

دکتر علی اصغر حلبی

شادینشا فلاسفہ ایران

از آغاز اسلام تا امروز

تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز

نوشته
دکتر علی اصغر حلبی

انتشارات زوار

حلی، علی اصغر، ۱۳۲۳ -

تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز /
نوشته علی اصغر حلی . - [ویرایش ۲] . - تهران :
زوار، ۱۳۸۱ .
۷۵۶ ص .

ISBN 964 - 401 - 140 - 6

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .
کتابنامه : ص . ۷۳۹ - ۷۵۶ : همچنین به صورت
زیر نویس .

۱ . فیلسوفان ایرانی - سرگذشتنامه .
۲ . فیلسوفان اسلامی - ایران - سرگذشتنامه .
الف . عنوان .

۱۸۹/۱

ح ۸ / الف ۹ / BBR ۶۰

۱۳۸۱

۳۹۳۱۳ - ۸۱ م

کتابخانه ملی ایران

این کتاب را به دکتر محمد استعلامی
تقدیم می‌کنم؛ به یاد محبت‌هایش که
هیچ وقت فراموش نخواهم کرد.

«... در این کتاب، هر چند سخن دراز کشیده‌ام بیسندند و
بخوانند که هیچ نوشته نیست که آن به یکبار خواندن نیرزد.»
ابوالفضل بیهقی



انتشارات زوار

تاریخ فلاسفه ایرانی
نوشته □ دکتر علی اصغر حلبی
حروفچینی و آماده‌سازی چاپ □ شرکت قلم
نوبت چاپ □ اول ۱۳۸۱
چاپ □ خاشع
تیراژ □ ۳۲۰۰ نسخه
بها □ ۳۸۰۰ تومان
شابک □ ۹۶۴-۴۰۱-۱۴۰-۶

تهران، خیابان انقلاب، خیابان دوازدهم فروردین، نبش سزاوار، تلفن: ۶۴۶۲۵۰۳

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱۵	پیشگفتار اول
۱۷	پیشگفتار دوم
۱۹	پیشگفتار سوم
۱۰۰ - ۴۵	مقدمه کتاب
۱۰۱	فصل اول - ابوالعباس سرخسی
۱۰۷	فصل دوم - ابوزید بلخی
۱۱۲	فصل سوم - علی بن ربن الطبری
۱۱۵	فصل چهارم - محمد زکریای رازی
۱۴۶	فصل پنجم - ابونصر فارابی
۱۸۳	فصل ششم - ابوالحسن عامری
۱۹۷	فصل هفتم - ابوسلیمان منطقی سیستانی
۲۱۴	فصل هشتم - ابو حیان توحیدی
۲۳۱	فصل نهم - ابوعلی بن مسکویه
۲۶۰	فصل دهم - ابن سینا
۳۲۲	فصل یازدهم - ابوسهل مسیحی جرجانی
۳۲۵	فصل دوازدهم - ابوالقاسم کرمانی
۳۲۷	فصل سیزدهم - ابوریحان محمد بیرونی

- فصل چهاردهم - بهمنیار آذربایجانی ۳۴۸
- فصل پانزدهم - امام محمد غزالی ۳۵۲
- فصل شانزدهم - عمر خیام نیشابوری ۳۸۵
- فصل هفدهم - عبدالکریم شهرستانی ۴۴۱
- فصل هجدهم - سهروردی (شیخ اشراق) ۴۶۱
- فصل نوزدهم - امام فخر رازی ۴۷۸
- فصل بیستم - خواجه نصیرالدین طوسی ۵۱۶
- فصل بیست و یکم - اثیرالدین ابهری ۵۴۸
- فصل بیست و دوم - کاتبی قزوینی ۵۵۱
- فصل بیست و سوم - نجم‌الدین نخبوانی ۵۵۳
- فصل بیست و چهارم - عبدالحمید خسرو شاهی ۵۵۴
- فصل بیست و پنجم - افضل‌الدین خونجی ۵۵۷
- فصل بیست و ششم - بابا افضل کاشانی ۵۵۹
- فصل بیست و هفتم - قطب‌الدین شیرازی ۵۶۹
- فصل بیست و هشتم - قطب‌الدین رازی ۵۸۹
- فصل بیست و نهم - نصیرالدین کاشانی ۵۹۳
- فصل سی‌ام - غیاث‌الدین کاشانی ۵۹۵
- فصل سی و یکم - جلال‌الدین دوانی ۵۹۸
- فصل سی و دوم - مقدمه، غیاث‌الدین شیرازی ۶۰۳
- فصل سی و سوم - کمال‌الدین اردبیلی ۶۱۶
- فصل سی و چهارم - شیخ بهائی ۶۱۸
- فصل سی و پنجم - میرداماد استرآبادی ۶۳۴
- فصل سی و ششم - میرفندرسکی ۶۴۰
- فصل سی و هفتم - صدرالدین شیرازی ۶۴۴
- فصل سی و هشتم - حسین تنکابنی ۶۷۲
- فصل سی و نهم - عبدالرزاق لاهیجی ۶۷۴

۶۷۶	فصل چهلم - فیض کاشانی
۶۸۱	فصل چهل و یکم - آقا حسین خوانساری
۶۸۳	فصل چهل و دوم - اسمعیل خاجویی
۶۸۵	فصل چهل و سوم - محمد نراقی
۶۹۰	فصل چهل و چهارم - علی نوری مازندرانی
۶۹۱	فصل چهل و پنجم - حاجی سبزواری
۷۰۵	فهرست عمومی
۷۴۱	فهرست مأخذ کتاب و مشخصات آنها

چرا؟ چطور؟ برای چه؟

طوطی: ما حیوانات، به آنچه خدا داده است راضی، و نسبت به احکام او خاضع هستیم، از ما «برای چه؟» و «چطور؟» و «چرا؟» در کارهای او دیده نمی‌شود.

انسان: برای همین است که حیوان مانده‌اید.^۱

۱. رسائل اخوان الصفاء، رساله بیست و دوم، محاکمه انسان و حیوان، نقل از مقدمه قصیده چون و چرا، بقلم مرحوم استاد مینوی در مجله یادگار، سال دوم، شماره ۸، ص ۹

تاریخ فلاسفه ایرانی

به نام آنکه جان را حکمت آموخت

زان مایه که طبیعها سرشتند	ما را ورقی دگر نوشتند
تا در نگریم و راز جویم	سر رشته‌ی کار باز جویم
بینیم زمین و آسمان را	جویم یکایک این و آن را
دیباچه‌ی ما که در نورداست	نز بهر هوی و خواب و خورداست
کار من و تو بدین درازی	کوتاه کنم که نیست بازی ^۱

پیشگفتار چاپ اول

ارسطو گفته است: «همه مردم، طبیعت می‌خواهند بدانند.»^۲ انگیزه این خواستن نیروی اندیشه است که در آدمی زاده به ودیعت نهاده‌اند. و بی‌تردید عالی‌ترین مظاهر اندیشه بشر نیز فلسفه است؛ وافکار و عقایدی که در باب تبیین عالم و جهان درون و بیرون، از خود ابراز داشته است. از این رو تردید نباید کرد که فیلسوفان و دانشمندان، برجسته‌ترین نمایندگان کمالیات‌اند. این گروهند که با ذهن پژوهنده، و جانی جوینده در همه مظاهر زندگانی بشر دقت می‌کنند، و در بسیاری موارد، اموری را که مردم عادی تنها ظاهری از آنرا می‌بینند، عمیقاً می‌بینند، و ابناء نوع خود را از علل چگونگی وقوع وقایع و حوادث باخبر می‌کنند.

در هر کشوری، ده‌ها تن از متفکران را می‌توان یافت که این امر خطیر را برعهده گرفته‌اند.

۱. نظامی: لیلی و مجنون، ۱۷-۱۸، چاپ وحید دستگردی ۱۳۱۳ ه. ش.

2. F. Copleston: *A History of philosophy*, Vol 1/. 187. London, 1967: "All Men by nature desire to know."

البته مردم عادی نیز همین اندیشه‌های فیلسوفان را داشته‌اند و دارند، ولی نه ذهنشان ورزیده بوده، و نه مجال این را داشته‌اند که عمر خود را یکسره وقف تحقیق این امور کنند. آنها برای گردش چرخ اجتماع، درودگری و آهنگری و دوزندگی، و کفش دوزی و صورتگری و نقاشی می‌کنند، و به گردن همه، از جمله فیلسوفان حقی بزرگ دارند؛ فیلسوف نیز به پاداش کوشش‌های ارجدار آنان، پرسش‌هایی را که از ذهن بیشتر آنها خطور می‌کند، در نظامی درست درمی‌آورد، و به زبان قلم می‌گوید، تا شور درونی ایشان شفا یابد، و آرام گیرد. هر اندازه در اجتماعی این پرسش‌ها زیاد، و منطبق با موازین منطقی باشد، آن اجتماع پیشرفته‌تر و با فرهنگ‌تر است و نشان می‌دهد که شور دانستن و فهمیدن در آن قوم زیادتر است، و مردم آن می‌خواهند معنی زندگی را از قشر و پوست آن باز شناسند.

در میهن ما نیز جماعتی این مهم را برعهده گرفته‌اند، و هر یک به اندازه‌ی که توانسته‌اند این پرسش‌ها را مورد بحث و نقد قرار داده‌اند. پس برای پی بردن به «کمالیات» اجتماع خود باید فلاسفه مرز و بوم خود را بشناسیم و با افکارشان آشنا شویم.

اما افسوس، همچنانکه درباره تاریخ عمومی، و تاریخ ادبیات میهن ما کتابی مناسب و مفید برای عموم نوشته نشده، درباره فیلسوفان نیز این کار انجام نشده است.

نگارنده، به اندازه وسع خود، در این کتاب کوشیده است قدمی بردارد، و اندکی از شرح احوال و افکار فیلسوفان ایرانی را بازگوید. و امیدوار است اگر دانشمندان آگاه عیبی و ترک اولایی ببینند، بذیل عفو درگذرند. و چشم دارد روزی برسد که بر اثر بوجود آمدن تألیفات نفیسه ایشان، این مختصر فراموش شود، و حق مطلب ادا گردد.

* * *

در اینجا، بر خود واجب می‌دانم از آقای اکبر زوار، که با مهر خود به نشر این کتاب اهتمام کردند، و نیز از کارکنان چاپخانه داور پناه که از هیچگونه همکاری و لطف دریغ نکردند. سپاسگزاری کنم.

مؤلف

پیشگفتار چاپ دوم

اینک که چاپ دوم کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی بدست خوانندگان گرامی می‌رسد، نویسنده کتاب تذکر چند نکته را خالی از فایده نمی‌داند:

شک نیست که باگذشت زمان، آدمی زاده هر چه بیشتر، به عیب‌ها و نقایص خود پی می‌برد، و اگر واقع‌بین و «متعهد» باشد، در رفع آنها می‌کوشد. نویسنده نیز قهراً در این فاصله ده ساله، که از چاپ اول این کتاب می‌گذرد، در این کتاب به اشتباهات و کاستی‌هایی یرخورده است، و تذکراتی هم از خوانندگان ارجمند کتاب دریافت کرده است. از این رو، اولاً در اصلاح آنها کوشیده است؛ ثانیاً بسیاری از عبارات و تعبیراتی را که آن زمان می‌پسندید و اکنون نمی‌پسندد، عوض کرده است؛ ثالثاً بسیاری از مآخذ دست دوم را به دست اول مبدل کرده، و جهت اطمینان بیشتر همه آنها را از نو واری کرده است تا حتی الامکان مطالب کتاب یک دست و درست و مفهوم باشد؛ رابعاً فهرستی نسبتاً کامل‌تر از فهرست چاپ سابق ضمیمه کرده تا کار مراجعه و مطالعه خوانندگان گرامی را آسان‌تر سازد؛ و سرانجام، چند نمونه (دو نمونه) از انتقادات خوانندگان و استادان را در آغاز کتاب آورده، تا هم میهنان گرامی به چگونگی کار و چند و چون تالیف و تصنیف، و نتیجه و حاصل از آن در کشور عزیزمان پی ببرند.

در این کتاب، به ویژه بر خود فرض اخلاقی می‌دانم که از محبت‌های دوست بزرگوار و ناشر رادمنش خود جناب آقای اکبر زوار (مدیر کتابفروشی و انتشارات زوار تهران) سپاسگزاری کنم که در این طول مدت دو سالی که این جانب، از تحصیل علم در دیار کافران، به میهن عزیز باز گشته‌ام، و با داشتن همه لوازم و بایستگی‌های صوری به هر جا رفته‌ام، دست از پا درازتر بازگشته‌ام، و «مکتبی بودن» خود را نتوانسته‌ام ثابت کنم، وی از هیچ گونه امداد و یآوری مضایقه نکرده و مردانه نگارنده را از سرد شدن در کار باز داشته است، و می‌توانم گفت که: اگر همت مردانه

او نبود کار همین چاپ دوم نیز به سر نمی‌رفت:

در این غوغا که کس کس را نپرسد من از پیر مغان منت پذیرم.

و در پایان، از کارکنان شریف و زحمت کش چاپخانه «نقش جهان»، به ویژه آقای سید عبدالمناف حسینی فر، سپاسگزارم که در چاپ این کتاب کوشش بیدریغ بخرج دادند و مته به خشخاش گذاری‌های مرا تحمل کردند.

علی اصغر حلبی

تهران - دهم مردادماه ۱۳۶۱ ه. ش.

پیشگفتار چاپ سوم

اندیشه و تفکر فلسفی هرچند پیش از دوره یونانیان نیز وجود داشته، و حتی مطالعه آثار افلاطون و ارسطو نیز این نکته را روشن می‌سازد، ولیکن فلسفه‌یی که اکنون در جهان و از جمله میان مسلمانان و ما ایرانیان شناخته و تا حدودی رایج است، از یونان آمده است. این حقیقت را خود یونانیان - بی آنکه گزافه بگویند - می‌دانستند، و از مسلمانان نیز کسانی که انصاف داشته‌اند اقرار و اذعان کرده‌اند. اما از یونانیان، یکی از بزرگ‌ترین، فیلسوفان آن قوم یعنی اپیکور^۱ (۲۷۰ - ۳۴۲ ق.م.) گفته است «تنها یونانیان تَفَلُّسُف یعنی فیلسوف نمایی می‌کنند!»^۲، و از مسلمانان نیز این میمون قُرْطُبی (۵۷۶ - ۵۱۵ ه.ق.) گفته است: «هرکس باید بداند که آنچه از این مباحث [فلسفی] که مسلمانان، معتزله، و نیز اشاعره بدان پرداخته‌اند، اقتباس از یونانیان است؛ و یا از سُرِیانیانی که خود را به انتقاد فیلسوفان یونانی مشغول داشته‌اند»^۳.

و بالاترین از اینها، بزرگ‌ترین فیلسوف ایرانی مسلمان یعنی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، چون از منطق سخن می‌دارد، در بزرگواری و اهمیّت ارسطو چنین می‌نویسد:

«ای گروه دانشجویان بنگرید که آیا کسی پس از او آمده است که چیزی بر آنچه او گفته بیفزاید، ... و یا از آن عیبی بگیرد، بلکه آنچه او گفته تامّ کامل و میزان صحیح و حقّ صریح است»^۴.

* * *

1 . E picurus.

2 . Diag. Laert, x. 117 "Only Greeks philosophize!"

3 . Maimanides, *Guide of the Perplexed*, 1/71, English trans., By. S. pines.

۴ . «مقدمه» منطق الشفاء، ۱۴۴، مصر؛ سبزواری، منظومه ۶: «أَنْظُرُوا مَعَايِرَ الْمُتَعَلِّمِينَ هَلْ أَتَى أَحَدًا بَعْدَهُ زَادَ عَلَيْهِ أَوْ أَظْهَرَ فِيهِ قُصُورًا أَوْ أَحَدًا عَلَيْهِ مَا خَذَا مَعَ طَوْلِ الْمُدَّةِ وَ بَعْدِ الْعَهْدِ؟ بَلْ مَا ذَكَرَهُ هُوَ التَّامُّ الْكَامِلُ وَالْمِيزَانُ الصَّحِيحُ وَالْحَقُّ الصَّرِيحُ...».

در سده هجدهم و سده نوزدهم میلادی، غربی‌ها که خود را وارث تمدن و فرهنگ یونان و روم می‌پنداشتند، نسبت به اخذِ موارثِ فرهنگی و علمی آن دو تمدن دُچارِ اغراق و تعصّب شدند و چنان تند رفتند که پنداشتند که ریشه همه فرهنگ‌ها و تمدن بشر یکسره از یونان و روم، بویژه از یونان است، و ملت‌های دیگر عالم در بالا بردنِ کاخ رفیع تمدن انسانی هیچگونه سهمی و شرکتی نداشته‌اند و اگر داشته‌اند بسیار اندک بوده است. مثلاً یکی از متفکران غربی گفته بود که «جز نیروهای کور طبیعت، هیچ چیز در این عالم حرکت نمی‌کند مگر اینکه در ریشه خود یونانی باشد»^۱

این روح یونان‌پرستی چنان غالب شده بود که نیچه شاعر متفلسف آلمانی در عبارت شاعرانه گفته است «این یک ظرافتِ هشیارانه بود که خدای [تعالی] وقتی می‌خواست نویسنده شود زبان یونانی خواند!»^۲ و بسیاری دیگر از این قماش سخنان گفته‌اند. اما مرور زمان و مطالعات بیشتر در فرهنگ و تمدن غیراروپایی نشان داده است که حقیقت جز این است «نوشتن تاریخ تمدن به شیوه‌های قدیم یعنی به شیوه سده‌های هجده و نوزده به این ترتیب که از یونان و روم آغاز می‌شود و تمام آسیا تنها در چند سطر خلاصه گردد، نه تنها یک خطای علمی است، بلکه نقیص بزرگی در نمایاندنِ واقعیات بشمار خواهد رفت و ممکن است که نتایج نامعقول و شومی ببار آورد»^۳.

در این میان، اندک اندک، توجه‌ها به تمدن اسلامی نیز معطوف شد، و پژوهشگران با انصاف برخوردارند به اینکه تمدن اسلامی را، که نسیج و برافته اقوام مختلفی است که این دین را پذیرفته‌اند، نمی‌توان تنها به شیوه زندگانی ابتدایی و ساده تازیان شبه جزیره عربستان محدود ساخت؛ بلکه اقوام مختلفی در تنظیم و تعلیم معارف یونانی در این امپراطوری شرکت داشته‌اند. از جمله سُرانیان و ایرانیان. و لذا بی‌جهت نیست که ابن‌خلدون در مقدمه معروف خود فصلی جداگانه پرداخته زیر عنوان «فَضْلٌ فِي أَنْ أَكْثَرَ حَمَلَةِ الْعِلْمِ فِي الْإِسْلَامِ الْعَجَمِ» = فصلی در اینکه بیشتر حاملان علم در اسلام عجمان یعنی ایرانیان بوده‌اند.^۴

1 . Sir Henry Maine, *Ancient Law*, P.102, London, 1902 : "Except the blind forces of nature, nothing moves in this world which is not Greek in its Origin."

۲. فراسوی نیکی و بدی، ۸۰، لندن، ۱۹۷۶ (پنگوئن)، ترجمه هولینگ دیل.

3 . Will Durant, *The story of Civilization*, P. 19, New York, 1949.

۴. مقدمه، ۵۰۲، چاپ مصر، ۱۹۲۲.

* * *

من نیز در این کتاب، حدود ۳۰ سال پیش، همین اندیشه را دنبال کرده‌ام، و کوشیده‌ام نشان بدهم که گذشته از شاخه‌های دیگر علم که حاملان آنها نیز بیشتر ایرانیان بوده‌اند، در فلسفه و حکمت، غالب نمایندگان بزرگ این رشته ایرانی بوده‌اند، و برای این منظور (۴۵) تن را فهرست کرده‌ام که ایرانی بوده‌اند و با همه محدودیت‌ها و فشارها فلسفیده‌اند!

این چند صفحه را به عنوان مقدمه جدید برای چاپ سوم این کتاب نوشتم. کتاب را از آغاز تا انجام بازبینی کرده‌ام و بسیاری از نقایص و ضعف تالیف‌های آن را به صلاح باز آورده‌ام و تا حدود بسیاری «امروزینه» کرده‌ام، ولی اگر هنوز هم نقایصی دارد - که حتماً دارد - از خوانندگان صاحب نظر امید دارم که به ذیل عفو در گذرند:

گر غلط گفتیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سُخُن
کیمیای داری که تبدیلس کنی گرچه جوی خون بود شیرش کنی

* * *

و سرانجام باید بگویم که من مالکیت کتاب را به ناشر و دوست قدیم و جوانمرد خودم مرحوم مغفور اکبر زوّار فروخته بودم، و سالها بود که مالک و مملوک و ملّک هر سه فراموش شده بودند اما همیت پسر برومند آن مرحوم یعنی آقای اردشیر زوّار برابر سر ذوق و حال آورد و به چاپ جدید و منقح آن تشویق کرد و «انگیزه» ایجاد کرد که کتاب بار دیگر زیور طبع بیوشد و به دست طالبان این دست مطالب برسد؛ خدایش نیرو و دهاد و دُعای حکمت پژوهان را بدرقه راهش کند، بِمَنِّهِ و کَرَمِهِ:

ای مَلِک العَرش مُرادش بِدِه وز خَطَرِ چَشَمِ بَدَش دار گوش!

و نیز از آقای نوری مسؤول محترم شرکت قلم و همکاران ارجمندشان سپاسگزارم که در حروف چینی و ... زحمت بسیار کشیدند و منته به خشخاش گذاری‌های این ضعیف را بر تافتند.

تهران - علی اصغر حلبی

آذرماه ۱۳۸۱ ه. ش.

انتقاد استاد محمد محیط طباطبایی از مقاله رازی کتاب «تاریخ فلاسفه ایرانی»، تألیف نگارنده که در شماره ۲۹، سال سی و سوم، دوم دیماه ۱۳۵۱ در مجله «خواندنی‌ها» چاپ شده است.

دستبرد قلم

کاتب ظالم به سنان قلم
دزدی بی تیر و کمان می‌کند.

«هر چه از مرحله تحقیق و تحریر و چاپ و انتشار گذشت و در دسترس عمومی قرار گرفت حق استفاده و نقل و ترجمه آن برای دیگران محظور نیست، به شرط اینکه نام صاحب حق اصلی و مأخذ اقتباس مطلب در آغاز یا انجام آن ذکر شود. یک مقاله تحقیقی گاهی چند سال عمر را می‌گیرد و از مراحل تتبع و مطالعه می‌گذرد تا به صورت گفتاری کوتاه در معرض استفاده عموم قرار می‌گیرد.

مثلاً چهار گفتاری که سال گذشته راجع به خیام و خیامی در رادیو (برنامه مرزهای دانش) ایراد گردید پس از چهل سال صبر و تأمل بدین صورت درآمد بود که فعلاً از راه گوش و چشم شنیده و خوانده می‌شود.

پس کسی که دست اقتباس و نقل به سوی مطلبی دراز می‌کند باید حق صاحب اثر را محفوظ بدارد و با ذکر مأخذ نقل، خود را از مظنه دستبرد و بی‌مبالاتی بیرون نگهدارد.
هر نویسنده‌ی پژوهنده‌ی وقتی بنگرد کار او منشأ اثر و مورد نظر دیگران قرار گرفته شاد

می‌شود زیرا نیت او در تحقیق و تحریر همانا مساعدت به روشنی و روانی حقیقت است و از آن کمتر انتظار پاداش مادی و صوری دارد تا حقشناسی. از صدها مقاله تحقیقی که در مدت چهل و اند سال نوشته‌ام و در مطبوعات داخل و خارج کشور به چاپ رسیده تنها يك مقاله بوده که در عین خدمت کامل به موضوع بحث از حظ حقشناسی دیگران بی نصیب افتاده و آن مقاله‌یی است که در سال ۱۳۰۹ «روزنامه ایران» طی بیست و اند شماره مسلسل انتشار یافت، راجع به احوال و آثار و افکار ابوبکر محمدبن زکریابن یحیی (!) رازی پزشک دانشمند معروف. این مقاله به مناسبت تصادف سال ۱۳۱۰ با هزارمین سال وفات رازی زیر عنوان «هزاره‌ی رازی» چاپ شد، و نگارنده این اصطلاح «هزاره» را برای نخستین بار در چنین موردی به کار برده بود.

در دنیا همه چیز را می‌توان بختیار و بی بخت شمرد. آدمی، مکان، زمان، اشیاء، موضوع، کتاب و مقاله و هر چه که دیده و شنیده می‌شود از این حق و نصیب گویی سهمی برده و می‌برد. این مقاله «هزاره‌ی رازی» هم در مدت چهل و سه سال بارها منشأ فایده و مأخذ نقل و سند فضیلت برای خوانندگان و خواهندگان قرار گرفته ولی از اینکه حق راهنمایی و استفاده از آنرا با ذکر مأخذ منظور آورند دریغ ورزیده‌اند.

در سال ۱۳۱۶ تا ۱۳۱۸ همین مقاله با کسب اجازه مستقیم نویسنده‌اش زمینه تنظیم کتابی برای محمد زکریاء شد ولی مولف که این حق بهره برداری را بوسیله آقای اکباتانی و آقای حمیدی تحصیل و تأمین کرده بود بواسطه تغییر رابطه آشنایی و نزدیکی با ایشان گویی یکصد و پنجاه صفحه رونویس آقای حمیدی را برای کتاب خود از روی مقاله هزاره رازی روزنامه ایران نادیده بلکه نابوده گرفت.

یکی از پزشکان عالیمقام کشور که فعلاً به عالم دیگر رخت برده است برای استفاده در تز دکترای خود به وسیله شادروان سعید نفیسی رونوشتی از آن فراهم کرد ولی شنیده نشد که از این استفاده و مأخذ آن ذکری کرده باشد.

می‌گویند فرنگی‌ها نسبت به ما شرقیها در حفظ حق دیگران خود را کوشاتر معرفی کرده‌اند. اما پول کروس که در تحریر مقاله رازی برای دائرةالمعارف اسلام، به گواهی مرحوم قزوینی و به واسطه مرحوم عباس اقبال از آن استفاده کرده بود ضمن مأخذها نامی در میان نیاورد. اگر بخواهیم به ذکر کلیه مواردی بپردازیم که این اثر از بی سعادتت برخوردار بوده است، از اصل مطلب که تذکر این نکته جدید باشد باز می‌مانم:

در شماره ۲۵ سال ۳۳ خواندنیها مطلبی از کتابی به نام «تاریخ فلاسفه ایرانی»، تألیف و نگارش علی اصغر حلبی نقل شده بود که توفیق مطالعه چنان کتابی و شناسایی چنین مؤلفی هنوز

نصیب من نشده است. آنچه که درباره رازی در این بخش به نظر رسید یک رونوشت صحیح تقریبی از همان مقاله‌یی است که در روزنامه ایران سال ۱۳۰۹ انتشار یافت و مؤلف مثل اینکه چنین روزنامه و چنان مقاله‌یی را هرگز ندیده بلکه نام جناب آقای زین‌العابدین رهنما مدیر آن روزنامه را هم نشنیده و تنها به کمک و وسیله فیض روح‌القدس بدین اثر ملهم شده و از این نکته غافل مانده که نقل این گونه مطالب از روی کتابهای عربی و تنظیم و ترتیب آنها بدین شکل تحقیقی نیازمند سواد و... معرفت کافی به زبان عربی و موضوعات متنوع کلامی و علمی است، آنهم عربی‌یی که امروز در دمشق و حلب هم آشنایی بدان خالی از اشکال و تعب نیست تا چه رسد به تهران کنونی و بازار حلبی سازهای آن.

ممکن است نویسنده معهود مطلب رازی را واسطه دیگری گرفته باشد و مستقیماً دسترسی به دوره روزنامه ایران که شاید وجود آن امروز منحصر به کتابخانه مجلس شورای و کتابخانه شخصی آقای رهنما مدیر مؤسس انجمن قلم باشد، نداشته است ولی با ذکر مأخذ آن واسطه دیگر، لاقل این بی‌انصافی را در شأن واسطه نقل می‌شمرند. پیش از مؤلف تاریخ فلاسفه ایران (۱) اقتباس قبلی از این مقاله را یک استاد تاریخ طب به عالم دانش و فرهنگ و هنر کشور گل و بلبل تقدیم کرده و امیدواریم یک استاد تاریخ فلسفه ایران هم در آینده از این اقتباس جدید بر سازمانهای تحقیقاتی و تعلیماتی روز افزون ایران زمین بیفزاید.

این آرزوی ماست که همه پیش‌بروند ولی مواظب باشند پاروی حق پیشقدمان نگذارند. و نام مأخذی را ببرند که ترجمه حال رازی و ابن‌سینا و دیگران را از روی آن می‌نویسند. امیدوارم این تذکر را برای آینده کار خود و دیگران مفید بدانند و مطلبی را هرگز بی‌مأخذ بر قلم نحیف و ضعیفی فرابندند که قدرت و بنیه‌ی تحمل چنین باروزرو و بالای را نداشته است».

پاسخ نگارنده به انتقاد استاد محیط طباطبائی

کدامیک: کاتب ظالم یا محقق بی تحقیق؟

میفکن در سخن کس را بخواری
خود افکن باش اگر استادکاری^۱

در شماره ۲۹، سال سی و سوم، دوم دیماه سال پنجاه و یک مجله خواندنی‌ها مقالتهی چاپ شده بود تحت عنوان «دستبرد قلم» بقلم جناب محیط طباطبائی که احاطه ایشان بر همه فنون و فضایل زبانزد خاص و عام است و استادی و علامگی از صفات آشکارشان. در آن مقالت، به این ضعیف افتاده مسکین تاخته بودند و «دزد بی تیر و کمانم» خوانده بودند. بی هیچ مجادله یا عناد، آقای محیط بی انصافی کرده‌اند، و انتقادی بی تحقیق نوشته‌اند. اینک دلایل عدم تحقیق ایشان را در مورد مقاله رازی در زیر می‌آورم:

۱. نخست اینکه نوشته‌اند: «کسی که دست اقتباس و نقل به سوی مطلبی دراز می‌کند، باید حق صاحب اثر را محفوظ بدارد، و با ذکر مأخذ نقل، خود را از مظنه دستبرد و بی‌مبالاتی بیرون نگهدارد.»

اولاً: چندمقاله‌یی که از کتاب ناقابل این بنده در مجله شریفه «خواندنیها» تلخیص و نقل شده، همه مأخذ آن را حذف کرده‌اند؛ و شاید شرایط مجله چنین اقتضاء می‌کرده است.^۲ والا در

۱. عطار: اسرارنامه، ۹۶

۲. (خواندنیها): در این مورد حق با نویسنده است. روش ما در خواندنیها کم گرفتن وقت خواننده یا جلوگیری از طول کلام و حاشیه‌پردازیهای خشک و زیادی است، که اگر در کتاب لازمه تحقیق و مایه زینت آن می‌باشد در مجله موجب خستگی و فرار خواننده است. بااستثنای بعضی نوشته‌های تحقیقی که نیاز بتوضیح داشته و اشاره بـمـآخذ در آن لازم باشد، در سایر موارد همیشه خواننده را در مقدمه باصل کتاب راهنمایی می‌کنیم).

همین مقاله رازی از ۲۶ کتاب یا رساله که از مآخذ این بنده در نگارش «گفتار رازی» بوده، یاد شده است. و آقای محیط چون اصل کتاب را ندیده‌اند، پنداشته‌اند که بنده از روی مقاله ایشان رونویسی کرده‌ام، چنانکه می‌نویسد: «توفیق مطالعه چنان کتابی و شناسایی چنین مؤلفی هنوز نصیب من نشده است.»

از جمله مآخذ قدیم این گفتار: «رسالة للبیرونی»، «طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه، «معجم البلدان» یاقوت حموی، «الفهرست» ابن الندیم، «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی «احسن التقاسیم» مقدسی، «تحقیق ماللهند» بیرونی، «التنبیه والاشراف» مسعودی، «زاد المسافرین» ناصر خسرو، «شرح اشارات» خواجه نصیر طوسی، «شرح نهج البلاغه» ابن ابی الحدید، «اخبار الحکماء» ابن القفطی، «مقدمه» ابن خلدون، «کشف الظنون» حاجی خلیفه؛ و از جمله مآخذ جدید:

«تاریخ الفلسفه فی الاسلام» تألیف دکتر بوئر، ترجمه دکتر هادی ابوریده، «حواشی چهار مقاله» به قلم علامه مرحوم محمدقزوینی، «شرح حال نابغه شهیر ایران» نگارش مرحوم علامه علی اکبر دهخدا، «تاریخ علوم عقلی» آقای دکتر صفاء، و «تاریخ فلسفه» کاپلستون، «طب اسلامی» ادوارد براون، و مجله «معارف اسلامی»، مقالات آقایان دکتر نجم‌آبادی، دکتر حسین نصر، دکتر حسین دکتر حسینعلی بیانی، و «ارسطو طالیس» ترجمه و تحقیق آقای سیدمحمد مشکوة را نام می‌برم که شماره مجلدات و صفحات و محل چاپ و سال انتشار آنها هم دقیقاً قید شده است، بنابراین اگر آقای محیط به اصل کتاب نگاه می‌کردند، در می‌یافتند که این بنده انتحال و یا دزدی علمی نکرده‌ام، مگر اینکه ایشان بگویند: همه این محققان جدید و مؤلفان قدیم از ایشان دزدیده و بنام خود زده‌اند، و بقول شاعر: «بیستون راعشق کننده و شهرتش فرهاد برده»، در این صورت بنده عرضی ندارم.

* * *

۲. دوم اینکه: مقاله رازی را ایشان در «روزنامه ایران» در سال ۱۳۰۹ طی بیست و اند شماره مسلسل نوشته‌اند، ولیکن «از حظ شناسی دیگران بی نصیب افتاده».

اولاً: بنده نه تنها در سال ۱۳۰۹، بلکه پانزده سال پس از آن هم هنوز متولد نشده بودم، تا شماره‌های آن مجله را که به عللی در دسترس هیچ کس حتی خود آقای رهنما هم - که این بنده از شش سال پیش در کار ترجمه و تفسیر قرآن با ایشان همکاری می‌کنم نیست - گردآوری، و اکنون رونویسی و بنام خود زده باشم.

ثانیاً: اگر يك پزشك عالیمقام، یا آن آقایان که ایشان نام برده‌اند، و این بنده متعرض

نامهایشان نمی‌شود، و نیز «پل کروس» نتیجه زحمات علمی ایشان را دزدیده‌اند، و از ایشان یادی نکرده‌اند، بنده چه تقصیر دارم که کاسه و کوزه‌ها را سر بنده بشکنند:

گنه کرد در بلخ آهنگری به ششتر زدند گردن مسگری

ثالثاً: هیچ مؤلفی نمی‌تواند ادعا کند که تألیف او همه نتیجه تراوش‌های ذهنی و کوشش‌های خود اوست، و از تحقیقات دیگران مایه نگذاشته، بقول ولتر: «کتابها از کتابها بوجود می‌آیند» - بیشتر عبارات «مقاصد الفلاسفه» غزالی از کتاب «دانشنامه علائی»، و «نجاه» ابن سیناست، ولی کسی احتمال انتحال نمی‌دهد، و نیازی به گفتن ندارد که خود آقای محیط هم در تهیه مقاله خویش از مآخذ متنوع مختلف استفاده کرده‌اند.

رابعاً: اگر آقای محیط مقاله‌ی محققانه درباره رازی نوشته‌اند، دیگران حق نگارش ندارند؟ و باید دست روی دست بگذارند، و بگویند: چون آقا «بَرِ باغ دانش همه رفته‌اند، و همه آنچه را که می‌بایست گفته‌اند»، کسی را نرسد که در این باره سخن بگوید، و یا مقاله‌ی بنویسد. زهی بی‌انصافی و غرور و خودبینی.

خامساً: اگر برخی از مطالب مقاله آقای محیط با مطالب مقاله این بنده در «تاریخ فلاسفه ایرانی» شباهتی بهم دارد، ممکن است بر سبیل توارد باشد. و این امری تازه نیست، و در تاریخ علم و فلسفه نظایر بسیار دارد: مثلاً «حساب فاضله صغیر» یکی از آنهاست که «نیوتن» (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷ م) انگلیسی، و «لایب نیتز» (۱۷۱۶ - ۱۷۶۶ م) آلمانی هر دو آنرا اختراع کرده بودند، و از کار همدیگر خبر نداشتند. کار «نیوتن» مقدم بود، ولیکن «لایب نیتز» از آن خبر نداشت، «نیوتن» هم آرام بود، و از مشاجره و خودفروشی برکنار. «لایب نیتز» کار خود را بسال ۱۶۷۴ منتشر کرد، ولیکن کار نیوتن تا ۱۶۸۷ بلاانتشار ماند، ولیکن بمحض انتشار، مایه بحث و مجادله شد، و «لایب نیتز» گریبان چاک کرد و کوشش نمود تا تقدم کار خود را نشان دهد، و حریف خود را به انتحال نسبت کند. ولیکن محققان و دانشمندان کار هر دو عالم را بررسی کردند، و دیدند اگرچه عالم انگلیسی و فیلسوف آلمانی هر دو بیک نتیجه رسیده‌اند، ولیکن راه‌هایشان گوناگون بوده است، و یکی از دیگری چیزی ندزیده است، و بدین وسیله مخالفت پایان یافت.^۱

حال اگر آقای محیط غرض ورزی نمی‌کنند، یا غرور و خودبینی ندارند مقاله محققانه خود را دوباره چاپ کنند. و دانشمندان صاحب نظر در هر دو بنگرند و معلوم کنند که: آیا بنده گفتار رازی را در کتابم از مقاله ایشان دزدیده‌ام، یا نتیجه تحقیق جداگانه‌ی است که خود کرده‌ام.

* * *

۱. نگاه کنند به تاریخ فلسفه تصنیف فردریک کاپلستون، ۵/۵۵-۲۹۴ چاپ لندن، ۱۹۶۷؛ و تاریخ فلسفه مغرب تصنیف برتراند راسل، ۵۶۴، چاپ دهم لندن، ۱۹۶۶.

۳. سوم اینکه نوشته‌اند: «مؤلف... این نکته غافل مانده که نقل این گونه مطالب از روی کتابهای عربی و تنظیم و ترتیب آنها بدین شکل تحقیقی نیازمند سواد و... معرفت کافی به زبان عربی و موضوعات متنوع کلامی و علمی است، آن هم عربی‌بی که امروز در دمشق و حلب هم آشنایی بدان خالی از اشکال و تعب نیست تا چه رسد به تهران کنونی و بازار حلبی‌سازهای آن.»
اولاً: آقای محیط باید بدانند که علم دیگر از انحصار کلیسا و طبقه ممتاز اجتماع بیرون آمده، و حالت قرون وسطایی خود را از دست داده، و در دسترس عموم طالبان علم قرار گرفته است. اگر قبای دانشمندی بر پیکر موزون ایشان می‌برازد، دیگران هم دانش‌اندوزی می‌کنند، و ممکن است در مباحث و موضوعاتی که ایشان یاد کرده‌اند آگاهی بیابند، و دانش و معرفت خاص ایشان نیست؛

ثانیاً: نیش زبانی که ایشان زده‌اند در شأن يك عالم با فضیلت نیست! اگر پدر من حلبی‌ساز بازار تهران بوده هیچ باك نیست، زیرا همه دانند که آن حلبی‌ساز با فضیلت و زحمت کش از عالمان بی فضیلت و بی انصاف انسان ترند:

ای دل نفسی بدوست همدم نشدی در خلوت کوی یار محرم نشدی
مفتی و فقیه و صوفی و دانشمند این جمله شدی و لیک آدم نشدی

«و آورده‌اند که مأمون خلیفه، با دانشمندی گمنام سخن گفت، و در پایان کلام پرسید: پسر کیستی؟ گفت ای خلیفه پسر علم! گفت: چه نیکو نسبی که خود را بدان منتسب ساختی.»^۱
مقصود از کسب همه علوم اینست که فضیلت بیاموزیم، و نفس پرستی و غرض ورزی را فرو گذاریم، و مددکار همدیگر باشیم و در پروبال دادن به مبتدیان و جوانان خود بکوشیم، و الا کسب علم چه فایده دارد:

چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندر شب چو دزدی با چراغ آید، گزیده‌تر برد کالا
حاصل کلام آنکه، آقای محیط بدانند: این بنده نه تنها از مقاله رازی ایشان يك سطر ندز دیده‌ام، بلکه مقاله ایشان را ندیده‌ام. و از خدای متعال می‌خواهم که همه محققان و دانشمندان والا مقام را از عجب و خود بینی و غرض ورزی دور بدارد، تا بتوانند خود را بیفکنند نه دیگران را:

حافظ افتادگی از دست مده ز آنکه حسود عرض و مال و دل و دین بر سر مغروری کرد^۲

۱. ابشیهی، المستطرف، ۲۳/۱، مصر، ۱۳۷۹ ه. ق. «حکمی ان رجلا تکلم بین یدی المامون فاحسن، فقال: ابن من انت؟ قال ابن العلم یا امیر المومنین، قال نعم النسب انتسبت الیه...»
۲. «... شرط نخست و مهم [در پاسخ دادن] اینست که جواب‌ها و توضیحات مربوط بموضوع بوده، از نظر

انتقاد آقای مهندس محمود نوایی از «گفتار خیام» کتاب
«تاریخ فلاسفه ایرانی» و جواب مدیر محترم خواندنی‌ها.

