

مجموعہ مقالات

حاضر ہی بگرن

مجموعہ مضمون
محمد امین شاہجوئی

مقالات

هانری گربن

(مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی)

گردآوری و تدوین

محمد امین شاهجویی

زیر نظر

شهرام پازوکی

Corbin, Henry

کرین، هانری، ۱۹۰۳ - ۱۹۷۹ م

مقالات هانری کرین (مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی) / گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی؛ زیر نظر شهرام پازوکی. - تهران: حقیقت، ۱۳۸۴.

بیج، ۴۴۷ ص.: مصور.

ISBN: 964-7040-70-9 ریال: ۴۰۰۰۰

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.

واژه‌نامه.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

نمایه.

۱. اسلام - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. شاهجویی، محمدامین، ۱۳۵۱ - ، گردآورنده. ب. پازوکی، شهرام، ۱۳۳۵ - ج. عنوان.

۲۹۷/۰۸

BP ۱۰/۵ / ک ۸۸ آ ۵

۱۳۸۴

م ۱۵۴۵۹ - ۸۴

کتابخانه ملی ایران

مقالات هانری کرین

گردآوری و تدوین: محمد امین شاهجویی

زیر نظر: شهرام پازوکی

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

صندوق پستی: ۳۳۵۷ - ۱۱۳۶۵

تلفن: ۸۸۷۷۲۵۲۹؛ فاکس: ۸۸۷۹۱۶۵۲

تلفن مرکز پخش: ۵۵۶۳۳۱۵۱

طراح روی جلد: محمد سعید نقاشیان

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

حروفچینی و چاپ: شرکت چاپ خواجه

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

شابک: ۹۶۴ - ۷۰۴۰ - ۷۰ - ۹

ISBN: 964 - 7040 - 70 - 9

فهرست مطالب

- پیشگفتار
- ز
- ط
- مقدمه
- ۱ شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد ترجمه عیسی سپهبدی
- ابن سینا و مشرب فلسفی او
- ابن رشد و مقام فلسفی او
- ۱۷ سه فیلسوف آذربایجان
- ۱- سهروردی، شیخ اشراق
- ۲- ودود تبریزی
- ۳- ملا رجب علی تبریزی
- ۴۳ زندگی، شخصیت و آثار ملا صدرا شیرازی ترجمه کریم مجتهدی
- شرح حال ملا صدرا
- فلسفه معاد
- طرحی از کتاب شناسی ملا صدرا
- ۱۰۳ میرداماد یا معلم ثالث ترجمه عیسی سپهبدی
- سمبولیسم یا تصاویر مقدس مذهب تشیع و اعترافات روحانی میرداماد
- ندای عظیم غیبی

- ۱۳۷ سید احمد علوی در آینه مصقل صفا
- ۱۴۵ احوال، شخصیت و آثار سید حیدر آملی
ترجمه سید جواد طباطبایی
- طرحی از شرح احوال و شخصیت سید حیدر آملی
طرحی از کتاب شناسی سید حیدر آملی
در باره جامع الأسرار و منبع الأنوار
در باره رساله نقد النمود فی معرفة الوجود
- ۱۸۳ فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن
ترجمه بزرگ نادرزاد
- ۲۰۹ سه گفتار اول: مذاهب شیعه و اسماعیلیه
ترجمه عیسی سپهبدی
- ۲۱۷ گفتار دوم: حکمت اشراق در ایران زمین
ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری
- در سده دوازدهم میلادی
- ۲۲۵ گفتار سوم: حکمت الهی شیعه در عصر
ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری
- صفویه
- ۲۳۳ تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام
ترجمه رضا داوری
- ۲۴۹ عالم مثال
ترجمه سید محمد آوینی
- ۱- ناکجا آباد یا اقلیم هشتم
۲- خیال مجرد
- ۲۷۳ پارادوکس های صوفیانه
ترجمه محمدعلی امیر معزی
- ۲۹۳ پیش داوری هایی درباره تشیع
ترجمه مرده همدانی
- ۳۰۵ در باب امام دوازدهم
ترجمه عیسی سپهبدی
- ۳۳۱ تحلیلی از آیین جوانمردان
ترجمه احسان نراقی
- ۳۴۱ خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی
ترجمه بزرگ نادرزاد
- سعید قمی

- ۳۶۱ یزدان شناختِ تنزیهی، هم‌چون پادزهری ترجمه فریدون بدره‌ای
- برای نیهیلیسم
- ۱- کجا، چگونه و چه وقت گفت‌وگو در کار است؟
- ۲- پرسونالیسم و نیهیلیسم
- ۳- یزدان‌شناسی تنزیهی و شخص‌گرایی
- ۴- نیهیلیسم کجاست؟
- ۵- به دنبال اصل و واقعیتی که رقیب نیهیلیسم باشد.
- ۴۱۱ اشارات مقدمهٔ حکمت‌الاشراق سهروردی ترجمهٔ فاطمه ولیانی
- ۴۱۷ فهرست‌ها
- ۴۱۹ فهرست نام اشخاص، قبایل و فِرَق
- ۴۳۵ فهرست نام کتاب‌ها
- ۴۴۳ فهرست اماکن

پیش‌گفتار

فکر جمع‌آوری مقالات ترجمه‌شده هانری کربن به زبان فارسی در جریان برگزاری همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد وی در آذرماه سال ۱۳۸۲ در محل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به ذهن نگارنده خطور کرد و از آقای محمدامین شاهجویی - محقق فاضل این مؤسسه - که در آن ایام در برگزاری همایش و تدوین مقالات با نگارنده همکاری می‌کردند، خواهش کردم که این مقالات را با مشورت بنده جمع‌آوری کنند و ایشان از طریق مراجعه به کتابخانه‌های مختلف به گردآوری تعداد زیادی از آنها موفق شدند.

در طی سی سالی که کربن مستمراً به ایران می‌آمد، اساتید ایرانی از طریق سخنرانی‌ها و گفت‌وگوهایش به عمق آثار و افکار وی آشنا شده بودند و لذا مبادرت به ترجمه آثار وی کردند و با اینکه این کار تاکنون ادامه یافته است، هنوز بخش مهم آثار وی ترجمه نشده است. از میان قدیمی‌ترین این آثار، می‌توان از سخنرانی وی با عنوان روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان یاد کرد که در سال ۱۳۲۵ خورشیدی توسط مرحوم دکتر احمد فردید و دکتر عبدالحمید گلشن ترجمه و به صورت یک کتاب کوچک چاپ شد.^۱

۱. چاپ دوم این اثر در سال ۱۳۸۲ در جریان برگزاری همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد کربن توسط مؤسسه حکمت و فلسفه ایران به اهتمام این جانب و آقای شاهجویی منتشر شد.

ترجمه آثار کربن در ابتدا آسان می‌نماید، ولی وقتی در مسیر آن قرار می‌گیریم، مشکل‌ها ظاهر می‌شود و می‌بینیم که کاری بسیار دشوار است و به‌صرف دانستن عمیق زبان فرانسه و فارسی در حد استفاده از متون فلسفی غربی و آثار حکمی و عرفانی اسلامی – که خود آن نیز کاری صعب الوصول است – خلاصه نمی‌شود. باید به نوعی هم‌زبانی با وی رسید تا بتوان فهمید که منظورش چیست، همان‌طور که خود او سعی می‌کرد در فلسفه تطبیقی خویش، راوی هم‌زبانی حکمای غربی و شرقی شود. از این‌رو اکثر ترجمه‌های موجود از آثار وی، هنوز پاسخ‌گوی این منظور نیست و غالباً مغلوط می‌نماید و با توجه به اینکه هنوز آثار اصلی وی، مثل اندر اسلام ایرانی، به فارسی ترجمه نشده است، دشواری کار هنوز نقاب از چهره خود برنیانداخته است.

گردآوری و ویراستاری این مجموعه را آقای محمد امین شاهجویی با نظارت و مشورت نگارنده به عهده داشتند و همان‌طور که در بادی امر می‌نماید، ترجمه‌های موجود در این مجموعه – نه از حیث سبک نگارش و نه از حیث میزان صحت و دقت – یکسان نیست و طبیعتاً توقع هم نمی‌رفت که چنین باشد چون از مترجمان مختلف با نثرهای قدیمی و جدید از حدود پنجاه سال پیش تا کنون است. با این حال، سعی شده است تا حدودی که ویراستار مجاز است، اغلاط رفع و از پیچیدگی کلام کاسته شود، ولی متأسفانه هنوز در مواضعی، ابهام ترجمه، محل فهم مطلب است. بی‌تردید اگر این کار تحت نظر مترجمان محترم که بعضاً مرحوم شده‌اند انجام می‌شد، نتیجه‌ای بهتر از این حاصل می‌شد.

در اینجا باید از آقای محمد امین شاهجویی تشکر کنم که با علاقه فراوانی که نسبت به آثار هانری کربن پیدا کرده‌اند، با ذوق و شوق بسیار، این مقالات را گردآوری و برحسب موضوع تقسیم و تبویب کرده و نهایتاً این مجموعه را فراهم آورده‌اند.

والحمد لله

مقدمه

پروفسور هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۹ م) برجسته‌ترین مفسر غربی حکمت معنوی ایران و فلسفه اسلامی، پس از کشف "فلسفه وجود" حقیقی که از مشرق دار هستی بر عقل آدمی افاضه می‌شود و او آن را در آثار حکمای الهی ایران به دست آورد، وارد عالم فکری و معنوی اسلام و مخصوصاً تشیع شد. به قول خود کربن، سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) به عنوان مظهر یک حکیم مسلمان ایرانی، دست فیلسوف و محقق جوان فرانسوی را گرفت و او را به ایران آورد و وارد عالمی وسیع از فکر و معنویت کرد. کربن با حکمای معروف وطن ثانی خود، ایران که او آن را "وطن معنوی" خویش می‌دانست از نزدیک تماس حاصل کرد و با برخی از آنان، سالیان دراز، همکاری مستمر علمی داشت. ورود به عالم فکری ایران، کربن را نه تنها با تشیع و تصوف از نزدیک آشنا کرد، بلکه او را به مرحله جدیدی از شناخت حکمت الهی هدایت نمود و جهان اندیشه متفکرانی چون سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۲ ق)، ابن ترکه (متوفی ۸۳۵ ق)، میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱ ق)، مآصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ ق) و سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق) را برای اولین بار بر وی مکشوف ساخت. در بسیاری از کنفرانس‌های بین‌المللی فلسفی و علمی، کربن توانست دُرر حکمت و عرفان اسلامی ایران را در معرض توجه برخی از برجسته‌ترین متفکران جهان قرار دهد و از این راه، علاوه بر طریق نگاشتن کتب،

مقالات و رسایل متعدّد، خدمتی ارزنده به گسترش فرهنگ و معارف اسلامی و ایرانی در جهان ارائه کند.

با کوششی مستمر و فعالیتتی خستگی ناپذیر، کربن موفق شد در دورانی نزدیک به نیم قرن، کتب، مقالات و رسایل متعدّدی به رشته تحریر در آورد که هم از لحاظ کمی و هم کیفی، درخور توجه فراوان و کاملاً استثنایی است. این محقق بزرگ، بیش از هر دانشمند غربی دیگر، به طبع، ترجمه و تحلیل آثار بزرگان اندیشه معنوی ایران توفیق یافت و مجموعه‌ای پدید آورد که باعث حیرت اهل علم است. این مجموعه، جوانب گوناگون تفکر فلسفی، عرفانی و دینی ایران زمین را در برمی‌گیرد که نه تنها برای غربیان، بلکه برای دانشمندان ایران نیز افق‌های جدیدی را گشوده است. بدون زحمات و کوشش‌های متمادی هانری کربن، مخصوصاً بخشی از آنها که با همکاری مرحوم استاد سید جلال الدین آشتیانی (۱۳۰۴ - ۱۳۸۴ ش) صورت می‌گرفت، شناخت دقیق سیر اندیشه در ایران و تدوین تاریخ فلسفه اسلامی در دوره متأخر این سرزمین، امری ناممکن است.

بررسی آثار کربن، نمایانگر این حقیقت است که او تقریباً با تمام جوانب تفکر در ایران، نه تنها در دوران اسلامی، بلکه حتی در دوران قبل از اسلام، سروکار داشته و کوشیده است تا پیوستگی عمیق برخی از جوانب فلسفه و جهان‌شناسی را در ایران، از دوران باستانی گرفته تا قرون اخیر، نشان دهد و عمق فرهنگ فلسفی ایران باستان و جهان‌شمولی و غنای فلسفه دوران اسلامی آن را که می‌توانست بسیاری از درون مایه‌ها و مضامین گذشته ایران باستان را در جهان بینی خود ادغام کند، خاطر نشان سازد.

کربن مقالات متعدّدی نیز در فرهنگ معنوی ایران به‌طور کلی نگاشته که در آن از تمامی تاریخ ایران سخن به میان آمده است، لیکن اکثر آثار وی به دوران اسلامی و آثار عربی و فارسی حکما و عرفای اسلامی اختصاص دارد. نوشته‌های او در زمینه معارف و فلسفه اسلامی ایران، آن‌چنان متنوع و گسترده است که ناگزیر باید آنها را به مقولات مختلف تقسیم کرد.

از لحاظ معنوی و درونی، کربن همواره کشش خاصی نسبت به تشیع که آن را "طریقت باطنی اسلام" می‌دانست، احساس می‌کرد، لذا در بسیاری از نوشته‌های خود، به بحث درباره امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، رابطه بین ظاهر و باطن، تأویل، سهم امام غایب در هدایت خلق از دیدگاه تشیع و نیز تحلیل آثار دینی بزرگانی از تشیع، هم چون سید حیدر آملی، میرداماد، ملاًصدرا و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ ق) پرداخت.

موفقیت کربن در شناساندن ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) به غرب به صورتی نوین و در عین حال اصیل، یکی از بزرگ‌ترین خدمات او به فلسفه اسلامی است، لیکن بدون شک، مهم‌ترین خدمت وی به فلسفه اسلامی و معارف ایران زمین، همانا احیای تفکر سهروردی و نمایان ساختن اهمیت او در تحولات فکری قرن‌های بعدی در ایران و سایر بلاد شرقی و نیز ضرورت شناخت او برای بشر معاصر است.

کربن با علاقه خاصی که به عرفان داشت و با درک بیشتر تاریخ تفکر اسلامی در قرون اخیر، نمی‌توانست نسبت به آثار عارف بی‌همتای اندلس، یعنی ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) بی‌علاقه بماند. وی بیشتر به عرفان حوزه ابن عربی و بسطی که در زمینه‌های حکمت الهی، جهان‌شناسی، معرفت نفس و علوم خفیه، خصوصاً نزد حکمای ایرانی دارد، توجه داشت و آثاری در این مقوله نگاشت که از ارزنده‌ترین نوشته‌های غریبان در عرفان اسلامی است.

همان‌طور که حوزه‌های فلسفی و حکمی ابن سینا، سهروردی و ابن عربی پس از چهار قرن تحول فکری در ایران به تلفیق آنها در حکمت متعالیه ملاًصدرا شیرازی منجر شد، تحقیقات کربن نیز او را مجذوب شخصیت عظیم و تا حد زیادی ناشناخته ملاًصدرا ساخت، مخصوصاً با توجه به این که تماس‌های شخصی او با فلاسفه بزرگ ایران، وی را متوجه زنده بودن حوزه فکری ملاًصدرا در ایران معاصر کرده بود. در دهه آخر عمر پربرکت کربن، در نتیجه مجاهدات او و برخی محققان دیگر، نام ملاًصدرا - که

هنوز پژوهشگران در فلسفه اسلامی توجهی به او نداشتند - ناگهان طنین افکند. در وجود کربن، ترکیب نادری از یک فیلسوف و شرق‌شناس جمع شده بود که در زمینه اسلام‌شناسی، چنین تقارنی بسیار نادر بوده است و حتی می‌توان گفت کربن، اولین مستشرق اروپایی است که هم فیلسوف و هم اسلام‌شناس است، لذا گرچه سروکار او با متون قدیمی و میراث فکری گذشتگان بود، به این معارف به‌عنوان سنتی زنده می‌نگریست و بر ماهیت زنده فلسفه اسلامی اصرار می‌ورزید. وی از دید فیلسوفی که کاملاً از فقر فکری و معنوی دوران جدید آگاه و در جستجوی چاره‌ای برای رهایی بخشیدن بشری است که زندانی جهل دانش‌نمای خویش است، حکمت معنوی اسلامی را بررسی می‌کرد. در نتیجه، نفوذ او در غرب، محدود به محافل شرق‌شناسی نیست. شاید تأثیر کربن در ایران، بیش از هر چیز در این بود که او به‌عنوان یک دانشمند فرانسوی از فلسفه اسلامی ایران دفاع می‌کرد و در مقابل عظمت حکمای ایران، فلسفه غربی را از دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ ق) تا به امروز، دچار بازی با مفاهیم ذهنی می‌دانست. کربن با پشتکار و نیرویی تمام‌نشده بر موانع فایق آمد و توانست به رغم مخالفت‌های گوناگون، اهمیت سنت فکری ایران را برای بسیاری از ایرانیانی که به این میراث معنوی بی‌اعتنا بودند، به اثبات رساند. از این رو تلاش‌های خستگی‌ناپذیر کربن در راستای تجدید حیات سنت فلسفی اسلام و بازیابی غنای زاید الوصف حیات فکری و حکمت معنوی در ایران را بیش و پیش از هر کس، ایرانیان طالب حکمت حقیقی و علاقمند به خودیابی و مشتاق بازگشت به اصل خویش، باید به‌خوبی شناخته و به شایستگی ارج نهند.^۱

کتاب مقالات هانری کربن (شامل مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی) به‌منظور تحقیق این مهم بنا به پیشنهاد استاد عالی‌قدر، جناب آقای دکتر شهرام پازوکی - در ایامی

۱. به‌منظور نگارش و تنظیم مقدمه حاضر، از مرجع زیر، بهره فراوان بردم: یادی از هانری کربن (مجموعه‌ای از مقالات درباره هانری کربن به انضمام دو گفتگو با وی)، گردآوری و تدوین: شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۲، صص ۵۶-۱۱.

که افتخار همکاری با ایشان را در یکصدمین سال تولد هانری کربن داشتم — و با نظارت، هدایت و مشورت ایشان گردآوری و تدوین شد.

آشنایی این جانب با آثار و افکار هانری کربن در پرتو دانش و بینش والای استاد گرانقدر با طرح و پیگیری موضوع "اتحاد ماهوی تشیع و تصوف" تکون و پس از برگزاری همایش مزبور و انتشار منشورات آن، در نگارش پایان‌نامه کارشناسی ارشد این جانب که با راهنمایی جناب استاد به انجام رسید، تداوم یافت و سرانجام با گردآوری و تدوین مقالات کتاب حاضر با نظارت ایشان — که در رفع نقایص و پیرایش و آرایش نهایی آن تأثیری بسزا داشت — به مرحله جدیدی وارد شد. از این جهت، این جانب، خود را سخت مدیون الطاف و مروهون مرحام آن جناب دانسته و از محضر ایشان صمیمانه و خاضعانه سپاسگزاری می‌نمایم.

هم‌چنین لازم است مراتب سپاس خود را از استاد ارجمند، جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی که در بازنگری در ترجمه برخی اصطلاحات فرانسسه، کمک شایانی مبذول داشتند و نیز از جناب آقای دکتر بابک عالیخانی که در بازبینی بعضی از واژگان باستانی، حقیر را یاری نمودند، ابراز دارم.

در پایان از مادر فرزانه‌ام که همواره با جلوه رحمانی و رحیمی در صحنه زندگی‌ام ایفای نقش نموده و از همسر یگانه‌ام که صبورانه، دشواری‌های همراهی با این جانب را بر خود هموار ساخته است، حق شناسی می‌کنم. آغاز کتاب خدا، انجام سخن بهشتیان است، أن الحمد لله رب العالمین.

محمد امین شاهجویی

شکوفایی فلسفه در اسلام از ابن سینا تا ابن رشد^۱

ترجمه عیسی سپهدی

ابن سینا و مشرب فلسفی او

ابن سینا، نام یکی از بزرگان و اعظم درجه اول فلسفه در اسلام است. عنوان "فلسفه در اسلام"^۲ که در این مقاله با اصرار و از روی عمد بدان تکیه می‌کنیم، حقا با واقعیت و حقیقت تاریخ، مطابقت تام دارد. عنوان "فلسفه عرب"^۳ و صفت مشخص "عربی" که محققان و منتقدان فلسفه در مغرب زمین برای "فلسفه اسلامی" قایل شده و بدان اصرار می‌ورزند، اشتباهی بزرگ و گناهی نابخودنی است؛ زیرا صفت "عرب" یا "عربی" که مورخان مزبور برای فلسفه در قلمرو وسیع اسلام و اسلامیت و تمدن و تفکر اسلامی به غلط اختیار کرده‌اند، تنها منطبق بر وسیله و زبانی است که این فلسفه عظیم و تفکر عمیق

۱. عنوان فوق، عنوان کلی دو مقاله فلسفی و تحلیلی است که در مجموعه فلاسفه مشهور (*Les Philosophers célèbres*) که به همت و سرپرستی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه معاصر فرانسوی به نام مرلوپونتی (Merleau-Ponty) در سری نشریات و مطبوعات هنری ماژنو (*Editions d'art Mazenod, Paris*) طی سال ۱۹۵۷ در پاریس انتشار یافته، به رشته تحریر درآمده و سپس در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱ (مهر ۱۳۳۷) و سال ۷، شماره ۱ (مهر ۱۳۳۸) منتشر گردیده است.

2. La philosophie en Islam

3. La philosophie arabe

و دامنه‌دار در آن جاری شده و تنها قابل انطباق بر محمل و گاهواره‌ای است که در آن، نطفهٔ تفکر فلسفی اسلام منعقدگشته و آهسته آهسته طی قرون متمادی به مراحل رشد و کمال رسیده است.

خلاصه این‌که "عربی" باید به زبانی اطلاق شود که آثار عمده و طراز اول تفکر اسلامی در قالب آن ریخته و برخی از آن آثار در قرن دوازدهم میلادی در مغرب زمین به زبان لاتین یا دیگر زبان‌ها ترجمه شده است. درحقیقت می‌توان گفت زبان عربی در اسلام، همان نقش و وظیفه‌ای را که زبان لاتین به عنوان زبان مذهبی و عبادی در قلمرو مسیحیت و تمدن و تفکر مسیحی داشته، ایفا کرده است، لیکن اگر تفکری از دایرهٔ مذهب خارج شده و جنبهٔ عام و غیرمذهبی به خود بگیرد، دیگر اطلاق صفتی که رنگ مذهبی خاص دارد به آن جایز نیست و اصرار در استعمال آن به منزلهٔ تجاوز به قلمرو دوم محسوب می‌گردد.

به همین دلیل، ملاحظه می‌کنیم که اکثر اساتید فلسفهٔ اسلامی از نژادها و ملیت‌های غیر عرب و خاصه، عدهٔ قابل توجهی از آنان، ایرانی و ایرانی‌الاصل هستند که غالباً نیز آثار و تفکرات خود را به زبان پارسی نگاشته‌اند، مثل شیخ الرئیس ابوعلی سینا، و گاهی منحصراً به فارسی نوشته‌اند، مانند حکیم ناصرخسر و منتسب به فرقهٔ اسماعیلیه.

از جهات دیگر نیز جایز نیست عالم اسلامی را به مثابهٔ آینه یا سنگی یک پارچه و بدون نقش و نگار عمیق و متنوع تصور کنیم و یا برای عنوان "فلسفهٔ اسلامی" همان محدودیت و قاطعیتی را قایل شویم که مورخان فلسفه، حقیقاً برای "فلسفهٔ مسیحی" قایل هستند؛ زیرا فلسفهٔ مسیحیت را علمای اهل مدرسه و سنت و جماعت، طی قرون وسطی بر وفق شریعت و دیانت مسیح پی‌ریزی نموده و بنا کرده‌اند و حال آن‌که در قلمرو اسلام، فلاسفه، همواره مورد سوءظن اولیای دین و اهل شریعت بوده و می‌باشند. به موازات فلسفه، علم کلام را نیز نمی‌توان معادل فلسفهٔ اسلامی تلقی کرد.

اما اصطلاح و مفهوم "فلسفه در اسلام" که مورد توجه و اختیار ماست، به هیچ‌نحو از

انحاء نمی‌تواند با سنت و شریعت و اصول دین، تصادم و برخوردی پیدا کند تا طبعی را آزرده و خاطری را مشوش سازد، بلکه تنها معرّف و مبین زمینه خاصّ مذهبی و شرایط و مقتضیات اصیل فکری است که در آن، فلسفه و مشرب مخصوص ابن سینا ریشه گرفته و شکوفا شده است. اختیار عنوان کلی "فلسفه در اسلام" از جانب دیگر، مشمول تعدّد و تنوع دکترین‌ها و زمینه‌های روحی و فکری دیگری است که ذوق سرشار ابن سینا از آن سیراب و مشروب گردیده است.

اولین اصلاحیه ضروری که اصلاحیه دیگری را در بر خواهد گرفت و باید در تصریح بدان کوشید، بدین صورت عنوان می‌شود: منظره عمومی که از دیرباز، تواریخ فلسفه در مغرب زمین، ابن سینا و فلسفه او را در آن جایگزین ساخته‌اند، منحصرأ مبتنی و متکی بر آشنایی با ترجمه‌هایی بوده است که طیّ قرن دوازدهم میلادی در شهر "تولدو"^۱ اسپانیا توسط طلاب علوم دینی و علمای اهل مدرسه انجام گرفته است و آن منظره را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد تا نقص و اجمال آن به خوبی ظاهر شود.

در این فهرست، جز اسامی مشهور کندی، فارابی و ابن سینا، از دیگران، ذکری به میان نیست. سپس نام غزالی مذکور است که با ساطور انتقاد خود، سنگین‌ترین ضربات را به پیکر فلسفه نواخته است. آنگاه چنین تصوّر شده است که ابن رشد، روح تازه‌ای به کالبد نیمه جان فلسفه دمیده و تفکر فلسفی را در اسلام به شامخ‌ترین قلّه‌های خود صعود بخشیده است. اهل مدرسه و علمای مسیحی قرون وسطی، فلسفه اسلامی را در همین جا متوقف دانسته و با عظمت ابن رشد، مدفون ساخته‌اند.

هرچند نقص و فرومایگی فکر اروپاییان در باب رشد و تکامل فلسفه در اسلام، مدّت‌ها در مغرب زمین به صورت تحجّر و جزمیت درآمده بود، امروزه در پرتو تحقیقات و اکتشافات جدید و آشنایی کامل‌تر و دامنه‌دار با اصالت و پیچیدگی وقایع و حوادث روحی و معنوی و تفکرات فلسفی قرون وسطای اسلامی، درجه اهمیت و

اصالت و معنای حقیقی فلسفه ابن سینا و شخصیت بارز آن فیلسوف بزرگ، به جهانیان معرّفی و گوشه‌ها و زوایای مشرب حقیقی آن حکیم عالی‌قدر آشکارگشته است.

ابن سینا در سال ۹۸۰ میلادی، نزدیک بخارا در ماوراءالنهر، یعنی در دورترین منطقه مرزهای شرقی ایران پا به عرصه وجود گذاشت. خوب می‌دانیم که زندگانش به نحو اعجاب‌آمیزی، به میزان حدّ‌اعلای شخصیت کم‌نظیر و مقتدر او، چنان‌که حریص به شناخت و دریافت همه چیز بوده و در تشنگی آزمایش و عمل می‌زیسته، به منتهای مراتب خود، شکوفا شده و بارور گردیده است.

بوعلی منصب وزارت نزد امیر همدان را اگرچه مخّل به تحقیقات و مطالعات علمی و فلسفی او بوده، پذیرفته و هنگام روز، بدان اشتغال می‌ورزیده، ولی شب‌های خود را وقف مطالعه و تصنیف‌های گرانبها و بی‌شمار خود ساخته و رنج بی‌خوابی و خستگی‌های طاقت‌فرسا را به کمک چند تن از شاگردان و مریدان خاص بر خود هموار نموده و مجموعه آثاری شگرف و وسیع به نام خود باقی‌گزارده است. باز به خوبی می‌دانیم که بر اثر فرسودگی تن و روان، در سن پنجاه و هفت، چشم از جهان فانی فرو بسته و مرگ او بین اصفهان و همدان به نحو نامعلوم و اسرارآمیزی به وقوع پیوسته است.

آثار ابن سینا، همزمان و معاصر با حادثه روحی و معنوی مهمی به زیور تصنیف و تألیف درآمده و آن تکوین فلسفه و مذهب باطنی اسماعیلیه است که ما اکنون آهسته آهسته از چند سال به این طرف به حدود آن معرفت حاصل کرده‌ایم. اکتشاف آثاری که معرفت مذهب اسماعیلیه می‌باشند، موجب می‌شود که بزرگانی چند از اعظام آن فرقه، مانند ابویعقوب سجستانی، مؤید شیرازی، حمیدالدین کرمانی و غیره، مقام خود را در تاریخ فلسفه احراز کنند.

امروز برای ما مسلم‌گردیده است که پدر و برادر بوعلی از پیروان اسماعیلیه بوده‌اند، چنان‌که ابن سینا در شرح حال خود، به تلاش‌ها و مجاهدات آنان برای تبلیغ و پیوستن خود او به فرقه اسماعیلیه اشاره کرده است، لیکن با وجود آن‌که بیش از یک وجه

مشابهت، بین دنیای تفکر فلسفی و معنوی ابن سینا با دستگاه فکری و نظام عالم در مذهب اسماعیلیه وجود دارد، فیلسوف شهیر، هرگز دعوت پدر و برادر خود را نپذیرفته و همواره از پیوستن به مذهب اسماعیلیه امتناع ورزیده و به هر تقدیر از نزدیک شدن به آرا و عقاید مذهب شیعه هفت امامی اسماعیلیه اعراض نموده است. مقام و احترامی که وی در نزد امرای همدان و اصفهان احراز کرد، ممکن است برای ما مجوّز و محملی باشد که او را دست کم به ظاهر، در زمره پیروان شیعه اثناعشری به شمار آوریم.

نکات مختصری که در بالا به طور فشرده در باب زندگانی و فعالیت و مشغله روحی و ایدئال فلسفی ابن سینا مذکور افتاد، تا حدی افق‌های وسیعی را که ذهن و اندیشه آن حکیم، آنها را در برگرفته و چهره معنوی و حقیقی خود را بر آنها منعکس ساخته است، روشن می‌کند. از جانب دیگر، مجموعه حیرت‌انگیز آثار او نیز دالّ بر شگرفی روح و وسعت مشربی است که علمای اهل مدرسه (اسکولاستیک)^۱ جز بخش محدودی از آن را نمی‌توانستند بشناسند و دریابند.

بخش مزبور که در قرون وسطای مغرب زمین مورد مطالعه بوده، به تحقیق عبارت از اثر معروف شفا است که مشتمل بر علوم منطق و حکمت طبیعی و مباحث ماوراءالطبیعه می‌باشد، لیکن امروزه بر ما روشن است که طرح و نقشه عظیم فکری ابن سینا، چنان‌که خود او بارها بدان اشاره کرده است، می‌بایست منتج و منتهی به یک نوع "فلسفه مشرقی"^۲ گردد. کمال مطلوب او رسیدن به چنین نقطه مقصودی است که رمز عالم هستی را در پرتو اشعه نورانی مشرقی حل و توجیه کند و تلاش‌های اولیه، به منزله آزمایش‌ها و تمرین معرفت به مقدمات و متوسطات بوده است. اشارات و امارات زیادی در دست ما هست تا بتوانیم حقیقت این مدعا را به معرض اثبات برسانیم.

برای روشن شدن قضیه، باید تئوری معرفت ابن سینا را در مجموعه فلسفه او در

1. Savants scolastiques

2. Philosophie orientale

مرکز قرار دهیم و سایر مطالب و معانی را با معیار آن بسنجیم؛ زیرا فلسفه معرفت در حکمت ابن سینا به منزله یکی از موارد خاص "تئوری عقول"^۱ که در فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی به نحو جامع شکافته شده است، جلوه می‌کند. تئوری عقول، خود وابسته به یک قسم فرشته‌شناسی^۲ است که در عین حال، اساس تئوری عالم و نظریه وجود را پی‌ریزی و حدود علوم انسانی و معرفت به احوال و حقیقت انسان را متعین و مشخص می‌کند.

در اندیشه ابن سینا، صورت جزئی و خاص ممکنات و موجودات عالم امکان، به نحوی که متداول و رایج بوده است، وجود ندارد، بلکه به زعم او اگر ممکن از کتم عدم به صورت وجود متحقق گردیده، از آن است که وجود او به حکم علیت خاص به ضرورت پیوسته و همین‌طور سلسله علل به ضرورت علیت خاص خود، جاری و ساری گردیده است.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که اصل قدیمی فلسفه خلقت که عموماً مقبول حکما بوده، در فلسفه ابن سینا، تغییر جهت و تغییر ماهیت عمده‌ای یافته است. بدان معنا که مبدأ خلقت، یک نوع انقلاب و کودتا نیست که از اراده ازل در ازل آبادِ قِدَم نشأت گرفته باشد، بلکه در حقیقت، ضرورتی باطنی در ذات خداوند است، و به حکم آن ضرورت باطنی ازل، صورت تحقق یافته است.

تظاهر خلقت، همان ذات اندیشه الهی است که به خود می‌اندیشد و معرفتی که ذات الهی در ازل و ابد به خویش دارد، چیزی نیست مگر همان "صدر (فیضان) اولیه"^۳، اولین اشعار به معرفت ذات^۴ یا "عقل اول"^۵. این چنین، اولین اثر بی‌نظیر انرژی خلاق که

1. Théorie des Intelligences
2. Angélogogie
3. La Première Emanation
4. Le Premier noûs
5. La Première Intelligence

کاملاً منطبق و مساوی با ذات اندیشه الهی است، مایه جریان عالم خلقت از وحدت به کثرت بوده و اصل اساسی را که می‌گوید «از یکی جز یکی نمی‌زاید» کاملاً اثبات می‌کند. از منشأ "عقل اول" و یک سلسله مشاهده ذات، عالم کثرات ظاهر می‌شود و بدین ترتیب، فلسفه خلقت عالم را به صورت یک نوع پدیدارشناسی^۱، وجدان ملکی^۲ یا ملکوتی درمی‌آورد. عقل اول به اصل و منشأ خود در عالم مشاهده می‌نگرد و این‌گونه نگرستن، درحقیقت، رابطه اوست با اصل و منشأ خود که بالضروره، او را به عالم وجود و عالم امکان محض که وجود خود اوست، می‌کشاند و ظاهر می‌کند. از این حرکت سه گانه، "عقل دوم"^۳ صادر می‌شود که روح محرک^۴ فلک اول یا فلک الافلاک است و جسم اثیری متعالی آن محسوب می‌شود و درحقیقت از بعد سفلی یا بعد ظلمت متعلق به "عقل اول" منبث گردیده است.

این حرکت سه گانه در عالم مشاهده ذات از عقلی به عقل دیگر منتشر می‌شود و سریان می‌یابد تا این که سلسله مراتب مضاعف عقول ده گانه "کز و بیان" و "ارواح ملکوتی" تکمیل شود. این سلسله فرشتگان و ارواح ملکوتی، فاقد قوای حساس اند و در عالم تعقل محض و در حال تمنای وصل و پیوند با عقلی که از آن نشأت گرفته‌اند، می‌زیند و این حالت کشش و تمناست که به هر یک از افلاک، حرکت خاصی می‌بخشد. بنابراین، حرکات و چرخش‌های عالم خلقت، اثر عشق و آرزومندی و عطشی سیراب‌نشدنی است که در نهاد فرشتگان و ارواح ملکوتی آفریده شده است و جزء ذات آنان می‌باشد. آخرین عقول یاد شده، به عنوان "عقل فعال"^۵ نامیده شده و ارواح انسانی از آن نشأت گرفته‌اند و تشعشع آن، موجب خلق و ایجاد عبارات و اندیشه‌هایی در نهاد

1. Phénoménologie
2. Conscience angélique
3. Deuxième Intelligence
4. Ame motrice
5. L'Intelligence agente

موجوداتی که به نورانیت، چشم امید و آرزو دوخته‌اند، می‌گردد. قوه عاقله انسانی، نه قدرت و نه وظیفه تجرید را دارد، بلکه هرگونه معرفت یا خاطره در روح او، پرتوی از فیضان نورانیت فرشته یا عقل فعال است.

درحقیقت، عقل انسانی بالقوه از نیروی عقل فعال بهره‌ای دارد و چون ادراک و مشاهده باطنی و عقل عملی در نهاد او به موازات هم درکارند، عنوان "فرشته‌های زمینی"^۱ بر آدمیان اطلاق می‌شود و سرنوشت ارواح در این سر، مستتر است. در بین درجات چهارگانه شعور باطن، آن‌که ما را در حال رابطه و خلوص با فرشته یا عقل فعال قرار می‌دهد، به صفت "قدس" ممتاز گردیده و عالی‌ترین مرتبت آن، روح پیامبری و پیام‌آوری از عالم غیب است.

اکنون می‌توانیم طرح فلسفه مشرقی ابن سینا را براساس تفکری که تشریح شد، مورد مطالعه قرار دهیم، متأسفانه آنچه از این مقوله برای ما باقی مانده است، از حدود اشارات و طرح‌هایی ناقص تجاوز نمی‌کند. دقیق‌ترین منظری که از آن می‌توان به دست داد، همانا توجه به رسایل عرفانی ابن سیناست که در آن، تجربه خصوصی و سرسلوک نفسانی خود را به امانت گذارده است. نادر است چنین مواردی که حکیم و عارفی با چنین صراحت و قوت، به حقیقت ذات خود اشعار یافته و تصاویر معنوی خود را به این درجه از وضوح و روشنی مجسم ساخته باشد.

رساله‌های سه‌گانه‌ای که به نحو جالب، مکمل حواشی بر "حکمت الهی ارسطو" می‌باشند، تجزیه و تحلیل سفری روحانی به مقصد "مشرق عرفانی" اند که روی نقشه‌های متداول ما جایگاهی ندارد، ولی تصویر آن از فلسفه عرفان قدیم مستفاد می‌شود. رساله حی‌ابن یقظان دعوتی است به سفر روحانی به همراهی فرشته نورانیت. در رساله طیر سفر روحانی به انجام می‌رسد و صورت‌پذیر می‌شود؛ این رساله، منشأ و مبدأ سلسله آثاری است که عالی‌ترین نمونه آن، مثنوی منطق الطیر شیخ فریدالدین عطار است که در

قرن دوازدهم میلادی به رشته نظم در آمده است. رسالهٔ سلامان و اِبسال داستان حماسی و معنوی دو قهرمان است که در بخش آخر کتاب اشارات قرار گرفته و در حقیقت، سلسلهٔ زنجیر این طور یا سفر روحانی بدان ختم می شود.

سلامان و اِبسال، قهرمان‌های افسانه‌ای یا خیالی نیستند، بلکه رموز و علایمی هستند که به وسیلهٔ آن، حکیم عارف، سر سلوک باطنی خود را مکشوف می سازد؛ چهره‌ها و سیماهایی هستند که به رمز و اشاره، احوال و اطوار باطنی روح و مراحل رشد و کمال حیات عمیق باطنی را مجسم می سازند؛ در حقیقت، مظاهری هستند مرموز و مسکوت، به زبان دل سخن می گویند و نمی گویند و هرگز نمی توان آخرین کلمه را دربارهٔ آنان ادا کرد؛ زیرا مانند بحر عمیق، همواره حقایق شگرف پنهانی را در اعماق دل، نهفته دارند. هرکس و هر اندیشه به اندازهٔ پیشرفت خود در عوالم روحانی می تواند با خطوط و زوایای آن آشنا شود و هرکس به وسع روحانیت خویش می تواند آن را کلید رمز باطنی خود قرار دهد و پیشروی خود را در بادیهٔ حقیقت به معیار آن بسنجد و قدم‌های موزون خود را بر شمرد و مس وجود خود را در حال و تحوّل تبدیل شدن به زر حقیقت مشاهده کند و خشنود شود.

چهره و نقش فرشته که "عقل فعّال" است، به ما مجال می دهد که سرنوشت آیندهٔ مشرب ابن سینا را حدس بزیم. زوال و شکست فلسفهٔ ابن سینا، آن طور که علمای اهل مدرسه در قرون وسطای مسیحی آن را به طور ناقص و نارسا شناخته بودند، از همین جا سرچشمه می گیرد. طرفداران دین توحید و وحدانیت از این بابت ممنون و خرسند می باشند؛ زیرا در خاطر آنان، مسلم است که نکتهٔ اساسی در فلسفهٔ ابن سینا، یعنی جستجوی حقیقت باطنی و معنوی، هرگز مکتوم و معطل نخواهد ماند و اندیشه‌های عالی را به سوی بالا در آسمان‌های پرستارهٔ حقیقت بی کران، رهبری خواهد کرد.

در مغرب زمین امروزی، مجاهدات پروفیسور اتین ژیلسون^۱ فرانسوی و تجزیه و

تحلیل عالمانه‌ای که از فلسفه اگوستین مسیحی و برخوردار شدن فکر او از فلسفه ابن سینا کرده، موجب به ثمر رسیدن تفکرات عمیق فیلسوف شهیر ایرانی گردیده است. اکنون باید آثار و نتایج آن را در مکتب آلبرت کبیر^۱ (خاصه شاگرد او، اولریک دوسترابور^۲) و مکتب عرفانی ساحل رودخانه رن^۳ تفحص کرد و دریافت.

اما درحالی که سیلاب فلسفه ابن رشد، آثار تفکر ابن سینا را در عالم مسیحیت درهم پیچید و منقرض کرد، سرنوشت آن در مشرق زمین اسلامی به نحو درخشانی، راه ترقی و اعتلا را پیموده است. نه آتش سوزان نقد غزالی و نه سیلاب بنیان‌شکن ابن رشد، هیچ‌کدام نتوانستند در ارکان عمارت رفیع و حصن حصین تفکر ابن سینا، خلل و خدشه‌ای وارد سازند. سهروردی، شاگرد و ادامه‌دهنده فکر ابن سینا، در راه تکمیل و به سامان رساندن "فلسفه مشرقی" مؤثر بوده و بنای آن را بر اساسی نو استوار ساخته است و آن اساس نوین، زنده کردن فلسفه نورانی (فلسفه اشراق) ایران قدیم است.

مشرّب جدید ابن سینا که به رنگ سهروردی درآمده و در کوره ذوق مشتعل او آب خورده و پرداخته شده، طی قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی، سرنوشت بی‌نظیری در مکتب فلسفی و اشراقی اصفهان ایجاد کرده و تأثیر آن در نزد متفکرین مذهب تشیع تا امروز، زنده و پاینده مانده است. میرداماد، ملاصدرا، شیرازی، قاضی سعید قمی و بسیاری از متفکران بزرگ دیگر که از نام آنان در لوح تاریخ فلسفه جدید، ذکری به میان نیامده است، پیش‌قدمان و متولیان این نهضت فلسفی نوین می‌باشند.

درحالی که تفکر فلسفی در عالم اسلام به حال رکود فرو رفته بود، استادان مزبور که بانیان فلسفه تشیع در ایران می‌باشند، مشعل علم و حقیقت و سنت فلسفه مشرقی ابن سینا و سهروردی را دوباره روشن ساخته و فروزان نگاه داشتند. تطبیق و تطابق روح القدس یا ملک وحی و الهام با عقل فعال، فلسفه‌ای معنوی، کاملاً مغایر با فلسفه معنوی غرب

1. Albert le Grand

2. Ulrich de Strasbourg

3. Les mystiques rhénans

به وجود آورده است و تجزیه و تحلیل آن از حوصله این مقاله خارج است. از جهت دیگر، اطلاق صفات و فضایل پیامبری به شخصیت امام، آن چنان که در فلسفه ابن سینا تشریح و بیان شد، مذهب شیعه اثناعشری را به مقام و مرتبتی خاص و متعالی ارتقا بخشیده و مبانی فلسفی و عرفانی آن را به نحو شایسته‌ای استحکام و استقرار داده است. بدین ترتیب، ضمن تصویر و تجسمی موجز و کوتاه، ملاحظه می‌شود که چگونه ثمره آثار و عمق تفکر ابن سینا در افق‌ها و آسمان‌های بی‌کرانه، تشعشع و تلالؤ خود را می‌گستراند و چگونه بعضی کوتاه‌نظران، این مشرب وسیع و منبع نور بی‌پایان را در تنگنای فکر و اندیشه محدود خود، محبوس و مهجور نگاه داشته و عقیم ساخته بوده‌اند. در بخش دوم این مقاله، سرنوشت و توسعه فلسفه ابن رشد را تشریح نموده و نسبت آن را با فلسفه اصیل ابن سینا خواهیم سنجید.

ابن رشد و مقام فلسفی او

اکنون از مشرق "ممالک اسلامی" به منتهی الیه مغرب آن سفر می‌کنیم و ملاحظه خواهیم کرد که اقلیم معنوی در آن سامان، دگرگونه است. در حالی که در مشرق، فلسفه افلاطونی آمیخته با حکمت آسمانی زردشت در شرف تکوین و ظهور است و پیشاپیش، طرح فلسفه ژمیست پله تون^۱ متفکر روم شرقی را پی‌ریزی می‌کند، در این جا، یعنی در اسپانیای اسلامی با فیلسوفی مواجه می‌شویم که با صراحت و اشعار تام، مبلغ حکمت ارسطاطالیس و ریزه‌خوار سفره نعمت اوست. شهرت فلاسفه بزرگ اندلس، یعنی ابن مسره، ابن باجه و ابن طفیل در برابر آوازه معروفیت و اعتبار ابن رشد (۱۱۹۸ - ۱۱۲۶ میلادی) از بلاد قرطبه، بی‌رنگ و بی‌رونق جلوه می‌کند.

مورخین دین و فلسفه، هر کدام به‌نوبه خود، سعی دارند در جنجال عظیمی که در قبال روابط دین و فلسفه ایجاد گردیده است، ابن رشد را به طرف خود بکشانند. مثلاً

ارنست رنان^۱ فیلسوف و مورخ فرانسوی قرن نوزدهم میلادی، او را از پیشوایان اهل حریت و آزادمنشان قلمداد کرده است و حال آنکه محققان معاصر، بیشتر او را عالم کلام محض و مدّاح و مبلّغ کورکورانه قرآن کریم تلقی می‌کنند، ولی نباید هرگز از نظر دور داشت که مسایل و مشکلات مورد ابتلا در دین مسیح و علمای اهل مدرسه در قرون وسطی، وجه شباهتی با مسایل و مشغله فکری اهل اسلام ندارد. خاصه نباید فراموش کرد که در قلمرو اسلام، چیزی معادل با قدرت قاهره مذهبی "کلیسا" در قلمرو مسیحیت وجود ندارد.

در حقیقت می‌توان ادراک وضع و تحدید موقعیت و مقام ابن رشد را مبتنی و متکی بر تشخیص کامل و صریح بین دو وجه متمایز و دو روح اساسی مذهب، یعنی علم به ظاهر کلام‌الله و علم به باطن آن دانست. به یقین، اهل علم از لحاظ مصلحت دین و مصلحت جامعه، هیچ‌گاه جایز ندانسته‌اند معانی باطنی قرآن را به جهال و عوام‌الناس عرضه دارند و افشاکنند؛ در عین آن‌که هر دو علم، یعنی علم ظاهر و باطن را دو وجه از یک حقیقت واحد می‌شناسند و تنها در شیوه تفسیر و تعبیر است که اختلاف و یا اختلافاتی قایل‌اند، بنابراین توده مردم کلاً از راه و رسم تفکر باطنی و تحلیل حقایق دین به شیوه "تأویل" دور نگاهداشته می‌شده‌اند.

اما برای این‌که بتوانیم رسم تأویل را آن‌چنان‌که توسط ابن رشد انجام گردیده است، بشناسیم، باید راه و رسم آن را نزد ابن‌سینا و سهروردی و به‌طور کلی در جامعه تصوّف و تشیع، خاصه در نزد اسماعیلیان، برابر نظر قرار دهیم. بدین ترتیب در مقام مقایسه، خواهیم توانست نتایج آن را در سیره فکری حکیم قرطبه‌ای باز شناخته، مثلاً تشخیص دهیم که چگونه دومین دسته از عقول آسمانی، یعنی فرشتگان (همان ارواح ملکوتی که در نقشه ابن‌سینا، عالم تصاویر و تخیل فعال را تشکیل می‌دهند) در فلسفه ابن رشد به یک‌باره از نظام عالم حذف گردیده است. با حذف این مرتبه و سلسله مراتب "کروبیان

واسطه^۱، دیگر جایگاه و مقامی برای مفهوم ولادت ثانوی روح که در محاق ظلمت و تاریکناهی شب بی‌انتهای مجازیات گرفتار شده است، نمی‌توان تصوّر کرد، و بدین نهج، شیوه تأویل به یک نوع تکنیک خشک و بی‌حاصل منتهی و محدود می‌گردد.

اکنون قبل از آن‌که جنبه^۲ "راسیونل" و موضوعی فلسفه ابن رشد را آن‌چنان‌که تأثیر و انعکاس عمیقی در حکمت الهی و فلسفه کلامی علمای مسیحی اهل مدرسه در طی قرون وسطی داشته است، مورد توجه قرار دهیم، بهتر آن است که مشی فکری و ابداعی او را با تفکر ابن سینا مقابل قرار داده، حدود آن را بسنجیم.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ابن رشد برای احیای حکمت ارسطو و استقرار مجدد آن، بر ضدّ طرح سه‌جانبی ابن سینا قیام کرده و از این‌که حکیم ایرانی، روح فعال ملکوتی را بین عقل منفصل و مدار آسمانی‌گردش فرشتگان، واسطه قرار داده است، بروی تاخته و به‌نحو اساسی و استوار، مفهوم و اندیشه صدور (فیضان)^۱ اولیه از منبع ازلی را که در مشرب ابن سینا، لطف و اصالت خاصی دارد، به یک باره محکوم و مطرود می‌شمارد. بدین نهج، فیلسوف اسپانیایی، نه به خلقت قایل است و نه به گردش متوالی ارواح و عقول ملکوتی، و نه حاضر است اصل اساسی مشرب نوافلاطونی را که می‌فرماید: «از چشمه ازلی وحدت، جز وحدت نمی‌تراود و از یک، جز یکی نمی‌زاید»^۲ بپذیرد و به اندیشه خود راه دهد.

اما اگر مفهوم "روح ملکوتی" یعنی عنصر واسطه و رابط در سلسله مراتب خلقت آسمانی را حذف کنیم و به دنبال ابن رشد، قدم به عرصه وجود در عالم ظهورات بگذاریم، چگونه می‌توان اصل اساسی ابن سینا، یعنی مشابَهت و همزادی بین روح آسمانی و روح انسانی را دریافت؟ چگونه دیگر رابطه روح انسانی با عقل ملکوتی فعال، قابل درک و تصوّر خواهد بود؟ آیا دیگر ممکن است به همراهی حی بن یقظان به

1. Emanatisme

2. Ex uno non fit nisi unum.

مسافرت عرفانی مشرقی پرداخت؟

با حذف روح ملکوتی واسطه، ابن رشد، ماده را سرمایه تفرّد و تعین افراد در عالم ظهورات می‌داند و بدین نمط، تفرّد و تعین افراد، مترادف با فساد و نابودی است؛ صفت جاوید، تنها وجه انتقالی است، نه وجه ذاتی در اعیان ثابت. از این رو فلسفه نظام عالم در مشرب ابن رشد، درست در نقطه مقابل و در حالت تضادّ مطلق با مشرب ابن سینا قرار گرفته است و آن را نسخ می‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت مشرب ابن سینا در مغرب زمین و نیز در ایران به مشرب عرفانی و فلسفه معنوی منتهی شد و حال آن‌که مشرب ابن رشد به نحوی که در مکتب اهل مدرسه قرون وسطای مسیحیت به مرحله شکوفایی درآمد، در طی قرن ۱۴ میلادی، آلت و محمل منازعات سیاسی گردید. از این جهت، ممکن است نام‌های ابن سینا و ابن رشد را به عنوان سرنوشت فلسفه در مشرق مطرح کرد و مشخص دو شیوه تفکر دینی شرق و غرب تلقی نمود.

البته تمام مسؤولیت این وضعیت را نمی‌توان به‌شانه ابن رشد تحمیل کرد؛ زیرا سن توماس^۱ به‌نوبه خود، تحریقاتی در اندیشه حکیم اسپانیایی وارد ساخت و در قلمرو مسیحیت، اقتدار "کلیسا" جایگزین حیّ بن یقظان، یعنی راهنمای خصوصی دل‌ها و اندیشه‌ها گردید. به‌جای آن‌که دستور دین به‌منزله آشنایی اندیشه فردی به معرفت الهی برابر با نعمت آزادی شود، زنجیرگران تعبّد و بردگی را به‌دست و پا و روح انسان‌ها بیاویخت و مدّت مدیدی اندیشه بشرهای مسیحی را در تاریکی جهل و غفلت متواری ساخت.

پس از مدّتی مدید و زمانی طولانی و پرملال، همان نیروی فلسفی که مطرود سلطه و قدرت "کلیسا" واقع شده بود، دوباره قد علم کرد و در مبارزه آزادی‌بخش اندیشه‌ها از قید اسارت جهل و تعبّد، شاهد توفیق و پیروزی را در آغوش گرفت.

به طور مسلم، مشرب ابن رشد به صورتی که در قرون وسطای مسیحی مسخ شده و به درجهٔ وسیله و حربۀ سیاسی سقوط کرده بود، قادر نبود ارباب معرفت و اهل معنا را از قید تعبد و اسارت مذهب رسمی در قلمرو اسلام، آزاد کند و داروی شفابخش غفلت زدگی‌ها و تاریکی‌های مظلم جهل و خرافات در اسلام از طریق "تأویل" که مترادفی در مغرب زمین ندارد، گردد.

تأویل به خصوص به شیوهٔ اسماعیلیان به منزلهٔ چشمهٔ نور و معرفتی در آمد که منتهی به درک حقیقت و حیات گردید و "عرفان" نامیده شد. اما به طور یقین، ابن رشد و مشرب او در این وادی، محلی از اعراب نداشت، بلکه اندیشهٔ بلند فیلسوف بزرگوار دیگری از اهالی اندلس به نام محی الدین ابن عربی (متولد سنهٔ ۱۱۶۶ و متوفی در سنهٔ ۱۲۴۰ میلادی) به نحو قاطع در ظهور و تکوین و تکامل مشرب معنوی عرفانی در اسلام، مؤثر واقع گردید و در ایران، مشرب او با تفکر اشراقی سهروردی به هم آمیخت و مشرب خاص عرفان مشرقی و نورانی را به وجود آورد.

اگر بخواهیم در اندیشهٔ دینی و عرفانی اهالی مغرب زمین، معادل و مرادفی برای عرفان مشرقی ایرانی اسلامی بیابیم و تلقین کنیم، باید آن چنان مسیحیتی را در نظر گرفت که نمایندگان معتبر و متعالی آن، شخصیت‌های معنوی‌ای مانند ژان اسکات اوریژن^۱ و یاکوب بویمه^۲ باشند و زیننده‌ترین جهات تفکر آنان به هم آمیخته و در کورهٔ ذوق عرفانی به نحو شایسته و برازنده‌ای تألیف و تلفیق شده باشد.

1. Jean Scot Eurigène

2. Jacob Boehme

سه فیلسوف آذربایجان:

سهروردی، ودود تبریزی، رجب علی تبریزی^۱

ترجمهٔ محمد غروی

در آغاز سخن، خوشحالی خود را از این‌که پس از سالیان متمادی، با دعوت محبت‌آمیز آقای رئیس دانشگاه آذربادگان، مجدداً در تبریز هستم، به استحضارتان می‌رسانم. نزدیک به سی سال پیش، هنگامی که برای اولین بار به تبریز آمدم، هنوز در این شهر دانشگاهی نبود، اما مسلماً همان وقت، چشم‌انداز این آذربایجان، بدان‌گونه که از قرن‌ها پیش بود، وجود داشت؛ سرزمینی که شما به جا و مناسب، شکل ایرانی نام آن، آذربادگان، همان نامی را که فردوسی بدان‌ش می‌خواند (آتروپاتن یونانی‌ها) به آن باز دادید.

باری، منظر جغرافیایی این "سرزمین آتشکده" از همان زمان در نظرم جلوه کرد، مقصودم آن چشم‌اندازی است که دریافتن آن جز با دیدهٔ درون میسر نیست. همین

۱. این مقاله به صورت سخنرانی در آبان‌ماه ۱۳۵۵ در دانشگاه آذربادگان ایراد و سپس متن آن در نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذربادگان، سال ۲۹، شمارهٔ مسلسل ۱۲۲ (تابستان ۱۳۵۶) چاپ شده است.

موضوع است که مرا به انتخاب سه تن فیلسوف، یعنی سهروردی، شیخ اشراق (سده دوازدهم)، و دود تبریزی (سده شانزدهم) اندیشمند بلندپایه اشراقی که تا این زمان چندان شناخته نشده است، و ملارجب علی تبریزی (سده هفدهم) پیشوای شاخه‌ای از مکتب اصفهان واداشت؛ فیلسوفانی که هم‌اکنون درباره رسالت ایشان به اندیشه می‌پردازیم. می‌دانم که ممکن است کسان دیگری نیز باشند، اما فکر می‌کنم آنچه درباره این سه فیلسوف خواهیم گفت، وجه امتیازی را که به میعاد با ایشان داده‌ایم، روشن خواهد کرد.

۱ - سهروردی، شیخ اشراق (۵۸۷ هجری = ۱۱۹۱ میلادی)

پیش از همه از شهاب الدین یحیی سهروردی نام می‌بریم که وی را عموماً شیخ اشراق می‌خوانند. بی‌شک براساس مرزهای رسمی تثبیت شده امروز، شهر سهرورد که شیخ ما به سال ۱۱۵۵ در آن دیده به جهان گشود، دقیقاً به آذربایجان تعلق ندارد. اما میان نام این سرزمین و طرح بزرگ سهروردی، پیوندی باطنی موجود است. از این گذشته، شهر مراغه نیز که شیخ اشراق، تحصیلات دوران کودکی و سپس نوجوانی خود را تا بیست سالگی در آن گذراند، سببی برای این پیوند می‌باشد. از این رو ما نیز می‌توانیم همراه شیخ به نظاره همان آسمانی پردازیم که وی از اوآن کودکی، سپهر درون خود را بر آن طرح افکند، و مراغه خود، از معبد شیز، تخت سلیمان، آتشکده مقدس روزگار فرمانروایان ساسانی چندان دور نیست. می‌بینیم که این چشم‌انداز تا چه پایه شهودی است.

من در اندیشه آن نیستم که نظریه یک فیلسوف و سرانجام یک روحانی را با هرگونه علت و وضعیت ظاهری توجیه کنم. در اندرون هر یک از ما چیزی هست که حتی برآمدن ما به این جهان تقدّم دارد، و نه تنها نتیجه به دنیا آمدن ما نیست، بلکه تمام ادراکات بیرونی ما را از آغاز نظم داده و رهبری می‌کند و موجب می‌گردد که ادراکات

مذکور در مورد هر یک از ما آن‌چنان‌که هستند، باشند^۱. اگر این چنین نیست، پس چرا تنها یک شیخ اشراق باید وجود داشته باشد؟ بنابراین می‌گوییم: برعکس، درک ویژه شیخ ما از جهان است که مفهوم استعاری و سمبولیک به این سرزمین داده است.

به نظر من، یگانگی پیوند موجود میان طرح بزرگ شیخ اشراق و مفهوم سرزمین آذربایجان، خود بازگوکننده این وحدت نمونه برای ضمیر دینی ایرانیان است. می‌دانید که مفهوم مورد بحث، ذهن تاریخ‌نویسان ثبوتی، یعنی کسانی را که تنها در بند اطلاعات مادی و ظاهری بوده و قادر به درک تاریخی به‌عنوان تاریخ استعاری نیستند، مشوب ساخته است؛ تاریخی که زیر پوشش کارهای نمایان ظاهری، نویددهنده حوادثی نامرئی باشد که پیش آمده‌اند و در دنیای باطن و عالم ملکوت، جایگاه ویژه خود را دارند. حال آن‌که درست همین تاریخ پنهان، تنها تاریخی است که میان معلومات خارجی به ظاهر متضاد، سازش و آشتی برقرار می‌سازد.

اخبار موجود در اوستا جملگی گویای آن‌اند که صحنه ایراد مواعظ زرتشت (زَرْتُشْتَرَه) خاور ایران زمین، یعنی بلخ بوده است. اما از سوی دیگر، بسیاری از روایات عهد ساسانی و یا گزارش‌های ناشی از آن دوران، آذربایجان را به‌عنوان زادگاه زرتشت و جایگاه دعوت او، ستیغ‌های بلند البرز و حتی کوه سبلان را جایگاه تجارب شهودی این پیامبر ایرانی و میعادگاه وی با مقدّسان نامیرا، یعنی امّهر سپندان یا فرشتگان آیین مزدیسنا و شخص آهوره مزدا نشان می‌دهند.

تداوم همین سنت در لابلای مدارک دوران اسلامی ایران نیز به چشم می‌خورد. یکی از آخرین مدارکی که خلاصه موضوع را به همین روال بازگو می‌کند، فصلی است طویل از قطب‌الدین اشکوری، شاگرد میرداماد (قرن هفدهم)، بخش اول دایرة‌المعارفی که خود

۱. این گفتار، یادآور نظریه یادآوری (Reminiscentia) افلاطون است که به موجب آن، کلیه معرفت‌های اکتسابی و تحصیلی ما، تنها تذکار و یا خطوط به‌ذهن از معلوماتی است که پیش از تولد در نهاد ما وجود داشته است. (م)

به آن‌محبوب القلوب نام داده است، حاوی زندگی‌نامه زرتشت آذربایجانی است.^۱ البته توجه اختلاف دو نظر مذکور، مشکل بزرگی است.

گمان دارم هوشمندانه‌ترین راه‌حل و راضی‌کننده‌ترین آن از جهت سادگی، این باشد که به نظام "هفت کشور" یا "هفت اقلیم" ویژه نقشه کشی ایرانیان باستان مراجعه کنیم. هفت دایره با قطر برابر؛ دایره وسط، نشان‌دهنده آب و هوا یا اقلیم مرکزی است و در آن شش دایره دیگر قرار دارد که با هم مماس‌اند و شش اقلیم دیگر را نشان می‌دهند.^۲ برخلاف نقشه‌های جغرافیایی ما، این نظام دارای مختصات نیست و هم‌چنین با روش‌هایی که در آنها مناطق مختلف، جای ثابت و معین یافته است، هیچ‌گونه مناسبتی ندارد و هم‌چون مندلّه (نقشه کیهانی قدیم هند) گرایش آن بیشتر به این است که الگو و قالب اساسی علم جغرافیا قرار گیرد. کافی است محوری قائم فرض کنیم که از میان اقلیم مرکزی عبور کند و بعد، سه کشور خاوری را چنان بچرخانیم که روی بخش باختری منطبق گردد.

در این جاست که همه مکان‌های مقدس اقلیم خاوری می‌توانند در اقلیم باختری، مشابه داشته باشند و شناسایی شوند. بدین‌سان، هم‌آواز با مغان دوره ساسانی، زادگاه زرتشت پیامبر، محل نیایش و دعوت او را این‌جا در آذربایجان می‌یابیم؛ زیرا این محل خاکی نیست که به روح تقدس می‌بخشد، بلکه برعکس روح است که محل‌ها را متبرک می‌کند و آنها را به صورت "مکان‌های مقدس" درمی‌آورد؛ مکانی که چارچوب الهام‌ها و جذبات او و تاروپود روایاتی است که روح در آنها گذشته و آینده خود را به خویشتن می‌نمایاند.

۱. رک: محبوب القلوب، از قطب‌الدین اشکوری، چاپ سنگی، شیراز، بدون تاریخ (چاپ سنگی مذکور، فقط شامل بخش اول از سه بخش این اثر بزرگ است).

۲. برای ملاحظه طرح فرضی هفت کشور، آن‌چنان‌که در این مقال توصیف شده است، به کتاب هانری کرین با عنوان ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی، چاپ ۱۹۶۱ پاریس، توسط بوشه و شاستل، مراجعه شود. فکر "چرخش" را مدیون مرحوم ه. س. نایبرگ هستیم.

لحظه‌ای پیش درباره "تاریخ استعاری" سخن گفتیم. جلوه تاریخ پیامبر ایرانی، آن‌چنان‌که در چشم‌انداز سرزمین آذربایجان جای دارد، به‌نظر من این‌گونه است و این چشم‌انداز، خود بدان جهت استعاری است که چیزی پنهان، نشانی اسرارآمیز از وجود ناپیدا، از باطنی‌که "ظاهر" نماد آن است، در آن جای داده شده است (و چنین است مفهوم اولیه لغت یونانی *emblème*)^۱.

حال خود را در مراغه، مرکز این منظره جغرافیایی استعاری (که صحت روایات مربوط به آن بر ما روشن شده است) قرار دهیم تا به اظهارات مطمئن و جسورانه شیخ اشراق جوان‌گوش فراهیم، این اظهارات را در فصل بیست و دوم یکی از رساله‌های وی با عنوان *کلمة التصوف می‌یابیم*:

در میان پارسیان قدیم، گروهی وجود داشت که افراد آن را "حق" رهنمون بود و به کمک آن از عدل و انصاف پیروی می‌کردند^۲.

شیخ اشراق می‌گوید:

اینان فرزندگان والایی بودند که نباید آنان را با مغان ثنوی، یعنی مجوسان اشتباه کرد. ما فلسفه والای اشراقی ایشان را که تجربه شخصی افلاطون و سایر حکیمان پیشین به مرحله شهود رسانیده بود، در کتاب *حکمة الاشراق* احیا کرده‌ایم و در کاری این چنین، کس بر من پیشی نگرفته است^۳.

اظهارات مذکور، نهایت درجه صراحت را دارد و از این نظر، غیرقابل رد است که سهروردی در آثار خود، با ارجاع مکرر به کتاب *حکمة الاشراق*، کتابی که حاوی طرح بزرگ زندگی و وصیت‌نامه روحانی وی می‌باشد، آن را مؤکد می‌سازد. جای تأسف است

۱. سخنران، واژه "emblématique" را به‌عنوان صفت برای کلمه "paysage" و "histoire" به کار برده است که ما معادل آن را "استعاری" انتخاب کرده‌ایم و ریشه صفت مذکور، کلمه یونانی "embléma" می‌باشد.
۲. اعراف / ۱۵۹.

۳. برای عبارت مذکور از کتاب *کلمة التصوف*، رک به ص ۱۷۰، عنوان "سهروردی" در عقل سرخ، مجموعه پانزده رساله و روایات عرفانی که به کوشش هانری کرین از فارسی و عربی به‌فرانسه ترجمه و تحشیه شده و در ۱۹۷۶ توسط فایار در پاریس انتشار یافته است (شماره ۱۴ از سلسله انتشارات "استاد روحانی").

که نگارندگان تاریخ فلسفه، به ویژه فلسفه اسلامی، مدتی دراز از چنین مطالبی بی خبر بوده‌اند.

اکنون در محتوای اظهارات فوق، دقیق‌تر شویم؛ موضوع به گروه برگزیده‌ای از مردم ایران باستان مربوط می‌شود، اما مؤلف برای توجیه و تبیین آن، از یک آیه قرآن استفاده می‌کند که درباره قوم موسی آمده است. نظر مؤلف که هم‌اکنون دوباره به آن خواهیم پرداخت، خود قابل تفسیر است؛ زیرا نمودار تأویلی است که با آن می‌توان از ظاهر به باطن پی برد و اگر با آن نتوان همه اسرار نهان را کشف کرد، دست‌کم یکی از رازهای یک تاریخ استعاری را می‌توان هویدا ساخت.

"تأویل" مشی فکری و ویژه اسلام روحانی، یعنی اسلام عرفاست. پس نتیجه می‌گیریم که هدف شیخ اشراق این است که به کمک منابع روحانیت گسترده و فراگیرنده اسلامی، طرح خود را با موفقیت به انجام رساند. این رفتار سهروردی، به عنوان باستان‌شناس یا پژوهنده سند تاریخی نیست، بلکه ابراز علاقه به کسانی است که به نظر وی از نیاکانش به‌شمار می‌آیند و چهره و تبارش نیز به ایشان می‌رسد. بعد از این است که "خسروانیون" در چشم او پیشگامان "اشراقیون" خواهند بود.

موضوع دیگری که باید باز مورد توجه قرار دهیم، این است که طی یادآوری از فرزندگان پارسی، نام افلاطون نیز آمده است. گمان می‌کنم در مغرب‌زمین، برای اولین بار در قرن پانزدهم بود که ژست پله‌تون، فیلسوف بزرگ بیزانس، نام افلاطون و زرتشت را با هم آورد. از این رو، این مسأله که سه قرن پیش‌تر، یک اندیشمند ایرانی، اهل همین سرزمین آذربایجان، نام حکیم یونانی و پیامبر ایرانی را با هم در برنامه آثار و زندگی خود آورده است، اهمیت شایانی دارد.

بی‌شک به دشواری می‌توان این نظر را رد کرد که سهروردی جوان در همین سرزمین از یک سو با زرتشتیان - که آشنایی مستقیم و معتبر خود را با نظریه زرتشتیان در مورد تکوین عالم، ظاهراً مدیون ایشان است - و از سوی دیگر با مسیحیان نسطوری

روابطی داشته است. می دانیم که مسیحیت نسطوری در اواخر دوران ساسانی، شکل خاص مسیحیت شاهنشاهی ایران بود و تحت همین شکل و به نام "مسیحیت شرقی" بود که مسیحیت نسطوری از راه تبت^۱ تا خاور دور، رواج و اشاعه یافت. در همین سرزمین آذربایجان، شاهد شکوفایی آن در دوران ایلخانان مغول، یعنی در قرن سیزدهم هستیم. شاید سهروردی، آشنایی بی واسطه خود را با متون انجیل - که تأویل وی از آنها را به زودی خواهیم گفت - مدیون همین مسیحیان نسطوری باشد. اما هیچ یک از این تماس ها - اگر واقعاً هم وجود داشت - برای پیدایش یک شیخ اشراق بسنده نمی نمود، مگر آن که قبلاً و پیش از هر چیز، شیخ اشراق خود وجود داشته و با معیار درونی وجود خویش، پذیرای این تماس ها بوده باشد. معیار درونی مذکور که خود شیخ، خالق آن است، مطالبی را از طریق هر یک از این دو دسته شناخت، نظام می بخشد و به سوی هدفی معین هدایت می کند.

سهروردی، "شیخ شهید" به سال ۵۸۷ هجری (۱۱۹۱ میلادی) در حلب به سن ۳۶ سالگی (خورشیدی) در راه عقیده خود به شهادت رسید. من در این جا نمی توانم حتی خلاصه ای از شرح احوال و آثار او را یادآوری کنم و شما را به کتاب هایی که پیش تر منتشر ساخته ام، ارجاع می دهم^۲. فقط می خواهم به استناد اظهارات رسمی که هم اکنون شنیدیم، نقطه آغازین مکاشفات اندیشه شیخ اشراق را دریابیم و براساس آن ببینیم که مباحث ناشی از افکار ایرانی، یونانی و مسیحی چگونه نظام می یابند تا به شکل یک فلسفه مابعد طبیعی به اوج مدار خود برسند. فلسفه اشراق، روشنایی اختران به هنگام طلوع و روشنایی "شرق" در معنای مابعد طبیعی آن خواهد بود. نقطه آغاز مکاشفات اندیشه شیخ

۱. رک: بازرگانان مروارید، نوشته B. E. Colless، قسمت ششم، فلات تبت، در جلد پانزدهم "ابرنهرین" (چاپ

۷۵-۱۹۷۴ لیدن، توسط J. Bowman)، صص ۱۷-۶ (به ویژه از صفحه ۸ به بعد: نسطوریان در تبت).

۲. در این مورد به کتاب جنبه های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی (چاپ ۱۹۷۲ - ۱۹۷۱ پاریس توسط گالیمار) به خصوص جلد دوم آن: سهروردی و افلاطونیان ایران هم چنین به مبادی یک و دو و سه که این جانب بر چاپ جدید آثار سهروردی در سلسله انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران به نام کتابخانه ایرانی نوشته ام، مراجعه شود.

اشراق، متوجه آن چیزی است که اوستا آن را خورنه^۱ می خواند (که در فارسی تبدیل به خوره^۲ شده است) و بهترین ترجمه آن برای ما "نور جلال" می باشد.

حکمای اشراقی از این خورنه (یا خوره) آنچنان برداشت می کنند که خود زرتشت به عقیده ایشان تعریف کرده است، یعنی «نوری که از ذات حق، ساطع است و به واسطه آن، پاره‌ای اشکال بر پاره‌ای دیگر، در سلسله مراتب متنوعی، برتری دارند و به کمک آن، هر انسانی قادر به اجرای فعالیت یا هنری خاص است»^۳. این درک اشراقی از واژه "خورنه" به نظر، مطابق با برگردان دوگانه‌ای است که پیش تر در زبان یونانی برای آن ارائه شده بود؛ جلال^۴ و تقدیر (سرنوشت)^۵.

می توان گفت نظام فکری و شکل روحانیت حکیم اشراق براساس این مفهوم است که بر حکمت زرتشت نیز حاکم است. سهروردی، این نور جلال یعنی خورنه یا خوره را نوری می داند که از آن پیامبران است و بنابراین، دارای همان نقش ماورای طبیعی "نور محمدی" است که شیعیان برای پیامبر و امامان خود قایل اند^۶.

علاوه بر این، مفاهیم مربوط به واژه فارسی خوره و لغت عربی "سکینه" در اندیشه شیخ اشراق، با هم ارتباط و اقتران دارند^۷. معانی دیگری که از کلمه "سکینه" استنباط می شود، مسکن گرفتن و در مسکن اقامت گزیدن است. شیخ، این مفهوم را به نورهای پاک معنوی نسبت می دهد که در روح سکنی می گزینند و روح معبد آنها "هیكل نورانی" می گردد، همان سان که معنای کلی تر واژه خوره، سکنی گرفتن نور جلال در روان

1. Xvarnah

2. Khorrah

۳. رک: عقل سرخ، ص ۱۲۶.

4. doxa

5. tykhê

۶. رک: ایضاً، فهرست کلی، واژه "خورنه".

۷. در مورد "خورنه" و "سکینه"، به کتاب پیش گفته، ص ۱۱۰ و صفحات بعد و نیز به فهرست کلی، واژه "سکینه" رجوع شود.

فرمانروایان ایران کهن است که جذباتی داشتند و فریدون و کیخسرو، شاهان بختیار، بهترین نمونه آنانند و روان ایشان خود آشکده است.

بدین سان می بینیم که در اندیشه شیخ ما ارتباط این دو واژه، از راه مفاهیمی که دارند، چگونه صورت می پذیرد. وانگهی، واژه عربی "سکینه" از نظر لغوی، معادل لغت عبری "شخینا" می باشد که معنای آن "حضور اسرارآمیز حق در قدس الاقداس هیکل" است. پس، از هر سو به فکر حضور خداوند در "هیکل" برمی خوریم.

مجموع خصوصیات مذکور نشان می دهد که چگونه اراده بازسازنده شیخ اشراق به توحید فلسفه پیامبری باستانی ایران و فلسفه نبوت آل ابراهیم، یعنی دوره پیامبران تورات و قرآن، منتهی می گردد. آنگاه متوجه تیت بی باکانه ای می شویم که چنان که لحظه ای پیش دیدیم، تأویل آیه ۱۵۹ سوره اعراف را به وی الهام داد؛ تأویلی که امتیازی را که آیه قرآن به طبقه ای ممتاز از قوم یهود نسبت می دهد، در مورد طبقه ممتاز حکمای فرس قدیم، تعمیم می بخشد. این موضوع به نظر من، دارای اهمیت اساسی است، هر چند تاکنون - بنا به دلایل روشنی که جای ذکر آن نیست - از نظر مورخینی که می خواهند مجموعه کلی وقایع و جریان های بزرگ تمدن را مورد توجه قرار دهند، دور مانده است. به کمک مدارک دوره هخامنشی که در تورات محفوظ است (کتاب های عزرا، نحمیا، استر و دانیال) ایران کهن با سرنوشت هر سه شاخه آل ابراهیم (یهودی، مسیحی، اسلامی) از قدیم همواره پیوند یافته است. اما اینک می بینیم که شیخ اشراق، تحت تأثیر اراده احیای فلسفه حکمای فرس قدیم، آگاهانه دست به استقرار پیوندی می زند که در اثر آن، افکار ایرانی، یا دقیق تر بگوییم، فلسفه پیامبری ایران، از ملت ابراهیم جدایی ناپذیر می گردد. در این موضوع، یک واقعیت معنوی موجود است که بر افق دید ما پرتو می افکند؛ پرتوی که می تواند به حکمت ها و الهیات "راه گم کرده" ما کمک بسیار کند.

این نحو اتخاذ روش سهروردی در مورد افکار و فلسفه ایرانی را از ورای عقیده وی نسبت به یونانی گری، یا بهتر بگوییم نسبت به روایاتی که تعالیم حکمای یونان باستان را

در عالم اسلام رواج دادند، به شکلی می توان باز یافت. اولین و مهم ترین دلیل آن، این است که به نظر سهروردی و به مثابه عرفا به طور اعمّ، فیلسوفان قدیم یونان نسبت به پیامبران به هیچ وجه بیگانه نبودند، چه ایشان خود کلیه دانش خویش را از مشکات نبوت گرفته بودند. به نظر شیخ اشراق، منشأ موجودات نورانی و جهان بی کران ملکوت "فرشته خدایان"، در خدانشناسی افلاطون نوشته پروکولوس^۱ همان خورنه، یعنی نور جلال می باشد.

سهروردی حق دارد به نظر فلسفی حکمای فرس قدیم استناد کند که طبق آن، هر یک از انواع عالم فلکی و عالم ناسوت، یک "رب" و یا "ملک"، یعنی "رب التوع" در عالم نور دارند؛ ربّی که عقلی است مستقل و اقنومی یک پارچه از نور، و حاکم بر آن نوعی است که آیت و مظهر اوست و وی رب التوع آن است.^۲ از این رو نوع بشر، یعنی انسان نیز رب التوع مربوط به خود را داراست. سهروردی نامها و تکالیف فرشتگان مقرب (امهرسپندان)، ایزدان و کیهان شناسی آیین زرتشت را به کمال می شناسد و برداشتی که از طبیعت کامل یا "طباع تام" دارد، مفهوم فرّورتی^۳ را نیز شامل است که در حکمت زرتشت، جوهری آسمانی و ملک هر موجود نورانی است. در این مسیر بود که سهروردی در قالب الفاظ فرشته شناسی آیین زرتشت، نظر افلاطون را درباره عقاید اصلی درک کرد.

شگفت است که سهروردی بدین طریق، هفت قرن پیش تر، الهام قلبی جمز

۱. فیلسوف مشهور نوافلاطونی (تولد در قسطنطنیه به سال ۴۱۲ میلادی و درگذشت در آتن به سال ۴۸۵) که فلسفه را در اسکندریه فراگرفت و در آتن به تدریس آن پرداخت. وی تفسیرهای بسیار مهمی بر آثار افلاطون و طرفداران فلسفه او نوشت و خود نیز مقالات و کتبی بسیار جالب درباره مباحث مختلف دارد. رساله درباره علل از او که به غلط به ارسطو نسبت داده شده بود، در قرون وسطی اقبالی فراوان دید. پروکولوس را از فرزندان یونان و نیز از الهام شدگان می دانند. م.

۲. به فهرست کلی جلد چهارم از کتاب جنبه های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی و نیز به فهرست "عقل سرخ"، واژه "ارباب انواع" مراجعه شود.

۳. طرز خواندن درست کلمه ای که اغلب آن را "فراوشی" خوانده اند. به واژه فارسی "فروهر" رجوع شود.

دارمستتر، ایران‌شناس بزرگ را مورد تأیید قرار می‌دهد، با این درک که شایسته است ایزدان آیین زرتشت در مفهوم "قدرت‌ها"^۱ مورد تعبیر و تفسیر قرار گیرند، همان‌گونه که در آثار فیلون^۲ به این‌گونه تعابیر برمی‌خوریم^۳. از آن جهت به خود اجازه صحبت درباره نوافلاطونی بودن آیین زرتشت از دیدگاه سهروردی را داده‌ام که بازتاب‌های زیادی از چنین نظری را در آثار وی دریافت و احساس کرده‌ام و این بازتاب‌ها به‌نوبه خود در شیوه درک سهروردی از مفهوم اصلی دین مسیح نیز منعکس است.

نظر سهروردی در باب ملائک یا ارباب انواع، لحظه‌ای پیش، مرا واداشت تا لفظ "رب النوع انسانی" را بر زبان آورم. در جهان‌شناسی ابن‌سینا، این فرشته از نظر سلسله مراتب، عقل دهم (عقل عاشر، واهب الصور یا عقل سرخ) است؛ عقلی که هم عقل فعال فیلسوفان است و هم روح القدس، یعنی جبرئیل متکلمان؛ و بنابراین، هم فرشته معرفت است و هم فرشته وحی یا الهام. چون نظریه تکوین عالم در فلسفه سهروردی دارای یک رکن نمایشی است که فلسفه ابن‌سینا فاقد آن است، لذا چهره این ملک در آثار سهروردی، سرشار از شهودی فریاست.

فرشته‌ای که سهروردی در داستان آواز پر جبرئیل مخاطب اوست، دو بال دارد که یکی از نور و دیگری از ظلمت است، او عقل سرخ است که خود، رنگ جلوه و ظهورش را برای این صاحب کشف و شهود بیان می‌دارد و او را به رنگ سرخ صبح و شام، آمیزه روز و شب و نور و ظلمت، رجوع می‌دهد. این چهره، بر پهنه نظر فلسفی و افکار روحانی وی سایه افکن است و در داستان‌های کوتاهی که به‌منظور آشنا کردن با روحانیات تحریر کرده است، به‌خوبی بیان می‌شود. این همان ملکی است که شیخ اشراق، در کتاب هیاکل نوریه به ما می‌گوید:

در سلسله مراتب ملائک مقرب نوری که عقول غیرمادی هستند، یک عقل هست

1. Dynameis

۲. فیلسوف اسکندریه که به سال ۱۳ پیش از میلاد به دنیا آمد و به سال ۵۴ میلادی از دنیا رفت.

۳. رک: عقل سرخ، ص ۱۲۶ و نیز ص ۵۰۵.

که رابطه‌اش با ما، مانند رابطه پدر با فرزند است. این عقل، پدر ما و ربّ التّوع بشری است که آیت و مظهر اوست... این همان روح القدسی است که در میان فیلسوفان، عقل فعّال نام گرفته است.^۱

این درست همان رابطه‌ای است که اصطلاح *Noûs Poietikos*^۲ در مکتب نوافلاطونی آن را بیان می‌دارد، اما نزد سهروردی، مشخص‌کننده تأویل و تفسیر او در زمینه مسیح‌شناسی است. سهروردی شواهد فراوانی از انجیل یوحنا می‌آورد که لفظ "پدر" در آنها به چشم می‌خورد. اما هر بار، چهره این پدر با آن ملک انسانی انطباق می‌یابد که مخاطب وی است و هم‌چنین پایان آن مسیر روحانی می‌باشد که در داستان‌های شهودی خود توصیف می‌کند. در این مورد نیز ویژگی خاصی با اهمیت اساسی وجود دارد که می‌توان آن را مسلک یوحنایی اشراقی خواند.^۳

همه چیز آن چنان است که گویی مفهوم ربّ التّوع که از اصول مزدیسنا و فلسفه افلاطونیان جدید نشأت گرفته است، شیخ ما را به بازیابی نوعی مسیح‌شناسی بسیار کهن، مسیحیت آغازین، می‌کشاند که اصطلاح "مسیح فرشته" مشخص نوع آن است. نمودشناسی مذهبی توانسته است نشان دهد که در عقیده مزدیایی فرورتنی (فرشته شخصی، همزاد آسمانی یک موجود) شکلی از مناسبات ادريس با انسان ملکوتی و مسیح با آدم آسمانی وجود داشته است.^۴

اعتقاد شیخ اشراق دقیقاً ناظر به همین نوع رابطه میان "فرشته بشریت" و مسیح است؛ مسیحی که با حواریون خود از "پدر من و پدر شما" سخن می‌گوید. "فرشته روح القدس" به مثابه "روح القدس"، همان مسیح ازلی و ابدی است که در وجود هر یک از

۱. مأخذ پیش، ص ۵۲، "هیکل چهارم".

۲. به معنای عقل فعّال.

۳. مأخذ پیش، صفحات ۳۹، ۶۵، ۸۴.

۴. مأخذ پیش، ص ۱۷۷. این برداشت موفّق، مکاشفه‌ای از رودلف اوتو (Rudolf Otto) بود.

هفت پیامبر بزرگ^۱ تجلی کرده است، همین مفهوم است که ما در پیامبرشناسی اسلامی، در تفسیر اصطلاح "حقیقت محمدی" به عنوان پیامبری جاوید، ذات پاک ماورای طبیعی حضرت محمد باز می‌یابیم.

در این باره نیز هم چنان که درباره یگانگی خورنه و سکینه یا سخینا گفته شد، یک زمینه مقایسه وجود دارد که تا کنون از جانب پژوهشگران علم ادیان مورد تحقیق قرار نگرفته است. به ویژه درباره پارهای و جوه شباهت میان امام شناسی شیعیان و مسیح شناسی نسطوریان، مطالب بسیاری باید آموخت و در این راه شاید هم تا مفهوم مزدایی فرورتی باید به عقب رفت. تمام این مطالب است که در تصویر استعاری سرزمین آذربایجان، پنهان است. پس می‌بینیم که این تصویر، ما را به بازیابی چه گوهرهایی فرامی‌خواند. فقط می‌خواهم این اندیشه را در شما برانگیزم که چگونه و در چه جهتی، هنوز شیخ اشراق می‌تواند راهنمای گشت و گذار فلسفی ما باشد.

سهروردی طی سال‌های متمادی، راهنما و همسفر برادروار من بود. در این جا فرصت آن نیست که درباره چند موضع فلسفی دیگر وی و پی آمدهای آنها بحث کنم. تنها به ذکر خلاصه‌ای از اندک چیزی که به شما گفته‌ام، می‌پردازم. با یادآوری آنچه که به عقیده من، یکی از رئوس فلسفه‌اش به شمار می‌آید، نقطه مرتفعی را که از بالای آن، ارزش پایدار حکمت عرفانی او پدیدار شده و حتی در عصر ما نیز اعتبار خود را حفظ کرده است، می‌بینیم.

قله فلسفی مذکور، بی‌تردید، همان است که وی در مبحث علم الوجود، جهان واسط، یعنی دنیای روح را - که رابط میان دنیای عقلانی عقول محض و دنیای مادی قابل درک توسط حواس ماست - ابداع کرد. این همان جهانی است که آن را با اصطلاح "اقلیم هشتم" مشخص می‌دارد (زیرا دنیای مرئی در جغرافیای بطلمیوس، دارای هفت اقلیم است) و "عالم مثال" نیز که من با واژه لاتینی *Mundus Imaginalis* آن را ترجمه کرده‌ام، در مفهوم

۱. اشاره است به آدم، نوح، ابراهیم، داود، موسی، عیسی و محمد (سلام الله علیهم اجمعین). م.

گسترده خود، دارای همان معناست که البته نباید آن را با "تخیلی" که غیرواقعی است، اشتباه کرد. این شاید یکی از اشتباه‌هایی باشد که از قرن موسوم به روشنایی‌ها (مربوط به فرانسه) و قرن روشنگری (مربوط به آلمان) تاکنون بر دوش مغرب‌زمین سنگینی می‌کند.

با اعتراف به وجود عالم مثال از دیدگاه علم کاینات، سهروردی در باب شناخت شهودی، یک نظر صحیح ابداع می‌کند^۱ و از این راه، مسأله وجود *Mundus Imaginalis* اعتبار خود را محفوظ نگه می‌دارد؛ جهانی که بدون آن، کشف و شهود عارفان و پیامبران و یا رستاخیز، دیگر معنا و مفهومی ندارد. نظریه شناخت شهودی، رسالت پیامبر و رسالت فیلسوف را لازم و ملزوم یکدیگر می‌سازد و ضمناً دارای ویژگی خاصی است که از مدت‌ها پیش از فلسفه‌های کلاسیک ما محو گردیده بود، اما در تیره اشراقیان جاودانگی یافت. در تیره مذکور، می‌بایست ارزش آثار یک اشراقی آذربایجانی قرن پیش، یعنی ملا عبدالله زنوزی را نیز نشان می‌دادیم. اما باید امشب به وعده کوتاهی که با یک اشراقی دیگر آذربایجان داریم، بسنده کنیم و ایفای این وعده، با در نظر گرفتن این که مخاطب ما ودود تبریزی، تا امروز تقریباً ناشناخته مانده است، بسیار اهمیت دارد.

۲- ودود تبریزی

(متعلق به بعد از سال ۹۳۰ هجری، برابر با سال ۱۵۲۴ میلادی)

این فیلسوف اشراقی آذربایجان را تنها از طریق تفسیری می‌شناسیم که تحت عنوان الواح عمادیته بر یک رساله مهم سهروردی نوشته و به عمادالدین اهدا کرده است. "عمادالدین" لقب شاهزاده سلجوقی، قره ارسلان بن اورتوق، امیر خرپوط از دیار آناتولی است. رساله سهروردی هم به عربی و هم به فارسی محفوظ است. ودود بن محمد تبریزی، تفسیر قطور عربی خود را در ربیع‌الثانی سال ۹۳۰ هجری، برابر با فوریه ۱۵۲۴

۱. مأخذ پیش، فهرست کلی، واژه "شناخت شهودی".

میلادی به پایان رسانید و من چند قطعه مفصل از آن را در یکی از انتشارات اخیر ترجمه کرده‌ام.^۱ از سوی دیگر، خود او می‌گوید که حاشیه یا تفسیری بر کتاب حکمة الاشراق سهروردی نوشته است. فعلاً جز این، مطلبی درباره زندگانی و آثار او نمی‌توانم بگویم. اما امید من، این است که یادکردن از این فیلسوف در حضور شما، انگیزه انتشار جالبی از تفسیر او بر الواح عمادیه و نیز موجب آغاز پژوهش‌هایی باشد که با کشف نسخه‌ای خطی از حاشیات او بر کتاب حکمة الاشراق به فراهم آوردن اطلاعاتی درباره آثار و احوال او منتهی گردد. پژوهش‌های مذکور برای تاریخ فلسفه در سرزمین آذربایجان، بسیار جالب خواهد بود.

شیخ اشراق، کتاب الواح عمادیه را به خاطر امیری که از او نام بردیم، تنظیم کرد. این کتاب، یکی از آثار سهروردی است که وی در آنها با علاقمندی و بیش از هر جای دیگر، شواهد فراوانی از طرح بزرگ خود در مورد احیای حکمت اشراق - که حکمای فرس قدیم می‌آموختند - آورده است. مبحث خورنه، نور جلال، همراه با ذکر یادگارهای مجذوب‌کننده تاریخ دین ایرانی و فریدون و کیخسرو - که در آن کیخسرو نام خود را به فرزندانگانه اصل به این نور، یعنی به خسروانیان داد - در این رساله، دارای جایگاه مهمی است. در سرتاسر این کتاب، گویی سهروردی خواسته است با تقدیم این مطالب به شاهزاده سلجوقی به وی کمک کند تا فرمانروای ایده‌آل گردد.

ودود تبریزی به‌نوبه خود در بیان طنین افکار سهروردی از تمام جنبه‌هایی که دیدیم، به شرح و بسط کامل می‌پردازد. در هر موردی، خواه درباره نور جلال مانند سکینه و ایزدشناسی زرتشت در خلال مثل افلاطونی، یا درباره منزلتی که برای حکمای یونان قدیم در نظر گرفته شده و یا در مورد شیوه درک مطالبی که از انجیل یوحنا به‌عنوان شاهد آورده شده است، ودود تبریزی خود را یک اشراقی کامل می‌نماید و با روشی کاملاً ویژه به توجیه این مباحث می‌پردازد و ربط و تناسب آنها را به اثبات می‌رساند.

۱. رک: مأخذ پیش، فهرست کلی، "ودود تبریزی".

طرح این مسأله به خاطر اشاره به اهمیت فیلسوف مذکور در فلسفه ایرانی - اسلامی است. در این فرصت، تنها می توانم برای شما چند شاهد به عنوان نمونه ذکر کنم.

در حاشیه فصلی که سهروردی با بحث دربارهٔ مثل اعلی (عبارت قرآن، سورهٔ نحل، آیهٔ ۶۰) خورشید مرئی را به عنوان "نورالانوار" در عالم اجساد و "وجود ازلی" را به عنوان نورالانوار در دنیای موجودات روحانی تجلیل و تبجیل می کند، ودود تبریزی چنین می نگارد:

و به علت همین فضایل و کمالات است که در بین حکمای شرق، بزرگان حکمت و عرفان دربارهٔ وجوب بزرگداشت خورشید سخن گفته اند. به علت ارتباطی که میان خورشید و آتش وجود دارد، آتش، قبلهٔ زرتشتیان گردید، چون آنان آتشکده را پرستشگاه خورشید می پنداشتند، گویی آتش جای نشین خورشید بود، زیرا با خورشید این تفاوت را دارد که هر لحظه (از روز و شب) و در هر جایی حاضر است و خودنمایی می کند!

این اظهارات، جنبهٔ تمثیلی خاص و عجیبی دارد. بنابراین، سهروردی کاملاً آگاه بود که این اختر قابل رؤیت که خود آن را با نام ایرانی "هُوَ رَخَش" می خواند، رب التَّوَع شهریور (خَشْتَرَه و تیریه) ایزد مرئی زرتشتی است. خورشید ملکوت، همین ایزد است و آتشکده نیز ما را به همین خورشید روحانی ملکوت ارجاع می دهد؛ زیرا در نهایت امر، اشراق عبارت است از طلوع خورشید ملکوت. زائری که در زمان ما به بازدید تخت سلیمان، معبد آتش پادشاهی روزگار ساسانیان می رود، می تواند با آگاهی کامل، این صفحه از نوشته های ودود تبریزی را باز خواند.

فیلسوف اشراقی ما، از فیلسوفان یونان به عنوان پیامبران یونانی، برای تفسیر عبارتی از یک عارف اسلام، دعوتی می کند که کمتر از مورد بالا جنبهٔ نمونه ندارد. عبارت مذکور، همان عبارت حلاج، عارف شهیر است که می گوید: «حسب الواحد افراد

الواحد له»^۱ این جمله را ودود، طی یک صفحه طولانی تفسیر می‌کند و در آن، نام سقراط و افلاطون به میان می‌آید. ما بخشی از آن صفحه را در این جا ذکر می‌کنیم:

شاید معنای این گفتار در نهایت همان چیزی است که سقراط می‌خواست بگوید، آنگاه که گفت: ابدان، قالب‌ها و ابزارهای ارواح‌اند، ابدان فاسد می‌شوند و از میان می‌روند، درحالی که ارواح به عالم غیرمادی خود... باز می‌گردند. افلاطون نیز با گفتن جمله زیر، به سرنوشت ارواح اشاره می‌کرد: روح‌ها در دنیایی بودند که اینک خاطره آن را در یاد دارند. آنها بیدار و آگاه بودند و از زیبایی، شادی و شادمانی که آن دنیا در خود داشت، برخوردار می‌شدند. سپس آنها را به این جهان فرود آوردند تا شناخت واقعیت‌های جزئی را فراگیرند و از طریق قوای حساسه خویش، آنچه را که در جوهر خود نداشتند، کسب کنند. پوشاک گرانبهای ایشان (ترجمه لفظی: پره‌های ایشان) با فرود آمدنشان فرو ریخت و تا زمانی که در این جهان، بال‌هایی به دست نیاوردند و پرواز خود را از سر نگرفتند، به سقوط خود ادامه خواهند داد.^۲

متن مفصل مذکور، نمونه ویژه‌ای از اعتقادات افلاطونی اشراقیان است که خود، عرفان اسلامی را در آن گنجانیده‌اند. در حاشیه اشعاری دیگر از حلاج، ودود هم‌چنان به یادآوری از حکمای یونان ادامه می‌دهد. وی درباره پیشی گرفتن صوفیانه بر مرگ به عنوان تنها راه زنده از این جهان رفتن، نام هومر، اسکندر یونانی و نیز یک فیلسوف گمنام یونانی را ذکر می‌کند. این فیلسوف گمنام می‌گوید:

بکوش تا پس از مرگ زنده بمانی و این مرده‌ای که اکنون هستی با مرگ دومی روبرو نشود.^۳

تنها فیلسوفان اشراقی بودند که می‌توانستند نام حلاج و سقراط و افلاطون را در یک جا گرد آورند. یونان‌گرایی آنان با یونان‌گرایی حکمای رازدار^۴ رنسانس فرانسه پیوند

۱. مأخذ پیش، ص ۱۰۲ و ۱۱۹.

۲. مأخذ پیش، ص ۵۲، "هیكل چهارم".

۳. مأخذ پیش، ص ۱۰۲ و ص ۱۱۹.

دارد و بی تردید، یونان‌گرایی اومانیست‌ها نیست و با یونان‌گرایی زاییدهٔ مکتب عقلی روشنگری آلمان، کمتر از همه نزدیک دارد. اصول عقاید دین مسیح نیز با برداشتی که اشراقیان از مسیحیت دارند، دارای فاصله‌ای به همین اندازه است.

ودود تبریزی صفحات طولی را صرف تفسیر اشارات به مسیح‌شناسی در آثار سهروردی می‌کند. صفحات مذکور، معرّف اطلاعات شایان او دربارهٔ روایات مختلف و دشواری‌های اصول دین مسیح است. او نیز مانند شیخ اشراق، مفهوم کلمهٔ "پدر" را در موردی که ملک روح‌القدس "پدر روح‌های ما" خوانده می‌شود، تصریح می‌کند. مسلماً این کلمه را نباید به مفهوم زیستی آن در نظر گرفت، بلکه معنای نوعی "رابطهٔ پدری"، مشابه رابطهٔ ارواح آسمانی که هر یک، علت غائی آسمان مربوط به خود هستند، با عقول کزوبی است که از آن صادر شده‌اند.

ودود تبریزی، برای مدلل ساختن طرز فکر خود، صفحهٔ جالبی را از فلوطین (شیخ یونانی)^۱ شاهد می‌آورد. مناسبت میان ملک روح‌القدس و عیسی به‌عنوان "پسر روح‌القدس" را باید به مفهومی مشابه در نظر گرفت.^۲ این برداشت، درست منطبق با نظر شیخ اشراق می‌باشد، چنان‌که اندکی پیش از آن یاد کردیم. اما ضمناً به طوری که پیش‌تر، اهمیت آن را برای فلسفهٔ ادیان خاطر نشان ساختیم، احساس و معنایی از رابطهٔ میان الوهیت و بشریت و لاهوت و ناسوت می‌باشد که بهترین نمونهٔ آن، پیوند فرورتی با روح است و رابطه‌ای از همین‌گونه است که سنت اشراقی به‌هنگام تفسیر اصول دین مسیح، با پافشاری آن را حفظ می‌کند و به دفاع از آن برمی‌خیزد. تأویل اشراقی، چهرهٔ این روح‌القدس را که عقل سرخ یا همان ربّ النوع بشر است تا به افق بالا می‌برد.

برای اشراقیان، مهم این است که تلاش فلسفه، به یک تجربهٔ روحانی منتهی گردد و

۱. مأخذ پیش، ص ۱۲۰: «پلوتن، شیخ یونانی گفت: روح، گوهر والایی است هم‌چون ملک که به گرد مرکز خود می‌چرخد و هیچ‌گاه از آن دور نمی‌شود؛ مرکز آن، عقل است و این عقل است که به دور مرکز خویش در چرخش است و این مرکز همان خیر اول است...».

۲. مأخذ پیش، صص ۱۲۲-۱۲۰ و نیز اصطلاح "پسر روح مقدّس" در فهرست.

بدون حصول آن، تلاش مذکور، اتلاف وقت بیهوده‌ای است. برای فیلسوف، سرانجام کوشش او، حصول اتصال به "عقل فعال" است. برای حکیم اشراقی که به یکی بودن ملک معرفت و ملک وحی ایمان دارد، این اتصال با روح القدس صورت می‌پذیرد که حکیم در تسمیه آن صراحت دارد.

برای ودود تبریزی، همانند سهروردی، دو راه به این هدف منتهی می‌گردد و باید این دو راه را با هم یکی ساخت: یکی راه ادراک و دیگری راه تصوّر. به عبارت دیگر، یکی راه اتحاد ادراکی روح (که عقل فعال می‌شود) با عقلی است که بر آن حاکم است، و دیگری راهی است که مستلزم جلوه یافتن فرشته از طریق مختلّه فعال شهودی است به گونه‌ای که عقل نظری، یک دید واقعی از فرشته دارد و با آن به گفتگو می‌پردازد^۱ (و این همان رکن رکین روایات عرفانی سهروردی است).

از این راه است که سرانجام به نظر اشراقی معرفت شهودی و از آن جا به "علم الوجود عالم مثال" باز می‌گردیم. در این مرحله نیز زیباترین مثال‌ها شکفته می‌شوند؛ مثلاً استعاره مختلّه فعال، جلوه درخت افروخته است که موسی آن را ادراک کرد و از اعماق این درخت بود که صدای روح القدس به گوش می‌رسید^۲. سرانجام، این مختلّه ممتاز، آتشکده‌ای در درون انسان است به نحوی که ویرانه‌های تأثر آور شیز و تخت سلیمان تبدیل به ویرانه‌های یکی از همان شهرهایی می‌شود که در جای دیگر، آنها را "بلاد استعاری" نام داده‌ام^۳.

یقین دارم همین مطالب مختصری که بیان کردم، کافی است تا از میزان اهمیت و فایده آثار ودود تبریزی، شارح شیخ اشراق، و لزوم شناسایی هرچه زودتر آثار و احوال او آگاه شده باشید. به این امید، مصاحبت آموزنده او را ترک می‌گویم تا به آخرین قرار

۱. مأخذ پیش، ص ۱۱۲ از متن و ص ۱۲۷.

۲. مأخذ پیش، فهرست، "درخت افروخته" (مربوط به موسی و کوه طور).م.

۳. به مطالبی که درباره "مدینه‌های تمثیلی"، در پیش‌گفتار کتاب بزرگ مصوّر Henri Stierlim تحت عنوان اصفهان، تصویر بهشت (انتشارات سیگما، ژنو ۱۹۷۶) نوشته‌ام، مراجعه شود.

ملاقاتی که امشب با سومین فیلسوف آذربایجان، یعنی ملارجب علی تبریزی داریم، برویم.

۳- ملارجب علی تبریزی

(۱۰۸۰ هجری، برابر با ۷۰-۱۶۶۹ میلادی)

من قرار این ملاقات را به این نیت گذاشتم تا همگان بدانیم که فلسفه سنتی ایرانی - اسلامی ما تا چه پایه از دنباله‌روی نظر اکثریت و یا پای‌بندی بی‌چون و چرا به عقاید خشک و تعصب‌آمیز به دور است. در واقع رجب‌علی تبریزی، نماینده یک جریان فلسفی بسیار متفاوت با اشراق است که از سهروردی تا ملاصدرا و ادامه‌دهندگان مسلک آنان اشاعه می‌یابد.^۱ او را در زمره مشائیان یا پیروان مکتب ارسطو به‌شمار آورده‌اند و به نظر من، این داوری با اندکی شتابزدگی صورت گرفته است؛ زیرا مرز میان عقاید ارسطو و عقاید افلاطون، میان مشائیان و اشراقیان در فلسفه ایرانی - اسلامی، به‌وضوح معین نیست و از این رو، گاه سوانح مرزی پیش می‌آید. منظور من این است که برای بسیاری از فیلسوفان ارسطویی اتفاق می‌افتد که دانسته یا ندانسته در آن سوی مرز، یعنی طرف اشراقیان قرار می‌گیرند. مگر خود رجب‌علی تبریزی، فلسفه الهی منسوب به ارسطو را - که چیزی جز مباحث مستخرج از سه انثاد^۲ آخر فلوطین، فیلسوف نوافلاطونی نیست - یاد آور نمی‌شود؟

درباره زندگی رجب‌علی تبریزی که اندیشمندی بزرگ بود، اطلاعات بسیار کمی در دست داریم. امیدوارم که گفتگوی امشب، مسبب انجام پژوهش‌های ثمربخشی در این زمینه گردد. می‌دانیم که او هم عصر شاه عباس دوم (۱۶۶۶ - ۱۶۴۲) بود و این پادشاه با

۱. درباره آثار و نظریه فلسفی رجب‌علی تبریزی به صفحات ۹۳ تا ۱۱۶ از بخش فرانسه جلد اول کتاب برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز، تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی و هانری گربن (هیجدهمین مجلد از سلسله کتابخانه ایرانی چاپ ۱۹۷۲ در تهران و پاریس) مراجعه شود.

باز دیده‌های مکرر خود، او را مفتخر می‌ساخت و نیز می‌دانیم که او در زمره شاگردان انبوه میرابوالقاسم فندرسکی^۱ بود و به نوبه خود شاگردان فراوان داشت. من تنها یکی از مشهورترین آنان، قاضی سعید قمی^۲ را نام می‌برم که گرچه نظریات استاد خویش را در باب مابعدالطبیعه وجود کاملاً پذیرفته است، در عین حال "حکمت اشراق" سهروردی را نیز به دقت مطالعه کرده است.

اندکی پیش، از تجاوز مرزی صحبت می‌کردم؛ نمونه آن این است که تأثیر اشراق را در شرح معظم قاضی سعید قمی بر کتاب التوحید ابن بابویه (شرحی که متأسفانه ناتمام ماند) و یا شرح مآلصدرای شیرازی بر کتاب اصول کافی کلینی به روشنی می‌بینیم. نکات چندی را که امشب می‌توانم به اطلاعاتان برسانم، در اطراف عناوین سه اثر رجب علی متمرکز می‌کنم.

۱- اثبات واجب درباره اثبات واجب الوجود؛ رساله‌ای در باب تفسیرپذیری لفظ "وجود" و نیز فلسفه الهی نبوت. موضع عقیدتی رجب علی چنین است که وقتی موجود را به اصل و سرچشمه وجود و وجود را به موجودات غیر واجب الوجود وابسته می‌دانیم، هیچ‌گونه اشتراک ادراکی و معنوی را نباید بپذیریم. برخلاف فلسفه علم الوجود مآلصدرای، در هستی، امکان هیچ‌گونه قیاس و مشابهتی موجود نیست؛ زیرا میان وجود خالق و وجود مخلوق، جز تشابه اسمی و اشتراک لفظی، مطلقاً شباهتی وجود ندارد.

هم‌چنین در وجود نیز قیاسی نیست، منتها خود "وجود" تفسیرپذیر و دارای چند مفهوم است؛ زیرا درک ما از وجود، هرگز از حد درک یک وجود مخلوق تجاوز نمی‌کند. بنابراین وجود مطلق نمی‌تواند موضوع بحث مابعدالطبیعه قرار گیرد و موضوع بحث مذکور، تنها تنزیه، الهیات مربوط به نفی هر صفتی از ذات واجب الوجود می‌تواند باشد.

۱. در مورد میرفندرسکی، رک: صفحات ۳۱ تا ۴۷ از بخش فرانسه جلد اول مأخذ پیش.

۲. درباره قاضی سعید قمی به جلد چهارم کتاب جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام ایرانی (تحلیل و ترجمه شرح فلسفی او بر حدیث الغمامه) و نیز به جلد سوم از برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز مراجعه شود.

رجب‌علی در باب این نظر، تذکری آمیخته به تلخی به شرح زیر دارد:

عقیده غالب مردم تا به امروز، این بوده است که هیچ‌گاه کسی چنین نظری را آشکارا ابراز نکرده است و اگر هم کسانی چنین کرده باشند، این نظر چنان ضعیف بود که نام آن کسان، در میان اسامی دانشمندان، هیچ‌گونه شهرتی نداشته است و مردم، بهتان‌های زشتی از خود ساخته‌اند...^۱.

افسوس که در جامعه فیلسوفان نیز مانند هر اجتماع انسانی دیگر، همه چیز همیشه آن‌چنان‌که باید، انجام نیافته است. با وجود این، رجب‌علی در این طریق، همراهان ممتازی دارد. فلسفه او در باب مابعدالطبیعه وجود، همان فلسفه اعلام شده اسماعیلیان است.^۲ او پیشرو شیخ احمد احسایی و پیروان اوست و به‌ویژه در جبهه نوافلاطونی بزرگ، پروکلوس و رو در روی برخی از شارحان افلاطون قرار دارد.

در عوض، رجب‌علی به صراحت آگاه است که فلسفه الهی منسوب به ارسطو (که شامل تفسیرهای متعددی از متون است) طرفدار نظر اوست. وی به فارابی، مسلمة بن احمد بحریتی (یعنی اهل مادرید، متعلق به قرن دهم)^۳، شیخ محمود شبستری، یکی از عارفان بزرگ آذربایجان^۴ و سپس به صدرالدین قونوی استناد می‌کند؛ از فیلسوفان و حکمای هند استمداد می‌کند (و این شاید نشانه تأثیر میرفندرسکی باشد) و به‌ویژه از

۱. رک: ص ۱۰۲ از قسمت فرانسه جلد اول کتاب برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز.

۲. رک: رسالات اول و دوم از کتاب مؤلف با عنوان *Trilogie ismaélienne* (مجلد نهم از کتابخانه ایرانی، چاپ ۱۹۶۱ تهران و پاریس).

۳. قطعه پنجاه و دوم از الرسالة الجامعة را که تصوّر می‌شود اخوان الصفاطی آن، پرده از عقاید خود برداشته‌اند و از آثار معظم حکمت اسماعیلیه است، به ناحق به این ریاضی‌دان و ستاره‌شناس والامقام اندلسی متعلق دانسته‌اند. جمیل صلیبا پیش‌تر، رساله مورد بحث را با نام مسلمة انتشار داد. آیا می‌توان گفت که رجب‌علی تبریزی هنگام استناد به مسلمة، این رساله را مدّ نظر داشته است؟ اگر چنین باشد، باید گفت که چنان‌که توجه دادیم، خود او از قرابت عقیده خویش در مابعدالطبیعه وجود با عقیده اسماعیلیان آگاه بوده است و در این صورت، متن آغاز این گفتار ما دارای وسعتی شگفت‌انگیز و دور دامنه خواهد بود.

۴. به چشم اسماعیلیان، شیخ محمود شبستری یکی از خود ایشان بود. تأویلات اسماعیلیان برگلشن راز را بنده ترجمه کرده و انتشار داده‌ام و آن را با شرح شمس الدین لاهیجی که دیدگاه شیعه اشاعشری دارد، مقایسه کرده‌ام. رک: تمامی رساله سوم از کتاب این‌جانب با عنوان *Trilogie ismaélienne*.

متون مربوط به امامان معصوم شیعه، به خصوص از دو خطبه‌ای که امام هشتم، امام علی‌الرضا(ع) درباره دعوت مأمون، خلیفه عباسی در مرو ایراد کرده بود، شاهد می‌آورد.

خطبه‌های مذکور، در سرآغاز کتاب توحید ابن بابویه آمده و قاضی سعید قمی شرح فضیلت‌های بر آنها نوشته است. این‌ها متونی هستند که امام در آنها با استفاده از تمام زوایا و فنون بیان منطقی خویش، فکر اشتراک و هرگونه مشابهت وجود را از آن جهت که شرک را به دنبال دارد و موجود را با واجب‌الوجود شریک می‌سازد و از این راه آن را به نقص می‌کشد، مورد حمله قرار می‌دهد. تمامی امام‌شناسی‌های صوری و نظری که شخصیت مابعدالطبیعی امامان را در رنگ و جامه اسماء و صفات خاص پروردگار می‌داند، از این مبحث نتیجه‌گیری خواهد شد. ملارجب علی به راستی می‌تواند در این جست‌وجوی فلسفی، خود را همراه یاران عالی‌قدری احساس کند.

۲- رسالة الاصول الاصفیه^۱؛ رساله مفصلی که مؤلف، آن را براساس اصل "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" که نزد فلاسفه معروف است، طرح‌ریزی کرده است و هدفش این است که همه نتایج ناشی از آن را ارائه کند.

در جریان بسط مطالب، رجب علی به مخالفت با نظریات ابراز شده از جانب فیلسوفی اشراقی هم‌چون ملاحدرا برخاسته است و عقیده استحاله یا حرکت جوهری را مردود می‌شناسد. در برابر فلسفه مابعدالطبیعه ملاحدرا که وجود را مقدم می‌داند، ملا رجب علی از فلسفه مابعدالطبیعه جوهر و ذات دفاع و هرگونه اثبات وجود ذهنی را رد می‌کند.

با این همه، او نیز از مرز تجاوز می‌کند؛ زیرا با وجود آنچه گفته شد، به اظهاراتی از او برمی‌خوریم که در لابلای مباحث روان‌شناختی و علم‌العرفان، مفهوم اصلی اشراقی "علم

۱. توصیف "اصول" با صفت "اصفیه" شاید به‌خاطر اشاره به آصف، ندیم فرزانه سلیمان باشد که علم‌الکتاب داشت.

حضوری "مجدداً ظهور می‌کند و این علم، خلأ مابعدالطبیعی ناشی از ردّ "وجود ذهنی" را پر می‌کند. همین نظر "حصول معرفت از طریق حضور بی‌واسطه"، یادآور عقیده "درک" نزد فیلسوفان رواقی است و در میان عقاید فلسفی سهروردی آن‌چنان جنبه‌ی اساسی دارد که توجیه می‌کند از چه رو پس از صحبت درباره‌ی سهروردی، با رجب‌علی تبریزی قرار دیدار گذاشته‌ایم.

این نظر، ثابت می‌کند که اشیاء و موجودات، با فردیت ذاتی و با حضور خود، بدون واسطه‌ی شکل و یا مفهومی که نمایانگر آنها باشد، قابل شناخت توسط روح‌اند. "معرفت" عبارت از دریافت یک حضور، توسط روح است و روح به قوای چندگانه‌ای که فلاسفه آن را به آنها تجزیه کرده‌اند، نیازی ندارد. روح خود، جمع کلیه‌ی قوای خویش است؛ زیرا تمامی آگاهی‌هایش، او را به سوی خودشناسی هدایت می‌کند. رجب‌علی می‌نویسد:

این نکته، نکته‌ای شگفت‌انگیز و باریک است که برای فهم و ادراک سخیف، قابل درک نیست؛ زیرا معرفتی است براساس معرفت روح، آن‌چنان‌که روح باید شناخته شده باشد و با همه‌ی تلاش معاصرین ما برای نیل به فلسفه واقعی، این معرفت، بی‌نهایت دشوار و حتی غیرممکن است.^۱

نوشته‌های رجب‌علی در غایت امر در ما این تأثیر و احساس را ایجاد می‌کند که عمیق و حتی از جهت وسعت دامنه، مرعوب‌کننده است. گمان دارم اگر بتوانم جزئیات دستگاه فلسفی او در مورد جهان را با مورد مشابه آن در فلسفه ملاًصدرا مقایسه کنم، این احساس مؤکد خواهد شد. از نظر رجب‌علی، روح متفکر، از اصل، یک جوهر روحانی و جدا از عالم سفلی است و به‌طور موقت به یک جسم مادی این جهانی که سرگذشتی جدا از سرگذشت او دارد، پیوند یافته است.

از دیدگاه ملاًصدرا، در اثر توالی حرکات جوهری است که روح که در آغاز، جزئی از ماده و جسم بود، از آن جدا شده و غیرمادی می‌گردد تا پیش از پیش به روح بدل گردد.

۱. رک: ص ۱۱۵ از قسمت فرانسه جلد اول کتاب برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز.

این استحاله‌ها از طریق ارتباط شکل‌های جدا شده‌ای انجام می‌پذیرد که شکل‌های برزخ یا عالم مثال، جزء آن هستند. با آن‌که هر دو فیلسوف به هدف واحدی گرایش دارند، منحنی بزرگ مسیر روحانی آنان، تفاوتی عمیق دارد.

۳- معارف الهیه که تقریباً مجموعه تعالیم استاد است. ملا رجب علی چون دید که نیروی او با بالا رفتن سن به تحلیل می‌رود، به نزدیک‌ترین شاگرد خود، محمد رفیع پیرزاده که به راستی فرزند روحانی وی بود، مأموریت نگارش کتاب مهمی را واگذار کرد که خستگی مانع از آن بود که خود آن را بنویسد. کتاب مذکور که به این طریق، ثمره همکاری شاگرد و استاد بود، مباحث عمده تعالیم استاد را انتظام بخشید.^۱

گشت و گذار فلسفی پردامنه‌ای که با هم در معیت سه فیلسوف آذربایجان داشتیم، به پایان رسید. هدف عمده من این بود که به شما اطمینان دهم که ما در این کار، تنها سیاحت‌گر تاریخ فلسفه و یا کنجکاوی به شناختن نوادر از یاد رفته نبودیم. من شخصاً مطمئن هستم که مسایل مورد طرح و بحث این فیلسوفان، پیوسته وجود داشته است و همیشه تازگی دارد.

به یادآوری خلاصه‌ای از آنچه گذشت، بپردازیم: با احیای عمده یاد فلسفه حکمای فرس قدیم، سهروردی ما را به سوی یک شناخت شهودی می‌برد. این شناخت، پهنه مابعدالطبیعه قوه مختیله را به خود می‌گیرد و ملاحظه را از آن جهت که مختیله فعال را یک نیروی روحانی جدا از اندام طبیعی و جسم لطیف روح می‌شمارد، به دامنه آن بسط بیشتری می‌دهد. فلسفه مابعدالطبیعه قوه مختیله در برنامه کارهای پژوهشی بسیاری از همکاران فرانسوی من قرار دارد و می‌دانم که فلسفه سهروردی، تمام توجه ایشان را جلب کرده است.^۲

دود تبریزی در برابر ما به صورت یک فیلسوف وفادار پیرو مکتب اشراقی جلوه

۱. رک: صفحات ۱۱۶ تا ۱۳۷ از قسمت فرانسه جلد دوم کتاب برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز.

سید جلال‌الدین آشتیانی در همین جلد، چندین فصل منتشر نشده از معارف الهیه را آورده است.

۲. نظر این جانب، بیشتر متوجه کارها و تحقیقات همکارانم ژیلبردوران و پل ریکور می‌باشد.

می‌کند. شرح و بسطی که وی دربارهٔ مباحث ناشی از برخورد آیین زرتشت و فلسفه نوافلاطونی، پیامبرشناسی اسلامی و مسیح‌شناسی یوحنا می‌دهد، به این مباحث، چهره‌ای خاص می‌بخشد که تاریخ و فلسفه ادیان هنوز باید مطالب زیادی از آن بیاموزند. مباحث مذکور را همان‌گونه که هست، باید در آثار متفکران اشرافی جست؛ زیرا در جای دیگری عرضه نمی‌شوند.

ما در رجب‌علی تبریزی، با صعب‌ترین مسألهٔ فلسفهٔ مابعدالطبیعهٔ وجود و در عین حال، ماهیت و سرگذشت روح روبه‌رو می‌شویم. گمان می‌کنم در این مقام باید صدای تازه‌ای را در بحث‌هایی که پیرامون این‌گونه مطالب مطرح است، به گوش رسانید. بنابراین من به راستی فکر می‌کنم اهمیت دارد که سه فیلسوف ما به همراه تمام همکارانشان در طی قرون و همهٔ آنچه که دنبالهٔ رشته‌ای است که باید آن را فلسفهٔ ایرانی - اسلامی بنامیم تا خصوصیت و نوعیت آن مشخص گردد، در سایهٔ کوشش‌های ما، وارد مدار فلسفهٔ جهانی شوند. باقی جهان، مدتی بسیار دراز، ارزش واقعی فلسفهٔ ایرانی - اسلامی را نشناخت. فکر می‌کنم امروزه، وجود و مفهوم این فلسفه کم‌کم در سطح توجه فیلسوفان قرار می‌گیرد و ملاحظه می‌کنید که من کوشش یک عمر پژوهشگری خود را وقف آن کرده‌ام. هدف کتاب برگزیدهٔ آثار فیلسوفان ایرانی از قرن هفدهم تا امروز که با همکاری دوستم، استاد سید جلال‌الدین آشتیانی شروع شده و من مسؤول بخش فرانسهٔ هر جلد آن هستم، سهمی شدن در همین تلاش است و بالاخره همین تلاش است که انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران در تهران، وجههٔ همّت خود ساخته است.

همکاران عزیز فیلسوف آذربایجان، از همین روست که من به زیارت سرزمین سهروردی آمده‌ام تا از شما بیاموزم که شما به‌نوبهٔ خود، قضایا را چگونه می‌بینید و کوشش‌های خود را چگونه باید همگام سازیم. پیش از آن‌که از هم جدا شویم، کلمهٔ سادهٔ زیر را که نشان‌دهندهٔ مسؤولیت و وظیفهٔ ما در برابر امانتی است که به ما سپرده شده است،

۱. طبق طرح پیش‌بینی شده، این کتاب باید در شش جلد باشد و آثار حدود چهل تن فیلسوف را معرفی کند.

به عنوان شعار انتخاب خواهیم کرد و آن این است: «کار کنیم!».

زندگی، شخصیت و آثار ملاًصدرای شیرازی^۱

ترجمه کریم مجتهدی

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی که به نحو متداول، تحت لقب پرافتخار ملاًصدرا یا صدرالمتألهین (سردسته حکمای الهی) شناخته می‌شود، یکی از چهره‌های عظیم‌الشأن تفکر اسلامی، خاصه تفکر اسلام شیعی و به نحو اخص، تفکر و معنویت اسلامی در نزد ایرانیان است. بدبختانه در کتاب‌های تاریخ عمومی فلسفه که در غرب نوشته می‌شود، تقریباً هیچ‌گاه به نام او اشاره نمی‌گردد و تا وقتی که غربیان هم‌چنان بخواهند مطابق عادت خود به امور فرهنگی مسلمانان فقط از لحاظ تأثیری که در قرون وسطای لاتینی داشته است، توجه کنند و به طور مستقل بدانها نپردازند، وضع به همین

۱. متن حاضر، برگرفته از کتاب مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین شیرازی (نوشته پروفیسور هانری کربن، ترجمه و پیش‌گفتار از دکتر کریم مجتهدی، به ضمیمه متن فارسی المشاعر ترجمه و شرح از بدیع الملک میرزا عمادالدوله، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱) است که به منظور غنی‌سازی آن، بخش‌هایی از مقاله مقام ملاًصدرای شیرازی در فلسفه ایرانی (که توسط هانری کربن به صورت سخنرانی در سال ۱۳۴۱م) ایراد و سپس ترجمه آن به قلم دکتر سید حسین نصر در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره اول، سال ۱۲، مهرماه ۱۳۴۳ (شماره مسلسل ۴۵) به چاپ رسیده است. بدان افزوده شده است. قسمت‌های مزبور در سراسر متن، بین دو نشانه « » محصور شده‌اند.

منوال باقی خواهد ماند.

تأثیر مورد بحث، حدوداً در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) پایان یافته است و نظری که اغلب با قاطعیت رسمی بیان می‌شود، این است که فلسفه اسلامی با ابن رشد به انتها رسیده است. علاوه بر این، باز آن‌چه اصلاً قابل قبول نیست، ادامه غفلتی است که در دنیای غرب در مورد تفکر خاص شیعی وجود دارد، ولی اگر از لحاظی بتوان تصور کرد که چیزی در عالم سنی با ابن رشد به پایان رسیده باشد، باز باید گفت که مآصدرا و استادانی که قبل از او بوده‌اند و نیز آنها که خلف او به حساب می‌آیند، خود مثال‌های بارزی هستند بر این‌که ما بیش از این، نسبت به شعور و وجدان اسلامی که در کسوت شیعی خود به منصفه ظهور رسیده است، غفلت نورزیم.

امروز مسلم است که در این مورد، از نو باید به مطالعه و تحقیق پرداخت. البته، منظور این نیست که از زحمات اشخاص با حسن نیتی چون گوینو که قبلاً در این باره به بررسی پرداخته‌اند، قدردانی نکنیم و فراموش کنیم که او برای اولین بار در یک کتاب غربی، بعضی از فلاسفه ایرانی را که بعداً ما نیز آنها را مورد بحث قرار خواهیم داد، نام برده است، ولی بدبختانه گوینو به هر طریق در مورد دایرةالمعارف بزرگ فلسفه و حکمت الهی مآصدرا، یعنی کتاب اسفار، دچار اشتباه شده و آن را نوعی سیاحت‌نامه دانسته و عنوان چهار سیاحت روح را برای آن برگزیده است.

یکی از پیش‌قدمان دیگر، ادوارد براون است که باتوجه به کلمه عبرانی سفر^۱ ترجیح داده است این عنوان را چهار کتاب ترجمه کند. شک نیست که این اشخاص، اگر متن اصلی کتاب را می‌خواندند، نظر دیگری پیدا می‌کردند، البته باید دانست که نسخه‌های این کتاب، نسبتاً کمیاب بوده است و از طرف دیگر، برای این‌که شخص بتواند واقعاً به مطالعه آن بپردازد، می‌بایست در ضمن از آستانه بسیار صعب‌العبوری بگذرد که این نیز برای همگان مقدور نیست؛ آستانه‌ای که بدون شک بر سر در ورودی آن با خط

نامرئی نوشته شده است: «کسی که فیلسوف نیست به این جا وارد نشود».

شرح حال مآصدرا

امروز ما می‌دانیم که صدرالدین محمد شیرازی در شهر شیراز حدوداً در سال‌های ۹۷۹ تا ۹۸۰ هجری قمری، یعنی ۷۲-۱۵۷۱م در زمان سلطنت شاه طهماسب (۱۵۷۶-۱۵۲۴م) متولد شده و پا به عرصه هستی نهاده است. این اطلاعات دقیق را ما مدیون سید محمدحسین طباطبایی، استاد عالی‌قدر علوم عقلی حوزه علمیه قم هستیم که ابتکار تجدید چاپ و طبع نوین اسفار، شاهکار بزرگ مآصدرا نیز از ایشان است. وقتی استاد، تدارک لازم را در مورد این چاپ فراهم می‌آورده است، در یک نسخه خطی اسفار که به تاریخ ۱۱۹۷ ه. ق (مطابق با ۱۷۰۳م) از روی نسخه دست‌نویس مؤلف رونویسی شده بود، در یادداشت‌هایی که مآصدرا درباره متن خود در حاشیه آورده بود و نسخه‌بردار عیناً آن را منعکس کرده، در حاشیه فصلی که به بحث اتحاد عاقل و معقول اختصاص دارد، این یادداشت را از مآصدرا دیده است:

این مطلب به هنگام طلوع خورشید در روز جمعه، هفتم جمادی‌الاولی سال ۱۰۳۷ ه. ق. (یعنی ۱۴ ژانویه ۱۶۲۸م) به من افاضه و الهام شد، و در این تاریخ، پنجاه و هشت سال از عمر من می‌گذشت.

کافی است ما سال‌های قمری را دقیق محاسبه کنیم، در نتیجه، تاریخ تولد مآصدرا ۹۷۹ یا ۹۸۰ ه. ق خواهد بود (یعنی ۱۵۷۱ یا ۱۵۷۲م)^۱. این تاریخ و تاریخ رحلت او از این جهان، یعنی ۱۰۵۰ ه. ق - ۱۶۴۰م تنها تاریخ‌های کاملاً مسلمی است که ما از

۱. رجوع کنید به مقدمه سید حسین نصر بر رساله سه اصل (از انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه تهران به مناسبت چهارصدمین سال ولادت مآصدرا) که به فارسی است و بیشتر در رد قشربون و ظاهرینان نوشته شده است (تهران، ۱۳۴۰ ه. ش - ۱۳۸۰ ه. ق - ۱۹۶۱م)، ص ۲؛ منابع اصلی برای زندگی‌نامه مآصدرا بدین قرار است: محمد، خوانساری، روضات الجنات، چاپ سنگی، تهران ۱۳۰۶ II، صص ۳۳۲ - ۳۳۱. روضةالصفاء، ملحقات رضا قلی‌خان هدایت، چاپ سنگی تهران ۱۲۷۰، VIII صص ۱۲۹، میرزا محمد تنکابنی قصص العلماء، صص ۳۳۳ - ۳۲۹، تهران، ۱۳۱۳؛ محمدعلی تبریزی، ریحانة الأدب، III صص ۴۲۳ - ۴۲۲؛ محمد ابن الحسن الحرّ العاملی، امل الآمل، تهران ۱۳۰۲، ص ۵۸، حاشیه از محمد قمی.

زندگی‌نامهٔ او در دست داریم. البته دوره‌های عمدهٔ جنبه‌های این زندگی‌نامه را می‌شناسیم، ولی به هر طریق باید بدانیم که ذات و ماهیت آن را فقط سیر حیات درونی مآلصدا تشکیل می‌دهد و بس.

«شکوه و جلال این زندگی، در شرایط و اوضاع خارجی نیست، بلکه این عوامل خارجی فقط به صورت پریشانی و انقلاب در زندگی او دخالت کرده و زندگی با شرافت و با احترامی برای او فراهم نساخت. شرح حال شخصی مانند مآلصدا در واقع، منحنی حیات درونی او است؛ پیشرفت تفکرات و تألیف کتاب‌های او و تعلیمات و رابطهٔ او با شاگردانش که به نوبهٔ خود، آثاری به جا گذاشتند که استادشان می‌توانست به آن‌ها افتخار کند.

بنده هفده سال پیش (در سپتامبر ۱۹۴۵) برای بار اول به ایران آمدم، در آن وقت، چند سال بود که در ترکیه به سر می‌بردم و در آن دیار، مشغول به تهیهٔ قسمتی از نوشته‌های شهاب‌الدین یحیی سهروردی بودم؛ آن‌کس که ما او را در ایران، شیخ اشراق می‌نامیم، آن‌که در سن سی و هشت سالگی در سال ۵۸۷ در حلب به شهادت رسید.

صدرالدین شیرازی، مانند چند حکیم دیگر، شرحی که عبارت از توسعه و بسط عقاید شخصی او بوده، بر کتابی که در آن سهروردی، تمام افکار زندگی جوان خود را جای داد، نگاشته است. این دو نام و این اثر از یکدیگر غیرقابل تفکیک‌اند و به این دلیل، من احساس می‌کردم که سهروردی، اگر بتوان چنین گفت، دست مرا گرفت و مرا به آن‌جایی که "وطن معنوی" من است، هدایت کرد.

گرچه هفده سال پیش، بدون شک، شخصیت‌های برجستهٔ بسیاری بودند که با آنان دربارهٔ سهروردی و صدرالدین شیرازی گفتگو و مباحثه به میان می‌آمد، لیکن نوشته‌های هر دو حکیم نسبت به شهرتی که شایستهٔ آنها است، هنوز تاحدی در تاریک و روشن قرار گرفته بود، و اینک امروز، آتش برافروختهٔ جشن‌های رسمی چهارصدمین سال ولادت این حکیم بزرگ شیراز در ایران و هند، متوجه این آثار شده است.»

