ، ۵۴  
رفاعی، احمد، ۱۰۶  
رفاعیہ، سلسلہ، ۱۰۶  
رقیب، فرشتہ، ۸۵  
رمز خالق، ۳۵  
رمز عقل، ۳۵  
رمز طبیعت، ۳۵  
رمز نفس کلی، ۳۵  
«روایط حکمت اشراق و فلسفہ ایران باستان» (کربن)، ۱۷۹  
رواقیان، ۱۳  
روح القدس، ۸۶  
روح رمز و تمثیل، ۱۲۳

- روح محمدی، ۸۶  
روزنتال، ۱۵۱  
روزی با جماعت صوفیان»  
(سهروردی)، ۶۹  
روز یکروسیانها، ۱۸۳  
«روش علمی ابوعلی سینا» (صایلی)،  
۱۶۵  
روشنایی نامه (ناصر خسرو)، ۱۷۱  
رومی، مولانا جلال الدین، ۱۰۴،  
۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۲۱۱  
رونسانس، دوره، ۱۲، ۱۴، ۴۰،  
۵۶، ۶۴، ۱۵۲  
رؤیت، ۸۱، ۸۰  
ری، ۲۴
- ز
- «زادالمسافرین» (ناصر خسرو)،  
۱۷۱  
«زبدة الحقایق» (عفیف عسیران)،  
۱۸۱  
زردشتی، حکمت، ۷۳  
فرشته شناسی، ۸۱  
مذهب، ۷۰، ۷۱، ۸۵، ۹۳  
میراث، ۶۹  
زندگی صدر المتألهین شیرازی و  
بحثی در حرکت جوهری  
(سید ابوالحسن قزوینی)،  
۱۸۴  
«زندگینامه ابن سینا» (ابوعبید
- جوزجانی)، ۵۶، ۱۵۹  
«زیچ شهریار»، ۵  
زین العابدین، امام (ع)، ۱۰۲
- ژ
- زیلسون، اتین، ۱۷۳، ۵۷
- س
- سارشل، آلفرد، ۴۰  
ساسانیان، ۵  
فلسفه سیاسی، ۲۱  
سالرنو، ۵۶  
سالك طریقت، ۹۹  
سانسکریت، ۵، ۹۶  
سبزواری، حاج ملاهادی، ۹۶  
سجستانی، ۲۰، ۲۱  
سراج، ابونصر، ۱۰۴  
سرالاسرار، ۲۰  
سرخسی، احمد بن طیب، ۱۵۱  
سرخسی، صدرالدین، ۱۷۱  
سریانی، زبان، ۴، ۵  
سعداء، ۹۰  
«سفرنامه» (ناصر خسرو)، ۱۷۱،  
سکوتوس، دنس، ۵۷  
«سلامان و ابسال» (ابن سینا)، ۲۶،  
۵۱  
سلجوقی، سلاطین، ۱۰۵، ۶۲  
«سلسله های مراتب آسمانی»  
(دیونوسیوس آرتوپاگیائی)،

زندگی و آثار، —، ۶۴	۱۸۴
طبیعیات، —، ۸۷-۸۹	سلمان، ۱۰۰
عقاید اشرافی، —، ۶۴	سنائی، ۱۰۴
علم النفس، —، ۸۷	سن برنار، ۵۲
مکتب، —، ۹۳	سن توما، ۱۶۲، ۵۷
اشراقیان، —، ۶۱ - ۹۷	سنت، ۲
۱۷۶	سنت توماس — سن توما
— واہمیت حکایات تمثیلی،	سند، درہ، ۲
۹۱	سنسکریٹ — سانسکریٹ
— ومعادو وصالمعنوی، ۹۰-	«سوانح المشاق» (احمدغزالی)،
۹۳	۱۰۶
«سہروردی» (سید حسین نصر)،	سوریہ، ۶۷، ۱۴۴
۱۸۰	سوماترا، ۱۰۴
«سہروردی حلبی» (کرین)، ۱۸۰	«سہ اصل» (ملاصدرا)، ۱۸۴، ۲۱۲
سیف الدولہ حمدانی، ۱۵	سہرورد، زنجان، ۶۶