نظری درباره چهره واقعی خیام و نظر خود ما درباره نویسنده آن

«جناب آقای علی اصغر امیرانی مدیر محترم خواندنی‌ها، پس از تقدیم مراتب ارادت توجه خاطر عالی رابه نکات زیر جلب مینماید. در محیطی که قزوینی‌ها، غنی‌ها، فروغی‌ها بجای آنکه بانظر انتقادی و تحقیقی، به ارزنده‌ترین گنجینه‌های ادب ما بنگرند باستنساخ آنهم از روی نسخه‌های مغلوپ قناعت ورزیده و تابناک‌ترین چهره‌های ژرف‌اندیش شعر فارسی را بلجن کشیده‌اند ازکسانی نظیر آقای حلبی که نه صلاحیت علمی نه شایستگی فلسفی و نه ذوق ادبی کافی جهت اظهارنظر درباره یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان ما را دارند بجز نگارش چنین لاطاناتی نباید هم انتظار دیگری داشت.

شگفت اینجاست که شخص جنابعالی که ارادتمند در حسن سلیقه‌تان در درك ادب فارسی شکی ندارم چرا باید این نظریات بچگانه و نابخردانه را آنهم با نظر موافق در پنج شماره درج کنید و خوانندگان خویش را که هم اکنون تصورات نادرست و ضدونقیضی در باره حکیم

ادامه پاورقی از صفحه قبل

سبک نگارش و لحن جواب مؤدب و متین و معقول و خالی از هر نوع تعصب و عناد و توهین باشد. نظیر جوابی که چندی پیش نویسنده کتاب «تاریخ فلاسفه ایرانی» بنوشته استاد گرانقدر آقای محیط طباطبائی در مورد شرح حال رازی داد، و در شماره ۳۵ از سال ۳۳ بنظرتان رسید.» (ع. امیرانی: «خواندنی‌ها»، شماره مخصوص نوروز

نیشابور دارند بیشتر بگمراهی بکشانید. اینک با ارسال آخرین شماره [مجله] «زیبایی و زندگی» که تذکر مخلص درباره نوشته‌های کذائی در آن مندرج است استدعای عاجزانه دارد که در شرایط کنونی که نوسرایان بیمایه از هر نقطه ضعفی برای حمله بشعر سنتی ایران سوء استفاده می‌کنند در درج اینگونه مطالب دقت بیشتر از بیشتری مبذول فرمایید.

با طلب پوزش و تقدیم صمیمانه‌ترین احترامات،
ارادت‌تکیش - مهندس محمود نوائی»

چهره واقعی خیام

لاف از سخن چو در توان زد

آن خشت بود که پر توان زد

(نظامی)

«تذکری درباره نوشته عریض و طویل آقای علی اصغر حلبی که مختصری از آن در ۵ شماره پی در پی

خواندنیها نقل شده است»

«خیام یکی از درخشان‌ترین چهره‌های هنر و ادب، دانش و معرفت و فلسفه و حکمت ایران است و بمصداق «مشک آنست که خود ببوید نه آنکه عطار بگوید» گمان نمی‌رود نیازی باشد که کسانی نظیر آقای حلبی زحمت معرفی چنین نابغه‌ای را بخود بدهند گر چه این آقا مدعی است که می‌خواهد خیام را آنطوریکه هست نه آنطوری که معروف است بشناساند ولی هر انسان باریک بین و ژرف‌اندیشی با مطالعه نوشته‌های ایشان بی‌اختیار بیاد ضرب‌المثل دیگر فارسی که می‌گوید «قسمت را باور کنم یا دم خروس را» می‌افتد زیرا شواهد مسخره‌ای از نوع این ننه‌من غریب‌ها «من بنده عاصیم رضای تو کجاست» و «ناکرده گناه در جهان کیست بگو» و «گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود» که ایشان برای بتخت نشانیدن نظر پنهانی خویش که همانا چسبانیدن بقول آقای دشتی «عقاید تقلیدی و تلقینی و ساخته و پرداخته دیگران» بخام است آورده‌اند این نظریه را تأیید میکند و گر نه با یک نظر سطحی میتوان فوراً دریافت که اینگونه سخنان ابلهانه و بچگانه نمی‌تواند بیک حکیم فرزانه نظیر خیام که تنها با سرودن ۶۰ یا ۷۰ رباعی یک مکتب فلسفی ویژه خویش آفریده و گوی سبقت را از فلاسفه‌ای مانند سقراط و افلاطون و ارسطو ربوده است تعلق داشته باشد بلکه متعلق بکسانیست که یا خواسته‌اند آن مقام رفیع و منیع را تا سطح مردم عادی و بیسواد و تلقین‌پذیر تنزل دهند و یا بخيال خود او را تبرئه کنند غافل از آنکه ابرهای بسیار انبوه هم نخواهند توانست برای همیشه آفتاب تابناک را از دیده همگان پنهان نگاه دارند. و اگر دیروز مردی بنام فیتز جرالدهم پیدا نمی‌شد که با ترجمه‌های مغلوط و تغییرات فاحشی که در مفهوم رباعیاتی که نیمی

از آنها هم از خیام نیست داده است ویرا بجهانیان بشناساند خواه ناخواه این گنجینه گرانها روزی کشف می‌شد.

«من نظرات خویش را درباره خیام طی مقاله‌ای که در شماره آذرماه ۱۳۴۸ مجله «زیبایی و زندگی» بچاپ رسید ذکر کرده‌ام و دیگر نیازی به تکرار نمی‌بینم در اینجا فقط می‌خواهم تذکری بدهم و آن اینست که ملاکی برای بازشناسی رباعیات اصیل از رباعیات دخیل بدست دهیم. خیام حکیم و فرزانه پیروان و مریدان بسیاری داشته و دارد که نامدارترین آنان خواجه حافظ شیرازی است که کلیه‌ی اندیشه ژرف فلسفی آن آزاد مرد را در غزلیات شیوا و دلنشین خویش منعکس می‌سازد. مراد می‌گوید:

از جمله رفتگان این راه دراز
ز نهار در این «دوراهه» آز و نیاز
مرید می‌فرماید:

فرصت شمار صحبت کز این «دوراهه» منزل
خیام دو رباعی دارد بمضامین زیر:

گویند کسان بهشت با حورخوش است
این تقد بگیر و دست از آن نسبه بدار
من می‌گویم که آب انگور خوش است
کاواز دهل شنیدن از دور خوش است

* * *

گویند بهشت و حور عین خواهد بود
گر ما می و معشوق گزیدیم چه باک
آنجا می ناب و انگین خواهد بود
چون عاقبت کار همین خواهد بود

که حافظ چکیده آن دو را در این دو بیت می‌آورد:

منکه امروز بهشت نقد حاصل می‌شود
وعده فردای زاهد را چرا باور کنم؟

* * *

زاهد اگر به حور و قصور است امیدوار
خیام می‌فرماید:

ای مفتی شهر از تو پسر کارتیریم
ما خون رزان خوریم و تو خون کسان
ما را شرابخانه قصور است و یار حور
با این همه مستی ز تو هشیارتریم
انصاف بده کدام خونخواه‌تریم
مریدش چنین بیان مطلب می‌کند:

باده نوشی که در او روی و ریائی نبود
چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم
بهتر از زهدفروشی که در او روی و ریاست
باده از «خون‌رزان» است نه از خون‌شماست

خیام درباره کتمان عقاید و نظریات خویش که خلاف معتقدات «ساخته و پرداخته» دیگران است، چنین داد سخن می دهد:

اسرار جهان چنانکه در دفتر ماست
چون نیست در این مردم نادان اهلی
که حافظ آنرا در این دو بیت می گنجاند:
به مستوران مگو اسرار مستی

نتوان گفتن زانکه و بال سر ماست
گفتن نتوان هر آنچه در خاطر ماست

حدیث جان مپرس از نقش دیوار

* * *

تا بیخبر بمیرد از درد خودپرستی
آیا این سه بیت حافظ:

قدح بشرط ادب گیر زانکه ترکیبش
که آگه است که کاوس و کی کجارتند
ز حسرت لب شیرین هنوز می بینم
شما را بیاد این دو رباعی نمی اندازد:

ز کاسه سر جمشید و بهمن است و قباد
که واقفست که چون رفت تخت جم بر باد
که لاله می دهد از خاک تربت فرهاد

آن قصر که جمشید در او جام گرفت
بهرام که گور می گرفتی همه عمر

آهو بچه کرد و رو به آرام گرفت
دیدی که چگونه گور بهرام گرفت

* * *

هر ذره، که در خاک زمینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آزرم فشان
یا انعکاس این رباعی را

خورشید رخی زهره جبینی بوده است
کانهم رخ و زلف نازنینی بوده است

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم

هر لحظه بدام دگری پا بستی
اما تو چنانکه می نمائی هستی؟

در این غزل نمی یابید:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر میکنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس

چون بخلوت می روند آن کار دیگر میکنند
توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می کنند

و یا مفهوم ژرف این رباعی را

آنان که ز پیش رفته اند ای ساقی
رو باده خورو حقیقت از من بشنو

در خاک غرور خفته اند ای ساقی
باد است هر آنچه گفته اند ای ساقی

در این بیت خواجه باز نمی یابید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند؟
و یا بین این بیت خیام
يك كوزه می بیار تا نوش کنیم
زان پیش که کوزه‌ها کنند از گل ما
و این بیت حافظ از لحاظ معنی اختلافی می‌بینید
آخر الامر گل کوزه‌گران خواهی شد
حالی‌ا فکر سبو کن که پر از باده کنی؟
از این مثالها بسیار می‌توان ذکر کرد و چه افتخاری از این برای خیام بالاتر که بزرگترین و
سخن سنج‌ترین غزلسرای پارسی‌گوی مرید و پیرو او باشد.
آنچه امروز خیام را شهره سراسر گیتی کرده است و گفته او را چون برك زر می‌برند و
می‌خرند کشفیات ریاضی و نجومی و پزشکی وی نیست بلکه همین چند رباعی است که از مغزی
واقع بین (نه بدبین بگفته آقای حلبی) و اندیشمند و مظهر عالی انسانیت تراوش کرده‌اند.
لازمست نخست نظر آقای علی‌اصغر حلبی، سپس توجه آقای علی‌اصغر امیرانی مدیر
محترم خواندنیها را باین بیت شیخ شیراز جلب کنم.
عبادت بجز خدمت خلق نیست
به تسبیح و سجاده و دلوق نیست
وسپس مرام و مذهب خیام را با گفته خودش (که مردم نادان و نااهل تغییر فاحشی در آن
بوجود آورده‌اند) بحضورتان عرضه کنم.
تأبتوانی خدمت جانان می‌کن
بنیاد نماز و روزه و یران می‌کن
خود پیروی از مذهب رندان می‌کن
می‌نوش و به‌عیش کوش و احسان می‌کن
ولی در اینجا مرید او یعنی حافظ به مصداق «مرا بخیر تو امید نیست شمرسان» یک درجه
تخفیف می‌دهد:
مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن
که در طریقت ماغیر از این گناهی نیست
و حتی در جای دیگر دو درجه تخفیف قائل می‌شود:
دلش بناله می‌آزار و ختم کن حافظ
که رستگاری جاوید در کم آزاری است
و حال آنکه در اصل بامراد کاملاً همراهی و موافق است. درست به سه بیت زیر که از سه غزل
مختلف انتخاب شده، دقیق شوید:
بیا که رونق این کار خانه کم نشود
بزهده همچو تویی یا بفسق همچو منی
*
مبوس جز لب معشوق و جام می‌حافظ
که دست زهد فروشان خطاست بوسیدن
*

آتش زهد دور یا خرمن دین خواهد سوخت حافظ این خر قه پشمینه بینداز و برو

زیرا فلسفه پیدایش کیش و آیین و مذهب و دین چیزی جز جلوگیری از تجاوز افراد بحقوق دیگران نبوده است حالا انصاف بدهید ایندو بحق و حقیقت نزدیک ترند یا زهد فروشانی که:

ترک دنیا بمردم آموزند خویشتن سیم و غله اندوزند؟

چون این دو مرد آزاده اگر راه نیکی و مردمی را می‌پویند و از آزار و بدخواهی دوری می‌جویند، از ترس دوزخ یا به امید رفتن به بهشت نیست زیرا خیام آشکارا می‌گوید:
«لوح و قلم و بهشت و دوزخ در تست.»

یعنی ندای وجدان در آنها بحدی نیرومند است که جلوی هر گونه کجروی و بداندیشی را می‌گیرد بقول عارف قزوینی:

خوشم همیشه که وجدان پاک من همه جا عنان نفس کشیده است و پاسدار منست

دفاع از خیام بدان می‌ماند که کوران نابینا روشنی تابناک خورشید عالم تاب را انکار کنند و شما بخواهید با دلیل و منطق، وجود این نور حقیقت را به آنان بقبولانید بویژه آنکه هر دو نابغه ادب فارسی به مفهوم ژرف این گفته شیخ سعدی ایمان و اعتقاد کامل داشته‌اند:

نیک باشی و بدت بیند خلق به که بد باشی و نیکت بینند

و با در نظر گرفتن همین اندرز حکیمانه است که خیام می‌فرماید:

می‌خوردن و شاد بودن آیین منست فارغ بودن ز کفر و دین دین منست

باید آقایان حلبی و امیرانی انعکاس آنرا در این دو بیت اقبال لاهوری بیابند:

دل‌م راز جهان را پرده‌دار است ز جنگ کفر و ایمان برکنار است

دل‌م رایین که سوزد در غم عشق ترا بادین و آیینم چه کار است؟»

* * *

خواندنیها: ما نمی‌خواستیم این مقاله را چاپ کنیم و بطریق اولی نامه مربوط به آنرا؛ که اظهار نظر و انتقاد، آنهم در مورد تحقیقات ادبی و فلسفی و تاریخی مستلزم اهانت بدیگران و بکار بردن کلمات زشت و رکیک و ناصواب، بویژه درباره نویسنده‌یی که نه قصد تجارتنی دارد و نه نیت سوء استفاده و شهرت، هم خلاف ادب است و هم مخالف انسانیت. ولی چون می‌خواستیم به آن جواب بدهیم با عرض معذرت از خوانندگان و بویژه مؤلف کتاب «تاریخ فلسفه ایرانی» این نوشته و نامه مربوط به آنرا منعکس کردیم.

جای بسی تأسف است کسانی از نوع نویسنده این نامه با آن احاطه و اطلاعی که مورد ادعای

آنهاست با بکار بردن کلماتی نظیر «لاطائلات» در مورد سایرین و سلب صلاحیت علمی و ادبی بدون امتحان از آنها خود به نوع دیگر لاطائل گویی کرده بجای آنها عدم صلاحیت خود را ثابت می‌کنند.

گویی ترافیک اعصاب خراب کن این شهرودم و دود حاصل از محیط کثیف آن حتی دماغ مدعیان تحقیق و تتبع را هم خراب کرده بجای توضیح و تنقید^۱ و یا تأیید، بسبک رانندگان خیابان ناسزائار دیگران می‌کنند، آنهم در برابر کاری شایسته و سزاوار».

ادب لازم تر است یا خیام‌شناسی؟^۲

الا ای خردمند پاکیزه خوی
 خردمند نشنیده‌ام عیب جوی
 قباگر حریر است و گر پرنیان
 بناچار حشوش بود در میان
 توگر پرنیایی نیایی مجوش
 کرم کارفرما و حشوش بپوش
 که خرما به شیرینی اندوده پوست
 چوبازش کنی استخوانی در اوست^۳

خدا نیامر زاد کسی را که در این اواخر حد فاصل میان «فحاشی» و «نقادی» را برانداخت و خود از این راه بجایی رسید، و دیگران را نیز بطمع انداخت تا مگر از این راه بجایی برسند.

* * *

در شماره سه شنبه ۵ خردادماه مجله خواندنیها، منقول از مجله «زیبایی و زندگی» آقای مهندس محمود نوایی نیز به این بنده تاخته بودند که: بنده «تابناک‌ترین چهره‌های ژرف اندیش

۱. تنقید: در زبان تازی نیامده، و انتقاد و نقد و نقادی بجای آن درست است؛ از این رو، بجای منقد نیز باید

منتقد و ناقد و نقاد بکار برد. (ع.ا. حلیی) ۲. پاسخ مؤلف به آقای مهندس نوایی.

۳. سعدی، بوستان، ۷۲، چاپ فروغی، بروخیم، ۱۳۱۶ ه.ش.، تهران.

شعر فارسی را به لجن کشیده‌ام» و «نه صلاحیت علمی، نه شایستگی فلسفی و نه ذوق ادبی کافی جهت اظهار نظر درباره یکی از برجسته‌ترین دانشمندان ایران دارم» و «بجز نگارش چنین لاطائلاتی نباید هم از» این بنده «انتظار دیگری داشت.» و نیز تذکراتی درباره «نوشته‌های لاطائلات و کذابی و بچگانه و احمقانه» بنده داده بودند. باید بگویم: «مریزاد دستی که انگور چید»، چه در فحاشی دست سوزنی سمرقندی را از پشت بسته‌اند.^۱ من از نسبت‌های ایشان نمی‌هراسم. زیرا پیش از نگارش مقاله ایشان و شنیدن این نسبت‌ها، بنده در مقالاتی دیگر یعنی «رفع تناقضی درباره خیام» به جهل و نادانی خویش اقرار کرده‌ام و گفته‌ام در دانش پیاده‌ام و «صوفی به عجز خویشتن اقرار می‌کند» زیرا نهایت علم انسان اینست که به جهل خویش پی‌برد و چنانکه می‌دانید «شهید بلخی» یا «ابن سینا» گوید:

تابجایی رسید دانش من که بدانم همی که نادانم^۲

این داستان را شنیده‌اید که استاد ابوالقاسم قشیری (۳۷۶-۴۶۵ ه. صوفی معروف و صاحب «الرسالة القشیریة»، با اینکه شیخ ابوسعید ابی‌الخیر (وفات ۴۴۰ ه.) مدت یکسال در نیشاپور بود «او را ندید و او را منکر بود. هر چه بر زبان شیخ ابوالقاسم رفتی همچنان با شیخ یاز گفتندی، و استاد امام ابوالقاسم بهر وقت از راه انکاری که در خاطر او بود در حق شیخ ما کلمه‌یی بگفتی و خبر بشیخ ما آوردندی، و شیخ هیچ نگفتی. روزی بر زبان استاد امام رفت که: بیش از آن نیست که بوسعید، حق تعالی را دوست می‌دارد، فرق این است که: ما پیلیم و بوسعید پشه! این خبر را به نزدیک شیخ ما آوردند. شیخ آن کس را گفت: برو به نزدیک استاد امام شو و بگو که: آن پشه هم تویی، ماهیچ چیز نیستیم، و در این میان نیستیم!»^۳ حالا بنده هم در این میانه چیزی نیستم و هر چه هست ایشانند! من نه مدعی شده‌ام که می‌خواهم «خیام را آنطوری که هست و نه آنطوری که معروف است» بشناسانم، و نه عنوان مقالات پنجگانه از بنده است و در صفحه ۴۷۴ کتاب صریحاً گفته‌ام: «از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خیام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع امثال ما مستغنی است.» همین اندازه که کسی مرا به جهلم راه نماید خرسند و سیاسگزار خواهم بود، و از اینکه منتقد گرامی توانسته‌اند «چهره واقعی خیام» را پس از چندین قرن نشان بدهند برخوردار می‌بالم. اما در مورد مقالاتی که از ایشان نقل شده است، باید سه چهار نکته را بعرض خوانندگان

۱. سوزنی سمرقندی (وفات، حدود ۵۶۹ ه. ق.) گوید:

در هجا گویی دشنام مده، پس چه دهم؟ مرغ بریان دهم و بره و حلوا و حریر!

۲. در محاضرات الادبء راغب اصفهانی (وفات ۵۰۲)، ۵۲/۱، چاپ بیروت ۱۹۶۱، آمده است که «قیل

لفیلسوف: الی این بلغت فی العلوم؟ فقال: الی الوقوف علی القصور عنها.»

۳. محمدین منور: اسرار التوحید، ۷۴، چاپ مرحوم احمد مهمنیار، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش.

گرامی مجله خواندنیها برسانم تا بدانند که نمایش «چهره واقعی خیام» مستلزم اسائه ادب به بزرگان، و میهن دوستی افراطی، و مرید و مراد تراشی نیست.

ایشان نوشته‌اند: «خیام با سرودن ۶۰ یا ۷۰ رباعی يك مكتب فلسفی ویژه خویش آفریده و گوی سبقت را از فلاسفه‌ی مانند سقراط و افلاطون و ارسطو ربوده است...»

بنده به این نظر کاری ندارم، همین اندازه اعتقاد دارم که: بزرگداشت بزرگان ایران نباید ما را بر آن دارد که غلو بکنیم و دچار میهن پرستی افراطی شویم و بزرگان کشورهای دیگر را کوچک کنیم. خیام مردی حکیم است که جنبه ریاضی او بر جنبه‌های فلسفی اش می‌چربد. و اگر چه در حکمت نیز صاحب نظر است و تالی ابن سیناست، اما نظام فلسفی معینی نظیر آنچه سقراط و بویژه افلاطون و ارسطو دارند، ندارد. نکته سنج و موشکاف و محقق است و دردها و رنج‌هایی را که هزاران نفر در می‌یابند، و نمی‌توانند بیان کنند او با مهارت و چالاکی بیان می‌کند، اما فیلسوف رسمی و صاحب مكتب ویژه خود نیست. و آنگهی اگر بتاریخ فلسفه بنگرید خواهید دید که خیام شاگرد ابوعلی سینا (وفات ۴۲۸ ه. ق.) است و دلیل این مطلب اینست که اصحاب ترجمه در احوال اواخر عمر او می‌گویند: «امام محمد بغدادی گفت که خیام، مطالعه کتاب الهی از کتاب الشفاء ابن سینا می‌کرد. و چون بفصل واحد و کثیر رسید، چیزی در میان او راق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.»^۱

و نیز خیام در یکی از رسائل خود که در «تفاوت و مراتب وجود» نوشته، گفته است: «این مسأله مسأله‌ی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجا که بیشتر آنان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من ابوعلی حسین بن عبدالله سیناء بخاری - افضل متأخران - در این موضوع امعان نظر کردیم. و بحث ما چنان شد، و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند شدیم...»^۲

اگر چه در اجتماع این دو فیلسوف استبعاد زمانی هست، چه در اینصورت باید درحالی که «ابن سینا» (وفات ۴۲۸ ه. ق.) پیر شده باشد، خیام (وفات ۳۰ - ۵۱۷ ه. ق.) جوانی بیست ساله باشد، ولیکن اگر این قصه نیز درست نباشد، در این مطلب هیچ شك نداریم که فیلسوف ما بیشتر از فلاسفه دیگر با آثار ابن سینا آشنایی داشته، و آنها را می‌خوانده مقصود از نقل این دو مطلب اینست که بدانیم خیام در فلسفه تابع ابن سینا بوده، و ابن سینا که قافله سالار حکمت مشاء در اسلام است خود را شاگرد ارسطو (۳۲۲ ق. م.) می‌داند، و همواره با اعجاب و اعزاز از او یاد می‌کند و در جایی

۱. بیهقی: تنه مران الحکمه، ۱۷۳، چاپ مصر ۱۹۴۱؛ و ترجمه فارسی آن، ۷۳، چاپ تهران، ۱۳۲۱.

۲. جامع البدایع، ۱۷۱، چاپ مصر.

از کتاب «شفاء» در عظمت مقام او می‌گوید: «ای گروه دانش‌اندوزان، بنگرید که آیا کسی پس از او (ارسطو) چیز تازه‌یی آورده؟ یا قصوری در آثار و عقاید او یافته، یا عیبی و نکته‌یی بر او گرفته است؟ با اینکه زمانی دراز و روزگاری مدید از عهد او گذشته است. بلکه آنچه او گفته تام و کامل و میزان صحیح و حق صریح است...»^۱ و این ابن‌سینا با همه عظمت مقام سالک راه ابونصر فارابی است، و چنانکه می‌دانید، پس از آنکه چهل بار کتاب «مابعد الطبیعه» ارسطو را خوانده، و عبارات آن کتاب را از بر کرده بوده، نفهمیده، تا این که در بازار کتابفروشان بلخ رساله‌یی خریده، و قضارا آن رساله «در أعراض مابعد الطبیعه ارسطو طالیس» بوده و بایک بار خواندن آن رساله مقاصد آن حکیم یگانه را دریافته است.^۲ ولی چون از همین فارابی می‌پرسند: «تو دانستری یا ارسطو؟» در جواب می‌گوید: «اگر در زمان او بودم، البته بزرگ‌ترین شاگرد او بودم!»^۳

و داتته (وفات ۱۳۲۱ م) او را «بزرگ‌ترین دانشمندان»^۴ دانسته است. بنابراین ادعای اینکه خیام از سقراط و افلاطون و بویژه ارسطو بزرگ‌تر است و گوی سبقت را از همگان ربوده، و مکتب فلسفی جدیدی آفریده، از انصاف و عقل و تحقیق بدور است؛ و جز مین پرستی افراطی و «خود بزرگ‌بینی» محملی ندارد، و این بنده یقین دارم روح بزرگ خیام از این دفاع و نسبت خشنود نیست. گویند: «مریدی، مدعی شد که پیر او چون کامل است، در همه انواع فضایل بر سایر ابناء نوع برتری دارد. شنونده بر سبیل انکار پرسید: آیا شیخ خط را بهتر از میر عماد (مقتول به ۱۰۲۴ هـ.) نویسد؟ مرید گفت: البته چنین است! مشاجره دراز کشید، حکومت را بخود مراد بردند. او انصاف داد که رجحان کتابت میر مسلم است و او بهتر نویسد. مرید متعصب این معنی را حمل بر تواضع و فروتنی مراد خود کرد و گفت: آقا شکسته نفسی می‌کند، غلط می‌کند!»^۵



منتقد گرامی نوشته‌اند: «اگر دیروز مردی بنام فیتزجرالد هم پیدا نمی‌شد که با ترجمه‌های مغلوط و تغییرات فاحشی که در مفهوم رباعیاتی که نیمی از آنها هم از خیام نیست، داده است، ویرا

۱. ابن‌سینا «مقدمه» منطق شفاء، چاپ مصر، ۶ و سبزواری: منظومه ۶، چاپ ناصری. و عین عبارت اینست: «انظر و معاشر المتعلمین هل أتى احد بعده زاد علیه أو أظهر فیه قصوراً و اخذ علیه ما خذاً مع طول المدة و بعد العهد، بل كان ما ذكره هو التام الكامل و الميزان الصحيح و الحق الصريح».

۲. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۳۹، چاپ بیروت، ۱۹۶۵؛ و دیگر ماخذ از قبیل اخبار الحکماء و نسه صوان الحکمه.

۳. "The master of those who know" نگاه کنید به:

A. Avery, *Handbok in the History of philosophy*, p. 93, New york, 1966.

۵. دهخدا، علی اکبر: امثال و حکم ۴۰/۱، چاپ سوم، امیرکبیر، ۱۳۵۲.

بجهانیان بشناساند، خواه ناخواه این گنجینه گرانبها روزی کشف می‌شد...» بازبنده به نظر ایشان کاری ندارم، و در خودم نیز این جرأت را نمی‌بینم که ترجمه‌های فیتزجرالد را مفلوط و دگرگونه قلمداد کنم. ولی گفته‌اند: «ره چنان‌رو که ره‌روان رفتند.» ایشان در بیان بیسوادی و بیذوقی بنده متذکر شده‌اند که باید از تحقیقات قزوینی‌ها، و فروغی‌ها^۱ سود جست نه از نوشته‌های ناقص و ابرو متناقض بنده. بسیار خوب، مرحوم فروغی چه می‌گوید؟ می‌گوید: «بعضی گفته‌اند: منظومه فیتزجرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است. بنظر ما چنین نیست. ولی حق اینست که آن مرد بزرگ در ادای آن معانی به زبان انگلیسی، موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، و ایگاش که حافظ و سعدی و مولوی و بزرگان دیگر ماهم مترجمانی مانند فیتزجرالد پیدا می‌کردند تا صاحب‌نظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است. فیتزجرالد کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام را گرفت و موضوع يك منظومه انگلیسی بصورت يك صد و يك رباعی قرارداد، و آن برآستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد.^۲»

محققی دیگر که همگان بمقام تحقیق او اعتراف دارند، در این باب گوید: «شک نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او باندازه خیام عالمگیر باشد، یعنی سخنان او را به غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، بهر کشوری نام او رسیده باشد، و در برخی ممالک به هر شهرک و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند. بدیهی است که این اشتهار عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که يك شاعر انگلیسی بنام ادوارد فیتزجرالد^۳ از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام بعنوان یکی از گویندگان بزرگ عالم و ترجمه رباعیات او به سایر السنه گردید، ولیکن چنان نیست که فیتزجرالد از این ترجمه بهر مند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز بعنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیرا که شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچکس آنها را نمی‌خواند. و عده بسیاری معدودی از آنها خبر دارند. پس رباعیات خیام بترجمه فیتزجرالد، باعث اشتهار و معروفیت خیام و فیتزجرالد گردید و هر دو از این حیث مدیون یکدیگرند.»^۴

۱. مقصود علامه فقید محمد قزوینی، مرحوم دکتر قاسم غنی و حکیم مرحوم محمدعلی فروغی است، رحمة الله علیهم اجمعین.

۲. «مقدمه» رباعیات خیام ۲-۲۲، چاپ زوار، ۱۳۳۷ ه.ش.

3 - Edward Fitz Gerald

۴. مجتبی مینوی: بازده گفتار، ۳۱۴، چاپ دوم، ۱۳۴۶ ه.ش.

علامه مرحوم محمد قزوینی گوید: «شهرت خیام در اروپا و مخصوصاً انگلستان و آمریکا بمراتب بیشتر از شهرت او در وطن خود یعنی ایران است. و علت عمده این اشتها فوق‌العاده آن است که یکی از مشاهیر و اعظام شعرای انگلیس موسوم به ادوارد فیتزجرالد، رباعیات عمر خیام را به اشعار انگلیسی که در نهایت عذوبت و سلاست است، و در فصاحت لفظ و بلاغت معنی تقریباً معادل اصل فارسی آن است ترجمه نموده، و در سال ۱۸۵۹م در لندن منتشر ساخت، و این ترجمه چنان مطبوع طباع خواص گردید، و چندان قبول عامه بهمرسانید که پس از آن چندین مرتبه... در انگلستان و آمریکا طبع شد، و نسخ آن بزودی تمام گردید، و جمعی کثیر از فضلا و ادبا به ترجمه رباعیات او پرداختند... پس از انتشار ترجمه فیتزجرالد تاکنون اقبال عموم مردم از عوام و خواص به رباعیات خیام و طرز خیالات و مسلک فلسفی او روز بروز در تزايد است...»^۱

گذشته از این‌ها اگر بمقدمه نخستین فیتزجرالد بر ترجمه رباعیات خیام بنگرند، او نگفته است که این رباعیاتی که بنام خیام ترجمه شده قطعاً از خیام است و نیز نگفته است که این رباعیات را سطر بسطر ترجمه کرده‌ام و هیچ مترجم بیگانه‌یی مطلبی را سطر بسطر ترجمه نمی‌کند، بلکه برای تفهیم مطلب و تقریب آن بذهن خوانندگان خود، ناچار از خود نیز مایه‌یی می‌گذارد، والا آن ترجمه خشک و بیمعنی و خالی از تأثیر می‌شود. حاصل آنکه فیتزجرالد خدمت بزرگی به ایران و ایرانیان صاحب دل انجام داده، و اهانت ضمنی به او مستوجب هیچ احترام و بزرگی برای منتقد گرامی نیست:

بزرگش نخوانند اهل خرد که نام بزرگان بزشتی بردا

* * *

نکته سوم اینکه: بنده در اصل کتاب گفته‌ام: «از گویندگان پس از خیام، شاعری که اشعارش رباعیات خیام را بیاد می‌آورد، خواجه شیراز است.» ولی اگر بدقت رباعیات خیام و اشعار خواجه را بخوانید می‌بینید که هم خیام و هم حافظ از «مریدی» و «مرادی» و بساط قلندران کلاش که از این نامها سوءاستفاده می‌کرده‌اند، گریزان و بهزار زبان از داشتن این دو لقب تبری کرده‌اند. ولیکن منتقد گرامی خیام را «مراد» و حافظ را «مرید» شمرده، مکرر می‌نویسد: «مراد می‌گوید» و «مریدی فرماید»، ولی خواجه می‌فرماید:

رطل گرانم ده ای مرید خرابات شادی شیخی که خانقاه ندارد...

* * *

نکته چهارم اینست که ایشان گفته‌اند: «این چند ده رباعی از مغزی واقع بین نه بدبین

۱. نظامی عروضی: چهار مقاله، حواشی، ۳۲۰، طبع مرحوم دکتر محمد معین، ۱۳۳۳ ه. ش.، تهران.

(بگفته آقای حلبی) تراوش کرده است. «بنده نمی دانم که مقصود از واقع بین بنظر ایشان چیست؟ فلاسفه‌ی عالم را از نظرگاه اینکه درباره حکومت خیر یا شر بر جهان عقیده‌ی ابراز کرده‌اند بدو گروه تقسیم کرده‌اند. آنان که مانند لایب‌نیتز، و غزالی و شیخ شبستری گفته‌اند: «این عالم بهترین عوالم ممکن است؛ و در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش نیست و همه اموری چون و چراست و جهان چون چشم و خال و زلف و ابروست، و هر چیزی بجای خویش نیکوست»، «خوش بین» یا Optimist و کسانی که این عالم را پر از نابسامانی و کجمداری و دردها و غمان می‌دانند آنانرا بدبین Pessimist نامیده‌اند. خیام هم مانند ولتر و شوپنهاور اساس عالم را بر غم و درد و شر استوار می‌داند چنانکه گوید:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان بر داشتی من این فلک را ز میان

وز نو فلکی دگر چنان ساختمی کازاده بکام دل رسیدی آسان

* * *

چون حاصل آدمی در این شورستان جز خوردن غصه نیست یا کندن جان

خرم دل آنکه از جهان بیرون شد و آسوده کسیکه خود نیامد بجهان

* * *

عمرت تاکی بخود پرستی گذرد؟ یا در پی نیستی و هستی گذرد؟

می‌نوش که عمری که اجل در پی اوست آن به که بخواب یا بمستی گذرد!

یا این بیت از یک رباعی:

یک روز ز بند عالم آزاد نیم یکدم زدن از وجود خود شاد نیم

یا این رباعی:

گر آمدنم بمن بدی نامدمی ورنیز شدن بمن بدی کی شنمی

به زآن نبدی که اندر این دیر خراب نه آمدمی نه شدمی نه بدمی.

حقیقت اینست که خیام «بدبین» است، ولی خواجه «واقع بین» است. یعنی: با وجود اینکه مانند خیام دردها و رنج‌ها و نابسامانی‌ها را درمی‌یابد، ولیکن از آن حالت عبول می‌کند، و بعالم واقعیت باز می‌گردد. اینک فقط این دو بیت را بخوانید:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم: که «شهیدان کی انداین همه خونین کفن‌ان؟»

گفت: «حافظ، من و تو محرم این رازنه‌ایم از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان!»

خیام فیلسوف و شاعر بنظر این بنده بدبین است حالا شما می‌خواهید، گردی بر دامن

کبریای او ننشیند، و بدبین را «واقع بین» می‌نامید، دیری است تا گفته‌اند که: «لا مشاحه فی

الاصطلاح» در اصطلاح، بخل و جنگ نباشد.

* * *

مرحوم فروغی هم او را «زودرنج» و «حساس» نامیده است. اما از همه اینها که بگذریم: حاصل از این تطویلات، تذکر این نکته است که: مراد از علم و فلسفه و ادب، انسان شدن، و بتعبیر بیهقی «پاک دهانی» است و حصول ملکه عیب پوشیدن در انسان، چنانکه خواجه شیراز می‌فرماید:

به پیر میکده گفتم که: «چیست راه نجات؟»
 بخواست جام می و گفت: «عیب پوشیدن!»
 و نیز گفته‌اند: ادب نفس باید تا ادب درس بیاید.

* * *

منتقد گرامی نوشته‌اند: «من نظرات خویش را درباره خیام طی مقاله‌یی که در آن شماره آذر ماه ۱۳۴۸ مجله «زیبایی و زندگی» بچاپ رسید ذکر کرده‌ام، و دیگر نیازی به تکرار نمی‌بینم.» این نوعی کلی‌نویسی است و آنکھی چون منتقد گرامی مقاله‌یی در باب خیام نوشته، و داد سخن داده‌اند، احدی حق ندارد چیزی بنویسد و چاپ کند؟ ایشان می‌گویند: برای شناخت خیام باید از حافظ و دیوان او مدد بگیرند، بسیار فکر پسندیده‌یی است، این بنده هم گفته‌ام که: «اشعار خواجه شیراز از نظر مضمون نزدیک‌ترین اشعار به رباعیات خیام است.» اما چرا شمشیر قلم کشیده‌اند و بالای سر نگاه داشته‌اند و چرخ می‌دهند که هیچ پارسی و تازی و رومی و زنگی حق نویسندگی ندارد؟ برادر شما هم خیام را از آن نظر گاهی که می‌خواهید بررسی کنید. اما تعصب را کنار بگذارید و ادب نگاه دارید تا دیگران نیز در حق شما ادب نگاه دارند. غرور نتیجه‌یی جز سرافکندگی ندارد و خود را یک‌تاز عرصه تحقیق دانستن از بی‌انصافی و ناپختگی است، و علت روانی دارد، و شاید اگر علت آنرا بنده بگویم نپذیرید. در اینصورت از شیخ عطار نیشابوری بشنوید:

کودکی با خویش تنها ساختی	جوز با خود جمله تنها باختی
آن یکی پرسید از وی کای غلام	از چه تنها جوز می‌بازی مدام؟
چون همالانت ^۱ بسی هستند، چون	با یکی زیشان نبازی تو کنون؟
گفت: میری دوست می‌دارم بسی	تا همه من میر باشم نه کسی!

۱. همالان: همسالان، همانندان. معیت نامه، ۲۳۴، چاپ دکتر نورانی، ۱۳۳۸ ه. ش. (انتشارات زوار).

مقدمه

فصل اول

فلسفه چیست؟

«برای فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود»

ارسطو

فلسفه چیست؟

از روزگار قدیم پرسیده‌اند و اکنون هم می‌پرسند که: فلسفه چه معنی دارد؟ صدها فیلسوف و «حکمت‌دان»^۱ از روزگار یونان قدیم و شاید هزاران سال پیش از آن زمان آمده‌اند و هر کدام فلسفه‌یی خاص داشته‌اند و یا دست کم دربارهٔ جهان و انسان سخنانی بهم بافته‌اند و رفته‌اند. اصلاً چرا فلسفه بافته‌اند و بیکار نشسته‌اند و برخی از آنها مردم را به بیکاری و تبلی هم سوق داده‌اند و اگر بعضی از آنها خلق خدا را به راه پسندیده و اخلاق مرضیه دعوت کرده‌اند، تازه این کار را پیامبران هم کرده‌اند و در عمل معلوم شده است که تأثیر آنها در نفوس آدمی زادگان بویژه طبقه عامه بیشتر بوده است تا این گروه فیلسوفان.

اگر دربارهٔ فلسفه سخن نمی‌گفتند و مسائل آنرا مطرح نمی‌کردند چه می‌شد؟ آیا این پرسش‌ها ارادی است یا ذاتی؟ آیا کسی این پرسش‌ها را بزور قوهٔ اندیشه و تفکر خود مطرح

۱. «یک روز شیخ ما ابوسعید... در نساپور مجلس می‌گفت. خواجه ابوعلی سینا از در خانقاه شیخ در آمد. و ایشان هر دو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند، اگر چه میان ایشان مکاتبت بود. چون ابوعلی از در درآمد شیخ ما روی به وی کرد و گفت: حکمت‌دانی آمد...» (محمدبن منور: اسرارالتوحید، چاپ مرحوم احمد بهمنیار، «برگزیده»، ۴۹-۵۰، چاپخانه مجلس، ۱۳۲۰ ه.ش.).