به سرپرستی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، تعدادی از این آثار به مناسبت گذشت چهارصد سال از ولادت فیلسوف مورد نظر ما، آماده و منتشر گردید که همین را نیز علاوه بر قرائن دیگری که پیداست، می توان نشانی از تجدید حیات مطالعات در زمینه مابعدالطبیعه سنتی دانست و نتیجه گرفت که یک تجدید حیات در حکمت الهی اسلام در گرد آثار حکیمی که خود یک مجدد واقعی بود، در شرف تکوین است.^۱ البته بیش از سه قرن است که در ایران، هیچگاه تعلیمات و مطالعات در زمینه فلسفه مآصدرا قطع نگردیده است.

اما از طرف دیگر با توجه به مسایلی که امروز برای فیلسوفان جوان ایرانی مطرح می شود، کاملاً لازم به نظر می رسد که بدون اتلاف وقت، دوباره فلسفه مآصدرا، مورد تفکر و تأمل قرار گیرد و از نو معرفی گردد. به هر طریق، ضرورتاً و نهایتاً می بایست این فلسفه، کل معنای خود را پدیدار سازد، چه از لحاظ تفکر اسلامی در عصر حاضر، و چه از لحاظ تاریخ عمومی فلسفه. برای این که این فلسفه بتواند نقش اصلی خود را ایفا نماید، باید دوباره در متن اصلی خود که از آن جدا گردیده است، قرار گیرد. به همین منظور است که ما افتخار آن را داریم که پاییز هر سال در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، در زمینه تحقیقاتی که به موازات در قسمت علوم دینی مدرسه عالی تحقیقات و تتبعات

۱. تعدادی از این انتشارات را نیز که نتیجه همکاری استادان حوزه و دانشگاه است در این جا نام می بریم. کتاب هایی که توسط دانشکده الهیات دانشگاه تهران چاپ شده به این قرار است: یادنامه مآصدرا (در مجله یادنامه مآصدرا)؛ سید جعفر سجادی، مصطلحات فلسفه صدرالدین شیرازی (شرح فارسی اصطلاحات فنی عربی لغات فلسفی مآصدرا)، تهران، ۱۳۸۰ ه. ق، ۱۹۶۱ م.

آنچه دانشگاه مشهد چاپ کرده است: المظاهر الالهیه به اهتمام آقای سید جلال الدین آشتیانی که در زمینه های دیگر نیز کتاب های مهمی را منتشر ساخته است چون: شرح حال و آرای فلسفه مآصدرا، مشهد، ۱۳۴۱ هجری شمسی، (این نوشته، گزارش جامعی درباره حیات و آثار و افکار فلسفی مآصدرا است)، هم چنین یک گزارش درباره مابعدالطبیعه وجود، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مشهد، ۱۳۸۰ هجری قمری، بعداً یک طرح کتاب شناسی نیز که شامل آثاری است که اخیراً دانشگاه های تهران و مشهد و اصفهان از مآصدرا چاپ کرده اند، آورده خواهد شد.

پاریس انجام می‌دهیم، مطالب را خلاصه و تدریس کنیم^۱.

شهر شیراز از برای ملاًصدرا، بمانند روزبهان و حافظ و هم‌چنین از برای گروه کثیر دیگری از فلاسفه و عرفا "وطن خاکی" بوده است. می‌توان به‌طور واضح، سه دوره در کل زندگانی ملاًصدرا تشخیص داد و آنها را از یکدیگر متمایز ساخت. پدر او که شخص سرشناسی بوده، برای این‌که فرزندش از لحاظ تعلیم و تربیت، کمبودی نداشته باشد، ثروت کافی در اختیار داشته است، خاصه که از سنین پایین، نبوغ و استعداد ذهنی و صفات اخلاقی فرزند، بروز کرده بود.

در آن عصر، اصفهان نه تنها پایتخت سیاسی سلاطین سلسله صفوی و دولت احیا شده ایران بوده، بلکه در ضمن، مرکز حیات علمی مملکت نیز به‌شمار می‌رفته است. استادان بزرگی که در تمام رشته‌های علمی به تدریس اشتغال داشتند، همگی در مدارس مشهوری که بعضی از آنها را امروز هم می‌توان مشاهده کرد، تجمع کرده بودند، در نتیجه طبیعی بود که صدرالدین جوان، زادگاه خود، شیراز را ترک کند و برای تکمیل دوره تحصیلات خویش به اصفهان سفر کند.

«دوره درس آن زمان را با برنامه دانشگاه جدید که در آن می‌توان بعد از چند سال، لیسانسیه و دکتر شد، نباید مقایسه کنیم؛ زیرا دوره درس، یک قسمت از عمر انسان را فرامی‌گرفت و بلکه مستلزم این بود که انسان، حیات خود را صرف آن علومی کند که امید به تعمق در آن را دارد. دست‌کم، بیست سال برای رسیدن به مرتبه اجتهاد لازم بود.»

در اصفهان، صدرالدین، به‌نحو عمده، سه استاد داشته است که هر سه از چهره‌های

۱. در آن‌جا ما به مدت سه سال، درسی را به تفسیر کتاب حکمت الاشراق سهروردی اختصاص داده‌ایم؛



امیدواریم بعداً بتوانیم ترجمه آن را به زبان فرانسه به چاپ برسانیم. در این دو سال اخیر نیز در برنامه درسی کرسی اسلام‌شناسی، شرح و بیان آثار صدرالدین شیرازی را گنجانده‌ایم، از جمله درسی را به تفسیر او از کتاب الحجّة - کتاب سوم تفسیر بزرگ او بر اصول کافی کلینی - اختصاص داده‌ایم. رجوع شود به سالنامه مدرسه مطالعات عالی، قسمت علوم دینی؛ ۶۳ - ۱۹۶۲ م، ص ۶۹، و هم‌چنین صص ۶۴ - ۱۹۶۳ م.

اصلی تجدید حیات فرهنگی دوره صفویه به شمار می‌روند و در تاریخ تفکر و معنویت ایران از شهرت بسزایی برخوردارند.

در درجه اول باید از شیخ بهاء‌الدین عاملی نام برد که بیشتر، تحت اسم شیخ بهایی شناخته شده است. (وفات ۱۶۲۱ م. / ۱۰۳۰ ه. ق.)^۱ در خدمت این استاد بوده است که صدرالدین، علوم اسلامی سنتی (نقلی)، یعنی فقه و تفسیر قرآن و علم حدیث یا سنت امامان و علم رجال (یعنی افرادی که این سنت را انتقال داده‌اند) را آموخته است؛ مطالعه آثار مآلصدرای نشان می‌دهد که او تا چه اندازه در این علوم، تأمل و تعمق کرده است. او هم‌چنین از شیخ بهایی، اجازه تدریس آن چه را که از او آموخته بود، دریافت کرد.

استاد دیگری که صدرالدین، قسمت اصلی تحصیلات خود را مدیون او است، میرداماد بزرگ است (وفات ۱۰۴۰ ه. ق. - ۱۶۳۱ م) وی در خدمت این استاد، علوم فلسفی نظری را آموخته است. میرداماد با بهاء‌الدین عاملی، رابطه دوستی توأم با وفاداری عمیقی داشته است. شاگردان و مریدان میرداماد به او لقب "معلم ثالث" را داده‌اند تا بدین وسیله، مقام شامخ او را در سلسله مراتب فلاسفه حفظ کرده باشند، چه مطابق سنت گذشتگان، ارسطو معلم اول و فارابی (قرن چهارم هجری و دهم میلادی) معلم ثانی نامیده شده است.

آنچه عجیب می‌نماید، این است که با این حال، قسمت اعظم آثار میرداماد به سبب شهرت به دشواری و پیچیدگی هنوز به چاپ نرسیده است. ظاهراً این طور به نظر می‌رسد که آثار شاگرد او، مآلصدرای که در میان شاگردان وی که دودمان معنوی او را تشکیل می‌دهند، در مرتبه اول قرار دارد، به رونق آثار استاد صدمه زده و آنها را تحت الشعاع خود قرار داده باشد.

۱. یکی از چهره‌های عالم شیعی آن عصر، یعنی بهاء‌الدین عاملی به سال ۹۵۳ ه. ق (۱۵۴۶ م) در بعلبک متولد شده است. در سن سیزده سالگی او با پدر خود که شاگرد شهاب‌الدین ثانی بود به ایران می‌آید و بعد در اصفهان، شیخ الاسلام می‌شود. آثار معنوی او همیشه خیلی رایج بوده است. رجوع شود به نوشته سید حسین نصر، مقدمه سه اصل، روضات الجنات، ص ۶۴۰ - ۶۳۲؛ روضه دوم، صص ۳۹۶ - ۳۸۲ شماره ۷۴۲.

به هر طریق در محضر میرداماد، صدرالدین جوان در مکتب شخصی بوده است که بمانند سهروردی، "شیخ اشراق" تعلیم می‌داد:

فلسفه‌ای که به تحقق معنویت و تجربه عرفانی نیانجامد، فعالیت بیهوده و عقیمی بیش نخواهد بود و هم‌چنین متقابلاً هر نوع تجربه عرفانی که مبتنی بر تعلیمات جدی فلسفی لازم نباشد، خواه ناخواه در معرض انحراف و توهمات قرار خواهد گرفت.^۱

اهمیت نظر و تمایل به تحقق بخشیدن چنین شرطی است که در زیباترین اوراق نوشته شده توسط ملاصدرا دیده می‌شود.

بالاخره با این که شواهد و مدارک در این زمینه، چندان روشن و دقیق نیست، ولی به هر طریق، صدرالدین در اصفهان، هم‌چنین شاگرد یک شخصیت استثنایی، یعنی میرابوالقاسم فندرسکی بوده است (این شخص در هشتاد سالگی به تاریخ ۱۰۵۰ ه. ق - ۱۶۶۰ م. هم‌زمان با شاگرد شهیرش که حدوداً فقط ده سال از او جوان‌تر بوده، در اصفهان وفات کرده است)^۲. در این عصر به سبب اصلاحات کریمانه شاه اکبر در امور دینی، مبادلات و رفت و آمد زیادی میان ایران و هندوستان صورت می‌گرفت. تعداد فلاسفه ایرانی، خاصه آنها که به نحله اشراقی تعلق داشته‌اند در دربار شاه مغول اندک نبوده است. میر فندرسکی که نوشته‌های زیادی از او در دست ما نیست، به‌نحو کاملاً مستقیم و نزدیک، در فعالیتی که احتمالاً اهمیت فوق‌العاده آن از لحاظ فرهنگی، تازه در عصر ما به مرور آشکار می‌شود، شرکت و همکاری داشته است؛ منظور، ترجمه رساله‌های مهم

۱. برای کسب نظر اجمالی درباره حیات، آثار و آرای میرداماد، رجوع شود به الرسالة الخلیة میرداماد، استاد کلام در اصفهان، در مجموعه یادنامه لویی ماسینیون، جلد اول، انجمن فرهنگی فرانسه در دمشق، سال ۱۹۵۶، صص ۳۷۸ - ۳۳۱. درباره رساله یاد شده، رجوع شود به متن فارسی مقابله گربن تحت عنوان میرداماد یا معلم ثالث (مکتب الهی اصفهان)، در مجله مردم‌شناسی، تهران، ۱۳۳۵، ترجمه مرحوم دکتر عیسی سپهبدی. یادآور می‌شود که مقاله مزبور در فصل بعدی کتاب حاضر آمده است.

۲. برای به‌دست آوردن یک نظر کلی درباره میر ابوالقاسم فندرسکی، رجوع شود به ریحانة الأدب ج ۳، صص ۲۳۲ - ۲۳۱، شماره ۳۶۷؛ سید حسین نصر، رساله سه اصل؛ رساله سیناییه که توسط آقای علی اکبر شهابی به چاپ رسیده است (انتشارات فرهنگ خراسان) مشهد ۱۳۱۷ هجری شمسی.

سانسکریت به زبان فارسی است که در آن زمان انجام می‌گرفت.^۱ «به‌وسیلهٔ این ترجمه‌ها، کیش هندو شروع به تکلم زبان متصوفه به فارسی کرد (فراموش نشود که انکتیل دوپرون^۲، اوپانیشاداها را به زبان فارسی می‌شناخت). با ذکر نام این استاد، می‌توانیم به‌طور کلی، تصویری از تعلیماتی را که مآصدرا در دورهٔ اول حیات خود، یعنی سال‌های شاگردی فراگرفت، به‌دست آوریم.»

بعد از سال‌های تحصیل، دورهٔ دوم زندگانی مآصدرا آغاز می‌گردد. البته هنوز به هیچ وجه، خیر و برکت به‌سوی او روی نمی‌آورد، بلکه برعکس، این دوره، نتیجهٔ تصمیم و ارادهٔ تزلزل‌ناپذیری بوده است که شخصیت نیرومند او بروز می‌داد و در مواقعی که معنای عالی امور معنوی در معرض خطر قرار می‌گرفت، هر نوع سازش و اهمال را از او سلب می‌ساخت.

«نباید فکر کرد که شرایط آن طور مساعد بوده است، مخصوصاً برای کسی که از افکار درونی و شخصی خود پیروی کند. چنین شخصی، نه تنها باید کوشش مداوم و مصالحه‌ناپذیری را دنبال کند، بلکه هر قدر بیشتر پیشرفت کند، بیشتر یقین دارد که با مخالفت ظاهرینان و مقلدان گوناگون روبه‌رو خواهد شد و چنین تجربهٔ سختی را به‌خود خواهد دید.»

مآصدرا هم‌چون تمام سلالهٔ خود در طی قرون، مورد ایذاء جهال و نادانانی از هر قبیل بوده است که گاهی به‌نحو خاص از ناحیهٔ فقها تحریک می‌شده‌اند؛ بعضی از این فقها به‌عمد، آنچه را که مقوم ماهیت شیعه است، کنار می‌گذاشتند و به‌اسم تعبد زاهدانه نسبت به نص، نوعی لادری‌گری مخرب را تدریس می‌نمودند.

۱. رجوع شود به مقدمه‌های ما بر آثار مابعدالطبیعی و عرفانی (I) سهروردی (کتاب‌های اسلامی، ۱۶) -

←

→

استانبول ۱۹۴۵ م - ص ۵۶. کتاب فارسی تحت عنوان دبستان المذاهب اثر موبد شاه، از لحاظ اطلاعاتی که دربارهٔ تحریک دینی در آن دوره بیان می‌کند، غنی است.

برای فهم این موضوع، باید مقدمه بسیار طولانی کتاب اسفار مآلصدر را خواند؛ این مقدمه، مدرک فوق العاده باارزشی است که قیمتی برای آن نمی توان تعیین کرد؛ زیرا در آن، ضمن این که وضع روحی مؤلف توصیف شده است، موضع و وظیفه ای نیز که هر فرد شیعی، خواه و ناخواه برای باز یافت ایمان واقعی، در برابر آنها که به نحو رسمی، شیعه محسوب می شوند، به عهده دارد، آشکار و برملا گردیده است.

به همین سبب، سرنوشت یک فیلسوف، اعم از این که به عصر صفوی تعلق داشته باشد و یا به هر عصر دیگر، این است که بر ضدّ و در جهت مواجهه با (انحرافات معنوی) زمان و عصر خود باشد، نه این که به اصطلاح، "فرزند زمانه خود" گردد.

در این جا، چند عبارت از مقدمه مآلصدر را انتخاب می کنیم. او می نویسد:

در عنفوان جوانی در حدّ طاقت و قدرت خود به فلسفه الهی می پرداختم... و پیرو حکمای قدیم بودم و بعد به نتایج الهامات و تأملات فلاسفه جدید توجه پیدا کردم و مقدمات آگاهی و اسرار آنها را مورد استفاده قرار دادم. سعی من بر این بود که آنچه را که در کتاب های فلاسفه یونانی و غیره می خواندم به صورت فشرده در بیاورم و لباب الالباب هر مطلبی را مشخص کنم و از اطاله کلام بپرهیزم... متأسفانه، گفته های من با موانع زیادی مواجه بود؛ روزها سپری می شد و نظرهای من، مؤثر واقع نمی گردید...

وقتی متوجه شدم که در روزگار ما، هر کسی که بخواهد به اصلاح و تربیت جهال و نادانان پردازد با عداوت و دشمنی روبه رو خواهد شد، وقتی تشعشع آتش جهتمی و انحراف را دیدم... وقتی با عدم فهم اشخاص درباره انوار و رموز حکمت مواجه شدم... (منظور، اشخاصی است که بینش آنها، هیچ گاه از محدوده مسلمات مادی تجاوز نمی کند و تأمل آنها از قلمرو ظلمات و امور غبار گرفته فراتر نمی رود، اشخاصی که به سبب عداوتشان نسبت به معرفت و عرفان، به نحو تام، مشرب حکمی و ایقان حاصل از تجربه شخصی را طرد و علوم مقدس الهی و اسرار شریف ربّانی، یعنی معارفی را که انبیا و اولیا به صورت رموز بدانها اشاره داشته اند و حکما و عرفا نیز

به‌نوبه خود از آنها سخن گفته‌اند، ممنوع می‌سازند... در نتیجه این خفقان عقل و انجماد طبع که نتیجه عداوتی است که در عصر ما حاکم است، آنگاه بر این تصمیم، اراده کردم که دیگر در یک منطقه دور افتاده انزوا گزینم و با دل شکسته و آرزوهای بر باد رفته در افسردگی و ناامیدی، خود را مخفی دارم... و تعلیمات مراد و حافظ خود، یعنی امام اول (ع) جدّ امامان مقدّس و اولیای خداوند را به کار بندم و به تقیه و مدارا متوسّل شوم...^۱

«وضع‌ی که مآلصدرای اصفهان داشت، در آن دوره - چنان‌که احتمالاً او فکر می‌کرد - اختصاص به او نداشت، بلکه چون مقصود و هدف حیات او، زندگی و تعلیم تشیع به معنای جامع بود، چنان‌که بعداً نتایج آن مطرح خواهد شد، حکمت مآلصدرای به‌نوبه خود با یک وضع تأسّف آور و پیچیده توأم بود که هر نسل از آن برخوردار بوده است. بدین جهت، راه او در این بود که به‌علت کینه جاهلان، زندگی پرشور اصفهان را رها کند و در مکان دور افتاده‌ای پناهنده شود.»

فیلسوف جوان ما برای گذراندن دوره عزلت خود، قصبه کوچک کهک را در سی کیلومتری جنوب شرقی قم به‌عنوان خلوتگاه انتخاب کرد. حتی امروز برای این‌که بتوان به آنجا رفت، باید حدوداً یک فرسنگ و نیم بعد از شهر قم به سوی اصفهان از جاده اصلی خارج شد و در یک راه بیابانی باریک به سمت شرق، مسافتی نزدیک به پانزده کیلومتر را پیمود، آنگاه در شکاف یک سلسله جبال، درّه بلند شیب‌داری پدیدار می‌شود که تا قصبه کهک ادامه دارد. در واقع این منطقه، زیبایی سحرآمیزی دارد «که تضادی را که از خصوصیات طبیعت ایران است، تجدید می‌کند، هرچه بیشتر انسان وارد درّه شود، بیشتر خشکی معدنی صحرا، جای خود را به لذت سبزی و نباتات روییده می‌دهد.»

۱. رجوع شود به الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، چاپ سید محمد حسین طباطبایی، سفر اول، قسمت اول، تهران ۱۳۷۸ هجری قمری صص ۷-۴. این قسمت با متن عربی مآلصدرای مقایسه شده است، با این‌که شباهت صوری آن دو زیاد نیست، ولی از آن‌جاکه از لحاظ محتوایی، اختلافی تشخیص داده نشد، متن گربن عیناً ترجمه و آورده می‌شود. (م)

کهک، مجموعه‌ای از باغات است که از لحاظ درختان متنوع و معطر، غنای خاصی دارد. یک مسجد کوچک با طرح غیرمتداول که به قرن یازدهم هجری تعلق دارد، در آن جا دیده می‌شود و شاید ملاًصدرا در آن نماز گزارده باشد.

دو بنای جدیدتر نیز که یکی امامزاده معصومه و دیگری یک قلعه قدیمی با حالت رمانتیک است که البته با مصالح کم‌دوام ساخته شده است و منظره را مشخص و تکمیل می‌کند، در خلوتگاه این باغات بوده است که ملاًصدرا، سال‌های متمادی از دوره جوانی را برای ارتقای معنوی و روحی خود در آن صرف کرده است.

«من از تمام این مجموعه، یک تصوّر روشن دارم، چون توانسته‌ام آن طبیعتی را که ملاًصدرا سالیانی در آن به تفکر و تألیف در عظمت تنهایی پرداخت، مشاهده کنم، لیکن اگر انسان بخواهد تمام اوضاع و احوال عرفانی این دیار را درک کند، باید در مراجعه به قم، بار دیگر، جاده اصلی را ترک کرده و باز به سوی مشرق، در جاده‌ای که به جمکران منتهی می‌شود، حرکت کند و به حرمی برسد متعلق به آن کسی که بیش از ده قرن، شخصاً تاریخ سّری وجدان شیعه بوده است؛ یعنی امام دوازدهم (ع)، امام غایب. در آن جا، ما یقین داشتیم تمام زواری را که قبل از ما به آن جا آمده بودند، در غیبت بیاییم، نه تنها میرداماد و ملاًصدرا و ملامحسن فیض و قاضی سعید قمی، بلکه تمام کسانی را که از نسلی به نسل دیگر، تفکر شیعه را با آنچه به طور انحصاری برای تاریخ بشر در بردارد، ساخته‌اند.»

«در طول سالیانی که در کهک گذرانده بود، ملاًصدرا به کشف حقایق معنوی نایل آمده و به مقام مشاهده رسیده بود.» به نظر ملاًصدرا و همه آنها که به نحله او تعلق دارند و پیرو مکتب فکری او هستند، برای رسیدن به این مقام، مطالعه فلسفه در آغاز کار به عنوان مقدمه‌ای لازم، ضرورت دارد، ولی اگر قرار باشد شخص به هدف اصلی نایل نیاید، فلسفه جز فعالیتی عقیم و توهم آور و اقدام و کوششی واهی، چیز دیگری نخواهد بود. برای این که شخص به این خلوتگاه درونی وارد شود و بعد برای این که بتواند با

موفقیت از آن خارج گردد، باید ابتدا یک دوره ریاضت شخصی را گذرانده باشد، یعنی فعالیت‌هایی که ضامن استقلال ذهن و عدم تابعیت از عقاید پیش ساخته و تصورات اکتسابی و نظرهای ممنوع است.

چه مدتی، این عزلت و کناره گیری طول کشیده است؟ گرایش بر این است که این دوره را هفت تا پانزده سال بدانیم^۱. با وجود این، کاملاً مسلم است که برای شخصیتی به قدرت مآلصدرای، مشکل بوده است که کاملاً عزلت خود را مخفی نگاه دارد و مانع از آن شود که مریدان و شاگردان به دیدنش بیایند و شهرتش گسترش پیدا کند.

به همین دلیل، چندان نباید تعجب کرد وقتی گفته می شود الله وردی خان که از سال ۱۰۰۳ ه. ق، یعنی ۹۵-۱۵۹۴م تا موقع وفاتش (۱۰۲۱ ه. ق - ۱۶۱۲م) حاکم و والی ایالت فارس بوده است، به نیت مآلصدرای، دستور بنای مدرسه بزرگی را در شهر شیراز صادر و از او خواهش و دعوت می کند تا به سرزمین اصلی خود بازگردد و در این مدرسه جدید، مشغول تدریس شود. بنای این مدرسه که ابعاد بزرگی دارد، هنوز در شیراز به اسم "مدرسه خان" باقی است و حتی امروز می توان تالاری را که مآلصدرای در آن تدریس می کرده است، بازدید نمود.

ما هیچ دلیل قانع کننده ای در دست نداریم تا اظهارات صریح مورخان را در مورد این که اقدامات اولیه برای بنای مدرسه از ناحیه حکومت الله وردی خان بوده است، سست و بی اساس انگاریم و یا این که رفتن مآلصدرای در زمان حیات الله وردی خان به شهر شیراز را ناصحیح قلمداد کنیم، در نتیجه در زمان پادشاهی شاه عباس اول^۲ (۱۶۲۹-۱۵۸۷م) بوده است که مآلصدرای بنا به دعوتی که از او شده، برای تدریس به شیراز رفته است. به هنگام مرگ الله وردی خان، مآلصدرای چهل و یک سال داشته و کاملاً به دوره پختگی و کمال رسیده بوده است.

۱. رجوع شود به اثر سید حسین نصر که قبلاً نام برده شده است، ص ۵.

۲. رجوع شود به بیانات صریح محمد یوسف واله قزوینی که دانش پژوه در مقدمه چاپ خود از کتاب کسر اصنام الجاهلیه، ص ۲ نقل کرده است.

طبق بعضی از اشاراتی که در مورد زندگی ملاًصدرا در آثار شاگرد و داماد او، یعنی محسن فیض معروف دیده می‌شود، به نظر می‌رسد باید احتمالاً بازگشت ملاًصدرا به شیراز را به نحو دیگر بیان داشت و آن را باید دیرتر و در زمان حکومت امام‌قلی‌خان، فرزند امان‌الله خان دانست. این شخص که جانشین پدر شده است، به‌نوبه خود تا ۱۰۴۳ هجری قمری (۱۶۳۴ - ۱۶۳۳ م)، یعنی در زمان پادشاهی شاه صفی اول (۱۶۴۲ - ۱۶۲۹) حاکم فارس بوده و به دستور او، کارهای مربوط به ساختمان مدرسه به سال ۱۰۲۲ ه. ق، یعنی ۱۶۱۳ م به پایان رسیده است.

به هر نحوی که موضوع را در نظر بگیریم، دوره‌ای که ملاًصدرا به‌ناچار، سرزمینی را که در آن، نقاط و علامات عرفانی وجود دارد و قطب و محور آن، گنبد درخشان حرم مطهر قم است، ترک گفته و به شیراز بازگشته است، سومین مرحله مهم زندگانی اوست. مطالبی که او در آن زمان تدریس کرده است، این امکان را برای ما فراهم می‌آورد که بتوانیم همان‌طوری که از مکتب اصفهان صحبت به میان می‌آوریم، از مکتب شیراز نیز سخن بگوییم. در واقع، شیراز به سرعت مانند اصفهان، تحت نفوذ و حضور او به یک کانون مهم و مرکز بزرگ حیات علمی مبدل گردیده است. یک مسافر انگلیسی به اسم توماس هربرت که در قرن هفدهم میلادی در آنجا بوده است، بیان می‌کند که:

در شیراز، مدرسه‌ای است که در آن، فلسفه و نجوم و طبیعیات و کیمیا و ریاضیات تدریس می‌شود و آن، مشهورترین مدرسه ایران است.^۱

«ملاًصدرا در شیراز زندگی می‌کرد و کاملاً در تدریس، تألیف و تقریر آثاری که متأسفانه بعضی از آنها ناتمام مانده است و نیز در تربیت شاگردان، مستغرق بود. تعلیمات عالی اخلاقی که به شاگردانش می‌آموخت و خود در طول عمرش به کار می‌برد، بهترین وسیله تعریف شخصیت او است. تمام این تعلیمات در چهار دستوری که به هرکسی که

۱. توماس هربرت Thomas Herbert، کتاب چند سالی در قسمت‌های مختلف افریقا و آسیای بزرگ، لندن ۱۶۷۷، ص ۱۲۵. *(Some Years Of Travels into diverse parts of Africa and Asia the great)* این مطلب را سید حسین نصر در مقاله خود تحت عنوان آشنایی با آخوند ملاًصدرا در مغرب‌زمین، ص ۵۷ نقل کرده است.

می‌خواهد در طریق معنا قدم بگذارد و در امور معنوی پیشرفت کند، داده، خلاصه شده است:

علاقه به کسب ثروت را ترک کردن، جاه‌طلبی دنیوی را رها کردن، از تقلید کورکورانه دوری جستن، و از هرگونه معصیت اجتناب کردن^۱.)

مآصدرا با وجود کار عظیمی که انجام می‌داد، در طی زندگانی خود هفت بار به زیارت خانهٔ خدارفت. او در موقع بازگشت از هفتمین سفر، به سال ۱۰۵۰ ه. ق. (۱۶۴۰ م) در شهر بصره دار فانی را وداع کرد و همان‌جا به خاک سپرده شد.

طرحی که بعداً از کتاب‌شناسی مآصدرا خواهیم داد، تصویری از وسعت و گستردگی آثار این متفکر عمیق و واقعاً معنوی را در نزد ما ایجاد خواهد کرد. با توجه به وضع فعلی تحقیقات، هنوز نمی‌توان ترتیب زمانی این آثار را مشخص کرد، ولی حداقل می‌توان اوصاف اصلی آن‌ها را تعیین نمود. این آثار، تقریباً تمام موضوعات و قلمروهای علوم فلسفی و کلامی اسلام شیعی را دربرمی‌گیرد و شامل تفاسیری دربارهٔ شاهکار ابن‌سینا، کتاب شفا و مهم‌ترین اثر سهروردی حکمة‌الاشراق می‌شود و همچنین دربارهٔ کتاب اصول کافی کلینی که یکی از کتاب‌های بنیادی شیعیان است و در آن، تعلیمات امامان مقدس شیعه جمع‌آوری شده است. این آثار، هم‌چنین شامل تفاسیر بسیار مبسوطی دربارهٔ تعداد زیادی از سوره‌های قرآن است. در آثاری که مشتمل بر شرح و تفسیر است، مآصدرا آن‌قدر به متن اصلی بسط داده و به ابتکار، آن را تشریح کرده است که باید آنها را نیز در زمرهٔ آثار شخصی او دانست.

«مسایلی که شیخ احمد احسائی و مکتب شیخیه پیش آورده است، بدون آشنایی کامل با آثار مآصدرا قابل فهم نیست. به همین جهت، فقها که بیشتر اصرار دارند قدم به آن‌جا که دستشان به آن نمی‌رسد، نگذارند، این مطالب را روی هم‌رفته درک نکردند. (به‌نظم گوینوی ما، اولین و برای مدتی طویل، تنها شخصی بود که در مغرب زمین، این

گروه بزرگ متفکران را در ضمیمه کتاب خود تاریخ ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی شناسانید. به همین دلیل باید به علت شوق و علاقه او، اشتباهات کوچک و بزرگی را که در اثر مدارک ناقص مرتکب شده است، بر او بخشید).

به اختصار باید گفت تحقیق عمیق در وضع فلسفی شیعه، بدون آشنایی با آثار و افکار مَلّاصدرا امکان پذیر نیست؛ زیرا تفکر مَلّاصدرا از اول تا آخر با آن سروکار دارد. چه اراده عمیقی در طول تمام حیات مَلّاصدرا، او را تحریک می‌کرد؟ ما می‌توانیم ردّ پای آن را در مقدمه کتاب بزرگ او، یعنی اسفار اربعه بیابیم؛ مجموعه‌ای که به ما اجازه می‌دهد بگوییم مَلّاصدرا، سن توماس اکوئینی ایران است، اگر سن توماس می‌توانست در عین حال عارف و حکیمی مانند یاکوب بویمه باشد؛ لیکن فقط در ایران است که تحقق چنین ترکیبی امکان پذیر است.»

نوع فکر ثابتی که در این آثار دیده می‌شود، همین حکمت الهی است؛ این حکمت، نه به نحو خاص، آن چیزی است که ما در غرب، کلام می‌نامیم و نه آن چیزی که آن را فلسفه می‌گوییم، بلکه کاملاً با توجه به ریشه کلمه، همان حکمت الهی است. این، نوعی تفکر است که به نحو خاص در بطن یک دین نبوی و در نزد امت معینی به وجود می‌آید که گرایش صرف معنوی دارد و وابسته به "کتاب مقدس" است که بر پیامبری نازل شده است. حضور این کتاب، مستلزم نوعی کوشش اولیّه در جهت کشف المحجوب برای فهم حقیقت آن است؛ یعنی فهم معنای روحانی آن؛ و در نتیجه باید درجات و مراتب فهم آن مشخص شود.

وقتی که متون منزل به عهده علم کلام گذاشته شود و مطالب نظری صرف به عهده فلسفه، چنین کاری که شاید فصل مشخصه قسمتی از تفکر در جهان غرب است و منشأ آن به اهل مدرسه لاتینی می‌رسد، اولین اقدام برای عرفی‌سازی است. براساس این کار، علم کلام از فلسفه جدا می‌گردد، ولی عملاً چون کلام به درجه یک قدرت، ارتقا داده

می‌شود، فیلسوف مجبور می‌شود آن را کنار بگذارد؛ زیرا دیگر تصوّر آن را خارج از حیطة خود می‌داند.

موقعیت حکمای الهی مورد نظر مادر عالم اسلام، نزدیک به موقعیت یا کوب بومیه^۱ و نحلّه او در عالم مسیحیت است. آنها هم چنین تشابهی با فیلسوفان و حکمای الهی عالم یهود دارند که طبیعیات خود را بر مبنای "سفر تکوین" و مابعدالطبیعه‌شان را براساس نظرگاه معرفتی که از تعلیمات اِشعیا و حزقیال و زکریا ناشی می‌شود، بنیان می‌نهند. احتمالاً مورّخ عصر ما، اگر خود موفق نشده باشد از مقولات متداول و موقعیت تاریخی خاص خود فراتر رود، آثار این متفکران را تصنّعی خواهد دانست.

این نظر از آن کسانی است که آن آثار را به نحو سطحی و از خارج، مورد قضاوت قرار می‌دهند، در صورتی که خود آثار، فی نفسه این گونه نیست؛ زیرا مؤلفان آنها، نوعی نظرگاه از عالم دارند که براساس آن، همه اجزای سازنده آن با یکدیگر هماهنگ و منسجم است، در حالی که این ساختار کلی توسط اشخاصی که اهل ظاهر هستند، از هم جدا و تفکیک شده، تلقی شده و مورد نقّادی قرار می‌گیرد.

به این جهت، برای این که آثار متفکری چون ملاصدرا من حیث المجموع فهمیده شود، کافی نیست که در فیش‌های کثیری، موضوعات و نقل قول‌هایی را که احتمالاً در آثار مختلف پیدا کرده و شباهتی میان آنها یافته‌ایم، جمع آوری کنیم. مثلاً تبخّر و اطلاعات زیاد آقای دانش‌پژوه، این امکان را برای ایشان فراهم آورده که تعدادی از موضوعات مشخصی را که مورد توجه ملاصدرا بوده است، فهرست وار بنویسد و باز تمام متفکرانی را که در آثار آنها، همین موضوعات تحت عناوین مختلف آورده شده است، جمع آوری کند. مثلاً موضوع‌هایی از قبیل اصالت وجود نسبت به ماهیت و نظریه حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، نظریه خیال به عنوان قوه محض روحانی مستقل از جسم آلی، نظریه عالم مثال و فلسفه معاد جسمانی.

ممکن است بعضی از این موضوعات، مورد اشاره گروهی از اسلاف مלאصدرا نیز بوده باشد که او از آنها بی خبر نمانده است، ولی باید گفت علاوه بر این که مלאصدرا در مورد هر یک از این موضوعها و در مورد کل آنها موضع و موقف خاص و مشخصی دارد و به این طریق از اسلافش متمایز می‌گردد، باز در هر صورت، نمی‌توان فراموش کرد که در یک مابعدالطبیعه سنتی برخلاف آنچه در نزد نظام‌سازان امروزی ما دیده می‌شود، سعی بر این نیست که به هر قیمتی، شخص بخواهد صرفاً نظری جالب توجه، غیر از افکار دیگران ابراز دارد. البته پیش‌تر باید گفت، در این جا اصالت از لحاظ دیگری متجلی می‌گردد و از نحوه تنظیم و تدبیری ناشی می‌شود که قادر باشد به دریافتی در حد آنچه بتوان آن را پدیدارشناسی و یا روش ساختاری نامید، نایل آید.

خطرناک‌ترین توهم، این است که شخص بیندارد که توانسته است فیلسوف و یا فلسفه‌ای را با تشخیص و فیش‌بندی منابع فکری و اسامی اسلافش تبیین کند. یک چنین صورت‌برداری از مطالب، جز این که مقدمات تحقیق اصلی را فراهم آورد، کار دیگری از آن ساخته نیست. تحقیق اصلی، شامل تعیین درجه ارتقای افق ذهنی و تعریف زاویه نظرگاه و شناخت خطوط نیروهایی است که متقابلاً ایجاد حرکت می‌کنند، مثلاً مابعدالطبیعه وجود، امام‌شناسی و فلسفه معاد.

در آخرین تحلیل، فقط به این نحو است که می‌توان مלאصدرا را با توجه به خود او بیان داشت؛ زیرا ما همیشه می‌توانیم منابع ذهنی و نقل قول‌ها و اشاره‌های او را به اشخاص و افکار جمع‌آوری نماییم، ولی اگر بدئاً، مלאصدرايي در کار نباشد که این مطالب را مطابق ترتیب ساختار خاصی که فقط خود او از عهده آن برمی‌آمده است، بیان کند، دیگر ما هرگز قادر نخواهیم بود با چهره واقعی او روبه‌رو شویم.

ساختار مطالب به نحوی که این جا مورد نظر است، نتیجه اقدامات تصتعی یک کار دفتری و دبیری نیست، بلکه میوه‌ای است که در اثر تجربه‌ای معنوی که در خلوت هیجان آور کهک، تعلق به مלאصدرا داشته، به تدریج پخته شده و به عمل آمده است.

مآصدرا در مقدمه اثر اصلی خود در این مورد با خوانندگان سخن گفته است:

وقتی که به مدّت طولانی در خلوت و گمنامی و در اعتزال از جهان، ممارست کردم، آن‌گاه به مرور زمان، کوشش درونی من، نفس مرا به مرتبه نوانیت رساند؛ در اثر تکرار ریاضت معنوی، قلبم از شعله‌های عالی سوزان گردید. آن‌گاه انوار ملکوتی در نفس من منتشر شد و اسرار و رموز عالم جبروت و اسرار اتصال به حق با هم ادغام گردید؛ با اسراری در مورد خداوند آشنا گردیدم که قبلاً آنها را در نیافته بودم؛ رموزی بر من مکشوف شد که هیچ‌گاه تا آن زمان از طریق هیچ برهان عقلی بدان نحو بر من آشکار نگردیده بود. به سخن بهتر، تمام اسرار مابعدالطبیعی که تا آن زمان از طریق برهان عقلی شناخته بودم، اکنون دیگر نسبت بدانها ادراک حضوری و بینش بی‌واسطه داشتم....

آن‌گاه خداوند به من الهام بخشید تا قسمتی از شرابی را که مزه آن را دریافته بودم، منتشر سازم تا عطش جویندگان را آرامش بخشم...

بدین دلیل، کتابی به قصد زائران و جویندگان کمال معنوی به رشته تحریر در آورم. من در این اثر، حکمت ربّانی را در اختیار عموم می‌گذارم که قادر است، کسانی را که در جستجوی آن حضرتی هستند که متضمن جمال و استواری است، راهنمایی نماید.^۱

ما می‌توانیم ملاحظه کنیم در این متن که به دست مآصدرا نوشته شده، وی اصطلاحاتی را برای توصیف تجربه معنوی خود به کار برده و طریقی را برای بیان آن اتخاذ کرده که کاملاً مطابق با اصطلاحات سهروردی و میرداماد است و در نهایت، معلوم می‌شود که یقین تزلزل‌ناپذیر، از استدلال و برهان منطقی حاصل نمی‌شود، بلکه نتیجه حضور مستقیم و بی‌واسطه‌ای است که به نحو شهودی و ذوقی و یا به نحو تمثیلی، مورد تجربه حیاتی قرار گرفته و با مشاهده امتحان شده است.

۱. اگرچه شباهت این متن نیز از لحاظ صوری با متن عربی مآصدرا زیاد نمی‌باشد، ولی به سبب عدم اختلاف محتوایی، عیناً از متن فرانسه کُرن ترجمه و آورده می‌شود. (م).

با همین متن، ملاًصدرا تعلق خود را به مکتب اشراقی آشکار می‌سازد، یعنی مکتب سهروردی؛ مکتبی که خود را حکمت اشراقی یا مشرقی می‌نامد، آن هم نه به سبب این که می‌خواهد به نحوی خاص، موضع ضدّ مشائی اتخاذ کند، بلکه برای این که بتواند از آن فراتر رود، چه، حتی سهروردی بیان می‌داشت که فلسفه‌ی مشاء برای فیلسوف، یک دوره‌ی مقدّماتی ضروری را تشکیل می‌دهد.

«کلمهٔ "شیعهٔ جامع" به فیلسوف، انگیزهٔ یک نبرد معنوی در دو جبهه را اعلان می‌کند؛ نبردی که در وهلهٔ اول با خود اوست و سپس با نیروهای تاریک یک عالم خارجی که معاند و دشمن او هستند. اولین جنبهٔ این نبرد معنوی را ملاًصدرا در سال‌های تنهایی در کهک تحمّل کرد. آنچه در بین بود، خصوصی‌ترین سرنوشت و معنای سیر حیات او و گذشتن وی از تفکر نظری فلسفی به یقین تجربی و چشیده شدهٔ عرفانی بود. بدون اتحاد بین این دو، تحقق یک فلسفه به معنای واقعی، امکان‌پذیر نیست. تمام قصد معنویت اشراقی از دورهٔ سهروردی همین بود، لیکن برای ملاًصدرا، مانند پیشینیان و پیروان بعدی او، در معنویت شیعه است که بالفطره، این اتحاد حاصل می‌شود. بهتر است این موضوع را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار دهیم.

کلمهٔ اشراق که سرگذشت عجیبی در فلسفهٔ ایران داشته است، در قرن ششم به همت سهروردی برای بیان حکمت ایرانیان قدیم که او می‌خواست آن را احیا کند، به کار برده شد. این کلمه، شکوه خورشید طلوع‌کننده را می‌رساند و در عین حال، معنای آن، تنویر یافتن سحرگاهی است؛ نوری که موجوداتی که در دقایق سپیده‌دم حضور دارند، دریافت می‌کنند. هم‌چنین این کلمه، مبدأ و سرچشمهٔ این روشن شدن را می‌رساند، یعنی شرق و مکان و زمان شرق.

اکنون باید تمام این تصوّرات را به عالم ماورای محسوسات انتقال داد و مشرق را به عنوان عالم نور و موجودات نورانی و نور صبحدم که از مشرق سلسلهٔ عقول بر روان افرادی که در مغرب عالم ظلمت تبعید شده‌اند، می‌تابد، تلقی کرد. حکمتی که از مشرق

روح سرچشمه گرفته و مطابق با این "جغرافیای عرفانی" آن را شرقی نامیده‌اند، نه یک فلسفه است و نه یک الهیات (تئولوژی) به معنایی که امروزه، این کلمات را در مغرب زمین استعمال می‌کنند و آنها را دو قدرت مجزا و متمایز می‌دانند و دربارهٔ رابطهٔ بین آن دو بحث می‌کنند تا به نفع یکی یا دیگری تصمیم گیرند.

این حکمت مشرقی یا اشراقی، یک حکمت الهی است که دقیقاً مرادف کلمهٔ یونانی تئوسوفیا^۱ می‌باشد. این حکمت، پیروان خود را از علم انتزاعی فلسفه که همان علم با واسطهٔ صور و یا مفاهیم است (علم صوری)، به مشاهدهٔ مستقیم و اشراق حضوری که از مشرق روح طلوع می‌کند، راهنمایی می‌کند. این علم دیگر صوری نیست، بلکه حضوری است؛ یک علم مشرقی است، زیرا اشراقی است و اشراقی است، زیرا مشرقی است. این است معنای عرفانی کلمات مشرق و مشرقی، هنگامی که سخن از حکمت اشراق به پیش می‌آید، و همین حکمت است که بنا به قول سهروردی، زرتشت و حکمای قدیم ایران به تعلیم آن اشتغال داشتند.»

مفاهیم حضور و علم حضوری از یک طرف با مفهوم علم صوری، یعنی معرفت ادراکی یک شیء با واسطهٔ یک صورت و یک نوع در تقابل است و از طرف دیگر با مفاهیم علم اشراقی و حضور مشرقی که حاکم بر این مکتب مابعدالطبیعه است، متحد و یکی می‌باشد^۲. در کتاب مشاعر می‌توانیم دقیقاً ملاحظه کنیم که از طرفی، مفهوم وجود و مفهوم حضور با هم متحد بوده و با اتصال به یکدیگر لحاظ شده است و هم‌چنین در ضمن، بعضی از دلایل و نظریه‌های بنیادی، به عنوان مشرقی تلقی شده است.

«در اصطلاح امروزی، کلمهٔ اشراقیون در مقابل مشائین قرار گرفته و مرادف با

1. Theosophia

۲. دربارهٔ معانی "شرق"، معرفت و فلسفهٔ سنت اشراقی در نزد اشراقیون، رجوع شود به مقدمهٔ اول ما که قبلاً در پانویس نام‌برده شده است، صص ۶۲-۲۵، هم‌چنین به مقدمهٔ دوم ما در آثار فلسفی و عرفانی (کتابخانهٔ ایرانی شمارهٔ ۲) صص ۳۹-۵؛ هم‌چنین رجوع شود به کتاب ما تحت عنوان ابن سینا و حکایات تمثیلی، جلد اول (کتابخانهٔ ایرانی، جلد چهارم)، فهرست الفبایی مطالب "شرق" و "شرقی".

افلاطونیان یا نوافلاطونیان است و تاریخ این نوافلاطونیان ایران اسلامی، طویل است. این حکما، متعلق به همان خانواده هستند که نوافلاطونیان در هر جا و هر عصر به آن بستگی داشته‌اند. علم اشراقی، آن لحظه‌ای که نور مشرق روح، یعنی مبدأ روح، قبل از ورود به این نشأه خاکی، بر روح طلوع می‌کند، تجربه‌ای بود که ملاًصدرا در تنهایی باشکوه خود در کهک به وصال آن رسید.»

به منظور خلاصه کردن مطالب، می‌توانیم بگوییم اگر ملاًصدرا به معنایی، یک فیلسوف سینوی است و با آثار او آشنایی بسیار نزدیک دارد و آنها را شرح می‌کند، باید در ضمن اضافه کرد که او یک متفکر سینوی با تفسیر اشراقی است که عملاً تحت تأثیر افکار شیخ اشراق، سهروردی و به معنایی، سرشار از آنهاست. او یک متفکر اشراقی است که در افکارش، تمام فاصله و بُعدی که بین ابن سینا و سهروردی وجود دارد، مرتفع شده است، وی در تفسیر خود از کتاب حکمت الهی مشرقیه از الهیات اشراقی، تعبیری کاملاً شخصی نموده، تفکر سهروردی را در جهت و از حیث مابعدالطبیعه وجود، مطابق نظر خود بیان می‌دارد و گویی دیگر نباید مابعدالطبیعه غیر لازم ماهیات مطرح شود.

«هم‌چنین این فیلسوف سینوی اشراقی، عمیقاً تحت تأثیر عقاید عارف و حکیم بزرگ اندلس که یکی از بزرگترین عرفای تمام تاریخ است، یعنی محی الدین ابن عربی (متوفی ۶۳۸) قرار گرفته است؛ به قلم او ارجاعات دقیق و مشخص زیادی به آثار ابن عربی دیده می‌شود. در این موضوع لازم است روزی در ایران درباره آن چه می‌توان از آن به "تشیع پنهانی" ابن عربی نام برد، تحقیقی به عمل آید؛ زیرا بالاخره در حل این

۱. نکته‌ای که حل آن مشکل است، تعریف شخص خاتم ولایت است که از نظر شیعه اثناعشری، فقط می‌تواند امام باشد، در حالی که محی الدین ابن عربی، او را مسیح (علیه السلام) می‌داند. سید حیدر آملی، یکی از مهم‌ترین پیروان و مفسران شیعی ابن عربی، این موضوع را به تفصیل در کتاب جامع الاسرار و منبع الأنوار و شرح فصوص الحکم خود بحث کرده و عدم پیوستگی نظر ابن عربی را در این موضوع نشان داده است، لیکن این مسأله، محتاج به تحقیقات دیگر است. رجوع شود به گزارش ما *Annuaire de l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses*، سال ۱۹۶۲-۱۹۶۳، و نیز مقاله ما درباره سید حیدر آملی به عنوان "*Haydar Amoli (VIII / XIV e siècle) Théologien shi'ite du soufisme*" مجموعه

مسأله است که کلید همه مطالب را می توان به دست آورد.»

ذکر این اسامی در این جا به خوبی نشان می دهد که چگونه خطوط محکم نظریه مآلصدرای، یعنی یکی از مهم ترین نوافلاطونیان ایرانی - اسلامی شکل گرفته است، ولی در عین حال به این مطلب، نکته بسیار اساسی دیگری را نیز باید افزود و به محوری اشاره کرد که به ساختار کل این مجموعه تبلور بخشیده است، یعنی به مکتب امامان شیعی. «مآلصدرای بیش از هر چیز و در عالی ترین درجه، یک متفکر شیعی است که کاملاً تحت تأثیر تعالیم امامان شیعه (ع) بوده و ایمان به نوعی از اسلام که از این منشأ سرچشمه می گیرد، داشته است. تفسیر مفصلی که او بر اصول کافی کلینی نوشته است، علاوه بر دیگر آثارش، به خوبی دال بر این مدعاست.

به همین جهت، بیهوده است که ما بخواهیم به بازی ذکر "منابع" او (هرچند مطبوع باشد) پردازیم، اگر مقصودمان این باشد که همه مسایل را از این راه حل کنیم. ما می توانیم تمام نقل قول ها و اشارات و صور و آنچه "منابع" می نامیم، روی ورقه ای بنویسیم، لیکن حاصل این اوراق، هیچ گاه مآلصدرای نمی شود، اگر پیش از هر چیز، مآلصدرایی وجود نداشته باشد که این "منابع" را در نظم و ساختمانی خاص ترتیب دهد؛ نظمی که فقط او قادر به ایجاد آن بود. محور این نظم، عقاید امامان شیعه (ع) است، چنان که می توانیم در اصول کافی کلینی مشاهده کنیم، و این جاست که صدرای شیرازی، تسلیم آن نبرد دیگر معنوی خود می شود؛ نبرد در مقابل لادریون مقدس مآب و قشریون، و آنان که فقط یک تعبیر ظاهری از دین داشتند. نیات و مقاصد صریح مآلصدرای، کمکی است برای فهم وضع فلسفی تشیع و نیز برای درک اهمیت آثار مآلصدرای در تفکر شیعه اثناعشری در ایام گذشته و دوران معاصر.»

به همین دلیل برای فهمیدن وضع و موقعیت متفکری چون مآلصدرای باید حداقل

همواره چند نکته مهم را حاضر در ذهن داشت، چه، عرفا در این سنت، افرادی هستند که به آنچه معرفت و عرفان شیعی نامیده شده است، معترف بوده و به تعلیم آن می پردازند و آن را به امامان نسبت داده، نفس عرفان اسلامی می دانند و تشیع، یعنی تعالیم امامان (ع) را اساس جنبه باطنی اسلام و یا اسلام جامع و نیز اسلام حقیقی و معنوی می شمارند. به همین سبب با توجه به منابع اصلی و تعلیماتی که در نزد آنها تا امام ششم، یعنی امام جعفر صادق (ع) (متوفی به سال ۱۴۸ ه. ق - ۷۶۵ م) مشترک است، باید سخن گفت که البته بعداً عرفان اسماعیلی و عرفان شیعی دوازده امامی از هم جدا شده است.

«تفکر شیعه از نظر عرفا چیست؟ باید گفت این موضوع به علل زیاد، تاکنون نزد مورخان ادیان، امری مجهول مانده است. عقیده شیعه از نظر عرفا، اصولاً امتیاز بین شریعت یا جنبه ظاهری دین و حقیقت یا جنبه معنوی و عرفانی وحی است؛ امتیاز بین دو جنبه برونی و درونی یا صورت و معنا که از امتیاز بین نبوت و ولایت برمی خیزد.»

به نظر عرفا، نظریه شیعی دوازده امامی اصولاً، قطبیت شریعت (قانون براساس وحی الهی) و قطبیت حقیقت (حقیقت معنوی، عرفان و معرفت وحی الهی) است، یعنی قطبیت ظاهر (جنبه خارجی و آشکار وحی الهی) و قطبیت باطن (معنای درونی، واقعیت پنهانی و مخفی)، و در نتیجه، قطبیت نبوت و یا دقیق تر بگوییم رسالت نبوی؛ پیامبری که بیان شریعت به عهده او گذاشته شده و قطبیت ولایت یا امامت است.

شناخت پیامبران در سنت اسلامی، مثلاً مفهوم نبی، لزوم انبیا، طبقات انبیا، حالت و درجه شناخت نبوی (وحی، پیامی که از طریق فرشته به پیامبر منتقل شده است؛ الهام، دریافت الهی که در نزد امامان وجود دارد و غیره...) اصل و منشأ تمام این مطالب، صرفاً باید در تعلیمات امامان شیعی جستجو شود. ملاًصدرا در تفسیر خود از تفکر کلینی، صفحات زیادی را به بحث درباره این مطالب اختصاص داده است.^۱

۱. رجوع شود به مقاله ما تحت عنوان جایگاه ملاًصدراى شیرازی در فلسفه ایرانی؛ هم چنین رجوع شود به تحقیق ما با عنوان فلسفه نبوی در اسلام شیعی (ارنوس، سالنامه XXXI)، زوربخ، راینولاق ۱۹۶۳ م، صص ۱۱۶ - ۴۹ و هم چنین به اثر دیگر ما تحت عنوان تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول گالیمار، ۱۹۶۳ میلادی، فصل دوم درباره

«همگان در اسباب و علل لزوم ظهور انبیا، این موجودات مافوق بشری که الهام الهی، آنان را واسطهٔ بین ذات نهفته و شناخته نشدنی احدیت و جهل و یا ناتوانی بشر قرار داده است، متفق اند. شش پیامبر ظهور کردند که مکلف بودند برای بشر، ناموس الهی یا شریعت بیاورند. نام آنان، آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) است که هر یک، نمایندهٔ دوره‌ای است که مجموع آن، دایرهٔ نبوت را تشکیل می‌دهد. پیامبر اسلام (ص) خاتم انبیا بود و بعد از او دیگر پیغمبری نخواهد آمد که شریعت جدیدی برای بشر بیاورد.

نظر شیعه که ظهور تاریخی آن، نه تنها در صحابهٔ بلافصل پیامبر، بلکه در گفتگوهای پیغمبر اکرم (ص) دربارهٔ آن که از همه به او نزدیک تر بود، یعنی علی بن ابی طالب (ع) دیده می‌شود، جنبهٔ غمگین این وضع را نمودار می‌سازد؛ زیرا تشیع، این سؤال را به پیش می‌آورد: عالم بشری همیشه برای نجات و وصال به سر نوشت خود، محتاج به انبیا بوده و هیچ‌گاه از آنها بی‌نیاز نخواهد بود، پس اکنون که آخرین پیامبر (خاتم انبیا) ظهور کرده و نبوت به پایان رسیده و دیگر رسولی فرستاده نخواهد شد، تکلیف انسان چیست؟»

پیامبرشناسی اسلامی در واقع، اثر و عمل خاص مذهب شیعی است؛ زیرا شیعیان هستند که مسایل مربوط بدان را مطرح ساخته‌اند و هم‌چنین پیامبرشناسی است که مستلزم امام‌شناسی است، و چنین چیزی به سبب نفس وجود "کتاب منزل" که مرکز اصلی هر دین نبوی است، مطرح می‌شود. «کتاب آسمانی که به یک پیامبر نازل می‌شود، یک کتاب عادی مانند کتب دیگر نیست که اهمیت آن، محدود به معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن باشد و یا بتوان تمام معنای آن را از طریق علم لغت و معانی بیان و یا از راه جدل و منطقی به دست آورد. برعکس، کتاب آسمانی، کتابی است که اعماق نهفته‌ای دارد و معنای سرتی یک متن آسمانی و کلام الهی را نمی‌توان به کمک قیاس به دست آورد. این معنا را فقط "آنان که می‌دانند" می‌توانند به آنان که مجبور به قبول این شاهد معنوی هستند،

انتقال دهند.»

شیعیان در این زمینه به پرسش‌های خاص خود می‌پردازند از قبیل این‌که: معنای حقیقی کتاب مقدس چیست؟ سطوح و مراتب معنوی آن کدام است؟ بیشتر، لفظ ظاهر و باطن را به کار بردیم؛ هر یک از این دو به نوبه خود و نسبت به یکدیگر در سطوح و مراتب معنوی مختلف، کثرت می‌یابند، آیا پیامبر، این رسالت را داشته است که باطن را هم تعلیم بدهد؟ اینها سؤالاتی است که مطرح می‌شود و شیعیان با ضروری دانستن وجود امام و این‌که در هر صورت، امام است که قائم بالقرآن و "قیم کتاب" است و کل معنای آن را می‌داند، بدانها پاسخ می‌دهند. «از آن جا که واقعیت جامع وحی قرآنی، هم ظاهر است و هم باطن، باید بعد از پیامبر، کسی باشد که "قیم قرآن" است و می‌تواند اشخاص را به علم جامع کتاب آسمانی ارشاد کند. این خود، تعلیمات امامان (ع) است و ملاحظه را فقط شارح آن است.»

وقتی گفته می‌شود نبوت به پایان رسیده است و حضرت محمد (ص) خاتم انبیا است، از نظرگاه الهیات شیعی، صرفاً بیان این مطلب است که فقط دایره نبوت تشریحی خاتمه یافته است؛ زیرا اختتام دایره نبوت، مشخص‌کننده افتتاح دایره ولایت است و پس از دایره نبوت، دایره ولایت آغاز می‌شود، یعنی این‌که آشنایی معنوی اولیا با دوازده امام که یکی بعد از دیگری ظهور فرموده‌اند، افتتاح شده و تا ظهور دوازدهمین امام در آخر دوره دهری ما، ادامه خواهد داشت. البته تا آن موقع و از لحظه وفات پدر، یعنی حضرت امام حسن عسکری (ع) (وفات ۲۶۰ ه. ق - ۸۷۴ م)، امام خردسال، حضرت مهدی (عج) غایب است و زندگانی مردم این عصر در "زمان غیبت" ^۱ می‌گذرد.

درواقع، دایره ولایت به نحو نامرئی با "شیث" ^۲ به عنوان امام آدم آغاز می‌شود و در

۱. رجوع شود به تحقیق ما درباره امام غایب و بازسازی انسان در کلام شیعی (ارنوس، سالنامه XXXIII ۱۹۶۰ م و هم چنین به سه رساله اسماعیلی (کتابخانه ایرانی، جلد ۹)، در فهرست القاب رجوع شود به کلمه "غیبت".

۲. لفظ Seth که در لغت به معنای جانشین است، طبق عهد عتیق، نام سومین فرزند حضرت آدم است (رجوع شود به متن فارسی کتاب عهد عتیق، ص ۲۷). م.

دوره‌های قبل از دایره نبوت، فقط از صرف نبوت صحبت می‌شده، نه از ولایت. در عوض بعد از ظهور خاتم انبیا دیگر ممکن نیست نبوتی باشد و تحت عنوان ولایت، عملاً نوعی سنت نبوی ادامه پیدا می‌کند که البته منظور، بیان یک شریعت جدید نیست، بلکه نوعی نبوت باطنی و درونی است. «با خاتمه یافتن نبوت تشریحی (نبوت پیامبری که آورنده یک شریعت است)، تحت نام جدید، یعنی ولایت، یک نوع نبوتی ادامه می‌یابد که دیگر نبوت تشریحی نیست، بلکه یک نبوت ابدی مربوط به حقایق درونی و پنهانی است (نبوت باطنی). این نبوت از آغاز بشریت وجود داشته و تا ظهور قائم‌القیامت ادامه خواهد داشت.»

اساس و بنیان حکمی و مابعدالطبیعی این نوع شناخت انبیا، در مفهوم "حقیقت محمدی" یا حقیقت نبوت سرمدی (ابدی) است. این حقیقت به خودی خود، دارای دو جنبه است و بدین دلیل، ظهور دوگانه دارد: جنبه ظاهری که در شخصیت نبی شاریع ظهور می‌کند و جنبه باطنی که در اشخاص امامان متجلی می‌گردد. به طور کلی می‌توان گفت چهارده معصوم، یعنی پیامبر و حضرت فاطمه، دختر او و دوازده امام بعد از ایشان، ملاً اعلای نورانی خلقت اصلی و اشعه نور نبوت ابدی را تشکیل می‌دهند که همان حقیقت محمدی است. آنها در واقع از یک حقیقت ذاتی هستند که شخصیت نوری آنان از ازل ظهور کرده است. «در حیات گذران دنیوی خود، این امامان، "قیم کتاب" بودند و مریدان خود را به فهم معنای جامع و باطنی کتاب آسمانی ارشاد می‌کردند (تعلیمات آنان در این زمینه، مجموعه عظیمی را که شامل مجلدات قطور فراوان می‌باشد، تشکیل می‌دهد).»

«همان‌طور که کمال نبوت تشریحی در وجود آن که روی زمین، خاتم انبیا است، یعنی حضرت محمد (ص) به طور کامل و تام جلوه گر شده است، کمال ولایت که باطن نبوت است نیز به طور کامل و تام در خاتم‌الولایه امامت محمدی است که در شخص امام اول به عنوان ولایت مطلقه (که در تمام ادوار نبوت مشترک است) و در شخص امام

دوازدهم به عنوان خاتم ولایت محمدی ظهور کرده است، لیکن امام دوازدهم، امام منتظر که هم در زمان حال و هم در زمان گذشته حضور دارد و قیام و ظهور او معنای باطنی و پنهانی همه وحی‌های آسمانی را از آغاز حیات بشر در کره زمین تا کنون مکشوف خواهد ساخت و عالم بشری را بمانند عصر آدم ابوالبشر به دین واحدی راهنمایی خواهد کرد، اکنون دیده نمی‌شود. زمانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، دوره غیبت او است و این دوره تا هنگامی که بشر قادر به رؤیت او نیست، ادامه خواهد یافت.»

شکی نیست که در شخص امام غایب، تشیع، عمیق‌ترین سیر تاریخ بشر را از پیش، حدس زده است و در نزد شیعیان دوازده امامی، آگاهی قبلی عمیقی نسبت به سرانظر عالم بشری از اختتام تاریخ و از یک عود و بازگشت به حیات، دیده می‌شود؛ چیزی که شبیه است به اعتقاد زردشتیان نسبت به شخصیت سائوشیانت و عقیده بوداییان نسبت به شخصیت میتریه^۱ یعنی بودای آینده، و انتظار مسیحیان اهل معنویت از زمان آغاز نهضت یواخیمی‌ها^۲ از قرن سیزدهم میلادی به بعد، نسبت به سلطه نهایی و حکومت و حکومت روح القدس بر عالم.

«هر چند این موضوع، سریع و گذرا مطرح شده باشد، به ما می‌فهماند که به خلاف آنچه مدت‌ها در جهان غرب تصوّر شده است، فلسفه، تفکر و معنویت اسلامی، تنها به سه گروهی که تا امروز، فصلی را که تاریخ‌های فلسفه در مغرب زمین برای فلسفه اسلامی قرار داده‌اند، به خود اختصاص داده‌اند؛ یعنی فلاسفه‌ای که معمولاً لقب یونانی مسلک به آنان داده‌اند و یونانی مآب تلقی شده‌اند، و متکلمین که جدلیون کلام سنی هستند و بالاخره صوفیه، محدود نیست، بلکه در این مهم، سهم اصلی از آن شیعیان و اسماعیلیان است. این عدم توجه به مطالب، تا حدی بوده است که بعضی حتی موقت شده‌اند از ولایت

۱. منظور از Maitreya منجی منتظر در اغلب فرقه‌های بودایی است. م.

۲. Yoachimites به پیروان یواخیم اهل فلور Yoachim de Flore گفته می‌شود (متولد ۱۱۳۰ - متوفی ۱۲۰۲ م) فرقه‌ای که از آغاز پیدایش تا قرن ۱۶ م. پیروانی داشته و اصل اعتقاد را مبتنی بر انتظار روح القدس می‌دانسته است. م.

در نزد صوفیان سخن به میان آورند، به نحوی که گویی این مفهوم، ساخته و پرداخته آنها بوده است، در صورتی که خیلی قبل از صوفیان و در درجه اول در احادیث امامان که کلینی آنها را ضبط کرده، این مطالب آمده است.^۱

«ما از هم اکنون می دانیم که در عرصه حیات فکری، فلسفی و معنوی عالم اسلام، علاوه بر این سه و مهم تر از آنها، مکتب های دیگری هم وجود داشته است و مخصوصاً می توانیم حدس بزنیم که چرا در حالی که همه جا در جهان اسلام، اعتقاد بر این است که کوشش فلسفی با این رشد در قرن ششم خاتمه یافت، در ایران و جهان تشیع، فلسفه در دوران صفویه به طرز باشکوهی احیا شد. هرگاه محققى موفق شود به قلب تفکر شیعی راه یابد، افق نوینی بر او مکشوف خواهد شد؛ افقی که خارج از آن، مطرح کردن مسأله وضع فلسفه در اسلام و رابطه فلسفه با عقاید اسلامی، خطا است.»

به سهولت می توان دریافت در جایی که نظر بر این است که هر ظاهری باطنی دارد و در نتیجه، فهم هر چیزی مستلزم فهم آن به عنوان یک رمز است، موقعیت فلسفه کاملاً متفاوت از جای دیگر خواهد بود که در آن جا برعکس، هر نوع باطنی را به اسم ظاهر دین و قانون لفظی آن نفی می کنند. «آن جا که باید از ظاهر به باطن رفت، تمام امور محسوس خارجی مبدل به رمز و تمثیل می شود و تفکر چنان برانگیخته می شود که هر لحظه از خود تجاوز می کند تا در شب تاریک عالم رمز و تمثیل، ارتقا یابد و پیش رود؛ زیرا رمز سکوت است؛ سکوتی که سخن می گوید و نمی گوید، لیکن رمز، استعاره نیست که یک بار آن را برای همیشه فهمیده و حل کنیم.

سؤالی که اول باید مطرح کرد، این است که آیا انسان معتقد به این هست که وحی آسمانی، معانی درونی دارد و در نتیجه، یک اسلام باطنی وجود دارد که امامان (ع) ارشادکنندگان و راهنمایان آن اند و یا این که برعکس، این عقیده از نظر یک مذهب صرفاً

۱. درباره احادیث امامان درباره ولایت، رجوع شود به اصول کافی کلینی، چاپی که قبلاً نام برده شد (متن عربی تنها)، جلد اول، صص ۴۳۹-۴۱۲.

ظاهری و تشریحی، مطرود شمرده می‌شود؟ در صورت اول، فلسفه خود را در وطن خویش می‌یابد، ولی صورت یک فلسفه مبتنی بر وحی را می‌گیرد. در شق دوم، دیگر نمی‌توان از فلسفه سخن به میان آورد.

وضع مشکل و اندوهناکی که ملاًصدرا و بسیاری از متفکران دیگر، قبل و بعد از او، مانند سید حیدر آملی^۱ که قریب سه قرن قبل از او می‌زیست، با آن مواجه بودند و عرفا حتی در درون افکار شیعی نیز با آن روبرو شدند، این بود که این متفکران، توسط اشخاصی مورد حمله و تهمت قرار گرفتند که خود، مانند آنان، نام شیعه داشتند. البته حقیقت این است که این تناقض، فقط ظاهری است؛ زیرا به نظر عرفا، این نوع اشخاص، ممکن است خود را اسماً شیعه بدانند، لیکن با انکار عرفان، آنها اصل و اساس تشیع، یعنی اتحاد انحلال‌ناپذیر ظاهر و باطن را در هم ریخته‌اند.»

به‌طور کلی مسأله، مربوط به مبارزه معنوی است که در دو جبهه به چشم می‌خورد. از یک طرف ما می‌بینیم که ملاًصدرا (در کسر اصنام الجاهلیة) با صوفیان عصر خود به مقابله می‌پردازد (یا بهتر بگوییم با گروهی از صوفیان)؛ یعنی آنها که با تحقیق و مطالعه و کوشش ذهنی مخالف‌اند و هر نوع فعالیت معنوی را کوچک و حقیر می‌شمارند. از طرف دیگر، او سرسختانه با نادان‌هایی که حتی خطرناک‌تر از گروه اول هستند به مبارزه پرداخته است؛ یعنی آنها که به ذات شیعه صدمه وارد می‌آورند و با نفی هر نوع جنبه باطنی در واقع، به نوعی بدعت‌گذاری دست می‌زنند. در واقع در این جا، تمام تاریخ شیعه نزد ایرانیان بعد از اصلاحات صفویّه مطرح است.

آنچه باید مورد بررسی و تحقیق قرار گیرد، علل و اسبابی است که موجب شده است فقه بر کلّ علوم دینی حاکم باشد، با این‌که نسل اندر نسل هیچ‌گاه نبوده که موضع دین عرفانی وجود نداشته باشد.

۱. رجوع شود به مقاله ما درباره حیدر آملی (قرن هشتم هجری، قرن ۱۴ م) متکلم شیعی، عرفان (در مجموعه هانری ماسه که در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در دست چاپ است)، و هم‌چنین به تحقیق ما تحت عنوان مبارزه معنوی شیعی (ارنوس، سالنامه XXX)، زوربخ، ۱۹۶۲.

«این وضع اسف‌انگیز که علت اصلی فرار مآلصدرای از اصفهان و تبعید اختیاری وی به کهک و پناه بردن به عزلت در این قصبه، دور از قیل و قال متعصبان تنگ‌نظر، ظاهرین و قشری بود، انعکاس پردرد و الم خود را در تمام آثار او به‌جا گذاشته و وی را واداشته است که در نوشته‌هایش، با بیان رنجش خود و با شهادت تام، عمل آنها را مورد انتقاد قرار دهد. در دشمنی خود با عرفان و فلسفه که اصولاً آن را درک نکرده‌اند، این اشخاص ادعا دارند هر نوع فلسفه علوم دینی قدیم را طرد کرده‌اند، گرچه این امر باعث شود دیگر چیزی از اسرار الهی که توسط پیامبران به صورت رمز و تمثیل بیان شده است، فهمیده نشود. این جاهلان می‌گویند فلاسفه عرفانی به دام یک حیلۀ الهی افتاده‌اند و فریب یکی از امتحاناتی را که خداوند بر بندگان خود هموار می‌کند، خورده و بدان تسلیم شده‌اند.

در رسالۀ سه اصل خود، مآلصدرای با حرارتی با جلال و شکوه، یکی از این جاهلان اهل ظاهر را خطاب می‌کند:»

آیا اندیشه نمی‌کنی که مغرور به خدا، شاید هم چون تو کسی باشد؟ اگر هر علمی چنان است که تو دانسته‌ای و یا باید که از راه نقل و مشایخ فراگیرند، پس حق تعالی چرا در چندین مواضع از قرآن مذمت می‌نماید جمعی را که به تقلید مشایخ و آبای خود در اعتقادات، اعتماد نموده‌اند و در اصول دین تأویل بدان کرده‌اند؟ اگر هر علمی باید که از استاد به طریق متعارف شنوند، آنچه حضرت امیرالمؤمنین (ع) از خود خبر داد و فرمود: *لو شئت لأوقرت سبعین بصيراً من تفسیر فاتحة الكتاب*، از کدام معلم بشری به طریق معهود فراگرفت؟^۱

مآلصدرای به همان متونی اشاره دارد که سه قرن قبل از او، سید حیدر آملی یادآور شده است. زیرا عرفا، علاوه بر وثیقه‌های دیگر، می‌بایست به تضمین‌های قاطع‌تر و وثیقه‌های قطعی‌تری نیز متوسل می‌شدند. وثیقه‌ای از امام چهارم، امام زین‌العابدین (ع)

(متوفی به سال ۹۵ هجری، ۷۱۴م) باقیمانده است، ایشان در یکی از اشعار خود می‌فرمایند:

من در میان معرفت‌های خود، با ارزش‌ترین آنها را مخفی می‌دارم از ترس این‌که یک جاهل با رؤیت حقیقت، ما را منهدم سازد... ای خدا! اگر من یک مروارید از جواهر معرفت خود را برملا می‌ساختم، به من می‌گفتند پس تو بت پرستی! و آن‌گاه مسلمانانی پیدا می‌شدند که ریختن خون مرا مباح می‌دانستند و مشروع می‌شمردند! آنها آنچه را که از زیباترین حقایق به ایشان عرضه شود، غیر قابل تحمل و نفرت‌انگیز می‌یابند!

آن‌گاه ملاحظه‌کنید که امام در گفتار دردناک و غم‌انگیز خود، نظر به چه نوع معرفتی دارد؟ آیا یک علم عالی و والا قدر که از فاهمه افراد عادی فراتر می‌رود و برتر از قدرت ادراک عوام است، موجب می‌شود که شخص به نظر مسلمانان عادی، یک کافر و یا بت پرست بنماید؟ جواب این سؤال، آسان است. ملاحظه‌کنید که پاسخی را که از بیانات عبدالله ابن عباس، یکی از مشهورترین صحابه پیامبر می‌یابید که یک روز در میان گروهی در نزدیکی شهر مکه گفته است:

اگر من بر شما آشکار می‌کردم آن نحوی که شنیده‌ام پیامبر، خود آیه‌ای را که به بیان خلقت هفت آسمان و هفت زمین (۱۲ - ۶۵) می‌پردازد، تفسیر می‌فرمود، شما مرا سنگسار می‌کردید.^۲

پس آن کس که به عنایت الهی با سرّ نهانی پیام نبوی آشنا و به درک آن موفق شود، در معرض خطر سنگسار شدن توسط جهال خشمناک قرار خواهد گرفت، و همین حدیثی را که امامان، یکی پس از دیگری تکرار کرده‌اند و بازگو می‌کنند که چراگرد امامان شیعه، هیچ‌گاه بیش از یک گروه انگشت‌شمار از جوانمردان حضور نداشته‌اند،

۱. در همان متن که توسط حیدر آملی نقل شده است، رجوع شود به تحقیق ما با عنوان مبارزه معنوی شیعی، ص ۱۰۲.

۲. سه اصل، چاپ یاد شده، ص ۸۳، درباره همین متن که حیدر آملی بدان شکل داده است، رجوع کنید به مبارزه معنوی شیعی، صص ۱۱۳، ۶۶.

مصور می نماید:

کار ما سخت است و تحمل آن بر ما سنگین است و این کار فقط از عهده مؤمنی برمی آید که خداوند، او را از طریق ایمانش مورد آزمایش قرار داده است.^۱

آن گاه مآصدرا به سهولت می تواند نشان دهد که علمی که این چنین، اکثر افراد عادی و نیز علمای قشری را به ترس و وحشت و هراس می اندازد، نه جدل است و نه علم لغت و نه طب و نه نجوم و نه هندسه و نه طبیعیات. آنچه مفسران و شارحان جنبه ظاهری قرآن، چون زمخشری (متوفی به سال ۵۳۸ ه. ق - ۱۱۴۳ م یا ۱۱۵۳/۵۴۸) یا آنها که خواسته اند با او رقابت کنند، بیان کرده اند، به هیچ وجه، علم حقیقی قرآن و معرفت وحی الهی به معنای حقیقی کلمه نیست. این نوع مطالب مربوط به علم لغت و صرف و نحو و جدل می شود و فقط پوسته و قشر خارجی را در بر می گیرد. علم حقیقی قرآن، چیز دیگری است^۲ و دقیقاً همین علم واقعی قرآن است که بر مبنای تعلیمات باطنی امامان، مسؤولیت بیان فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) را به عهده فیلسوف می گذارد.

بدین منظور، مآصدرا در مقدمه تفسیر خود بر کتاب الحجة از اصول کافی کلینی، سهم و نقش تأمل فلسفی را با توسل به یک تصویر ساده شرح می دهد و صراط مستقیم را که از تعبیر ظاهری (جنبه شریعتی) دین و روش نفی کننده فلسفه صرفاً استدلالی، به یک اندازه دور است، نشان می دهد: وحی قرآنی، نوری است که رؤیت را ممکن می سازد، ولی برای این که چنین چیزی تحقق پذیرد، باید که تعلیمات امامان، حجاب را از روی ظاهر لفظی که این نور را مستور ساخته است، کنار زنند. تأمل و تفکر فلسفی، چشمی است که این نور را رؤیت می کند و بدان نظاره دارد. برای این که عمل رؤیت تحقق یابد، باید که نور باشد، ولی در عین حال، باید چشمی هم باشد که بتواند بدان نظر بیافکند. اگر این نور حذف گردد، چشم ها چیزی نخواهند دید، ولی اگر از طرف دیگر، کسی به لجاجت

۱. رجوع کنید به کلینی، اثر یاد شده، جلد اول، صص ۴۰۲-۴۰۱.

۲. رجوع کنید به سه اصل، چاپ یاد شده، ۱۲۲، صص ۸۴-۸۳.

چشم‌هایش را ببندد، مثل تمام کسانی که فقط به ظاهر توجه دارند و نیز علمای قشری، او نیز چیزی نخواهد دید. در هر دو مورد، ظلمات حاکم خواهد بود و کسی که فقط یک چشم خود را باز نگه می‌دارد و انسان یک چشم می‌شود، او نیز وضع بهتری نخواهد داشت. در عوض اگر عقل فلسفی را به وحی الهی بیافزاییم، آن‌گاه همان‌طوری که در آیه نور (۳۵-۲۴) آمده است، نور علی نور خواهد بود، به نحوی که مراحل پیاپی این آیه قرآن، در معنای باطنی خود، همان‌طوری که می‌دانیم، به چهارده معصوم ارجاع می‌دهد.

به همین جهت، ملاحظه را بیان می‌کند که در اسلام، فقط مکتب شیعه است که در آن، تطابق و هماهنگی میان وحی الهی و عقل فلسفی ممکن گردیده است، به این دلیل که معرفت و حکمت تشیع، از کانون نور نبوت و ولایت، الهام و بهره می‌گیرد و اساساً فلسفه شیعی، یک فلسفه نبوی (مبتنی بر وحی) است.

«ما این وضع را عجولانه با اوضاعی که در محیط‌های دیگر وجود داشته است، تشبیه نمی‌کنیم. در این موقعیت (یعنی در تشیع) گذشتن از مانع مخالفت بین حقایق ممکن الوقوع تاریخی و حقایق واجب عقلانی ضرورت ندارد و نیز این سؤال پیش نمی‌آید که چگونه حقیقت تاریخی است و چگونه تاریخ حقیقی است (این مسأله اعتقاد داشتن و دانستن است که تمام فلاسفه مسیحیت از اوریشن تا لایب نیتس و هگل با آن مواجه بوده‌اند).

هم‌چنین در تشیع، تقابل و مخالفتی بین حقایق اعتقادهای دینی که به دست مقامات یک کلیسا تعریف می‌شود و حقایق فلسفی که در اثر کوشش شخصی حاصل می‌آید، وجود نداشته است، بلکه نور کتاب آسمانی که به وسیله ارشاد و راهنمایی امامان جلوه‌گر شده است، بدون واسطه، مستقیماً بر رؤیت درونی مؤمن پرتو می‌افکند. فلسفه و کلام (تئولوژی) مانند دو نیروی عظیمی که قبلاً تشکل یافته بود و یکی از فرد برخاسته و دیگری از کلیسا سرچشمه گرفته است، در مقابل یکدیگر صف آرایی نمی‌کنند.

بین متفکران شرقی ما، این موجود نورانی آسمانی که فلاسفه، آن را عقل فعال

نامیده‌اند (نوس پوئیتیکوس^۱ یونانی‌ها)، این عقل آسمانی که منشأ معرفت ما است، با روح القدس یکی دانسته شده است. این امر، فقط دادن یک جنبه استدلالی به روح نیست، بلکه یکی شمردن فرشته علم و فرشته وحی است^۲، و به این دلیل، این نظر، از اعتقاد به "دو حقیقت" که در مکتب ابن رشدی لاتینی ظهور کرد، بسیار دور است.

در فلسفه "شرقی" اتحاد و تداخل دو نور حاصل می‌شود و از این آمیزش، حکمت الهی به وجود می‌آید؛ حکمتی که علم لدنی است و امامان شیعه، اولین اشخاصی بودند که نام آن را معرفت قلبی نهادند. در نظر ملاًصدرای، تشیع، مخصوصاً تشیع، جامع همین حکمت است.

اکنون می‌توان فهمید چرا این متفکر که عرفان شیعی، پایه و اساس فکری او است، خود به خود، یک اشراقی نیز هست. در واقع، تعلیمات سهروردی چه بود؟ این بود که یک تجربه عرفانی، بدون زمینه فلسفی قبلی، احتمال زیادی دارد که به خطا رود. برعکس، چنان‌که قبلاً تذکر داده شد، فلسفه‌ای که به سوی یک کشف معنوی شخصی قدم برنمی‌دارد و به آن منتهی نمی‌شود، یک امر بیهوده بیش نیست. به این دلیل، کتاب بزرگ سهروردی، حکمة الاشراق با اصلاح منطق آغاز می‌شود و با یک نوع "لحظة وجد و سرور" خاتمه می‌یابد.^۳

با همین روحیه، ملاًصدرای در شرح اصول کافی^۳ در صفحه‌ای بسیار پر محتوا،

1. Nous-Poietikos

۲. اساساً رجوع شود به شرح اولین حدیث فصل دوم کتاب الحجۃ (درباره طبقات رسولان و انبیا و ائمه) شرح اصول الکافی، ص ۴۴۵ به بعد.

۳. شرح اصول الکافی ص ۴۴۶، در این جا مناسب است صفحه‌ای را که شماره آن در این جا آورده می‌شود، نقل کنیم؛ زیرا به نحو تام، مشخصه معنویت ملاًصدرای و موضع او در قبال تصوف است. او بعد از آن که معرفتی را که امامان تعلیم داده‌اند، تفسیر و مراتب مختلف الهام را بازگو می‌کند، مدتی درباره روش معنوی صوفیان به تأمل می‌پردازد و مطالب خود را با این نظریه پایان می‌برد: «و اما اهل نظر و اعتبار، منکر وجود این طریق و روش و امکان رسیدن به مقصد از این راه در موارد نادر نیستند؛ زیرا اکثر احوال انبیا و اولیا(ع) از این طریق بوده است، لیکن در خارج از این موارد، آنها این امور را خطرناک و ثمره آن را بسیار بطنی دانسته و تجمع تمام شرایطی را که برای این کار لازم است، ممکن نمی‌دانند» و بالاخره، نتیجه‌ای که ملاًصدرای از مطالب خود

معنویت اشراقی را برزخی می‌داند که روش صوفیان محض را که صرفاً متمایل به تهذیب و تزکیهٔ درونی هستند با روش فلاسفه که به معرفت صرف محض توجه دارند، پیوند داده و به هم متصل و با هم متحد می‌کند. این کار باز هم بیشتر موضع ملاحظه را روشن می‌سازد و همان‌طور که دیدیم، نشان می‌دهد که چرا وی بعضی از صوفیان، خاصه آنها را که فعالیت عقلانی را تحقیر می‌کنند، ملامت می‌کند؛ زیرا آنها با تحقیر فلسفه، به همان اندازه مخالفان و دشمنان خود، یعنی جهالی که فقط به ظواهر پایبند و قشری مذهب هستند، کور و نابینا می‌باشند.

در واقع، ملاحظه مثل افراد زیاد دیگری، نمایندهٔ نوعی از معنویت شیعی است که در عین به کار بردن لسان فنی تصوّف و توسّل به لفظ فنی صوفیان، به هیچ طریقت تشکیلاتی آنها تعلق ندارد؛ زیرا عرفان شیعی برای او، نفس طریقت به معنای راه و رسم معنویت است و دیگر این که تورّع و ایمان شخصی به امامان مقدّس و رابطهٔ درونی با آنها، خود بنفسه، مقدمه‌ای برای ورود به سیر و سلوک و تمهیدی برای هر نوع آشنایی با عرفان است.

فلسفهٔ معاد

«از این جا، ما می‌توانیم بار دیگر، مجموع مطالب اساسی را که شاخص تفکر ملاحظه‌درا است، به دست آوریم و ساختمان آن را درک کنیم. باید خود را به چند مطلب

می‌گیرد از این قرار است: «آنچه مناسب‌تر است، این است که سالک الی الله دو روش را با هم جمع نماید، یعنی تصفیة درونی او، هیچ‌گاه خالی از تفکر فلسفی و متقابلاً تفکر فلسفی او، هیچ‌گاه بدون کوششی در

←

→

جهت تطهیر روحی نباشد. یا بهتر بگوییم، روش روحانی او، بهتر است برزخی بین این دو راه باشد، بمانند منهای که حکمای اشراقی از آن پیروی می‌کنند» این نظریه، دقیقاً بیان‌کنندهٔ موضعی است که سهروردی در پیش‌گفتار کتاب حکمة‌الاشراق خود آورده است؛ رجوع کنید به چاپ ما در آثار فلسفی و عرفانی سهروردی (کتابخانهٔ ایرانی، جلد دوم)، تهران، پاریس، ۱۹۵۲ میلادی، صص ۱۳-۱۰ متن.

محدود سازیم. نخست، موضوعی است که فلسفه اصالت ماهیت را که از زمان فارابی و ابن سینا کاملاً رواج داشت، برعکس می‌سازد. قبلاً نظر چنین بوده است که ماهیت، امری است ثابت، بدون این‌که فعل وجود، معنی نمود را در برداشته باشد؛ زیرا وجود شیء، جز ماهیت آن نیست و چیزی بر ماهیت نمی‌افزاید؛ زیرا پدید آورنده ماهیت نیست. مآصدرا، این نظر را برعکس ساخت و همین امر بود که به او اجازه داد در شرح خود بر اثر سهروردی، یک تعبیر "وجودی" از حکمت اشراقی بکند.

فلسفه وجود مآصدرا، مبتنی بر این است که هیچ ماهیتی بر وجود تقدّم ندارد، بلکه وجود شیء است که ماهیت آن را تعیین می‌کند.^۱ به علت وجود داشتن، شیء می‌تواند آنچه که هست باشد، یعنی ماهیت آن فعلیت پذیرد. البته نباید مآصدرا را یکی از فلاسفه اصالت نمود "یا" اگزیستانسیالیست "عصر خودمان دانست. این مقایسه، جز یک مسخره‌بازی، چیز دیگر نیست.

آنچه صدرالدین می‌خواهد بگوید، این است که چون وجود شیء، ماهیت آن را تعیین می‌کند، پس یک ماهیت، نه تنها ثابت نیست، بلکه مبتنی بر فعل وجودی، می‌تواند از مراتب شدت و ضعف که تعداد آن، عملاً نامحدود است، بگذرد. پس در فلسفه مآصدرا، ما با یک قلمرو ماهیات ثابت مواجه نیستیم چنان‌که در فلاسفه پیشین دیده می‌شود، بلکه با یک تحرک وجودی (عقیده معروف حرکت جوهری) روبه‌رو هستیم که طبق آن، ماهیت از یک دوره تبدلات وجودی می‌گذرد و این مراتب، هر یک، مرتبه‌ای از عالم وجود است.

مثلاً می‌توان مفهوم جسم را در نظر گرفت. برای درک ماهیت جسم، لازم نیست فعل وجودی را فقط به عالم جسمانی که قابل درک از طریق حواس خارجی است، محدود ساخت. باید مفهوم جسم را از عنصر بسیط (به معنی طبیعیات قدیم که طبق آن، عنصر، معنی کیفی دارد نه کمی) آغاز و در تبدلات پیاپی که آن را از مرتبه جماد به نبات و سپس

۱. کتاب المشاعر اصولاً مربوط به اثبات اصالت وجود در مقابل ماهیت است.

حیوان و بعد، جسم زنده و ناطق (که قادر به فهم حقایق معنوی است) می‌گذارند، دنبال کرد. یک حرکت عظیم و جودی از اعماق جماد تا ظهور ارضی انسان و سپس ماورای این صورت وجود دارد؛ چون وجود انسانی در وضع وجودی خود در این جهان، هنوز یک وجود برزخی است.

به این دلیل نباید اشتباه کرد، بلکه باید توجه کرد که نظر ملاحظه‌دار از نظریه تطوّر که امروزه در اروپا به صورت یک اعتقاد مذهبی درآمده است، قدم فراتر گذاشته و در جهت دیگری سوق داده شده است؛ زیرا در نظریه تطوّر، همه چیز در جهت مستقیم افقی و در یک مرتبه وجود به وقوع می‌پیوندد. از این سو و آن سو، سخن از "معنای تاریخ" به میان می‌آید و بسیاری از مردم فراموش می‌کنند که اگر بخواهند پیرامون این موضوع صحبت کنند، باید مقدمات یک عالم معاد را فراهم سازند.

تحرك عالم در نظر ملاحظه‌دار و تمام متفکران دیگر مانند او، تحرك یک عالم در حال تطوّر (به معنای جدید) نیست، بلکه تحرك یک عالم در حال صعود و ارتقا است. گذشته، پشت سر ما نیست، بلکه زیر پای ما است. جهت یابی این جهان در جهت عمودی که می‌توان گفت، مانند سبک معماری گوتیک است، با مفهوم مبدأ و معاد که به وسیله آن، آنچه ماورای تاریخ است، جهان ما را مستخر می‌کند، مطابقت دارد.

هرگاه حرکت صعودی وجود به صورت انسان ارضی رسد، یک دوره جدید در تبدلات وجودی آغاز می‌شود، به این دلیل که انسان، آستانه‌ای است که صعود عالم به مراتب و صور عالی تر وجود، از آن انجام می‌پذیرد. وجود انسانی از هم اکنون، دست کم بالقوه در چندین عالم است؛ زیرا انسان از یک حقیقت سه گانه تشکیل شده است: جسم و نفس و روح یا عقل که همان حقیقت سه گانه انسان شناسی عرفان کهن است؛ سوماً، پُسوخته^۲ و پنوما^۳. هم چنین سه نوع انسان وجود دارد: انسان طبیعی و انسان نفسانی و

1. Sôma

2. Psyche

3. Pneuma

انسان عقلانی یا روحانی.

مطابق با هر یک از این مراتب انسانی، یک تلطیف تدریجی در مقام و مفهوم جسم انجام می‌پذیرد. هم یک جسم مادی وجود دارد و هم جسم نفسانی و هم جسم معنوی یا روحانی. هر یک از دو جسم آخر، مظهر یک رستاخیز و معاد در آینده است که نوع آن را انسان در حیات نفسانی خود در روی زمین انتخاب می‌کند و مشخص می‌سازد که آیا سزاوار حیات برتری خواهد بود و یا این‌که مغلوب شده و درون خود سقوط خواهد کرد.^۱

باید به‌طور گذرا به منابع نظری این حکمت الهی توجه کنیم. با امتناع از محدود ساختن ماهیت به مقولات ثابت و تغییرناپذیر، این حکمت، مفهومی از ماده به پیش می‌آورد که کاملاً با آنچه ماده نامیده می‌شود، دست‌کم به اصطلاح امروزی فرق دارد؛ زیرا ماده در حکمت مآلصدرای، یک ماده اولیه است که در خود، یک ماده روحانی می‌باشد.

ما می‌دانیم که در فلسفه اسلامی، این مفهوم از ماده، از نوشته‌های منسوب به انبیاذقل که قبلاً در موارد بسیار در حکمت ابن عربی به کار برده شده بود، سرچشمه می‌گیرد. این فکر، حکمت مآلصدرای را با نظر فلاسفه افلاطونی کمبریج که معاصر او بودند، هماهنگ می‌سازد، مثلاً هنری مور^۲ (برای بیان «بعد چهارم») از «تراکم روحانی»^۳ سخن به میان می‌آورد^۴، و نیز در قرن هجدهم، حکیم بزرگ آلمان، فریدریک اوپنرگر^۵ که از شاگردان بویمه^۶ و سوئدنبورگ^۷ بود، از «جسمانیت روح»^۸ صحبت می‌کند.

۱. درباره این ارتقاء و صعود مفهوم جسم، رجوع شود اصولاً به شرح اصول کافی، صص ۲۷۳ - ۲۷۲ در بیان مبسوط تحت عنوان «تحقیق عرشی و تمهید مشرقی»؛ و نیز رجوع شود به مقاله ما *Le thème De la résurrection* فصل پنجم: "La triple croissance de l'homme".

2. Henry More

3. Spissitudo Spiritualis

۴. رجوع شود به کتاب ما *Terre Céleste et corps de résurrection*، ص ۲۵۷.

5. Friedrich Oetinger

6. Boehme

7. Swedenborg

آنچه در این نظر، حیرت‌انگیز است، امتناع از پذیرفتن ثنویت متقابل و غیرقابل تحلیل روح و جسم یا فکر و امتداد است؛ ثنویتی که فلسفه را به یک بن‌بست کشانده است، لیکن نباید تنها دکارت را در این امر مقصّر دانست. بدبختی این ثنویت، از مبدأ قدیمی تری سرچشمه می‌گیرد. به نظر من، اصل آن به دومین انجمن کلیسا در قسطنطنیه در سال ۸۶۴ میلادی که در آن، مراحل سه‌گانه انسان‌شناسی که میراث عرفان است، بیهوده و باطل (و بدون دلیل) محسوب و دو مفهوم روح و جسم کافی دانسته شد، باز می‌گردد.

اگر بخواهیم عمیقاً فرهنگ‌های معنوی خود را بفهمیم، باید متوجه عواقب این امور شویم؛ زیرا ما در این جا می‌بینیم که در مرتبه انسان‌نفسانی و "جسمانیت روحانی"، عقیده‌ای درباره نیروی تخیل فعال توسعه می‌یابد که نظریات عادی را درباره شناخت که در ثنویت احساس و ادراک محبوس شده است، ویران می‌سازد. در این جا، تخیلی مطرح است که کاملاً با آنچه امروزه این نام را بدان می‌دهیم — و در واقع، جز وهمی که از تخیل تراوش می‌کند، چیزی نیست — فرق دارد.^۹

این تخیل، عبارت از یک آلت ادراک و علم حقیقی است که بین ادراک حسی و علم عقلانی قرار گرفته است، همان‌طور که نفس، مرتبه بین جسم و روح را دارا است. آنچه این آلت درک می‌کند، عالمی است که مطلقاً از آن‌ها است؛ عالم مثال، عالمی که در آن، اجسام در حالت روحانی‌اند، عالم "جسم رستاخیزی"، عالمی بین عالم پایین و بالا، عالم نفس یا برزخی که بین عالم ماده و عالم عقول کزوبی قرار دارد. به این دلیل، ملاحظه‌ها بدون تردید و تأمل، نیروی تخیل فعال را مانند عقل، یک نیروی معنوی دانسته است که از جسم انسان تجرد دارد، چون آن خود به‌نحوی، جسم لطیف نفس است.

این عالم برزخی با فلسفه ابن رشد، تماماً از بین رفت و عواقب آن برای مغرب‌زمین

8. Geist leiblich keit

۹. رجوع شود به کتاب ما *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arbi, paris ۱۹۵۸*، ص ۱۳۳ به بعد.

بس و خیم بود؛ زیرا تنها به وسیله این عالم وسط است که انسان می تواند حقیقت معنوی مشاهدات پیامبران را به عنوان یک حقیقت صوری درک کند و نیز به حقیقت کشف و شهود عرفا یقین حاصل کند و بالاخره به وسیله این عالم است که می تواند مسأله "معاد جسمانی" را درک کند؛ مسأله ای که قابل تصوّر نیست، مگر این که مفهوم دقیقی از جسم لطیف در دست باشد. به این دلیل درباره این نکته اساسی، ملاصدرا، هم غزالی متکلم و هم ابن سینای فیلسوف را مورد انتقاد قرار داده است.^۱

فلسفه ملاصدرا، مانند تمام تفکر شیعه، از بحث درباره معاد الهام گرفته است و این فلسفه، مانند یک فلسفه مبتنی بر وحی جلوه می کند که اختیار انتخاب آینده انسان را در دست او می گذارد. باید اعتراف کنم جای حیرت است که امروزه در اروپا، انسان، موفقیت نسبتاً پر سر و صدای یک ساخته مجمل کلامی و فلسفی مبتنی بر علوم و صنایع جدید را مشاهده می کند که مدعی است "ابعاد جهانی" انسان را به او باز می گرداند، در حالی که آن صرفاً "غیرانسانی است". به همین جهت، حکیمی از مکتب دینی می تواند با نهایت انصاف درباره این ساخته بگوید که آن «الهیاتی است که مغلوب ذره بین و دوربین و ماشین و نتایج فلسفی و اجتماعی آن شده است».^۲

برعکس به نظر ملاصدرا و تمام پیروان او، نمی توان درباره "ابعاد جهانی" انسان سخن به میان آورد اگر فقط به تجربه حسی و انسان جسمانی توجه شود. معنی ابعاد جهانی انسان، از تعلق او به عوالم بالا و احیای او در این عوالم سرچشمه می گیرد. روزی باید

۱. رجوع شود اساساً به حواشی بند ۲۴۴ حکمة الاشراق (بخش دوم، کتاب پنجم، فصل سوم، ص ۲۲۹ چاپ خودمان و ص ۵۰۹ به بعد چاپ سنگی تهران، ۱۳۱۳)؛ و تحقیق ما *Le thème de résurrection...* فصل سوم - *Le monde de l'imagination spirituelle et le corps de résurrection* مقایسه شود با جسم هورقلیایی در مکتب شیخیه؛ رجوع شود به *Terre céleste*.

۲. فریتهوف شوان، ص ۳۹ زیرنویس ۲ و ۱۹۶۱ *Fritthjof Selwon' Comprendre l'Islam, paris* (درباره نظریات تایلارد دوشاردن (p. Teilhard de Chardin) همین نویسنده می افزاید که نظریات تایلارد دوشاردن «سقوطی است که اگر کمترین معرفت عقلانی مستقیم از حقایق مجرد و بری از ماده وجود می داشت، از آن جلوگیری می شد.»

کتاب مخصوصی دربارهٔ فلسفهٔ معاد ملاحظه را نوشت.

ساختمان سه گانهٔ انسان که شامل جسم و نفس و روح است، ایجاب می‌کند که دست‌کم سه بار نشو و نما کند. بار اول، هنگام خروج انسان از این عالم که ما آن را مرگ می‌نامیم، نفس در عالم برزخ با جسم لطیف که نفسانی و روحانی است، احیا می‌شود و این جسم را جسم مکتسب خوانند و آن بستگی به وجود و افعال و تحرکات و امیال نفس دارد و نفس را در عالم برزخ دنبال می‌کند. این مرحله را در لسان دینی "قیامت صغری" نامیده‌اند. سپس هنگام آن واقعهٔ ماورای تاریخ که آن را "قیامت کبری" نام نهاده‌اند، نفس به مقام کامل انسان معنوی می‌رسد.

پس آنچه ما آن را جسم می‌نامیم، تحولات و تبدلاتی مطابق با ساختمان سه گانهٔ واقعیت انسانی به خود می‌بیند.^۱ در یک متن گیرا، ملاحظه را می‌نویسد:

از این تجلی تمام‌تر، مظهر عظیم‌تری ظهور می‌کند و از این مظهر، اسماء باطنه پدیدار می‌شود و از اسماء باطنه، عرش توسعه می‌یابد و از توسعهٔ عرش، دایرهٔ آخرت اتساع می‌یابد و از توسعهٔ این دایره، انسان نشو و نمای تامّ اخروی می‌کند.^۲

آیا ممکن است تفکّری که چنین افق‌هایی را به روی ما می‌گشاید، پیامی برای دنیای امروزی ما نداشته باشد؟ من یقین دارم که پیامی دارد، لیکن من بیشتر، شما دوستان جوان ایرانی خود را مخاطب قرار می‌دهم، می‌دانم در بین شما اشخاصی هستند که به این عقاید عالی اعتقاد داشته و با شوق و ایمانی که خود شاهد آن هستیم، طبق آن زندگی می‌کنند، ولی هم‌چنین می‌دانم که در میان شما، اشخاص دیگری هستند، برخی جوان و برخی دیگر سنین جوانی را پشت سر گذاشته، که با شنیدن نام‌ها و افکاری که هم‌اکنون مطرح ساخته‌ایم، یا به‌طور منفی عکس‌العمل نشان می‌دهند که عذری بیش برای جهلشان نیست و یا آن را انکار می‌کنند و آن نیز در اکثر موارد، فقط اعتراف به

۱. رجوع شود به حاشیهٔ بسیار طویل شمارهٔ ۶۲۹ (طبق شماره گذاری ما و ص ۵۱۸ چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۵) بر بند ۲۴۷ حکمة‌الاشراق.

۲. همان مصدر.

حزن و اندوه آنان از دوری از این منابع است.

بدون شک این اشخاص، فریب افسانه "معنی تاریخ" را خورده‌اند و نمی‌توانند آنچه را که از گذشته می‌دانند، در زمان حال درباره آن تفکر کنند؛ زیرا در این توهم‌اند که خود از آن گذشته‌اند. من می‌خواهم از این اشخاص بپرسم که سرنوشت یک رودخانه در کجا است؟ آیا در خلیجی است که آن‌جا اقیانوس، آن را در خود حل می‌کند؟ آیا در صحراهای شن و ماسه‌ای است که در آن محو می‌شود؟ یا این‌که در مبدأ و سرچشمه آن است؟ بلی، سرنوشت یک رودخانه در مبدأ و سرچشمه آن است. این، موضوعی است که می‌توان درباره آن، در مقابل مسیلهای خشک‌شده‌ای که از فلات مرتفع ایران عبور می‌کنند، به تفکر پرداخت.

گذشته و آینده، حیات و ممات، هرگاه مربوط به روح باشد، از صفات اشیا خارجی نیست، بلکه از صفات متعلق به خود روح است. این ما هستیم که یا زنده‌ایم و یا مرده و مسؤول زندگی و مرگ اشیا می‌باشیم. مآلصدرایم به خوبی می‌دانست که ما هرگز معرفت به دست نمی‌آوریم، مگر در نسبت با عشق و محبت، و این‌که معرفت ما خود، صورت عشق است.

هم‌چنین آنچه که اشخاص بدون حساسیت و توجه، "گذشته" می‌نامند، در نسبت با عشق ما، در آینده است؛ عشقی که خود، مبدأ آینده است؛ زیرا بخشنده حیات است. پس باید شجاعت عشق ورزیدن داشت و ترس "امروزی نبودن" و هم‌رنگ جماعت نشدن - این اصطلاحات مبتذل - را نداشت؛ زیرا حکیم می‌داند که زمان، یک نوع مرکب که بین همه به طور یکسان مشترک باشد، نیست، بلکه میزان سنجش هر موجود است؛ میزانی که عظمت و یا برعکس، بدبختانه سقوط او را می‌سنجد.

اگر اشخاص یاد شده، در مقابل ورطه عمیقی که التهاب و سرسام صنایع جدید را - که برای مغلوب ساختن این جهان به کار برده می‌شود - از کوشش و فعالیت معنوی حکمای ما - که آنان کامیاب شده‌اند از سرحدی عبور کنند که هیچ‌گاه، هیچ نوع صنعتی

نمی‌تواند آن را از میان بردارد - جدا می‌سازد، دچار اضطراب شده‌اند، صحنهٔ دردناکی را یادآور می‌شوم که این مزیت برجسته را دارد که تمثیل و رمز است. فکرم، متوجه حضور محی‌الدین ابن عربی در تشییع جنازهٔ ابن رشد است.

در سال ۵۹۵، فیلسوف معروف، ابن رشد در مراکش که آن‌جا در انزوا به سر می‌برد، درگذشت. جنازهٔ او را به قرطبه آوردند و ابن عربی با دو دوست خود در مراسم تدفین او حضور داشت. هر سه نفر با مشاهدهٔ یک صحنهٔ دردناک، حیرت‌زده شده بودند. در یک طرف، مرکب تابوت را قرار داده بودند و در طرف دیگر، کتبی که آن فیلسوف نگاشته بود؛ بسته‌ای کتاب، یک جسد مرده را در تعادل نگاه می‌داشت. ابن عربی، هیچ‌گاه فکری را که از قلب او برخاست، فراموش نکرد: "در یک طرف، استاد و در طرف دیگر، آثار او. چقدر دلم می‌خواست بدانم آیا امیدهای او برآورده شد^۱".

اندکی پیش‌گفتم که این برخورد، یک جنبهٔ تمثیلی و رمزی دارد. حقیقت این است که در همان هنگام که پس از مرگ استاد، فلسفهٔ ابن رشدی پیشهٔ خود را در مغرب زمین آغاز کرد و بالاخره در قرن چهاردهم به آنچه آن را "فلسفهٔ ابن رشدی سیاسی" نامیده‌اند، مبدل شد، ابن عربی که نامش را هم‌اکنون بردیم و یکی از بزرگترین عرفا و حکمای تمام تاریخ است، اندلس را برای همیشه ترک کرد و در مشرق زمین اقامت گزید؛ آن‌جا که نفوذ فوق‌العادهٔ او، نه تنها در افکار مآلصدرها، بلکه در تمام مشارب معنوی تا امروز باقی است. مشرق زمین، ابن رشد را نشناخت، لیکن غرب با فلسفهٔ ابن رشدی و عواقب آن به خوبی آشنا بود، ولی ابن عربی را نادیده گرفت.

ما می‌توانیم از خود بپرسیم آیا در نظر ابن عربی و مآلصدرها و تمام هم‌مسلمانان آنها، علم امروزی که پیروزی آن به قیمت هرج و مرج فکری بشر و فلسفه بوده و منجر به از بین رفتن شخصیت انسان در یک تودهٔ بی‌نام می‌گردد و بالاخره منتهی به پذیرفتن بی‌قید و بند نیستی و عدم است، آیا این صنعت جدید پیروز، در مقابل چشم آنان، بیش از

۱. برای زمینهٔ این حادثه، رجوع شود به کتاب *L'Imagination créatrice...* صص ۳۸-۳۲.

”بسته‌ای کتاب که یک جسد مرده را در تعادل نگاه می‌دارد“ ارزش وزنی دارد؟ آیا آنها اعتقاد داشتند که هر آرزویشان برآورده می‌شود؟

بدون شک به این دلیل است که عصر ما به طریق اولی، با یأس و ناامیدی از یک بشر دوستی، یک بشر دوستی جدید سخن به میان می‌آورد، بدون این که در اکثر موارد، آگاهی داشته باشد که در واقع، دربارهٔ چه موضوعی بحث می‌کند، لیکن آیا ما هم اکنون متذکر نشدیم که در دورهٔ غیبت، عمیق‌ترین احساس تشییع دربارهٔ آیندهٔ انسان چیست؟ اگر در همهٔ کتب تکرار می‌شود ”آن کس که هنگام آمادگی افراد بشر، رؤیت او ظهور خواهد کرد، شریعت جدیدی نخواهد آورد، بلکه معنای باطنی تمام وحی‌های قبلی را نمایان خواهد ساخت“، آیا به این دلیل نیست که او تجلی انسان کامل و انسان کلی است؛ تجلی‌ای که طبق کلمات حدیث معروف «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» مورد انتظار انسان است؟

آیه‌ای در قرآن کریم وجود دارد که طبق تعالیم امامان شیعه (ع) اسرار تشییع را در خود پنهان دارد؛ زیرا در عین حال، حافظ سرّ نژاد انسانی و تاریخ او است، و آن، آیهٔ ۷۲ از سورهٔ ۳۳ (احزاب) است، آن‌جا که می‌فرماید: *إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً^۱*

به نظر می‌رسد آنچه تاکنون بیان شد، برای این که از چهرهٔ معنوی ملاًصدرای شیرازی، یک طرح ذهنی داشته باشیم، کافی باشد. تأثیر او در طی قرون از زمان شاگردان او و شاگردان شاگردانش واقعاً فوق‌العاده بوده است و تا زمان ما هم ادامه دارد؛ بر تمام آثار او، شرح و حاشیه نوشته‌اند و مطالب او را مورد بحث و تفسیر قرار داده‌اند؛ تقریباً همهٔ آنها به زبان عربی فصیح به‌رشتهٔ تحریر درآمده (همان طوری که ملاًصدرا اگر اروپایی می‌بود، آثار خود را به زبان لاتینی می‌نوشت) و تعدادی از آن آثار به زبان

۱. دربارهٔ تأویل شیعی این آیهٔ قرآنی، رجوع شود به تحقیق ما *Le Combat spirituel du shi'ism*، ص ۹۳ به بعد که فقط یک جنبه از این مسأله را آشکار می‌سازد؛ زیرا در واقع، تعالیم امامان شیعه (ع) معنای باطنی این آیه را با در نظر گرفتن نظریهٔ امامت و ولایت با معنای واقعی هبوط آدم مرتبط دانسته‌اند.

فارسی ترجمه شده است.

در میان علمای عصر صفوی که از او تأثیر پذیرفته و بهره زیاد برده‌اند، بجاست که اول از دو فرزند او نام ببریم، یعنی میرزا ابراهیم و قوام‌الدین احمد، ولی قبل از هر چیز، باید از دو شاگرد او که دامادان او نیز بوده‌اند و به‌نوبه خود، عالمان عالی‌قدری هستند نام برده شود، یعنی از فیاض عبدالرزاق لاهیجی (متوفی به ۱۰۷۲ ه. ق ۱۶۶۲ م) و محسن فیض کاشانی (متوفی به ۱۰۹۱ ه. ق ۱۶۸۰ م).^۱

اگر تأثیر او را از جهت شعور و آگاهی بر مسایل فلسفی با توجه به اخبار امامان شیعی لحاظ کنیم^۲ آن‌گاه حتی باید از متکلم بزرگ، محمدباقر مجلسی (متوفی به ۱۱۱۱ ه. ق / ۱۷۰۰ - ۱۶۶۹ م) نیز نام ببریم؛ یعنی کسی که دایرة‌المعارف بزرگ احادیث شیعه را تحت عنوان بحارالانوار به رشته تحریر درآورده است و در تفاسیر خود در مورد اصول کافی کلینی، گاهی بدون آن‌که چیزی ظاهر سازد و یا مطلبی در این باره بگوید، قسمتی طولانی از تفسیرهای مآصدرا را اقتباس کرده است.

هم‌چنین به ترتیب باید از علمای دیگر نیز یاد کنیم: ملاحیدر خوانساری (متوفی به ۱۰۹۹ ه. ق / ۱۶۸۸ م) مؤلف زبده‌تصانیف به زبان فارسی^۳؛ ملاحال مازندرانی (متوفی به ۱۰۸۰ ه. ق ۱۶۶۹ م) مؤلف تفسیر کامل اصول کلینی؛ میرزا رفیعی نائینی که نویسنده شرح و حاشیه درباره همان اثر است^۴؛ ملاحشمس‌گیلانی، شاگرد میرداماد که دوست مآصدرا بوده است^۵؛ ملاحسن لاهیجی قمی، فرزند عبدالرزاق لاهیجی که خود، مؤلف چند اثر مهم در فلسفه شیعی به زبان فارسی است، از جمله شمس‌الیقین فی معرفت‌الحق و

۱. ترجمه دو صفحه از آثار این دو متفکر را در کتاب ما با عنوان ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزیدی تا ایران شیعی می‌توان یافت، پاریس، بوشه، شاستل، ۱۹۶۱ میلادی، صص ۲۸۱-۲۶۷.
۲. رجوع کنید به مقدمه دانش‌پژوه در چاپی که از کسر اصنام الجاهلیه کرده‌است، از ص ۲۳ به بعد.
۳. رجوع کنید به رحانة الأدب، جلد اول، ص ۴۳۰، شماره ۹۵۴.
۴. درباره صالح مازندرانی ایضاً، جلد چهارم، صص ۴۲۴، ۶۶.
۵. درباره ملاحشمس، ایضاً جلد چهارم، ص ۷۳، شماره ۱۳۸؛ رجوع کنید ایضاً در دنباله این کتاب به مقدمه و فصل دوم.

الیقین (چاپ سنگی تهران ۱۳۰۳ هجری)؛ نورالدین محمد ابن شاه مرتضی کاشانی، نوّه برادری محسن فیض که مؤلف کتاب‌های مهمی است و در آنها، علاوه بر تأثیر عمومی و بزرگ خود او، تأثیر افکار اخوان‌الصفاء و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا و غیره نیز به چشم می‌خورد؛ محسن باقر جابری نائینی؛ قطب‌الدین محسن اشکوری، شاگرد میرداماد و مؤلف محبوب القلوب (تاریخ متفکران و اهل معنویت و تقسیم آنها به سه گروه، یعنی آنها که قبل از اسلام بوده‌اند و آنها که سنی هستند و بالاخره آنها که شیعه می‌باشند)^۱، او هم چنین یک اثر تفسیری بسیار مهم به زبان فارسی دارد؛ سید نعمت‌الله جزایری شوشتری^۲ که هم، شاگرد مجلسی بوده و هم از محسن فیض، بهره برده است و در میان کتاب‌های کثیر او، می‌توان از مقامات الجنات نام برد که رساله‌ای در بیان معانی اسامی خداوند است؛ قاضی سعید قمی هم که شاگرد محسن فیض بوده و یکی از مهم‌ترین چهره‌های متفکران امامی است (متوفی به ۱۱۰۳ ه. ق / ۱۶۹۱ م)^۳ و غیره.

باید هم چنین اسامی تعداد زیادی از علمای دوره قاجار را نام برد؛ نام بعضی از آنها را به مناسبت طرح کتاب‌شناسی در این جامی آوریم. شخص ملاهادی سبزواری و آثار او (متوفی به ذیحجه ۱۲۸۹ ه. ق / فوریه ۱۸۷۳ م)^۴، حاکم بر اذهان این دوره است. باید از دو عالم عالی‌قدر آذربایجان هم نام برد: ملاعبدالله زنوزی تبریزی (علاوه بر آثار دیگر، مؤلف لمعات الهی به زبان فارسی و شرح و حاشیه‌ای بر اسفار ملاصدراست) و پسر او، آقاعلی مدرّس زنوزی (متوفی به سال ۱۳۰۷ ه. ق - ۱۸۸۹ م) که استاد مدرسه سپهسالار تهران بوده است. در میان آثار او، کتابی است که به سال مرگش تألیف کرده است (بدایع‌الحکمة به زبان فارسی، چاپ سنگی، تهران ۱۳۱۴ ه. ق) این کتاب در جواب

۱. درباره قطب‌الدین اشکوری، رجوع کنید به الرسالة الخلیفة میرداماد.

۲. رجوع کنید به ریحانه، جلد دوم، از ص ۲۵۲ به بعد.

۳. قاضی سعید قمی هم چنین شاگرد عبدالرزاق لاهیجی و ملارجب‌علی بوده است. ر. ک: ریحانه، جلد چهارم، ص ۲۶۸، شماره ۴۱۲.

۴. ایضاً جلد دوم، از ص ۱۵۵ به بعد، شماره ۳۳۷.

۵. ایضاً جلد دوم، صص ۱۳۵ - ۱۳۴، شماره ۲۷۹ و ۲۸۰.

هفت سؤالی است که شاهزاده بدیع‌الملک میرزا، یعنی مترجم و مفسر فارسی کتاب مشاعر طرح کرده است.

بی‌مناسبت نیست در این جا نام شیخ احمد احسایی و مکتب شیخی او نیز آورده شود. مسلم است که نمی‌توان مکتب شیخی را به مکتب ملاًصدرا منسوب دانست، ولی همان طوری که براساس تفاسیر مبسوط شیخ احمد احسایی بر کتاب مشاعر و کتاب حکمة اشراقیه می‌توان قضاوت کرد، متون ملاًصدرا، موقعیتی برای مکتب شیخی فراهم آورده است تا آنها بتوانند موضع خاص خود را بیشتر مشخص نمایند.

بدین ترتیب، البته ما به عصر معاصر می‌رسیم، یعنی به عصر شخصیت عالی قدر، سید محمدحسین طباطبایی، استاد دانشگاه الهیات قم و هم‌چنین به عصر گروه شاگردان او. قبلاً متذکر شدیم که اولین اقدام، جهت چاپ جدید اسفار ملاًصدرا را مدیون ایشان هستیم. علاوه بر این، هم‌چنین تألیف اثر مهم تفسیر المیزان را نیز که تا بدین روز، نه جلد از آن به چاپ رسیده است، مرهون ایشان می‌باشیم. در این جا ما بدین ترتیب، فقط از بعضی از اسامی نام بردیم که باید البته در کتابی آتی، تاریخ فلسفه اسلامی با توضیح بیشتری آورده شود. قسمت عمده این آثار، هنوز به چاپ نرسیده است و یا به هر طریق باید مجدداً به چاپ بهتر آنها اقدام شود و این کار، مستلزم زحمت و کوشش زیادی است که خالی از دشواری‌ها و پیچیدگی‌ها نیز نیست.

طرحی از کتاب‌شناسی ملاًصدرا

تحقیقی که درباره کتاب‌شناسی آثار ملاًصدرا در این بخش دیده می‌شود، با توجه به تمام وجوه مسأله، احتمالاً به‌طور کامل نمی‌تواند رضایت‌بخش باشد و ترتیب تاریخی آثار نیز مراعات نشده است. (برای این کار، می‌بایست تمام آثار ملاًصدرا خوانده شود و از منابع مختلف نیز جهت برقراری ترتیب آنها استفاده گردد).

کتاب‌شناسی ما، با توجه به آخرین تحقیقاتی بوده که توسط دانشمندان ایرانی انجام

گرفته است، خاصه تحقیقاتی که آقای دانش پژوه در این زمینه انجام داده‌اند. ایشان هم‌چنین فهرست‌نامه‌های قابل توجهی تهیّه کرده‌اند، مثل فهرست‌نامه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (هدیه مشکوة) و کتابخانه دانشکده حقوق و کتابخانه دانشکده ادبیات و غیره. در اثر تحقیقات و بررسی ایشان، تعداد زیادی از آثار مآصدرا، اعم از شناخته شده یا شناخته نشده، دوباره در دسترس علاقمندان قرار گرفته است.

در فهرستی که ما به سهم خود تهیّه دیده‌ایم، هدف بر این بوده است که عناوین آثار را شناسایی کنیم و محتوای آنها را با یکدیگر مطابقت دهیم و کار عظیم مآصدرا را ارج نهیم. ما به نحو اخص، سعی داشته‌ایم اسامی کسانی را که بر متون مآصدرا حاشیه نوشته‌اند و هم‌چنین نام مفسران او را مشخص کنیم. چه، این اسامی، تشکیل علایم و نشانه‌هایی را می‌دهند که براساس آن، می‌توان مسیر تاریخ فلسفه ایران را از آن زمان تا بدین روز تعیین نمود.

برای این که این آثار را طبقه‌بندی کنیم، ترتیب الفبای لاتینی را در نظر داشته‌ایم، به نحوی که هر کلمه اصلی که در هر یک از عناوین به چشم می‌خورد، آن را در بین الهالین، در بالای هر یک از نوشته‌ها قرار داده‌ایم.

۱. (اجوبه)، اجوبه المسائل؛ جواب به سؤالاتی که مآشمساگیلانی از مآصدرا کرده است. در این نوشته، مآصدرا، مآشمسا را «عزیزترین برادر خود می‌نامد».

۲. اجوبه المسائل الخمسة؛ جواب مآصدرا به پنج سؤالی که توسط مظفر حسین کاشانی طرح شده است.

۳. اجوبه المسائل النصیریّة؛ جواب مآصدرا به سؤالاتی که نصیرالدین طوسی (متوفی به سال ۶۷۲ ه. ق ۱۲۷۴ م) از شمس‌الدین عبدالحمید خسروشاهی (متولد ۵۸۰ ه. ق ۱۱۸۴ م، متوفی ۶۵۹ ه. ق ۱۲۵۴ م) پرسیده است، بدون این که جوابی دریافت کند.

۴. (اسرار)، اسرار الآیات؛ طبق روش عرفانی در یک مقدمه و ده فصل به مسایل

کشف قرآنی می‌پردازد.

۵. (دیباچه)، دیباچه‌عرش‌التقدیس...؛ مقدمه بر اثر استاد خود، میرداماد (به‌زبان فارسی).

۶. (دیوان)، دیوان اشعار؛ این کتاب، توسط شاگرد و داماد او، محسن فیض‌کاشانی جمع‌آوری شده است. بخشی از این اشعار، توسط سید حسین نصر به چاپ رسیده است. رجوع کنید به آخر سه اصل.

۷. (حاشیه)، حاشیه‌الرواشح‌السماویة؛ شرح و تفسیر رساله میرداماد، تحت عنوان شبنم‌های آسمانی که تمهید و مقدمه بسیار خوبی بر کتاب اصول کافی کلینی است. با رجوع به تفاسیر خود مآصدرا درباره کلینی، دیگر هیچ دلیل قطعی نمی‌بینیم که انتساب این نوشته را به مآصدرا، مورد شک و تردید قرار دهیم.

۸. (حشر)، رساله فی‌الحشر؛ رساله‌ای که در آن، مآصدرا نشان می‌دهد که تمام موجودات، حتی جمادات در امر حشر شرکت می‌کنند.

۹. (حکمة عرشیه)، کتاب الحکمة العرشیه؛ این کتاب، شامل چکیده و لب نظریه مآصدرا در مورد وضع موجود انسانی بعد از مرگ است. بعدها این کتاب، شدیداً توسط شیخ احمد احسایی مورد انتقاد قرار گرفته است (نوشته‌ای که به درخواست مآمشهد شبستری در سال ۱۲۳۶ ه. ق / ۱۸۲۱ م تهیه شده است) و مآاسماعیل اصفهانی (رجوع کنید به آخر شماره ۱۰) نظر داده است که انتقادات شیخ احمد احسایی از این جانشی شده که او به نحو دقیق، اصطلاحات فلاسفه را نمی‌فهمیده است، ولی البته کاملاً معلوم نیست که خود مآاسماعیل به نحو کامل، نیات و اصطلاحات شیخ احمد را متوجه شده باشد.

ترجمه فرانسه چند صفحه مهم از کتاب حکمة عرشیه مآصدرا و تفسیری که شیخ احمد احسایی از آن کرده است، در کتاب ما، تحت عنوان ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی آورده شده است. (پاریس، از انتشارات بوشه، شاستل، ۱۹۶۱ م.)

۱۰. (حکمة متعالیة)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة العقلیة؛ این مهم‌ترین کتاب مآصدرا و شامل کلّ مجموعه فلسفی ایران شیعی است که در آن، مآصدرا ثمره تمام کوشش‌ها و تحقیقات و تفکرات خود را گرد آورده است. نگارش این کتاب به سال ۱۰۳۷ ه. ق (۱۶۲۸ م) به پایان رسیده است. عنوان چهار سفر روحانی (عقلی)، از اصطلاحات متداول عرفان اسلامی گرفته شده است؛ معنای هر یک از چهار سفر، مسایل فلسفی و حکمی مربوط به آن را مشخص می‌کند:

۱. سفر من الخلق إلى الحق

۲. سفر فی الحق بالحق

۳. سفر من الحق إلى الخلق بالحق

۴. سفر فی الخلق بالحق

اولین سفر از عالم خلق آغاز شده و به حق منتهی می‌شود. در طی این سفر، امور عامه، طبیعیات، ماده و صورت، جوهر و عرض مورد بررسی قرار گرفته و در انتهای آن، سالک به مرتبه عالم فوق محسوس و حقایق الهی ارتقا یافته است. بنابراین سفر دوم، سفری است از خداوند، در خداوند و با خداوند. در این سفر، سالک، مرحله مابعدالطبیعه را ترک نمی‌گوید، بلکه با علم الهیات و مسایل مربوط به ذات خداوند و اسماء و صفات الهی آشنا می‌شود. سفر سوم از نظر ذهنی و فکری، عکس سفر اول است؛ یعنی بازگشت از جانب خداوند به سوی خلق، لیکن با خداوند و توسط خداوند. این سفر، مراتب صدور موجودات را از نور الانوار دنبال می‌کند، و سالک در آن در مورد سلسله مراتب عقول و عوالم غیبی (فوق عالم محسوس)، معرفت حاصل می‌کند. بالاخره سفر چهارم با خداوند یا به وسیله خداوند در خود جهان مخلوق انجام می‌پذیرد و در مورد شناخت نفس، یعنی شناخت خود یا ضمیر درونی (علم مشرقی) است، (شناخت به عنوان اشراق در جهت بررسی این مطلب است که آن که نفس خود را شناخت، ربّ خود را نیز می‌شناسد و این همان توحید به معنای باطنی است). در مسأله توحید، گفته می‌شود که فقط خداوند وجود

دارد (وحدت وجود) و در مورد رموزی صحبت می‌شود که مربوط به وضع انسان بعد از وفات است (عوالم نامتناهی که باگشوده شدن در مرگ به سوی انسان باز می‌شود). باید اذعان داشت که امکان ندارد بتوان در چند کلمه، جز یک تصوّر ناچیز از این مجموعه که مآصدا در آن، بنای باشکوهی از تفکر ایرانی ساخته است، عرضه داشت.

همان طوری که قبلاً اشاره کردیم، یک چاپ جدید حروفچینی شده از این کتاب، اخیراً، تحت نظر سید محمدحسین طباطبایی استاد حوزه علمیه قم آغاز شده است (تهران ۱۳۷۸ ه. ق / ۱۹۵۸ م). این اثر بزرگ و شاهکار معظم، شور و شوق مریدان و مفسران را برانگیخته و مورد تفاسیر زیادی قرار گرفته است که هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان کم ارزش دانست؛ زیرا آنها بیانگر تاریخ فلسفه ایرانی در عصر قاجار بوده و مجموعه باجلال و شکوهی را تشکیل می‌دهند. در این جا فهرست نام مفسران و حاشیه‌نویسانی که تا بدین روز، مورد شناسایی قرار گرفته‌اند، آورده می‌شود.

۱. آقا محمد بیدآبادی (متوفی ۱۱۹۷ / ۱۷۸۳ م) وی، استاد فلسفه و از اساتید متکلمان امامی، چون ملاعلی نوری و ملامهدی نراقی و غیره بوده است.

۲. ملاعلی بن جمشید نوری (متوفی ۱۲۴۶ ه. ق / ۱۸۳۰ م) که شاگرد نفر قبلی بوده است. شاگردان صدرایی تا حدّ زیادی، مدیون کتاب‌هایی هستند که او در اصفهان تعلیم داده است. از مشهورترین شاگردان او، ملااسماعیل اصفهانی، ملاآقای قزوینی، ملاعبدالله زنوزی، ملامحمدجعفر لنگرودی و میرزا سید رضی مازندرانی را می‌توان نام برد.

۳. ملااسماعیل اصفهانی (متوفی ۱۲۷۷ ه. ق ۶۱ - ۱۸۶۰ م).

۴. آقا محمدرضا قمشه‌ای (متوفی ۱۳۰۶ ه. ق ۸۹ - ۱۸۸۸ م) استاد مشهور عرفان؛ در زمینه فلسفه، او در اصفهان، شاگرد ملاعلی نوری و ملامحمدجعفر لنگرودی و در عرفان، شاگرد سید رضی مازندرانی بوده است. او از اصفهان به تهران آمد و در مدرسه صدر به نحو عمده، اسفار و تفاسیرفصوص ابن عربی و غیره را تدریس کرد. از

معروف ترین شاگردان او، میرزا صفا اصفهانی، میرزا محمود قمی و میرزا ابراهیم زنجانی بوده‌اند.

۵. آقا علی مدرّس زنوزی تبریزی (متوفی ۱۳۰۷ ه. ق ۹۰-۱۸۸۹ م).

۶. میرزا هاشم گیلانی رشیدی اشکوری، شاگرد آقا محمدرضا قمشه‌ای؛ وی شاگردان زیادی داشته است که عبارت‌اند از میرزا مهدی آشتیانی، شیخ مهدی مازندرانی، میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، میرزا زکی ترک، میرزا محمود آشتیانی، آقابزرگ مشهدی شهیدی و غیره.

۷. مآ آقاي قزوینی؛ وی شاگرد مآعلی نوری و مآاسماعیل اصفهانی و آقاعلی حکیم بوده است.

۸. مآهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ ه. ق / ۱۸۷۳ م) استادی که ما در این جا متذکر اهمیت استثنایی او برای این دوره شده‌ایم. حاشیه‌های او که کل اسفار را در برمی‌گیرد، از تمام حاشیه‌های دیگر - چه از لحاظ محتوا و چه از لحاظ وسعت و گسترش - بیشتر است؛ آنها به خودی خود، تشکیل یک جلد کتاب پر محتوا را می‌دهند. بعد از این حاشیه، به ترتیب اهمیت، بلافاصله باید از حاشیه آقا علی مدرّس زنوزی یاد کرد که از اول اسفار تا کتاب نفس را شامل است.

مطالبی که در این جا درباره متن مآصدرا آوردیم و بسط و گسترشی که این همه متفکر بارزش بدان داده‌اند، تصویری از کاری را به ما می‌دهد که باید انجام داد تا بتوان جزئیات مسایلی را شناخت که وجدان معنوی شیعی را در این دوره به خود مشغول داشته است. هیچ‌گاه نباید از کاری که حاشیه‌نویسان کرده‌اند، صرف نظر شود. در آن زمان، نه مجله بوده و نه انتشارات ادواری؛ این حاشیه‌ها، گاهی به منزله مقالاتی است که این فلاسفه، اگر انتشارات ادواری در اختیار داشتند، آنها را در آن منتشر می‌کردند، و ما می‌دانیم که در این نوع مقالات است که قبل از کتاب‌ها، تحقیقات، تهیه و آماده می‌گردند.

۱۱. (حدوث)، رساله فی حدوث العالم؛ حدوث جهان که مآصدرا براساس نظریه

حرکت جوهری خود، آن را برقرار می‌سازد، برخلاف موضع استادش میرداماد است که عالم را قدیم می‌دانسته است. او به فلاسفه یونان، چون طالس ملطی و اناکساگورس و انکسمندرس و انباذقلس و فیثاغورس و غیره رجوع می‌کند.

۱۲. (اکسیر)، اکسیرالعارفین؛ دربارهٔ طبقه‌بندی علوم، شخص انسان به‌عنوان محلّ معرفت، بدایات انسان و نهایت وجود او.

۱۳. (امامت)، رساله فی الامامة؛ این رساله در ذریعة شیخ آقا بزرگ است و با این کلمات آغاز می‌شود:

در نزد انسان، یک شیء ملکوتی و یک امر ربّانی است که او این امتیاز را از خداوند می‌گیرد؛ این خصیصهٔ امامت است.

باتوجه به آنچه ملاحظه در جای دیگر دربارهٔ امام و امامت نوشته است (در شرح اصول کافی)، ما به سهم خود، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای نمی‌یابیم تا در مورد انتساب این متن به ملاحظه‌شک کنیم.

۱۴. (اتحاد)، رساله فی اتحاد العاقل والمعقول؛ رساله در اتحاد عاقل و معقول طبق ذریعة تصانیف شیعه شیخ آقا بزرگ.

۱۵. (اتصاف)، رساله فی اتصاف الماهیه بالوجود؛ «رساله‌ای دربارهٔ نظریه‌ای که وجود را محمول ماهیت لحاظ می‌کند»؛ یعنی نظریه‌ای که ملاحظه در مشاعر، خلاف آن را به اثبات می‌رساند.

۱۶. (کسر)، کسراصنام الجاهلیة، فی ذم المتصوفین؛ در این کتاب که بر ضد برخی افراطیون از متصوفه نوشته شده است، ملاحظه در خود را مرید وفادار مکتب اشراقی سه‌وردی نشان می‌دهد که برای او، هر نوع کوشش به منظور تحقق معنویت روحی بدون تعلیمات فلسفی مقدماتی، به انحراف منجر می‌شود. به‌طور کلی باید گفت ملاحظه در مجبور بوده است با دو گروه از جهال به مقابله پردازد؛ او از یک طرف با موضع بعضی از فقهای قانونگذار مخالف است (رجوع شود در قسمت‌های بعدی به سه اصل) و از طرف

دیگر، عقاید ظلمانی بعضی از صوفیان را مورد انتقاد قرار می‌دهد که کتاب و تعلیمات عقلانی و معرفت صرف را تحقیر می‌کنند.