ش	سہروردی، شہاب الدین عمر، ۱۱۵،
	۱۷۹
شاذلی، ابوالحسن، ۱۵۶	سہروردی، شہاب الدین یحییٰ بن
شاذلیہ، فرقہ، ۱۵۶	حبش بن امیرک، ۹۰۷، ۲۸، ۳۶
شاگرد خضر، ۱۱۴	۶۱ - ۹۷، ۱۰۶، ۱۴۳
شام، ۶۶	۱۷۶، ۱۸۲
شاہ عباس، ۹۵	انتقاد — ازہ و نظریہ رؤیت
شاہکاتان ایرانی، ۷۲	قرون وسطی، ۸۰
شبستری، ۱۰۴، ۱۴۴، ۱۵۷	تأثیر، —، ۹۶
۲۰۸	تألیفات، —، ۹۴
شبلی، ۱۰۳	تمثیل و رمز جغرافیایی، —
«شجرۃ الکون» (ابن عربی)، ۲۰۸	۷۶-۷۷
«شخصیات قلقة فی الاسلام»،	رسالت، —، ۹۱

- ۱۴۳، ۹۴  
ص
- صائبین، ۷۰، ۴  
صالحیه، ۱۱۵  
«صحیفه سجادیه» (زین العابدین ع)،  
۱۰۲  
صدرالدین قونوی، ۱۴۳  
«صدرالدین الشیرازی»، مقاله، ۱۸۹  
صدرالدین محمد بن ابراهیم  
شیرازی مجتهد فلسفه اسلامی  
در قرن یازدهم، (سید محمد  
حسین طباطبائی)، ۱۸۴  
صدر المتألهین ← ملاصدرا  
صفویه، ۹۶، ۹۵، ۵۵  
«صغیر سیمرغ» (سهروردی)، ۶۹،  
۱۸۶  
صلیبیا، جمیل، ۱۶۲  
صلیبیان، ۶۷  
«صوان الحکمه» (سجستانی)، ۲۱  
صود الاقلیم والمسالك والممالك  
(ابوزید بلخی)، ۱۴  
ط
- طائی، قبیله، ۱۰۹  
«طب اسلامی» (ادوارد براون)، ۱۶۵  
طبایع چهارگانه، ۱۳۵
- (عبدالرحمن بدوی)، ۱۷۹  
«شذرات الذهب» (ابن العماد)، ۱۹۷  
«شرح الاشارات» (خواجہ نصیر  
طوسی)، ۱۷۸  
شریعت، ۱۰۰  
«شطیحات» (بسطامی)، ۱۹۵  
«شعر» (ارسطو)، ۱۵  
شیرانی، ۱۴۴  
شفا (ابن سینا)، ۴۱، ۴۰، ۳۶، ۲۶، ۲۵، ۲۴،  
۷۸، ۵۶، ۵۵، ۵۳، ۵۰، ۴۲  
۱۶۳-۱۶۰  
شفا، شجاع الدین، ۱۶۴  
شمس الدوله، امیر آل بویه، ۲۴  
«شوارق» (لاهیجی)، ۵۵  
«شوق المستهام فی معرفه رموز الاقلام»  
(ابن وحشیة)، ۱۸۲  
شهابی، محمود، ۱۸۹  
شهرزوری، ۹۴  
شهریور، رب النوع معادن در فلسفه  
سهروردی، ۸۵  
شیت، ۷۳  
شیخ اشراق ← سهروردی  
شیخ اکبر (لقب ابن عربی)، ۱۰۹  
شیرازی، غیاث الدین منصور، ۵۵  
← ابن عربی  
شیرازی، قطب الدین، ۵۴، ۳۹

- طبری، ابوالحسن بن علی، ۳۹  
 طبقات الصوفیه، (سلامی)، ۱۹۴  
 طبقات دانایان، ۷۵-۷۶  
 «طبقه بندی علوم»، (کندی)، ۱۱  
 طبیعت واحد (موتو فیزیت)، ۳  
 «طبیعیات والهیات»، (ابن سینا)، ۱۴۰  
 «طرائق الحقائق»، (مصومعلیشاه)،  
 ۱۹۷  
 طریقت، ۱۰۰  
 طوسی، نصیرالدین، ۴۲، ۵۴، ۶۶  
 ۱۴۳، ۹۴  
 «طیماووس»، (افلاطون)، ۱۹  