می‌کند و مثلاً می‌خواهد از این راه تفوق اندیشه خود را بر همگنان نشان دهد و حس جاه‌طلبی دارد یا اینکه، این پرسش‌ها ناخود آگاه برای خود او مطرح می‌شود و چون خودش جواب قانع‌کننده برای آنها نمی‌یابد آنها را در خارج طرح می‌کند بامید اینکه شاید دیگران به پاسخ آن پرسش‌ها دست یابند؟ آیا اصلاً از این بحث‌ها تاکنون فایده‌ی عاید مردم شده است؟ آیا همین فلسفه نیست که ایمان مردم را سست کرده و تخم شک و تردید در دلها کاشته و امید و اشتیاق آدمی‌زادگان را به وحشت و سراسیمگی برگردانده است؟ راستی این چه چیز است که ذهن آرام و بی‌دغدغه انسانها را که بانسیم روح پرور ملایم و نوازشگر سرود شاعران و سخنان دلپذیر عارفان آرام می‌گرفته با کلمات و اصطلاحات و معانی خشن و گوش‌خراش خود آزار داده است؟

اگر این فلسفه هنری داشت اینهمه مخالف و دشمن برای خود نمی‌تراشید. صدها تن می‌شناسیم که از ریشه با فلسفه و فیلسوف دشمن بوده‌اند و جالب است که همه آنها مردمان بیدانش نبوده‌اند و در میان آنها اشخاص حسابی و بزرگوار نیز دیده می‌شوند.

آیا همین فلسفه نیست که وقتی کار علم در مغرب زمین بالا گرفت و دانشمندان و طبیعت‌شناسان بکار تجربه و آزمایش پرداختند، آنرا رد کردند و اشتغال به آن را کاری بی‌هوده دانستند و از سده هیزدهم که آنرا «عصر روشنگری»^۱ نام نهاده‌اند کرسی‌های فلسفه را برای مدتی از مدارس و فرهنگستان‌ها و دانشگاه‌های اروپایی برچیدند؟

از همه اینها گذشته، با دیدن اینهمه شگفتی‌ها که «دانش آزمایشی» بشر نشان می‌دهد و همه آدمی‌زادگان را به خود امیدوار می‌کند، دیگر چه لازم است به نشینیم و به «احلام برگسون» و پندارهای غیر واقع و حیرت‌انگیز «بار کلی» گوش دهیم و عمر را در مطالعه کتابهای آنها بسر بریم و مغز سر را در فهم عبارات منشیانه و نامفهوم هگل صرف کنیم!؟

این‌ها و هزاران، بلکه، ده هزاران پرسش از این دست بنظر آدمی‌زادگان رسیده و مطرح کرده و تا این جنس دو پا بر روی زمین راه می‌رود و در تلاش برای زندگانی عمر می‌گذارد از این پرسش‌ها خواهد کرد.

لیکن این پرسش‌ها را به چند دسته تقسیم می‌توان کرد: برخی از این پرسش‌ها چنان مشکل و ذهن فرساست که هنوز هم بشر به پاسخ آنها دست نیافته است.

برخی از این پرسش‌ها نیز جواب دارد و بزرگان این فن و روشنفکران عالم به جواب دادن آن‌ها اهتمام کرده‌اند، و اینهمه پیشرفت بشر از برکت همین پرسش‌ها و پاسخ‌های آنهاست. پاره‌یی از این سوالات هم بسیار ناروا و نادرست است و حکایت از سبک مغزی و

کوتاه نظری و تقلید کورکورانه دارد.

* * *

فلسفه چیست؟ فلسفه همچنانکه ویلیام جیمز^۱ اظهار داشته: «احساس کم و بیش گنگ ماست درباره اینکه معنای شرافتمندانه و عمیق حیات چیست؟»^۲ همه مردم برخی اوقات از این پرسش‌ها کرده‌اند که زندگی چیست؟ چرا به این عالم می‌آییم؟ آیا از آمدن و رفتن ما سودی هست؟ اکنون که آمده‌ایم و دل بر این کاخ دلاویز بسته‌ایم، چرا هنوز جا گرم نکرده می‌گویند: برخیز «که اینجا یگانه نه جای نشیمن است» و چون زیر خاکمان می‌گذارند آیا عالمی دیگر هست یا از خاک برآمده‌ایم و به خاک بر می‌گردیم؟!

روزها فکر من اینست و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتم.
از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود؟ به کجا می‌روم آخر نمایمی وطنم^۳
آری فلسفه دور اینگونه مسائل چرخ می‌زند. بقول کانت^۴ فلسفه این پرسش‌ها را از زبان انسان جاری می‌کند که: «من چه می‌توانم بدانم؟»، «چه باید بکنم؟»، «به چه چیز امیدوارم باشم و بدان دل ببندم؟»، «با هموعان چه رفتار کنم»، و...

اگر انصاف دهید خواهید دید که این پرسش‌ها و صدها پرسش مانند اینها - که ذکر همه آنها به عبارت پردازی می‌کشد - مخصوص فیلسوف نیست بلکه هر آدمی که سرش به تنش بیارزد و مختصر اندیشه‌یی بکند حتماً بیشتر این پرسش‌ها برای او مطرح خواهد شد و بنابراین در این میان، فلسفه و فیلسوف بیچاره بدنام افتاده‌اند. بقول خیام:

دشمن بغلط گفت که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو درین غم آشیان آمده‌ام آخر کم از آنکه من بدانم که کیم؟!^۵

اما اینکه می‌گویند: اگر فیلسوفان جویای یک حقیقت هستند چرا از راههای گوناگون رفته‌اند و اینهمه نحله و مذهب فلسفی ساخته و پرداخته‌اند؟ می‌شود جواب داد که: هر فکری از بطن خودش بیرون نمی‌آید، هر فلسفه‌یی معلول روزگار خود اوست، تمام شوئون و عوامل کامرانی‌ها، ناکامی‌ها، دردها، خوشیها و بدبختی‌ها و نیکبختی‌ها و نامرادیها و ظالم بودن‌ها و

1. William James (۱۸۴۲-۱۹۱۰)

2. A. E. Avey : *Handbook in the history of philosophy*, p. 3 , Newyork, Tenth printing 1966.

۳. از مولوی بلخی، دیوان، ۳۷۷، چاپ تهران (صنی علیشاه)، ۱۳۳۸. ه. ش.

۴. Immanuel Kant (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م) حکیم نامدار آلمانی.

۵. خیام: رباعیات، چاپ مرحوم فروغی، صفحه ۱۰۳، رباعی ۱۲۹.

مظلوم شدن آنها در رشد و پرورش فلسفه یا فلسفه‌های آن زمان مؤثر است، بلکه اگر بخواهید درست سخن بگویید باید بفرمایید: فلسفه هر روزگار یعنی مجموعه این عوامل و امور که شماره کردیم... و فلاسفه هم که بیان کننده این مسائل هستند از تأثیر این عوامل بر کنار نیستند چه فلاسفه نیز «هم معلولند و هم علت: از یک لحاظ معلول اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی و طرز حکومت روزگار خود هستند، و از لحاظ دیگر - از بختیار باشند - موجب عقایدی هستند که سیاست و سازمانهای دوره‌های بعد را ایجاد می‌کند»^۱

می‌رسید: «سخنان فیلسوفان چه تأثیری در مردم دارد؟» شما راست می‌گویید که تعالیم پیامبران بیش از افکار حکیمان در مردم تأثیر داشته است. ولیکن از یاد نباید برد که اگر چه سروکار این گروه با عارف و عامی همه بوده و در پی ارشاد و رهنمایی همه آدمی زادگان بوده‌اند و خود را فرستاده برگزیده خدا می‌دانستند، کارشان تعلیم اخلاقیات و بیان روابط انسان با خدا و برعکس بوده و اگر در کتب آسمانی سخنانی از آفرینش آسمان و زمین و کوه و دشت و بیابان رفته، نه از باب تعلیل و بیان علمی آن امور است، بلکه از باب تذکر و یاد آوردن الطاف و نعمت‌های خداست بر بندگان خویش. چنانکه پیامبر اسلام (ص) نیز خود گفته: «بر انگیخته شدم تا مکارم اخلاق و خوبیهای پسندیده را تمام کنم»^۲.

ولتر^۳ فیلسوف و نویسنده بزرگ فرانسه می‌گوید:

«... نویسنده‌یی که گویا نامش پلوش^۴ باشد، ادعا کرده است که موسی طبیعی دان بزرگی بوده است. نویسنده دیگری هم پیش از او، موسی و دکارت^۵ را آشتی داده و کتابی بعنوان [کارتزیوس موزائیزانس]^۶ نوشته بود. بگفته وی موسی نخستین مخترع گردبادها و ماده رقیق است. اما هر کسی می‌داند که خداوند اگر موسی را قانونگذاری بزرگ و پیامبری عالی مقام کرد، اصلاً نمی‌خواست که استاد طبیعیات باشد. موسی بنی اسرائیل را تعلیم می‌داد که چگونه بوظیفه خود

۱. رجوع کنید به کتاب بر تراند راسل: تاریخ فلسفه مغرب: P.7. *History of western Philosophy*.

Landan, 1967.

۲. «بعثت لاتم مکارم الاخلاق». - میبیدی، کشف الاسرار، ۷۸/۱۰ چاپ دانشگاه.

۳. ولتر (Voltaire) (۱۷۷۸ - ۱۶۹۴ م) نویسنده و مورخ فلسفی مشرب فرانسوی. برای شرح احوال و

عقاید او، - سه نیلوف بزرگ: دیوژن، دکارت و ولتر، تألیف نگارنده، چاپ اساطیر.

4. Pluche.

۵. دکارت (Renè Descartes) (در گذشته ۱۵۶۰ م) فیلسوف و ریاضی بزرگ فرانسه.

6. Cartesius Mosaizans

رفتار کنند، ولی هرگز یک کلمه درباره علوم طبیعی بایشان نیاموخت، چون طبیعی دان نبود!»^۱

ویکی از دانشمندان بزرگ اسلامی می گوید:

«بیگمان پیامبر برانگیخته شد تا ما را شرایع و اخلاق در آموزد، و مبعوث نشد برای تعریف

پزشکی و دیگر امور عادی...»^۲

اما اگر زید بشما می گوید: «از خشک و تر هر چه بخواهید در کتب آسمانی موجود است»، چون در قرآن می گوید: «هیچ تری و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی آشکار باشد»^۳ و بخش اول آیه راکه درباره علم خدا نازل شده و معنی «کتاب مبین» را زیاد می برد و یا می خواهد بنادانی از دیانت حمایت کند، و یا فلان مفسر مصری می گوید آیت: «و می بینی کوهها را... که می گذرند همچون گذشتن ابرها»^۴ دلالت بر حرکت زمین دارد، بنده سخنی ندارم.

حاصل آنکه فلاسفه راهی دیگر می روند. فیلسوف راه زندگی سعادت‌مندان را می جوید ولی در این راه تنها از قوه اندیشه و خیال خود مدد می گیرد و با دیانت کاری ندارد. آن پرسش‌ها که در باطن صدها و هزارها آدمی می گذرد و بسبب نداشتن روش منظم و مرتب و اصول منطقی نمی تواند آنها را بصورت موجه و بارز مطرح کند و یا بسبب گرفتاری و توغل در زندگی روزانه و گلاویز شدن با دشواریهای حیات مادی مجال بررسی آنها را نمی یابد فیلسوف اندیشه توانا و ذهن روشن خود را بکار می اندازد و آن سؤالات را بطرزی بدیع و نو آیین بیان می کند و نام مکتب فلسفی مخصوصی بر آن می گذارد. حال اگر نمی تواند به تمام این پرسش‌ها جوابی استوار و متقن بیابد باک نیست زیرا برای فلسفه این کار چندان واجب هم نیست. فلسفه علم نیست که با روش معین و بتدریج از راه مشاهده و آزمایش، اجسام و امور را پژوهش کند و آنها را تجزیه و ترکیب کند و حقایق و اجسامی دیگر بدست آورد که از لحاظ خواص و احوال بامواد تشکیل دهنده خود فرق داشته باشد. همچنین فلسفه با قوانین علمی نیز که اغلب آنها را در طبیعت و امور طبیعی اعمال

۱. قاموس فلسفی ۳۲، منتخب، ترجمه مرحوم استاد نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۲. ابن خلدون: مقدمه، ۵۵۰، چاپ مصر، ۱۳۲۷ ه. ق. «انه صلی الله... انما بعث لیعلمنا الشرایع و لم یبعث

لتعریف الطب و لا غیره من العادیات.»

۳. سوره انعام، ۶ / آیه ۵۹ «... لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین.»

۴. «وتری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر الحساب...» (سوره نمل ۲۷، آیه ۷۸). اخیراً در مصر مردی بنام «الامام المجتهد الحافظ ابی الفیض احمد بن الصدیق الغماری الحسینی» کتاب شگفتی نوشته زیر عنوان «مطابقة الاختراعات المصریة لما اخبر به سید البریة» و در آن، بااستناد به اخبار و احادیثی چند از مسند احمد، و بخاری و ابوهریره بخیال خود اختراعات و اکتشافات علمی را یاد کرده و گفته است که پیامبر اسلام همه آنها را می دانسته و خیر داده بوده است. این کتاب تا سال ۱۹۶۸ میلادی - ۱۳۸۷ ه. ق. چهار بار بچاپ رسیده است. امان از خرافه پرستی و از دعوی پر بودن!

می‌کنند فرق دارد، فلسفه، بیشتر از مسائلی گفتگو می‌کند که دست تحریر و آزمایش از دامان آنها کوتاه است، حتی درباره آن مسائل هم که از زیر تسلط قوانین علمی خارج هستند فلسفه نتایج مطلوب بدست ما نمی‌دهد با اینکه این امور را در حوزه خود می‌داند. خوب، می‌پرسید پس اگر این طور است، چرا فیلسوفان وقت خود را بر سر این مسائل لاینحل بر باد می‌دهند و عمر خود را تلف می‌کنند؟

در جواب می‌شود گفت که اولاً: «اگر جواب دادن به این پرسش‌ها کار فلسفه نیست، دست کم مطالعه و طرح آنها شأن فلسفه است»^۱؛ ثانیاً: همچنانکه خود شما می‌گویید و تاریخ هم گواه آنست از زمانی که بشر در پی روزی و پیدا کردن نان و آب و نیازمندی‌های زندگی بتلاش آغاز کرد، بفکر کردن نیز آغاز کرد و درباره جهان نظرانی ابراز داشت. اگر این نظرها ابتدایی و کودکانه بود، عیبی نداشت زیرا هنوز توقع زیادی هم نداشت، همینکه نیازهای نخستین را بدون تشریفات قانون‌های وضعی و پیمانی^۲ ارضاء می‌کرد راحت می‌شد. اما کم‌کم تندبادها و صاعقه‌ها و رعد و برق و سرما و گرما و دیگر عوامل، او را بر آن داشت که بیشتر اندیشه کند و بسوی آن نیروی عظیم شگفت که در وجودش تعبیه کرده‌اند جهت رفع نیازمندیهای خود دست استمداد و استعانت دراز کند و از این راه بود که توانست خود را با اوضاع و احوال سازگار کند و برای احتراز از خطرت و موانع چاره‌ها برانگیزد و در این راه بیش از همه از عقل خود و دیگران مددگیرد. پس این موضوع مانند همیشه صادق است و برای شناخت هر عصر و زمانی باید افکاری را که در آن زمان رایج است پیدا کرد و علل پیدا شدنش را جست و این کار جز فلسفه چیزی نیست. جز در برخی اجتماعات و در تحت شرایط استثنایی نمی‌توان فلسفه‌یی یافت که مبین احوال و روحیات آن زمان نباشد، ملت فقیر و تنگدست فلسفه و ادبیات بسیار غنی بویژه شاد تواند داشت، شاعران آن ملت به صدزبان از فقر و تنگدستی ناله سر خواهند داد و فیلسوفان و اندیشمندان از انتقاد افکار و عقایدی که رواج دهنده این وضع شده باز نخواهند نشست، و این وضع در میان طبقه عالی و منورالفکر تنها نخواهد بود بلکه همگان حتی طرفداران مذهب و دین، سخنانی خلاف اعتقاد و باورهای خویش خواهند گفت، زیرا پیشوایان دین گفته‌اند: «آنکس که معاش ندارد، معاد هم

۱. بر تراند راسل: تاریخ فلسفه مغرب = *History of Western philosophy* بقلم بر تراند راسل ۱۴، لندن و

عین عبارت اینست:

"The studying of these Questions, if not the answering of them, is the business of philosophy."

2 - Conventional.

ندارد یعنی: بمعاد اعتقاد نخواهد داشت»^۱ سنایی غزنوی گوید:

گفت یک روز با جحی^۲ حیزی
گفت او را جحی که انده چاشت
و عطار در جایی گوید:

سائلی پرسید از آن شوریده حال
می شناسی، باز گوی ای مرد نیک
مرد گفتش احمقی و بیقرار
گفت در قحط نشابور ای عجب
نه شنودم هیچ جا بانگ نماز
من بدانستم که نان نام مهینست

گفت اگر نام مهین ذوالجلال
گفت: نانست! این بِنْتَوَان گفت لیک
کی بود نام مهین نان، شرم دار
می گذشتم گرسنه چهل روز و شب
نه دری بر هیچ مسجد بود باز
نقطه جمعیت و بنیاد دینست^۴

«...از مولانا عضدالدین پرسیدند که در زمان خلفاء، مردم دعوی خدایی و پیغمبری می کردند و اکنون نمی کنند، گفت: مردم این روزگار را چندان ظلم و گرسنگی افتاده است که نه از خدایشان یاد می آید نه از پیغمبر!»^۵

اگر دقیق شوید جز این چه خواهد بود، فلسفه بیان حالات گوناگون افراد و ملت هاست و سخنی نیست که از مغزهای غیر عادی پتراود.

در مرزبان نامه آمده که: «آدمی زاد از سرما بیفسرد و از گرما بتفسد^۶ و از تلخ نفور^۷ گردد و از شیرین ملول شود، بیماریش طراوت ببرد و پیریش شادابی زایل کند، اگر اندک غمی بدل او رسد

۱. منسوب به پیامبر اسلام (ص) است که می گوید: «من لامعاش له، لامعاده». هنوز سنن این حدیث را نیافته ام.

۲. جحی، که بر وزن «شما» خوانده می شود: مسخره، دیوانه هشیار؛ جوحی.

۳. سنائی: حدیثه، ۹-۳۸۸ ج آقای مدرس رضوی.

۴. مصیبت نامه، ۲۶۷. = نام مهین = اسم اعظم خدا.

۵. زاکانی، عیب: دلگشا، ۱۱۰. قصه‌ی رانیز که بیشتر مفسران در شأن نزول (آیه ۱۱، سوره ۶۲ الجمعة) آورده‌اند، با مطلب بالا مناسبتی دارد، و آن اینست که «...حسن بصری گفت و ابو مالک، که: سالی در مدینه قحطی بود و غلایی، دحیه بن خلیفه بتجارت شام بود - و چون از آنجا آمدی، هر چه اهل مدینه را بدان حاجت بودی با خود آوردی - در آمد، و رسول (ص) بر منبر خطبه می کرد. چون آمدی طبل بزدی؛ آواز طبل بر آمد. بشتافتند و رسول را رها کردند، و با رسول جز اندکی نمائندند. رسول گفت: بدان خدایی که مرا بحق بخلق فرستاد، اگر جمله شما بمایعه رفته بودید، از این وادی آتشی بر آمدی و همه را بسوختی!» (رازی، ابوالفتوح: تفسیر روح الجنان، ۱۵۸/۱۱، چاپ شعرانی؛ طبری، محمدبن جریر: تفسیر، ۲۸/۱۰۳).

۶. تفسیدن = تفتیدن: گرم شدن (برهان).
۷. نفور: گریزان، جدا (غیاث).

بیژ مرد؛ بکتر دردی بنالد، از جوع مضطرب شود و از عطش ملتهب گردد.^۱ و تصدیق می‌کنید در همه این احوال فکر او یکسان نخواهد بود؛ برای نمونه، از خودمان مایه می‌گذاریم و از ادبیات پهناورمان: «فرهنگ و ادب و فلسفه ما در عصر سامانیان و غزنویان و سلجوقیان دارای روحی علیحده، و در عصر مغول دارای روح دیگر است و در اواخر صفویه و اوایل قاجاریه دارای روح جداگانه بوده است و امروز نیز روحی دیگر دارد و هیچکدام از این حالات با هم شبیه نیستند. رودکی شاعر سده سوم هجری گوید:

شاد زی با سیاه چشمان شاد	که جهان نیست جز فسانه و باد
ز آمده شادمان نباید بود	وز گذشته نکرد باید یاد
ابرو باد است این جهان و، فسوس	باده پیش آر هر چه بادا باد
نیک بخت آنکه او بداد و بخورد	شور بخت آنکه او نخورد و نداد

شاعر در عصری بوده‌ست که فتوحات سامانیان درجات اعلای خود را طی نموده و روز خوش و راحت و طرب و داد و دهش و تقسیم غنائیم رسیده بوده است، اینست که بکامرانی و وصل و بی‌فکری و عدم تردید و تزلزل و بخشش نوید داده و توصیه می‌نماید. و نیز می‌گوید: -

بوی جوی مولیان آید همی	یاد یار مهربان آید همی
ریگ آموی و درشتی‌های آن	بای ما را پرنیان آید همی

در اینجا نیز یقین بر مهربانی معشوق داشته و از دوری و سختی راه اندیشه ندارد.

فروخی در عصر محمود غزنوی می‌گوید:

مرکبان دارم نیکو که براهم بکشند	کودکان دارم خوش رو که درایشان نگرم
سیم دارم که بدو هرچه بخواهم بدهند	زر دارم که بدو هرچه ببینم بخرم ^۲

ولی سعدی می‌گوید:

آدم تا عنان شه گیرم	زنم از دست خوبرویان داد
ملکاگر تو داد من ندهی	جان شیرین خود دهم بر باد

و نیز می‌گوید:

ای دریغاگر شبی در بر خرابت دیدمی

سرگران از خواب و سرمست از شرابت دیدمی!

و در جای دیگر گوید:

۱. وراوینی، سعد الدین؛ مرزبان ناه، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ میلادی، ۷۶، چاپ مرحوم علامه قزوینی.
۲. دیوان، ۲۳۲، چاپ دوم، ۱۳۴۹ ه. ش.، دکتر محمد دبیر سیاقی. انتشارات زوار.

بنشینم و صبر پیش گیرم دنباله کار خویش گیرم

سعدی با اینکه هنوز مزه مغلوبیت‌های اسفناک عصر خود را نچشید بوده است معذک بوی آنها را استشمام نموده؛ در جایی می‌خواهد از دست معشوق پیداشاه تظلم کند و آخرین چاره خود را مثل همه مغلوبین مرگ تصور کرده است و جای دیگر آرزو می‌کند که آیا ممکن است شبی او را مست و خراب در آغوش بکشد؟ بالاخره صبر کردن و پی کار خود رفتن را بر تعقیب مقصود ترجیح می‌دهد.

پس از سعدی، شعرای مغلوب مغول خود را «سگ یار» و «غلام حلقه بگوش» و «گدای خاک راه»، «فرش کوچه» و «نقش سراج» خوانده و معشوق را قاتل تیغ بدست سفاک و خود را کشته شمشیر تیز و غیره نام می‌داده‌اند^۱...

* * *

علم آنچه را که ما می‌توانیم بدانیم بما می‌دهد و اگر تنها به معلومات کنیم معلومات ما بسیار محدود خواهد ماند و اگر چه فلسفه خود در این راه گرهی از کار ما نمی‌گشاید لااقل سؤالاتی عنوان می‌کند و بعضاً راههایی هم نشان می‌دهد. پس دست از طلب نباید برداشت، بقول یکی از ریاضی دانان بزرگ معاصر: «اسرار و حقایقی که انسان از طبیعت کشف کرده در مقابل اسرار و رموزی که هنوز مهر ابهام بر زبان دارد و انسان بکشف و دریافت آنها پیروز نیامده، مصداق صفر دارد در برابر بی‌نهایت.»

پس ذهن فیلسوف و هرکس دیگر را که می‌گوید: به‌عده‌یی هم زمان دهید و آزادشان بگذارید که در خارج از حوزه علم تفکراتی بکنند و این تفکرات و اندیشه‌های خام را عرضه کنند و شما پژوهندگان آنها را اندک اندک به محک اختبار و آزمایش بکشید، ملامت مکنید و تاحدی محق بدانید.

بقول برتراند راسل انگلیسی:

«...علم بما آنرا می‌گوید که ما می‌توانیم بدانیم، ولیکن آنچه ما می‌توانیم دانستن، سخت اندک است، اگر ما فراموش کنیم که بسیار چیزها را نمی‌توانیم بدانیم، در برابر چیزهای با اهمیت زیاد، حساسیت خود را فاقد می‌شویم^۲»

۱. از مقاله مرحوم ملک الشعراء بهار، «مجله دانشکده ادبیات»، به نقل از تاریخ ادبیات مرحوم استاد جلال همایی، ۴۹-۵۶، چاپ تبریز، ۱۳۰۸ ه.ش.
۲. باز نگاه کنید به: تاریخ فلسفه مغرب = *History of Western Philosophy*, p.14 بقلم برتراند راسل

در کتب و نوشته‌های بزرگان خود ما هم اشارات زیادی بر این معنی آمده است. نظامی گوید:

یکی مرغ برکوه بنشست و خاست
چه افزود بر کوه و از وی چه کاست
تو آن مرغی و این جهان کوه تو
چو رفتی جهان را چه اندوه تو؟^۱

دیگری می‌گوید:

کس ز آغاز و ز انجام جهان آگه نیست
اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است.

می‌گویید: «فلسفه جز کاشتن تخم شک در دل‌های آرام آدمی زادگان چه کار کرده است؟»

جواب می‌شود گفت که: شک کردن و دیگران را به شک واداشتن کاری بسیار پسندیده

است! گذشته از برخی شکاکان که اصلاً کسب دانش و معرفت را برای انسان ممکن نمی‌دانستند،

دیگر بزرگان عالم که تردید و شک کرده‌اند، از همین شک بجایی رسیده‌اند و یا کشف مشکلی

کرده‌اند زیرا آنکه شک می‌کند معلوم است مشکلی دارد که او را به پیچ و تاب انداخته و او هنوز

جواب آنرا نیافته است. خود شما چندین تن از بزرگان عالم را می‌شناسید که چنان گرفتار شک

شده‌اند که حتی نزدیکانشان از بهبود آنها دل بر گرفته‌اند، ولی آنها از همین راه به شاهد مقصود

رسیده‌اند. برای نمونه از یکی دو تن نام می‌بریم. یکی از آنها «دکارت» فرانسوی است. خود او

می‌گوید:

«... من در احکامی که درباره خود می‌کنم می‌خواهم بیشتر بجانب شک متمایل باشم تا

غرور، و چون بدیده حکیم بکارهای همه مردم می‌نگرم، تقریباً هیچیک نیست که به چشم لغو و

بیهوده نیاید. با این همه از ترقیاتی که بگمان خود در جستجوی حقیقت حاصل کرده‌ام بسی

خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که می‌توانم باور کنم که اگر در میان مشاغل بشری

شغلی درست و نیکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام...»

«... ولیکن ممکن است به اشتباه بوده و آنچه رازروالماس می‌پندارم مس و خذف باشد زیرا

که می‌دانم ما چه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و مثلاً از تصدیق‌هایی که دوستان در حق

ما می‌کنند باید بدگمان باشیم...»^۲

«... چون دوره تحصیلاتی را که در انجام آن عاده شخص در صف فاضلان پذیرفته می‌شود

پایان رسانیدم یکسره تغییر عقیده دادم چه خود را به اندازه‌ی گرفتار شبهه و خطا یافتم که دیدم از

سعی در طلب دانش هیچ سودی نداشته‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود پی برده‌ام در

۱. اسکندر نامه، ۲۷، چاپ وحید دستگردی.

۲. دکارت، رساله «گفتار در روش بکار بردن عقل»، ترجمه و نگارش حکیم مرحوم محمدعلی فروغی،

۲۱۶، چاپ اول - که در آخر جلد اول سیر حکمت آن مرحوم چاپ شده است.

صورتی که در یکی از نامی‌ترین مدارس اروپا بودم که اگر در جایی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند یقین داشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرامی‌گیرند آموخته بودم بلکه به علمی که بما تعلیم می‌دادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیر متداول بحث می‌کند و بچنگم می‌افتاد مطالعه می‌کردم و نیز می‌دانستم دیگران درباره‌ی من چه عقیده دارند و مرا از هم‌مقدمانم پست‌تر نمی‌شمارند با آن‌که بعضی از ایشان بنا بود جانشین استادان ما شوند و عصر خود را هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر از هیچیک از اعصار گذشته نمی‌دیدم بنابراین می‌توانستم دیگران را نیز بخود قیاس کرده معتقد شوم که در دنیا هیچ علمی چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند.»

«...از فلسفه چیزی نمی‌گویم جز اینکه می‌دیدم با آنکه از چندین قرن نفوس ممتاز بدان سرگرم بوده‌اند هیچ قضیه‌ی از آن نیست که موضوع مباحثه و مجادله و بنابراین مشکوک نباشد و بخود آن چنان غرور نداشتم که امیدوار باشم در این باب برخوردارتر از دیگران شوم و چون ملاحظه کردم که در هر مبحث آراء مختلف متعدد می‌توان یافت که هر یک از آنها را جمعی از فاضلان طرفدارند در صورتیکه البته رأی صواب و حقیقت، یکی بیش نیست، پس آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل می‌انگاشتم.»^۱

پس از اینکه شک کرد و اساس اعتقادات و افکار و آداب و رسوم و سنت‌ها را که از پدران گذشته و زمانه و مردم و محیط زندگانی دریافته بود در هم فروریخت در فکر چاره برآمد و گفت: حالا که تمام دانش‌ها را غیر یقینی فرض کرده‌ام آیا می‌توانم به چیزی امیدوار باشم؟ باز از قول خود او بشنوید:

«...از دیر زمانی بر خورده بودم به اینکه در اخلاقیات گاهی لازم می‌شود آدمی از عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آنها می‌داند ولیکن مصلحت دراین می‌بیند که آنها را یقین فرض کند... اما من چون می‌خواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را که فی الجمله محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن می‌ماند که کاملاً غیر مشکوک باشد؟ پس چون بعضی اوقات حس ما خطا می‌کند و ما را به اشتباه می‌اندازد فرض کردم که هیچ امری از امور عالم در واقع چنان نیست که حواس به تصور ما در می‌آورند و چون کسانی هستند که در مقام استدلال حتی در مسائل بسیار ساده هندسه بخطا می‌روند و استدلال غلط می‌کنند و من هم مانند مردم دیگر جایز الخطا هستم پس جمیع دلایلی را که سابقاً برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم. و چون همه عوالمی که به بیداری برای

ما دست می‌دهد در خواب هم پیش می‌آید در صورتیکه هیچیک از آنها در آن حال حقیقت ندارد بنا را بر این گذاشتم که فرض کنم که هر چه هر وقت بذهن من آمده مانند توهماتیکه در خواب برای مردم دست می‌دهد عاری از حقیقت است. ولیکن فوراً برخوردم به این که در همین هنگام که من بنا را بر موهوم بودن همه چیز گذاشته‌ام شخص خودم که این فکر را می‌کنم ناچار باید چیزی باشم و توجه کردم که این قضیه: «می‌اندیشم پس هستم» حقیقتی است چنان محکم و متقن که جمیع فرضهای غریب و عجیب شکاکان هم نمی‌تواند آنرا متزلزل کند^۱ پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آنرا اصل اول فلسفه‌یی که در پی آن هستم قرار دهم!...»^۲

ملاحظه می‌فرمایند که پس از آنهمه شک و تردید سرانجام به یقین دست یافت. اینکه گفتیم حالت یک حکیم ریاضی بزرگ بود، اکنون از یک عالم بزرگ دین نام می‌برم. آن شخص دوم که می‌خواهم از او صحبت کنم هموطن خود ماست و امام محمد غزالی نام دارد و در همین کتاب شرح حال و مجملی از افکار او را یاد کرده‌ایم. اینجا نیز بهتر همانست که رشته سخن را بدست خود غزالی دهیم، می‌گوید:

«...دوستی و علاقه به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنه درک حقایق بودم، و از مدت‌ها پیش می‌خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من اختیاری نبود، توگویی غریزی و فطری بود. من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را بشکسته بودم، چون می‌دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان همگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می‌یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان بر می‌آیند و می‌بالند و حدیث معروف را که می‌گوید: [هر مولودی نخست بفطرت اولیه از پدر و مادر متولد می‌شود، پس از آن پدر و مادر او را یهودی و ترسا و مجوسی می‌کنند] شنیده بودم، از این رو می‌خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی را که بتقلید از پدر و مادر و استاد در ذهن انسان پدیدار می‌آید از خود دور سازم. پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا بر من آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن نماند و امکان غلط و پندار به هیچ وجه با آن مقارن نباشد و دل نیز به امکان آن

۱. از آنجا که در فلسفه جمود و تعبد وجود ندارد، آنا تول فرانس (تولد ۱۸۴۴ و وفات ۱۹۲۴ میلادی) را می‌بینیم که از این روش دکارت انتقاد می‌کند و او را بیاد استهزاء می‌گیرد و در بیشتر رمانهای فلسفی او این نکته بچشم می‌خورد. یکجا درباره مسیو آبه کوانیار می‌نویسد: «...او که همه را بچشم حقارت می‌نگریست از حقیر شمردن خود نیز دریغ نمی‌ورزید و از این اشتباه گرانیهای بیکن و دکارت که به هیچکس عقیده نداشتند ولی بخود معتقد بودند، بی بهره بود!...» (عقاید زروم کوانیار، ۷؛ تالیس ۱۷۰).

۲. «گفتار در روش» چاپ شده در آخر سیر حکمت در اروپا ۶-۲۴۵، چاپ اول، ۱۳۱۷ ه.ش.

گواهی ندهد.

علم یقینی و دوری از خطا، شایسته است که همراه با یقین باشد بدان حد که اگر کسی به بطلان آن تحدی نماید و مثلاً بگوید که: سنگ را به زر و چوبدستی را به ازدها مبدل می‌کند، در آن علم هیچگونه شک و انکاری حادث نگردد.

چه مثلاً وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است به دلیل آنکه من چوبدستی را به ازدها بر می‌گردانم و من نیز این کار را از او به بینم، در معرفت من شکمی پدیدار نگردد، شاید از کار او تعجب کنم ولیکن شک در معلوم خود نتوانم کرد. پس فهمیدم که هر علمی که آنرا چنین ندانم و درباره آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم، علمی است که بر آن اعتبار نیست.

گرم درکار آمدم و در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. شروع کردم تا دانش‌های خود را بررسی کنم. پس دریافتم که من علمی ندارم که بدین صف موصوف باشد مگر حسیات و ضروریات. چون از تمام دانش‌ها امیدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟ «چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شک من قوت گرفت و بمن گفت: اطمینان تو به محسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسه تو بینایی است. چون بسایه می‌نگرد حکم می‌کند ایستاده است و متحرک نیست و بدینسان حرکت رانفی می‌کند، چون ساعتی می‌گذرد می‌فهمی که سایه متحرک بوده؛ نهایت آنکه یک مرتبه حرکت نکرده است بلکه تدریجاً و کم‌کم حرکت کرده است.

«ستارگان آسمان را می‌بینی که باندازه از یک دینار کوچک‌ترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید که: آنها از زمین بزرگ‌ترند. این مثالها و نظایر این‌ها، اطمینان مرا از محسوسات ببرد. پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل، احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز عقلیاتی که اولیات می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و: «نفی و اثبات باهم جمع نمی‌آیند.» اما محسوسات هم بمن گفتند: از کجا که اطمینانت به «عقلیات» همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بمن واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کردی، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در وراء حاکم عقلی حاکم دیگری نباشد؟ از جواب در ماندم. پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حس را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباهات عقل را آشکار سازد؟

«چون بیشتر تأمل کردم بصحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی بنظرت می‌آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثبات و قرار دارد، چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آن همه اصل و ریشه‌ی ندارد و واقعی نیست، پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتقاد پیدا کرده‌ای، به نسبت با این حالتی که در آن هستی حق باشد؟ و ممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت باشد با خوابت و بیداریت نسبت به آن چون خواب! آری اگر به این حالت بررسی یقین کنی که آنچه بعقل دریافته‌ای همه خیالاتی است که هیچ سود ندارد، و باشد که این حالت همان باشد که صوفیان آنرا ادعا می‌کنند چه آنها گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حواس خود غایب می‌شوند و احوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نیست و نیز شاید این همان مرگی باشد که پیامبر گفت: [مردمان مردگانند که چون بمیرند بیدار شوند!...]^۱

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و بر نفس من راه یافت، در پی چاره‌ی گشتم. اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت، و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت‌تر شد و نزدیک بدوماه طول کشید و من در آن مدت وارد به حالت سوسطاییان شدم ولیکن گفتن و بزبان آوردن نتوانستم، تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگر بار مقبول و موثوق افتاد لیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد بلکه بنوری بود که خدا در سینه من افگند. و این نور است که کلید بیشتر دانش‌ها و معارف است و آنان که گمان برده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است، از وسعت رحمت الهی بی‌خبرند!...»^۲

مقصود از ذکر این دو نمونه دراز کشیدن سخن نبود، مقصود این بود که بدانیم شک کردن از لوازم درست فکر کردن است و اگر کسی شک نکند به یقین و آرامش نتواند رسید. اما آنکس که فیلسوف را و یا هر شخص دیگر را ملامت می‌کند برای این که در پژوهش امور جهان چرا بتأمل پیش می‌رود و از پهلویی به پهلوی دیگر می‌غلند و در، یافته‌ها و دانش‌ها و معتقدات خویش امکان غلط و خطا می‌دهد، ملتفت نیست که خود او نیز چیزی در نیافته است و جهل مرکب دارد، یا

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول که گفت: «الناس نیام، و اذا ماتوا انتبهوا» (فروزانفر: احادیث مشوی، ۸۱، چاپ دوم). ولی در شذرات الذهب ۱۸۳/۲ (چاپ بیروت، ۵۱-۱۳۵۰ ه.ق.) این سخن را از سهل تستری یاد کرده است.

۲. ترجمه از غزالی: المنقذ من الضلال، ۱۴-۱۲، چاپ مصر، بتصحیح و تحشیه محمد محمدجابر (بدون

معنی حرفش اینست که حقیقت بجویی کنار بگذار، و یا مصداق این مثل است که: «آقا! اینجا که من میخ طویله خرم را کوبیده‌ام مرکز زمین است» و کسی جرأت انکار ندارد. راسل می‌گوید: «علم وقتی شروع به پیشرفت کرد که دکارت در روش ارسطویی شک کرد و آنرا کنار گذاشت.»^۱
با همه این تفاسیل اگر کسی باز سربیکار داشته باشد، بقول شاعر:
«آنست جوابش که جوابش ندهی.»

* * *

می‌پرسید: «پس چرا فلسفه این همه مخالف دارد؟» راست می‌گویید، فلسفه مخالفان و دشمنان بسیار دارد. حتی بنظر می‌رسد که هیچ یک از شعبه‌های فرهنگ بشری این همه دشمن و معارض برای خود تراشیده است و از قضا تمام دشمنانش هم اشخاص بی‌دانش و دور از اطلاع نیستند، حتی برخی از آنها فلسفه هم خوانده بوده‌اند.

ولیکن نخست باید پرسید که کدام رشته از معارف آدمی کم و بیش مخالفانی ندارد؟ در همین روزگار ما فلان کس اهمیت علوم طبیعی و فیزیک را انکار نمی‌کند و اذعان دارد که چون این دانش‌ها بر مبنای مشاهده و آزمایش و تجربه استوار است در صحت آن‌ها تردید نمی‌توان کرد و انگهی این همه بدایع و تازگیها که در زندگی می‌بیند همه را از برکت همین دانش‌های تجربی می‌داند و بجان پیشروان این علوم آفرین می‌خواند ولیکن باز هم وقتی سر صحبت را باز می‌کنید شنیده می‌شود که همان آقا می‌گوید: «امان از دست این زندگی یکنواخت ماشینی خسته کننده که واقعا جانکاه شده است و هیچ نوع چاشنی و طراوت ندارد!»