سرزنش مآصدرا، متوجه تصوّف، من حیث هو تصوّف نیست، بلکه او به نوعی، به تصوّف منحطّ زمان خود نظر دارد، بدون این که مشخص کند منظور، افکار چه کسی است (ولی در آن عصر، حتماً همه می‌دانسته‌اند که منظور، چه کسی است) و الا خود مآصدرا را نیز بعضی از فقهای قشری و قانونگذار، متهم به تصوّف می‌کرده‌اند. در واقع، لازم نبود شخص حتماً به یک طریقت رسمی، تعلق داشته باشد برای این که معنویّت تصوّف را وارد حیات خود سازد.

مثال و نمونه چنین موضعی، تمام افرادی هستند که در ایران براساس تعلیمات شیعی به عنوان صوفی واقعی و هم چنین متقابلاً براساس تعلیمات صوفیه به عنوان شیعه واقعی زندگی کرده‌اند؛ نه حیدر آملی، نه میرداماد، نه مآصدرا، نه عدّه زیادی از اشخاص دیگر به هیچ طریقت رسمی تعلق نداشته‌اند. در این باره، تجسّس زیادی می‌توان کرد، منظور بیان اهمیّت فوق‌العاده این اثر مآصدرا است.

۱۷. (خلق)، رساله فی خلق الاعمال؛ منظور این است که چه کسی مسؤول است؟ مآصدرا، مواضع سنی‌ها را با مواضع شیعیان که پیرو تعلیمات امامان هستند، مقایسه می‌کند.

۱۸. (لمیة)، مقالة فی لمیة اختصاص منطقة البروج بموضع معین من الفلك؛ مقاله درباره فهم این مطلب است که چرا منطقة البروج، محلّی ممتاز و مشخص در سپهر دارد. ۱۹. (معاد)، رساله فی المعاد الجسمانی.

۲۰. (مبدأ)، کتاب المبدأ و المعاد؛ کتابی است در جهان‌شناسی و آخرت‌شناسی. مآهادی سبزواری هم حاشیه‌هایی بر این رساله مهم نوشته است.

۲۱. (مفاتیح)، مفاتیح الغیب؛ همراه با تفسیر اصول کافی کلینی و تفسیر؛ این کتاب که حاصل دوره پختگی مآصدرا است، به‌نحو کامل، نمایانگر ممیّزات فلسفه مآصدرا و

تفکر متعالی شیعه است. مؤلف در آن به عنوان فیلسوفی عرفانی، موضوعات اصلی قرآن و حدیث امامان را مورد تحقیق قرار داده است؛ موضوعاتی که برای فهم آنها، دشمنان فلسفه و عرفان، هیچ مفتاحی در اختیار ندارند. این کتاب در دنباله تفسیر اصول کافی کلینی و با توضیحات حاشیه‌ای مآلهادی سبزواری به چاپ سنگی رسیده است.

۲۲. (مشاعر)، کتاب‌المشاعر.

۲۳. (مظاهر)، کتاب المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم العقلیه؛ گزارشی است از مجموع مطالب فلسفی و کلامی از زاویه حیات معنوی.

۲۴. (معراج)، رساله فی المعراج؛ این رساله، درباره یکی از مطالب مربوط به علم النفس است.

۲۵. (متشابه)، متشابهات القرآن؛ رجوع شود به قرآن، سوره آل عمران، آیه ۵. از همان ابتدا، متخصصان تفسیر قرآن در مورد این آیه به مطالعه پرداخته‌اند. در این رساله، مآصدرا به بررسی مطلب از لحاظ عرفانی می‌پردازد. اثر، شامل شش فصل است.

۲۶. (نامه)، نامه‌ای که مآصدرا به دوست خود مآشمساگیلانی نوشته است.

۲۷. نامه صدرای به استاد خود، سید میرداماد (متوفی به سال ۱۰۴۰ ه. ق / ۱۶۳۱ میلادی). نامه با دعاهای خیر برای میرداماد و همچنین با مجموعه‌ای از کلمات مدح آمیز از جمله نعت مخاطب با صفت "عقل یازدهم" و هم‌چنین تجلیل و بیان دین یک شاگرد نسبت به استاد توأم با کلمات مؤثر، آغاز شده است.

مآصدرا، انتقاد خود را از براهین کلی در مورد نظری که طبق آن، یک جسم یا یک واقعیت مادی من حیث هو، نمی‌تواند به یک جسم دیگر وجود بدهد، برای میرداماد فرستاده است. او این براهین را از هر لحاظ، مورد انتقاد قرار می‌دهد تا به این نظر و موضع برسد که یک جوهر، نه از حیث جوهریت است که علت جوهر دیگر نمی‌شود، بلکه از حیث فعل وجودی است که علت آن نمی‌گردد. باید از این طریق به نظر اصلی مآصدرا رسید، یعنی اولویت وجود نسبت به ماهیت. پس می‌توان با رجوع به آثار دیگر

ملاصدرا، تقریباً نظر حاکم در متن نامه ناتمام را باز یافت. اثبات همین نظر است که قسمت عمده کتاب مشاعر را تشکیل می‌دهد. از نامه ملاصدرا به میرداماد، کلاً برمی‌آید که او در نزد فلاسفه آن عصر، نفس عالم جسمانی را زیر سؤال برده است.

۲۸. (قضا)، رساله فی القضاء و القدر فی افعال البشر.

۲۹. (قدسیه)، الرسالة القدسیة فی اسرار النقطة الحسیة المشیرة الی اسرار الهویة.

۳۰. (سریان)، سریان نور و وجود الحق فی الموجودات؛ تصویری که این عنوان در ذهن به وجود می‌آورد، بسیار جذاب است، چه، سریان به نحو تحت اللفظی، یعنی طی طریق و مسافرت شبانه. با این که گروهی، این نوشته را به محسن فیض نسبت داده‌اند، آقای آشتیانی شکی ندارند که این رساله، یکی از نوشته‌های دوره جوانی ملاصدرا است، یعنی موقعی که او هنوز قایل به مابعدالطبیعه ماهیات (طرفدار اولویت ماهیت نسبت به وجود) بوده است.

۳۱. (سه اصل)، رساله سه اصل؛ رساله‌ای است که ملاصدرا مستقیماً به زبان فارسی تحریر کرده است. همان طوری که او با صوفیان افراطی درافتاده بود، در این جا با بعضی از متشرعین و فقهای رسمی به مقابله پرداخته است؛ یعنی آنها که از فلسفه و عرفان بی‌خبرند و به نحو منظم به طرد آن می‌پردازند. ملاصدرا از احادیث امامان برای نشان دادن ماهیت اعتقاد شیعی استفاده می‌کند. موضع او، همان موضع حیدرآملی است (قرن هشتم ه. ق / قرن چهاردهم میلادی). این اثر با عنوان صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، سه اصل و مثنوی و رباعیات او به اهتمام و با پانویس‌های سید حسین نصر چاپ شده است.

۳۲. (شرح الهدایة)، شرح الهدایة الاثیریة؛ تفسیر کتاب الهدایة اثیرالدین ابهری (متوفی در حدود ۶۶۳ هجری قمری / ۱۲۶۴ میلادی)، رساله کلی در فلسفه است. در مورد این تفسیر ملاصدرا نیز حاشیه‌نویسی فراوان شده است، بدین ترتیب:

مولوی میرزا مح. حسن: آقا علی مدرّس زنوزی؛ مح. هادی حسینی؛ میرزا ابوالحسن

جلوه؛ ملا نظام الدین بن قطب الدین صالحی (متوفی ۱۱۶۱ ه. ق. - ۱۷۴۸ میلادی)؛ بحر العلوم عبدالعلی محمد بن نظام الدین (متوفی ۱۲۳۵ ه. ق. / ۲۰ - ۱۸۱۹ میلادی).

۳۳. (شرح الاصول)، شرح الاصول من الکافی؛ تفسیر اصول کافی ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی (متوفی به ۳۲۹ هجری قمری - ۹۴۰ میلادی) که یکی از بنیادی ترین آثار شیعه اثناعشری است و در میان تمام تفاسیری که از این کتاب در عصر صفویه شده است، تفسیر ملاحظه در به منزله یک مجموعه واقعی فلسفه شیعی و یک بنای عظیم فلسفه عرفانی به شمار می آید. متأسفانه او بیش از کتاب العقل و کتاب التوحید و ابتدای کتاب الحجة تا فصل یازدهم، یعنی تا حدود یک دهم کتاب سوم را نتوانسته است تفسیر کند. وفات، مهلت اتمام تفسیر را به ملاحظه نداد است و کار او در مرحله بسط و گسترش فوق العاده خود، بمانند هنر موسیقی باخ ناتمام مانده است.

این تفسیر ملاحظه در، اثر بزرگی در تفکر شیعی است و مربوط به کلّ و جوهی می شود که ماهیت شیعه را مشخص می کند، یعنی شناخت نبوت و عرفان نبوی، شناخت ائمه و ولایت، هم چون مسأله جدّایت امامان، یا مسأله فعل هدایت از ناحیه امام و توازی میان حجت ظاهر و حجت باطن که تعلیمات ائمه را درونی می سازد و... و همه این مطالب بر اساس فلسفه نشان داده می شود که اهمیت معنوی تعلیمات امامان را هیچگاه از نظر دور نمی دارد. این کتاب در عین حال، تفسیر امامیه از قرآن است. ملاعلی نوری در این مورد هم، درباره بعضی از قسمت ها به حاشیه نویسی پرداخته است.

۳۴. (شواهد)، الشواهد الربویة فی المناهج السلوکیة؛ در این اثر، ملاحظه در نهایت مهارت، کلّ آرای خود را تلخیص می کند؛ ملاحظه در سبزواری، حواشی مهمی بر کلّ این کتاب نوشته است، هم چنین ملاعلی نوری و آقا محمد رضا قمشه ای هم بر آن حاشیه نوشته اند.

۳۵. (تفسیر)، التفسیر؛ ملاحظه در تعدادی از سور و آیات قرآن را تفسیر کرده است. فاتحه؛ سورة دوم (بقره) تا آیه ۶۱؛ (آیه الکرسی ۲۴/۲۵۶)؛ (آیه نور ۲۴/۳۵)؛ آیه

۲۷/۹۰ تا «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّخَابِ»، یعنی خواهی دید که کوه‌هایی که تو آنها را غیر متحرک تصوّر می‌کنی به راه خواهند افتاد، همان‌طور که ابرها حرکت می‌کنند؛ سوره ۳۲ (سجده)؛ سوره ۳۶ (یس)؛ سوره ۵۶ (واقعه)؛ سوره ۵۷ (حدید)؛ سوره ۶۲ (جمعه)؛ سوره ۶۵ (طلاق)؛ سوره ۸۶ (طارق)؛ سوره ۸۷ (اعلی)؛ سوره ۹۳ (ضحی)؛ سوره ۹۹ (زلزال).

این تفسیر، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. می‌توان گفت بنای عظیمی است که کاملاً ممیّز تأویل قرآن، طبق روح عرفان شیعی «و اصولاً در جستجوی معنای باطنی و بعد معنوی و یا عرفانی متن قرآن است. این اثر به انضمام تفاسیری که اخلاف و اسلاف او نگاشته‌اند، یک منبع اساسی را برای تفکر فلسفی در اسلام در تفسیر معنوی قرآن آشکار می‌سازد.» جا دارد تحقیق دقیقی به این اثر، اختصاص داده شود و حتی با تفسیر عرفانی چاپ نشده دیگری که به زبان فارسی تحت عنوان لطائف غیبیه توسط سید احمد زین العابدین علوی نوشته شده است، مقایسه گردد. شخص اخیر، بمانند مآصدرا، شاگرد میرداماد بوده است (از او تفسیر بزرگی نیز درباره شفای ابن سینا باقی مانده است). مآعلی نوری بر قسمت‌هایی از تفسیر مآصدرا حاشیه نوشته است.

۳۶. (تعلیقات... شفا)، تعلیقات علی الالهیات من کتاب الشفاء؛ در واقع این تعلیقات فقط تا ششمین مقاله نوشته شده است.

۳۷. (تعلیقات... حکمة الاشراق)، تعلیقات علی کتاب حکمة الاشراق؛ نمی‌دانم چرا اغلب به عنوان تعلیقات بر تفسیر قطب‌الدین شیرازی بر کتاب حکمة الاشراق آورده می‌شود، چه، تقریباً تمام تعلیقات (که بیش از ششصد عدد است) مربوط به متن خود سهروردی است. بعضی از این تعلیقات، بسیار مبسوط است و در حدّ دروس اصلی مهم به‌شمار می‌رود. حجم کلّ، چند برابر متن شیخ اشراق است.

۳۸. (تنقیه)، التنقیه در باب منطق.

۳۹. (تصوّر)، رسالة فی التصوّر والتصدیق.

٤٠. (تشخص)، رسالة فى التشخص.
٤١. (واردات)، الواردات القلبية فى معرفة الربوبية.
٤٢. (وجود)، رسالة فى الوجود.

میرداماد یا معلّم ثالث^۱

مکتب الهی اصفهان

ترجمه عیسی سپهبدی

روزگاری بود که عنوان "مردم‌شناسی"^۲ به علمی اطلاق می‌شد که تنها به مطالعه در باب خصوصیات و احوال طبیعی انسان می‌پرداخت و متأسفانه، خود را در این قلمرو کوچک، محبوس و محصور ساخته بود. تردید نیست که برخی محققان و دانشمندان، عنوان *Anthropologie Philosophique* را پیش می‌کشیدند و غرض آنان از اطلاق صفت "فلسفی" به علم مردم‌شناسی، بیان عکس‌العملی بود که بر ضدّ *Naturalisation*، یعنی منحصرأطبیعی نشان‌دادن وجود انسان و محدود ساختن هستی او به صورت‌ها و خواصی که تنها در شأن علوم فیزیکی و حیوان‌شناسی است، از خود نشان می‌دادند.

۱. این مقاله در اصل، متن سخنرانی است که طیّ ماه دسامبر ۱۹۵۵ در انجمن فرهنگی ایران و فرانسه ایراد شده و ترجمه آن در مجله مردم‌شناسی، سال اول، شماره دوم (آذرماه ۱۳۳۵) به چاپ رسیده است. متن فعلی که به زبان فرانسه در نشریه *Etudes Carmelitaines* Vol. 1957 در پاریس انتشار یافت، فشرده‌ای از بحث مشروح و مفصّلی است که در *Mélanges Massignon* Vol. I. به چاپ رسید. بدین جهت از درج فهرست کتب و رسایی که به عنوان مصادر و مأخذ، مورد مراجعه نویسنده بوده است، صرف‌نظر شد.

خوشبختانه، چنین به نظر می‌رسد که امروزه، مفهوم مردم‌شناسی به حدی بر مفهوم ناقص قدیم، غلبه یافته است که ما را از اضافه کردن صفت "فلسفی" به دنبال آن، معاف می‌دارد. به هر تقدیر در زمان حاضر، به زعم دانشمندان و محققان، "مردم‌شناسی" به علم جامع و پر دامنه‌ای اطلاق می‌شود که وجود انسانی را در کلیه شئون زندگانی مادی ظاهری و حیات معنوی باطنی و آنچه را که مبین و معترف تظاهرات و فعالیت‌های گوناگون انسان در عوالم غیب و شهود، یعنی عوالم صورت و معنا است، مطالعه و بررسی می‌کند.

بدین معنا، پژوهشگران عرصه "مردم‌شناسی" و "ایران‌شناسی" کار پرزحمت و پر دامنه‌ای در پیش دارند؛ زیرا نه تنها انسان ایرانی^۱ را باید موضوع مطالعه قرار دهند، بلکه باید کلیه مراتب و مقامات روحی و معنوی ایرانی را که در طی قرون، تحوّل و تطوّر یافته و هنوز راه تکامل را می‌پیماید، تحت مداقه و تأمل و تعمق قرار داده، تمام جهات آن را تشریح و تحلیل نمایند. تنها بدین ترتیب می‌توان کلیه ارزش‌های گذشته را زنده و آزاد نمود و از تنگنای وجدان مغفول و ضمیر غیر مستشعر نجات داد تا مبنای تحولات جدید و تکامل ثمربخشی برای آینده گردد.

مقاله حاضر، اشاره‌ای است به آن چه روح و ذوق ایرانی در زمینه حکمت الهی و در زمانی نزدیک به زمان ما به وجود آورده است و می‌توان آن را در فصل "مردم‌شناسی الهی"^۲ جایگزین کرد.

جای نهایت تأسف است که مطالعه در باب حکمت الهی مذهب تشیع، تا این پایه از نظر محققان شرق‌شناس اروپایی دور مانده است. علت آن بدون شک این است که در بین آنان، کمتر کسی به فلسفه و حکمت الهی علاقمند است و ضمناً دسترسی به اسناد و مدارک و نسخ خطی آثار و نوشتجات مربوط به این فصل عمده از حیات معنوی ایران،

1. Homo iranicus

2. Anthropologie Théologique

برای آنان بسیار مشکل، بلکه گاهی محال است؛ زیرا اکثر این نوشتجات به صورت نسخه‌های خطّی موجود است و دانشمند و غالباً محقّق، دستخوش هوس کتابداران کتابخانه‌های خصوصی یا سلیقه و عواطف صاحبان اصلی مجموعه‌های کتب خطّی می‌باشد.

با تمام این جهات، همه باید به وخامت وضع موجود بیندیشیم و راه چاره‌ای بیابیم. آیا مایه حیرت و تعجب نیست که مؤلفان تاریخ فلسفه اسلام، هنوز و هنوز با ذکر نام ابن رشد، نقطه تمّت را به فلسفه اسلام بگذارند و نسبت به شخصیت و حکمت الهی امثال سهروردی، شیخ اشراق و هم‌چنین شاگردان مکتب ابن سینا و اشراقیون ایران، سکوت محض اختیار کنند؟ تصدیق می‌فرمایید که این قصور و جهالت، مایه نهایت تأسف است. بدتر از همه، این که اگر احیاناً نامی از مآلصدرای شیرازی برده می‌شود، در فصل مغلوط و گمراه کننده‌ای به عنوان دوره انحطاط فلسفه اسلامی ذکر می‌شود و درست معلوم است که مؤلف به هیچ وجه به جهات معتبر آثار پراج فلسفی دوره صفویّه آشنایی نداشته و تنها نامی از مآلصدرای شنیده است. در این جا باید اضافه کنیم که نقص و منقصت، تنها در این فصل از حکمت الهی تشیع نیست و همگی به تحقیق می‌دانند که برخی از مورّخان، چگونه مهملات و اطلاعات ناشایستی را در باب نهضت اسماعیلیّه که بخش عمده‌ای از تشیع است، به هم بافته و پرداخته‌اند.

بنابراین، وظیفه "مردم‌شناسی فلسفی" در ایران، وظیفه سنگین نجات غریق و نجات بخش‌های عمده و پرقیمتی از فرهنگ و معنویت ایران است. در اندیشه کوتاه‌نظران، خطر "امحای آثار گذشته" کمتر از خطراتی که متوجه آینده و سرنوشت قوم در آینده است، جلوه می‌کند، لیکن حقیقت این است که در یافتن میراث گذشتگان و زنده نگاه داشتن معرفت کهن، تنها وسیله هموار کردن راه آینده است.

چنانچه ملاحظه می‌شود، پیشنهاد این جانب در باب نام‌گذاری "مکتب معنوی اصفهان" به منزله علاقه و اجتهادی برای احیای نهضت فلسفی حکمت الهی است که طی

قرون شانزدهم و هفدهم میلادی (قرون دهم و یازدهم هجری) با شخصیت میرداماد یا معلّم ثالث و شاگردان او و شاگردان شاگردان او به وقوع پیوست.

به عقیده این جانب، با "مکتب اصفهان"، تفکر ایرانی، لایق و برازنده آن است که مقام شامخی در تاریخ فلسفه و حکمت الهی احراز کند و اگر این مقام تاکنون شناخته نشده و مجهول مانده، از بابت این است که در عالم اسلام و در این زمان، تنها مکتب اصفهان توانسته است با قدرت تفکر و انشای معانی، آثار ارجمند فکری و معنوی‌ای، مقارن آثار دانشمندانی چون دکارت و مجاهدینی مثل "جیور دانو برونو" و "یاکوب بویمه" به وجود آورد. تردید نیست که هرگونه اجتهاد در باب مقایسه فلسفی این دوران با عدم توجه به شکوفایی آثار مکتب اصفهان، ناقص و بی‌ارزش خواهد بود.

در این جا اجازه می‌خواهم تنها به یک مثال و نکته اشاره کنم و آن سرنوشت مدرس و مکتب ابن سیناست که به نحو ناقصی در اروپا شناخته شده و به واسطه عدم تجرّ و تعمق کافی، در مکتب و تفکر ابن رشد اندلسی استحاله شده و حال آن‌که همان مکتب در ایران، دوباره از تاریکی بیرون جسته و رونق تازه‌ای یافته و با مسایل و معضلات جدیدی مواجه گردیده است.

در این جا لازم است متذکر شویم که چگونه حکمت اشراق یا حکمت مشرقی نورانی سهروردی در قرن ششم هجری (قرن دوازدهم میلادی) سمت و جهت جدید و رنگ و رونق تازه‌ای به ذوق و روح معنویت ایران بخشیده است. مذهب تشیع به نوبه خود، سهم عمده‌ای در معنویت ایرانی داشته است و بدین نهج، سیمای معنوی میرداماد را می‌توان ترکیب و آمیزه شایسته‌ای از مشرب ابن سینا و حکمت سهروردی و مذهب شیعه امامیه تلقی کرد و ما این سه عامل معتبر را در مکتب اصفهان و میراثی را که میرداماد برای پیروان خود باقی گذاشته است، مورد مطالعه قرار داده‌ایم.

با وجود این، اگر مکتب میرداماد را منحصراً نتیجه شکوفایی و هم‌آهنگی سه عامل فوق تصوّر کنیم، به اصول مردم‌شناسی فلسفی خیانت ورزیده‌ایم؛ زیرا اگر در تصوّر

خود، سه عامل فکری و فلسفی فوق را با قوّه خیال با هم در آمیزیم، هرگز بدون ذوق و اجتهاد شخصیت‌هایی مانند میرداماد و ملاصدرای شیرازی به چنین شجرهٔ بارور و ثمرهٔ پر قیمتی نمی‌توانیم رسید؛ زیرا نحوهٔ الهام و ادراک شهودی قلبی آنان از آفرینش و عالم هستی و وجود و انسان و حیات، تنها قدرتی است که قادر به تألیف و ترکیب و اجتماع سه عامل فوق در تفکر و فلسفه‌ای منسجم و مستحکم می‌تواند بوده باشد.

لازم نیست دربارهٔ این که فلسفهٔ ابن‌سینا در نهایت شکوفایی خود، ممکن است منشأ تجربهٔ عرفانی قرار گیرد، بحث کنیم؛ زیرا مسلم است که در خلق و خوی و سرشت میرداماد، مشرب ابن‌سینا به درجه و مقام فلسفهٔ خلسه و انجذاب روحانی و مرتبهٔ تصوّف ارتقا یافته است. بدین جهت، این جانب ایمان دارم که هر دو اعتراف‌نامهٔ روحانی که ضمن مقاله، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته‌اند، معرّف ذوق و نبوغ اختصاصی میرداماد بوده و در مقام خود، نمونه‌های عالی و بی‌نظیری برای بحث "مردم‌شناسی عرفانی" به دست می‌دهند.

اولین آنها که در مسجد قم حادث گردیده، انعکاس قلبی عمیقی در ضمیر هر فرد شیعهٔ خالص دارد و متن آن به نام "دعای حفظ" در بین شیعیان کاملاً رواج یافته است. از جهت دیگر، وجه شباهت قابل توجهی از بابت ترکیب شمایل و تصاویر مقدّس با برخی موضوعات تفکر و توجه عرفانی مذاهب دیگر، مثلاً مذهب بودایی در بردارد.

در خواب خلسه‌ای که دوازده سال بعد در یکی از عبادتگاه‌های خاص میرداماد در حوالی اصفهان به وی دست داده است، به نحو اتم و اکمل، منظرهٔ تشکیل و ترکیب عالم را به شیوهٔ تفکر و تخیل ابن‌سینا ملاحظه می‌کنیم. منظرهٔ مزبور به صورت یک درام هیجان‌انگیز در قلب و ضمیر بیننده جلوه می‌کند. مراتب فوق به ما می‌آموزد که هنوز روح و وجدان ایرانی در خلال مشرب ابن‌سینا در تکاپوی حلّ مسألهٔ بغرنج و شکنج‌آمیز "شرّ و فساد" می‌زیسته و اگر نیروی اهورایی و خشور^۱ زرتشت بزرگ، او را یاری

نمی‌کرد، بیش از هزاران سال در پیچ و خم آن راه بن‌بست، هم‌چنان گرفتار می‌ماند. این‌جاست که احیای فلسفه نور و اشراق توسط سهروردی در قرن دوازدهم میلادی، همان فلسفه آسمانی ایرانیان قدیم، معنا و منزلت خاصی می‌یابد؛ زیرا انعکاس عمیقی در تفکر شاگردان میرداماد دارد.

هنگامی که قطب‌الدین اشکوری، مفهوم آریایی و زرتشتی "سائوشیانت" یا منجی را با مفهوم شیعی ظهور امام عصر (عجل‌الله فرجه) برای نجات عالم تطبیق می‌کند، شرق‌شناس منصف، با کمال خضوع و فروتنی در برابر چنین گواهی صادقانه‌ای سر تکریم فرود می‌آورد. اشکوری به‌خوبی پیش‌بینی می‌کند که تطابق مزبور از جهت تاریخی مورد ایراد قرار خواهد گرفت، ولی در عین حال، قلباً تصدیق می‌کند که از باب گواهی تجربه باطنی و نشانه‌ عوالم عرفانی، قابل ایراد و اضطراب نخواهد بود.

اکنون امید قلبی دارم با قرائت متن فارسی مقاله، دوستان ایرانی این‌جانب، اعم از آشنا و غیر آشنا، رمز اقامت طولانی این حقیر را در ایران عزیز دریابند و به دلایل عمیقی که مدت درازی، مرا در بین آنان، عتبه‌نشین ساخته است، التفات فرمایند. من ایمان دارم که ایران در مقتضیات کنونی جهان، بشارت معنوی گرانبهایی برای جهانیان در آستین دارد و شاید خود بدان مژده و بشارت آسمانی، اشعار و وقوف کامل ندارد. البته وصول و نیل به چنین مرتبت معنوی، مستلزم کوشش‌ها و مجاهدات خستگی‌ناپذیر و فوق بشری است. به این دلیل، زمینه آماده‌ای برای همکاری مداوم و مشترک فراهم است و باید کمر همت بر بسته، در این صراط مستقیم، ولی طولانی، با هم قدم‌های استوار برداریم.

در ایران، نام میرداماد در ذهن و خاطر کلیه اشخاصی که حداقل اطلاعات فلسفی و حکمت الهی دارند، آشنا و مأنوس است. حتی برخی دستجات در جوامع روحانی و خلائق وسیع که به مراتب ایمان و اعتقادات مذهبی پایبندند، وی را به درجه قدس و روحانیت، برابر قدیسین، گرمی و معزز می‌دارند، لیکن بدون اظهار بدبینی مفرط، می‌توان اعلام داشت که توجه قلبی و احترامی که نسبت به شخصیت میرداماد ابراز

می‌شود و شهرت و اعتباری که وی به‌دست آورده است، ظاهراً از حدود و ثغور کشور ایران تجاوز و به دیگر ملل اسلامی یا غیراسلامی سرایت نکرده است.

علامت و نشانه این موضوع از یک جهت، کمیاب بودن نسخ خطی آثار و نوشتجات فلسفی و حکمی در خارج از ممالکی است که در آن‌ها زبان فارسی به‌عنوان زبان علمی و فرهنگی و فلسفی به‌طور قابل توجهی معمول و متداول بوده است و عمده‌تر آن‌که در کتب و تألیفات مربوط به تاریخ فلسفه جهانی که به‌دست و همت محققان و دانشمندان غربی تدوین شده است، اگر به فهرس و جداول اعلام فلسفه تطبیقی، نظری بیافکنیم، با حسرتی آمیخته به‌حیرت، ملاحظه خواهیم کرد که ستون مربوط به خاورمیانه، از زمان صاحب‌نفعات الانس، شاعر عالی‌قدر و عارف شهیر ایران، یعنی از سنه ۱۴۹۵ میلادی، به‌نحو تأسف‌انگیز و بدون هیچ‌گونه دلیل قانع‌کننده‌ای، پاک و سفید مانده است.

با عدم معرفت به احوال و شخصیت میرداماد، مکتب فلسفی و الهی که وی به تحقیق، طی چندین نسل، پیشوا و مقتدای فکری و معنوی آن بوده است (و ما آن را مکتب الهی اصفهان می‌توانیم نامید) برای طلاب غیرایرانی و علاقه‌مندان به حکمت و فلسفه در خارج از ایران، مجهول و ناشناس مانده است.

مکتب مزبور، طی دوران سلطنت صفویّه در ایران، یعنی از قرن شانزدهم تا قرن هیجدهم میلادی و تاریخ مشنوم ۱۷۲۲ که شهر زیبای اصفهان با تهاجم و حشیانه افغان از پای درآمد، توسعه و امتداد یافته است. از همه بالاتر این‌که مکتب علمی و الهی اصفهان، محققان و متفکران بلندپایه‌ای در دامان خود پرورده و تألیفات و آثار گرانبهایی باقی‌گذاشته است که تا زمان حاضر، تأثیر و نفوذ زنده و غیرقابل انکار آن، محسوس و مشهود می‌باشد.

متأسفانه از دانشمندان برجسته و حکمای عالی‌قدر مزبور که معاصران دکارت^۱

لایب نیتس^۱، جیوردانو برونو^۲ و یاکوب بویمه^۳ بوده‌اند، کمترین نام و نشانی در فهارس و تواریخ فلسفه اروپایی و غربی یافت نمی‌شود. آنچه با عدم آشنایی به آثار آنان، مجهول و ناشناس مانده است، نه تنها بخشی از تراوشات روح و تفکرات معنوی انسانی است، بلکه باب عمده و قابل توجهی از تاریخ فلسفه و حکمت الهی به عنوان علمی و فلسفی کلمه و فصل مصفایی از تفکر مذهبی و عرفانی و نوع ممتازی از معنویت و احوال و مقامات باطنی است که از روی بی‌اعتنایی یا جهالت به یک‌باره کنار گذاشته شده است. اکنون دیگر، نه جای افسوس و نه مقام انگشت به دهان‌گزیدن است، بلکه هنگام آن رسیده است که با تعمق و دلگرمی تمام، به کاری که در پیش داریم، بیاندیشیم و جبران مافات را به بهترین وجه، همت‌گماریم. درست است که این دوره پرارزش از تاریخ معنویت ایران، کاملاً به‌دست فراموشی سپرده شده است، لیکن ادوار دیگری نیز به همین سرنوشت دچار گردیده‌اند! پنجاه سال پیش، مرحوم پروفیسور ادوارد براون، تأسف خود را از این‌که شرق‌شناسان، قابل‌اعتناترین ابواب و فصول حکمت الهی مذهب تشیع را از نظر دور داشته‌اند، ابراز کرده است.

باید اذعان کرد که دلیل این غفلت و علت وجود این نقصیه بزرگ، آن است که نوع کار و اجتهاد و استقصای کامل در این‌گونه مباحث، از عهده تکنیک و تربیت و حوصله یک شرق‌شناس ساده و معمولی خارج است، بلکه ورود در این معانی و اجتهاد در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت الهی مذهب تشیع، علاوه بر نیاز به استعداد و ذوق ذاتی، تنها در شأن دانشمندانی است که از جهات مختلف، واجد تعلیمات و تحصیلات و ورزیدگی کامل در فنون حکمت و فلسفه و تاریخ باشند.

با این همه، در این مقام، ناگزیرم محض تبریئه و رفع تقصیر از دانشمندان شرق‌شناس، خاطر خوانندگان محترم را به این نکته جلب کنم که همواره، دسترسی به

1. Leibniz
2. Gio-dano Bruno
3. Jacob Boehme

منابع و وسایل و اسباب اصلی تحقیق در این زمینه‌ها، بی‌نهایت مشکل، بلکه غیرممکن است. بسیاری از این کتب و رسایل به چاپ نرسیده است و اغلب اوقات، دسترسی به آنها کاری آسان نیست! برخی دیگر از آنها به طبع رسیده است، ولی چون چاپ آنها سنگی، ناقص و ناخوانا است و فاقد فهارس اعلام و جداول نیز هست، متتبع بینوا، وقتی با این‌گونه آثار، سروکار پیدا می‌کند، خود را محبوس در جنگلی سحرآمیز می‌بیند و یک‌باره، جهت‌یابی و تشخیص صراط مستقیم برایش ناممکن می‌گردد.

خلاصه کلام آن که، ضروری‌ترین و عاجل‌ترین وظایف، تجدید چاپ و تدارک منابع و مآخذ است که باید به‌مدد و معاونت مشترک فلاسفه و شرق‌شناسان و نسل جدیدی از فیلسوفان ایرانی انجام گیرد و عالمی معنوی را که قدر و ارج و بشارت آن، منزلت و مقامی همیشگی دارد، در دنیای عصر ما به مرحله استحصال رساند.

در اوضاع و احوال موجود، من اذعان دارم به این که وقتی یک فیلسوف و حکیم علوم الهی به همراه علمای باستان‌شناسی و مورّخان و هنرمندان اصفهان، در این شهر به‌نظاره و گردش بپردازد، شاید خود را در برابر امری غامض و واجد ارزش والا احساس کند، وی از این امر مطلع است که در گلستان‌های صفاهان، در سایه عالی و لذت‌بخش مدارس و مکاتب کهن سال آن، متفکران بسیاری زندگانی کرده، به تفکر و تأمل پرداخته و تعلیم و تعلّم کرده‌اند و نام اینان برای حکیم مزبور آشنا و معروف است، ولی اغلب، دسترسی به آثار آنان، پرزحمت و دشوار می‌باشد.

از میان ما نیز، عموم کسانی که در یکی از عصرهای پرلطف فصل خزان، نخستین سرایش‌های جنوب شهر صفاهان را پیموده و برای مواجه شدن با منظره پرشکوه و عظمت آن به هر جانب توجه نموده‌اند، با آندره گدار هماهنگ گردیده و نظر او را در این مورد که درک کامل هنر و حقیقت روح ایرانی "بدون حصول علم به جمال و محسّنات نافذ و اثربخش این شهر" امری محال است، خواهند پذیرفت. عین عبارات آندره گدار چنین است:

اصفهان، مرموز و اسرارانگیز، در میان صحاری خلوت، منفرد و وحید مانده، به نحوی اعجاز‌آمیز زیب و زیور یافته، صاحب تاریخی عظیم، و حتی بهتر و برتر از تولدو^۱ و آران خوئز^۲ تصویر و سیمای شور و هیجان در عالم خلوت و عزلت است. عبارت "شور و هیجان در عالم عزلت و خلوت" برازنده‌ترین عبارات برای تجسم خصایص و خصایلی، نظیر تجارب عرفانی میرداماد است که بعداً از ماجرای آن به نحو مشروح سخن خواهیم راند. باری، بکشیم تا اندکی به همراه استاد حکمت الهی خود در اصفهان، در این "مدینه فاضله معنوی" که هنوز بسیاری از وجوه و مناظر آن مصون و محروس مانده است، نفوذ یابیم.

برای ما، انتخاب هادی و راهنمایی به از این، امکان‌پذیر نیست. در وهله اول، باید از نام و آثار و مصنفات، از معلمین و متعلمین او اطلاع حاصل کنیم. حصول این اطلاعات برای درک دو اعتراف‌نامه پرشور و خلسه‌آمیزی که برای ما به یادگار گذارده، ضروری است. آن‌گاه مشاهده خواهیم کرد که در قلب این مدینه فاضله معنوی، یکی از زیباترین و صمیمی‌ترین اسرار معنویت و روحانیت ایران را می‌توان دریافت و به عیان نظاره کرد. قبل از هر چیز، باید زمینه پنهانی را که شخصیت این استاد و حکیم الهی در آن نمودار است، طرح افکنیم. کنیه معروف و مشهور او "معلم ثالث" است. بدیهی است که "استاد اول" ارسطو و "استاد دوم" فارابی بوده و خواهد بود و همین فیلسوف است که ابن‌سینا را رهنمون گشته است. در این جا ما با دوران‌های متناوب فلسفی سروکار داریم که یک‌باره با آنچه بنابر شیوه معمول در باختر زمین می‌بینیم، تفاوت دارد.

به هر حال، اگر فرهنگ و معرفت ایران بعد از فارابی به فاصله شش یا هفت قرن، حادثه‌ای را که مبین ظهور "استاد سوم" است، گرامی می‌شمارد، به علت آن است که این فرهنگ و معرفت، طی دوران مزبور، اهمیت و اعتباری عظیم و اصالتی عمیق حاصل

1. Toléde

2. Aranchuez

کرده و منبع افکار معنوی شایان توجهی گردیده است.

به زعم و عقیده این حقیر، اصالت مزبور را می‌توان بدین وجه تعریف کرد. میرداماد، شاگردان و شاگردان شاگردانش، مجموعاً در عداد فلاسفه و پیروان ابن سینا بشمارند. دو تن از آنان، یعنی ملاصدرای شیرازی و سید احمد علوی، در میان دیگر آثار خود، هر کدام، تفسیری از کتاب شفا به یادگار نهاده‌اند که از نظر کیفیت و عظمت، هر یک از این کتب، تألیفی خاص و اصیل محسوب می‌شود.

به علاوه، همین پیروان ابن سینا، آثار سهروردی، شیخ شهاب‌الدین را نیز مطالعه کرده و در اعماق این فلسفه لمعان و نور (اشراق) رسوخ یافته‌اند و در پرتو فلسفه "اشراق"، استاد جوان قرن دوازدهم را تیت آن بود که باید «فلسفه باستانی ایران دوره زردشت را حیاتی نوین بخشید». میرداماد خود نیز به "اشراق" تخلص می‌کرده و این حسن انتخاب، دارای فصاحت کامل است.

فلاسفه مزبور از پیروان بسیار پرشور و حرارت مذهب تشیع نیز هستند. به نظر من، این امر دارای خصلت بسیار پراهمیت و معناداری است و ما در تحلیل و تشریح خود، هنوز تا آن حد پیشرفت حاصل نکرده‌ایم که بتوانیم کلیه نتایج و عواقب آن را در زمینه تجارب معنوی که تا به حال، بسیار نیازموده و ناشناس مانده است، پیش‌بینی کنیم. مقصود این است که بیان شود چگونه متفکرین مورد بحث، حکمت الهی و فلسفه خود را که صریحاً و صرفاً جنبه شیعی دارد، در قالب و پیکر آیین ابن سینا و مکتب اشراقی سهروردی بنا نهاده و بیان داشته‌اند.

ما در این جا با آن صورت و سیمای معنوی سروکار داریم که مظهر فضایل و صفات معرفت معنوی ایران قرن هفدهم است. تردید نیست که تعریف آن با چند کلمه میسر نیست، ولی شایسته است هر نوع تفحص و تجسّسی را که باکشف مبانی مکتب اصفهان و ظهور و تجلی آن ارتباط دارد، با تبعیت از اندیشه استاد بی‌بدیل حکمت الهی عرفانی، یعنی ابن عربی اندلسی که در قرن سیزدهم می‌زیسته است، مرتبط دانست و این تفحص و

تجسس در نحوه تفکر امامیه (بالاخص توسط ابن ابی جمهور) وارد شده است. این اظهار که در نظر جمعی، شگفت‌انگیز و تحریک‌آمیز می‌رسد و گروهی دیگر، آن را با شور و حرارت استقبال می‌کنند، یعنی این موضوع که «تصوّف اصیل و مسلّم، همان تشیع است و تشیع واقعی، همان تصوّف می‌باشد» چگونه در آثار متفکر عالی‌قدر قرن پانزدهم، یعنی حیدر آملی، در کتاب او به نام جامع‌الاسرار مندرج گردیده است؟ به زعم این جانب، تنها یک صوفی ایرانی می‌تواند چنان مطلبی را به‌زبان آورد. هنوز وقت آن فرانسیده است که بتوان مشی اساسی را که در مکتب اصفهان به آمیزش و پختگی مشرب‌های ابن‌سینا و تصوّف و اشراق و تشیع امامیه منتهی شده است، تشخیص داد و تقدیر نمود.

در هر حال، این خصایص بزرگ با خطوطی که سیمای معنوی میرداماد را ترسیم می‌کند، ارتباط و تقارن دارد. میرداماد، مانند فیلسوفی پرابهام، به‌ویژه به‌عنوان فیلسوفی مرموز و غامض، مبین آن است که شخصیتی جز فیلسوف داشته است. به عبارت صحیح‌تر، به‌منظور حفظ توافق خود با مشرب خاص او، باید بگوییم اگر وی فیلسوفی کامل بوده، به‌علت آن است که فلسفه او تا به‌سرحدّ تجارب خلسه‌آمیز، هدایتش کرده است و اگر وی عارفی کامل بوده، به‌سبب آن است که تجربه او، وی را در تألیف و تدوین فلسفه‌ای که به خلسه و جذبه مربوط است، یاری بخشیده است، و ایده آل و کمال مطلوب سهروردی، دقیقاً در این امر مکنون است. میرداماد را می‌توان مظهر و آیت و طلّیعه فکر و نبوغ ایرانی تلقی نمود.

اما اشتهاوی به‌عنوان یک فیلسوف غامض و مرموز، از داستان مختصری که در آن، روح شوخی و فکاهی ایرانی جلوه‌گر است، مشهود و معروف شده است. معروف است که نخستین حادثه پس از مرگ برای هر یک از ابنای بشر، سؤال و استنطاقی است که از جانب دو ملک به‌نام‌های نکیر و منکر به‌عمل می‌آید. اینان از انسانی که درگذشته است، می‌پرسند: دین او چه بوده و به کدام خداوند ایمان داشته است؟ در مورد میرداماد

نیز این موضوع بر همین منوال بوده و بدیهی است که وی نمی توانسته است مانند دیگران، به این پرسش‌ها، جواب‌های ساده و روشن بدهد، او در باب خدای خود می‌گوید: اسطقس فوق الاسطقسات (عنصر همه عناصر)... آن دو ملک، مبهوت و متحیر می‌مانند؛ زیرا این طرز پاسخ، به تمام معنا، غیر مترقبه و بی نظیر و بی سابقه بوده است، و از هم می‌پرسند که چه باید بکنند؟ ناچار به حضرت پروردگار مراجعه می‌نمایند، خداوند با کمال لطف به ایشان می‌گوید:

آری، من طرز کلام و بیان این بنده خود را می‌شناسم، من نیز هرچه را که در سراسر زندگانی می‌گفت، هرگز درک نکردم، ولی چون انسانی درستکار است و کسی را از او رنجشی و آزاری نرسیده است، شایسته است به گلشن فردوس، بازش آید.

اما در واقع، صورت مبهم و غامض اندیشه‌های او مربوط به چیست؟ ما نباید برای تفکر او، عدم استحکام و صلابتی را که مانع از تسلط بر خود است، تصوّر کنیم و نیز نباید بپنداریم که وی از یافتن شیوه بیان تمام و کامل ناتوان بوده است، بلکه باید این ابهام و غموض بیان را وسیله‌ای برای حمایت و صیانت از این فیلسوف و حکیم در برابر عموم دشمنان و در قبال تعقیب‌ها و تعذیب‌هایی بدانیم که هیچ‌کدام از فلاسفه و یا شاگردان وی از آن مصون نبوده‌اند.

اطلاع دیگری در این مورد در دست داریم که خود، مبین و مفسر آن ابهام و غموض بیان است؛ این اطلاع، جنبه رؤیایی دارد، ولی حاوی درسی حکیمانه است. ملاحظه فرمایید، میرداماد، استاد خود را پس از مرگ وی در خواب دید که از او می‌پرسید:

سبب چیست که مردم، مرا هدف تکفیر ساخته‌اند، درحالی که شما را هرگز تکفیر

نکرده‌اند، گرچه مسلک و مشرب خاص مرا با مشرب شما تفاوتی نیست؟

میرداماد بدو پاسخ می‌گوید:

این امر را موجب، آن است که من مسایل فلسفی را به طرز بی‌انده‌اشام که فقها و متألهین رسمی را قدرت آن نیست که چیزی از آنها را درک کنند و جز یزدان‌شناسان حکیم، کسی قادر به فهم آن مسایل نیست. در صورتی که تو، راهی

برخلاف طریقت من پیموده‌ای؛ تو مسایل فلسفی را چنان صریح و روشن بیان می‌کنی که هر متعلم ساده، وقتی کتاب‌هایت را مطالعه کند، می‌تواند از آن اطلاعات باخبر گردد. به همین جهت است که تو را در معرض تکفیر آورده‌اند، ولی در مورد من، از هر ایذاء و اهانتی عاجزند!

اکنون برخی تفصیل، موجب تصریح عباراتی که به تاریخچه زندگانی معنوی او مربوط است، می‌گردد. اصل خانوادگی میرداماد، عوالم روحانی و معنوی اسلاف او و تعالیمی که در عهد شباب دیده است، وی را در عداد خاندان‌های بزرگی به حساب می‌آورد که مظهر تشیع بوده‌اند. وی در استرآباد در نیمه دوم قرن دهم هجری، یعنی نیمه دوم سده شانزدهم میلادی متولدگشت و سال تولد او به طور قطع معلوم نیست.

نام "داماد" که وی بدان شهرت یافته است، در واقع کنیت پدر او، شمس‌الدین محمد بوده و به تاریخ حوادث مذهبی وابسته است. پدرش شاگرد "شیخ"، شاگرد محقق ثانی است. شخص اخیر از چهره‌های برجسته و تابناک علمای امامیه است. شیخ در عالم رؤیا، امام اول را می‌بیند و امام اول بدو دستور می‌دهد که دخترش را برای شاگردش شمس‌الدین به عقد مناکحت درآورد؛ زیرا از این وصلت، فرزندی به وجود خواهد آمد که وارث معارف و علوم انبیا و ائمه اطهار خواهدگشت. بدین طریق، شمس‌الدین، "داماد" شیخ خودگردید و بدین کنیت معروف آمد و سپس آن را به فرزند خود انتقال داد. می‌توان گفت زندگانی میرداماد، سرنوشت والایی را که از همان قبل از تولد، نصیبش گشته بود، جامه حقیقت پوشانید.

وی تحصیلات خود را در طوس (مشهد) انجام داد و در عهد سلطنت شاه‌عباس به صفاهان آمد و یکی از معاشرین او شد و به جز چند نوبت نقل و انتقال، همیشه در آنجا زیست و به کارهای خود سرگرم گشت و به تعلیم و تربیت شاگردان و مریدانش همت گماشت. وی در ارض اقدس، در نجف، در سال ۱۰۴۱ هجری، مطابق با ۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ میلادی به رحمت ایزدی پیوست. هنگامی که برای همیشه از جهان چشم برمی‌گرفت،

آخرین سخنانش، این آیت کلام‌الله مجید بود: «یا ایتها النفس المطمئنة إرجعی الی ربک راضیة مرضیة». (فجر / ۲۸-۲۷)

وی را مصتفات بسیار است که هنوز متأسفانه همه آنها به چاپ نرسیده است. این آثار به دست شاگردان بلافصل او یا بعدها تفسیر شده است. باید یادآور شویم که وی نیز مانند عموم همکاران خود، نه فقط به زبان عرب، یعنی "زبان مذهبی" چیز می‌نگاشت، بلکه به زبان فارسی نیز تصانیفی دارد. وی اگر شعر نمی‌سرود، هرگز عالم ایرانی اصیل و مسلم نبود. می‌توان گفت، وی با عموم شعب و صنوف علوم اسلامی مأنوس و آشنا بوده است.

خلاصه کلام آن‌که، وی در نظر ما، متفکری عالی‌مقام، واجد قدرت عظیم کار، پرشور و حرارت و فعالیت، و حتی درباره خود، بسیار سختگیر بوده است. شاگردانی داشت که به حد لازم، نسبت به کار و آثار او جان نثار بودند و به خاطر تفسیر آثار او، عمر خود را صرف کردند. وی در معاشرت و دوستی، صاحب‌دل و پرعاطفت بود و محبت برادرانه او در سراسر زندگانش نسبت به شیخ بهاء‌الدین عاملی (شیخ بهایی) که وی نیز از ارکان رکنین معارف شیعه است، گواه صادقی بر این مدعا است. همین دو خصیلت برای نشان دادن محاسن و مناقب او کافی است.

صاحبان تراجم احوال به اتفاق نظر، خصایص ممتاز این یزدان پرست پرشور و صاحب فعالیت شدید معنوی را که اندیشه‌های عرفانی، او را یاری داده و به سر حدّ جذبه و خلسه رسانیده بود، با کمال وضوح معرفی کرده‌اند و ما نیز در پرتو متونی که مطالعه کرده‌ایم، به این حقایق، مؤمن شده‌ایم. چنین بود سیمای دانشمندی که به حق، او را "معلّم سوم" نام نهاده‌اند.

اگر از شاگردان و مریدان او سخن به میان آوریم و در این مورد، پافشاری کنیم، از گفتار خود به دور خواهیم افتاد. با وجود این، در پرتو مجاهدات اینان، مکتب اصفهان نضج و قوام و از برکت مساعی آنان، این طراز و نمونه معنوی و روحانی به تمام معنا

جذاب، صورت حقیقت به خود گرفته است. گرچه تا به حال، آن‌سان که باید و شاید، مورد مطالعه قرار نگرفته است، ولی سنت دوگانه اشراق سهروردی و امامیه، در آن به هم پیوسته و در ورای سیمای امام، فرد اجلی و نمونه‌اعلای انسان کامل را مورد تفکر و تأمل قرار می‌دهد. میرداماد از همین سنت دوگانه ارث برده و این سنت را به اخلاف خود انتقال داده، ولی با نبوغ فلسفی خود، آن را کمال و قدرت بخشیده است.

ما هم اکنون، دو تن از این اخلاف را نام بردیم: ملاصدرای شیرازی که شاید آثار او بیش از مصنفات استادش، قابل هضم و درک است و تاحدی، آنها را در محاق می‌افکند و امروز، هنوز ممکن است که شخصی در شیراز، در مدرسه خان، در حجره حقیری که مدرس او بود، مسکن‌گزیند و به مراقبه اندر شود؛ و سید احمد علوی، پسر عموی میرداماد (به توسط خاله مادری خود) که شاگرد وی نیز بود و سرانجام، داماد او گردید و وی را نیز تصنیفی پر قدر و اعتبار است که جنبه فلسفی و حکمی دارد.

در این جا، میل دارم و جای آن است که از محمد قطب‌الدین اشکوری نیز نام ببرم که منظومه‌ای عظیم به زبان عربی و فارسی و کتاب تاریخ فلسفه الهی، شامل حکمای باستان، فلاسفه عالم اسلام و بالاخره ائمه اطهار و چهره‌های برجسته جهان تشیع را از خود باقی نهاده است و دوره آن در حیات او، دست‌کم با کتاب استاد او، کمال پذیرفته است. سپس باید از شاگردان آنان، مریدان بزرگ ملاصدرا، نظیر محسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی و به‌خصوص، شخص اخیر که از اقطاب عرفان شیعه است، یاد کنم.

در نهایت، برای تنظیم مقدمات و جهات کامل، باز هم باید یکی از حوادث مهم آن دوران را یاد کنیم، یعنی ایاب و ذهاب و مراوده خارق‌العاده بین ایران و هند بر اثر اصلاحات جوانمردانه و شریف مذهبی اکبرشاه که در پیرامون او، مشرب اشراق سهروردی، نفوذی عمیق یافت. در آن موقع، می‌توان گروهی از زردشتیان را مشاهده کرد که از شیراز به هندوستان هجرت کرده بودند و رهبری ایشان را موبد بزرگ، آذرکیوان به عهده داشت، اینان نیز خیر و سعادت خود را در آثار سهروردی می‌یافتند.

دیده می‌شود که میرابوالقاسم فندرسکی در امر ترجمه‌هایی که در آن عهد از زبان سانسکریت به فارسی می‌شد، شرکت کرده است. اقدام مزبور، مانند ترجمه و تفسیرهای آثار روحانی و معنوی و یا ترجمه‌هایی بود که در قرن دهم از زبان یونانی به سریانی و به عربی یا از عربی به لاتین انجام می‌گرفت.

در این مورد، اندکی به تفکر پردازیم؛ اگر ما بتوانیم طبق اسلوب صحیح و مطلوب همگی، به روی این آثار و مصالح مجاهدت کنیم و دوش به دوش هم بکوشیم تا زندگانی آنها را که حیات خود ماست، تجدید کنیم، در آن، عموم مراحل و فواصل را خواهیم یافت و در نتیجه، خواهیم توانست این آثار متنوع را که در آنها، اضطراب و تحیر معنوی و روحی افراد بشر، از آغاز پیدایش دنیای لاتین تا ظهور جهان بودایی بیان شده است، تطبیق کنیم.

سمبولیسم یا تصاویر مقدّس مذهب تشیع و اعترافات روحانی میرداماد به زعم این جانب، عنوان مطالب و اطلاعات فصل گذشته، برای رسیدن به مقصود، واجب و لازم می‌نمود. به هر تقدیر، اسامی شخصیت‌های نام‌برده و آثاری را که برشمردیم و در سر راه خود، مراحلی را روشن ساختیم، همه و همه، حیّ و حاضر وجود دارند. تنها کافی است به آنها، نظر توجّهی منعطف ساخته، محتویات ذی‌قیمت آنان را در جویبار عظیم معنویّت ایران در قرون اخیر وارد سازیم.

البته حصول چنین مقصودی در حال حاضر، آرزویی بیش نیست، لیکن در صورتی که برنامه کار به طور دقیق مطرح شده و مطمح نظر قرار گیرد، کافی است عده‌ای از محققان علاقمند و عاشقان طریقت معنوی، عزم خود را جزم کرده، با ما همگام شوند و هر دقیقه، قدمی در طریق مقصود فراتر گذارند تا آن‌که تمامی کار به عون‌الله تعالی و با خرسندی، صورت تحقّق پذیرد.

کمال مقصود در این راه، آن خواهد بود که به موازات آنچه ما در مغرب زمین در

زمینه فلسفه و حکمت الهی و تاریخ معنویت و روحانیت خود انجام داده‌ایم، در ایران نیز بتوان رشته تحقیقات و تاریخ فلسفه و حکمت الهی را از زمان ابن سینا تا قرن گذشته، یعنی زمان حاج ملاهادی سبزواری (قدس سره) پیوند کرد و شکاف بزرگی را که در تاریخ فلسفه ایران وجود دارد، ترمیم نمود، و باید پیوند مزبور، طوری منظم و مستقیم انجام پذیرد که ما بتوانیم روزی که تأثیرات و عوامل خارجی برای گسستن آن ظهور می‌کنند، به کلیه اضطرابات و دقایق آن، اشعار و استشعار حاصل کنیم.

از جهت دیگر، برای ادراک و استدراک کامل متون کوتاهی که در آن میرداماد، اسرار و رموز تجربه باطنی و معنوی خود را ضبط و تألیف کرده است، لازم بود گزارش و مطالب فصل گذشته را دقیقاً در نظر نگاه داریم.

از میان دو متنی که مورد نظر ماست، یکی شکوفایی کامل تقدس مذهب تشیع را به صورت یک منظره باطنی در حالت خلسه و جذبه مجسم خواهد ساخت. نتیجه این حادثه قلبی و روحانی به حدی پر معنا و عمیق بوده است که تقریر میرداماد از اوصاف منظره روحانی، به صورت دعای معروفی به نام "دعای حفظ" درآمده که ورد زبان شیعیان باایمان است.

متن دیگر به ما نشان خواهد داد که چگونه مفهوم نظام عالم و جلوه آفرینشی که توسط فلسفه ابن سینا و پیروان او به مرحله کمال رسیده است، ممکن است به نیروی پنهانی باطن و علاقه معنوی به صورت تابلو و منظره روحانی مبدل گردد و آنچه تا آن زمان، تاروپود حکمت نظری را تشکیل می‌داد، مبنا و منشأ تجربه معنوی و روحانی عمیق قرار گیرد.

از همین لحظه، می‌توان حدس زد که فیلسوف ما، گرچه شهرت خود را به هر نحو ممکن در پرتو مباحثات و نوشتجات پیچیده و پرپیچ و خم فلسفی و تعلیم معارف مذهبی به دست آورده بود، در حقیقت، جواهرگرانبهایی در فطرت خویش پنهان داشته و گویی، شیوه نگارش خود را از روی علم و عمد در لباس ابهام و تعقیدات لفظی درآورده

بود تا راز درون او آشکار نشود. درحقیقت، میرداماد، شخصیتی و رای آنچه ظاهر می‌نمود، یعنی معلّم فلسفه، در باطن داشت.

در تأیید این معنا، کافی است در خلال آثار میرداماد، مثلاً به متن زیر از کتاب الرواشح توجه کنیم که گویی عیناً از تراوشات افکار سهروردی اقتباس گردیده است:

روح انسانی باید به مرتبتی رسد که بتواند معاینهٔ عالم محسوس را با مشاهدهٔ عالم غیب درهم آمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکند تا به اتصال و اتحاد عالم قدس ملکوت نایل و با ارواح مقدّسی که از مشارق نورانی، پرتو نورانیت خود را بر وی می‌افشانند، محشور و همراز گردد. احدی را اذن دخول در ساحت روحانیت اولیا نیست، مگر آن‌که قدرت منفک شدن از طبیعت و تخلیج جسم را به دست آورده باشد، تا حدّی که بتواند جسم خود را مانند پیراهنی در بر کند یا از خود دور سازد و برهنه شود.

تفکر و تجسم بیرون آمدن از قالب جسمانی و دور ساختن آن به طریق ذهنی، به تحقیق، موضوع دومین اعتراف‌نامهٔ روحی میرداماد را تشکیل می‌دهد و او جزئیات مراتب آن را با دقت و مراقبت روزانه و دقیق روحی، آن‌چنان‌که در تجربهٔ باطنی بر روح وی گذشته، نقل و تألیف کرده است. دو حادثهٔ روحی مزبور به فاصلهٔ دوازده سال اتفاق افتاده است. اوّلین آن در شهر مقدّس قم به سنهٔ ۱۰۱۱ هجری قمری (۱۶۰۳-۱۶۰۲ میلادی) و دومین در سال ۱۰۲۳ هجری قمری (مقارن ۱۶۱۴ میلادی) در شهر اصفهان یا حوالی آن رخ داده است.

اوّلین حادثه، مخصوصاً خصلت‌های روحی و معنوی شیعی مذهب باایمانی را به دست می‌دهد و به‌طور ناگهان در منظرهٔ باطنی، تصاویر و تمثال‌های مبارک مورد ستایش قلبی را مجسم می‌سازد. در حادثهٔ دوم نیز که منتهای تفکر و تصوّر عالم در دستگاه فلسفهٔ ابن سینا محسوب می‌شود، تقارن تاریخ زمان با فصاحت کامل، نشانهٔ ایمان و توجه قلبی به مقدّسات مذهب تشیع را آشکار می‌سازد.

آنچه به حادثهٔ اوّل، مربوط است، حدیث آن را از رسالهٔ باوفاترین شاگرد استاد،

یعنی محمد قطب الدین اشکوری به دست آورده‌ام. در ماه رمضان سنه هزار و یازده از هجرت حضرت رسول اکرم، زمانی که میرداماد در حدّت جوانی به سر می‌برد و در اصفهان متوطن شده بود، مسافرتی به شهر مقدّس قم می‌کند. چنان‌که خود می‌گوید، از بد حوادث به آن‌جا پناه برده بود (زیرا شاه‌عباس در آن زمان با ترکیه عثمانی در جنگ سخت همی‌بود). روزی بعد از نماز عصر، دیرگاه در مسجد می‌ماند و در جای خود به سوی قبله هم‌چنان جلوس می‌کند، آهسته آهسته خود را در حالتی مخصوص احساس کرده و ناخودآگاه در حالت خلسه مستغرق می‌گردد. اکنون وصف حال او را از زبان خود وی گوش بدارید:

ظهور کرد در پیش من، نور درخشان و خیره‌کننده‌ای (نور شعشعانی) با جلال و عظمت و به‌صورت انسانی که بر بال راست آرمیده باشد. به‌همان‌نحو، شکل نورانی دیگری با جلال بیشتری مشاهده کردم که در زیبایی خود می‌درخشید و درخشش او به اطراف و جوانب ساطع بود. هم‌چنان بود که گویی در گوش جان من خوانده بودند که آن شیخ نورانی، شمایل شاه مؤمنان، حضرت امیرالمؤمنین، علی ابن ابی‌طالب، امام اوّل بود، درحالی که شیخ آرمیده یا نشسته، حضرت رسول اکرم (ص) را می‌نمود.

از لحن میرداماد، چنین برمی‌آید که با نهایت شعف و سرور، تسلّای خاطر و صف‌ناپذیری از لطف و کرامت حضرت امیر به‌واسطه این خلسه روحانی برای قلب پرورد و غم‌خیز او حاصل شده است. مطلب مهم در حدیث مزبور، این است که امام اوّل، امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) وی را به رمز و اشاراتی آشنا می‌کند و "دعای حفظ" را به وی می‌آموزد که با از برخواندن آن، از گزند مصایب مصون خواهد ماند.

دعای مزبور، عبارت از تذکر ذهنی به چهارده معصوم، یعنی حضرت رسول اکرم، حضرت فاطمه زهرا و دوازده امام است که بنده حق را احاطه کرده، وی را حراست می‌کنند؛ در مقابل پیغمبر اکرم، دست راست مولا امیرالمؤمنین، دست چپ یازده امام و عقب سر پنج تن آل عبا، و مشرف بر این گروه، بالای سر و در مرکز، فاطمه زهرا، دخت رسول، مجمع‌النورین و مقطع دو تشعشع و دو منبع نور، یعنی نور نبوت و نور ولایت.

بالاخره افسری نورانی از ملائک، گروه مقدّس و تجلّی دایرهٔ قدس را تمام عیار می‌سازد. در این جا و در این مقام، نکات و دقایقی لطیف و روشن در زمینهٔ روان‌شناسی مذهبی و معنوی به‌خاطر خطور می‌کند که بسیار قابل ملاحظه است. اوّل این‌که در حیات باطنی شخص میرداماد، واقعهٔ مهم و حدیث لطیف و بی‌مثالی مطرح است که طیّ سال‌های متممادی، دورهٔ تکوین و تهیّٔ خود را پیموده و ملازم با تذکّر و تفکّر، جلوۀ ظهور یافته است. احساس حضور و مشاهده، به درجه‌ای شدید و عالی بوده است که میرداماد پس از خروج از حالت خلسه می‌گوید:

تا روز حشر به آرزو و تمنّای تجدید و احیای این منظرهٔ دلپذیر و بی‌مثال خواهم

نشست.

در مرحلهٔ ثانی، جنبهٔ خودشناسی این حدیث را در سه نکتهٔ دقیق می‌توان خلاصه کرد: نخست این‌که گروه تصاویر و تمثال‌ها درون دایره‌ای که با حلقهٔ فرشتگان محدود شده است، کاملاً شکل "مَدَلّه" را که در دیگر مذاهب عرفانی مرسوم است، به یاد می‌آورد. مندله، شکلی است مدوّر که در آیین بودایی، مقام خاصی در ریاضت و تمرکز روح و تفکّر و مشاهده دارد و اکثراً دایره‌ای است که در داخل آن، تصاویر و تمثال‌های خیالی بخش‌ها و سمبول‌های مختلف عالم وجود و مخلوقات آسمانی فوق طبیعی، مجسم و مرسم گردیده است و شخص متفکّر با خیره شدن به درون دایره، آهسته‌آهسته از حواشی به مرکز دایره متوجّه می‌گردد و در آن مرکز، هستی علوی و آسمانی خود را جستجو می‌کند و امنیت و جمعیت خاطر و تعادل وجود خود را در آن نقطه به‌دست می‌آورد.

دوم این‌که در دایرهٔ روحانی میرداماد، شخص وی، یعنی شخص مجذوب در وسط قرار گرفته است، با این تفاوت که بالای سر او در مرکز حقیقی دایره، تمثال بی‌مثال فاطمه زهرا به تمامی دایره و تمامی گروه، مشرف است و حاکمیت دارد. بنابراین، وجود شخصیت مقدّس این خاتون عالم اسلام است که مرکز ثقل وجود را تشکیل می‌دهد.

اینک اگر خوب التفات کنیم، در تجربهٔ خلسه و انجذاب عرفانی میرداماد، به این نکتهٔ تشابه توجه می‌کنیم که در مذهب تشیع، تصویر و تمثال حضرت زهرا به‌عنوان عالی‌ترین مظهر تقدّس، برابر تصویر حضرت مریم در عالم عرفان مسیحیت، یعنی مظهر عقل کل و خلاق و محمل روح القدس است. این نحوهٔ تقدیس و تقدّس، در فرق مختلف تشیع، اعم از شیعهٔ اثناعشری و مذهب اسماعیلیته جاری و رایج است.

جای دیگر، طی این مقاله، معنای دقیق تغییر و تبدل مبانی فلسفی و نظام عالم را در فلسفهٔ ابن سینا به‌صورت ذهنی و تجربهٔ روحانی و معنوی مطالعه خواهیم کرد. به هر تقدیر، سمبول دایره‌ای شکل معنوی با نتیجهٔ تلاش‌ها و تحقیقاتی که امروزه، روان‌شناسی تحلیلی، به‌ویژه در باب اصل و منشأ مثال (ربّ التّوع) ازلی^۱ به‌عمل آورده است، کاملاً هماهنگ است.

نکتهٔ سوم دربارهٔ منظرهٔ روحانی میرداماد، این است که ما در این جا درحقیقت در برابر نمونهٔ کاملی از مُثل ربّ التّوعی یا ازلی قرار گرفته‌ایم و با تحقیقاتی که این جانب به‌عمل آورده‌ام، "دعای حفظ" در اکثر قریب به‌اتفاق کتب دعای متداول در مذهب شیعهٔ امامیه مضبوط است و یقیناً تجربهٔ روحانی میرداماد، منبع و منشأ دعای مزبور را تشکیل می‌دهد، به‌طوری که عبارات و کلمات آن، عین همان است که میرداماد بعد از خروج از حالت انجذاب روحانی، تقریر و دیکته کرده است.

دومین اعتراف روحانی استاد حکمت الهی، مشتمل بر بیان و تحلیل حادثهٔ روحی است که دوازده سال بعد از حادثهٔ اوّل، یعنی در سنهٔ ۱۰۲۳ هجری، برابر ۱۶۱۴ میلادی به‌وقوع پیوسته است. مقتضیات و مراتب این واقعه، با حادثهٔ اوّل تفاوت دارد. این بار میرداماد در اصفهان است، نه در قم و در مقام استادی خود، به مراتب عالی رسیده و تجربهٔ باطنی و معنوی وی، عمق و صفای بیشتری یافته است. حالت خلسه و انجذاب نیز به‌جای مسجد، در محلّ انزوای شخصی به وی دست داده است. متأسفانه از خصوصیات

آن محلّ انزوای خصوصی، اثری در دست نیست.

آنچه توجّه خواننده را در وهلهٔ اوّل، هنگام قرائت شرح و بیان حادثه به خود جلب می‌کند، دقت تامّ و تمامی است که در ذکر تاریخ دقیق آن از طرف نویسنده به عمل آمده است. نکتهٔ جالب توجّه دیگر، این‌که در این نوبت، "ذکر"، مبنا و نقطهٔ عزیمت تفکر و تحلیله قرار گرفته است. دو نکتهٔ فوق، جنبه‌های دوگانهٔ حکمت الهی تشیع و فلسفهٔ ابن‌سینا را مشخص و بستگی میرداماد را به آن دو منبع فکر و تقدّس، مدلّل می‌سازد.

تاریخ دقیق حادثهٔ روحانی، جمعه، چهاردهم شعبان سنهٔ ۱۰۲۳ هجری (۱۶۱۴ میلادی) ذکر شده است، یعنی هجده سال قبل از آن‌که میرداماد، دار فانی را بدرود گوید و به سرای باقی بشتابد، رخداد مزبور اتفاق افتاده است. در این تاریخ، حکیم الهی ما در برترین درجهٔ کمال معنوی و قوّت نفس مطمئنّه سیر می‌کرده است. تاریخ مزبور با فصاحت و وضوح خاصّی تصریح شده و ضمناً رجحان و عزّت ماه شعبان به منزلهٔ ماه عزیز و مقدّسی که طیّ آن، عبادات خاصّی برگزار می‌شود، قابل توجّه است.

در نزد کلیهٔ فرق تشیع، به ویژه، شیعهٔ اثنا عشری، نهایت ارج و منزلت این ماه مقدّس، در شب چهارده به پانزدهم ماه که ماه قمری را درست به دو نیمه تقسیم می‌کند، قرار گرفته است. در واقع، شب مزبور در سال ۲۲۵ هجری، معادل ۸۶۹ میلادی، شب تولّد حضرت امام عصر (عجل الله تعالی فرجه) می‌باشد که والدهٔ ماجده اش طبق نظر مورّخان، یک شاهزاده خانم مسیحی از روم شرقی بوده است. شاه غایب، امام دوازدهم، مهدی و منجی و نجات‌دهندهٔ شیعیان است که هنگام ظهور خود، پرده‌های ظلمت را خواهد درید و عالم را نورانی خواهد ساخت.

نزد فرقهٔ اسماعیلیّه، شب پانزدهم شعبان، خاصّ اهل بیت و شب قدر، خاصّ حضرت رسول اکرم شناخته می‌شود، با این تفاوت که به زعم اسماعیلیان، هر دو شب مزبور، مظهر تجلّی فرد اعلای مقدّس حضرت فاطمهٔ زهرا است؛ همان شخصیت مقدّسی که در منظرهٔ ذهنی و خلسهٔ آمیز میرداماد، مقام شامخ را به خود اختصاص داده بود.

از جهت دیگر، نیمه ماه شعبان، نشانه تفکیک نور از ظلمت، یعنی روشنایی "تنزیل" از پرده نشینی "تأویل" است که مقام نبوت حضرت رسول از طرفی و مقام ولایت امام از سوی دیگر، دو قرینه آن را تشکیل می‌دهند. بنابراین، تقارن خواب خلسه و انجذاب میرداماد با شب مقدس نیمه شعبان المعظم، فارق و فاصل تنزیل و تأویل، شریعت و حقیقت دین، بسیار جالب توجه است.

الرسالة الخلیعة میوه و ثمره ایمان و انجذاب میرداماد بوده و معنای آن از جهات جنبش باطنی و مقتضیات و خصوصیات دیگری که آن را به ظهور آورده است، باز قابل تأمل است؛ زیرا فیلسوف حکیم و عارف بی‌بدیل، به وسیله ذکر، وارد این معنا شده و از بین صفات عظمای باری تعالی، به اسمای "غنی" و "مغنی" متوسل شده است که هر دو، مکمل یکدیگر بوده و شأن و منزلت خاصی دارند.

اگر دو نام مکمل فوق را با توجه و تفسیر حکمت ابن سینا بسنجیم و دو وجه این اسماء را که یکی، جنبه بی‌نیازی مطلق باری و دیگری، قدرت عظیم و نامتناهی بخشندهگی الهی را از تاریکی محض عدم به عالم امکان و وجود، مشخص و متعین می‌سازد، در نظر آوریم، فلسفه نظام عالم و حکمت متعالی وجود از دریچه تفکر ابن سینا به نحو هیجان‌انگیز و پرشوری در ضمیر و خاطر ما، مجسم می‌گردد.

نسخه رساله مزبور را این جانب در نسخه چاپ سنگی بحارالانوار که در قرن هجدهم به طبع رسیده است، به دست آورده‌ام. جنبه اعجاب و تحیر این حقیر از این بابت است که مجلسی، نماینده مقتدر شریعت و دشمن سرسخت مشرب صوفیه، میرداماد را به این درجه، معزز و گرامی داشته است. گویی، آنچه را که استاد اجل در خواب به شاگرد عزیز خود، ملاصدرای شیرازی به رسم امانت تلقین فرموده بود، با توجه احترام آمیز و خاص مجلسی، به عالم تحقق می‌پیوندد؛ زیرا مجلسی، رساله مزبور را با چند کلمه زیر وارد می‌کند:

در بین رسایل غریب میرداماد، رساله حاضر، علامت و نشانه تأله و تقدس وی

می‌باشد و به خوبی، جنبهٔ قدس و نحوهٔ خلوص باطنی وی را جلوه گر می‌سازد!
رسالة مزبور به عربی و انشای خاصّ میرداماد، با زبانی مشکل و بس پیچیده به رشتهٔ
تحریر درآمده و در تحریر آن، نهایت دقت و اجتهاد برای ادای مقاصد عالی به کار رفته و
جزئیات مطالب و مناظر توصیف و ترسیم شده است:

روزی در جریان ماه حاضر، به تحقیق روز جمعه، چهارده شهر رسول‌الله، شعبان
المعظم از سال ۱۰۲۳ هجری در یکی از خلوتگاه‌های خود با توسّل به اسمای مبارک
"الغنی" و "المغنی" به ذکر مشغول بودم و همواره به تکرار ذهنی (یا غنّی یا مغنی)
می‌پرداختم و خود را در ساحت مقدّس باری تعالی فانی کرده بودم و جز او در آئینهٔ
ضمیر و قلبم نمی‌دیدم و نمی‌پرستیدم. ناگاه در خلسه و انجذاب خاصی فرو شدم که
گویی، بارقهٔ رحمت الهی، مرا از قید تن فارغ و منخلع ساخته بود.

از قید شبکهٔ احساس، مستخلص و آزاد از عقد حبالهٔ طبیعت، به شاهبال روح
به سوی ملکوت حقیقت پرواز همی‌کردم، گویی من خود از جامهٔ تن به یک‌باره منخلع
گردیده و روحم از منزلگاه خود پرواز کرده و دل را صفا و جلا داده و از کالبد خاکی
خویش بیزار گردیده باشم.

هم‌چنان پرواز همی‌کردم که گویی اقلیم زمان را درنوردیده، در عالم ابدیت قدم
نهاده باشم؛ آن‌گاه ناخودآگاه، خود را در "مدینهٔ وجود مطلق" در بین انواع کاملی که
نظام عالم "جملی" را تشکیل می‌دادند، دریافتم و باز شناختم؛ در عالم ابداعات و
تکوینیات و الهیات، در بین عالم طبیعیات و قدسیات و هیولانیات و دهریات و
زمانیات، در میان اقوام کفر و ایمان و ارباب جاهلیت و اسلام، از مردان و زنان گذشته
و حال و آینده و جانشینان ایشان در ازل و ابد؛ باری در جمع آحاد مجامع امکان و
ذرات عوالم اکوان از همهٔ صورت‌ها، کوچک و بزرگ، مردنی و نامردنی، از رفتگان و
آیندگان، همه و همه، دسته دسته و گروه گروه، بدون ذره‌ای و واحدی نقصان، چهرهٔ
خود به آستان او گردانیده و نگاه باطن خود به سوی و جبههٔ "او" جلّ سلطانه دوخته و با
وجود این، خود بدان توجه و آگاهی نداشته و نیافته و همه به لسان فقر و نیاز ذوات
خود سخنگویان، جملگی به فقر و ناچیزی هویت‌ها لک خود مدّعن و معترف، و

همگان در حال هلاکت و ابتهال وجود خود به ندای دسته‌جمعی یا غنی یا مغنی، منادی و مستدعی، و در حال تضرع و عسرت، دست حاجت به آسمان نعمت و موهبت او دراز همی‌داشتند، لیکن بدین احوال و معانی هم اشعار و آگاهی نداشتند. آن‌گاه در این دعا و الحاح پرشور که تنها به گوش دل و جان، مسموع همی‌بود، در خلال این ندای عظیم غیبی، من از خود بی‌خود گردیده و از بی‌خودی به خود همی‌پیچیدم و از شدت ولّه و دهشت، جوهر ذات عاقله پاک باخته و از دیدهٔ نفس مجرّد خود به یک‌باره غایب گردیدم؛ بدین نمط، گویی از سرزمین و اقلیم تغیرات و تبدلات مهاجرت کرده و برای همیشه از سواحل قطر وجود رأساً بیرون شده بودم. افسوس که در این احوال، آهسته آهسته، حالت خلصهٔ خالسه و انجذاب جان‌بخش ربّانی، جان مرا ترک همی‌گفت و مرا در حال تمنّی و رغبت و شیدایی خاصّ هجران، رها همی‌نمود. این‌چنین از خلصهٔ روحانی و ربّانی خارج شده و آه سوزناک از نهاد خویش بر همی‌آوردم؛ حزن و اندوه، تمامی جان مرا فراگرفت و دوباره به سرزمین خرابی‌ها و ضایعات و بقعهٔ زور و فساد و قریهٔ غرور و ماتمکدهٔ دروغ و ریا و وهم و تزویر فرود آمدم.

ندای عظیم غیبی

صحیفهٔ بسیار زیبایی میرداماد، چه از نظر شدت و حدّت هیجانات و چه به‌خاطر بساطت و وسعت منابع و مآخذ لسانی که ترجمان و مفسّر آن است، جالب و مؤثر می‌باشد؛ زیرا تجارب روحانی آن، هم با دیدهٔ دل و هم با گوش هوش انجام گرفته است. برای تصویر و تجسم تماثیل و مظاهر آن، نقّاش و مصوّر عارف و روحانی می‌باید تا به مدد و معاضدت موسیقی‌دانی ماهر، بدان آهنگی مقتدر و پرطنین بخشد، با وجود این، میرداماد در پرتو منابع بی‌پایان و علم کامل به لغات و مصطلحات، توانسته است بعضی از جنبه‌های تصویرهای رؤیایی و پرآهنگ را که در حالت جذب و خلسه، برایش مشهود و مسموع افتاده است، مجسم و مصوّر سازد.

ما بدان توفیق یافتیم تا برخی از عبارات «فکائتی» را که حاکی از مقایسات و مشابهاتی است که میرداماد به منظور تلقین و الهام حالت معنوی خود به کار برده است، خاطر نشان سازیم. بر ما لازم و واجب است، عبارات بیان این خلسه را که با عبارات شروع سهروردی مطابقت و مناسبت دارد، متذکر گردیم. از همان بدایت امر، وقتی ذکر و تمرکز روحانی، موجب حصول حالت تعلیق و تعویق می‌شود، بعضی خاطرات روحانی متجلی می‌گردند. در این مورد، انسان به فکر داستان طیر منتسب به ابن سینا می‌افتد که در آن گفته شده بود:

حلقه‌ها را گسستم... عقده‌های دام را در هم شکستم... و به طیران درآمدم.

خلسه معروف فلوطین که در کتاب انشاء منقول است، از آن نیز صریح‌تر و روشن‌تر می‌باشد و در نزد ارباب معنویت و عرفای فرانسه که آن را از خلال متون عربی حکمت الهی منسوب به ارسطو شناخته‌اند نیز معروف بوده و چنین بیان شده است:

اغلب در خود، احساس بیداری و صحو می‌کنم و خود را از قیود جسم، مستخلص می‌سازم، مستغرق در عالم درون می‌گردم، از هر چیز دیگر بیگانه می‌شوم و در آن حال، در اعماق وجود خود، جمال و جلالی اعجاب‌انگیز و عظیم‌النظیر می‌یابم.

عبارت میرداماد در این مورد چنین است: «چنین پنداشتم که از پیراهن تن و زندان جسم، آزادگشته‌ام» و این عبارت، عیناً و دقیقاً در متون کتب حکمت الهی وجود دارد و عنوان همین رساله و رقعۀ مختصر، قرار گرفته است.

با این وصف، اختلافات میان آنها مشهود است. مشاهده و رؤیای فلوطین که در موقع خود، توسط سهروردی به تجربه درآمده است، خلسه و جذبه‌ای آمیخته با نشاط و فرح و انبساط پر جلال و متعالی است؛ یعنی عبارت است از دخول در حریم ملکوت سماوات و انوار (افلاک نورانی) و قبول در عالمی دیگر و در جمع کائناتی که تجلی و لمعان آن، با وجود کدورات و ظلمات عالم ناسوت، مشهود است.

خلسه میرداماد، نظیر اوج اشتداد حزن و تعب است که بر اثر رؤیا و مشاهده و استماع عذاب و رنج مطلق و کامل، شدت و حدت گرفته باشد، به همان نحو که مکاشفه و

تأمل و تکرار ذکر خاص، آن را فراهم کرده بود. این ذکر، مانند ذکر دیگری که به دیگری سرایت کند، به وجود آمد و از این پس، تنها میرداماد نبود که آن را بر زبان می‌راند، بلکه ذکر و مناجات به صورت آهنگ و سماعی درآمد تا جمیع عوالم با کمال موجودات و مکونات در آن شرکت جسته باشند. به عبارت صریح‌تر، عین ذات کسی که در حال رؤیا و شهود است، به صورت وسایل و اسبابی درآمد و چنان مستغرق اهتزاز و ارتعاش گشت تا به عالم خلسه پیوست.

بدیهی است که در این جا، وسایل و جوارح درک و احساس، دیگر قوای محسوس که با اشیای عالم تعیین، انطباق دارد، نبود، بلکه قدرت تخیل فعال بود که قادر است طنین این آهنگ‌های روحانی و ندای عظیم غیبی را که مبین رنج و عذاب او، هم در اعماق و هم در معالی ذروه وجود مطلق است، دریابد.

اسرار منابع و مبادی کائنات، از این پرسش و سؤال پرده برمی‌دارد، همان‌طور که نظام عالم بر طبق مشرب ابن سینا هم آن را توصیف کرده است، یعنی رشد و ارتقای عدم از همان روز الست تا عالم ناسوت که مسکن ما است. از این جا به بعد، توصیف و تشریح منظره به صورت یک تراژدی نامتناهی درآمده است که درک ناگهانی آن، بر وجود عارف مستولی شده، او را از مسکن مألوف ذات خود بیرون می‌آورد.

با وجود این، نشاط و انبساطی پر جلال و متعالی، در اعماق این حزن و غم، مکنون و مضمون است؛ زیرا اگر کائنات بر وجود کسی که حیات آنان را از عدم مصون می‌دارد، واقف نباشند، دست‌کم اهل شهود و رؤیا، خود را در محضر او می‌یابد، وی عالم و واقف به این موضوع است که دعوت این ندای عظیم غیبی، بیهوده و عبث در عالم، طنین افکن نمی‌گردد.

اکنون در مصتفات دو تن از مریدان میرداماد که قبلاً از آنان نام بردیم، عناصر و اجزای نغمه‌ای دو وجهه، یعنی دعوت و سؤال و جواب را می‌یابیم و به معاونت آن، اطلاعات و مفروضاتی را که بر تجربه عرفانی و معنوی میرداماد سبقت داشته است،

درک می‌کنیم.

از یک طرف، سید احمد علوی در تفسیری که بر کتاب شفا نگاشته است، سلسله افکار ابن سینا را در باب وجود و موجودات حیّ و صاحب فراست تشریح کرده و با کمال صراحت و وضوح به مشرب باستانی ایران، یعنی "مذهب زروانی" که در مورد تکوین عالم به قضا و قدر معتقد است و بر آن است که فرمان قضا، عرصات عدم و ظلمت، نور و روشنایی را با هم و در یک زمان به وجود آورده است، استناد می‌جوید. مشابهت و مناسبتی که بدین منوال، بین صور تکوین و نظام عالم بر طبق آیین زروانی و شکل ایجاد عالم بنا بر مشرب ابن سینا دیده می‌شود، برای جلوه‌گر ساختن تراژدی مکنون در مشرب ابن سینا کافی است.

جواب این سؤال که پیشاپیش، پرده‌نهایی و خاتمت امر را مجسم می‌سازد، قبلاً توسط محمّد قطب‌الدین اشکوری، مرید و نویسنده ترجمه احوال میرداماد، برای ما روشن شده است؛ وی مشرب زردشتی را در باب سائوشیان (منجی عالم که در آخر الزمان ظهور کرده و عالم را دگرگون خواهد ساخت) و آیین تشیع را در موضوع امام دوازدهم، امام غایب، امام منتظر، موازی و مشابه می‌داند.

باری در این مورد، اثری از مکاشفه و نظر عقلی شخصی که در عصر ما، امور را با هم مقایسه می‌کند، وجود ندارد، بلکه در واقع، این نظر، حاکی از احساس قبلی و شاهد ایمان موجود و انکار ناپذیر است. ما در ضمن این ایمان، یعنی انتظار امام عصر، می‌توانیم یک اصل ثابت معنوی ایران را از اعصار بسیار کهن درک کنیم؛ و نیز می‌توانیم اهمیت و معنای تاریخی را که میرداماد با کمال صراحت و بلاغت، آن را متذکر شده است، یعنی تاریخ تجربه معنوی و عرفانی او که عبارت از شب پانزدهم شعبان، شب تولد امام عصر باشد، بهتر و کامل‌تر دریابیم.

ما در آغاز این تتبع و استقصای موجز و کوتاه، اظهار امیدواری کردیم که با انتخاب میرداماد به عنوان هادی و مرشد، خواهیم توانست در قلب و مرکز مدینه فاضله معنوی

اصفهان رسوخ یابیم. شاید اکنون حق داشته باشیم خود را در مقام قرب و جوار آن احساس کنیم؛ و به همان نهج که از بدایت امر، مشاهده می‌کردیم، احساس این قرب و جوار، احساس و درک همان راز معنوی است که دیر زمانی برای ما مجهول مانده بود، اکنون از دور به طور مبهم می‌بینیم که چگونه اختلاط مشرب ابن سینا و آیین تشییع امکان‌پذیر گردیده است.

مشرب ابن سینا نیز بذاته از یک دستگاه فلسفی نظام عالم، تحوّل یافته و به صورت مشرب زندگانی معنوی و روحانی، به شکل تجارب موجود و زنده درآمده است و همین وجهه و جنبه آیین ابن سینا است که ظاهراً بعضی اوقات برای طلاب و محققان باختر زمین، غیر قابل فهم و صعب‌الادراک به نظر می‌رسد.

اما با قدری توجه و تأمل، ملاحظه می‌کنیم که مشی و تطوّر آن به سهولت قابل تجزیه و تحلیل است. چهره و سیمای واحدی بر تمامی دستگاه حکمت و معرفت ابن سینا حکومت می‌کند که "عقل فعال" یا "عقل کلّ" عنوان یافته است. اصل مزبور، همان مفهوم *Noûs poietikos* در دستگاه معرفت مکتب کهن ارسطاطالیس و پیروان مشرب اوست، با این تفاوت که در سیستم فارابی و ابن سینا، برخلاف حکمت مشاء کلاسیک یونان، عقل فعال، جوهر مستقل و جداگانه‌ای است و آن، روح ملکوتی است که در سلسله مراتب فرشتگان و خانه‌زادگان عرش اعلا، بیشتر به ما نزدیک است و به گفته سهروردی، فرشته انسانیّت ما را مجسم می‌سازد.

باید متذکر شد که همین عقل فعال را فلاسفه غرب به روح القدس تعبیر کرده‌اند و در وحی قرآن کریم به ملک مقرب، یعنی جبرئیل و مأمور دمیدن روح در مریم مقدّس معرفی شده است. هنگامی که عقل فعال یا روح القدس، نیروهای مکاشفه و عرفان را در روح انسانی می‌دمد، چنین اتفاق می‌افتد که روح القدس در خلال گوهر انسانی به خود می‌اندیشد و در این خاکدان به جستجوی مظهر جلال خویش می‌پردازد و شکلی از اشکال خود را در وجود خاکی به عالم ولادت می‌آورد و گویی می‌زایاند و هوش و نبوغ

او را به تدریج از قوه به فعل می آورد.

از این جاست که اهل معرفت از "ولد معنوی" دم می زنند و سخن می رانند؛ مولود نوآمده و وجود حقیقی که به جدّ و جهد و طلب در وجود خاکی ما رشد می کند و آهسته آهسته به سوی آفاق پر عظمت معرفت و عشق به پرواز در می آید. میرداماد، موضوع و محمل مزبور را هنگام تجربه معنوی خود در حالت خلسه و انجذاب با توصیف نزول روح القدس بر مریم مقدّس عنوان کرده است.

هم اکنون، شأن و منزلت چهره مبارک حضرت فاطمه را که در تصویر شهودی و غیبی مسجد قم بر میرداماد ظاهر گشته است، می توان دریافت نمود و ضمناً تشابهات غیرقابل انکار و غیرمکشوف مسایل معنوی فوق را نیز با معنویت مسیحی غرب، می توان به حدس و گمان نزدیک به یقین دریافت. آنچه را که میرداماد در تخیل و مشاهده معنوی ادراک کرده است، نمایندگان معتبر معنویت و عرفان غربی، مانند مایستر اکهارت آلمانی^۱ و انگلیوس سیلسوس^۲ با ایمان و تعمق بی نظیری بیان کرده اند.

اکنون که از این معنا، بحث به میان است و در باب به ثمر رسیدن تحوّل فلسفه معرفت ابن سینا از یک نوع دکترین حیات معنوی سخن می گوئیم، کاملاً بجا و به مورد است، متذکر شویم که چگونه در مغرب زمین، تفکر و تأمل در زمینه "همین عقل فعال" ارسطاطالیس و مکتب ابن سینا و چهره تابناک روح القدس، همراهان دانته، شاعر و عارف ایتالیایی و مؤلف کمدی الهی را به بازشناختن صورت ملکوتی "خرد" آسمانی و ملکه خردمندی آسمان های ملکوت، هدایت کرده است و آنها آن را به نام مقدّس "مادونا اینتلیجنسا" یا فرشته عقل، ملقب ساخته اند.

اگر قدری پیش برویم، می توانیم به یقین اعلام کنیم که میرداماد، تنها راز معنوی خود را در توصیف حالت جذبه و "مندله" ذهنی خویش آشکار نساخته است، بلکه راز

1. Maître Echhart

2. Angelus Silesus

معنویت طایفه انسانی را به نحو تمام عیار بیان می‌کند. مراتب وصف میرداماد، جلوه کامل صحنه نزول روح القدس بر حضرت مریم است که مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر سوم مثنوی معنوی، تحت عنوان «پیدا شدن روح القدس به صورت آدمی بر مریم به وقت غسل و برهنگی» با بیان معجزه آسای خود، آن را به رشته نظم درآورده است و غیرممکن به نظر می‌رسد که استاد مدرس و مکتب شریف اصفهان از آن داستان یاد نکرده یا تحت تأثیر آن قرار نگرفته باشد.

حضرت مریم در بیان مثنوی، نمونه کامل و فرد اعلای تجربه معنوی عرفانی است که پس از یک دوران طولانی تهیو و تخمیر، ناگهان روح طالب و عاشق عارف را با "شخصیت" مقدسی که در عین حال، "خود او" و "خود دیگر او"، یعنی بیان مکاشفه و معاشقه ضمیر اول شخص با ضمیر دوم شخص است، مقابل قرار می‌دهد و در برابر او، اولین حرکت روح، بیم و هراسی است که از احتمال فرار و امحای آن صورت، دست می‌دهد و تمنای وجود او این است که قبل از امحاء و فرار آن صورت به ادراک شهودی در یابد که تنها مأمن و پناهگاه حقیقی او، همان است و همان.

بدین نهج در وجود انسانی، ولادت معنوی صورت پذیر می‌گردد و به نسبت نامحدود ربانی شکوفایی می‌یابد. ولد معنوی در حقیقت، همان معنویت اعلا و وجود حقیقی او به ضمیر دوم شخص است. مراتب و معنای مزبور در مذهب مزدایی قدیم ایران با مفهوم عالی "فُرورتی" به نحو بسیار عالی بیان شده و از لحاظ قوت و وضوح، گویاتر از توصیف و توجیهی است که معرفت نفس جدید می‌خواهد امروزه با توسل به تمثیل و تمثیل بیان کند.

بر این اساس، اجازه می‌خواهم ابیاتی چند از دفتر سوم مثنوی معنوی را در باب فرود آمدن جبرئیل و پیدا شدن روح القدس بر حضرت مریم در این جا نقل کنم تا به لطف بیان و قدرت تصوّر مولانا جلال‌الدین رومی، حقیقت معنا بر ما مکشوف گردد:

دید مریم صورتی بس جان‌فزا جان‌فزایی دل‌ربایی در خلا

پیش او بر رست از روی زمین چون مه و خورشید آن روح الامین...
 هم چو گُل پیشش بروید آن ز گِل چون خیالی که بر آرد سر ز دل
 و چون مریم از نظاره او از خود بی خود شده و خود را در پناه لطف هو (حق) قرار
 می‌دهد، روح الامین بدین نمط با وی سخن می‌پردازد:

چون که مریم مضطرب شدیدک زمان هم چنان که بر زمین بر ماهیان
 بانگ بر وی زد نمودار کرم که امین حضرتم از من مَرَم...
 از وجودم می‌گریزی در عدم؟ در عدم من شاهم و صاحب علم
 خود بُنه و بُنگاه من در نیستی است یکسواره نقش من پیش سیتی است
 مریما بنگر که نقش مشکلم هم هلالم هم خیال اندر دلم
 چون خیالی در دلت آمد نشست هر کجا که می‌گریزی با تو هست!
 جز خیالی عارضی باطلی کو بود چون صبح کاذب آفلی
 من چو صبح صادقم از نور رب که نگردد گرد روزم هیچ شب...
 تو همی‌گیری پناه از من به حق من نگاریده پناهم در سبق
 آن پناهم من که مَخْلَصَهات بود تو آعوذ آری و من خود آن آعوذ

بهتر آن است که مقال خود را با ابیات سحرانگیز فوق ختم کنیم. اگر جز این کنیم، بیم آن می‌رود که با تفسیر و توجیه خود، لطف و زیبایی آن را ضایع ساخته باشیم. به هر تقدیر، عمق معانی که مولانا در این ابیات ملحوظ و نهفته دارد، از عهده این مقاله بیرون است و برای ایفای چنان وظیفه، نوشتن کتابی تمام لازم است که سرانجام کتاب حیات خود ما خواهد بود؛ کتابی که مسؤولیت نگاشتن آن به عهده خود ما محوّل است.

بدین جهت، رمز عبرتی که میرداماد، یعنی استاد مکتب الهی اصفهان با مکشوف ساختن حیات معنوی خود به ما می‌آموزد، این است که جدا کردن و جدا شمردن تاریخ فلسفه از تاریخ معنویت، امری است خطا و ناروا، و آنان که به جدّ و لجاج در راه تفکیک این دو معنا قدم می‌گذارند، در اشتباه و گمراهی عظیم و جبران‌ناپذیری سیر می‌کنند.

سید احمد علوی در آینه مصقل صفا^۱

موضوع رسایل تحقیقی و خطب کنفرانس امسال را "تشیع و مسیحیت در اصفهان قرن هفدهم" انتخاب کرده‌ایم. مقصود و منظور در این جا اثر بزرگی از سید احمد علوی اصفهانی است که آن را در فاصله سال‌های ۱۰۵۴/۱۰۶۰ ه. ق - ۱۶۴۴/۱۶۵۰ میلادی به رشته تحریر کشیده است، وی یکی از مشهورترین شاگردان میرداماد است.

سید احمد علوی، چهره‌ای درخشان در مکتب فلسفی - الهی متألهین اصفهان به‌شمار می‌آید. سال گذشته، فرصتی دست داد تا مجموعه‌ای از آثارش را در جلد دوم سالنامه منتخبات آثار حکمای الهی ایران عرضه داریم^۲. اگر بخواهیم بدانیم کشیشان و الهیون در اروپای قرن هفدهم، از خداشناسی و توحید اسلام، چه تصویر و تصوّراتی داشتند، منابع و کتاب‌های فراوانی در اختیار داریم که پاسخگوی این سؤال خواهد بود، ولی برای جوابگویی به سؤالی عکس این سؤال، مدارک کافی در اختیار نداریم.

خوشبختانه، آثار سید احمد علوی، سند دست‌اولی در این باره به دست ما می‌دهد. این آثار تماماً تا به امروز، چاپ نشده باقی مانده است. ارزش و اعتبار این اسناد، بیشتر از

۱. مقاله فوق، نخست در دانشگاه سوربن به صورت سخنرانی ایراد شده و سپس به عنوان مقدمه کتاب مصقل صفا (در نقد کلام مسیحیت) تألیف علامه میرسید احمد علوی عاملی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از حامد ناجی اصفهانی، تهران، ۱۴۱۵ ق/ ۱۳۷۳ ش به چاپ رسیده است.

۲. رک به سالنامه، ج ۸۳، صفحات ۱۸۳ به بعد.

این جهت است که توفیق حدسیاتی چند را به ما ارزانی می‌دارد. از این اسناد می‌توانیم استنباط کنیم که صاحبان عقیده و آرای متضاد، از این که تا درجه‌ای با هم ارتباط شخصی داشته باشند و حتی با کسانی که مورد انتقادشان قرار می‌گرفت، به مراد و بحث و گفتگو و جدل بپردازند، پروایی نداشته و کوتاهی نمی‌کردند.

موضوع بس جالب در این میان، این است که این عالم و فیلسوف متأله مکتب الهیات اصفهان، کاملاً زبان عبری را می‌دانسته است تا جایی که عین متن کتاب عهد عتیق (تورات) را شرح می‌کند، آن متن عبری را به حروف عبری می‌نویسد و سپس کلمه به کلمه به فارسی ترجمه می‌کند، حتی ظرافت‌کاری به خرج داده، اقسام مختلف و نمونه‌های گوناگون را معین می‌کند. این مطلب که یک عالم الهی شیعی ایرانی در آن عصر تا بدین حد، زبان عبری را به خوبی می‌دانسته، شگفت‌آور است. به نظر می‌رسد در توضیح چگونگی امکان این امر، باید ارتباطاتی محرمانه و پنهانی را با علمای یهود و اخبار ایشان فرض نمود و حتی این فرض را می‌توان قطعیت داد.

سید احمد علوی اصفهانی، علاوه بر دانستن زبان عبری، به منابع رسمی انجیلی آن روزگار، دسترسی و آشنایی کامل داشته است. وی از روایات این اناجیل زیاد نقل می‌کند، ولی متأسفانه نمی‌گوید که نقل او براساس کدام ترجمه و کدام انجیل است؛ فصول و شماره‌های فصول و فقره‌ها و بندهایی که وی ذکر می‌کند، با نسخه‌های چاپی امروزی اناجیل رسمی شناخته شده به وسیله کلیسا، فرق کلی و اساسی دارد.

سید علوی با دارا بودن چنین اطلاعات عمیق و دقیق و شایان تقدیر و توجهی، مباحثات و مناظراتش به جای این که تبدیل به یک نوع محاکمه تاریخی شود، روال و مشی یک تحقیق و تدقیق ژرف انجیلی را در برابر مخاطب مسیحی‌اش به خود می‌گیرد. تمام سعی و کوشش مؤلف در این است که به مخاطب مسیحی خود نشان دهد، تفسیری که مسیحیان از اناجیل کرده‌اند، محرّف و غیرممکن است.

از طرف دیگر باید یک انجیل اولیه در فاصله بین دستورات و تعالیم مسیح و

نگارش چهار انجیل رسمی وجود داشته باشد که البتّه این انجیل، امروز در دست نیست. تعبیر و تفسیری که مؤلف از انجیل دارد، از روی همان انجیل اولیه است که مؤلف، برابر عالم مسیحی می‌گذارد.

احساس عمیق مؤلف نسبت به پیروان ادیان یهودی و مسیحی که از آنها با عنوان "اهل کتاب" نام می‌برد، هم‌چنین نحوه ادراک و برداشت و تفهیم و تفاهم وی نسبت به آن ادیان، برای این که این عالم ربّانی شیعی و فقیه الهی را به تعالیم "یهودی- نصرانی" جامعه اولیه اورشلیم راهنمایی کند، کافی است. او با شور و حرارت و حدّتی وصف‌ناپذیر از مسیحیان می‌خواهد و به یمین و شهادتشان می‌طلبد که اولاد اسرائیل را مذمت نکنند و سرزنش نمایند؛ زیرا آنان نیز هم‌چون مسیحیان، عنوان فرزندان خدا را دارند. به خاطر همین است که امروز، آثار او را تحسین می‌کنیم و ارج می‌نهیم و این آثار، چشم‌نواز ماست.

البتّه این موضوع، محقق است که این عالم شیعی ایرانی، هیچ نوع آشنایی با گفته‌ها و نوشته‌های "کلمانتین" ندارد و آنها را نخوانده و نمی‌شناخته است. وی حتی از انجیل برنابا بی‌اطلاع است و از مکتب متألّهین "توبینگن" کمترین نصیبی نبرده است. جریان این است که فکر و عقیده "یهودی- نصرانی" نسبت به "ابیونیت" یا حقیقت نبوت و امت (که مسیحیت، عاقبت آن را رد و انکار کرد) وارث آن (یعنی نبوت اسلام) گردید.

این عقیده، چنان نافذ و ثابت و استوار برجای ماند و مستقر و پابرجا شد که دایره شمول آن به کلیّه جنبه‌های حیات دنیوی، اعم از سیاسی و اجتماعی و دینی بسط داده شد. در این جا پیغمبرشناسی از امام‌شناسی بهره و سود فراوان کسب کرد تا آن که کلّ حکمت الهی اسلامی توانست بر پایه پیغمبرشناسی و نبوت و امت برپایه و اساس فارقلیطی استوار گردد؛ همان چیزی که مسیحیت، آن را ردّ و انکار کرده است.

چندین بار برای این جانب، این موفقیت دست داد که در انجیل برنابا- که به تازگی، آقای لویجی چیریلو، کار بس بزرگ و قابل ملاحظه‌ای درباره آن انجام داده است -

موارد مشترکی را با مستندات سید احمد علوی پیداکنم و نشان دهم.

سید احمد علوی، علاوه بر اثری که در فلسفه، مشتمل بر مجموعه‌ای دربارهٔ متافیزیک ابن‌سینا و نیز تفسیری بر یکی از رسایل میرداماد نوشته است، صاحب چهار مجموعه یا رسالهٔ مفصل است که خود از آنها نام می‌برد و کاشف اسرار آثار اوست. هر چهار رساله به فارسی، با زبانی غنی و سرشار از ترکیبات و مفردات زیبا و فصیح و شیرین که مشحون از ترکیبات تازه و نو و بدیع است، و با منطقی قوی و مستند به آیات و احادیث و روایات اسلامی و انجیل و تورات نوشته شده است. هیچ‌کدام از این چهار رساله تاکنون به چاپ نرسیده است.

عنوان رسالهٔ اول از این چهار رساله لطایف غیبیه است که نسخهٔ آن به خط مؤلف با اصلاحات و حواشی وی موجود است و به نوعی، شامل مجموعه‌ای مقدماتی و اصولی علمی برای تفهیم آیات قرآنی به نحو حکمت الهی و معنوی است. مؤلف با حکمت الهی ابن عربی و احادیث ائمه، آشنایی داشته است.

دومین رساله که امروز، هیچ نسخه‌ای از آن در دست نیست، عنوان صواعق الرحمان را دارد. این رساله، حاوی بحثی دربارهٔ مذهب یهود و کاشف از تحریفات و فسادهایی است که در تورات و مزامیر و سایر کتب، روی داده است.

رسالهٔ سوم که حدس می‌زنیم نسخه‌ای از آن را به خط مؤلف به دست آوریم، موسوم به لوامع ربّانی است. مؤلف در صدد برآمده است تا تناقضات اصول دین و پایه‌های قطعی و مسلم مذهب مسیحیان و تحریفات و ساخته‌های انجیل‌های یوحنا، متی، مرقس و لوقا را نشان دهد.

در رسالهٔ چهارم خود، مؤلف اکثراً به این چهار انجیل – مخصوصاً در رسالهٔ لوامع ربّانی – اشاره می‌کند، چه در این رساله به ادله‌ای که اقامه کرده، بسط بیشتری داده است. اما این رسالهٔ چهارم، در نتیجهٔ دیداری که وی در عالم رؤیا با امام دوازدهم داشت و به مناسبت کتابی که یک مبلغ مسیحی "پادری" تحت عنوان آئینهٔ حق نما به فارسی انتشار

داده بود، نگاشته شده است. در نام‌گذاری کتاب، خود مبلغ مسیحی رعایت عفت را نکرده است. از این رو سید احمد علوی عقیده دارد که آئینه را کاملاً غبار پوشانده است، لذا او در برابر آن، کتابی با عنوان مطول مصقل الصفا در تجلیه و تصفیة آئینه حق نما نوشت. وی این کتاب را در محرم ۱۰۳۲ ه. ق (نوامبر - دسامبر ۱۶۲۲) به اتمام رساند. ما مراجع خود را به ترجمه و تفسیر این کتاب اختصاص داده ایم.

مصقل^۱ به سه فصل طولانی که از حیث طولانی بودن، مساوی نیستند، تقسیم شده است. در این فصول، مؤلف ایرانی، سه فصل از کتاب پادری (ظاهراً با بعضی از قسمت‌های حذف شده) را می‌گیرد و در هر دفعه، عیناً متن عبارت پادری را نقل می‌کند و به تفصیل به آن جواب می‌دهد. لحن کلام، همیشه مؤدبانه، ولی بسیار محکم و متین است؛ اغلب به مسیحیان خطاب می‌کند «بیاید و آئینه تان را پاک کنید». موضوع فصل اول، شناختن ذات خدا است.

فصل دوم، موضوع خاص آن، شناختن مسیح است، و در برابر مسیح‌شناسی پادری، پیغمبرشناسی فارقلیط را به کار می‌بندد، و آن هم به نحوی که یک متفکر شیعی درک و استنباط می‌کند. این فصل از سایر فصول، اهمیت بیشتری دارد. سومین و آخرین فصل، پیرامون احکام و تعالیم و اوامر انجیل و مبدأ و معاد است. در خاتمه یا نتیجه، کتاب را خلاصه و با ارائه دورنمایی از امام‌شناسی شیعه دوازده امامی، مطلب را ختم می‌کند.

اما فصل اول کتاب با بحث تثلیث شروع می‌شود (به اعتبار انجمن خلفای نصرانی در نیسه^۲) نه به نحوی که اغلب جدلی‌های اسلامی مشاجره و مناظره می‌کنند، بلکه از ابتدا مسأله را به سطح متافیزیکی وجود می‌برد. در برابر این اصل که نصاری می‌گویند: معرفتی که خدا از خودش دارد (معرفت خدا به خویش) مانند یک شخصیت متمایز از خدای فاعل عارف به خویش است، فیلسوف شیعی، یک کیهان‌شناسی و حکمت عالی را که از

۱. نسخه خطی مجلس [به شماره] ۷۲۵ دارای ۱۶۳ صفحه.

نوافلاطونی‌ها الهام گرفته است، ابراز می‌دارد. ذات الهی می‌تواند در آن واحد، فعل، فاعل و مفعول ادراک خود باشد، به عبارت دیگر، عقل، عاقل و معقول باشد، بدون این که این امر، منتهی به کثرت نفرات متمایز گردد.

به علاوه به چه دلیل، این مزیت را از صفات بی‌شمار الهی، فقط برای "معرفت" قایل شویم؟ در واقع باید به همان اندازه، اشخاص و افراد متمایز از هم را شماره کرد که به صفات ذات الهی متّصف‌اند، پس به اندازه صفات‌های الهی باید "فرزند خدا" یافت شود. از این گذشته، چگونه می‌توان این شخص متمایز و ممتاز را که "معرفت" باشد، با مسیح یکسان دانست (مسیحی که مسیحیان، او را با عیسی که در شهر نازارس (ناصره یا ناضریه) متولد شد، یکی می‌دانند) و با وجود این، خدای ابدی، زمانی نشود و واجب، ممکن نگردد؟ آیا تنها راهی که باید رفت، این نیست که عیسی را نیز نظیر سایر پیامبران بزرگی بدانیم که در دایره نبوت در هر عصری پیش از آنها پیامبرانی بوده‌اند؟

در این جا سید احمد علوی مجدداً پیغمبرشناسی از نظر پیغمبر واقعی و پیغام‌آور را بررسی می‌کند. وی بر معنای واقعی عبارت "پسر خدا" پافشاری می‌کند و به اصرار توضیح می‌دهد که این عبارت ابداً دلالت بر "اتحاد" (مراد، اتحاد اقایم ثلاثه، یعنی پدر، پسر و روح القدس است) و وحدت ماده و جوهر فرد نمی‌کند و نیز بر متافیزیک صوفیانه که بعضی از آیات انجیل یوحنا گواهی می‌دهد که مراد، معنای جمع است و بنابر آن، تمام اصحاب مسیح، "فرزند خدا" هستند. درباره مسیح‌شناسی، مؤلف، در ضمن سخن، تأسف می‌خورد که "سن پل" مسیحیان را وادار کرده است که فطرت سلیم و طبع مستقیم ابتدایی انسان و بنابر این حق قضاوت و تعقل را حقیر و پست شمارند.

در فصل دوم که به تنهایی بیش از نصف کتاب را در بر می‌گیرد، مؤلف بالبداهه در طی گفتگوی مفصلی، از نظر یک عالم خداشناس اسلامی، تناقضات غیر قابل حلّ و فصل و ضدّ و نقیض‌گویی‌های دشواری را که اصل "تناسخ" آن‌گونه که مجامع روحانی عیسوی تعریف کرده‌اند، ایجاب می‌کند، شرح می‌دهد. در جای دیگر، ما امیدواریم بتوانیم از این

مقوله گفتگو کنیم. مؤلف در مقابل اصل تناسخ و اتحاد، اصل خداشناسی لوگوس^۱ را که به نحوه خداشناسی آریوس^۲ می‌رسد، قرار می‌دهد. وی اسم آریوس را می‌دانسته است. ضمناً بگوییم که مؤلف، هنگام نام بردن از سه دسته اصلی مسیحیت – مالکیون، یعقوبی‌ها و نسطوری‌ها – نسبت به نسطوری‌ها تا درجه‌ای علاقه نشان می‌دهد. ما بیشتر در موردی، این مطلب را گنج‌نیده‌ایم که بین بنای مسیح‌شناسی نسطوری و امام‌شناسی شیعی عرفانی، شباهتی وجود دارد؛ به عبارت دیگر در "نسطوری بودن"، "شیعی ماندی" را می‌توان نشان داد.

اکنون همه مقدمات برای بیان و تقریر پیغمبرشناسی پاراکله (فارقلیط) آماده شده است. سید، ابتدا منزلت و عمل روح‌القدس را در نموداری که اشراقیون، پیروان سهروردی در علم الملائکه (فرشته‌شناسی) طرح کرده‌اند، یادآوری می‌کند (در بیانی عمیق و پر معنا، سهروردی "روح مقدس مسیح" را مشرق توصیف می‌کند).

در اقامه برهان و استدلال فارقلیطی خود، مؤلف که تا به امروز، هیچ نمونه‌ای که قابل مقایسه با روش او باشد، نمی‌شناسیم، اساس را بر شناسایی عمیقی که از متون تورات و انجیل دست‌اول گرفته، گذارده است. وی در تفسیری که از متون کتب قدیم کرده، معانی تمام آیات انجیل یوحنا را که درباره فارقلیط گفته شده است، به هم ربط می‌دهد (فصل ۱۴، ۱۵، ۱۶) و هم‌چنین از کتاب عهد عتیق، سفر تثنیه آیات (باب ۱۸ از آیه ۱۵ تا ۸۱) و آیه دوم از باب ۳۳ را که از سه ظهور و سه تجلی الهی حکایت می‌کند و مؤید آیات پیشین است، ذکر می‌کند و معنای این آیات را شرح می‌دهد که این سه ظهور به ترتیب، اشاره به بعثت و مأموریت موسی، عیسی و محمد (ص) است. علاوه بر این، آیات زیاد دیگری از انجیل را به اتکای این مطلب توضیح می‌دهد.

تفسیری که سید احمد علوی از کلمه "فارقلیط" می‌کند و از آن تعبیر به پیغمبر اسلام

1. Logos

2. Arius

می آورد، به همین جا ختم نمی شود و این نیمه راه است که طی شده است. با مهارت خاصی، سید، از ارزش عددی در علم معرفت حروف که در رموز و تفاسیر یهودی نیز به کار برده شده است، استفاده می کند و اسم پیغمبر را در آیه ۲۰ باب ۱۷ از کتاب عهد عتیق، سفر پیدایش به دست می آورد؛ کلمه عبری "مادماد" را به صورت اسم خاص ترجمه می کند که ارزش عددی آن مساوی "۹۲" است.

مادماد مساوی ۹۰ است، جز این که در اصل عبری، الف را به اشباع می خوانده اند که به صورت دو الف تلفظ می شود؛ یعنی شبیه ارزش عددی حروفی که اسم محمد را می سازند. اما دوازده امیر از اولاد اسماعیل^۱ همانا دوازده امام دوره ابراهیم هستند که به نظایر آنها، یعنی دوازده امام دوره محمدی اشاره دارند. دوازدهمین آن امیران، "قدمه" نیز اشاره است به نظیر خود، امام دوازدهم شیعیان، محمد مهدی.

آنچه از مجموع بیانات سید درک می شود، این است که اگر از طرفی، مسیحیان، اختیار فهم این را نداشته اند تا بدانند فارقلیط که در انجیل یوحنا اعلام شده است، کیست، باید گفت وضع اجتماع نیز به پیغمبر، محمد اجازه نداده است تا سلطنت فارقلیط را مستقر داشته و تثبیت نماید. این سلطنت نخواهد آمد مگر با «طلوع آفتاب آسمان ولایت که از افق غیبت با رفعت و بلندی پدیدار خواهد شد»، یعنی صاحب الزمان که در روایات شیعی، مراد امام دوازدهم است، امام حاضر "غایب".

بدین طریق، امر فارقلیطی بین پیغمبر و آخرین وصی او، "محمد مهدی" گسترش یافته است، در این فاصله، تمام جمع دوازده است که حامل رموز آن است. سید احمد در لطایف غیبیه به تفصیل به این پیغمبرشناسی فارقلیط رجوع می کند. ما در یکی از مطالعات سابق خود، نشان داده ایم که عده ای از متفکران شیعی، فارقلیط یوحنایی را با امام دوازدهم یکی دانسته اند.

اما فصل سوم کتاب، وقت اجازه نداد که به تفصیل، آن را مطالعه کنیم. به علاوه، این فصل برای موضوعی که مورد تحقیق و فحص و بحث ماست، اهمیت کمتری دارد.

۱. سفر پیدایش، باب ۲۵، آیه های ۱۳ تا ۱۶.

احوال، شخصیت و آثار سید حیدر آملی^۱

ترجمه سید جواد طباطبایی

احیای یک اثر و همراه با آن، عالمی معنوی که آن اثر نشانه‌ای از اوست، لذتی دارد که رنج کوشش دراز آهنگ جستجوگر را جبران می‌کند. اثر سید حیدر آملی، نمونه بارز آثاری است که شایستگی آن را دارند که سال‌های بسیاری صرف آنها شود. نام سید حیدر آملی در طول سده‌های گذشته به تکرار بر زبان فیلسوفان جاری شده، اما اثر وی به‌طور کلی ناشناخته باقی مانده است. اگر این نکته را نمی‌دانستیم که اثر حیدر آملی، مانند آثار بسیار دیگری، از بی‌توجهی طولانی نسبت به فلسفه شیعی رنج برده است، جای آن داشت که در چنین وضعی متعجب شویم.

شماره آثار حیدر آملی قابل توجه بود، با وجود این، تاکنون شمار اندکی از دست‌نوشته‌های او که حدود یک ششم عناوین شناخته شده می‌باشد، پیدا شده است. بخشی از این آثار به فارسی نوشته شده بود و بخش مهم دیگر به زبان عربی. اما بر آثار

۱. برگرفته و خلاصه‌ای از مقدمه کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوار، به انضمام رساله نقد النفود فی معرفة الوجود، از تصنیفات شیخ سید حیدر آملی، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، ترجمه فارسی مقدمه‌ها از سید جواد طباطبایی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

عربی سید بزرگوار طبرستان، همان وضعی برازنده است که در مورد دیگری، مرحوم و.مینورسکی بیان کرده بود «این زبان عربی جافتاده، اما انباشته از شیوه گفتار ایرانی»^۱. این سخن به ضرورت، این نکته را به ما یادآوری می‌کند که در میان وجوه متفاوت ادبیات ایرانی، نوعی ادبیات ایرانی عربی زبان وجود دارد که از آثار متکلمان، فیلسوفان، حکما و عرفا فراهم آمده و مجموعه‌ای بسیار عظیم است و برای محقق فلسفه و علوم دینی، هیچ یک از آن آثار بی‌اهمیت نیست.

باتوجه به ابعاد و اهمیت دست‌نوشته‌های آثاری که تاکنون پیدا شده است و باتوجه به عناوین و رساله‌هایی که هنوز پیدا نشده‌اند، می‌توان حدس زد که گستره آثار سید حیدر آملی در دوره پیش از صفویان، معادل گستره آثار مآلصدرای شیرازی در دوره صفویان بوده است. اهمیت آثار سید حیدر آملی از دیدگاه فلسفی با اهمیت آثار مآلصدرای قابل مقایسه است. از این پس، بحث در فلسفه شیعی و حتی فلسفه اسلامی به‌طور کلی، بدون توجه به آثار حیدر آملی امکان‌پذیر نخواهد بود.

چهارم برخی ملاحظات محدود به وضع و شرایط تاریخ بیرونی که در جهت ایدئولوژی‌های حاکم زمان ما بازسازی شده و مورد تفسیر قرار گرفته و به‌طور کلی نسبت به اندیشمندان شیعی بیگانه‌اند، مذهب شیعی ایرانی را فرآورده سیاسی دوره صفویان معرفی کرده‌اند. چنین ملاحظاتی نمی‌تواند فیلسوف را که با جستجو در کنه امور، درک نمی‌کند که چگونه آثار بزرگ اندیشه شیعی، مانند آثار صدرای شیرازی، قاضی سعید قمی و دیگران می‌تواند با نظر به ویژگی‌ها و ساختار درونی هر یک از مجرای بلندپروازی‌های سلسله صفوی تبیین شود، راضی کند.

کافی است آثار این نویسندگان را خوانده و در آن میان، صفحاتی را پیدا کنیم که نشان از این واقعیت دارد که وضعیت اندیشمند و اهل معنویت در این جهان، هرگز توأم با آسایش نبوده است. افزون بر این، آثار حیدر آملی مبین این امر است که بیش از یک

سده قبل از دوره صفویان، اندیشه شیعی قادر بود چنان کاخ رفیعی از اندیشه بنیان نهد که آثار بزرگ دوره صفوی بدون توجه به آن قابل بررسی نیست.

شکی نیست که حکمت اسماعیلی، آثار مهم خود را در سده‌های چهارم و پنجم به وجود آورده بود. درست است که در همین دوره، تشیع امامی نیز در به وجود آوردن آثاری مهم کوشش می‌کرد، اما این آثار مهم، بیشتر به جمع‌آوری احادیث و روایات امامان مربوط می‌شد و همین گردآوری برای آینده اندیشه شیعی از اهمیت خاصی برخوردار بود. باید متذکر شویم که مدت زمانی طولانی، این نظر پذیرفته شده بود که حکمت اسلامی به بهترین وجهی در آثار اسماعیلی بیان شده است. من فکر می‌کنم امروزه می‌توان گفت اهمیت حکمت شیعی امامی به هیچ وجه کمتر از حکمت اسماعیلی نیست و بهتر است از این پس، آن دو را به صورت توأمان مورد بررسی قرار دهیم.

منظور ما این نیست که عرفان و حکمت شیعی امامی، ناگهان با انتشار آثار حیدر آملی ظاهر شده است. بسیاری از احادیث امامان و به ویژه احادیثی که حیدر آملی با علاقه خاصی به تفسیر آنها می‌پردازد، حاوی تمام حکمت شیعی است. افزون بر این، حتی با توجه به نقل قول‌هایی که در آثار سید حیدر آمده است، می‌توان طرحی از تاریخ فلسفه به روایت حیدر آملی ارائه کرد. این طرح تاریخ فلسفه، تاریخی دقیقاً انتقادی خواهد بود؛ زیرا سید حیدر نشان می‌دهد که چگونه اندیشمندان بزرگی با بازگشت به عرفان شیعی که او تعلیم می‌دهد، از شکست فلسفی اجتناب کرده‌اند.

بدون تردید، نام نصیرالدین طوسی (در گذشته ۶۷۲) در مرتبه‌ای بلند ظاهر می‌شود. سید حیدر، شاگرد فرزند پرآوازه‌ترین شاگرد او، علامه حلی (در گذشته ۷۲۶) بود. در میان دیگر اندیشمندان شیعی که حیدر آملی به آنان اشاره می‌کند، نام صدرالدین ترکه اصفهانی از دیگران برجسته‌تر است؛ صدرالدین، فیلسوفی عرفانی است که از نظر زمانی، اندکی پیش از حیدر آملی زندگی می‌کرد و رساله فی الوجود المطلق را نوشته است.

- در جای دیگری^۱ ما چهار مرحله برای تطوّر اندیشه شیعی امامی پیشنهاد کرده‌ایم:
- ۱- دوره امامان معصوم و پیروان بلاواسطه آنان.
 - ۲- دوره‌ای که باکلینی (درگذشته ۳۲۹) آغاز و با نصیرالدین طوسی پایان می‌یابد.
 - ۳- دوره میان نصیرالدین طوسی تا میرداماد و مکتب اصفهان در سده یازدهم.
 - ۴- از زمان میرداماد تا زمان ماکه شاید دوره جدیدی آغاز می‌شود.
- در پاسخ این سؤال که «مهم‌ترین حادثه‌ای که شکل و مضمون اندیشه شیعی دوره سوم را متعین می‌کند، کدام است؟» به نظر می‌رسد به طور خلاصه بتوان گفت که این حادثه، ادغام اندیشه ابن عربی در اندیشه شیعی است. این پرسش وجود دارد که تعلیمات ابن عربی تا چه حدی از تعلیمات شیعی گرفته شده است؟ آقای عثمان یحیی عناوین صد و پنجاه شرح‌فصوص الحکم را ذکر کرده است. صد و سی اثر در میان این شروح، توسط ایرانیان نوشته شده است. این امر، واقعیتی است که بر تاریخ اندیشه اسلامی سلطه دارد و تاریخ فلسفه اسلامی را جز از مجرای تحلیل تطبیقی این شروح به طور کامل نمی‌توان فهمید.
- در جامع الأسرار و نقد النقود، حیدر آملی هم چون یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین عاملان این ادغام ظاهر می‌شود (در سده بعد، ابن ابی‌جمهور خواهد بود). تمامی فلسفه وجود حیدر آملی، نظریه او درباره توحید باطنی و ظاهری، درباره اسمای الهی و مظاهر آن، در ادامه و متمم تعلیمات ابن عربی قرار دارد. اما در یک مورد، حیدر آملی، با وجود احترام عمیق به ابن عربی، در مورد مسأله‌ای پراهمیت برای نبوت و امامت به تفصیل و به شدت از او انتقاد می‌کند؛ مسأله‌ای که به شخص «خاتم ولایت» مربوط می‌شود و پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت.
- بدین ترتیب، حیدر آملی، اگرچه با توجه به شواهدی که می‌آورد، مسأله ارتباط میان

۱. ر.ک. به اثر ما

تصوّف و تشیع را به شیوه‌ای سنتی طرح می‌کند، اما با توجه به مقولات رایج در اسلام‌شناسی غربی می‌توان گفت این شیوه طرح در نهایت اصالت است. تعریف شیعی خاتم ولایت، برخی از خطوط اصلی تعلیمات ابن عربی را دگرگون می‌سازد، اما به بهای این تغییر یا بهتر بگوییم اصلاح است که تعلیمات ابن عربی تا امروز در حکمت شیعی ادغام شده و به همین دلیل، آثار حیدر آملی، مبین لحظه‌ای حسّاس در این تحوّل است.

آثار حیدر آملی از این نظر دارای اهمّیت است که به علّت اصلاحی که در مسأله امامت و نبوّت در تعلیمات ابن عربی وارد می‌نماید، ما را در برابر سؤالی قرار می‌دهد که بالاتر طرح کردیم و آن این که: چگونه تعلیمات ابن عربی که در نوشته‌هایی با ابعاد بسیار بزرگ طرح شده، به راحتی در اندیشه شیعی ادغام شده است گویی که اندیشه شیعی، تعلیمات ابن عربی را جزئی از خود تلقی کرده است؟ این مسأله‌ای است که بایستی پژوهش‌های بعدی در فلسفه شیعی به آن پاسخ دهد. این مسأله، پرسشی درباره آموزش‌های آغازین و منابع ابن عربی در آندلس طرح می‌کند. این مسأله به نفوذ تشیع اسماعیلی و امامی در عرفان آندلس و به ویژه ابن مسره و مکتب المریه توجه دارد که آسین پالاسیوس^۱ توانست با توجه به نقل قول‌های ابن عربی، اساس تعلیمات آنان را بازسازی نماید.

احساس می‌شود که دایره بزرگی وجود داشته است؛ اندیشه شیعی که تا مرز غربی دنیای اسلامی نفوذ پیدا کرده بود، توسط ابن عربی به مشرق باز آورده شد و علّت آن این بود که در آندلس، شرایط مساعدی برای زیستن و اندیشمندان اهل حکمت وجود نداشت. شاید اگر آشوب‌های یورش مغولان مانع نشده بود، پای ابن عربی تا به ایران زمین رسیده بود. اما درست یک سده بعد از مرگ وی در دمشق، یک سید ایرانی، زادگاه خود، آمل و سواحل دریای خزر را ترک کرد تا به عتبات عالیات عراق رفته و در آن جا – شاید – بزرگترین شارح اثر ابن عربی گردد؛ شارحی که به بهترین وجه، عرفان

شیخ اکبر را به آنچه که او تصوّر می‌کرد خاستگاه آن است، هدایت نمود.

این ملاحظات مجمل برای توضیح این‌که چرا محقق فلسفه شیعی، توجّهی خاص به آثار حیدر آملی نشان داده است، کفایت می‌کند. اضافه کنیم که به مقیاسی که اشارات مربوط به شرح احوال در آثار حیدر آملی، شناخت شخص وی را ممکن می‌سازد، چهره معنوی وی جذّاب‌تر به نظر می‌آید.

توجّه به آثار ابن عربی و اندیشه شیعی از سالها پیش، ما را به نقل قول‌ها و ارجاعات پراکنده حکمای شیعی حسّاس کرده بود. به نظر می‌آمد که آثار سید حیدر آملی در رأس آثاری بود که نزدیک شدن به اندیشه شیعی را که نشانگر فلسفه و معنویت اسلام ایرانی است، ممکن می‌سازد؛ در ایران بود که اندیشه شیعی جهشی کرد که در جاهای دیگر ناشناخته بود. ما در جریان تحقیقات خود در ایران، تنها دو رساله جامع الاسرار و نقد النقود را پیدا کردیم. در فاصله سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۶۳ ما در بخش علوم دینی مدرسه عالی تبعات سوربن، درس‌های خود را به توضیح آثار حیدر آملی اختصاص دادیم. کتاب اول جامع الاسرار در بیان کیفیت توحید؛ کتاب دوم در نبوت و ولایت و مقدمه شرح خصوص ابن عربی که با تفصیل بیشتری به بحث در خاتم ولایت می‌پردازد.^۱

از سوی دیگر در ضمن دو سخنرانی در حلقه ارانوس (آسکونا، سویس) برخی از وجوه جالب توجّه فلسفه شیعی را در نزد حیدر آملی توضیح دادیم؛^۲ و جوهی که "فعلیت"^۳ (در معنای فلسفی) آن چنان بود که اخیراً در ضمن یک سخنرانی در دانشگاه تهران برای بحث در "فعلیت فلسفه سنتی در ایران"^۴ کافی بود همان وجوه را برجسته

1. cf. Ecole pratique des hautes études, Section sciences religieuses, Annuaire 1961-62, P. 75 sq.; 1962-63, P. 77 sq.; 1963-64. P. 77 sq.

2. Cf. *Le combat spirituel shi'isme* (Eranos-Jahrbuch xxx), Zurich 1962 P. 69-125 et *De la philosophie prophétique en Islam Iranien*, Livre IV ch. I.

3. actualité

۴. سخنرانی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳ نوامبر سال ۱۹۶۷، متن فرانسه در: *Acta Iranica I, Téhéran, Bibliothèque Impériale Pahlavi 1968.*

ترجمه فارسی بزرگ نادر زاد در معارف اسلامی، شماره ۴، تهران ۱۳۴۷.

سازیم. بالاخره تهیهٔ *Mélanges offerts Henri Massé* فرصتی بود تا طرحی کلی ارائه نماییم که امروزه اهمیت خود را از دست داده است.^۱

وقتی با توجه به توضیحات مربوط به شرح حال که خود مؤلف ارائه می‌کند، آثار او برجستگی بیشتری پیدا می‌کند، این علاقه به وجود می‌آید که محیطی که مؤلف در آن زیسته و اندیشیده است، بهتر شناخته شود. این امر در مورد فیلسوفان متأخر ممکن است؛ به عنوان مثال، ما می‌توانیم مدرسه‌ای را که میرداماد یا ملاصدرا در آنجا تدریس کرده و دیگران به دانشجویی پرداختند، پیدا کنیم. در مورد حیدر آملی چنین نیست. پایین‌تر خواهیم دید که پیش از اتفاقی که زندگی او را به دو بخش تقسیم کرد، حیدر آملی، بخش بزرگ جوانی درخشان خود را در آمل، در ایالت طبرستان گذراند. در اثر پیچ و خم زمانه و یورش مغولان، نشانه‌ای از آثار قدیمی باقی نمانده است. با وجود این، ویراستاران اثر حیدر آملی علاقمند بودند تا با هم سفری به آمل و سواحل دریای خزر بنمایند.

از طریق جادهٔ جدیدی که در سالهای اخیر افتتاح شده و از میان سلسله کوه‌های البرز می‌گذرد، می‌توان به آمل در دویست کیلومتری شمال تهران رسید. قصد ما جستجوی آثاری بود که سید حیدر در زمان حیات خود می‌توانست در آنها قدم گذاشته و مشاهده نماید. چنین احتمالی فقط در مورد امامزاده‌ای وجود دارد که معمولاً به نام‌های "سه سید" یا "میرحیدر" خوانده می‌شود. مقبره در باغی در کنار جویباری قرار دارد و ساختمان آن در سده‌های هفت یا هشت انجام گرفته است. بنابراین احتمال دارد که سید حیدر، این مقبره را شناخته باشد، در حالی که در مورد هیچ یک از آثار موجود، چنین احتمالی وجود ندارد.

امروزه کناره‌های هزاررود که از آمل می‌گذرد، به صورت دلپذیری شهرسازی شده است. این کناره‌ها در زمانی که آمل، امیرنشین طبرستان بود، چه وضعیتی داشته است؟

1. Cf. notre étude *Surseyed Haydar Amoli*, théologien shi'ite du soufisme in *Mélanges Henri Massé* publiés par l'Université Téhéran 1963.

تردید نیست که آنچه از آن زمان باقی مانده، منظره عمومی شهر است؛ جنگلی که دامنه‌های کوه را می‌پوشاند و از میان آن جاده‌ای می‌گذرد که به دشت وسیع مازندران می‌رسد؛ طراوتی که دست رد بر سینه خشکی فلات علیای ایران می‌زند و آسمانی که همراه با تغییرات دریا دگرگون می‌شود. سید حیدر می‌توانست این چشم‌اندازها را با اندک اختلافی، همان‌گونه ببیند که ما امروز می‌بینیم. شاید لازم باشد این چشم‌اندازها را با او ببینیم تا طنین اعترافات پرشور جوانی را درک کنیم که در سی سالگی از همه چیز اعراض کرد تا "زائر الی الله" باشد.