 ظ  
 ظلمت، ۸۲، ۸۳  
 ع  
 عامری، ابوالحسن، ۲۰-۲۲  
 «عبارت»، (ارسطو)، ۱۵  
 عبدالجلیل سجزی، ۲۰  
 عبری، زبان، ۹۶  
 عدد اعراض، ۷۹  
 عدم، ۱۳، ۳۰، ۳۲  
 عدی، یحیی بن، ۲۰  
 عراقی، فخرالدین، ۱۴۳  
 عربی، زبان، ۵، ۲۶، ۲۷، ۷۶  
 ۱۰۴  
 عرفان، ۲۸، ۶۵، ۷۵، ۹۰  
 عصار، سیدمحمد کاظم، ۱۸۴، ۱۹۰  
 عطار، ۱۰۴، ۱۰۷  
 عقیقی، ابوالعلاء، ۲۰۰  
 عقل، ۳۳، ۳۷، ۴۹  
 - استدلالی، ۱۲۲  
 - انبیاء، ۴۹  
 - اول، ۳۳  
 - بالفعل، ۴۵  
 - بالملکه، ۴۵  
 - بالمستفاد، ۲۶  
 - دوم، ۳۳  
 - دهم، ۳۳، ۳۴، ۴۹  
 - سوم، ۳۳  
 - فعال، ۴۶، ۴۹  
 - قدسی، ۴۹  
 - مجرد، ۳۴  
 - هیولانی، ۴۵  
 «عقله المستوفز»، (ابن عربی)، ۱۱۸  
 «عقل سرخ»، (سهروردی)، ۶۹  
 عقل کلی ← عقل فعال  
 علاء الدوله، ۲۵  
 «علم النفس ابن سینا وتطبیق آن با  
 روانشناسی جدید» (دکتر  
 علی اکبر سیاسی)، ۱۶۸  
 «علم النفس محیی الدین بن عربی»  
 (پالاسیوس)، ۲۱۰  
 علوم، باطنی، ۱۱۷  
 - عقلی، ۶۲  
 - معقول، ۶۱

- علوی، سید احمد، ۵۵  
 علی (ع)، ۱۰۰، ۹۹، ۹۵، ۵۱، ۸، ۱۰۲  
 علی بن جامع، ۱۱۴  
 علی رضا، امام (ع)، ۱۰۲  
 عمید، موسی، ۱۶۳  
 عین القضاة همدانی، ۱۰۶، ۶۸، ۱۸۱  
 «عیون الانباء» (ابن ابی اصیبه)، ۲۲  
 «عیون الحکمة» (ابن سینا)، ۲۶
- غ
- غاذیه، قوه، ۸۹  
 غزالی، ابوحامد، ۶۳، ۶۲، ۵۴، ۱۷۷، ۱۲۰، ۱۰۵، ۷۰، ۶۴  
 تالیفات، ۶۳  
 غزالی، احمد (برادر ابوحامد غزالی)، ۱۰۶  
 «غزالی نامه» (جلال همائی)، ۱۷۷، ۸۲، غسق، ۸۲
- ف
- فاراب خراسان، ۱۵  
 فارابی، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۷۵، ۷۲، ۶۴، ۴۵، ۴۳، ۲۸، ۱۵۵، ۱۵۰، ۱۴۸، ۸۴، ۱۶۹  
 فلسفه، ۱۵۳  
 منطق، ۱۵۴  
 فارسی، زبان، ۱۰۴، ۲۶  
 فاطمه قرطبی، ۱۱۰  
 «فتوحات» (ابن عربی)، ۱۱۶، ۱۱۵، ۲۰۳، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۴۳، ۲۱۳، ۲۰۹  
 فخر الدوله، امیر آل بویه، ۲۴  
 فرات، ۱۱۵  
 «فردوس الحکمة» (طبری)، ۳۹  
 فرشادشور، ۷۴  
 فرشتگان، ۸۳-۸۹  
 - مقرب، ۸۶  
 فرشته شناسی، ۵۲، ۳۶، ۳۵، ۳۲، ۱۳۵، ۸۱، ۷۰، ۵۸  
 - دیونی سیوسی، ۵۸  
 - مزدایی، ۸۳  
 فریدون، ۷۲  