ثانیا اگر درست بنگرید اموری که در زندگی تأثیر و اهمیتی ندارند دشمن هم ندارند، بسیاری را می‌شناسید که دشمنان و مخالفان دارند و هر روز و هر شب از بدگویی و کارشکنی در حق ایشان کوتاهی نمی‌کنند با اینهمه آن بزرگان کمر به رد و نقض و جواب دادن آنها نمی‌بندند. چرا؟ برای اینکه آنها را سزاوار جواب گویی نمی‌دانند و یقین دارند که از انتقادها و بدگویی‌های این منتقدان و یابدگویان در کار اینان و هنی و خللی ایجاد نمی‌شود از این‌رو آن سخنان را صنار شاهی ارج نمی‌نهند و کار خویش می‌کنند، بقول عرب «سگ پارس کند و کاروانها بگذرند»^۲، یا

در شب مهتاب از غوغای سگ سست گردد بدر را در سیرتک^۱
مه فشاند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می‌تند^۲

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه مغرب، ۵۴۲.

۲. ابوالفتوح رازی: تفسیر، ۳۷۶/۵، چاپ مرحوم قمشه‌ای «الکلب ینبح والقوافل یعبر».

۳. مولوی: مثنوی، چاپ علاءالدوله، ۵۵۱/۶، علاء.

اما وقتی معارض و مخالف اهمیت داشت و جواب دادن به او لازم آمد، تیغ زبان بر می‌کشید یا دست انتقام از آستین بیرون می‌آورد و به همه امکانات دست می‌یازد تا او را بر جای خود بنشانند زیرا سکوت خود را در برابر دشمنی نیرومند خلاف مصلحت می‌بیند، این یک اصل کلی است و در تمام شؤون و مظاهر مادی و معنوی حیات انسان مداخلت دارد. مثلاً اهمیت شعر و مقام بلند آن از اینجا آشکار می‌گردد که دین بمعارضه آن بر می‌خیزد. دولت‌شاه سمرقندی بدین مطلب اشاره کرده می‌گوید:

«... حکایت کنند که سلطان محمود غزنوی هر کس را که بدست خود زدی آنکس را دیگر هیچ آفریده‌یی نتوانستی زدن، و گفتندی: همچون محمود کسی باید که او را بزند جایی که مخلوقی را بل بنده‌یی و بنده‌زاده‌یی را حرکت بدین نوعست، پس علمی که شکننده آن قرآن عظیم بوده باشد هیچ علم او را نتواند شکست، و قیاس باید کرد که علمی که قرآن عظیم ناسخ آن شده باشد در مرتبه و پایه کم علمی و عملی نباشد^۱»

درباره موسیقی و هنرهای زیبا نیز همین سخن می‌رود که چون تصویر و یا حجاری زیبایی‌ها و مظاهر جمال بر روی کاغذ و سنگ و مرمر و دیگر چیزها موجب برانگیختن استعدادها و عواطف و امیال مردمان می‌شده است بعضی ادیان و مذاهب به تحریم آن حکم داده‌اند و کمر به رد و نقص آن بسته‌اند و بعضاً در توهین و تحقیر این امور از هیچ چیز فروگذار نکرده‌اند.

در مورد فلسفه هم چنین بوده و هست. مسائل عالی فلسفه و بحث‌ها و تفکرات مطلق که درباره آفرینش و آفریدگار و حرکت و تغییر و مبدأ و معاد و دگرگونی اجتماعات و تغییر حکومت‌ها و غیره مطرح می‌شد و مردمان هوشمند و دانشور در بیان اصول و مبادی آنها می‌کوشیدند ارباب دیانات و مذاهب را بر آن وا می‌داشت که به هر طریق شده از نفوذ و رسوخ افکار عجیب این فیلسوفان و متفکران در میان توده مردم - که به هر بادی از جای می‌جنبند - جلوگیری کنند؛ از این رو به انتقاد از فلسفه و ذم و نکوهش فیلسوفان آغاز کردند. شگفت اینجاست که دیدند حر به ستیزه و سلاح ساده ایشان در برابر سلاح عقل و درایت یارای مقاومت ندارد از این رو دست بسوی دشمنان و مخالفان خود دراز کردند؛ یعنی کتابهای فیلسوفان را گرفتند و خواندند و در فهم آنها کوشیدند تا مگر از سلاح خود ایشان بزیان ایشان استفاده کنند.

گواه صادق بر این مدعی - اگر از خودمان مایه بگذاریم - همین دیانت اسلام است که بزرگترین مدافعان آن کسانی بودند که در منطق و فلسفه و علوم عقلی از نوادر روزگار خویش بودند، غزالی و امام فخر رازی و صدرا و دیگر بزرگان میهن ما از این گروه بودند. پس ملاحظه

می‌فرمایید که پس از دو هزار و پانصد سال باز سخن ارسطو، صحت و اهمیت خود را از دست نداده است که می‌گوید: «برای فیلسوف نبودن هم باید فیلسوف بود.» و در شرح آن گفته‌اند که: «برای رد فلسفه هم باید از فلسفه یاری خواست.» یا به بیان دیگر «رد، فلسفه، خود، فلسفه است.»

* * *

اما مخالفان فلسفه چند گروه‌اند:

۱. گروهی هستند که به هر شغلی سر می‌زنند و از هر حرفه‌یی سر در می‌آورند؛ اگر متاع شعر خریدار داشت شعر می‌گویند و شاعران بزرگ را ستایش می‌کنند، چون وضعی پیش آید که متاع شعر روبکساد برود و طلبگار نداشته باشد به بدگویی و مذمت شعر و شاعری می‌پردازند و گروه شعر را مشتی گدا می‌شمارند. و اگر هم در معنی مقصودشان این نباشد در عمل چنین نشان می‌دهند. انوری شاعر از این گروه بوده است:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری دان‌که از کناس ^۱ ناکس در ممالک چاره‌نیست زآنکه گر حاجت فتد تا فضله‌یی را کم کنی باز اگر شاعر نباشد هیچ نقصانی فتد مرد را حکمت همی باید که دامن گیرش انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش	تا ز ما مشتی گدا کس را بمردم نشمری حاش الله تا نداری این سخن را سرسری ناقلی باید تو نتوانی که خود بیرون بری در نظام عالم، از روی خود گر بنگری؟ تا شفای بوعلی بیند نه ژاژ بحتری ^۲ کز خطر در نگذری تازین خطا در نگذری ^۳
---	--

انوری شاعر بزرگ و نکته‌سنج دقیق‌النظر بوده و اشعار پندآمیز و بلند زیاد دارد و او را نباید ملامت کرد و این گفتار خود چندان هم از راستی و صداقت دور نبوده است ولیکن چون سیرت بزرگان معاصر چنان است که در ضمن انتقاد فقط به گذشتگان و مفاخر خودشان می‌تازند؛ بنده بدون بدگویی و انتقاد، به انوری استشهاد کردم تا هم سیره مرضیه معاصران را رعایت کنم. و هم با شاعران معاصر سر جدال باز کنم!

اما عده‌یی هم بوده‌اند که شعر را برای کسب مال و اندوختن دارایی و تملق و چاپلوسی نمی‌گفتند؛ یادردی داشتند یا ایمان و اعتقادی را که درست می‌پنداشتند به شعر تبلیغ می‌کردند. بیک سخن، شعر را برای دل خود می‌گفتند و تاجر نبودند که طبق قانون عرضه و تقاضا رفتار کنند. از

۱. کناس: سپور؛ خاک‌روب (غیاث اللغات).

۲. ابو عباده ولید بن عبید بحتری (۲۸۴ - ۲۰۶ ه. ق.). شاعر بزرگ عرب، صاحب کتاب حماسه، دیوان شذرات اشعار، قصیده معروف در وصف ایوان مداین. شذرات الذهب، ۱۸۹/۲ - ۱۸۸.

۳. انوری: دیوان، قصاید، ۱/ ۴۵۴، چاپ مدرس رضوی، (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۲۷ ه. ش.).

این گروه ناصر خسرو قبادیانی را می‌توان نام برد:

برون کن ز سر باده خیره سری را	نکوهش مکن چرخ نیلوفری را
دروغست سرمایه مر کافری را	بنظم اندر آری دروغی طمع را
که مایه است مرجهل و بدگوهری را	بعلم و بگوهر کنی مدحت آنرا
مرین قیمتی در لفظ دری را ^۱	من آنم که در پای خوکان نریزم
	و همو در انتقاد از علم فروشان فرماید:
علم بمنکر و بزرق معجون شد	چاکر نان پاره گشت فضل و ادب
جهل و سفه زر و در مکنون شد ^۲	زهد و عدالت سفال گشت و حجر

فلسفه هم از این سرنوشت برکنار نبود و حالا هم نیست. جماعتی بنام فلسفه به نان و نوا می‌رسیدند و حالا هم می‌رسند. گروهی بودند که چون می‌دیدند فیلسوفان محبوب و مورد نظر فلان امیر یا وزیر است خود را در لباس فیلسوفان می‌کردند و چند سالی پیش این و آن می‌رفتند و اندک تحصیلی می‌کردند یا از فلان حکیم که بسبب مناعت طبع و بزرگ منشی و یا علت‌های دیگر از خود تحسین و توصیف نمی‌کرد برخی سخنان تازه و افکار جدید کسب می‌کردند و آنها را در خارج شکسته بسته بنام خود منتشر می‌کردند و بقول شاعر ایرانی: «بیستون را عشق می‌کند و شهرتش را فرهاد می‌برد!»

لابد در روزگار خود ما تنی چند را می‌شناسید که در فلسفه مطالعاتی کرده بودند، وضعی پیش آمد و نویسنده‌یی مجله‌یی بنا نهاد که با فلسفه و فیلسوفان سر مخالفت داشت، و بدبختانه اگر چه در رشته خود آدمی آگاه و درس خوانده بود، در فلسفه چیزی نمی‌دانست، برخی از این فیلسوف نمایان - بنا به اقتضای زمان پیش او رفتند و از کار خود که کسب فلسفه باشد اظهار ندامت کردند و پشیمانی خوردند و توبه کردند و حتی در رد فلسفه مقاله نوشتند لیکن چون آن بساط برجیده شد و «آبها از آسیاب افتاد»، باز بسر فلسفه باز گشتند و در این رشته کتاب نوشتند و به نان و نوا رسیدند اینان به تعبیر نویسنده‌یی با ذوق، هردروز هستند.

و به قول ناصر خسرو:

هر روز بمذهبی دگر باشد	که در چه ژرف و گاه بر بامی
گر ناصیب برد عمر باشی	ورشیعی خواندت علی نامی ^۳

۲. گروهی نیز با فلسفه مخالفند نه از آن نظر که فلسفه فی ذاته بداست بلکه از این نظر که

۱ و ۲ - پانزده قصیده از ناصر خسرو قبادیانی، به کوشش دکتر مهدی محقق، صفحات ۱۰ و ۱۱، تهران، ۱۳۴۰

۳. دیوان، ۴۹۸، چاپ تقی‌زاده.

فلسفه متداول در راه کشف حقیقت و راه بردن بمقصود قاصر است بعبارت دیگر با فلسفه نزاعی ندارند بلکه می‌گویند: فلسفه باید روش تحقیق و پژوهش خود را تغییر دهد؛ سلاح عقل و برهان را کنار بگذارد و در این راه پر پیچ و خم وارد نشود و ذهن‌های آدمی زادگان را نفرساید که:

اندرین ره گر خرد ره بین شدی فخر رازی راز دار دین شدی

پس از راه دیگر باید رفت؛ آن راه، راه ذوق و عشق و شور و حال است در این راه زبان بیان را باید بست و زبان بی‌زبانی باید داشت:

از زبان بی زبان که: قم تعال ^۱	دم مزن تا بشنوی اسرار حال
آنچه ناید در بیان و در زبان	دم مزن تا بشنوی ز آن دم زنان
آنچه ناید در کتاب و در خطاب	دم مزن تا بشنوی ز آن آفتاب
آشنا بگذار در کشتی نوح ^۲	دم مزن تا دم زند بهر تو روح

این جماعت هم دو گروهند: دسته‌ی عارفان و صوفیان‌اند دسته دیگر حکیمان اشراقی‌اند. صوفیان با فیلسوفان مخالفند و احوالی مخصوص دارند و بیشتر می‌کوشند کردار و رفتار خود را با دیانت منطبق و سازگار کنند. بیشتر عارفان و حکیمان اشراقی با فیلسوفان مخالف نیستند و همانطور که گفتیم راه تحقیق را چیز دیگری می‌دانند و اعتقادشان بر اینست که مسائل فلسفه را نباید از راه منطق ارسطو و براهین عقلی مشائیان جستجو کرد که بدان هیچ مشکلی حل نمی‌شود سهل است که بر ابهام و پیچیدگی آنها افزوده می‌شود:

عقل تو قسمت شده بر صد مهم	بر هزاران آرزو وطم ورم ^۳
جان قسمت گشته در جوفلک	در میان شصت سودا مشترک
جمع کن خود را جماعت رحمت است	تا تو انم با تو گفتن هرچه هست
جمع باید کرد اجزا را به عشق	تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق!
عشق آنجایی که می‌افزود درد	بوحنیفه و شافعی درسی نکرد
عاشقان را شد مدرس حسن دوست	دفتر درس و سَبَقشان روی اوست ^۴

۳. یک گروه دیگر با فلسفه و فیلسوفان دشمن‌اند، این گروه ارباب دیانت و عالمان ظاهر هستند. باید دانست که این گروه نه تنها با فلسفه و فیلسوفان مخالفند بلکه کم و بیش با هر اندیشه و

۱. قم، تعال: برخیز و بیا.

۲. مولوی: مثنوی، ۲۲۵/۳، چاپ علاءالدوله. آشنا یعنی شنا.

۳. طم ورم: اشتغالات؛ خشک و تر؛ کم و زیاد (غیاث اللغات).

۴. مولوی: مثنوی، ۴۱۲/۴، چاپ علاءالدوله.

مقالی که باظواهر دین سازگار نباشد سر مخالفت دارند مثلا چون برخی از عارفان بظاهر عبارات تورات و انجیل و دیگر کتب آسمانی کاری ندارند و ایمان و اعتقاد به معنای حقیقی دین دارند که دعوت به وحدانیت خدا و برقرار کردن روابط حسنه میان آدمیان و کمک و دستگیری از هموعان می‌کند، اهل ظاهر بخصوص اخباریان در تفکیر و طعن ایشان از هیچ عملی باز نمی‌ایستند نمونه را چون می‌بینند مولانا جلال الدین می‌گوید:

آتشی از عشق در جان بر فروز سر بسر فکر و عبادت را بسوز

یا:

ما برون راننگریم و قال را	ما برون راننگریم و قال را
ناظر قلبیم اگر خاشع بود	ناظر قلبیم اگر خاشع بود
زانکه دل جوهر بود گفتن عرض	زانکه دل جوهر بود گفتن عرض
چند از این الفاظ و اضمار و مجاز	چند از این الفاظ و اضمار و مجاز

کفرشان در می‌آید و چنان خشمگین می‌شوند که مثنوی را با گازانبر و یا دستمال می‌گیرند و آنرا ناپاک و نجس می‌شمارند!

حال فیلسوفان که کمتر از صوفیان و عارفان به نص و احکام دینی استناد می‌کنند زیرا کار آنها و راه و رسمشان غیر از دیانت است و مثلا به مباحثی از قبیل «قدم عالم» و «عالم نبودن ذات باری به جزئیات» و گفتار در «جوهر و عرض» اشتغال می‌ورزند، واضحست که اصحاب دین را بقیام علنی ورد و طعن و لعن صریح بزیان خود بر خواهند انگیخت.

* * *

چون کتابهای یونانی بدستور منصور و بویژه مأمون و تشویق او و به همت دانشوران به عربی ترجمه شد و مسلمانان هشیار، بویژه ایرانیان بمطالعه و درس و تدریس آنها مشغول شدند، بازار حکمت و علم در کشورهای اسلامی رواج گرفت، مترجمان و مدرسان این دانش‌ها و فن‌ها در دارالخلافه یا پایتخت خلیفگان و امیران و پادشاهان مقام و منزلت یافتند. کم‌کم این صحبت‌ها سرقرآن کتاب آسمانی مسلمانان کشیده شد و بحث‌ها و مجادلاتی عقلی در گرفت که ارباب دیانت و اهل ظاهر را بیش از پیش ناراحت کرد و گروهی از آنها را که اشخاصی باهوش و زیرک بودند بر آن داشت که مختصری از مذاهب فلسفی و مقدمات منطقی را فراگیرند تا در مواقع ضرورت از سلاح خود فیلسوفان بر ضد آنها استفاده کنند، لیکن عده‌یی از دین داران دنیا مدار چنان متعصب و سختگیر بودند که حتی این دانشمندان را هم که در واقع حمایت از دین می‌کردند و

باروشی منطقی و فکری بسیج یافته به مناقشه و مبارزه فلاسفه می‌رفتند، لعن و تکفیر کردند و سخنانی از این قبیل را که: «هرکس منطقی بخواند زندیق می‌شود» و «فلسفه عبارت از نادانی و کودنی است»^۱ درافواه مسلمانان و عامه مردم شایع کردند و حتی غزالی را که بزرگترین حامی دین بود و با کتابهای متعدد مقالات و مذاهب فیلسوفان وارد و نقض کرده بود، بجرم اینکه اکتساب منطقی را مجاز دانسته و آثار مقدمه همه علوم قرار داده بود^۲، تکفیر کردند.

اینک چند نمونه از این اعتراضات ورود و انتقادات را نقل می‌کنیم:

۱. ابن جوزی (در گذشته ۵۹۸ ه. ق.) علوم عقلی و فلسفه را علم تعطیل خوانده می‌گوید:

«...شیطان در فریفتن فیلسوفان از این حیث توانا بود که آنان را مغرور کرد تا به آراء و عقول خود کفایت کنند و برحسب زعم و گمان خویش سخن گویند و به انبیاء توجهی نکنند، این فیلسوفان چون دهریان آفریدگار عالم را منکر شدند و بیشترشان با آنکه برای عالم علت قدیم فرض کردند به قدم عالم نیز معتقد شدند، زمین را بسان ستاره‌یی در میانه فلک پنداشتند... و برخی مانند ابن سینا و معتزله معتقد شدند: علم خدا تنها بر نفس خود و بر کلیات است و بر جزئیات عالم نیست...»^۳ «ابن جوزی» در مواضع مختلف این کتاب بفیلسوفان تاخته است و متکلمان را نیز با آنکه حامی دیانت‌اند بسبب گرفتن مبادی و اصول فن خود از فیلسوفان و فراگرفتن منطقی در برخی مواضع این کتاب به کفر و الحاد نسبت داده است.

۲. خود امام محمد غزالی هم از این زمره بوده و در انتقاد ورد فیلسوفان چند کتاب نوشته که مهم‌تر از همه تهافت الفلاسفه است. درباره این کتاب و انتقادهای او در همین کتاب، بحث مفصلی آمده که اعاده آن اینجا لزوم ندارد^۴.

۳. ابن تیمیه (در گذشته ۷۲۴ ه. ق.) بر فلسفه و آن کسان که در رواج آن پیشقدم شدند و کوشیدند نفرین و لعن کرده و از خدا خواسته است که از مواخذه و عقاب مأمون عباسی چشم نبوشد. از همین ابن تیمیه نقل کرده‌اند که او می‌گفته است: «گمان نمی‌کنم که خدای بزرگ از مأمون

۱. «من تمنطق تزندق». «الفلسفه هی الفل والسفه = اولش فل و آخرش سفه است.»

۲. غزالی در مقدمه کتاب المستصفی گفته بود که: «من لم يعرف المنطق فلا تعلق له فی العلوم اصلا» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۴۴/۲ چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ ه. ق.).

۳. ابن جوزی: تلبیس ابلیس، ۷-۴۵ چاپ مصر، بی تاریخ: «انما تمکن ابلیس من التلبیس علی الفلاسفه من جهة انهم انفردوا بآرائهم و عقولهم، و تکلموا بمقتضى ظنونهم من غیر التفات الی الانبیاء. فمنهم من قال بقول الدهریة ان لاصناع للعالم... و... ان ارسطاطالیس واصحابه زعموا ان الارض کوکب فی جوف هذا الفلک...»

۴. نگارنده کتاب تهافت الفلاسفه را بیارسی ترجمه کرده، و کتابفروشی زوار آنرا انتشار داده است.

عباسی غافل بماند و ناچار باید او را عقاب کند بدآنچه [از منطق و فلسفه] وارد دیانت کرد...^۱»
ابن تیمیه در نقض منطق چند کتاب پرداخته و بی حاصلی منطق را بروشنی و آشکارا اعلام داشته است.

ابن قیم (در گذشته ۷۵۱ ه.ق) که شاگرد ابن تیمیه بوده، فرا گرفتن فن منطق را حرام می داند و در مذمت آن می گوید:

واعجباً لمنطق اليونان	کم فیه من افک و من بهتان
مسخبط لجید الاذهان	ومفسد لفطرة الانسان
و مبکم للقلب و اللسان	مضطرب الاصول و المبانی ^۲

شهاب الدین عمر سهروردی صوفی می گوید:

وکم قلت للقوم انتم علی	شفا حفرة من کتاب الشفا
فلما استهانوا بتوبیخنا	فرغنا الی الله حتی کفی
فما توا علی دین رسطالس	وعشنا علی ملة المصطفی ^۳

قوم را بسیار گفتم که شما با خواندن کتاب شفاء بر لب پر تگاه رسیده اید. چون به سخن و توبیخ ما گوش ندادند خدا خود ما را کفایت کرد: آنها بر دین ارسطو مردند، و ما بر آیین پیامبر برگزیده زیستیم!

* * *

گذشته از اهل ظاهر و فقیهان و محدثان، برخی از شاعران بزرگ هم در این راه با فلاسفه مخالفت داشتند، و علمای دین و سلاطین را به حمایت دین می خواندند و فلسفه را آفت دین و مخالف توحید می شمردند. خاقانی (در گذشته ۵۹۵ ه.ق) درباره فلسفه و فیلسوفان گوید:

ای امامان و عالمان اجل	فال جهل از بر اجل منهدید
علم تعطیل مشنوید از غیر	سر توحید را خلل منهدید
فلسفه در سخن میآمیزید	وانگهی نام آن جدل منهدید
فلسفی مرد دین میندارید	حیز را جفت سامیل منهدید! ^۴

۱. «...نقل عن ابن تیمیة الحبلی انه کان یقول: ما اظن الله تعالی یفعل عن المأمون العباسی و لابد ان یعاقبه بما دخل علی هذه الامة.» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۴۴/۲).

۲. خوانساری، دکتر محمد: قوانین منطق صوری، ۲۶. می گوید «شگفت است از منطق یونان، که تا این حد از دروغ و بهتان انباشته است، پریشان کننده ذهن های نیکو و تباه کننده سرشت انسان است، کور کننده دل و گنگ کننده زبان است، ریشه ها و پایه های آن سست و لرزان است.»

۳. ابشهی: المستطرف، ۱۹۲/۲، چاپ بیروت.
۴. دیوان، چاپ عبدالرسولی، ۳۹۴ و ۱۸۳.

همو گوید:

خواهی طیران بطور سینا نزدیک مشو به «پورسینا»

دل در سخن محمدی بند ای پور علی ز بوعلی چند؟

سنائی غزنوی گوید:

تاکی از کاهل نمازی ای حکیم زشت خوی همچو دونان اعتقاد اهل یونان داشتن

عقل نبود فلسفه خواندن ز بهر کاملی عقل چبود جان نبی خواه و نبی خوان^۱ داشتن^۲

و همو در مورد اینکه کمیت عقل لنگ است و تنها طریق نجات و فلاح، عشق ورزیدن است

ابیاتی چند دارد که در ضمن آنها به کنایه ابن سینا را هم تحقیر می‌کند:

همه تشریف عقل زالله است ورنه بیچاره است و گمراه است

عقل در کوی عشق نایبناست عاقلی کار بوعلی سیناست!

در گذر زین کیاست او باش عقل دین جو و پس رو او باش

عقل دین مر ترا نکو یاریست گریابی نه سرسری کاریست

عقل دین مرا ترا چو تیر کند بر همه آفریده پیر کند^۳

شیخ بهایی (در گذشته ۱۰۴۱ ه.ق.) گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان

چند از این علم کلام بی اصول مغز را خالی کنی ای بلفضول

دل منور کن به انوار جلی چند باشی کاسه لیس بوعلی

سرور عالم شه دنیا و دین سور مؤمن را شفا گفت ای حزین

«سور» رسطالیس و سور «بوعلی» کی شفا گفته نبی منجلی

سینه خود را برو صد چاک کن دل از آلودگیها پاک کن^۴

حال در سخن این طبقات بررسی کنیم:

در جواب گروه اول در واقع سخنی نباید گفت زیرا نه اهل علم و فلسفه‌اند و نه اهل دین و

مذهب؛ بندگان درم و دینارند و دوستدار ریاست، و دلشان مرده است: «... مالک دینار گفت: از

حسن بصری پرسیدم عقوبت عالم چه باشد؟ گفت: مردن دل! گفتم: مرگ دل چیست؟ گفت حب

۱. نبی: قرآن است (غیاث).

۲. دیوان، ۴۸۳، چاپ مدرس رضوی.

۳. حدیقه، ۲۰۲ - ۲۰۰، چاپ مدرس رضوی (تهران، ۱۳۲۹ ه.ش.).

۴. نان و حلوا، ۸.

دنیاء»^۱

گروه دوم که اهل اشراق و عرفا باشند، اگر چه با فلسفه معمول و متداول، بویژه حکمت ارسطویی مخالفند و ادعا دارند که استدلال و برهان دردی را درمان نمی‌کند اگر درست دقت کنید تمام کتب ایشان از استدلالهای عقلی پر است و هیچ کتابی و اثری از آنها نمی‌توانیم بیابید که خالی از استدلال و قیاسات منطقی باشد جز اینکه در بیان مطالب البته باندازه فیلسوفان رسمی رعایت قواعد و مبادی نمی‌کنند و به فطرت پیش می‌روند، بنده نمی‌خواهم اینجا اطاله کلام شود شما خودتان می‌توانید به مثنوی مولانا و دیگر کتب اشراقی، بویژه، آثار شیخ اشراق (کشته ۵۸۷ ه. ق.) نگاه کنید و نمونه‌های زیادی بر این مدعی بیابید، باید گفت:

عباراتنا شتی و حسنک واحد وکل الی ذلک الجمال یشیروا^۲

آمدیم بر سر گروه اخیر، اینجا کمی توقف می‌کنیم تا ببینیم این گروه حرف حسابشان چیست؟ اگر باریک شوید، خواهید دید این مخالفان هم چند طبقه‌اند. گروهی هستند که از روی تقلید و بدون آگاهی دم از مخالفت با فلسفه می‌زنند، مردمان با ایمانی هستند و تا آنجا که مقدورشان هست از عمل به ارکان دین و احکام و فروع آن کوتاهی ندارند جز اینکه فکرشان باز وافق اندیشه‌شان وسیع نیست و مثلاً تنها راه رستگاری را پیروی از پیامبر (ص) و شریعت او می‌دانند:

محال است سعدی که راه صفا توان رفت جز در پی مصطفی

مخالف این طبقه چندان تأثیری ندارد زیرا از سر آگاهی نیست وای بسا اگر از علت کار خودشان باخبر شوند بر فور آنرا ترک کنند.

گروهی دیگر هستند که اینان بنام عالمان دین و حراست آن کمر به خلاف‌گویی و مخالفت خوانی بسته‌اند و به اصطلاح «تازیانه تأدیب و چماق تکفیر» بدست گرفته‌اند. از خصوصیات این گروه آنست که اطلاع کافی و بایسته از مبادی دینی ندارند ولیکن بیان شیرین دارند و سخنان زیبا و دلنشین می‌گویند و خود بدان باور ندارند و بیهوده جدال واهی می‌کنند تا توده عوام را در دست نگاه دارند! بقول گوینده ما:

قول چون خرما و همچون خار فعل این نه دینست این نفاق است ای کرام

به عبارت دیگر عالم نیستند ولیکن باذوقند و مرد روز؛ وای بسا در باطن، گفتارهای خود را

۱. عطار: تذکرة الاولیاء، ۲۳، چاپ زوار، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.، به تصحیح آقای دکتر محمد استعلامی.

۲. یا بقول حاجی سبزواری در (منظومه، ۲۹، چاپ ناصری):

کل لمعنی واحد یشیر وکان فی تعبیر ناالتغییر

بکلی بی‌اساس می‌دانند، و فقط برای حفظ ظاهر و گذران خوب زندگانی به لطایف‌الحیل بادرون خود می‌جنگند ولی خود را در خارج موجه جلوه می‌دهند. می‌دانید که غزالی در احیاء‌العلوم فصلی دراز و مشبع در مذمت این گروه نوشته که خواندنی است. غزالی که خود مدتی به این جبروت ظاهری پایبند بود و پس از آنکه توفیق یافت از اینکار توبه کرد بهتر از هر کسی در این باره چیز می‌نوشت. در یکی از آن نوشته‌ها می‌گوید:

«...یکی از پیران، دانشمندی را بخواب دید و گفت: خبر آن دانش که تو درباره آن‌ها مناظره و مجادله می‌کردی، چیست؟ عالم دست خود بگشاد و در آن بدمید و گفت: همه، هیچ و پوچ گشتند و من جز بدورکعتی که در دل شب بخلوص دل خواندم، سود نبردم!»^۱

این طبقه گوش بزنک هستند اگر بشنوند کسی سخنان تازه می‌گوید و فکر آزاد دارد بهر طریق که شد او را از آن راه باز می‌دارند و اگر نتوانستند بدگویی و تکفیر و لعن می‌کنند و یا بر سر مجالس نعره «وادیناه» می‌کشند. اما فیلسوف یا هر انسان آزاده عقیده دارد که انسان‌ها باید افکار مختلف و عقاید و پندارهای گوناگون را مطالعه کنند و ذهن خودشان را محل تلاقی و تصادم افکار و سخنان و اندیشه‌های متعدد و گوناگون قرار دهند، زیرا اعتقاد دارند سخن خوب و فکر مفید را از هر کس که باشد باید فراگرفت، هموطنی و همکیشی و سایر امور مانع راه نباید باشد:

ای بسا هندو و ترک همزبان وی بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از همزبانی بهتر است.^۲

برای فیلسوف این امر روشن و واضح است که: فکر انسان طبعاً آزادست و هر قدر سختگیری و فشار بر او وارد آورند باز نمی‌توانند فکرش را بقید عبودیت بکشانند؛ اگر به انسان بگویی: مبین! می‌تواند چشم خود را ببندد و اوامر شما را اطاعت کند؛ اگر بگویی: مشنوا! گوش خود را می‌بندد و نمی‌شنود، ولی اگر بگویی: مفهوم! ابداً نمی‌تواند فرمان ببرد زیرا دیگر فهمیدن در دست او و شما نیست! تازه اگر بروز و عنف مدتی بدین کار موفق شوید، دیری نخواهد پایید. نمونه این امر کلیسای سده‌های میانه است. اصحاب کلیسا که کار دین و دنیای مردم را در کف کفایت خود داشتند وقتی بوبردند جمعی - به اصطلاح - ملحد و مرتد و لامذهب نظیر برونو^۳ و گالیله^۴ و ده‌ها

۱. احیاء‌العلوم الدین، ۴۸/۱ (مصر، ۱۹۵۷)، چاپ بدوی طبانه: «وقدرای بعض الشیوخ بعض العلماء فی المنام، فقال له ماخبر ذلک العلوم التي کنت تجادل فیها و تناظر علیها، فبسط یده و نفع فیها! و قال طاحت کلها هباء منثوراً و ما انتفعت الا برکعتین خلصتا فی جوف اللیل!...»
۲. مولوی: مثنوی، چاپ علاء الدوله، ۳۲/۱.

۳. جوردانو برونو (۱۶۰۰ - ۱۵۴۸ م) فیلسوف آزاد اندیش ایتالیایی.

۴. دید و Galileo - Galilee (۱۶۴۲ - ۱۵۶۴ م) منجم ریاضی ایتالیایی، که با دوربین ساخته خود کره ماه را دید و کوه‌ها و دره‌های متعدد آنرا باز شناخت، اما کلیسایان بخیال خود او را توبه واداشتند.

تن دیگر از این قبیل سخنان تازه می‌گویند یا آنها را زنده زنده در آتش سوزاندند و با بتوبه واداشتند. ولی اینکار دیر نکشید زیرا افکار تازه در میان دانشمندان و دل‌های بسیاری از مردمان جای خود را باز کرده بود و مردم دریافته بودند که مذهب عیسی را به پیروی از سنت‌ها و رسوم مخصوصی پذیرفته‌اند و ممکن بود در منطقه دیگر و تحت تلقینات مذهبی دیگر و وعد و وعیدهای دیگر در راه معتقدات مخالفی کشانده می‌شدند. در این زمان حتی برخی از کشیشان پاکدین مثل: هوکر^۱ در کتاب حکومت کلیسایی Ecclesiastical polity بصراحت ابراز داشتند که: «معیار طبیعی برای داوری در اعمال، عقل و منطق است و همین معیار است که خوب و بد را تعیین می‌کند.»

این هوکر جای دیگر همین کتاب می‌گوید: «اینکه افراد محبور شوند و چنان باشند که نیروی عقل و داوری آنها در زنجیر بماند و اجازه نداشته باشند که عقیده خود را ابراز دارند و هر مذهبی را که خواستند بپذیرند و مثل گوسفندان به دنبال پیشاهنگ گله به راه بیفتند، بدون آنکه بدانند کجا می‌روند، چنین مردم وضعیت حیوانی دارند! مردمان آگاه در هر درجه و مقامی هستند باید خود را تسلیم عقل و منطق کنند...»^۲

از طرف دیگر اگر این افکار که فیلسوفان ابراز می‌کنند کاملاً هم بیهوده و اشتباه باشد باز هم باید اجازه انتشار و بیان داشته باشد زیرا هر چیزی به ضد خودش شناخته می‌شود پس اگر فلسفه غلط و عبث باشد موجب بهتر شناخته شدن و بروز درستی قول مخالفان خود خواهد بود و این دو فایده را در بر خواهد داشت: نخست شادمانی مخالفان، و دوم اینکه فیلسوفان رایاری خواهد کرد تا در پژوهش حقیقی که همواره در طلب آن هستند، راهی دیگر بجویند.

ولیکن گوش بسیاری از این مخالفان به این حرفها بدهکار نیست و پس از فراگرفتن چند کتاب فقهی یا اصولی یا کلامی چنان می‌بندارد که «بَرِ باغ دانش همه رفته‌اند و همه گفتنی‌ها را گفته‌اند» و چیزی نمانده است که از دیگری بشنوند و این، صفت اهل علم و مذهب حکیمان نیست. مزیت حکیم در اینست که حکمت و معرفت را بسان دریایی ژرف می‌داند که کرانه آن پیدا نیست. بقول مولانا جلال‌الدین:

«...زنهار مگوید که فهم کردم هر چند بیش فهم و ضبط کرده باشی، از فهم عظیم دور باشی! فهم این بی فهمی است. خود، بلا و مصیبت و حرمان تو از آن فهم است. ترا آن فهم بندا است از آن می‌باید رهیدن تا چیزی شوی! تو گویی که من مشگ را از دریا پر کرده‌ام و دریا در مشگ من

1 . Hooker.

۲. لاسکی، هارولد: سیر آزادی در اروپا، ۹۸-۹۷، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.

گنجید این محال باشد. آری اگر گویی که مشگ من در دریا گم شد این خوب باشد و اصل اینست! ^۱

از خواص دانش تواضع و فروتنی است، و طاقت شنیدن سخنان مخالفان؛ بدان امید که در آن حقیقتی باشد؛ و درخت دانش جز این میوه‌ی ندارد:
 «...شاخی را که میوه بسیار باشد، آن میوه او را فرو کند و آن شاخ را که میوه‌ی نباشد سر بالا دارد! ^۲» و به قول سعدی:

تواضع کند هوشمند گزین	نهد شاخ پر میوه سر بر زمین!
یکی را که پندار در سر بود	مپندار هرگز که حق بشنود
ز علمش ملال آید از وعظ ننگ	شقایق بیاران نروید ز سنگ ^۳

۱. مولوی: فیه مایه، ۲ - ۱۱۱، چاپ فروزانفر (دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ه. ش.).

۲. همانجا، ۱۰۵.

۳. سعدی: بوستان، ۱۲۸، باب تواضع، چاپ فروغی.

فصل دوم

سهل گیری بهتر است

امروز در میان روشنفکران ایرانی، یک جنگ پیوسته سرد وجود دارد که لازم است اندکی درباره آن سخن بگوییم.

گروهی هستند - و شما هم حتماً دیده و برخوردارده اید - که به هیچ روی با چیزهایی که علامت و نشان قدیم روی آنهاست سر موافقت ندارند و تا صحبتی از گذشتگان بمیان می آید علم مخالفت برمی افرازند و هزار طعن و بدگویی بجان مردگان بیچاره نثار می کنند و می گویند: «ای آقا! دور این حرفها گذشته است.» وقتی از شعر صحبت می کنید می گویند: برای نمونه معیارهای زیبایی امروز فرق کرده است زیرا آنچه را که در قدیم زیبا می دانستند اصلاً امروز نمی پسندند، مثلاً آن روزگاران لب کوچک و غنچه و نازک و قد کوتاه را می پسندیدند و امروز پر واضح است که تمام این موازین دگرگون شده و فرق کرده است از این رو شاعری که آن روز در وصف محبوب خود که دارای آن خصوصیات بود شعر می گفت دیگر امروز سخنان و اشعار او هر قدر هم عالی و زیبا بوده باشد قهراً کهنه شده است. در مورد فلسفه و هنر هم همین سخن می رود. شما بسیار شنیده اید که برخی می گویند: آخر تاکی از این جوهر و عرض و مقولات ارسطویی و زمان و مکان اقلیدسی و متافیزیک کهنه که قرنهای مملیونها بشر را خشک کرده است، دم خواهید زد؟ این سخنان به هذیانات دیوانگان بیشتر می ماند تا بسخنان مردم خردمند روزگار پیشرفته ما!

یک گروه دیگر هستند که درست در مقابل این طبقه قرار گرفته اند: و بهر صورت و یا هر وسیله یی باشد می خواهند بمردم بقبولانند که: آقا علم و دانش و فلسفه همه آنست که قدمای یونان و اسلام گفته اند و آنچه متفکران جدید می گویند چیز تازه یی نیست بلکه بمنزله حاشیه یی است بر فلسفه افلاطون و ارسطو! و در تأیید عقیده خود سخنانی می گویند که به هیچ روی با عقل و

منطق سازگار نیست و پر از تعصب است.

فلان استاد دانشگاه که چند سالی به فرنگ رفته و در برخی حوزه‌های علمی و فلسفی آنجا حاضر شده می‌خواهد بزور بگوید که چون من یکی دو زبان شکسته بسته یاد گرفته‌ام و از فرنگ برگشته‌ام بهتر می‌فهمم که فلسفه مغرب زمین پیشیزی ارزش ندارد و «آفتاب حکمت هنوز هم از مشرق زمین می‌درخشد».

و اگر بر این ادعا دلیل می‌خواهی سخنان خیال‌آمیز پادروایی تحویل شما می‌دهد که در دکه هیچ عطاری نیست! برای نمونه، دلیلی که بر این مدعای خود می‌آورد یکی اینست که می‌گوید: «آقا شما اصالت موجود^۱ سارتر را با اصالت وجود صدرای شیرازی بسنجید آنوقت خواهید دید که سارتر شما را مبدل بیک کرم خوارخاکی می‌کند در حالیکه این مرد بزرگ اسلام شما را به آسمانها می‌برد و چنان شما را در مدارج تعالی سیر می‌دهد که برای آن حدی تصور نمی‌توانید کرد؟» یا می‌گوید: «آنچه را که دکارت نام شک اسلوبی یا دستوری به آن داده و این همه مشهور شده، غزالی در کتاب المنقذ من الضلال^۲ بهتر و کاملتر از او بیان کرده است.»

یا می‌گوید: «بسیاری از افکار شهودی بوگسون^۳ از اشراق اسلامی و بخصوص از مثنوی مولانا گرفته شده است.»

عده دیگر هم هستند که می‌گویند: آقا غریبان فلسفه اسلام بویژه فلسفه ایران رانمی‌شناسند و از کتب حکمت ما بالمره بی‌خبرند، والا اگر اطلاعی از آنها داشتند، اقرار می‌کردند که هر چه دارند ما از ما دارند.