این تصمیم با لحظه‌ای دردناک در تاریخ مازندران (شامل طبرستان که در گذشته بیشتر به بخش کوهستانی اطلاق می‌شد؛ در تذکره‌ها سید حیدر آملی را مازندرانی نامیده‌اند) مصادف شد. با توجه به وضعیت خانوادگی و مشاغلی که حیدر آملی در جوانی در دربار امیر به عهده داشت، زندگی سید حیدر با یکی از پرآوازه‌ترین خاندان‌های فرمانروایی مازندران، یعنی خاندان باوندیان پیوند دارد. حیدر آملی با تجدید خاطره امیری که در خدمت او بوده است، با افتخار، نسب او را به ساسانیان می‌رساند. همین‌طور نام‌های ایرانی تبار این خاندان که از نام‌های پهلوانان حماسه‌مآلی گرفته شده است، در طول سده‌ها، با نام‌های اسلامی آنان پهلوی به پهلوی همدیگر قرار دارند.

برای این‌که بتوانیم طرح کلی مربوط به شرح حالی را که پایین‌تر خواهد آمد، دقیق‌تر کرده باشیم، چند نکته اساسی را متذکر می‌شویم. حیدر آملی از اسامی و حوادثی یاد می‌کند که در تمامی موارد، با آنچه که از منابع دیگر برمی‌آید، تطبیق نمی‌کند. البته می‌توان پذیرفت که حیدر آملی می‌بایست خاطره‌ای دقیق از این حوادث داشته باشد، ولی در این جا نمی‌توان در این بحث وارد شد. سلسله باوندیان هفت سده در طبرستان فرمانروایی کرد (سال‌های ۴۶ تا ۷۵۰ هجری). نسب آنان از طریق یزدگرد، انوشیروان و پرویز به ساسانیان می‌رسد. این سلسله به‌طور متواتر، سه شاخه را در برمی‌گرفت. سومین شاخه، کینه‌خواریه در فاصله سال‌های ۶۳۵ تا ۷۵۰ فرمانروایی کرد و جدّ آنان،

حسام‌الدوله اردشیر بن کینخوار نام داشت. هشتمین جانشین حسام‌الدوله، اردشیر و آخرین فرمانروای سلسله، فخرالدوله حسن بن شاه کیخسرو بن یزدگرد بود که شانزده سال (۷۵۰-۷۳۴) حکومت کرد.

همین امیر بود که سید حیدر آملی را به نزد خود خواند و سپس او را به وزارت منصوب کرد؛ سید حیدر از این امیر و پدرش به نیکی یاد کرده است. فخرالدوله جانشین برادر خود، اشرف الملک بن شاه کیخسرو شده بود که مدت شش سال حکومتی کوتاه، اما کامیاب داشت و در سال ۷۳۴ وفات کرد. در این زمان، سید حیدر، جوانی چهارده یا پانزده ساله بود و به‌همین دلیل، خاطره‌دقیقی که از این امیر در ذهن او نقش بسته، جای تعجب نیست. فخرالدوله خواهر کیاافراسیاب چلبی را به زنی گرفت، کیاافراسیاب در برابر "علما" اتهامی دروغین بر فخرالدوله وارد کرد تا بهانه‌ای برای قتل وی باشد و فخرالدوله در ۲۷ محرم ۷۵۰ هجری به دست برادر زن خود یا توسط دو تن از پیروان وی به قتل رسید. چنین به نظر می‌رسد که گویی از زمان تاریخ حماسی، نام اسفندیار، تقدیر صاحب آن را برای ایفای نقش نگین خائن رقم زده است. از فخرالدوله چهار پسر و یک دختر باقی ماند که بزرگترین آنان معروف به ملک کاووس در زمان مرگ پدر، شش سال بیشتر نداشت. طرفداران فخرالدوله نتوانستند بر آمل مسلط شوند و اسفندیار، خاندان جدیدی به نام خاندان بنی اسفندیار را در مازندران تأسیس کرد.

این جزئیات در مسیری قرار می‌گیرند که ما را به کشف آثار و شخصیت سید حیدر آملی هدایت می‌کند؛ زیرا و شگفت آن که در همان سالی (۷۵۰ هجری) که امیر به قتل رسید و خاندان باوندیان از میان رفت، حیدر آملی تصمیم گرفت تا به زندگی موفق و این جهانی خود پایان داده و به‌سوی خدا برود. با وجود این، اگرچه او از جزئیات اوضاع و احوال معنوی توجّه به خدا سخن می‌گوید، اما به اتفاق اندوه‌باری که منجر به از میان رفتن خاندان باوندیان شد، اشاره‌ای نمی‌کند.

با دقت در واژه‌های توضیحات وی درباره‌ی شرح احوال می‌توان چنین استنباط کرد

که تصمیم حیدر آملی، اندکی پیش از حوادث اندوه‌بار گرفته شد؛ زمانی که فخرالدوله هنوز امیر آمل بود. زمانی که بعدها حیدر آملی دو بار گزارشی از شرح حال خود نوشت، از امیر با احترام زیاد یاد کرد، بی آن‌که به پایان ماجرا اشاره کرده باشد. میان او و این حوادث، فاصله‌ای ایجاد شده بود. آیا حیدر آملی بار دیگر به محل تولد خود، مازندران که مورد یورش سواران تیمورلنگ قرار گرفته بود، بازگشت؟ از مرگ او اطلاعی در دست نیست؛ او ما را با نوشتن رساله‌العلوم العالیة (سال ۷۸۷ هجری) ترک کرده است. این مقدمات، راه را بر طرحی از شرح احوال و شخصیت حیدر آملی که پایین‌تر خواهد آمد، باز می‌کند.

طرحی از شرح احوال و شخصیت سید حیدر آملی

زمانی که منابعی جز تذکره‌ها در دسترس نبود، اطلاعات بسیار اندکی از زندگی حیدر آملی داشتیم. اینک با توجه به دو گزارشی که حیدر آملی در شرح احوال خود نوشته است، اطلاعات بیشتری داریم. از نظر زمانی، نخستین این گزارش‌ها که ما Autobiographie A می‌نامیم، گزارشی است که در پایان مقدمه تفسیر بزرگ عرفانی المحيط الاعظم آمده که حیدر آملی در سال ۷۷۷ به پایان رساند. این گزارش، جزئیات مربوط به "سال‌های آموزش"، جوانی و داعیه‌های تصمیم مهم حیدر آملی را در خود دارد که او را به زائر تنهایی که سرزمین ایران را به سوی اماکن مقدس شیعی در قم ترک می‌کرد، تبدیل کرد. باکمال تأسف، این گزارش ناگهان در پایین ورقی به پایان می‌رسد که مؤلف در مهاجرت به سوی مکه، جزئیات اقامت طولانی خود را در اصفهان نقل می‌کند. این گزارش ناتمام، ما را از اطلاعاتی محروم می‌کند که حیدر آملی قصد داشت درباره نیمه دوم زندگی خود ارائه دهد. دومین گزارش که ما Autobiographie B می‌نامیم، در مقدمه نص النصوص یعنی تفسیر فصوص الحکم این عربی آمده است که حیدر آملی در سال ۷۸۲ در نجف به پایان برد. ترجمه این گزارش، پایین‌تر خواهد آمد.

حیدر آملی در این گزارش به صورت خلاصه‌تری از خاطرات دورهٔ جوانی و بحران روحی که او را به زیارت اماکن مقدّس هدایت کرد، سخن می‌گوید. در عوض، این گزارش ناقص نیست و مؤلف در آن، فعالیت‌های نویسندگی و فهرست نوشته‌های خود را می‌آورد که برای ما دارای اهمیت بسیاری است. با در کنار هم قراردادن این گزارش‌ها، منحنی حیات سید حیدر در برابر ما رسم می‌شود.

همراه با آقای عثمان یحیی، ما میان دورهٔ ایرانی تا زمان "توجه به خدا" (۷۵۰ هجری) و دورهٔ عراقی که با ورود به اماکن مقدّس آغاز می‌شود، (۷۵۱ هجری) تمایز قایل می‌شویم. دورهٔ عراقی نیز می‌تواند با توجه به ملاحظات کتاب‌شناختی به دو بخش تقسیم شود. بنابراین باید سه دوره را در زندگی حیدر آملی از هم تمیز دهیم؛ ما این سه دوره را به ترتیب، دوره‌های الف، ب و ج خواهیم نامید.

باتوجه به گزارش دوم (Autobiographie B) می‌توانیم تاریخ تولّد سیدحیدر را در آمل با اختلاف یک سال معلوم نماییم، ۷۲۰ (شاید ۷۱۹ هجری، اما به احتمال زیاد ۷۲۰). سیدحیدر بن علی بن حیدر عبید حسینی آملی به یکی از خانواده‌های بزرگ سید آمل تعلق دارد؛ شهری که ساکنان آن از همان آغاز شیعی بودند. اگر فاصلهٔ یک سالهٔ میان حرکت از آمل و ورود به اماکن مقدّس اسلام در سال ۷۵۱ را به حساب نیاوریم، می‌توانیم بگوییم دورهٔ ایرانی سیدحیدر از سال ۷۲۰ تا ۸۵۰ هجری بوده است.

بنابراین سیدحیدر، آمل را در سال ۷۵۰ هجری ترک کرد؛ در همان سالی که امیر او به قتل رسید. خود او می‌گوید در این زمان، سی‌ساله بوده است. در این فاصله، سیدحیدر، آموزش‌های اصلی را دیده و نخستین تجربهٔ خود را از زندگی کسب کرده بود. او در جامع الأسرادر می‌گوید از همان آغاز جوانی — و حتی کودکی — با علاقهٔ فراوان به مطالعهٔ عرفان شیعی دوازده امامی پرداخته است. گزارش نخست به‌بهترین وجه، خطوط اساسی شخصیت اخلاقی و معنوی سید حیدر را ترسیم کرده است و ما در این جا مطالب آن را خلاصه می‌کنیم.

به علت تعلق به خانواده‌ای سید، حیدر آملی از همان آغاز به بیان شجره‌نامه خود می‌پردازد. این شجره‌نامه به امام چهارم، امام زین العابدین (ع) فرزند امام حسین (ع)، شهید کربلا می‌رسد. در این اثر نیز مانند جامع الأسرار حیدر آملی می‌گوید از زمان کودکی تا سی سالگی از دیدگاه ظاهر شریعت به "تحصیل عقاید اجداد معصوم" خود پرداخته است. حیدر آملی سپس به تحصیل علوم معقول و منقول مشغول می‌شود، ابتدا در آمل به تحصیل می‌پردازد و سپس جهت تحصیل به استرآباد خراسان می‌رود و از آن جا به اصفهان رفته و مدت زمانی رحل اقامت می‌افکند.

دوره تحصیلات سید حیدر، حدود بیست سال طول کشیده است و بنابراین وی در حدود بیست و پنج سالگی به زادگاه خود، آمل برمی‌گردد. در این زمان، فرمانروای طبرستان، فخرالدوله حسن، فرزند شاه کیخسرو بن یزدگرد بود که در بالا جایگاه او را در سلسله باوندیان معلوم کردیم. سید حیدر به صراحت به اصل این سلسله اشاره کرده است. افتخار سید حیدر به نسب این امیران که به پادشاهان ساسانی ایران پیش از اسلام می‌رسد، به طور جالب توجهی نشانگر وجدان ایرانی است. وفاداری شیعه ایرانی نسبت به نسب امامان و تبار پادشاهان ایران باستان، چنان که گاهی اوقات گفته می‌شود، صرف یک جعل سیاسی نیست. ملک فخرالدوله، سید حیدر را بسیار گرامی می‌داشت، او را در زمره نزدیکان و محرمان راز قرار داد و سرانجام، حیدر آملی را وزیر خود کرد.

به نظر می‌آید سید در این زمان از همه مواهب زندگی این جهانی استفاده کرده باشد؛ موقعیت خانوادگی، افتخار، ثروت، قدرت، روابط، اقامتگاه مجلل، دوستان و یاران موافق، نشانه‌هایی هستند بر این که سید حیدر از هیچ چیز محروم نبوده است. اما چنانچه در تاریخ این گونه تغییر احوال به تکرار دیده شده است، حیدر آملی در اوج این زندگی مرقه که نشان از آینده‌ای درخشان دارد، تلخی و پوچی آن را احساس می‌کند.

زائر ما با ترک همه چیز، از مال دنیا جز خرقة‌ای ژنده نگه نمی‌دارد و برای زیارت اماکن مقدس تشیع و سپس بیت المقدس و مکه قدم در راه می‌گذارد. در سر راه، حیدر

آملی از قزوین، ری و اصفهان گذر می‌کند؛ شهری که در گذشته مدتی در آنجا اقامت گزیده و از مواهب ایام شباب برخوردار شده بود. این بار سید حیدر جز با صوفیان مراوده نمی‌کند و با اهل فتوت پیمان موّدت می‌بندد. سید حیدر به‌طور خاصی به شیخ نورالدین تهرانی ارادت می‌ورزید. «این شیخ، عارفی بزرگ و زاهدی بود که خواص او را می‌شناختند...» باکمال تأسّف با این عبارت ناتمام، گزارش به پایان می‌رسد.

در باره تجربه‌های روحانی سید حیدر در اصفهان نیز اطلاع زیادی نداریم، مگر دو رؤیایی که پایین‌تر بدان اشاره خواهیم کرد. از مضمون گزارش دوم (Autobiographie B) که به دوره بعد از تصمیم به مهاجرت مربوط می‌شود، خواهیم دانست که فعالیت و آثار سید حیدر در این دوره از زندگی‌اش چه بوده است.

بدین ترتیب، دوره عراقی یا بهتر بگوییم نخستین مرحله این دوره (دوره ب) آغاز می‌شود. سید حیدر به مکه و مدینه می‌رود؛ جایی که قصد داشت در آن، رحل اقامت افکند (خود او تاریخ این زیارت را سال ۷۵۱ هجری ذکر می‌کند) اما به علّت وضع مزاجی، ناگزیر به عراق باز می‌گردد. از آنجا که تاریخ نوشته شدن رساله نقد النقاد، سال ۷۶۸ هجری در نجف می‌باشد، ما همین تاریخ را به عنوان شاخصی برای تعیین دست‌کم در مورد کتاب‌شناسی سید حیدر - مرحله دوم دوره عراقی (دوره ج) قبول خواهیم کرد.

تذکره نویسان^۱ می‌گویند در نخستین مرحله این دوره، سید حیدر از تعلیمات دو شیخ بزرگوار، مولانا نصیرالدین کاشانی حلّی (درگذشته ۷۷۵ هجری) و شیخ فخرالدین محمّد بن حسن بن مطهر حلّی معروف به فخرالمحققین (۷۷۱-۶۸۲ هجری) استفاده کرد.^۲

فخرالمحققین، فرزند علامه حلّی (۷۷۱-۶۴۸ هجری) بود که بالاتر از او یاد کردیم

۱. محمّدعلی تبریزی در دو مورد از مؤلّف یاد کرده است. ریحانة الادب، ج ۱، ص ۳۰، شماره ۵۴ و ج ۲، ص ۴۹۸، شماره ۸۹۲. مورد دوم از مورد نخست، مفصل‌تر است (تبریزی توضیح نمی‌دهد که آثار مورد نخست را به یاد دارد یا نه؟) ر. ک. قاضی نورالدین شوشتری، مجالس المؤمنین، چاپ سنگی بمبئی، صص ۲۵۶-۲۵۵. خوانساری، روضات الجنات، تهران ۱۳۰۶ قمری، صص ۴-۲۰۳. طرائق الحقایق، ج ۱، صص ۵-۱۰۴ و ص ۱۱۹. مکرّر - فقیه و متکلم امامی. ریحانة الادب، ج ۴، ص ۲۰۲، شماره ۳۵۹.

۲. ریحانة الادب، ج ۴، صص ۹-۱۹۷، شماره ۳۱۹.

و همو بود که در نزد نصیرالدین طوسی و کاتبی قزوینی تعلیم دید و خود، یکی از اساطین کلام شیعی در این دوره بود.^۱ سیدحیدر در سال ۷۶۱ هجری از فخرالمحققین اجازه دریافت کرد^۲ و به درخواست فخرالمحققین، رساله رافعة الخلاف^۳ را نوشت و برای مدتی به مکاتبه علمی با او پرداخت. این را نیز بگوییم که یگانه اطلاع قابل اعتمادی که درباره کتاب‌شناسی سیدحیدر در دست داریم، همان است که خود سیدحیدر در گزارش دوم آورده است. یادآور می‌شویم که آخرین تاریخ به تحریر رساله العلوم العالیة یعنی سال ۷۸۷ هجری مربوط می‌شود. در این زمان، سیدحیدر، شصت و پنج (شصت و هفت قمری) ساله بود. از این پس دیگر اطلاعی از حیدر آملی نداریم و نمی‌دانیم در چه زمان و شرایطی دنیا را ترک گفته است.

وقتی صحبت از شخصی استثنایی مانند سیدحیدر آملی در میان است، هرگونه توضیحی درباره آثار، اگر دست‌کم اشاره‌ای اجمالی به شخصیتی نکند که روح او در این آثار تجلی پیدا می‌کند، درست از آب درنخواهد آمد. به همین دلیل با توجه به دوگزارشی که افق معنوی، زندگی و تفکرات سیدحیدر را بر ما معلوم می‌کند، فقراتی از اثری را که در این جا معرفی می‌کنیم، اضافه می‌کنیم؛ زیرا این فقرات "شیوه" و هدف سیدحیدر و همین‌طور شخصیتی را بر ما آشکار می‌کند که نه تنها نماینده بارز اسلام شیعی سده هشتم، بلکه "حکمت خالده"^۴ نیز هست.

بالا تر گفتیم که گزارش دوم (Autobiographie B) در مقدمه شرح فصوص الحکم ابن عربی آمده است که حیدر آملی در سال ۷۸۲ به پایان رساند. در این زمان، حیدر آملی

۱. همان اثر، صص ۱۱۶-۱۰۶، شماره ۱۹۰.

۲. ر.ک. علی‌نقی منزوی، فهرست کتاب‌های اهدایی مشکوه، ج اول، ص ۷۰. اوراق نوشته شده توسط سیدحیدر، تاریخ ۷۶۲ هجری را بر خود دارد. دست‌نوشته، شامل "اجازه" (مورخه ۷۶۱) فخرالمحققین به حیدر آملی است. ر.ک. کتاب‌شناسی شماره ۳۱.

۳. همان‌طوری که در مقاله ما (Mélanges H. Massé ص ۱۱، جدا چاپ - ر.ک. کتاب‌شناسی شماره ۱۶) آمده است و نه چنان‌که به اشتباه گفته بودیم به خواهش نصیرالدین کاشانی حلّی، همان اثر، ص ۹.

شخصت و دو سال داشت و سی و دو سال بود که زادگاه خود، ایران را ترک کرده بود. وی می نویسد:

ان الله تعالى لما أمرني بترك ماسواه، والتوجه اليه حق التوجه^۱، ألهمني بطلب (كذا) مقام و منزل أسكن فيه و أتوجه الي عبادته و طاعته، بموجب أمره و اشارته، - (مكان) لا يكون أعلى منه و لا أشرف، في هذا العالم.

فتوجهت الي مكة - شرفها الله تعالى - بعد ترك الوزارة والرياسة والمال والجاه والوالد والوالدة، جميع الاقارب والاخوان والاصحاب. و لبست خرقة ملقاة خلقاً، لا قيمة لها. و خرجت من بلدي الذي هو الآمل و الطبرستان، من طرف خراسان.

و كنت وزيراً للملك الذي (هو) بهذا البلد، و كان من أعظم ملوك الفرس، لأنه كان من اعظم أولاد كسرى، و كان اسمه الملك السعيد فخر الدولة بن الملك المرحوم شاه كتخدا - طاب (كذا) الله ثراهما و جعل الجنة مثوهما - و كان عمري في هذه الحالة ثلاثين سنة.

و قد جرى عليّ الي حين الوصول الي مكة، في هذه الصورة، انواع من البليات، و أصناف من المجاهدات، لا يمكن شرحها الا بمجلدات، و مع ذلك كان أكثر الحالات جارياً علي لساني قول الله - جل ذكره: «و من يخرج من بيته مهاجراً الي الله و رسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره علي الله و كان الله غفوراً رحيماً»، و قول العارف المشتاق مثلي، و هو قوله:

تركت الخلق طرا في رضاكا و أيتمت العيال لكى أراكا

فلو قطعتني أربا فأرباً لما حنّ الفؤاد الي سواكا

و علي الجملة، (ما زال هكذا شأني) حتى وصلت الي مكة. و حججت و جوباً. و قمت بالفرائض و النوافل، من المناسك و غيرها، سنة احدى و خمسين و سبع مائة من الهجرة. و أردت المجاورة بها، فحصل لي شوق الي المجاورة بالمدينة؛ فاني ماكنت زرت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - و لا أولاده و أصحابه.

فتوجهت الي المدينة، و زرت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - و عزمت علي

۱. توجه یعنی حرکت به سوی... ر.ک. واژه یونانی *épistrophé* و لاتینی *conversio*. این جا واژه توجه را بایستی در ارتباط با ریشه لغوی آن درک کرد که به معنای روی کردن کامل به امری است که به آن توجه می شود.

المجاورة. فحصل لي أيضاً مانع من الموانع، أعظمها المرض الصوري، بحيث وجب الرجوع الى العراق، و (الي) المكان المألوف الذي هو المشهد الغروي المقدّس - سلام الله على مُشرفه. فرجعت بالسلامة اليه، و سكنت فيه، مشتغلاً بالرياضة والخلوة والطاعة والعبادة، التي لا يمكن (أن يكون) أبلغ منها، ولا أشدّ ولا أعظم. ففاض على قلبي من الله تعالى، و (من) حضراته الغيبية^۱، في هذه المدّة، غير ماقلته من تأويل القرآن و شرح الفصوص، من المعاني و المعارف و الحقائق والدقائق، التي لا يمكن تفصيلها بوجه من الوجوه، لانها من كلمات الله الغير القابلة للحصر والعدّ والانتهاء و الانتقطاع.

این فقرات، فقط قلمرو خارجی و گاه‌شناسی یک ماجرای روحانی را بر ما معلوم نمی‌کند، بلکه سرّ و راز درونی مردی را آشکار می‌کند که در نهایت صلابت و اصالت است. این فقرات، سرشار از هیجانی است که مبین استعداد و قریحه و ویژگی‌های حیدر آملی است. برای توضیح آنچه به بهترین وجه، مبین شخصیت او است، می‌توان به خیال خلاق او، یعنی توانایی مشاهده عالم معقول در مرتبه عالم مثال اشاره کرد. این قوه به مرتبه‌ای از درک شهودی می‌رسد که گاهی در رؤیا و گاهی در عالم مثال عمل می‌کند. حیدر آملی گزارش‌هایی درباره رؤیاها و خلسه‌های خود نوشته است، به ویژه گزارش دو خوابی که در اصفهان در جریان سفر از زادگاه خود، طبرستان به اماکن متبرک شیعی دید.

اعلم انی كنت فی حالة السلوک باصفهان، و كنت عازماً الی بغداد لزيارة المشاهد المقدسة للائمة... فی وسط سوق البزازین به (کذا!) و اشاهد جسمی علی الارض... ممدوداً بالطول و هو میت، ملفوف بالکفن الابيض و انا اتفرج علیه و اتعجب من هذا: بانی کیف انا واقف و کیف انا میت مرمی؟ و لازلت علی هذه الحالة حتی انتهت... و رایت مرة اخرى ایضاً، فی اصفهان، ائی قاعد علی دکان بعض الاصحاب... و علی کتفی ظرف من الرصاص المذهب، کظرف بعض السقائین الذین هم يدورون علی الناس و یستونهم... و انا اسقی الحاضرون (کذا!) هناک و اتفرج علی نفسی...

۱. حضرات غیبیه: منظور از حضرات، مراتب وجود و تجلی در ارتباط آن با مراتب آگاهی است. ما در این جا از اصطلاحی استفاده می‌کنیم که رامون لول به کار گرفته بود (یادآور می‌شویم که کربن حضرات غیبیه را به Dignités suprasensibles ترجمه می‌کند.م).

هر یک از این خواب‌ها، مبین حالت درونی سید حیدر بعد از قطع رابطه با حالات جوانی برای عبادت خداست. بدین ترتیب، حیدر آملی در خواب، تجربه‌ای را به چشم می‌بیند که در علم النفس عرفانی، ولادت معنوی انسان نو نامیده می‌شود. از حیدر آملی، گزارش خواب‌های دیگر، و به ویژه خواب جدولی شعله‌ور در آسمان شبانه بغداد (سید حیدر تصریح نمی‌کند که این واقعه در خواب اتفاق افتاده یا در عالم مثال) در دست است که اشتیاق و شور شیعی وی در آنها تجلی پیدا می‌کند؛ اسامی چهارده معصوم نوشته شده با حروفی آتشین بر روی دوایری لاجوردین و تعبیه شده در چهارگوشه بزرگی در زیر آسمان پرستاره^۱.

اگر درست است که بگوییم «هر کس همان ارزده که می‌ورزد» و بنابراین هر کسی را فقط با توجه به عشق او و علت وجودی و معنای زندگی او می‌توان فهمید، پس خواب‌های حیدر آملی (و همفکران او: روزبهان، شمس لاهیجی و میرداماد...) را بایستی با توجه به آثار او مورد تفسیر قرار داد؛ زیرا محرمانه‌ترین اسرار خود را به این آثار سپرده است. بدین ترتیب طرح حیدر آملی که عشق او به عنوان بیان آن طرح با آن پیوند دارد، کاملاً روشن است. وی یک شیعی امامی است و برای او تشیع، تمامی اسلام و باطن آن است. تشیع از این نظر، تمامی اسلام است که بر مبنای شریعت، طریقت و حقیقت گذاشته شده است؛ همین‌طور تشیع از این نظر، باطن اسلام است که حقیقت، باطن شریعت و شریعت، ظاهر حقیقت است و کسانی که خود، گنجینه و هم‌خازن معرفت باطنی هستند، امامان معصوم‌اند.

وضعیتی که در برابر حیدر آملی قرار دارد، چنین است که شیعیان از صوفیان و صوفیان از شیعیان بد می‌گویند. شیعیان به صرف شریعت (ظاهر دیانت) بسنده می‌کنند و صوفیان با فراموش کردن اصل خرقة خود، حقیقت را در خلأرها می‌کنند. شیعیان و

۱. شرح این رؤیا در مقدمات شرح فصوص آمده است. ر.ک. به اثر ما

صوفیان با قول به این که تعلیمات امامان معصوم به علوم عالیه مربوط نمی شود - و حال آن که آنان تعلیم دهندگان علوم عالیه بودند - مرتکب خطا می شوند.

مؤمن ممتحن کسی است که با اعتقاد به آرمان و تعلیمات امامان معصوم به تمامی شریعت، طریقت و حقیقت باور دارد. به همین دلیل در برابر شیعه‌ای که به شریعت بسنده می کند، شیعه حقیقی، صوفی است، اما در برابر عارفی که اصل خرقة خود را فراموش کرده است، شیعه تام^۱، صوفی حقیقی است.

همه کوشش حیدر آملی در جامع الأسرار مصروف قانع ساختن دو گروه صوفی و شیعه خواهد بود که یکی نمی تواند از دیگری صرف نظر کند. اساسی ترین بحث کتاب بزرگ جامع الأسرار این است که شیعیان حقیقی، صوفیان اند؛ عبارتی که معنای آن جز با نظر به عکس آن فهمیده نمی شود؛ صوفیان حقیقی، شیعیان اند.

قرائت فاتحه و خاتمة این کتاب به دنبال هم، بسیار جالب توجه است. از آن جا که در جای دیگر، فاتحه کتاب^۲ را ترجمه کرده ایم، در این جا صفحات پایانی (خاتمة کتاب) را برجسته خواهیم ساخت که صورت وصیت نامه معنوی را دارد؛ چنین صفحاتی بهتر از هر ملاحظه دیگری، معرف شخصیت سید حیدر است و با آشکار ساختن جهان معنوی او، اهمیت و جسورانه بودن طرح او را به ما می نمایاند.

سید حیدر می گوید:

و ینبغی أن تعرف أيضا أنه ليس مرادنا من هذا البحث معك و مع غیرك العصبية و الجدل، نعوذ بالله منه! بل المقصود اصلاح ذات البین، و ایصال كل واحد منكم الى حقه لقوله تعالی «لا خیر فی كثير من نجاھم الا من أمر بصدقة أو معروف أو اصلاح بین الناس»، و الا، بعناية الله و حسن توفيقه، فأنا فارغ من أمثال ذلك، لآتی، منذ عشرين سنة، شاهدتُ الحال علی ما هی عليه، كما ذكرتُ فی المقدمة. و خلصت من هذه الظلمات، و خرجتُ عن هذه الدرکات، أی ظلمات المعارضة و المجادلة، و درکات العصبية و الجدل، و الحمد لله علی ذلك «الحمد لله الذي

1. shi'ite intégral

۲. ر. ک. مقاله ما در *Mélanges H. Massé*.

هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لو لآن هدانا الله» «یهدی الله لنوره من یشاء والله ذو الفضل العظیم». و فیه (آن فی هذا الحال الذی أنا علیه) أقول ما قد قیل (سابقاً)، فأنّه مناسب لحالی، و هو (فی) أكثر الاوقات جارٍ علی لسانی، شعر:

أحبّ حبّ الهوی و حبّاً لآنک أهل لذاکا

در این سطور، هم چنان که در فقرات دیگر، شخصیت حیدر آملی ناگهان به روشنی آشکار می شود. پایین تر، عباراتی از خاتمه کتاب را می آوریم که در آن، مؤلف خطاب به صوفیان و شیعیان توضیح می دهد که به چه کسانی از آن میان، توجه دارد و به آنان بیانی را متذکر می گردد که در مقدمه کتاب آورده بود.

و منها أن لا یوتّم من الصوفیة، اذا سمع بذکرهم قبل الاطلاع علی أصولهم و قواعدهم، الصوفیة الذین هم فی هذا الزمان، لانهم لیسوا فی الحقیقة بصوفیة. کعلماء هذا الزمان أيضاً لیسوا بعالمین حقیقۀ، بل اذا خطر بخاطره أو سمع من غیره أو طالع من الکتب أحوالهم، یتصوّر منهم أقدمهم و أعلمهم و أعظمهم، مثل سلمان الفارسی و أویس القرنی و أهل الصفة، الذین ورد فیهم «و لا تطرد الذین یدعون ربهم بالغداة والعشی یریدون وجهه ما علیک من حسابهم من شیء و ما من حسابک علیهم من شیء فتطردهم فتکون من الظالمین.» و كذلك المقداد و أبوذر و عمار و أمثالهم، و بعدهم کمیل بن زیاد النخعیّ و أبویزید البسطامی و الجنید البغدادی، الذین کانوا تلامذة للائمة المعصومین — علیهم السلام — و (کانوا) مریدیهم و مودعی أسرارهم، كما عرفته فی الفصل الاوّل.

همین طور حیدر آملی خطاب به شیعیان توضیح می دهد که منظور او، شیعیان دوازده امامی است و نه دیگر شاخه های تشیع؛ زیرا شیعیان امامی کسانی هستند که اصول آنان مبتنی بر نص و عصمت امامان و فروع آنان مبتنی بر نقل صحیح از پیامبر و امامان است. اینان کسانی هستند که در حق آنان، این آیه وارد شده است: «سوف یأتی الله بقوم یحبّهم و یحبّونه». به این ترتیب، آخرین صفحات جامع الأسرار نظرات آنان را خلاصه می کند که در متن کتاب به تفصیل آمده است. در میان آنان، کسانی وجود دارند که می توان آنها را صوفیان محض و شیعیان صرف نامید؛ این دو بایستی با علم به این که مکمل همدیگر

هستند، به یکدیگر احترام بگذارند. اما این فقط نخستین مرحله است که بر مبنای آن، خاتمه کتاب، با ادامه تعریفی دوباره از شیعی حقیقی و شیعی کامل^۱ تمامی مباحث را به اختصار می آورد.

و شرف الطائفتین المذكورتین (أی الشيعة الامامية و الصوفية) و منزلتهما بل حقیقتهما، (هو) بأنهما حاملا أسرار الانبياء و الاولياء — عليهم السلام — ظاهراً و باطناً، لأنّ الانبياء و الاولياء كانوا جامعین لجميع الاسرار الالهية ظاهراً و باطناً. فالشيعة قاموا بحمل أحكامهم و أسرارهم بحسب الظاهر و الشريعة، و الصوفية قاموا بحمل أسرارهم و حقایقهم بحسب الباطن و الحقیقة، و ان كانت الصوفية بالحقیقة أيضاً هي الشيعة، كما عرفته عند بحث المؤمن الممتحن و غیر الممتحن.

در واقع، حیدر آملی با تکیه بر سنت امامان، بحثی اساسی را در متن کتاب به تفصیل آورده است. مؤمن ممتحن، شیعه کامل است و نه شیعه صرف که بالاتر بدان اشاره شد و به عمل به ظاهر دیانت بسنده می کند. همین طور مؤمن ممتحن، "صوفی محض" بدگوی شیعه نیست که منشأ خرقة خود و این را که نخستین صوفیان، مریدان امامان بوده اند، فراموش کرده است. حیدر آملی چند سطر بالاتر از صوفیان حقیقی سخن گفته است. او می توانست به آن اسامی، نام سعد حمویی را نیز اضافه کند؛ زیرا در جای دیگری نام او را آورده است و حیدر آملی می بایستی به پیوند معنوی و شخصی او با امام غایب آگاهی داشته باشد.

این مفهوم "مؤمن ممتحن" است که اجازه می دهد تا با برجسته ساختن خاستگاه های تصوّف و تشیع، از رویارویی آنان فراتر رویم. فرد معنوی، شیعه کاملی که از این بیان برمی آید، برابر مقدمه کتاب، همان شخصی است که حیدر آملی آگاهانه خود را نماینده آن در این جهان می داند. همین طور حیدر آملی می داند که اطرافیان او به چنین شخصی توجه دارند و اگر بعضی از برادران، تحریر کتاب جامع الأسرار را از او خواستار شده اند،

به این دلیل است که آنان معنویت شیعهٔ کامل، جامع شریعت و حقیقت را بر ناصیهٔ او دیده‌اند که جز به تدوین تعلیمات امامان معصوم نمی‌پردازد^۱.

در این جا بایستی پیش داوری مشترک شیعیان صرف و صوفیان سنی را (که به نوعی بی‌آن‌که خود بدانند، در میان اهل سنت، نمایندگان تشیع هستند) مبنی بر این‌که امامان معصوم به علوم عالیه آگاهی نداشتند، پشت سر گذاشت. حیدر آملی به عنوان سخنگوی تمامی عرفای شیعی می‌گوید:

درحقیقت، معرفتی وجود ندارد که از امامان سرچشمه نگرفته باشد؛ سری وجود ندارد که آنان، کان آن سر نبوده باشند. امامان، رؤسای شریعت، اهل طریقت، و اقطاب اساطین حقیقت‌اند^۲.

منظور حکیم شیعی از این بیان، نه شخص جسمانی امامان و ظهورگذاری تاریخی آنان، بلکه وجود ازلی و تعلق آنان به عالم حقیقت محمدی است. حیدر آملی می‌نویسد: «آنان خلفای خدا بر روی زمین و آسمان و مظاهر کبریا و جلال او در ملک و ملکوت‌اند.»^۳ به همین دلیل است که شیعی تا زمانی که نتواند فرد کامل معنوی را که از همان آغاز توسط امامان طرح شده است، در خود تحقق بخشد، نمی‌تواند به حقیقت خود نایل شود.

حیدر آملی نه فردی نوآور است و نه در حدّ خود یگانه. احادیثی که او در کتاب‌های خود آورده است، او را هم‌چون بیانگر و امانت‌دار تعلیمات کامل امامان معرفی می‌نماید. آرمان معنوی او در زندگی و شخص وی، حتی زمانی که تصمیمی دردناک در جهت اهداف خود می‌گیرد، همان فرد معنوی است که نمایندگان آن در تشیع ایرانی، با وجود تشّت آن، افرادی هم‌چون میرداماد، صدرای شیرازی، محسن فیض، قاضی سعید قمی، شیخ احمد احسائی و دیگران هستند.

۱. جامع الاسرار، صص ۵-۴.

۲ و ۳. رک. فصل ۱۴، فصل ۱۹. م.

در آخرین صفحه، تکرار یکی از مشهورترین اشعار ابن عربی به مثابه نوایی طنین می‌اندازد که در یک قطعه موسیقی قوی به اوج خود رسیده باشد:

و أقول أيضاً في آخر الكتاب ما قد قلتُ في أوّله، لأنّ النهايات هي الرجوع الى البدايات، و أقطع الكتاب عليه، و هو هذا:

لقد كنتُ قبل اليوم أنكر صاحبی	اذا لم يكن قلبی الى دینه دان
لقد صار قلبی قابلاً كلّ صورة	فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان
وبیتاً لاوثان و كعبة طائف	والواح توراة و مصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنى توجّهتُ	ركائبه أرسلتُ دینی و ایمانی ^۱

چنین به نظر می‌آید که برای سید حیدر، این شعر معروف ابن عربی، نشانه‌ای از ایمان باطنی "مؤمن ممتحن"، "شیعه کامل" و نشانه‌ای از پیوستن ابن عربی به حکمت شیعی است. تکرار این شعر در خاتمه کتابی که شامل مباحث خشک فلسفی و حکمی است، خاص "شیوه" حیدر آملی است؛ "شیوه‌ای" که چنان‌که گفته شد، ناآگاهانه اسلوب تحریر موسیقایی را به کار می‌گیرد. در جواب کسی که بی‌هیچ ملاحظه‌ای از تکرار شعر ابن عربی سؤال کند، این تکرار هم‌چون نوایی است و به بیان آن چیزی می‌پردازد که کلمات از گفتن آن عاجزاند.

ما همراه با آقای عثمان یحیی، دو دوره یا دقیق‌تر گفته باشیم سه دوره در زندگی فعال حیدر آملی تشخیص می‌دهیم. دوره نخست، دوره ایرانی است. دوره‌های دوم و سوم را می‌توان از دیدگاه کتاب‌شناسی، در دوره عراقی وارد کرد که با مهاجرت سید حیدر از آمل در سی سالگی آغاز می‌شود. می‌دانیم که سید حیدر در سال ۷۲۰ در آمل زاده شده و بعد از مسافرت‌های تحصیلی تا سن سی سالگی، سال ۷۵۰ هجری، در آن شهر

۱. این اشعار از قصیده یازدهم ترجمان الاشواق گرفته شده است. ر.ک. چاپ نیکلسون، لندن ۱۹۱۱، صص ۱۹ و ۶۷. در این باره ر.ک. به کتاب ما:

L'imagination créatrice dans le soufisme d'ibn' Arabi, Paris, Flammarion 1958 P. 103-4, 235-6.

اقامت گزید. حیدر آملی به مکه و مدینه رفت و قصد داشت در آنجا ساکن شود، اما وضع مزاجی، او را به بازگشت به عراق مجبور کرد. این دوره، دوره‌ای پر بار و سرشار از الهامات بود.

به نظر سید حیدر آملی بخصوص الحکم ابن عربی، اثری الهام شده بود؛ زیرا پیامبر آن را در ملکوت دریافته و در رؤیا به شیخ اکبر منتقل کرده بود. حکمت شیعی، چنین مواردی از الهام را بعد از بسته شدن دایره نبوت پذیرفته و توضیح می‌دهد.

تردید نیست که رساله‌العلوم الالهیه خلاصه‌ای از تمامی حکمت الهی حیدر آملی است که در اوج پختگی او نوشته شده است. پس از ۷۸۷ هجری، اثری از حیدر آملی در این جهان نمی‌یابیم. این دوره، از زمان حمله تیمورلنگ به مازندران دور نیست و دلیلی نداریم که سید حیدر هرگز به زادگاه خود بازنگشته است. به هر حال، حیدر آملی وظیفه خود را در این جهان به‌طور کامل به انجام رسانده بود. حکمت شیعی، یکی از بلندترین کاخ‌های اندیشه و معنویت خود را مدیون اوست.

طرحی از کتاب‌شناسی سید حیدر آملی

فهرستی که پایین تر می‌آید، مجموعه‌ای اشاراتی را که گذشت، به اجمال در خود دارد و با فهرستی که آقای عثمان یحیی تهیه کرده است، مطابقت دارد. این فهرست به‌طور کلی برای فیلسوفی تهیه شده است که عربی نمی‌داند - یا هنوز عربی نمی‌داند - و علاقمند است تصویری کلی از آثار حیدر آملی داشته باشد. این فهرست، به‌طور الفبایی تنظیم شده است. این کتاب‌شناسی به‌صورتی که در این جا تنظیم شده است، جدولی بیش نیست و امیدواریم که این جدول، نهایی و تمام تلقی نشود. به مقیاسی که دست‌نوشته‌های آثاری که برای ما عنوانی بیش نیستند، کشف شوند، این کتاب‌شناسی می‌تواند تصحیح و تکمیل گردد. در شرایط کنونی، ما (با احتساب کَشکول که انتساب آن، محلّ تردید است) از سی و پنج اثر نام می‌بریم. حیدر آملی ضمن توضیح درباره آثار خود، شمار آنها را چهل ذکر

کرده است و احتمالاً آثار دیگری کشف خواهد شد.

۱- الارکان فی فروع شرایع اهل الایمان.

۲- اسرار الشریعة و انوار الحقیقة. این کتاب اختصاص دارد به شرح شریعت و حقیقت و اهل هر یک با توجه به حدیث نبوی «الشریعة اقوالی والطریقة افعالی والحقیقة احوالی» و آیه ۵۲ سوره مائده: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا» و آیه ۷ سوره واقعه: «وکنتم ازواجاً ثلاثه».

۳- اصطلاحات الصوفیة.

۴- امثلة التوحید و ابنیة التجرید، به فارسی. این رساله مانند رساله لمعات شاعر معروف، فخرالدین عراقی به بحث از انواع توحید (که در جامع الأسرار نیز مورد بحث قرار گرفته است) و تجرید ذهنی ذات الهی از اسماء و صفات و افعال اختصاص یافته است.

۵- البحر الخضم فی تفسیر القرآن.

۶- تلخیص اصطلاحات الصوفیة.

۷- جامع الاسرار و منبع الانوار، اثر بزرگی در کلیات فلسفه شیعی.

۸- جامع الحقایق، به فارسی. ظاهراً این اثر نیز نوشته‌ای در حکمت شیعی^۱ است.

۹- رساله الارکان. مؤلف در این اثر، ارکان پنج‌گانه دیانت اسلامی (نماز، روزه، زکات، حج، جهاد) را از دیدگاه شریعت، طریقت و حقیقت، مورد تفسیر قرار داده است. می‌توان تاویل حیدر آملی را با تاویل اسماعیلی پنج رکن مقایسه کرد.

۱۰- رساله الاسماء الالهیة و تعیین المظاهر لها من الاشخاص الانسانیة من آدم الی

محمد. مسأله مظاهر^۲ یکی از مهم‌ترین مباحث حکمت شیعی امامی است.

۱۱- رساله الامانة فی تعیین الخلاقة الربانیة، تفسیر عرفانی آیه ۷۲ سوره احزاب.

1. théosophie shi'ite

2. formes épiphoniques

مؤلف، همین مطلب را به تفصیل در جامع الأسرار می آورد و به نظر می رسد که یکی از موضوعات مورد علاقه وی باشد. بار امانتی که انسان پذیرفت و سایر کائنات از پذیرفتن آن اعراض کردند، به راز امامان معصوم و بنیاد باطنی تشیع اشاره دارد. اگر در آیه، انسان "ظلم و جهول" توصیف شده است، از باب طعن نیست، بلکه ستایش از اوست. چنین تفسیری را می توان در نزد برخی مفسران شیعی، به عنوان مثال، ملاً فتح الله، منهج الصادقین^۱ باز یافت. اما انسان نمی تواند بار امانت الهی را به دوش بکشد. مگر از این حیث که انسان نمی داند غیری جز خدا وجود دارد (کذا!).

۱۲- رساله اتیه فی التزیه، به فارسی. رساله ای در تنزیه^۲.

۱۳- رساله التوحید.

۱۴- رساله الجداول الموسومة بمدارج السالکین فی مراتب العارفين. در این رساله از صد مقام اصلی^۳ و هزار مرتبه فرعی^۴ یاد شده است که هر مقامی دارای شش مرتبه فرعی است. این رساله به کتاب منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری شباهت دارد.

۱۵- رساله الحجب و خلاصة الکتب. این رساله، تحقیقی است درباره آیه ۳۲ سوره حاقه: «ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه» و حدیث نبوت: «ان لله تعالی سبعین الف حجب من نور و ظلمة». یاد آور می شویم که مسأله هفتاد هزار حجاب، یکی از مسایل مهم حکمت عرفانی است و به همین دلیل، آثار بسیاری در این زمینه نوشته شده است (روزبهان بقلی شیرازی، عبدالرحمن اسفراینی، قاضی سعید قمی و...).

۱۶- رساله رافعة الخلاف عن وجه سکوت امیرالمؤمنین عن الخلاف، توجیه رفتار امام اول در قبال سه خلیفه اول. این رساله به درخواست فخرالمحققین حلی نوشته شده است. گفتیم که فخرالمحققین (درگذشته ۷۷۱) استاد سید حیدر آملی بود و برای وی

۱. تهران، ۱۳۰۹ هجری، ج ۲، ذیل آیه مذکور در متن.

2. via negationis

3. stations principales

4. degré dérivé

اجازة روایت نوشت (سال ۷۶۱ هجری).

۱۷- رسالة العقل والنفس، رساله‌ای در عقل و نفس، فرق میان آن دو و بحث‌های مربوط به آن.

۱۸- رسالة العلم و تحقیقه بطریق الطوائف الثلاث، رساله‌ای در تحقیق علم به طریق مکتب عرفا، حکما و متکلمین و بحث در مبادی و مسایل علم.

۱۹- رسالة العلوم العالیة. برابر اطلاعات کنونی، این رساله، آخرین اثر حیدر آملی است (که وی در آن زمان، شصت و پنج سال داشته است) و مؤلف در آن، کلیات حکمت شیعی خود را به اجمال آورده است.

۲۰- رسالة الفقر و تحقیق الفکر. این رساله، بررسی تطبیقی معنای باطنی سه حدیث نبوی است:

الف - الفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء و المرسلین.

ب - الفقر سواد الوجه فی الدارین، این حدیث به موضوع نور سیاه مربوط می‌شود که عرفا درباره آن به تأمل پرداخته و گاهی به مکاشفات جالب توجهی نایل آمده‌اند. به عنوان مثال، ر.ک. تجربه‌های شخصی گزارش شده توسط شمس‌الدین لاهیجی در گلشن راز محمود شبستری. سواد وجه موجودات، همان فقر وجودی آنهاست؛ موجودات مستقل نیستند و برای وجود پیدا کردن، نیازمند به وجود هستند، «پس سیه‌رویی که عبارت از ظلمت و نیستی و جه امکانیت است، هرگز از ممکن جدا نباشد، چون انفکاک شیء از نفس خود محال است و هستی ممکن، عبارت از ظهور وجود واجب است به صورت او و آن وجه است که باقی است.»

ج - کادت الحاجة ان تکون کفراً، در این جا نیز می‌توان حدس زد که یک حکیم عارف چگونه می‌تواند حدیث را تفسیر کند؛ جدا کردن روی سیاه از روی نورانی، لحاظ کردن مظاهر، جدای از ذاتی که در آنها ظاهر می‌شود و بنابراین نفی مظهریت مظاهر، می‌تواند پایین‌ترین درکات کفر باشد.

۲۱- رساله کز الكنوز و کشف الرموز.

۲۲- رساله المعاد فی عروج العباد. حیدر آملی در این رساله از معنای سه قیامت سخن گفته است: قیامت صغری، قیامت وسطی و قیامت کبری. اگرچه موضوع قیامت در نزد حکما متداول است، اما موضع رساله حیدر آملی کاملاً شخصی است. مؤلف توضیح می‌دهد که در این قیامت‌ها، دوازده مقوله وجود دارد؛ زیرا انواع قیامت بایستی در معنای ظاهری و باطنی و در عالم آفاق و انفس لحاظ شود. بدین ترتیب هر یک از انواع قیامت، چهار وجه پیدا می‌کند. ملاحظه می‌شود که این همان طرح دوازده وجهی^۱ است که در جامع الأسرار به کار گرفته شده است.

۲۳- رساله منتخب التأویل فی بیان کتاب الله و حروفه و کلماته و آیاته. حیدر آملی از این اثر به مثابه آخرین بخش از یک تفسیر مفصل چهاربخشی سخن گفته است. او می‌گوید این چهارمین بخش تفسیر نسبت به سه بخش نخست نسبت قرآن به تورات، مزامیر و انجیل می‌باشد.

۲۴- رساله النفس فی معرفة الرب، عنوان رساله با توجه به حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» روشن می‌شود. مؤلف، این حدیث را با آیه ۴ سوره حدید: «و هو معکم ایماکنتم» و آیه ۲۱ سوره زاریات: «و فی انفسکم افلا تبصرون» مرتبط می‌داند. این مطلب نیز یکی از مباحث متداول در میان عرفا است.

۲۵- رساله نقد النقود فی معرفة الوجود.

۲۶- رساله الوجود فی معرفة المعبود. رساله نقد النقود خلاصه‌ای از همین رساله است.

۲۷- کتاب الاصول والارکان فی تهذیب الاصحاب والاخوان. این رساله دارای پنج اصل و پنج فرع است که هر یک از دیدگاه شریعت، طریقت و حقیقت مورد بحث قرار گرفته است.

۲۸- کتاب تعیین الاقطاب والواتاد. موضوع این رساله، تعیین سلسله مراتب مقامات معنوی است. چندین حدیث از نمود مقامات سخن گفته‌اند که در قوس نزولی عبارت‌اند از: سیصد، چهل، هفت، چهار و سپس سه قطبی که در رأس سلسله مراتب مقامات معنوی قرار دارند و در رأس آنان قطب الاقطاب قرار دارد^۱. حیدر آملی شمار واتاد و اقطاب را به نوزده نفر محدود می‌کند که اصل مجموعهٔ مقامات معنوی هستند؛ هفت پیامبر اولوالعزم و دوازده امام.

۲۹- الکشکول فی ماجری علی آل الرسول، اگرچه تمامی فهرست‌ها، این کتاب را از سید حیدر می‌دانند، اما این انتساب، محلّ تردید است. کتاب، حاوی ملاحظات جالبی دربارهٔ دوازده امام و هر یک از هفت پیامبر اولوالعزم است که خلاصه‌ای از مسعودی در اثبات الوصیة است. به نظر می‌آید این کتاب در ۷۳۵ نوشته شده باشد و در این زمان، حیدر آملی جوانی پانزده ساله بوده است.

۳۰- المحيط الاعظم والطود الاشم فی تأویل کتاب الله العزيز المحکم، این کتاب، تفسیری عرفانی است که سید حیدر، ژرفای اندیشهٔ خود را در آن بیان کرده است، همان‌طوری که خلاصهٔ حکمت نبوی خود را در رسالهٔ العلوم الالهیة آورده است. در نص‌النصوص، سید حیدر به این نکته اشاره می‌کند که فصوص، اثری الهام شده است؛ زیرا این کتاب توسط پیامبر - که خود در عالم ملکوت، آن را دریافت کرده بود - در خواب به ابن عربی منتقل شده است. با مقایسهٔ تفسیر بلفصوص ابن عربی، حیدر آملی می‌گوید تفسیر وی اثری نیست که از وی صادر شده باشد، بلکه کتابی است الهام شده که از نظر عرفا، باب آن به دنبال بسته شدن دایرهٔ نبوت باز است.

از سوی دیگر، ساختار مقدمهٔ تفسیر، چنان‌که حیدر آملی توضیح می‌دهد، با ساختار سلسلهٔ مراتب مقامات معنوی مطابقت دارد؛ هفت پیامبر و دوازده امام که به‌طور کلی نوزده وجه می‌شود. وقتی سید حیدر از دوایر سخن می‌گوید، به نظر می‌آید این فکر به

۱. ر.ک. سه رسالهٔ اسماعیلی. فصل ۳، ص ۷۳ و همین‌طور فهرست، ذیل واژهٔ "سلسله مراتب".

جداول پیچیده‌ای مربوط می‌شود که خود او ترتیب داده است. پایین‌تر، اهمیت آنچه را که ما پیشنهاد می‌کنیم برای توصیف آثار حیدر آملی "هنر جدول‌سازی" نامیده شود، یادآوری خواهیم کرد.

در جای دیگر از نص‌النصوص حیدر آملی درباره تفسیر بزرگ خود می‌گوید:

المرتب علی ست مجلدات کبار، بازاء تأویل الشیخ الاعظم نجم‌الدین رازی، المعروف بدایه، قدس الله سره، فانه رتب کتابه علی ست مجلدات کبار، بعد تسميته ببحر الحقایق و منبع الدقایق. و نحن اردنا ان یکون لنا [کتاب] علی قرنه من کل الوجوه. و بمقتضى الحديث الوارد فيه ايضاً: ان للقران ظهراً و بطناً الى سبعة أبطن و اشتماله علی السبعات المعلومة^۱ و غیر ذلك مما اوجب ترتيبه عليها. و اشتهر ذلك فی الاقالیم و البلدان و تحقق صورته عند اعظم اهل التحقيق و العرفان و تقرير بينهم انه عديم المثل و النظير [لا] سيما فی علوم القرآن و انه ليس بكسب و لا اجتهاد، بل افاضه غيبية، بطريق الكشف من حضرة الرحمن.

حیدر آملی طرح تفسیر عرفانی و راز محتوای آن را به ما می‌نماید. در این جا می‌توانیم افقی را که اثر حیدر آملی در آن قرار می‌گیرد، شناسایی کنیم. حیدر آملی با ذکر اثر نجم‌الدین دایه رازی به مجموعه تفسیرهای عرفانی باز می‌گردد. آثار مربوط به تفسیر عرفانی بسیار زیاد است و هنوز مورد طبقه‌بندی و مطالعه منظم قرار نگرفته است؛ چنین مطالعه‌ای صرفاً با توجه پژوهش‌های تخصصی در علوم فلسفی و دینی می‌تواند صورت گیرد، به‌ویژه این که تفسیرهای شیعی در مجموع به تأویل عرفانی قرآن و "عرفان" به معنای عام تعلق دارد؛ زیرا این تفسیرها به ظاهر قرآن عمق داده و ما را به معنای باطنی^۳ آن ارتقاء می‌دهد؛ معنایی که به شخص امام مربوط شده و بر تمامی مراتب وجودی که امام‌شناسی امام در آن قرار می‌گیرد، شمول دارد.

1. art diagrammatique

۲. ر.ک. مقدمه عربی، ص ۳۹، شماره ۲۲. منظور حاء الحوامیم است (ر.ک. فهرست اصطلاحات) حرف حاهفت بار در آغاز هفت سوره قرآنی، یعنی سوره‌های ۴۰ تا ۴۶ آمده است. علامت "حم" در جمع حوامیم است. این حاءات رمز امتداد ساق عرش در آسمان‌های هفت‌گانه و سریان روح و حیات در آن است.

3. sens caché

بدین ترتیب حیدر آملی، نجم الدین دایه را هم چون اسوه‌ای پذیرفته و سعی کرده است تا اثری به وجود آورد که از تمامی جهات با اثر سلف خود، قابل مقایسه باشد. وی الگوی تفسیر نجم الدین دایه بحر الحقایق را دنبال و از تحریر آن در هفت مجلد یاد کرده است. با مطالعه دست‌نوشته تفسیر خواهیم توانست منظور شیخ حیدر را به روشنی دریابیم.

۳۱- المسائل الآملية. این رساله، حاوی یازده پرسش در مسایل مختلف کلام و فقه است.

۳۲- منتخبات انوار الشریعة.

۳۳- منتقى المعاد فی مرتقى العباد. رساله‌ای در معاد که حیدر آملی از آن به عنوان خلاصه کتاب المعاد خود یاد می‌کند.

۳۴- نص النصوص فی شرح الفصوص، شرح برفصوص الحکم ابن عربی؛ اثری که بنا بر شمارش آقای عثمان یحیی، حدود صد و پنجاه شرح بر آن نوشته شده و یکی از مهم ترین آثار حکمت و عرفان اسلامی است. شرح حیدر آملی شاید یکی از مفصل ترین و شاخص ترین شرح‌های شیعی باشد.

چنان‌که بالاتر گفته شد، این اثر از نظر تاریخ فلسفه شیعی، دارای اهمیت ویژه‌ای است. این اثر در شمار آثاری است که به بهترین وجه، ارزیابی موقعیت حکمت شیعی و عرفان ابن عربی را در برابر یکدیگر ممکن می‌سازد. درست است که جامع الأسرار اثر جامعی در حکمت و عرفان شیعی است، اما تفسیر حیدر آملی بر قرآن و شرح وی بر فصوص الحکم نیز در واقع کاخی بلند است.

پیوند میان دو شرح به ویژه از این مطلب برمی‌آید که برابر اعتقاد سید حیدر، اگر متن قرآن توسط ملک بر پیامبر القاء شده است، متن فصوص در رؤیا توسط پیامبر بر ابن عربی القاء گردیده است. بدین ترتیب فصوص الحکم بهترین تفسیر قرآن است؛ زیرا به طور مستقیم توسط پیامبر الهام شده است. بنابراین، تفسیر عرفانی قرآن و شرح فصوص در

نظر سید حیدر، کلّ واحدی را تشکیل می‌دهند و امکان دارد که با شناخت کامل این دو شرح در کلیت آن، آثار حیدر آملی در دوره‌ای که با نصیرالدین طوسی آغاز و با میرداماد به پایان می‌رسد، هم چون عنصری مسلط در اندیشه شیعی به نظر آید.

متن مفصل مقدمات به تنهایی یک مجلد کامل را شامل می‌شود. پیش‌تر، بخشی از آن را که به مسأله خاتم ولایت می‌پردازد، مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ خاتم ولایت، مهم‌ترین بحث امام‌شناسی شیعی است و حیدر آملی سی سال پیش از آن در جامع الأسرار درباره این مسأله به بحث پرداخته بود.

سید حیدر آملی با وجود احترامی که به ابن عربی قایل است، نمی‌تواند یک نکته مهم را به مسامحه برگزار کند؛ خاتم ولایت نمی‌تواند یک پیامبر باشد، حتی اگر آن پیامبر، عیسی بوده باشد. خاتم ولایت می‌تواند امام باشد؛ زیرا ولایت، باطن نبوت است و معنای امامت جز این نیست. متن مقدمات شرح‌فصوص، احتجاجات جامع الأسرار را بسط داده و شواهدی را در تأیید دریافت شیعی خاتم ولایت می‌آورد، بخش بزرگ استدلال، متوجه داوود قیصری است که او نیز مقدمه مفصلی بر شرح خود بر فصوص نوشته که فقرات مربوط به خاتم ولایت آن، در نظر یک امامی قابل قبول نیست.

بالا‌تر، ما ظرافت آنچه را که می‌توان "هنر جدول‌سازی" حیدر آملی نامید، برجسته ساختیم. نظر ما متوجه جدول‌هایی است که حیدر آملی در ساختمان ظریف آنها، معماری اندیشه خود را به بهترین وجه، نشان داده است، همان‌طوری که فیلسوفان اسماعیلی نیز در این کار به مرتبه‌ای عالی دست یافته‌اند. حیدر آملی برای رساله العلوم العالیة، تفسیر بزرگ و مقدمات نص‌النصوص جدول‌هایی ترتیب داده است که جدول‌های این کتاب اخیر، از رقم سی متجاوز است و این جدول‌ها، چهره‌های حکمت ابن عربی (پیامبران، امامان، اولیا، سلسله مراتب، رجال غیب، اقطاب دوازده گانه و...) را در متن شیعی آنها جای می‌دهد.

این "هنر جدول‌سازی" صرف پشتوانه فنّ به خاطر سپاری مدرسیان لاتینی نیست،

بلکه صورتی از فن درونی سازی است که از تشابه "کتاب آفاقی" و "کتاب انفسی" ناشی می شود. جدول های حیدر آملی که با رنگ های گوناگون نقاشی شده است، طرح خارجی عالم درونی در فضای تصویر مثالی و مؤید "عینیت درونی"^۱ خاص تصویر مثالی است. این جدول ها در قلمرو هنری قرار می گیرد که کامل ترین صورت خود را شاید در نزد جوردانو برونو پیدا کرده است.

۳۵- نهاییة التوحید فی بدایة التجرید.

بدین سان مجموعه سی و پنج عنوان در برابر ماست (یا دقیق بگوییم سی و چهار عنوان اگر شماره ۲۹، کشکول را از آن کم کنیم؛ زیرا بایستی این اثر را به هم نام و معاصر جوان تر حیدر آملی منسوب نماییم) این رقم از حدود چهل اثری که مؤلف از آن یاد کرده است، دور نیست، هر چند که فهرست کامل نیست. امیدواریم پژوهشگران، صاحبان مجموعه های خصوصی و کتابداران مجموعه هایی که فهرست نشده اند، با معرفی احتمالی نسخه های موجود به یاری ما بشتابند تا به تدریج، تجدید حیات مجموعه آثار حیدر آملی ممکن شود.

درباره جامع الأسرار و منبع الأتوار

جامع الأسرار و منبع الأتوار هفتمین اثر یاد شده در کتاب شناسی بالا است. انتخاب عنوان اثر به تصادف نیست و می توان آن را با مجموعه عناوین سایر آثار مؤلف مقایسه کرد. اسرار مستلزم شریعت و وجه باطنی پنهان شده در زیر ظاهر شریعت است و تأویل می تواند آن اسرار را از شریعت رها سازد. مجموعه نظرات باطنی که آموزه باطن، یعنی حقیقت باطنی ظاهر دیانت را تعلیم می دهد، چنین وضعی دارد. اسرار به حقیقت و حقایق فراحسی مربوط می شود که به کشف می پردازد. اسرار همان انوار حقیقی است که وقتی تأویل اسرار شریعت را رها می سازد، در افق معنوی، درخشیدن را آغاز می کند.

بنابراین وقتی ما اصطلاح "فلسفه شیعی" را برای مشخص کردن مضمون این اثر بزرگ به کار می‌گیریم، به معنایی است که اصطلاح "حکمت الهی" به عنوان معادل theosophia یونانی در بر دارد یا دقیق‌تر بگوییم به معنایی که در محیط شیعی، اصطلاح حکمت نبوی و ولوی دارد، و همین‌طور واژه حکمت یا فلسفه برای بیان کاربرد تأویلی است که جامع الأسرار نمونه‌های متعددی از آن را ارائه می‌دهد.

پس موضوع مورد بحث به‌طور دقیق، فلسفه و الهیات به معنای رایج این واژه‌ها در غرب نیست. اما منطقی نیست که معنای "فلسفه" را به مفهومی محدود سازیم که انسان غربی زمان ما خود را بر آن متوقف کرده است. در این صورت، به بهانه این که انسان غربی در قلمروهایی از فلسفه، خود را بیگانه می‌یابد، این قلمروها از تاریخ فلسفه طرد خواهد شد. چنین طردی که به عمد انجام شده است، مسخره‌ای بیش نیست. به اشاره بگوییم که عرفان شیعی، فلسفه و الهیات به معنای دقیق این واژه‌ها نیست و ثنویت میان فلسفه و الهیات را از میان می‌برد؛ ثنوتی که مدت زمان درازی هم‌چون شرط وجود هر یک از آن دو تلقی شده است.

بالا تر یاد آور شدیم که هدف از تحریر کتاب چه بود و جامع الأسرار در تاریخ مناسبات میان تشیع و تصوف، چه مقامی دارد. مؤلف مانند تمامی عرفا بر این اعتقاد است که شیعه حقیقی، عارف و عارف حقیقی، شیعه است. او می‌گوید:

از میان فرقه‌های اسلامی و طوایف مختلف محمدی، هیچ گروهی مانند شیعیان، منکر طایفه صوفیه و مانند طایفه صوفیه، منکر شیعیان نشده است و حال آن‌که مأخذ، مشرب و مرجع آنان یکی بیش نیست. در واقع، مرجع همه شیعیان – به ویژه شیعیان امامی – جز امیر مؤمنان علی (علیه السلام) و پس از وی، فرزندان و فرزندان فرزندان او نیست... همین‌طور صوفیان حقیقی، علوم خود را مستند به امیر مؤمنان و خرقه خود را منسوب به او و فرزندان و فرزندان فرزندان او، یکی بعد از دیگری می‌دانند (فصل ۴).

پس بایستی به صوفیان و شیعیان، خاستگاه مشترک آنان را متذکر شد و به همین

علت است که مؤلف، کتابی تألیف کرده است که «مبیین قاعدهٔ موحدین... صوفیه، موافق مذهب شیعهٔ دوازده امامی و مطابق اصول و قواعد هر یک از آنان باشد، به طوری که تمامی اختلافات از میان برخیزد و آنان را به کتاب دیگری نیاز نیافتد» (فصل ۴). هیچ مؤلفی نمی‌تواند اهداف خود را روشن‌تر از این بیان نماید. در این جا کافی است که طرحی از "جامع فلسفهٔ شیعی" ارائه کنیم.

مؤلف در مقدمهٔ اثر، طرحی از آن را ارائه و متن کتاب، آن طرح را دنبال کرده است. این اثر، شامل سه کتاب است که با عنوان اصل مشخص شده است. هر کتاب به چهار فصل یا قاعده تقسیم می‌شود و بنابراین، ساختار مجموعهٔ اثر بر مبنای عدد دوازده، سامان یافته است.

کتاب نخست به بررسی توحید، ماهیت و حقیقت آن اختصاص داده شده است. این کتاب به تمایز میان توحید الوهی^۱ و توحید وجودی، یعنی وحدت وجود می‌پردازد. مؤلف نشان می‌دهد که توحید الوهی، نوعی شرک خفی را در خود پنهان دارد. توحید وجودی، مطابق نظریهٔ ابن عربی بیان شده و با تفسیر آیهٔ ۷۲/۳۳ که بالاتر بدان اشاره شد (کتاب‌شناسی شمارهٔ ۱۱) پیوند دارد؛ تفسیری که از آن چنین برمی‌آید که بار امانتی که انسان "دیوانه" آن را بر دوش می‌کشد، همان راز امامان است که خود به تکرار گفته‌اند: این امرنا صعب مستعصب، لا یحتمله إلا ملک مقرب، أو نبی مرسل، أو مؤمن إمتحن الله قلبه للإیمان (فصل ۵۹). از تمامی این مقدمات، چنین برمی‌آید که صوفیانی که به معرفت حقیقی امامان توجه دارند، شیعهٔ حقیقی هستند و همین‌طور شیعیانی که به تمامیت تعلیمات امامان گردن می‌گذارند، "مؤمن ممتحن" و صوفیان حقیقی‌اند.

کتاب دوم، تحلیل توحید را با تکیه بر آیات قرآنی، احادیث نبوی، روایات ولوی و سخنان مشایخ بزرگ پی می‌گیرد.

1. Somme de la philosophie shi'ite

2. monothéisme exotérique

کتاب سوم، دارای توازن جالب توجهی است. هر یک از چهار فصل کتاب سوم از سه مفهوم بنیادین عرفان شیعی به گونه‌ای بحث می‌کند که نشانگر همسانی اصطلاحات هر یک از سه پایه چهارگانه است:

(۱) شریعت، طریقت، حقیقت.

(۲) رسالت، نبوت، ولایت (ولی الله).

(۳) وحی، الهام، کشف.

(۴) اسلام، ایمان، ایقان.

فصل مربوط به نبوت و ولایت، دارای اهمیت خاصی است. سید حیدر آملی که هم‌چنان که به تکرار یادآوری کردیم، ستایشگر ابن عربی است، توضیح می‌دهد که چرا از نظر تاریخی و ماهوی، نمی‌توان این سخن ابن عربی را پذیرفت که عیسی بن مریم، خاتم ولایت مطلقه است و همین‌طور نمی‌توان این سخن برخی از مریدان ابن عربی را پذیرفت که شخص ابن عربی، خاتم ولایت مقیده یا خاتم ولایت محمدی است. خاتم ولایت مطلقه، جز نخستین امام نمی‌تواند باشد و خاتم ولایت محمدیه، فقط می‌تواند کسی باشد که شیعه دوازده امامی، او را امام دوازدهم، مهدی موعود و امام غایب، فرزند امام حسن عسکری (عج) می‌داند.

تفصیل این احتجاج، حدود سی سال بعد در مقدمه نص النصوص تکرار خواهد شد (بالاتر در شماره ۳۴ کتاب‌شناسی توضیح داده شد). از آن‌جا که مفهوم ولایت از مفاهیم بنیادین امام‌شناسی شیعی است، موضع حیدر آملی، معرف موضع عرفانی شیعی در قبال ابن عربی است. در میان انبوه شرح‌های فصوص الحکم که بدون آشنایی با آنها نمی‌توان تاریخ کامل فلسفه اسلامی را نوشت، اثر حیدر آملی همچون شاخص روشنی از "فلسفه نبوی" ظاهر می‌شود.

اشاره کردیم که سید حیدر در باب مسأله مشکل ولایت، یکی از پرآوازه‌ترین شرح‌های سنی، یعنی شرح داوود قیصری را مورد انتقاد قرار می‌دهد، اما لحن انتقاد،

پیوسته توأم با اعتدال است. تعجب و تأسف در برابر بی توجهی مخالفین در قبال امامان معصوم را در مجموعه انتقاد می توان مشاهده کرد. از آن جا که اثر حیدر آملی بر تمامی نتایج این مطلب که ولایت باطن نبوت است، اشراف دارد، یکی از مهم ترین نقاط عطف "فلسفه نبوی" در عالم اسلام است و به همین دلیل، پیوسته مورد نقل و اشاره قرار گرفته است.

درباره رساله نقد النقود فی معرفة الوجود

نقد النقود بیست و پنجمین رساله کتاب شناسی بالا است، و می توان آن را به اختصار، رساله در معرفت وجود نامید. حیدر آملی در نص النصوص می گوید این اثر، خلاصه ای از رساله مفصل تری است که در آن معرفت وجود به مثابه رساله معرفت معبود بیان شده است (کتاب شناسی شماره ۲۶).

در مقدمه رساله نقد النقود^۱ سید حیدر می گوید: در رساله به طور مفصل به مباحث وجود پرداخته و در آن، اختلاف نظر متکلمان و حکما را که قایل به وحدت وجود هستند، بیان کرده و شواهدی از کلام الهی و سخنان پیامبر و اولیا را آورده بودم تا این که «یکی از برادران که از مردمک چشم در نزد من عزیزتر بود، خواهش کرد که خلاصه ای مفید و کم حجم، اما پر معنا از آن ترتیب دهم».

رساله آغازین در فلسفه وجود، بسیار مفصل بود؛ مقدمه ای در سه رکن و هر رکن شامل چندین مسأله. بدین ترتیب، این رساله دارای همان طرح جامع الأسرار بود که خود، شامل یک مقدمه و سه اصل بود. مؤلف، همین طرح را به دقت در رساله ای که به خواهش یکی از برادران نوشته، به کار گرفته است، با این فرق که رساله نخست، شامل مقدمه ای در باب شریعت، طریقت و حقیقت بود. شکی نیست که به دلیل این که مؤلف، نیازی به تکرار گفتار خود درباره این سه مفهوم بنیادین نمی دیده است، مقدمه مزبور در رساله

خلاصه، معادلی ندارد و مستقیماً وارد بحث در فلسفه وجود می‌شود.

طرح کتاب به قرار زیر است:

اصل اول: بحث وجود، تحریر محلّ نزاع و بحث در بداهت و اطلاق آن. واژه بداهت به معنای surprise و improvisation است و معنای آن در این جا، عدم امکان استنتاج وجود و ارائه جواب کافی به مسأله ترجیح است: چرا وجود بر عدم ترجیح دارد؟

اصل دوم: بحث در وجوب و وحدت وجود.

اصل سوم: بحث در ظهور و کثرت وجود.

مؤلف از همان آغاز (فصل ۵) یاد آور می‌شود که بحث در فلسفه وجود را از سه دیدگاه عقل، نقل و کشف دنبال می‌کند. این امر با موضع خاص مؤلف و روشی که در اثر مهم جامع الأسرار به کار گرفته شده است، مطابق است. سید حیدر با طرح عنوان کتاب، خاطر نشان می‌سازد که آن رساله را به "ارباب استعداد کامل و ذکاء تام" و صاحبان "فطرت حقیقی" و نه "أحد من الجاحدين، المبعدين عن الحق و أهله" تقدیم می‌کند (فصل ۳).

در این سطور نمی‌توان تحلیلی هر چند کوتاه از این رساله پرارزش ارائه کرد. نیازی به تأکید بر اهمیت فلسفه اسلامی که تاریخ‌نویسان فلسفه، مدت‌های مدیدی تصور می‌کردند با ابن رشد در آندلس به پایان رسید، نیست. حیدر آملی به شیوه ابن سینا و یا به شیوه ابن رشد از فلسفه وجود بحث نمی‌کند. با وجود این، همان مشکلی را مورد بررسی قرار می‌دهد که میراث فلسفه یونانی است. اما رویارویی حیدر آملی با فلسفه وجود، به شیوه و با توجه به منابع خاصی انجام می‌گیرد که وی از شناخت ژرف آثار ابن عربی، تأمل مداوم در کتاب خدا و سنت امامان شیعی اخذ کرده است.

خلاصه این که بحث وی در فلسفه وجود به شیوه‌ای است که می‌تواند عنوان "فلسفه شیعی" را که بر مجلد حاضر گذاشته شده است، توجیه کند. تجربه شخصی حیدر آملی (شرح احوال وی، خود دلیلی بر اصالت این تجربه است) دوگانگی میان فلسفه و الهیات^۱

را که در مغرب زمین رایج است، غیرممکن کرده بود. از این نظر، حیدر آملی با متألهین نوافلاطونی دوره نوزایش^۱ پیوستگی دارد.

درواقع حیدر آملی به عنوان یک نوافلاطونی، وجوه سه گانه^۲ بسم الله را مورد تأمل قرار می دهد. الله، مبین واحد مطلق است، درحالی که رحمان به واحد متکثر، عقل، امام یا آدم حقیقی و رحیم به نفس کلی، حوای حقیقیه^۳ اشاره دارد. فلسفه شیعی، چنان که حیدر آملی نماینده تمامیت آن بود، به وسیله مآلصدرای شیرازی، قاضی سعید قمی و دیگران بسط بیشتری خواهد یافت، این فلسفه به نظر ما برای پدیدارشناسی وجدان دینی، دارای اهمیتی بی حد است.

در آغاز این مقاله، وضع کنونی مطالعات مربوط به حیدر آملی را بیان کردیم و همین طور گفتیم که امیدواریم در آینده نزدیک، ترجمه فرانسوی اثر حیدر آملی، جایی مناسب برای خود باز کند. امیدواریم دوستان ایرانی ما نیز به ترجمه فارسی آثار عربی حیدر آملی دست بزنند؛ زیرا شناخت این آثار برای درک تاریخ فلسفه در ایران ضروری است؛ همین طور این آثار، تجدید پژوهش های فلسفه سنتی را به دنبال خواهد داشت. به همین علت است که نگهداری دو اثر بزرگ حیدر آملی، تفسیر عرفانی و رساله العلوم العالیة در گنجینه مرقد مطهر امام (ع) در نجف، می تواند معنایی تمثیلی داشته باشد.

1. théologiens néoplatoniciens de la rennaissance

2. triade

3. l'Eve métaphysique

فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن^۱

ترجمه بزرگ نادرزاد

این صفحات را نه صرفاً به عنوان یک "مورخ فلسفه"، بلکه به مثابه یک فیلسوف می‌نگارم. از این رو مقاله من، حکم نوشته‌ی مردی غربی را دارد که هم فیلسوف است و هم ایران‌شناس. جمع میان این دو تخصص، البته موجب راحتی نیست و به نوعی انزوا منجر می‌گردد؛ زیرا شمار شنوندگانی که گفته‌های شما را بفهمند، بسیار نیست. تخصص در دو رشته مزبور، مستلزم این است که مرد پژوهنده، افق دید خود را بالا ببرد تا بتواند کل مسایل و مطالب را مقارن با یکدیگر و در یک زمان بنگرد و از آن عادت ذهنی دیرپایی که به موجب آن، امور را از یکدیگر جدا می‌کرد و در نتیجه، رؤیت کل و مجموعه پیوسته را غیرممکن می‌ساخت، دست بکشد.

غرضم از ذکر این مطلب، توجه دادن خواننده به حدود تحقیق در تاریخ فلسفه اسلامی است، آن‌گونه که مدتی مدید در غرب رایج بود. در آن دوران، نسبت به متون یونانی ترجمه شده به سریانی و عربی و نیز به میراثی که فلسفه یونان به تمدن اسلامی

۱. اصل متن فرانسوی این مقاله در نشریه ایران‌شناسی (شماره ۱، ۱۳۴۶) به طبع رسیده و ترجمه انگلیسی آن در مجله *Studies in Comparative Religion* (لندن، زمستان ۱۳۴۶) درج شده و بالاخره برگردان فارسی آن در مجله معارف اسلامی (شماره ۵، فروردین ۱۳۴۷) به چاپ رسیده است.

وا گذاشته بود، علاقه و رغبت بسیاری احساس می‌شد. این التفات و علاقه مندی تا بدان‌جا رسید که در قرن دوازده مسیحی و در شهر طلیطه^۱ متون عربی به لاتین برگردانده و باعث شد که بخشی از تألیفات ابن سینا به حکمت قرون وسطی و لاتین اروپا انتقال یابد، از این‌رو، محققان عادت کرده بودند که میزان رغبت به فلسفه اسلامی را از ورای آنچه فلسفه مدرسی از آن دریافته بود، بسنجند.

فلسفه اسلامی به آن صورت محدود که علمای قرون وسطای اروپا آن را شناخته بودند، چیزی بود که خاستگاه آن را بعد از قرن چهارم هجری (دهم مسیحی) دانسته و آن دوران را "عصر طلایی" تمدن اسلامی می‌پنداشتند. در شرایط مذکور، تعجیبی نیست اگر محقق در فلسفه اسلامی، کم و بیش، حکم یک نوع عتیقه‌شناس را پیدا کند.

اما به محض این که نسبت به برتری و امتیاز آن "عصر طلایی" اعتراض و یا گفته شود که به غیر از بلاد عرب، فلسفه اسلامی در سایر کشورها و به خصوص در ایران، سرنوشتی درخشان پیدا کرده و به سیر اعتلایی خود ادامه داده است، درست مثل این که نظم و نسق کوشهای پر از برگیزه فلان محقق و مورخ فلسفه را بر هم زده باشید، در دل مخاطب خود، خشمی ظریف برمی‌انگیزید.

با وصف آنچه گذشت، مورخ مزبور باید بداند که بعد از وفات ابن رشد - یعنی درست در همان‌جا که محققان عادت کرده بودند فلسفه اسلام را تمام شده انگارند - بر سر فلسفه اسلامی داستان‌ها گذشته است. اما تحولات در تفکر اندیشمندان مسلمان ایران، چه قبل از تجدید حیات دوران صفوی و چه بعد از آن، به نحوی حادث گشته و جریان‌های گوناگون آن، چنان همگرایی شایان توجهی پیدا کرده است که تأمل در طرز وقوع آن، دیگر کار مورخ نیست و صرفاً انسان فیلسوف متفکر را به خود جلب می‌کند؛ منتهی تأمل در آن، مستلزم داشتن دیدگاهی است که بتواند هم در یک زمان و هم به صورت تطبیقی، امور و مسایل را نظاره کند.

عنوانی که به این چند صفحه داده شده، از بابت مطالبی است که مذکور افتاد و نگارنده از اختصار این اشارت، عذر می‌خواهد، چراکه چاره جز این نبود. ناگفته پیداست که غرض از استعمال لفظ "اهمیت امروز"، فعلیت یا کنونی بودن حوادث و اخبار روز که در مطبوعات و سینما منعکس می‌گردد، نیست، بلکه به‌طور دقیق، مراد از امروزی بودن یا فعلیت داشتن، همان انرژی‌ای یونانی است که کلمه آکتوالیتاس^۲ ترجمه یا معادل کم و بیش درست آن است.

مفهوم لفظ مزبور، نیرویی بالقوه یا بالفعل است که می‌تواند مصدر برخی آثار باشد، همان‌طور که عمل از فعل قوی (فعل متعدی در علم دستور زبان) سر می‌زند و صفت قوی یا نیروزاینده را انرژی‌تک^۳ می‌گویند که از لفظ مزبور، انرژی اشتقاق یافته است، وقتی از فعلیت فلسفه سنتی یا دینی و مبتنی بر سنت سخن می‌گوییم، لفظ "سنتی یا دینی"^۴، اضافه بر معنای متعارف خود، مفهوم کلمه "انرژی"ی یونانی را نیز پیدا می‌کند.

از این پس، باید کوشش کنیم تا تصوّرات نادرستی را که از واژه‌های سنت و سنتی در ذهن داریم، کم‌کم از میان ببریم. غالب اوقات، این دو کلمه، هم‌چون مفاهیمی سنگین از بار روزگاران گذشته، نمودار می‌گردند و تصوّر وزنه‌بی‌حاصلی را در ذهن برمی‌انگیزند که راه ترقی را می‌بندد. انسان نو، اگر خواهان "پیشرفت" باشد، به این اعتقاد که از "گذشته" گذشته است، می‌خواهد الزاماً خود را از این بار سنگین رهایی بخشد. این طرز بیان عادی مردم بوده و با تحقیر نسبت به گذشته آمیخته است و البته معرّف چیزی به مراتب وخیم‌تر از نوعی سوء تفاهم است و آن عدم آگاهی است.

انسانی که چنین تصوّر آسان‌گرایانه‌ای دارد، هیچ‌وقت به این امر آگاهی نداشته است که زندگی و مرگ گذشته و آینده و حال، هیچ‌یک، مضمّر و متمکن در امور کنونی و

1. Energeia

2. Actualitas

3. *ñnergétique*

4. Traditionnel

گذشته و آینده نیستند. مفاهیم مزبور در حکم صفات و کیفیات روح‌اند و روح یا ذهن، همیشه در "زمان حال" قرار دارد. ارواح زنده‌ای هستند که به علت موجود بودن عشق بالفعل در آنها، حیات را به همه چیزهایی که با آنها برخورد پیدا می‌کنند، منتقل می‌سازند و ارواح مرده‌ای هستند که به ظاهر زنده‌اند، ولی هر چه با آنها تماس یابد، یخ می‌زند و می‌میرد.

به نظر فیلسوف روشن‌بین، میان انسانی که خود را در عالمی احساس می‌کند که در آن، روح به زندان کشیده شده است و انسانی که عالم را هم‌چون دنیایی موجود در نفس خود، جهانی زنده در روح و زنده از روح می‌انگارد، فرقی عظیم است. بر همین قیاس، فرق است میان نشیمن‌گزیدن در یک مکتب فلسفی و محبوس کردن خود در آن، و منزل دادن آن مسلک فلسفی در نفس خویشتن. گذشته، چیزی نیست که از آن بتوان گذشت. غرض، ادراک این مطلب است که چه عاملی موجودیت گذشته را ممکن ساخته و باعث وقوع آن گشته و آینده آن را نقش زده است. التفات به ممکن، ذاتی روح است و تا موقعی که روح، ممکن را درمی‌یابد، خود نیز در حال حاضر، آینده را در بردارد. روح باعث می‌شود که آنچه باعث سنگینی گذشته می‌گردد، از روی آن برداشته شود.

بنابر آن چه ذکر شد، هرگونه تصمیم‌گرفتن، امتناع ورزیدن و یا مسئولیت پذیرفتن، بذاته نوعی حادثه است و محل وقوع حادثه، نه در امور و اشیاء، بلکه در روح ماست و در این صورت، تصمیم گرفته شده، یک نوع ولادت مجدد و به عبارت دیگر، ولادت روح است. آنان که در ذهنشان سنت، حکم گرانباری بی‌جان را دارد، در واقع امر، حامل باری هستند که سنگینی آن، ناشی از مرگ باطنی و معنوی خود آنهاست.

اما چه کسانی مسئول چنین وضعی هستند؟ در درجه اول، مسئولیت این امر، متوجه آن دسته از "سنت‌گرایان" است که گمان می‌کنند غرض از سنت، همانا دنباله‌روی صف مشایعان است. بر آنان که می‌دانند سنت موقوف بر چیز دیگری است، فرض است که آن صف را درهم بریزند و بپراکنند و سنت موردنظر خود را به مثابه ولادتی نو یا نوزایی

معنوی خود به تجربه درک کنند و اگر اینان به طریقی که مذکور افتاد، سنت را در خود زنده نکنند، هر آینه از زمره دنباله‌روان (مشایعان) جنازه به‌شمار خواهند رفت و صف آنها را درازتر خواهند کرد.

پس می‌بینیم که سنت، بذاته، باززایی است و هر باززایی، تجدید حیات سنت در "زمان حال" است، و از همین رهگذر است که می‌بینیم فعل سنت (=انتقال) مستلزم انجام شدن در "زمان حال" است و غرض از زمان حال، نه سال ۱۳۴۶ یا ۱۹۶۷ و یا هر سال دیگر، بلکه زمان حال فی‌نفسه، مثل باززایی غرب در زمان سلطنت کارولنژی‌ها^۱ در قرن هشتم یا باززایی بیزنطیه در قرن دهم و یا باززایی معروف به رنسانس در قرن شانزدهم است که اگر آن چه را که احیا کردند، دوباره زنده نمی‌کردند و آن را مجدداً مستقر نمی‌نمودند، آن چیزها هم چون اطلال عهد باستان به فراموشی سپرده می‌شد و از میان می‌رفت.

غرض از این مقال، تعمق در نوزایی‌هایی است که مستقیماً و مخصوصاً در زمینه حکمت و فلسفه در محیط ایران به‌وقوع پیوسته است، ولی اگر فیلسوف و نه فقط مورخ فلسفه، بخواهد در باب امور مزبور شهادت و گواهی دهد و به‌عبارت دیگر به‌نحوی غیر از طریقه یادکردن از آن به حالت ماضی، از آن سخن بگوید، باید به‌نحوی از انحاء، تجدید ولادت فلسفی در باطن وی نیز صورت گرفته باشد.

از این رو، مقاله موجود در عین حال، هم عبارت از گفته‌هایی خطاب به متفکران جوان ایرانی است و هم در حکم گواهی‌نامه فیلسوفی غربی و بیانگر نظر او در باب معنای فلسفه قدیم ایران (فلسفه‌ای که می‌دانیم یک پارچه نیست و تنوع بسیار دارد) و نیز معنایی که در روزگار ما، همکاران غربی من برای کشف این فلسفه که تا به حال، افق معنویت غرب نسبت بدان بیگانه مانده بود، قایل می‌شوند.

گواهی‌ای که من در این جا می‌دهم، دعوت‌نامه‌ای خطاب به بعضی از جوانان متفکر

ایران امروز است که یک باره، شیفتهٔ فلان ایدئولوژی فلسفی که هم چون مد، زودگذر است، نشوند و به این حقیقت توجه کنند که تحقیقات ایشان در موضوعات فلسفهٔ غرب، زمانی می تواند برایشان سود آور باشد که فلسفهٔ قدیم (سنتی) خود را که در واقع، آبخشور فرهنگ ایران است، خوب بشناسند و از آن، هم چون سپری در قبال سیل فلسفهٔ غرب استفاده کنند.

تحقق بخشیدن به چنین هدفی، وقت بسیار و مطالعهٔ فراوان می خواهد، ولی اگر چنین سپری در دست جوانان اندیشمند ایران نباشد، بیم آن می رود که در این پیکار، جان خود را بگذارند و فرهنگ ایران، مغلوب تمدن غربی گردد.

بیست و دو سال پیش، نخستین بار که به ایران آمدم، ماه سپتامبر ۱۹۴۵ بود، شش سال پیش از آن را در استانبول به سر برده و چاپ جلد اول مجموعهٔ فی الحکمة الالهیة سهروردی، شیخ اشراق را به پایان رسانیدم، امید داشتم که در ایران، رد پای اشراقیون را باز یابم و در آن وقت، شیوخی ارجمند را یافتم که می توانستم با آنان در باب موضوع مورد علاقه ام، صحبت های جدی داشته باشم. آنچه در ایران امروز، ایرانی که از چند سال پیش به این طرف از پیشرفتی خارق العاده برخوردار شده است، سخت نویددهنده می نماید، این است که بحث با جوانان در مسایل مورد نظر ما، نه تنها امکان پیدا کرده، بلکه اصلاً جایی برای خود باز نموده است، و در این جا به عنوان شاهد، همکار و دوستم، آقای پرفسور سید حسین نصر را می توانم مثال بزنم.

میل دارم در این جا، هدف من از بیان این مطالب، به صداقت آشکار شود، امروزه رسم بر این است که علمای نجوم و فیزیک و شیمی یک کشور به خارج سفر می کنند و از نتیجهٔ تحقیقات و تجربیات همکارانشان در ممالک دیگر با خبر می گردند. این دانشمندان در موقع مراجعت به مملکت خویش، معلومات خود را در موضوعات خاص نجوم و فیزیک و شیمی، البته زیادتر کرده اند و شاید همکاران خارجی آنها، مطالبی را به آنان در باب موضوع علم مورد تبحرشان می آموزند که اینان از آن غافل بوده اند و در این

که علمای مزبور، واقعاً در موضوع خاص خود تحقیق می‌کنند، هیچ‌کس شک روا نمی‌دارد.

اکنون وضع و ماجرای فلان فیلسوف یا عالم ماورای طبیعت را با دانشمندان مزبور بسنجیم. حکیم مزبور، به این قصد که از حاصل تفکرات و تجربیات همکاران متفکر خود، خوشه‌ای برچیند، به ایران سفر می‌کند. چنین فیلسوفی، آیا می‌تواند اطمینان داشته باشد که اگر به همکاران خویش اظهار کند که مختصری بیش از آنان در باب عوالم مافوق محسوسات و یا عالم معنوی می‌داند، بدون شک، گفته‌اش به این شرط، مفهوم همکارانش واقع خواهد شد که از معنای تاریخی و یا به عبارت بهتر، از معنای اجتماعی سیستم‌های فکری که همکارانش به او آموخته‌اند، سخن براند؛ زیرا این سیستم‌های فکری را به نظر اینان، باید در "زمان خاص خود آنها" و "در محیط اجتماعی خاص خود آنها" دوباره قرارداد و این روش، طریقه "علوم تحصیلی" است.

اما عالم معنوی که حکما از آن سخن می‌رانند، در واقع امر، بهانه‌ای برای تحقیقات از نوع جامعه‌شناسی می‌شود و خلاصه کلام آن که فیلسوف مورد نظر ما، حکم منجمی را پیدا می‌کند که به او ایراد کنند به کمک آلات و ادوات کاملی که در خارج از کشورش در دسترس داشته، نتوانسته است توده‌ای از ستارگان ناشناخته را کشف کند. اما نخست به او جواب خواهند داد که ستاره دیگری یافت نشد و سپس آن که مسأله جالب و مثبت و آن که اعتبار علمی دارد، مسایل اجتماعی اتحادیه ستاره‌شناسان است.

در این چند جمله، در ذکر نتایج ناشی از روحیه لادری^۱ فلسفه امروزی غرب، کمی مبالغه کرده‌ام، ولی حقیقت این است که زیاد از بیان واقعیت دور نیفتاده‌ام و مثال این نکته را نیز در کتب خود سهروردی یافته‌ام که می‌گوید:

اگر در علم نجوم به ارسادات و مشاهدات ابرخس^۲ و بطلمیوس^۳ می‌توان اعتماد

1. Agnostique

2. Hipparque

3. ptolemée

کرد، باید به مشاهدات کسانی که فیض دخول در عالم ملکوت را یافته‌اند نیز اطمینان نمود.

در این جاست که می‌بینیم نحوهٔ برخورد سهروردی با مسایل، کاملاً عرفانی است. حاصل کلام آن‌که در نظر حکمای "لادری" رشتهٔ معلومات در فلسفه و فرهنگ مبتنی بر سنت، در حکم صفی خواهد بود که از مشایعین جنازه تشکیل یافته است، ولی درست در جهت خلاف حکیم لادری، فیلسوف عارف، معتقد است که علم سنتی، هر بار که به وسیلهٔ کسی آموخته می‌شود، در ذهن آن شخص، مقارن با ولادتی جدید است؛ زیرا علم، علم نیست مگر این‌که ریشه‌اش در عالم معنوی یا ملکوت آبخشور یافته باشد و همان‌طور که سید حیدر آملی فرموده است، کسی که در عالم ملکوت رخنه نکرده باشد، نمی‌تواند دوباره زاده شود و در او ولادت مجدد حدوث یابد، فقط به شرط باززایی و ولادت جدید است که دانش فلسفی سنتی از کسی به کسی دیگر انتقال می‌یابد، اگر باززایی حادث نگردد، انتقال علم، صورت انتقال و دست به دست شدن بار و محمول را از دستی به دست دیگر و از روحی بی‌جان به روانی دیگر پیدا می‌کند.

به نظر من، معنای عمیق فلسفهٔ اشراق، آن‌طور که سهروردی با مقررات اخلاقی خاص آن، تأسیس نمود، عبارت از دانشی فلسفی است که اگر منتهی به کمال روحانی و معنوی سالک نگردد، عجب و خودبینی و از دست دادن فرصت خواهد بود. اما اگر سلوک در تجارب معنوی، متکی بر معارف و معلومات فلسفی نباشد، سالک در وادی بیماری‌های روانی و ذهنی گرفتار خواهد شد و جان به سلامت نخواهد برد.

نکته همین جاست که از تألیف دانش فلسفی و تجربهٔ روحانی، "حکمت الهی" زاده می‌گردد و با توسل به آن بوده که سهروردی خواسته است معنویت ایران را تجدید کند. وی به همین جهت به‌طور مکرر از شخص خود به‌عنوان "احیاکنندهٔ حکمت خسروانی" یاد کرده است، ولی تجدید حیات و رستاخیزی که سهروردی از آن سخن می‌گوید، به هیچ‌وجه و نه تنها در حکم عصیان علیه معنویت اسلام نیست، بلکه در پرتو آن، اسلام،

منبع فیاض می‌شود و روش تأویل، حکم تفسیر معنوی را پیدا می‌کند و این کار سازنده را سهروردی، طی زندگی کوتاه‌مدت خود که سرانجام به شهادتش در حلب منتهی شد، انجام داده است. آثار سهروردی، بهترین نمونه برابر انگاشتن سنت (به معنای معقولات) و تجدید حیات است.

احتمال می‌رود که تا زمان سهروردی، هیچ‌کس ملتفت این نکته نشده باشد که حکمای ایران باستان (این حکما را سهروردی به نام کیخسرو و پادشاه مجذوب ایران "خسرواتیون" می‌نامد) در واقع امر، پیشتازان حکمای الهی یا "اشراقیون" ایران مسلمان بوده‌اند.

در هر حال، اگر در این امر پافشاری کنیم و هر طور شده، بخواهیم حیات سهروردی را صرفاً بر اساس شرایط اجتماعی محیط زندگی و زمان وی توجیه کنیم^۱، باز این حقیقت باقی می‌ماند که نظرات و عقایدی که سهروردی در باب زمان و زمانه خود داشته است، صرفاً به کمک عوامل فوق، قابل تبیین و توجیه نیست؛ چراکه بالاخره می‌بایست انسانی به نام سهروردی وجود می‌یافت و فردیت معنوی، نظیر آنچه وی دارد، می‌داشت (فردیتی که غیر قابل پیش‌بینی است و نامش درهم تنیدگی روابط علی و معلولی نیست) یا می‌توانست این حقیقت را کشف کند که نسب حکمای اشراقی (اشراقیون) به خسرواتیون می‌رسد و آنها پیشتازان اشراقیون هستند و نیز می‌توانست تقدّم و تأخر این دو امر را هم چون اتّفاقی تاریخی قلمداد کند.

این جاست که از لحاظ زمان، دگرگونی حادث می‌گردد، و ظهور ناگهانی سهروردی در عرصه تاریخ، تاریخ و سنگینی وزن مسلک تاریخ‌زدگی (اصالت امور تاریخی)^۲ را درهم می‌شکند؛ زیرا انتشار آثار سهروردی بود که باعث شد گذشته باستانی ایران، رونق از دست رفته را باز یابد و انقطاعی که میان آن و فرهنگ بعد از اسلام ایران حاصل شده

۱. تازه با فقدان مدارکی که دچارش هستیم، چگونه می‌توان زمان و محیط زندگی وی را روشن ساخت؟

بود، از میان برود و در نتیجه، معنویت و حکمت فرزندانگان قدیم، دوباره معنا پیدا کند و حق، اهلیت یابد.

سهروردی با قول به این که حکمای اشراقی ایران مسلمان از سلاله فلاسفه ایران قدیم هستند، آینده را برای عرض اندام معنویت ایران باز نمود و واقع هم همین است که بعد از سهروردی، حکمای خسروانی، پیشتازان اشراقیون به شمار می‌روند؛ زیرا کار سهروردی، محدود به نقل و بیان تاریخ فلسفه ایران قدیم نیست، بلکه خود وی، حامل و تجسم تاریخ ایران باستان است و به عبارت دیگر، سهروردی خود را "وارث" حکمای الهی ایران قدیم یا خسرواتیون قلمداد می‌کند.

در تأیید نحوه توجیهی که من در این مقال از نظرات سهروردی ارائه کرده‌ام، کافی است به تألیفات یکی از بزرگترین متفکران ایرانی شیعه، سید حیدر آملی که در قرن هشتم هجری، برابر با چهاردهم میلادی می‌زیست، مراجعه کنیم^۱. سید حیدر به نحوی ستایش‌انگیز، اختلاف میان علوم کسبی (معلومات کسب شده از خارج) و علوم ارثی (معلومات مکتسب از راه میراث فطری) را روشن کرده است. دسته نخست، احتیاج به آموختن و آموزگار و آموزنده دارد و محتاج کوشش و پژوهش است و اساساً به ظواهر امور می‌پردازد و به "علم ظاهر" معروف است و از آن به "علوم رسمی" نیز تعبیر می‌شود. در علوم رسمی، آن قوه از قوای انسان که وظیفه کسب و انتقال معارف را بر عهده دارد، عقل و آنچه صرفاً به انتقال روایات تاریخی می‌پردازد، نقل است.

علوم عقل و نقل، همان است که امروزه به علوم فلسفی و علوم تاریخی و به عبارت درست‌تر به فلسفه نظری و الهیات مثبت (معقول و منقول) معروف شده است. همین مطلب را به نظر من، می‌توان با عبارت ساده‌تر "علوم عقلی و علوم سنتی" تعبیر کرد. اما معنای دقیقی که آملی به لفظ "سنتی" می‌دهد، از حدود معنای لفظ منقول به معنای "معارف منقول از راه سنت" درمی‌گذرد و از همین روست که معنای دقیق لفظ سنت باید مانع از

۱. رجوع شود به جامع الاسرار، ص ۹۳۵، از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه.

این شود که "سنت"، حکم صف مشایعین جنازه را پیدا کند. حیدر آملی، معنای دقیقی را که دیدیم، به معارف از نوع دوم، یعنی معارفی که به مثابه میراث فطری است، قابل اطلاق می‌داند و مورد سهروردی نیز بهترین مثال از مقوله مذکور است.

این جاست که حیدر آملی بر اختلاف میان دو نوع قرابت و دو نوع میراث تأکید می‌کند و می‌گوید قرابتی هست که کاملاً خارجی است و به آن نسب صوری نام می‌دهد و نیز قرابتی هست صرفاً معنوی که نسب معنوی اش می‌نامد. میراثی هست که صرفاً خارجی است و به میراث صوری معروف است و میراثی هست معنوی که به میراث معنوی اشتهار دارد.

نسب و میراث مربوط به دسته اول، همان علوم رسمی است، یعنی فلسفه و کلام یا علوم ظاهری و خلاصه، همه آن معارفی که مجموعاً به معقول و منقول معروف‌اند. نسب و میراث مقوله دوم، ذاتاً مربوط به معرفتی است که به جواهر مخفی در زیر ظواهر تعلق می‌گیرد. این نوع معرفت، درونی و باطنی است و به علم باطن شهرت دارد. این راهم ناگفته نگذاریم که لفظ مذکور، در واقع، معادلی برای اصطلاح فنی فنومنولوژی است. آنچه را که "فنومنولوژی" می‌نامیم، متوقف است بر تحلیل غرض و نمایشی که در زیر ظاهر و آشکار قرار دارد. فنومنولوژی (پدیدارشناسی) در حقیقت، همان کشف المحجوب و کشف الاسرار است.

در حالی که در علوم ظاهری، اعضای شناسنده، عقل و نقل است، در علوم باطنی، اعضای شناسنده، کشف و الهام، ادراک شهودی، بصیرت باطنی و واردات قلبی است. نوع معرفتی که از راه این‌گونه شناخت حاصل می‌گردد، نه فلسفه و کلام، بلکه علم به قلبیات یا حکمت خداوندی است و اشتقاق لفظ تنوسوفیا^۱ مؤید این حقیقت است. اصطلاح علم ارثی که آن را در نوشته‌های حیدر آملی می‌یابیم، ناظر به همین معناست و غرض، آن دسته از معارف است که نه از راه تعقل و برهان، بلکه از طریق کشف و شهود و الهامات

۱. Theosophia از Theos (خدا) و Sophia (حکمت و فرزانه‌گی).

صادره از ذات باری حاصل می‌گردد.

اما به این امر نیز باید توجه داشت که امکان حدوث و صحت و حقیقت الهام و شهود را امر اعتقاد به ولایت در عین حال، هم تضمین می‌کند و هم نظم می‌بخشد (ولایت، قرابت نسبت به ذات باری است که در نتیجه آن، امام، مقرب درگاه خداوند و نزدیک به بشریت است)، و از همین روست که در دستگاه فکری عرفان امامیه، حیدر آملی، امام را به مثابه آدم نخستین و به معنای راستین آن می‌انگارد (آدم حقیقی، معنوی و ماورای طبیعی) و نیز از همین رهگذر است که آملی به معرفت از نوع مذکور، این صفت را داده است که «تملک این نوع معرفت، حقی است که به موجب میراث فطری به کسی داده می‌شود».

آدم معنوی، حکم پدر راستین عرفا را دارد و آنها خود را وارث وی می‌دانند؛ زیرا آدم "در اندرون دل ایشان" خزینه‌ای از معارف نهفته است که نه تنها معارف انسانی را در بر می‌گیرد، بلکه علوم الهی را نیز شامل می‌گردد. اما اگرچه برای تملک این میراث، کوشش و تلاشی لازم است، ولی دست‌یابی به گنجینه، محصول کوشش نیست و نیز صرف مساعی، ماهیت و طبیعت آن را تغییر نمی‌دهد. تنها وارث به معنای راستین یا وارث معنوی است که قادر به یافتن گنجینه و کاویدن و درآوردن آن است و این توانایی را هم از زمانی پیدا می‌کند که آگاهی تام به این امر بیاید که گنجینه مزبور به او تفویض شده است، ولی آگاهی یافتن از این امر، محصول استدلال و برهان عقلی نیست و ذاتاً نوعی تولّد معنوی (ولادت روحانی) است.

تصرف در میراث معنوی و تملک آن، ذاتاً تولّدی جدید (نوزایی) است. بنابر آن چه یاد شد، سنت به معنای انتقال ودیعه خداوندی، عملی نیست مگر این که ودیعه سنت به وارث و ذی‌حق واگذار گردد و وارث و ذی‌حق، آن امانت را زمانی مالک می‌گردد که خود ولادتی مجدد یافته باشد. تنها از برکت ولادت مجدد است که انسان، وارث معنوی می‌گردد و البته اتّصاف به این صفت، ارادی انسان و بسته به میل او نیست. در

این صورت، اگر مفهوم "علوم ارثی" در نزد حیدر آملی، همان مفهوم دقیق "علوم سنتی" باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که هر وقت مردمانی که واقعاً وراث معنوی نیستند، به سوی سنت دست دراز کنند، صف سنت‌گرایان به صف مشایعان جنازه مبدل گردد.

این جاست که عنوان "فعلیت فلسفه قدیم" همان معنای قوی‌ای را که از آغاز این بحث می‌خواستیم آن را روشن و مشخص کنیم، پیدا می‌کند. اگر امر انتقال میراث معنوی در عین حال، هم شرط لازم و هم موجد تولدی جدید (نوزایی) است و نیز اگر وارث شدن، مستلزم عبور از مرحله نوزایی است، در این صورت، وارثی که "تولد مجدد" می‌یابد، انسان معطوف به "گذشته" نیست و ذاتاً در "زمان حال" قرار دارد. در باطن هر وارثی به‌نوبه خود، سنت دوباره زنده می‌شود و در "زمان حال" استقرار می‌یابد، و خلاصه و در واقع امر، وارث سنت، خود سنت است زنده و "در حال حاضر".

به این علت، به عنوان منبع و مرجع عرفان شیعی، شخص حیدر آملی را انتخاب کردم تا بهتر بتوانم موقعیت سهروردی را به عنوان متفکری که باید سرمشق کسانی قرار بگیرد که اهمیت فلسفه قدیم ایران را درک می‌کنند، بنمایانم.

نظر من در این جا، بیشتر معطوف به این است که چگونه سهروردی در نوشته‌های عرفانی‌اش، معنای برخی استعاره‌های اوستا و شاهنامه، نظیر مراحل طلب و سلوک معنوی مزدکی خسرو، ولادت زال و مرگ اسفندیار (در رساله عقل سرخ) را درک کرده است. به نظر من با تأمل در رساله عقل سرخ می‌توان نحوه انتقال حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را که مسأله‌ای اساسی در فرهنگ معنوی ایران است، درک کرد. با تحقیق در رساله سهروردی می‌توان به بیهودگی این عقیده رایج که سنت، مخالف و مغایر "آفرینش نو" است، پی برد.

هیچ حکیمی را نمی‌یابید که بیش از سهروردی، سنت‌گرا باشد؛ زیرا پیوستن سنت اشرافی ایران مسلمان به سنن باستانی ایران، از برکت فکر اوست، و در عین حال می‌بینیم که هیچ متفکری نمی‌تواند بیشتر از سهروردی، آفرینندگی داشته باشد؛ زیرا اگر او نبود،

سنت اشراقی به وجود نمی آمد و نوزایی و تولد مجدد حادث نمی گشت.

بر اساس مطالب مذکور است که می توان گفت سنت، مستلزم آفرینش مجدد و نوآفرینی مستمر و ولادت مجدد است و در غیر این صورت، سنت مبدل به آفرینش در جهت عکس وجود می گردد و این همان است که در سطور بالا با لفظ "صف مشایعین جنازه" از آن تعبیر کردیم. در عرض این آفرینش مجدد، خود سنت نیز دوباره آفریده می شود، همان طور که حکایتی که نقل، آن را از بر می خواند، در دهانش جان تازه ای می گیرد و از نو آفریده می شود و گویی ناقل و منقول، یکی می گردند و این جاست که می توان انتقال حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را پیش بینی کرد.

مشهورترین متفکر مکتب اصفهان که مشربی مشابه مسلک سهروردی داشته و در زمان تجدید حیات فرهنگی زمان صفویه می زیسته، ملاصدرا شیرازی است که در جنب حکمت الاشراق خود، تفسیری عظیم بر قرآن نوشته که دارای اصالت بسیار است. به این طریق است که می بینیم عناصر و موادی که با فلسفه قدیم (سنتی) ایران آمیخته و با آن یکی شده اند، بسیارند و سخت درهم پیچیده، که از آن جمله است آرای حکمی ابن سینا، اشراق سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و مجموعه حدیث های ائمه اطهار که از آغاز، منبع و مأخذ تعقل و تفکر شیعیان بوده است، و این همه که ذکر شد، خود علل و عوامل ظاهری تجدید حیاتی است که در قرن دهم هجری (شانزدهم مسیحی) در ایران اتفاق افتاد و حال آن که در سایر بلاد اسلام، چیزی مشابه آن، حادث نگشت.

گواه این مدعا، آثار عظیم فلسفی است که به وسیله متفکرانی نظیر ملاصدرا و قاضی سعید قمی پدید آمده است. این کتب، نمودار اذهان و قیاد و خلاق است که در درون آنها، سنت جان می گیرد، زنده می شود و به زمان حال آورده می شود. به عنوان مثال، ملاصدرا، اگرچه از لحاظ مشرب فکری، در زمره حکمای اشراقی است، ولی اعتقاد وی به اشراق، مانع از این نشده است که انقلابی حقیقتاً عمیق در زمینه فلسفه هستی به وجود آورد و ایجاد این دگرگونی را از مقتضیات ماورای طبیعت اشراقی بداند و به آن آگاه

باشد.

ناگفته نماند که سهروردی، هنوز معتقد به فلسفه مورد احترام اصالت ماهیت بود و ملاًصدرا به روش تعقلی، دستگاه ماورای طبیعی اصالت وجودی را ساخت که در آن، فعل بودن، یعنی "وجود داشتن" را مقدم و اولی بر ماهیت دانست. عمل بودن، می تواند تا بی نهایت، درجات شدت و خفت پیدا کند و درجه شدت و خفت فعل بودن، در عین حال، هم معین کننده و هم تغییر دهنده موجود در حال بودن، یعنی ماهیت آن است.

در نتیجه، قلمرو فکری ای بی حد و نهایت پیش می آید که در آن، شدت وجود، تمام درجات وجود قبل از این عالم و وجود فوق این عالم را در بر می گیرد. فلسفه وجود به فلسفه حضور بدل می گردد و فلسفه حضور، فلسفه شهادت است؛ زیرا شاهد، آن چنان کسی است که برای چیزی "حاضر" است یا در برابر چیزی حضور دارد.

در یکی از تصنیفات ملاًصدرا (کتاب المشاعر) که من آن را طبع و ترجمه کرده ام، اختلاف اساسی میان فلسفه وجود او را با آنچه در روزگار ما به فلسفه وجودی (اگزستانسیالیزم) موسوم است، بیان کرده ام. نزد ملاًصدرا، اگرچه درجه وجود بودن، تابع حضور است، ولی غرض او از حضور، حضور در این عالم که غایت اعلای آن، غوطه ور کردن وجود در "هستی معطوف به مرگ" است، نیست.

در نظر ملاًصدرا، یک موجود تا بدان حد برای خود حضور می یابد که بتواند بر مضایق و محدودیت های این عالم که خود مقتید به بعد و حجم و زمان و فاصله است، پیروز آید. یک موجود، هرچه خود را بیشتر از این جهان جدا کند، بیشتر خود را از عوامل به وجود آورنده غیبت امام، دوران تاریکی و ناآگاهی دور نگاه می دارد و بیشتر می تواند خود را از وجود "معطوف به نیستی" وارسته کند. هرچه درجه حضور شدیدتر باشد، شدت فعل وجود فزونی می یابد و از همین رو، وجود بیشتر معطوف به "وجود معطوف به عالم و رای مرگ" می گردد. وجود به مثابه حضور، حضوری نیست که بیش از پیش در این عالم "درگیر" و مقتید شده باشد و آن به این علت است که وجود به عنوان

حضور، ابواب سلسله مراتب عالم ما را به روی خود بسته و مبدل به حضوری شده که حاضر در عوالم ماورای مرگ است.

تمام مطالبی که تحت عنوان "فلسفه قیامت" در آثار مآلصدر دیده می‌شود، تفسیر و تبیین همین فکر اصلی است. تأمل در منابعی که سرچشمه تفکرات مآلصدر را تشکیل می‌دهند، برخی نکات را به ما می‌آموزد. سرنوشت فلسفه وجود در غرب، میان دو حد وجود و موجود در نوسان بوده است. در نظر حکمایی چون مآلصدر، فعل بودن و فعل وجود داشتن، هم چیزی برتر از موجود (حالت اسمی) و هم برتر از وجود (حالت مصدری) است.

فعل وجود^۱ را در حالت امری آن (در عربی "کن") باید یافت. در این حالت امری، کلام و عالم روح یا معنا تا ابد مترادف می‌آیند و در نتیجه، کتاب مقدس (که وحی آسمانی است)، تمام مسایل مربوط به رابطه کلام و کتاب مقدس، معنای ظاهری و معنای باطنی (معنای معنوی) را مطرح می‌کند. از این جاست که طرح موضوعات و مسایل مربوط به انبیا و ائمه، صرفاً به وسیله متفکران شیعه انجام گرفته است، به طوری که در نظر حکمای شیعی، فلسفه فقط در محیط "شیعه" احساس "خودی" می‌کند و در همین محیط خودی است که می‌تواند صورت عالی "فلسفه معطوف به ائمه" را به خود بگیرد. ادراک معنویت قرآن، یعنی در عین حال، حضور داشتن در برابر گنجینه (که قرآن باشد) و گنجوران آن. تأمل در قول مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مآلصدر را به این نتیجه می‌رساند که از ورای نفس یا خود، حضور امام و حضور نفس را در امام مشاهده کند و این کار در واقع امر، باطنی کردن اعتقاد به ائمه به عنوان محصول و ثمره تفکرات فلسفی و تجربیات معنوی خویشتن است.

به همین جهت بود که گفتیم، فلسفه حضوری مآلصدر به نوعی فلسفه گواهی و شهادت راهبر می‌گردد که چهره‌های اصلی آن، "چهارده معصوم" به عنوان مظاهر اصلی

تجلی حق به شمار می‌روند. اینان، شاهدان ابدی و حاضر برای خدایی هستند که برایش شهادت می‌دهند و خداوند به وسیله آنان، برای کسانی حاضر است که در برابر آنان، برای او گواهی می‌دهند و همین‌طور، اشخاص اخیر، برای کسی که شاهدان برای او شهادت می‌دهند، حاضرند.

در این مقال، فرصت شرح و تفصیل فراهم نشد، لازم بود صفحاتی چند از مآصدرا نقل شود، ولی غرض ما در این‌جا، نشان دادن و تفهیم این نکته است که فلسفه قدیم (سنتی) ایران، چه معنایی می‌تواند برای ما و روزگار ما داشته باشد.

از این جهت است که باید دو اندیشه اساسی را در مکتب مآصدرا که در این حال، با فلسفه وجودی او، سخت مرتبط هستند، روشن کنیم. بر پایه قراین و شواهدی چند، می‌توانم بگویم دو اندیشه مزبور، نزد برخی از متفکران غربی امروز، شکوفه کرده و به بار خواهد نشست، و این خود، مبین مطابقت اندیشه‌های دوگانه مزبور با واقعیات فلسفی اروپای امروز است.

اما نخستین اندیشه مآصدرا، اعتقاد به وجود عالم مثال و وظیفه و ضرورت آن در ساختار عوالم است. سهروردی، اولین متفکری بود که متعرض عالم مثال شد و رتبه آن را در مراتب وجود، تعیین و تثبیت نمود. ما نیز به سهم خود، برای بیان مفهوم عالم مثال، واژه‌ای دردست نداشتیم و ناگزیر به سراغ لغت‌نامه لاتین رفتیم و لفظی لاتین^۱ را به عنوان معادل عالم مثال برگزیدیم تا از خلط معنا با لفظ دیگر لاتین^۲ که به معنای تخیلی است، احتراز کرده باشیم.

البته خواننده ما کم‌کم به معنای این لفظ و مفهوم آن عادت کرده و با آن مانوس خواهد شد. عالم مثال، هم‌سطح با عالم ملکوت، یعنی عالم روح است که واسطه میان عالم عقل و عالم ادراکات محسوس (مُلک) می‌باشد. عالم مثال به اندازه عوالمی که میان سطوح

1. Mundus Imaginalis

2. Imaginaire

آن‌ها قرار گرفته است، واجد واقعیت معنا است. عالم مثال، عرصه حوادث روحانی، مشارقات، معاد و قیامت است، یعنی اموری که درست مانند حوادث عالم جسمانی، واقعیت دارند. اما حوادث مربوط به عالم مثال در سطحی غیر از سطح مربوط به حوادث عالم جسمانی صورت می‌بندند.

در نتیجه، ادراک این عالم، مستلزم داشتن عضو ادراکی خاص است که در سطح عالم مثال، وظیفه خود را انجام می‌دهد، همان‌طور که ادراک عقلی و ادراک حسی در سطح مخصوص خود صورت می‌گیرند. تا این‌جا به بیان اندیشه اول مآصدرا پرداختیم، از این پس به بیان اندیشه دوم وی می‌پردازیم که البته ارتباط تام با فکر نخستین او دارد.

عضو مدرک مورد گفتگو، قوه تخیل فعال است که البته نباید با آنچه به طور مرسوم، "قوه خیال یا فانتزی" نامیده می‌شود و از آن جنون برمی‌خیزد، اشتباه شود. مآصدرا، چه در این مورد و چه در باب فلسفه وجودی خود، به یک اندازه، نوآوری "انقلابی" است. وی تخیل خلاق را عضوی نه جسمانی، بل مستقل از آن و جاوید و معنوی می‌انگارد و نیز آن را در حکم "جسم اثیری" روح قلمداد می‌کند. این دو اندیشه مآصدرا و نتایجی که بر آن مترتب می‌گردد، آن‌قدر اهمیت دارد که هرچه در باب آن بگوییم، کم گفته‌ایم.

این عقیده، درست در جهت مخالف اعتقادات حکمای اروپایی بعد از دکارت ابراز شده و بی‌سبب نیست اگر برای ساختن لفظ فرانسوی معادل عالم مثال، محتاج به مراجعه به لغت‌نامه لاتین شده‌ایم؛ زیرا این لفظ و مفهوم آن، اصلاً مصداقی در حکمت غرب نداشته است. فلسفه غرب، فکر و بُعد و روح و ماده را متضاد با یکدیگر انگاشته و کیفیات روحی را مغایر با کیفیات مادی قلمداد کرده و به این جهت، دچار دوگانه‌گرایی گشته و در گردابی عظیم دست و پا زده و اقداماتش عقیم مانده است. برای فلسفه اروپایی، امکان این نبود که اعتقاد به فرم‌های معنوی (فرم به معنای تجسمی آن) با جواهری راستین و قائم بالذات پیدا کند که واجد "ابعاد" خاص خودشان باشند، و حال آن‌که مآصدرا و اصحاب او به راحتی، تضاد ماده و روح را از میان برداشته‌اند.

تحوّل بعد از مرگ انسان و کلّ عالم، مستلزم این است که نوعی "مایه و ماده معنوی" وجود داشته باشد. این فکر را اولین بار در تاریخ فلسفه، در حکیمی از نحله فلاسفه نوافلاطونی به نام پروکلوس^۱ و آثار منسوب به انبازقلس که در بین حکمای مسلمان معروف است، پیدا کرده‌اند، ولی حقیقت این است که اندیشه مزبور، بیشتر به اندیشه تراکم روحانی^۲ فرقه حکمای افلاطونی کمبریج که تقریباً مقارن روزگار ملاصدرا می‌زیسته‌اند، شباهت دارد.

نتایج مترتب بر چنین وضعی بسیار است، در روزگار ما، مکتب کاذب روحیون^۳ در مقابل مکتب دروغین مادّیون قرار گرفته و ناتوان از ادراک امور معنوی است و به همین سبب است که می‌بینیم برخی از حکمای الهی اروپای عصر ما، شبه مسأله پاک کردن حقایق دین از رنگ و شائبه اساطیری را برای خود مطرح کرده و دست و پای خود را در پوست گردو گذاشته‌اند.

اما چرا چنین شبه مسأله‌ای، برای متفکری نظیر قاضی سعید قمی که بر حدیث الغمامه تفسیر می‌نویسد، پیش نمی‌آید؟ حکیم شیعه، احتیاج به این ندارد که بعد از شنیدن حدیث امامی که اعوان و انصار خویش را به سوی ملکوت رهبری می‌کند، سعی در زدودن رنگ تمثیلی و داستانی اساطیری آن کند؛ چراکه حدیث یا حادثه مزبور، نه از مقوله اساطیر است و نه از جنس تاریخ به معنای متعارف و معمول آن. حادثه مزبور، واقعیت دارد، ولی وقوع آن در سطحی دیگر و زمانی دیگر انجام می‌گیرد، سوای آن سطح و زمانی که حوادث واقعی و محسوس (حواس ظاهر) در آن پدید می‌شوند و ما بدان عادت کرده‌ایم.

در بادی امر، تضاد و تخالفی که امروزه در محدوده "فلسفه ادیان" به وجود آمده و در باب اموری که صرفاً متعلق به تاریخ دینی است، این سؤال را طرح کرده است که

1. Proclus

2. Spissitudo Spiritualis

3. Spiritualiste

اساطیری هستند یا امور تاریخی معمولی، از راه اعتقاد به عالم مثال حل می‌شود و مشکل از میان برمی‌خیزد.

علم وجود مبتنی بر عالم مثال، پاسخ می‌دهد که نه این است و نه آن؛ یعنی در این‌جا، نه مسأله تاریخ است و نه اسطوره. این‌طور به‌نظر می‌آید که به‌خصوص، عقاید دوگانه مآصدرا مربوط به تخیل خلاق و عالم مثال، توجیه‌کننده فعلیت و امروزین بودن فلسفه او باشد. در غرب هم حکمایی شبیه به مکتب فکری مآصدرا بوده‌اند که در عین حال، بدبختانه و خوش‌بختانه در حاشیه مکاتب رسمی فلسفه مانده‌اند؛ مکاتب رسمی‌ای که متأسفانه، استعفای فلسفه را در مقابل سیل علوم انسانی و علوم اجتماعی قبول کرده‌اند.

فلاسفه مزبور که در محدوده سنت فکری اروپایی می‌اندیشیده‌اند، از حکمای افلاطونی هرمتی^۱ دوران رنسانس گرفته تا شاگردان یاکوب بویمه^۲ آلمانی و لویی کلودسن مارتن^۳ فرانسوی، همگی را در بر می‌گرفته‌اند. متأسفانه، نوشته‌های این حکما به‌صورت پراکنده باقی مانده و در دسترس نیست و چند نفری بیش پیدا نمی‌شود که به جبران این نقیصه بیانیدند.

در سطور پیشین گفتم که چگونه و از چه راه می‌توان دریافت که فلسفه وجودی مآصدرا شيرازی چه اختلافاتی با حکمت "اصالت وجود" امروزین اروپا و مفهوم دلهره انسان که ملازم آن است، دارد. شاید کسی به من ایراد کند که دوران حکومت اگزیستانسیالیسم دیگر سپری شده و مکتب فکری دیگری جانشین آن گشته است که تحت عنوان "ساخت‌گرایی"^۴ در بسیاری از محافل غوغا می‌کند. حال که چنین شد، مکتب تأویل را به یاد آوریم.

غرضم در این‌جا آثاری در زمینه تأویل است که طی قرون متمادی به‌وسیله

1. Platoniciens hermétistes

2. Jacob Boehme

3. Louis Claude Saint Martin

4. Structuralisme

متفکران و عرفای ایرانی، نظیر روزبهان بقلی شیرازی، علاءالدوله سمنانی، سید حیدر آملی، سید احمد علوی (داماد میرداماد) و خود مآلصدر او غیره فراهم آمده است.

تأویل، یعنی تفسیر معنوی قرآن به آن طریق که متفکران مزبور می کرده اند، اساس آن بر علم مطابقه و ادراک آنچه که امروز "ساختمان" نامیده می شود، استوار بوده است. هدف از این نوع تفسیر، دریافت حقیقت معنوی در سطوح گوناگون عوالمی که در متن کتاب از معنای آن ها سخن می رفته، بوده است؛ زیرا در هر یک از سطوح مورد نظر، هر حقیقت لفظی، واجد یک حقیقت معنوی است.

مثال امر مذکور، مثال موسیقی است که آهنگ یک نغمه از آغاز تا انجام یکسان می ماند، به این علت که ساختمان آن واحد است و حال آن که عناصر تشکیل دهنده آن که همان اصوات باشند، در موقع تغییر لحن و مقام، دگرگون می شوند.

آنان که در باب تأویل و نحوه اعمال آن به وسیله متفکران مورد بحث، تدقیق و تفکر کرده اند، نیک می دانند که "ساخت‌گرایی" حرف چندان تازه‌ای نیست. اما در این مورد نیز نظیر مورد اگزیستانسیالیسم، یک اختلاف اساسی و پر معنا مشهود است. فضیلت ساخت‌گرایی در این است که مسایل را قطع نظر از یوغ و فارغ از تار عنکبوت تاریخ‌گرایی مطرح کرده و در مقابل انبوه متفرق سیستم‌های فکری که مسایل را در زمان به عنوان سلسله لحظات^۲ می‌نگرند، ادراک تاریخی هم‌زمان^۳ را ارائه کرده است. با وجود این فضیلت، ساخت‌گرایی فطرتاً لا‌ادری باقی مانده و خود را ناتوان از معرفت بر احوال اشیاء می‌انگارد و فقط صورت (فرم) های عاری از محتوا را در نظر می‌گیرد.

ساخت‌گرایی در واقع امر، تکرار همان صورت‌پردازی^۴ کانت است، با این تفاوت

1. Structure
2. Diachronisme de l'histoire
3. Synchronique
4. Formalisme

که به تعالی^۱ مورد اعتقاد کانت، باور ندارد. این طور به نظر می‌رسد که در چهارچوب فکری ساخت‌گرایی، ساختمان ممکن است فرو بریزد، بدون این‌که انسان بیننده، فرو ریختن آن را ببیند، درحالی‌که سانه^۲ فرو ریزنده، پیشاپیش ما و قابل رؤیت است.

به این منظور که اختلاف را بیان کرده باشم، در این جا از قاضی سعید قمی نام می‌برم که در باب مسأله «وجه الله و وجه الانسان» به مثابه «ساختمانی» که موضوع تفکر اتمه بوده و سنت و سابقه‌ای نزد آنان داشته، تفکر و تعمق کرده است. مسأله اسماء خدا در اسلام را حکمای الهی به خوبی روشن کرده‌اند و آن به این علت است که مسأله مزبور در واقع، حکم قطبیت دوگانه جوهری‌ای را دارد که از یک سو بر انسان فاش می‌گردد و از سوی دیگر، انسان بر خدایی که ظاهر می‌شود، خود را هویدا می‌سازد. یکی بدون دیگری نمی‌تواند وجود داشته باشد و حال آن‌که می‌دانیم ذات خداوند که ماورای هرگونه تجلی است، از هر نوع سلب و ایجاب انسانی مبرا است.

انسان، موجودی است انتهاپذیر و همین خاصیت وی، باعث شده که نیچه بگوید «خدا مرده است» و چنین گفته‌ای، فقط متعرض آن خدایی می‌شود که خدا برای انسان بوده است. اما اگر ساختمان، طوری بود که یکی از طرفین، بدون طرف دیگر، نمی‌توانست پایدار بماند، پس چگونه انسان بعد از «مرگ» خدایش زنده خواهد ماند؟ حل مسأله روشن است؛ انسان پس از مرگ خدا نخواهد توانست مدتی دراز زندگی کند.

اخیراً گروهی از متفکران معتقد شده‌اند که آن چه به انسان و انسان دوستی مشهور شده، اختراع چند قرن اخیر است و دیری نخواهد پایید. انسان، رؤیایی است که هیچ‌کس آن را ندیده است، و در این جا دیگر نقصی در تأویل کتاب آسمانی نیست. عیب از تأویل خود انسان است و آن هم به این علت که متفکران، دیگر در ادراک کتاب آسمانی ممارست ندارند و یا این‌که دیگر از بُعد «طولی» انسان کامل، سخنی شنیده‌اند.

ضیق زمان و مکان، مرا ناگزیر از برگزار کردن مطالب به اختصار کرد و سعی هم

نمی‌کنم که مطالب مذکور را در این جا به قصد نتیجه‌گیری به صورت خلاصه بیاورم؛ زیرا این صفحات، خود فشرده و خلاصه هستند.

در آغاز این مقال، گفتم که فعلیت و امروزی بودن فلسفه قدیم ایران، هم برای ما متفکران غربی ارجمند است و هم برای همکاران ایرانی، و صفحات پیشین، شاید این معنا را روشن کرده‌اند. اما به عنوان نتیجه، می‌خواهم نظر متفکران جوان‌سال ایران را متوجه همکاران ژیلبردوران^۱ استاد برنای دانشگاه گرنوبل (فرانسه) کنم که از پیروان درخشان مکتب فکری مرحوم گاستون باشلار^۲ است.

ژیلبر در تحقیقات اخیر خود، در عین حال و از یک سو، صورت‌پردازی مکتب ساخت‌گرایی را به باد انتقاد می‌گیرد و اعتقاد آن را نسبت به ادراک متقارن و همزمان نمی‌پذیرد، و از سوی دیگر، به آن نوع تفسیر که هدف آن، محتوا و مفهوم بخشیدن به صورت تهی از معنای مقبول ساخت‌گرایی است، می‌تازد؛ زیرا آن را دوباره مستغرق در زمان‌مندی مکتب تاریخ‌زدگی می‌یابد.

وظیفه فلسفه این است که با هر دو جریان مزبور مخالفت ورزد و خود را معتقد به این امر بداند که حصول معرفت بر عالم و مافیها امکان دارد و درضمن، اعتقاد به امکان "تعلیم" این حقیقت داشته باشد. عدم شهامت و مضایق‌گوناگون، سرانجام فلسفه را از اعتقاد اولیه خود، دایر بر امکان شناخت عالم، به تنگنای لادری انداخته است، فلسفه باید جرأت بیشتری در به کرسی نشاندن این عقیده از خود نشان دهد.

از سوی دیگر، فلسفه موظف به آگاه شدن از این نکته است که امور واقعی، امور مادی و محسوس و یا امور تاریخی به معنای معمول کلمه نیستند. حادثه و امر واقعی، نامرئی بوده و در حریم ملکوت وقوع می‌یابد. استعمال مجدد لفظ "ملکوت" در این جا بی‌سبب نیست؛ زیرا در اندیشه ژیلبردوران، تأثیر بارز، مستقیم و آگاهانه مآلص‌درا و

1. Gilbert Durand

2. Gaston Bachelard

مکتب وی و مطالبی که در باب عالم مثال و تخیل خلاق به ما آموخته است، هویداست.

تصوّر نمی‌کنم برای حسن ختام این مقاله، بهتر از مطلبی بیابم که به اختصار گفتم، یعنی این مطلب که فعلیت و امروزم بودن فلسفه قدیم ایران، چگونه در تعالیم و تفکرات یک فیلسوف فرانسوی روزگار ما آشکار است؟

این نکته را هم اضافه کنم که در احادیث وافر و متنوع و فشرده‌ای که از امام محمدباقر، امام پنجم به ما رسیده، در جایی، آن بزرگوار فرموده است: «اگر معنای سوره‌های قرآن، متناسب با اشخاص گوناگون و در موقعیت‌های مناسب گوناگون نازل می‌گردید، دیرزمانی بود که قرآن مرده و معنای خود را از دست داده بود»، ولی حقیقت این است که قرآن تا روز قیامت زنده خواهد ماند و معنای آن از یک مسلمان متدین به مسلمان مؤمن دیگر منتقل خواهد شد.

می‌توان گفت امام محمدباقر با بیان قول یادشده، خطرات ناشی از تاریخ‌زدگی را به فراست دریافته و از این رو، رموز تفسیر معنوی را در نوشته خود به دیگران آموخته و آن را تنها وسیله افشای معانی مضمّر و باطنی قرآن دانسته و نیز از آن به عنوان طریقه‌ای یاد کرده است که به طور دایم و پیوسته، مکثات یک سنت را به فعلیت درمی‌آورد و در آن، نعمه حیات می‌دمد؛ سنتی که غبار "گذشته" بر دامن آن نمی‌نشیند.