 «فصوص الحکم» (فارابی)، ۷۳، ۱۸، ۱۵۶، ۱۴۳، ۱۳۲، ۱۱۷، ۲۰۲، ۲۰۰، ۱۸۹، ۱۸۱، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۱۳  
 «فصول المدنی» (فارابی)، ۱۵۴  
 فلسفه، ۵۵، ۵۲، ۱۸، ۱۳، ۱۲، ۹، ۶۸، ۶۶، ۶۲  
 - ابن سینایی، ۵۷  
 - ارسطویی، ۶۳، ۶۱، ۱۰

- «فی اعتقاد الحكماء» (سهروردی)، ۷۱  
 ۱۷۹، ۶۸ — استدلالی، ۷۶، ۶۵  
 «فی الفلسفة الاسلاميه» (ابراهيم اشراقیان، ۵۲)  
 مذکور، ۱۷۹، ۲۸ — الهی، ۲۸  
 «فی تحقیق مال الهند» (بیرونی)، ۴۷، ۷۹ — انتقاد — مشائی، ۷۹  
 فیثاغورس، ۷۵، ۷۲ — باطنی اسلامی، ۶۳  
 فیثاغورسیان، ۱۷، ۱۳ — طبیعی، ۴۲  
 فیثاغوری، مکتب، ۴، ۶۹ — طبیعی مشائی، ۸۵  
 فیلسوف — دانشمندان، مکتب، ۸، ۶۱، ۴۱، ۱۸، ۹، ۶۳، ۶۲، ۶۹  
 ۱۹، ۱۴، ۱۲، ۱۵ — مشائی، ۹۵، ۸۱  
 فیلسوف العرب، لقب کندی، ۱۵ — مشرقی، ۲۷، ۵۰، ۵۲  
 «فیلسوف العرب والمعلم الثانی» (مصطفی عبدالرازق)، ۱۴۷، ۵۹  
 فیلسوفان مسیحی، ۲۷ — یونانی، ۴  
 — یهودی، ۲۸ «فلسفه اولی» (کندی)، ۱۲  
 فیلون، اعتقاد، ۱۳۲، ۱۲۱ فلك اول، ۳۳  
 «فی مافیہ» (مولوی)، ۲۱۱ فلك ثوابت، ۷۶  
 فلك قمر — فلك نهم فلك نهم، ۳۳، ۷۶  
 فلوطین، ۷۲، ۳۳ فلك نهم، ۳۳، ۷۶  
 فنا، ۱۳۶ فلوطین، ۷۲، ۳۳  
 «فن السماع الطبیعی» (ابن سینا)، ۱۶۵  
 قاسیون، ۱۱۵ فورفور دیوس، ۷۸، ۳۲  
 قاجاریه، دوره، ۹۶، ۹۴ فهرست، ابن ندیم، ۲۵، ۱۱  
 قادریه، سلسله، ۱۰۶ «فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا»  
 قاری ظهیر الدین، ۶۶ قاهره، ۱۱۵  
 «قانون» (ابن سینا)، ۳۹، ۳۶، ۲۷ (یحیی مهندی)، ۱۵۹  
 ۱۶۱، ۵۶، ۴۰ قباله در یهودیت، ۳۵  
 قاسیون، ۱۱۵ «فی اثبات المفارقات» (مصومی)، ۵۳  
 قدیم، ۳۱

- قرآن تکوینی، ۱۲۴  
 قرآن کریم، ۴۷، ۲۸، ۲۳، ۸، ۳، ۴۹، ۴۹، ۷۰، ۶۰، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۵، ۱۳۱، ۲۰۷، ۱۹۸، ۱۹۰، ۱۴۱، ۲۰۹
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۳، ۷۳  
 «کامل الصناعة» (اهوازی)، ۳۹  
 کبرویه، سلسله، ۱۹۶، ۱۰۶  
 کبری، نجم‌الدین، ۱۰۶  
 «کتاب الاجوبة و کتاب الالف» (سیوطی)، ۲۰۶
- کتاب الادوار، (ارموی)، ۱۵۵  
 «کتاب التحصیل» (بهنیاری)، ۵۳  
 «کتاب التعرف» (کلاباذی)، ۱۰۴  
 «کتاب التوهم» (آربری)، ۱۹۵  