یک گروه دیگر هم هستند که نغمه دیگری ساز می‌کنند و مثلاً می‌گویند: «اینکه می‌بینید فیلسوفان آلمان و فرانسه و انگلیس و امریکا و دیگر کشورهای هم‌تراز با آنها، این همه معروف و زبانزد جهانیان شده‌اند، در نتیجه پیشرفت اقتصادی و سیاست نافذ دولت‌های آنهاست، وقتی مردمی از نظر اقتصادی و سیاسی توانا باشند، فکر و فلسفه خود را هم بمردم دیگر می‌قبولانند، چنانکه زبان خود را بر آنها تحمیل می‌کنند! یک روز ما سخنان پیش می‌رفت امروز هم نوبت اینهاست و «آسیا به نوبت است» و «هر کسی پنج روز نوبت اوست.»

* * *

باید تصدیق کرد آن گروه اول تا حدودی راست می‌گویند: قدمای ما فلسفه را منحصر کرده

1 . Existentialism.

۲. رهاننده از گمراهی.

۳. هانری برگسون Henry Bergson (در گذشته ۱۹۴۱ م.) دانشمند و حکیم نامدار فرانسوی.

بودند به بحث در وجود خدا و صفات او و وجود بمعنی عام آن یعنی وجود از آن حیث که وجود است نه وجود افراد از قبیل حسن یا تقی یا نقی یا این اسب بخصوص یا آن چیز معین، ونیز در جوهر و عرض، و کل و کلی و غیره، مثلاً تا از چیزی عادی در زندگی سخن می‌رفت فلان کس که اندکی منطق خوانده بود برفور می‌گفت: «این امر تحت کدامیک از مقولات عشره قرار دارد؟» چه بنظر آنان هرچه در عالم یافت شده و خواهد شد تحت همین مقولات دهگانه قرار دارد! چنانکه گفته‌اند.

اجناس کائنات، مقولات عشر گشت ممکن نمی‌شود که بر آنها دگر فزود
وقتی سخن از آزادی می‌رفت مرادف با «جبر و اختیارش» می‌دانستند و آنقدر بحث بیفایده
می‌کردند در اینکه: «آیا خدا انسان را مختار و آزاد خلق کرده یا مضطر و مجبور؟» که سرانجام
خودشان هم خسته می‌شدند. اگر مثنوی مولانا جلال‌الدین را بدقت خوانده باشید می‌بینید که
متجاوز از ۲۰۰۰ بیت آن بنحوی از انحاء راجع به جبر و اختیار است ولی سرانجام یکجا می‌گوید:

در میان جبری و اهل قدر همچنان بحث است تا حشرای پسر!

و هیچ وقت نمی‌توانستند این بحث را بدون توجه بخدا و به ماوراء طبیعت مطرح کنند و مثلاً
بگویند: علت اینکه این همه جنگ و جدال و خونریزی در مناطق گوناگون عالم برپا می‌شود
چیست؟ چرا حکومت‌ها عوض می‌شوند؟ چرا شورش‌ها و انقلاب‌های تاریخ بوقوع می‌پیوندند؟
چرا باید انسان آزاد باشد و احدی حق نداشته باشد که در زندگی خصوصی او دخالت کند؟ چرا
باید میان نیازمندان و توانگران تعادلی ایجاد گردد و اختلاف طبقات از میان برود، و خلق خدا در
امور زندگانی خودشان اختیار داشته باشند؟ آری فیلسوفان ما از این بحث‌ها نمی‌کردند شاید
مقداری هم محیط و شرایطی حیاتی آنها مجال چنین بحث‌ها را نمی‌داده است. اما از هم اکنون
واقفم که تا کسی این حرفها را بشنود چهار حدیث از صحیح بخاری و دو خبر از جامع‌الصغیر سیوطی
همراه با یکی دو آیه از قرآن خواهد آورد و مرا به نادانی منسوب خواهد کرد ولی باید انصاف
داشت و گفت: در آن روزگاران این مسایل را کمتر مطرح می‌کردند ولیکن آنها بی هم که از این
حرفها می‌گفتند مأخوذ و گرفتار می‌شدند و البته تعدادشان کم بود.

اما فلسفه‌های جدید، اغلب از آن بن‌بست آه‌نین مشائیان و احکام شیرین اشراقیان بیرون
آمده و فیلسوفان فهمیده‌اند که فلسفه‌ها باید مؤید و مکمل زندگانی معنوی و مادی آدمی زادگان
قرار گیرد، باید کاری کرد که فلسفه بیان‌کننده خواست‌های آزادی خواهان و ترقی‌جویان و تجدد
طلبان باشد نه بیان‌کننده ماهیت روح و اجناس روحانی و فرشتگان و غیر آنها که اصلاً انسان

بمعرفت آنها راه ندارد و در تبیین^۱ آنها عقاید و افکارش باید شخصی باشد نه عمومی و بصورت یک فلسفه.

لیکن همین گروه نباید یک نکته را فراموش کنند و آن اینست که: سبک کردن و تحقیر افکار گذشتگان دردی را دوا نمی‌کند. تنها سنگ تجدد خواهی و هواداری از مغرب زمین به سینه زدن حاصلی بیار نمی‌آورد بلکه باید راه چنان رفت که رهروان آگاه و بصیر و دانا رفتند و دیگران رانیز به پیروی از آن وصیت کردند، آن راه اینست که: آنچه میراث نیکو از گذشتگان گرفته‌ایم حفظ کنیم زیرا همه آنچه را که گذشتگان گفته‌اند بیهوده و سفاهت‌آمیز نیست و امروز نیز بقول اگوست کنت^۲ فرانسوی: «مردگان بر زندگان حکومت می‌کنند».

آنوقت از مظاهر تمدن و فکر جدید آنچه معنای درست و مفید و منطقی دارد بگیریم و از تلفیق و ترکیب آن دو، کاخ بلند استواری برافرازیم، چه نیکو گفته شاعر عرب که:

العلی محظورة الا علی من بنی فوق بناء السلف

بزرگ شدن و تعالی یافتن ممکن نیست مگر بر کسانی که بر فراز بنای گذشتگان بنا کنند و در آن چیزی بیفزایند.

دانش و معرفت بسان فرشی پر نقش و نگار است که همه اقوام و ملل در بافتن آن سهم دارند و گذشته و آینده آن هر دو باید گرمی و محترم باشد و با بزرگداشت یکی از آنها در حقیر شمردن دیگری نباید کوشید و یا بمنزله کاخی بلند است، که افکار گوناگون دانشوران و متفکران همه عالم در بالا بردن آن بکار رفته است. اگر گذشتگان همین بحث‌ها را درباره جوهر و عرض و ذات و صفات خدا و جبر و اختیار نمی‌کردند و دست روی دست می‌گذاشتند، امروز این همه سخنان دلپذیر و افکار صحیح علمی و افکار فلسفی منطبق با روح زمان پیدا نمی‌شد و از کجا معلوم است که این افکار متضاد و تصادم و برخورد آنها موجب پیشرفت دانش بشر نشده است؟

* * *

اما سخن گروه دوم: محتاج به تأمل بیشتری است. اولاً: گفتن اینکه پدران ما آنچه امروز فیلسوفان مغرب می‌گویند، از پیش گفته‌اند سخنی کودکانه است و هیچ قوم خردمند با انصاف و بااطلاع آنرا نمی‌پذیرند، جز همین گروه که به استخوانهای پوسیده می‌نازند.

ثانیاً: خود پدران ما که این آقایان از آنها دفاع می‌کنند و آنها را «همه دان» قلمداد می‌کنند اغلب اشخاص منصفی بودند و اقرار داشتند که دانستن همه چیز مربوط به همه آدمی زادگان است

و هنوز همه آنها از مادر نزاده‌اند، راجع به این مطلب چه حکایت‌ها و مثل‌های حکمت‌آمیز که در کتابهای پدران ما نقل نشده است:

«... در حکایت شنیدم که به روزگار خسرواندر بوقت وزارت بزرجمهر رسولی آمد از روم. خسرو بنشست چنانکه رسم ملوک عجم بود. و رسول را بار داد، و می‌خواست که بارنامه کند^۱ که مرا وزیر [ی] داناست، در پیش رسول با وزیر گفت: ای فلان! همه چیزها که در عالمست تو دانی؟ بزرجمهر گفت: من ندانم ای خدایگان جهان. خسرو از آن سخن طیره شد و از رسول خجل گشت. پرسید که پس همه چیز که داند؟ بزرجمهر گفت: همه چیز را همگنان داند و همگنان هنوز از مادر نزاده‌اند^۲».

مثلی معروف است که: «لا اعلم نصف العلم - یعنی نمی‌دانم نیمی از دانش است»، و در تفسیر آن یکی از بزرگان گفته است که: «هرکس بر نفس خود این تسلط را داشته باشد که او را به گفتن نمی‌دانم و اداری کند مدلل می‌دارد که در آنچه می‌گوید نیک تدبیر و تأنی می‌کند و در طلب بسیار می‌کوشد، و نیروی درونی او قوی است»^۳.

این گذشتگان حتی در آنچه نیک می‌دانستند و بفهم آن قادر بودند اگر شکی داشتند آشکارا بیان می‌کردند. ابن سینا که مایه افتخار ایرانیان است در کتاب شفا و نجات وقتی از «مقولات عشره» بحث می‌کند، چون به مقوله «ملک» یا «جده» می‌رسد می‌گوید: «و ملک، هنوز من آنرا نفهمیده‌ام». و سپس با بیانی تردیدآمیز می‌گوید: «ممکن است که ملک بودن جوهری باشد در جوهری دیگر که شامل آن باشد و به انتقال آن منتقل گردد مانند تلبس و تسلیح»^۴.
در دانش‌نامه علایی گوید:

«و اما ملک بودن چیز مرچیزی را بود، این باب مرا هنوز معلوم نشده است.» همو در فصل سوم از مقاله دوم از فن خطا به گوید:
«ارسطو در تعلیم اول برای این باب مثالهایی ذکر کرده که من هنوز آنها را نفهمیده‌ام»^۵ بنا بر آنچه گذشت سخن این گروه درست نیست و غرض آلود است و:

۱. بارنامه: لاف‌گزار؛ تفاخر، مباحات. (برهان قاطع).

۲. کیکاووس بن اسکندر: قابوس‌نامه، چاپ مرحوم سعید نفیسی، ۲۶ (تهران، ۱۳۴۲ ه. ش.).

۳. جاحظ: بیان والیین، ۳۹۸/۱، چاپ مصر، ۱۹۶۰، بتحقیق عبدالسلام محمد هارون: «... اذا ترک العالم قول لأدری أصیبت مقاتله!» وقال عمر بن عبدالعزیز: «من قال لأدری فقد أحرز نصف العلم؛ لان الذی له علی نفسه هذه القوة قد دلنا علی جودة الثبیت، وکثرة الطلب و قوة المنة...».

۴. نجات، ۱۲۸، چاپ مصر سال ۱۳۳۱ «والمملک: ولست احصله، ویشبه ان یکون کون الجوهر فی جوهر

آخر یشمله وینتقل بانتقاله مثل التلبس والتسلح...» ۵. دانش‌نامه، بخش «الهیات» ۳۵، چاپ دکتر معین.

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل بسوی دیده شد

* * *

اما فلان کس که استاد دانشگاه است و یکی دو زبان می‌داند و در آنچه می‌داند و نمی‌داند هر دو سخن می‌گوید، اولاً: متوجه نیست که زبان، علم نیست کلید علم است و یادداشتن زبان فلسفه نمی‌شود فهمید؛ برای فهم فلسفه باید مبادی یادگرفت بویژه در حکمت اسلامی باید زبان عربی را خوب دانست و بعداً هم پیش استاد رفت و در خواننده‌ها تمرین و ممارست کرد و از این بهلو بدان بهلو غلتید، و به اصطلاح «زانو در شکم فرو برد»؛ تنها با ادعا کار بسامان نمی‌رسد.

ثانیاً: کسب علم را با عقاید دینی نباید آمیخت آنکه درد دین دارد و همه چیز را از پشت عینک دین ملاحظه می‌کند به جایی نخواهد رسید و جانش در تعصب دست و پا خواهد زد. بسیاری از بزرگان عالم که در تحقیقات علمی روش علم و منطق را بکار بسته‌اند در زندگانی شخصی مردمانی مؤمن و دیندار بوده‌اند. ابن سینا وقتی دربارهٔ معاد جسمانی بحث می‌کرد می‌گفت: بدلیل عقل چگونگی این امر نمی‌توان فهمید، ولیکن آنرا باید از شریعت حقه محمدی پذیرفت. و در همین روزگار ما حاجی سبزواری که بدیانت و زهد و پاکدامنی مشهور بود وقتی با فلسفه دمساز بود در اعادهٔ معدوم^۱ سخن فیلسوفان را می‌گفت و آنرا مانند فیلسوفان ممتنع و محال می‌دانست و یا برای آنکه گرفتار غوغای فقیهان نگردد حکم خود را تعلیق می‌کرد، ولیکن در انجام فرایض دینی خود از همه ثابت قدم‌تر بود. فلان شیمی‌دان یا طبیعت‌شناس نیز که با تجربه و آزمایش سروکار دارد، ایمانش شاید محکم‌تر از فلان مدافع دین باشد. پس تحصیل فلسفه هیچ مابینتی با دیندار بودن ندارد تا ما را وادار کند که همه عقاید فیلسوفان را به کتاب آسمانی باز بندیم که در عقاید دینی ما وهنی پدید نیاید. باز اگر این اندیشه از روی ایمان باشد عیبی ندارد و «راهی به دهی است»^۲ ولیکن وای از آن وقت که شخص بنا بر اغراض دنیاوی و حب جاه و جلال دم از این سخنان بزند و با این حرفها سر عوام مادر مرده را شیر بهمالدا

ثالثاً: تطبیق فلسفه مشرق زمین، بویژه اسلام، با فلسفه مغرب زمین کاری نارواست و جز کار عوام فریبان نیست. اصالت وجود ملاصدرا با اصالت موجود^۳ ژان پل سارتر چه نسبتی دارد؟

۱. حاجی در منظومه حکمت، ۴۳، چاپ ناصری گوید:

اعادة المعدوم مما امتنعا
فی مثل ذرفی بقعة الامکان
و بعضهم فيه الضرورة ادعی...
مالم یذده قائم البرهان.

«وفی مثل» یعنی: فی مثل قولهم.

۲. یعنی معقولیت دارد. خواجه شیراز گوید: «زهد رندان نو آموخته راهی بدهی است...».

وانگهی در کجای کتاب‌های ژان پل سارتر انسان مبدل به کرم خاکی شده است؟! شک غزالی که یک شک دینی و کلامی بود با شک «دکارت» که یک مرد ریاضی و فیلسوف نواندیش بوده چه ربطی دارد؟ اگر در بعضی موارد در یکی از کتابهای حکمت ما مطالبی بچشم می‌خورد که با اصول فلسفه مغرب مشابهت دارد از باب توارد و تشابه است نه اینکه آنها کتابهای ما را گرفته‌اند و به اسم خود زده‌اند. سخنان این فیلسوف نمایان زادهٔ وهم و خیالات بی‌اساس خودشان است و هیچ ربطی بفلسفه ندارد.

رابعا: گروهی که می‌گویند: «غریبان، از کتابهای فلسفی ما اطلاع ندارند و گرنه اقرار می‌کردند آنچه آنها می‌گویند دانشمندان ما از پیش گفته‌اند.» باید بدانند که بسیاری از کتابهای خود ما را که ما اصلا قادر به چاپ و تصحیح آنها نبودیم و یا اصلا از وجود آنها خبر نداشتیم همین دانشمندان مغرب چاپ کرده‌اند. بهترین آثار فارابی و ابن سینا و ابوریحان بیرونی و غزالی و ابن رشد و خواجه طوسی را همین گروه چاپ کرده‌اند. همچنان که آثار ادبی و عرفانی بزرگان ما را هم آنها چاپ و تصحیح و شرح کرده‌اند.

متن آراء اهل المدينة الفاضلة را فردریک دیتریسی F. Dieterici در سال ۱۸۹۵ چاپ کرد. کتاب قوانین را نیز همو به زبان آلمانی ترجمه کرد.^۱

متن عربی اشارت را ژاکوب فرزه J. Frget در سال ۱۸۹۲ با نسخ قدیم بادیان و برلین و لایدن تطبیق و در لایدن چاپ کرد.

مهرن - Mehren سه نمط بخش دوم اشارات را با ترجمه بفرانسه و تعلیقات چاپ کرد. همچنین دوشیزه گواشن Goichon شاگرد فرزه متن اشارات را به فرانسه ترجمه کرد و در دو جلد بسالهای ۱۹۳۳ و ۱۹۵۱ در پاریس چاپ کرد.^۲

مجموعه آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (کشته ۵۸۷ ه. ق.) را که بزرگترین نمایندهٔ حکمت اشراق در عالم اسلام است، هانری کربن^۳ فرانسوی مستشرق معروف، چاپ کرد.

یکی از قدیم‌ترین متون تصوف که اصول صوفیانه در آن بصورت مدون و مرتب برشته تحریر در آمده، همانست که اللمع فی التصوف نام دارد نوشتهٔ ابونصر سراج طوسی (در گذشته ۳۷۸ ه. ق.). می‌دانید این کتاب را با حواشی بسیار مفید و ترجمهٔ رجال و سایر اختصاصات یک کار

۱. «AL - FARABI» در *Britannica*، ۶۴/۹، چاپ ۱۹۶۸.

۲. مقدمه اشارات، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش. ۳۰، چاپ مرحوم استاد محمود شهابی، و کوشش

آقای علینقی منزوی.

علمی، رینولد نیکلسن انگلیسی چاپ کرد.

و کتاب ماللهند و آثار الباقیه بیرونی را سخاوتو بسالهای ۱۸۷۸ میلادی در لایپزیک آلمان چاپ کرد و «ماخذ و مصادری را که از آن ادنی اطلاعی در این باب می‌توان بدست آورد مطالعه نموده و جمع آوری کرد».

و علامه مرحوم محمد قزوینی که مقام تحقیق و دقت نظر او بر همگان واضح است در ارزش کار او می‌گوید: «بهترین ترجمه حالی که تاکنون از ابوریحان بیرونی نوشته شده همانا آنست که علامه مستشرق ادوارد سخاوتو از معلمین دارالفنون همایونی برلین در مقدمه کتاب [آثار الباقیه عن القرون الخالیة] آورده است...»^۱

و همچنین است در مورد ادبیات ما که: «دویست سالی هست که مستشرقان اروپا با ادب فارسی و تاریخ و جغرافیا و اوضاع اجتماعی ایران سروکار داشته‌اند و بسیاری از کتب مهم ما ایرانیان را به السنه خود ترجمه کرده‌اند و درباره شعرا و نویسندگان ما تحقیق و تتبع کرده و کتابها و رساله‌ها و مقاله‌ها نوشته‌اند، و هر فرد انگلیسی یا آلمانی یا فرانسوی یا روسی یا ایتالیایی که بخواهد از ادبیات و تاریخ و زبان ما مطلع شود می‌تواند به زبان خود کتابهای متعدد بیابد و بخواند. بهترین و مفصلترین تاریخ ادبیات ایران کتابیست که براون^۲ انگلیسی نوشته که خود ما هم برای دانستن تاریخ ادبی خویش به آن محتاجیم؛ بهترین متن شاهنامه ما را یک نفر مستشرق آلمانی یعنی یولیوس مهل با ترجمه فرانسوی آن منتشر کرده است که ما هنوز به همان پایه هم نتوانسته‌ایم شاهنامه خود را چاپ کنیم؛ متن کامل و صحیح مثنوی ما آنست که نیکلسن انگلیسی تهیه کرده و بطبع رسانده و پنج جلد هم در ترجمه و تشریح آن به زبان انگلیسی تألیف کرده است، و اگر تصانیف شعرا و نویسندگان خود را بنگریم می‌بینیم اولین چاپ غالب آنها را فرنگی‌ها بیرون داده‌اند، و نسخه‌های خطی و صحیح و نادر آنها را در کتابخانه‌های خود دارند، و تحقیقات متین و متقن درباره غالب آنها را همین ایران‌شناسان فرنگ کرده‌اند»^۳

در حالیکه بیشتر جوانان و حتی پیران ما از خواندن دیوان حافظ و دیگر شعرای بزرگ سرباز می‌زنند و برای اینکه برای نادانی و ناآگاهی خودشان سرپوشی بگذارند محمل‌ها می‌تراشند و عذرهای آورند که مثلاً این اشعار دیگر کهنه شده است؛ شاعران و بزرگان مغرب زمین در فهمیدن و فهماندن دیوانهای شاعران بزرگ ما سر از پا نمی‌شناسند. برای نمونه باز مثالی

۱. نظامی عروضی: چهارمقاله با حواشی مرحوم علامه قزوینی، چاپ مرحوم دکتر معین ۲۵۰-۲۴۹.

۲. E.G.Browne (۱۸۶۲-۱۹۴۶)

۳. استاد مینوی، مجتبی: از امیروس نابارشا، ۱۵۰-۱۴۹، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.

می آوریم؛ مرحوم قزوینی در شرح حال ادوارد براون می گوید: «...ذوق و حساسیت طبع و لطف مشرب، اظهر صفات او بود، سراپای وجودش مفتون شعر و ذوقیات بود، اغلب شاهکارهای ایرانی و عرب را از برداشت تمام دیوان حافظ را من البدو الی الختم حفظ بود، قسمت عظیمی از اشعار خوب ایرانی را به شعر انگلیسی ترجمه کرده و از این راه بزرگی روح ایرانی و رقت افکار و احساسات ایرانیان و خدماتی را که شعرا و حکماء و علماء ایران بمعنویات نوع بشر کرده اند همه را در اروپا شناسانیده و با آن زبان شیرین و قلم سحر خود منتشر کرده است.»^۱

پس سخن این گروه هم که می گویند خارجی ها از آثار حکیمان و فیلسوفان و شاعران ما خیر ندارند، درست نیست.

* * *

آن گروه هم که می گویند: «فیلسوفان آلمان و انگلیس و فرانسه و امریکا بدان سبب مشهور و زبانزد خلق عالم شده اند که آن ممالک از نظر اقتصادی و سیاسی در دنیا نفوذ دارند و اگر آن عوامل در هر یک از ممالک عقب مانده عالم قوی شود و نیرو گیرد می تواند فضیلت آن سامان را به اعلیٰ علیین برساند، زیرا این دینار و در هم زرد و سفید در زندگی آدمی زادگان چه کارهاست که نمی کند! مرده را زنده و بی جان را جاندار می سازد؛ زشت را زیبا و زیبا را زشت می گرداند؛ نیکان و هنرمندان را بوادی فراموشی می فرستد، و بی هنران را بجای ایشان می نشاندا و بقول سعدی می گویند: «...هر که را زر در ترازوست زور در بازوست و آنکس که بدینار دسترس ندارد در همه دنیا کس ندارد»^۲، تا حدودی در اشتباهند. زیرا ضعف و خفت امروزی یک ملت فقط باعث این می شود که زبان و اوضاع فعلی آن ملت مورد بی اعتنایی شود و تعداد کمی افراد بخواندن آثار آنها همت کنند و البته تاجران و کاسبان که در پی دینار و درم اند به سراغ آن ملت نیایند، ولی اهل انصاف مفاخر علمی و مظاهر فرهنگی و فلسفی آن ملت را از یاد نمی برند، به کتاب بیست مقاله مرحوم علامه قزوینی نگاه کنید که از هانری برگسون نقل کرده است: «مولوی بلخی یکی از بزرگترین متفکران عالم انسانیت بوده است.»

تاریخ فلسفه مغرب، نوشته برتراند راسل فیلسوف و متفکر انگلیسی را که معاصر ماست بنگرید خواهید دید که از ایران به احترام تمام یاد می کند و مثلاً عمر خیام را بعنوان شاعر و ریاضی دان بزرگ می ستاید و درباره فردوسی می گوید: «ایرانیان شعرای بزرگی بودند، و فردوسی مصنف

۱. قزوینی، محمد: بیست مقاله، ۳۱۲/۱

۲. سعدی: گلستان، چاپ مرحوم فروغی، ۱۲۲، باب پنجم.

شاهنامه به اعتقاد کسانی که آن کتاب را خوانده‌اند هم مرتبه و همپایهٔ هم محسوب می‌شود.^۱ و هم از فیلسوفان و عالمان ایران به بزرگی یاد می‌کند. و این همه مستشرق که در فلسفهٔ اسلام و رجال علم و فلسفهٔ ماکار می‌کنند بدلیل آنست که از عظمت فکر و اندیشه پدران قدیم ما باخبرند؛ این ما هستیم که از خود و از همه جایی خبریم و همیشه سفرهٔ گسترده را منتظریم.

همو دربارهٔ «ابن سینا» می‌گوید: «از سدهٔ دوازدهم تا هفدهم میلادی، او مظهر و نمایندهٔ طب در اروپا بشمار می‌رفت، و در روانشناسی او، تمایلات تجربی زیاد بچشم می‌خورد»^۲

پس حق اینست که نباید مغرب زمینیان را انتقاد کرد و انصاف باید داد که فیلسوف مایکی از دو چیز را طالب است: یا از روی تعصب و غرور ملی و یا جهل می‌گوید که فلسفه و فکر ما بهترین فلسفه‌ها و افکار عالم است، این چاره‌اش آنست که او را واداشت برود تحقیق و بررسی کند و دور از جناب دود چراغ بخورد آنوقت است که شاید درد او درمان یابد والا به هیچوجه چاره ندارد؛

یا اینکه می‌داند که فلسفه و علم و فکر مغرب زمینیان - فعلا - از فلسفه ما، مفیدتر و پیشرفته‌تر است، فقط چون این رشته را تدریس می‌کند یا از این راه نان می‌خورد، سنگ فلسفهٔ اسلامی و ایرانی بسینه می‌زند. به او هم باید گفت: آقا! کسی کرسی درس ترا نخواهد گرفت تو حقیقت را کتمان مکن، دانشوران فرزانه هم مقام و منزلت بزرگان ما را فراموش نخواهند کرد، چه همه می‌دانند با وجود اینکه سرکار در اینجا به میراث گذشتگان می‌نازی و بدان برآشنا و بیگانه می‌بالی فرزندان در دیار غرب به کسب علوم و معارف کاملاً جدید مشغول است.

وانگهی تفاخر بگذشتگان اگر از یک حد معین در گذرد مذموم و ناپسند است و اگر ما تنها بنشینیم و بیاد اسلاف خود دلخوش باشیم و دست روی دست بگذاریم پیش وجدان خودمان و پیش همین بزرگان نیز باید شرمسار باشیم چه اگر کسی پرسد: «آقا شما به میراث پدران چه افزودید؟» جواب نداریم جز اینکه بگوییم ما بیاد آنها خوشیم و مثل این، مثل آن وارث بی هنر است که میراث پدر را شماره می‌کرد و خرج می‌کرد تا ته کشید و چیزی بر آن نیفزود. بدیهی است که همه او را فرزند ناخلف گویند.

۱. *History of Western Philosophy* ۷-۴۱۶ چاپ دهم لندن.

عین عبارت او این است:

"The Persians Were great poets, Firdovsi (ca . 941) author of the *Shahnama*, is said by those who have read him to be comparable to Homer".

به قول شاعر:

لَسْنُ فَخْرَتٍ بِأَبْسَاءِ ذَوِي شَرَفٍ قَالُوا «صَدَقْتَ، وَلَكِنْ بِئْسَ مَا وُلِدُوا»^۱

پس نباید تنها کارهای گذشتگان خود را یاد کنیم و فقط در شرح حال آنها بررسی کنیم و مته بخشش گذاریم بلکه باید خود نیز کاری بکنیم تا بقول ابوسعیدایی الخیر: «حکایت نویسی نباشیم، بلکه چنان باشیم که از ما حکایت کنند»^۲

و بقول عطار:

مگر مردی ز مردان طلبگار به گرد گور مردان گشت بسیار
شبی می گشت خوش خوش گردخاکی بگوش او رسید آواز پساکی:
«که تاکی گور مردان را پرستی به گزید کارِ مردان گرد و رستی»^۳

۱. غزالی، احیاء علوم الدین، ۳/ ۲۵۱، دکتر بدوی طبانه. معنی شعر این است که:

گرافتخار و ناز بر پدر باشرف کنی گویند «حق است ولی چه بد بچه زاده اند!»

۲. محمد بن منور: منتخب اسرار التوحید، ۴۵، چاپ مرحوم احمد بهمنیار.

۳. عطار: کلیات، ۴۲۹، چاپ نقی تفضلی.

فصل سوم

فلسفه دانها

یارم همه دانی و خودم هیچ ندانی
یارب چه کند هیچ ندان با همه دانی!؟

اگر مرا ملامت و سرزنش هم بفرمایید باز بنده عرض خواهم کرد که از صفات بارز دانش پژوهان ایرانی همه‌دانی است، و نتیجه این صفت آنست که هر کس خود را در همه فنون و مسایل صاحب‌نظر می‌داند و نسبت به دیگران که بدان دانش مشغولند اهانت یا بدگویی می‌کند و غیر از خود همه را نادان می‌شمارد و دخالت آنها در یکی از شعبه‌های دانش ناروا و غیر مجاز می‌داند. محمدبن زکریای رازی در فلسفه عقایدی ابراز داشته بوده است، وقتی ابوریحان برخی از آن نظرات را از ابن سینا سؤال کرد، ابن سینا در جواب نوشت: «گویی تو این سخنان را از پسر زکریا... گرفته‌ای که از حد خویش فراتر رفت چه حد او آن بود که در شیشه بول بیماران بنگرد و فضولی نکند.»^۱

همین ابن سینا وقتی دیگر این رفتار را با ابوعلی مسکویه کرد:

«شیخ رئیس ابوعلی سینا خود به غایت موذی و مستهجن^۲ و مستهزی بود. روزی پیش حکیم ابوعلی بن مسکویه که مُصَنِّف کتاب تجارب الامم است و کتاب شواهل، رفت و مجلسی خاص و پر بود به تلامذه و مستفیدان بسیار. شیخ ابوعلی، جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جز وی چند که در اخلاق نوشته بود پیش ابوعلی

۱. بیهقی: تمة صران الحکمة، ۵۸ چاپ تهران، ۱۳۳۱.

۲. مستهجن به کسر (ج): زشت گوی، بدزبان (غاث).

سینا انداخت و گفت: «اولاً اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز فارغ شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من بمساحت جوز!». «... و حکیم ابوریحان بیرونی رسایلی مشتمل بر مسایل بسیار به ابوعلی سینا فرستاد و ابوعلی جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود بر اجوبه ابوعلی سینا و تهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را به تویبخی چند که بعوام الناس نتوان کرد تا به حکما چه رسد، مخاطب داشت، و مرارت تهجین و زشت‌گویی، او را چشاند^۱».

در همین روزگار ما هم، وضع حکمت و فلسفه در ایران چنان اسفانگیز و نومیدکننده است که حاجت به بیان ندارد.

اولاً: فاضلان ما مانند سده‌های میانه مسیحی به نقل و شرح عقاید ارسطو و افلاطون که در کتب ابن سینا و شیخ اشراق موجود است مشغولند، توگویی غیر از این چند تن مادر روزگار حکیم و دانشمندی نزاده است.

ثانیاً: همین عده هم یک بدبختی بزرگ دارند و آن اینست که احدی از آنها، دیگری را قبول ندارد.

اگر از عمر و می‌پرسی: «آقا، زید در این میدان چگونه است؟» می‌گوید: «بیاده است.» و ادامه می‌دهد: «ای آقا! بیسوادتر از او کسی سراغ ندارم! ولیکن چه باید کرد روزگار با فاضلان و حکیمان واقعی سر نزاع و ستیز دارد. ایشان بایندوبست‌های ماهرانه، خودشان را جا زده‌اند و نام حکیم گرفته‌اند. حکمت و ایشان؟ واقعاً که زمین تا آسمان از هم دورند.»

در این راه دانشمندان مذکور دستاویزهایی چند دارند که واقعاً آنها را پیراهن عثمان کرده‌اند، یکی از آن دستاویزهای جالب «مسأله حرکت جوهری» است که این حضرات به عنوان فهم و عدم فهم آن با همدیگر نزاع می‌کنند!

صدرا گفته بود: برخلاف آنچه مشائیان، چون ارسطو و شیخ رئیس گفته‌اند که جوهر یعنی محل اعراض حرکت و تغییر نمی‌پذیرد؛ چه در اینصورت تمام موجودات رو به فساد و زوال می‌روند؛ حرکت در جوهر هم ممکن است و غیر این نمی‌تواند باشد زیرا تا جوهر و حقیقت چیزی دگرگون نشود اعراض دیگرگون نمی‌توانند شد مثلاً سیب تا خود بزرگ نشود رنگ و بو و طعم و مزه و سایر اعراض آن دگرگون نخواهد شد.

ولیکن هیچ یک از متفلسفان روزگار ما بیانی را که از این مطلب همکار و همقطار دیگرش می‌کند کافی و صحیح نمی‌داند و او را ملامت می‌کند که این مطلب را نفهمیده و اصلاً دخالت او در

این نوع امور معقول نارواست.

می‌دانید که میرداماد و شیخ بهائی^۱ همزمان بوده‌اند و معاصر شاه عباس صفوی. روزی شاه عباس به گردش رفته بود و این دو عالم بزرگ نیز همراه او بودند. میرداماد مردی چاق و بلند بالا بوده و بعکس شیخ بهائی لاغر و کوچک اندام. سلطان برای آنکه صفای خاطر آندورا دریابد و صمیمیت عالمان زمان خود را نسبت بهم بسنجد، آزمایشی می‌کند. اسب شیخ بهائی در پیش خرامان می‌رفت و اسب میر بسبب سنگینی جثه او عقب مانده بود. سلطان خود را نزدیک میرداماد رسانیده و می‌گوید: «این شیخ را می‌بینی که چسان اسب را بازی می‌دهد و در میان خلق به وقار راه نمی‌رود؛ همچنانکه شما به ادب و متانت می‌روید؟» میر می‌گوید: «ای پادشاه! اسب شیخ نمی‌تواند آرام برود و تائی کند از شادی اینکه می‌داند چه کسی بر روی او سوار شده است!»

شاه این امر را پوشیده می‌دارد و به آرامی نزدیک شیخ بهائی می‌رود و در بیخ گوش او می‌گوید: «یا شیخ! این سواره را که در پشت تو می‌آید نمی‌بینی؟ که چسان چاق است و مرکوب بیچاره را رنج می‌دهد و عالم ربانی همچون تو می‌یابد که مرتاض باشد و لاغر اندام.» شیخ بهائی می‌گوید: «ای شهریار! نه چنانست بلکه رنج آشکاری که در سیمای اسب می‌بینی از این روست که از تحمل بار دانشی که کوه‌های بزرگ و استوار از بردن آن عاجزند، ناتوان است!»

چون شاه این الفت و یگانگی را میان دو نفر از عالمان زمان خود می‌بیند خدا را نماز می‌برد و روی بر خاک می‌مالد^۲ بدبختانه دانشمندان روزگار ما از این فضیلت‌ها بیگانه‌اند و بیشتر نشان دل مرده‌اند.

* * *

تاریخ نشان داده است که دانش و معرفت بشر وقتی پیشرفت حاصل می‌کند که دانش‌پژوهان معارف پرور گرد هم آیند و در مسائل گوناگون و مشکل مشورت کنند و عقیده‌های یکدیگر را بپرسند و بخوانند و بدون غرض انتقاد و نکته‌سنجی کنند و سپس از آن مطلب بیان ساده و بی‌ابهامی بنگارند و در دسترس دانشجویان و طلبه علم بگذارند، ولیکن این وقتی ممکن است که هر کس عده‌یی را دور خود جمع نکند و مرید و مرادبازی نکند، و بالاتر از همه لغز نگوید و چیستان نیاورد! و بدین کار غیر علمی و نامعقول خود ننازد و آنرا مایه کثرت فهم و اطلاع نشمارد و

۱. شرح و افکار حکیمانی که یاد شد همه در کتاب حاضر آمده است.

۲. خوانساری: روذات الجنات، ۱۱۵، ترجمه «میرداماد»، چاپ تهران ۱۳۶۷ ه. ق.

افتادگی و تواضع بیاموزد و اندکی هم وقت خود را صرف مطالعه و بررسی مسائل علمی کند و مانند دُنیاپرستان دنبال فلان صاحب مقام ندود که لقمه‌یی بیندوزد یا مقامی بگیرد و آنکه غیر از این بکند نه عالم است و نه فیلسوف، بلکه مرد روز است و متهم بعلم است، چه به قول خلیل بن احمد نحوی معروف: «علم چنان بخیل است که تا تو تمام وجود خود را به او ندهی، او برخی از خود را به تو نمی‌دهد...»^۱

۱. اصفهانی، راغب: محاضرات الادبیه، ۵۰/۱، چاپ بیروت، ۱۹۶۱: «قال الخلیل...المسلم لا یعطیک بعضه حتی تعطیه کلک، ثم انت فی اعطائه ایاک بعضه مع اعطائک ایاه کلک علی خطر...»

فصل چهارم

تازیان و مخالفت آنها با علوم در صدر اسلام

«...اگر دانش درکناره‌های آسمان باشد گروهی

از ایرانیان بدان برسند»^۱

پیامبر اسلام (ص)

دین اسلام در میان قومی ظهور کرد که، دورترین مردمان از تمدن و آگاهی بودند، ولی بواسطه صداقت پیروان و تعلیم عالی این دین که در آغاز آن دارا بود و مردم را به یکی از دو نیکی: «غنیمت اینجهانی» یا «بهشت آن جهانی» می خواند، عرب بدوی را جرأت آن داد که در اندک زمانی دو امپراطوری عظیم قدیم یعنی ایران و روم را، بزانو در آورند.

در دوره اول، اساس و قوام اسلام مبتنی بر قرآن بود و در صدر اسلام اعتقاد مسلمانان بر این بود که: «اسلام آنچه بیش از او بوده همه را نابود کرده است»^۲. و از این رو در اذهان مسلمانان رسوخ یافته بود که جز قرآن به هیچ کتاب نظر نکنند، زیرا قرآن ناسخ تمام کتابهای پیش از خود است، و شریعت اسلام نیز در آن روزگار نظر به کتابهای آسمانی غیر قرآن را، نهی کرده بود، تا میان آنها اتحاد کلمه بوجود آورد و همه آنها را زیر سایه قرآن گرد آورد. در این راه احادیث زیاد نقل شده، که از جمله آنها اینهاست:

«اهل کتاب را نه تصدیق و نه تکذیب کنید، و بگویید ایمان آورده ایم به آنکس که برای شما و ما کتاب فرستاد، و معبود ما و معبود شما یکی است». و گویند پیامبر در دست عمر ورقی از تورات

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۵، بغداد؛ رازی، امام فخر، تفسیر کبیر ج ۲۱ / ۱۸۹، چاپ مصر (بدون تاریخ).

۲. «ان الاسلام یهدم ما کان قبله» (ابن تفری بردی، النجوم الزاهره، ۳۷/۱، مصر، ۱۹۷۶)

دید خشمگین شد تا بحایی که آثار خشم در چهره او پدیدار گشت، سپس گفت: «آیا من بانور پاکی بشما نیامده‌ام؟ بخدا اگر موسی زنده بود چاره‌یی جز پیروی من نداشت.»^۱ و نیز از احادیث بسیار متداول و شایع این دوره اینست که: «در کتاب خدا خبر پیشینیان، و خبر آیندگان و احکام لازم برای شما موجود است»^۲. این تعصب - که بنظر برخی شاید در صدر اسلام لازم می‌نمود - سبب شد که عرب هرچه از کتب و معارف مکتوب در دو دولت روم و ایران سراغ گرفتند سوزاندند و از جمله کتابخانه بزرگ اسکندریه و ایران را به آتش کشیدند. و اینک شرح پاره‌یی از آنها در زیر می‌آید:

سوزاندن کتابخانه اسکندریه و دیگر کتابخانه‌ها - بطالسه در سده سوم پیش از میلاد در اسکندریه کتابخانه‌یی بنا کردند و در آن، کتابهای علمی کشورهای متمدن آن روزگار را گرد آوردند، براین کتابخانه احوال گوناگونی گذشت و از زمان رومیان تا فتوحات اسلامی همواره مورد نهب و غارت و آتش سوزی قرار گرفت.

تاریخ نویسان عربی و غیر عربی در چگونگی از میان رفتن این کتابخانه اختلاف دارند، گروهی سوختن آنرا به عمرو بن العاص منسوب می‌دارند که به فرمان عمر بن الخطاب به این کار دست زد، برای اینکه به نصوص تازی استدلال می‌کنند که مشهورترین آنها قول ابوالفرج ملطی و عبداللطیف بغدادی و مقریزی و حاجی خلیفه است.

این عده به چند دلیل این سخن را می‌گویند:

اولاً: می‌گویند از آنچه در مورد تمسک به قرآن و دیانت اسلام نقل شد به روشنی بر می‌آید که عرب در محو و نابود کردن هیچ کتابی - جهت تأیید قرآن - شک بدل خود راه نمی‌دادند و این امر را احادیثی که نقل کردیم و احادیث زیاد دیگر که در دست است تأیید می‌کند.