مسأله‌ای که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا ما هم در این روزگار، می‌توانیم نظیر کاری را که سهروردی کرد، انجام دهیم؟ آیا می‌توانیم معنای ماورای طبیعی و فلسفی فیزیک و علوم انسانی امروز را که هنوز استخراج و تدوین نشده است، درآوریم؟ و یا این که میدان نبرد را بی‌ادعا به تحقیقات نارسای علمای غیر فیلسوف واخواهیم گذاشت؟

اندکی پیش، گفته فراموش‌ناپذیر امام محمدباقر را نقل کردم، تصوّر می‌کنم بیتی از حافظ که سرمشق معنوی من است، انعکاسی از گفته امام پنجم را در بردارد؛ زیرا

جوابگوی مسایلی است که من در این جا مطرح کردم و آن بیت این است:
فیض روح القدس از باز مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران^۱

گفتار اول

مذاهب شیعه و اسماعیلیه

ترجمه عیسی سپهدی

امروزه در محافل مغرب زمین با تفوه به اصطلاح "شیئیسم"^۲، اذهان و افکار، متذکر فرم و مشرب خاصی از اسلام می‌شود که مذهب رسمی ایران را از مذاهب دیگر ممالک اسلامی مشخص و ممتاز می‌کند؛ زیرا قریب به پنج قرن است که مذهب شیعه، مذهب رسمی ممالک محروس ایران می‌باشد. درحقیقت، منشأ آن را باید در نسل‌های اولیه اسلام جستجو کرد. با وجود این، قابل انکار نیست که عوامل ذوق و شخصیت‌های ایرانی در امر تکوین و علم‌شدن آن، نقش اساسی را بازی کرده‌اند. به علاوه، مذهب شیعه دارای فلسفه و حکمت الهی بسیار غنی می‌باشد که به هر دو زبان عربی و پارسی به رشته تحریر

۱. این سه گفتار، نخست در برنامه سازمان فرهنگ فرانسه از رادیوی فرانسه ایراد شده است و سپس ترجمه آنها پس از آن که توسط سخنران در دوره دکتری فلسفه، اساس بحث و مذاکره قرار گرفته، در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۶، شماره ۱ (مهر ۱۳۳۷) منتشر شده است.

در آمده و متأسفانه تاکنون خیلی کم مورد التفات اهل تحقیق بوده است.

اما از بابت "شیعیسم" باید متذکر شد که اصطلاح مزبور به زبان فرانسوی برابر مذهب یا مکتب شیعه اختیار شده و از کلمه شیعه، یعنی دسته پیروان فکر یا هدف واحد اقتباس گردیده است و به تحقیق، مترادف با کلمه Secta، یعنی فرقه در زبان لاتین می باشد. بنابراین "شیعه" عبارت از فرقه یا پیروان مکتبی است که به شخصیت حضرت علی بن ابی طالب، داماد حضرت رسول و امام اول، از بابت مقام فضل و روحانیت و اولویت و مولویت یکتا و بی مثال او گرویده اند و شخصیت بارز معنوی او را کعبه آمال و نقطه اولای قلوب خود قرار داده اند. به واسطه همین صدق و خلوص و ارادت خاص به شخصیت امام (مترادف با رهبر و راهنما و مرشد و مولا) است که شیعه خاص ایران به "شیعه امامیه" اشتهار یافته و از سایر فرقه شیعه ممتاز گردیده است. با وجود این، در سیاق و سیره مطالعات علمی مذاهب، شعبه مهم دیگری از این مذهب را که تحت عنوان "مذهب اسماعیلیه" معروف شده است، نمی توان از مذهب شیعه جدا نمود.

تمایل کلی عصر ما چنین است که همواره می خواهند یک پدیده مذهبی و معنوی را با علل و عوامل غیر مذهبی توجیه نمایند. برخی علما و محققین، زحمات زیادی را بر خود هموار و سعی کرده اند پیدایش و قوام مذهب شیعه را با علل و مقتضیات سیاسی، اجتماعی، جغرافیایی و عللی نظیر آن تفسیر کرده و توضیح دهند.

بدین ترتیب، تنها یک نکته و امر مهم را فروگذار کرده اند و آن این است که اگر مشرب یا مذهبی وجود دارد، اولین و آخرین دلیل آن، وجود پیروان آن مشرب یا مذهب است. پس اولین و آخرین وجه اثبات و توجیه مذهب شیعه، وجود مردمان شیعی مذهب و آراء و افکار آنان است. اگر کلیه دلایل و مقتضیات و عالی ترین توجیهاات نظری را روی صفحه کاغذ بیاوریم، ممکن نیست بتوانیم یک فرد شیعی مذهب را به دست آوریم، مگر آن که به تحقیق در عالم واقع، شکل و حقیقت غیر قابل انکاری از وجدان مذهبی خاص به عنوان مذهب شیعه در بین مردمان کره زمین وجود داشته باشد.

اکنون برای ما میسر است که خصایص این نوع خاص از شعور دینی و وجدان مذهبی را که شیعه نام دارد، در طی تاریخ حیات آن به طور وضوح یادداشت کنیم. محض اختصار و احتراز از اطناب کلام، دو خصیصه عمده آن را که به زعم این جانب، قالب اصیل و مشترک هر دو مذهب شیعه و اسماعیلیه را مشخص و ممتاز می‌کند، در این مقاله ذکر می‌کنم:

اولین آن خصایص، این است که از بین کلیه صفاتی که انسان معمولاً و عادتاً به خداوند نسبت می‌دهد - حتی در مذاهب توحید و یگانه پرستی - در حقیقت، هیچ یک، معترف ذات باری تعالی و ادراک حقیقت او نیست. ذات باری توسط انسان قابل ادراک نیست و با او رابطه‌ای نمی‌توان داشت، مگر بدان وجه و صورتی که خود او اراده کند و به انسان بنماید و ظاهر سازد و آن صورت، الزاماً و اضطراراً بر وفق اراده خاص او و شکل خاص اراده اوست، و آن صورت و هیأت، صورت انسانی است در صفت کمال، و همین فرد اجلی و انسان کامل در مذهب شیعه به شخصیت "امام" اطلاق می‌شود.

امام، مظهر وجود باری تعالی و تجلی ذات اوست. البته این مفهوم را نباید با مفهوم تجسد خداوند که در حکمت الهی دین مسیح، مذکور و مقبول است، اشتباه گرفت. این جا موضوع "مظهریت" و تجلی ذات مطرح است، هر چند مفهوم "تجلی" و اعتقاد بدان، ما را به نوعی از مسیحیت قدیم که امروز به کلی در حاشیه مسیحیت رسمی قرار گرفته است، یعنی مسیحیت عرفانی^۱ نزدیک می‌کند.

خصیصه دوم این که متن قرآن کریم که وحی منزل و کتاب مقدس مذهب شیعه محسوب می‌شود، غیر از معنای اصطلاحی و ظاهری، حاوی معنایی مستتر، باطنی و معنوی است. دست یافتن به این معنی باطنی، مترادف با زنده شدن روح به زندگانی جدید، حیات جان و رستگاری و آزادی و آزادگی است. حقیقت این است که اولین وارث و نخستین صاحب امانت معنوی پیامبر اسلام، شخصیت امام اول و پس از او سلسله مستقیم

فرزندان وی می‌باشند. به عبارت دیگر، این ودیعه معنوی، ذات و شخصیت امام است، نه شخصیت متفرد تاریخی او، بلکه سرّ ضمیر او که مفتخر به التباس بعثت و مأموریتی جهانی گردیده است. بدین جهت، معرفت تامّ به شخصیت و ذات امام، به منزله معرفت آزادی‌بخش و نجات‌دهنده روح می‌باشد.

دو خصیصه فوق برای تشخیص و تمیز ماهیت مذهب و معتقدات اقلیت شیعه از مذهب اکثریت، یعنی سنت و جماعت در اسلام و هم‌چنین برای دریافت قرابت و خویشاوندی آن با شکل خاصّ مذهبی که در جای دیگر به‌عنوان مذهب "عرفان" ذکر کردیم، کافی و وافی به‌نظر می‌رسد (مشرّب عرفان در بطن مسیحیت پیدا شده، ولی مقدّم بر آن بوده، هم‌چنان‌که امروز می‌دانیم مقدّم بر اسلام نیز بوده است).

قوت تمرکز و توجهی که در ضمائر و بواطن مؤمنین با اخلاص به تفکر فلسفی عمیق در باب شخصیت معنوی امام، قوام بخشیده و آن شخصیت را به‌مقام "صورت نوعی" یا مظهریت حق و تجلی ذات ارتقا داده است، به ما اجازه می‌دهد وحدت فکری را که در خلال افتراق در مذهب شیعه استمرار و تداوم یافته است، دریابیم. در نزد شیعه امامیه، مظهریت مزبور در شخصیت‌های مقدّس دوازده امام است که آخرین آنها در سنین کودکی در سال ۸۷۴ میلادی با غایب شدن خود، تلاش قدرت‌های اهریمنی را که به‌نابود ساختن ثروت معنوی امامت در روی کره زمین کمر بسته بودند، نقش بر آب ساخت.

معروف است که امام دوازدهم در آخرالزمان به‌منظور برقراری حکومت نور مطلق و احیای زمین و آسمان ظهور خواهد کرد. هر چند ما اکنون در زمان غیبت کبرای امام زیست می‌کنیم، لیکن امام غایب، سرور پنهان و حاضر زمان ماست و امروزه کلیه شیعیان ایران، روی دل به‌سوی او و صورت نورانی وی دوخته دارند و از صمیم قلب، او را دوست می‌دارند و به او متوجه هستند.

از همان آغاز غیبت امام عصر، یعنی طیّ قرون نهم و دهم میلادی، تفکر شیعه، سنن

و اصول عقاید خود را طرح‌ریزی می‌کرد و در بین خادمان حکمت الهی شیعه و پایه‌گذاران مشرب مزبور، شخصیت‌های بزرگ ایرانی مانند کُلینی، ابن بابویه و ابوجعفر طوسی را باید نام برد.

این امر، اتفاقی نیست و دلیلی ندارد که ما حق مجاهدان ایرانی و پاس زحمات ایشان را در این کار محفوظ نداریم؛ زیرا آلام و مصائبی که در آغاز کار، متوجه فدائیان شیعه شده است، بسیار سخت بوده و قابل انکار نیست. تنها پس از مدت مدیدی، یعنی در اوایل قرن ۱۶ میلادی، با استیلای سلسله صفویه توانستند از تعقیب و شکنجه دشمنان و بدخواهان رهایی یافته و از نعمت مصونیت برخوردار شوند.

اما در باب عدد دوازده، باید متذکر شد که این عدد مقدس نیز نتیجه حوادث و تجربه زمان نیست، بلکه عددی است ممتاز که صورت نوعی اعداد کامل را معرفی می‌کند. عدد هفت نیز به نوبه خود به همین جهت ممتاز و وجه امتیاز شیعه اسماعیلیه از شیعه امامیه می‌باشد.

اعداد مزبور در عین حال، مبین ناموس خلقت و مشی موزون شعور مخصوص دینی می‌باشند. به همین دلیل، دو شعبه معتبر را اثناعشری و هفت امامی می‌نامند. شعبه اخیر، یعنی شیعه هفت امامی، فرقه اسماعیلیه است که جنبه باطنی کلام الله و تأویل را بیش از شیعه امامیه مورد توجه قرار می‌دهد. این فرقه، معرف جنبه عرفانی در اسلام است و برخلاف نظر مشهور، به هیچ وجه اختراع و ابداع حسن صباح نیست و باز باید توجه کرد که فرقه اسماعیلیه که تجدید حیات و استقرار مرکز ستاد آن در قلعه الموت به دست قدرت حسن صباح بود، به غلط و از روی غرض به عنوان یک دسته ماجراجو و فرقه آدم‌کش معرفی شده و این یک خطای فاحش تاریخی است که در مغرب زمین، طی قرون شایع گردیده است. اطلاعات دقیق و قابل اطمینانی که ما امروز از ماهیت تلاش و قیام حسن صباح در دست داریم، باید اذهان را بیدار کند تا ناخودآگاه از روی تعبد، شریک جرم تبلیغات عباسیان نگردند و فرقه اسماعیلیه را که تا امروز پاینده مانده است، از این

بی حرمتی مصون دارند.

فرقه اسماعیلیه، نام و شهرت خود را مدیون امام جوانمرگ خود، اسماعیل، فرزند ارشد امام ششم، امام جعفر صادق (ع) می‌باشد که در حدود ۷۶۵ میلادی در آغاز جوانی دار فانی را بدرود گفته است، ولی به واسطه نفوذ معنوی امام جوان، حکمت الهی پر مغز و پرمعنایی در بین پیروان خاص او به وجود آمد. عده‌ای از خواص اسماعیل با فرقی غیرمسلمان و غنوصی‌های بردیصانی، مانوی‌ها و مسیحیان نسطوری مرادۀ فکری و فلسفی داشتند. بدون شک در بین مؤمن‌ترین و مشتعل‌ترین حواریون اسماعیل، نهضتی به وجود آمده است که هسته مرکزی اسماعیلیه را تشکیل می‌دهد. سپس دوران تاریک و خاموشی به وقوع پیوست تا زمانی که سلسله فاطمیّه در قاهره به خلافت رسید (۹۰۹ میلادی) و ناگهان مشاهده می‌شود که در این اوان، آثار فلسفی متعدّدی به ظهور می‌رسد. آثار مزبور، طی قرون متمادی در کتابخانه‌های اسماعیلی مخفی و دور از اغیار نگاهداری می‌شده است. اکنون چند سال پیش نیست که مطالعه برخی از آن نوشتجات برای ما میسر گردیده است و باز در این جا باید یادآور شویم که شخصیت‌هایی هم طراز ابن سینا، قادر به تألیف آثار بکر و اعجاب‌آمیز، طی قرون دهم و یازدهم میلادی در ایران ظهور کرده‌اند، مانند ابویعقوب سجستانی، مؤید شیرازی، حکیم ناصر خسرو و حمیدالدین کرمانی.

بعد از افتراقی که در پی مرگ امام المنتصر بالله (۱۰۹۴ میلادی) اتفاق افتاد، نوعی مذهب اسماعیلی به طور مستقل، تحت لوای حسن صباح در قلعه الموت احیا گردید که مرکز ثقل تفکر آن را توجه به اصل رستاخیز و نجات روح فردی تلقی می‌توان کرد. طوفان مغول، طومار سازمان‌های فرماندهی اسماعیلیه الموت را در ۱۲۵۶ میلادی درهم پیچید، ولی نتوانست ریشه آن را به یک باره از خاک ایران برکند. مذهب اسماعیلیه در لباس مذهب صوفیه در ایران ادامه حیات یافت و از آن پس، از لحاظ اصول عقاید و ایدئولوژی، دادوستد و آمیختگی قابل توجهی بین این دو مذهب صورت گرفت که

امروزه بر اهل تحقیق، واضح و مبرهن است.

بدین ترتیب با توضیحات مختصری که معروض افتاد، بر ما کاملاً روشن می‌شود که معنا و مفهوم مذهب شیعه برای ایران از معنا و مفهوم آن به‌طور عام و از تاریخ مذاهب، قابل تجزیه و تفکیک نیست و در اعماق خود، آثار و علایم فکر و نبوغ ایرانی را در راه بی‌انتهای جستجوی حقیقت که به‌طور عام در شعور دینی طایفه انسانی مستتر است، محفوظ داشته و بیان کرده است. رابطه آن را از جهتی با مشرب عرفان^۱ نیز به اشاره ذکر نمودیم.

هم‌چنین ملاحظه می‌شود که مفهوم امام با جنبه مظهریت و تجلی با مفهوم پیامبر حقیقی در مذهب یهود و مسیحی، یعنی پیروان مسیحیت اولیه که در لوای یعقوب مقدس حواری در بیت‌المقدس ظهور کرد، قابل مقایسه است. مفهوم امام دوازدهم و ظهور او، احیاکننده فکر مذهبی زردشت در باب منجی و روح "سائوشیان" می‌باشد و بالاخره گروه دوازده امام منسوب به پیامبر از طریق حضرت فاطمه زهرا، گروه مقدس چهارده معصوم را تشکیل می‌دهند. در گروه اخیر، سیمای درخشان حضرت فاطمه، احیاکننده مقام قدس و طهارت حضرت مریم است که مسیحیان در شعور دینی خود به مقام و مرتبت حقیقی آن توجه نکرده‌اند.

بدین سان ملاحظه می‌کنیم که مذهب شیعه، علی‌رغم تعبیر و تفسیر کوه‌نظران، مذهبی نیست که تنها حاکمیت امام را جانشین اصل دموکراتیک سنت و جماعت در جامعه اسلامی کرده باشد، بلکه برعکس، ایمان و اعتقاد به امام غایب، جنبه قدس و اعتبار معنوی خاصی به مذهب شیعه می‌بخشد. بدین معنا که هر فرد شیعه مؤمن با حضور قلب، خود را همراه و هم‌عنان امام و پیشوای حیّ طریقت معنوی خود، احساس و ادراک می‌کند و این معنا را فلاسفه به‌نحو دیگر و به عبارت دیگر در مفهوم "همزاد ربّانی و

آسمانی" ^۱ که همواره با هر فرد بشر زندگی می‌کند و هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شود، اعتبار بخشیده‌اند.

گفتار دوم

حکمت اشراق در ایران زمین در سده دوازدهم میلادی

ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری

جای تأسف بسیار است که تا به امروز، تعداد ناچیزی از دانشمندان معروف به "فلاسفه خاورشناس" به مردم مغرب زمین معرفی شده‌اند، این دانشمندان درحقیقت یا فیلسوف بوده‌اند و یا خاورشناس، و به‌ندرت کسی از اینان را توان یافت که مستجمع هر دو صفت مزبور باشد. نخستین نتیجه وضع مذکور این است که مبادلات علمی عصر که از روی کمال حسن‌نیت بین شرق و غرب انجام می‌پذیرد، درواقع مبادله یک جهته می‌باشد. نتیجه دوم این که اگرچه در نظر متعلمین جوان فلسفه در مغرب زمین، تصور قرن سیزدهم و یا شانزدهم و هیجدهم، اسامی متعدّد و مکاتب اعجاز‌آمیزی را مجسم می‌سازد، درعوض باید از این امر بیم داشت که متعلم نام برده، وقتی مثلاً در باب شأن و مقام قرن دوازدهم در ایران زمین از نظر تاریخ فلسفه و معنویت، سؤالی پیش آید، کمیتش لنگ و ادراکش قاصر بماند.

با این وصف، معرفت روحانی و فلسفه معنوی ایران در آستانه تهاجم مغول، واجد غنایی بی‌کران و تنوعی عظیم است. در اقصا نقاط خاوری ایران، در خوارزم، مشرب

تصوّف در ظلّ هدایت و عنایت مقتدای بزرگ طریقت، شیخ نجم‌الدین کبری راهی نوین درپیش گرفته، به غور و تأمل در مباحث عرفان نظری پرداخته بود. همین امر، موجب شد عارف مذکور از سایر زهاد و مرتاضان قرون اولیه اسلامی که نام صوفی بر خود نهاده بودند، متمایز و ممتاز گردد.

در خراسان، در نیشابور، شاعر گرانمایه، فریدالدین محمد عطار به تدوین اشعار جزیل و جلیل عرفانی خود به زبان پارسی اشتغال می‌ورزد. در شمال باختری ایران، مذهب اسماعیلیّه در الموت (۱۱۶۴ میلادی) رستاخیزی عظیم و قیامتی کبری، یعنی ظهور اسلام روحانی محض را اعلام می‌دارد. در جنوب باختری ایران، در خطه فارس، روزبهان بقلی شیرازی به تحلیل و تجزیه دقیق و موشکافانه عشق می‌پردازد و در این تحلیل، عشق زمینی و انسانی و معرفت نفس، مقامی را به‌عنوان تمرین مقدماتی عشق ربّانی احراز می‌کند، و آن مقدمه‌ای ضروری برای عشق عرفانی می‌شود.

بالاخره شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی باکمال شهامت و بی‌باکی به‌طرح نقشه‌ای می‌پردازد؛ وی مشارب و مذاهب ایران کهن و قبل از اسلام را حیات جدید می‌بخشد و فلسفه ابن‌سینا را در طریق نوین راه سپر می‌سازد، بدین طریق که در زمره مسایل فلسفی و حکمی اسلامی و میراث فلسفی یونان در اسلام، فلسفه ایران باستان تجدید حیات می‌نماید و نتایج این تجدید حیات، حتی در افکار و آثار متفکران بزرگ ایرانی عصر ما، محسوس و مشهود می‌گردد.

برای تعیین محلّ و مکان این مجاهدت بی‌نظیر، خواهیم کوشید به سه مسأله زیر بر سبیل ایجاز پاسخ دهم: سهروردی که بوده است؟ سهروردی چه خواسته است؟ سهروردی چه تأثیر و نفوذی بخشیده است؟

سیمای سهروردی در نظر ما به‌عموم جذبات جوانی متجلی است؛ زیرا سرنوشت غم‌انگیز و اسف‌بارش، او را در عنفوان شباب از مقاصد وی که مولود شور و الهام او بوده است، دور می‌سازد. سهروردی در سال ۱۱۵۳ میلادی در ولایت جبال در سرزمین قدیم

ماد، در شمال باختری ایران، قدم به عالم وجود نهاد و به تعبیر صحیح‌تر، همان‌طور که از نام او مستفاد می‌گردد، در شهر کوچک سهرورد دیده به جهان گشود. این شهر در عهد هجوم مغول ویران گردید، وی در مطلع شباب در شهر مراغه، در آذربایجان، به تعلّم و تحصیل فضایل پرداخت و سپس به صوب اصفهان، مرکز ایران عازم گشت و در همان‌جا بود که با سنت زنده و پاینده مکتب ابن سینا مواجه گردید، از آن پس سالیانی چند در جنوب خاوری آناتولی^۱ عمر بسر برد و در آن‌جا مورد حسن استقبال و اقبال امیران متعدّد سلجوقی روم قرار گرفت.

سهروردی در نهایت به سوریه، به حلب رفت و دیگر از آن‌جا رجعت ننمود. در آن دیار، تعصّب مجتهدین قشری، او را به حقیقت مورد ایذاء قرار داد، قشریون، او را به‌خاطر یک نکته اصولی و اساسی مورد حمله قرار دادند و آن این‌که: آیا محمّد رسول‌الله، خاتم‌النّبیین هست یا نه؟ باری به عقیده یک صوفی و به‌خصوص به‌زعم سهروردی، معراج آسمانی پیامبر، مرحله نخستین و مثل اعلای همان سیر و سلوک روحانی است که هر یک از عارفان باید به سهم خود بدان پردازند تا به‌نوبه خود به‌مقام خاتمیّت انبیا مفتخر گردند.

مجتهدین قشری و متعصّب، بدین طریق در نزد صلاح‌الدّین ایتوبی، پیشوای مجاهدین صلیبی پیروز آمدند، هیچ امری حتی روابط مودّت‌آمیز فرزند صلاح‌الدّین، ملک ظاهر، حاکم حلب نتوانست سهروردی را از هلاک نجات بخشد و وی به‌نحوی اسرارآمیز در ۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱ م در قلعه حلب رحلت فرمود، در این هنگام، او تازه قدم به سی و هشتمین مرحله عمر خود نهاده بود. سهروردی عموماً در نزد صاحبان تراجم احوال، ملقب به "شیخ مقتول" است و اتباع و اشیاع او خوش‌تر دارند وی را "شیخ شهید" بخوانند.

گرچه عمرش بس کوتاه بود، آثار و مصنّفات قابل توجهی از او به‌جا مانده است، این آثار، مشتمل بر رسایل تعلیماتی به‌زبان عربی و نیز جزواتی به‌زبان فارسی و

به‌خصوص، متضمن یک دورهٔ کامل از حکایات کوتاه عرفانی است که سرگذشت و حدیث معنوی نفس خود را در طی آن، آهنگ موزون بخشیده و به‌صورت رمان درآورده است و خود، خلاق و مبدع این نوع ادبیات می‌باشد.

عناوین این مصنفات نیز خود الهام‌بخش و برای مؤمنین به‌طریقت عشق، کتاب فهراس به‌شمار می‌رود؛ نظیر *قصة الغریبة الغریبه* و *رسالة عقل سرخ*. مصنف به ابداع و خلق تماثیل در این آثار توفیق یافته و در قالب صور تمثیلی، مفهوم و معنای سیر و سلوک باطنی و روحی خود را مضمّن نموده است. بدین طریق، دورهٔ حکایات و قصص عرفانی، بهترین سرآغاز و دیباچهٔ آثار او است.

سهروردی، مبحث و موضوعی را که در مصنفات مزبور دنبال نموده، بارها باکمال صراحت و وضوح بیان داشته است، برسبیل مثال، وی اعلام می‌دارد که:

من خواستم مشرب و مذهب حکمای باستان ایران را در باب نور و ظلمت در آثارم، حیات جدید عطا کنم و بار دیگر زنده سازم و در این طریق، مقتدایان و پیشروانی نداشته‌ام.

همین مقصد و مقصود، او را به‌جانب ایجاد تحوّل و انقلابی در عالم معنویّت ایران هدایت نمود، بدین معنا که در نظر او و در پرتو مساعی وی، فلسفه و عرفان از آن پس از یکدیگر انفکاک‌ناپذیر گشتند:

فلسفه‌ای که با سیر و سلوک روحانی و ماورای طبیعت توأم نباشد و با خلسه و جذبه نپیوندد، عملی لغو و کرداری عبث می‌باشد، سیر و سلوک عرفانی اگر متکی و مبتنی بر مکتسبات فلسفی نباشد، بی‌اساس و بنیاد است.

این امر موجب گردید که شیخ، مباحث اصولی فلسفهٔ مشاء را که روح و جوهره‌اش با چنان آیین به‌طور یقین و صریح توافق نداشت، منهدم سازد. آنچه را که فلاسفه و حکما در طی اصطلاحات و عبارات "وجود" و "عدم" بیان می‌کردند، سهروردی با اصطلاحات "نور" و "ظلمت" بیان نموده است و از آن هنگام، حتی ماهیت و هیأت ماوراءالطبیعه به‌جانب سیر و سلوک و اشراق و مکاشفه رهنمون گردیده است.

تصنیف عمده و اساسی که سهروردی در آن، مشرب خاص خود را مدوّن ساخته و آن را بر اثر الهامات آنی و طبق روایت خودش در روزی خارق العاده ابداع نموده، تحت عنوان حکمة الاشراق معروف است. مقصود از "حکمت" به طور صریح و صحیح، همان فلسفه نیست، بلکه عبارت از "خرد" و "تصوّف و عرفان" به مفهوم لغوی کلمه است. "اشراق" به معنی نورباران شدن و تابش و لمعان، ولی از نظر ارباب فن، به معنی نور مشرقی و فروغ مطلع فجر و شعشعه و جلال بامدادی خورشید به هنگام طلوع است.

این عقیده بدین طریق، واجد دو مفهوم و مدلول است: اوّل عرفان و تصوّف شرقی، زیرا متعلّق به شرق می باشد و دیگری اشراقی و مشرقی بدان جهت که مظهر لمعان و تابش و الهام است؛ زیرا مفهوم مشرق، بذاته واجد دو وجهه می باشد: از نظر معنوی و روحانی به معنی اشراق و نورباران شدن روح و ضمیر و نوعی معرفت است و از بعضی لحاظ، شبیه به "بامداد" و مطلع رستاخیز روح. این واژه از نظر مکان و زمان و جغرافیا به معنی کشور ایران و حکمای باستان ایران است؛ زیرا این حکما و عقلا به نحو اعلا و اکمل، خازن خزاین حکمت عرفانی بوده اند و بدین ترتیب، سراسر قاموس فنی حکمای ایران باستان به خلعت حیات نوین آراسته شده است.

عموم عوالم ضمایر و سرایر و جمله اشباح و اجرام روحانی، جزئی از اجزای عالم اشراق و نورند. عالم اجسام و اجرام مادی، متعلّق به جهان اضلام و تیرگی مطلق و لیالی محض است. در این جا دیگر وجود جسم و طبیعت، غیر مقدور و ممتنع است و به جای آن، عالم موجودات و کاینات نورانی که در یک لحظه، جمیع این ظلمات را متجلی و مرتفع می سازد، متمکن گردیده است. معرفت به یک "نوع" طبیعی، مفهومی جز شناختن ملک و فرشتهٔ آن "نوع" ندارد. اتحاد و اتصال آیین افلاطونیان و فرشته شناسی کیش "زرتشتی" بدین طریق، خود به خود و ناخود آگاه انجام می پذیرد؛ قاطبهٔ صور ملائک مقرب دین زردشت، در اصول تکوین از نظر سهروردی متظاهر گشته است.

مبدأ و منشأ این عالم نور که عرصهٔ جولان مشرب نوافلاطونی زرتشتی است، به طور

قطع، همان امری است که به‌نحو خاص و مختص در اصطلاح "خوَرَه" بنا بر آیین مزدیسنا منطوقی و مندرج است، یعنی همان نور عظمت و جلالی که در پیرامون کاینات و اشیای متعلق به جهان نور و اشراق و به‌گرد مخلوقات و مکونات اهوره‌مزدا هاله افکنده است. همین نور است که منشأ و منبع "تصوّف و عرفان شرقی" است و ابن‌سینا از آن جهت که از این منشأ و اصل بی‌خبر بود، نتوانست مقصود و منظور خاص خود را در تدوین حکمة مشرقیه به‌سر منزل توفیق برساند. در عوض، آن‌کس که بدین منشأ و مبدأ واقف گردید، دانست که به چه طریق می‌توان از زندان ظلمات مستخلص گشت.

سراسر حکمت و فلسفه شیخ شهاب‌الدین به یک امر و حقیقت روحانی و معنوی منجر می‌گردد و آن سبقت و فضیلت خلسه‌آمیز استخلاص از زندان اظلام می‌باشد، و به همین سبب، صور پر عظمتی که بر مشرب اشراق حکم روا است، متعلق به حکما و عقلای معتقد به خلسه و انجذاب، نظیر هر مس، فلوپین (که اخیراً او را با افلاطون اشتباه می‌کنند) و زردشت پیغمبر (یعنی زرتشت‌ره) و یاشاه کیخسرو می‌باشد. اتحاد افلاطون و زردشت و اقتران اعجاز‌انگیزی را که در مطلع رنسانس در باختر زمین در نزد "ژمیست پله‌تون"^۱ فیلسوف روم شرقی جلوه‌گر است، باید صفت متمیّزه حکمت ایرانی در قرن دوازدهم به‌شمار آورد.

برای جواب دادن به مسأله سوم در باب این‌که طرح عظیم سهروردی چه تأثیر و انعکاسی بخشیده است، باید به‌بیان سراسر تاریخ حکمت در ایران پردازیم، ولی تنها به‌ذکر این نکته قناعت می‌کنیم که مقتدایان و مفسران در طی قرون و اعصار برای خود مدارجی ایجاد کرده‌اند. حکمت و فلسفه سهروردی به‌خصوص، دورانی به‌اعلا درجه ثمربخش در عصر تجدید حیات فلسفی معاصر صفویّه، به‌خود دیده است. این حکمت، حتی محافل و جوامع زرتشتی را تحت سیطره و نفوذ قرار داده و به‌حق، عنوان ملک طلق آنان یافته و بالاتر از آن در عهد سلطه قاجار، موجب پیدایش مصنفات بزرگتری گردیده

و در عصر ما نیز هنوز از نعمت حیات برخوردار است.

خلاصه آن که این فلسفه، سراسر عالم معنویت ایرانی را به خاتم خود مختوم و به نشان خود، موشح ساخته است و بسا تواند بود که هنوز هم اسم اعظم و رمز رستاخیزهای پیش‌بینی‌ناشدنی را در خود مضمر و نهفته داشته باشد. مجاهدات سهروردی در امر صیانت از وجدان و ادراک ایرانی، عامل قطعی به‌شمار است و این وجدان و وقوف، در ضمن یک حدیث و یک سنت خارق‌العاده بیان می‌شود و در آنجا کلام ذیل به پیامبر اسلام منتسب می‌باشد که فرمود:

هرگز با عبارات خصمانه از زردشتیان سخن مگویید؛ زیرا زردشت، پیامبری بود که از جانب پروردگار عشق و محبت به ایران نزول و هبوط کرده بود.

از خداوند مسألت داریم که این‌گونه کلمات از پیامبر اسلام باشد و معبد آتش، آتشکدهٔ مذهب کهن زردشت، نمود و مظهر مذهب عشق و محبتی باشد که در عهد اسلام از جانب صوفیان که با تضادها و اختلافات عقاید سروکاری ندارند و جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر نهاده‌اند، ابراز گشته است، و شاید همین امر به حقیقت، رمز تاریخ مذهبی ایران پس از ظهور اسلام باشد.

گفتار سوم

حکمت الهی شیعه در عصر صفویه

ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری

عبارت خطه صفاهان و یا به قول آندره گدار "مظهر شور و هیجان در عالم خلوت و انزوا" موجب می‌گردد که الهام صحیح و صریحی از این شهر پر جلال و تأمل و تفکر در ضمیر ما ایجاد شود. ما نیز به نوبه خود در عالم خیال و اندیشه، عزم طواف در میان گلستان‌های سرسبز و سایه گنبد‌های مینانشان صفاهان می‌کنیم، ولی آثار و نشان‌هایی که در آن‌جا مورد تفحص ماست، متعلق به پیران طریقت و مشایخی خواهد بود که در این مدارس عالی‌قدر، عمر به سر برده و به تفکر پرداخته‌اند و آثار و یادگارهای آن همه اشخاص فانی که به کردار افکارشان در باب عالم سپنج و ناپایدار بوده‌اند، ما را منظور نمی‌باشد؛ زیرا تصوّر "مکتب صفاهان" تنها مربوط به تاریخ هنر نیست، بلکه از آن تاریخ حکمت و معنویت نیز هست و مقصد و مقصود ما، حصول قرب به رمز مدینه روحی و معنوی است.

با این وصف، اگر این مهم در خور فیلسوفی خاورشناس باشد، هنگامی که فیلسوف مزبور، سر آن دارد که جمعی از مستمعین صاحب‌نظر را به دنبال خود بکشاند، ماجرای

دشوار خواهد بود؛ زیرا به طور کلی فاقد آثار فعالیت سابقین به منظور قرب و وصول بدان رمز هستیم تا بتوانیم یک سلسله نقاط اتکا و مراجع را بدان مربوط سازیم.

آستانه‌ای که از آن می‌گذریم، به جانب کتابخانه‌هایی سرشار از آثاری جلیل و عظیم باز می‌شود، ولی تعداد بسیاری از این آثار و مصنفات، به صورت نسخ خطی و یا چاپ‌های سنگی است که کمیاب شده‌اند. دانشمندان ایرانی نسل به نسل، این مصنفات را به یکدیگر انتقال داده‌اند، ولی باختر زمین تقریباً از جمیع مسایل فلسفی که منشأ و الهام‌بخش تفکرات ایران شیعی مذهب بوده و آن را به طریقی که با سایر فرق اسلامی تفاوت دارد، سوق داده، بی‌خبر مانده است.

از این رجال و دانشمندان که معاصران "دکارت" و "یاکوب بویمه"^۱ و "لایب نیتس" بوده‌اند، در تواریخ فلسفه اروپا حتی نامی به میان نیست. از آنان، قریب به بیست نفر را می‌توانم نام ببرم، ولی این نام‌ها برای افراد غیرمتخصص، فقط هجاهایی عبث و عجیب خواهد بود، با این وصف، همین اسامی، نام شهود و ناظرین آن سیر و سلوک انسانی بوده است که معرفت بدان، مورد علاقه کامل ماست. اما بعضی از مصنفین به خاطر عدم اطلاع خود از اشخاص موصوف، وقتی در آثار خود از تاریخ عمومی معنویت سخن می‌رانند، چنین می‌انگارند که در ایران عصر صفوی و قاجار، هیچ امری که مورد علاقه ارباب فلسفه و اصحاب عرفان باشد، به وقوع نپیوسته است.

باری بسیار میل دارم برسبیل ایجاز به ذکر این نکته پردازم که درحقیقت در دوران‌های مزبور به قدری حوادث و جریانات عظیم رخ داده است که هنوز هم برای طبقه‌بندی مکاتب مذکور و توصیف اصول آنها دچار اشکال هستیم و تنوع آن مکاتب و عقاید به حدی است که بایست در انتظار ظهور دوران تشیع اثناعشری که سابقاً مذهب اقلیت کشور و مورد تعقیب و تعذیب بوده است، بمانیم تا این که مذهب نام‌برده، بزرگ‌ترین حوادث را از سرگذرانیده و مقام مذهب رسمی کشور را احراز نماید. آن‌گاه با

پیشوایان طریقت که به تمام معنا، مظهر و نماینده سنت معنوی سهروردی هستند، مواجه می‌گردیم. اینان، تفحصات فلسفی و حکمی را با سیر و سلوک عرفانی اهل تصوف، قرین و توأم می‌سازند.

در این جا سیمای جلیل و پیشرو، سیمای میرداماد (متوفی به سال ۱۶۳۱ م) می‌باشد، وی مقتدا و استاد تفکر چندین نسل از خلق ایران است، ولی با متألهین عالی قدر و جامع معقول و منقول نیز روبرو می‌گردیم که با وجود این، نسبت به تصوف، شدیدترین خصومت‌ها را ابراز می‌دارند. در این قسمت، شخصیت درجه اول، مجلسی (متوفی به سال ۱۷۱۱) است. او کسی است که مصنفات عظیم و متعددی از وی به جا مانده و همه، مظهر تشیع تعصب آمیز و پرخشونت می‌باشد. این آثار، هنوز در عصر ما نیز موجود و مشهور است، ولی در هر عصر و زمان در ایران، شهودی مؤمن وجود داشته‌اند، شاهی صادق بر این حقیقت که تشیع واقعی، همان تصوف است و به نحو متقابل، تصوف اصیل و راستین، چیزی به جز تشیع نتواند بود.

به همین دلیل، پس از طوفان هجوم افغان‌ها که به دوران سلطنت صفویه خاتمه داد (۱۷۲۲) تصوف، تجدید حیات کرد و حیثیت نوین معنوی یافت و در پایان سده هجدهم با ظهور نورعلیشاه که خود، مرید یکی از صوفیان هندی مقیم ایران بود، ارتقا و اعتلای پر جلال و حشمتی یافت. در همان عهد، حکمت الهی ارباب تشیع، رونق و حیاتی تازه گرفت و در پرتو تعالیم شیخ احمد احسایی و مکتب او، یعنی مکتب شیخیه که هنوز در عصر ما نیز در ایران امروز به تمام معنا زنده و فعال است، با انظاری نوین، عرفان شیعی اولیه سرو سامانی دیگر به خود دید. باری، این اشارات و تلمیحات موجز و بسیار ناقص، دیگر کافی است تا به ما نشان دهد که در عهد صفویه و قاجاریه، ناچار بسیاری از جریانات و حوادث عمده و اساسی ساری و جاری بوده است.

باری، میرداماد را به عنوان هادی و راهنما برگزینیم؛ زیرا به طور قطع، وی قادر است به ما رخصت ورود و نفوذ در قلب مدینه عرفانی اصفهان را عطا کند. اهمیت و

منزلتی که وی برای ادراک و وقوف ایرانی قایل است، در رای لقب معمول که از قدیم به او داده‌اند، یعنی "معلم سوم" هویدا است. باید در نظر داشت که برحسب سنن و آداب معهود، "معلم اول" ارسطو و "معلم دوم" فارابی، یعنی حکیم و فیلسوفی که هادی و راهنمای ابن سینا است، بوده است.

شخصیت "معلم سوم" به نحو اتم و اکمل، معترف و مشخص یک حکیم ایرانی در اعصار جدید می‌باشد. وی فیلسوفی است که به نحو کامل، آثار ابن سینا را درک کرده، ولی درک و تحلیل این آثار، با نفوذ و رسوخ تعالیم سهروردی، یعنی احیاگر تصوّف و اشراق ایران باستان در قرن دوازدهم توأم بوده است و به همین سبب در ضمیر او، فراست و عقل اهل استدلال و پژوهش به صورت سیر و سلوک عرفانی نضج و کمال پذیرفته است و بالاخره وی یک شیعه پرشور است که عمیقاً بر سنن و مباحث حکمت الهی خود مسلط است و در آن، ید طولایی دارد. شخصیت بدیع و اصیل وی، جمیع این عوامل و عناصر را با هم پیوند و التصاق داده است. این شخصیت، نشان‌دهنده خصوصیات وی، هم در زمینه سیر و سلوک معنوی و روحانی شخص او، و هم در مورد تعالیمی که به متعلمین با استعداد و ممتاز خود افاضه می‌فرموده است، می‌باشد.

گواه بر این سیر و سلوک، دو اعتراف خلسه‌آمیز و پرشوری است که داستان مشروح آنها را میرداماد برای ما به یادگار نهاده است: یکی از آن دو حال، وی را در مسجد حرم قم دست داده و عبارت از مشاهده بدون واسطه اشباح و صور نورانی بوده است. در این ورد و ذکر، میرداماد، ذوات چهارده معصوم را در پیرامون خود به کردار فرشتگان نگهبان و ملائک محافظ، مشاهده نموده است. آیین و عقاید شیعه، چنان در طرح وجودهای ربّانی که در این دعا مشهود است، مسلم و مشخص می‌باشد که امروزه این دعا، ذکر و ورد بسیاری از مؤمنین است.

اعتراف خلسه‌آمیز دیگر میرداماد، حاکی از سیر و وجد و حال شورانگیزی است که در یکی از عزلت‌گاه‌های صفاهان در سال ۱۶۱۴ او را دست داده است و از آن، آیین

ابن سینا به صورت عقاید ماورای طبیعی پرجذبه و خلسه، عیان است. قطعاً ما باید در این جا وقتی از حکمت الهی ارباب تشیع در ایران آن دوران، سخن می‌رانیم، موضوع مذکور را مرکز توجه و مطمح نظر خود قرار دهیم. باید متذکر بود که در آن عهد، در سراسر عالم اسلام به جز ایران، فلسفه، دچار سکوت و خمود عظیم گشته بود. نظرات ما در باب مشرب ابن سینا، عموماً تنها در باب انعکاس آن در جهان غرب و در آن جا که اصحاب مکاتب قرون وسطای لاتین، فقط به قسمتی از آثار ابن سینا واقف بوده‌اند، محدود و مقصور می‌باشد.

اگر صحیح باشد که در مغرب زمین، تأثیر و نفوذ حکمت ابن سینا جای خود را با سرعت به مشرب ابن رشد سپرده، ولی در ایران، هرگز نظیر چنین وضعی برای حکمت ابن سینا حادث نشده است. در ایران به جای ابن رشد، سهروردی قدم به منصفه ظهور می‌نهد و اگر در ایران، تأثیر و رسوخ اسلام غربی مشهود می‌افتاد، این تأثیر از آن ابن رشد نبوده، بلکه متعلق به شخص دیگری از اعظام اندلس در قرن دوازدهم و سیزدهم، یعنی "ابن عربی" بوده است که یکی از مقتدرترین چهره‌های عالم عرفان در همه ادوار و اعصار می‌باشد، و در همان حال که در مغرب زمین، مشرب ابن رشد به صورت مشرب سیاسی ابن رشد در قرن چهاردهم، تحوّل می‌پذیرفت، امری به تمام معنا مباین و مغایر وضع مذکور، در ایران به وقوع می‌پیوست. بدین معنا که آیین تشیع، مرگب از مشرب ابن سینا و حکمت اشراق که به دست سهروردی به عنوان میراث ایران کهن گردآوری شده بود، به وجود می‌آمد.

حکمت تکوین عالم از نظر ابن رشد، آثار افکار و عقاید ابن سینا را از ارواح و ضمائر ربّانی و آسمانی زایل می‌کرد و سلسله مراتب فرشتگان، تابع عقول محرک محض افلاک می‌گشتند. باری، این عالم ارواح، سر منزل تفکر و تصوّر فعال و جهان تخیل امیال و اهواء، یعنی مکان سوانح مکاشفه و الهام آمیز و توهمات و رؤیاهای تمثیلی بود که در عرصه آن، امثال علیا و افراد اجلا و مثلاً ائمه اطهار در عالم مکاشفه و مراقبه، مشهود

می‌افتادند. این عالم، عالم واسطه و برزخ بین عالم محسوس و عالم تخیل، و مدرک، به کردار هر دوی این عوالم، حقیقی و ذاتی است.

چه خوب است وقتی به منازعات و مشاجراتی که جهان مغرب را دچار تفرقه و تشّت و نفاق ساخته، یعنی به مشاجرات اصحاب حکمت الهی و ارباب فلسفه، و مناقشات اهل علم و اهل ایمان، و مجادلات اهل تمثیل و اهل تاریخ، و به این‌که عالم برزخ مزبور، محلّ حلّ و فصل این تضادهاست، می‌اندیشیم، اضمحلال و فنای عالم به واسطهٔ مذکور را نیز قیاس و تقویم کنیم. از یمن وجود عالم مزبور، در عوض، دیگر ضرورتی برای اختیار و انتخاب وجود استدلالی فلسفه و یا وجود اجباری حکمت الهی وجود ندارد، بلکه طریقی دیگر افتتاح گردیده و آن، طریقت حکمت تصوّف به همان نهجی است که سهروردی بنیان نهاده است. اگر از یکی از پیروان و مریدان میرداماد استفسار کنیم، می‌توانیم به جوهر شیوهٔ خاصّ وی در انتظام عناصر و عواملی که در نهایت امر، درک خاصّ و مختصّ علمای ایران را در باب عالم به وجود آورده است، واقف گردیم.

من از جمیع پیروان و ابدال وی در این جا فقط می‌توانم نام دو سه تن از مریدان بلافصل او را ذکر کنم. قبل از همه، نام بزرگ‌ترین و معجزنماترین شاگردان وی، یعنی ملاًصدرا (متوفی به سال ۱۶۴۰) را یادآور می‌شویم. ملاًصدرا به‌نوبهٔ خود بر مسند شیخوخیت و پیشوایی طریقت تکیه زد و به‌ویژه در شیراز به تعلیم و افاضه پرداخت و در آن‌جاست که هنوز هم می‌توان در حجرهٔ محقّر مدرسه‌ای که محلّ تدریس وی بود، به حال مکاشفه و مراقبه اندر شد. مصتفات وی که تا به عصر ما دائماً مورد مطالعه و تفسیر بوده است، دارای چنان تصنیف و ترکیبی متنوع می‌باشد که می‌توان ملاًصدرا را "سن توماس"^۱ ایران نامید و این امر، البته در صورتی میسر و مقدور است که "سن توماس" بتواند جامع فضایل و کمالات یاکوب بویمه و سوئدنبورگ^۲ باشد و قطعاً

1. Saint-Thomas

2. Swedenborg

این امر، فقط در جامعه ایرانی تصوّرپذیر است.

دو شاگرد و مرید ممتاز دیگر میرداماد، گواهی بر بقای روح و فکر سهروردی در عالم معنویت ایران‌اند. نخست سید احمد علوی، پسر عمّ جوان میرداماد که شاگرد وی نیز بوده و سپس داماد وی گردیده است. وی نیز تصنیفاتی جالب توجه از خود برجا نهاده و به تفسیر بعضی فقرات از آثار ابن سینا پرداخته و آنها را با اصول تکوین عالم از نظر مذهب کهن زردشت، قیاس نموده است؛ و بالاخره قطب‌الدین اشکوری از اهالی سرزمین آذربایجان که تاریخ مشروح و مبسوطی در باب فلسفه نگاشته است و در آن به حدّ اکمل، آرا و عقاید شیعه را نشان می‌دهد.

این تاریخ به صورت دوره‌هایی تدوین شده است و از میان آن دوره‌ها، تفکر شیعه، دوره‌ای را تشکیل می‌دهد که در عین حال از اسلام اهل تستن و آرای فلاسفه و حکمای عهد پیش از اسلام متفاوت است. وی نیز به‌نوبه خود و در رتبه خویش، در ورای خطوط ممیّزه قرن دوازدهم، ممیّزات و مشخصات منجی و امام غایب را موافق با اصول و آیین مزدیسنا، تمیز داده و بدان اذعان داشته است.

آرزو دارم اجمال و ایجازی که در بیان مطالب مزبور رعایت گردید، در آینده جبران گردد. دانشگاه تهران در صدد است تعلیم فلسفه را سازمانی نوین بخشد. حقیقتاً به موازات تجدید حیات صوری، تجدید حیات فلسفی ضرورت دارد. ایجاد یک نسل از فلاسفه جوان ایرانی، امری عاجل می‌نماید و عدم حصول این امر، کشور را به خطر بی‌خبری از سرنوشت خود دچار خواهد کرد، ولی این تجدید حیات نباید از طریق ورود کلی فلسفه غرب در فلسفه ایران انجام پذیرد. تحولات و سنن فلسفی ایران و فرنگ، اساساً متفاوت و متباین بوده‌اند و در نتیجه، چنان اقدام تصنّعی و مجعول، خطر بیماری روحی لاعلاجی را دربردارد، ولی میان فلسفه دو سرزمین، نقاط تلاقی و حدّ مشترک نیز وجود دارد.

اگر شیوه‌ای که فلسفه غرب در عصر ما برای درک مفهوم گذشته خود به کار می‌بندد،

می تواند دوستان ایرانی ما را یار و مددکار افتد تا در فلسفه و حکمت کهن سال خاص خود، مفهوم بشری را که جویای درک انسان بنفسه است، دریابند، در آن صورت، شگئی وجود ندارد و نخواهد داشت که اگر میرداماد در سه قرن پیش، شایستهٔ عنوان "معلم ثالث" گردیده است، ما هم در آیندهٔ نزدیک، شاهد ظهور کسی در ایران خواهیم بود که برازندهٔ نام "معلم چهارم" باشد.

تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام^۱

ترجمه رضا داوری

۱- معمولاً گمان می‌کنند که در قرآن معانی و افکار فلسفی نیست (مخصوصاً غربی‌هایی که در این زمینه مطالعه کرده‌اند، چنین رأیی دارند) و فلاسفه و عارفان در آرای خود بهره‌ای از آن نبرده‌اند. باید این مطلب را بررسی کرد و دید که آیا این قول درست است و اگر درست نیست، حکمای اسلامی چه معانی فلسفی و عرفانی در قرآن یافته‌اند.

فلسفه اسلامی قبل از هر چیز، حاصل تفکر متفکرانی است که وابسته به حوزه دینی هستند و به اصطلاح اهل کتاب‌اند و منظور از کتاب، کتاب منزل از آسمان و وحی شده به پیامبر است.

بین همه حوزه‌های دینی، یک امر اساسی، مشترک است و آن این که همگی صاحب کتاب مقدس آسمانی هستند و این کتاب، متضمن احکام مربوط به حیات دنیا و عقبی است، اما کار مهم و اساسی، دریافتن معنای حقیقی مضامین کتاب است و وجه

۱. ترجمه فصل اول از کتاب تاریخ فلسفه اسلامی (Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964) که با همکاری دکتر سید حسین نصر و آقای عثمان یحیی نوشته شده و ترجمه آن در مجله معارف اسلامی، شماره ۱۱ (خرداد ۱۳۴۹) به چاپ رسیده است.

درایت معانی قرآن، تابع وجهه نظر و نحوه تلقی کسی است که در صدد دریافت آن معانی است؛ در مقابل، تمام اعمال و رفتار و کردار مؤمن نیز ناشی از وجه دریافت و درایت اوست، مؤمن اگر با معانی قرآن انس و الفت پیدا کرده باشد و حقیقت زندگی خویش را با آن در آمیخته باشد، وضعی زنداگاهانه (هرمنوتیک) دارد؛ یعنی سر و کار او با تفسیر و تأویل است و در این وضع، معنای حقیقی قرآن که در عین حال، معنای زندگی و جهت وجودی او نیز هست، بر وی آشکار می‌شود.

حقیقت معانی قرآن که به این ترتیب با حقیقت حیات مؤمن، هم‌بستگی پیدا می‌کند، حقیقتی است نفس الامری و نفس الامری است حقیقی و همه این معانی را باید در پرتو یک تعبیر اساسی که مفتاح همه تعبیرات دیگر است، روشن کرد و آن تعبیر "حقیقت" است.

تعبیر "حقیقت" که معانی بسیار دارد، در این جا به معنای حقیقت وحی الهی است و این معنی در عین این که حقیقت است، ذات و کینونت و وحی الهی و از آن جا معنای معنوی آن است. این جاست که می‌توان گفت کتاب منزل، متضمن انسان‌شناسی به معنایی خاص و ناظر به نوعی فرهنگ معنوی معین است و در عین حال، راهنمای عمل و مبنای نوعی حکمت. از این حیث، وجوه مشترکی میان عهد عتیق و عهد جدید و قرآن هست، اما از وجوه اختلاف نیز نباید غافل بود، این مشابهات و وجوه اختلاف در تحلیل و بیان اصطلاحات اصلی و بنیانی معلوم می‌شود.

وقتی غرض و غایت این است که به معنای معنوی و قوف یابیم، گویی این قول را نیز پذیرفته‌ایم که قرآن یک معنای غیر معنوی هم دارد و شاید میان این دو معنی، مراتبی هم باشد که از طریق آن معانی و به مدد آن به چندین معنی می‌رسیم.

پس توفیق در این زمینه، بسته به این است که مؤمن خود آگاه، محرم تماشاگه راز شود و افقی فراروی خویش بگشاید که اسرار قرآنی همواره حاکم بر آن است. از طریق این محرم راز شدن، نه تنها افق تأویل گشوده می‌شود، بلکه جهانی هم که باید سازمان و

سامان یابد و سلسله مراتب آن برقرار شود، آشکار می‌گردد.

از این نظرگاه، کتاب آسمانی در عالم مسیحیت و در اسلام، بنیان‌های درخور خویش را موجب شده و به وجود آورده است، در عوض در همان مقیاسی که نحوه تلقی معنای حقیقی فرق می‌کند، وضعیّت‌ها و مشکلات هر دو جانب متفاوت می‌شود.

۲- اولین وجه امتیاز مسیحیت و اسلام، فقدان سازمان کلیسا در عالم اسلام است. در اسلام، عنایت الهی مستقیماً و نه با وسایط و میانجی‌ها شامل حال مردمان می‌شود، در این‌جا از مقتدایان دینی و مراجعی که گناه‌کسان را می‌خرند و احکام کیش را معین می‌کنند، خبری نیست.

در جهان مسیحیت از قرن دوم میلادی با سرکوبی نهضت مونتانیست‌ها، اقتدار ارباب کلیسا و تفسیر متشرعانه آنان از عهد عتیق و عهد جدید، جای وحی پیغمبر و به‌طور کلی آزادی در تأویل و تفسیر معنوی را گرفت.

از سوی دیگر، بسط و سیر تحوّل خودآگاهی، ذاتاً بیداری و رشد خودآگاهی تاریخی را نوید می‌داد. در واقع، تفکر مسیحی متوجه واقعه‌ای است که در سال اول مبدأ تاریخ مسیحی اتفاق افتاده است و آن حلول خدا در مسیح است که تعبیر دیگر آن، ورود و حلول خدا در تاریخ است.

در نتیجه وجدان دینی با توجه و دقت روزافزونی، معنای تاریخی را که با معنای لفظی و ظاهری یکی شده و معنای کتاب تلقی گردیده است، مطمح نظر قرار می‌دهد. شک نیست که بسط و گسترش تئوری معروف در باب چهار معنی کتاب را نیز نمی‌توانیم منکر شویم و این چهار معنی از قدیم به این صورت خلاصه شده است: معنای ظاهری و لفظی (تاریخی)، معنای مجازی، معنای عملی و اخلاقی و معنای تأویلی.

با وجود این، امروز خیلی جسارت می‌خواهد که براساس نتایج مستنبط از مطالعات باستان‌شناسی و تاریخی، کتاب منزل را تفسیر کنیم و به آن عنوان "تفسیر معنوی" بدهیم، این‌جا در واقع با مسأله مشکلی مواجه هستیم و آن این‌که چه شده است که کلیسا لااقل

در صورت رسمی خود، تحت استیلای معنای تحت اللفظی و تاریخی کتاب قرار گرفته و به تبع این اشتباه، انحطاطی در آن راه یافته که منجر به اشتباه مثال و مجاز شده است؛ گویی تحقیق در معنای معنوی، همان اصالت دادن به معنی مجازی است و حال آنکه واقع امر، چیز دیگری است.

مجاز، منشأ هیچ اثری نیست، اما معنای معنوی بسا که انقلابی است، به این ترتیب اگر تأویل و تفسیر معنوی در مسیحیت صورت گرفته است، در حواشی کلیسا پدید آمده، تجدید شده و ادامه یافته است. در نحوه تفهّم مسایلی مانند تکوین، مهاجرت، مکاشفات یوحنا و... و تفهّم قرآن و احادیث، میان بومیه و سوئدنبورگ از یک طرف، و شیعیان اسماعیلی و امامیه (دوازده امامی) و حکمای الهی و عارفان حوزه ابن عربی از سوی دیگر، وجه مشترکی وجود دارد. این وجه مشترک، همان افقی است که سلسله مراتب عالم در آن قرار گرفته است که بعضی از این عوالم، مثال عوالم دیگر است.

خود آگاهی دینی اسلام، مبتنی بر یک امر تاریخی نیست، بلکه براساس امری مابعد تاریخی (به معنای ورای تاریخ و مافوق آن، نه بعد از تاریخ) قرار دارد. این امر که مقدم بر تاریخ تجربی است، همان پرسشی است که در برابر ارواح آدمیان مطرح است که کینونتی قبل از عالم ناسوت داشته است و این پرسش در آیه ۱۷۱ سوره اعراف به این صورت آمده است: «أَلستَ بربکم...» و جواب بهجت آمیز این سؤال، تجدید یک عهد ازلی مؤمنانه است که بعثت پیامبران نیز در هر دوری، برای یادآوری و تجدید این عهد است و در دور نبوت، پیامبرانی پیایی آمده اند، اما آنچه گفته اند، صورت ظاهری دارد که "شریعت" است، ولی آیا باید به این صورت ظاهر اکتفا کرد یا در صدد تحقیق معنای حقیقی و حقیقت کلام الهی بود؟ ناصر خسرو فیلسوف معروف اسماعیلی قرن پنجم می نویسد:

شریعت، صورت ظاهر حقیقت است و حقیقت، جنبه باطن شریعت؛ شریعت، مثال است و حقیقت، ممشول... ظاهر در طی ادوار و اعصار تغییر می پذیرد، اما باطن، مربوط به قدرت الهی است که در آن هیچ گونه صبرورتی را راه نیست.

۳ - حقیقت، امری نیست که به صورت یک دستورالعمل از طرف مراجع رسمی دینی معین شود، بلکه کسانی باید باشند که خلق را به آن هدایت کنند و راهبر قوم به حقیقت باشند. اکنون دور نبوت به سر آمده است و دیگر پیامبری نخواهد آمد، به این ترتیب این سؤال مطرح می‌شود که بعد از خاتم النبیین، سیر تاریخ بشر چگونه خواهد بود؟ سؤال و جواب هر دو با تفکر شیعی اسلامی ارتباط دارد که این تفکر نیز خود مبتنی بر تفکر درباره نبوت است و امامت به تبع آن مطرح می‌شود.

اصرار درباره فلسفه نبوت از نظرگاه شیعیان بدان جهت است که قول به دو قطب شریعت و حقیقت، جزء مبادی تفکر آنهاست و تشیع، عهده‌دار تحقیق حقیقت وحی و حفظ و نگاهداری معنای باطنی کلام‌الله است و ضامن بقاء و حفظ معنویت اسلام نیز همین است. اگر می‌بینیم الهیات یهودی و مسیحی به صورت ایدئولوژی‌های اجتماعی و سیاسی درآمده و جنبه غیردینی یافته است، وضع در اسلام جز این بوده است.

بی تردید در شرایط و اوضاع و احوال مختلف، حقیقت اسلام مورد تهدید قرار گرفته است و کم بوده‌اند فلاسفه‌ای که آن اوضاع را به نحو عمیق تحلیل کنند و تقریباً عامل تشیع در این زمینه به کلی مورد غفلت قرار گرفته است و حال آن‌که سرنوشت فلسفه اسلامی و متناظر با آن، معنای تصوّف را نمی‌توان مستقل از معنای تشیع مورد تفکر قرار داد، عرفان اسماعیلی که از تشیع نشأت گرفته و مسایل بزرگی را پیش آورده و زبان مخصوص به خود را دارد، قبل از این که حتی ابن سینا به دنیا آید، به وجود آمده است.

تفکر فلسفی در اسلام با مسایلی که ناشی از خود آگاهی تاریخی است، مواجه نبوده است، این تفکر سیر خود را از مبدأ آغاز کرده و به معاد بازگشته است، یعنی در حقیقت، حرکتی مضاعف داشته و صور در ساحت طولی در مکان مورد تفکر قرار گرفته است، نه در زمان. متفکران ما جهان را در جهت افقی و روی یک خط مستقیم در تحوّل نمی‌دانند، بلکه به سیر طولی و عروج قایل‌اند. گذشته، پشت سر ما نیست، بلکه زیر پای ماست و سلسله معانی وحی الهی روی این محور قرار دارد و این معانی مربوط به سیر روحانی و

معنوی و مراتب عوالمی است که افق آن، آستانه ماورای تاریخ است. در این جا فکر به آزادی سیر می‌کند و مرجع رسمی دینی، مقامی ندارد.

این جا باید شریعت را در صورتی که منکر و نافی حقیقت باشد، در مقابل حقیقت قرار داد و مراد از اهل شریعت، کسانی هستند که قشری مذهب‌اند و افق‌ها و چشم‌اندازهای عروج بشر را انکار می‌کنند.

این افق‌ها را اولین بار فلاسفه ننگشوده‌اند، بلکه این کار از فردای روز رحلت پیامبر آغاز شده است و اگر می‌خواهیم این نکته را دریابیم که چگونه در قرن دهم در عصر صفویه، فلسفه اسلامی تجدید حیات کرد، باید در تعالیم ائمه اطهار تأمل کنیم. این تعالیم در طول قرون، همیشه هادی و راهنمای اهل حقیقت بوده و بسیاری از مسایل فلسفی از آن تعالیم نشأت گرفته است. قول به این‌که عقل فعال همان جبرئیل (روح القدس - روح الامین) است و بحث معرفت و علم نبوی در بحث المعرفة فارابی و ابن سینا و این فکر که حکمت حکمای یونان هم پرتوی از مشکات انوار نبوت بوده است و حتی فکر حکمت الهی (تنوسوفی) که نه تنولوژی (الهیات) و نه فلسفه به معنای متداول لفظ است، باید از این جمله به حساب آید.

سخن درست بگویم: اولین نشانه غیردینی ساختن متافیزیک (مابعدالطبیعه) جدایی الهیات از فلسفه است که سابقه‌اش در غرب به اهل مدرسه می‌رسد و همین امر است که منجر به دوگانگی ایمان و علم شده است و فکر حقیقت دوگانه به وسیله ابن رشد یا لااقل نوعی فلسفه ابن رشدی به میان آمده است، اما توجه به این نکته، مهم و اساسی است که فلسفه ابن رشد درست پیوند خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می‌کند و به همین جهت رو به تحلیل می‌رود و نابود می‌شود.

به این ترتیب کسانی تصور کرده‌اند که ابن رشد، فلسفه اسلامی را به تمامیت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و حال آن‌که ظهور ابن رشد، یک واقعه عرضی و ناشی از غفلت نسبت به تفکر متفکران شرق اسلام است.

۴- در این جا توجه خود را منحصرأً به چند متن محدود از تعالیم ائمه اطهار معطوف می‌کنیم. در کلمات این بزرگواران، تعالیمی هست که به ما مدد می‌رساند تا دریابیم چگونه تأویل قرآن و تفکر فلسفی به هم پیوسته و مربوط شده است. به عنوان نمونه، این فرموده امام ششم را مورد تأمل قرار دهیم:

کتاب خدا متضمن چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف (که مربوط به عالم فوق محسوس است) و حقایق (عوالم معنوی). عبارت برای عوام مؤمنان است و اشارت، مخصوص خواص؛ لطایف قرآنی به اولیا و حقایق آن به انبیا اختصاص دارد. عبارت، مسموع است و اشارت با درایت و تفهّم معنوی دریافت می‌شود، لطایف را اولیا مشاهده و رؤیت می‌کنند و حقایق قرآنی، ضامن تحقق تام و تمام معنویت اسلام است.

این ملاحظات، بیان دیگری از این فرمایش امام اول است:

هر آیه قرآن، متضمن چهار معنی است: ظاهر، باطن، حدّ و مطلع. ظاهر برای نقل و باطن برای تفهّم باطنی و حدّ برای تشخیص حلال از حرام و مطلع همان امر الهی است که خداوند از طریق آیات قرآنی اراده به تحقق آن در افراد بشر می‌کند.

این چهار معنی از جهت تعداد، معادل چهار معنایی است که در عبارت لاتینی مذکور در فوق آمده بود. اما این جا مطلب دیگری به نظر می‌رسد و آن این که اختلاف در معانی، تابع سلسله مراتب معنوی مردمان است و هر کدام برحسب این که در چه مرتبه‌ای از معنویت و تا چه حد اهل باطن باشند، به این معانی واقف می‌شوند.

امام جعفر صادق (ع) هم چنین به هفت وجه نزول و وحی قرآن و نه وجه قرائت و درایت متن کلام الله اشاره می‌کند. پس در حقیقت، بحث از معنای باطنی قرآن، چیزی نیست که در دوره متأخر مطرح شده باشد؛ زیرا بازگشت آن به تعالیم ائمه اطهار است و از کلمات آنها نشأت گرفته است. مثلاً عبدالله بن عباس، یکی از صحابه معروف پیامبر، روزی در حضور جمع کثیری از مردم که در عرفات گرد آمده بودند، با اشاره به آیه ۱۲ سوره طلاق که راجع به خلق هفت آسمان و هفت زمین است، خطاب به آنها می‌گوید:

ای مردم، اگر تفسیر این آیه را آن‌طور که از پیامبر شنیده‌ام، برای شما بگویم، سنگسارم می‌کنید.

این قول، وضع اسلام را نسبت به ظاهر آن که شریعت باشد، کاملاً ممثل می‌سازد و مسأله نبوت را به صورتی که در تشیع مطرح شده است، بهتر می‌فهماند و اصل همهٔ این اقوال، حدیث نبوی است که در حقیقت در حکم راهنمای همهٔ اهل باطن است، به موجب این حدیث:

قرآن یک ظاهر دارد و یک عمق خفی یا یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی. این معنای باطنی به نوبهٔ خود، متضمن معنای باطنی دیگری است (این باطن نیز خود باطنی دارد، چنان‌که در افلاک می‌بینیم که یکی حاوی همه و دیگران محوی در او هستند)، به این ترتیب، قرآن هفت معنی باطنی و خفی دارد.

این حدیث برای عارفان و شیعیان، اهمیّت اساسی و بسیار دارد و اگر بخواهیم در صدد روشن کردن آن بر آییم، ناگزیر باید همهٔ آرای مربوط به مذهب تشیع را مطرح کنیم.

تعلیم، یعنی کار ارشاد خلق که خاصّ امام است، باکاری که ارباب کلیسا می‌کنند، قابل قیاس نیست. امام، مرد خدا و برخوردار از الهامات غیبی است و از این طریق با حقایق آشنا می‌شود و تعلیم او ذاتاً تعلیم حقایق و معانی باطن است و در آخرالزمان با ظهور امام منتظر، وحی کامل می‌شود و همهٔ حقایق آشکار می‌گردد.

۵- فکر و حقیقت باطنی که اصل و بنیاد تشیع است، در خارج از محیط تشیع هم آثار و ثمراتی داشته و عارفان و فلاسفه نیز به آن توجه کرده و مسایلی را در این زمینه مطرح کرده‌اند. عارف می‌خواهد در تلاوت کلام الله، راز بیان اصیل قرآن را در تجربهٔ باطنی خویش دریابد، اما این امر، ابداع عارفان مصطلح نیست، بلکه مثال بارز آن را می‌توان در مورد امام ششم دید؛ امام جعفر صادق (ع) روزی پس از ساعت‌ها نماز و عبادت و سکوت توأم با خلسه به شاگردانش می‌گوید:

این آیه را آن‌قدر تکرار کردم که آن را از ملکی که بر پیامبر نازل کرده بود،

شنیدم.

به این ترتیب، سابقه تفسیر معنوی قرآن به تعالیم ائمه شیعه و محادثاتی که با شاگردان خود داشتند، می‌رسد، منتهی متصوفه، اصول این تفسیر معنوی را مورد توجه قرار دادند و آنها را گرد آوردند.

کلماتی که در بالا از امام اول و امام ششم نقل شد، در مقدمه تفسیر بزرگ عرفانی روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ هجری ۱۲۰۹ میلادی) آمده است. قبل از او یعنی در قرن ششم، رشیدالدین میبیدی شرح بزرگی متضمن تفسیر و تأویل عرفانی قرآن به فارسی تألیف کرده است. علاوه بر این دو تفسیر عرفانی، عبدالرزاق کاشانی که شارح بزرگ حوزه عرفان ابن عربی است، به تأویل قرآن می‌پردازد و این هر سه تفسیر بزرگ عرفانی، روشنگر علم عرفانی قرآن است.

کتابی نیز در باب حدیث مربوط به هفت معنای باطنی قرآن، در سال ۷۳۱ هجری (۱۳۳۱ میلادی) نوشته شده است که متأسفانه نام و عنوانی ندارد. بنابر آرای مندرج در این کتاب، هفت معنی قرآن متعلق به هفت گروه از اهل معنی است و به عبارت دیگر، اهل باطن برحسب این که به کدامیک از این هفت معنی رسیده باشند، مرتبه و مقامشان معین می‌شود؛ زیرا هر یک از این مراتب معانی، مربوط به یک وجه زندگی و مرتبط با احوال باطنی است و علاءالدوله سمنانی به تبع قول به این هفت معنی که ناظر به هفت مرتبه حیات معنوی است، تفسیر خود را نوشت.

علاوه بر این، فلاسفه یا عارفانی هستند که به تأمل درباره حقیقت یک سوره پرداخته و آن را تفسیر و تأویل کرده‌اند (مثلاً سوره نور و...) و اینها در مجموع، اهمیتی خاص دارند، به طور مثال، ابن سینا چندین سوره از سور قرآن را تفسیر کرده است که در این جا به عنوان نمونه، سرآغاز تفسیر او را از سوره فلق می‌آوریم:

قل أعوذ برب الفلق، یعنی پناه می‌برم به مرجعی که ظلمت لا وجود را با نور وجود روشن می‌کند و اوست که اصل و مبدأ همه چیز و واجب الوجود بنفسه است و این فلق

که صفت ذات جمال مطلق اوست، در هویت او هست؛ موجود اول که از او صادر می‌شود (عقل اول) شر در آن وجود ندارد، مگر آنچه مکتوم در تحت انبساط نور موجود اول است؛ یعنی کدورتی که لازم ماهیتی است که از ذات آن ناشی می‌شود.

این چند سطر کافی است تا نشان دهد که چرا و چگونه تفسیر قرآن در میان منابع تفکر اسلامی مقام مهمی دارد. چند مثال دیگر را نیز می‌توان برسیل نمونه ذکر کرد... در میان آثار بزرگ مآلصدرای شیرازی (۱۰۵۰ هجری) یک تفسیر عرفانی هست که فقط شامل چند سوره می‌شود، با وجود این، تعداد صفحات آن به هفتصد می‌رسد، سید احمد علوی، معاصر و همدرس صدرالمتألهین (سید احمد و مآلصدرا هر دو شاگرد میرداماد بوده‌اند) تفسیری فلسفی بر قرآن نوشته است، ابوالحسن عاملی اصفهانی (۱۱۳۸ هجری) تأویلی تحت عنوان مرآت الانوار تصنیف کرده است که حقیقتاً مقدمه‌ای است بر تفسیر و تأویل قرآن بر اساس عرفان شیعی. کسانی از حوزه شیخیه نیز بعضی از سوره و آیات را به صورتی عرفانی تفسیر کرده‌اند، و بعد از اینها باید از تفسیر بزرگ سید محمدحسین طباطبایی یاد کرد (تفسیرالمیزان).

در ابتدای قرن نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) یک حکیم الهی شیعه به نام جعفر کشفی به این امر پرداخت که مقام و موقع تفسیر معنوی را مشخص کند، او تفسیر معنوی را شامل سه مرحله می‌داند: تفسیر، تأویل و تفهیم.

"تفسیر" به معنای دقیق کلمه، بیان معنای تحت‌اللفظی عبارت است و این کار بر اساس علوم رسمی اسلامی که شریعت باشد، به عمل می‌آید. "تأویل" که در اصل به معنای رجوع به اصل یا چیزی را به اصل اول یا صورت نوعی آن رساندن است، علمی است که اساس آن، توجه معنوی و الهامات غیبی است، و این مرتبه و مقام فلاسفه‌ای است که به طور نسبی در این راه سلوکی کرده باشند، و بالاخره "تفهیم" که اعلی مرتبه تفسیر و علمی است که اساس آن، فعل دریافتن است، نور علمی است که خدا در دل شخص می‌تاباند و درحقیقت، الهاماتی است که خداوند در عین حال، فاعل و متعلق و غایت آن است؛ یعنی این الهامات از او سرچشمه می‌گیرد و به وسیله او و خواست

اوست که به ما می‌رسد و بالاخره غرض و غایت آن هم اوست، و این عالی‌ترین مرتبه فلسفه است.

نکته در این جاست که این مؤلف، حوزه‌های فلسفی را به تبع مراتب و مقامات تفهیم، تقسیم می‌کند:

علم تفسیر، متضمن فلسفه نیست، اما در ارتباط با حقیقت، متناسب با فلسفه مشائی است. علم تأویل، نظیر فلسفه رواقی است؛ زیرا مربوط به حجاب و رواق می‌باشد (در باب فلسفه رواقی و تصویری که مسلمین از این فلسفه داشته‌اند، تاکنون در عالم اسلام تحقیقی نشده است.) علم تفهیم یا تفسیر عالی، علم شرقی (حکمت اشراق یا حکمت مشرقی، یعنی حکمت سهروردی و صدرالمتألهین شیرازی) است.

۶- و جیزه بی‌عنوانی که در بالا از آن یاد شد، به ماکمک می‌کند که مسایل اساسی تفسیر را که قواعد آن را ائمه شیعه تعلیم داده‌اند، مطرح کنیم، در آن کتاب مسایل زیر مطرح شده است: چگونه کلام الهی که به زبان خاص و در برهه معینی از زمان بر پیامبر نازل شده است، مبین حقیقت ازلی و ابدی است و این حقیقت ازلی و ابدی چگونه به تعبیر و بیان آمده است؟ و وحی الهی چگونه صورت زبانی به خود می‌گیرد؟

مطالعه این متن که فیلسوف عارف در آن چنین سؤالاتی را مطرح می‌کند، ممکن است به ما بفهماند که مؤلف آن، جدال پرسر و صدایی را که معتزله درباره حدوث قرآن برپا کرده بودند، چگونه تلقی می‌کند. (در قرن سوم هجری، این مسأله که آیا قرآن قدیم است یا حادث، عالم اسلامی را تکان داده بود.)

از نظر متکلمان معتزلی، قرآن حادث است و این قول را مأمون، خلیفه عباسی در سال ۸۳۳ میلادی به عنوان رأی و عقیده رسمی اعلام کرد و از آن وقت، دوره وحشت و عذاب برای منکران این قول شروع شد، تا این‌که پانزده سال بعد، متوکل وضع را برگرداند. به هر حال برای فیلسوف عارف، این مسأله‌ای است که طرح آن درست نیست، حادث و قدیم در حکم بالا ناظر به یک مرتبه واقعیت نیست و مهم این است که رابطه حقیقی این دو، یعنی کلام بشری و کلام الهی را دریابیم.

قدرت خلافت که یک بار جانب این رأی و بار دیگر، جانب رأی مقابل را گرفته بود و متکلمان که یکی از این دو قول را منکر بودند، آن قدر اطلاع فلسفی نداشتند که از حدّ این مسأله فراتر بروند، تمام سعی ابوالحسن اشعری، متکلم بزرگ، مصروف بازگشت به ایمان است، بی آن که پیرسد این بازگشت چگونه و از چه طریق میسر است، اما طرح مسأله فیلسوف عارف، هر اندازه موافق طبع متکلمان نباشد، کمتر خوشایند فیلسوف و محقق غربی است. فیلسوف غربی وقتی می خواهد چنین مسأله ای را حل کند، تفسیر معنوی را منکر می شود و با طرح بحث تاریخی، مسأله را در زمینه ای مطرح می کند که زمینه حقیقی آن نیست و آن را در افقی قرار می دهد که در واقع منتج از مقدمات فلسفه جدید غربی و بیگانه با این قبیل معانی است.

ذیلاً دو نمونه می آوریم تا بدانیم که محققان غربی چگونه مسایل را مطرح می کنند و تعلق خاطرشان در طرح مسایل چیست. یک دسته به طور مثال، وقتی می خواهند درباره پیامبر به مطالعه پردازند، از طریق شناختن محیط و تعلیم و تربیت و نبوغ و استعداد او وارد می شوند، و دسته دیگر می خواهند فلسفه را تابع تاریخ فلسفه کنند و حال آن که باید پرسید آیا حقیقت امر تاریخی است؟ و چگونه تاریخ حقیقت است؟

فیلسوف عارف در برابر تعلق خاطر اول، علم نبوی را قرار می دهد تا نشان دهد که چگونه کلام الهی، صورت کلام بشری پیدا کرده است و در واقع تفسیر و تأویل عرفانی، ناظر به تفهیم احوال پیامبران و مخصوصاً پیامبر اسلام است و بی آن که به رابطه پیامبر با زمان خویش بیاندهد، به وجه رابطه او با منبع ازلی که محل صدور وحی است و کیفیتی که با آن بیان و تقریر وحی می کند، می پردازد.

در برابر تعلق خاطر دوم، یعنی تعارضی که اصالت امور تاریخی^۱ با آن درگیر است، فیلسوف عارف این نکته را طرح می کند که ذات (کینونت) ابدی حقیقت قرآن، کلام الهی و کلمه حق است و راز دوامش در این است که باطنی الهی دارد که از آن منفک

1. historicisme.

نیست و بی آغاز و بی انجام، یعنی ازلی و ابدی است.

پیداست که ایراد خواهند کرد که در این صورت هرچه هست، حوادث و امور ازلی و ابدی است، اما آن وقت مفهوم حادثه را چه کنیم و چگونه اطوار و رفتار ابراهیم و موسی را مثلاً قبل از آن که به دنیا آیند، بی تمحل و گزافه در یابیم؟ مؤلف جواب می‌دهد که این نوع ایراد، مبتنی بر یک نوع تصوّر کاملاً موهوم است، و انگهی سمنانی که معاصر اوست، با زبان فنی، میان زمان آفاقی (زمان کمی همجنس و مستمرّ تاریخ معمولی) و زمان انفسی، یعنی زمان باطنی و معنوی و زمان کیفی محض فرق می‌گذارد و قبل و بعد دیگر بسته به این که به کدامیک از این زمان‌ها مربوط باشد، معانی متفاوت پیدا می‌کند، آن وقت حوادثی هست که کاملاً واقعی است، اما واقعیتش از نوع واقعیت حوادث تاریخ تجربی نیست.

علاوه بر این، باز هم سید احمد علوی (قرن یازدهم هجری) که ذکرش گذشت، این مسأله را مطرح می‌کند و از آن جا به ادراک یک بنیان ابدی می‌رسد که در آن، نظام همزمانی صور، جایگزین صور متوالی می‌شود و به این ترتیب، مکان، جای زمان را می‌گیرد؛ یعنی متفکران ما درمی‌یابند که صور در مکان هستند، نه در زمان.

۷- ملاحظاتی که ذکر شد، روش تفهّم و درایت را که اصل تفسیر معنای حقیقی قرآن است، روشن می‌سازد و این همان روش "تأویل" است. شیعیان عموماً و اسماعیلیان خصوصاً، از آغاز و از اصل، استادان بزرگ تأویل هستند و هرچه امروز بیشتر فکر تأویل نسبت به عادات و روش‌های متداول و رایج، بیهوده و زائد به نظر آید، اقتضای توجه به آن بیشتر می‌شود و اگر آن را در عالم خاصّ آن منظور کنیم، به هیچ وجه جنبه ساختگی ندارد.

تعبیر تأویل با کلمه تنزیل، در عین حال که متقابل هستند، مکمل یکدیگر نیز می‌باشند. "تنزیل" مخصوصاً به شریعت مربوط است و مراد از آن این است که کلام الهی به وسیله فرشته وحی از عالم بالا بر پیامبر نازل شده است. "تأویل" برعکس، برگرداندن و

رجعت دادن به اصل است و مراد از آن، بازگشت به معنی حقیقی و اصل کتاب است؛ پس آن کس که به تأویل می‌پردازد، از ظاهر بیان، اعراض می‌کند تا به حقیقت آن (کلام پیر) بازگردد، تأویل در واقع به مثابه تفسیر درونی و باطنی و رمزی است.

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن، فکر و حقیقت هادیه (عقل هدایت یا امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمه Exegesis لاتین، فکر هجرت به خاطر می‌آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است.

از نظرگاه عرفان اسماعیلی، کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست، اما این تفسیر و تأویل، نوعی علم میزان است، از این نظرگاه، روش کیمیاگری جابر بن حیان، موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن، اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.

زوج‌های دیگری از این کلمات و اصطلاحات هست که بی‌مدد آنها نمی‌توان به عمق تأویل پی برد، مانند مجاز در برابر حقیقت؛ مجاز صورت ظاهر و استعاره است و حال آن‌که مراد از حقیقت، حقیقتی است نفس‌الامری و نفس‌الامری است حقیقی، پس این معنای باطنی را که باید کشف کرد، ظاهر و استعاره نیست، بلکه ظاهر کتاب، متضمن حقیقت و فکر است؛ ظاهر، همان کلام لفظی و شریعت و متن مادی و لفظی کتاب است، اما باطن نامکشوف است. متن ناصر خسرو که در بالا آن را نقل کردیم، به خوبی تقابل بین ظاهر و باطن را نشان می‌دهد (ظاهر، عنوان باطن است).

خلاصه سه زوج اصطلاح عربی زیر، یعنی شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل که نسبتشان نسبت مثال و ماثول است، ملازم یکدیگرند و این هم‌بستگی قویم است که می‌تواند ما را از اشتباه خطرناک میان مثال و مجاز حفظ کند. مجاز، یک صورت کم و بیش سطحی حاصل از تعمیم و انتزاع است که این هر دو از طرق دیگری کاملاً قابل

شناسایی و تبیین هستند. مثال، تنها تعبیر و بیان ممکن ماثول است و وقتی ماثول می‌گوییم، مراد همان مدلول ماثول است و این معنی هرگز یک باره و برای همیشه روشن و واضح نشده است.

ادراک مثالی، نوعی استحاله در معلومات بی واسطه (محسوس، لفظی) ایجاد می‌کند و آن را به صورت مظهر در می‌آورد. اگر این استعلا نباشد، محال است که بتوانیم از مرحله‌ای به مرحله‌ی دیگر سیر کنیم، اما این امر با امر دیگری تقابل دارد و آن این که اگر عوالم کثیری که در یک سلسله طولی قرار گرفته‌اند، نباشد، تأویل مثالی هم منتفی می‌شود و اثر و معنای خود را از دست می‌دهد، در بالا هم به این معنی اشاره شده است.

پس این تأویل مبتنی بر یک حکمت الهی است که بنابراین حکمت، عوالمی وجود دارد که هر کدام از آنها مثال دیگری است: عوالم غیر محسوس و معنوی، عالم کبیر یا انسان کبیر و عالم صغیر. این معانی تنها در حکمت الهی اسماعیلی بیان نشده است، بلکه مآلصدر او حوزه‌ی او این فلسفه‌ی صور مثالی را بسط داده‌اند.

این نکته را نیز باید متذکر شد که سیر تفکری که به تأویل می‌انجامد و نحوه و وجه ادراکی که این معنی بر آن مبتنی است، به یک صورت کلی فلسفه و فرهنگ معنوی مربوط است، و چنان‌که در حکمت اشراق و مخصوصاً در فلسفه‌ی مآلصدر می‌بینیم، تأویل، مسأله‌ی خود آگاهی خیالی را به میان می‌آورد که فلاسفه‌ی اشراقی و مخصوصاً مآلصدر با قوت و قدرت، کارکرد و سهم برتر و ارزش عقلی آن را مبرهن ساخته‌اند.

این فقط قرآن نیست که ما را با این امر غیر قابل تحویل مواجه می‌سازد؛ در مورد تورات هم وضع به همین منوال است، و آن این که بسیاری از خوانندگان وقتی در مسایل قرآن یا تورات تأمل می‌کنند، معنایی غیر از معنای ظاهری از کتاب در می‌یابند و این یک امر ساخته و پرداخته‌ی سطحی روح نیست، بلکه ادراکی است از طریق محرم اسرار شدن و این ادراک به اندازه‌ی ادراک یک آهنگ یا رنگ غیر قابل تحویل است. قسمت بزرگی از ادبیات فارسی مربوط به همین مورد است و در زمینه‌های مختلف، مانند حماسه‌ی عرفانی و

شعر بزمی ظاهر شده است.

آغاز این امر را باید قصه‌های مثالی سهروردی دانست که نمونه آن را ابن سینا به دست داده و در سهروردی به کمال رسیده است. یاسمین عاشقان مؤمن در کلام روزبهان شیرازی، مؤید معنای نبوی جمال و زیبایی سراسر موجودات است و خود به خود، صور محسوس را به طور بنیادی و مدام تأویل می‌کند. کسی که معنای کلام روزبهان را دریافته است و می‌داند که مثال، دیگر مجاز نیست، از این معنی متعجب نخواهد شد که به عنوان مثال، بسیاری از خوانندگان ایرانی از شعر حافظ شیرازی، نوعی معنای عرفانی در می‌یابند.

هرچند این ملاحظات بسیار موجز است، تقرّر مرتبه‌ای که متن کتاب در آن مورد تفهم بوده است، می‌تواند سهم قرآن را در تفکر فلسفی اسلام به ذهن متبادر سازد. بالاخره اگر آیات قرآنی به این ترتیب می‌تواند در اقامه یک برهان فلسفی دخیل باشد، به دلیل آن است که مرجع بحث المعرفة علم نبوی است؛ بدین لحاظ، جدایی دین از فلسفه (عرفی شدن فلسفی) که ریشه آن را در مغرب زمین باید در تفکر اسکولاستیک لاتین یافت، در اسلام به وجود نیامده است.

اکنون اگر این فلسفه، یک کیفیت نبوی دارد که منشأش قرآن است، تاروپود آن میراث کلی گذشته‌ای است که به آن حیات تازه و بسط اصیلی می‌دهد و آثار متعلق به این گذشته را چندین نسل از مترجمان به عربی برگردانده‌اند (از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی یا بی واسطه از یونانی به عربی).

عالم مثال^۱

ترجمه سید محمد آوینی

قصد من از انتخاب دو کلمه لاتینی *Mundus Imaginalis* (عالم مثال) برای عنوان مقاله حاضر، این است که یکی از مراتب کاملاً متمایز هستی را که با شیوه ادراک مشخصی متناظر است، تشریح کنم. اصطلاحات لاتینی، این امتیاز را دارد که مأخذی ثابت و فنی در اختیار ما می‌نهد و ما می‌توانیم معادل‌های کم و بیش مبهم آنها را در زبان‌های جدید غربی با آن قیاس کنیم.

در آغاز سخن باید به نکته‌ای اعتراف کنم. چندی پیش، انتخاب این دو کلمه به تدریج برایم اجتناب‌ناپذیر شد، چرا که استفاده از کلمه "خیالی"^۲ در آنچه بایستی ترجمه یا وصف می‌کردم، به هیچ وجه نمی‌توانست مرا راضی کند. مقصود من، ابداً خرده‌گیری از کسانی که کاربرد متعارف زبان، وادارشان می‌سازد تا به این کلمه توسل

۱. این مقاله از مأخذ زیر ترجمه و در مجله نامه فرهنگ، سال سوم، شماره ۲ و ۳، پیاپی ۱۰ و ۱۱ (تابستان و پاییز ۱۳۷۲) چاپ شده است:

Henry Corbin on Imagination: Mundus Imaginalis Or The Imaginary and the Imaginal.
Golgonoozu Press, 1976.

2. Imaginary

جویند، نیست؛ زیرا همه ما صرفاً می‌کوشیم معنای ثبوتی آن را ارزیابی کنیم. اما به رغم همه تلاش‌هایمان نمی‌توانیم مانع از آن شویم که کلمه "خیالی"، به تعبیری متعارف و نسنجیده، با امر "غیرواقعی" که خارج از حیطة هستی قرار دارد، و اجمالاً با امری "اوتوپیاپی"^۱ یکی انگاشته شود.

من مطلقاً ناگزیر بودم اصطلاح دیگری بیابم، چرا که حرفه و انگیزه درونی‌ام، طی سال‌های متمادی، ایجاب می‌کرد به تفسیر متون فارسی و عربی پردازم. اگر تنها به کلمه "خیالی" اکتفا می‌کردم، حتی با وجود مراعات همه جوانب حزم و احتیاط، بدون تردید در درک معنای آن متون به خطا می‌رفتم. هم‌چنین مجبور بودم برای پرهیز از گمراه کردن مخاطب غربی که باید از روش فکری قدیمی و ریشه‌دار خود برحذر داشته شود تا به مرتبه‌ای دیگر از واقعیت چشم بگشاید، تعبیر تازه‌ای پیدا کنم.

اگر در زبان فرانسه (و انگلیسی)، کلمه "خیالی" را مترادف کلمات "غیرواقعی" و "اوتوپیاپی" می‌دانیم، این امر بدون شک، عارضه چیزی است که با مرتبه‌ای از هستی که من آن را *Mundus Imaginalis* می‌نامم و حکمای الهی اسلام، آن را "اقلیم هشتم"^۲ می‌خوانند، تعارض دارد. پس از بیان شرحی مجمل از این مرتبه واقعیت، به مطالعه قوه‌ای که آن را ادراک می‌کند، یعنی "ادراک خیالی"^۳ (مخیله) یا "تخیل ادراکی"^۴ خواهیم پرداخت. و در پایان سخن، از تجارب آنان که حقیقتاً در آن عالم بوده‌اند، نتایجی چند خواهیم گرفت.

۱ - ناکجاآباد یا اقلیم هشتم

ضمن سخن، کلمه "اوتوپوی" را به کار بردم. عجیب است که مؤلفان مورد نظر ما در

1. Utopian
2. Eighth Clime
3. Imaginative Consciousness
4. Cognitive Imagination

زبان فارسی از اصطلاحی استفاده می‌کنند که ظاهراً معادل زبان‌شناختی او توپیی است؛ "ناکجا‌آباد"، سرزمین لامکان که در عین حال، سرزمین همه چیز است به جز یک او توپیی.

به حکایات بسیار زیبایی که هم مکاشفه‌آمیزند و هم حاکی از رازآموزی روحانی^۱، و توسط "سهروردی"، شیخ جوانی که "احیاکننده حکمت ایران باستان" بود و در ایران اسلامی (سده دوازدهم م.) می‌زیست، نگاشته شده‌اند، نظری بیافکنیم. سالک در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد که او "کیست" و "از کجا" می‌آید؟ اساساً این حکایت‌ها، مکاشفه‌عارف غنوصی^۲ را باز می‌گویند که در قالب سرگذشت "غریب"، اسیری که شوق بازگشت به وطن دارد، بیان می‌شود.

در آغاز حکایتی که سهروردی آن را عقل سرخ^۳ نامیده است، اسیر که به تازگی از بند موکلان خود گریخته - یعنی موقتاً عالم تجربه حسّی را ترک کرده است - خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همه مواهب جوانی است. از این رو از او می‌پرسد: «ای جوان، از کجا می‌آیی؟» و در پاسخ می‌شنود: «ای فرزند، این خطاب به خطاست. من اولین فرزند آفرینشم (به تعبیر غنوصی، مخلوق اول^۴) تو مرا جوان همی‌خوانی؟» مبدأ او ما را در مسیر یافتن علت سرخی اسرارآمیزش دلالت می‌کند؛ رنگ سرخ، رنگ وجودی است که نور مجرد است و تابندگی‌اش به واسطه سیاهی حاکم بر جهان مخلوقات زمینی، به سرخی شفق تقلیل یافته است. «از پس کوه قاف می‌آیم...

1. Spiritual Initiation

2. Gnostic

۳. Crimson Archangel. ترجمه رساله عقل سرخ به زبان فرانسه در مجموعه درباره اسلام ایرانی، وجوه معنوی و فلسفی، جلد دوم، کتاب دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، پاریس (گالیمار)، ۱۹۷۱ آمده است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه به‌طور خاص به کتاب هفتم از جلد چهارم همین مجموعه درباره "امام غایب" (عج) رجوع شود.

4. Protokistos

آشیاں تو نیز آن جایگه بود... و تو چون از بند خلاص یابی، به آن جایگه خواهی رفت.»
 کوه قاف، کوهی کیهانی است که قلّه به قلّه و درّه به درّه، از فلک‌هایی که یکدیگر را
 در بر می‌گیرند، تشکیل شده است. پس راهی که از آن عبور می‌کند، کجاست؟ چه
 مسافتی باید پیموده شود؟ گفته‌اند: «چندان که روی، باز به مقام اول توانی رسیدن»،
 هم چون عقربۀ قطب‌نما که همواره به سوی قطب مغناطیس‌گرایش پیدا می‌کند. آیا معنای
 این سخن آن است که خود را ترک می‌کنی تا به خود بازگردی؟ نه کاملاً، زیرا در این
 میان، حادثه‌ای بس خطیر، همه چیز را تغییر می‌دهد. "خود"ی که شخص در آن جا، در
 پس کوه قاف، پیدا می‌کند، خودی برتر است؛ خودی که در مقام "تو" (مخاطب) قرار
 می‌گیرد. رهرو باید هم چون خضر (پیامبر مرموز؛ ایلیا، آوارهٔ ابدی یا همزاد) در چشمهٔ
 آب حیات شستشو یابد:

هر که معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد، استعداد یافت،
 چون روغن بلسان که اگر کف، برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف
 چکانی، از پشت دست به درآید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.
 "ناکجاآباد" تعبیر غریبی است. این تعبیر در فرهنگ‌های زبان فارسی وارد نشده
 است و تا آنجا که من می‌دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه‌های زبان فارسی
 خالص، آن را وضع کرده است. معنای تحت‌اللفظی آن، شهر یا سرزمین (آباد) لامکان
 (ناکجا)ست. به همین جهت، این اصطلاح ممکن است در نگاه اول، معادل دقیق کلمهٔ
 "اوتوپیی" به نظر برسد که آن هم به نوبهٔ خود در هیچ یک از فرهنگ‌های کلاسیک زبان
 یونانی وارد نشده است و "توماس مور"^۱ آن را به عنوان مفهومی انتزاعی، دالّ بر فقدان
 هرگونه موضع یا موقعیت مشخص در فضایی که از سوی حواسّ ما قابل کشف و کنترل
 باشد، جعل کرده است.

ترجمهٔ ناکجاآباد به اوتوپیی، ممکن است لفظاً و بر پایهٔ علم اشتقاق لغات صحیح

۱. Thomas More (۱۵۳۵-۱۴۷۸م.). سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی.

باشد، اما من معتقدم که این کار، سوء برداشتی از مفهوم و مقصود نهفته در این اصطلاح، و نیز سوء تعبیری از معنای تجربی آن خواهد بود. به نظر من، این مسأله فوق العاده اهمیت دارد که لااقل سعی کنیم بفهمیم چرا این ترجمه اشتباه است.

به نظر من در این جا لازم است مفهوم حقیقی و تأثیر انبوه اطلاعات توپوگرافیک و از جمله اخباری که از دید روحانیان شیعه با "سرزمین امام غایب" مرتبط است و معمولاً در حالت مکاشفه (حالت میان خواب و بیداری) به دست آمده است، در ذهن ما روشن باشد.

روشن شدن این مسأله، شاخصی به ما می دهد که به قلمرو خالص نفس و در نتیجه، یک فرهنگ خالص معنوی مربوط می شود، و ما را به طرح پرسش های زیر هدایت می کند: آنچه را که ما "اوتوپیی" می نامیم و نوع انسانی را که "اوتوپیست" می خوانیم، تحت چه شرایطی ممکن می شود؟ چرا و چگونه چنین انسانی پدید می آید؟ من در واقع از خود می پرسم آیا چیزی نظیر "اوتوپیی" را در تفکر اسلامی "سنتی" می توان جو یا شد؟ به عنوان نمونه، من معتقد نیستم که مدینه فاضله اثر فارابی در قرن دهم، یا بر همین نمط، تدبیرالمتمدن اثر فیلسوف اندلسی، "ابن باجه" در قرن دوازدهم، تجسم همان چیزی بوده است که ما امروز، آن را یک اوتوپیی اجتماعی یا سیاسی می نامیم. می ترسم برای ایجاد انطباق بین این اوصاف و اوتوپیی، ناچار شویم آنها را از مقدمات منطقی و زمینه هایشان منتزع ساخته و به جای آن، برداشت های خود را بر آنها تحمیل کنیم. اما بیش از همه، می ترسم ناگزیر شویم به خلط میان "مدینه معنوی" با شهری خیالی رضایت دهیم.

کلمه "ناکجا آباد" بر چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته و فاقد بُعد و امتداد در فضا باشد، دلالت نمی کند. در واقع، کلمه فارسی "آباد" به مفهوم "شهر" است؛ منطقه ای توسعه یافته و مسکونی که در نتیجه، وسعتی را در بر می گیرد. بنابراین، آنچه سهروردی آن را به عنوان محلی در "پس کوه قاف" وصف می کند، برای او — و از طریق او برای کل سنت

اشراقی اسلام – بیانگر همان چیزی است که همه شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابرسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می‌شوند.

این نکته روشن شده است که منطقه فوق از نظر توپوگرافیک از "سطح محدب" فلک نهم، یعنی فلک الافلاک یا همان فلکی که کل کیهان را احاطه کرده است، آغاز می‌شود. بدان معنا که این منطقه از لحظه‌ای آغاز می‌شود که شخص، فلک اعلا را که همه انواع ممکن اتّجاه^۱ در این عالم (یا در سویی از عالم که ما در آن واقع شده‌ایم) نسبت به آن، معنا پیدا می‌کنند، همان فلکی را که چهار جهت اصلی بدان رجوع دارد، پشت سر می‌نهد.

بدیهی است وقتی این مرز پشت سر نهاده می‌شود، کلمه استفهام "کجا"^۲ معنای خود، و دست‌کم، معنایی را که در قلمرو تجربه حسی دارد، از دست می‌دهد. تعبیر "ناکجا آباد" از این جان‌نشات می‌گیرد؛ مکانی خارج از فضا که در مکان دیگری که بتوان پرسش "کجا" را در آن با اشاره دست پاسخ گفت، واقع نشده است.

اما وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان" سخن می‌گوییم، دقیقاً مقصودمان چیست؟ بدون شک مقصود، گذر از یک مکان به مکان دیگر^۳، انتقالی جسمانی از محلی به محلّ دیگر، نظیر حرکت در مکان‌های مختلف یک فضای متجانس نیست. هم‌چنان که از نماد "چکاندن قطره روغن بلسان بر کف دست در برابر آفتاب" در حکایت سهروردی برمی‌آید، باید به درون رفت و به داخل نفوذ کرد. اما وقتی شخص به "درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز، خود را در "بیرون"، یا به تعبیر مؤلفان مورد نظر ما "بر سطح محدب" فلک نهم "در پس کوه قاف" می‌یابد.

1. Orientation

2. Ubi

۳. بنابراین طرح فلک الافلاک در علم هیأت ارسطویی یا بطلیمیوسی، اشاره‌ای نموداری است و هر چند این علم منسوخ شده است، ولی هم‌چنان اعتبار دارد. بدین معنا که تفاوتی نمی‌کند شما توسط موشک یا ماهواره چقدر بالا بروید؛ مادامی که از "استانه" نگذشته‌اید، یک اینچ هم به سوی ناکجا آباد پیش نرفته‌اید.

اساساً نسبتی که در این جا مطرح می‌شود، نسبت امر خارجی، محسوس و جلی^۱ به امر درونی، نامحسوس و خفی^۲ یا نسبت عالم طبیعت به عالم روحانی است. گذشتن از مقوله مکان، به معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی است که واقعیت‌های درونی و پنهان را پوشانده است، چنان‌که مغز بادام در پوسته آن پنهان است. این گام برای "غریب" یا حکیم غنوصی، نشانه بازگشتی به "وطن" یا دست‌کم، کوششی در این مسیر است.

هر چند ممکن است عجیب به نظر برسد، اما وقتی سفر پایان می‌یابد، واقعیتی که تا پیش از آن، درونی و پنهان بود، واقعیتی را که نخست، خارجی و مشهود می‌نمود، در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. در نتیجه "به درون کشیدن"، شخص از واقعیت "بیرونی" خارج می‌شود. از این پس، واقعیت روحانی، واقعیت به اصطلاح مادی را در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. بنابراین، واقعیت روحانی را نمی‌توان در "مکان" جستجو کرد؛ چرا که در حقیقت، مکان در آن جای دارد.

به تعبیر دیگر، واقعیت روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این واقعیت در جایی قرار نگرفته است و کلمه استفهام "کجا" درباره آن مصداق ندارد؛ زیرا مقوله مکان به محلی در فضای محسوس اشاره دارد. "آبادی" اش در قیاس با واقعیت مادی، "ناکجا" است؛ زیرا "جای" آن در نسبت با آنچه در فضای محسوس قرار دارد، "همه‌جا" است.

هرگاه این نکته را دریابیم، شاید مهم‌ترین چیزی را که به ما توان فهم توپوگرافی تجربه‌های شهودی مکاشفه‌آمیز را می‌بخشد، درک نماییم؛ ممکن است راه^۳ را چه از جهت معنا و چه از نظر مسیر کشف کنیم. به علاوه، این امر ممکن است به ما کمک کند تا آنچه را که تجربه شهودی حکمای متأله، نظیر سهروردی را از تعابیر تحقیرآمیز موجود در واژگان جدید ما، مانند "اوهم ذهنی" و "خیال‌بافی"، یعنی "خیال‌پردازی‌های اوتوپیاپی" متمایز می‌سازد، ادراک کنیم.

۱. در زبان یونانی Taexo و در عربی "ظاهر".

۲. در زبان یونانی Taeso و در زبان عربی "باطن".

۳. به زبان فرانسه Sens.

در این جا باید کوششی جدی به عمل آوریم تا بر آنچه که شاید بتوانیم آن را "واکنش لادری گرایانه" بشر غربی بنامیم، فائق آییم؛ زیرا این واکنش، مسبب افتراق میان تفکر و هستی است و منشأ پنهان انبوهی از تئوری‌های اخیر در آن نهفته است؛ واکنشی که انتظار می‌رود ما را در گریز از ساحت "دیگر" واقعیت که به واسطه تجربه‌ها و شواهدی خاص در برابر ما قرار گرفته است، یاری دهد. سعی می‌کنیم از این واقعیت بگریزیم، حتی آن‌گاه که در خفا، مجذوب آن شده‌ایم. انواع و صف‌های زیرکانه و ابتکاری را در باب آن ارائه می‌دهیم، ولی درست همان وصفی را که بر ماهیت این واقعیت دلالت دارد، کنار می‌نهیم.

ما برای درک این دلالت، به هر تقدیر، باید نوعی دانش کیهان‌شناسی داشته باشیم که حتی با برجسته‌ترین اکتشافات علم جدید در خصوص جهان مادی قابل مقایسه نباشد؛ زیرا تا زمانی که توجه ما منحصرأ معطوف به جهان مادی است، به نحوه هستی "در این سوی کوه قاف" مقتید خواهیم ماند. صفت مشخصه کیهان‌شناسی حکمای الهی اسلامی، ساختاری است که از عوالم مختلف و جهان‌های برزخی و واسط "در پس کوه قاف"، یعنی ورای جهان مادی، تشکیل یافته است. تنها شکلی از هستی قادر به درک این ساختار خواهد بود که "کیفیت بودن" آن، بیانگر "حضور" آن در این عوالم باشد. به عکس، عوالم مذکور به واسطه این فعل بودن، در آن حضور دارند^۲. پس گستره این "فعل بودن" که اکنون، یا در طی آفرینش‌های آینده، "مکان" عوالم "بیرون" از فضای طبیعی ماست، چیست؟ و پیش از هر چیز، اینها چه عوالمی هستند؟

نخست، جهان مادی و محسوس است که هم دنیای خاکی (تحت حاکمیت نفوس بشری) و هم عالم کواکب (قلمرو حاکمیت نفوس فلکی) را شامل می‌شود. جهان محسوس، عالم پدیدارها (مُلک) است. هم‌چنین جهان فراحسی "نفس" یا "نفوس ملکی"

1. Agnostic Reflex

۲. در خصوص این معنای "حضور" به مقدمه مؤلف بر کتاب المشاعر ملاحظه راجوع کنید.

(ملکوت) وجود دارد که شهرهای رمزی در آن واقع شده‌اند و از "سطح محدب فلک نهم" آغاز می‌شود. و نیز از عالم عقول محض (فرشتگان مقرب) باید یاد کرد. هر یک از این سه عالم، عضو ادراکی خاص خود را داراست: حس، خیال و عقل؛ منطبق با عوالم سه گانه جسم، نفس و عقل. مراحل سه گانه سیر انسان که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او در جهان‌های دیگر ادامه می‌یابد، در این مجموعه صورت می‌پذیرد.

بی‌درنگ درمی‌یابیم که مسأله، دیگر به تقابل لاینحل "تفکر" و "بعد" و یک کیهان‌شناسی و معرفت‌شناسی محدود به عالم تجارب حسی و عالم تفکر انتزاعی منحصر نمی‌شود. بین این دو، جهانی قرار دارد که هم واسط است و هم واسطه، و مؤلفان ما، آن را "عالم مثال"، عالم صور خیال^۱ می‌نامند؛ جهانی که از نظر هستی‌شناسی، همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این جهان، مستلزم قوه ادراکی خاص خود، یعنی قوه تخیل است؛ قوه‌ای که دارای نوعی وظیفه ادراکی و منزلت معرفتی است که به اندازه ادراک حسی و شهود عقلی، واقعی است. باید دقت کنیم، این قوه را با تخیل به مفهوم رایج که با "خیال بافی"، یعنی فوران اوهام و پندارهای واهی یکی انگاشته می‌شود، اشتباه نکنیم. این مطلب، ما را به قلب مسأله و نیز مشکل اصطلاح‌شناسی هدایت می‌کند.

این عالم واسطه، عالمی که پیش از این با عنوان "اقلیم هشتم" از آن یاد کردیم، چیست؟^۲ جهان محسوس از دید متفکران مورد نظر ما، مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سنتی است. اما اقلیم دیگری نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ ظهور یافته است، هر چند این ویژگی‌ها را نمی‌توان به کمک حواس، یعنی به همان طریقی که خواص اجسام طبیعی را درک می‌کنیم، ادراک کرد؛ خیر، این ابعاد و اشکال و رنگ‌ها متعلق ادراک خیالی یا "حواس" باطنی (نفسانی - روحی) است.

1. Mundus Imaginalis

۲. در خصوص آنچه از این پس مطرح می‌شود، به کتاب ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی نوشته هانری کربن، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، چاپ اول، ۱۳۵۸ رجوع کنید.

این عالم کاملاً عینی (ابژکتیو) و واقعی که در آن، هر آنچه در جهان محسوس وجود دارد، دارای مابازایی است که از سوی حواس درک نمی‌شود، "اقلیم هشتم" خوانده می‌شود. این تعبیر به خودی خود گویاست؛ زیرا بر اقلیمی خارج از همهٔ اقالیم، مکانی بیرون از همهٔ اماکن و بیرون مکان (ناکجاآباد) دلالت می‌کند.

اصطلاح فنی "عالم المثل" در زبان عربی را می‌توان "عالم صور نوعی نخستین" نیز ترجمه کرد، مشروط بر این‌که دقت کنیم تا با اصطلاح دیگری اشتباه نشود؛ زیرا همین تعبیر در زبان عربی برای ترجمهٔ "مُثَل افلاطونی" (که سهروردی آن را بر پایهٔ فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر کرده است) به کار گرفته می‌شود، تنها با این تفاوت که وقتی تعبیر مذکور، معادل مُثَل افلاطونی استفاده می‌شود، تقریباً همیشه با قید مشخص "مُثَل افلاطونی نورانی" همراه است.

هرگاه این اصطلاح برای وصف اقلیم هشتم به کار رود، از یک سو بر "صور" نوعی ازلی اشیا منفرد اشاره دارد که در این صورت، مقصود، ناحیهٔ "شرقی" اقلیم هشتم یا شهر جابلقاست که در آن، این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس، به شکل از پیش موجود و مقدر، دارای تقرّر و ثبوت‌اند، و از دیگر سو، اصطلاح فوق به ناحیهٔ "غربی" اقلیم هشتم، یعنی شهر جابرسا نیز اطلاق می‌شود. این ناحیه، عالم برزخی است که ارواح پس از اقامت موقت خود در جهان خاکی، در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم، در آن تقرّر و ثبوت دارد. عالم مثال^۱ مرکب از همهٔ این مظاهر و تجلیات است.

باز هم با رجوع به زبان فنی متفکران موردنظر، در می‌یابیم که عالم مثال به عنوان عالم "مُثَل معلق" نیز شناخته شده است. سهروردی و حوزهٔ او، حالت تعلیق مُثَل را یک نحوه وجود می‌دانند که با واقعیت‌های این عالم برزخی تناظر دارد. ما این عالم را

"سرزمین خیال"^۱ نام می‌نهیم. این شأن وجودی که تعریف روشنی دارد، بر تجارب معنوی مکاشفه‌آمیزی استوار است که از دید سهروردی به اندازه مشاهدات "هیپارک" یا "بطلمیوس" در علم نجوم، ذی‌ربط و حائز معنا است.

البته ثبوت و تفرّر صور و هیاکل عالم مثال از سنخ ثبوت و تفرّر واقعیت‌های حسی جهان مادی نیست، در غیر این صورت، همه حق داشتند آنها را درک کنند. مؤلفان ما هم چنین متوجه شدند که این صور و هیاکل نمی‌توانند در عالم عقلانی محض ثبوت داشته باشند، و این که حقیقتاً دارای امتداد و بُعد بوده، در قیاس با جهان محسوس، از نوعی مادّیت "غیرمادی" برخوردارند. علاوه بر این، صور مذکور، دارای کالبد خاص و نحوی تفرّر در مکان نیز هستند. (در این جا ما یلم اصطلاح "جسم روحانی لطیف"^۲ را که توسط "هنری مور"، فیلسوف افلاطونی "کمبریج"، ابداع شده است، یادآوری کنم. معادل دقیق این اصطلاح را در آثار صدرای شیرازی، فیلسوف ایرانی پیرو افلاطون می‌توان یافت.) به همین دلیل، متفکران ما، این امکان را منتفی دانستند که ذهنی واحد، یگانه محمل این صور و پیکرها باشد. احتمال این که آنها غیر واقعی و نیستی محض باشند نیز کنار نهاده شد؛ چرا که در این صورت، راهی برای تشخیص و درجه‌بندی یا ارزیابی آنها وجود نداشت. بنابراین، وجود این جهان برزخی، یا عالم مثال، به یک ضرورت متافیزیکی مبدل شد.

تخیل، قوه ادراک خاصّ این عالم است. عالم مثال از نظر هستی‌شناسی در مرتبه‌ای بالاتر از جهان محسوس و پایین‌تر از عالم عقل محض قرار دارد؛ این عالم، از جهان محسوس، غیرمادی‌تر است، اما به اندازه عالم عقل محض، مجرد نیست. این تلقی از خیال که برای حکمای متأله ما، همواره کمال اهمیت را داشت، مبنایی برای تصدیق رؤیایها و گزارش‌های شهودی در وصف و بازگویی "وقایع آسمان" و هم‌چنین اثبات

1. Imaginalia

2. Spissitudo spiritualis

حقانیت مناسک نمادین در اختیار آنان نهاد. این تلقی، واقعیت اماکنی را که هنگام مراقبه شدید تجربه می‌شوند، اعتبار مشاهدات خیالی الهام‌گونه، نظام‌های کیهان‌شناسی و خدانشناسی، و مهم‌تر از همه، حقانیت معنای "روحانی" اطلاعات مخیل منطوی در الهامات پیامبران را تصدیق می‌کرد.

به‌طور اجمال، عالم مثال، عالم "کالبد‌های لطیف" است که برای درک حلقه واسط میان روح محض و کالبد مادی، به ناگزیر باید تصویری از آن داشته باشیم. بنابراین، از حالت وجودی این کالبد‌ها به "تعلیق" تعبیر شده است. این حالت وجودی، هم‌چون حالت وجودی مثال یا صورت، "ماده" خود را تشکیل می‌دهد و از محملی که گویی به‌نحو عارضی، حال در آن است، مستقل می‌باشد.

به عبارت دیگر، تقرر و ثبوت صورت یا مثال، از همان سنخی نیست که مثلاً رنگ سیاه به واسطه جسم سیاهی که حال در آن است، تقرر و ثبوت دارد. مؤلفان ما به‌طور معمول، آن را به حالت وجودی صور معلق، هنگام ظهور و تقرر در آینه تشبیه می‌کنند. جوهر مادی آینه، چه فلزی و چه کانی باشد، جوهر صورت نیست؛ جوهر صورت، صرفاً به‌نحو عارضی ممکن است با جوهر آینه یکسان باشد. جوهر، تنها "محل ظهور صورت" است. چنین است که ما به سوی یک تئوری عمومی درباره محل‌ها و صور متجلی یا "مظاهر" هدایت می‌شویم که "حکمت اشراق" سه‌رودی را متمایز می‌نماید.

تخیل فعال، "نمونه کامل آینه" و مجلای صور عالم ازلی است. از همین روست که تئوری عالم مثال با نظریه ادراک به واسطه تخیل و قوه خیال - که به دلیل جایگاه میانه و میانجی عالم مثال، حقیقتاً قوه‌ای مرکزی و میانجی است - پیوند نزدیک دارد. قوه خیال، این امکان را برای همه عوالم فراهم می‌آورد که متقابلاً بر هم دلالت کنند و به عنوان مثال، ما را قادر می‌سازد که تصور کنیم هر واقعیت جوهری، صورت‌هایی متناظر با واقعیت‌های دیگر می‌پذیرد (مثلاً جابلقا و جابرسا در عالم لطیف، متناظر با عناصر جهان مادی‌اند، حال آن‌که هورقلیا متناظر با افلاک است).

کارکرد ادراکی خیال، مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می‌کند. این دانش به ما امکان می‌دهد تا از بلا تکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً در انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتذل "ماده" یا "ذهن" مخیر می‌سازد، پرهیز کنیم. "جنبه اجتماعی بخشیدن" به آگاهی، ضرورتاً به جایگزین شدن معنای دیگری به جای معنای "ماده" یا "ذهن" که کمتر از آن مصیبت‌بار نخواهد بود، یعنی معنای "تاریخ یا اسطوره" منجر می‌شود.

کسانی که با سیر در اقلیم هشتم، یعنی قلمرو "کالدهای لطیف" یا "کالدهای روحانی" - آستانه ملکوت یا عالم نفس - مأنوس‌اند، هرگز در دام این معنای ظاهراً حل‌ناشدنی گرفتار نمی‌شوند، آنان می‌گویند عالم هورقلیا از "سطح محدب فلک اعلا" آغاز می‌شود. بدیهی است این سخن، طریقی رمزی برای اشاره بدین معناست که عالم مذکور در مرزی قرار گرفته است که در آن، نسبت "درون بودن" که با قید "درون" یا "داخل" بیان می‌شود، وارونه می‌گردد. کالدها یا ذوات روحانی، به همان نحو که یک کالبد مادی در جای خود یا داخل کالبدی دیگر قرار می‌گیرد، "درون" عالم خود یا عوالم دیگر واقع نمی‌شوند، بلکه برعکس، عالیشان در "درون" آنهاست.

از همین رو کتاب ثئولوجیا که به ارسطو نسبت داده شده است (همان نسخه عربی سه انتاد آخر اثر فلوطین که ابن سینا بر آن حاشیه نوشته و همه متفکران مورد بحث ما، آن را مطالعه کرده و مورد تأمل قرار داده‌اند) توضیح می‌دهد که هر یک از ذوات مجرد روحانی در "کل آسمان خویش" قرار دارد. البته همه این ذوات، مستقل از یکدیگر تقرّر و ثبوت دارند، ولی همزمان با هم موجود بوده و هر یک محاط در دیگری است.

کاملاً خطاست که این عالم دیگر را یک پارچه و بی‌شکل تصوّر کنیم. درحقیقت، اشکال متعددی در آن وجود دارد، اما مواضع نسبی در فضای روحانی، همان قدر با مواضع موجود در فضای محاط در آسمان‌های پرستاره متفاوت است که شرایط بودن "درون" یک کالبد با بودن در "کل آسمان خویش" تفاوت دارد. بر این اساس، می‌توان

گفت «در پس این عالم، آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و انسان، آسمانی وجود دارد، اما همه ذوات موجود در آن آسمانی‌اند؛ ذوات روحانی متقرر در آن‌جا، معادل انسان‌اند، ولی نه به این معنا که زمینی باشند.»

دقیق‌ترین صورت مدون این آراء را در سنت حکمت الهی غرب، شاید بتوان در آثار "سوئدنبورگ"^۱ جستجو کرد. به سختی می‌توان از وسعت تطابق سخنان این حکیم الهی و شهودی سوئدی با آرای سهروردی و ابن عربی یا صدرای شیرازی شگفت‌زده نشد. سوئدنبورگ چنین می‌گوید:

هر چند همه چیز در آسمان، همان‌گونه در مکان و فضا ظاهر می‌شود که در این جهان به نظر می‌رسد، اما فرشته‌ها تصوّر یا ایده‌ای از مکان و فضا ندارند. در واقع، هرگونه پیشروی در عالم روحانی، از تحولات حالت درون ناشی می‌شود... در نتیجه، آنهایی به یکدیگر نزدیک‌اند که حالت مشابهی دارند و آنان که حالتشان متفاوت است، از هم دورند، و فضاها در آسمان، چیزی جز حالاتی بیرونی نیست که با حالات درونی انطباق دارد. این، تنها وجه تمایز آسمان‌ها از یکدیگر است... وقتی... کسی از یک محل به سوی محل دیگر حرکت می‌کند... اگر مشتاق رسیدن به آن باشد، زودتر و گرنه دیرتر می‌رسد. مسیر به تناسب اشتیاق، طویل‌تر یا کوتاه‌تر می‌شود... من غالباً شاهد این امر بوده‌ام و از آن در شگفت مانده‌ام. بر پایه این واقعیت‌ها، بار دیگر آشکار می‌شود که فواصل، و در نتیجه، فضاها، برای فرشته‌ها کلاً مطابق با حالات درونی‌شان معنا پیدا می‌کند، و این چنین، تصوّر یا مفهوم فضا نمی‌تواند وارد اندیشه‌هایشان شود، هر چند فضاها همان‌گونه که در این جهان موجودند، نزد آنها موجودند.^۲

این وصف به خوبی بر ناکجاآباد و شهرهای مرموز آن تطبیق می‌کند. اجمالاً چنین

۱. Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲-۱۶۸۸ م.).

۲. آسمان و شگفتی‌های آن، هم‌چنین دوزخ و برزخ، بربنای دیده‌ها و شنیده‌ها ترجمه انجمن سوئدنبورگ، لندن، ۱۸۷۵. سوئدنبورگ بارها بر این نظریه دربارهٔ زمان و مکان تأکید کرده است. اگر به این نظریه بها داده نشود، تجربه‌های وی را می‌توان با اقامه دلایلی که همان‌قدر ساده‌اند که پوچ و بی‌اعتبار، پاسخ گفت. این نوع استدلال‌ها، مکاشفات روحانی مربوط به عالم معنا را با اوهامی که محصول داستان‌های علمی-تخیلی‌اند، اشتباه می‌گیرند. ورطه‌ای بی‌پایان، این دو را از یکدیگر جدا می‌کند.

استنباط می‌شود که مکانی روحانی و مکانی جسمانی وجود دارد. انتقال از یکی به دیگری، به نوعی بر طبق قوانین همین فضای متجانس مادی انجام می‌پذیرد. فضای روحانی در قیاس با فضای جسمانی، "ناکجا"ست و همه چیز از دید آنان که به ناکجا آباد می‌رسند، وارونه ادراکات معمول در فضای مادی است؛ زیرا از این پس، مکان در نفس قرار دارد، جوهر مادی متقرّر در جوهر روحانی است، نفس محیط بر بدن و حامل آن است. پس نمی‌توان گفت مکان روحانی کجا قرار گرفته است؛ چرا که در واقع به جای "قرار گرفتن"، "قرار می‌دهد" و "استقرار می‌بخشد". "جای آن، همه جا" است.

البته میان جهان محسوس و عالم مثال، تطابق‌های توپوگرافیک وجود دارد و یکی مظهر دیگری است. با این همه، عبور از یکی به دیگری، بدون انقطاع، میسر نیست. گزارش‌های بسیاری، این نکته را تأیید می‌کنند. شخص عازم می‌شود، ولی در نقطه‌ای، مختصات جغرافیایی موجود در نقشه‌های ما درهم می‌ریزد، بدون این که "سالک" متوجه آن شود؛ تنها بعد از واقعه است که با ترس یا حیرت بر آن واقف می‌شود. اگر سالک، متوجه این تغییر می‌شد، می‌توانست به اختیار خود بازگردد یا راه را به دیگران نشان دهد، اما او فقط قادر است وصف کند که کجا بوده است و قادر به راهنمایی دیگران نیست.

۲ - خیال مجرّد

در این جا به مسأله‌ای می‌پردازیم که آنچه گفته شد، ما را برای طرح آن آماده ساخته است و آن، عضو یا قوه‌ای است که رسوخ به درون عالم مثال و سفر به اقلیم هشتم به مدد آن، انجام می‌پذیرد. این چه عضوی است که می‌تواند حرکتی را که مستلزم بازگشت از بیرون به درون و وارونه ساختن موضع توپوگرافیک است، ایجاد کند؟ این عضو، هیچ‌یک از حواس یا قوای ارگانیسم مادی نیست؛ به طریق اولی، عقل محض نیز نیست، بلکه نیرویی واسط است که قبل از هر چیز، نقش وساطت دارد، یعنی خیال فعال.

اما برای پیشگیری از سوء تفاهم، این نکته را باید متذکر شویم که عضو یا قوّه مورد نظر ما، عضوی است که تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع دیداری که این حالات درونی را تمثّل می‌بخشند، ممکن می‌سازد. هرگونه پیش رفتن در فضای روحانی به واسطهٔ تبدیل یا استحالهٔ مذکور صورت می‌پذیرد، یا به تعبیر بهتر، همین تبدیل و استحاله است که به فضا، هویت می‌بخشد. این استحاله، فضایی را که آنجاست، و نیز "نزدیکی"، "فواصل" و مکان‌های "دور" را ایجاب می‌کند.

اصل موضوع نخست، این است که خیال، یک قوّهٔ روحی محض، مستقل از ارگانسیم مادی بوده و در نتیجه می‌تواند پس از نابودی آن به حیات خود ادامه دهد. صدرای شیرازی، یکی از کسانی است که در موارد متعدّد بر این نکته تأکید کرده است.^۱ روح، همان‌گونه که در زمینهٔ توان عقلانی‌اش برای ادراک معقولات، مستقل از کالبد مادی و طبیعی است، در زمینهٔ توان و فعالیت تخیلی خویش نیز مستقل است. به علاوه، آن‌گاه که روح از این جهان مفارقت می‌کند، هم‌چنان می‌تواند از قوّهٔ خیال فعال بهره بگیرد.

بنابراین، روح به واسطهٔ ذات خود و این قوّه، قادر است اشیای انضمامی را - که هستی آنها، آن‌گونه که در ادراک و تخیل محقق شده است، صورت وجودی انضمامی‌شان را تشکیل می‌دهد - ادراک کند. به عبارت دیگر، آگاهی و موضوع آن در این جا از نظر هستی‌شناسی غیر قابل تفکیک است. همهٔ قوای روح بعد از مفارقت از جسم، در قوّهٔ تخیل فعال جمع و متمرکز می‌شوند؛ زیرا در آن هنگام، ادراک مخیل در آستانه‌های مختلف حواس پنج‌گانهٔ ظاهری، متفرّق نخواهد بود. از آن‌جا که اکنون دیگر به وجود ادراک مخیل برای محافظت از کالبد طبیعی که به شرایط متحوّل جهان خارج سپرده شده است، نیازی نیست، این قوّه سرانجام می‌تواند برتری حقیقی خود را بر

۱. به اثر مؤلف دربارهٔ اسلام ایرانی، جلد چهارم، کتاب پنجم، مکتب اصفهان، رجوع کنید. فصل دوم این کتاب کلاً به نوشته‌های مآصدرا اختصاص یافته است.

ادراک حسی نشان دهد.

صدرای شیرازی می‌نویسد:

آن‌گاه همه قوای نفس، گویی به قوه‌ای واحد مبدل می‌شوند که همان قوه "تصویر" و "تمثیل" است. تخیل نفس به ادراکی حسی از امور فوق محسوس (عالم غیب) مبدل می‌گردد. رؤیت خیالی نفس، هم‌چون رؤیت حسی اوست. این چنین، حس شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه نفس (حواس خیالی) کاملاً مانند قوای حسی متناظر خود هستند، اما این حواس خیالی به عالم فوق محسوس انتساب می‌یابند. درحالی که در "عالم خارج" پنج قوه حسی وجود دارد که هر یک دارای عضو خاص خود در بدن است، این حواس در "جهان درون" در قالب حسی واحد (حس مشترک) با هم ترکیب می‌شوند.

صدرای شیرازی با یکسان انگاشتن تخیل و *Currus Subtilis* (به یونانی: *Okhema*)، یعنی محمل یا کالبد لطیف نفس، در خلال این متون، فیزیولوژی کاملی در زمینه "کالبد لطیف" و در نتیجه "کالبد اخروی" ارائه می‌دهد. وی بر این اساس، حتی ابن سینا را متهم می‌کند که کنش‌های ادراک مخیل آن جهانی را با آنچه در زندگی این جهانی در رؤیایها واقع می‌شود، یکسان دانسته است. ملاحظه‌مندی است که قوه خیال، حتی هنگام خواب، از فعالیت‌های ارگانیکی که در کالبد مادی جریان دارد، تأثیر می‌پذیرد.

بنابراین، شرایط و مقدمات فراوانی لازم است تا این قوه از حداکثر کمال و فعالیت، آزادی و خلوص بهره‌مند شود، در این صورت، خواب، صرفاً نوعی بیداری در جهان دیگر خواهد بود. اما بر پایه حدیثی که به پیامبر (ص) و در مواردی به امام اول شیعیان (ع) نسبت داده شده، چنین نیست: «مردمان خفته‌اند، چون مرگشان سر رسد، بیدار می‌شوند.»

اصل موضوع دیگر، این است که خیال مجرد، در حقیقت، نیروی ادراکی و عضوی برای وصول به معرفت حقیقی است. ادراک و آگاهی خیالی در حیطه عالم خاص خود -

یعنی عالم مثال، عالم شهرهای رمزی نظیر هورقلیا، آن‌جا که زمان وارونه می‌شود و مکان که صرفاً وجه ظاهری حالتی باطنی است، به اختیار خلق می‌گردد - دارای وظیفه معین و ارزش معرفتی (ادراکی) خاص خویش است.

بنابراین، قوه خیال بر "محور" دو قوه ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال، تمثیل عوالمی متناسب با دو قوه دیگر (ادراک حسی و عقلی) است. به عبارت دیگر، قوه خیال، تحت نوعی نظارت قرار دارد که آن را از این‌که به گمراهی رود، یا از روی بی‌مبالاتی ضایع گردد، محافظت می‌کند. چنین است که قوه خیال می‌تواند به وظیفه حقیقی خویش پرداخته و زمینه وقوع حوادثی را که در حکایات مکاشفه‌آمیز سهروردی و دیگران نقل شده است، فراهم آورد؛ زیرا تقرّب جستن به اقلیم هشتم باید به مدد قوه خیال انجام پذیرد. شاید دلیل وجود اعتدال و متانت فوق‌العاده در زبان حماسه‌های عرفانی ایرانی را (از عطار گرفته تا جامی، و هم‌چنان تا نورعلیشاه) که در آنها صور ازلی یکسانی، دائماً از طریق تمثیل‌های تازه، بسط و تفصیل می‌یابند، در همین نکته باید جستجو کرد.

هرگاه خیال، منحرف شده و ضایع گردد، و نتواند وظیفه درک و تولید تمثیل‌هایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود، به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب از هنگامی آغاز شد که آیین "ابن رشد"، کیهان‌شناسی سینوی را همراه با سلسله مراتب فرشتگان واسطه، مرکب از نفوس یا نفوس فلکی، مردود شمرد.

این نفوس فلکی (که در سلسله مراتب فرشتگان، نسبت به عقول ملکی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد) در حقیقت از موهبت قوه خیال به خالص‌ترین صورت آن، برخوردار بود. آن‌گاه که عالم این نفوس ناپدید شد، قوه خیال نیز مختل گردید و کوچک شمرده شد. به این ترتیب، هشداری را که بعدها از سوی "پاراسلسوس"^۱ صادر شد و

۱. Paracelsus (۱۵۴۱-۱۴۹۳ م.)، کیمیاگر و پزشک آلمانی.

دیگران را برحذر داشت تا "خیال حقیقی" ^۱ (نامی که کیمیاگران بر خیال نهاده بودند) را با پندار یا خیال واهی که "شالوده دیوانگی" است، اشتباه نکنند، می توان دریافت ^۲.

درست به همین دلیل است که نمی توان مسأله اصطلاح‌شناسی را نادیده گرفت. چرا در زبان فرانسه (و انگلیسی)، معادل رایج و کاملاً اقناع‌کننده‌ای برای مفهوم "عالم مثال" وجود ندارد؟ من از آن‌رو، اصطلاح لاتینی Mundus Imaginalis را پیشنهاد کرده‌ام تا از خلط میان متعلق ادراک خیالی و آنچه به طور معمول، "خیالی" نامیده می‌شود، جلوگیری کنم. غالباً این تمایل وجود دارد که واقعی و خیالی را در برابر هم قرار دهند، گویی امر خیالی، غیرواقعی و اوتوپیاپی است؛ هم‌چنان که مرسوم است رمز را با تمثیل ^۳، یا تأویل معنای روحانی را با تفسیر تمثیلی یکسان شمارند.

تمثیل، لفاف یا تقلید هجوآمیز، چیزی است که از پیش می‌دانیم یا دست‌کم می‌توانیم از طریق دیگری بفهمیم، حال آن‌که ظهور یک صورت مثالی که می‌تواند به مثابه یک رمز وصف شود، پدیده‌ای ازلی ^۴ است. ظاهر این صورت مثالی، هم بلاشرط و هم غیرقابل تحویل بوده و چیزی است که در این عالم، نمی‌تواند خود را به طریق دیگری متجلی سازد.