 «کتاب الحاوی» (محمد زکریای رازی)، ۳۹، ۲۰
- «کتاب الحجة» (بهنیاری)، ۵۳  
 «کتاب الرعاية» (سمیث)، ۱۹۵  
 «کتاب الملل» (ارسطو)، ۱۰  
 «کتاب اللمعة» (ابونصر سراج)، ۱۰۴
- «کتاب المسالك و الممالك» (سرخسی)، ۱۵۱  
 «کتاب الملکی» (اهوازی)، ۳۹  
 «کتاب المناظر» (ابن هیثم)، ۱۸۷  
 «کتاب المنصوری» (محمد زکریای رازی)، ۳۹
- «کتاب الموسیقی الكبير» (فارابی)، ۱۷  
 «کتاب الهدایة» (ابهری)، ۵۵  
 «کتاب تاریخ علم الفلك عند العرب» (نلینو)، ۱۴۹
- قرطبه، ۱۱۰-۱۱۲  
 قرون وسطی، ۴۰، ۲۶، ۱۴، ۱۲، ۷۲، ۶۵، ۶۳، ۵۷، ۵۶، ۴۲، ۲۰۵، ۱۸۷، ۱۰۲  
 قزوینی، دبیران کاتب، ۵۴  
 قزوینی، سید ابوالحسن، ۱۹۰  
 «قصة الغربة الغربية» (سهروردی)، ۱۷۹  
 «قصيدة عینیه» (ابن سینا)، ۴۶  
 قطب اعلی، ۱۱۳  
 قوای پنجگانه، ۴۵  
 «قوت القلوب» (مکی)، ۱۰۴  
 قونوی، صدرالدین، ۹۴، ۱۱۵، ۱۴۳، ۱۵۷  
 قونیه، ۱۱۵  
 قیسری، ۱۴۳
- ک  
 «کائنات جو یا، انا نثار العلویه»، (ارسطو)، ۱۵۰  
 کاردانوس، ۱۲، ۱۵۰  
 کاشانی، افضل‌الدین، ۵۴

- کالیله، ۳۷، ۴۲  
 کامهای فیثاغورثی، ۴۳  
 گاهشماری، ۱۸۴  
 گرگان، ۲۳  
 گروستست، رابرت، ۵۷، ۴۰  
 «گشایش و رهایش» (ناصر خسرو)،  
 ۱۷۱  
 «گلشن راز» (شبستری)، ۲۰۸، ۱۴۴  
 گواشون، ۱۶۳  
 کوتامای بودا، ۱۰۳  
 گوته، ۱۰۴  
 گوته، ۱۷۰  
 گوندیسالووس، دومینیکوس، ۵۶  
 «گوهر مراد» (لاهیجی)، ۵۵  
 کیلانی، افضل الدین، ۱۷۱  
 کیلانی، عبدالقادر، ۱۰۶
- ل
- «لاله الاالله» (محمدالتادلی)، ۲۱۳  
 لاهیجی، عبدالرزاق، ۹۴، ۵۵  
 «لفت موران» (سهروردی)، ۶۹  
 «لمعات» (عراقی)، ۱۴۳  
 «لوایح» (جامی)، ۲۰۰  
 لوکوی، ابوالعباس، ۱۷۱، ۶۱  
 لول، ریموند، ۱۴۴
- م
- «مابعدالطبیعه» (ارسطو)، ۱۴۹، ۱۵۰
- «کتابخانه های ترکیه» (مینوی)،  
 ۱۵۸  
 کرین، هانری، ۱۶۳، ۶۵، ۱۷۰-  
 ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۰،  
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۶،  
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۰۲،  
 ۲۱۲  
 کرمونایی، زارد، ۵۶  
 «کشف المحجوب» (هجویری)،  
 ۱۹۳، ۱۰۳  
 کلابازی، ۱۰۴  
 «کلمة التصرف» (سهروردی)، ۱۸۲  
 کم، ۷۹  