ثانیاً: در کتاب تاریخ مختصر الدول ابوالفرج ملطی آمده است که چون عمرو عاص، مصر را فتح کرد و به اسکندریه آمد در آن تاریخ یحیی نحوی در آنجا زندگی می‌کرد، این یحیی نحوی پیش او رفت و عمرو او را گرامی داشت، و از سخنان فلسفی او که عرب با آنها انسی نداشتند پاره‌یی شنید، پس مفتون آنها شد! عمرو مردی خردمند بود و فکری پویا داشت و دوستدار شنیدن این سخنان بود، از این رو پیوسته ملازم یحیی بود و از او جدا نمی‌شد. روزی یحیی عمرو را گفت: «تو بر همه چیزهای اسکندریه دست یافتی و بر همه اصناف موجود در آن مهر نهادی، البته در آنچه شما را

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۳۶۴؛ و حاجی خلیفه: کشف الفنون ۱/۲۵، و عین حدیث اینست:

«الم یا تکم بها بیضاء نقیة؟ والله لوکان موسی حیا ما وسعه الاتباعی.»

۲. ابن عبدربه: عقدالفرید، ۱/۱۵۸، چاپ قاهره، ۱۹۶۵/۱۳۸۴، احمد امین و احمد الزین:

«کتاب الله فیه خبر ما قبلکم، و نبأ ما بعدکم، و حکم ما بینکم.»

فایدتی هست با تو معارضه‌یی نداریم، لیکن آنچه برای شما فایده ندارد اولی است که ما از آن فایده بریم». عمرو گفت: «به چیزی نیاز داری؟» گفت: «به کتابهای فلسفی که در خزائن بطالسه هست». عمرو گفت: «برای من ممکن نیست که در این باره فرمان دهم مگر اینکه از امیرالمؤمنین عمر بن الخطاب کسب اجازه کنم». پس به عمر نامه‌یی نوشت و قول یحیی را در آن یاد کرد. از عمر به او نامه‌یی به این مضمون آمد که «... کتابهایی که از آنها یاد کردی، اگر در آنها چیزی باشد که موافق کتاب خداست با وجود کتاب خدا از آن بی‌نیازیم، و اگر در آنها چیزی باشد که موافق کتاب خدا نیست پس بدان حاجتی نیست و به نابد کردن آنها اقدام کن». عمرو بن عاص دستور به بخش کردن آنها در گرمابه‌های اسکندریه داد تا در تون گرمابه‌ها بسوزانند، و این کار شش ماه ادامه داشت.^۱ دل‌بسی خون‌بکف آورد ولی دیده‌بریخت **الله الله که تلف کرد و که اندوخته بود**^۲ لیکن آنان که تازیان را برتر از آن می‌دانند که همت به سوزاندن این کتابخانه‌ها بگمارند، در این روایت طعن می‌کنند و گوینده آنرا به تعصب دینی نسبت می‌دهند. در این میان گروهی از مورخان فرانسوی و شرق‌شناسان اروپایی هم بچشم می‌خورند خلاصه سخن این جماعت هم آنست که می‌گویند: این ابوالفرج اول کسی است که سوزاندن کتابخانه اسکندریه را به عمرو بن العاص نسبت داده، و اینکار را برای تحقیر اسلام و تعصب به نصرانیت انجام داده است! و او از مردمان سده هفتم هجری است و پدرش یهودی بود و سپس مسیحی شد و ابوالفرج خود بر نصرانیت پیر شد و حتی به مقام اسقفی رسید. سپس در زبان سریانی تاریخی نوشت که از کتابهای یونانی و فارسی و تازی و سریانی جمع کرده بود و از این مجموعه بزرگ، به زبان عربی تاریخی پرداخت کوچک بنام مختصر الدول، و این نخستین کتابی است که این قصه در آن یاد شده است و دیگران از آن نقل کرده‌اند. آنچه در این باره عبداللطیف بغدادی و مقریزی و حاجی خلیفه گفته‌اند گمان نمی‌رود که از مأخذ مستقلی باشد، چه مقریزی کلمه به کلمه از عبداللطیف نقل کرده، و حاجی خلیفه شهر اسکندریه را ذکر نکرده و فقط گفته است که: عرب در صدر اسلام به چیزی از علوم - جز به زبان و شریعتشان - اعتناء نداشتند، تا آنجا که می‌گوید: «و روایت کرده‌اند که آنها هر چه از کتابها در فتوحات شهرها یافتند. سوزاندند!» این جماعت، بویژه، اعتقاد دارند که کتابخانه اسکندریه را پیش از اسلام، رومیان سوزاندند، و اگر اینکار را تازیان کرده بودند هر آینه مورخان مسلمان بویژه کتابهای فتوح و مغازی آنرا ذکر می‌کردند.

۱. ملطی ابوالفرج: مختصر الدول، ۱۸۰، چاپ اکسفورد، بنقل از جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، ۵/۳ - ۴۴ (دارالهلل، قاهره، بی تاریخ).
 ۲. حافظ: دیوان، غزل ۲۱۱، ص ۱۴۳، چاپ قزوینی.

گروه اول در جواب این استدلال‌ها گویند: شکی نیست که برخی از کتابخانه‌ها پیش از اسلام سوخته بود، ولیکن این امر مانع و باعث آن نمی‌شود که باقی آنها در دوره اسلام سوخته باشد.

و آنگهی نص‌هایی که در این باره آمده است؛ همچنان که برخی از ایشان توهم کرده‌اند ابوالفرج اول کسی نیست که آنرا نقل و روایت کرده است، زیرا عبداللطیف بغدادی بیست و اند سال پیش از تولد ابوالفرج بمصر رفته و از اماکن و آثار آن یادداشت گرفته و داستان سوزاندن عرب این کتابخانه را در آنها یادداشت و ذکر کرده است، چه ابوالفرج در سال ۶۲۲ هجری زاده در حالی که عبداللطیف مصر را در اواخر سده ششم هجری دیده و عین عبارتش اینست: «... و همچنین اطراف عمود سواری از آن ستونها، چیزهای بازمانده جالبی دیدم، برخی از آنها سالم و بعضی شکسته بود، و از ظاهر آنها برمی‌آید که مسقف بوده... و آن دارالعلمی بوده که آنرا اسکندر مقدونی بنا کرده بود وقتی که اسکندریه را بنا می‌کرد و در آن خزانه کتابهای قرار داشت که عمرو بن عاص آنها را به دستور عمر خطاب سوزانید...»^۱.

البته عبارت بغدادی کوتاه است و در ضمن کلام دیگری آمده است ولیکن دال بر آنست که گوینده بصحت و وقوع آن اطمینان کامل دارد؛ و توگویی آنرا از مأخذ معتبر و قابل اعتمادی گرفته است، همچنانکه ابوالفرج از او گرفته است.

اما ابوالفرج (در گذشته ۶۸۴ ه. ق.) کتاب خود یعنی مختصر الدول را که به عربی نوشته در اواخر حیاتش نوشته. و آن مختصر تاریخ سریانی اونیست، چه در این تاریخ مطالب بیشتری درباره اسلام و مغول و تاریخ علوم روم و آداب عرب آمده است در صورتیکه تاریخ سریانی فقط اخبار فتح است، و اینکه در آن کتاب، سوختن کتابخانه اسکندریه ذکر نشده دلیل بر آن نمی‌شود که آنرا در نسخه عربی عمداً وارد کرده‌اند، یا برخی از متأخران آنرا از پیش خود بکتاب ابوالفرج وارد ساخته‌اند، بلکه برای آن این مطلب را در نسخه عربی آورده است که آن کتاب متعلق به آداب و علوم روم و عرب است.

از این مطلب که گفته آمده می‌شود نتیجه گرفت که ابوالفرج مذکور این روایت را از مورخ مسلمانانی گرفته که دست کم چهل سال پیش از او وفات کرده و او «جمال‌الدین ابوالحسن علی بن یوسف بن ابراهیم القفطی» معروف به «قاضی اکرم» وزیر حلب بوده است، که در «قطفه» از خاک مصر بسال ۵۶۵ زاده و در حلب بسال ۶۴۷ مرده است. این قاضی کتابی در «تراجم حکما» دارد که چند

۱. الافادة والاعتبار، ۲۸، چاپ مصر، بتقل از تاریخ التمدن الاسلامی. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الاسلامی،

بار چاپ شده و معروف است و در ضمن شرح حال یحیی نحوی چیزی هم درباره این کتابخانه اسکندریه نوشته که در اغلب موارد با آنچه در بالا آوردیم موافق است و در برخی موارد از آنچه ابوالفرج آورده زیاده‌تر و مفصل‌تر است.^۱

چون این فقره را با کلام ابوالفرج بسنجیم واضح می‌گردد که ابوالفرج قول ابن القفطی را مختصر کرده است.

واز آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که اولاً: سوزاندن کتابخانه اسکندریه را ابوالفرج از روی تعصب دینی بر نساخته است، و پس از او هم کسی چیزی جعل نکرده است، بلکه او آن را از ابن القفطی نقل کرده و این ابن القفطی قاضی از قضات مسلمانان بوده که در فقه و حدیث و علوم قرآن و لغت و نحو و اصول و منطق و هندسه و تاریخ و برخی علوم دانا بوده و صدر محتشمی بوده که کتابهای بسیار جمع کرده و از هر کرانه برایش کتابها می‌آوردند و او را تألیف دیگری است. و حاصل آنکه مطلبی را که ما در آن بحث می‌کنیم ابن القفطی و عبداللطیف بغدادی از مأخذی گرفته‌اند که از میان رفته است.

ثانیاً: در بسیاری از مأخذ تاریخی مسلمانان خبر سوختن کتابخانه‌های فارس و غیر آن به اجمال آمده است و صاحب کشف‌الظنون وقتی که از علوم گذشتگان سخن می‌راند آنرا خلاصه می‌کند: «چون مسلمانان شهرهای ایران را فتح کردند و به کتابهای آنان بر خوردند، سعدبن ابی وقاص به عمر خطاب نامه نوشت و درباره نقل کردن آنها برای مسلمانان اجازه خواست، عمر به او نوشت: آنها را در آب بریزید، اگر در آنها هدایتی باشد خدا به هدایت کننده‌تر از آنها ما را هدایت کرده است، و اگر در آنها ضلالت و گمراهی باشد، خدا ما را از آن کفایت کرده است، پس آنها را در آب یا آتش بیندازید... پس همه را در آب ریختند یا در آتش سوختند، و بدینسان دانش‌های پارسیان از میان رفت.»^۲

و همو در اثناء سخنش از اهل اسلام و علومشان، گوید:

«... آنها آنچه از کتب در فتوحات بلاد یافتند، سوزاندند.»^۳ پس مأخذی باید که صاحب کشف‌الظنون این سخنان را از آنجا گرفته باشد.

۱. رجوع کنید به تاریخ الحکماء ابن القفطی، ۳-۲۳۲، چاپ مصر، ۱۳۲۶ ه. ق.

۲. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۱/۴۴۶. «...انهم [ای المسلمین] احرقوا ما وجدوا من الکتب فی فتوحات البلاد... وانهم لما فتحوا بلاد فارس واصابوا من کتبهم، کتب سعدبن ابی وقاص الی عمر بن الخطاب یتأذنه فی شانها و تنقیلها للمسلمین، فکتب الیه عمر ان اطرحوها فی الماء، فان یکن ما فیها هدی فقد هدانا الله باهدی منه، وان یکن ضلالا فقد کفانا الله... فطرحوها فی الماء او فی النار، فذهبت علوم الفرس فیها.»

۳. همانجا، ۱/۲۵.

گذشته از اینها «ابن خلدون» نیز به این مطلب اشاره کرده گوید: «کجاست آن دانش‌های ایران که عمر زمان فتح به محو آنها دستور داد؟»^۱

ثالثاً: سوزاندن کتب در این عصرها رایج و معمول بوده یا برای خلاص شدن از دست دشمن و یا برای اعتراض بر ضد او، و پیروان هر فرقه‌ی یا مذهبی کتب دیگر فرقه‌ها و مذاهب را می‌سوزاندند، چنانکه عبدالله بن طاهر (در گذشته ۳۲۰ هـ) از دودمان طاهریان در مورد کتابهای ایرانیان و زرتشتی‌ها که تا زمان او برجای مانده بود اینکار را انجام داد یعنی چون در سال ۲۱۳ هجری این کتابها را به او عرضه کردند، او دستور داد آنها را در آب بیندازند، و به اطراف بلاد اشخاصی فرستاد که هر کس از کتابهای زرتشتی چیزی بیابد، آنرا نابود کند.^۲

همچنین وقتی که هولاکوی مغول بسال ۶۵۶ هجری بغداد را فتح کرد دستور داد تا کتابهای علمی خزانه‌های بغداد را در دجله بیندازند. و برخی از این گروه در اینکار به هیچ وجه گذشته نداشتند چه اینکار را بنظر خودشان - در برابر مسلمانان اوایل که کتابهای فارسیان و علوم آن را غرق کردندیا سوزاندند - انجام می‌دادند^۳، و برخی از مورخان گفتند: هولاکو به این کتابهای اسطبل‌های اسب ساخت و طویله‌ها ایجاد کرد^۴. و غیر از این موارد نیز در تاریخ چند واقعه از اینگونه بچشم می‌خورد.

رابعاً: اینکه صاحبان دین در این عصرها هدم معبدهای قدیم و سوزاندن کتب اصحاب آنرا از قبیل تأیید دینهای تازه می‌پنداشتند هیچ شک نیست. بطریقان^۵ روم چون مسیحی شدند دستور دادند هیاکل و بتهای مصر را بشکنند و هر چه از کتب در آنجا بیابند بسوزانند. و خلیفگان مسلمان هم وقتی ترسانیدن و پراگندگی معتزله و اهل فلسفه را می‌خواستند کتابهای آنها را می‌سوزاندند و معتزله بدین جهت و نیز از ترس مرگ و قتل پنهان می‌شدند و در خفا گرد می‌آمدند و خلفا آنها را می‌گشتند و آثارشان را می‌یافتند و کتابهایشان را می‌سوزاندند. از مشهورترین این حوادث یکی آنست که سلطان محمود غزنوی بسال ۴۲۰ هجری هنگام فتح ری انجام داد. و همو باطنیه را می‌گشت و آنان را قرمطی می‌گفت و به قول بیهقی در داستان حسنک وزیر: «انگشت گرد جهان کرده بود و قرمطی می‌جست!» و او معتزله را نفی نمود و کتابهای فیلسوفان و ستاره شناسان را

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۳۲/۱ «فاین علوم الفرس التي امر عمر بمحوها عندالفتح؟...»

۲. رجوع کنید به کتاب *Literary History of Persia* تألیف Browne، ۳۴۷/۱.

۳. ابن خلدون: تاریخ، ۵۳۷/۳، مصر، ۱۹۶۱. ۴. تاریخ ابن ساعی، ۱۲۷، چاپ مصر، ۱۹۴۷.

۵. بطریق: معرب پاتریسین = Patrician، خانواده‌های ممتاز روم در سده سوم دارای مناصب دینی و

سوخت^۱.

خامساً: در خود تاریخ اسلام جماعتی از پیشوایان مسلمانان از پیش خود و بدست خود کتابهایشان را سوزاندند! از آنجمله یکی: احمد بن ابی الحواری است چه او وقتی از آموختن فراغ یافت و جلسه درس تشکیل داد، روزی از سوی حق در دلش آمد که کتابهای خود را نزدیک شط فرات ببرد؛ و اینکار را کرد و کنار رود فرات نشست و ساعتی گریه کرد! و سپس گفت: «شما نیکو دلیلی بودید مرا بسوی پروردگارم، ولی چون به مدلول رسیدم دیگر اشتغال به دلیل کاری بیهوده است.» و کتابهای خود را به آب شست. و از سفیان ثوری نقل کرده‌اند که به دفن همه کتابهایش وصیت کرده بوده است و ابو عمرو بن العلاء که یک خانه تا سقف پراز کتاب داشت بعد از آنکه زهد پیشه کرده همه آنها را بسوخت^۲.

و از این گروه است ابو حیان توحیدی که همه آثار خود را سوخت و گفت: «من بیشتر آنها را برای مردم گرد آوردم و برای طلب فضل و احسان ایشان، و برای آنکه در میان آنها بریاست و جاه رسم، لیکن از همه محروم ماندم، و البته در میان ایشان پس از عشرت و معرفت زیاد، مجبور شدم بیشتر وقتها سبزی صحرا بخورم و از خاصه و عامه ایشان سؤال و گدایی کنم و دین و مروت خویش را بفروشم و از روی نفاق به ریا و سمعه بپردازم، و اموری را که آزاده را نشاید که آنها را بقلم بنویسد و در دل دوستان تخم غم بپراگند، انجام دهم»^۳.

از آنچه گذشت اینطور بنظر می‌رسد که عرب در صدر اسلام برای تأیید و نصرت دین تازه به هر چه از کتب علمی قدیم برخوردارند آنها را سوزانده‌اند، ولیکن پس از آنکه تسلط آنها پابرجا و استوار گشته و بکسب علوم مشغول گشته‌اند بیشتر از آنچه سوزانده‌اند برای عالم علم و معرفت عوض داده‌اند.^۴

۱. ابن خلدون: تاریخ، ۴/۴۷۸. نقل از جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربية، ۳/۴۹.

۲. جاحظ: البیان والتبیین، ۱/۱۲۳؛ حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۴۰.

۳. توحیدی، ابو حیان: مقدمه الامتاع و الموائنه، چاپ بیروت، ص ۵. باید دانست که بقول سیوطی «کتابهایی که از او باقیمانده، آنهایی است که قبل از سوزاندن در بیسط زمین رفته بوده و یا از آنها کتابت کرده بوده‌اند.»

۴. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الاسلامی، ۳/۵۱.

فصل پنجم

چرا تازیان به علوم روی آوردند؟

در طبیعت هم همه چیز دستخوش تغییر و دگرگونی است، و بیک حال نمی ماند؛ بویژه انسان که خود به نیروی خرد در مظاهر طبیعی دگرگونی پدید می آورد همواره در حال دگرگون شدن است. این امر به چند علت بوجود می آید که یکی از آنها نیازمندی است و از اینجاست که گفته اند: «همه اختراعات و اکتشافات زاده احتیاج است.» علت دوم خلطه و آمیزش است یعنی هر ملتی بمقتضای احتیاج یا امور دیگر از قبیل صلح یا جنگ مجبور می شود که با ملل دیگر عالم ارتباط پیدا کند و آنچه خود دارد به آنها بدهد و آنچه ندارد از آنها بگیرد از این رو: اعراب نیز پس از فتوح و غزوات و لشکرکشیهای زیاد دیانت اسلام را به کشورهای مغلوب دادند ولی به زودی احساس کردند که باندازه بی کمبود دارند و به تکمیل آنها نیازمندند که از شماره بیرون است از این رو، بنا بر مقتضای احوال اجتماعی خود، دست طلب و سؤال پیش کشورهای مغلوب خود باز کردند، و کم کم از آن حالت سادگی و غفلت بیرون آمدند و فهمیدند در عالم غیر از آنچه آنها دارند بسیار چیزهاست پس شروع به کسب و اقتباس آنها کردند.

اول کس که اشتغال بکسب علم کرد در تواریخ آمده است که نخستین شخصی از تازیان که از آغاز کار به کسب این علوم پرداخته *النضر بن الحارث بن کلدة الثقفی* بود و او پسر خاله پیامبر اسلام (ص) بود، این نضر بن حارث به شهرهای ایران مسافرت کرده بود در مجمع عالمان حاضر شده و با احبار و رهبان محشور گشته بود و از دانش های قدیم دانستنی های زیاد و جالبی فرا گرفته بود. همین *النضر بن الحارث* بوده که همواره پیامبر را آزاد می داده و از او چیزهای زیادی درباره رسول اکرم (ص) نقل کرده اند. سپس چنان افتاد که نضر در واقعه «بدر» اسیر شد و پیامبر به کشتن

او فرمان داد.^۱

ولیکن النضرین العارث تنها بمطالعه و بررسی این علوم اقتصار ورزید و چیزی از آنها را به زبان تازی در نیاورد. اما اول کسی که به نقل آنها آغاز بکار کرد خالد بن یزیداموی (درگذشته ۸۵ ه. ق.) نوه معاویه بن ابی سفیان است که او را «حکیم آل مروان» نام داده‌اند.^۲

ابن خالد در کیمیا و نجوم کار کرده بود و بدستور او برخی از آلات ستاره‌شناسی و نجوم برای مسلمانان دانشور آورده شده بوده است ولیکن از کیفیت آنها خبری به ما نرسیده است. برخی از آنان که در سده چهارم به اوضاع کتابخانه قاهره آگاهی داشته‌اند نوشته‌اند که در این کتابخانه کره‌یی مسین دیده شده از کار بطلمیوس و بر آن مکتوبی بوده بدین نحو که: این کره به فرمان امیر خالد بن یزید بن معاویه آورده شد.^۳

نقل علوم در عصر عباسی - نخستین خلیفه عباسی که در کار انتقال علوم یونانی به اسلام مداخلیت تام داد منصور عباسی (۱۳۶ - ۱۵۸) است.

منصور با وجود آنکه در فقه براعت داشت به تنجیم^۴ نیز علاقه وافر داشت و هیچ کاری نمی‌کرد مگر وقتی که با منجمان درباره آن مشورت کند^۵ خلیفگان دیگر نیز در این راه از او پیروی می‌کردند. و در این زمان علم نجوم نزد ایرانیان رایج و متداول بود و از میان آنها بزرگانی برخاستند که در پیش منصور تقرب یافتند که نامبردارترین آنها «نوبخت» است که زرتشتی بود و بدست منصور اسلام آورد. او در اقتران‌های اختران و شناخت حوادث آنها سر آمد بود و منصور هر جا می‌رفت، نوبخت نیز با او همراه بود. چون او پیر شد و نتوانست پیش منصور بیاید، منصور او را گفت: «پسر خود را بجای خود حاضر آر». نوبخت پسر خود را که ابوسهل نوبخت باشد پیش منصور آورد. نوبختیان همواره در خدمت عباسیان ماندند، و برای آنها درباره ستارگان و احکام آنها کتابهایی ترجمه کردند. آل نوبخت همه دانشور بودند و بغیر از نجوم در علوم اوایل نیز بصیرت داشتند^۶

* * *

۱. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۱/۱۱۳، بیروت، ۱۹۶۵.

۲. جرجی زیدان: تاریخ التمدن الاسلامی، ۳/۱۵۵.

۳. همانجا، بنقل از تاریخ الحکمای ابن القفطی.

۴. اختر شماری = اختر ماری [= Astrology]. 4

۵. مسعودی: مروج المذهب، ۲/۳۶۴، چاپ مصر، ۱۹۳۸.

۶. ملطی، ابوالفرج: مختصر الدول، ۲۱۶. درباره این دودمان و اطلاع بیشتر از احوال آنان نگاه کنید به کتاب

خاندان نوبختی، تصنیف مرحوم عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۱ ه. ش.

از جمله علوم دیگر که در روزگار منصور به نقل آن کوشش شد «طب» است. و سبب این کار آن بود که در اواخر خلافت منصور یعنی ۱۴۸ هجری در معده منصور مرضی پدیدار گشت که موجب قطع شهوت او شد، پزشکانی که در خدمت او بودند در مداوای او کوشیدند ولیکن منصور بهبود نیافت. روزی منصور آنها را گرد آورد و گفت: «آیا در شهرهای دیگر، پزشکی ماهر و تجربت افتاده می‌شناسید؟» همه گفتند: «در روزگار ما کسی در طب مقام جورجیس را ندارد که رئیس پزشکان جندی‌شاپور است.» و مراد از جورجیس، همان جورجیس بن بختیشوع سریانی (در گذشته حدود ۱۵۳ ه.ق.) است که در طب ماهر بود و آثاری به زبان سریانی داشت. جورجیس در مداوای منصور در ایستاد و تدبیری لطیف کرد تا او را شفا داد و چون شخصی با وقار و هیبت و فصیح بود هر روز نزد منصور مقرب تر شد. در نتیجه منصور مانع بازگشت او به جندی‌شاپور شد. چون منصور می‌دانست که جورجیس زن خویش را در جندی‌شاپور گذاشته است و در بغداد کسی ندارد که او را خدمت کند سه کنیزک رومی با سه هزار دینار پیش جورجیس فرستاد. او دینارها را بوسه داد و کنیزکان را رد کرد! و چون فردای آنروز منصور با او عتاب کرد گفت: «ماتر سایان جز یک زن نمی‌گیریم، و تا وقتی او زنده است با دیگری ازدواج نمی‌کنیم!»^۱ منصور را از این سخن خوش آمد و علاقه‌اش نسبت به جورجیس بیشتر شد و اجازه داد به طبابت اهل حرم نیز بپردازد. این جورجیس محب تألیف بود و زبان یونانی و سریانی و عربی و فارسی را نیکو می‌دانست. و چون اعتماد منصور را نسبت به خود دید کتابهای طبی را از یونانی به عربی برای او ترجمه کرد. پس منصور نخستین خلیفه‌یی است که به نقل کتابهای قدیم عنایت نشان داد ولیکن تنها به نجوم و طب و هندسه اقتصار ورزید و در روزگار او بود که ابن‌المقفع، کلیله و دمنه را از پهلوی به زبان تازی ترجمه کرد.^۲

فلسفه و منطق... تنها در زمان عبدالله مأمون (در گذشته ۲۱۸ ه.ق.) هفتمین خلیفه عباسی بود که کتابهای فلسفه و منطق و دیگر علوم عقلی به تازی ترجمه شد. و در سبب آن چند قول گفته‌اند: ابن‌الندیم گوید: مأمون، ارسطو را به خواب دید و از او برخی پرسش‌ها کرد، و چون از خواب بیدار شد به ترجمه کتابهای او دستور داد. برای اینکار به پادشاه روم نامه نوشت و از او خواست که آنچه از کتب فلسفه در خزانه‌های روم وجود دارد برگزیند و برای او بفرستد، و او پس از امتناع سرانجام این کار را پذیرفت و عده‌یی را مأمور این کار کرد که از آنها حجاج بن مطر و

۱. ابن ابی‌اصیبیة: طبقات الاطباء، ۱/۱۲۴، چاپ بیروت.

۲. درباره ابن‌المقفع بنگرید به: رساله مرحوم عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایرانشهر ۱۳۰۷ ه.ش. و کرد

علی: امراء البیان، ۱/۷۹-۵۲، چاپ قاهره، ۱۹۴۸.

ابن البطریق بودند. و آنها هر چه انتخاب کرده بودند برای مأمون آوردند و او دستور داد که آن کتابها را به تازی برگردانند^۱

* * *

بسیاری از دیوانیان و درباریان مأمون در این راه از مأمون پیروی کردند. گروهی از اهل بغداد نیز در این کار شرکت کردند و مبلغی از ثروت‌های خود را در این راه صرف کردند و مترجمان بزرگ از عراق و شام و ایران بنزد آنها رهسپار گشتند، و در میان آنها بودند: نسطوریان و یعقوبیان و صابیان و زرتشتی‌ها و رومیان و برهمنان؛ که کتابهای گوناگون علم و فلسفه را از زبان‌های یونانی و فارسی و سریانی و سنسکریت و نبطی و جز آن به عربی ترجمه کردند و وراقان و کتابفروشان در بغداد زیاد گشتند و مجالس بحث و مناظره بسیار شد، و مردمان به بحث و مطالعه پرداختند، و این نهضت پس از مأمون نیز تا دوره چند خلیفه استمرار یافت، و بدین ترتیب مهم‌ترین کتابهای قدماء یونان به تازی ترجمه شد^۲

از مهم‌ترین تأثیرهای رواج ترجمه و تحقیق و تدریس این کتابها آن شد که علم کلام^۳ در میان مسلمانان پدیدار گشت، بخواندن آن همت کردند، و خصوصاً در این راه معتزله کمک شایان توجه کردند، و بزرگان زیادی در این علم شهرت یافتند که از آنجمله زمخشری علامه جارالله (درگذشته ۵۲۸ ه. ق.) و قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی (درگذشته ۴۰۳ ه. ق.) را نام باید برد.

با همه این‌ها که گفتیم، اصحاب فلسفه مورد اتهام بودند و از طرف فرقه‌های گوناگون تکفیر می‌شدند، و انتساب به آنان مانند انتساب به «اصحاب تعطیل»^۴ و در حکم بی‌دینی بود، و از جمله سخنان آن دوره‌ها اینست که می‌گفتند: «فلان - که خدا از او در گذرد - در دین خویش متهم بکفر است، چه در علوم عقلی وارد می‌شود»^۵ و این سخن در بغداد شایع بوده و در دوره خود مأمون نیز رایج بوده و عامه هم می‌گفتند. بعضی از ایشان مأمون را امیر کافران^۶ لقب دادند ولیکن از ترس مأمون آشکار نمی‌توانستند کرد، تا اینکه روزگار مأمون و معتصم و واثق سپری شد، و دوران

۱. ابن ندیم: الفهرست، ۲۴۳، چاپ مصر. در اقوال دیگر بحث نمی‌کنیم که آن مقالاتی جداگانه می‌خواهد.

۲. برای آگاهی بیشتر از این مطلب بسیار مهم، طالبان بنگرند به کتاب سودمند: احمد فریدالرافعی: عصر - المأمون، ج ۱ و ۲، چاپ اول قاهره، ۵۰-۱۹۴۹.

۳. درباره پیدا شدن علم کلام در ترجمه شهرستانی چیزی نوشته‌ایم و اینجا نیازی به تکرار نیست.

۴. اصحاب تعطیل: بکسانی گفته می‌شده است که احکام شرعی را جدی نمی‌گرفته‌اند. تعطیل در اصطلاح متکلمان انکار صفات باری تعالی است (لسان العرب). و اصحاب تعطیل در برابر اصحاب حدیث می‌آید.

۵. ابن خلکان: تاریخ، ۱۳۴/۲، چاپ مصر، ۱۹۴۸.

۶. یعقوبی: تاریخ، ۵۴۶، چاپ بیروت، ۱۹۶۰.

خلافت «متوکل» فرار سید و وضع چنان شد که فیلسوفان از آشکار کردن فلسفه پرهیز می‌کردند و یا آنرا انکار می‌کردند و همواره در زحمت و رنج بودند، فقط برخی از آنها در باطن به این کار می‌پرداختند و ای بسا جمعیت‌های سری تشکیل می‌دادند که از آنجمله جمعیت اخوان الصفاء را می‌توان نام برد.

از آنچه به‌نحو بسیار کوتاه و مجمل گفتیم آشکار گشت که ناموس طبیعت و نیازمندی و روح دفاع و علت‌های دیگر چگونه اعراب را واداشت که از حالت بدایت بیرون آیند و تنها به قرآن اکتفاء نکنند و به علوم دیگر نیز بپردازند، و در این راه بیشتر از دانشمندان و حکیمان ایرانی نژاد یاری بگیرند.

تذکر یک نکته مهم!

اگر پرسند چرا نام این کتاب را تاریخ فلاسفه ایرانی نهادی و حال آنکه تاریخ فلاسفه اسلام بهتر بود، در جواب آن عده دلیل اینست که نویسندگان عرب بیشتر مفاخر علمی وسیع و پهناور اسلام را به نام خود و عرب سکه می‌کنند و حال آنکه «بیشتر حاملان دانش و معرفت در اسلام عجمان بوده‌اند»^۱ و اینجانب می‌خواهم بگویم که بزرگترین این حکیمان و فیلسوفان ایرانی الاصل بوده‌اند.

وانگهی می‌دانم می‌فرمایید: «در میان این گروه شناخته شده شاید کسانی یافت شوند که هرچه در علم و دانش و نوآوری دارند از دیگران گرفته‌اند ولیکن خود آن اشخاص ناشناخته مانده‌اند.» سخنی بسیار منطقی و بجاست ولیکن باید دانست که در این مرز و بوم دیگر طبیعت ثانوی شده است که یکی کار کند و زحمت بکشد و شبها را بیدار بماند تا مطلبی را دریابد و بعداً ببیند که آن مطلب را دیگری دزدیده و به نام خود زده و بنام و نوا رسیده است!

شما خودتان چندتن از بزرگان ما را می‌شناسید که دیگران کار کرده‌اند ولیکن طبل علم و کوس حکمت بنام آن بزرگان زده شده و می‌شود؟

گروهی به نام یاوری و همدردی دروغین با قشر نشناخته شعر و ادب و فلسفه و حکمت، خود به مراد دل رسیده و می‌رسند و چون «آبها از آسیاب می‌افتد»، مطلب فراموش می‌گردد و این شناوران ماهر و تجربت افتاده سرد و گرم کشیده بسراغ ماهیان ناتوان دیگر می‌روند. در پایان از دانشمندان گرامی، تمنی دارم که اگر در این کتاب به طغیان خامه یا اشتباه و غلط

۱. این جمله از ابن خلدون است در «مُقَدِّمَةُ» تاریخ، ۴۱۹، چاپ بغداد (بدون تاریخ) که گوید «اکثر حملة العلم فی الاسلام المعجم...»

بر خوردند به من اطلاع دهند و قرین امتنانم کنند تا اگر چاپ دیگری از این کتاب بشود از آن نظرات اصلاحی استفاده کنم و هم اینکه خودم چیزی یاد بگیرم و نیز راه را برای کار دیگری که در دست دارم یعنی: سیر فلسفه در ایران، هموار کنم:

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

علی اصغر حلبی

تهران - هفتم اردیبهشت ماه سال ۱۳۴۹ شمسی

فصل اول

ابوالعباس سرخسی

(در گذشته ۲۸۶ ه. ق.)

ابوالعباس احمد بن محمد بن مروان بن الطیب السرخسی، که به ابن الفرائقی^۱ نیز معروف است، یکی از فیلسوفان ایرانی است که در سده سوم هجری زندگی می‌کرده‌اند. او از چهره‌های درخشان حکمت و از بهترین شاگردان الکندی، فیلسوف نامدار عرب است که در علوم مختلف از فلسفه و ریاضیات و نجوم و طب و موسیقی و منطق و کیمیا و جغرافیا و تاریخ و حدیث و شریعت، دارای فرهنگ و آگاهی ژرف بوده است.

ابن القفطی از او چنین یاد می‌کند:

«این احمد یکی از سرسپردگان فلسفه بود... و در بسیاری از علوم قدماء تفنن داشت، خداوند قریحه‌ی نیکو بود و اطلاع او از علوم کامل بود، چیره زبان بود و تصنیفات ملیح داشت...» و «... در موسیقی تألیفات نیکو ساخت، و در اختصار کتابهای منطقی مهارتی بسزا داشت.»^۲

سرخسی در اول کار معلم معتضد شانزدهمین خلیفه عباسی (در گذشته ۲۸۹ ه. ق.) بود، سپس ندیم او شد و از خاصان او گشت، و محرم راز او قرار گرفت، تا بجایی که در امور مملکت با او مشورت می‌کرد.^۳

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۹۸/۳، چاپ دارالمأمون، ۱۹۳۶.

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۵۵، چاپ مصر.

۳. ابن ابی اصیبه: عیون الانباء، ۱۹۱/۲، بیروت، ۱۹۶۵، یاقوت، معجم الأذبا، ۹۸/۳؛ توحیدی، ابوحنیان:

اخلاق الوزیرین، ۲۳۵، چاپ دمشق، ۱۹۶۵ محمد بن تاوریت الطنجی.

ولیکن علیرغم اینکه معلم معتضد و رفیق او بود، و در کارهای او اظهار نظر می‌کرد، این حال طولی نکشید و دوام نیافت، و کار به قتل سرخسی منتهی شد، و قصه آن از اینقرار است که: معتضد، رازی را که مربوط به «قاسم بن عبیدالله» وزیر خود و «بدر» غلام بود، برای او گفت. سرخسی به حیلۀ قاسم آن راز را فاش کرد، معتضد او را به «قاسم» و «بدر» سپرد، مال او را گرفتند و در زندانش کردند؛ و این وقت مصادف بود با زمانی که معتضد به فتح آمد می‌رفت و می‌خواست با «احمد بن عیسی بن شیخ» پیکار کند. در این فرصت گروهی از خوارج و دیگر زندانیان، از زندان فرار کردند، و «مونس الفحل» نیز که رئیس شرطه و دارالخلافۀ معتضد بود به آنها پیوست، فیلسوف ما در جای او ماند بدان امید که سالم خواهد ماند و همین کار موجب مرگ او شد، چه معتضد برای اطمینان خاطر و فرار از پریشان دلی دستور داد گروهی از آنها را که بازمانده بودند به قتل برسانند؛ قاسم، نام احمد را هم جزو آن گروه داد و بدین ترتیب سرخسی مقتول شد، پس از مدتی معتضد از وضع سرخسی سؤال کرد، وزیر گفت که: در ضمن یاغیان و زندانیان به قتل رسیده است! آری سرخسی در اثر بی‌دقتی و سبکسری معتضد کشته شد.

سرخسی در علم نحو و شعر نیز یگانه بود، خوش محضر، نادره گو، شوخ و بذله‌پرداز بود، و در سماع حدیث و روایت آن نیز دستی داشت، ولی دانش او بیشتر از عقلش بود!^۲

۱. تألیفات او... آثاری که سرخسی در فنون و علوم مختلف برشته تحریر در آورده، نماینده شخصیت علمی و فلسفی اوست، و نشان می‌دهد که در بیشتر علوم و معارف راه استاد خویش الکندی را پیموده و حقاً بزرگترین شاگردان او به شمار رفته است، زیرا در بسیاری از موضوعات با هم اشتراک دارند و حتی نام برخی از مؤلفات آندو یکی است. مثال این مطلب اینست که مثلاً: الکندی رساله‌یی در مدخل صناعت موسیقی، و رسایلی چند در وحدانیت خدا، و رساله‌یی «در علت خواب و رؤیا و آنچه در خواب برونفس پدیدار می‌گردد»، و رساله‌یی در «سخنان سقراط» و رساله‌یی «در بطلان قول کسی که گمان می‌کند اجزاء جسم لایتجزا است»، دارد.

۱. عیون الانباء، ۲/۲ - ۱۹۱؛ وابن القفطی: اخبار الحکماء، ۶ - ۵۵، چاپ مصر. و مأخذ این هر دو کتاب ابن ندیم: الفهرست، ۸۰ - ۳۷۹، مطبعة الاستقامة (بی تاریخ)، بوده است.

۲. شهرستانی، عبدالکریم: الملل و النحل، ۳/۹۲، چاپ مصر، ۱۹۶۸ با حاشیه و تعلیق احمد فهمی؛ حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳/۹۹. چاپ دارالمأمون، ابن ندیم: الفهرست، ۸۱ - ۳۸۰ و همو گوید: «...وکان الغالب علی احمد بن الطیب علمه لا عقله!»

و نظیر همین رسائل را با شباهت بسیار، برای سرخسی نیز ذکر کرده‌اند، مثلاً: کتاب الارثماطیقی فی الاعداد و الجبر و المقابله، و کتاب الموسیقی الکبیر، و کتاب فی وحدانیه الله تعالی، و کتاب الفاظ سقراط، و کتاب فی بطلان ان الجزء ینقسم الی مالانهایه.

و اگر بگویند: شاید آثار الکندی را اشتباهاً به سرخسی نسبت داده‌اند و یا اینکه شاگردان الکندی به هیچ روی از عقاید و آراء استادشان عدول نکرده‌اند، در جواب باید گفت: صحت این رای وقتی ممکن است که ما بتوانیم بر همه آراء الکندی و شاگردان او نیز و کتابهای الکندی و شاگردانش وقوف یابیم و آنها را با همدیگر بسنجیم و انگهی می‌بینیم الکندی و سرخسی در یک موضوع کتاب نوشته‌اند در حالی که کتاب یکی نقیض آن دیگر است، چه سرخسی کتابی نوشته به نام «فی ان المبدعات فی حال الابداع لامتحركة ولا ساکنه» یعنی: مبدعات در حال ابداع نه متحرک‌اند و نه ساکن. و الکندی کتابی نوشته بوده بنام فی ان الجسم فی اول ابداعه لاساکن و لامتحرك ظن باطل یعنی اینکه جسم در حال ابداع نه ساکن باشد و متحرک، گمانی باطل است.^۱

سرخسی، مانند استاد خویش الکندی، دانشمندی پر کار بوده و از معارف و فرهنگهای مختلف با خبر، و از علم بضاعتی وافر و شایسته داشته است.