حکایات سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام غایب (عج)" را باز می‌گوید، هیچ یک، خیال واهی، غیرواقعی یا تمثیلی نیستند؛ زیرا اقلیم هشتم یا ناکجاآباد، همان چیزی نیست که ما معمولاً اوتوپیا می‌نامیم. اقلیم هشتم به مثابه عالمی که از حیطة کنترل و نظارت تجربی علوم جدید خارج است، عالمی فراحسی است که تنها به مدد ادراک مختل، می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آن‌جا به وقوع می‌پیوندد، صرفاً به یاری آگاهی مختل، می‌توان تجربه نمود.

1. Imaginatio Vera

۲. رجوع کنید به کتاب هانری کربن با عنوان تخیل خلاق در تصوف ابن عربی، پرینستون، لندن، ۱۹۶۹، ص ۱۷۹.
 ۳. "تمثیل" به مفهوم رایج در ادبیات، معادل Allegory.

4. Primordial Phenomenon (Urphaenomen)

اجازه دهید بار دیگر بر این نکته تأکید کنم که مراد از خیال در این جا، همان مفهوم رایج در زبان امروزی ما نیست، بلکه مقصود، دیدار باطنی و خیال صادق است، و خیال صادق باید به مثابه امری حائز ارزش معرفتی یا ادراکی تام تلقی گردد. این که ما دیگر قادر نیستیم با تعبیری جز *La folle du logis*^۱ دربارهٔ خیال سخن بگوییم، شاید به این دلیل باشد که ما آن معیارها و قواعد، نظام و "سازمان محوری" را که ضامن عملکرد ادراکی خیال (که من گاه آن را "ملکهٔ خیال"^۲ خوانده‌ام) است، به فراموشی سپرده‌ایم.

باز هم تأکید می‌کنم، عالمی که این حکمای اشراقی در آن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند، کاملاً "واقعی" است. واقعیت این عالم، ابطال‌ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیت آن به واسطهٔ حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم، ضمن بازگشت، کاملاً آگاه‌اند که در "جای دیگر" بوده‌اند. آنها را نمی‌توان شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پس کنش ادراک حسی، پنهان است و باید آن را در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجو کرد. بنابراین، بدون تردید نمی‌توانیم این عالم را به نعت "خیالی" به معنای متداول کلمه، یعنی غیر واقعی و نامتقرّر وصف کنیم.

همان‌گونه که کلماتی چون *Originaire* (بومی)، *Original* (اصلی، ابتکاری) و *Originel* (نخستین، ازلی) در زبان فرانسه از کلمهٔ لاتینی *origo* (مبدأ، سرچشمه) اشتقاق یافته‌اند، کلمهٔ *Imago* (صورت خیالی) نیز می‌تواند علاوه بر کلمهٔ مشتق *Imaginary* (خیالی، غیر واقعی)، کلمهٔ *Imaginal* (مثالی، خیالی) را نیز به دست دهد.

این‌گونه می‌توانیم از عالم مثال (*Imaginal World*) به عنوان برزخی میان عالم محسوس و معقول سخن گفته و هرگاه با تعبیر عربی "جسم مثالی" به معنای "کالبد لطیف" روبه‌رو شویم، آن را به *Imaginal Body* – و البته نه *Imaginary Body* – ترجمه کنیم. در این صورت، شاید در تعیین موضع صوری که نه "اساطیری" و نه "تاریخی" اند، با دشواری

۱. این تعبیر در زبان فرانسه، معادل کلمهٔ "خیال" به کار می‌رود و معنای تحت‌اللفظی آن، "زن دیوانهٔ خانه" است.

کمتری مواجه شویم؛ این ترجمه، شاید جواز عبوری در اختیارمان نهد تا در مسیری که به "اقلیم گمشده" منتهی می‌شود، قرار گیریم.

برای آن‌که شهامت پیمودن این مسیر را پیدا کنیم، به ناگزیر باید از خود بپرسیم: "واقعیت" ما، "واقعیت از دید ما" چیست؟ تا آن‌گاه که این واقعیت را پشت سر می‌نهم، به چیزی بیش از یک عالم غیر واقعی یا اوتوپیا دست پیدا کنیم. علاوه بر این، باید بپرسیم: "واقعیت" این متفکران اشرافی سنتی چیست که نیل به اقلیم هشتم، ناکجا آباد را برایشان میسر می‌سازد؟ آنها چگونه می‌توانند عالم محسوس را بدون انفصال از واقعیت، پشت سر نهند؟ یا به تعبیر بهتر، چگونه است که آنان، فقط با انجام این کار به واقعیت حقیقی دست می‌یابند؟

این امر، متضمن وجود یک سلسله مراتب وجودی است که نسبت به سلسله مراتب هستی ما، مراحل بیشتری دارد. بیایید از اشتباه پرهیزیم و به سادگی بپذیریم که نیاکان ما در مغرب زمین، تصویری بیش از حد، راسیونالیستی و خردانگاران از خیال داشته‌اند. قوه خیال ما به انحراف رفته و پیوند مستمر آن با اراده معطوف به قدرت، سرچشمه بی پایان خوف و وحشت خواهد بود، مگر آن‌که به نوعی کیهان‌شناسی که از لحاظ ساختار و مراتب، مشابه کیهان‌شناسی فلاسفه اشرافی سنتی بوده و عوالم متعددی را در قالب نظامی متصاعد در بگیرد، دسترسی داشته باشیم. در غیر این صورت، ما خود را به جستجوی نظام جدیدی از خیال، محدود خواهیم کرد.

اما یافتن چنین نظامی، تا زمانی که در روشی برای "فاصله" گرفتن از واقعیت به مفهوم متداول و تأثیر نهادن بر آن خلاصه می‌شود، دشوار خواهد بود. حال، به محض آن‌که این واقعیت را با واقعیت مورد نظر حکمای متأله سنتی قیاس کنیم، درمی‌یابیم که بی‌جهت محدود شده و این تحدید، نفس واقعیت را متنزل ساخته است. اصطلاح دیگری که همواره به عنوان بهانه‌ای برای محدود کردن واقعیت ارائه می‌شود، "خیال پردازی" است، مثلاً خیال پردازی ادبی یا به تعبیری امروزی تر، خیال پردازی اجتماعی.

اما از طرح این پرسش، گریزی نیست که چه ضرورتی داشت عالم مثال، مفقود شده و جای خود را به امر واهی و "خیالی" بسپارد؛ چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که "مثال"، ناسوتی شود و به مرتبه "پندار واهی" تنزل یابد و آنچه موهوم، خوف‌انگیز، هیولایی، مرگبار، پست، بیهوده و عبث است، جلوه‌فروشی کند؟ برعکس، هنر و تخیل در فرهنگ سنتی اسلامی، با ویژگی‌هایی چون قداست، جدیت، وقار، شیوه‌پردازی و معنا متمایز می‌شود.

نه او توپیاها، نه قصه‌های علمی - تخیلی و نه حتی امگاپوینت^۱ شوم ما، هیچ‌یک در عبور از این عالم به سوی ناکجاآباد توفیقی ندارند. آنان که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل او توپیا نپرداختند، چنان‌که غایت تفکر شیعی نیز تحقق یک خیال خام اجتماعی - سیاسی نیست؛ این تفکر، یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و این چنین، هم‌اکنون و همین‌جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم، شهادت می‌دهد. شکی نیست که متافیزیسین‌های سنت‌گرا و غیر سنت‌گرا و نیز روان‌شناسان، می‌توانند در این زمینه، نظرات متعددی بیان کنند، ولی من در این‌جا در مقام یک نتیجه‌گیری موقت، به طرح سه سؤال جزئی اکتفا می‌کنم:

۱- ما دیگر در فرهنگی سنتی شریک نیستیم. ما در تمدنی علمی زندگی می‌کنیم که می‌گویند حتی بر تصاویر غلبه یافته است. اطلاق عنوان "تمدن تصویر" (مجلات، سینما و تلویزیون) به تمدن امروز، کاملاً رایج شده است. اما نمی‌توان مطمئن بود که این تعبیر رایج، هم‌چون سایر مشهورات، نوعی سوء تفاهم فاحش و کج‌فهمی تام و تمام را به بار نیاورد؛ زیرا تصویر به‌جای آن‌که به مرتبه‌ای از عالم که بدان تعلق دارد، ارتقا داده شود و "عملکردی رمزی" که راهبر به سوی معانی باطنی است، پیدا کند، صرفاً به مرتبه ادراک حسی تنزل یافته و صراحتاً خوار شمرده می‌شود. آیا جز این است که هر قدر، این سیر نزولی تداوم پیدا کند، مردم به همان میزان، نسبت به امر مثالی بیگانه‌تر شده و بیش از

پیش، محکوم به تولید "داستان" خواهند شد؟

۲- آیا مجموعه صور خیال و مناظر و مرایای این حکایات اشرافی، بدون حقیقت ازلی، عینی و تقلیل ناپذیر صورت‌های مثالی که منشأ غیر عقلی داشته و ظهور ناگهانی آنها در جهان ما غیر قابل پیش‌بینی است، امکان وجود پیدا می‌کرد؟

۳- آیا این دقیقاً همان اصل موضوع عینیت عالم مثال نیست که از سوی برخی افراد (هرمسیان^۱، کابالیست‌ها^۲) و پاره‌ای علایم رمزی (مَنَدَلَه‌ها^۳) که تأثیری سحرآمیز بر صورت‌های ذهنی دارند، به گونه‌ای که به آنها واقعیت عینی می‌بخشند، به ما القاء یا تحمیل می‌شود؟

مایلم برای آن‌که به یکی از پاسخ‌های محتمل سئوال مربوط به واقعیت "عینی" موجودات فوق طبیعی و برخورد با آنها اشاره‌ای شود، خواننده را به مکتوبی خارق‌العاده ارجاع دهم که در آن "ویلیه دولیل - آدام"^۴ چهره پیامبر مرموز را که چشمانی سفالین دارد، توصیف می‌کند:

ذهن قادر است چهره او را ادراک کند. موجودات زنده، تنها نیروی نهفته در آن ذات کربویی را حس می‌کنند.

او می‌گوید:

ملائک، تنها در فضای مطلق و آزاد آسمان‌های برین، جایی که واقعیت با آرمان اتحاد دارد، تقرر جوهری دارند... آنها فقط در جذبه‌ای که ذاتی آنهاست و خود موجد آنانند، خویشتن را ظاهر می‌سازند.^۵

کلمات اخیر - "با جذبه‌ای که ذاتی آنهاست" - از نظر من، وضوح و شفافیتی الهام‌گونه دارد، چرا که می‌تواند صخره تردید را در هم شکسته، "واکنش لادری‌گرایانه"

1. Hermetists

2. Cabalists

3. Mandalas

۴. Villiers de L'Isle-Adam (۱۸۸۹-۱۸۳۸)، نویسنده فرانسوی.

۵. ویلیه دولیل - آدام، L'Annonciateur (مؤخره).

را خنثی کند؛ بدان معنا که در خلوت متقابل آگاهی و موضوع آگاهی، تفکر و وجود، رسوخ می‌کند. در این جا پدیدارشناسی به هستی‌شناسی مبدل می‌شود.

بدون شک، این همان اصل موضوعی است که در تعالیم مؤلفان ما درباره امر مثالی، تلویحاً به آن اشاره شده است:

هیچ مناط خارجی برای تجلی ملک، جز نفس تجلی وجود ندارد. فرشته، همان "جذبه"، همان از خود بدر شدن ماست که از تحوّل در حالت وجودی ما حکایت می‌کند.

از این رو، کلمات فوق، هم‌چنین بیان می‌دارد که راز وجود ماورای طبیعی "امام غایب (عج)" در ذهن و آگاهی شیعی چیست. کسی که در آن حال روحی نباشد، قادر به مشاهده او نخواهد بود.

سهروردی در حکایت عقل سرخ خویش به همین نکته اشاره داشته و مقصود او از جمله‌ای که در آغاز سخن از او نقل کردیم، همین است: «اگر خضر شوی، از کوه قاف، آسان توانی گذشتن.»

پارادوکس‌های صوفیانه^۱

ترجمه محمدعلی امیر معزی

نوشته‌های روزبهان^۲ از آن جا که تنها حامل برخی آثار حلاج است، منبع اصلی برای شناخت آنهاست. در این مقدمه، مایل بودم بخش مستقلی را به "روزبهان به عنوان شارح حلاج" اختصاص دهم؛ زیرا اگر آنچه عارف اهل فارس در تفسیر متون معضل حلاج نوشته است، سطر به سطر پی‌گیری و بررسی شود، این متون قطعاً از زاویه‌ای غیر از زاویه دید پژوهشگر و مفسر غربی روشن خواهد شد. اما فعلاً ناچارم مطالعه این مطلب را به نوشته دیگری محول کنم و آن جا امیدوارم بتوانم آنچه را که به حلاج مربوط می‌شود، همراه با باقی آثار روزبهان بررسی کنم.

طی سطور آینده تنها به چند موضوع در ارتباط با شرح شطحیات بسنده خواهد شد. نخست از مضمون اصلی کتاب، یعنی شطحیات شروع کنیم. البته پس از این درباره مفهوم

۱. برگرفته و خلاصه‌ای از مقدمه کتاب شرح شطحیات، گنجینه نوشته‌های ایرانی (۱۲)، تصنیف شیخ روزبهان بقلی شیرازی با تصحیح و مقدمه هانری کربن، ترجمه مقدمه از دکتر محمدعلی امیر معزی، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۸۲/۲۰۰۳، چاپ چهارم.

۲. بهتر است شیخ را "روزبهان" خطاب کنیم. این نام کاملاً ناآشنا نیست، حال آن‌که نام بقلی که اغلب مستشرقان استفاده کرده‌اند (علت آن دکان سبزی‌فروشی است که وی چندی در جوانی از طریق آن روزگار می‌گذرانیده) در ایران کاملاً ناشناخته است.

این واژه، چنان‌که روزبهان خود معنی کرده، و نیز دربارهٔ ترجمهٔ فرانسهٔ آن سخن می‌گوییم. باید گفت این نبوغ عارفانهٔ روزبهان بوده است که باعث شده در پس ظاهر گستاخانه و کفرآمیز این شطحات، معنای راستین اما پنهان آنها پیدا شود. با نقل قول و شرح کلمات شخصیت‌های بارز، مؤلف، چندین قرن حیات عرفانی اسلامی را در طی صفحاتی بی‌شمار و پرمحتوا احیا کرده است. در این اثر، نبوغ عرفانی روزبهان، عرصهٔ مابعدالطبیعهٔ تصوف را درنور دیده و از آن پرده برگرفته است. اما این مابعدالطبیعهٔ ویژه، با مضامین فلسفی قابل بیان نیست، بلکه با تصویر خودنمایی می‌کند؛ تصاویری باشکوه، مجلل، خیره‌کننده و در عین حال پیچیده در هاله‌ای اسرارآمیز از اندوه و احساس غربت. اندیشهٔ روزبهان اساساً در ملکوت سیر می‌کند، در آنچه من عالم مثال^۱ نامیده‌ام؛ "جهان سومی" که نه عالم ادراک حسی است و نه عالم مضامین عقلی، اما با این همه، کاملاً واقعی است و واجد واقعیت خاص خود^۲. اندیشه‌ها و ادراکات روزبهان بیشتر به عالم مثال تعلق دارند و این اصلاً بدان معنا نیست که زائیدهٔ توهم هستند، درست همان‌گونه که عالم مثال توهم نیست، ملکوت محلّ مشاهدات تجلی صور ملکوتی است. از این جهت، کتاب روزبهان، پاسخی به پژوهشگران و فیلسوفانی می‌تواند بود که امروزه در زمینهٔ "مثالی"^۳ مشغول به مطالعه هستند؛ چون آشکاران نشان می‌دهد که اولاً هر رمز، تناقضی در خود نهفته دارد و ثانیاً خلط میان رمز و استعاره جایز نیست.

روزبهان ابتدا اثر خود را به عربی نوشته است. می‌توان به آسانی حدس زد که این روایت عربی، کار شاگردان ایرانی و فارسی زبان را در فهم موضوعی که به خودی خود دشوار است، راحت نمی‌کرده و به همین علت، یکی از مریدان در شیراز قطعاً از زبان همهٔ دوستان و شاگردان، از شیخ درخواستی که شرحی به فارسی بر کتاب خویش بنویسد.

1. *Mundus Imaginalis*

۲. مقالهٔ بنده: *Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal* در نشریهٔ *internationaux du Symbolisme*، شمارهٔ ۶، ۱۹۶۵.

3. *imaginal*

پس روزبهان اثری جدید خلق کرد و در بسیاری از بخش‌های آن، کاری به مراتب بیش از یک ترجمهٔ عربی به فارسی انجام داد. به این ترتیب، برخی قسمت‌ها گسترش زیادی یافت، یا آن‌که اشارات متعددی به تجارب درونی مؤلف به متن اوّل افزوده و صفحات بسیاری به عنوان یک "زندگی‌نامهٔ معنوی" به خواننده ارائه شد.

در نهایت، روایت گسترش یافتهٔ فارسی، حجمی تقریباً سه برابر حجم روایت عربی یافت. پس می‌توان گفت متن فارسی، کتابی جدید و تقریباً مستقل از متن عربی است. شرح شطحیات را به نوعی می‌توان چاپ دوم متن اصلی عربی توسط خود مؤلف به حساب آورد و در عین حال آن را اثری مستقل از نوشتهٔ نخست یا صورت نهایی آن انگاشت. شرح شطحیات اثری است یگانه، نه تنها در ادبیات عرفانی ایران، بلکه در ادب عرفانی به طور کلی و این امر هم از عنوان آن پیداست.

از متن عربی به متن فارسی، عنوان کتاب تغییر یافته است، اما البته در هر دو روایت، سخن یکی است. هدف نویسنده، جمع‌آوری شطحات بوده و عنوان متن فارسی شرح شطحیات آمده است. فهم کتاب به طور کلی بستگی به مفهوم این واژه دارد و نیز به کلمه‌ای که در زبان فرانسه برگردان آن باشد؛ کلمه‌ای که حتی الامکان تمامی معنای را که روزبهان در نظر داشته، دربرگیرد و در عین حال تا آن اندازه متداول باشد که هر بار محتاج توضیح نباشد.

متأسفانه در مورد واژهٔ عربی "شطح" فرهنگ‌ها توضیح وافی نداده‌اند. البته آنچه برای ما حائز اهمیت است، مفهوم مصطلح نزد صوفیان از این واژه است و آنچه باعث شده که من آن را به "paradoxe inspiré" (کلام متشابه الهامی) برگردانم، توضیحات خود روزبهان بوده است. به عللی که پس از این شرح داده خواهد شد، چنین می‌نماید که مناسب‌ترین عبارت برای رساندن نیت اصلی عنوان کتاب، عبارت "شرح کلمات متشابه صوفیان" باشد.

ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸ هـ. / ۹۸۸ م) مؤلف متصوّف نامدار که روزبهان قطعاً او را

می‌شناخته، در کتاب اللّمع خویش، توضیحاتی چند دربارهٔ شطح داده است.^۱ بنا به نوشتهٔ وی، اگر کسی از معنای شطح پرسید، باید به او پاسخ داد: شطح عبارت است از نوعی سخن با بیانی غریب و نامعهود در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز که نیروی فورانی آن، درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند. این مفهوم، برگرفته از معنای متداول واژه در عربی است. شطح یعنی حرکت. ریشهٔ شَطَحَ يَشْطَحُ وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب و جوشی یا ریخت و پاشی در کار باشد. مثلاً عرب، دگان نانوایی را که انبار آرد نیز بوده، مِشطاح می‌خوانده؛ زیرا عمل آرد کردن گندم، حرکت و جنب و جوش فراوان به‌همراه دارد و طی آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه‌جا می‌ریزد و می‌پاشد.

در معنای مجازی که صوفیه به این لفظ داده‌اند، شطح یعنی حرکت و جوششی که حالت وجد در سرّ عارف پدید می‌آورد. وقتی عرفا در پی بیان این حالت برمی‌آیند، از سخنانی چنان غریب بهره می‌گیرند که شنونده حیران می‌شود. اما چنانچه شنونده زبان به انکار و ملامت این سخنان بگشاید، نشان از آن دارد که در دامی افتاده که خود از وجود آن بی‌خبر است، ولی می‌توان گفت از این دام به سلامت رسته است اگر به‌جای انکار، با استمداد از شخصی که عالم به علم شطح است، در پی فهم معنای نهفتهٔ این سخنان غریب برآید.

ابونصر سراج، شطح را با نهری مقایسه می‌کند که در بستری زیاده‌تنگ جاری است. در این صورت آب از بستر به در می‌آید و لبریز می‌شود و در این وضعیت نیز عرب ریشهٔ شطح را به کار می‌گیرد. هم‌چنین وقتی دل سالک مجذوب، دیگر قادر به تحمل هجوم انوار حقایق معنوی نیست، سیلاب این انوار از بستر درون به در می‌رود و از زبان لبریز می‌شود و در این حال، زبان، کلماتی را به کار می‌گیرد که برای شنوندهٔ عادی به‌صورت کلمات تناقض‌آمیز و فضاحت‌بار و گستاخانه می‌نماید، حال آن‌که برای

۱. ابونصر سراج، اللّمع فی التّصوّف، تصحیح رینولد البین نیکلسون (مجموعهٔ یادنامه گیب، ۲۲)، لندن، ۱۹۱۴، صص ۳۷۷-۳۷۵.

شخصی که قادر به فهم محتوای عمیق و نهفته این کلمات باشد، حکایت دیگرگونه است. این‌گونه سخنان است که به اصطلاح بدان شطح می‌گویند.^۱

سراج تأکید دارد که خداوند، قلوب اولیای خویش را می‌گشاید و متحققین را اجازه آن می‌دهد که پله پله درجات صعود روحانی را طی کنند و در هر مرحله به کشف مراتب تازه نائل آیند. به این علت است که هر یک از اولیا، حقیقت آنچه را که چشیده و تجربه کرده، به زبان می‌آورد. وی آنچه را که در کُنه سرّ خویش تجربه کرده، توصیف می‌کند، اما با بیان خاصّ خود و به نحوی که منحصر به شخص اوست؛ زیرا در آن لحظه قادر نیست بپذیرد که مرحله‌ای بالاتر از مرحله او می‌تواند وجود داشته باشد. او باید این مرحله را کاملاً "هضم" کند و به محض این که چنین شد، میل رسیدن به مرحله بعدی در او شدت می‌گیرد و سلوک همچنان ادامه می‌یابد، منزل به منزل و مرحله به مرحله تا آن جا که سالک به هدف غایی برسد، به آنچه برتر از همه اهداف است.

انعکاس این توضیحات ظریف به قلم استادی بزرگ چون سراج، نزد روزبهان کاملاً محسوس است، اما وی با اندوخته‌هایی که خود به عنوان استاد بزرگ دیگری در اختیار دارد، به طرز ویژه خود، آنها را می‌پردازد و ارائه می‌دهد. وی در ابتدای کتاب، طی فصل دهم (جزء ۸۹ به بعد) با عنوان «در معنی ظاهر لغت شطح که وجهش در عربیت چون است و چرا صوفیان آن را شطح گویند»، چنین می‌نویسد:

در عربیت گویند شَطْحٌ یَشْطُحُ؛ اذا تحرّک، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مِشْطَاحٌ گویند از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرّ ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان (را) حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سرپرده کبریا و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و

۱. مفرد: شطحة - جمع: شطحات.

مضمورات غیبِ غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید. از صاحب وجد، کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند^۱.

چنان‌که پیداست، این نکات با آنچه نزد سراج آمده، هماهنگی و تطابق کامل دارد، اما سخن خاصّ روزبهان، روشنی ویژه‌ای بر آنها افکنده است. روزبهان، پای بر سطحی بالاتر گذاشته که از آن جا شطحات عرفا هم چون بخشی از یک شطح بسیار بزرگتر جلوه می‌کند. نخست آن‌که شطح در نصّ قرآن و سپس در احادیث نبوی آمده است. علت آن است که خداوند تنها از طریق شطح، آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد، یعنی از طریق نیرویی که حرکت و جوشش آن، از حدّ بیان مخلوقات و آنچه آدمیان، طاقت شنیدنش را دارند، خارج است. به این جهت، کلام خداوندی لامحاله حاوی دو معناست، متشابه است و دو پهلو و چند سطحه.

سخن از صفات خداوند، ممکن نیست مگر از طریق بیانی متشابه، و اگر برای احتراز از این تشابه، از سخن گفتن درباره صفات خداوند اجتناب کنیم، خدا را تبدیل به یک مضمون انتزاعی کرده و از افراط به تفریط رفته و در دام "تعطیل" افتاده‌ایم و این خود نوعی بی‌ایمانی است که خشکی استدلال آن‌گاه پشت بهانه‌های متشرعانه پنهان می‌شود. اصل این نوع بی‌ایمانی، ردّ وجود واقعی است نهفته در پشت رویه‌ها یا باطنی نهفته در ورای ظاهر. به عبارت دیگر، ریشه بی‌ایمانی، ردّ مضمون تأویل است.

خلاصه آن‌که هر بار وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن می‌گوید، سخن او شطح است. به همین جهت، شطح، قاعده اصلی رمز التباس و تشابه و دوپهلویی موجودات است. اما این تشابه تناقض آمیز، پایه مناعت و شایستگی وجودی آنها نیز هست. هیچ موجود حادثی نیست که رمز چیز دیگری نباشد، از آن‌جا که هر حادث،

شاهد چیز دیگری است. این مطلب، یکی از موضوع‌های اصلی کتاب روزبهان است. از این جاست که در این متن، هم‌چنان‌که در *عبر‌العاشقین*، مضمون «التباس» نقشی محوری دارد.

درست است که تنها «راسخان در علم» هستند که قادر به رمزگشایی این التباس و تشابه و کشف شاهد می‌توانند بود، اما قدرت استدلال روزبهان، شطح صوفیه را نیز توجیه می‌کند. غرابت صوفیه و استثنایی بودن ایشان، جزئی است از استثنای خداوندی که احکام یک بُعدی و سرکوب‌گر فقها و شریعتمداران و عاقله مردم را یارای قضاوت و سنجش آن نیست. روزبهان چنین ادامه می‌دهد:

اگر توفیق یاری دهد مر صاحب‌نظری را تا نظرش صایب شود، زبان از انکار برگیرد و بحث در اشارات شطح نکند، به صدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد، برهد از آفت انکار؛ زیرا که شطح ایشان متشابه است، چون متشابه قرآن و حدیث. و بدانک اصل شطح بی‌تغییر در صفات، متشابه صفات است، و در کلام پیغمبر، نمودن اسرار مکاشفات صفاتی در رسوم افعال، و آن غایت عشق اوست. چون بحر قدم از ساحل عدم بگذشت، جواهر صفات و نعوت و اسامی در لباس مجهول بنمود، از لذت عشق، شششقه جان عاشقش به ریاح غلبات محبت متحرک شده، از بحر متشابه، شطحیات عشق برانداخت. هر دو متشابه ربّانی و نبوی، مؤمنان امت را امتحان آمد تا اقرار آورند به ظاهر، و تفتیش باطن نکنند، تا در تشبیه و خیال و تعطیل صفات به انکار متشابهات در نه‌افتند، زیرا که روا نیست، بحث در متشابهات تأویل نگویند عامیان. «يقولون ربنا آمنّا» برخوانند، و هم‌چنین در طرف متشابه، حدیث جز ایمان ندارند، اولیا - که «و ما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» دیگران را ایمان و ایشان را معرفت در مشکلات متشابه^۱.

چون چنین است، بدانستیم که اصول متشابه در شطح از سه معدن است: معدن قرآن و معدن حدیث و معدن الهام اولیا. اما آنچه در قرآن آمد، ذکر صفات است و

حروف تهجی؛ و آنچه در حدیث، رؤیت التباس است؛ و آنچه در الهام اولیاست، نعوت حق به رسم التباس در مقام عشق و حقیقت توحید در معرفت و نکرات در مکریا^۱۲.

بنابر دلایلی که روزبهان آورده است، حلّ مسأله شطح نزد صوفیه، در چارچوبی بسیار وسیع تر مطرح می‌شود که قرآن و حدیث را نیز در بر می‌گیرد. در این جا اشاره به دو نکته ضروری است. اولی در مورد نظریه‌ای است که معرفت‌شناسی تصوّف را در بطن معرفت‌شناسی نبوی قرار می‌دهد. معرفت‌شناسی عرفانی روزبهان، دایر بر آن است که حتی پس از بسته شدن "دایره نبوت" ارتباط مستقیم و پیوسته میان خدا و انسان امکان‌پذیر است. این نظریه با عقاید جزمی اهل تسنّن در تضاد قرار می‌گیرد؛ زیرا بنابر این عقاید، چنین ارتباطی متصور نیست و علاوه بر این، حتی رسالت انبیا، چیزی جز اخذ و انتقال تعدادی متون و احکام شرعی نبوده است.

تعجب آور است که میان این همه مستشرق که به تحلیل مسأله در بطن تصوّف پرداخته‌اند، هیچ یک متوجه نشده‌اند که مضمون امکان دریافت الهام از خداوند پس از ختم نبوت، یک مضمون کلیدی در معرفت‌شناسی نبوی تشیع است. در این باب می‌توان به تورّقی در کتاب کافی کلینی بسنده کرد. پیش از صوفیه، امامان شیعه، نوعی از معرفت‌شناسی را عنوان کرده‌اند که طبق آن، وحی منزل به پیامبر از طریق فرشته، تنها یکی از چند طریقه وحی است. طریقه دیگر فی‌المثل در مورد "حدیث قدسی" مطرح می‌شود، یعنی حدیث الهامی. هم‌چنین نقل شده که امام ششم، حضرت جعفر صادق (ع) بر اثر تکرار بی‌شمار یک آیه قرآن، سرانجام آن را از زبان خداوند شنید. این "سطح"

۱. سه واژه‌ای که در پایان این قطعه آمده، متعلّق به زبان خاصّ روزبهان است و در نظر اوّل، غریب می‌نماید. فی‌الواقع توضیح آنها در بخش‌های دیگر کتاب آمده است. در مورد "نکرات" به جزء ۸۰۶ و در مورد "مکریات" به جزء ۹۷۸ رجوع شود. مؤلّف، ارتباطی میان صفاتی که خداوند از طریق آنها خود را به سرّ عارف می‌نمایاند و مضمون مکر خداوندی برقرار کرده است؛ مکرّی که عارف بایستی از طریق تنزیه و اعتراف به جهل خود بازشناسد. بنابراین توضیح آخرین قسمت جزء ۹۱ در جزء ۸۰۶ آمده است.

به صورت حکایتی عبرت‌آمیز در کتب صوفیه نیامده، بلکه جزئی اساسی از تعالیم شیعه است.

بنابراین، به نظر من، تجزیه و تحلیل مطالب عظیمی که روزبهان مطرح کرده، بدون اشاره به متون شیعه که پیش از او این مطالب را عنوان کرده‌اند، امکان‌پذیر نیست. در مورد مضامینی چون عشق خدایی و عشق عرفانی نیز به نظر بنده نمی‌توان از اهمیت مضمون ولایت به مفهوم محبت در تشیع سخنی به میان نیاورد. از این زاویه، تصوف، چهره‌ای تازه می‌یابد که خطوط معنوی آن تنها با سنت یهودی-مسیحی روشن نمی‌شود. نکته دوم این که مسأله کلام الله، یا به عبارت دیگر، کلمه خداوندی که با زبان بشری بیان شده، یا کلمه‌ای که هم کلام و هم کتاب است، مسأله‌ای است که همواره حکما و عرفای اسلامی را به خود مشغول داشته است. در این باب به عنوان نمونه می‌توان به اندیشه‌های ژرف ملاًصدرا در مشاعر^۱ و یا به رساله او دربارهٔ تشابهات قرآن رجوع کرد. البته روزبهان با این مسأله با استدلال منطقی و مضامین نظری برخورد نداشته، بلکه آن را در لحظه وقوع تجربه و استماع کلام الهامی از طریق شطحی که روح را به حرکت و جوشش آورده، در نظر گرفته است. از این جهت، توصیف شطح، نه از طریق مضامین عقلانی، بلکه در گداختگی تصاویری که شرارشان از یکی به دیگری سرایت می‌کند، امکان‌پذیر می‌تواند بود. به عنوان نمونه، خواننده در طی کتاب می‌تواند خود ملاحظه کند که چگونه پاسخ «لن ترانی» خداوند به موسی (ع) در «هذا ربی» ابراهیم (ع) طنین می‌افکند. در این جا سخن از دو مضمون منطقی و جدلی نیست، بلکه دو آذرخش است که شرر آنها درهم آمیخته است.

در اندیشهٔ روزبهان، شطح به عنوان منبع و سرچشمهٔ تأویل عرفانی نیز معرفی شده است. فهم معنای حقیقی شطح بر قواعد تأویلی استوار است؛ قواعدی که در مورد متنی

۱. ملاًصدرا، شیرازی، المشاعر، تصحیح هانری کرین (گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۰)، تهران - پاریس، ۱۹۶۴، قطعه ۱۲۱ به بعد (متن عربی، روایت فارسی و ترجمهٔ فرانسه).

مصدق می‌یابد که در پشت و ورای "ظاهر" دارای "باطنی" باشد. بررسی دقیق کتاب، نشانگر آن است که روزبهان، هم‌چنان‌که در تفسیر عرائس البیان خویش عمل کرده، در این جا نیز با آیات قرآنی و احادیث نبوی، همان برخورد تأویلی را دارد که با شطحیات صوفیان. آنچه پیشتر از روزبهان نقل شد، راه ترجمه عنوان کتاب را برابر من‌گشود، یعنی سعی در یافتن واژه‌ای که هم معمول و متداول باشد و هم مناسب و مطابق با نیت مؤلف. شطح را مثلاً می‌شد به outrance (جسارت، گستاخی) برگرداند. اغلب اوقات، شطحات را به propos extatiques (کلمات وجدآمیز) ترجمه کرده‌اند. لویی ماسینیون دوست داشت آن را با عبارت locutions théopathiques (سخنان خدازده) بنمایاند. این عبارات البته همگی صحیح‌اند، اما اشکال آنها این است که هیچ یک، تمامیت مفهومی را که روزبهان در نظر دارد، دربر نمی‌گیرند. نخست آن‌که بسیاری از شطحیات که منابع از قول مشایخ نقل کرده‌اند، در حالت جذب به زبان نیامده‌اند، بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند. البته همه آنها قطعاً در تجربه‌ای عرفانی ریشه داشته‌اند، اما هنگام بروز، نه "کلمات وجدآمیز" و نه "سخنان خدا زده" بوده‌اند.

از سوی دیگر، چون روزبهان، قلمرو شطح را به متن قرآن و حدیث نیز بسط داده است، باید واژه‌ای عام‌تر برای ترجمه آن پیدا کرد. آنچه روزبهان در مورد بیان صفات خدا در قرآن بدان قایل است، دقیقاً کلمات متشابه است و نه "کلمات وجدآمیز". هم‌چنین برخی احادیث حضرت محمد (ص) "جملات متشابه" است و نه "سخنان خدا زده" (شاید غیر از حدیث «رأيتُ ربي في أحسن الصورة»، یعنی پروردگار خویش را به زیباترین صورت دیدم). به این علل، چنین به نظر رسید که برای ترجمه شطح، عباراتی چون paradoxes (سخنان متشابه) و یا paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی)، در رسانیدن همه مفاهیمی که روزبهان در نظر داشته، از عبارات دیگر رساتر است.

روزبهان تأکید دارد که مشخصهٔ شطح، بیانی است "متشابه" و "ملتبس"، یعنی بیانی اساساً دوپهلوی و چند سطحه. میان شطح و بیان متشابه، ارتباطی عمیق وجود دارد، از آنجا که هر بار وجود قدم و غیب و غیب الغیب به زبان خلاق سخن می‌گوید، سخنش لامحاله متشابه و دوپهلویست؛ زیرا رویه‌ای ظاهری دارد و معنایی مخفی و باطنی و این باطن جز از طریق آن ظاهر، گفتنی نمی‌تواند بود. این دو جنبه از یکدیگر جدایی ناپذیرند. رویهٔ ظاهری البته همان معنای حقیقی نیست، اما معنای حقیقی، یعنی باطن هم بدون این رویهٔ ظاهری، قابل شناخت نیست.

شطح یا "سخن متشابه" دقیقاً بیان آن چیزی است که بیان ناشدنی است. پس شطح ذاتاً سخنی است متشابه با ظاهری مبهورکننده و حیرت‌آور و معنایی مخفی و باطنی که حقیقت آن سخن است. در زبان یونانی، واژهٔ paradoxos یعنی جمله‌ای مخالف با عقاید متداول، جمله‌ای غریب، باورنکردنی، فضاحت‌آمیز که معنای واقعی آن، پشت این ظاهر نامطبوع، پنهان شده است. اینها دقیقاً خصایصی است که سراج و روزبهان برای شطح برشمرده‌اند (حتی به اصطلاح رایج است بگویند که paradoxes شنونده را زمین می‌زند — renversant — در عربی نیز مصدر شَطَّحَ يُشَطِّحُ تشطیحاً، یعنی کسی را به زمین انداختن).

"شطّاح" عارفی است که در اثر حرکت و جوششی که در درونش ایجاد شده، چنین سخنی را به زبان می‌آورد. (روزبهان خود را "شطّاح فارس" می‌خواند). اکنون آنچه را گفتیم، خلاصه کنیم: چون قدیم به زبان حادث، گویا شود، سخنش جز شطح نمی‌تواند بود. بنابراین نخستین شطح، شطح پروردگار است، یعنی کلام الله یا کلمهٔ خداوندی که با زبان بشری بیان شده است. شطحی که در سراسر عهدهٔ العاشقین به آن پرداخته شده، شطح عشق است؛ چه عشق ربّانی و چه عشق انسانی. از آنجا که این هر دو عشق یکی است، کتابی است یگانه که باید سواد خواندن آن را آموخت و این سواد خواندن، یعنی تأویل، و طاق تأویل را فقط مردان راه شوق معنوی دارا هستند.

میان زبان شطح و آنچه که معمولاً حدیث قدسی نامیده شده، ارتباطی هست. بنابراین، دقیق‌ترین برگردان شطح، عبارت paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی) می‌تواند باشد. روزبهان با اندیشهٔ نبوغ‌آسای خود، شطح را به‌عنوان مضمونی واحد با سه جلوهٔ مختلف عرضه کرده است: شطح خداوندی در قرآن، شطح نبوی در حدیث و شطح عاشقانه در عرفان. آنچه از شطحات الهامی عرفا تراوش می‌کند، بیانگر نوعی نکاح قدسی است که تکرار عبارت "عروس قدم" به‌وسیلهٔ روزبهان، نشانگر آن می‌تواند بود. پس چنین به نظر می‌رسد که با برگردان شطحات به paradoxes (سخنان مشابه) و یا paradoxes inspirés (سخنان متشابه الهامی) هم نیت روزبهان حفظ و هم روال معمولی زبان مراعات شده است.

صفت جمع "شطحیات" که روزبهان برای عنوان روایت فارسی برگزیده، البته برگرفته از مصدر شطح است. در نتیجه، برگردان فرانسهٔ عنوان کتاب، یعنی شرح شطحیات، طبعاً Commentaire sur les paradoxes des soufis (تفسیر سخنان متشابه صوفیه) است. این عنوان برای شخص فرانسه زبان، کاملاً گویاست و در ضمن، لفظ paradoxe به‌قدر کافی عام هست که نه تنها کلمات دوپهلوی صوفیه، بلکه متشابهات قرآن و حدیث را نیز شامل شود. جای آن دارد که اندیشهٔ روزبهان دربارهٔ شطحات قرآنی (آن‌جا که صفات الهی، آنچه را که وصف‌ناپذیر است، وصف می‌کنند) و شطحات حدیث، جداگانه بررسی شود. در این‌جا ناچارم تنها به آنچه خود روزبهان در پایان فصل دهم کتاب می‌نویسد، اکتفا کنم:

بدانک حق – سبحانه و تعالی – با عموم بندگان به زبان شریعت گوید و با خصوص به زبان حقیقت، و عموم را فرمود تا او را بطلبند در مدارج معاملات، تا در جوار کریمش عطای عمیمش بیابند، لیکن از حقیقت اشارات در اسرار عجیب کاین که اهل معرفت و وصلت را درافتد، بیگانه‌اند؛ زیرا که ابناء، صفت راسخان علم ربّانی راست که مقامات ایشان، مشاهد قدم است. مفاوز طریشان بر سلاک رسوم و غراست؛ زیرا که ایشان استعداد ادراک رموز متشابه صفاتی ندارند. آن متشابهی که مثنی‌ء است

از عین جمع و التباس صفات در مقام عشق که آن مقام را علمی است که حق - سبحانه و تعالی - بدان علم در ازل موصوف بود، و آن شطح اوست، بدان خطاب کند مشتهران عشاق را، آنهاکه شاهد عرایس غیب غیب‌اند، و در نور غیب غیب در اسرار غیب غیب می‌نگرند، سفره^۱ انبیاءاند و جُند اولیا^۲.

آنهاکه به غرایب علم قدم و حکم قدر سابق در ازل شاهداند، اگر نه ایشان بودند، در ملک ربوبیت با عموم خلق، خطاب متشابهات نکردی، مثل "استوا" و "وجه" و "عین" و "سمع" و "ید" و "رجل"؛ و اظهار صفات خاص و حروف گزیده که بدان قاطبه قوم را خطاب کند، چون "الم" و "المص" و جمله حروف تهجی که معادن اسرار صفات و نعوت و اسامی قدمی است، از حق اشارت است مر پرندگان مزار بساتین غیب عرش و ملازمان دارالملک کرسی حق. بدان خبر داد ایشان را از اسرار صفات و حقیقت ذات و انقلاب منازل عشق و شوق و عین محبت و معرفت و توحید و عین سرمدیت و عین ازلیت و سر فردانیت در لباس جلال و جمال. و این از علم مجهول است که بدان مخصوص است محمد و آدم و ابراهیم و موسی و عیسی و اسرافیل و جبرئیل^۳ - صلوات الله علیهم اجمعین - و هم چنین خواص صدیقان مثل صحابه و تابعین و اولیای مقرب و مشایخ متصوفه و عارفان محبت و شایقان موحد که به اجنحه صفات، حول سرادق کبریا و قوام بقا می‌پرند، ملتبسان نور محبت‌اند، لابسان سر قدم در خزاین غیب و سنای مکتوم^۴.

طرح کلی شرح شطحیات، آن‌چنان‌که روزبهان خود در آغاز کتاب یاد آور شده،

۱. "سفره" هم پارچه‌ای است که پهن می‌کنند و هم اشخاصی که دورادور آن می‌نشینند. مقایسه شود با کتاب مشهور ناصر خسرو به نام خوان الاخوان.

۲. جزء ۹۲.

۳. پیداست کاتب، نام میکائیل را از قلم انداخته است؛ زیرا معمولاً این سه فرشته جدایی‌ناپذیرند. مقایسه شود با روایات مختلفی که در آن، پیامبر اسلام از پنج موجود نام برده است: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، لوح و قلم.

۴. توجه شود به تعادل و بازی با کلمه میان دو لفظ "ملتبسان" (یعنی مبهم، متشابه، دوپهلوی) و "لابسان" (یعنی آنچه مبهم می‌کند و می‌پوشاند). به هر حال، مضمون تشابه و دوپهلویی در این جا مضمونی کلیدی است.

۵. جزء ۹۳.

چنین مفهومی از شطح را، آن‌گونه که در فصل ده آمده است، دربردارد. همان‌طور که پیش از این ذکر شد، بنا به تعریف روزبهان، شطح صوفیه، یکی از جلوه‌های شطح به طور کلی است یا دقیقاً جلوه سوم آن پس از قرآن و حدیث؛ یعنی تغییر و تبدیلی که هر امر ربّانی یا واقعیت غیبی، آن‌گاه که به زبان بشری بیان می‌شود، پیدا می‌کند. این بیان، لامحاله دوپهلوی است. نمونه‌ی اعلامی آن شطح خداوند است؛ یعنی زبان خداوند در کتاب او، آن‌گاه که از خود و صفات و نعوت خود سخن می‌گوید و این سخن را فرشته‌ی وحی به صورت متنی به رسول خدا انتقال می‌دهد.

به این علت است که دورتر (اجزای ۸۸۰ تا ۸۸۳) روزبهان توضیح داده است که هر آن‌که وصفی از خداوند می‌کند و او را موصوف قرار می‌دهد، در اصل از واصف سخن گفته است و این عمل، راز تقدیر ازلی اوست از روز الست، چنان‌که در متن بالا به آن اشاره شده است. به این جهت، تأویل شطحات صوفیه، اساساً فرقی با تأویل قرآن و حدیث برای کشف معنای پنهان آنها ندارد. پس شرح شطحیات روزبهان باید همراه با تفسیر عرائس الیّان او در تأویل قرآن^۱ و عبهرالعاشقین او در تأویل راز عشق عرفانی مورد مطالعه قرار گیرد.

در پایان این بخش باید یادآور شوم که در ادبیات عرفانی جهانی، متن فارسی روزبهان، عارف ایرانی و شطّاح فارس، نوعی همزاد غربی دارد و آن آثار سباستیان فرانک (۱۴۹۹ تا ۱۵۴۲ میلادی)، یکی از بارزترین چهره‌های عرفان پروتستان آلمان است. این نزدیکی تصادفی نیست. نگارنده در جایی دیگر نوشته‌ام که تأویل عرفانی قرآن و تأویل عرفانی کتاب مقدّس مسیحیان، عرفای هر دو کیش را در برابر یک مسأله واحد و یک "شطّح یگانه" قرار داده است. سباستیان فرانک دقیقاً یکی از آثار خود را Paradoxa نامیده است؛ زیرا به عقیده‌ی او، معنای حقیقی کتاب مقدّس، همان معنای

۱. تفسیر عرائس الیّان فی حقائق القرآن. در مورد نسخ دست‌نویست و چاپ‌های این اثر، رجوع شود به عبهرالعاشقین، مقدّمه، صفحات ۸۰ به بعد.

عرفانی است و حکمت الهی که از طریق این معنا بیان شده است، تنها به صورت متشابه به چشم اهل دنیا از عالم و عامی جلوه گر می‌تواند شد؛ زیرا رابطه میان خداوند و دنیا، میان روح خدایی علوی و زبان سفلی بشری، میان وجود ابدی و موجود گذرای میرا، تنها یک رابطه متشابه می‌تواند باشد و هر سنت دینی که این واقعیت را نادیده بگیرد، با حقیقت خویش در تضاد قرار گرفته است.

مطالعه روزبهان، استاد تأویل عرفانی شطحات قرآن و حدیث و صوفیه و مقایسه او با سیاستیان فرانک، استاد تأویل عرفانی کتاب مقدس که "شطحات" خود را در برابر عقاید جزمی و یک بُعدی جامعه‌اش برافراشته، پرده از یک سرزمین ناشناخته معنوی برمی‌گیرد؛ سرزمینی که ورای زمان و مکان شکل گرفته است. باشد که سعادت سفر به این سرزمین نصیب ما شود!

روزبهان از شکل‌گیری کتاب، طی فصل نخست سخن می‌گوید (اجزای ۱۷ تا ۱۹). وی ابتدا با واژه‌های خاص خود به تشریح و نخستین گام‌هایش در راه عرفان اشاره می‌کند. این صفحات و صفحات دیگری که در طول کتاب به احوال درونی او اختصاص یافته است، باید همراه با "زندگی‌نامه معنوی" وی، یعنی کتاب کشف الاسرار بررسی شود. روزبهان در جزء ۱۹ از ندهایی درونی می‌گوید («غیوران حق آواز دادند از بطنان غیب») که وی را مخاطب قرار داده‌اند («ای شاهد اسرار و ای مشکات انوار») تا کتابی تألیف کند و با آن به دفاع از عرفا برخیزد؛ دفاع در برابر انکار و افترای جمعی نادان که از درک شطحات ایشان که بیان تجارب معنوی و حقایق غریب درون آنهاست، به کلی ناتوان و عاجزند.

اندیشه تألیف کتاب، مدتی روزبهان را به خود مشغول داشته است، سپس مجبور شده از شیراز به موطن اصلی خویش، شهر فسا برود و برخلاف میلش، زمانی طولانی در آن جا بماند! آن‌گاه چنین می‌نویسد:

در خاطر آمد که شطحیات مشایخ جمع کنم، و آن را به الفاظ متصوّفه به زبان عربی شرحی بگویم. استعانت از حق خواستم و بر وی توکل کردم در جمع آن. چون در آن علم خوض کردم و دیوان ایشان مطالعه کردم، بیشترین شطحیات، از آن سلطان عارفان، بایزید و شاه مرغان عشق، حسین بن منصور حلاج یافتیم. آن از همه مشکل تر دیدم، علی‌الخصوص از آن حلاج. به رنجانیدن وی غمناک شدم، از برای تخلیص این علم از طعن حاسدان، رنج بسیار کشیدم، تا کتابی مفرد در غرایب علم شطح به فضل حق جمع کردم و آن را منطلق الاسرار ببیان الانوار^۱ نام نهادم. چون به شیراز آمدم و آن کتاب تمام کردم، از جمله یاران و مریدان، عزیزی قرابتی از من تقاضا کرد که «این کتاب شطح را به پارسی شرحی بگوی». چون بنگرستم، حق صحبت او بر خود واجب دیدم، اسعاف حق او را در این شرح خوض کردم، و از حق تعالی یاری خواستم، در اتمام این نعت تعالی جلّ شأنه به کرم عمیم و لطف قدیم مرا یاری داد، تا به زبانی لطیف این کتاب را شرح کردم، و اسمای رجال شطح در آن بگفتم^۲.

این سطور، حاوی اطلاعاتی است هر چند محدود، اما گرانبها، از جمله این که پس از بازگشت به شیراز و در حالی که تألیف متن عربی به پایان رسیده بوده، یکی از مریدان نزدیک روزبهان "عزیزی قرابتی" که لابد از زبان دیگر مریدان نیز سخن می‌گفته، از وی تقاضا می‌کند متن عربی را به فارسی شرح کند. حتماً فهم متن دشوار عربی برای شاگردان فارسی‌زبان، مشکلات فراوانی به همراه داشته است. این است که روزبهان با طیب خاطر، موافقت کرده و در واقع کتاب را از نو نوشته است. البته چندان درست نیست اگر بگویم

۱. به عربی: منطلق الاسرار ببیان الانوار، لویی ماسینیون در مقاله مذکور این عنوان را چنین ترجمه کرده است: "Elocution intime des coeurs explicitant extases"

(ترجمه تحت اللفظی: کلمات صمیمانه دل‌ها در شرح و جد‌ها). باید در نظر داشت که لفظ سرّ (جمع: اسرار) نه تنها عضو ادراک رازها در ضمیر انسان، بلکه خود این رازها، یعنی اسرار جهان غیب نیز هست. هم‌چنین توجه شود به عبارتی که روزبهان در مورد استماع ندهای درونی استعمال می‌کند: "شاهد اسرار" و "مشکات انوار" (جزء ۱۹). دو واژه اصلی عنوان روایت عربی، یعنی "اسرار" و "انوار" در این عبارات آمده است. روزبهان قطعاً در این امر، تعمّدی داشته است.

۲. جزء ۲۰.

متن فارسی ساده‌تر و روشن‌تر از متن عربی است، به علاوه روایت فارسی، حجمی تقریباً سه برابر حجم روایت عربی دارد.

پس از این، روزبهان به ارائه طرح کتاب می‌پردازد. این طرح مستقیماً نتیجه برداشتی است که وی از مضمون شطح دارد و ما آن را در صفحات گذشته از ورای فصل دهم کتاب او بررسی کردیم. روزبهان ابتدا به اجمال به "شطح خداوند" می‌پردازد، یعنی کلام متشابه پروردگار آن‌جاکه جوشش کلمه خدا از طریق زبان بشری، شطح نخستین را شکل می‌دهد و برای توصیف صفات الهی از زبانی لامحاله متشابه بهره می‌گیرد. روزبهان توجهی خاص به حروف تهجی آغاز برخی سوره‌های قرآن مبذول داشته و معانی پنهان آنها را بیان کرده است.

در این جا باید اهمیت علم حروف در عرفان اسلامی و نیز نقش امام ششم شیعیان، حضرت امام جعفر صادق (ع) به عنوان بانی این علم یادآوری شود. سنت این علم به کیش غنوسی قدیم (به ویژه اندیشه عرفانی مارکوس) می‌رسد. سپس روزبهان به شرح شطح در احادیث نبوی می‌پردازد و حدیث را به عنوان دومین چشمه شطح معرفی می‌کند و آن‌گاه شطحات خلفای راشدین را بررسی می‌کند.

روزبهان سنتی است، یک سنتی شافعی مذهب، و این شاید توضیحی باشد برای ستایش بی‌حدی که از امام اول شیعیان، حضرت علی بن ابی طالب (ع) می‌کند و مثلاً وی را "شاه شاهان اهل بیت" می‌خواند. هم‌چنین در یکی از مشاهدات کشف الاسرار این تنها علی (ع) است که از قدرت روحانی عبور از یک دریای اسرارآمیز برخوردار است. سپس قسمت اعظم کتاب به شرح شطحیات صوفیه اختصاص یافته است. مؤلف خود درباره طرح کلی کتاب چنین نوشته است:

ابتدا از شطح حق گرفتم - جلّ اسمه - و اسرار حروف تهجی بگفتم، و احکام شطح متشابهات حدیث بیان کردم. بعد از آن، شطح خلفای اربع - رضوان الله علیهم - بگفتم با کلماتی چند از رمز تابعیان تا تمهید کتاب باشد، و به حجت مقالت شطح. بعد از آن شرح شطحیات عاشقان بگفتم، و ابتدا به کلام ابراهیم بن ادهم و ابوعلی سندی و

ابویزید کردم. از آن ابوالمغیث به آخر همه شرح کردم؛ زیرا که آن سه قسم بود در سه علم، و هر سه مشکل بود، و غرض کتاب خود آن بود: یکی اسانید غریب، و دیگر الفاظ شطحیات و دیگر شرح طواسین، و آن قسم از همه مشکل تر بود. حق - سبحانه و تعالی - به مراد یاری داد، نفعنا الله و ایاکم فهم ما اشرنا الیه من کلام الزاسخین و شرح الشطّاحین^۱.

در جزء ۲۱ که در بالا ذکر آن آمد، روزبهان از "سه قسم و سه علم" سخن گفته است: نخست "اسانید غریب". غرض از این قسم، روایات حلاج است که در آنها هر سطح، هم چون احادیث نبوی، بر یک اسناد متکی است، اما برخلاف اسناد حدیث که باید از عده‌ای رجال ثقه متشکل باشد، اسناد این روایات را برخی موجودات مابعدالطبیعی تشکیل داده‌اند. به این جهت روزبهان این اسانید را با صفت "غریب" وصف کرده است (روزبهان، حلاج را نیز در بسیاری از اوقات "غریب" نامیده است). در شروع گرانسنگ روزبهان برای هر یک از واژه‌های مبهم و اشارات اسرارآمیز حلاج، چند توضیح ارائه شده است.

قسم دوم به "الفاظ شطحیات" حلاج مربوط می‌شود (البته به طور کلی چنان‌که در فصل ۴۸۱ آمده، هر سه قسم مشروح را می‌توان شطحیات نامید). بالاخره قسم سوم و علم سوم، عبارت است از "شرح طواسین" که روزبهان به حق، آن را از همه مشکل تر دانسته است.

پس بخش مربوط به آثار حلاج در روایت فارسی کتاب روزبهان، بیش از یک سوم اثر را به خود اختصاص داده است. در روایت عربی، بخش مربوط به حلاج تقریباً نیمی از کتاب را اشغال کرده و این نشانه اهمیت بنیادی است که روزبهان برای آثار حلاج قایل بوده و همین امر است که او را شارح گرانقدر و بی‌بدیل این آثار ساخته است.

آنچه روزبهان با اثر عظیم خویش به ما منتقل کرده است، مجموعه بزرگی است از

تعالیم صوفیانه از نظرگاه خاص شطح، آن‌طور که در قرن ششم هجری مطرح بوده است. در آینده، هرگونه مطالعه درباره تاریخ تصوّف، ناگزیر از مقابله و مقایسه این متن است با متونی چون آثار سلمی و هجویری و سراج و فریدالدین عطار و جامی.

شرح شطحیات با قاموس اصطلاحات صوفیه خاتمه می‌یابد. ماسینیون خاطر نشان کرده است (ص ۷۹) که دقت تعاریف این قاموس، به مراتب از آثار هجویری، ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی و یا جرجانی بیشتر است. روزبهان خود تأکید داشته که برای تألیف آن از عبارات عرفا و رموز حکما بهره گرفته است. در روایت عربی، در کنار تعاریف و برای توجیه آنها، نقل قول‌هایی از مشایخ با اسامی ایشان آمده (جنید، نوری، سراج، واسطی، حلاج، شبلی...). این نقل قول‌ها در روایت فارسی حذف شده است. در این‌جا روزبهان علناً از قاموس اصطلاحات سراج در لَمَع^۱ بهره گرفته و خود صریحاً به این موضوع اشاره کرده و علناً از سراج و دیگر مشایخ صوفیه نام برده است. به علاوه درست است که در متن فارسی، نقل قول‌ها حذف شده، اما در این‌جا روزبهان تقریباً برای هر تعریف، نکته‌ای شخصی آورده و "حقیقت" محتوای هر واژه را باز گفته است.

آن‌کس که تنها یک بار با اندیشه روزبهان دمخور شود، دیگر قادر به ترک او نخواهد بود. البته در محدوده این مقاله، پرداختن به جزئیات عقاید عرفانی او امکان‌پذیر نبوده است. در پایان تنها باید یادآور شوم که شطّاح فارس، با کمی سنّ بیشتر، هم عصر شیخ اشراق، سهروردی بوده است. برای آنان که حافظ شیراز را از نظرگاه عرفانی می‌خوانند، روزبهان، پیش‌کسوت لسان‌الغیب در شطح عاشقانه بوده است. روزبهان، حافظ، ملاصدرا و در کنار آنان بسیاری دیگر، بزرگانی بوده‌اند که شیراز و سرزمین فارس را سربلند و پرآوازه کرده‌اند.

امید ما بر آن است که کتاب حاضر به دنبال چاپ *عبر‌العاشقین*، کمکی برای کشف عظمت آثار روزبهان در ادبیات عرفانی ایران و بازشناسی وی به‌عنوان یکی از

برجسته‌ترین متفکران عرفان جهانی باشد. لحن این کتاب و عرفان ویژه آن، کاملاً منحصر به فرد است. مثلاً هیچ ربطی به لحن جلال‌الدین بلخی رومی ندارد. نزد روزبهان، رمز از شطح جدایی‌ناپذیر است. رمز را با استعاره کاری نیست. رمز معما را حل نمی‌کند، بلکه به آن کشیدگی و تنشی می‌بخشد که اغلب آن را تا سرحد گسستگی می‌رساند.

شرح شطحیات از نادر متونی است که در آنها، با شوق و هیجانی محسوس، برخورد با آنچه دست نیافتنی است و سختی برخورد با آنچه دست‌نیافتنی است، بیان شده است (روزبهان عباراتی چون "نایافت" یا "درد نایافت" را به کرات به کار گرفته است). التباس و تشابه رمز به عنوان شطح و یا شطح گنجیده در رمز، قاعده رویت کلّ در جزء (عین جمع) است و جدایی‌ناپذیر بودن ناسوت قابل دسترسی و لاهوت خارج از دسترس در حین تجربه شهود عرفانی. به قول روزبهان، این شهود «ظهور تجلی در عالم دل است، نه حلول در مکان طبیعت». روزبهان بی‌تردید یکی از بارزترین نمایندگان «نظریه تجلی» در بین عرفای اسلامی است.

پیش داوری‌هایی دربارهٔ تشیع^۱

ترجمهٔ مرسله همدانی

چگونه است که هرگاه بر کلمهٔ تشیع و آنچه که نمایانگر فلسفه و تفکر اسلامی است تأکید می‌کنیم، احساسی هشداردهنده در اشخاصی که تحقیقات و ذوق آنها معطوف به مسایل دینی به‌خصوص اسلامی است، ایجاد می‌شود و این احساس خیلی زود متمایل به عدم پذیرش و انکار آن می‌گردد؟ اولین مسأله‌ای که این اشخاص مطرح می‌کنند، این است که تشیع در حاشیهٔ اسلام است و از آن‌جا که نظر به کاربرد عملی مسایل دارند، تمایل خود را به برداشت‌های اکثریتی و نمایندگان اعلام می‌کنند.

در پاسخ آنان می‌توانیم بگوییم: کسی که سالیان دراز در ایران با تشیع زندگی کند، هرگز آن را در حاشیهٔ اسلام ندانسته، بلکه خود را در مرکز و قلب یک حقیقت معنوی بسیار قوی حس خواهد کرد، ولی آنچه که در این موضع‌گیری منفی رنج‌آورتر است، این است که به‌خاطر سلیقه و میل اکثریت، این حقیقت معنوی که در عصر ما این چنین

۱. ترجمه از کتاب دربارهٔ اسلام ایرانی، *En Islam Iranien*، پاریس، ۱۹۷۱، جلد اول (شیعهٔ دوازده امامی)، صص ۲۲-۱۵. این مقاله پس از مقابله و اصلاح توسط آقای دکتر نوذر آقاخان‌ی در عرفان ایران (مجموعهٔ مقالات)، شمارهٔ ۱۷، گردآوری و تدوین: دکتر سید مصطفی آزمایش، تهران، انتشارات حقیقت، پاییز ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است.

ظریف و شکننده شده است، تنزل یافته و در ردیف پدیدارهای ظاهری (قدرت و توده) قرار گرفته است. گویی در دوران ما همه چیز باید خود را به صورت آماری توجیه و بیان کند.

بدین سبب، مایلم در این موضع‌گیری نشانه یک اشتباه بزرگ را علیه یک اندیشه معنوی بیان کنم. وانگهی باید بگویم که اشخاص مذکور به این هدف رسیده‌اند که قاطعانه افکار خود را بیان کنند، ولی جنبه منفی آن، اگر بتوانم بگویم، دوستان شیعی ایرانی ما را ناراحت کرده است. در واقع مثل این است که بخواهیم مستبدانه، اسلام را به یک دین فقهی (شریعت) محض تبدیل کنیم.

اگر شما به این افراد اعتراض کنید و بگویید که کمال حقیقت دین اسلام، دوقطبی بودن آن، یعنی قطب شریعت و حقیقت را اقتضا می‌کند، پاسخ خواهند داد که این اسلام به‌شمار نمی‌آید. با وجود اختلاف نظری که در درون اسلام بین فقها و عرفا وجود دارد، کسی که از برون به اسلام نگاه می‌کند، به هیچ عنوان حق ندارد ادعا کند که عرفا از اسلام جدا هستند و در این باب، جواب حاضر و آماده‌ای وجود دارد. اگر ولایت امامان، جنبه باطنی نبوت است، آنچه را که می‌خواهند عرفان شیعی بنامند، به طریق اولی عرفان اسلامی است. خود همین افراد که تنها کلمه "عرفان" کافی است هراسان‌شان کند (زیرا تصویری که از آن دارند، خیلی دور از آن معنا است) گمان می‌کنند که مجازند شیعه را به حاشیه برانند، در حالی که فراموش کرده‌اند که با این قضاوت اجمالی، چهره‌های پاک دوازده امام و همراه آن، انبوه شاهدان راه حقیقت را از اسلام خارج می‌سازند.

مسأله‌ای را که با همه سختیش باید بگویم، این است که آنان اسلام معنوی را اسلام نمی‌دانند. آیا این همان چیزی است که ما عمیقاً می‌خواهیم؟ محصور کردن اسلام میان مرزها و سرحدات احکام شرعی به صورتی که هرگونه تجربه معنوی به مثابه خروج از اسلام تلقی شود؟ غافل از این که تمام عرفا این معنویت را در باطن اسلام به تمام و کمال یافته‌اند و این همان چیزی است که نشان‌دهنده تشیع واقعی نزد مؤمنین به آراء و مذهب

امامان معصوم است.

ناگزیر در این جا مسألهٔ ارتباط میان تشیع و تصوّف مطرح می‌شود. گرچه در غرب دربارهٔ تصوّف، تحقیقاتی انجام شده است و اشخاصی شناخت تقریبی از آن داشته‌اند و همین معرفی ناقص هم بسیاری از افراد طالب را به خود جذب کرده است، در عوض بدبختانه دربارهٔ مسایل مربوط به تشیع حتی چنین تحقیقاتی هم انجام نشده است. در این خصوص، شناختی که از تصوّف داریم نیز کم و بیش ناقص است و دیگران را به اشتباه می‌اندازد. با این مقدار توضیحات بسیار مشکل است که بخواهیم رابطهٔ میان تشیع و تصوّف را درک کنیم و مشکل‌تر از آن، فهم انتقاد و برخوردهای بعضی از عرفای شیعه با مسألهٔ تصوّف است.

به‌طور کلی تصوّف، آن‌چنان‌که در محافل اهل تسنن شناخته و مطالعه شده است، در نظر غربیان، تنها جایگزین دین فقهی است و آنان تشیع را با یک احساس مشروعیت سیاسی تعریف می‌کنند، بدون این‌که به معانی مختلف کلمهٔ "سیاسی" توجه شود. به‌طور کلی هم چنین کمتر در قید این هستیم که فرق بین محافل فکری و معنوی اصحاب ائمه که تفکر مذهبی تشیع در آن رشد کرده است با آشوب‌طلبان و آشوب‌زدگان را که در تمام موارد مشابه توانسته‌اند از این موضوع سود برند، التفات کنیم. در نتیجه چیزی نمانده که تشیع را به پنجمین فرقهٔ مشروع اسلام در کنار چهار فرقهٔ دیگر اهل تسنن (شافعی، حنفی، حنبلی و مالکی) تبدیل کنیم و این همان تمایلی است که در اوکومنیسم^۱ محافل اهل سنت خودنمایی می‌کند، در نتیجه همگان باور خواهند کرد که اگر تشیع مخالفتی علیه تصوّف ابراز می‌دارد، به‌همان دلایلی است که اهل تسنن ابراز می‌کنند و از همین جا معلوم می‌شود که این نوع برخورد از آغاز اشتباه بوده است.

هنگامی که ما می‌بینیم بسیاری از متفکران شیعی، مانند حیدر آملی و ملاًصدرای شیرازی مجبور به رویارویی در دو جبهه هستند، فهم این موقعیت باز هم دشوارتر به نظر

۱. Oecuménisme (اوکومنیسم): عقیده‌ای مبتنی بر اتحاد همهٔ کلیساهای مسیحی.

می‌رسد. آنها از یک طرف در مقابل بعضی از صوفیه‌ها ایستادگی می‌کنند و از طرف دیگر در برابر برخی از شیعیان که از ترس همین صوفیه، چنان در شریعت غرق شده‌اند که جوهر و اصل تشیع را فراموش کرده‌اند.

این برخورد، اساساً در عصر صفویان به وجود آمده است، در آن زمان شیعه دوازده امامی، دین رسمی مردم ایران شد. چیزی که در چند سطر گذشته به آن اشاره نشد، این است که در واقع بیشتر سلسله‌های طریقتی، یعنی سلسله‌های صوفیه، انتساب معنوی خود را به یکی از امامان شیعه می‌رسانند، به خصوص امام اول شیعیان، علی ابن ابی طالب و هشتمین امام، علی ابن موسی الرضا. حتی اگر به جزئیات و جنبه تاریخی این شجره‌نامه‌ها اعتراض کنیم، خللی در نیت اصلی مطرح شده در این شجره‌نامه‌ها وارد نمی‌کند. وانگهی آن چه را که بین تشیع و تصوف مشترک است، حیدر آملی در کتاب مهم خود جامع‌الاسرار بیان کرده و اساساً دو قطب نبوت و ولایت و شریعت و طریقت و مفهوم معنوی آن را مورد بررسی قرار داده است. آنچه که باعث اختلاف است نیز در همین جا ظاهر می‌شود.

شیعه دوازده امامی و عرفان شیعی همیشه میل به حفظ اعتدال و تقارن بین ظاهر و باطن و نماد و نمادینه (سمبل و سمبلیزه) داشته است و این تعادل برعکس، نزد بعضی از صوفیه به مخاطره افتاده است. یک نشانه این عدم تعادل آن است که برخی از سلسله‌های تصوف به یک شیخ یا قطب، ارادت فوق‌العاده دارند که عملاً ممکن است تجسم مرئی یا جانشین امام تلقی شود، و اگر یک شیخ صوفی، مانند سعدالدین حمویه، ارادت فوق‌العاده‌ای نسبت به امام دوازدهم دارد، برعکس نزد برخی دیگر از صوفیه، برداشتی که از شخصیت شیخ دارند، ممکن است باعث تقلیل جایگاه امام شود، و این همان چیزی است که برای تفکر ناب شیعی غیرقابل تحمل است؛ زیرا این تصوف که غالباً نوعی احترام افراطی را نسبت به شخص قطب به همراه می‌آورد، مسایل ناشی از غیبت امام را خدشه‌دار می‌سازد؛ غیبتی که باید تا پایان دوران ما به طول انجامد.

تناقضی که مطرح می‌شود، این است که تصوّف، متمایل به دنیوی کردن مابعدالطبیعه تشیع شده است. در واقع تصوّف این چنین منتهی به تضعیف مبحث امام‌شناسی شده و این همان نتیجه‌ای است که نهایتاً تصوّف سنی به آن منجر شده است. اعتدال بین ظاهر و باطن فقط به وسیله تعادل بین نبوت و ولایت و پیامبرشناسی و امام‌شناسی می‌تواند حفظ شود، و اگر جذبه و ولایت ویژه امامان را به سادگی به شخص پیامبر انتقال دهیم، این تعادل از بین می‌رود؛ چنانچه اگر از امامت چشم‌پوشی کنیم، اصل توحید را غیرممکن می‌سازیم (توحیدی که به طور هم‌زمان، مصون از تعطیل و تشبیه باشد).

بنابراین کم و بیش می‌فهمیم که چگونه صوفی اهل تسنن از یک طرف به چشم متفکر شیعی، مانند نوعی خاطی جلوه می‌کند که اصل خود را فراموش کرده است، همان‌طور که از طرف دیگر، متفکر شیعی ممکن است صوفی شیعی را متزلزل‌کننده گران‌بهاترین مسأله شیعه بداند.

این چنین است که ظاهراً در عمل، متفکر شیعی نیازی به تصوّف، طریقت و مشایخش ندارد؛ زیرا او با ارتباط باطنی و شخصی خود با ائمه اطهار به خودی خود در یک راه معنوی و طریقت‌گام برمی‌دارد، بدون این‌که الزاماً نیازی به سلسله‌های تصوّف داشته باشد، او از زبان تصوّف استفاده می‌کند، با وجود این، به هیچ فرقه‌ای از فرق تصوّف اتصال ندارد، مثلاً ملاصدراى شیرازی رساله‌ای جدی علیه صوفیة عصر خود می‌نویسد.^۱ حال که این را دانستیم، شاید دیگر در مورد صوفیان برجسته‌ای چون حلاج و ارتباطش با محی‌الدین عربی آن‌طور که در گذشته رخ داده است، برداشت اشتباه متوقف شود.

هنگامی که از این عقیده که «حلاج یک سنی متعصب است و هیچ‌کاری با عرفان ندارد» حمایت می‌کنیم، به‌طور کلی درباره عرفان و به طریق اولی در مورد معنای عرفان اسلامی اشتباه کرده‌ایم. این طریقه نگاه کردن به مسایل، روشی غربی است، درحالی که به

۱. وی رساله سه اصل را به زبان فارسی در دفاع از تصوّف نوشته است.

زحمت می‌توانند پیش‌فرض‌های خود را پنهان کنند. پیشاپیش تصمیم گرفتند که متون طوری تفسیر شوند که نشان‌دهنده تباین بین حلاج و ابن عربی باشد، مثل این‌که ابن عربی قایل به وحدت وجود بوده، ولی حلاج نبوده است (درحقیقت یا هر دو وحدت وجودی بوده یا هیچ‌کدام نبوده‌اند). در صورتی که وحدت وجود را از نظر فقی، به مفهوم غربی کلمه یکتانگرا^۱ ربط دهیم، فرض دوم بهتر است.

روزبهان شیرازی بهترین راهنما برای درک افکار حلاج است، مانند ابن عربی که به‌نوبه خود خیلی بهتر از ما آن را درک کرده است. نه حلاج و نه ابن عربی نخواستند از اسلام تجاوز کرده یا از آن خارج شوند، همان‌طور که کوشش غزالی برای وارد کردن حیات عرفانی در تسنن را نباید خروج از اسلام تصور کرد. آنها با اسلام زندگی کرده و تمام قوای فکری آن را به‌فعالیت درآورده‌اند و آنچه که آنها می‌خواهند از آن بگذرند، مطمئناً برداشتی مطلقاً فقهی و سیاسی و اجتماعی از اسلام است که در واقع باعث نابودی اسلام می‌شود. معنویت تشیع بهترین جایگاه را برای درک تراژدی حلاج و وسواس او در مورد ابلیس دارد، همان‌طور که در مورد پیچیدگی آثار ابن عربی داشته است.

اگر مجبوریم که مسیح‌شناسی را در این جا مورد بررسی قرار دهیم، این بدان معنا نیست که حلاج، مخفیانه دین خود را تغییر داده و به مسیحیت گرویده است. درحقیقت، امام‌شناسی در تشیع از نظر علوم الهی، کاربردی معادل مسیح‌شناسی در مسیحیت دارد. به‌همین دلیل امام‌شناسی، تشیع علاقمند بوده است که به کرات ارتباط بین شخص امام و مسیح را نشان دهد. (به‌عنوان مثال، عیسی به‌عنوان خاتم ولایت حضرت آدم، حضرت علی خاتم ولایت کلیه، امام دوازدهم خاتم ولایت محمدی، در خطبه‌های خارق‌العاده‌ای که در آن امام، خود را مسیح دوم اعلام کرده است). با این حال، زمانی که امام‌شناسی تشیع در مقابل مشکلاتی نظیر مشکلات مسیح‌شناسی قرار می‌گیرد، دقیقاً به مفاهیمی متوسل

می‌شود که آن مفاهیم به وسیلهٔ شوراها^۱ رد شده بودند.

حداقل نتیجه آن‌که: امام‌شناسی شیعی آنچه را که مناسب‌تر است یک پیش‌داوری بنامیم تا یک طبقه‌بندی مختصر و ابتدایی، غیرممکن یا تمسخرآمیز می‌سازد، و هم‌چنین آن عقیده‌ای را که مدعی است که الهیات یا عرفان طبیعی (عقلی) را در یک طرف و در طرف دیگر، الهیات یا عرفان ماورای طبیعی را قرار دهد. ساده‌اندیشی است که عرفان طبیعی یا عرفان از نوع یوگا را با دیگر مکتب‌های معنوی یا عرفانی که هیچ ربطی به آن ندارد، تحت یک نام درآوریم.

عرفان طبیعی به کوشش انسان برای ارتباط یافتن با خدای درونش به وسیلهٔ نیروهای درونی خود او مربوط می‌شود، در صورتی که الهیات ماورای طبیعی یا الهی که بر لطف^۲ مبتنی است، آیندهٔ دیگری برای انسان در نظر دارد. فلسفهٔ اسلامی با داشتن دو جنبهٔ نظری و عملی، دارای آن‌چنان وسعت و غنایی است که می‌تواند از این دو بخشی بودن^۳ به‌سادگی بگذرد.

لازم به یادآوری نیست که مفهوم اسلامی نبوت و رسالت، مفهومی نیست که بتوانیم آن را تا حدّ یوگا تنزّل دهیم. این مفهوم، در برگیرندهٔ تمامی دوران پیامبران در کتاب مقدّس است و تا زمان حضرت محمد(ص) ادامه می‌یابد که این چنین با تلاش زیاد به احیای تجربه‌های ادیان پیش از خود می‌پردازد. اگر دین طبیعی به‌عنوان کوشش انسان برای نجات خویش تعریف شده است، جذبه و ولایت الهی در مورد پیامبران و امامان هیچ ربطی به این کوشش‌ها ندارد و به‌همین دلیل است که خداشناسی شیعی تکرار می‌کند که انسان‌ها ممکن است بتوانند رهبری دولتی انتخاب کنند یا دستگاهی مذهبی تأسیس نمایند، ولی هرگز نمی‌توانند یک پیغمبر یا امام را انتخاب کنند.

۱. Concils: انجمن روحانیون مسیحی که در موارد خاص برای حلّ مسائلی عموماً دینی تشکیل می‌شد و گاهی به مدّت بسیار طولانی ادامه داشت - مترجم.

2. Grâce.

3. Dichotomie.

همین طور ملاقات با امام غایب، ملاقاتی غیرقابل پیش‌بینی و یک موهبت الهی است که هیچ بستگی به سعی و کوشش انسان ندارد و بیشتر از آن چیزی است که انسان با درون خود ارتباط برقرار کند. در این جا این مفاهیم "طبیعی و زمانی" است که استحاله پیدا می‌کند؛ برای همین است که تفکرات قرآنی باعث شده است که روحانیون به تمام پیامبران و دورهٔ پیامبری و ادیان اشراف داشته باشند (مثلاً معتقد شوند که حتی دانشمندان یونانی هم، خرد و دانش خود را از مشکات نبوت اقتباس کرده‌اند).

آیا این زیاده‌روی است که هنگامی که مسیحیت سعی در تأسیس یک الهیات کلی ادیان مبتنی بر حقیقت کتاب مقدس تا وحی و مکاشفات قرآنی دارد، از گرفتاری‌ها و مشکلات تفکر مسیحی سخن به میان آوریم؟ چرا چنین مسایلی پیش می‌آید؟ دیگر امروز مخفی کردن آن، ممکن و شرافتمندانه نیست. از همان زمانی که از خود می‌پرسیم چه چیزی از متفکرین و روحانیون ایرانی بیاموزیم و چه باید با آنها و برای آنها انجام دهیم، طرح این سؤالات اجتناب‌ناپذیر است، همان‌طور که در این جا مطرح شده است. چگونه با معنویت یا روحانیت اسلام رفتار کنیم، درحالی که در مقابل این سؤالات سکوت می‌کنیم؟ در هر حال، زمینهٔ فکری اسلام به داشتن دو قطب شریعت و طریقت توصیف شده است. این زمینهٔ فکری برای به کمال رسیدن اسلام و معنویت آن ضروری است.

من گمان می‌کنم که با وفاداری نسبت به تفکر عرفای شیعهٔ دوازده امامی باید موقعیت آنها را مشخص کنیم و خاطر نشان سازیم که از نظر آنها اگر یکی از این دو قطب منسوخ شود، این حقیقت اسلام است که به تمام و کمال لغو شده است. چرا که حقیقت، به درستی همان حقیقت یک دین الهی است و متضمن آن است و منشأ بی‌بندوباری فکر و روح نیست. معنای پنهانی و عرفانی حرام، همان حرام است و آن را به یک چیز حلال تبدیل نمی‌کند، متقابلاً شریعت جدا مانده از حقیقت، چیزی جز یک پوستهٔ خالی نیست و از بین خواهد رفت، و اگر جنبهٔ باطنی دین منسوخ شود، تفکر ناب یک امت روحانی

که به آن یک همبستگی نامشهود می‌دهد، از بین می‌رود. بنابراین مفهوم دین و سیستم اجتماعی یکی شده و این همان روزی است که بنیاد یک جامعهٔ سنتی به‌طور جبران‌ناپذیری متزلزل خواهد شد و مفهوم دین نیز به شکست می‌انجامد.

برای همین است که به‌منظور خاتمه دادن به بحث، این قضیه را که گواه تأثر آوری از نتایج اجتماعی کردن یک تفکر روحانی در کشورهای اسلامی اهل سنت است، یادآوری می‌کنیم؛ زیرا دقیقاً ما را وامی‌دارد که از خود پرسیم آیا موقعیت اسلام شیعی متفاوت نیست؟ در نخستین نگاه می‌توانیم بگوییم اختلاف اساسی این است که امامت و ولایت، مفاهیمی مکمل و جدایی‌ناپذیرند و ادامهٔ لازم نبوت، و نیز مأموریت الهی یا رسالت پیامبر و وحی که به‌وسیلهٔ او آورده شده است، می‌باشند.

امامت دوازده امام و نبوت، دارای منشأ مشترک هستند. امامت به‌مفهوم شیعی آن، پشتیبان همیشگی و حامل حقیقت است که به شریعت جان می‌بخشد، قرآن را برای جهانیان تأویل و تفسیر می‌کند، همان‌گونه که آن را برای آیندگان محافظت و تشریح می‌نماید. بدون امامت، تمام کوشش‌ها به‌طرف حقیقت به‌خطا می‌انجامد، چرا که امامت، تنها مرجع و شاخصی است که اجازه می‌دهد انسان به‌وسیلهٔ کوشش از بین دو ورطهٔ تعطیل و تشبیه، صحیح و سالم عبور نماید (تعطیل عبارت است از عقیده‌ای که دالّ بر ناشناخته ماندن هستی مطلق است و تشبیه یعنی اعتقاد به تجسد و تجسم خدا، به‌عبارت دیگر، انسان‌خدایی ساده‌اندیشانه).

باز هم قابل توضیح است که امامان از نظر مادی و جسمی دیگر در دنیا حاضر نیستند و اقتدار و سلطهٔ آنها نمی‌تواند حتی با یک قدرت فکری مبهم مقایسه شود، درحالی‌که هیچ الزام و فشاری هم بر افراد اعمال نمی‌کنند. این سلطه، معرف یا نشانگر شخصیت معنوی راهنمای درون و وجدان ما است، و با حقیقت خود، معرف شکل ظاهری و دورنمای ماورای طبیعت است، این همان مفهوم امام به‌عنوان راهنما، قطب و شاهد است.

در دنیای جدید که بیش از پیش دارای مشخصات عصر آهن است، دین یک پیامبر (حضرت محمد (ص)) تهدید به نابودی نمی‌شود، مگر این که مستبدانه از حقیقت یا تفسیر معنوی خود جدا شود. اما مان برای پیشگیری از تاریخ‌زدگی^۱ همواره تکرار کرده‌اند که اگر معنای آیه‌های قرآن به اشخاص و شرایطی که به مناسبت آنها به ترتیب نازل شده است، محدود می‌شد، قرآن تا به حال باید مرده بود و فقط به گذشته اختصاص داشت.

اما این کتاب هنوز زنده است، چرا که همواره در روان انسان‌ها جریان و جریان دارد و تا روز قیامت باقی خواهد بود و این اثر، مستلزم آن است که هدایت زنده و همیشگی قرآن به هیچ وجه به یک لحظه تاریخی و سیستم اجتماعی و مکان و زمان خاص بستگی نداشته باشد، ولی این موضوع را کمتر کسانی می‌توانند درک کنند، ببینند و بگویند؛ زیرا این سخن که شریعت نمی‌تواند جز با حقیقت زنده بماند، به این معناست که تنها حقیقت معنوی و باطنی است که می‌تواند تغییرات لازم را در شریعت به وجود آورده و از تحریف آن به وسیله سیاست‌های اجتماعی جلوگیری کند.

این خطر، تنها متوجه اسلام نیست، بلکه همه ادیان و از جمله مسیحیت در مهلکه و خطر شکست به وسیله اجتماع و اجتماعی شدن افراطی است؛ مهلکه‌ای که بدواً درونی است؛ زیرا خلط کلمه "مذهبی و اجتماعی" به روزگار قبل از دوران ما برمی‌گردد. کسانی که پیروزمندانه با این مهلکه مقابله کرده‌اند، محققین که با زمان خود پیش رفته‌اند، نبوده‌اند، بلکه کسانی بودند که قدرت مقابله با زمان خود را داشتند؛ شاهدانی که در مقابل زمان خود قد علم کرده بودند و شهادت آنها مفهوم اصلی و واقعی رسالت پیامبران است. انسان‌ها و کتاب‌ها قدرت این را ندارند که چنین شهیدانی را برانگیزانند، ولی بر عهده آنان است که چنین سؤالاتی را مطرح کنند که آیا افراد برگزیده‌ای که شایسته بر عهده گرفتن حقیقت اسلام باشند، خواهند آمد تا مفهوم تفکر ناب اسلامی در جهان،

خود را نمایان سازد، بدون این‌که این حقیقت کوچکترین رابطه‌ای با تجربیات و جاه‌طلبی‌های سیاستمداران داشته باشد؟ و این سؤال به طریق اولی متوجه تفکر شیعی است، چراکه یادآوری واقعهٔ غم‌انگیز کربلا در آغاز هر سال مذهبی، دارای مفهوم یک اعتراض دایمی علیه نظام این جهان است؛ زیرا اعتقاد به امام غایب و انتظار ظهور او که بر تفکر اسلام شیعی تسلط یافته، بدین معناست که سؤال مطرح شده در این جا پرسشی است که در آغاز مطرح بوده است. آیا آینده خواهد توانست مانند زمان‌هایی که فقط عدهٔ کمی از مؤمنان در اطراف امامان بودند، این حقیقت را به گوش جهانیان برساند؟

در باب امام دوازدهم^۱

ترجمه عیسی سپهبدی

هر ساله، تمام افراد ملت شیعه ایران در شب پانزدهم ماه شعبان، مراسم جشنی را که صرفاً متعلق به خودشان می باشد، برگزار می کنند. ولادت امام دوازدهم، امام غایب، امام عصر ما، امام منتظر، شب پانزدهم (که در سال ۲۵۵ هجری مطابق با ۸۶۸ میلادی واقع شده) می باشد. در اغلب کوچه ها، جلوی مغازه ها و در برابر هر دکان، محلی برای تماشا و استراحت به عنوان جشن ترتیب داده می شود. قالی ها و فرش های زیبا، مخدّه های گلدوزی شده، محراب هایی را که برپا شده، زینت می دهند و بر فراز این محراب ها اغلب تمثال امام اول، علی بن ابی طالب، جلوه گری می کند. و در همان حال، چراغ های الوان در اطراف آن تمثال پرتوفشانی می نماید و در دل شب، شکوه و جلال و درخشندگی جشن های فرشتگان و پریان را مجسم می سازد و از صلح و آرامش و مراقبه حکایت می کند.

تفکر و تأمل در باب مفهوم و معنای این جشن، عبارت از تفکر و تعمق در اطراف مفهوم عمیق مذهب شیعه می باشد. اما در این جا چگونه می توان به توصیف و تشریح این

۱. مجله مردم شناسی، دوره دوم، شماره تیر، مرداد و شهریور ۱۳۳۷.

تفکر و تأمل پرداخت؟ زیرا این امر، شامل تعداد بسیاری از اشارات و کنایات است که شاید فهم آن‌ها آسان نباشد و کلام و بیان را نامفهوم گذارد. یگانه علت آن این است که عالم تشیع از نظر اصالت خود و اختلاف و تمایزش با دیگر فرق و شعب دین اسلام، به طور کلی کمتر از جانب بزرگان غرب مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است و همین غفلت و اهمال، منجر بدان می‌شود که در طی صفحات آینده بتوان عواقب غم‌انگیزی را حدس زد.

نکته ضروری‌تر و مبهم‌تر از همیشه در زمان حاضر این است که یادآور شویم که عقیده اسلامی را نه با یک ایدئولوژی اصولی و نه با یک تظاهرات سیاسی که مربوط به عقیده‌ای نژادی باشد، نمی‌توان متشابه دانست. به طور خلاصه، نکته ضروری این است که این موضوع را نشان دهیم که دادن جنبه عوامانه به یک عقیده مذهبی، به طور کم و بیش آشکار و یا کم و بیش کامل در مورد اسلام انجام شده است و عاملین این عمل، مدعی هستند که مزایایی را از آن به ارث برده‌اند.

از جانب دیگر، عالم مذهبی ایرانی را از سایر فرق اسلامی مجزی کردن و ممتاز دانستن و آن را به عنوان جهان معنوی خاصی تلقی نمودن و واسطه و رابطه دانستن آن بین جهان عرب و عالم هندوستان، خود حقی مقدماتی است که باید به واقعیت امور و حقایق معنوی داد و حقیقتی است که باید برای آن قایل شد.

جای تأسف خواهد بود اگر ما گرفتار منجلاط طبقه بندی‌های مبتذل گردیم که آشکارترین حاصل آن، از بین بردن تنوع و تکثر خاندان‌های معنوی است. به عنوان نمونه، بحث در باب فلسفه عرب را ادامه دهیم، گویی با ظهور ابن رشد، همه چیز در عالم اسلامی متوقف شده و گویی این توصیف در عصر ما نیز با همان واقعیت اصحاب مدارس قرن سیزدهم کشور ما موافقت و مطابقت داشته است.

مطالعاتی که در باب ایران و هندوستان به عمل آمده است، به ظاهر متعلق به سال ۶۵۱ است که معرّف سقوط و انقراض حکومت ساسانیان در برابر هجوم و حملات قشون

اسلام می‌باشد. از آن زمان به بعد، تمامیت فکری و فرهنگی^۱ ایرانی با قدرت و سلطه خود به دو بخش منقسم می‌گردد، گویی از این پس دیگر یک عالم اسلام ایرانی، خصایص و مشخصات و سازمانی مخصوص به خود ندارد. با این وصف، سراسر تاریخ آن، مظهر بقا و پایداری و حتی استیلای مجدد این عالم است و یکی از ادوار پر عظمت و اعتلای نام آن، در سپیده دم قرن شانزدهم، یعنی دوران احیا و رستاخیزی است که سرانجام، اسلام را به صورت مذهبی خاص که معروف عموم و مختص به ایران می‌باشد، درآورد.

این وحدت مجموع در خلال تحولات را نمی‌دانیم چگونه با اوضاع و احوال زمانی و مکانی ارتباط دهیم؛ زیرا طبقه بندی‌های معمول ما، هیچ‌گونه فصل مشخص و مجزایی را برای اسلام ایرانی و یا ایرانیان اسلامی شده، پیش‌بینی نمی‌کنند که به طور ساده و مطابق با موازین منطقی، دنباله ایران قبل از اسلام باشد.

هم‌چنین اتفاق می‌افتد که اگر در باب وجود یک پدیده معنوی به تمام معنی بدیع و اصیل که بنفسه و به تنهایی، یک نوع مذهب خودمختار و مستقل را تشکیل می‌دهد، اظهار نظری شود، خود امری شگفت‌آور خواهد بود. به همین علت، هیچ نوع کنایات و اشاراتی به موضوع امام دوازدهم که تا این حد برای مردم ایران، امری عادی و مأنوس است، نمی‌تواند در نزد ما اروپاییان بدون توضیحات و تفسیرهای قبلی پیش آید و بسط یابد.

به طور قطع و یقین، بسیاری از ما اروپاییان، سخنانی در باب "مهدی" (کسی که از جانب یزدان هدایت می‌شود و به همین سبب، خود راهنما و هادی است) شنیده‌ایم، ولی به طور کلی، تصور و اندیشه این موضوع که از نظر حکمت الهی بسیار مهم است، اساساً از عالم تسنن سرچشمه می‌گیرد، گرچه مبادی و منابع دیگری نیز دارد و این اندیشه به سهولت، طنین اضطراب‌انگیزی در عالم می‌افکند. مردم در این مورد، امیدواری‌های مرموز و ابهام‌آمیزی دارند که همیشه اذهان را به خود مشغول داشته و به آسانی ممکن

است موجب برانگیختن هذیان و هیجان و یا خشم و طغیان خلق گردد.

تذکر این نکته شاید زائد نباشد که وقتی شیعیان، امام دوازدهم را دارای مقام مهدویت می‌دانند، نظریات ایشان در باب امام مهدی با عقاید اهل تسنن، اختلافات عمیق دارد. ذکر این مطلب نیز مفید به نظر می‌رسد که ماگاهی برسبیل اتفاق شنیده‌ایم و یا در کتب و نشریات خوانده‌ایم که اگرچه اعتقاد به وجود مهدی منتظر، یکی از مناسک ایمان از نظر شیعیان است، ولی به عقیده سنیان چنین نیست.

علت این امر، آن است که از نظر شیعیان، حقیقت و حقایق مذهبی منوط به تعلیمات و دستورات یک مقتدا و مولا است، در صورتی که به عقیده ارباب تسنن، حقیقت مزبور، صرفاً در پرتو مجاهدت عموم مردم و اجماع^۱، قابل دستیابی است و احتیاجی به مرجع نیست. خلاصه آن که اهل تشیع، از مقتدای خود تقلید و متابعت می‌کنند و ارباب تسنن برعکس، تابع مجاهدت فردی خود، یعنی اصل "اجتهاد" می‌باشند. کافی است با عالم تشیع اندکی آشنا شد تا بتوان این نکته را درک نمود که اوضاع و احوال آن مذهب با اصول تسنن کاملاً مختلف است.

در عالم تشیع، مفتی وجود ندارد و یک نفر مجتهد، یعنی اهل تفحص و استقصا که از نظر علمی دارای مقامی منیع می‌باشد، هرگز فتوا نمی‌دهد. هر یک از مؤمنین و مؤمنات، بذاته دارای استعداد و قدرت مجتهد شدن می‌باشد. درحقیقت، فرد مؤمن چون مجال اجتهاد و تفحص ندارد، به طیب خاطر، تابع اجتهاد مجتهدی می‌گردد که بیش از دیگر مجتهدین مورد تکریم اوست و عقیده او را بیش از عقیده دیگران به صواب مقرون می‌یابد. بین مردم ایران، متداول است که اغلب می‌گویند ما دارای روحانیون نیستیم، بلکه مردان خدا داریم. در مورد امام که هادی سبیل حقیقت است، بعداً سخن خواهیم گفت.

اما متأسفانه موضوع تقلید و اجتهاد، یگانه مطلبی نیست که راه را برای ظهور سوء تفاهمات و اختلاف نظرها بین شیعه و سنی باز کرده است و این سوء تفاهمات اغلب

چنان خطیر و عظیم است که اوضاع و احوال را گاهی به یک باره منقلب و معکوس می‌سازد.

هم‌چنین اگر بخواهیم از سوء تفاهمات مزبور که نه فقط در موضوع آخرالزمان، بلکه در باب اصل عقیده به وجود امام پیش آمده و موجب اطلاق نام "امامیه" به اهل تشیع شده است، اجتناب کنیم، شرط اولیه در صورتی که تعمق در امور و افکار منظور باشد، عبارت از آن خواهد بود که در بدء امر و بدون مقدمه، وظیفه خود را سرسری گرفتن و پرده‌پوشی کردن اهمیت اساسی عامل ایرانی در ایجاد و ظهور این حکمت الهی ندانیم. مورّخینی که در باب حوادث و سوانح به‌نگارش پرداخته‌اند، به کرات و مراتب، ماهیت نهضت‌های مذهبی ایرانی قرون اولیه هجری را تشریح و تحلیل نموده‌اند. در عوض، مورّخینی که در موضوع افکار و عقاید، منشآت دارند و مسؤل تعیین اثر و ارزش مضامین حکمی و لاهوتی و عرفانی بوده‌اند، گاهی گویا متمایل شده‌اند که علل و موجبات و محرّک‌های ایرانی نهضت‌های مزبور را کمتر از آن چه باید و شاید، اهمیت و اثر قابل شوند. اگر مطالعات جدید نسخ دست‌نویس مکشوفه کتب در حوالی بحرالمیت، موجب پرده‌برافتادن از آنچه "مخالفت با فرقه‌اساءه"^۱ نام دارد و مربوط به تمام افراد یک نسل و سلسله فقهای لغوی و علمای فقه‌اللغه مذهبی می‌باشد، شده است، این سؤال برای انسان پیش می‌آید که به موازات مطالب بالا از خود بپرسد: آیا بعضی از علمای اسلامی، دارای روحانیت و احساسات ضدّ ایرانی نبوده‌اند؟

برای این که ارزش و دامنه اهمیت اظهارات صریحی که سهروردی در طی آنها در قرن دوازدهم خود شخصاً، موضوع آثار متنوع و به تمام معنی اصیل و بدیع خود را نشان داده است، مورد قبول و اذعان واقع گردد، مجاهدت بسیاری لازم خواهد بود. موضوع مزبور، مربوط به استقرار و احیای مجدد فلسفه حکما و عقلای ایران باستان است. هم‌چنین شاید برای اقناع عموم به این نکته باید کوشید که یزدان‌شناسی اسلامی در

معرفت به احوال انبیا و در دوره تواریخ شرعی، لازم است محل و مقامی و وظیفه و تأثیری برای مذهب مزديسنا و پیامبر ایران باستان قابل شود.

بدیهی است که منتقد تاریخی ممکن است در این مورد، اشکالات و ایرادات ساده‌ای را در نظر آورد، ولی این ایرادات بی تأثیر خواهد ماند؛ زیرا هرگز متوجه هدف و منظور و قصد و نیت اصولی که نبوت ایرانی را طبق نظریات اسلامی به دوره‌های معارف پیامبران، ملحق و پیوسته می‌داند، نیست.

درواقع، منظور حوادثی است که نه مفهوم واقع شده و نه اوضاع و احوال آنها مشخص گشته است و نه قابل تشخیص از این نظرند و مربوط به دوران طبیعی مداوم و مجردی هستند که نظرات تاریخی ما از قبل، آن را حدس زده و مجموعه روابط علی آن را دریافته است. دوران مزبور، دورانی است که از نظر کیفیت، خصوصی و فردی می‌باشد و به نحو صحیح و دقیق، موازین خاص و عمل جهانی هر فرد بشری را تعیین می‌کند. ظهور هر یک از این اشخاص در زمینه تاریخ مقدس و مذهبی، گویی بر طبق مراسم و آداب مذهبی جهانی تنظیم شده است و خود بنفسه دوران خود را تشکیل می‌دهد و به تاریخ معینی نمی‌رسد، بلکه همین تاریخ منظور می‌باشد. ساختمان و ترکیب چنین وقایع تاریخی کیفی و باطنی، مفهوم و نیز تشابه و توازی اصولی نبوت‌های مختلف را نشان می‌دهد.

همان‌طور که آیین زردشت به آمدن سائوشیانت بشارت می‌دهد و منجی بشر را از سلالة خود می‌داند و معتقد است که منجی مزبور، آخرین تحولات عالم را در آخرین هزارساله عمر بشر تحقق خواهد بخشید، غیب‌گویی دین محمدی نیز از آمدن امام دوازدهم، یعنی فرزند کامل و مولود این شریعت که قائم نام دارد و رستاخیز و قیامت را به مرحله حقیقت خواهد آورد، خبر می‌دهد.

زردشت و یازرتشتره می‌گوید:

امام زمان از نژاد من ظهور خواهد کرد، من خود او هستم و او خود من است و من

در وجود او مضمرم.

حضرت محمد (ص) نیز می‌گوید:

امام زمان کسی است که نامش نام من و رنگ رخسارش به رنگ رخساره من است و او امر الهی را در آخر الزمان صیانت خواهد کرد و راهنما و هادی خلق به جانب حقیقت است...

زردشت می‌گوید:

تعداد هزارساله‌ها، مبین میزان و مقدار زمان نیست، بلکه حاکی از ارتباط کیفی مناسک و مراسم مذهبی است.

برای تعیین ارزش و اهمیت و مفهوم این امر که ما تا وسط النهار قرن هفدهم، در سرزمین کشور ایران، در آثار قطب‌الدین اشکوری که یکی از نامدارترین تلامذه میرداماد، حکیم بزرگ اصفهان است، این اظهارات را می‌یابیم که «خصایل و مشخصاتی که زردشت برای توصیف سائوشیانت به کار برده، به نحو صحیح و دقیق، به شخصیت و ذات امام منتظر که در پایان این دوره زمانی^۱ به توسط شیعیان امامیه توصیف شده است، بشارت می‌دهد»، باید کاملاً درک کنیم و به نحو کامل، متوجه این موضوع باشیم که مشابه دانستن سائوشیانت و امام قائم، کار یک مقایسه‌کننده دوران ما نیست، بلکه عمل یک حکیم الهی شیعه اصفهان در قرن هفدهم می‌باشد و این کار، یک مصنوع و ترکیب تاریخی نیست، بلکه گواه و شاهد ایمان مسلمی است که مورد تکذیب و انکار نمی‌باشد. تذکرات و اشارات کوتاه این صفحات معدود، مع‌الاسف به ما اجازه نمی‌دهد که جوهر و کنه تشیع و یا اعتقاد به وجود امام دوازدهم را تعریف و توصیف نماییم. در باب سؤالاتی که مربوط به مناسبت و ارتباط تشیع و تسنن است، نمی‌توان خود را با جوابی مبتنی بر آمار (یک پانزدهم و یا شاید هنوز هم کمتر از این از مجموع پیروان اسلام که اهل تشیع می‌باشند) قانع کرد، مگر این که بخواهیم مزیت اقلیت افتخارآمیز شیعه را در

بین پیروان اسلام نشان دهیم.

به جای توسل به تعاریف فنی طولانی، بهتر این است که به مناسبات حکمی و الهی که بین دو عقیده شیعه و سنی موجود است، توجه کنیم. با در نظر داشتن این امر که تشیع اسلامی، شامل تاریخ یونس پیامبر نیز می‌باشد، در مورد تاریخ اسلام نیز مانند تاریخ هر پیامبر دیگر، روایتی حقیقی‌تر از روایت تاریخی لازم است؛ زیرا شاهد بر سر تاریخ تمثیلی است.

هیولای دریایی که یونس را در کام خود فرو می‌برد، مظهر و مثل مذهب شریعت‌گرا (ظاهرگرا)^۱ و تفسیر و تعبیر دقیق شریعت است. خلاصه آن که اعتقاد راسخ و حنیف تسنن در حالی که یونس، مظهر و نمونه مرید رمز آگاه^۲ اسماعیلیه است، بار دیگر از نفی تطابق این مذهب با مذهب حقیقی منبعث می‌گردد.

هنگامی که در معاشرت و مصاحبت با دوستان شیعه و یا غیر شیعه خود، اعم از مسلمان و یا غیر مسلمان، به حد کافی با تعبیراتی نظیر آنچه ذکر شد، آشنا شویم، حالت بهت و حیرتی به ما دست می‌دهد که عظیم‌تر از بهت و حیرتی است که در وقت مراجعت به کشور خودمان ملاحظه می‌کنیم که از میان جار و جنجال‌های مشاجرات مذهبی، فقط یک آهنگ به گوش می‌رسد، به طوری که گویی جهان مذهبی اسلام، دست کم به اندازه عالم مسیحیت، دارای اختلافات داخلی نبوده است، ولی به علت پرده‌پوشی و استتار این اختلافات و تمایز عقاید، آدمی خواه و ناخواه برای عامیانه ساختن خصلت کلی آن عقاید، آماده می‌شود و سرانجام، یک نظریه نژادی را جایگزین یک نظریه مذهبی می‌سازد، و تنها به موجب همین عمل، عظمت سابق مذهب عرب و زبان عربی قرآنی را که یک زبان ملی نیست و بهتر آن است که بگوییم زبان یک مدتیت^۳ و زبان آداب مذهبی و شرعی می‌باشد، به جانب انحطاط و قهقراپی می‌کشاند.

1. Légalitaire

2. Initié

۳. زیرا زبان فارسی می‌تواند از این نظر با زبان عربی رقابت کند.

به فرض این‌که خواننده این صفحات، هیچ نوع اطلاعی از حکمت الهی و فلسفه نداشته باشد، ولی به ظاهر حقیقت آن است که وی شنیده است که از تشیع و دو شعبه اصلی و اساسی آن، یعنی مذهب شیعه هفت امامی (مذهب اسماعیلیه) و تشیع اثنا عشری که امروزه در کشور ایران اولویت و اکثریت دارد، مذاکراتی می‌شود. ^۱ هر یک از این دو فرقه تشیع، سالیان دراز، تحت شکنجه و تعقیب و تعدیب بوده‌اند.

نام شیعه هفت امامی از آن‌جا پیش آمده است که توصیف و تجسم غامض او از جهان، اصول تکوین و هیأت عالم، و نیز از معارف و اصول نبوت هزاران ساله و تسلسل امام‌ها، همه بر مبنا و اساس عدد هفت و هفت سال می‌باشد، در صورتی که مذهب شیعه اثنا عشری، نظام عقاید خود را بر اساس یک هیأت دوازده امامی بنیاد می‌گذارد و این دوازده امام به اضافه پیغمبر و دختر او فاطمه (فاطمه زهرا) چهارده معصوم را تشکیل می‌دهند. هر دو فرقه شیعه منبعت از اطرافیان بلا فصل ائمه اطهار و به خصوص امام ششم، جعفر صادق (ع) و دارای خطوط مشخصه اساسی مشترک هستند، گرچه اختلافات عمیقی نیز با هم دارند.

به هر حال، مطالعه عمیق هر یک از این دو فرقه، مستقل از دیگری امکان‌ناپذیر است (و بدون شک، جهل و عدم اطلاع بعضی از نویسندگان اجتماعی فاقد صلاحیت و غیرمسئول عصر ما از حکمت الهی و فقه، آنان را به صورت شرکای جرم ناآگاه تبلیغات عباسیان در آورده است که در نتیجه، اسماعیلیان الموت ایران را مربوط به قرن‌های دوازدهم و سیزدهم و نظیر پیروان حسن صباح حشاشین می‌دانند، در صورتی که در این مورد، جناس و مشابهت لفظی مشکوکی بین کلمات پیش آمده است و برای خاتمه دادن به این اهانت که به یک نهضت مقاومت مذبحانه علیه ترکان و اهل تسنن تبدیل شده

۱. کلمه تشیع از واژه عربی "شیعه" که به معنی فرقه (دسته) مکتب و مریدان است و کلمه اسماعیلیه از نام امام جوان، اسماعیل که نابه‌هنگام و قبل از پدر خود فوت کرد، گرفته شده است. اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق (ع) بود. اختلاف بین شیعه هفت امامی و شیعه اثنا عشری از نام اسماعیل سرچشمه می‌گیرد، و شیعه اثنا عشری، امام موسی کاظم (ع) را هفتمین امام می‌داند.

است، باید دارای حسن نیت و ایمان پاک بود).

همان طور که از مطالب بالا فهمیده می‌شود، اختلاف بین پیروان هفت و دوازده امام، ناشی از یک برخورد ساده‌ زمانی نیست، بلکه به علت مزیتی است که این دو گروه برای اوضاع عالم قایل شده‌اند و از نظر عرفان و معرفت الهی، ایجاد توافق بین آنان امری دشوار نیست؛ زیرا از نظر فقه‌الّغه در این جا موضوع عرفان و حکمت‌های الهی بسیاری مطرح است. اصطلاحات ما و نظریات مربوط به حکمت الهی و عرفان و تصوّف در این جا نمی‌تواند موضوع و منظور و یا قصد و نیت آنان را نشان دهد.

اگر اسلام را مذهب و شریعت تعلیم اسرار باطنی^۱ بدانیم، مرتکب خبط و خطا گشته‌ایم. در عوض، ترکیب و ساختمان و مفهوم همبستگی^۲ اسلامی، بر اساس ابداع و ابتکار و تجدید ولادت و احیایی مبتنی است که مشروط به تأویل، یعنی تفسیر اسرار محرمانه و مرموز و وحی و الهام است، و اگر مذهب شیعه اثناعشری دارای همان نظام تعلیم و تربیتی آشنا کردن به اسرار باطنی نیست، ولی دست‌کم سراسر عرفان و حکمت آن نیز مبتنی بر تأویل است.

بدیهی است که مذهب تشیع، خود را اسلام واقعی و حقیقی و اسلام معنوی و اسلام مسلمین حقیقی و صمیمی و عارفین به معارف الهی می‌داند. بالطبع اعتقاد راسخ اهل تستن نمی‌تواند بدین مدعا ارزش و اعتباری بخشد، ولی آیا قبول حقایق و مشروعیت تصوّف، امری سهل تر از آن می‌باشد؟

می‌توان برای تشخیص و تمیز تصوّف بر حق و حنیف از تصوّف خلاف شریعت بذل جهد نمود. آیا همین امر کافی است تا واقعیت رسمی اسلام را آن‌طور که برای ما از جانب جماعت مؤمنین با اخلاص که حتی با روح عرفان و تصوّف خصومت دارند، نشان داده شده است، تغییر دهد؟ در صورتی که اگر عرفان و تصوّف با عظمت ابن عربی را با اصول دین حنیف اسلام مشابه بدانیم، بیش از آنچه ذکر شد، موجب تغییر و تحریف این

1. Initiatique

2. Solidarite

مذهب نشده‌ایم، ولی باید شهامت داشت و اسلام و تصوّف را از هم مجزّا و منفک دانست؛ زیرا نمی‌توان در عین حال، هم طرد و اخراج معنوی را پذیرفت و هم عقاید اجتماعی را برای تقویت مذهب به کار برد، و شاید همین امر، موجب فیصله و قطع تصمیم گردد، بدین طرز که عموم متصوّفه ایران را از قرن‌ها پیش، اعتقاد راسخ بر این است که تصوّف واقعی همان تشیع می‌باشد و بر منهج متقابل، تشیع اصیل و حقیقی، همان تصوّف می‌باشد.

در این صورت، شهادت اقلیت شیعه به نحوی عجیب و بدیع علیه مشتبه شدن دو امر ذکر شده پرارزش خواهد بود؛ زیرا می‌توان در قبال تضادهای حل ناشدنی و پر شر و شور و هم‌چنین مشاجراتی که دور از اصل موضوع است، از سخنان سهروردی استفاده کرد که می‌گوید:

وقتی به تو می‌گویند به وطن خود بازگرد، تصوّر و اندیشه بازگشت، گرچه از قبل تو در وطن خود بوده باشی، به وجود می‌آید. اما بدا به حال تو، اگر منظورت از وطن، دمشق و یا بغداد و یا هر کشور دیگر از ممالک عالم باشد.

بدین طریق، ما مطیع و پیرو تعلیمات ائمه اطهار هستیم که خود، سیماهای تأثرانگیز و نافذی از جلای وطن‌کردگان و اشخاص عادل و برحقّی که شکنجه دیده‌اند، می‌باشند، و مدارک و مستندات مربوط به شرح زندگانی آنان، اگر همیشه مستلزم انتقادات تاریخی نباشد، اصالت محصول و نتیجه تخیلات اتباع جانباز ایشان بوده است؟ مسلماً هدف و منظور آنان، فقط مطالبه حقوق سیاسی مشروع خاندان علی(ع) نبوده است.

آری این موضوع، یک مجادله و دعوی قضایی و یک منازعه تاریخی نبوده که موجب صیانت امامیه در طی قرن‌ها شده است. مجموعه کامل^۱ دوازده امام و چهارده معصوم، ذاتاً و اساساً جمع کامل متصوّفه و عرفا می‌باشد.

عالم ملکوت و غیب، بذاته برای ابد غیر قابل شناخت است. هیچ‌یک از توصیفات و

تعریفات ما، منفی و یا مثبت، سالب و یا موجب، نمی تواند به کنه ذات خالق غیر مخلوق که حتی بر وجود نیز تقدّم و سبقت دارد، برسد. بشر قادر نیست ذات مجرد الهی را درک کند و فقط می تواند به مظاهر عالم ملکوت که در ورای صور عالم انسانی متجلی است، معرفت حاصل نماید، و این عکس و انعکاس مظاهر الهی، همان وجود و ذات امام است، یعنی بدون شک، امام یگانه و وحید برای ازل و ابد که به صورت ائمه متعدّد، متکثّر شده است. من در ضمن صحبت با یک شیخ محترم و یک صوفی محترم در ایام اخیر شنیدم که آخوند به صوفی می گفت: «خداوند کیست؟ چه کسی است که تا به حال او را شناخته باشد و یا بتواند در یکی از اعصار و ادوار او را بشناسد؟! من فقط امام خود را می شناسم.» باید این زیارت نامه زائرین حرم امام دوازدهم (محلّ غیب شدن) را در نظر آورد:

من مسرورم که تو امام من هستی، هادی من و مولای من هستی، احدی را به جای تو نمی جویم و احدی را به جای تو به عنوان مولا قبول ندارم... من همه دوستانم را به خاطر تو رها کرده ام. من وطن خود را برای آمدن به زیارت تو ترک گفته ام...

در این مورد نباید دچار اشتباه گشت. موضوعی که در این جا منظور است، به مراتب بالاتر از حلول ذات یزدان در فرد انسان است، بلکه حلول و استحاله در این عالم انجام می شود و عضو درآکه آن، مخیله است. این جا موضوع یک تجسّم و حلول در ذات کاینات این عالم که محسوس و مشهودند، در بین نمی باشد. وجود عالم الهی در نوع کامل بشری، یعنی در ذات امام، عبارت از تجلی و وجود یک تصویر و یا شعله چراغ در یک آینه می باشد و هرگز و به هیچ وجه، عبارت از اتصال اقانیم مختلف نیست.

بدین طریق، معرفت به احوال ائمه، فقط موجب ظهور و وجود یک نوع مسیح شناسی^۱ مشخصه امر فلسفه و تأویل عرفانی^۲ می گردد. و اگر حیثاً این امر ما را از طریق حقیقت منحرف سازد، به علت آن است که در واقع، ما دیگر قادر به تصوّر نیستیم،

1. Christologie

2. Gnose

و دیگر نمی‌دانیم که تصوّر به واقع، عبارت از قراردادن یک تصوّر و تصویر در تصوّر و تصویری دیگر است.

اما از نظریّه و عقیده عرفانی اساسی معرفت به احوال امام، نتایج حاصل می‌گردد که هرگز مورد تعمّق و تأمل قرار نگرفته است و در مرحله اول و مقدّم بر همه چیز، درک تاریخی و معرفت به علل غایی خلقت بشر و مفهوم عصر آخرالزمان مدخلیت دارد. اولین نتیجه مذکور، ممکن است به عنوان تجلی آنچه شلینگ^۱ بایستی آن را توحید مجرد یا یک‌جانبه نامیده باشد، مورد تحلیل واقع گردد.

فلسفه و حکمت عالی اسلامی به نحوی اعجاب‌انگیز، دام بت‌پرستی ماورای طبیعت را که در ورای عقیده ظاهری توحید دقیق، مخفی است، از این نظر که این نوع توحید، به خالق غیر مخلوق، صفاتی را نسبت می‌دهد که الزاماً مربوط به مخلوقات است، تشخیص داده است. این صفات در نفس الامر مربوط به خلقت ازلی و روز الست و مظاهر الهی اولیه و ملائک قدسی است. انعکاس و عکس شدن موضوعی که در این جا پیش می‌آید، به حدی کلی و عمومی است که خدایی که وجدان و معرفت به وجود ظواهر به عنوان خدای حقیقی بر وجودش گواهی می‌دهد، در آن صورت، کاملاً امکان دارد همان هیولایی باشد که یونس را به کام خود فرو برده بود. نظر به این که کلمه "ظواهر" به کار رفت، باید از این قسمت از مطالب خود، تعلیمات دیگری را راجع به معرفت به احوال ائمه نشان دهیم.

عقیده به "سنت" که در جامعه اسلامی نسبتاً متداول است، موجب انتشار این تصوّر شده است که نظریّه ارتباطات شخصی و فردی که وجدان مذهبی بدان مربوط است، دارای اهمیت کمتر و درجه دوم است و جنبه افسانه‌ای و اسطوره‌ای دارد، ولی نظریّه ماورای طبیعی و جهانی غیرصوری که حقیقت مربوط به راسخان در علم است، تقدّم و برتری دارد.

بدون این‌که در جستجوی بنای این نظریات در بین سنت‌ها باشیم، به سنت تشیع می‌پردازیم. از نظر مذهب تشیع، افرادی ملکوتی و یا آسمانی وجود دارند که بدون وجود آنان و ارتباط با آنها، وجدان مذهبی نمی‌تواند صورت وجود به‌خود پذیرد. این افراد، مظهر عالم بالا هستند و به آن بشارت می‌دهند، ولی به‌طور قطع و یقین، فقط آنان قادرند از عالم بالا بشارت آورند، و فقط در وجود ایشان می‌توان ذات باری تعالی و عالم بالا را شناخت و همین امر، موجب معرفت ذات یزدان در مظاهر آن و مظهر عظمت عالم بالا است که این افراد آیتی از آن‌اند.

موضوع فردی و شخصی، نه تنها از نظر عرفان و تصوف در درجه دوم اهمیت قرار ندارد، بلکه خود مستلزم یک جمع اضداد^۱ است که دارای خصلت ماورای طبیعی است. آیا تحوّل روحی و معنوی، موجب امتناع از قبول این تلاقی فردی شده است؟ در این صورت از این عالم ماورای طبیعت و غیرفردی که عارفان و اهل معنی را بدان می‌خوانند و ممکن است برای آنان، سرنوشتی نظیر سرنوشت یونس که به کام هیولافرو رفت، فراهم سازد، باید ترس داشت.

بدین ترتیب، تفسیر و تأویل ادعاهای اعتقاد راسخ مذهبی در امر وصول به خداوند مطلق و مجرد و ادعاهای وجود یک فلسفه نهانی و محرمانه از نظر مذهب شیعه، مردود و مطرود است و از حدود معرفت یزدان بر طبق مظاهر آن برتر می‌رود. از موضوعات اخیرالذکر، یک نتیجه ثانوی ناشی می‌شود، یعنی از تضاد آن نظرات با عقیده حلول، آن‌طور که مراجع مذهبی^۲ تدوین و تألیف کرده‌اند و برای ما کم‌عادی و مأنوس شده است، این نتیجه حاصل می‌گردد. میان این عقیده و نظریات تاریخی ما به قدری فاصله وجود دارد که آن را به‌عنوان یک نظریه نمونه‌ای^۳ نقطه مخالف نظریه ادواری^۴

1. Coincidentia Oppositarum

2. Conciles

3. Concepts-type

4. Cyclique

یونان‌شناسی قرار داده‌اند و اندیشه علم نجات^۱ را با نظریهٔ یک نوع تاریخ طولی که دارای آغاز و انجامی است، مرتبط دانسته‌اند.

اما در صورتی که یک نوع علم نجات حقیقی وجود داشته و یک نظریهٔ ادواری مشابه با تجسم و توصیف از نظر یونانیان حکمروا و در عین حال با آن متفاوت باشد، چه پیش خواهد آمد؟ آیا تاریخ مذاهب، علمی است که اشاعه و انتشارش بسیار ناچیز است و احدی را به ظاهر، این سؤال به طور جدی پیش نیامده است؟ آنچه در این مورد باید تشخیص و تمیز داد، این است که چگونه اندیشه و تصور حلول به عنوان اتصال و اتحاد ذات خالق و مخلوق^۲ می‌تواند بین علم نجات و رشد و تکامل طولی، به طور مداوم و پیوسته، ارتباطی برقرار سازد که درک و ذوق تاریخی ما را مشروط و مقید نماید؟

امکان این امر بدان جهت وجود دارد که اندیشهٔ حلول، حادثهٔ نادر و بی‌نظیری است که در طراز امور محسوس اطلاعات معلوم تاریخی واقع می‌شود و چنان به خوبی در ظرف^۳ این اطلاعات معلوم تاریخی وارد است که خود، مرکز آن‌ها و مشخص‌کنندهٔ مفهوم و اهمیت آن‌ها است. با وجود این، همین امر را باید قبل از هر چیز درک کرد تا بتوان فهمید که چگونه وقتی اظهار می‌شود که خدا مرده است و نظریهٔ حلول، صورت عوامانه به خود می‌گیرد و به صورت حلول اجتماعی درمی‌آید، ما تحت عذاب روحی یک نوع فلسفهٔ تاریخ، یعنی عذاب روحی دارای مفهوم تاریخی قرار می‌گیریم که بعضی مدعی هستند اسرار و رموز آن را در اختیار دارند و منظورشان این است که ما را با علم الاساطیر خود فرسوده سازند و مستأصل نمایند.

در عوض، چنانچه از نظر روحی، نظریهٔ راسخ و مرسوم مذهبی حلول را با نظریهٔ تجلی الهی^۴ جایگزین سازند، مشاهده می‌کنند که دیگر قادر نیستند یک نوع فلسفهٔ تحوّل

1. Soteriologie
2. Hypostatique
3. Continuum
4. Théophanies

و تطوّر در باب تاریخ و نه حتی تاریخ مبتنی بر تحوّل و تطوّر به وجود آورند؛ زیرا مقام و جایگاه تجلّی الهی، صحنه تاریخ و حوادث جهانی نیست، بلکه محلّ آن، خصوصیات و شخصیت نهانی ارواح می‌باشد.

در مورد این موضوع، نصوص کتب اسلامی وجود دارد که از نظر ذکاوت، بسیار نافذ و جالب است. منظور از آمدن امام از آن عالم چیست؟ از نظر ماهیت بشری، امام هرگز از آن عالم نیامده و نمی‌آید، ولی از لحاظ ارتباطات او با ارواح برگزیده آن عالم در دوران آخر الزّمان، دارای تجلّی‌ها و ظهورهایی^۱ می‌باشد.

به همین نهج، امام هم پدر و در عین حال هم فرزند است. زمانی کودکی جوان و گاهی نوجوانی در عنفوان شباب و موقعی هم سالخورده می‌باشد. هر روحی که امام بر آن متجلّی گردد، خود ظهور امام در این عالم است (می‌توان عین این احساسات مربوط به تجلّی الهی^۲ را در بعضی از کتب مقدّس مجعول مسیحی یافت). ما وقتی حس می‌کنیم که از چنگ عالم حوادث مشهود و مادّی تاریخ فرار کرده‌ایم، شاید سؤال کنیم که: باری، چه چیز ضامن حقیقت و حقانیت این توهم که مربوط به شخص من است، می‌باشد؟

تشیع اسلامی در این باره، جوابی حاضر و آماده دارد و می‌گوید: حقیقت وجود امام است که توهم مزبور را حقیقی می‌سازد، ولی بالعکس، بعض مصادیق خارجی نیست که توهم درباره وجود امام را حقیقت می‌دهد و بالاتر از آن، یگانه مصداق و معیار را امام خود تدوین کرده و می‌گوید: هرکس مرا در عالم قبل از ازل و ابد شناخت، مرا خواهد شناخت.

قبول و تصدیق وجود او، یعنی قبول و تصدیق امام خاص عصر خود و همین امر، شرط نجات‌بخش^۳ است که قبول آن بر هر مؤمنی واجب و بر هر معتقد و مریدی فرض است و تعبیر آن هم برای اسلامیّه و هم برای امامیّه اثناعشری یکی است. اگر در نظر

1. Epiphanie

2. Théophaniques

3. Salvifique

داشته باشیم که احساسات مشترک مربوط به تجلی الهی^۱ این دو جماعت چگونه است، آن‌گاه در مورد تشخیص اختلاف و وجه امتیاز آنها کمتر در معرض حیرت و سرگردانی خواهیم بود؛ زیرا هر امری که در حیز و حیطة عالم کبیر مذهب رخ دهد، از نظر معرفت به احوال انسان در عالم صغیر وجود آدمی نیز به وقوع می‌پیوندد؛ یعنی روح هر فرد مؤمن و مرید به صورت امام عالم صغیر خود درمی‌آید، همان‌طور که ملاحظه‌درای شیرازی، یکی از معروف‌ترین نمایندگان فلسفه تشیع ایرانی در قرن دوازدهم هجری می‌گوید:

در ذرات بشر، یک واقعیت و حقیقت آسمانی و ربانی که علی‌الاطلاق منزّه و مبرا است، وجود دارد و این واقعیت عبارت از "امانت" است.

تجلی الهی^۲ اسلامی، یک دوره از دوره‌های تجلی و ظهور^۳ و دوره‌های غیبت^۴ را نشان می‌دهد که منشأ و مبدأ آن، منازعه در آسمان است و به تدریج، اعقاب و اخلاف ابلیس و اهریمن را جزء تبار و دودمان خود محسوب می‌دارد. شرّ و فساد در جهان ما دارای مبدأ و منشأها و علل و موجباتی است که قبل از حضرت آدم معروف و تاریخی، در احادیث تورات و قرآن وجود داشته و فقط در روز بعد از فاجعه، یعنی بعد از خروج آدم از بهشت جلوه گر شده است. دوره فعلی غیبت با یک نبوت هفت‌گانه، موزون و تکمیل‌گشته و هر یک از این‌ها خود با جماعت سبعة و یا جماعات سبعة ائمه تکمیل شده است. آخرین امام هر یک از این جماعات سبعة، امام قائم می‌باشد، یعنی امامی که هر دوره مذهبی را به پایان می‌رساند تا آخرین امام دوره بزرگ، یعنی کسی که قیامت را کامل می‌نماید. بنابراین، دوران زندگی معنوی هر مؤمن و مرید (دوره قیامت‌ها) سراسر این دوره را متناسب با عالم صغیر خاص خود، بار دیگر به وجود می‌آورد.

مذهب شیعه اثناعشری دارای این دوره‌سازی‌های غامض و مبهم نیست، ولی در

1. Théophanique
2. Théophanie
3. Epiphanie
4. Occultation

عین حال، مقام و محلی برای این گونه صور و سیماهای پیامبری تورات و خارج از تورات قایل است، ولی تجسم و تظاهر شخصی امام باز هم پایدار می ماند، و وقتی انسان، مصنفین سنی را قائل فکری خود بشمارد، چنان در آن مورد، دچار اشتباه می شود که مذهب استبداد متشرعانه^۱ را مشتبه می نماید؛ زیرا ظهور امام، اساساً و ضرورتاً عبارت از ظهور هادی طریقت و مولای حقیقت است؛ یعنی کسی که اسرار تأویل محرمانه را حفظ می کند.

منظور از تأویل، مفهوم معنوی و خفی و نهانی الهام و وحی^۲ (به معنای فقه اللغوی کلمه) می باشد و ظهور این اسرار، یعنی نسخ و لغو مذهب شریعت و تعبدات و قیود آن (و از جمله تعبدات و قیود اوضاع و احوال جسمانی نوع بشر حی و حاضر) و استقرار مذهب محض و بی آرایش و شرایط خالص و بی شائبه معنوی.

در این جا آسمان جدید و زمین جدید با عبارات و اصطلاحات خاص خود، دارای معادل صحیح می باشند. بنابراین، تجدید جوانی این عالم باید موجب محو و اضمحلال شرّ و فساد گردد که به مراتب در جهان ناشی از گناه حضرت آدم که به ذات انسان نسبت می دهند، اساسی تر است؛ زیرا این شرّ و فساد، قبل از خلقت انسان وجود داشته است، و بدون شک در این مورد و بدین مناسبت می توان وجه مشترک و ارتباط بین اصول اخلاقی دین زردشت را که منوط به تصوّر وجود سائوشیانت است با اصول اخلاقی تشیع که در عقیده به امام قائم که خواهد آمد، متجلی است، تشخیص داد و کشف نمود.^۳

جهان ما در عصر حاضر، دوزخی است که بر اثر نفوذ و دخول ابلیس، یعنی اهریمن، آلوده گشته است. تجسمات و مظاهر آخرت شناسی^۴ قرآن در عصر حاضر، مورد تفسیر

1. Autoritarisme légalitaire

2. Apocalypsis

۳. در لغت قدیم فارسی و پهلوی، یعنی فارسی میانه، کلمه رستاخیز وجود دارد و در نصوص کتب اسلامی فارسی، این کلمه، معادل لغت قیامت در زبان عرب می باشد. این کلمه، محتوی اندیشه فرشوگرت (Frashokart) یعنی تجدید جوانی و تغییر صورت عالم نیز هست.

4. Eschatologique

و تعبیر واقع شده و مبین اوضاع و احوالی هستند که در آن جهادی که در آسمان از جانب میکائیل، ملک مقرب، شروع گشته و عموم وابستگان او در آن شرکت دارند، دنبال می‌شود. برد و باخت این جهاد به نحوی نامتناهی از حدود عدالت اجتماعی که شاید به سهولت تصور می‌کنیم تحصیل و ارضای آن، عموم مسایل جهان ما را حل خواهد کرد، تجاوز می‌کند.

این که هر فردی ابلیس و اهریمن را به وجود خود نزدیک می‌داند و حتی در درون خود می‌یابد، شرط اولین و آخرین است. نتیجه این امر به علوم اجتماعی که با ایجاد توهم در باب غلبه فرد بر اهریمن درونی و نفس اماره، معلوم نیست کدام حالت غامض و بغرنج خطا کاری را پیش‌بینی می‌کند، بستگی ندارد؛ زیرا آدمی ممکن است ابلیس باطن دیگران را کمک کند.

در زبان فارسی، کلمه‌ای عالی و پر جلال که ترکیبی از جوانی و جسارت است، وجود دارد و آن کلمه "جوانمردی" است که به نظر من، بهترین تعبیر و ترجمه آن به زبان فرانسه، Chevalerie Spirituelle یعنی "اصول فتوت معنوی" است، این اصول قهرمانی که زهد و پارسایی آن، سرچشمه و منشأ تاریخ و ادبیات قدیسی و اولیاء الله و ائمه اطهار می‌باشد، نثار راه آنان نیز شده است، و به خصوص تحت جاذبه سیما و شمایل امام دوازدهم قرار دارد و این امام با زهد و تقوای خود، مذهب تشیع ایرانی را رشد و کمال بخشیده و تقویت کرده و شکل صریح و روشن وجدان مذهبی تشیع را بیان نموده است. به طور قطع، هیچ‌کدام از دوازده امام به مرگ عادی و طبیعی نمرده‌اند، و البته چگونه ممکن است مرگ افراد بشری که بر اثر عمل تجلی الهی^۱ خود، تغییر سیما داده‌اند، مرگ عادی باشد؟ سیمای آخرین امامان که ملأ^۲ آسمانی مذهب شیعه اثناعشری را تکمیل می‌کنند، شاید بیش از سیمای ائمه دیگر، جذاب و جالب باشد. این ائمه در دوران طراوت

1. Théophanique

2. Plérôme

شباب، رخت از این جهان بر بسته‌اند؛ امام یازدهم، حضرت امام حسن عسکری در سن بیست و دو سالگی به مقام امامت رسید و در سن بیست و هشت سالگی، یعنی در سال ۲۶۵ هجری، مطابق با ۸۷۳ میلادی در شهر سامره پس از یک عمر کوتاه که سراسر، نثار راه علم و مکاشفه و اشراق و تفکر و مهام مؤمنین و شکنجه‌دیدگان تعقیبات پلیسی عباسیان شده بود، به دارالقرار شتافت.

برای مبارزه با این شکنجه‌ها و تعقیبات و غلبه کردن بر آنها، اسلحه‌ای از نوع دیگر و به جز آنچه عاملین این شکنجه‌ها به کار می‌بردند، لازم بود. حوادث و سوانح زندگانی شخص این امام جوان، کم‌اهمیت‌تر از عاقبت خارق‌العاده تعذیب و شکنجه‌ای که نه علت، بلکه علامت شرّ و فساد است که قبل از خلقت و ایجاد نوع بشر، او را به شکنجه و عذاب مبتلا ساخته بود و مذهب تشیع آن را پیش‌بینی می‌کرده است، نمی‌باشد.

هنگامی که امام در عنفوان شباب بود و راه رشد و کمال سنی را می‌پیمود، یک شاهزاده خانم مسیحی از اهالی بیزانس، موسوم به نرگس و یا نرجس خاتون را در عالم رؤیا دید. این بانوی بزرگ در عالم خواب از جانب حضرت فاطمه زهرا، یعنی مادر ائمه اطهار به دین اسلام تشرّف یافت و این کیش معنویت را پذیرفت، یعنی مذهبی را قبول کرد که روزی بین عموم افراد در جهانی نوین و در زیر فلکی نوین، صلح و صفا برقرار خواهد نمود.