 «کمدی الهی» (دانته)، ۵۲، ۱۶۴  
 کنده، قبيله، ۱۰  
 کندی، ابویوسف یقوب، ۹-۱۴،  
 ۱۴۷، ۴۵، ۲۸، ۱۹  
 مکتب - ۱۴۹  
 کوپرنیکی، ۵۸  
 کوفه، ۳، ۱۰  
 کومدی الهی - کمدی الهی  
 کیخسرو، ۷۲  
 کیف، ۷۹  
 کیمیا، ۴۰  
 کیومرث، ۷۲
- ن
- گارده، ۱۷۰

- مازندرانی، میرزا صالح حائری، محمد (ص) کاملترین عارف، ۹۹  
 ۵۵ محمد غزنوی، ۲۳  
 ماسکه، ۸۹ محیی‌الدین ← ابن عربی  
 ماسینیوس، لویی، ۱۴۹، ۱۵۳، ۹۳، مدرسین، ۳۰  
 ۱۶۴، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۹۲، مدینه، ۱  
 ۱۹۵، ۱۹۳ مسجد، ۱۰۱  
 ماگنوس، آلبرتوس، ۵۷ مدینه فاضله، ۱۸، ۱۷  
 هامون، ۱۰، ۶، ۵ «مرآة الجنان» (یاقعی)، ۱۹۷  
 ماهیت، (اصالت)، ۲۹-۷۹، ۳۳، مراغه، ۶۶  
 متوکل عباسی، ۱۱ مراکش، ۱۱۲، ۱۰۶  
 متی بن یونس، ۲۰، ۱۵ مرحله بسط، ۱۳۴  
 مثل افلاطونی، ۸۵، ۸۷، ۱۳۲ مرحله قبض، ۱۳۴  
 «مثنوی» (مولوی)، ۱۴۳، ۲۱۱ مرسیه، ۱۰۹  
 مجله آسیایی، ۱۸۷ مسلمانان غیر عرب، ۳  
 «مجموعه فی الحکمة الالهية من مسعود غزنوی، ۲۵  
 مصنفات شهاب‌الدین یحیی بن مسعودی، ۱۵۱  
 حیش سهروردی» (کر بن)، مسیح، معنویت، ۱۰۳  
 ۱۷۹ مشائیان، ۸۴  
 «مجموعه مقالات تحقیقی خاور- مشاهده، ۱۱۴  
 شناسی اهداء به آقای «مشکاة الانوار» (غزالی)، ۱۰۶، ۷۰  
 پروفور هانری ماسه» (آملی) «مصاحبات استاد طباطبائی  
 ۲۱۲ با پرفور هانری کر بن در-  
 محاسبی بندادی، ۱۰۲ باره شیعه» (سید محمد حسین  
 «محاسن المجالس» (ابن عربی)، طباطبائی، ۱۸۸  
 ۱۰۶ «مصادرات» (خیام)، ۱۷۱  
 «محاکمات» (قطب‌الدین رازی)، مصر (ی)، ۷۱، ۱۴۴، ۱۴۵  
 ۵۴ ۱۷۱  
 محرك اول، ۷۶ جریانهای فرهنگی، ۳

- مکتب ابن رشدی لاتینی، ۶۳-  
۱۷۳-۶۴
- مکتب ابن سینایی، لاتینی، ۱۶۱،  
۱۷۳
- مکتب ابن عربی، ۹۵، ۶۴  
مکتب ارسطویی، ۶۴  
مکتب اشراق، ۱۰۶، ۹۴  
مکتب افلاطونی اوگوستینی، ۶۴  
مکتب اوگوستینی ابن سینایی شده، ۵۷  
مکتب التقاطی، ۷۱  
مکتب تشیع (مجله)، ۱۹۰، ۱۸۸،  
مکتب تصوف، ۱۰۳  
مکتب «تصوف طبیعی»، ۱۲۷  
مکتب رواقیان، ۵۶  
مکتب سهروردی، ۶۵  
مکتب طلیطله، ۵۶  
مکتب مدسی قرون وسطایی،  
۶۴  
مکتب مشائی، ۹۵، ۶۵  
مکتب نوافلاطونیان، ۱۲۱، ۱۰  
مکتب همه خدایی، ۱۲۷، ۱۰۸  