ابن ابی اصبیه متجاوز از ۵۰ کتاب و رساله از او نام می‌برد، که در زیر می‌آوریم:

۱. اختصار کتاب ایسا غوجی اثر فرفور یوس. مسعودی نیز از این کتاب نام برده

است.^۲

۲. اختصار کتاب قاطیغوریاس، ۳. اختصار کتاب باری ارمیناس، ۴. اختصار کتاب

انالوطیقا الاولی، ۵. اختصار کتاب آنالوطیقا الثانیة، ۶. کتاب النفس، ۷. کتاب الاغشاش و

صناعة الحسبة الکبیر، ۸. کتاب غش الصناعات و الحسبة الصغیر، ۹. کتاب نزهة

الفکر الساهی، درباره موسیقی و خنیاگران، و منادمت و مجالست، و انواع اخبار و نکته

سنجی‌ها و نوادر، که آنرا برای خلیفه نوشت. سرخسی در این کتاب می‌گوید: این کتاب را

وقتی نوشته که از عمرش ۶۱ سال می‌گذشته است. ۱۱. کتاب السیاسة الصغیر، ۱۲. کتاب

المدخل الی صناعة النجوم، ۱۳. کتاب الموسیقی الکبیر؛ که در دو مقاله است و بقول

ابن ابی اصبیه مانند آن نوشته نشده است، ۱۴. کتاب الموسیقی الصغیر، ۱۵. کتاب

المسالک و الممالک، که مسعودی نیز از آن نام برده است. ۱۶.^۳ کتاب الارثما طیقی فی

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۹۱، ترجمه دکتر محمد عبدالهادی ابوریده، چاپ مصر ۱۹۵۲.

۲. مسعودی: التبیة و الاشراف، ۵۳، چاپ لایدن. ۳. همانجا، ۶۵.

الاعداد و الجبر و المقابله، ۱۷. کتاب المدخل الى صناعة الطب، که در آن حنین بن اسحق رانقض کرده است، ۱۸. کتاب المسائل، ۱۹. کتاب فضائل بغداد و اخبارها، ۲۰. کتاب الطبیخ، که آنرا بر مبنای ماه‌ها نوشته و به معتضد عباسی تقدیم داشته است، ۲۱. کتاب زادالمسافر و خدمة الملوك، ۲۲. کتاب المدخل الى علم الموسيقى، ۲۳. مقاله فی ادب الملوك، ۲۴. کتاب الجلساء و المجالسة، ۲۵. رساله فی جواب ثابت بن قره، در جواب پرسشهایی که از او کرده است، ۲۶. مقاله فی البهق و التَّمَشِّ و الکلف، ۲۷. رساله فی السالکین و طرائف اعتقاد - هم، ۲۸. کتاب فی منفعة الجبال، که مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف در اندازه گیری مساحت بحر حبشی از آن نقل کرده است^۱، ۲۹. رساله فی وصف مذاهب الصابئین، ۳۰. کتاب فی ان المبدعات فی حال الابداع لا متحرکه و لا ساکنه، ۳۱. کتاب فی ماهیه النوم والرؤیا، ۳۲. کتاب فی العقل، ۳۳. کتاب فی وحدانیه الله تعالی، ۳۴. کتاب فی وصایا فورتا غوراس ۳۵. کتاب فی الفاظ سقراط، ۳۶. کتاب فی العشق، ۳۷. کتاب فی برد ایام العجوز، ۳۸. کتاب فی کون الضباب، کتاب فی الفأل، ۴۰. کتاب فی الشطرنج، ۴۱. کتاب فی ادب النفس، که برای معتضد نوشته است، ۴۲. کتاب فی الفرق بین نحو العرب و المنطق، ۴۳. کتاب فی الارکان الفلسفه که در آن بیان می‌کند برخی از قسمتهای فلسفه از برخی دیگر مهم تر و برتر است و آنرا کتاب الاستیفاء هم گفته‌اند، ۴۴. کتاب فی احداث الجو، ۴۵. کتاب الرد علی جالینوس، ۴۶. رساله الی ابن ثوابه [کاتب (در گذشته ۳۱۳ ه. ق.) منشی دیوان در ایام مقتدر]، ۴۷. کتاب فی بطلان ان الجزء ینقسم الی مالا نهایه له، ۴۸. کتاب فی أخلاق النفس، ۴۹. کتاب فی سیره الانسان، ۵۰. کتاب فی القوانین العامه الدیالقطیه یعنی دیالکتیک یا جدل بنا بر مذهب ارسطو، که آنرا برای یکی از دوستان خود نوشته است.

۵۱. کتاب سوفسطیقا، ۵۲. کتاب القبان، ۵۳. کتاب فی الخضابات المسوده للشعر، از این رساله حاجی خلیفه نیز یاد می‌کند^۲ [و هو وفات سرخسی رابسال ۲۷۶ ذکر می‌کند که صحیح نیست]، ۵۴. کتاب الفال.

* * *

۱. مسعودی می‌گوید که من نیز در این باره کتابی نوشته‌ام و آنرا «منافع البحار و الجبال و الانهار» نامیده‌ام.

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۵۴۹ «رساله فی الخضابات المسوده للشعر لابی‌العباس احمد بن محمد بن

مروان السرخسی المقتول سنة ست و سبعین و مائتین».

۲. عقاید سرخسی.

چنانکه گفتیم: بیشتر مترجمان سرخسی گفته‌اند: «علم او بیشتر از عقلش بود.» ما حقیقت این امر را نمی‌دانیم، آیا این سخن رابه سبب فاش کردن سرمعتضد گفته‌اند؟ یا به سبب نگریختن او از زندان، و امید او به رهاگشتن؟ و یا امیدواری بمراحم معتضد و سابقه معرفتی که میان آندو بوده است؟ ولی آنچه به حقیقت می‌ماند سبکسری معتضد و بی‌مبالاتی او بوده است که فیلسوف ما را بکشتن داده است.

برخی از محققان گفته‌اند که به تحریک این سرخسی، معتضد دستور داد در منابر بر معاویه لعن کنند و او بهمین منظور نامه‌هایی بشهرهای بزرگ نوشت تا اینکار را انجام دهند و نوشته‌اند که از جمله دلایلی که سرخسی برای اینکار بیان کرده این بود که گفته است شک نیست آیه «والشجرة الملعونة فی القرآن...»^۱ در حق بنی امیه نازل شده، و نیز حدیث مرفوع زیر که: «معاویه در تابوتی از آتش در طبقه پایین دوزخ باشد، و آواز دهد: یا حنان! یا منان!» او را در جواب دهند: «الان! وقد عصیت قبل و کنت من المفسدین»^۲.

باید دانست که این حدیث موضوع و باطل است. و یکی از شیعیان متعصب آنرا فروباخته یا خود سرخسی آنرا وضع کرده است^۳. با آنکه ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه^۴ نامه‌یی را که معتضد به شهرها فرستاده بوده آورده است، آیا احتمال می‌شود داد که این نامه را سرخسی نوشته، بویژه، که او در شعر و نحو یگانه بود. و در نویسندگی مقامی ارجمند داشته است؟

از اندیشه‌ها و عقاید سرخسی چیزی نمی‌دانیم، ولیکن همین آثار زیاد که از او ذکر کرده‌اند نشان می‌دهد که او فکر خود را در همه مسائل حیات و مشکلات علمی و فلسفی آن روزگار مشغول داشته و از کوچک‌ترین موجودات تا بزرگترین آنها را مورد دقت و مشاهده قرار داده است.

تذکر یک نکته در اینجا ضروری است و آن اینکه در این روزگار هر کس برای فرو کوفتن دشمنان خود از تهمت الحاد نیز استفاده می‌کرد و برای اینکه وی را از نظر دوستان و توده مردمان بیندازد می‌گفت: ملحد شده است. خلیفه حيله گر عباسی هم با همین بهانه بود که سرخسی را بقتل رسانید و خلاصه داستان آن اینست که:

«عبدالله بن حمدون» که ندیم معتضد بوده می‌گوید: شبی خلیفه مرا نشانده بود و

۱. آیه ۶۰ سوره ۱۷ (الاسراء). ۲. آیه ۹۱ سوره ۱۰ (یونس).

۳. شهرستانی: الملل و النحل، ۲۹/۳، چاپ احمد فهمی، و حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۵۴۹/۱.

۴. ابن ابی‌الحدید؛ شرح نهج البلاغه ۵/۲-۴۴۲، چاپ مصر، ۱۹۵۹، محمد ابوالفضل ابراهیم.

می پرسید: نظر مردم درباره من چیست؟ گفتم: می گویند که سخت خونریز و ستمکار است. گفتم: من هرگز خون ناحقی نریخته‌ام. من گفتم: مردمان قتل احمد بن طیب را بنا حق می دانند زیرا او خادم تو بود و جنایت آشکاری نکرده بود. گفتم: «ای خانه خراب، او مرا به الحاد و بیدینی می خواند، و من با او گفتم: من پسر عموی صاحب شریعت یعنی پیامبر خدا هستم و اکنون نیز به جای او نشسته‌ام، اگر با سخن تو کافر و بیدین شوم، که باشم؟!»^۱
 قتل سرخسی در ماه صفر ۲۸۶ ه. ق. بود.

۱. دیور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۹۱، ترجمه ابوریثه: حموی یاقوت: معجم الادباء، ۱۰۱/۳ - ۹۹ «...فقلت [ای عبدالله بن حمدون]: یقولون انک قتلت احمد بن الطیب السرخسی، وکان خادمک، ولم تکن له جنایة ظاهرة. فقال: ویحک انه دعانی الی الاحاد، فقلت له: یا هذا، انا ابن عم صاحب الشریعة، وانا الان منتصب منصبه، فالحد حتی اکون من؟!»

فصل دوم

ابوزید بلخی

(در گذشته ۳۲۲ ه. ق.)

ابوزید احمد بن سهل بلخی، یکی از فلاسفه و ادباء بزرگ ایران است که در زمان خود به اغلب علوم اوایل آگاه بوده است.

یاقوت به نقل از ابو محمد حسن بن محمد وزیری - که کتابی در [اخبار ابوزید بلخی] نوشته بوده - گوید: مولد او قریه شامستیان از آبادی‌های بلخ است، پدرش نیز سیستانی و معلم بوده است.

ابوزید، بلخ را بسبب آنکه مسقط الرأس او بوده، دوست داشته و حتی پس از آنکه تحصیل علم کرده و به مکنت و جاه رسیده، دوباره به بلخ بازگشته و کتابی هم در «فضایل بلخ» نوشته است^۱

با این همه، ابوزید از عنفوان جوانی، دوستدار مسافرت بود و می‌خواست که به عراق برود و در محضر دانشمندان بدو زانو بنشیند و کسب دانش کند. برای این منظور، بلخی با کاروان حاجیان متوجه آندیار شد و هشت سال در آنجا اقامت کرد و شهرهای معتبران سامان را دید و با بزرگان و اعیان آنجا ملاقات کرد. یک چند شاگردی ابویوسف یعقوب بن اسحق الکنندی (در گذشته ۲۶۰ ه. ق.) فیلسوف نامی عرب کرد و نزد وی بسیاری از علوم را تحصیل کرد و در فلسفه تعمق نمود و بر علم نجوم اطلاع یافت و در علم هیأت و طب و طبایع تبحری بکمال پیدا کرد و در مبادی و اصول دین پژوهش کرد.

۱. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۷۵/۳ و ۶۸، چاپ دارالمأمون.

چنانچه گفتیم بلخی به مسافرت و سیر در آفاق و انفس علاقه وافر داشت و حتی به استناد بر برخی روایات، محققان بر آنند که او به هند هم رفته است.^۱

در باب اعتقاد شخصی او، یاقوت دو قول نقل کرده، یکجا می‌گوید: چون در علوم و معارف و اصول عقاید دینی بحث و بررسی کرد، به حیرت و گمراهی رسید ولیکن خدا او را راه نمود و نخواست که در زمره تیره‌بختان در آید.

همو جای دیگر از قول احمد بن محمد بزار امام و مفتی بلخ می‌گوید که: «بلخی در مذهب استوار بود و اعتقادی نیکو داشت و در دیانت وی هیچ‌یک از اموری که منسوب به فیلسوفان است دیده نشده است، و دلیل بر این ادعا آنست که بلخی کتابی در نظم قرآن نوشته است که در این باب، تألیفی از آن بهتر ندیده‌ام.»^۲

مؤلفات بلخی. - یاقوت، پنجاه و نه کتاب از بلخی نقل کرده، و بنقل از بعضی تعداد تالیفات او را هفتاد کتاب و رساله دانسته است که مهمترین آنها را ذیلا نام می‌بریم:

۱. کتاب اقسام العلوم؛

۲. کتاب شرایع الادیان؛

۳. رساله حدود الفلّسفة؛

۴. کتاب فضیلة علوم الرياضیات؛

۵. کتاب اقسام علوم الفلّسفة؛

۶. کتاب شرح ما قبل فی حدود الفلّسفة؛

۷. کتاب اخلاق الامم^۳....

ابوحیان توحیدی از این کتاب اخیر نامبرده و آنرا مفید و حکمت‌آمیز خوانده است.^۴

و نیز کتابی از او بنام الابانة عن علل الדיانة یاد کرده‌اند.^۵

قبلا هم گفتیم که برخی از محققان، آثار او را متجاوز از هفتاد کتاب و رساله دانسته‌اند ولیکن اغلب آنها فعلا در دست نیست.^۶

مقام بلخی در فلسفه. - ابوزید بلخی در فلسفه و کلام تبحری بکمال داشته و شاهد آن

۱. ماکس میرهوف: از اسکندریه تا بغداد، ترجمه عربی، ۱۶۵.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادیان، ۷۵/۳. ۳. همانجا، ۹/۳-۷۷.

۴. الامتاع و الموانة، ۲۱۲/۱، چاپ بیروت (بدون تاریخ).

۵. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ص ۲۳، و شهرزوری: کتزالحکمة، ۴۵/۲، ترجمه ضیاء الدین دری.

۶. الحضارة الاسلامية فی القرن الرابع ج ۲، صص ۴-۲۵۳.

دو مطلب است: یکی اینکه، ابن الندیم در الفهرست بلخی نامی را استاد زکریای رازی در فلسفه می‌شمارد که بظن غالب همین ابوزید بلخی است، مایرهوف گذشته از ذکر این مطلب، می‌گوید که: رازی بسبب برخی تعلیمات او، متوجه فلسفه فیثاغوریان شد.^۱

دو دیگر آنکه: بلخی در فلسفه کتاب نوشته و به مذهب فیلسوفان می‌رفته است، چنانکه یاقوت گوید: «دانشمندی بود که مشرب فلسفی داشت»^۲

و از طرفی، اهل صناعت کلام، اتفاق کرده‌اند که متکلمان بزرگ عالم اسلامی سه نفرند: اولی جاحظ بصری معتزلی (در گذشته ۲۵۵ ه. ق.)، دومی: علی بن عبیده لطفی (در گذشته ۲۷۳ ه. ق.)، سومی: ابوزید بلخی. از این سه نفر آنکه در آثارش لفظ بر معنی غالب بود، جاحظ؛ و آنکه معنی بر لفظش فزونی داشت علی بن عبیده، و آنکه لفظ و معنی در آثار او یکسان بوده، ابوزید بلخی بوده است.^۳

ابو حیان در کتاب نظایر گوید که: او را در عراق جاحظ خراسان لقب داده بودند^۴ یکی از محققان او را با جاحظ مقایسه کرده و در این باب گفته است:

«... جاحظ شبیه و نتر است. اما ابوزید که در سال ۳۲۲ وفات یافته و عمرش از هشتاد گذشته، در علم از او ثابت تر و در روش از او موزون تر بوده است. ابوزید علاوه بر درس فلسفه، به تنجیم و طب و جغرافیا و علوم طبیعی نیز عنایت کامل داشت، همو کتابی تألیف کرد که آنرا نظم القرآن نامیده، و در آن سخنان نیکو گفت و از تأویلات بعید و دور از ذهن برای آیات قرآن اجتناب ورزید. ولیکن حسین بن علی مرو رودی که همیشه برای او صلاتی می‌فرستاد، چون این کتاب را دید صلات خویش را از او برید، و نیز ابو عبدالله جیهانی او را صلاتی می‌فرستاد، چون بلخی کتاب القربین والذبیح را نوشت جیهانی هم دیگر چیزی برای او نداد، چه گویند نفر اول قرمطی و جیهانی ثنوی مذهب بود...»^۵

اهمیت بلخی بیشتر در این بوده که می‌خواست میان حکمت و شریعت جمع کند و از او نقل کرده‌اند که گفته است:

«فلسفه عظیم، شریعت است. و فیلسوف واقعی آنکه به آداب شریعت عمل کند و

۱. مایرهوف ماکس: از اسکندریه تا بغداد، ترجمه عربی، ۵-۱۶۴.

۲. حموی: یاقوت، معجم الادباء، ۷/۳، چاپ دارالمأمون، «...وکان فاضلاً یذهب فی رأی الفلسفة.»

۳. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۷۹/۳، چاپ دارالمأمون.

۴. امین، احمد: ظهر الاسلام، ۲۶۶/۱، مصر، ۱۹۴۵.

۵. آدم متز: الحضارة الاسلامیه فی القرن الرابع، ۲۵۸/۱، بیروت، ۱۹۶۷، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریثه.

واجبات دیانت را بجا آورد از منهیات و محرمات آن دوری جوید.»^۱
 و از این روی، برخی از محققان در او طعن کرده‌اند، از آن جمله حریری نامی است که ابوحیان از او نام برده است. این شخص معتقد بوده که سازگاری فلسفه با دیانت امکان ندارد و همو گفته است که: «اینکار را در گذشته و حال عده‌یی انجام دادند، لیکن راه بجایی نبردند و زیانکار گشتند، از آنها ابوزید بلخی است که ادعا کرد فلسفه همانند و مساوق دیانت است، و او مذهب زیدیه را آشکار کرد و امیر خراسان را بر آن داشت که بوسیله شریعت در نشر فلسفه بکوشد و در این راه از لطف و شفقت و ترغیب مردم دریغ نکند. لیکن خداسخنان او را پراکنده ساخت و میان او و خواست‌اش حایل گشت. از این روی، کاری از پیش نبرد.»^۲

بلخی به تصرف و تغییر در اجناس مواد اعتقاد نداشته و علم کیمیا را ناممکن و بیهوده می‌دانسته است. ابوحیان می‌گوید: «ابوزید بلخی - که در انواع حکمت سرور اهل مشرق بود - کیمیا را محال می‌دانست و می‌گفت: حکمت الهی درستی آنرا ایجاب نمی‌کند، و اگر صحیح باشد موجب فساد عامه می‌شود و خدا فساد را دوست ندارد.»^۳

چنانکه از گفتار یاقوت بر می‌آید، بلخی از آنکسان بوده که علم را برای خاطر علم دوست داشته و دانش و آزادگی را بنده دینار و درم نمی‌کرده‌اند وقتی احمد بن سهل مروزی وارد بلخ شد و آنجا را تسخیر کرد خواست تا وزارت خویش را به بلخی دهد، لیکن بلخی از این کار سر زد، و از این رو احمد بن سهل مذکور این مقام را به ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی (در گذشته ۳۱۷ ه. ق.) داد^۴ این کعبی در علم کلام هم شهرت داشت و از بزرگان معتزله بشمار می‌رود. در کلام مذهب ویژه‌یی داشته و پیروان او را کعبیه نامند^۵

از اشعار ابوزید به این دو بیت کفایت می‌کنیم:

لکل امری ضیف یسر بقربه و مالی سوی الاحزان والهم من ضیف
 تناءت بنا دارالحبیب اقترابها فلم یبق الا رؤیه الطیف للطیف^۶

۱. شهر روزی: کت‌الحکمة، ۴۵/۲، ترجمه ضیاء الدین دری، تهران ۱۳۱۶ ه. ش.

۲. توحیدی: الامتاع والموانسة، ۱۵/۲، چاپ بیروت.

۳. توحیدی الامتاع والموانسة، ۹/۲ - ۳۸، چاپ بیروت.

۴. معجم الادباء، ۷۵/۳. و داستان واقعه را یاقوت آورده که سخت دلکش و خواندنی است.

۵. امین، احمد: ظه‌الاسلام، ج ۱، ص ۲۶۷.

۶. یاقوت: معجم الادباء ۸۱/۳. ترجمه ابیات اینست که می‌گوید: هر کسی را مهمانی است که برسیدن او ادامه پاورقی در صفحه بعد

همچنین یاقوت داستان عبور نکردن او را از جیحون برای معالجه امیر خراسان نقل کرده و چنانکه می‌دانید صاحب چهارمقاله عروضی به اشتباه این واقعه را به محمد بن زکریای رازی و امیر منصور بن نوح بن نصر نسبت داده. و ما در ترجمه رازی به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

در گذشت بلخی را به سال ۳۲۲ ه. ق. نوشته‌اند.

ادامه پاورقی از صفحه قبل
خشنود می‌شود و مرا جز اندوهان و غمان میهمانی نیست. ما را رسیدن به خانه دوست ممکن نمی‌شود و دیدار صورت او جز در رؤیا دست نمی‌دهد.

فصل سوم

علی بن ربن الطبری

(در گذشته حدود ۳۱۰ ه.ق.)

ابوالحسن علی بن سهل بن ربن^۱ الطبری، (در گذشته پیش از ۳۱۰ ه.ق.) در طبرستان از مادر زاده شد، از اوایل زندگانی وی خبری نداریم، همینقدر معلوم است که پس از تحصیل مقدمات، مدتی در خدمت والیان طبرستان به خدمت مشغول بوده و مدتی منشی مازیار بن قارن^۲ بوده، و چون در طبرستان فتنه‌یی به پا شده بوده، او را از طبرستان بیرون کرده‌اند و او به ری آمده است. در ری بزرگترین پزشک ایران، محمد زکریای رازی بخدمت او رسیده و از دانش و اطلاعات او در پزشکی بسیار بهره‌مند گشته است.^۳

و نیز گفته‌اند که علی بن ربن به دست المعتصم خلیفه عباسی اسلام آورده، و چون پایه فضل او پدیدار گشته در زمره درباریان در آمده و در زمان «المتوکل بالله» از ندیمان

۱. جمعی از دانشمندان و علمای لغت، این کلمه را (ربان) نوشته‌اند، گفته‌اند: معنی هر دو کلمه چیز بزرگ و نیز شخص دانشمند است (رجوع کنید به ابن منظور: لسان العرب، و ابن خلکان: و فیات الاعیان، ۲/۲۰۹، چاپ تهران، ذیل ترجمه زکریای رازی). در جامعه یهودیان، بمعنی «حکیم» و استاد من بکار می‌رود.

۲. مازیار بن قارن یا کارن، یکی از امیران طبرستان، که در زمان خلافت معتصم هشتمین خلیفه عباسی (در گذشته ۲۲۷ ه.ق.) بر ضد حکومت تازیان قیام کرد و در صدد احیاء آیین زرتشت بر آمد. اما بر اثر خیانت برادر خود کوهیار بدست سپاهیان معتصم دستگیر و در سال ۲۲۳ ه.ق. در بغداد بوضع دردناکی کشته شد. از جمله اتهاماتی که به افشین بسته شد، یکی نیز همکاری با مازیار بود. به هر حال، اگر این مطلب یعنی خدمت علی بن ربن در خدمت مازیار درست باشد باید گفت عمر درازی کرده است.

۳. ابن القفطی: تراجم الحکماء، ۱۵۵، چاپ مصر.

بارگاه او شده است.

حق اینست که علی بن ربین از حکیمان و فیلسوفان بزرگ نیست، ولیکن زمانی هم در کسب حکمت کوشیده، نهایت آنکه بعداً، بالکل از حکمت بریده و به طب پرداخته است. دلیل ما قول ابن القفطی است که می گوید: «در آغاز به حکمت مشغول بود، آنگاه یکسره به طبیعیات پرداخت.»^۱

همو می نویسد که ابن ربین از ری به سامرا کوچ کرد و در آنجا کتاب «فردوس الحکمه» را نوشت.

تالیفات او - مهم ترین تألیف او در طب است و فردوس الحکمة نام دارد این کتاب از قدیم ترین کتابهای دانش پزشکی به زبان تازی است که مؤلف در پرداختن آن از ماخذ و مصادر یونانی و هندی نیز استفاده کرده است، این کتاب دارای هفت نوع، و این انواع دارای ۳۰ مقاله، و مقالات مذکور شامل ۳۶۰ باب است. جز این کتاب که نام بردیم، کتابهای زیر را نیز به او نسبت داده اند:

۱. ارفاق الحیاة، ۲. تحفة الملوک، ۳. کناش^۲ الحضرة، ۴. منافع الخضره، ۵. منافع الاطعمة والاشربة والعقاقیر، ۶. کتاب فی حفظ الصحة، ۷. کتاب فی الحجامه، ۸. کتاب فی ترتیب الاغذیه.

تاریخ تولد و وفات او به تحقیق معلوم نیست، ولی از قراین بر می آید که وفات او پیش از سال ۳۱۰ بوده است.

از سخنان او یکی اینست که می گوید: «پزشک نادان بر انگیزنده مرگ است!»^۳. اهمیت مقام «علی بن ربین» را از کجا توان دانست که گفته اند: ابو جعفر محمد بن حریر طبری (در گذشته ۳۱۰ هـ.) مورخ و مفسر نامدار، کتاب «فردوس الحکمة» او را می خوانده و همیشه در زیر نماز گاهش می نهاده. و خود همو گوید که: من این کتاب را بلاواسطه از نویسنده اش شنیده و فرا گرفته ام^۴.

۱. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۵۵، چاپ مصر «ویقرأ علم الحکمة وانفرد بالطبیعیات...».

۲. کناش بر وزن عشاق، و نیز کناشه: کتابچه یا دفتری است که نکته های دلاویز و سودمند - بویژه نکته های طبی را - در آن نویسند (المنجد).

۳. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت «طیب الجاهل مستحث الموت.»

۴. یاقوت حموی: معجم الادباء، ۱۸ / ۴۸، چاپ دارالمأمون؛ قزوینی، محمد: «یادداشت های قزوینی» ۱۰۱/۶، چاپ ایرج افشار. «قال ابوبکر بن کامل؛ جئت الی ابی جعفر الطبری قبل المغرب و معی ابی ابورفاعه و ادامه پاورقی در صفحه بعد

این علی بن ربن طبری پسری داشته که نام او را ربن الطبری نوشته‌اند و «ابن القفطی» در «اخبار الحکماء» و همچنین ابن ابی اصیبه^۱ گفته‌اند که: در طب استاد بوده و در هندسه و انواع ریاضی دست داشته و کتابهای فلسفی را از لغتی به لغتی دیگر نقل می‌کرده است^۲ متأسفانه از افکار علمی و حکمی این پدر و پسر نیز مانند بسیاری دیگر آگاهی نداریم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

هوشدیده‌العله فوجدت تحت مصلاه کتاب [فردوس الحکمة] لعلی بن ربن الطبری سماعاً له. فمددت یدی لا نظره، فاخذه و دفعه الی الجاریة...»

۱. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت، و شهرزوری، کتزالحکمة، ۳۱/۲، ترجمه ضیاءالدین

دُرّی.

۲. طبقات الاطباء، ۴۱۴؛ و شهرزوری، کتزالحکمة، ۳۱/۲؛ بیهقی، تمة موان الحکمة، ۱۲، ترجمه فارسی به انشای

منتجب‌الدین منشی یزدی.

فصل چهارم

محمدزکریای رازی

(۲۰۱-۳۱۳-۵۲۵۱.ق.)

چنانکه در گذشته گفتیم: ایران خواهی نخواهی تسلیم تازیان شد ولیکن چنانکه از مطالعه در اوضاع سدهٔ دوم هجری بر می‌آید، فرزندان برومند این سرزمین که با فرهنگ و آداب باستانی میهن خود آشنایی داشتند و زبان و فرهنگ و تاریخ قوم غالب را نیز بحد کمال می‌دانستند در صدد برآمدند که هم تازیان را به عظمت فکری پارسیان و نیاگان خویش آگاه کنند و هم، هم‌میهنان خویش را که کم‌کم داشتند آداب و رسوم پدران را فراموش می‌کردند - به یاد تمدن و فرهنگ قدیم خودشان بیندازند از این جماعت، یکی داذبه از مردم فیروزآباد فارس بود که پس از پذیرفتن دین جدید به نام (عبدالله) شناخته شد. او در این کار همت نمود و هر چه می‌توانست از کتب ایرانی و هندی که به پهلوی در آمده بود، به زبان تازی ترجمه کرد و بدین واسطه هم تمدن قدیم ایران را زنده کرد و پیاده‌ها انداخت و هم اهمیت ایرانیان و مقام آنان را در تمدن عالم بمنصبه بروز و ظهور نشانید. و از اینجا بود که برخلاف دورهٔ امویان که در آن اعراب با تعصب شدید به شعر و تاریخ و انساب و آداب خود پای بند بودند و تحقیر و ظلم را نسبت به ایرانیان و رومیان به منتهی درجهٔ شدت خود رسانده بودند، چون در روزگار عباسیان کم‌کم از حالت بدویت و تنگ

۱. فراهانی، ادیب الممالک در سال درگذشت محمدزکریای رازی گوید:

روانه‌گشت روانش بسال سیصد و بیست بشاخسار جنان در جوار رحمت حق (دیوان، ۸۴ چاپ
وحید، تهران، ۱۳۱۲ ه.ش.)

نظری بیرون آمدند و به شهرنشینی خو گرفتند، دانستند که غیر از شعر و حدهاء^۱ شتر در دنیا علوم دیگری نیز وجود دارد، این بود که به اقتباس از علوم و آداب کشورهای غیر عربی پرداختند و هرکجا در مدارس «حران» و «جندی شاپور» و دیگر حوزه‌های علم و دانشمندی و یا صاحب فضیلتی سراغ گرفتند، به دور خود جمع کردند و با صلوات و عطایای بزرگ بنواختند؛ و ما پیش از این هم در مقدمه از این مطلب سخن گفتیم.

در دوره منصور (۱۲۶ - ۱۵۸) خلیفه عباسی چنانکه گفتیم کتابهای مهم نجوم و هیأت را به عربی ترجمه کردند که مهمترین آنها یکی المجسطی (= Almageste) بزرگترین یادگار هیأت قدیم، اثر بطلموس است. کتابهای طب و ریاضی در زمان هارون ترجمه شد و در دوره مأمون کتابهای منطقی و فلسفی به زبان تازی در آمد. این روشی بود که در حوزه علمی بغداد بود. اما در شمال ایران ملوک خراسان که خود نیز سنی و مطیع خلفا بودند - و یا به ظاهر اطاعت می نمودند - برای اقتداء از خلیفگان عباسی یا به سبب هم چشمی با آنها، حکیمان و عالمان بزرگ را بدربار خود دعوت کردند و در بزرگداشت آنان از هیچ چیز فروگذار نشدند و تا حدی که توانستند دوره درخشان ساسانیان را از نو تجدید کردند. یکی از کارهای مهم آنان این بود که به دستور آنها برخی کتابهای مهم تازی به فارسی درآمد - در این دوره تفسیر طبری و تاریخ طبری را ابوالفضل بلعمی وزیر دانشمند این دودمان و جمعی دیگر از فاضلان به فارسی ترجمه کردند و کسانی که این دو کتاب را - ولو باجمال - خوانده باشند، خدمت سامانیان را به زبان پارسی در می یابند اما بزرگترین خدمات سامانیان به ایران، بل به تمدن جهان، این بود که ابن سینا و ابوریحان بیرونی و محمد بن زکریای رازی را تربیت کردند

سامانیان مروج علم بودند

سامانیان که از سال ۲۷۹ هجری تا ۳۸۹ هجری یعنی صد و شصت سال و شش ماه و ده روز سلطنت کردند، نه تن امیر بودند که اول آنها اسماعیل بن احمد و معروف به «امیر عادل» (۲۷۹ - ۲۹۵ ه.م) است و آخرینشان امیر ابوالفوارس، عبدالملک بن نوح است که در سال ۳۸۹ به سلطنت رسید و بیش از چند ماهی پادشاهی نکرد. بیشتر اهمیت سامانیان بدان سبب است که وزیران لایق و کاردان در زمان آنها به ظهور آمدند که معروفترین آنها ابوالفضل بلعمی سابق الذکر است. ولیکن بیشتر نظام دیوان سامانی و

۱. حدهاء: بضم اول: آوازی که شتران را بدان رانند (غیاث)

تشکیلات آن مرهون کفایت «ابوعبدالله محمد بن احمد جیهانی» (در گذشته ۳۰۶ هـ.) وزیر نصر بن احمد است که مردی حکیم و مدبر و آزادمنش بود^۱ و او در باطن از آیین مانوی پیروی داشت و به اصطلاح در عداد «زناده» معدود بود و مثل همه مانویان - که به آداب قدیم ایرانی کاملاً آشنا و علاقه‌مند بودند - برای اداره دیوان سامانی بسیاری از مراسم و تشکیلات ایران عهد ساسانی را در کارها داخل کرد و «به همه ممالک جهان نامه‌ها نوشت و رسم‌های همه در گاه‌ها و همه دیوان‌ها بخواست که نسخت کردند و به نزدیک او آوردند، چون ولایت روم و ترکستان و چین و عراق و شام و مصر و زنج و زابل و کابل و سند و عرب و همه رسم‌های جهان به نزدیک او آوردند و او آن همه نسخت‌ها پیش نهاد و اندر آن‌ها نیک تأمل کرد و هر رسمی که نیکوتر و پسندیده‌تر بود برگزید و آن رسم‌های نیکو را بگرفت و فرمود تا همه اهل درگاه و دیوان حضرت بخارا، آن رسم‌ها استعمال کردند و به رای و تدبیر جیهانی همه کار مملکت نظام گرفت.»^۲

به همین سبب بود که بزرگان و امیران سامانی به هنر پروری و جمع کردن شاعران بزرگ و نویسندگان و عالمان و حکیمان عالی‌مقدار به دربار خود همت کردند. و شاعران بزرگی از قبیل رودکی (در گذشته ۳۲۹ هـ.) و شهید بلخی (در گذشته ۳۲۵ هـ.) و دانشمندانی همچون محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابوعلی بن سینا را به دربار خود خواندند و آنها را گرامی داشتند. حال که اوضاع دوره سامانیان تا حدودی روشن شد، می‌پردازیم به شرح احوال امام محمد زکریای رازی و در ضمن اگر باز نیاز داشتیم به تاریخ این دودمان نظری می‌اندازیم.

ابوبکر محمد بن زکریا بن یحیی الرازی که «جالینوس العرب»^۳ لقب یافته، یکی از مشاهیر طبیبان و حکیمان و کیمیاگران ایران و عالم اسلام و یکی از مفاخر و نوابغ جهان است. رازی به قول بیرونی در اول شعبان سال ۲۵۱ در ری از مادر زاده شد.

چون از کودکی به کسب علوم شوقی وافر داشت، در همین شهر بزرگ به تحصیلات عمیق خود در فلسفه و ریاضیات و ادبیات و نجوم مشغول گشت و دور از حقیقت نیست که تحصیل کیمیا را در همین دوره جوانی در ری آغاز کرده باشد. در حدود ۳۵ سالگی به

۱. ابن خلکان: وفیات لاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران.

۲. گردیزی: زین‌الاجبار، ۱۹۴، چاپ عبدالحی حبیبی، وحموی، یاقوت: معجم الادباء، ج ۳، ص ۶۶ که صریحاً گوید «...وكان الجیهانی ثنویاً یقول بالاثنیثیة الاله: اله الخیر واله الشرا»

۳. قاضی صاعد اندلسی در کتاب «طبقات الامم» از رازی بعنوان: «طیب المسلمین غیر مدافع» یاد کرده است. (دبور De Boer تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۱۴۹، ترجمه ابوریحان، قاهره، ۱۹۴۹).

بغداد رفت^۱. و به تکمیل معلومات خود در فلسفه و نجوم و سایر معارف پرداخت. گویند که رازی در جوانی عود می‌نواخته و آواز می‌خوانده و چون موی بر صورتش دمیده گفته است:

«هر آن آواز که از میان ریش و سبلت برون آید، پسندیده نباشد!»^۲

کیمیا علم طب است نه...

ابوریحان بیرونی می‌گوید: اشتغال رازی به علم طب پس از دوران جوانی بود و نتیجه رمدی بود که در چشمان او پدیدار آمد^۳ و گویند: پیش کحالی^۴ رفت کحال گفت: معالجت تو موقوف است بر پانصد دینار، که باید بدهی!

او آن مبلغ را به کحال داد و گفت: کیمیا علم طب است نه آنک تو بدان مشغولی!^۵ بدان سبب از کیمیا اعراض کرد و در تحصیل علم طب در استاد و بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف متقدمان گشت»^۶. صاحب طبقات الاطباء و شاید به تبع وی ابن خلکان گفته‌اند: استاد او در طب ابوالحسن علی بن ربن الطبری است^۷ لیکن این قول درست به نظر نمی‌آید، زیرا علی بن ربن تا ۲۲۴ هجری که سال اسارت مازیار بن قارن است، دبیر او بود. و بعد از آن به بغداد رفت و میان این تاریخ و تاریخ ولادت محمد بن زکریا ۲۷ سال فاصله است و چون رازی به تصریح ابوریحان و ابن ابی اصیبعه طب را در سنین کبر فرا گرفت، باید بر این بیست و هفت سال، دست کم، بیست و پنج دیگر بیفزاییم. و بسیار بعید می‌رسد که «علی بن ربن» تا این غایت که مصادف با اواسط نیمه دوم قرن سوم می‌شود، زنده مانده باشد.^۸

۱. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۱۴، چاپ بیروت.

۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۳/۲، چاپ تهران «کل غناء یخرج من بین شارب ولحیة لا یستظرف!» دکتر محمود احمد الحنفی در مقدمه کتاب الموسیقی الکبیر، ۳، چاپ مصر، (بی تاریخ) اثر بزرگ فارابی، این مطلب را بفارابی نسبت می‌کند. ولی مأخذ آنرا نشان نمی‌دهد.

۳. رسالة للبرونی، ۷۱.

۴. Oculist; Ophthalmologist [= چشم پزشکی].

۵. شهرزوری: تراجم الحکماء، ۲ / ۱۳۱ «هذا هو الکیمیا لا ما ذهب الیه!» و همین داستان را مرحوم ادیب الممالک فراهانی بنظم در آورده است. (م: دیوان، ۴ - ۸۳، چاپ وحید).

۶. رسالة للبرونی، ۷۱.

۷. ابن ابی اصیبعه: طبقات، ۴۱۴ چاپ بیروت؛ و ابن خلکان وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲ چاپ تهران.

۸. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳ / ۵۰۶.

گفته‌اند زمانی که رازی وارد بغداد شد؛ جهت مشاهده بیمارستان عضدی به آنجا رفت. در آنجا به پیر مردی داروساز (صیدلانی) برخورد و از او درباره داروها و این که نخستین دارو کدام بوده؟ سؤال کرد و پیر مرد در جواب، چند نوع گیاه و از آن جمله «حی العالم» را ذکر کرد. و نیز در نوبت دیگر وارد این بیمارستان شد، تازه مولودی را دید که دارای دو صورت بود و یک سرا و از پزشکان سبب آن را پرسید و آن‌ها او را از سبب آن خبر دادند و او همواره از این سؤالات می‌کرد و جواب‌های آنان را به لوح دل می‌نوشت، تا این که تصمیم کرد طب را فراگیرد و پیوسته در این هدف کوشید تا بدانجا که «جالینوس عرب» لقب یافت.^۱

وبعضی از مورخان گفته‌اند که خود رازی از جمله کسانی بود که جهت بنای بیمارستان عضدی گرد آمده بودند و گفته‌اند عضدالدوله دیلمی (۳۷۲ - ۳۳۸) با رازی مشورت کرد که بیمارستان را در چه ناحیه‌یی بنا کنند و رازی به یکی از غلامان خویش دستور داد که در دو جانب بغداد پاره گوشتی بیاویزد، سپس دقت کرد که در کدام یک از آن دو سو، گوشت زود تغییر نمی‌یابد و بدبو نمی‌شود، پس اشارت کرد که بیمارستان را در آن ناحیه بنا کنند و آن موضعی است که بیمارستان را در آن بنا نهادند.

و نیز گفته‌اند زمانی که عضدالدوله «بیمارستان عضدی» را بساخت، قصد کرد که جمعی از پزشکان فاضل و سرشناس در آنجا باشند و برای این کار دستور داد صورت اطبای بغداد و مضافات و حوالی آنرا بوی آوردند، که حدود صد نفر بودند و او از آن میان نزدیک به پنجاه نفر را که استادی و مهارت آنها را در صناعت پزشکی مسلم می‌دانست، برگزید که رازی در میان آنها بود. و سپس از میان آنها به ده نفر اقتصاد ورزید که باز رازی در میان آنها بود و از آن ده نفر به سه نفر کفایت کرد که باز رازی در میان آنها بود و سپس بر او معلوم شد که رازی افضل آنهاست، از این‌رو، او را رئیس و سرپرست بیمارستان عضدی قرار داد.