نرجس خاتون در عالم رؤیا امام جوان را زیارت می‌کند، تا نامزدی را که قسمت و نصیب او شده بود، بشناسد، در آن موقع، یک سلسله رؤیاهای الهامی به سرحدّ اعلی رسیده و به صورت توهمات منقلب‌کننده درمی‌آید و نرجس خاتون، این رؤیاها را مواجه با یکدیگر می‌بیند که به مانند تصاویر و سیماهای ائمه در آئینه‌ای انعکاس یافته‌اند و قیافه حضرت مسیح و حواریون او و حضرت ختمی مرتبت و ائمه اثنا عشر را متجلی می‌سازند. در این موقع، حضرت مسیح (ع) دختر خود را به ذریه حضرت محمد (ص) می‌دهد و آن‌گاه در اعماق وجود این زوج و زوجه جوان، وحی و الهام ربّانی انجام می‌پذیرد.

به طور قطع، ممکن نیست یک نفر مسیحی این احادیث را بشنود و به تألم و هیجان در نیاید، ولی به چه علت در موقعی که مسایل غامض در مورد تفسیر دین اسلام و مسیح مطرح است، بدین امور توجهی معطوف نمی‌شود؟ آیا مفهوم و معنا و عظمت و جلال بی نظیر مذهب شیعه دست‌کم از این جهت نیست که ارتباط بین آئین مسیح و اسلام را به طور غیرمستقیم و در عالم رؤیا بیان کرده است؟ ولی همین امر کافی است تا مباحثات در این باب، در سرزمین ایران، اغلب اوقات، وضع غیرمنتظره‌ای به خود بگیرد و نیز اخوت و برادری بین شیعیان و مسیحیان در کشوری مانند لبنان از آینده‌ای که در عالم خواب بر نرجس خاتون تجلی نموده است، متظاهر شود.

برای وصال و اتصال این زوج پاک و زوجه مطهره، چند سالی بیش وقت لازم نبود و پس از آن نرجس خاتون برای پیوستن به نامزد خود، یعنی به امامی که در عالم رؤیا دیده بود، به طیب خاطر رضا داد او را جزء اسیران، به بازرگانانی که با کشتی به جانب بیزانس آمده بودند، بفروشدند. از این وصلت مسعود، فرزندی قدم به عرصه وجود نهاد؛ فرزندی اسرارآمیز که انواع مخالفین او، مخالفین همیشگی سنی او و مورّخین عیب‌جو، حتی وجود او را نیز منکر می‌گردند.

همین فرزند، امام دوازدهم و سیمایی است که جمع^۱ دوازده امام و چهارده معصوم را کامل می‌کند. او امام قائم است که وجود غایب او نیز حکومت‌های عالم را دچار اضطراب ساخته است. هنگامی که پدر جوانش جهان را بدرود گفت، وی فقط پنج یا شش سال داشت و در این هنگام، مسؤولیت‌های خطیری را بر عهده گرفت و برای ایفای وظایف قطعی، با معرفت و وجدانی که فقط فرشتگان و ملائک خفی در ورای حجاب وجود کودکی خردسال، قادر به اجرای آن‌اند، به مجاهدت پرداخت و سپس در پس پرده غیبت نهان‌گشت تا خود را از چنگ مخالفین ابدی خویش خلاص بخشد و قدم در عالم و اوضاع و احوالی اسرارآمیز نهاد که شرح و بحث از آن فقط در حوصله کتب مقدّس و

تراجم احوال اولیاء الله می باشد.

این دوران که شیعیان آن را عصر "غیبت صغری" می نامند، از همین تاریخ آغاز گشت و قریب هفتاد سال (از ۸۶۹ الی ۹۴۰ میلادی) به طول انجامید و در طی آن مدت، چهار شخصیت، یکی پس از دیگری، زمام مهام مذهب شیعه را به کف گرفتند، اینان نواب امام زمان بودند و با او مرابطه داشتند. از این به بعد، دوران "غیبت کبری" شروع می شود و امام دوازدهم نامرئی و مخفی می ماند، ولی حی و قائم است (به همان طرز که یاس و اخنوخ^۱ که از این عالم در حال حیات صعود کردند، زنده می باشند) و همان طور که بودا (یعنی مَیْتِریَه) زنده است، امام عصر نیز در یک مدینه اسرار آمیز و مرموز به نام جابلسا که یکی از مداین زمردنگار جبال عالم است، زندگی می کند.

امام غایب، امام عصر ما است و به عقیده هر یک از مؤمنین به او، فریضة دوران زندگی، عبارت از جستجوی امام قائم عصر خود می باشد. بعضی از مؤمنین، فیض حضور و وصول به او را درک کرده و او را در عالم رؤیا زیارت نموده اند؛ زیرا زیارت او دیگر فقط در عالم خواب امکان دارد، ولی عقیده جمعی بر این است که هر فردی که امام، خود را بدو نشان دهد، یکی از مرسلین امام بدین عالم خواهد بود. بدین طرز، کیفیت زندگانی شیعیان مؤمن ایرانی به طور اسرار آمیز بر سبیل تعریض و کنایت مکشوف می گردد.

اگر کسی در عالم خواب از دیدار امام زمان محروم ماند، می تواند با نوشتن رقعتهای مختصر بر طبق مراسم و آداب خاص با او ارتباط برقرار سازد. این رقعته را باید در شط آب و یا در دریا و یا در چاه افکند و این رابطه بین مؤمن و امام زمان، اغلب موجب می شود که حاجات مؤمن به هدف اجابت برسد. این سنت و عقیدت، چنان بر سراسر هیأت اجتماع تشیع حکمفرما است که قائد سلسله سلاطین ایران، خود تنها نگهبان و حافظ غیر مذهبی کشور است و این وضع تا رجعت قائم منتظر برقرار خواهد بود.

به همین علت، وجود هر حکومت جاه طلب غیر روحانی که مطالبه خلافت نماید،

مانند بعضی فریق مذهب تستن، در عالم تشیع غیر قابل تصوّر است، و حتی تصوّر این امر، خود نوعی الحاد و زندقه محسوب می‌شود و به‌همین مناسبت و جهت، عقیده مداوم وجود امام غایب در هیأت اجتماع ایران، از اعمال خارج از اعتدال و بی‌رویه و اضطراب از نوع آنچه به هر صورت و به هر شکل در طی هزاران سال مشاهده شده است، مصون می‌دارد و همیشه وضع و منظره معرفت به غایات قصوای آخرت‌شناسی^۱ آن را محافظت می‌نماید. هر نوع توهمات مذهبی (نظیر توهمات بهائیه) که منجر به مشابَهت با امام منتظر گردد، به‌عنوان سوء قصد ضدّ مذهبی علیه ایمان نسبت به امام زمان تلقی می‌شود و هرچه جمعی از اتباع و مریدان برای اقناع مردم بکوشند، مردم بیشتر تناقضات و تضادهای ایشان را رسوا و برملا می‌سازند؛ زیرا هنگامی که امام هادی ظهور کند و جهان را از عدل و داد و حقیقت پر سازد، به همان منتهج که امروز از ظلم و جبر و شقاوت و کذب پر می‌باشد، دیگر احتیاج به اثبات امری وجود نخواهد داشت و اعمال امام غایب، خود دالّ بر حَقانیت او خواهد بود. این بود سرانجام یک نوع درام که مقدمه آن در عالم قبل از ابدیت در محضر پروردگار تمهید گشته است.

اگر تخیلات و توهمات که در باب امام قائم در نزد مؤمنان وجود دارد، گردآوری و تدوین گردد، کتابی عظیم تألیف خواهد شد که به مراتب از هر تاریخ و شعر تغزلی^۲ بهتر خواهد بود.

مجموعه چهارده معصوم، واجد جمیع قدرت‌های جمال ازلی و ابدی و به‌عنوان نمونه برتر آن می‌باشد، و یکی از مظاهر و شواهد به تمام معنا هیجان‌انگیز و تأثیربخش آن را در اعترافات خلسه‌آمیز میرداماد، استاد عظیم‌الشان حکمت الهی در اصفهان که در قرن هفدهم می‌زیسته است، می‌توان یافت، درحالی که بعضی از مریدان و اتباع او نیز به‌نوبه خود، فلسفه ابن‌سینا را که خود در مکتب اشراق سهروردی تلمذ نموده بودند،

1. Eschatologique

2. Rapsodie

تفسیر و تأویل می‌کردند.

اینان مذهب "زروانی" باستانی ایران را بار دیگر احیا نموده و ظهور^۱ ظفر انتساب و پرجلال امام منتظر را به‌عنوان خاتمه و سرانجام آن محسوب می‌داشتند. نام اصفهان را باید خاطر نشان ساخت، نه فقط از آن جهت که این شهر، مهد هنری متعالی است، بلکه نیز بدان علت که کانون عالی روح و نبوغ ایرانی از عهد استاد کهن، یعنی ابن سینا تا عهد مریدان و تلامذه^۲ میرداماد می‌باشد.

در اعماق و پشت پرده^۳ این "اصول فتوت معنوی" که در خدمت امام قائم درآمده و وجود او را صیانت می‌کند، احساسات غامض و بغرنج یک نوع جمع اضداد^۴ را می‌توان مکشوف ساخت و ارجح آن است که آن را با توکل در عین نومییدی^۵ لوتر^۶ بیان و ترجمه کنیم؛ یعنی نومییدی و یأس کامل از این عالم و در عین حال، اعتماد و رجای واثق بدان و این هدف که هرگز مأیوس نمی‌گردد.

این امر در حقیقت و نفس الامر، راز بدیع و اسم اعظم زهد و تقوایی است که معلول و منبعث از سیمای امام دوازدهم است و به سالک طریق عرفان و معرفت، جستجوی امام عصر خود را تکلیف می‌نماید، و عبارت از یک نوع وجد و هیجان نهانی و عدم اعتماد موثق است که موجب شعشه و تلالؤ چراغانی شب پانزدهم شعبان می‌گردد.

همین امر با کمال دقت و صحت در یکی از ادعیه^۷ دین زردشت چنین بیان می‌گردد: آیا امکان دارد در زمرة^۸ کسانی باشیم که سیمای عالم را دگرگون خواهند ساخت؟ و نیز در هر ورد و ذکر^۹ی که مربوط به امام منتظر است، دیده می‌شود، نظیر عجل الله فرجه! زیرا از برکت عظمت و وسعت این آینده است که انسان ممکن است در برابر عموم شیاطین و اهریمنان این عالم مقاومت ورزد و تسلیم آنان نگردد. خود را در حضور این امام غایب و قائم آینده قرار دادن، یعنی انکار و طرد وجود آن شیاطین در گذشته‌هایی که

1. Parousie

2. Coincidentia Oppositarum

3. Desperatio Fiducialis

محو شده و از بین رفته است و همین امر، خود یگانه تجاوز و درگذشتن از گذشته محسوب می‌گردد.

تحلیلی از آیین جوانمردان^۱

ترجمه احسان نراقی

آنچه که واژه عربی "فتوت" و لغت فارسی "جوانمردی" بر آن اطلاق می‌شود، از خصوصیات فرهنگ و تمدن معنوی اسلامی است که هم مورد توجه و علاقه پژوهندگان علوم دینی است، و هم مطمح نظر فیلسوفان و جامعه‌شناسان. از این رو وقتی آقای مرتضی صراف، چاپ‌رسائل جوانمردان را که مشتمل بر هفت فتوت‌نامه است به ما پیشنهاد کرد، این پیشنهاد با برنامه‌هایی که داشتیم از هر حیث مطابقت داشت و ما از آن استقبال کردیم؛ به ویژه که تحقیقات مربوط به فتوت، در ایران کنونی مورد توجه قرار گرفته است و در این مورد، همه ما مدیون آقای محمد جعفر محبوب هستیم که به تازگی توانسته‌اند از کتاب پرچم فتوت‌نامه ملاحسین واعظ کاشفی که مدت‌ها چشم به راه آن بودیم، چاپ تازه‌ای - به همراه یک مقدمه تاریخی مشروح - عرضه بدارند که بنیاد فرهنگ ایران آن را منتشر کرده است.

واژه عربی "فتی" که جمع آن فتیان است، بر مفهوم جوانی - از شانزده تاسی سالگی -

۱. مقدمه تحلیلی هانری کربن بر کتاب رسایل جوانمردان که در آغاز کتاب آیین جوانمردی، نوشته هانری کربن، ترجمه احسان نراقی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳ آمده است.

دلالت می‌کند. معادل فارسی این واژه، "جوان" و معادل لاتینی‌اش، Juvenis است. "جوانمردی" که معادل فارسی فتوت است، همان جوانی است و مفهوم دقیق لغوی آن، دوره جوانی از حیث جسمانی است، اما معنای مجازی آن "سالک" یا زیر معنوی است که به منزلگه دل رسیده باشد؛ یعنی حقیقت باطنی انسان را درک کرده و در نتیجه به مرحله جوانی جاودانه روح نایل گردیده باشد.

جوانی از لحاظ جسمانی به معنای رسیدن به کمال و شکفتگی ظاهری و جسمانی انسان و از لحاظ معنوی به مفهوم شکوفایی کامل خصلت‌ها و نیروهای درونی اوست. به جوان، فتی یا جوانمرد و در زبان فرانسه، شوالیه^۱ می‌گویند. ظاهراً برای واژه فارسی

۱. chevalier (شهبسوار). اصولاً شوالیه‌گری آمیزه‌ای بود از سنت‌های نظامی اقوام ژرمن، آداب و شعایر مسیحی و رسم‌هایی که از عالم اسلام و ایران باستان به اروپا راه یافته بود. شوالیه‌گری در اواسط قرون وسطی به تدریج شکل گرفت و در قرن‌های بعد در زندگی اجتماعی، روابط سیاسی و زمینه‌های ذوقی و هنری اروپاییان تأثیر فراوان به جا گذاشت.

اصول شوالیه‌گری که برای تحکیم رژیم فئودالی به وجود آمده بود، شوالیه را موظف می‌ساخت که در جنگ شجاع و به تعهدات فئودالی پای‌بند باشد و از شرف و ناموس زنان و ضعفا دفاع بلا شرط کند. ورود به جرگه شوالیه‌ها مراحل و قواعدی داشت، جوانی که خانواده‌اش او را برای خدمت شوالیه‌گری آماده می‌ساخت، بایستی دوران طولانی رنج، مرارت و انضباط شدید را تحمل می‌کرد و جسم و روح خود را با کار و شرکت در مسابقه‌ها و تمرین‌های بدنی خطرناک تقویت می‌نمود. پس از تکمیل آموزش‌ها، به جرگه شوالیه‌ها پذیرفته می‌شد. نخست با استحمام، جسم و روح خود را طاهر می‌کرد و به این سبب به او شوالیه‌گرامه می‌گفتند. شوالیه شمشیر به کسی گفته می‌شد که به پاداش جانفشانی در جنگ، به این عنوان مفتخر می‌گردید.

در هر حال، ورود به این جرگه با مراسمی در کلیسا همراه بود. شوالیه، نیم‌تنه‌ای سفید، جبّه‌ای سرخ‌رنگ و ردایی سیاه بر تن می‌کرد. سفید، نشانه پاکی اخلاق، سرخ، علامت آمادگی خون‌فشانی در راه خدا یا شرف، و سیاه، نشانه پذیرفتن مرگ توأم باوقار و متانت بود. شوالیه با این لباس، شب را در کلیسا با دعا و عبادت صبح می‌کرد، به گناهان خود نزد کشیش اعتراف می‌نمود و تعهد می‌سپرد به وظایف اخلاقی، دینی، اجتماعی و نظامی که کشیش موعظه می‌کرد، عمل کند. آن‌گاه با شمشیری که به گردنش آویخته بود تا محراب کلیسا پیش می‌رفت. کشیش، شمشیر را از گردنش باز می‌کرد، تبرک می‌نمود و دوباره بر گردن او می‌آویخت.

سپس شوالیه نامداری که در آن مراسم حضور داشت، از وی می‌پرسید: به چه سبب می‌خواهی به جرگه شوالیه‌ها وارد شوی؟ آیا قصد تو مال‌اندوزی است یا تن‌آسانی یا به‌دست آوردن عنوان بدون آن‌که زینده آن

جوانمرد، شوالیه مناسب‌ترین معادل است و موردپسندِ خاطر دوستان ایرانی نیز هست؛ زیرا استعمال این کلمه، پیشینه‌ای طولانی دارد و کاربرد آن در برابر شوالیه، احتمالاً به هامر پورگشتال^۱ خاورشناس معروف سده نوزدهم باز می‌گردد.

تردیدی نیست که او همانند بسیاری از پیش‌کسوتان، مرتکب اشتباه‌هایی شده است، اما به نظر ما در این مورد که شوالیه‌گری را معادل فتوت گرفته، دچار خطا نشده است. از او انتقاد کرده‌اند که منشأ و مبدأ فتوت را به زمان ابوالعباس احمد الناصر لیدین الله (۶۲۰-۵۷۷ ه. ق) خلیفه عباسی نسبت داده است و حال آن‌که این فتوت، پیدایش دوباره عارضه زودگذری بوده که در آن دوران نیز چندان نپاییده است.

پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که ظهور فتیان در آغاز سده چهارم ه. ق / دهم

→

باشی؟ شوالیه پاسخ می‌داد: هیچ کدام، بلکه به قصد خدمت به آرمان بزرگ شوالیه‌گری که ایثار جان و مال برای راحت دیگران و ناچیز شمردن مرگ در راه اجرای تعهد اخلاقی و دینی است. شوالیه‌های حاضر در مراسم به همراه بانوان، پیرایه‌های رزم را مانند زره و نیم‌تنه بر او می‌بستند، بازوبندهای فولادین را بر بازویش می‌پوشاندند، دستپوش‌های آهنین و شمشیر و مهمیزهای شوالیه‌گری را بدو می‌سپردند.

سپس شوالیه بزرگ از جای برمی‌خاست و با پهنا‌ی شمشیر، سه بار بر گردن یا شانه او می‌زد و سیلی محکمی بر گونه وی می‌نواخت. ضربه‌های شمشیر و سیلی، نشانه آخرین توبه‌ای بود که بایستی شوالیه بدون تلافی جویی تحمل نماید. شوالیه بزرگ در پایان مراسم، این عبارت را بر زبان می‌راند: «به نام خدا، میکائیل و ژرژ قدیس، تو را شوالیه می‌کنم.» در این هنگام به تازه شوالیه شده، یک زوبین، یک کلاهخود و یک اسب بخشیده می‌شد و او درحالی که زوبین را در هوا حرکت می‌داد و شمشیر را از نیام بیرون کشیده بود، از صحن کلیسا سواره بیرون می‌رفت و در مجلس ضیافتی که دوستانش ترتیب داده بودند، شرکت می‌کرد.

با گذشت قرن‌ها، شوالیه‌گری مراحل مختلفی را پشت سر نهاد. اگر از نظر هنری، ذوقی و تمدنی، ظرایف و لطایفی را ایجاد کرد، خشونت‌ها و ظلم و جورهای بسیاری نیز به بار آورد. به عقیده برخی از تاریخ‌دانان، کلیسا و زن، دو عامل تعدیل‌کننده خشونت‌ها به‌شمار می‌رفت. کلیسا تا اندازه زیادی توانست جنگ‌طلبی و خشونت شوالیه‌گری را به جنگ‌های صلیبی متوجه کند. پرستش مریم عذرا در تلطیف اخلاق شوالیه‌ها تأثیر داشت و زنان در تحوّل جنگجویان به افرادی اصیل، شریف و نجیب بسیار مؤثر بودند؛ چرا که عشق به زن، لازمه‌اش رسیدن به کمالات ادبی و به جان خریدن خدمات پرنجی بود که شوالیه عاشق پیشه بایستی از آن استقبال می‌کرد تا مقبول بانوی دلخواه خود قرار می‌گرفت. م.م.

میلادی بوده است و فتیان در آن وقت به "عیاران"، سرگردانان یا "یاغیان" شهرت داشته‌اند. البته ما میان ایشان و جوانمردان ارتباطی نمی‌بینیم. ظاهراً اصول جوانمردی در سده پنجم ه. ق تکوین یافته و آثار آن در تألیف‌هایی که پیوندگاه فتوت و تصوف‌اند، دیده می‌شود.

تعجب بسیار از این است که در عصر ما پژوهش‌های تاریخی را به گونه‌ای بازسازی می‌کنند که گویی واقعیت‌های تاریخی بدین سان بوده است؛ و در عین حال، شهود وجدانی ما را که اسناد اصیل تاریخی نیز مؤید آنهاست، نادیده می‌انگارند.

در گذشته، همه "پهلوانان" و "سپاهیان" (چه پیاده و چه سواره) عیارانی بودند که بعدها خود را "جوانمردان" نامیده‌اند. بنابراین باید پذیرفت که جوانمردان به کلی تغییر ماهیت پیدا کرده‌اند؛ یعنی شوالیه‌گری نظامی و جنگی به شوالیه‌گری معنوی و عرفانی و جوانمردی تبدیل یافته است. گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است؛ هم‌چنان‌که شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) پهلوانان حماسی ایران باستان را به عرصه عرفان اسلامی برده است.

به هر حال، موضوعی معنوی و اساسی در میان است که نمونه‌های دیگری نیز دارد؛ هم‌چنان‌که نخستین نسل‌های مسلمین، سخت‌گرم جهاد بودند و می‌کوشیدند تا حد امکان، اسلام را به بلاد عالم گسترش دهند و امنیت حدود دارالاسلام (سرزمین اسلامی) را تضمین کنند، صوفیان هم در آن جهاد شرکت داشتند و با ایثار جان خود، از شاهدان و شهیدان راستین آن بودند. صوفیان سپس به این سخن پیامبر اسلام (ص) گرویدند که گفته بود: «ما از جهاد اصغر برگشتیم، اینک هنگام جهاد اکبر است.»^۱ جهاد اصغر، یعنی سلاح

۱. ورجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر.

ماند از آن خصمی بتر اندر درون
شیر باطن سُخره خرگوش نیست
این زمان اندر جهاد اکبریم

ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این، کار عقل و هوش نیست
قد رجعنا من جهاد الا صغیریم

برداشتن و جنگ با کفار، و جهاد اکبر، یعنی نبرد با نفس اماره تا انسان بتواند به آزادی حقیقی و کمال معنوی برسد.

سخن پیامبر(ص) بر چگونگی گذار از شوالیه‌گری نظامی و جنگی به فتوت معنوی و عرفانی دلالت دارد و رساله‌های مجموعه‌ای که از آن یاد کردیم، این آرمان و راه رسیدن به آن را نشان می‌دهد.

فتوت‌نامه مشتمل بر مجموعه‌ای از اصول و قواعد شوالیه‌گری معنوی است و همه رساله‌های آن از وجوه مشترکی برخوردار است و گواه دیگری بر این است که شوالیه‌گری پیشینه‌ای کهن دارد. مراد، بحث و جدل درباره دعاوی تاریخی و یا ارائه اسناد و مدارک مضبوط نیست، بلکه منظور، بیان همت و حمیت جوانمردانه گروهی است که به تعهد معنوی دست یازیده‌اند. در پرتو چنین نگرش و برداشتی است که می‌خواهیم با این بررسی و بدون آن‌که توجیه یا تفسیری از ناحیه خود آورده باشیم، ویژگی‌های فتوت را آشکار سازیم.

جوانمردی از لحاظ عرفانی، دارای سابقه‌ای تاریخی است که به حضرت ابراهیم می‌رسد. فتوت با تصوف، پیوندی بسیار نزدیک و بنیادی دارد. سابقه تصوف به شیت، پسر آدم می‌رسد. شناخت فتوت، شاخه‌ای از تصوف و یکتاشناسی است و این مطلبی است که فصل اول فتوت‌نامه واعظ کاشفی با آن آغاز می‌شود. اقدام حضرت ابراهیم در جهت تعمیم اصول فتوت به کلیه وجوه زندگی است؛ یعنی فتوت هم‌چون شیوه زندگانی معرفی می‌گردد تا هر کسی به حسب وضع و موقع خود، راهش را برگزیند.

غالباً در شگفت می‌شوند که چرا فیلسوفان متقدم اسلامی - جز عده‌ای اندک شمار - اصولی را به عنوان "فلسفه اخلاق" وضع نکرده‌اند. در واقع، فلسفه اخلاق و آرمان‌های متعالی این فلسفه را در فتوت‌نامه‌ها می‌توان یافت. نوع و شیوه زندگانی که در فتوت‌نامه‌ها ارائه می‌کنند، با اصول دین نبوی انطباق کامل دارد.

اسلام بر پایه دو اصل اعتقادی استوار است: یکی نبوت که همانا رسالت پیامبر

است، و دیگری ولایت که تجلی آن در امامان است. "اولیاء الله" که مظهر عصمت و انوار الهی‌اند، نمونه کامل رهبران روحانی و معنوی، یعنی ادامه‌دهندگان راه پیامبرانند.^۱ پس از دور نبوت، دور ولایت آغاز می‌شود و فتوت که جامع هر دوی اینهاست، پایه گذارش حضرت ابراهیم (ع)، قطب آن امام علی (ع) و خاتم آن، حضرت حجت (عج) است.

از این جا پیداست که اندیشه فتوت، بستگی کامل با اندیشه شیعی و برداشت شیعه از امامت دارد؛ هم‌چنان‌که پژوهشگران اهل سنت که به پژوهش درباره فتوت برخاسته‌اند، به رغم میل خود، چون محققان شیعی عمل کرده‌اند. از دیدگاه فتوت، رسالت پیامبران از عصر حضرت ابراهیم (ع) همانند خدمت شوالیه گری است؛ یعنی حضرت ابراهیم، نمونه فتی (جوانمرد) و امام علی (ع) نمونه کامل شوالیه است.

ایوگنیو دورس^۲ مدعی است که اصول اخلاقی زرتشتی به نظام شوالیه گری انجامیده است و ما نیز گفته‌ایم که میان یاران سائوشیانت زرتشتی و یاران امام دوازدهم، وجوه مشترکی هست و در این جا می‌توان این خصوصیت مستمر روح ایرانی را به خوبی دید. قبلاً گفتیم که نخستین بار، سهروردی درباره گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی سخن به میان آورده بود. این گذار را در انتقال و تبدیل جهاد اصغر به جهاد اکبر می‌توان دید.

خلاصه آن‌که آرمان شوالیه گری در برگرفته معنویت است؛ معنویتی که در عالم روحانی نفوذ کرده و همه احوال و وجوه زندگی را دربرمی‌گیرد و به آن روح می‌بخشد. در مغرب زمین سده چهاردهم میلادی، این روح و حال و جذبه، نزد عارفان بزرگ آلمانی و به ویژه در ولایت رنانی^۳ دیده می‌شود؛ نزد عارفانی چون جان اکهارت^۴، جان

۱. پس به هر دوری ولی‌ای قائم است تا قیامت این ولایت دایم است. -م.

2. Eugenio d'ors

3. Rhenan

4. J. Echhart

تاوُلر^۱ و هنری زوزو^۲ که "دوستان خدا" نامیده می شدند.

پیش از آن که رولمن مرسون^۳ جزیره سبز خود را در شهر استراسبورگ بنیاد گذارد، گفته بود که عصر صومعه‌ها سپری شده است و چیز دیگری باید تا بتواند پاسنگوی آرمان ما باشد؛ آرمانی جز آرمان روحانیون و غیرروحانیون، بلکه آن آرمانی که مطلوب شوالیه معنوی است. این "چیز دیگر" همان است که عرفا در طلب آن بوده‌اند؛ همان آرمانی که مردم از حضرت ابراهیم می خواستند، یعنی "آرمان نوین" فتوت.

از این روست که نه تنها اهل تصوف، بلکه سایر مردم در صنف‌های دیگر نیز فتوت‌نامه‌های ویژه‌ای برای خود داشتند. برای مثال در مجموعه‌ای که از آن یاد کردیم، به متنی بسیار کمیاب و استثنایی به نام فتوت‌نامهٔ چیت‌سازان برمی‌خوریم که رسالهٔ هفتم مجموعه رسائل جوانمردان را تشکیل می‌دهد. این رساله، گواه این مدعاست که هر صنفی، فتوت‌نامهٔ خاصی داشته است.

بعداً خواهیم دید که شوالیه‌گری معنوی در مسیحیت با آیین فتوت در اسلام درهم آمیخته است. این موضوع، همواره توجه مورخان را به خود جلب کرده است. چون از تحوّل شوالیه‌گری نظامی به شوالیه‌گری عرفانی سخن به میان می‌آید، خاطرهٔ پرستشگاهیان^۴ مغرب زمین زنده می‌شود. هنگامی که پرستشگاهیان در جنگ‌های

1. J. Tauler

2. H. Suso

3. Rolman Merswin

۴. پرستشگاهیان یا شوالیه‌های پرستشگاه (templiers) عنوان چند فرقهٔ دینی و نظامی است که در قرون وسطی و در جریان جنگ‌های صلیبی تشکیل شدند و در طی چند قرن در تاریخ مغرب‌زمین نقشی دینی، اجتماعی و نظامی ایفا کردند. پرستشگاهیان در اصل، گروه اندک‌شماری بودند که برای خدمات جوانمردانه و به‌منظور پشتیبانی نظامی از زائران مسیحی که راهی اورشلیم می‌شدند و با یورش‌ها و تجاوزهای غیرمسیحیان روبه‌رو می‌گردیدند و نیز به‌جهت یاری به بیماران، بیچارگان و تهیدستان گرد هم آمدند. اما چندی نگذشت که گروه‌های زیادی از طبقات فرادست اجتماعی و با هدف‌هایی نه‌چندان صادقانه و مخلصانه بدانان پیوستند و سازمان‌ها و تشکیلات وسیعی پیدا کردند، به مال‌اندوزی دست زدند، به هوی‌ها و هوس‌های دنیوی آلوده گردیدند و با گذشت زمان تهنگن شدند. بازمانده‌ای از این فرقه‌ها به‌صورت

صلیبی شرکت جسته و در ویرانه‌های پرستشگاه سلیمان، مأوا گزیده بودند، ظاهراً سخن نهان روشی^۱ (باطنی) و مکتب عرفانی در میان نبود. با این وصف، پرستشگاهیان چند گاهی پس از آن از پی نهان روشی رفتند.

بسیاری از دوستان ایرانی بر این گمان و عقیده‌اند که نهان روشی مغرب‌زمین بر اثر تماس با نهان روشی اسلامی پدید آمده است. چه مکتب صوفیه در مکتب‌های غربی اثر گذاشته باشد و چه مذهب اسماعیلیه، این دو کیش و روش، سرچشمهٔ ایرانی پیش از اسلام دارد. مراسم و سلسله‌مراتبی که در مدارج عضویت افراد در این فرقه‌ها دیده می‌شود، عیناً به گروه‌های نهان روش مغرب‌زمین راه یافته است.

اگر بخواهیم چگونگی و میزان این تأثیر را بررسی کنیم، نیاز به بحث بیشتری است که متأسفانه این مقاله، گنجایش آن را ندارد. اما به زعم ما می‌توان تا اندازه‌ای پاسخ این پرسش‌ها را در فتوت‌نامه‌ها یافت؛ فتوت‌نامه‌ها به ماکمک می‌کنند تا به بررسی تطبیقی تحوّل شوالیه‌گری نظامی به شوالیه‌گری عرفانی در تمدن مسیحیت و اسلام بپردازیم؛ هم‌چنان‌که پرستشگاهیان قدیس برنار^۲ و گرال^۳ تحوّل است که به نهان روشی‌گرایی

→

پراکنده و با نام‌های گوناگون در نقاط مختلف اروپا به فعالیت‌های خود ادامه دادند، اما بیش از پیش به انحطاط گراییدند و به تدریج در قرون وسطی و قرون جدید، متلاشی و نابود گردیدند. - م.

1. esoterisme (باطنی‌گری)

۲. مراد نویسنده، فرقه‌ای از پرستشگاهیان است که مقررات آن را قدیس برنار کلروونی St Bernard de Clairvaux تنظیم کرده است و به همین سبب به نام او شناخته می‌شود. - م.

۳. گرال Graal در زبان فرانسه و گریل Grail در زبان انگلیسی، نام جامی مقدّس است که در افسانه‌های دینی قرون وسطای اروپا جایگاهی بس بلند دارد. در فرهنگ باستانی ایران و در فرهنگ عامهٔ ایرانی نیز دربارهٔ جام‌های گوناگون و به‌ویژه جنبه‌های مقدّس آنها، سرگذشت‌ها، داستان‌ها و تمثیل‌ها بسیار است.

در افسانه‌های مسیحی، جام مقدّس را ظرفی می‌دانند که عیسی مسیح در شام آخر از آن نوشیده است، و به روایت دیگر، از نيزه‌ای که تن عیسی را با آن مجروح کرده‌اند، در آن جام خون می‌چکیده است. ظاهراً این جام از اورشلیم به اروپا برده شده و در آنجا ناپدید گردیده است. جست و جوی این جام، مضمون داستان‌های بسیار و هدف برخوردها و شوالیه‌گری‌های فراوان قرار گرفته است. افسانه‌های آرتوری که کتابی از آن در زبان فارسی به آرتور شاه و دلوران می‌گردد مشهور است، شرح ماجراهای خواندنی شوالیه‌هایی

←

دارد و قرابتش با اصول فتوّت نزدیک است.

خوب می‌دانیم که خاطرهٔ بیت‌المقدّس و پرستشگاهیان در مغرب زمین هیچ‌گاه از یادها نرفته است و ارتباطی به موقعیت جغرافیایی فلسطین و بیت‌المقدّس ندارد، این خاطره از معتقداتی باطنی که طی قرن‌ها ادامه داشته است، نشأت می‌گیرد. برای مثال، این خاطره در سدهٔ هجدهم با نهران روشی پرستشگاهیان ظهور کرده و آثاری از خود به جا گذاشته است.

هم‌چنان‌که برای شناخت فتوّت نمی‌توان تنها به اسناد و مدارک اتکا کرد، برای شناخت نقش نحلّهٔ اسکاتلند در انتقال سنت‌های بتّیان آزاد نیز نمی‌توان تنها به اسناد تاریخی اتکا نمود. پیدایش شوالیه‌گری پرستشگاهی با شیوهٔ نهران روشی در میانهٔ سدهٔ هیجدهم، نمونهٔ آشکار تحوّل شوالیه‌گری جنگی به شوالیه‌گری عرفانی و رواج نهران روشی است. چه نهران روشی به مانند فتوّت، همهٔ آرمان‌های زندگی را در حدّ خود در بر می‌گیرد. لازم به توضیح نیست که نهران روشی عملی^۱ صنف بتّان، وقتی به نهران روشی تمثیلی^۲ مبدّل شد و در آن استحاله‌گردید، درست شباهت به وحدت معماران سازندهٔ کلیساها در قرون وسطی با شهسواران بیت‌المقدّس داشت.

درجات سه‌گانهٔ "شاگرد، یار، استاد" که در جرگهٔ بتّیان آزاد دیده می‌شود، به مانند "تربیه، صاحب و استاد" در اصول جوانمردی است. عضویت افراد در صنف بتّیان، شباهت زیادی به سازمان شوالیه‌گری در مغرب زمین داشت، اما در مشرق زمین، هر حرفه و صنفی را فتوّت‌نامه‌ای بود. امیدواریم روزی بتوانیم فتوّت‌نامهٔ معماران سنتی و فتوّت‌نامهٔ کاشی‌سازان را به دست آوریم. کاشی‌کاری‌های نمای بیرونی مساجد ایرانی، از

→

است که برای یافتن جام مقدّس، کمر همت بسته بودند. اپرای مشهور پارزیغال واگنر برپایهٔ افسانه‌های مربوط به جام مقدّس تصنیف شده است. به هر حال، ریشه‌های افسانهٔ جام مقدّس، چه در فرهنگ ایرانی و چه در فرهنگ مسیحی، عمیق، تمثیلی، کنایی و بسیار پرمعناست. -م.

1. opérative
2. symbolique

جمله مسجد امام (شاه) اصفهان، بیانگر "تمثیل" حالت‌ها و اندیشه‌هایی هستند که ما رمز آنها را گم کرده‌ایم.

ای‌کاش پژوهشگران ایرانی می‌توانستند جریان یاران فرانسه‌گرد^۱ را در فرانسه بررسی کنند تا به هم‌بستگی جهانی که یهود و نصارا و مسلمان را در بر می‌گیرد، پی برده شود. چه اگر بپذیریم که حضرت ابراهیم، ابوالفتیان و پدر همه شوالیه‌های ادیان ابراهیمی است، پدر همه اهل کتاب نیز به‌شمار می‌آید و از این جا می‌توان به پیوند جهانی ادیان پی برد.

از مجموع هفت فتوٰت نامه، شش رساله نخست آن، پیش از رساله واعظ کاشفی تألیف شده که او از عبدالرزاق کاشانی بسیار تأثیر پذیرفته است، ولی تعیین دقیق تاریخ تدوین فتوٰت نامه چیت‌سازان به‌طور یقین ممکن نیست. تاریخ تدوین شش رساله نخست، میان قرن‌های هفتم تا نهم هجری قمری است. دو متن فارسی شیخ شهاب‌الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲-۵۳۹ ه. ق) از ویژگی‌هایی برخوردار است؛ چه او مشاور دینی الناصر لدین الله، خلیفه عباسی بود و چنان‌که می‌دانیم، آن خلیفه آرزوی برقراری اصول فتوٰت را در سراسر جهان در سر می‌پروراند. او می‌خواست همه تشکیلات جوانمردان را زیر یک پرچم آورد. در این زمینه، حتی از فتوٰت درباری سخن به میان آمده است و خلیفه عباسی به توسط عبدالجبار بغدادی به جرگه جوانمردان پیوسته و جامعه مخصوص فتوٰت را از دست او گرفته است. رؤیای بزرگ این خلیفه با خود او به خاک سپرده شد، اما فتوٰت به راه خود ادامه داد و این مطلبی است که از نظر ما مهم است.^۲

نتیجه‌ای که می‌خواهیم از این مقاله مختصر بگیریم، این است که خوانندگان غیرایرانی هم از این مجموعه بهره‌ای بگیرند. چون از همه این رساله‌ها، ترجمه کاملی در دست نیست، کوشش می‌کنیم مطالب و نکته‌های مهم هر یک را بیان کنیم و معرفی اصل و منشأ هر کدام را به دیگران واگذار می‌کنیم.

1. Tour de France

۲. آتش عشق پس از مرگ نگردهد خاموش این چراغی است کزین خانه به آن خانه برند(م)

خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی^۱

ترجمه بزرگ نادرزاد

تأمل در نقشه و شکل مکتب کعبه، آن گونه که قاضی سعید قمی (۱۱۰۳ هـ، ۱۶۹۱ م) کرده است، موردی را پیش چشم می آورد که به موجب آن، ساختمان های مورد نظر و تشابهات مربوط به آن به نحوی هندسی مورد ادراک قرار می گیرند. در این مقاله، پایه پای قاضی سعید، کوشش خواهیم کرد تا بفهمیم از رؤیت کعبه به وسیله قوه تخیل فعال، چه تصویری حاصل می گردد و علل و معانی ساخت آن چیست، و خانه کعبه چگونه عالم محسوس و عوالم فوق حس را با یکدیگر مرتبط می کند و خلاصه، ماهیت عالم قدسی و در نتیجه، معنای باطنی و سری حج و طواف خانه خدا چیست؛ با عمل کردن به مناسک حج در کعبه خاکی چه کاری انجام می دهیم و در عالم ملکوت یا در عالم روح به چه چیزی صورت می بخشیم؛ به چه طریق، راز سنگ سیاه کعبه، به عنوان سنگی که زاویه دارد، همانا سر ملکوت مضمّر در انسان است، و سرانجام، ورود در خانه کعبه، نظیر زائر عارف، در حکم دست یافتن بر کلیدی است که به کمک آن، انسان معنوی به معرفت و ارتقا و

۱. این مقاله به زبان فرانسه در مجله *Eranos Jahrbuch*، شماره ۱۹۶۵ در زوریخ و ترجمه فارسی آن در مجله معارف اسلامی، شماره ۶ و ۷ و ۸ (۴۸-۱۳۴۷) و نیز شماره ۲۳ و ۲۴ و ۲۵ (۵۵-۱۳۵۴) به چاپ رسیده است.

اعتلای نفس خود موفق می‌گردد.

در طبقه فوقانی شمایل کعبه، خانه خدا به معبد نامرئی ایمان بدل می‌گردد و همان جاست که ملجأ انسان غریب (به معنای مؤمنی که از خانه خود رانده شده) است و از همین جاست که غریب با عوالم علوی مربوط می‌گردد و از ورای آن جا است که ذات باری، هنوز که هنوز است، جهان را نظاره می‌کند و به بیانی دیگر، عالم را می‌نگرد و با آن مربوط می‌گردد.

در آغاز بحث باید به اختصار، خواننده را از غموض و پیچیدگی موضوع این مقاله آگاه کرد، چرا که تحقیق و کاوش در آن تازه رواج یافته و راه، سخت ناهموار است. غرض از این مقاله را شاید بتوان این‌گونه تعریف کرد که می‌خواهیم اصول و مبانی مکتب فکری فنومنولوژی معطوف به صورت (یا Gestalt به زبان آلمانی) را به علم تطابقات که در اسلام سابقه بسیار دارد و مفسران و حکمای الهی شیعه و نیز سوئدنبورگ به آن پرداخته‌اند، اعمال کنیم (حکمای الهی شیعه به این عمل "تأویل" می‌گفته‌اند).

بدین منظور باید از مفهوم معروف میدان ادراک^۱، خود را به مفهوم میدان ادراک شهودی^۲ برسانیم، بدون این‌که در واقعیت و موضوعیت آن تردیدی به خود راه دهیم. اما ادراک شهودی، ادراک مثالی است و واقعیات و حوادث این عالم و عوالم علوی را به صورت‌هایی که نمایشگر آنهاست، در عالم برزخی یا عالم مثال^۳ می‌نمایاند.

برای فهم این مطلب، ذکر مقدماتی چند ضرورت پیدا می‌کند:

۱- نباید پنداشت غرض از صورت در این مقال، شکلی است که به شیئی اسناد داده می‌شود، مراد از صورت در این جا بیشتر معطوف به تعریف و معنی ناظر به وظایف یا کاروری^۴ لفظ صورت، آن هم به معنای آلمانی آن Gestalt^۵ است که می‌توان آن را به قوه

1. Champ de Perception

2. Champ de Intuition

3. Mundus Imaginalis

۴. کاروری برای Fonction پیشنهاد می‌شود.

صورت بخش^۶ و اصل تشکیل دهنده تعبیر نمود.

۲- باید قبول کرد که مفهوم صورت بخشی در مکانی و رای عرصه تجربه محسوس، مورد استعمال یا کاربرد پیدا می‌کند.

۳- باید اصل انتقال یا جابجایی^۷ را قبول کرد. به موجب این اصل، صورت‌ها در موقع عبور از یک طبقه (مرتبه) به طبقه دیگر، وضعی نظیر وضع یک ملودی^۸ پیدا می‌کنند که موسیقی‌دان هر قدر هم که از آن در مقام یا تنالیته‌های گونه‌گون موسیقی استفاده کند، باز هم این ملودی، ساخت ویژه خود را دست نخورده نگاه می‌دارد.

۴- چنین امری خود ناشی از این است که روابط داخلی موجود در یک مجموعه و روابط یک مجموعه با مجموعه‌ای دیگر، ذاتاً از نوع روابط کارور^۹ هستند، همان‌گونه که روابط هندسی (روابط از نوعی که قاضی سعید قمی در تکوین صورت مکعب وار کعبه بیان می‌کند) روابطی ذاتاً کارور هستند، از این رو می‌توانند از یک شکل و سطح از عالم به سطح دیگر آن گذر کنند. علم سنتی تطابقات، چون با تفکر فنومنولوژیکی صورت آمیخته است، بدل به علمی گشته که به تأمل در تغییر و استحاله صورت‌ها می‌پردازد و دانشی می‌شود در خور تفسیر و تأویل مراتب سه‌گانه عالم که مذکور افتاد.

حکیم شیعه مورد نظر ما، یعنی قاضی سعید قمی در کتابی جلیل القدر که هنوز به صورت نسخه خطی باقی مانده، در باب علل و نحوه به وجود آمدن صورت مکعبی شکل کعبه تأمل کرده است و نحوه تفکر او از این جهت که ویژه خود اوست، اصالت دارد و حائز اهمیت می‌باشد.

قاضی سعید قمی، نه اسماعیلی، بلکه شیعه اثناعشری است و در میان کتب شیعی

۵. لفظ Gestalt به معنی ساخت (و نیز کلیت و کالبد) است. به موجب فرضیه P.Cnittaume، ادراک، نخست نه به مفردات و جزئیات، بلکه به سلسله ساخت‌های یکپارچه و کلی تعلق می‌گیرد.

6. Visconpigratrix

7. Transposition

8. Mélodie

9. Fonctionnei

دوازده امامی که او تفسیر می‌کند و احادیثی که قدمتشان تا عهد خود پیامبر است، اخباری یافت می‌شود که به موجب آن، تعداد امامان دوازده است و نه بیشتر، و اینان مکلف‌اند که قیّم قرآن (قیّم بالقرآن) و مبّین معنای باطنی وحی الهی باشند. در جای دیگر معلوم شده است که امر محدود کردن تعداد امامان به رقم دوازده، مستلزم این است که امام دوازدهم، یعنی امام روزگار ما، امام غایب و یا امام منتظر باشد.

قاضی سعید با توسل به اصول و مبانی علم تطابقات، می‌خواهد ضرورت دوازده (و نه بیشتر) بودن تعداد امامان را در باطن سازمان و تشکیلات همین عالم وجود پیدا کند و به اولین علامت این تطابق (میان عالم وجود و عالم مثال) که برمی‌خورد، به آن برهان عرشی نام می‌دهد. در صفحات بعد خواهیم دید که شکل عرش، معادل و مطابق شکل معبد کعبه است.

تحقیق در این نکته، ما را به این مطلب رهنمون می‌شود که اولین موجودی که در عالم علوی از اصل اعلی فیضان می‌کند، نور اصلی‌ای است که حاوی همه انوار دیگر است (هر نوع روشنایی از آن نور اصلی زاده می‌گردد) و نور الانوار خوانده می‌شود و نیز به اسامی عرش و عقل و نور محمدی معروف است و همین نور است که به اسم عقل مشترک انسان‌های نورانی چهارده گانه - صورت محمد (ص) و فاطمه، دختر آن حضرت و دوازده امام - بر عالم خاکی نازل و فایض می‌گردد.

اما اولین موجودی که بر عالم خاکی نازل می‌گردد، آب اولیه است که از لحاظ وجودی، قبل از آب - به عنوان یکی از عناصر چهارگانه تشکیل دهنده عالم جسمانی - قرار گرفته است. لفظ آب اولیه به مجموعه مخلوقات معنوی و مادی که همانا محتوی تعقل (معلومات) فردی باشند، اطلاق می‌گردد، و از این حیث که عقل و معقول، وحدت خاصی را تشکیل می‌دهند، گاهی اوقات آب مذکور را به نام عرش نیز می‌خوانند. اما اگرچه معقولات (مفاهیم معقول) عقل را احاطه کرده‌اند و به عبارت دیگر، عقل در مرکز معقولات است، ولی در عین حال، خود عقل نیز معقولات را احاطه می‌کند و حاوی آنها

است و آنها را دربرمی‌گیرد.

در این جاست که اختلافی پیش می‌آید و قاضی سعید بر آن تأکید و درباره آن تأمل می‌کند و نظر خود را متکی به رساله الهیاتی که به ارسطو منسوب است می‌داند. آن اختلاف این است که مرکز مدارات مادی، "محاط" در پیرامون آن است، درحالی که مرکز مدارات معنوی، این خاصیت ذاتی را دارد که "محیط" باشد، یعنی چیزی را احاطه کند. عقل، همان نور یا مرکز و یا معرفت، به عنوان نقطه‌ای واحد، غیرقابل تبدیل به ماده و اندازه‌ناپذیر است، ولی همین نور در عین حال، آب اولیه و محیط کلی آن، چیزی یا چیزهایی است که به تعقل درمی‌آورد. رابطه‌ای که عقل به عنوان مرکز با خود به عنوان پیرامون پیدا می‌کند و تمام معقولات، یعنی تمام موضوعات تعقل خود را گرد می‌آورد و آنها را احاطه می‌کند، همان تعبیر "استقرار عرش بر روی آب" است و این رابطه به وسیله دوازده نسبت کاروری، صورت مکعبی را تشکیل می‌دهند.

اما فرم مکعب در عین حال، صورت مثالی معبد جهانی و صورت محسوس معبد خاکی و این جهانی کعبه است. به عبارت دیگر، برای این که عرش یا نور محمدی در عین حال، مرکز عالم و محیط و در برگیرنده آن باشد و یا به بیان دیگر، برای این که «عرش بر آب مستقر گردد» و در عین حال خود را بر فراز آب استوار کند، باید آن دوازده نسبت کاروری در میان باشد و این مناسبات دوازده گانه را دوازده بشر نوری یا دوازده شخص مقدس، یعنی خلاصه دوازده امام که از مردان خدا هستند، تأمین می‌کنند. به این طریق می‌بینیم که ائمه دوازده گانه شیعیان، حکم صورت یا قوه صورت بخشنده‌ای را پیدا می‌کنند که تشکیلات عالم را می‌سازند و دو نماد (رمز = سمبول) نور و آب، معرفت عوامل سازنده این عالم می‌باشند.

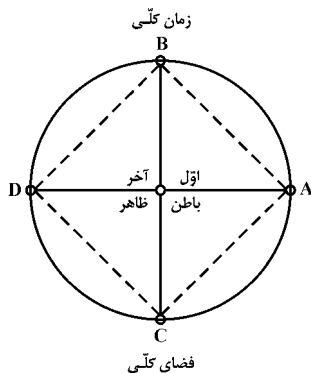
حال ببینیم به چه کیفیتی شکل مدار عرش به کمک شکل مکعب، مورد تفسیر قرار می‌گیرد؟

اگر شکل دایره‌ای را در نظر بیاوریم و از مرکز آن، خطوطی به سوی پیرامون آن

بکشیم، خواهیم دید که جهات و ابعاد گونه‌گون این دایره ظاهر می‌گردند. چهار جنبه آن، اهمیت اساسی دارند و از تقاطع دو خط عمود بر هم که از مرکز دایره عبور می‌کنند به وجود می‌آیند. اهمیت این چهار جنبه از این جهت است که دایره را به چهار نیم‌قطر تقسیم می‌کنند و به این طریق، چهار حد ماورای طبیعی (متافیزیکی) مخلوقات عالم و از جمله خود عرش را نمودار می‌کنند.

عرش به چهار حد محدود است و این چهار حد در مقابل یکدیگر قرار دارند؛ زیرا عرش دارای اول و آخر و باطن و ظاهر است. دو حد اول در حکم کشش زمان کلی (دهر) عرش و دو حد ثانوی در حکم کشش فضای کلی آن هستند. بدین طریق، نقطه اصل معرفت یا عرش به چهار نقطه منتهی می‌گردد که به نام پایه و تکیه‌گاه نامیده می‌شوند (شکل ۱ را ببینید) معروف است که پایه‌ها یا حاملان عرش به تعداد چهار است و در برخی از کتب شیعی، این چهار حامل را هم چون انوار چهارگانه عرش می‌نمایانند و رنگ هر یک از این انوار چهارگانه، گویای اصل و منشأ یکی از نواحی وجود است که به آن رنگ مربوط می‌گردد. رنگ‌های چهارگانه عبارت‌اند از: قرمز، سبز، زرد و سفید. مسأله رنگ، یکی از مباحث مهم حکمت الهی شیعی است.

باری، چنانچه نقاط چهارگانه مذکور را به یکدیگر وصل کنیم، چهار وتر به دست

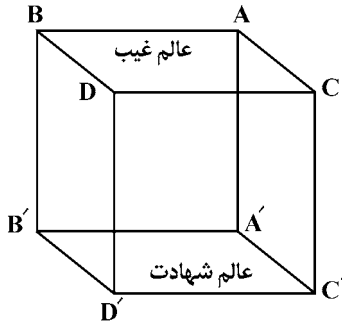


شکل ۱ - حدود چهارگانه عالم مخلوق

می آید. حال ببینیم آن مراحل سه گانه استدلالی که قاضی سعید به کمک آن، موفق به استخراج صورت مکتب یا عرش یا معبد شده است، کدام اند؟ استدلال مورد نظر، مبنی بر این اصل است که هر چه در عالم سفلی می یابید، تصویر یا انعکاسی^۱ است از آنچه در عالم علوی وجود دارد و بنابراین، حدود چهارگانه، قبل از این که در عالم محسوس متجلی گردند، به موجب تطابقی که اصل جابجایی یا انتقال، ناشی از آن است، در عالم فوق حس (عالم غیب) تجلی می یابند.

مربع ترسیم شده در دایره شکل ۱ را که حدود آن به وسیله نقاط A و B و C و D مشخص شده و نمودار عالم فوق حس (عالم غیب) است، در نظر بگیریم، این مربع به وسیله تصویری که از خود در سطح سفلی عالم که نمودار عالم ظواهر محسوس (عالم شهادت) است، می اندازد، تنزل می کند. عالم محسوس به وسیله نقاط A' و B' و C' و D' مشخص شده است. چهار خط قائم AA' و BB' و CC' و DD' به ترتیب، چهار زاویه سطح فوقانی را به چهار زاویه سطح تحتانی متصل می کنند (شکل ۲ را ببینید).

در این جا پایه های عرش - که همان معرفت باشد - دو برابر می شوند و از رقم چهار به هشت می رسند و آیه قرآنی «در آن روز، هشت پایه، حامل عرش خدای تو خواهند بود»^۲ ناظر به همین معناست.



شکل ۲ - مکتب

مطلب دوم این که باید در نظر داشت که چهار خط قائم AB و BD و AC و CD که حدود چهارگانهٔ عالم غیب را به یکدیگر مرتبط می‌کنند، باعث وحدت و پیوستگی عالم معنوی می‌گردند و این خود سبب می‌شود که از وحدت عالم علوی، امتداد منسجم کثرت و ویژهٔ عالم سفلی امکان پذیر گردد.

نکتهٔ سومی که باید در نظر آورد، این است که در سطح تحتانی، خطوط قائم چهارگانه $(\acute{A}B, \acute{A}C, \acute{C}D, \acute{B}D)$ حدود چهارگانهٔ آن سطح را به یکدیگر ربط می‌دهند و بدین طریق، باعث تشکّل و انسجام عالم تحتانی می‌گردند. از این سه مرحله یا فعل ذهنی، هشت زاویه نتیجه می‌گردد که در حکم پایه‌های عرش هستند و نیز دوازده خط و شش سطح که هر یک از آنها محدود به دو خط می‌باشند، پدید می‌گردند.

در این جا قاضی سعید می‌گوید که نقاط چهارگانه یا حدود ماورای طبیعی و یا انوار چهارگانه از نقطهٔ مرکزی سرچشمه گرفته‌اند و در نتیجه منشأ صورت مکعبی عرش یا معبد هستند (اصول مکعب عرشی). دوازده خط و شش سطح و هشت زاویه، باعث استقرار و تثبیت صورت مکعب می‌گردند و سبب می‌شوند که «عرش بر روی آب قرار یابد».

حال ببینیم از این همه استدلال‌ات فلسفی چه نتیجه‌ای عایدمان می‌گردد و چه تصوّرات و ساخت‌های ویژه‌ای در ذهنمان به وجود می‌آید؟ و به بیان شیعیان، غایت تأویل و تفسیر رمزی چیست؟ خود قاضی سعید، خواننده را به تأمل در صورت کعبه که واقعیات معنوی و مادّی را به یکدیگر پیوند می‌دهد و در خود جمع می‌آورد، فرامی‌خواند و آن را هم چون فیضان یا تجلّی واحد ذات باری قلمداد می‌کند و به عبارت دیگر، آن را نظیر یک آدم و یا انسان کامل که در حکم وکیل یا نایب پروردگار توانای عالم است، می‌نمایاند. خلاصه آن که شکل معبد کعبه در واقع امر، نمایشگر انبیا و ائمهٔ شیعیان است و میان این دو (یعنی کعبه و مردان خدا) روابط کاروری وجود دارد.

در این جادو نکته را باید در نظر بگیریم، از یک طرف، مسألهٔ مورد نظر این است که

به چه نحو، شکل خارجی حجرالاسود، نمایشگر یا تقلیدکننده شکل مدارات معنوی است (می دانیم که در مدارات معنوی، مرکز و محیط یکی هستند) و از سوی دیگر باید در نظر داشت که مفهوم نبوت و نبی، چه در نزد یهودیان و چه در نزد نصرانیان، در مسأله حقیقت نبوی^۱ نهفته است و این حقیقت، مدام از یک پیامبر به پیامبر دیگر منتقل می گردد تا سرانجام به دست آخرین پیامبر، یعنی خاتم التَّبیین برسد و به آسایش نایل گردد.

خصیصه جوهری و مهم مسأله نبوت در تشیع این است که در این جا رسالت پیامبر مبتنی بر حیات باطنی و پیام نبوی است، مفهوم ولایت ناظر به همین معناست و همین "عشق الهی" است که "اولیاءالله" را قدسیّت می بخشد و ائمه را هم چون نگاهبانان معنای باطنی و وظیفه انبیا به کار می گمارد. در نزد انبیا، وظیفه پیامبری که همان نبوت باشد، به مفهوم ولایت که مبدأ و منبع نبوت است و بر آن اولویت دارد، افزوده می شود؛ زیرا ولایت در "مرکز" باطن هر "ولی الله" (دوست خدا) قرار دارد و آنچه گفتیم، مختصراً رابطه میان نبوت و ولایت را روشن می کند.

به همین علت است که وقتی قاضی سعید، خواننده خود را به تفکر در باب کعبه می خواند و آن را به انسان (انسان کامل) اولین فیضان الهی و خلیفه الله در همه امور عالم مخلوق تطبیق می کند، به این نکته تصریح دارد که غرضش از ذکر این همه، اسم و صفت آن کسی است که خاتم نبوت شریعت گذار (خاتم النبوت) است و اوست که به اعتبار مذکور، مظهر نور محمدی و عقل یا کلام ملاً^۲ نخستین است. از لحاظ شیعه "خاتم نبوت" جامع همه انبیای سابق و اصالت آنهاست؛ چرا که وی، همان خاتم دایره نبوت است، و از همین رهگذر است که مثلاً نزد حیدر آملی، سلسله انبیا به شکل دایره ترسیم شده است، گو این که در این شکل هم فقط وظیفه "دوره ای" نور محمدی نخستین، نمودار می شود و

1. Veruspropheta

2. Plêrôme

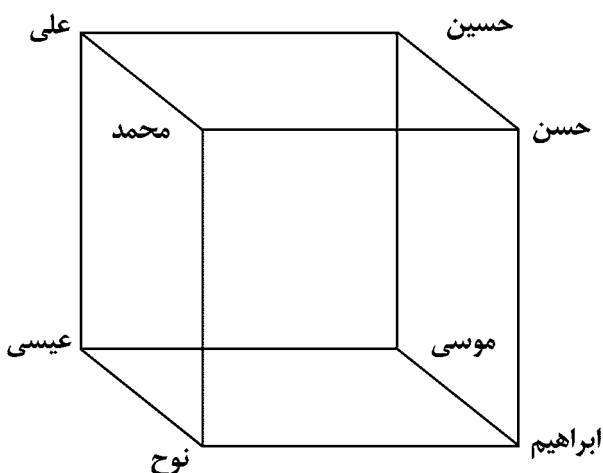
در هر حال می‌دانیم که مفهوم ولایت با مفهوم نور محمدی ملازمه دارد و در عین حال، هم نقطه مرکزی و هم پیرامون معبد نبوت است.

در این جاست که می‌بینیم جوهر نور محمدی در واقع حکم واحد مضاعف را دارد و در دو شخص پیامبر و امام مشخص می‌گردد. پیامبر، بیان‌کننده آن سمتی از نور است که به سوی مردم معطوف گشته است (وظیفه نبی یا پیامبر از خارج متحقق می‌گردد) و امام، نمودار آن جهتی از نور است که به سمت خدا متوجه است (یعنی این رجوع به اصل، به استعانت معنای باطنی و پنهان وحی الهی انجام می‌گیرد). نور محمدی به عنوان مرکز دایره نبوت، در واقع حقیقت باطنی همه پیامبرانی است که در نبوت نهایی خاتم‌التبیین خلاصه گشته‌اند و در نزد شیعیان، همین حقیقت باطنی به صورت امام مشخص می‌گردد. رسالت هر پیامبری عملاً واجد معنایی بوده و بعد از هر نبی شارع، دوازده امام بر مردمان ظاهر گشته‌اند، ولی با این وصف، با هر یک از انبیای پیشین، یک امام، یعنی باطن حقیقت نیز به طور مخفیانه مأمور و همراه وی در میان خلق الله ظاهر می‌شده است و تنها در خاتم نبوت است که مفهوم امامت در شخصیت ائمه دوازده گانه متجلی و متظاهر گشته است و همین‌طور در شخصیت ائمه دوازده گانه به عنوان مرکز معنای باطن نبوت نهایی بوده که نور محمدی در عین حال، مرکز و محیط معبد مذهب نبوی عالم‌گیر بوده است.

ائمه دوازده گانه دوره فعلی ولایت که جانشین دوره قبلی نبوت بوده‌اند، در واقع باعث می‌شوند که مقارن یکدیگر، دین نبوی دوره قبل از خاتم انبیا و دین دوره ولایت با یکدیگر ارتباط پیدا کنند. ائمه دوازده گانه، در حکم قوه صورت بخشی هستند که صورت خود را به معبد دین نبوی ابدی می‌دهد؛ چرا که امامت آنها معنای باطنی وحی‌های نبوی است. به این طریق، همان‌طور که پیشتر دیدیم، نقطه اصلی به سبب ماهیت خود، محدود به چهار حد یا جهتی است که خود به وجود آورده است (شکل ۱ را ببینید).

بر همین منوال در این جا نقطه اصلی که همان نور محمدی است، چهار حد یا جهت

یا بعد را می‌سازد که دوره قبلی نبوت را محدود می‌کند و این چهار جهت در چهار شخص از میان پیامبران اولوالعزم، یعنی نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (ع) متشخص می‌گردد و نیز همان نقطه، چهار جهت یا بعد را به وجود می‌آورد که دوره امامت را محدود می‌کند؛ همان دوره‌ای که به وسیله بستن دوره نبوت با خاتم انبیا گشوده شده بود. در این جا غرض از چهار جهت مورد نظر، خود پیامبر است (البته مراد از پیامبر، شخصیت تجربی و یا وجود عنصری اوست) و ائمه سه گانه: علی بن ابی طالب، حسن بن علی و حسین بن علی.



شکل ۳ - پایه‌های هشت‌گانه عرش

در نتیجه همان‌طور که در سطور پیش، زوایای هشت‌گانه، صورت مکعب پایه‌های عرش یا معبد عالم را پیدا کردند، در این جا نیز با هشت پایه عرش نور محمدی که دین نبوی و جاودان بشریت است، سر و کار داریم و نیز همان‌طور که پیشتر دیدیم که میان سطح فوقانی و سطح تحتانی، رابطه درونی و برونی موجود است و این رابطه بر دوازده خط و شش سطح استوار می‌باشد که تشکیل شکل مکعب را می‌دهند، بر همین منوال، این جا نیز دوازده امام، تأمین همین روابط کاروری را بر عهده می‌گیرند تا صورت مکعب

معبد نبوت حفظ گردد.

به دستگیری امامت که مفهوم باطنی و در حکم قلب نبوت است، عرش که نور محمدی است، بر «روی آب استقرار پیدا می‌کند». محال است که بتوان به این عدد دوازده، چیزی افزود و یا چیزی از آن کم کرد، و بالاخره همان‌طور که شکل هندسی مکعب، شش سطح دارد، اسامی ائمه دوازده گانه نیز به شش اسم به‌قرار ذیل تحویل می‌گردد: سه تن از امامان، نام محمد داشته‌اند، چهار تن علی، دو تن حسن و یک تن حسین، یک تن جعفر و یک تن موسی.

در سطوری که گذشت، به اختصار دیدیم که استدلال هندسی قاضی سعید که وی به آن «برهان عرشی» نام می‌دهد، چیست و به‌موجب این برهان به چه نحو، ضرورت دوازده امامی بودن مفهوم امامت به کرسی می‌نشیند.

از این پس، قاضی سعید به تأمل در باب دو مسأله دیگر می‌پردازد که قاطبه حکمای شیعه به آن پرداخته‌اند و در این جا به اختصار از آن یاد خواهیم کرد:

مسأله نخست این که میان آسمان برین و علائم دوازده گانه منطقه البروج از یک طرف و میان آسمان اعلای نبوت و ائمه دوازده گانه از سوی دیگر، تطابق الزامی در روابط کاروری‌شان موجود است. این اصل تغییرناپذیر است که آن چه در عالم سفلی است، پرتو و تصویری است از محتوی عالم علوی. در این عالم (علوی) هر چه هست، روح و حقیقت آن چیزی است که در عالم سفلی وجود دارد.

سما برین آسمان‌های نجومی (فلک نهم) قوا (انرژی) ای از خود صادر می‌کند که به تناسب میان علائم خود، مسیر خورشید و ماه آسمان را مشخص می‌کند و بر همین روال، آسمان پرفروغ عالم علوی که کلّ عوالم معقول و محسوس را در بر می‌گیرد و همان عرش جواهر اصلی کلمات الهی است، به‌ناچار دوازده گوشک نورانی می‌سازد که در حکم ایستگاه یا منزلگاه، خورشید - و رسالت نبوی نهایی آن - و در حکم جنبه باطنی آن که همان امامت باشد، ماه خواهد بود.

این علائم نورانی، همان ائمه دوازده گانه هستند که "تقاسیم وجود مشهد المحمّدی" در آن‌ها صورت می‌گیرد. آسمان (آسمان نجومی) همان عرش است که می‌تواند به ادراک حسّی درآید و اگر در باب موقعیت خورشید در این آسمان - یعنی از نقطه‌ای که خورشید در اعتدال ربیعی از آن جای برمی‌خیزد تا نقطه‌ای که پس از دوازده ماه به آن می‌رسد و البته در این مدت، ماه آسمان، گردش قمری خود را در خلاف یک ماه انجام می‌دهد - تحقیقی صورت گیرد، این تحقیق همانا مسأله دوم مورد نظر خواهد بود.

بر همین قیاس، خورشید نبوت نهایی طی طریق می‌کند و تظاهر آن از راه پیدا شدن ماه‌های دوازده گانه است که همان دوازده امام باشد. به این طریق، هر امامی با یک دور گردش ماه برابری می‌کند، چرا که امامت، غروب باطنیات است و امام، ماه آسمان ولایت، و به عبارت دیگر، امام در آسمان شبانگاه قرار دارد که همان باطن نبوت باشد.

چنان‌که دیدیم، با توسّل به تفسیر، یعنی از راه تأسیس مراتب در تطابقات یا از طریق توسّل به مکاشفه که میدان عملکرد آن، نه عرصه امور تجربی و محسوس، بلکه ادراک معنوی مثالی است، می‌توانیم در باب موارد استعمال اصل "انتقال صورت‌ها" تأمل کنیم و بفهمیم که روابط کاروری (فنکسیونل)^۱ به چه نحو برقرار می‌مانند.

در موقعی که از ساختمان هندسی مکعب به رابطه نبوت و امامت می‌رسیم (و می‌دانیم که نبوت و امامت با یکدیگر، معبد دینی استوار بر نبوت را تشکیل می‌دهند) یا زمانی که از رابطه میان نبوت و امامت به رابطه آسمان اعلی و علائم دوازده گانه منطقه البروج می‌رسیم و یا موقعی که ملتفت رابطه میان سال و ماه‌های دوازده گانه‌اش می‌شویم، رابطه میان سال و ماه، شکل خاصی به مسأله ائمه دوازده گانه اسلام می‌دهد که در تاریخ مذاهب به "الهیات معطوف به زمان"^۲ معروف است.

به هر جهت، این نکته را می‌توان به جرأت گفت که در حکمت الهی شیعه، اعتقاد به

1. Homologies ponctionnelles

2. Theologie de l' Aiôn

قدرتی عظیم هست که کارش شکل بخشیدن است. این قدرت صورت بخش، اشکال و تطابقاتی را به ما می‌نمایاند که در این مقال به ذکر آن بسنده کردیم، ولی برای تعمق بیشتر در آن، باید از دیدگاه فنومنولوژی معطوف به صورت^۱ به آن نگریسته و در علم سنتی تطابقات، روحی نو دمیده و نکات تازه‌تر در آن یافت شود.

فعلاً این مقدار می‌دانیم که زیارت خانهٔ خدا و طواف کعبه به معنای طواف دور مرکز عالم خاکی است و این عالم خاکی، همهٔ مخلوقات موجود را در بردارد، صورت کعبه، همان صورت عرش و معبد عالم است و هم او صورت امامت است که ملکوت این عالم و معنای باطن و بُعد و رای محسوس آن است. حج و مناسکی که در معبد کعبه انجام می‌گیرد، جسم نوری زائر را صورت می‌بخشد و در ملکوت جسم وی تأثیر می‌کند، یعنی شکل کلی وی را این‌طور می‌سازد که جسم نوریش در عین حال، مرکز وجود ذاتیش و محیط بر آن باشد. از این پس باید در طرح و نقشه و ساختمان کعبه به چشم بصیرت نظر کنیم.

در کتاب عظیمی که ذکرش در سطور پیشین رفت، قاضی سعید در چند صفحهٔ به‌غایت فشرده، متعرض مسألهٔ نقشهٔ کعبه شده و با عطف توجه به مطالب قبلی کتاب خویش، کوشیده است تا معنای باطنی زیارت و طواف دور خانهٔ خدا را شرح دهد. همان‌طور که در اشکال سابق دیدیم که چگونه می‌توان از معبد عالم به معبد معنوی دیانت پیامبر رسید و دیدیم که تیغ‌ها و سطوح این معبد، همان ائمهٔ دوازده‌گانه هستند و نیز همین معبد، ملکوت یا جنبهٔ فوق‌حسی عالم خاکی است، بر همین منوال با ثابت نگاه داشتن همان روابط کاروری (فنکسیونل) می‌توانیم از ساختار مشترک میان اشکال اصلی تکوین عالم، به نقشهٔ معبد این جهانی کعبه برسیم و از این راه بفهمیم که چرا کعبه، همان‌طور که از نامش در زبان عربی برمی‌آید، صورت مکعب دارد.

در همه‌جا این اصل را دست‌اندرکار می‌بینیم که صور نوری یا صور عالی، در واقعیات عالم خاکی، از خود نقشی باقی گذاشته‌اند و واقعیات این جهان، در حکم آینه‌ای

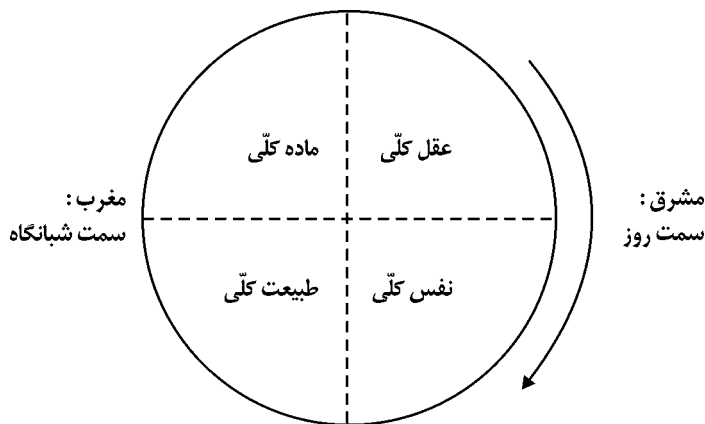
هستند که صور نوری را منعکس می‌کنند. (ناگفته نماند توجیحات هندسی که در این مقاله عنوان کردیم، اگر قرار بود دربارهٔ معابد یونانی هم اعمال شود، به قوت و صحت خود باقی می‌ماند).

طبیعت نه به عنوان عالم خاکی که در آن زندگی می‌کنیم، بلکه طبیعت به مثابه صورتی از تجلی ارادهٔ ذات باری، از مجموعهٔ حقایق مثالی (ربّ التّوعی) ^۱ تشکیل شده است و بر فراز این حقایق مثالی، چهار حد وجود دارد که با حدود چهارگانهٔ متافیزیکی که در صفحات پیشین از آن یاد شد، مطابقت می‌کند. (شکل ۴ را ببینید). این چهار حد به ترتیب عبارت‌اند از: عقل کلی ^۲، نفس کلی ^۳، طبیعت کلی ^۴ و مادهٔ کلی ^۵. مادهٔ کلی، یعنی ماده‌ای که خود به تحقیق، منشأ و مصدر عالم جهانی (تکوینی) نیست، ولی تمام حالات ظریف و معنوی مادهٔ اولیه (هیولای اولی) ^۶ را نیز در بر می‌گیرد.

قاضی سعید قمی می‌فرماید:

جنبه‌ها یا ابعاد انوار عالیه بر أرض القابلیه می‌تابند تا انوار الهیّه ظاهر گردند و در چنین موقعی است که زوایای چهارگانهٔ مبارک و مقدّس کعبه به خود شکل می‌گیرند. این را نیز باید اضافه کرد که از این چهار حقیقت مثالی (ربّ التّوعی) الهی، دو تای آنها متوجه شرق واقعیت ذهنی (مشرق حقیقت)، یعنی معطوف به عقل کلی و نفس کلی است (شکل ۴) چرا که این حقایق، هر دو متعلق به عالم انوار منزه‌اند و این انوار، هر دو در حکم مشرقی هستند که از آن خورشید معانی باطنی (شمس اسرار) طلوع می‌کند. دو تای دیگر در مغرب، یعنی طبیعت کلی و مادهٔ کلی قرار دارند. همراه با دو تای نخستین (عقل و نفس)، نوری ساطع می‌گردد، و این دو، مشرق آن نور یا روز ایزدی آن هستند،

1. Realites - Archetypes
2. Intelligence Universelle
3. Ame Universelle
4. Nature Universelle
5. Matiere Universelle
6. Materia Prima



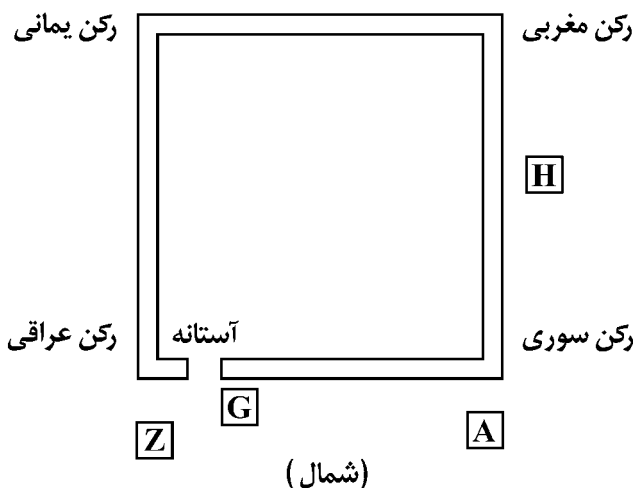
شکل ۴ - شبانروز پیدایش عالم (جهان‌زایی)

سپس آن نور به پایین می‌گراید و غروب می‌کند و در دو تریب آخر دوره یا دایره پنهان می‌شود و به این طریق، طبیعت و ماده کَلّی که در مغرب آن نور قرار دارند، با شب برابری می‌کنند.

مجموعه این چهار حد، تشکیل آن چیزی را می‌دهند که به شبانروز زایش جهان و تکوین عالم معروف است. از این شبانگاه یا افق مغرب است که نوری جدید طالع خواهد شد و زمان تار و متراکم (کثیف) عالم ما را از میان خواهد برد، و در قرآن کریم آن‌جا که از "مالک مشرقین و مغربین" سخن می‌رود^۱، غرض همان آفاق دوگانه مشرق و آفاق دوگانه مغرب است.

بر این اساس و به موجب قانون تطابقات باید در نقشه کعبه، زوایا یا ارکان، متناسب با یکدیگر و برحسب نسبتی واحد قرار داشته باشند. دو تا از این زوایا در مشرق قرار گرفته‌اند و حجرالاسود در میان آن دو نشانده شده و این دو زاویه به رکن عراقی و رکن یمانی موسوم‌اند. دو زاویه دیگر، مغرب را تشکیل می‌دهند و به رکن مغربی و رکن سوری معروف‌اند (شکل ۵).

حال همان عملی را که قبلاً انجام دادیم (شکل ۲ را ببینید) در این جا هم انجام دهیم و ببینیم که امر پایین آمدن (تنزل) یا انعکاس حقایق مثالی (ربّ التّوعی) بر خانه کعبه چگونه واقع می شود.



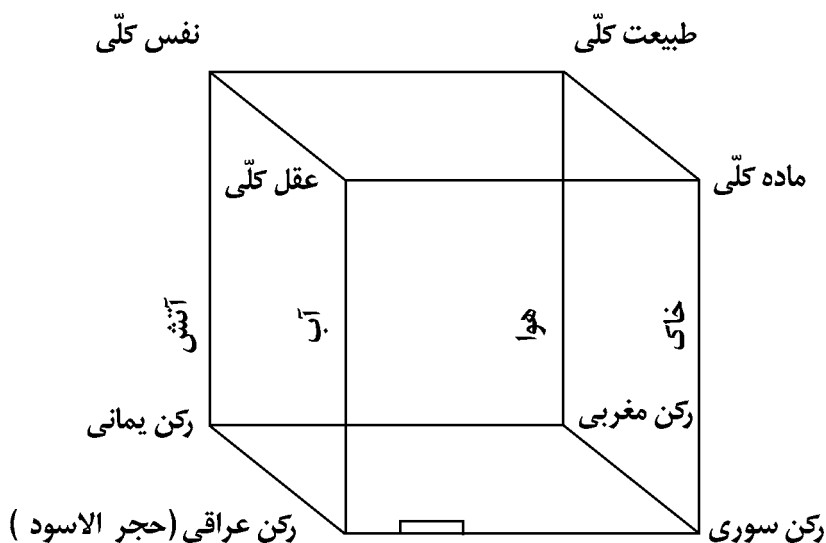
شکل ۵ - نقشه کعبه برحسب نظر قاضی سعید قمی

خانه کعبه به مثابه انسانی است متوجه به زائری که از سمت شمال بر وی وارد می شود. بدین طریق، مشرق در جهت چپ شکل فوق قرار دارد.

H = هجر اسماعیل. G = مقام جبرئیل. A = مقام ابراهیم. Z = چاه زمزم (مراجعه کنید به مطالب بخش ۴ همین مقاله).

هر یک از زوایای قسمت علیای نقشه به وسیله یک خط قائم که نمودار یکی از عناصر اربعه است، با هر یک از زوایای قسمت سفلی نقشه مطابقت پیدا می کند. این خطوط قائم (ارکان) خود در حکم جدارهای معبدی خیالی هستند. اگر به قوه ادراک مثالی به این معبد بنگریم، می بینیم که رفعت جدارهای این معبد سبب می شود که زمین به آسمان متصل گردد.

الف) حال کعبه را به منزله شخصی انگاریم که در مقابل زائری قرار گرفته که می‌خواهد از جبهه شمالی بر آن وارد شود (در سطور پیشین دیدیم که خانه خدا در حکم تجلی الهی خاتم نبوت در یک شخص است). این خود چهره خداست که بر زائر رخ می‌نماید و فرمان خداوند دائر بر «استقبل وجهی» (در رویم نگر) ناظر به همین معناست. در چنین وضعی، در جنب خط قائم خانه خدا به عنوان شخصی که مقابل زائر ایستاده (البته در سمت چپ وی، یعنی در جهت شرقی و رو به سمت شمال) زاویه یا رکن عراقی قرار دارد که در آن حجرالأسود مستقر شده و در صفحات بعد خواهیم دید که همین حجرالأسود، نهاد یا سمبل رموز خانه خدا و حیات معنوی انسان است، و نیز به علت موقعیت خاصی که در بنای معبد دارد، در حکم «قائم خداوند» است و به این صفت شهرت دارد، و نیز تطابق میان طبیعت، یعنی عالم جسمانی با عقل کلی در همین زاویه، یعنی در رکن عراقی صورت می‌گیرد (شکل ۶).



شکل ۶ - تطابق نقشه کعبه با نقشه حقایق مثالی (رب النوعی)

در سطور قبل دیدیم که آب ازلی، حقیقی و مثالی، نماد یا سمبل محتویات و معقولات عقل و در حکم انوار آن نور اعلی است. نتیجه‌ای که از این گفته‌ها عاید می‌شود، این است که میان عناصر چهارگانه تشکیل دهنده عالم جسمانی، عنصر آب در همان رکنی به وجود می‌آید که پیونددهنده طبیعت به عقل (البته از طریق ادراک مثالی) است و خط عمودی که آن را در مکتب معبد می‌نمایاند، رابطه "فنکسیونل" مزبور (یعنی وصل) را مشخص می‌نماید. (واژه عربی رکن که جمع آن ارکان است، در عین حال، واجد معانی زاویه و پیلپایه و ستون و هر یک از عناصر چهارگانه است). از این روست که می‌بینیم از خلال همین زاویه است که چاه زمزم بیرون می‌جهد.

ب) در قسمت شرقی متمایل به جنوب کعبه (پشت معبد به مثابه شخصی است که روی به زائر دارد) رکن یمانی قرار دارد و آن منطبق با جهتی است که طبیعت را به نفس کلی متصل می‌سازد. این رکن یمانی در منتهی‌الیه جهتی قرار دارد که به زاویه حجرالأسود (که با عقل کلی انطباق دارد) پیوسته است؛ چرا که از "جنبه ربّانی" عقل کلی است که نفس منبعث می‌گردد. پس می‌بینیم که رکن یمانی نیز در سمت راست عرش (یمین العرش) قرار دارد. از سوی دیگر، عنصر آتش از جهتی به عالم جسمانی پیوستگی دارد که طبیعت را به نفس کلی وصل می‌کند و این رابطه فنکسیونل را رکن یمانی ایجاد می‌کند.

پ) رکن سوری که در مغرب در سمت چپ معبد قرار گرفته، حکم شخصی را دارد که روی به زائر کرده، ولی در سمت راست معبد واقع می‌شود، وقتی که زائر روی به معبد دارد (شکل ۶) این رکن با جنبه‌ای که طبیعت عالم جسمانی ما را به ماده کلی می‌پیوندد، منطبق است؛ چرا که این ماده کلی (که کلّ مخلوقات معنوی و مادی را در بر می‌گیرد) به علت "جنبه مخلوقی" خود از عقل کلی نشأت می‌گیرد. (به همان سیاقی که نفس به سبب "جنبه ربّانی" عقل از آن زاده می‌گردد).

اما عنصر خاک در عالم جسمانی به سبب رابطه طبیعت و ماده کلی به وجود آمده

است. در عالم خاکی ما از این پیوند، چیزی پدید می‌آید که بیش از همه، توانایی این را دارد که حقایق مثالی (ربّ التّوعی) را به صورتی ثابت متجلی کند. رکن سوری با جنبه‌ای انطباق دارد که طبیعت عالم جسمانی را به خود - که در حکم طبیعت کلی در سطح حقایق مثالی (ربّ التّوعی) است - پیوند می‌دهد.

درک موقعیت این رکن در فضای فنکسیونل معبد (که می‌توان آن را از راه ادراک مثالی فهمید) کاری ساده است. چرا که این رکن، میان رکن سوری (که در آن، میان طبیعت خاکی و ماده‌کلی پیوند برقرار می‌شود) و رکن یمانی (که در آن، میان طبیعت خاکی و نفس کلی ارتباط به وجود می‌آید) واقع شده است، و پیدایش این امر، خود به این سبب است که آن چه در جهان ما به طبیعت معروف است، خود ناشی از دمیدن روح عالم به کالبد ماده‌کلی می‌باشد. از این روست که می‌بینیم از یک طرف رابطه طبیعت به عنوان طبیعت خاکی با خود به عنوان طبیعت کلی، باعث پیدایش عنصر هوا می‌گردد و از سوی دیگر با توجه به این که تجلی آثار زنده طبیعت در ماده انجام می‌گیرد، متجلیات این رابطه در رکن سوری بارز می‌گردد.

در احادیث آمده است که باد از سوی رکن سوری می‌وزد؛ باد جنوب و باد شمال، باد مغرب و باد مشرق. از همین روست که رکن یمانی، چه در زمستان و چه در تابستان، چه در شب و چه در روز، در لرزش است؛ باد از نفس الرحمن سرچشمه می‌گیرد و طبیعت، صورت تجلی جسمانی این اسم (یعنی رحمن) است.

خلاصه از راه تطابقاتی که پیدا کردیم و مبانی عقلی آنها را به تفصیل بازگو نمودیم، تصویری از معبد کعبه در ذهن نقش می‌بندد که خود صورت تجلی "عرش اعلی" در طبیعت کلی "جسم کلی" است. این تطابقات را قاضی سعید به کمک استدلال هندسی دریافته و بنای براهین خود را بر صورت مکتبی شکل کعبه گذاشته است. به نظر قاضی سعید، توجیه و تبیین معنای خانه کعبه در خود آن نهفته است.

یزدان شناختِ تنزیهی، هم‌چون پادزهری برای نیهیلیسم^۱

ترجمه فریدون بدره‌ای

۱. کجا، چگونه و چه وقت، گفت‌وگو در کار است؟

در آغاز سخن، باید روشن کرد که موضوع پیشنهادی من با موضوع بحث نشست‌های ما، یعنی "تأثیر جهانگیر اندیشه غربی و امکان گفت‌وگوی واقعی میان تمدن‌ها"، چه رابطه‌ای دارد. در این روشنگری مقدماتی، سه نکته به عنوان اصل موضوع مطرح می‌شود: کجا، چگونه و چه وقت، گفت‌وگو در کار است؟

۱) نخستین مسأله این است: گفت‌وگوی تمدن‌ها، آیا سابقه‌ای هم داشته است؟ واژه "تمدن" در واقع، واژه‌ای انتزاعی است. "تمدن"ها به عنوان مفاهیمی مجرد و انتزاعی (یعنی "کلی"ها) نیستند که می‌توانند با هم گفت‌وگو کنند، تنها سخنگویان تمدن‌ها هستند که می‌توانند به عنوان هم‌صحبیت واقعی در گفت‌وگو مشارکت کنند. من صفت "واقعی" را که بعد از واژه گفت‌وگو در موضوع بحث این نشست‌ها آمده است، به همین معنا می‌فهمم.

۱. برگرفته از کتاب اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، مجموعه سخنرانی‌های همایش ۲۰-۲۹ اکتبر ۱۹۹۷، ترجمه فریدون بدره‌ای، باقر پرهام و خسرو ناقد، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۹.

از این جنبه که به موضوع نگاه کنیم، باید اقدام‌های مربوط به ترجمه آثار را که طی قرون صورت گرفته است، جزء سوابق گفت‌وگوی تمدن‌ها حساب کرد. اینها به ترتیب زمانی عبارت خواهند بود از:

الف) ترجمه‌هایی از زبان سانسکریت به چینی (دو شهریار اشکانی در قرن دوم میلادی، متن بنیادی بودیسم سرزمین پاک، یعنی سوکّه‌وتی^۱ را ترجمه می‌کنند).

ب) ترجمه‌های انجام شده از یونانی به پهلوی در اواخر عهد ساسانی در ایران.

ج) ترجمه‌های از عربی به زبان لاتینی، همراه با تداخل متون فلسفی به زبان‌های عبری و عربی در نخستین قرن‌های اسلامی.

د) ترجمه از سانسکریت به زبان فارسی در قرن شانزدهم که اصلاحات پربار اکبرشاه، مشوق آن بود.

باز هم از همین جنبه می‌توان در ترجمه‌های بسیاری که امروزه صورت می‌گیرد، دلیلی برای خوش‌بینی یافت، ولی این خوش‌بینی تا کی می‌تواند به صورت مشروع ادامه داشته باشد؟ همین‌جا باید قبل از هر چیز بر علاقه شورانگیزی که غرب از قرن نوزدهم به این سو، در زمینه کشفیات باستان‌شناختی، برکشیدن و بیرون آوردن شهرهای مرده از زیر خاک، تدوین مجموعه‌هایی از نسخه‌های خطی موجود برای روشن کردن اسرار نظام‌های فلسفی و مذهبی از خود نشان داده است، تأکید کرد.

وجدان غربی در این زمینه، از خطّ پژوهشی تبعیت کرده است که نقطه مقابل ایجاد مانع در سر راه گفت‌وگوست، و حکایت از مشغله‌های ذهنی ویژه‌ای می‌کند که هیچ ربطی به انگیزه‌های مادی که معمولاً بدون توجه کافی به همه ابعاد مسأله به وی نسبت می‌دهند، ندارد. این پژوهش، این قابلیت را داراست که به دستاوردهای خود قانع نیست و هر بار، آنها را در پرتو اندیشه‌های به‌تازگی کشف شده، در معرض سؤال قرار می‌دهد، ولی آیا طرف مقابل هم همین کار را کرده است و تا چه حد؟ آیا در شرق، علاقه‌ای مشابه، نسبت

به سنن بلند پایه معنوی غرب ابراز شده است؟ من که جرأت نمی‌کنم پاسخ مثبتی به این سؤال بدهم، و به همین دلیل، چون گفت‌وگویی "واقعی" هم در کار نبوده است، ناگزیر در حدّ گفت‌وگو با خود باقی مانده‌ایم.^۱

البته مسؤولیت‌ها فقط به گردن یک طرف نیست، ولی از آن‌جا که گفت‌وگو همیشه میان "اشخاص" انجام می‌گیرد، برای آن‌که گفت‌وگویی صورت گیرد، لازم است که پایگاه گفت‌وگو کنندگان، وجه مشترکی با هم داشته باشد. گفت‌وگو، چیزی است که میان "تو" و "من" می‌گذرد. پس لازم است که "تو" و "من" هر دو حامل بار مسؤولیت به دوش گرفتن تقدیر شخصی خود باشیم. اگر مسأله شخصی را بدین سان مطرح کنیم، در این صورت، گام بلندی به سوی ادراک معنای موضوع به مفهومی که من پیشنهاد می‌کنم، برداشته‌ایم.

۲) برای آن‌که گفت‌وگویی "واقعی" در کار باشد، در واقع، همه چیز به وضعیت شرکت‌کنندگان در گفت‌وگو وابسته است. آن نگرانی که به صورت ضمنی در وجه بیان موضوع نشست‌های ما به چشم می‌خورد، همانا مشاهده واقعت از بین رفتن تمدن‌های موسوم به سنتی، زیر تأثیر جریانی است که به‌طور کلی، نیهیلیسم نامیده می‌شود.

سخن اساساً بر سر نیهیلیسم متافیزیکی است که بنیادش بر نوعی لادری‌گری^۲ قاطع، بر امتناع ذهن از "پذیرفتن" واقعیتی ماورای افق تجربی و یقین‌های عقلی، نهاده شده است. باری، میان هم‌صحبتانی که بعضی از آنها، طعمه این نیهیلیسم شده و از پا درآمده‌اند، در حالی که بعضی دیگر، هنوز به صورت مؤثری در برابر آن مقاومت می‌کنند، آیا می‌تواند گفت‌وگویی "واقعی" وجود داشته باشد؟

البته در روزگار ما، دیدارهای عادی میان فن‌سالاران، یعنی برگزاری جلسات بحث و گفت‌وگوی تکنولوژیک، کم نیست، ولی بی‌درنگ با این پرسش روبه‌رو می‌شویم: آیا

۱. "گفت‌وگو با خود" را به جای مونولوگ که معمولاً آن را به تک‌گویی ترجمه می‌کنند، به کار برده‌ایم، به پیروی از حافظ: لب‌جویی و با خود گفت‌وگویی. -م.

تکنولوژی برای پر کردن مفهوم تمدن کافی است؟ آیا مفهوم تکنولوژی، دربردارنده نوعی نیروی پنهانی و نادیدنی که باید آن را "نیروی معنوی" نامید، هست یا نه؛ نیرویی که محتوا و مقصد مفهوم را تعیین کند و به همین عنوان، فراتر از حدّ مقدماتی باشد که تکنولوژی فی نفسه پیش می‌نهد؟

اگر تکنولوژی، چنین نیرویی را در بر نداشته باشد، با اختلاف سطح و حتی با فقدان اشخاص، می‌توان به نحوی کنار آمد؛ دست‌بالا این است که ناچار باشیم به ماشین‌های انفورماتیکی ویژه‌ای که درست برای همین منظور ساخته شده باشند، متوسل شویم، ولی اگر مفهوم تکنولوژی، دربردارنده چیز دیگری باشد، در این صورت، مسأله پایگاه شخصی هم صحبتان مطرح می‌شود، یعنی پای چیزی به میان می‌آید که فقط شخص بشر در فردیت معنوی انتقال‌ناپذیر خویش، قادر است در مقام پاسخگویی از آن یا برای آن باشد. در صورت فقدان چنین چیزی، در صورت فقدان چیزی که امکان تقدّمش را پدید می‌آورد، با نیهیلیسم برخاسته از لادری‌گری روبه‌رو هستیم، یعنی که دیگر هیچ‌کس نیست.

۳) همین‌جاست که موضوع پیشنهادی من، مجال طرح پیدا می‌کند. راستش را بخواهید، من نخستین کسی نیستم که دیده‌ام دستگاه‌های فکری اجتماعی - سیاسی فعلی که از غرب امروز سرازیر می‌شوند تا همه‌جای کره زمین را پرکنند، شکل دنیایی شده دستگاه‌های فکری یزدان‌شناختی قبلی‌اند. چنین ملاحظه‌ای به‌طور ضمنی بدان ماند که بگویم مفهوم کامل غرب را نمی‌توان صاف و ساده با این جریان دنیایی شدن، یکی گرفت.

این نکته هم از آن برمی‌آید که پدیده مورد بحث، مختص غرب نیست؛ زیرا جهان شرقی هم خود امروزه، طعمه آن چیزی است که "غرب‌زدگی" نامیده می‌شود. به همین دلیل، تضاد "شرق" و "غرب" هیچ‌گاه به حدّ امروز، نیازمند این نبوده است که در تراز متافیزیک، یعنی در همان ترازوی که فیلسوفان ایرانی، چون بوعلی سینا و سهروردی در

چشم‌اندازش قرار داشته‌اند، قرار گیرد.

در این چشم‌انداز، تضاد، دیگر از سنخ قومی، یا جغرافیایی، تاریخی، یا حقوقی نیست. تضاد اساسی به نظر می‌رسد، تضاد میان قدسی کردن^۱ و دنیایی کردن^۲ است. مراد ما از قدسی کردن، این است که احساس قلبی بشر به وجود عالم قدس، و رای نمودها و ظواهر این عالم خاکی، اذعان داشته باشد.

در این صورت، باید مواظب باشیم و بدانیم دنیایی کردنی که مورد بحث ماست، آن نوع دنیایی کردن است که هدف آن، نابود کردن دورنمای متافیزیکی جهان است. نقطه مخالف این نوع دنیایی کردن به هیچ وجه، قدسی کردن نهادهای اجتماعی و سیاسی نیست؛ زیرا قدسی کردن این نهادها ممکن است درست، مستلزم این باشد که امر مقدس یا لاهوتی به صورتی ناسوتی^۳ درآید (یعنی مادّیت پیدا کند). متقابلاً، دنیایی کردن نهادها ممکن است از راه نوعی آمیختگی^۴ گذشته، فقط به شبه قدسی کردن همان نهادها بیانجامد.

آرزوی من، این است که همکاران جوان ما در شرق، همواره به چنین خلاف آمد عادت^۴ آگاهی داشته باشند. به عنوان مثال، پدیده و ویژه تاریخ مذهبی غرب، یعنی پدیده کلیسا را در نظر بگیرید. جدایی کلیسا و دولت، هر جا که پیش آمده، البته، عامل تحقق تقدّس‌زدایی و دنیایی شدن حیات سیاسی شده است.

اما از آن جا که این تقدّس‌زدایی، اساساً مبتنی بر نفی هرگونه چشم‌انداز متافیزیکی، نفی هرگونه جهان پس پرده است و بر همین اساس عمل می‌کند، بی‌درنگ، هر عنصر شبه مقدّسی قادر است دوباره در وجود نهادهای بشری دست‌اندرکار شود. این جاست که جای پدیده کلیسا را خیلی ساده، دولت تو تالیتر می‌گیرد.

1. Sacralisation
2. Sécularisation
3. Profanation
4. Paradoxe

این از آن روست که قدسی کردن و دنیایی کردن، از پدیده‌هایی هستند که ابتدا، نه در جهان صور بیرونی، بلکه نخست در جهان درونی روان‌های بشری به‌جا آمده و جای خود را دارند. اینها از وجوه بودِ درونی بشرند که بشر برای ساختن نمود جهان، برای ساختن نموده‌های جهان خویش، جهانی که در آن، وی نسبت به آزادی یا بردگی‌اش تصمیم می‌گیرد، به بیرون‌شان می‌افکند. نیهیلیسم، هنگامی پیش می‌آید که بشر، آگاهی به مسؤولیت خویش در این ارتباط را از دست می‌دهد و با نومییدی یا بی‌قیدی، اعلام می‌دارد که درها - درهایی که خودش آنها را بسته است - همه بسته‌اند.

گذر از امر یزدان‌شناختی به امر جامعه‌شناختی، هنگامی صورت می‌گیرد که امر اجتماعی، جای امر الهی^۱ را می‌گیرد. فلسفه از وحشت این که خدمتکار الهیاتش نشمرند، با شتاب به خدمتکاری جامعه‌شناسی برمی‌خیزد. متأسفانه جامعه‌شناسی، دیگر نخواهد توانست آن راه‌گریزی را که وجوه دوگانهٔ یزدان‌شناسی، یعنی یزدان‌شناسی مبتنی بر تنزیه^۲ یا الهیات منفی (همان مفهوم تنزیه در زبان‌های عربی و فارسی) و یزدان‌شناسی اثباتی^۳ (این دو مفهوم را پایین‌تر توضیح خواهیم داد) برای وی محفوظ نگاه می‌داشت، به وی نشان دهد.

باز شدن درِ نیستی از قلمرو نیهیلیسم به سوی ما، بستگی خواهد داشت به این که ما در باب رابطهٔ این دو وجه از یزدان‌شناسی، در باب حضور هر یک از آنها، یا پذیرش غیاب این یا آن وجه، چه تصمیمی بگیریم. نیهیلیسم فرهنگی، چیزی جز وجه اجتماعی شدهٔ سرانجام نافرخته یا از دست‌رفتهٔ این دیالکتیک نیست، منظورم، آن سرانجامی است که در آن، تقدّم یزدان‌شناسی مبتنی بر تنزیه، چنان نابود شود که جزمیات نهاد شده توسط یزدان‌شناسی تشریحی به عنوان مطلقیات، به علّت محروم شدن از بنیاد و دلیل توجیهی خویش، به لرزه درآیند.

1. Théos

2. Apophatique

3. Kataphatique

آری، چنین سرانجامی با سرنوشت شخص گره می‌خورد، و سرنوشت آنچه را که هستی واقعی شخص بشر، اصل موضوع آن است، به دنبال خود می‌کشد، و از آن‌جا به سرنوشت اشخاص، هم‌صحبتان احتمالی یک گفت‌وگوی نه‌غیرواقعی، بلکه حقیقی منتقل می‌شود. به همین انگیزه است که در موضوع سخنرانی من، "یزدان‌شناسی منفی به عنوان پادزهر نیهیلیسم" پیشنهاد شده است.

اکنون ما به گمانم، در قلب مسأله به صورتی که من آن را در نظر می‌گیرم، هستیم. برای گشودن گره آن، نخست باید با مفاهیم "شخص‌گرایی" و "نیهیلیسم" رویارو شویم. من این کار را در حاشیه‌ی یکی از مقالات اخیر همکار عالی‌مقام و فیلسوف فرانسوی مان که به عنوان فیلسوف هندشناس، به شخص‌گرایی اندیشه‌ی غربی می‌تازد و آن را به عنوان نیهیلیسم افشا می‌کند، انجام می‌دهم.

ترسم این است که چنین برداشتی، ناشی از یک سوء تفاهم کامل باشد؛ زیرا ما به کلی برعکس این برداشت، در بینش نا شخص‌گرایی^۱، در ناکفایتی، در از دست رفتن یا بی‌خویشتنی شخص است که هم علت و هم مولود نیهیلیسم را می‌بینیم؛ و موضوع از این جهت، وخیم‌تر است که سرانجام، مفهومی را که از نظر خانواده‌ی سه دین ابراهیمی از مفاهیم بنیادی است، به زیر سؤال می‌برد.

در این صورت، بر ماست که موارد زیر را بررسی کنیم:

(۱) هنگامی که مفهوم شخص، عامل نیهیلیسم شمرده می‌شود، مقصود، چه مفهومی از شخص است؟ به عبارت دیگر، باید دید پرسونالیسم و نیهیلیسم از این نظر در چه وضعی‌اند.

(۲) به نظر من، دلیل متهم دانستن پرسونالیسم در این امر نهفته است که آن چیزی که در سنت ابراهیمی در مجموع خویش (و بنابراین، نه فقط در بخش غربی‌اش) به عنوان

1. Personnalisme

2. Impersonnalisme

یزدان‌شناسی مبتنی بر تنزیه یا یزدان‌شناسی منفی در نظر گرفته شده بود، مورد غفلت قرار گرفته است. بر این اساس، باید پرسید وضع یزدان‌شناس مبتنی بر تنزیه و پرسونالیسم چیست؟ پس از آن‌که این مقابله انجام گرفت، می‌توانیم تشخیص دهیم که نیهیلیسم در کجاست.

۳) از این لحظه به بعد، می‌توانیم در مقابل تلقی علمی همبسته با نیهیلیسم، یک اصل و واقعیت رقیب^۱ بگذاریم. در این جا نیز فرصتی خواهد بود تا به صدای فیلسوفان ایرانی سنتی خودمان و در رأس همه، ملاصدرای شیرازی (م ۱۶۴۰ = ۱۰۵۰ هـ) گوش بسپاریم.

۲. پرسونالیسم و نیهیلیسم

مقاله‌ای که ما بدان استناد می‌کنیم و نیروی اندیشگی در آن بسیار است و ما را به اندیشه فراوان وامی‌دارد، حتی و به‌ویژه اگر متأسف باشیم که چرا با تشخیص آن موافق نیستیم، مؤلفش همکار و دوست ما، فیلسوف عالی‌قدر فلسفه تطبیقی، پروفیسور ژرژوالن^۲ است. اگر وی تصور کرده است که من نتوانسته‌ام با نیت او به درستی برخورد داشته باشم، برای من آسان است که این سوء تفاهم را دوستانه بزدایم. عنوان مقاله، عبارت است از: عنصر تراژیک و غرب در پرتو نادوگانة اندیشی آسیایی^۳.

آنچه خلاف آمد عادت است، این است: در حالی که از نظر ما، نیهیلیسم متافیزیکی و اخلاقی از ملازمات انحلال شخص است، می‌بینیم که از نظر همکار ما، سرچشمه

1. un principe de réalité rival

2. Georges Vallin

3. *Le tragique et l'Occident à la lumière du non-dualisme asiatique*

۴. برای مقاله ژرژوالن (استاد فلسفه دانشگاه نانسی - Nancy) به منبع زیر بنگرید:

Revue Philosophique, Paris, Juillet-Septembre 1975, PP.275-228.

به مقاله دیگری از او نیز با مشخصات زیر نگاه کنید:

Pourquoi le non-dualisme asiatique? (Eléments pour une théorie de la philosophie comparée). Ibid, No 2/1978, PP. 157-175.

نیهیلیسم، برعکس در خود مفهوم شخص، یعنی اساساً در مفهوم فردیت معنوی، نهفته است. همکار ما از انسان‌شناسی آغاز می‌کند تا به تراز یزدان‌شناسی برسد، و در این میان، فکرت من شخصی و فکر خدای شخصی را به هم ربط می‌دهد تا هر دو را به عنوان نشانه‌ای از ذات برآمدن نیهیلیسم افشا کند.

اندکی پیش، گفتم که وخامت این موضع‌گیری در این است که انسان‌شناسی و یزدان‌شناسی هر سه دین بزرگ ابراهیمی، و همراه با آنها، جهان معنوی یونان و جهان معنوی ایران که هر دو از قلاع محافظت و شخصیت خدایان و انسان‌ها هستند، از این رهگذر در معرض اتهام قرار می‌گیرند. تضاد میان شرق و غرب، البته تا حدود زیادی پشت سر گذاشته می‌شود، ولی سرگذشت اشخاص هم صحبت در یک گفت‌وگو، هم‌چنان با فوریت بسیار مطرح است. ما تحلیل زیر را پیشنهاد می‌کنیم:

۱. انسان‌شناسی. انگیزه بنیادینی که نقطه شروع مقاله مورد بحث را تشکیل می‌دهد و در عنوان مقاله هم به آن اشاره شده، خلاصه فرضیاتی است که در کتابی از ژان دومناک^۱ که حدود ده سال پیش با عنوان بازگشت تراژدی^۲ منتشر شد، آمده است. در آن خلاصه، گفته می‌شود:

این‌که می‌بینیم تراژدی، به عنوان مقوله اساسی هستی بشری، از ویژگی‌های فرهنگ اروپایی است و نه هیچ فرهنگی دیگر، پدیده‌ای معنادار است.^۳

نویسنده مقاله می‌خواهد این قضیه را ثابت کند و نشان دهد که هر جا مقدمات بنیادی فرهنگ غربی غایب باشند، پیدایش تراژدی «اساساً قابل تصور نیست»، ولی اگر چنین باشد، به عقیده ما به همین قوت و شدت هم حق داریم بگوییم که تراژدی اصلاً از «مقوله‌های بنیادی هستی بشری نیست».

باری، به ما گفته می‌شود که فکرت تراژدی، گویا از آن‌رو از نشانه‌های ذاتی فلسفه

1. J. M. Domenach

2. Le retour du tragique

3. J. M. Domenach, *Le retour du tragique*, Paris, 1967, P. 292, cit. ibid, P. 275.

غربی است که این فلسفه، خودش فلسفه‌ای مبتنی بر اصل موضوع فردگرایی است. من در این جا، بندهایی از این مقاله را که در عین حال، فشرده‌ترین و گویاترین آن‌اند، به عنوان مثال نقل می‌کنم. ژرژ والن، مؤلف مقاله می‌گوید:

ایدئولوژی دائمی انسان غربی، عبارت است از اعتقاد به واقعیت عنصر فردی یا همانند دانستن واقعیت و فردیت، و این، نقطه مقابل ایدئولوژی بنیادی در سنت آسیاست، به نحوی که در آیین غیردوگانه‌گرای ودانته، یا در تائوئیسم و بودیسم چرخ بزرگ می‌بینیم!

پس از ما می‌خواهند در نظر بگیریم که انسان شرقی، ذات واقع را با امر عام^۲ یا با امر فوق‌صوری^۳، همانند می‌داند، ولی این جا برای ما، این سؤال پیش می‌آید: اندیشه بشری چگونه می‌تواند در باب امر فوق‌صوری، جز به صورت منفی، چیزی بیان کند؟ در پاسخ ما، به بیان مشهور^۴ tat tvam asi (= آن تو هستی) استناد می‌کنند که می‌گوید: «آن مطلق فوق‌شخصی، تو^۱، تو همانا خودِ آن هستی» و در این بیان، این سؤال هم پیش نمی‌آید که چگونه این تو، یا ego که در این جا به آن اشاره می‌شود، هم چنان می‌تواند تو یا ego باشد، در حالی که با امر فوق‌شخصی (یعنی مطلق) برابر شمرده شده است.

به عبارت دیگر، آن "من" یا "Je" که قدرت این را دارد که بگوید: «من با این، با مطلق فوق‌شخصی، همانند هستم»، هم چنان می‌تواند "من" یا "Je" باقی بماند، چون می‌بینیم که فکر بشر واقعی را در مقابل فکرِ ego قرار می‌دهند؟ آیا بشر واقعی است، آیا ego موهوم است که می‌گوید: «من اینم»؟ آیا کافی است بگوییم «من اینم» تا ego دیگر موهوم نباشد؟

1. Ibid., P. 267.

2. L' Universel

3. Le Supraformel

4. ego

تأکیدها از خود مؤلف مورد بحث است.

همکار ما، البته توضیح خواهد داد که در این جا، وجه سلبی یا منفی بودن^۱ égo به معنای جاری یا ظاهرنگر^۲ égo، امری خود‌آغاز^۳ نیست، بلکه مشتق^۴ است، به این معنا که سر‌آغاز آن وجه سلبی یا منفی بودن، در اعتقاد به واقعیت این égo نهفته است؛ اعتقادی که همانا پرده‌پوشی^۵ بر «هویت ذاتی من و مطلق فوق شخصی است». من‌اش در خودی خویش، مسؤول است. برگردیم به خودِ متن که عیناً چنین است:

فرد به یک معنا، مسؤول فردانیت پذیری خویش است؛ زیرا او از این امکان دایمی حک شده در دل وجود خویش برخوردار است که ساحت «عام» یا «نامتناهی» وجود را که هرگز در واقعیت از آن جدا نبوده است، دوباره بیابد.^۶

به عبارت دیگر، فرد، گناهکار هستی داشتن است، گناه هستی خودش به گردن اوست؛ قضیه‌ای که به راستی و به حدّ اعلا نگران‌کننده است، چون این فکر را در برابر دارد که لحظه‌ای باید فرارسد که بتوان فرد را وادار کرد که از «خود رفع مسؤولیت گناه کند»، گیرم دیگر نه برای باز یافتن ساحت «عام یا نامتناهی» خویش. خلاصه به ما می‌گویند دوپارگی، یا دل دو نیمه هرگونه هستی بشری که اوج آن در احساس دوپارگی مرگ است، فقط هنگامی به صورت دوپارگی یا دل دو نیمه احساس خواهد شد که بشر واقعی را با égo همانند کنیم.

به زبان فلسفه بودایی، «هستی égo همانا رنج است، بود^۷ égo با تهیود^۸ یکی است»، ولی یک آدم غربی، بی آن‌که فیلسوف یا عارف هم باشد، از خود خواهد پرسید: حالا اگر عکس قضیه، درست باشد، چه؟ و اگر رنج از مُثله شدن فردیت معنوی برخاسته

1. négativité

2. éxotérique

3. originiaire

4. dérivéc

5. obnubilation

6. Ibid., P. 278.

7. تت

8. Le vide

باشد، و اگر همین مُثله‌شدگی، تنها عامل توجیه این قضیه باشد که ego را هم چون امری موهوم بینداریم، چه؟ و بنابراین، نکند امر مهم، این باشد که دوباره ego را به سرشاری آغازینش برگردانیم؟ به عبارت دیگر، چه خواهد شد اگر به تراژدی مثله‌شدن شخص، نه با پذیرش تهیبود، بل با پیکار ابنای نور بر ضد نیروهای تاریکی، خلاصه، با تمامی آن نوامیس اخلاق اجتماعی زرتشتی ایران باستان پاسخ دهیم؟

از هم اکنون در می‌یابیم که آنچه در معرض سؤال قرار گرفته است، عبارت از همان چیزی است که به طور سنتی در فلسفه با عنوان "اصل فردانیت پذیری" از آن یاد می‌شود. دوباره به مقاله برگردیم، می‌گوید:

می‌دانیم که وجه مسلط اُنتولوژی و انسان‌شناسی بشر غربی، درست بر روی تصدیق شکست‌ناپذیر واقعیتِ ego (در تمامی صور آن) و واقعیتِ صور فردی به طور کلی متمرکز است. چنین اعتقادی به نظر ما، بدان ماند که وجود را مُثله کنیم، چرا؟ برای آن‌که خاستگاه و ذات چنین اعتقادی، همانا سلبيت یا اصل فردانیت‌پذیری همانند دانسته شده با اصل واقعیت است.

بنا گذاشتن بر چنین نظری، دوباره به گمان ما، عواقب وخیمی در بردارد. ما در این نظر، نشان و لگه‌ای از همان آمیختگی که متافیزیک‌دانان ایرانی پیرو مکتب بوعلی سینا بر آن انگشت گذاشته بودند، می‌بینیم^۲، یعنی آمیختگی برخاسته از یکی دانستن وحدت وجود^۳ و وحدت ناممکن، متناقض و موهوم موجود^۴. این فیلسوفان، آمیختگی مورد

1. Principe d'individuation

۲. به‌ویژه سید محمد علوی اصفهانی و حسین تنکابنی، نک:

Ashtiyāni et H. Corbin, *Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVII siècle jusqu'à nos jours*, tome II (Bibliothèque Iranienne, Vol. 19) Téhéran-Paris, 1975, PP. 7à 31 et 77à 90 de la partie française.

به بررسی زیر از ما نیز بنگرید:

Le paradoxe du monothéisme in "Eranos-Jahrbuch" 45-1967.

3. Etre

4. stant (= ens لاتین)

بحث را در نزد برخی از صوفیان – که از این نظر از همان موضعی دفاع می‌کنند که ژرژ والن، آن را موضع انسان شرقی تعریف کرده است – به‌شدت برملا کرده و به آن تاخته‌اند.

در عوض، فیلسوفان ایرانی مورد بحث ما، در این نکته با متافیزیک وجود در نزد نوافلاطونی بزرگ، یعنی پروکلس^۱ هم‌عقیده‌اند، و آن، رابطهٔ میان "هناد"^۲ "ها و "هناد"های وحدت‌بخش یک‌های بسیار است که برنهاد^۳ آنها در امر بودن‌اند و با این امر، هر کدامشان را به یک موجود تبدیل می‌کنند؛ زیرا وجود نمی‌تواند جز در بسیاری موجودهای فردی، موجود باشد.

پس تصدیق واقعیت صورت فردی به هیچ وجه، مثله کردن وجود نیست، بلکه به کلی برعکس، همانا تجلی وجود و شکوفایی کامل آن است. آمیختن و یکی شمردن سنخ وجود با سنخ موجود، از آمیختگی‌های مرگبار است. اصل فردانیت‌پذیری، در حکم برنهادن موجود است. اگر در این برنهادن، چیزی جز وجه سلبی نبینیم، گام در راه فاجعه‌ای متافیزیکی خواهیم نهاد.

از این گذشته، ما فکر نمی‌کنیم که خیلی ساده بتوان گفت اصل فردانیت‌پذیری بر تمامی اندیشهٔ غربی از ارسطو تا سارتر^۳ مسلط بوده است؛ زیرا از خود این اصل، دو تعبیر آن‌چنان متضاد وجود دارد که نتایج هیچ‌کدام را نمی‌توان به دیگری برگرداند.

اصل فردانیت‌پذیری، اگر در قالب نگرش به هیولا^۴ مطرح شود، سؤال زیر پیش می‌آید: آیا اصل فردانیت‌پذیری، ماده^۵ است یا صورت^۶؟ اگر ماده باشد، فردیت معنوی، صورت، فکرت یک بود، شاید جز امری موهوم، چیزی نباشد. اگر صورت باشد، این

1. Proclus

2. Hénade

3. G. Vallin, art. cit., 1975, P. 280.

4. hylémorphisme

5. matière

6. Forme

صورت، همان خود فردیت معنوی فسادناپذیر و انتقال‌ناپذیر است؛ در اوستا فَرَوَرْتی^۱ (فارسی‌اش فروهر^۲) نامیده می‌شود، در کَبال یهودی نشامه^۳، در نزد ابن‌عربی عین ثابت^۴، و در نزد سهروردی و سنت هرمتی^۵ حکمت الهی^۶ اسلامی طباع تام^۷، و مانند اینها.

با این تفصیل، هنگامی که در مقاله همکارمان می‌خوانیم که جریان نیهیلیسم «به نظر وی به این برمی‌گردد که اصل فردانیت‌پذیری به تخت سلطنت تکیه زده و ego لحاظ متافیزیکی، تقدس یافته است» یا «تقدیر اساساً تراژیکِ غرب به نظر ما، در کشف تدریجی نتایج این تقدس‌یابی که با پرومته‌گرایی بنیادی انسان غربی نیز تلاقی دارد، نهفته است؛ که انسان غربی، اساساً انسانی تراژیک است، چراکه سلبیت در نزد وی، امری آغازین است، نه حالتی فرعی و مشتق»، آری، هنگامی که به چنین نظراتی در آن مقاله برمی‌خوریم، ناچاریم اذعان کنیم که تلقی خودانگیخته و بی‌واسطه ما از این قضایا به کلی، نقطه مقابل اینهاست.

عنصر تراژیک، خاص انسان غربی نیست؛ چراکه این عنصر و به‌طور کلی تراژدی، همانا ذات بشر است. در مقابل تراژدی پرومته‌ای، تراژدی آهوره‌مزدایی (هجوم اهریمن) را هم داریم که طبع و نشانه‌های هر دو به کلی متفاوت است.^۸ عنصر تراژیک

1. Fravarti

2. Forūhar

3. Neshama

4. heccéité éternelle

5. hermétiste

6. théosophie

7. Nature Parfaite

۸. اسطوره پرومته را منی که در کنه وجود خویش، احساسی از تجربه درونی تلقی ایرانی روشنایی، به عنوان انحرافی سرکش از واقعیت چیزها ندارد، حس می‌کند. به مطالعه ما به شرح زیر بنگرید:

Réalisme et symbolisme des, couleurs en cosmologie shîite, "Eranos Jahrbuch", 41-1972, PP. 170 sq.

به مقایسه زیر هم نگاه کنید:

Jean Brun, Sisyphé, *enfant de Prométhée*, in "Eranos-Jahrbuch" 45-1977.

در فردانیت‌پذیری به عنوان اصل آغازین و قانونِ هرگونه موجود، اعم از جریان معنوی یا جهان مادی نیست، بلکه در هبوط یا فاجعه‌ای است که فردیت‌های معنوی مقدم بر وجود این عالم خاکی را به‌دنبال خود کشانده و عواقب فجیعی به بار آورده است. در تمامی نظریه‌های دراماتیک تکوین جهان که در عرفان‌های ابراهیمی و عرفان‌های ایرانی (زرتشتی، مانوی) و "رازهای افلاطونی" به‌طور مشترک می‌بینیم، همین نظر بیان شده است.

پس فردانیت‌پذیری در این جا، نوعی اشتقاق ثانوی نیست، بلکه از هر جهت، آغازین است که همراه با تکوین وجودی^۲ وجود پیش می‌آید. اصل فردانیت‌پذیری نیست که عنصر تراژیک است، عنصر تراژیک، همان است که اصل فردانیت‌پذیری را مثله می‌کند، از کار می‌اندازد، بدان وفادار نیست، و شبیحی از آن است.

این مطلب، چندان است که اگر اصل فردانیت‌پذیری، مایه تفاوت انسان غربی از انسان آسیایی سنتی باشد، برای ما درست قابل فهم نیست که چگونه این همکار ما، ژرژ والن می‌تواند چهره خاور دور امروزی را به عنوان منطقه‌ای که از این پس باید جزئی از قلمرو فرهنگی در تمدن جهانی شده غرب شمرده شود، بر ملا سازد؛ زیرا تا آن‌جا که ما می‌دانیم، در قلمرو فرهنگی خاور دور امروزی، نشانه خاصی که حکایت از بازشناسی حق *égo* فردی داشته باشد، برخلاف عکس آن، دیده نمی‌شود.^۳ مگر این‌که بگوییم بازشناسی چنین حقی، از جمله نشانه‌های ذاتی انسان غربی، یا از نشانه‌های ذاتی فرهنگ غربی که آثار و عواقب آن، امروز جهانگیر شده، نیست.

اگر نفوذ جهانگیر غرب با نوعی انحطاط و تباهی‌پذیری حقوق فردی همراه باشد، در این صورت، چگونه می‌توان "تقدّس‌یابی امر فردی" را از نشانه‌های ذاتی غرب دانست؟ یا باید گفت سخن بر سر چیزی بیشتر از نفوذ غربی است، یا باید اعتراف کرد که

1. gnose

2. ontogenèse de L'être

3. Cf. G.Vallin, art. cit, 1975, P. 280, note 3.

اندیشه غربی، آن چیزی نیست که به ما گفته می‌شود.

بدین سان، ما در قلب آن موضوعی قرار می‌گیریم که موضوع بحث جلسات ماست، زیرا گفت‌وگوی بدون توافق در مقدمات بنیادی، چگونه گفت‌وگویی می‌تواند باشد؟ چنین گفت‌وگویی به نزاع یا بحث ناشنویان، بیشتر شبیه خواهد بود. کوشش من، درست برای آن است که ما در راهی قرار بگیریم که به شرایط گفت‌وگو میان هم‌صحبتان نزدیک باشد؛ هم‌صحبتانی که از آن رو هم صحبت باشند که هم سرنوشت‌اند.

رابطه اصل فردانیت‌پذیری با ذات بشری، آن‌چنان است که اگر فرض کنیم این اصل، همانا ذات تراژدی است، در آن صورت باید پذیرفت که تراژدی، فقط نشانه غرب نیست، بلکه نشانه تمامی آن عوالم معنوی است که عارفان با چشم‌های آتشین کوشیده‌اند به رازی که مقدم بر "هبوط"^۱ بشر و نزولش از آن عوالم به این عالم خاکی بوده است، پی ببرند.

در واقع، بُرد اصل فردانیت‌پذیری، آن‌چنان است که همکار فیلسوف ما، ضمن ادامه خیزی که وی را به آمیختن ذات واقع با ذات فردی به نوع سرچشمه نیهیلیسم واداشته بود، در میانه راه خویش، باگذر از انسان‌شناسی به یزدان‌شناسی، به افشای تلقی یهودی - مسیحی خدای شخصی به عنوان امری که مسؤولیت نیهیلیسم یزدان‌شناختی اعلام‌دارنده "مرگ خدا" بر عهده وی است نیز می‌پردازد.

اما در این جا نیز درست مانند مورد قبلی که افشای اصل فردانیت به نظر ما، در حکم نادیده گرفتن همه آن چیزهایی می‌آمد که در مباحث توصیفی تکوین جهان در نزد عرفا گفته شده است، افشای تلقی یهودی - مسیحی خدای شخصی به عنوان سرچشمه نیهیلیسم، بدان ماند که آنچه را که در مجموعه عرفان‌ها و حکمت‌های الهی ابراهیمی، یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی نامیده می‌شود، عامدانه مسکوت‌گذاریم، درحالی که نادیده گرفتن این موضوع، بی‌نهایت وخیم است.

۲. یزدان‌شناسی. در این زمینه نیز به پیش‌فرضی ضمنی برمی‌خوریم که بر اساس آن، می‌توان گفت میان فکرِ خدای شخصی و سلبیتِ من به عنوان امری خود‌آغاز، به عنوان امری درون‌بود نسبت به فکرِ همان منی که گویا "صورت افراطی فعالیتِ نفی" و بنابراین، سرچشمهٔ ازلی نوعی نیهیلیسم ازلی (یا به اصطلاح، نوعی نیهیلیسم سرآغازین^۱) است، پیوندی وجود دارد.

اما ما کاملاً برعکس، از این نظر دفاع می‌کنیم که این سلبیت به هیچ وجه، امری خود‌آغاز نیست، به هیچ وجه درون‌بودِ من نیست، و عنصر تراژیک را باید با نوعی سلبیتِ پیش‌آمده یا حادث که همان شرایط زندگی کنونی *égo* باشد، شرایطی که همانا شرایط هستی او در این جهان خاکی و نتیجهٔ یک فاجعه است، در ارتباط دانست.

در همهٔ مباحث مربوط به چگونگی تکوین بشر و چگونگی تکوین روان در عرفان نیز همین نکته تأیید شده است. *égo* نیست که تراژدی است، بلکه مثله شدنِ *égo* که با توژمی بیمارگونه جبران شده است، خلاصه، "فرود" *égo* به عالم خاکی است که تراژدی را پدید می‌آورد. همین است که احساس تبعید یا دورافتادگی از اصل خویش^۲ را (که در حکمت الهی یهودی و حکمت الهی اسلامی، این چنین حادث است) توجیه می‌کند: "افراط"^۳ را باید میان آنچه روان، یا *égo* در حال حاضر هست، و آنچه همین روان، یا *égo* در پرتو خاستگاه مقدم بر هستی این جهانی خویش که روان، احساسی از آن دارد، بدان فراخوانده می‌شود، دید.

این اعتراض، این افراط، در حماسه‌های عرفانی، حتی از دستگاه‌های فلسفی بهتر بیان شده است (زیرا میان وضع کنونی و وضعی که روان بدان فراخوانده می‌شود، فصل مشترکی وجود ندارد). حماسه‌های عرفانی و حکمت‌های الهی، همیشه همین تراژدی را حمایت کرده‌اند، ولی این رویداد، این تراژدی روان که جهان روان، جای اتفاق آن

1. Urnihilismus

2. exil

3. Démesure

است، اگر رویدادی الهی هم نبود، یا رویدادی در درون الوهیت^۱ که جای پیش آمدنش، و جایش در ذات الوهیت است هم نبود، ادراک نشدنی می‌شد. خود همین موضوع است که یزدان‌شناختی تنزیهی به دنبال آن است و آشکارش می‌کند، و این همان دلیلی است که خدای شخصی برای آن، هنوز به ما می‌نگرد، یعنی هنوز و برای همیشه به ما مربوط است.

این بدان ماند که بگویم شخص خدا، صورت شخصی خدای شخصی، خودش هم، مطلق خودآغاز نیست؛ نتیجه‌ی ابدی فرایندی ابدی در الوهیت است. اما به عنوان نتیجه‌ی جاودانه‌ی فرایندی جاودانه، هم مشتق است و هم خودآغاز. اگر در باب همین راز به تأمل بنشینیم، درک خواهیم کرد که شخص‌گرایی به هیچ وجه، سرچشمه‌ی نیهیلیسم نیست. برعکس، از دست رفتن شخص‌گرایی، شکست شخص و به سامان نرسیدن آن است که فرایند تکوین و جودیش را به نیستی می‌کشاند. در حدّ ذات خود^۲، فوق شخصی نمی‌تواند در اندیشه‌ی بشری، هم چون ذاتی و جوداً برتر از صورت شخصی الوهیت و من بشری تلقی شود.

بر این اساس، اگر سخن بر سر خاستگاه شرّ باشد، برگرداندن مشکل به یک حالت یا این یا آن^۳ به کلی نارسا به نظر می‌رسد، و نمی‌توان گفت: یا اسطوره‌ی تراژدی یونانی که گرایش به بی‌گناه نشان دادن بشر دارد، یا اعتقاد به یکتاپرستی یهودی - مسیحی که گرایش به مبرّان نشان دادن خدا دارد، به این معنا که گویا «فقط اراده‌ی آزاد بشر، موجود آفریده‌ی خدا است که خاستگاه شرّ است.»^۴ شاید در یک یکتاپرستی اساساً ظاهرنگر نیز همه چیز قرار است به همین سان باشد، ولی یزدان‌شناسی تنزیهی که در تفصیل خویش به حکمت الهی می‌انجامد، این نوع طرح مسأله را که در قالب ظاهرنگری انجام می‌گیرد،

1. divinité

2. Eo ipso

3. alternative

4. Ibid., P. 282.

پس می‌زند و از آن دقیقاً فراتر می‌رود.

همه چیز، متأسفانه چنان است که گویی، سخنگوی بشر آسیایی سنتی در مقابل خود، موضع دیگری جز موضع یزدان‌شناسی اثباتی ظاهرنگر که چون از سپر محافظ یزدان‌شناسی تنزیهی یا منفی محروم است، درست به همین دلیل، از ادراک آن فکرتِ بنیادی که خدای شخصی و مؤمنانش را به هم‌صحبان و هم‌زمان یک پیکار واحد تبدیل می‌کند، عاجز است، نمی‌بیند؛ هم‌زمان قهرمانی که همه با هم در یک تراژدی درگیر باشند که خاستگاه آن، چیزی جز شخص هر کدامشان نیست، گرچه در حکم نوعی سلب خواهند بود که باید رفع شود^۱، اما برعکس، نوعی ایجابند که باید به چنگ آورد^۲.

پس به نظر می‌رسد در مقابل برنهاد گناهکاری نفس^۳ به خودی خود که پیش از این در همین جا مطرح شد، مبنی بر این‌که نفس، "گناهکار" وجود خویش است و فردا تیت پذیرد هم در حدی، ما را به ساحت فوق شخصی خود حواله می‌دهد که نفس، سرانجام جز به وجهی موهوم از آن متمایز نخواهد بود، در حکم خطا، آری، در مقابل چنین نظری، ما به سهم خود، فقط می‌توانیم دو برابر نهاد ارائه دهیم: گناهکاری در هستی نفس نیست، در ناکامی و شکستی است که نفس را مثله می‌کند و از کار می‌اندازد، یعنی در واقع در نابودی نفس است؛ نابودی‌ای که اغلب، بیانگر نوعی تورّم در تهیبود و هیولواری است. و توهم در تمایزیابی "موهوم" نفس در قبال مطلق فوق شخصی نیست، بلکه در این است که نفس در معادله‌ای برابر با مطلق، از میان برمی‌خیزد و نابود می‌شود. در برابر آن برنهادی که می‌گوید «عنصر تراژیک، فقط برای بشری امکان دارد که به "معیار"^۴ کذایی یونان، یعنی به بینش بشر محبوس در تنهای خویش، وفادار بماند،

1. une négativité a résorber

2. une positivité à conquérir

۳. از این‌جا به بعد ego را معادل نفس می‌گیریم، زیرا خود مؤلف، اندکی پیش‌تر، آن را معادل روان گرفته است - م.

4. Mesure

بشری که با محدودیت‌های سازنده بشریت، یعنی با نفس خویش، همانند می‌شود»^۱، در برابر چنین برنهادی، ما برنهاد زیر را قرار می‌دهیم که می‌گوید برعکس، گذار از این محدودیت‌هاست که در حماسه‌های عرفانی، هم چون عاملی ظاهر می‌شود که با گسستن زنجیر فاجعه‌ای قبلی، هستی این جهان را تعیین کرده است؛ فاجعه‌ای که محدودیت‌های من مثله شده و دست و پا از کار افتاده در این جهان خاکی از نتایج آن است.

این محدودیت‌ها، همانا محدودیت‌های اسارت و تبعید این من هستند، نه محدودیت‌هایی که تعیین‌کننده جاودانه وجود او یا وحدت "مونا" او باشند. هبوط و رهایی، دو پرده بزرگ این تراژدی‌اند، ولی مقصود از رهایی، نابودی نیست. رها کردن وجود فردی، یعنی احیای فردیت، احیای "تفرد" سرشار و اصلی آن وجود. رها کردن، احیا کردن حقیقت این وجود فردی است، نه به هیچ روی، افشای آن به عنوان امری پندارین.

اکنون ما در جهتی به کلی متفاوت از آن جهتی قرار داریم که با در نظر گرفتن شخص و شخص‌گرایی از دیدگاه "نادوگانه‌گرایی آسیایی" هر دو را به عنوان دربردارنده نیهیلیسم افشا می‌کرد. نظر ما برعکس، این است که مقابله با نیهیلیسم به عهده شخص است، موقوف به این است که هم صحبتان گفت‌وگو، اشخاص واقعی باشند، نه سایه‌های یک خود فوق شخصی که فردیت‌شان جز پندار موهوم، چیزی نخواهد بود.