مکتب همه درخدایی، ۱۲۷  
مکه معظمه، ۱۱۴  
مکی، ابوطالب، ۱۰۴  
ملاصدرا، ۹۴، ۵۵، ۳۰، ۲۸، ۲۲  
۱۸۳، ۷۹، ۱۵۰، ۱۴۴، ۹۵  
۱۸۴  
تألیفات، ۱۸۸، ۹۵
- کاهنان - ۷۳  
«مصنفات افضل الدین کاشانی»  
(مجتبی مینوی)، ۱۷۲  
«مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین  
یحیی سهروردی در حکمت  
الهی» (کرین)، ۱۷۹  
«مطارحات» (سهروردی)، ۶۸،  
۱۸۲، ۱۷۹  
معتزلیان، ۱۱۳  
معتصم عباسی، ۱۰، ۵  
معتضد عباسی، ۱۴  
معصومی، ابو عبدالله، ۵۳  
معلم اول، ۱۵۳، ۱۶، ۱۵  
معلم دوم (المعلم الثانی)، ۱۵،  
۱۹، ۱۶  
معلم سوم، ۱۵۳  
«مغالطه» (ارسطو)، ۱۵  
مغرب وسطی، ۷۷  
منول، هجوم، ۲  
مفاتیح العلوم (خوارزمی)، ۲۰  
مفسران اسکندران، ۱۰  
«مقابسات» (ابوحیان توحیدی)، ۲۱،  
۱۵۹  
«مقاصد الفلاسفة» (فزالسی)، ۶۲،  
۱۷۷  
«مقاومات» (سهروردی)، ۱۷۹، ۶۸  
مقدمه (ابن خلدون)، ۱۷۶  
«مقولات» (ارسطو)، ۱۵

- عقاید، ۹۵
- مکتب، ۹۶
- ن
- نابلسی، ۱۴۳
- نابلیون سوم، ۱۱۶
- ناصر خسرو، ۱۷۱، ۵۴
- نامیه، قوه، ۸۹
- نہوت، ۱۴
- «نجات» (ابن سینا)، ۴۲، ۳۷، ۲۶
- ۱۶۳، ۷۸، ۵۶، ۵۰
- نجبای هشتگانه، ۱۱۴
- «نزهة الارواح وروضه الافراح»  
(شهرزوری)، ۱۸۰
- نسطوریان، ۴
- نصر، سیدحسین، ۲۱۲، ۱۶۲
- نصیبین، ۵۰۳
- نظامی عروضی، ۱۷۱
- «نظر متفکران اسلامی درباره  
طبیعت» (سیدحسین نصر)، ۱۵۸،  
۱۶۵، ۱۶۲، ۱۶۱، ۱۵۹
- ۱۷۷، ۱۷۵، ۱۷۰، ۱۶۹
- «نقحات الانس» (عبدالمرحمان  
جامی)، ۱۹۴
- «نفع الطیب» (مقرئ)، ۱۹۷
- نفس، ۳۳، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۸۰، ۹۱
- حیوانی، ۹۰
- ناطقه، ۴۵
- نیاتی، ۸۹
- «نفس» (ابن سینا)، ۴۰
- ملک ظاهر، ۶۷
- «مناجات نامه» (خواجه عبدالله  
انصاری)، ۱۰۴
- منازل السائرین (خواجه عبدالله  
انصاری)، ۱۰۴
- «مناظر» (اوقلیدس) ۱۵۰
- «مناقب ابن عربی» (ابراهیم بغدادی)،  
۱۹۷
- «متعلق المشرقیین» (ابن سینا)، ۵۰،  
۱۷۳، ۵۱
- موالیدسه گانه (ثلاثه)، ۸۸، ۴۴، ۳۰
- موسی (ع)، ۱۹۸، ۱۸۳
- «موسیقی ابن سینا» (مهدی برکشلی)،  
۱۶۷
- موسیقی قدیم، ۴۳
- موسیقی مقداری، ۴۳
- مولده، قوه، ۸۹
- مونپلیه، ۵۶
- مونوفیزیت — طبیعت واحد
- مهدی، امام (ع)، ۵۱
- میبدی، حسین، ۵۵
- میراث تصوف، ۹۹-۱۰۷
- میرداماد، ۲۸، ۳۰، ۵۵، ۷۹
- ۱۸۳، ۱۵۳، ۹۵
- میل قسری، ۴۱
- مینورسکی، ۱۷۱، ۱۵۳

نیشابور، ۲۱	«نفس» (ارسطو)، ۱۵۰
نیکلسون، ۱۲۶	نفس ناطقه ← نوراسفهدی
و	نفیسی، سعید، ۱۵۹
واجب الوجود، ۴۴، ۳۵، ۳۳	نقبای دوازدهگانه، ۱۱۴
واقعیّت، ۱۳۶	«نقطه عزیمت علم الهی»، ۵۷
وحدت، ۱۲۷	«نکین حکمت خاصه در کلمه
واهب الصور، ۳۴	محمد»، ۱۱۸
وجود، ۳۵-۳۲، ۳۳، ۱۸۲	«نکین حکمت در کلمه آمد»، ۱۱۸
مباحث، ۸۱، ۸۳	«نکین حکمت در کلمه شیت»، ۱۱۸
وجود شناسی، ۲۸	نلینو، ۱۷۰
وحدت وجود، ۱۰۸، ۳۳	نوافلاطونی، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۹۹
عقیده، ۱۲۷	نوافلاطونیان، ۱۳، ۱۶
وحدت جوهری وجود، ۱۲۷	«نوامیس» (افلاطون)، ۱۷
وحشیة، ابن، ۷۳	نوراسفهدی، ۸۳، ۸۶، ۸۹
وسیع، ۱۵	نوراعلی، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۱
وشمگیر، قابوس بن، ۲۴	نورالاعظم، نام برترین فرشتگان
وفاداران به عشق، انجمن، ۱۴۴	مقرب، ۸۴
و، ر. دو، ۵۷	نورالاقرب، نام برترین فرشتگان
و، کارادو، ۱۵۵	مقرب، ۸۴
ه	نورالانوار، ۸۱-۸۳، ۸۴، ۸۶
هارون الرشید، ۵	۹۱، ۸۸
هاضمه، ۸۹	نورعرضی، ۸۲
هجویری، ۱۰۴	نورقاهر، ۸۴
هردر، ۱۰۴	نورمجرد، ۸۲
هرمس، ۷۱، ۷۳	نورمحمض ← نورانوار
هرمسی، ۹۳	«نهج البلاغه» (علی ع)، ۹۵، ۱۰۲
جهان شناسی، ۱۳۵	۱۸۸
مکتب، ۴، ۷۰، ۱۳۵	نیروهای اهورمزدا، ۸۵

- ۱۸۸
- یاسمین مرشای، ۱۱۰
- یحیی بن عدی، ۲۰، ۱۵
- «یزدانشناخت» (سهروردی)، ۶۸،
- یوحنابن حیلان، ۱۵
- یوحنای نحوی، ۴۱، ۴۲
- یونان، یونانی، ۳، ۷۲
- تمدن — ۳۳
- جریانهای فرهنگی — ۴
- زبان — ۵
- عقاید — ۲۹
- فلسفه — ۴، ۲۱
- فلسفه عمومی — ۳۶
- یونانیمایی، عنصر، ۴
- یونس، متی بن — متی بن یونس
- یهودی، ۹۶
- جریانهای فرهنگی — ۳،
- فرشته شناسی — ۱۸۵
- مکتبهای عرفانی — ۳۵
- میراث — ۶۹
- هرمسهان، ۱۳
- هزاره ابن سینا، ۱۶۵، ۱۶۷،
- ۱۶۹، ۱۷۰
- هشت فلک، ۱۱۳
- هلاکوی مغول، ۶۶
- همدان، ۲۴، ۲۵
- هند، ۶۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۴۴،
- ۱۴۵
- هند(ی)، امپراطوران مغول، ۹۶
- عنصر — ۵
- «هیاکل النور» (سهروردی) ۶۸،
- ۹۴
- هیسپالنسیس، یوآنس، ۵۶
- هیولی، ۴۱، ۸۷
- ی
- «یادبودنامه ملاصدرا» (انجمن
- ایران وکلکته)، ۱۸۷،