همین اندک مایه سخن که در این زمینه گفته شد، کافی است تا ما را در راهی بیان‌دازد که راه تعمیق یزدان‌شناسی تنزیهی است؛ راهی که از هم‌اکنون، برنهادی را که مدعی آن است که یکتا پرستی ابراهیمی، یعنی یهودی - مسیحی - اسلامی، صورت دیگری از تراژدی درون‌بود فرهنگ غربی به عنوان عامل "تقدیس" نفس و عنصر فردی است، رد می‌کند. ما با این کار، برنهادهای نیهیلیسم آوری را که از دنباله‌های برنهاد دیگری هستند نیز رد کرده‌ایم. برنهاد اخیر، همان است که می‌گوید بنیاد این تراژدی، در راه یافتن نوعی

1. Ibid., P. 284.

اعتقاد به مطلق شخصی در جا و مقام مطلق فوق شخصی در درون آدمی است. یزدان‌شناسی تنزیهی، درست همین هنر را دارد که ما را از هرگونه آمیختن مطلق با خدای شخصی، آمیختن تعیین‌ناپذیری مطلق و ضرورت خدای شخصی، باز می‌دارد. در نتیجه، در همان جایی که این همکار ما که نقش سخنگویی "نادوگانه‌گرایی آسیایی" را به‌عهده گرفته است، دست به افشای خدای زنده و شخصی یکتاپرستی یهودی-مسیحی-اسلامی به‌عنوان "نخستین مرحله مرگ خدا"^۱ زده است، آری، درست در همین جاست که ما باید معنای نفی‌انگاری^۲ را عوض کنیم و آن را در مسیر درست آن قرار دهیم. به ما گفته می‌شود که این "نخستین مرحله مرگ خدا" حاصل اختلاط و معادل‌سازی میان مطلق و خدای شخصی است. به آسانی می‌توان پذیرفت که کار یزدان‌شناسی اثباتی، یزدان‌شناسی جزمی کلیسا که به کلی به‌ظاهر گرایش دارد و از هرگونه سپر محافظ یزدان‌شناسی تنزیهی محروم است، یا خود خویشتن را از آن محروم می‌کند، همین‌گونه باید باشد.

شاید هم منظور دوست ما، ژرژ والن در مقاله مورد بحث، درست همین جنبه از یزدان‌شناسی "رسمی" بوده است، ولی در عوض، وضع یزدان‌شناسی مبتنی بر حکمت الهی که بنیادش بر یزدان‌شناسی تنزیهی نهاده شده است، و به‌درستی به این معنا که مطلق و خدای شخصی، دو ذات متفاوت‌اند، توجه دارد، از این لحاظ چگونه است؟

چون، آن یزدان‌شناسی که در باب "خدای غایب" که به گفته درست همکار فیلسوف ما که در این مورد، آشکارا به پاسکال^۳، کی‌یرکه‌گور^۴ و بارت^۵ استناد دارد، «موضوع نوعی درد هجران شکوفا و پر بار در وجدان معذب^۶» است، به تأمل می‌نشیند، نوعی

1. Ibid., P. 285.

2. nihilitude

3. B. Pascal

4. Kierkegaard

5. Barth

6. conscience malheureuse

یزدان‌شناسی محروم از انوار حکمت الهی است. کسی که چنین می‌گوید، ای کاش به همین نکته‌ای که گفتیم، توجه می‌کرد - و به نظر ما، ناممکن می‌نماید که دست‌کم در نهان، بدان توجه نکرده باشد - و درمی‌یافت که می‌بایست با ما هم‌صدا باشد و به کسانی چون ژان اسکات اریژن^۱، یا کوب بویمه، ابن عربی، ایساک لوریا^۲، و مانند اینان استناد کند.

واقع این است که مطلق، بیانگر آن جنبهٔ نخستین و ازلی که معمولاً از این واژه استنباط می‌شود، نیست. مطلق، اسم مفعولی است که وجودش نیازمند اسم فاعلی^۳ است، یعنی نیازمند جذب شونده‌ای^۴ است که مطلق را جذب^۵ کند و از آن، نوعی مبرّأ از هر صورتی^۶ بسازد. اگر جذب‌شونده، مطلق را از هرگونه تعینی مبرّأ می‌کند، مطلق برخاسته از خود همین تعین نیافتگی را هم باید زدود. این نکته، شاید بتواند بسیاری از سوءتفاهم‌ها را رفع کند.

برعکس آن برنهادی که می‌گوید برآمدن مفهوم خدای شخصی "ادیان صاحب کتاب" در سه‌گروه از ادیان ابراهیمی است که "نخستین مرحلهٔ مرگ خدا" را تشکیل می‌دهد، ما باید این برابر نهاد را پیش نهیم که مقابله با این "مرگ خدا" بدین معنا نیست که خدای شخصی را در مقابل مطلق فوق شخصی بزدااییم، بلکه درک این نکته است که خودزایی خدای شخصی که از مطلق زاییده می‌شود، یعنی از تعین نیافتگی همین مطلق، مبرّأ می‌شود؛ آری مسأله این است، نه "مرگ"؛ همین تولّد جاودانهٔ خداست. البته این در حکم باژگونگی تحلیل نمودشناسانه است.

از نظر ژرژ والن، مدرنیته "دومین مرگ خدا" خواهد بود یا دست‌کم، "رویدادی

1. Jean Scot Erigène

2. Isaac Louria

3. nomen agentis

4. absolvens

5. absolve

6. absolutum

ناشی از دومین مرگ خدا". مدرنیته، این خواهد بود که نفس بشری، با از دست دادن همیشگی امکان وجه سلبی که در کنه آن است و با نادیده گرفتن آن، در "فرایند فعلالی از تمامیت‌گرایی" وارد می‌شود که به "سلطهٔ اصل فردانیت‌پذیری" خواهد انجامید و وی می‌گوید این جاست که "تاریخ، مقام الهی پیدا می‌کند و آدمی، قالب جمعی".

اگر بگوییم درک مفهوم این سخنان و دنبال کردن منطقی تحلیلی که ژرژ والن به ما پیشنهاد می‌کند، برای ما دشوار است، امیدواریم که ایشان بر ما خرده نگیرند؛ چون قالب جمعی پیدا کردنِ آدمی، به نظر ما، برعکس، مستلزم این است که رابطهٔ شخص، رابطهٔ "مونا" فردی، در همهٔ سطوح فرو بریزد.

درست هنگامی که نفس به عنوان نفس، هم‌چون پنداری واهی افشا می‌شود، ما نمی‌توانیم دریابیم که چگونه چنین نفسی می‌تواند در برابر جریان جمعی شدن^۱ مقاومت کند، حتی اگر فرض را بر این بگذارند که واهی بودن نفس به اعتبار مقایسه‌اش با یک خود فوق شخصی است!

هم‌چنین، برای آن‌که تاریخ، "مقام الهی" پیدا کند، لازم است عوامل سازندهٔ این تاریخ و رویدادهایی که در آن جریان دارند، از ساحتی یگانه، در قالب نوعی تک‌ساحتی^۲ ادراک شوند، یعنی از صافی نیهیلیسمی بگذرند که از پذیرش این ساحت ماوراء‌انگَر شخص، بنابراین از ساحت هر یک از اشخاص، امتناع دارد؛ زیرا این نیهیلیسم، مشاهده‌گر آثاری از پیدایی یک اصل واقعیت رقیب در این ساحت است.

در این صورت، از چه لحاظ، آن یزدان‌شناسی موسوم به تنزیهی، به‌همین عنوان، سپر محافظی برای شخص در برابر نیهیلیسم است؛ هم سپر محافظ شخص خدا و هم شخص آدمی؟ و به‌تبع این پرسش، چگونه از شخص بدین‌سان محافظت شده، محافظی بر ضد نیهیلیسم می‌سازد؟ در این صورت، چه تفاوتی میان تجلی^۳ شخص جاودانه

1. collectivisation

2. unidimensionalité

3. épiphanie

برخاسته از اصل یا سرآغاز^۱ و تصدیق جزمی شخص الهی، تصدیقی که کورهٔ آزمون تنزیهی را نگذرانده است، وجود دارد؟

۳. یزدان‌شناسی تنزیهی و شخص‌گرایی

منظور از یزدان‌شناسی اثباتی^۲، نوعی از یزدان‌شناسی است که با تأمل در مفهوم خدا، همهٔ صفات ذاتی، صفات عملی و کمالی را که به نظر وی، شایستهٔ مفهوم الوهیت است، می‌پذیرد. هرگونه صفت بشری تا سر حدّ کمال خود، تعالی می‌یابد، و این همان است که راه تعالی^۳ نامیده می‌شود. با این همه، این راه، کاری جز این انجام نمی‌دهد که صفات مختلف مخلوق را تعالی بخشد تا آنها را به خدا نسبت دهد. در این روش یکتاپرستی، این خطر قرار دارد که تسلیم بت پرستی‌ای شود که خود در جای دیگری از آن نالیده است.

یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی، برای پرهیز قاطع از این پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هرگونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت، جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید؛ این روش، همان تنزیه یا راه نفی^۴ است. این راهی است که وجه اعلای آن را در اسلام شیعی، چه شیعهٔ اسماعیلی^۵ و چه شیعهٔ دوازده امامی می‌بینیم. منظور من در این جا، موعظهٔ امام هشتم در مرو است که قاضی سعید قمی، آن را به نحو درخشان و ستایش‌انگیزی تفسیر کرده است؛ من هم چنین به مکتب رجب‌علی تبریزی، و مکتب

1. Urgrund

2. Kataphatique

3. via eminentiae

4. via negationis

۵. نک: کشف المحجوب، ابویعقوب سجستانی، گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، ج ۱، تهران - پاریس، ۱۹۴۹. مؤلف رساله در این باره بحث دقیقی را دنبال می‌کند. وی می‌گوید: «آفریدگار نه چیز است و نه نیچیز، نه محدود و نه نامحدود، نه در زمان، و نه نا در زمان، و نه در مکان و نه نا در مکان، و...» به رسالهٔ کتاب البایع که ما آن را در سه رسالهٔ اسماعیلی از عربی ترجمه کرده‌ایم (گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، ج ۹) نیز نگاه کنید.

شیخی شیخ احمد احسائی^۱ و مانند اینها نظر دارم. در سنت غرب، باید از یا کوب بویمه یاد کرد که به نظر من، مهم‌ترین نمایندهٔ این مکتب است. پس برای ساده‌تر کردن تبیین مطلب، اساساً به همین یا کوب بویمه خواهیم پرداخت.

هر آیین متافیزیکی که برای تبیین تامّ جهان می‌کوشد، خود را ناگزیر می‌بیند که چیزی را از هیچ^۲ بیرون بکشد، یا بهتر بگوییم، خود را ناگزیر می‌بیند که همه چیز را از هیچ بیرون بکشد^۳؛ زیرا آن اصل خود‌آغاز که جهان از آن برمی‌خیزد و می‌باید تبیین‌کنندهٔ جهان باشد، به هیچ روی نباید از نوع آنچه این جهان در بردارد، باشد، و هم‌زمان با این، لازم است این اصل خود‌آغاز، در بردارندهٔ همهٔ آن چیزی باشد که برای تبیین وجود و ذات جهان و هرچه در آن است، ضرورت دارد. پس خودِ آن اصل خود‌آغاز، نمی‌تواند وجود یا بخشی از وجود باشد؛ زیرا بحث بر سر تبیین همین وجود است.

از این جنبه، آن اصل خود‌آغاز، نفی وجود است؛ پس این اصل، نسبت به چیزهای این جهان و نسبت به اندیشه، همانا مطلقاً تعیین نیافته است؛ این مطلق^۴، نیستی است، ولی از سوی دیگر، همین نیستی باید رابطه‌ای با چیزهایی که از آن برمی‌خیزند، داشته باشد؛ یعنی لازم است نوعی شباهت^۵ با چیزهایی که خود سرچشمهٔ آنهاست، داشته باشد. پس

۱. نک: هانری گربن، در اسلام ایرانی: جنبه‌های روحانی و فلسفی، پاریس، گالیمار، ۷۲-۱۹۷۱، ج ۴، نمایه، زیر عنوان توحید. دربارهٔ قاضی سعید قمی، مکتب شیخیّه، به فصولی که در همین مجلد به این عناوین اختصاص یافته است، بنگرید. در باب رجب‌علی تبریزی نیز به منبع زیر، بخش فرانسه، مراجعه کنید:

Anthologie des philosophes iraniens, tome. I, PP 98-116.

نیز بنگرید به:

Philosophie iranienne philosophie comparée, Théhéran, Académie iranienne, de philosophie, 1977, Paris, Buchet-Chastel.

2. rien

۳. به اثر به یاد ماندنی زیر از کویره که هنوز هم فعلیت خود را حفظ کرده است، نگاه کنید:

A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929, PP. 303-305.

4. néant

5. similitude

این اصل خود آغاز باید، چنان‌که مرحوم الکساندر کویره^۱ به نحوی عالی تحلیل می‌کرد، در عین حال "همه" و "هیچ" باشد. دو یزدان‌شناسی مورد بحث ما از همین جاست که ساخته می‌شوند؛ یزدان‌شناسی منفی (تنزیهی) و یزدان‌شناسی اثباتی، یا راه نفی (تنزیه) و راه تعالی.

پس در آغاز، یک نیستی دوگانه داریم، یک هیچ دوگانه، و از آن جا دو جنبه از نیهیلیسم؛ یکی به اصطلاح مثبت، دیگری نفی محض. یک هیچی داریم که همه چیز از آن برمی‌خیزد^۲. این، همان عدم ذات مطلق الهی برتر از وجود و اندیشه است، و یک هیچی که هیچ چیز از آن بر نمی‌خیزد^۳، و همه چیز بر آن است که بدان برگردد و در مغاک آن فرو ریزد، و بنابراین، عدم پست تر از وجود و اندیشه است. ترس ما این است که به هنگام صحبت از نیهیلیسم، تفاوت این دو نوع نیستی، اغلب زیادی نادیده گرفته شود.

در سنت نوافلاطونی، چه در نزد یونانیان و چه در بین سه شاخهٔ ابراهیمی، گرایش به این خواهد بود که تقدّم را به راه تنزیهی دهند، و راه اثباتی را تابع آن سازند؛ چرا که خود وجود، تابع مطلق است. همین چند لحظه پیش به این موضوع اشاره کردیم. بدون تقدّم دادن به تنزیه (یعنی به آن عدمی که همه چیز از آن برمی‌خیزد) تنها کاری که می‌توان کرد، انباشتن هر چه بیشتر صفات مخلوق (یعنی آن عدمی که هیچ چیز از آن بر نمی‌خیزد) و نسبت دادن آنها به الوهیت است. این جاست که یکتاپرستی در پیروزی خویش برمی‌افتد و به همان بت پرستی که بی‌صبرانه، خواستار پرهیز از آن بود، در می‌غلند.

سرنوشت یزدان‌شناسی‌های تشریحی، هنگامی که از قلعهٔ یزدان‌شناسی تنزیهی بریدند و جدا افتادند، چنین بود و همین سرنوشت است که به نظر ما، ژرژ والن به حق بر آن تاخته است، ولی یزدان‌شناسی منفی در این جا، مطلق خودش را عَلم می‌کند که به هیچ

1. A. Koyré

2. nihil a quo omnia fiunt

3. nihil a quo nihil fit

وجه، قرار نیست همه چیز را در آن داخل کنیم و در مغاک آن فروبریم (نیهیلیسم همین کار را می‌کند)، بلکه برعکس، همه چیز را باید از آن بیرون کشید و این، همان مطلق است که همه موجودات را در وجود نگاه می‌دارد.

خلاصه این‌که در یکتاپرستیِ ظاهرگرا به چنین ساختمانی از وجود که چنان یگانه است که گویی، همان یگانگی موجود است، برمی‌خوریم؛ ما پیش از این به چنین آمیختگیِ مرگباری اشاره کرده‌ایم، ولی رابطه وجود با موجود، رابطه مطلق تعین نیافته با خدای شخصی، در جهت معدومیتی که باید در مطلق جذب شود، در جهت بسیاری موجودهایی که باید در وحدت وجود به هم آمیخته شوند، نیست، بلکه در جهت همان وجه ایجابی^۱ است که مطلق، اصل و سرچشمه آن است.^۲

به همین معناست که حکمت‌های الهی باطنی در اسلام که اوج آنها در حکمت الهی ابن عربی است، حدیث مشهور «گنجی پنهان بودم که می‌خواستم شناخته شوم، مخلوقات را آفریدم تا همه به وجودم پی ببرند» را فهمیده‌اند. آن نیهیلیسمی که ارزش اثباتی خدای شخصی را رو به انحطاط می‌برد، مثل این می‌ماند که نگذاریم گنج پنهان (مطلق تعین نیافته) با تعین خود آشکار شود، نگذاریم وجود در بسیاری موجودها، موجود شود.

من از ابن عربی نام بردم که حکمت الهی عارفانه‌اش بر محور تفاوت‌گذاری میان مطلق تعین نیافته و نشناختنی یا مستور^۳ و رب^۴ یا خداوندگار شخصی، خدای (ظاهر شده از طریق) وحی^۵، تنها خدایی که بشر قادر است از او سخن بگوید، چرا که خودش حد

1. Positivité

۲. نک: *Le paradoxe du monothéisme* نوشته خود ما که مطالب آن را در نوشته زیر به تفصیل بسط داده‌ایم:

Nécessité de l'angéologie (Colloque de l'Institut de philosophie de Tours, mai 1977), in Les Cahiers de l'hermétisme.

3. absconditum

4. Rabb

5. Deus revelatus

همبسته آن است، نهاده شده است. در حکمت الهی اسماعیلی نیز وضع چنین است، چرا که نام‌الله در واقع به نخستین عقل^۱ در بارگاه عقول اطلاق می‌شود. از همین مقدمه است رابطه ان سوف^۲ و ده سفیروط^۳ یا متاترون^۴ و کترویبان^۵ نشسته بر عرش در عرفان یهودی، یا اصولاً همه عرفای بزرگ پروتستانی، مانند سباستین فرانک^۶، والتن وایگل^۷ و مانند اینها؛ زیرا از نظر همه اینان، تنها در رابطه با ما، در رابطه با مخلوق است که ربوبیت (الوهیت)^۸ چون نیرو، توانمندی، اراده، کنش و مانند اینها ظاهر می‌شود.

مطلقاً تعین نیافته، تنها هنگامی به خدای وحی متعین که اقتضای راه تشریح^۹ است، تبدیل می‌شود که در رابطه با مخلوق که آن خدای وحی، خالقش باشد، در نظر گرفته شود. پس لازم است که مطلق از اطلاق خود خارج شود، و مخلوقی شخصی که خود او، شخصاً خدای آن است، بیافریند، و کیفیت این امر چنان است که خدای شخصی به هیچ وجه، آن وجه سلبی آغازینی نیست که ما پیش تر شنیدیم در حکم "نخستین مرگ خداست"، بلکه به کلی برعکس، زایش الهی است؛ زایشی که در این گذار از مطلق به شخص پیش می‌آید. اگر بپرسیم «چرا این خروج باید باشد؟ چرا باید خالق را با موجود خلق شده، همبسته دانست؟»، بهترین پاسخ برای این پرسش را هم باید در آثار استثنایی یا کوب بویمه یافت. آثار عظیمی که نشان‌دهنده راز طلب وی است، پاسخ شخصی او به پرسشی است که گفتیم، و پاسخ دیگری هم جز پاسخ شخصی نمی‌تواند در کار باشد؛ زیرا تمامی یزدان‌شناسی بویمه، «تحلیلی از شرایط امکان شخص مطلق است»، یعنی مبرّاز بی‌تعینی

1. Intelligence
2. En-sôf
3. Sephiroth
4. Métatron
5. Chérubin
6. Sébastien Franck
7. Valentin Weigel
8. déité
9. via Positionis

مطلق آغازین، منزّه از ساحت مستور^۱ (بالا تر می‌گفتیم: چون مطلق از هرگونه تعینی میرا شود، هنوز هم تعینِ مطلق بودنش باقی است که باید از آن هم میرا شود).

شایستگی الکساندر کویره در این بود که وی از معدود کسانی بود که توانست این جنبه را که متمایزکننده بویمه از همه پیشینیان وی است که او دام‌هایشان را از سر راهمان برمی‌دارد، این جنبه اساسی را درک کند، و این جنبه، از آن‌رو اساسی است که مورد استثنایی‌اش به ما کمک می‌کند آنچه را که موضوع ما و از خلال آن، موضوع شرایط لازم برای گفت‌وگوی ما را زیر سؤال می‌برد، دریابیم.

آنچه بویمه، پیش از هر آیینی بدان باور دارد، آنچه می‌جوید، آنچه تمامی آیین او، معطوف به توجیه آن است، این است که خدا، بودی شخصی است، و حتی بالاتر، شخص است، شخصی زنده، آگاه به خویشتن خود، شخصی عمل‌کننده، شخصی کامل.^۲ به واژه‌های به کار رفته در این نقل قول، دقت کنید: «آنچه او می‌جوید...» خدای شخصی در آغاز، داده شده نیست، در پایان یک طلب است (مثل طلب جام مقدّس) که دیدارش دست می‌دهد. پس هیچ خلطی میان مطلق و خدای شخصی، خلطی که گویا شخص‌گرایی غربی، مسؤول آن باشد و چنان‌که دیدیم، به‌عنوان سرچشمه نیهیلیسم، عامل "مرگ خدا" اعلام گردد، در کار نیست.

این طلب دائمی با دو نیهیلیسم هم‌تراز تضاد دارد: از یک سو با نیهیلیسم برخاسته از یک یزدان‌شناسی اثباتی که موضوع اعتقاد جزمی خود را یک‌باره به مقام مطلق، به مقام ماورایی که هیچ چیزش را نمی‌توان جست‌وجو کرد، بالا می‌برد؛ و از سوی دیگر با نیهیلیسم برخاسته از یزدان‌شناسی منفی (تنزیهی) که گویا جز به تعین ناپذیری مطلق، گرایشی ندارد و گویا از یاد می‌برد که همان نیستی‌ای است که همه چیز از آن برمی‌خیزد (گنج پنهان در حدیث یاد شده). از هر دو سو با یزدان‌شناسی بدون تجلی، سروکار داریم.

1. absconditum

2. Ibid., P. 315.

از این جاست که به دو نگرش پاینده در طول قرون تا روزگار خودمان پی می‌بریم که آیین عرفانی مایستر اکهارت (قرن چهاردهم) و حکمت الهی عرفانی یاکوب بویمه (۱۶۲۴-۱۵۷۵)^۱ دو نوع کلی بارز آنها هستند. برای مقابله با دام‌های نیهیلیسم، کافی است همین دو مورد استثنایی را ملاحظه کنیم. در نزد هر دوی اینان، البته، به احساس عمیق الوهیت عرفانی، هم‌چون مطلق تعیین‌نیافته، بی‌حرکت و حرکت‌ناپذیر در جاودانگی خویش برمی‌خوریم، ولی از این جا به بعد، هر دو استاد از هم فاصله می‌گیرند.

از نظر مایستر اکهارت، ربوبیت^۲ از خدای شخصی فراتر است و آنچه باید از آن درگذشت و فراتر رفت، همین خدای شخصی است؛ زیرا این تعبیر در روان بشری با تعابیر جهان و مخلوق همبستگی دارد. پس خدای بشری، فقط مرحله‌ای در سیر عارف است؛ زیرا این خدای شخصی، گرفتار محدودیت و سلبیت، نبود^۳ و شدن است: «می‌شود و باز می‌شود»^۴.

«روان اکهارتی» بنابراین، در جست‌وجوی رها شدن از این خدای شخصی است تا گرفتار محدودیت‌های وجود، گرفتار نیستی محدودیت و تناهی، گرفتار هر آن چیزی که قادر به تثبیت آن است، نشود؛ پس این روان باید از خویشتن خویش هم رها شود تا در مغاک الوهیت فرو رود، در ژرفنایی^۵ که به ذات خود، هرگز کنه^۶ آن، دست‌یافتنی نیست.

تلقی و نگرش یاکوب بویمه به کلی متفاوت است. او رهایی را در اثبات خود، در

۱. مرحوم کویره، این تضاد را در تحلیل کوتاهی به‌خوبی نشان داده است:

Ibid., P. 316 note 2.

2. Deitas = Gottheit

3. non-être

4. Er wird und entwird

۵. بنا به ترجمه فرخنده کویره.

6. Abgrund

7. Nunc aeternitatis

تحقق بخشیدن به منِ حقیقی، به "مثال" ^۱ ازلی خویش (که همان عین ثابت ابن عربی و همهٔ کسانی است که در حکمت الهی اسلامی از وی الهام می‌گیرند) می‌بیند. پس همه چیز مقلوب می‌شود؛ خدای شخصی نیست که مرحله‌ای به سوی ربوبیت، به سوی مطلق تعین نیافته است، بلکه برعکس، همین مطلق است که مرحله‌ای به سوی کون، به سوی زایش جاودانهٔ خدای شخصی است.

یا کوب بویمه البته می‌پذیرد «که می‌شود و باز می‌شود»، ولی این برای او، بیانگر نیست نیست‌کننده، نیست‌کنندهٔ خدای شخصی، نیست. کاملاً برعکس، بیانگر نیست مطلق است که در گرایش به آشکار شدن، به تعین‌پذیری (گنج پنهان!) در یک یگانهٔ اکنون جاودانه ^۲ (ewiges Nu) تمایز می‌پذیرد.

بدین سان به نوعی تاریخ درون خدایی ^۳، نه تاریخ به معنای جاری کلمه، بلکه به نوعی تاریخ آزاد از زمان، جاودانهٔ تمام و جاودانهٔ سراسر کامل ^۴ در تمامی صور و در تمامی مراحل خودزایی‌اش به عنوان خدای شخصی می‌رسیم. این خدای شخصی «هرگونه تمایز را در خود دارد (...). در حرکت است و حرکت در اوست.» پس آن تعینی که لازمهٔ شخص است، در این جا "خود‌آغاز" نیست؛ تعینی که دیگر، گرفتار معدومیت باشد، نیست، پیروزی‌ای است روی نیستی و از راه نیستی بر تعین‌ناپذیری خود‌آغاز.

آنچه بهرهٔ همهٔ ما از این میان می‌تواند باشد، همین است. بویمه با تشریح شرایطی که امکان تحقق شخص مطلق را چونان پیروزی و غلبهٔ هیچ ازلی (شرایطی که تمامی ساخت ارگانسیم الهی را تشکیل می‌دهند) میسر می‌سازند، همانا خودِ جاده‌ای را که خدا از آن گذشته و هم‌چنان جاودانه می‌گذرد تا خود را تولید کند و خود را بسازد، شرح می‌دهد.

1. Idée

2. Nunc aeternitatis

3. Intradivine

4. simul tota

آری، این تاریخ جاودانِ درونِ خدایی تولید جاودانِ خدای شخصی، همان صورت زلی است که روان بشری هم نمونه‌ای از آن را خود به تماشا می‌گذارد تا به مرتبهٔ شخص دست یابد. چرا؟ برای آن که صورت شخصی وجود «برترین صورت است، چون زمینهٔ تحقق آشکار شدنِ خود است، و وجود تحقق نمی‌یابد و آشکار نمی‌شود، مگر با تعیین یافتن و آشکار شدن.»^۱

همین روابط اند که در نزد فیلسوفان ایرانی خودمان، در قالب تعبیری چون ظهور (آشکار شدن) تجلی الهی^۲، مظهر (صورت متجلی)، تشخص (فردایت پذیر) بدانها برمی‌خوریم. با بیان این تعبیر، می‌توان زمینه‌ای کافی را برای یک بحث فلسفهٔ تطبیقی فراهم کرد.

از این جا، ما به وسایل راهبردیِ ضروری برای مقابله با خلاصهٔ نیهیلیسم^۳، نیهیلیسمی که امروزه، خود را به صورت غیرمذهبی‌اش در قالب لادری‌گری یا جمع‌گراییِ تمامیت‌خواه عرضه می‌کند، دست می‌یابیم. شخص‌گرایی فقط در استعداد غرب نیست؛ فقط جهان یونانی نیست که شخص‌گراست، جهان ایرانی هم همین طور است، و همهٔ افق‌های معنوی "ادیان صاحب‌کتاب" هم چنین‌اند. این شخص‌گرایی، سدی است در برابر هجوم همهٔ نیروهای منفی و نابودکننده. جست‌وجوی خاستگاه‌ها و علل ناکامی‌ها و ناکارآمدی‌های این شخص‌گرایی، در این جا، بحث ما را به درازا خواهد کشاند.

خلاصه، من مورد یا کوب بویمه را به عنوان موردی از مثال کسانی گرفتم که هدف نهایی طلب‌شان در این جهان، موجود به هیچ وجه تعیین نیافته^۴ نیست (حتی اگر این "موجود سراپا تعیین نیافته" را در حکم آرمان آسیای سنتی معرفی کنیم) بلکه به کلی

1. Ibid., P. 319.

2. théophanie

3. nihil a quo nihil fit

4. Ens nullo modo determinatum

برعکس، هدف نهایی طلب‌شان، موجود سراپا تعیین یافته^۱ است. در خارج از این حد «دیگر شخصی در کار نیست»، گفت‌وگو فقط، گفت‌وگوی «سایه‌ها خواهد بود. این همان معنایی است که من برای موضوع پیشنهادیم می‌پذیرم، یعنی: یزدان‌شناسی تنزیهی، هم‌چون پادزهر نیهیلیسم؛ زیرا این یزدان‌شناسی منفی، اصالت‌دهندهٔ زایش جاودانهٔ شخص است.

پس بشر از راه محو شدن در الوهیت، یا محو شدن در جمع که لنگهٔ غیر مذهبی موهوم آن است، از راه ترک موجودیت خود به‌عنوان شخص که پایهٔ وجودی او در عالم وجود است، نیست که می‌تواند نقش خود را در جریان تجلی الهی ایفا کند، بلکه برعکس با تحقق بخشیدن به شخصی‌ترین و عمیق‌ترین جنبه‌های وجودی خویش است که می‌تواند به این مقصود برسد، یعنی بیانگر ذات الهی، تمثیلی از ذات خدا و حامل ذات الهی باشد.

آن تضادی که ما را در برابر انتخاب قرار می‌دهد، در دو قاعدهٔ لاتینی که ما آنها را مدیون نبوغ فرانتس فن بادر^۲، تعبیرگر و مفسر بزرگ بومیه‌ایم، به‌خوبی می‌تواند بیان شود:

در برابر این برنهاد که هر تعینی، نفی است^۳ (همین برنهاد است که ریشهٔ نیهیلیسم را در شخص‌گرایی می‌بیند)، بومیه به‌نحوی ضمنی، این اعتقاد را قرار می‌دهد که هر تعینی اثبات است^۴.

تمامی آنچه ما می‌کوشیم در این جا نشان دهیم، در تضاد موجود میان این دو برنهاد جمع شده است. در این صورت، چه مسؤولیت گذشته را به‌دوش بگیریم یا آینده را، در هر صورت، می‌توانیم با پرسش «نیهیلیسم کجاست؟» مقابله کنیم.

1. *Ens determinatum omni modo*

2. Franz von Baader

3. *Omnis determinatio est negatio*

4. *Omnis determinatio est positio*

۵. تعبیر لاتینی را مدیون کوبره (همان، ص ۳۱۹) هستیم که خود او از Fr. von Baader است.

۴. نیهیلیسم کجاست؟

در پاسخ این پرسش، اکنون می‌توانیم بگوییم نیهیلیسم در اصل فردانیت‌پذیری که به‌عنوان خاستگاه نیهیلیسم متهم شده بود، نیست. این اصل، برعکس، سنگر محافظ در برابر نیهیلیسم است، به شرط آن‌که آماج نیهیلیسم، نفس جامع^۱ باشد، نه آن نفسی که بنا به عاداتِ بدمان، عادی^۲ خوانده می‌شود. به عبارت دیگر، در از خودبیگانگی اصل فردانیت‌پذیری است که نیهیلیسم ظاهر می‌شود، و آن هم به این دلیل که هر تعینی، نه تنها متضمن وجه سلبی نیست، بلکه تعینی مثبت است؛ به دلیل این که صورت شخصی وجود، تعیین برین آن است، و به این دلیل که آشکارشدگی برین آن است.

در این صورت، هر چیزی که در جهت لغو این آشکارشدگی برین می‌کوشد، یا تهدیدی از نیهیلیسم است یا عارضه‌ای از آن؛ و این تهدید، ممکن است زیر نقاب صور به ظاهر متفاوت پوشیده بماند، هرچند آن صور در باطن، همانند و همسان‌اند. می‌خواهم بگویم قهرمانی که در کتاب داستایفسکی، "مستنطق اعظم" نامیده شده است، لباس‌های متحدالشکل بسیاری دارد که می‌تواند هر کدام را که بخواهد به تن کند.

هشدار را در عوض، به عنوان مثال، در این چند خطی که از یک روان‌شناس به روایتِ تئودور روزاک^۳ نقل می‌کنم، باید یافت؛ روزاک با نقل بجای این سطور به ما توضیح می‌دهد که جامعیت سلامت ذهنی یا سلامت ذهنی حقیقی «در هر صورت، دربردارنده آن است که نفس عادی، این منِ دروغین که با واقعیت اجتماعی از خودبیگانگی ما عالمانه انطباق یافته است، دستخوش انحلال شود؛ و این به معنای سر برکشیدن صور ازلی "درونی" میانجی توانمندی الهی، به معنای انجامیدن این مرگ به زایش و آفرینش دوباره نقش تازه‌ای از نفس است که من در آن، نشانه‌ای از وجود

1. ego intégral

2. normal

3. Théodore Roszak

عنصر الهی نیست، بلکه خدمتگزار آن است»^۱.

هر یک از تعبیر این چند سطر بسیار فشرده را درست در ترازوی تعقل خود بسنجیم. در اینها، بُرد یک تعلیم تشرّف‌آور وجود دارد که از ما می‌خواهد، نخست آن نفسِ مُثله شده با واقعیت اجتماعی از خودبیگانه خویش را بمیرانیم، تا دوباره به زایش یک من دوباره تولّد یافته، حامل بار امانت کارکردی الهی و لایق تحمّل و خدمتگزاری آن، برسیم. از این جا به بعد، ما حق داریم این پرسش اساسی را پیش بکشیم که «شخص چیست؟» این پرسشی است که به طور ضمنی، امروزه در بسیاری از پژوهش‌هایی که گویی بی‌نظم و ترتیب‌اند، چرا که نومید هستند، مطرح می‌شود، ولی این پژوهش‌ها در عمل، تابع نظم موجود در این احساس قبلی‌اند که راز نهایی، یعنی ارزش نهان خودآگاهی شخصی را، به عنوان مثال، نباید در فلان آگاهی طبقاتی یافت، بلکه باید در آگاهی به آگاهی‌ای که آشکارکننده راز آگاهی است، دید.

من در ماه مه گذشته، این فرصت را داشتم که در همایشی که از سوی مؤسسه فلسفه دانشگاه تور^۲ برگزار شده بود، و موضوع آن، «انسان و فرشته» بود، شرکت کنم. طرح چنین موضوعی در روزگار ما، می‌تواند در حکم به چالش خواندن مسلمات پذیرفته و مکتسب تلقی شود. البته چنین موضوعی، درست برای آن‌که نوعی به چالش خواندن است، بیانگر آن راه پنهانی است که ما را به پاسخ پرسشی که پیش کشیدیم، می‌رساند: «شخص چیست؟» در این راه، من به فیلسوفان ایرانی خودمان که از مدّت‌ها پیش، بسیار مدیون‌شان هستم، متوسّل خواهم شد تا بگویم که این پاسخ به نظر من چگونه می‌آید، و بر همین اساس، به نظر من، پیام فلسفه ایرانی در این همایش، سرانجام چیست.

من این پیام را با استناد به یک مفهوم بنیادی در انسان‌شناسی ایران مزدايي پیش از اسلام می‌یابم، و آن مفهوم «فَرَوَرْتی» است (که وجه درست لفظ فره‌وشی یا فارسی

1. Théodore Roszak, *Vers une contre-culture*, trad. Claude Elsen, Paris 1970. P. 68.

2. Institut de philosophie de l'Université de Tours

فروهر است). این واژه در آیین زرتشتی، بیانگر صورت ازلی آسمانی هر موجود نورانی، یعنی من برین آن، فرشته حامی آن است؛ چراکه جزئی از وجود اوست و حتی از آن رو که لنگه آسمانی آن است.

این مفهوم در شخص‌گرایی زرتشتی، اهمیتی بسیار بنیادی دارد؛ زیرا در حکم خود قانون وجود است که آهوره‌مزدا خودش، امهرسپندان و ایزد - فرشتگانش (در مورد مفهوم ایزد به مفهوم Dii-Augeli در نزد پروکلوس مراجعه کنید) نیز هر کدام فرورتنی خودشان را دارند. همین فرورتنی است که به شخص، ساحت حقیقی‌اش را عطا می‌کند. شخص بشری فقط در این ساحت آسمانی، در این ساحت مبتنی بر صورت ازلی، در این ساحت فرشته‌وار خویش، شخص است، ساحتی که قطب آسمانی اوست، قطبی که بدون آن، قطب زمینی ساحت وجودی بشر به کلی بی‌قطب‌نماست، هرز می‌گردد و گمراه و خویشتن‌باخته است.

پس درام حقیقی، از دست دادن همین قطب، همین ساحت آسمانی خواهد بود؛ زیرا تمامی سرنوشت شخص، درگیر این درام است. و در همین جا هم هست که ما به درام زندگی غرب امروزی، غربی که نواحی وسیعی از شرق را دربرمی‌گیرد، و موضوع نشست‌های ما نیز در همان جاست، می‌رسیم.^۱

در این صورت، بر ما لازم است که ناقوس گردهمایی را در پیرامون این مفهوم کهن ایران زرتشتی به صدا درآوریم؛ زیرا ما معادل آن را، گرچه با نام‌های متفاوت، اندکی در همه جا باز می‌یابیم، چه در جهان ابراهیمی، چه در جهان یونانی^۲. معادل کارکردی‌اش را

۱. به مطالعه خودمان که پیش‌تر به آن استناد کردیم، نگاه کنید:

Le paradoxe du monothéisme

۲. به فهرست آثار زیر نگاه کنید:

Avicenne et le récit visionnaire, Terre céleste et corps de résurrection, En Islam iranien..., L' Archange empourpré, etc.

نیز نک:

Gershon Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Frankfurt amM., 1973, PP. 249-271.

در مفهوم هر مسمی طبیعت تامّ که در فلسفه سهروردی، اهمیتی اساسی دارد و ابوالبرکات بغدادی نیز به نحو ستایش‌انگیزی، آن را تبیین کرده است، می‌بینیم.

مفهوم "شاهد آسمانی"، "شیخ الغیب" یا راهنمای شخصی پنهانی، در نزد نجم‌الدین کبری، سمنانی و عزیز نسفی نیز اشاره به همین فرّورتی ایران باستان دارد. در آیین اسماعیلیّه، همین مفهوم را به شکل نوری که در ماجرای تشرّف پیرو یا مرید به او می‌پیوندد، می‌بینیم که یادآور دقیق مفاهیم مانوی است (به فارقلیط^۱ یا فرشته مانی پیامبر، بنگرید).

همین فکرت را در ضمن، می‌توان در تصویر جسم لطیف، جسم اثیری معنوی، یا در تصویر پوشش آسمانی ("ترانه مروارید" در پرده‌های توماس) یا در مفهوم تسلّم^۲ (یعنی صورت) در کتال یهودی که در واقع، همه اینها را که گفتیم، در یک‌جا جمع می‌کند، باز یافت.

در قواعدی چون "خویشتن خود را دیدن" یا "خویشتن خود را شناختن"، همین من آسمانی است که تجلّی می‌کند. چرا؟ برای آن‌که این صورت، صورت ازلی برینی است که بشر از روی آن آفریده شده، آینه‌ای است که خدا یا بهتر بگوییم فرشته‌اش، "فرشته صورت"^۳ در آن بر بینشگران پدیدار می‌شود. همین فرشته است که به پیامبری پاسخ داده بود: لن‌ترانی (قرآن ۷/۱۳۹) و با این همه، ما گواهی او را به زیباترین صورت‌ها در دست داریم: رأیت ربّی^۴.

1. Paraclet

2. Tselem

3. ange de la Face

۴. درباره "فرشته صورت" به بخش آخر مطالعه ما با عنوان ضرورت فرشته‌شناسی نگاه کنید:

Le paradoxe du monothéisme

۵. به فصل آخر اثرمان با مشخصات زیر و متون ترجمه شده در یادداشت‌های آن، بنگرید:

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî, 2e éd., Paris, Flammarion, 1977.

خودِ جامع، شخص جامع، همین است، همین "دو تا بودگی"، همین یگانه در عین حال دو^۱ است. تلقی مونا شناختی هر مونا د بشری به عنوان جهان فشرده^۲ بر پیش فرض همین کانون دوگانه "فرشته و بشر" نهاده شده است؛ زیرا این کانون، برای جامع بودن خویش، باید هم قطب جهان آسمانی و هم قطب جهان زمینی، هر دو را در بر داشته باشد. این، همان است که فیلسوفان سنت سینوی، هنوز هم آن را با اصطلاح عالم عقلی، اصطلاحی که در لاتین به saeculum intelligibile برگردانده شده است، بیان می‌کنند. منظور از اصطلاح اخیر، فردائیت معنوی در اوج خویش، یا تمامت یک "جهان معنوی"، یک "عیون"^۳ است؛ اصطلاحی سینوی که به نحوی معنادار، نام‌گذاری عرفانی Eonsها (Aions) یا گوهرهای معنوی عرفان را زنده می‌کند^۴.

پس خود جامع به تدریج بر آن است که به نوعی باشنده هر وجهی از تعیین^۵ تبدیل گردد و بدین سان، آن مشی پژوهشی ویژه‌ای را که خواستار همانند ساختن آن با مطلق تعیین نیافته است، به کلی زیر و رو کند. همین یادآوری ساده موضع بویمه که پیش از این، بدان اشاره کردیم، کافی است تا به ما نشان دهد که تهدید نیهیلیسم در کجاست.

تهدید نیهیلیسم، درست در جایی واقعیت می‌یابد که ساحت معنوی، ماورایی و فرشته‌سان شخص، گم شود، یعنی، خلاصه، فرورتی شخص که بدون میانجی نهادینه، ساحت آن جهانی وی را به او عطا می‌کند، از دست برود. هنگامی که این ساحت که اصل برین فردائیت پذیری است، گم شود، هجوم نیهیلیسم آغاز می‌گردد. در این جالازم نیست به تاریخچه این موضوع پردازیم. دیری است که این هجوم آغاز شده؛ این در واقع، تاریخ "بشر بدون فرورتی" است.

1. unus ambo

2. mundus concentratus

3. Aiôn

۴. به اثر زیر بنگرید:

H. Corbin, *Philosophie iranienne et philosophie comparée*.

5. Ens omni modo determinatum

بی‌گمان از آن‌جا که زرتشتیان از کسانی‌اند که توانایی رویارو شدن با اهریمن دهشتناک را که اصل معدومیتِ فعال است، داشته‌اند، توانسته‌اند تهدید هجوم سلبیتِ اهریمنی به این آفرینش اهورایی روشنایی را پیشاپیش احساس کنند. هر فرد در این هجوم، همهٔ فرّورتی‌ها را به مددِ خویش خوانده است؛ بدون یاری آنان، گویا نمی‌توانسته است از سنگرهای آسمان دفاع کند؛ زیرا این از ویژگی‌های ذاتی اندیشهٔ ایران زرتشتی کهن است که خدای روشنایی به یاری تمامی یارانش نیاز دارد؛ چراکه تهدید دهشت آور است.

از این‌جاست که نوعی پیمان همبستگی شهسوارانه، میان خداوندگار فرد، یعنی مزدا و تمامی شهسوارانِ آسمانیش بسته می‌شود. هر دو طرف، همسنگران یک پیکار واحدند. فکرت این پیمان شهسوارانه، در همبستگی عرفانی رب و مربوب، خداوندگار و بنده، در نزد ابن عربی، و در هر جا که نشانی از فتوّت (که در فارسی بدان "جوانمردی" می‌گویند) ظاهر می‌شود، پیداست.

در این‌جا، این پرسش پیش می‌آید که با محو شدن ساحت آسمانی شخص که همانا وجود شخص و فردانیتِ بیرون وی را تشکیل می‌دهد، چه اتفاقی می‌افتد؟ آنچه اتفاق می‌افتد، گسستن پیمان و گسیختن تعهد متقابل است. در این صورت، تمامی مناسبات موجود میان خدا و بشر، دگرگون می‌شوند. این مناسبات، دیگر مناسباتی همبسته که در پیکاری واحد، مدافع هم باشند، نخواهند بود و به مناسباتی تقابل‌جویانه، چونان مناسبات خدایگان و برده، تبدیل خواهند شد. یکی از دو طرف باید نابود شود. از دیدگاه پرومته‌ای، آتش مقدّس به زور ربوده خواهد شد، درحالی‌که از نظرگاه بینش مزدایی، موجودات بشری، پاسداران این آتش مقدّس‌اند که امانتی از جانب نیروهای آسمانی در دست آنان بوده، و آن بینش پرومته‌ای، برای آن‌که به مقاصد خود برسد، همهٔ شکل‌های ممکن مستنطق بزرگ را به خود خواهد گرفت.

به اتکای خود اندیشیدن، به ابتکار خود، کار شخصی انجام دادن، آزادانه جرأت

ورود در ماجرای پرومته‌ای را داشتن، کاری است که بسیاری از افراد بشر، شاید بخواهند خود را از آن معاف بدانند. این جاست که مستنطق بزرگ، وظیفهٔ آنان را به عهده می‌گیرد، به شرط آن‌که آنان از حق خویشتن بودن خویش صرف‌نظر کنند. در همین راستا، حتی مانع از این خواهند شد که فردیت بشری در ذات خود، عنصری فطری و نهادی داشته باشد. خواهند گفت همه چیز این فردیت، چیزهایی است که از محیط‌زیست، از جریان نیرومند تعلیم و تربیتی که وی را بار آورده است، گرفته شده است.^۱

چگونه می‌توان خودِ خودِ خویش بود، درحالی که خودِ خویش به نیستی انجامیده است؟^۲ بدین سان است که معدومیت با سر در جهان تقدس زوده فرو می‌رود. بشر، در نبود شخص خودش که از این پس به نیستی انجامیده است، چگونه خواهد توانست هنوز هم با خدایی دیدار داشته باشد که در او تشخص می‌یابد؟ برای او، دیگر راهی جز این باقی نمی‌ماند که دعا کند تا این خدا، وجود خارجی داشته باشد.

این جاست که تمامی صور لادری‌گری، چیره و فرمان‌های قاطع لادری‌گرانه به‌عنوان نشانه‌های پیروزی نیهیلیسم ظاهر خواهند شد؛ و این، بیانگر واقعیت وجودی است صرفاً محدود به جهان آزمون، بیانگر حقیقت شناختی است محدود به اندریافت‌های حسی و قوانین مجرد فهم؛ خلاصه، محدود به تمامی آن چیزهایی است که بر جهان‌بینی موسوم به علمی و عینی حاکم است؛ و از این جاست که واقعیت رویداد هم، محدود به رویدادهای پیش‌آمده در تاریخ خواهد شد، چندان‌که دیگر، راه‌گزینی برای فرار از دوراها "اسطوره یا تاریخ" وجود نخواهد داشت؛ زیرا بشر، دیگر، توانای آن نیست که احساسی قلبی از "رویدادهای آسمانی" داشته باشد.

در آغاز این سخن، گفتیم که همهٔ ایدئولوژی‌های حاکم امروزی ما، صورت عرفی یافتهٔ دستگاه‌های الهیاتی گذشته‌اند که در پیروزی خود از پا درآمده‌اند. منظور ما، این

۱. مگر تا این جا پیش نرفتند که بگویند کروموزوم‌ها از اختراعات فاشیست‌ها هستند؟

2. Alexandre Zinoviev, *Les hauteurs béantes, Lausanne, L' Age d' homme*, 1977.

بود که حلول به معنای الهی کلمه به صورت حلول در معنای اجتماعی یا اجتماعی - سیاسی درآمده است. از این جا به بعد، دیگر، فقط نفسِ فکرت این حلول است که بیانگر و خامت آثار و عواقب آن است. گویی برای اعتقاد جزمی رسمی، دیگر امکان این نبوده است که تعادل تناقض دار میان طبع بشری و طبع الهی را هم چنان سرپا نگاه دارد. گویی لازم بوده است که یا عنصر بشری، عنصر الهی را نابود کند یا آن که عنصر الهی، آه از نهاد بشری برآرد. مونوفیزیسیم یا اعتقاد به گوهر واحد در حلول عیسی از همین مقولهٔ اخیر است و می‌توان گفت پدیدهٔ اجتماعی شدن و توتالیتاریسم برخاسته از آن، هر دو، چیزی جز شکل وارونهٔ همین اعتقاد نیستند.^۱

همهٔ اینها از نتایج ناکامی و نابودی شخص‌گرایی اند که می‌خواهند خودِ آن را به عنوان عامل نیهیلیسم به ما معرفی کنند. عکس قضیه است که حقیقت دارد. پس بر ماست که در مقابل این واقعیت نیست‌کننده، و بنابراین به عنوان رقیبی در مقابل نیهیلیسم، اصل واقعیت رقیبی را برپا داریم، یا کاری کنیم که دوباره برپا شود و دوباره به کار بیفتد.

۵. به دنبال اصل و واقعیتی که رقیب نیهیلیسم باشد

این اصل را درست بر مبنای گفت‌وگویی که در ساحت اعتقاد به شخص جامع، مستتر است، گفت‌وگویی که باید میان قطب آسمانی و قطب زمینی‌اش، یعنی به زبان ایرانیان، میان فرّورتی (یا فرشته) و روان صورت‌گیرد، می‌توان یافت. از آن جا که بازگشت هجوم آمیز معدومیت نیست در گسست ناگهانی همین دو قطبیت امکان‌پذیر است، بر ماست اصل واقعیتی را بنا نهیم یا احیا کنیم که همین برگشت^۲ را ناممکن کند؛ برگشتی شوم که هم زاییدهٔ آمیختگی خدای شخصی با مطلق تعین نیافته، و هم زاییدهٔ عرفی شدن مطلق تعین نیافته در سطح حلول به معنای اجتماعی کلمه است.

۱. به اثر ما با عنوان *Le paradoxe du monothéisme* و فصل Christos Angelos بنگرید.

"راز رازها" (که در آیین اسماعیلیه و عرفان اسلامی، غیب الغیوب خوانده می‌شود) خود متجلی^۱ است. چنان‌که در نزد بومیه و ابن عربی دیدیم، به ذات خود بر آن است که بر خود جلوه‌گر شود. فکرت این تجلی خود به خود، حدّ دومی را هم پیش می‌نهد؛ حدّ کسی که تجلی برای اوست. پس میان این خودزایی که سبب می‌شود تا مطلق الهی، هم چون خدای شخصی بر خویشتن تجلی کند، میان این تاریخ درون خدایی و تاریخ روانی که از فشارها و سرکوب‌های بیرونی کنده می‌شود تا سرانجام، آن "مثال"^۲ جاودانه‌ای که همانا راز شخص یگانه اوست، شکوفا شود، خود به خود، نوعی همبستگی وجود دارد.

این همبستگی، رشته نوعی هم‌وابستگی و نوعی همبستگی متقابل را میان دو حدّ مورد بحث‌گره می‌زند، چندان‌که یکی از دو حد، بدون دیگری نمی‌تواند به هستی خود ادامه دهد. کافی است یکی از دو حد نابود شود تا حدّ دیگر، طعمه نیست گردد. میان "مرگ خدا" و مرگ بشر، رابطه متقابل برقرار است. ما از پیمان همبستگی شهسوارانه‌ای که نخستین فکرتش را در فتوت آسمانی ایران زرتشتی کهن می‌بینیم، سخن گفته‌ایم، ولی پرسیدنی است که اندریافت این دو قطبیت، منوط به چه سنخ از حقیقت و چه سنخ از واقعیت، یعنی چه نوع از شناسایی است، و این شناسایی در چه منطقه‌ای از جهان وجود است که پیش می‌آید و جای خود را دارد؟

قضایایی که از یزدان‌شناسی تنزیهی که هنوز از آزمون یزدان‌شناسی تنزیهی نگذشته است، برمی‌آید، و نیز قضایای برخاسته از جامعه‌شناسی جانشین یزدان‌شناسی شده، آن هم در حالتی که فلسفه، پس از آن که تصوّر می‌شد خدمتگزار یزدان‌شناسی است، خدمتگزار جامعه‌شناسی باقی می‌ماند، آری، این قضایا، همگی شکلی دارند که به صورت اصول جزمی^۳ آند، یعنی به صورت قضایایی اثبات شده، یک بار برای همیشه

1. manifestativum sui

2. Idée

3. dogmes

متصور شده، و در نتیجه به صورت قضایایی که به عنوان مرجع و در قالبی یک شکل، هرکس، و ادار به قبول آنها می‌شود. معتقدان به جزم، جایی برای گفت‌وگو باقی نمی‌گذارند، و آنچه هست، درگیری است.

در عوض، حقایقِ اندر یافته به عنوان عناصر سازندهٔ این نسبتِ هر بار یگانه میانِ خدای متجلی هم‌چون شخص (که در تورات، فرشتهٔ صورت گفته شده) و شخصی که این خدا با تجلی خویش بر وی، او را به مقام شخص برمی‌کشد، آری این نسبت، نسبتی از بنیاد، وجودی^۱ است، و نه به هیچ روی جزمی. این نسبت نمی‌تواند به صورت جزم^۲ بیان شود، بلکه به صورت dokêma بیان می‌شود. این هر دو واژه، از فعل یونانی dakéo مشتق می‌شوند که در عین حال پدیدار شدن، نمایان شدن، و باور داشتن، اندیشیدن و پذیرفتن معنا می‌دهد. dokêma بیانگر پیوند هم‌وابستگی موجود، میان صورت آنچه تجلی می‌کند و کسی است که تجلی برای او انجام می‌گیرد. مقصود از dokêsis یونانی، بیان همین همبستگی متقابل است.

بدبختانه، عادات مألوف قرن‌ها تاریخ جزئیات در غرب، سبب شده است که اصطلاح مظهریت^۳ را هم که مترادف با خیالین، ناواقع، و ظاهری است، از همین ریشه بگیرند. این جاست که باید معنای نخستین را دوباره زنده کرد؛ مظهریت، در واقع، نقد یزدان‌شناختی یا بهتر بگویم، تئوسوفیکِ معرفت دینی است؛ نقدی که با پرسش از عناصر دیدنی برای مؤمن، ولی نادیدنی برای نامؤمن، در باب طبیعت و علل این دیدنی بودن به تحقیق برمی‌خیزد؛ طبیعت و عللی که می‌خواهد بگوید رویداد پیش آمده که عبارت از آن همبستگی مورد بحث ماست، جایش نه در جهان اندر یافت^۴ است، نه در جهان انتزاعی فهم. پس جهان دیگری لازم داریم که از لحاظ هستی‌شناسی، این رابطه را

1. existentielle

2. dogma

3. docétisme

۴. اندر یافت را به تبعیت از بوعلی سینا (در رسالهٔ رگ‌شناسی) به معنای دریافت حسّی به کار می‌بریم. -م.

بتوان با مشروعیت کامل به آن نسبت داد؛ رابطه‌ای که منطقی، مفهومی و جزئی نیست، بلکه رابطه‌ای است مبتنی بر تجلی الهی، در بردارنده رئالیسمی بینش دار که در آن ظاهر^۱ به پیدایی^۲ تبدیل می‌شود.

این جهان میانی^۳، همان است که از قرن‌ها پیش، مشغله خاطر این همه از فیلسوفان ایرانی را، از سهروردی (وفات ۱۱۹۱ م) گرفته تا ملاصدرا (وفات ۱۴۶۰ م) و تا روزگار ما، سید جلال‌الدین آشتیانی تشکیل می‌دهد. این، جهانی است میانجی عالم عقل و جهان اندریافت که با نام عالم مثال^۴، نه مثال محسوس، بلکه مثال متافیزیکی نامیده می‌شود.

من این مفهوم را به همین دلیل، با استفاده از اصطلاح لاتینی *Mundus Imaginalis* به عالم مثال^۵ ترجمه کرده‌ام تا آن را از پنداره^۶ یا عالم موهوم که با ناواقع، همانند دانسته می‌شود، متمایز کنم؛ چرا که اگر چنین نمی‌بود، دوباره در مغاک لادری‌گری که عالم مثال باید برعکس، ما را از آن محفوظ بدارد، درمی‌غلطیدیم.

این جهان که «در آن اجسام، روحانیت می‌یابند و ارواح، جسم پیدا می‌کنند» در ذات خود، جهان اجسام لطیف است، جهان نوعی ماده روحانی اثیری، آزاد از قوانین ماده فسادپذیر عالم خاکی، ولی نه از گستردگی در فضا (گسترده‌گی جامدات ریاضی) که از تمامی غنای کیفی جهان محسوس به حدّ اعلا، گیرم در حالتی فسادناپذیر، برخوردار است. این جهان میانی، جایگاه رویدادهای شهودی، بینش پیامبران و عرفا، جایگاه رویدادهای معادشناسانه است. بدون این جهان میانی، رویدادهای مورد بحث، دیگر جایگاهی ندارند.

1. apparence
2. apparition
3. intermonde
4. monde de l'image
5. monde imaginal
6. imaginaire

همین عالم مثال، بنابراین، راهی است که ما از طریق آن، می‌توانیم از قشریت^۱ که "مذاهب دارای کتاب"، همواره در وسوسهٔ تسلیم شدن به آن بوده‌اند، پرهیز کنیم. این جهان، همان تراز هستی‌شناختی است که معنای روحانی وحی‌ها در آن جا به معنای قشری تبدیل می‌شود؛ زیرا در این تراز است که ما به اندریافتی قدسی^۲ یا به نوعی آگاهی قدسی از موجودات و اشیاء می‌رسیم، یعنی به نقش تجلی‌گونهٔ آنها پی می‌بریم؛ زیرا عالم مثال نمی‌گذارد که تمثال^۳، یا دقیقاً تصویر متافیزیکی را بابت^۴ اشتباه کنیم. اگر این جهان میانی نباشد، ما محکوم به آنیم که فقط به حلول در تاریخ تک‌ساحتی رویدادهای آزمونی پایبند باشیم. "رویدادهای آسمان" (زایش الهی و تولد روان، به عنوان مثال) دیگر به ما مربوط نمی‌شوند؛ چرا که ما، خود دیگر نگاهی به سوی آنها نداریم.

در این صورت، از نظر من، بارزترین نشانهٔ نیهیلیسمی راکه ما امروزه طعمهٔ آنیم، در تمامی آن مناطقی از اندیشه و آگاهی باید دید که در برابر دوگانه‌گرایی به شیوهٔ دکارت (در تقابل گذاشتن جهان اندیشه با جهان گستردهٔ مادی) از پا درآمده و قادر به خروج از آن نیستند. تأثیر این دوگانه‌گرایی به حدی است که دریافت جسمی روحانی^۵ و ماده‌ای روحانی^۶ را برای ما، اگر نگویم ناممکن، باری چندان دشوار می‌کند که جستار خجولانهٔ ویلیام جیمز^۷ در این باره، و سپس جستار پهلوانانه‌تر برگسن^۸ در همین زمینه، در زمان خودشان، همه را تا حدود زیادی برافروخته کرد.^۹ حداکثرش این بود که مردم‌شناسان از این قضیه به عنوان یک تلقی "بدوی" سخن می‌گفتند و حال آن‌که بحث بر سر یک تلقی

1. littéralisme
2. Sacramentelle
3. icône
4. idole
5. corps spirituel
6. matière spirituelle
7. W. James
8. H. Bergson

۹. به مطالبی که کویره یادآوری می‌کند، بنگرید: همان، ص ۱۱۳، یادداشت ۳.

"بدوی" به معنای مردم‌شناختی آن نیست، بلکه سخن بر سر نوعی از تلقی است که از دیدگاه هستی‌شناسی، تلقی ازلی است.

من گمان می‌کنم از آن روزها تا کنون، اوضاع عوض شده است. افزون بر بسیاری از پژوهش‌هایی که در این مرزگاه موسوم به قلمرو روان انجام گرفته است، فلسفه به سهم خود، کوشیده است تا از این دو راهه زاییده فلسفه دکارت درامان بماند.

پس وقت آن فرارسیده است که ما، نه فقط به مقایسه، بل بهتر از آن به هماهنگ کردن کوشش‌های همگرای کسانی چون یا کوب بویمه و مלאصدرا ی شیرازی بپردازیم و بدین سان، نوعی متافیزیک خیال فعال که اندام خاص جهان میانی اجسام لطیف و ماده روحانی یا ساحت چهارم^۲ است، پدید آوریم. تشدید امر حضور داشتن در جهان خارج^۳، به نحوی که مלאصدرا در متافیزیک خود، مبلغ آن است، عامل برکشیدن پایگاه جسم و رساندن آن به حد جسم روحانی، حتی جسم الهی می‌شود.

اندام لازم برای این جهش^۴، این زایش جسم روحانی، در نزد بویمه و مלאصدرا، هر دو، نیروی تخیل یا همان برترین استعداد جادویی Imago-Magia است؛ زیرا این نیرو، خود روان است که از "طبیعت تام" خویش، از قطب آسمانیش، "جان گرفته" است. بنابراین، اگرچه یکی از جنبه‌های ویرانگر نیهیلیسم به نظر ما در "افسون‌زدایی"^۵ این جهان که فقط به حد تحصیل سودمندانه بی‌مقصد ماورایی اش کاهش یافته است، نمودار می‌شود، اکنون به خوبی می‌بینیم، سدی که در برابر چنین نیهیلیسمی برافراشته می‌شود، ما را به کجاها کشانده است.

من در کتاب‌هایم از متافیزیک عنصر مثالی و از جهان میانجی بسیار سخن گفته‌ام که

1. psi
2. quarta dimensio
3. exister
4. transmutation
5. Entzauberung

به نظرم می‌رسد از عناصر ذاتی پیام فعلی فلسفهٔ ایران باشد، و بنابراین در این جا بیش از این بدان نمی‌پردازم.^۱ اگر لازم باشد، باید سخنرانی دیگری در همین زمینه داشته باشم. پس دوباره به تکرار آنچه گفته‌ام، بر نمی‌گردم، بلکه می‌خواهم سخنانم را با یادآوری یک نکته به پایان برسانم.

در موضوع بحث همایش فعلی، تأثیر جهانگیر غرب و این‌که با وجود چنین تأثیری، آیا امکانی برای گفت‌وگو با تمدن‌های موسوم به سنتی باقی می‌ماند یا نه، پیش کشیده شده است. من در تحلیلم کوشیدم تا آن پدیدهٔ ازلی را که به کمک آن، می‌توان گناهکاری‌ای را که غرب متهم به آن است، چراکه بار مسؤولیت نوعی "ماتریالیسم"، در مقابل "اصالت معنویّت" شرق را به گردن وی می‌نهند، جابه‌جا کرد، مشخص کنم.

منظورم، القای این فکر بود که گناهکاری مورد بحث از آن چیزی که باید ذات غرب را تشکیل دهد، بر نمی‌خیزد، بلکه ناشی از خیانتی است که دقیقاً نسبت به ذات غرب صورت گرفته است. در حال حاضر، تضادّ میان شرق و غرب در معانی جغرافیایی یا قومی این دو واژه، دیگر منسوخ شده است؛ زیرا نه آن چیزی که "ماتریالیسم" نامیده می‌شود، نه آن چیزی که آن را "اصالت معنویّت" می‌خوانند، هیچ کدام در انحصار کسی نیست. وگرنه آن پدیده‌ای که امروز "غرب‌زدگی" شرق نامیده می‌شود، توجیه‌پذیر نخواهد بود. خلاصه، آیا مسؤول این "غرب‌زدگی" غرب است؟ آیا نمی‌توان گفت خود شرق، مسؤول آن است؟

باری، همهٔ ما، از شرقی و غربی، با هم با مسایل واحدی روبه‌رو هستیم. در این صورت، واژه‌های شرق و غرب باید معنای دیگری جز معانی جغرافیایی، سیاسی یا

۱. به آثار زیر بنگرید:

En Islam iranien..., tome IV; *L' Archange empourpré*

کتاب اخیر، مجموعه‌ای از ۱۵ رساله از سهروردی است که از فارسی و عربی ترجمه شده‌اند؛ در ضمن به فهرست کتابی که ما دربارهٔ ابن عربی نوشته‌ایم هم بنگرید:

L' Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, 2e èd., Paris, Flammarion, 1977.

قومی داشته باشند؛ زیرا چنان‌که هجونویسی نوشته است که "رم دیگر در رم نیست" شاید این را هم بتوان گفت که شرق دیگر در شرق نیست. منظور ما هم از این شرق، شرق به معنای متافیزیکی کلمه است که مورد نظر فیلسوفان ایرانی پیرو سنت بوعلی و سهروردی بوده و آنها بدان باور داشتند. آن شرق، همان عالم قدسی، همان قطب آسمانی است که تمامیت شخص بشری بدان وابسته است. آنان که این قطب را از دست می‌دهند، ولگردان غرب در نقطه مقابل "شرق" به معنای متافیزیکی کلمه‌اند، خواه از لحاظ جغرافیایی شرقی باشند یا غربی.

موضوع امکان گفت‌وگو هم در همین جا نهفته است. آیا دلمان می‌خواهد دست به دست هم دهیم و همه با هم به جست‌وجوی این قطب آسمانی که سازنده ساحت تام شخص بشری است، برخیزیم؟ گفت‌وگو به معنای حقیقی کلمه، جز میان اشخاصی که گرایش واحدی به ساحت معنوی واحدی داشته باشند، ممکن نیست (و این هیچ ربطی فی‌المثل به این‌که به یک نسل تعلق داشته باشیم، ندارد). این ساحت تام شخص بشری را در تعالیمی چون تعالیم یا کوب بویمه می‌توان یافت. گفتیم "گرایش واحد"، زیرا این ساحت تام شخص بشری هنوز وجود ندارد.

این ساحت فقط در پایان یک فرایند تحقق یافت، فرایندی که نه تنها شخص بشری را به همانند شدن موهوم با مطلق فوق شخصی هدایت نمی‌کند، بلکه فرایندی را که طی آن مطلق، مستور، خود به عنوان شخص الهی پدید آمده است، در وی به سرانجام می‌رساند؛ زیرا مطلق، چهره (یا صورت) ندارد، تنها شخص است که چهره‌ای دارد و امکان چهره به چهره شدن را پدید می‌آورد، و در همین چهره به چهره شدن است که پیمان همبستگی شهبوارانه (فتوت) بسته می‌شود.

کشاندن آنچه مطلق نامیده می‌شود، در فراز و نشیب‌های سرنوشت بشری، نوعی گمراهی است. در عوض، خدای شخصی و هم‌صحبت او به نظر ما، هم‌چون شرکای تقدیری واحد آمده‌اند. در این صورت، این خدای شخصی که جز با خیانت هم‌جواب

خویش نمی‌تواند بمیرد، به حادثهٔ بشری، معنای حقیقی‌اش را عطا می‌کند؛ و معنای عمیق سخنی که در یکی از فرقه‌های معنوی مشهور غرب، یعنی مورمون‌ها جاری است و می‌گوید: «هرچه هستید، خدا چنان بوده، هر چه خدا هست، شما چنان خواهید شد» همین است و بس. در این صورت، ما دیگر، هم‌صحبتان یک گفت‌وگو نخواهیم بود، ما خودِ آن گفت‌وگو خواهیم بود.

اشارات مقدمه حکمت الاشراق سهروردی^۱

ترجمه فاطمه ولیانی

تأثیری که سهروردی تاکنون بر تفکر اسلام ایرانی اعمال کرده، عمدتاً از طریق کتاب حکمت الاشراق بوده که در آن، طرح و هدف شخصی خود را به بهترین وجه روشن کرده است. مرجع این بررسی، چاپ انتقادی ما از متن عربی این اثر بوده است. به علاوه از شرح مفصل شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی (قرن هفتم ق)، متن فارسی اثر و شرح فارسی آن که محمد شریف بن هروی (قرن دهم ق) به دست داده و نیز تعلیقات ملاصدرای شیرازی (قرن یازدهم ق) که خود به تنهایی اثری بدیع و درخور توجه است، بهره فراوان بردیم. بدین ترتیب، تطوّر سنت اشراقیون را در خلال قرون، با عنایت به جزئیات آن، پی گرفتیم.

مقدمه کلی اثر، ماده لازم را برای سه زمینه پژوهشی فراهم می‌کند. آنچه در وهله اول، توجه را به خود جلب می‌کند، این است که سهروردی در این مقدمه، نظر شخصی اش را درباره آثار پیشین خود، معنویت آن عصر و هدف مورد نظرش، یعنی زنده کردن

۱. برگرفته از کتاب خرد جاودان، جشن‌نامه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سید عرب، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۷.

حکمت ایرانیان باستان در اسلام که خود می‌داند نخستین کسی است که آن را مطرح کرده، بازگو می‌کند. زمینه مذهبی و معنوی که در این جا مبنا و نقطه آغاز بررسی ما را تشکیل می‌دهد، همان تعابیر و برداشت‌های سهروردی است.

هدف او در احیای حکمت نوری که به دلیل اشراقی بودن، شرقی است و به دلیل شرقی بودن، اشراقی (در قاموس سهروردی، اصطلاحات اشراق و شرق، اشراقی و مشرقی معادل‌اند)، ما را بر آن می‌دارد تا پیش از هر چیز در جستجوی آن تبار معنوی باشیم که او برای خود قایل بوده است؛ این که او آیین خود را در پیوند با کدام آراء قرار می‌داده است و از آن سنت فکری که این آیین را نشأت گرفته از آن می‌دانست، چه برداشتی در ذهن داشته است. در این سنت، افلاطون و زرتشت هر یک سرچشمه‌ی جریان‌های فکری بودند که حکمت اشراق می‌خواست آنها را در بستری واحد پیوند دهد.

اجمالاً می‌توان گفت سهروردی، سنتی فکری را در نظر دارد که سرمنشأ آن هرمس، پدر حکما بود و در هرمتیسمی تداوم یافت که نمایندگان آن، از سوی حکمای قدیم یونان و از سوی دیگر، ایرانیان باستان (خسروانیون) بودند و بعضی از نخستین صوفیان نیز همان راه را پی گرفتند. شارحان در تثبیت اطلاعات جالبی که در واقع، دارای مشترک زمانشان است، سهیم‌اند؛ اطلاعاتی که ما را از تلقی آن عصر از حکمای قدیم یونانی و ایرانی (جاماسب، فرشوستر، زرتشت و...) باخبر می‌کند.

مضمون دیگری که در مقدمه از آن بحث می‌شود، نظریه‌ای عمومی درباره‌ی تمثیل و تمثیل‌گرایی است که برای درک این امر که سهروردی بر چه مبنایی آیین نور و ظلمت ایران باستان را دوباره ارزیابی و طرح کرد، ضروری است. سهروردی این نظر را که به زعم او اساس حکمت "شرقی" یعنی ایرانی (قاعدة الشرق) است، هم چون تمثیل و تعبیر تمثیلی از تمایزی که فلاسفه، میان ضرورت بودن و ناتوانی از بودن بنفسه قایل شده‌اند، به کار برده است.

بر مبنای همین بینش تمثیلی است که حکمت شیعی ایرانی مبتنی بر تداوم اندیشه

ابن سینا در آرای سهروردی، آیین‌های باستانی ایران را دوباره زنده و فعال کرد. بر همین مبنا بود که سید احمد علوی، شاگرد میرداماد، در قرن یازدهم هجری، استنتاج ابن سینا را از ملاً اعلائی عقل (فرشتگان) در چارچوب عقاید زروانیان تعبیر و تفسیر کرد، ولی از قضا در همین جاست که معضلاتی بروز می‌کند که اگر آنها را در اصل و ریشه خود دریابیم، متوجه خواهیم شد که تکامل تفکری مذهبی که تا مدت‌ها صرفاً به ملاحظه اجمالی و مختصر آن بسنده کرده بودیم، تا چه حد متضمن تنوع و عاری از یک دستی بوده است.

مثلاً به هیچ وجه مسلم نیست که طرح و احیای عقاید زروانیان، به نظر سهروردی که کیهان‌شناسی اش طرح کلی کیهان‌شناسی ابن سینا را وسعت داده و یادقیق‌تر بگوییم سبب گسترش خیره‌کننده آن شد، چندان رضایت‌بخش باشد. بعداً باید دلایل گرایش اشرافیتون پیرو ابن سینا را به چنان عقایدی روشن کنیم. دلایل این امر هرچه بود، به هر حال عواقب مهمی در پی داشت؛ زیرا هر چند پیروان ابن سینا، مانند اسماعیلیه، چارچوب عقاید زروانیان را پذیرفتند، ولی هم پیروان ابن سینا و هم اسماعیلیه، ناچار بودند در آن تغییری ایجاد کنند.

درست است که آنان نیز هم چون زروانیان باستان، نور و ظلمت را زاییده وجود واحدی می‌دانستند، ولی این وجود دیگر نه وجود اولی، بلکه یکی از فرشتگان ملاً اعلائی بود؛ عقل اول (ساحت سایه‌گون^۱ از جنس فلک اول) در نظر پیروان ابن سینا و عقل سوم به زعم اسماعیلیه (یعنی عقلی که مبدأ حرکتی است که آن را به رده و هم تنزل می‌دهد، عقل در این رده، همان عقل فعال پیروان ابن سینا، فرشته بشر اشرافیتون، جبرئیل - انسان اهل حق است که شاید یادآور آرای ماندائیان باشد).

اسماعیلیان با چنین تفکری، همان‌طور که بر متکلمان سنتی خرده می‌گیرند که وجود اولی را با مطلق مشتبه کرده‌اند، می‌توانند فلاسفه را نیز به جهت غافل ماندن از مبدأ

ملاطت کنند؛ مبدایی که فراتر از وجود است و تنها وجود اولایی مطلقاً کامل می‌تواند از آن نشأت گیرد. ظهور ظلمت در مراحل بعدی است که تحقق می‌یابد. مقدمه کتاب حکمت‌الاشراق مدخلی است بی‌نظیر بر این مجموعه معضلات که به راحتی می‌توان دریافت چه تأثیری بر اندیشه‌های اسلامی داشته و چه واکنش‌هایی را برانگیخته است. مضمون سومی که در مقدمه از آن سخن می‌رود، موضوع "حکیم کامل" است؛ آن‌کس که معرفت فلسفی و تجربه عرفانی در وجودش به هم آمیخته‌اند. این بخش از مقدمه که بر ضرورت وجود امام یا "قطب" تأکید می‌کند، از آن چیزی سخن می‌گوید که اندیشه سهروردی را تا زمان حال در ایران زنده نگه داشته است؛ زیرا همان مفهوم کلیدی و تأثیرگذاری را طرح می‌کند که تشیع در هر عصری به صورتی تازه مطرح کرده و آخرین نمونه آن را در دوران جدید در آرای شیخیه باز می‌یابیم.

جالب است که یکی از شارحان سهروردی، یعنی شهرزوری، در اثبات این نظر، یکی از خطبه‌های حضرت علی (ع) را ارائه کرده است و سید حیدر آملی، متکلم شیعی در قرن نهم هجری نیز به همان خطبه استناد کرد تا ثابت کند تشیع حقیقی همان تصوف است و تصوف حقیقی همان تشیع. مفهوم امام یا قطب که به جای برخورداری از قدرتی دنیوی، اقتداری عرفانی و نامرئی دارد، و تصور سلسله مراتبی معنوی که آن نیز در بشریت، حضوری نامرئی دارد، بر آن مبتنی است، ما را به تحقیق مختصری درباره قدیمی‌ترین منابعی که در آنها اصطلاحات او تاد، ابدال و قطب به چشم می‌خورد، اعم از آثار اهل تصوف یا شیعیان واداشت.

در سرچشمه امام‌شناسی، یعنی در آثار اسماعیلیه، مفهوم امامی ابدی مطرح است که خود به این جهان نمی‌آید، اما در وجود انسان‌هایی متجلی می‌شود، در وجود آنان که به امامت برگزیده می‌شوند، و آن قطب آسمانی (اسم اعظم) را متجسم می‌کنند و تجلی ربوبیت در صورتی انسانی‌اند. نکته‌ای که توجه به آن در پژوهش‌های آتی ما راهگشا خواهد بود، این است که هم یکی از نام‌هایی که به این موجود ابدی داده شده، ملشیزدک

است و هم امام شناسی به مسیح شناسی، آن گونه که فرقه‌ای به نام ملشیزدکیان بدان قایل اند، شباهت تام دارد.

چون نخستین بخش از کتاب حکمت الاشراق صرفاً فشرده نتایجی است که سهروردی پیش تر در نقد مشائیان بدان دست یافته بود، شایسته تر است که بی درنگ به بررسی بخش دوم بپردازیم که خود به پنج کتاب تقسیم شده است. شش فصل نخست کتاب اول و نیز تعلیقات ملاًصدرا به طور کامل ترجمه شده است.

تعالیمی را که از این بخش برگرفتیم، به صورت فشرده در دو نکته اصلی بیان می‌کنیم. نکته اول، تلقی سهروردی از تقابل میان نور و ظلمت است. ظاهراً از جمله عواملی که ملاًصدرا را در آغاز از سهروردی متمایز می‌کند، اختلاف در دلایلی است که در اندیشه سهروردی سبب تقدم ماهیت می‌شود و در تفکر ملاًصدرا به تقدم وجود حکم می‌کند. به اعتقاد سهروردی، ماهیت هست؛ زیرا همان چیزی است که هست، وجود آن تنها امری است اعتباری، چه در تفکر و چه در اعیان. اما در نظر ملاًصدرا، فعل وجود است که سبب می‌گردد وجود، آن چیزی باشد که هست. فعل وجود نیز هیچ نیست جز نور ناب. آنچه وجود دارد، وجود عام نیست، بلکه وجودی معین و مشخص است و این تعیین، مستلزم آمیختگی آن با عدم، یعنی ظلمت است. در نگاه سهروردی، قضیه ساده است: ماهیت، یا نور، یعنی معنوی و بود است و یا ظلمت، یعنی جسم و نبود.

حالت اخیر، برزخ است و مستلزم لختی مطلق و نفی محض. در چنین بینشی، تصور چیزی بینابین که نه نور باشد و نه ظلمت، نه هستی باشد و نه عدم، ناممکن است و به همین دلیل، مفهوم مشائی "قوه" در آن نفی می‌شود. متقابلاً مفهوم صورت جوهری نیز از چارچوب آن بیرون است. برزخ‌ها به لحاظ نوع از یکدیگر متمایز نیستند. هرچه هست، نتیجه نور است که بر آنها حادث می‌شود و آنها آینه‌وار آن را انعکاس می‌دهند. در برزخ، ترکیب صورت و ماده در میان نیست. در این چارچوب، علم به انواع و طبیعیات وجود ندارد، تنها علم ممکن، فرشته‌شناسی است؛ علم به آن هستی‌های نورانی که

«ارباب انواع‌اند». از چنین رأی مطلق می‌توان دریافت که چرا نوافلاطون‌گرایی سهروردی خود به خود فرشته‌شناسی‌ای بر مبنای نوزرتشتی‌گری طلبیده است. ملاًصدرا در تعلیقات خود به دقت مراقب هر معضل و تضادی در این آراء است.

نکته دوم، نظر سهروردی درباره نور و تعریف آن به مثابه امری است که به ذات خویش ظاهر و مظهر غیر است. به همین دلیل است که حکمت "شرقی" در کتاب اول، صورتی می‌یابد که با عنایت به ریشه معنایی، می‌توان آن را نمودشناسی خواند؛ شرایطی که سبب می‌شوند امری ظاهر و آشکار، یعنی نمود، وجود داشته باشد و این نموده مظهر باشد. بر این اساس، هدف تحلیل آن خواهد بود که مترادف بودن "ظاهر بودن به ذات خود" و "عالم بودن به ذات خود" را ثابت کند.

حکمتی که وجود را نور می‌داند، به اصل و قاعده‌ای قایل است که به موجب آن معرفت و علم به ذات، همین نور است؛ زیرا علم است که وجود را ظاهر می‌کند و موجب می‌شود وجود، موجود باشد. این آیین، سرانجام به آیین ذهنیت شخصی و انائیت می‌رسد، یعنی امری که بنفسه و لفسه وجود دارد. آنچه سهروردی در باب این مباحث بیان می‌کند، از ایجاز و غنایی استثنایی برخوردار است. او در بحث خود روشن می‌کند که چرا اعتقاد به ضرورت حکیم کامل از همان آغاز، فلسفه را به سوی تجربه عارفانه‌ای که مشاهده انوار است، هدایت می‌کند و چرا کتاب او با توصیف این تجربه پایان می‌یابد.

به نظر می‌رسد که ملاًصدرا، درست به دلیل همان اعتقاد به تقدم فعل وجود، احساس می‌کرد هدف سهروردی را متحقق کرده است. او در بخشی از نوشته خود که در آن نظرات و ملاحظاتی تازه و گسترده را عرضه می‌کند، تطابق حکمت نور سهروردی را با حکمت ابن عربی نشان داده است. پیوندی که ملاًصدرا میان این دو برقرار کرده، در تاریخ معنویت اسلام، تأثیر حیاتی داشته است.

فهرست‌ها

- فهرست نام اشخاص، قبایل و فرق
- فهرست نام کتاب‌ها
- فهرست اماکن

فهرست نام اشخاص، قبایل و فرق

۹۹، ۱۱۴، ۱۴۵ تا ۱۵۹، ۱۶۱ تا ۱۶۵،	الف
۱۶۷ تا ۱۷۲، ۱۷۴ تا ۱۷۶، ۱۷۹ تا	آتروپاتن / ۱۷
۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲ تا ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۹۵،	آدام، ویلیه دولیل / ۲۷۱
۲۹۶، ۳۴۹، ۴۱۴	آدم / ۲۹، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۸۷، ۱۸۲، ۱۹۴،
آوینی، سید محمد / ۲۴۹	۲۸۵، ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۵
ائمه اطهار (ع) / ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۰، ۱۹۶،	آذرکیوان / ۱۱۸
۱۹۸، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۳،	آریوس / ۱۴۳
۲۹۷، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۴۸،	آزمایش، سید مصطفی / ۲۹۳
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴	آشتیانی، سید جلال الدین / ۳۶، ۴۱، ۴۲،
ابراهیم / ۲۵، ۲۹، ۶۷، ۱۴۴، ۲۴۵، ۲۸۱،	۴۷، ۹۹، ۴۰۱، ۴۰۴
۲۸۵، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۵۱	آشتیانی، میرزا مهدی / ۹۵
ابراهیم بن ادهم / ۲۸۹	آصف / ۳۹
ابرخس / ۱۸۹	آقاخانی، نوذر / ۲۹۳
ایسال / ۹	آلبرت کبیر / ۱۰
ابلیس / ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳،	آملی، سید حیدر / ۶۴، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۹۷،

- ابن ابی جمهور / ۱۱۴، ۱۴۸
 ابن بابویه / ۳۷، ۳۹، ۲۱۳
 ابن باجه / ۱۱، ۲۵۳
 ابن رشد / ۱، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵،
 ۴۴، ۷۱، ۷۷، ۸۲، ۸۶، ۱۰۵، ۱۰۶،
 ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۲۹، ۲۳۸، ۲۶۶، ۳۰۶
 ابن سینا / ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱،
 ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۵۷، ۶۴، ۷۸، ۱۰۱،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴،
 ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹،
 ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۸۱،
 ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲،
 ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۸،
 ۲۶۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۶۴، ۳۷۲، ۴۰۳،
 ۴۰۸، ۴۱۳
- ابن طفیل / ۱۱
 ابن عربی / ۱۵، ۶۴، ۷۶، ۸۱، ۹۴، ۱۱۳،
 ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۸،
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۸،
 ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۲۹، ۲۳۶، ۲۴۱،
 ۲۶۲، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۴
 ابن مسرّه / ۱۱، ۱۴۹
 ابوالمغیث / ۲۹۰
- ابوذر / ۱۶۳
 ابهری، اثیرالدّین / ۹۹
 احسایی، شیخ احمد / ۳۸، ۵۷، ۹۰، ۹۲،
 ۱۶۵، ۲۲۷، ۳۸۵
 احمد الناصر لدين الله، ابوالعباس / ۳۳۳،
 ۳۴۰
 اخوخ (ادریس) / ۲۸، ۳۲۶
 اخوان الصفا / ۳۸، ۸۹
 اردشیر / ۱۵۳
 ارسطو / ۸، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۳۶، ۳۸، ۴۹،
 ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳، ۲۲۸، ۲۵۴،
 ۲۶۱، ۳۴۵، ۳۷۳
 اسرائیل / ۱۳۹
 اسرافیل / ۲۸۵
 اسفرائینی، عبدالرحمان / ۱۶۹
 اسفندیار / ۱۵۳، ۱۹۵
 اسکندر / ۳۳
 اسماعیل / ۱۴۴، ۲۱۴، ۳۱۳
 اسماعیلیان / ۱۲، ۱۵، ۳۸، ۷۰، ۲۴۵،
 ۳۱۳، ۳۴۳
 اسماعیلیّه / ۴، ۵، ۳۸، ۱۰۵، ۱۲۴، ۱۲۵،
 ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸،
 ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۳۸، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۳

الیاس / ۳۲۶	۴۱۴
امام المنتصر بالله / ۲۱۴	اشراقیون / ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۶۳، ۱۰۵،
امامان / ۲۴، ۳۸، ۳۹، ۴۹، ۵۳، ۵۷، ۶۵،	۴۱۳، ۴۱۱، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۴۳
۶۶، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷،	اشرف الملک بن شاه کیخسرو / ۱۵۳
۷۸، ۸۷، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۶۱، ۱۶۲،	اشعری، ابوالحسن / ۲۴۴
۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۰،	اشعیا / ۵۹
۱۸۱، ۲۸۰، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷،	اشکانی، شهریار / ۳۶۲
۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۳۶، ۳۴۴،	اشکوری، قطب الدین محمد / ۱۹، ۲۰،
۳۵۲	۸۹، ۱۰۸، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۲۳۱،
امام اول (ع) / ۵۳، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۱۱۶،	۳۱۱
۱۲۲، ۱۶۹، ۱۷۷، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۱۱،	اصفهانى، ملا اسماعیل / ۹۲، ۹۴، ۹۵،
۲۳۹، ۲۴۱، ۲۶۵، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۰۵،	اصفهانى، میرزا صفا / ۹۴
۳۳۶، ۳۵۱، ۴۱۴	افلاطون / ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۳۳، ۳۶، ۳۸،
امام باقر (ع) / ۲۰۶	۴۱۲، ۲۵۹
امام جعفر صادق (ع) / ۶۶، ۲۱۴، ۲۳۹،	افلاطونیان / ۲۸، ۶۳، ۲۲۱، ۲۲۲
۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۹، ۳۱۳، ۳۵۲	اقطاب دوازده گانه / ۱۷۵
امام حسن عسکری (ع) / ۶۸، ۱۷۹، ۳۲۴،	اکبرشاه / ۱۱۸، ۳۶۲
۳۵۲، ۳۵۱ (ع) / مجتبی	اکهارت، جان / ۳۳۶
امام حسین (ع) / ۱۵۶، ۳۵۱، ۳۵۲	اکهارت، مایستر / ۱۳۳، ۳۹۰
امام دوازدهم (عج) / ۵۴، ۶۸، ۶۹، ۷۰،	اگوستین / ۱۰
۱۰۸، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۶۴،	الله وردی خان / ۵۵
۱۷۹، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲۴۰، ۲۶۷،	المقداد / ۱۶۳
۲۷۲، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷،	الملك المرحوم شاه کتخدا / ۱۵۹

- ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۳،
 ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۶
 امام رضا(ع) / ۳۸، ۳۹، ۲۹۶، ۳۸۴
 امام زین العابدین(ع) / ۷۳، ۱۵۶
 امامیه / ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۹۴، ۲۱۳۷
 ۲۳۶، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۰
 امان الله خان / ۵۶
 امهرسپندان / ۱۹
 امیر معزی، محمدعلی / ۲۷۳
 اناکساغورس / ۹۶
 انبازقلس / ۸۱، ۹۶، ۲۰۱
 انبیا / ۵۲، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۱۱۶، ۱۶۴، ۱۹۸،
 ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۸۰، ۲۸۵، ۳۱۰، ۳۴۸
 ۳۴۹، ۳۵۰
 انصاری، خواجه عبدالله / ۱۶۹
 انوشیروان / ۱۵۲
 اوتو، رودلف / ۲۸
 اوتینگر، فریدریک / ۸۱
 اوریشن، ژان اسکات / ۱۵، ۷۶، ۳۸۲
 اولیا / ۵۳، ۶۸، ۷۷، ۱۲۱، ۱۶۴، ۱۷۵،
 ۱۸۰، ۲۳۹، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۵
 ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۴۹
 اهریمن / ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۹۹
- اهوره مزدا / ۲۲۲، ۳۷۴، ۳۹۶
 ایزد / ۳۲
 ایزدان / ۲۶، ۲۷
 ایلخانان مغول / ۲۳
 ایوبی، صلاح الدین / ۲۱۹
- ب**
 باخ / ۱۰۰
 بارت / ۳۸۱
 باشلار، گاستون / ۲۰۵
 باوندیان / ۱۵۲، ۱۵۶
 بحر العلوم، عبدالعلی محمد بن نظام الدین
 / ۱۰۰
 براون، ادوارد / ۱۱۰
 برگسن / ۴۰۵
 برونو، جیوردانو / ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۷۶
 بسطامی، بایزید / ۱۶۳، ۲۸۸، ۲۹۰
 بطلمیوس / ۱۸۹، ۲۵۴، ۲۵۹
 بغدادی، ابوالبرکات / ۳۹۷
 بغدادی، عبدالجبار / ۳۴۰
 بقلی شیرازی، روزبهان / ۴۸، ۱۶۱، ۱۶۹،
 ۲۰۳، ۲۱۸، ۲۴۱، ۲۴۸، ۲۷۳ تا ۲۷۵،
 ۲۷۷ تا ۲۸۳، ۲۸۵ تا ۲۹۲، ۲۹۸

۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۷۹،

۲۸، ۲۹۷، ۳۱۳، ۳۳۵، ۳۵۴

پیامبران / ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۰، ۷۳، ۸۳،

۲۲۵، ۲۳۶، ۲۶۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲

۳۱۰، ۳۳۶، ۴۰۴

پیامبران اولوالعزم / ۳۵۱

پیامبران یونانی / ۳۲

پیرزاده، محمد رفیع / ۴۱

ت

تاوئر، جان / ۳۳۷

تبریزی، رجب علی / ۱۷، ۱۸، ۳۶، ۳۹،

۴۰، ۴۲، ۸۹، ۳۸۴، ۳۸۵

تبریزی، محمد علی / ۴۵، ۱۵۷

تبریزی، ودود / ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۱ تا ۳۵،

۴۱

ترکه اصفهانی، صدرالدین / ۱۴۷

تشیع / ۱۲، ۸۷، ۱۳۲، ۲۲۶، ۳۱۳

تصوف / ۱۲، ۷۷، ۷۸

تنکابنی، میرزا محمد / ۴۵

توماس آکوئینی، سن / ۱۴، ۵۸، ۲۳۰،

۳۹۷

تهرانی، شیخ نورالدین / ۱۵۷

بلخی رومی، جلال الدین (مولوی) /

۱۳۴، ۱۳۵، ۲۹۲

بودا / ۷۰، ۳۲۶

بوشه / ۲۰، ۹۲

بویمه، یاکوب / ۱۵، ۵۸، ۵۹، ۸۱، ۱۰۶،

۱۱۰، ۲۰۲، ۲۲۶، ۲۳۰، ۲۳۶، ۳۸۲،

۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۸،

۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۸

بیدآبادی، آقا محمد / ۹۴

پ

پاراسلسوس / ۱۶۶

پاسکال / ۳۸۱

پلاسیوس، آسین / ۱۴۹

پروکلوس / ۲۶، ۳۸، ۲۰۱، ۳۷۳

پرویز / ۱۵۲

پرهام، باقر / ۳۶۱

پرینستون / ۲۶۷

پل، سن / ۱۴۲

پلوتن / ۳۴

پله تون، ژمیست / ۱۱، ۲۲، ۲۲۲

پونتی، مرلو / ۱

پیامبر / ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۸۰، ۲۳۸،

ح

حافظ، شمس الدین محمد (حافظ

شیرازی) / ۴۸، ۲۰۶، ۲۴۸، ۲۹۱،

۳۶۳

الحرّ العاملی، محمد بن الحسن / ۴۵

حزقیال / ۵۹

حسن صباح / ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۱۳

حسینی، هادی / ۹۹

حضرت محمد (ص) / ۲۹، ۶۷، ۶۸، ۶۹،

۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۴۴،

۱۵۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۳۷،

۲۸۲، ۲۸۵، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۴،

۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲

حضرت مریم (س) / ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۴،

۱۳۵، ۲۱۵

حکیم، آقاعلی / ۹۵

حلّاج، حسین بن منصور / ۳۲، ۳۳، ۲۷۳،

۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۷، ۲۹۸،

حمویه، سعدالدین / ۱۶۴، ۲۹۶،

حتی بن یقظان / ۱۳، ۱۴

خ

خسرو / ۱۹۵

تیمور لنگ / ۱۵۴، ۱۶۷

ج

جابر بن حیان / ۲۴۶

جابری نائینی، محسن باقر / ۸۹

جامی، عبدالرحمان بن احمد / ۲۲۶،

۲۹۱

جبرئیل / ۲۷، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۳۸، ۲۸۵،

۴۱۳

جرجانی / ۲۹۱

جزایری، سید نعمت الله / ۸۹

جلوه، میرزا ابوالحسن / ۹۹

جمزدار مستتر / ۲۶، ۲۷

جمیل صلیبا / ۳۸

جنید بغدادی / ۱۶۳، ۲۹۱

جیمز، ویلیام / ۴۰۵

چ

چلبی، کیا فراسیاب / ۱۵۳

چهارده معصوم / ۷۶، ۱۲۲، ۱۶۱، ۱۹۸،

۲۱۵، ۲۲۸، ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۵، ۳۲۷

چیریلو، لوائیجی / ۱۳۹

- خسرواتیون / ۲۲، ۳۱، ۱۹۱، ۴۱۲
 خسروشاهی، شمس‌الدین عبدالحمید /
 ۹۱
 خضر / ۲۷۲، ۲۵۲
 خلفای اربع / ۲۸۹
 خلفای نصرانی / ۱۴۱
 خوانساری / ۱۵۷
 خوانساری، محمد / ۴۵
 خوانساری، ملا حیدر / ۸۸
- د
- داستایفسکی / ۳۹۴
 دانته / ۱۳۳
 دانش‌پژوه، محمد تقی / ۵۵، ۵۹، ۹۰
 داود (ع) / ۲۹
 داوری، رضا / ۲۳۳
 دایه، نجم‌الدین / ۱۷۴
 دکارت، رنه / ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۹، ۲۰۰
 ۲۲۶، ۴۰۵، ۴۰۶
 دوازده امام / ۱۲۲، ۲۱۲، ۲۱۵، ۳۴۵، ۳۵۱
 دوپرون، انکتیل / ۵۱
 دوران، ژیلبر / ۴۱، ۲۰۵
 دورس، ایوگنیو / ۳۳۶
- دوسترازبور، اولریک / ۱۰
 دوشاردن، تایلارد / ۸۳
 دومناک، ژان / ۳۶۹
 دهشیری، سید ضیاء‌الدین / ۲۱۷، ۲۲۵
 ۲۵۷
- ر
- رفیعی نائینی، میرزا / ۸۸
 رنان، ارنست / ۱۲
 روح‌الأمین / ۱۳۵
 روح‌القدس / ۱۰، ۲۷، ۳۴، ۳۵، ۷۰، ۷۷
 ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۲، ۲۰۷
 ریکور، پل / ۴۱
- ز
- زال / ۱۹۵
 زرتشره / ۲۲۱
 زرتشت / ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۴۱
 ۶۳، ۱۰۷، ۱۱۲
 زردشت / ۱۱، ۱۱۳، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۲
 ۲۲۳، ۲۳۱، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۲۸
 زروانی / ۱۳۱، ۳۲۸
 زکریا / ۵۹

- زکی ترک، میرزا / ۹۵
 زمخشری / ۷۵
 زنجانی، میرزا ابراهیم / ۸۸، ۹۴
 زنوزی تبریزی، ملا عبدالله / ۳۰، ۸۹، ۹۴
 زوزو، هنری / ۳۳۷
- سقراط / ۳۲
 سلمان / ۹
 سلمی، ابو عبدالله، عبدالرحمن / ۲۹۱
 سلیمان / ۳۹
 سمنانی، علاء الدوله / ۲۰۳، ۲۴۵، ۳۹۷
 سندی، ابوعلی / ۲۸۹
 سوئدنبورگ / ۸۱، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۶۲، ۳۴۲
- شهروردی، شهاب الدین ابو حفص عمر
 بن محمد / ۳۴۰
 شهروردی، شهاب الدین یحیی / ۱۰
 ۱۲، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۱ تا ۳۲، ۳۴ تا ۳۷،
 ۴۰ تا ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۷،
 ۶۱ تا ۶۴، ۷۷ تا ۷۹، ۸۹، ۹۶، ۱۰۱،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸،
 ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۴۳، ۱۸۸ تا ۱۹۳،
 ۱۹۵ تا ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۶، ۲۱۸ تا ۲۲۳،
 ۲۲۷ تا ۲۳۱، ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۱ تا ۲۵۵،
 ۲۵۸ تا ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲،
 ۲۹۱، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۳۶،
 ۳۶۴، ۳۷۴، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۱،
 ۴۱۲ تا ۴۱۶
 سید عرب، حسن / ۴۱۱
- ژ
 ژرژ قدیس / ۳۳۳
 ژرمن / ۳۳۲
 ژیلسون، اتین / ۹
- س
 سائوشیان / ۷۰، ۱۰۸، ۱۳۱، ۲۱۵، ۳۱۰،
 ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۳۶
 سارتر، ژان پل / ۳۷۳
 سبزواری، ملا هادی / ۸۹، ۹۵، ۹۷، ۹۸،
 ۱۰۰، ۱۲۰
 سپهبدی، عیسی / ۱، ۱۰۳، ۲۰۹، ۳۰۵،
 ۳۳۸
 سجّادی، سید جعفر / ۴۷
 سجستانی، ابو یعقوب / ۴، ۲۱۴، ۳۸۴
 سراج، ابونصر / ۲۷۵ تا ۲۷۸، ۲۹۱

سیگما / ۳۵	شیت / ۶۸، ۳۳۵
سیلسوس، انگلیوس / ۱۳۳	شیخ آقابزرگ / ۹۶
	شخینا / ۲۵، ۲۹
ش	شیخیه / ۵۷، ۸۳، ۲۲۷، ۲۴۲، ۳۸۵، ۴۱۴
شاستل / ۲۰، ۹۲	شیرازی، قطب الدین / ۴۱۱
شافعی / ۲۹۵	شیعه / ۵، ۱۱، ۳۸، ۵۱، ۶۴، ۶۵، ۷۶، ۱۰۰
شاه آبادی، میرزا محمدعلی / ۹۵	۱۰۶، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۷۸، ۲۰۹، ۲۱۰
شاه اکبر / ۵۰	۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۱۳
شاه صفی اول / ۵۶	۳۱۴، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۵
شاه طهماسب / ۴۵	۳۴۳، ۳۸۴
شاه عباس / ۱۱۶، ۱۲۲	شیعیان / ۲۴، ۲۹، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۱۲۰
شاه عباس اول / ۵۵	۱۲۵، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۷
شاه عباس دوم / ۳۶	۱۷۸، ۱۹۶، ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰
شاه کیخسرو / ۱۵۳	۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۵، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۰۸
شبستری، شیخ محمود / ۳۸، ۱۷۰	۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۸۴
شبستری، ملا مشهد / ۹۲	۴۱۴
شبللی / ۲۹۱	
شمس الدین محمد / ۱۱۶	
شوشتری، قاضی نورالدین / ۱۵۷	
شووان، فریتهوف / ۸۳	
شهاب الدین ثانی / ۴۹	
شهابی، علی اکبر / ۵۰	
شهرزوری / ۴۱۱، ۴۱۴	
	ص
	صالحی، ملا نظام الدین بن قطب الدین /
	۹۹
	صراف، مرتضی / ۳۳۱
	صوفیان / ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۹۶، ۹۹، ۱۵۷
	۱۶۱ تا ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۲۳، ۲۲۷

٢٩١، ٢٦٦، ٢٤١، ٢١٨
 علامة حلی (فخر المحققین) / ١٤٧،

١٦٩، ١٥٨، ١٥٧
 علوی اصفهانی، سید احمد / ١١٣، ١٠١،
 ١١٨، ١٣١، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠ تا ١٤٣،
 ٢٠٣، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٤٥، ٧٢، ٤١٣

عماد الدین / ٣٠

عمار / ١٦٣

عیسی (ع) / ٢٩، ٣٤، ٦٧، ١٤٢، ١٤٣، ١٧٥،
 ١٧٩، ٢٨٥، ٢٩٨، ٣٥١، ٤٠١

غ

غروی، محمد / ١٧

غزالی، ابو حامد / ٣، ١٠، ٨٣، ٢٩٨

ف

فارابی، ابونصر / ٣، ٣٨، ٤٩، ٧٨، ١١٢،

١٣٢، ٢٢٨، ٢٣٨، ٢٥٣

فارسی، سلمان / ١٦٣

فاطمة زهرا (س) / ٦٩، ١٢٢ تا ١٢٥،

٢١٥، ٣١٣، ٣٢٤، ٣٤٤

فخر الدولة / ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٩

فرانک، سباستیان / ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٨٨،

٢٧٥، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٩٧، ٣٣٤، ٣٧٣،

٤١٢

صوفیه / ٧٠، ١٢٦، ١٧٧، ١٧٨، ٢١٤،

٢٧٦، ٢٧٩ تا ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧،

٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٥، ٢٩٧، ٣٣٨

ط

طباطبایی، سید جواد / ١٤٥

طباطبایی، سید محمد حسین / ٤٥، ٥٣،

٢٤٢، ٩٤

طوسی، ابو جعفر / ٢١٣

طوسی، نصیرالدین / ٩١، ١٤٧، ١٤٨،

١٥٨، ١٧٥

ع

عاملی، بهاء الدین (شیخ بهایی) / ٤٩،

١١٧

عاملی اصفهانی، ابوالحسن / ٢٤٢

عبدالله ابن عباس / ٧٤، ٢٣٩

عثمان یحیی / ١٤٥، ١٤٨، ١٦٧، ١٦٨،

١٥٥، ١٧٤، ٢٣٣

عراقی، فخرالدین / ١٦٨

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم / ٨،

قمی، محمد / ۴۵

قمی، میرزا محمود / ۹۴

قوام الدین احمد / ۸۸

قونوی، صدرالدین / ۳۸

قیصری، داود بن محمود / ۱۷۵، ۱۷۹

ک

کاتبی قزوینی / ۱۵۸

کاشانی، عبدالرزاق / ۲۴۱، ۲۹۱، ۳۴۰

کاشانی، مظفر حسین / ۹۱

کاشانی، نورالدین محمد بن شاه مرتضی

۸۸ /

کاشانی حلی، مولانا نصیرالدین / ۱۵۷،

۱۵۸

کانت، ایمانویل / ۲۰۳، ۲۰۴

کبری، شیخ نجم الدین / ۲۱۸، ۳۹۷

کُربن، هانری / ۲۰، ۲۱، ۳۶، ۴۳، ۵۰، ۵۳،

۶۱، ۱۵۹، ۲۵۷، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۸۱،

۳۳۱، ۳۸۵

کرمانی، حمید الدین / ۴، ۲۱۴

کسری / ۱۵۹

کشفی، جعفر / ۲۴۲

کلرووئی، قدیس برنار / ۳۳۸

فردوسی، ابوالقاسم / ۱۷

فرزان / ۳۶۱، ۴۱۱

فرقه اساة / ۳۰۹

فریدون / ۲۵، ۳۱

فلوطين / ۳۴، ۳۶، ۱۲۹، ۲۲۲، ۲۶۱

فن بادر، فرانتس / ۳۹۳

فندرسکی، میرابوالقاسم / ۳۷، ۳۸، ۵۰،

۱۱۹

فیثاغورس / ۹۶

فیض کاشانی، ملا محسن / ۵۴، ۵۵، ۸۸،

۸۹، ۹۲، ۹۹، ۱۱۸، ۱۶۵

فیلون / ۲۷

ق

قرنی، اویس / ۱۶۳

قره ارسلان بن اورتوق / ۳۰

قزوینی، ملا آقا / ۹۴، ۹۵

قمشه‌ای، آقا محمدرضا / ۹۴، ۹۵، ۱۰۰

قمی، قاضی سعید / ۱۰، ۳۷، ۳۹، ۵۴،

۸۹، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۶۵، ۱۶۹، ۱۸۲،

۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۴، ۳۴۱، ۳۴۳ تا ۳۴۵،

۳۴۷ تا ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۷،

۳۶۰، ۳۸۴، ۳۸۵

کلمانتین / ۱۳۹ لاهیجی قمی، ملاً حسن / ۸۸

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق / ۳۷، ۴۸، ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۸۸، ۹۲،
لنگرودی، ملاً محمدجعفر / ۹۴

لوتر، مارتین / ۳۲۸ ۲۸۰، ۲۱۳، ۱۴۸، ۱۰۰، ۹۸، ۹۷

لوریا، ایساک / ۳۸۲ کمیل بن زیاد النخعی / ۱۶۳

لوقا / ۱۴۰ کندی / ۳

کویره، الکساندر / ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹

۴۰۵، ۳۹۳، ۳۹۰

م

مأمون / ۳۹، ۲۴۳ کیخسرو / ۲۲۲، ۱۹۱، ۳۱، ۲۵

مؤید شیرازی / ۲۱۴ کینه خواریه / ۱۵۲

مارتن، لویی کلود / ۲۰۲ کی پرکه گور / ۳۸۱

مارکوس / ۲۸۹

مازندرانی، شیخ مهدی / ۹۵

مازندرانی، ملاً صالح / ۸۸

مازندرانی، میرزا سید رضی / ۹۴

مازنو، هنری / ۱

ماسه، هنری / ۶۴

ماسینیون، لویی / ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۱

مَنَدَلَه / ۲۰، ۱۳۳، ۲۷۱

مانی / ۳۹۷

متوکل / ۲۴۳

متی / ۱۴۰

مجتهدی، کریم / ۴۳

گ

گالیمار / ۲۳، ۶۶، ۲۵۱، ۳۸۵

گدار، آندره / ۱۱۱، ۲۲۵

گویینو / ۴۴، ۵۷

گیلانی، ملاً شمس / ۸۸، ۹۱

گیلانی رشیدی اشکوری، میرزا هاشم /

۹۵

ل

لاهیجی، شمس الدین / ۳۸، ۱۶۱، ۱۷۰

لاهیجی، عبد الرزاق / ۸۸، ۱۱۸

- مجلسی، محمد باقر / ۸۸، ۸۹، ۱۲۶، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۳۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۲۷
- محجوب، محمد جعفر / ۳۳۱
- محقق ثانی / ۱۱۶
- محمدخانی، علی اصغر / ۴۱۱
- محمد شریف بن هروی / ۴۱۱
- مدرس زنوزی، آقاعلی / ۸۹، ۹۵، ۹۹
- مرسون، رولمن / ۳۳۷
- مرقس / ۱۴۰
- مзда / ۳۹۹
- مسعودی / ۱۷۲
- مسلمة بن احمد بحریطی / ۳۸
- مسیح (ع) / ۲، ۲۷، ۲۸، ۳۴، ۶۴، ۱۳۸، ۱۴۱ تا ۱۴۳، ۲۱۱، ۲۳۵، ۲۹۸، ۳۲۴، ۳۲۵
- مشائین / ۳۶، ۶۳، ۴۱۵
- مشهدی شهیدی، آقابزرگ / ۹۵
- مقداد / ۱۶۳
- ملا صدرا (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم) / ۱۰، ۳۶، ۳۷، ۳۹ تا ۴۱، ۴۳ تا ۴۸، ۵۰ تا ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۲ تا ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۶۵، ۱۸۲، ۱۹۶ تا
- ملا فتح الله / ۱۶۹
- ملشیزدک / ۴۱۴، ۴۱۵
- ملطی، طالس / ۹۶
- ملک ظاهر / ۲۱۹
- ملک فخر الدوله / ۱۵۶
- ملک کاووس / ۱۵۳
- منزوی، علی نقی / ۱۵۸
- موبد شاه / ۵۱
- مور، توماس / ۲۵۲
- مور، هنری / ۸۱، ۲۵۹
- موسی (ع) / ۲۹، ۳۵، ۶۷، ۱۴۳، ۲۴۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۵۱، ۳۵۲
- مولوی میرزا / ۹۹
- میبدی، رشید الدین / ۲۴۱
- میرداماد / ۱۰، ۱۹، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۶۱، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲ تا ۱۱۶، ۱۱۸ تا ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۱، ۱۶۵، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰ تا

نوری، ملاً علی / ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱

نوری، ملاً علی بن جمشید / ۹۴

نیچه / ۲۰۴

نیکلسون، رینولدالین / ۱۶۶، ۲۷۶

۲۳۲، ۲۴۲، ۳۱۱، ۳۲۷، ۳۲۸، ۴۱۳

میرزا عماد الدوله، بدیع الملک / ۴۳، ۸۹

میکائیل / ۲۸۵، ۳۲۳، ۳۳۳

مینورسکی و. / ۱۴۶

و

واسطی / ۲۹۱

واعظ کاشفی، ملاً حسین / ۳۲۵، ۳۳۱،

۳۴۰

والن، ژرژ / ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۱

تا ۳۸۳، ۳۸۶

واله قزوینی، محمد یوسف / ۵۵

وایگل، والنتن / ۳۸۸

ولیانی، فاطمه / ۴۱۱

ه

هجویری / ۲۹۱

هدایت، رضا قلی خان / ۴۵

هرمس / ۲۲۲، ۴۱۲

هفت پیامبر اولوالعزم / ۱۷۲

هگل / ۷۶

هورخش / ۳۲

هومر / ۳۳

ن

نادرزاد، بزرگ / ۱۵۰، ۱۸۳، ۳۴۱

ناصر خسرو / ۲۱۴، ۲۳۶، ۲۴۶، ۲۸۵

نایبرگ، ه.س. / ۲۰

نراقی، احسان / ۳۳۱

نراقی، ملاً مهدی / ۹۴

نرجس خاتون / ۳۲۴

نرگس / ۳۲۴

نسطوریان / ۲۹، ۱۴۳

نسفی، عزیز / ۳۹۷

نصر، سید حسین / ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۵۵،

۵۶، ۷۳، ۹۲، ۹۹، ۱۸۸، ۲۳۳

نکیر / ۱۱۴

نواب امام زمان / ۳۲۶

نوافلاطونیان / ۶۳، ۶۵، ۱۴۲

نوح (ع) / ۲۹، ۶۷، ۳۵۱

نورعلیشاه / ۲۲۷، ۲۶۶

نوری / ۲۹۱

هپیارک / ۲۵۹

یعقوب / ۲۱۵

یواخیم / ۷۰

یوحنا / ۴۲، ۱۴۰، ۲۳۶

یونس / ۳۱۲، ۳۱۷، ۳۱۸

ی

یزدگرد / ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶

فهرست نام کتاب‌ها

- الأركان في فروع شرايع أهل الايمان /
١٦٨
- أسرار الآيات / ٩١
- أسرار الشريعة و أنوار الحقيقة / ١٦٨
- اسفار / ٤٤، ٤٥، ٥١، ٥٨، ٨٩، ٩٠، ٩٤، ٩٥
- اشارات / ٩
- اصطلاحات صوفيه / ١٦٨
- اصفهان، تصوير بهشت / ٣٥
- اصول كافي / ٣٧، ٤٨، ٥٧، ٦٥، ٧١، ٧٥
- ٨٨، ٩٢، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ٢٨٠
- الأصول و الأركان في تهذيب الأصحاب
و الإخوان / ١٧١
- اكسير العارفين / ٩٦
- الواح عماديه / ٣٠، ٣١
- أمثلة التوحيد و أبنية التجريد / ١٦٨
- الف
- آثار فلسفی و عرفانی سهروردی / ٧٨
- آرتور شاه و دلاوران میزگرد / ٣٣٨
- آسمان و شگفتی‌های آن / ٢٦٢
- آواز پر جبرئیل / ٢٧
- آیین جوانمردی / ٣٣١
- ابن سینا و حکایات تمثیلی / ٦٣
- اثبات واجب / ٣٧
- اثبات الوصية / ١٧٢
- أجوبة المسائل / ٩١
- أجوبة المسائل الخمسة / ٩١
- أجوبة المسائل النصيرية / ٩١
- ارض ملكوت و كالبد انسان در روز
رستاخيز: از ايران مزدایی تا ايران
شیعی / ٢٠، ٨٨، ٩٢، ٢٥٧

- آمل الآمل / ۴۵
 انثاد / ۳۶، ۱۲۹، ۲۶۱
 انجیل / ۲۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۷۱
 انجیل برنابا / ۱۳۹
 انجیل یوحنا / ۲۸، ۳۱، ۱۴۲ تا ۱۴۴
 أنوار الشريعة / ۱۷۴
 اوستا / ۱۹، ۲۴، ۱۹۵
- ب
 بازرگانان مروارید / ۲۳
 بحار الأنوار / ۸۸، ۱۲۶
 بحر الحقایق و منبع الدقایق / ۱۷۳
 البحر الخضم فی تفسیر القرآن / ۱۶۸
 بدایع الحکمة / ۸۹
 برگزیده آثار فیلسوفان ایرانی از قرن
 هفدهم تا امروز / ۳۶ تا ۳۸، ۴۰ تا ۴۲
- ت
 تأویلات / ۳۸
 تاریخ ادیان و فلسفه‌های آسیای مرکزی
 ۵۷ /
 تاریخ فلسفه اسلامی / ۶۶، ۲۳۳
- تخیل خلاق در تصوّف ابن عربی / ۲۶۷
 تدبیر المتوحد / ۲۵۳
 ترجمان الأشواق / ۱۶۶
 تعلیقات بر تفسیر قطب الدّین شیرازی
 بر حکمة الإشراق / ۱۰۱
 تعلیقات علی الإلهیات من کتاب الشفاء /
 ۱۰۱
 تعلیقات علی کتاب حکمة الإشراق /
 ۱۰۱
 تعیین الأقطاب و الأوتاد / ۱۷۲
 التفسیر / ۱۰۰
 تلخیص اصطلاحات الصوفیة / ۱۶۸
 التنقیه / ۱۰۱
 توحید / ۳۹
 تورات / ۲۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۶۶،
 ۱۷۱، ۲۴۷، ۳۲۱، ۳۲۲، ۴۰۳
- ث
 ثولوجیا / ۲۶۱
- ج
 جامع الأسرار / ۶۴، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۴۸،
 ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲ تا ۱۶۵، ۱۶۸

خ

خداشناسی افلاطون / ۲۶

خرد جاودان / ۴۱۱

خوان الاخوان / ۲۸۵

د

دبستان المذاهب / ۵۱

درباره اسلام ایرانی / ۲۵۱، ۲۶۴، ۲۹۳

درباره علل / ۲۶

دوزخ و برزخ، بر مبنای دیده‌ها و

شنیده‌ها / ۲۶۲

دباجه عرش التقدیس / ۹۲

دیوان اشعار / ۹۲

ذ

ذریعه / ۹۶

ر

رافعة الخلاف عن وجه سكوت

أمیرالمؤمنین عن الخلاف / ۱۵۸،

۱۶۹

رسالة الأركان / ۱۶۸

رسالة الأسماء الإلهية و تعیین المظاهر

۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۴ تا ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰،

۱۸۱، ۱۹۲، ۲۹۶

جامع الحقایق / ۱۶۸

جنبه‌های روحانی و فلسفی در اسلام

ایرانی / ۲۳، ۲۶، ۳۷

چ

چند سالی در قسمت‌های مختلف افریقا

و آسیای بزرگ / ۵۶

چهار سیاحت روح / ۴۴

چهار کتاب / ۴۴

ح

حاشیه الرواشح السماویة / ۹۲

حکمة الإشراف / ۲۱، ۳۱، ۴۷، ۵۷، ۷۷،

۷۸، ۸۳، ۸۴، ۱۹۶، ۲۲۱، ۴۱۱، ۴۱۴،

۴۱۵

حکمة اشراقیة / ۹۰

الحکمة العرشية / ۹۲

الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة

العقلیة / ۵۳، ۹۲

حکمة مشرقیة / ۶۴، ۲۲۲

حتى ابن یقظان / ۸

- رسالة فى خلق الأعمال / ٩٧
- رسالة فى القضاء والقدر فى أفعال البشر /
٩٩
- رسالة فى المعاد الجسماني / ٩٧
- رسالة فى المعراج / ٩٨
- رسالة فى الوجود / ١٠٢
- الرسالة القدسية فى أسرار النقطة الحسية
المشيرة إلى أسرار الهوية / ٩٩
- رسالة النفس فى معرفة الرب / ١٧١
- رسالة نقد النقود فى معرفة الوجود / ١٤٥
- رسالة الوجود فى معرفة المعبود / ١٧١
- رگ شناسى / ٤٠٣
- الرواشح / ١٢١
- روضات الجنات / ٤٥، ٤٩، ١٥٧
- روضة الصفا / ٤٥
- ريحانة الأدب / ٤٥، ٥٠، ٨٨، ٨٩، ١٥٧
- ز
- زبدة تصانيف / ٨٨
- س
- سريان نور وجود الحق فى الموجودات /
٩٩
- لها من الأشخاص الإنسانية من آدم
إلى محمد / ١٦٨
- رسالة الأصول الآصفية / ٣٩
- رسالة الأمانة فى تعيين الخلافة الربانية /
١٦٨
- رسالة اتنيه فى التنزيه / ١٦٩
- رسالة التوحيد / ١٦٩
- رسالة الجداول الموسومة بمدارج
السالكين فى مراتب العارفين / ١٦٩
- رسالة الحجب و خلاصة الكتب / ١٦٩
- الرسالة الخلفية / ٥٠، ٨٩، ١٢٦
- رسالة سينائيه / ٥٠
- رسالة العقل والنفس / ١٧٠
- رسالة العلم و تحقيقه بطريق الطوائف
الثلاث / ١٧٠
- رسالة العلوم العالية / ١٥٤، ١٧٠
- رسالة الفقر و تحقيق الفكر / ١٧٠
- رسالة فى الإمامة / ٩٦
- رسالة فى اتحاد العاقل والمعقول / ٩٦
- رسالة فى اتصاف الماهية بالوجود / ٩٦
- رسالة فى التصور والتصديق / ١٠١
- رسالة فى حدوث العالم / ٩٥
- رسالة فى الحشر / ٩٢

ط

سلامان و ابسال / ۹

طرائق الحقایق / ۱۵۷

سه اصل / ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۷۳ تا ۷۵، ۹۲، ۹۶،

طیر / ۸، ۱۲۹

۲۹۷، ۹۹

سه رساله اسماعیلی / ۶۸، ۱۷۲

ع

سهروردی و افلاطونیان ایران / ۲۳

عبر العاشقین / ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷،

۲۹۱

ش

عرائس البیان فی حقائق القرآن / ۲۸۶

شاهنامه / ۱۹۵

عرفان ایران / ۲۹۳

شبنم‌های آسمانی / ۹۲

عقل سرخ / ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۱۹۵، ۲۵۱،

شرح اصول کافی / ۷۷، ۸۱، ۹۶، ۱۰۰،

۲۷۲

شرح حال و آرای فلسفی ملاً صدرا / ۴۷

العلوم الإلهیة / ۱۶۷، ۱۷۲

شرح شطحات / ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۴ تا

العلوم العالیة / ۱۵۸، ۱۷۵، ۱۸۲

۲۸۶، ۲۹۱

عهد جدید / ۲۳۴، ۲۳۵

شرح فصوص الحکم / ۶۴، ۱۵۰، ۱۵۸،

عهد عتیق / ۶۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۲۳۴، ۲۳۵

۱۶۰، ۱۶۱

شرح الهدایة الأثیریة / ۹۹

ف

شفا / ۵، ۵۷، ۱۰۱، ۱۳۱

فتوت‌نامه / ۳۳۱، ۳۳۵

شمس الیقین فی معرفة الحق والیقین /

فصوص الحکم / ۹۴، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۶۷،

۸۸

۱۷۲، ۱۷۵، ۱۷۹

فلاسفة مشهور / ۱

ص

فهرست کتاب‌های اهدایی مشکوة /

صواعق الرحمان / ۱۴۰

۱۵۸

ل

لطائف غيبية / ١٠١، ١٤٠، ١٤١

اللمع فى التصوف / ٢٧٦، ٢٩١

لمعات / ١٦٨

لمعات الهى / ٨٩

لوامع ربانى / ١٤٠

م

مبارزة معنوى شيعى / ٧٢، ٧٤

المبدأ والمعاد / ٩٧

متشابهات القرآن / ٩٨، ٢٨١

مجالس المؤمنين / ١٥٧

مجموعة فى الحكمة الإلهية / ١٨٨

محبوب القلوب / ٢٠، ٨٩

المحيط الأعظم / ١٥٤، ١٧٢

مدينة فاضله / ٢٥٣

مرآت الأنوار / ٢٤٢

مزامير / ١٤٠، ١٧١

المسائل الآملية / ١٧٤

مسلمه / ٣٨

مشاعر / ٤٣، ٦٣، ٧٩، ٩٠، ٩٦، ٩٨، ٩٩

١٩٧، ٢٥٦، ٢٨١

مصطلحات فلسفة صدرالدين شيرازى /

٤٧

فى الوجود المطلق / ١٤٧

ق

قرآن / ١٢، ٢٢، ٢٥، ٣٢، ٤٩، ٥٧، ٧٣،

٧٥، ٧٦، ٨٧، ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠١،

١٣٢، ١٦٠، ١٦٦، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤،

١٩٦، ١٩٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٦، ٢٣٩ تا

٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٧٨ تا ٢٨٠،

٢٨٢، ٢٨٤، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، ٣٠١،

٣٠٢، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٤٤، ٣٥٦

قصص العلماء / ٤٥

ك

كتابخانه ايرانى / ٢٣، ٣٦

كسر أصنام الجاهلية / ٥٥، ٥٧، ٧٢، ٨٨،

٩٦

كشف الأسرار / ٢٨٧، ٢٨٩

كشكول / ١٦٧، ١٧٢، ١٧٦

كلمة التصوف / ٢١

كمدى الهى / ١٣٣

كنز الكنوز وكشف الرموز / ١٧١

گ

گلشن راز / ٣٨، ١٧٠

ن

مصلح الصفادر تجلیه و تصفیة آئینه

نامه ملا صدرا به ملا شمس‌گیلانی / ۹۸

حق‌نما / ۱۳۷، ۱۴۱

نامه ملا صدرا به میرداماد / ۹۸

المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم العقلية /

نص النصوص / ۱۵۴، ۱۷۲ تا ۱۷۵، ۱۷۹،

۴۷، ۹۸

۱۸۰

المعاد / ۱۷۴

نفحات الأنس / ۱۰۹

المعاد فی عروج العباد / ۱۷۱

نقد النقود فی معرفة الوجود / ۱۴۸، ۱۵۰،

معارف الهیة / ۴۱

۱۸۰، ۱۵۷، ۱۷۱، ۱۸۰

مفاتیح الغیب / ۹۷

نهاية التوحید فی بداية التجريد / ۱۷۶

مقالة فی لمية اختصاص منطقة البروج

بموضع معین من الفلك / ۹۷

و

مقامات الجنات / ۸۹

الوارادت القلبية فی معرفة الربوبية / ۱۰۲

مقدمه بر المشاعر صدرالمتألهین

شیرازی / ۴۳

ه

منازل السائرین / ۱۶۹

الهداية / ۹۹

منتخبات آثار حکمای الهی ایران / ۱۳۷

هستی از نظر فلسفه و عرفان / ۴۷

منتخب التأویل فی بیان کتاب الله و

هیاکل نوریه / ۲۷

حروفه و کلماته و آیاته / ۱۷۱

ی

منتقى المعاد فی مرتقى العباد / ۱۷۴

یادنامه لویی ماسینیون / ۵۰

منطق الأسرار ببيان الأنوار / ۲۸۸

یادنامه ملا صدرا / ۴۷

منطق الطیر / ۸

یاسمین عاشقان / ۲۴۸

منهاج الصادقین / ۱۶۹

المیزان / ۹۰، ۲۴۲

فهرست اماکن

	الف
استراباد / ۱۱۶، ۱۵۶	آتن / ۲۶
استراسبورگ / ۳۳۷	آذربایجان / ۱۷
اسکاتلند / ۳۳۹	آذربایجان / ۱۷ تا ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۸
اسکندریه / ۲۶، ۲۷	۴۱، ۴۲، ۸۹، ۲۱۹، ۲۳۱
اصفهان / ۴، ۵، ۱۰، ۱۸، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳	آسکونا / ۱۵۰
۵۶، ۷۲، ۹۴، ۱۰۵ تا ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۱	آسیا / ۳۷۰
۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۲	آلمان / ۲۸۶، ۳۴، ۳۰
۱۳۴ تا ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۵۶	آمل / ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۹
۱۶۰، ۱۹۶، ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۶۴، ۳۱۱	۱۶۶
۳۲۸	آنتولی / ۲۱۹، ۳۰
البرز / ۱۹	اروپا / ۸۰، ۸۳، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۸۴، ۱۹۹
الموت / ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸، ۳۱۳	۲۰۲، ۲۲۶، ۳۳۲، ۳۳۸
امامزاده سه سید (میرحیدر) / ۱۵۱	اسپانیا / ۳، ۱۱
امامزاده معصوم / ۵۴	استانبول / ۵۱، ۱۸۸
اندلس / ۱۱، ۶۴، ۸۶، ۱۴۹، ۱۸۱، ۲۲۹	

بیزانس / ۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵

بیزنطیه / ۱۸۷

پ

پاریس / ۱، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۶، ۴۷، ۷۸،

۹۲، ۱۰۳، ۲۵۱، ۲۸۱، ۲۹۳، ۳۸۴

۳۸۵

ت

تبت / ۲۳

تبریز / ۱۷

تخت سلیمان / ۳۵

ترکیه / ۴۶، ۱۲۲

توینگن / ۱۳۹

تولدو / ۳، ۱۱۲

تهران / ۱، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۵ تا ۴۷، ۵۰،

۵۳، ۶۴، ۷۸، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۴،

۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۹، ۲۳۱، ۲۷۳،

۲۸۱، ۲۹۳، ۳۳۱، ۳۶۱، ۳۸۴، ۴۱۱

ج

جمکران / ۵۴

اورشلیم / ۳۳۷، ۳۳۸

ایران / ۴، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۴۶ تا

۴۹، ۵۳، ۵۶، ۵۸، ۶۴، ۷۱، ۸۵، ۹۱،

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸ تا ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳،

۱۱۸ تا ۱۲۰، ۱۳۱، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲،

۱۵۴، ۱۵۹، ۱۸۲ تا ۱۸۴، ۱۸۷ تا ۱۹۲،

۱۹۵، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷ تا

۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹ تا ۲۳۲،

۲۷۳، ۲۹۶، ۳۰۵، ۳۰۶ تا ۳۰۸، ۳۱۱،

۳۱۳، ۳۱۵، ۳۲۵ تا ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲،

۳۳۴، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۷۲، ۳۹۵، ۳۹۷،

۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۷، ۴۱۲ تا ۴۱۴

ب

باختر زمین / ۱۱۲، ۱۳۲، ۲۲۲، ۲۲۶

بحر المیت / ۳۰۹

بخارا / ۴

بصره / ۵۷

بعلبک / ۴۹

بغداد / ۱۶۰، ۱۶۱، ۳۱۵

بلخ / ۱۹

بمبئی / ۱۵۷

بیت المقدس / ۱۵۶، ۲۱۵، ۳۳۹

چ

- چاه زمزم / ۳۵۷، ۳۵۹
 رودخانهٔ رن / ۱۰
 روم / ۱۱، ۱۲۵، ۲۱۹، ۲۲۲، ۴۰۸
 ری / ۱۵۷

ح

حلب / ۲۳، ۴۶، ۱۹۱، ۲۱۹

ز

زوربخ / ۳۴۱

خ

خاور دور / ۲۳

ژ

ژنو / ۳۵

خاورمیانه / ۱۰۹

خراسان / ۵۰، ۱۵۶، ۱۵۹، ۳۱۸

س

خوارزم / ۲۱۷

سامره / ۳۲۴

د

سبلان / ۱۹

دانشکدهٔ ادبیات / ۹۱

سوئد / ۲۶۲

دانشکدهٔ حقوق / ۹۱

سوئیس / ۱۵۰

دانشگاه تهران / ۹۱

سوربن / ۱۳۷، ۱۵۰

دریای خزر / ۱۴۹، ۱۵۱

سوریه / ۲۱۹

دمشق / ۵۰، ۱۴۹، ۳۱۵

سهرورد / ۱۸، ۲۱۹

ش

ر

شیراز / ۲۰، ۴۵ تا ۴۸، ۵۵، ۵۶، ۲۳۰

رکن سوری / ۳۵۹، ۳۶۰

۲۷۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۱

رکن عراقی / ۳۵۸

شیز / ۱۸، ۳۵

رکن یمانی / ۳۵۹، ۳۶۰

ق	ص
قاهره / ۲۱۴	صفاهان / ۱۱۱، ۱۱۶، ۲۲۵، ۲۲۸
قرطبه / ۱۱، ۱۲، ۸۶	
قزوين / ۱۵۷	ط
قسطنطنیه / ۲۶، ۸۲	طبرستان / ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰
قم / ۴۵، ۵۳، ۵۴، ۹۰، ۹۴، ۱۰۷، ۱۲۱	طلیطه / ۱۸۴
۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۵۴، ۲۲۸	طوس / ۱۱۶
ک	ع
کعبه / ۱۶۶، ۳۴۱ تا ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۵۴، ۳۵۶	عراق / ۱۶۷، ۱۶۰، ۱۴۹
تا ۳۶۰	عرفات / ۲۳۹
کمبریج / ۲۵۹	
کهک / ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۲، ۶۴، ۷۲	ف
ل	فارس / ۵۵، ۵۶، ۲۱۸، ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸۶
لبنان / ۳۲۵	۲۹۱، ۳۹۶
لندن / ۵۶، ۱۶۶، ۱۸۳، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۷۶	فرانسه / ۳۰، ۳۳، ۴۲، ۴۸، ۵۰، ۶۱، ۹۲
م	۱۰۳، ۱۲۹، ۱۴۵، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۹
ماد / ۲۱۸	۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۵
مادرید / ۳۸	۲۸۴، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۸۵
مازندران / ۱۵۲ تا ۱۶۷، ۱۵۴	فرنگ / ۲۳۱
ماوراء النهر / ۴	فسا / ۲۸۷
	فلسطین / ۳۳۹

مدینه / ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۷	نجف / ۱۱۶، ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۸۲
مراغه / ۱۸، ۲۱، ۲۱۹	نیسه / ۱۴۱
مراکش / ۸۶	نیشابور / ۲۱۸
مرو / ۳۸۴، ۳۹	
مسجد امام (شاه) اصفهان / ۳۴۰	ه
مشهد / ۴۷، ۵۰، ۱۱۶	هجر اسماعیل / ۳۵۷
مغان / ۲۰، ۲۱	هزار رود / ۱۵۱
مقام ابراهیم / ۳۵۷	همدان / ۴، ۵
مقام جبرئیل / ۳۵۷	هند / ۲۰، ۳۸، ۴۶، ۵۰، ۱۱۸، ۳۰۶
مکه / ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۷	

ی

یونان / ۳۶۹، ۳۷۹

ن

نازاس / ۱۴۲