ولی همانطور که خود صاحب طبقات الاطباء هم ذکر کرده این قول صحیح نیست زیرا مدت حکومت عضدالدوله از ۳۳۸ هجری تا ۳۷۲ بوده و وفات رازی به اصح اقوال در سال ۳۲۰ هجری، پس همزمان بودن محمدزکریای رازی با عضدالدوله دیلمی به هیچ وجه صحیح نتواند بود. جز اینکه می‌توانیم گفت: رفت و آمد رازی به این بیمارستان پیش

از زمانی بوده، که عضدالدوله آنرا تجدید بنا کرده است.^۱

معلم رازی در فلسفه

معلم رازی را در فلسفه به درستی نمی‌دانیم کیست، ولی ابن‌الندیم گفته که مردی به نام «البلخی» که در بلاد مختلف سیر می‌کرده استاد رازی در فلسفه بوده و خود او مدعی است که کتابهای متعددی به خط «بلخی» دیده است، و نیز در عصر او آثار «البلخی» در خراسان سخت معروف بوده است.^۲ با این که اکثر بزرگان علم، مقام رازی را در طب و ادب و دیگر و فنون ستوده‌اند، ولیکن جماعتی از مشاهیر فلسفه و دین وی را تخطئه کرده‌اند مثلاً قاضی صاعد اندلسی در کتاب «التعریف بطبقات الامم» می‌گوید: رازی در علم الهی مهارتی نداشت و غرض نهایی آن علم را نفهمیده بود، و از این رو اندیشه‌های او در علوم عقلی پریشان و مضطرب است چون که از عقاید سخیف پیروی می‌کرد و مذاهب نادرست را به خود باز می‌بست، و قومی را مذمت می‌کرد که نه غرض آنها را می‌فهمید و نه به مقصد آنها راه یافته بود؛ و دلیل این امر آن بود که استاد او در فلسفه «بلخی» بوده و این شخص چندان بضاعتی در فلسفه نداشته، زیرا غالب اوقات در بلاد گردش می‌کرده و خود را حکیم جلوه می‌داده است.^۳ نیز ابن‌سینا و ناصر خسرو شاعر بزرگ و داعی معروف اسماعیلی او را تخطئه کرده‌اند که بعداً در این باره صحبت خواهیم کرد. ابوالحسن شهیدبن حسین بلخی (درگذشته ۳۲۵ ه. ق.)^۴ شاعر نیز اگر چه روش رازی را در علم می‌پسندیده و کتابهایی نیز در آن باره نوشته بود، ولی وی را نقض هم کرده و رازی نیز بدانها پاسخ داده است.

به هر حال چون رازی در علوم، به ویژه در طب تبحری به کمال یافت، به خدمت «ابوصالح منصور بن اسحق سامانی» حاکم ری در آمد و به زودی سرپرستی و ریاست بیمارستان ری را به عهده گرفت. چند سال بعد در بغداد همین شغل را عهده‌دار آمد - اما

۱. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات، ۴۱۵، چاپ بیروت؛ آشتیانی، اقبال: تاریخ ایران، ۱۵۲، ۱۳۳۸ ه. ش. (برای مدارس متوسطه).

۲. ابن‌ندیم، الفهرست، ۴۳۰ «...وکان یقول انه قرأ الفلسفة علی البلخی... و هذا کان من اهل بلخ یطوف البلاد و یجول الارض... و قیل ان بخراسان کتبه موجوده».

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۱۱۶، چاپ بیروت.

۴. ابن‌ندیم: الفهرست، ۴۳۰ «...وکان فی زمان الرازی رجل، یعرف بشهیدبن‌الحسین... یجری مجری الفلسفة فی العلم... ولکن ینه و بین الرازی مناظرات، ولکل واحد منهما نقوض علی صاحبه».

این که چند سال و چه مدت در بغداد بوده به درستی معلوم نیست، زیرا طیبی بعظمت و مقام و شهرت وی، همواره مورد دعوت پادشاهان و امیران معاصر خویش قرار می‌گرفته است. ولی قدر مسلم این است که در هیچیک از دربارها مدت مدیدی اقامت نکرده و قسمت اعظم حیات خویش را در ری که زادگاه وی، و از شهرهای بزرگ اسلامی بشمار می‌آمده، گذرانیده است.

آیا رازی در دربار امیر منصور بن نوح بن نصر بوده؟

از جمله دربارها که گفته‌اند رازی بدانجا رفته، دربار منصور بن نوح سامانی است که نظامی عروضی در چهار مقاله آن را چنین نقل کرده است:

«...از ملوک آل سامان [امیر منصور بن نوح بن نصر] را عارضه‌یی افتاد که مزمن گشت و برجای بماند. و اطباء در آن معالجت عاجز ماندند. امیر منصور کس فرستاد و محمد بن زکریاء رازی را بخواند بدین معالجت. او بیامد تا به آموی، و چون به کنار جیحون رسید و جیحون بدید، گفت: من در کشتی ننشینم، قال الله تعالی: [ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکة]^۱، خدای تعالی می‌گوید: که خویشتن را بدست خویشتن در تهلکه میندازید، و نیز همانا از حکمت نباشد به اختیار در چنین مهلکه نشستن، و تا کس امیر به بخارا رفت و باز آمد، او کتاب منصورى تصنیف کرد و بدست آن کس فرستاد، و گفت: من این کتابم و از این کتاب مقصود او به حاصل است، به من حاجتی نیست. چون کتاب به امیر رسید رنجور شد، پس هزار دینار بفرستاد و اسب خاص و ساخت، و گفت:

همه رفقی بکنید، اگر سود ندارد دست و پای او ببندید و در کشتی نشانید و بگذرانید. چنان کردند و خواهش به او در نگرفت. دست و پای او بستند، و در کشتی نشانند، و آنکه دست و پای او باز کردند و جنیبت^۲ با ساخت در پیش کشیدند. و او خوش طبع پای در اسب گردانید و روی به بخارا نهاد سؤال کردند که: ما ترسیدیم که چون از آب بگذریم و ترا بگشاییم به ما خصومت کنی. و تو را ضجر^۳ و دلتنگ ندیدیم. گفت من دانم که در سال بیست هزار کس از جیحون بگذرند و غرق نشوند و من هم نشوم، لیکن ممکن است که شوم، و چون غرق شوم تا دامن قیامت گویند: ابله مردی بود محمد زکریا که

۲. جنیبت: اسب یدکی

۱. بقره، ۲/ آیه ۱۹۵.

۳. ضجر: بفتح اول و کسر دوم: دلتنگ و رنجور

به اختیار در کشتی نشست تا غرق شد، و از جمله ملومان^۱ باشم نه از جمله معذوران. چون به بخارا رسید، امیر درآمد و یکدیگر را بدیدند و معالجت آغاز و مجهودبذل کرد، هیچ راحتی پدید نیامد. روزی پیش امیر درآمد و گفت: فردا معالجتی دیگر خواهم کردن، اما در این معالجت فلان اسب و فلان استر خرج می‌شود. و این دو مرکب معروف بودند در دوندگی چنانکه شبی چهل فرسنگ برفتندی، پس دیگر روز امیر را به گرمابه جوی مولیان در آورد بیرون از سرای و آن اسب و استر را ساخته و تنک کشیده بر در گرمابه گذاشتند، و رکاب‌داری غلام خویش را بفرمود، و از خدم و حشم هیچکس را به گرمابه فرو نگذاشت. پس ملک را در گرمابه میانگین بنشانند و آب فاتر^۲ بروهمی ریخت و شربتتی که درست کرده بود چاشنی کرد و بدو داد تا بخورد، و چندانی بداشت که اخلاط را در مفاصل نضجی پدید آمد. پس برفت و جامه در پوشید و پیامد در برابر امیر ایستاد و سقطی^۳ چند بگفت که: ای کذا و کذا! تو بفرمودی تا مرا بستند و در کشتی افکندند و در خون من شدند؟ اگر به مکافات آن، جانم نبرم نه پسر زکریا! امیر بغایت در خشم شد و از جای خویش در آمد تا به سر زانو، محمد زکریا کاردی برکشید و تشدید زیادت کرد. امیر یکی از خشم و یکی از بیم، تمام برخاست و محمد زکریا چون امیر را بر پای دید برگشت و از گرمابه بیرون آمد. او و غلام هر دو پای به استر گردانیدند و روی به آموی نهادند نماز دیگر از آب بگذشت و تا مرو هیچ جای نه ایستاد. چون به مرو فرود آمد نامه‌یی نوشت بخدمت امیر که: «زندگانی پادشاه درازآباد، در صحت بدن و نفاذ امر، خادم علاج آغاز کرد و آنچه ممکن بود به جای آورد، حرارت غریزی با ضعفی تمام بود. به علاج طبیعی دراز کشیدی، دست از آن برداشتم و به علاج نفسانی آمدم و به گرمابه بردم و شربتتی بدادم و رها کردم تا اخلاط نضجی تمام یافت، پس پادشاه را بخشم آوردم تا حرارت غریزی را مدد حادث شد و قوت گرفت و آن اخلاط نضج پذیرفته را تحلیل کرد، و بعد از این صواب نیست که میان من و پادشاه جمعیتی باشد...» تا آخر داستان^۴

سخن نظامی عروضی درست نیست

اما باید دانست که این حکایت از اول تا به آخر مجعول است! چه بنای آن بر امری

۱. ملومان سرزنش شدگان.

۲. فاتر: نیم گرم.

۳. سقط برون سبب: دشنام: ناپسندیده.

۴. نظامی عروضی: چهار مقاله، ۱۱۶، چاپ مرحوم دکتر معین.

باطل است و آن معاصر بودن امیر منصور بن نوح بن نصر است با محمد بن زکریای رازی و حال آن که سلطنت منصور از سال ۲۵۰ یا ۲۵۵ است تا ۳۶۶ ه. و وفات محمد بن زکریای رازی در سال ۳۱۱ یا ۳۲۰، و نمی‌توان گفت: شاید مصنف یا ناسخ در اسم منصور اشتباه کرده‌اند و مقصود یکی دیگر از ملوک سامانیه سابق بر منصور بوده است، چه بنای این حکایت بر اسم منصور است، زیرا که مصنف گوید: چون محمد زکریای رازی خود نخواست نزد پادشاه رود کتاب «منصوری» را تصنیف کرد و به دست آنکس فرستاد و گفت: «من این کتابم... الی آخر...»^۱ و این جانب ضمن مرور کتاب‌های رجال بویژه معجم الابدای یاقوت برخورد کرده است باین نکته که اصلاً این واقعه مربوط به رازی نیست بلکه مربوط به فرمانروا و صاحب خراسان و ابوزید بلخی بوده، و نویسنده چهار مقاله مانند بی‌دقتی‌های دیگر خود، ابوزید بلخی را به محمد زکریای رازی اشتباه کرده است.^۲

به نحو اجمال از احوال زندگی و حیات رازی سخن گفتیم و بیش از این در این باره دراز نمی‌کشیم که هم ملامت می‌آورد و هم این که حجم کتاب زیاد می‌شود. حال افکار و اکتشافات علمی رازی را تخت سه عنوان مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. رازی از نظر گاه فلسفه.

گفتیم که روزگار رازی، دوران تسلط افکار یونانیان و انتقال آن در حوزه ایمانیان اسلام بود، بدین معنی که در اواخر سده دوم و اواسط سده سوم، مبلغ کثیری از کتاب‌های فلسفی ارسطو و نوافلاطونیان و عالمان اسکندرانی به عربی ترجمه شده و مورد مطالعه متفکران قرار گرفته بود. و چون نویسندگان این کتابها و رساله‌ها، بویژه ارسطو، کتاب‌های خود را با اسلوبی متین و عباراتی دقیق برشته تحریر در آورده بودند، توجه محققان اسلامی بسوی آنها معطوف شد و در دوره مأمون - که او را «حکیم آل عباس» لقب داده‌اند - بحث و جدل و مباحثات عقلی رونقی بسزا یافته بود چنانکه خود خلیفه نیز در بیشتر مباحثات حضور می‌یافت، و لذا افکار فلسفی ارسطو بحق یا ناحق در میان اندیشمندان اسلامی به عنوان اصول مسلم و متبع بشمار آمد و همانند قرون وسطی مسلمانان

۱. «حواشی» چهار مقاله، بقلم مرحوم علامه قزوینی، ۴۰۱، چاپ معین.

۲. مقدسی: احسن التمام، ص ۴، وحموی، یاقوت: معجم الادباء، ۸۳/۳ عبارت هر دو مأخذ تقریباً یکی است ولی از آن یاقوت روشن تر است، و عین آن اینست: «... و قرأت فی کتاب البلدان لابی عبدالله البشاری (المقدسی) آن صاحب خراسان استدعاء الی بخاری لیستعین به علی سلطانه، فلما بلغ جیحون و رأی فانی ان عبرت هذا النهر فلست بذی رأی و رأی یمعنی من عبوره، فلما قرأ کتابه عجب منه و امره. بالرجوع الی بلخ...»

منورالفکر هم می‌گفتند: «استاد چنین می‌گوید»^۱

بنابراین، در این چنین وضعی اگر کسی بر می‌خواست و می‌گفت: این اصول که شما برای فکر بشر وضع کرده‌اید و یا از دیگران گرفته‌اید و حل تمام مشکلات فکری بشر را بدان‌ها باز بسته‌اید، ناقص و گمراه‌کننده است، از او قبول نمی‌کردند سهل است که او را متهم به مخالفت خوانی و بدعت آوری هم می‌کردند، همچنانکه رازی را متهم کردند.

- سنت شکنی رازی

اما رازی این کار را کرد، کاری که بس عظیم و خطیر بود؛ کاری که باعث شد بزرگان معاصر و آیندگان بر ضد او قیام کنند. نتیجه همین اقدام رازی بود که ابن سینا او را متطیب گفت و با حدت هر چه تمامتر ورود او را در مباحث فلسفی ناروا دانست. ابو حاتم رازی ویرا ملحد خواند، ناصر خسرو داعی بزرگ اسمعیلیه او را نادان و جاهل و غافل و مهوس^۲ بی باک نامید. ابن حزم سخنان او را از قبیل دعاوی و خرافات بی دلیل شمرد، موسی بن میمون افکار فلسفی او را هذیان قلمداد کرد. ولی بالاتر از همه داوری ابن سینا بود. ابوریحان بیرونی (در گذشته ۴۴۰ ه. ق.) دانشمند معاصر ابن سینا هجده سوال علمی مختلف از ابن سینا کرده که در برخی کتب، از جمله نامه دانشوران^۳ آمده است. در ضمن یکی از آن سوالها که بیرونی از آراء رازی استفاده کرده بود شیخ در جواب او گفت: «گویی تو این اعتراض را از محمد بن زکریای رازی آن متکلف فضولی گرفته‌ای که بر الهیات شرحها نوشت و از حد خود تجاوز کرد و نظر در شیشه‌های بول بیماران را فرو گذاشت، لاجرم خود را رسوا کرد و جهل و نادانی خود آشکار ساخت...»

دفاع ابوریحان از رازی

اما بیرونی که خود از افکار رازی در رد بر مشائیان و اهل جزم استفاده کرده بود، همواره از رازی دفاع می‌کرد. مثلاً یکی از آن موارد این است که متکلمان گویند: جسم از اجزاء لایتجزی مرکب است ولی حکیمان آن را قبول ندارند و اجسام را الی غیر النهایه قابل انقسام می‌دانند، بیرونی می‌گوید ابن سینا چون خواسته بر متکلمان رد بنویسد از افکار رازی در این باب استفاده کرده است.

۱. فروغی، محمدعلی: سر حکمت در اروپا، ۱۳۰/۱، چاپ اول

۲. مهوس: بر وزن مؤثر: هوسباز، صاحب هوس، ابله (فهنک معین).

۳. این «پرسش‌ها و پاسخ‌ها» را اخیراً آقایان دکتر مهدی محقق و سیدحسین نصر چاپ کرده‌اند.

«این جواب را بوعلی از محمد بن زکریای رازی فرا گرفته، و اگر محمد بن زکریا متکلفی فضولی است چگونه از وی متابعت می‌کند؟!»

کتاب‌ها و رسائلی نیز در دوره خود او و بعد از وفاتش در رد او نوشتند و او را به زندقه و کفر منسوب کردند، اما خود این انتقاد و نسبت‌های اغراق‌آمیز نشان می‌دهد که افکار و آراء و انتقادات او اهمیتی فراوان داشته و هر متفکری برای آن که آراء خویش را به کرسی بنشانند مجبور و ملزم بوده که اول از اشکالات رازی در فلسفه جواب بگوید. حال به بینیم آن افکار و ایرادات رازی چه بوده است که این همه موجب برانگیختگی افکار عمومی برضد او شده است.

الف - اعتقاد به قدماء پنجگانه

رازی معتقد بود که پنج چیز قدیم است یعنی از روزیکه جهان بوده این پنج چیز نیز بوده‌اند، و آن‌ها عبارتند از آفریدگار - نفس کلی - هیولای نخستین - مکان مطلق یا خلاء - دهر یا زمان مطلق.^۲

بعضی از محققان گفته‌اند که رازی اعتقاد به قدماء پنجگانه را از حرانیان گرفته است لیکن درست آن است که عقیده مذکور بعد از رازی بین حرانیان راه یافته است.^۳ ابوریحان بیرونی گفته که رازی این عقیده را از یونانیان گرفته است. صحیح آن است که ابن حزم در کتاب الفصل گفته: «محبوس را اعتقاد بر این است که خالق عالم: یعنی اورمزد و ابلیس: یعنی اهرمن و گاه: یعنی زمان و جای: یعنی مکان و خلاء و توم: یعنی جوهر یا هیولی یا سرشت یا خمیره، پنج قدیمند.» قول مسعودی نیز درباره عقیده مجوسان قول مذکور را تأیید می‌کند^۴ و از اینجا می‌توان حدس زد که شاید رازی تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی قدیم ایرانیان قرار گرفته است. ابن حزم ظاهری آندلسی در رد این عقیده رازی رساله‌یی نوشته و پنج قدیم معتقد مجوسان را که رازی هم از آن پیروی کرده بود مردود دانسته است

۱. دهخدا، علی اکبر: شرح حال نابغه شهر ایران، ۵۰، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.

۲. بیرونی، ابوریحان: تحقیق ماللهند، ۱ - ۲۷۰. چاپ حیدرآباد، ۱۹۵۸.

۳. صفا، ذبیح الله: تاریخ علوم عقلی، ۱۶۹، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.

۴. عین عبارت مسعودی اینست: «... و ما یذهبن فی خمسة القدماء عندهم: (اورمزد) و هو الله عزوجل، و (اهرمن) و هو الشیطان الشریر، و (گاه) و هو الزمان و (جای) هو المكان و (هوم) [ظ: توم] و هو الطینة والخمیر...» (التبیه والاشراف، ۹۳، چاپ لایدن، ۱۸۹۳ م).

از این پنج قدیم که گفتیم: دو قدیم حی و فاعلند و آندو «خالق» و «نفس کلی» هستند و یکی حیات ندارد و منفعل است و آن «هیولای» اول است که جمیع اجسام موجود در عالم هستی از او پدیدار آمده است و دو قدیم دیگر یعنی «خلاء» و «دهر» نه حی اند و نه فاعلند^۱.

ب - ایجاد شدن عالم از صانع حکیم

در مورد ایجاد شدن عالم از صانع حکیم رازی گوید که: بیکی از دو وجه ممکن است صورت پذیر باشد. یا به «طبع» و یا به «اراده» اگر به طبع باشد، لازم است که مطبوع، محدث باشد، و از اینجا نیز لازم می آید که صانع هم محدث باشد، زیرا میان موجودی که به طبع موجد ایجاد شده باشد با موجد فاصله متناهی خواهد بود ولیکن اگر بخواست و اراده صانع باشد لازم می آید که صانع پیش از محدث موجود بوده باشد و برای آن که صانع از اراده نیافریدن به اراده آفریدن بیابد می بایست قدیم دیگری با وی بوده باشد که او را بدین فعل راه نماید و آن قدیم دیگر نفس است و از اینجا برمی آید که رازی عالم را محدث می پندارد، برخلاف ارسطو که عالم را به مقایسه با قدم خالق هم قدیم می داند.

۲. اخلاق از نظر رازی

رازی عقاید خود را در اخلاق بهتر از همه، در دو کتاب «السیرة الفلسفیه» و «الطب الروحانی» یا «طب النفوس» بیان کرده است. در رساله السیرة الفلسفیه که توسط «پول کرواس = Paul Kraus» چاپ شده و مرحوم عباس اقبال آشتیانی آن را به فارسی ترجمه کرده، رازی کسانی را که به انزوا و گوشه نشینی میل دارند و به مواجهه با مردم و آمیزش با آنها رغبت نشان نمی دهند - و حتی خود رازی را هم به سبب خلطه و آمیزش با مردم و تصرف در وجوه معاش ملامت می کنند - به باد انتقاد می گیرد و همچون پیشوای فیلسوفان سقراط می گوید: حکیم کسی است که در میان مردم به سر برد و در عین اینکه قناعت می کند از اموری که موجب تشویش و برانگیخته شدن درد و الم می شود پرهیز کند.

مبنای عقاید رازی در اخلاق بر لذت و الم استوار است. اما رازی لذت را امری وجودی نمی داند و معتقد است که: لذت عبارت از برگشت نفس است به حالت طبیعی

خود بعد از خروج از آن، و یا خلاص از الم و درد، و این بر خلاف قول ارسطوست، زیرا ارسطو - همچنانکه فیلسوفان اسلام نقل کرده‌اند - لذت را امری وجودی می‌داند. ناصر خسرو در بیان عقیده رازی می‌گوید: «قول محمدزکریا آن است که گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت بر اثر رنج، و گوید: حالی که آن نه لذت است و نه رنج است آن طبیعت است و آن به حس بازیافته نیست.»^۱

الف - توضیح بیشتر درباره لذت

برای تفهیم بیشتر این مطلب ناچار از توضیحی هستم و آن این است که: اغلب حکیمان و صاحب‌نظران خواسته‌اند برای ذات باری اثبات لذت و سرور و ابتهاج کنند. ولی بیشتر متکلمان آن را رد کرده‌اند. حکیمان می‌گویند: «هر خیری مؤثر است و ادراک مؤثر از آن حیث که مؤثر است حب است و حب وقتی که به حد افراط رسید از آن به عشق تعبیر می‌کنند. چون ادراک به حد کمال رسید و مدرک در ادراک خیر، برترین درجات را پیدا کرد، عشق بسر حد کمال می‌رسد و ادراک تمام، که در این مورد مقصود از آن ادراک کمال خداوند یعنی کمال حقیقی منحصر به فرد است، صورت تمامیت نمی‌یابد مگر آنکه به وصول تام مقرون باشد، پس عشق کامل با وصول کامل توأم و حاصل آن منتهی درجه لذت و ابتهاج است و عشق حقیقی عبارت باشد از ابتهاج به تصور حضور ذات آن چیزی که مورد عشق قرار گرفته. خداوند، از ادراک ذات و کمال خود لذت می‌برد، چه ادراک کمال یا لذت است و یا موجب لذت، خدای بزرگ کاملترین موجودات و ادراک و کاملترین ادراکات یعنی در حد عشق حقیقی است و این که عالم را خلق کرده به جهت التذادی است که از این فعل می‌برده و با این که قبل از خلقت عالم، از آن جهت که خود را به ایجاد جهان قادر می‌دانسته ملتذ بوده، باز چون لذت فعل از لذت قدرت قوی‌تر است، عالم را خلق فرموده است و در اخبار نبوی نیز دلائلی بر اثبات سرور برای ذات باری تعالی هست»^۲

ب - بهجت چیست؟

این قول یعنی اثبات لذت و سرور برای خداوند، قول حکیمان است منتهی به جای

۱. ناصر خسرو: زادالساقرین، ۱۲۳، چاپ برلین، ۱۳۴۱ هـ. ق.

۲. شرح اشارات، مقصد هشتم، چاپ سلیمان دنیا، ۶۸۱، مصر؛ و آشتیانی، اقبال: خاندان نویختی، ۸-۱۷،

لذت و سرور که از کلمات متعارفه و مورد استعمال آن بیشتر در باب انسان است، احتراز می‌کرده و به جای آن کلمه ابتهاج را بکار می‌برده‌اند. چنانکه ابن‌سینا نمط هشتم اشارات را که در آن از لذت بحث کرده «فی البهجة و السعادة» نام کرده است و ذات باری را اجل مبتهج^۱ یعنی برترین بهجت‌مندان خوانده است، اما جمهور متکلمان با حکیمان در این باب موافقت نداشته‌اند و اثبات «ابتهاج» را برای خدا به منزله اثبات نقصی برای او می‌دانسته و می‌گفتند که لذت از توابع اعتدال مزاج است و نسبت دادن آن به خداوند که فاقد متبوع آن یعنی مزاج است، درست نیست. گذشته ازین، اگر لذت را قدیم یا حادث بدانیم در شق اول با ازلی بودن خدا منافات پیدا می‌کند و در شق ثانی خداوند را در محل حوادث قرار می‌دهد و این هر دو باطل و دور از صواب است!

با وجود این اعتراض، بعضی از متکلمان و بسیاری از حکیمان به اعتراضات مذکور جواب گفته و با دلایل عقلی و نقلی به اثبات سرور و ابتهاج بلکه غم و الم برای ذات باری تعالی پرداخته‌اند و «ابوشعیب» از معتزلیان قدیم به استناد بعضی آیات قرآنی سرور و غم و رشک و اسف را برای خداوند ثابت می‌دانسته است ولی سایر متکلمان آن‌ها را بوجوه دیگر تأویل می‌کرده‌اند و حجة الاسلام محمدغزالی از متکلمان اشعری از کسانی بوده که اثبات لذت را برای خداوند جایز می‌دانسته‌اند^۲

حاکم این موضوع تا حدودی روشن شد، گوییم یکی دیگر از کسانی که رازی را در باب لذت رد نوشته شیخ ابواسحاق ابراهیم نوبختی بوده که کتاب [الیاقوت] او را علامه حلی (۷۲۶-۶۴۸) شرح کرده و آن را انوار الملوک فی شرح الیاقوت نامیده است.

شیخ ابواسحاق در کتاب «ابتهاج» که بدست ما نرسیده و نیز در کتاب «الیاقوت» در باب لذت و الم عقیده رازی را نقل و رد کرده است و اگر چه اسم محمدزکریا در متن کتاب یاقوت مذکور نیست، ولی علامه حلی در شرح کتاب به تعلق آن به امام محمد زکریای رازی اشاره می‌نماید و نیز ابن القفطی در شرح حال فورون pyrrohon^۳ لذی می‌گوید: «از جمله کسانی که به مذهب فورون تصنیف کرده‌اند محمد بن زکریای رازی است، زیرا او

۱. ابن‌سینا: اشارات، چاپ دانشگاه، تصحیح آقای محمود شهابی، ۱۴۹-۱۴۴.

۲. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه، ۱۱۸/۱-۲۹۷؛ آشتیانی: خاندان نوبختی، ۹-۱۷۸، چاپ اول، ۱۳۱۱

ه.ش.

۳. برای اطلاع علمی از افکار فلسفی فورون (بیرون) طالبان نگاه کنند به کتاب نفیس: *A History of*

philosophy، ۴/۱-۴۱۳، تألیف Fredrick Copleston چاپ لندن، سال ۱۹۶۶.

به سبب رأی ضعیفی که داشت به شدت از روش ارسطو منحرف شده بوده.^۱
 - ابواسحق نوبختی در کتاب یا قوت می گوید: «الم، ادراک چیزهای منافی طبع و لذت ادراک چیزهای ملایم طبع است، و دوری از الم مانند لذتی که انسان از دیدار صورت زیبایی به او دست می دهد نیست.»^۲

جزء اول این عبارت تعریف لذت و الم است مطابق رأی جمهور حکماء و معتزله و جزء بعد از آن قول رازی است که ابواسحق با آوردن شاهی آن را رد می کند، می گوید: لذت گاهی هم بدون آن که المی بر آن سابق شده باشد بوجود می آید چنانکه اگر صورت زیبا به کسی بنمایند، بدون آنکه سابق دچار اشتیاق شده باشد از دیدار آن لذت می برد و در این صورت دیگر لذت، راحت از رنج و خلاص از الم نیست. چنانکه برخی گفته اند: محمد زکریا مقاله یی جداگانه هم در شرح لذت نوشته بوده و در آن گفته: که لذت یکی از انواع راحت و در ذیل آن داخل است. اما چون این مقاله مورد پسند متکلمان و بعضی از حکیمان واقع نشد در زمان حیات خود وی مورد ایراد معاصران شد که از آن جمله ابوالحسن شهید بن حسین بلخی حکیم و شاعر شیرین سخن فارسی که در سال ۳۲۵ وفات کرده، ردی بر رازی نوشت و رازی آن رد را در رساله یی به نام «کتاب فی النقص علی علی بن شهید البلخی فی امر اللذة»^۳ جواب گفت.

تشبیه بخدا

رازی با پیروی از افلاطون که می گفت: فلسفه عبارتست از تشبیه به خدا به اندازه توانایی انسان، عقیده داشت که چون خدا عادل و مهربان و رحیم است ما نیز باید چنان باشیم و در کتاب «طب النفوس» که در بیست فصل پرداخته تمام این وظایف را به شرح، نوشته و گفته: که باید در امور، از عقل یاری بجوییم و از هواجس و پلیدیهای نفسانی دوری بجوییم و عیوب خود را بشناسیم و از دروغ و شرابخواری بر حذر باشیم و در همخوابگی افراط نکنیم و در دخل و خرج موازنه برقرار کنیم و در حفظ منافع همگنان - جز بدکاران و ظالمان - کوشا باشیم.

۱. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۷۱، چاپ مصر... و فرقة فوروں... یرفون باصحاب اللذة... و ممن صنف فی ذلک محمد بن زکریا الرازی لانه کان شدید الانحراف عن ارسطو طاليس لرأی ضعیف یراه.»
 ۲. نقل از خاندان نوبختی، تألیف مرحوم اقبال، ص ۱۸۰ «الالم ادراک المنافی واللذة ادراک الملايم، وليس الخلاص عن الالم کلذة المبصر مبتداً بصورة جمیلة».
 ۳. ابن ابی اصیبة: عیون الایماء، ۴۲۵.

۳. عقیده رازی درباره دین

رازی چون طبیب بود و اهل استقراء و تجربه و مشاهده، بالطبع با مشائیان و پیروان ارسطو میانه خوبی نداشت. از این گذشته رازی - برخلاف بعضی از حکیمان و متکلمان - هیچ وقت نمی‌توانست قبول کند که می‌توان دین را با فلسفه سازگار کرد، در نظر رازی و هر شخص منصف دیگر حکمت یونانیان را با عقیده ایمانیان موافق نمی‌توان ساخت، آخر راه آن نص و خبر است و راه این عقل و نظر، و تفاوت از زمین تا آسمان است. از آن گذشته رازی در تمام مذاهب به دیده انتقاد نگریسته و برای بعضی از آنها از قبیل: دیسانیه و محمره و مذاهب غالیه شیعه به شدت رد نوشته، چنان که برای اظهار مخالفت خود با تمام ادیان کتاب «النبوات» را که به «نقص الادیان» معروف است و نیز «حیل المتنبین» معروف به «مخاریق الانبیاء» را نوشت، البته از این دو کتاب فعلاً اثری نمانده ولی داعی بزرگ مذهب اسمعیلی ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲) مؤلف کتاب «أعلام النبوة» از آن نامبرده و اصول مناظره خویش را با محمد زکریای رازی ذکر کرده که در ضمن آن اصول عقاید رازی را هم بیان می‌دارد^۱. اما خلاف رأی کسانی که معتقدند با بیانات ابوحاتم رازی می‌تواند گفتار راستین رازی را در باب دین دریابند، در این کتاب ابوحاتم همه بحث‌ها را خود آغاز کرده و خود نیز به نفع خود پایان برده است و اعتقاد اصلی محمدزکریا روشن نشده است!

خلاصه این دو کتاب بنا بر آن چه ابوحاتم رازی در کتاب خویش آورده، این است: خداوند همه بندگان خویش را برابر آفریده و هیچکس را بر دیگری برتری نداده است و اگر معتقد شویم که نیاز بود تا برای راهنمایی آنان کسی را برگزیند می‌بایست و حکمت بالغه او اقتضاء می‌کرد که همه را به سود و زیان حال و آینده‌اش آگاه سازد و کسی را از آنان بر دیگران برتری ندهد، تا مایه اختلاف و نزاع آنان نگردد و با انتخاب امام و پیشوا باعث آن نشود که هر فرقه تنها از پیشوای خود پیروی و دیگران را تکذیب کند و بانظر بغض بدانان بنگرد و جماعات بزرگی بر سر این اختلاف از میان بروند.

معجزات متنبیان نیز چیزی جز خدعه و نیرنگ و فریب نیست و غالب آن‌ها از مقوله افسانه‌های دینی است که بعد از آنان پدید آمده است. مبانی و اصول ادیان با حقایق

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که: حسین منصور حلاج (کشته ۳۰۹ ه. ق.) هم برخی از اندیشه‌های فلسفی شگفت خود را از رازی گرفته است (احمد امین: ظهر الاسلام، ۲ / ۱۸۱، چاپ اول) «... و قالوا ان العلاج قد اعتقد بعض آراء فلسفیه له.»

مخالفت و مغایرت دارد و بهمین سبب هم میان آنها اختلاف دیده می‌شود و علت اعتماد و اعتقاد مردم بادیان و اطاعت از پیشوایان مذهبی تنها عادت است. ادیان و مذاهب علت اساسی جنگها و مخالفت با اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های علمی هستند کتاب‌هایی که به نام کتاب مقدس آسمانی معروفند، کتبی خالی از ارزش و اعتبارند و آثار کسانی از قدماء مانند افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بقراط خدمت مهمتر و مفیدی تری برای بشر کرده است.^۱

می‌توان گفت که کتاب نقض الادیان رازی بی تردید حاوی شدیدترین حملات به ادیان بوده است که در تمام دوره‌های قدیم و در قرون وسطی صورت گرفت.

آیا این سخنان از آن رازی است؟

درباره این کتاب صاحب طبقات الاطباء می‌گوید:

«خدا به حقیقت امر داناتر است، اما به نظر من این کتاب را دیگری تألیف کرده و آن را به رازی نسبت داده است تا گمان آن کسان را که بدین کتاب می‌نگرند و یا آن را می‌شنوند، بد کند والا رازی بزرگوarter و برتر از آن است که بدین کار اقدام و در این معنی کتاب تصنیف کند. بعضی از کسانی که رازی را مذمت کرده‌اند، و او را به کفر نسبت داده‌اند؛ مانند علی بن رضوان المصری این کتاب را مغاریق الانبیاء نام داده‌اند.^۲

با تمام این تفصیل که ذکر کردیم یک نکته روشن می‌شود و آن این است که رازی اندیشه‌ی مستقل داشته و به روش متبع و مرسوم روزگار چندان پای بند نبوده و با فکری باز به امور جهان می‌نگریسته و روش تجربی و شهودی را بر روش قیاسی و منطقی مشایی ترجیح داده و چون این امور پسند اهل علم آن روزگار نبود، او را مورد ملامت و سرزنش و تکفیر قرار داده و بدنامش کرده‌اند.

۴. مخالفان رازی

بیش از دوازده نفر بر رازی نقض وارد نوشته‌اند اما ما معروفترین کسانی را که از

۱. رازی، محمدزکریا: رسال فلسفیه، ۳۱۶-۲۹۵، قاهره، ۱۹۳۴؛ امین، احمد: ظهراالاسلام، ۲/۳-۱۸۲، «...ان النبوات اضرت الناس فی کسالاتهم و عاداتهم السیئة وضیق عقولهم، وانما هی السبب فی العداوة بین الناس، واثارة الحروب بینهم... ومن اجل ذلك كان المتدينون اعداء للفلسفة، و ان امثال افلاطون و ارسطو و اقلیدس أفادوا الانسانية اكثر من الانبياء».

۲. ابن ابی اصیبعه: «طبقات الاطباء» ۴۲۶، چاپ بیروت.

رازی انتقاد کرده و یا بر ضد او مباحثه لسانی و قلمی داشته‌اند، به طور اجمال در زیر می‌آوریم:

۱. ابونصر محمد بن فارابی (درگذشته ۳۳۹ ه. ق.) که کتاب فی الرد علی الرازی فی علم الالهی را نوشت. ابن القفطی از آن به عنوان الرد علی الرازی نام برده است.
۲. ابوعلی محمد بن الهیثم البصری معروف به ابن الهیثم (درگذشته ۴۳۰ ه. ق.) که کتاب «نقض علی ابی بکر الرازی المتطبب رأیه فی الالهیات والنبوات» را نوشته است.
۳. ابومحمد علی بن احمد بن سعید بن حزم ظاهری اندلسی (درگذشته ۴۵۶ ه. ق.) که از کتابی در رد رازی نام می‌برد^۱
۴. ابوالحسن علی بن رضوان الطیب المصری (درگذشته ۴۶۰ ه. ق.) که پیشتر از او نام بردیم و گفتیم که کتاب او در رد آراء رازی درباره علم الهی و اثبات لزوم پیامبران است.
۵. ابومعین ناصر خسرو قبادیانی (درگذشته ۴۸۱ ه. ق.) که در چند کتاب من جمله زادالمسافرین و بستان‌العقل، اغلب اقوال رازی را در قدیم و هیولی و اختلاف عناصر مکان و زمان و کیفیت حدوث عالم و لذت نقل سپس رد کرده است.
۶. ابوالحسن شهید بن حسین البلخی (درگذشته ۳۲۵ ه. ق.) حکیم و شاعر معروف معاصر رودکی (وفات ۳۲۹) و معاصر رازی که در باب لذت بر رازی رد داشت.
۷. فخرالدین محمد بن عمر الرازی (درگذشته ۶۰۶ ه. ق.) که قول رازی را به قدماء خمسه مورد انتقاد قرار داده است، بخصوص در باب زمان که به تفصیل سخن رانده است.

کتاب‌های فلسفی رازی

در پایان این مبحث برای تکمیل مرام بنحو اختصار، آثار فلسفی رازی را نام

می‌بریم:

۱. القوانین الطبيعية فی الحکمة الفلسیفة، که نسخه‌هایی از آن در بعضی از کتابخانه‌های خارجی موجود است.
۲. رساله‌های فلسفی که پل‌کراوس آن‌ها را به نام رسائل فلسفیة لابن بکر محمد بن زکریاء الرازی با انضمام قطعاتی از کتب مفقوده او چاپ کرد، و قسمت مهم آن دو تاست: الطب الروحانی - والسیرة الفلسیفة و قطعاتی که در کتاب ناصر خسرو و فخرالدین محمد بن عمر رازی (درگذشته ۶۰۶) معروف به فخر رازی موجود است.

۳. کتابی که برای علی بن شهید بلخی نوشته، بنام فی اثبات المعاد و در آن اثبات معاد کرده و کسانی را که ابطال معاد کرده‌اند، انتقاد کرده و گفت که معاد هست.
۴. المناظرات بین ابی حاتم الرازی و ابی بکر الرازی که در ضمن «اعلام النبوة» ابوحاتم رازی (وفات ۳۲۲ ه. ق.) است. این قسمت از کتاب ابوحاتم رازی نیز بکوشش همین پل کراوس بچاپ رسیده است.
۵. کتاب فی العلم الالهی علی رأی افلاطون^۱

شعر رازی

و از اشعاری که به رازی نسبت داده‌اند، این دو بیت معروف است:

لعمری، ما ادری، وقد آذن البلا	بعاجل ترحالی، الی این ترحالی
و این محل الروح بعد خروجه	من الهیکل المنحل والجسد البالی ^۲
که این ابیات مولوی را به ذهن می‌آورد:	
روزها فکر من اینست و همه شب سخنم	که چرا غافل از احوال دل خویشتم
ز کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود؟	بکجا می‌روم، آخر نمایم وطنم!

رازی از نظر طب

درباره پیدا شدن صناعت طب، عقیده‌های اهل علم با هم موافق نیست. بنا بر منقول از جالینوس در کتاب الایمان لابقرات بحث در باب این که صناعت طب را که پیدا کرد، کارآسانی نیست، زیرا در این باره اختلاف نظر وجود دارد. خون جالینوس نقل می‌کند که بحث در این مورد را دو گروه متکفل شده‌اند.

حدوث و قدم طب

گروهی می‌گویند طب محدث است ولی جماعتی آنرا قدیم دانند و این تا حدودی به جهان بینی آن دو گروه وابسته است.

آنان که به حدوث اجسام اعتقاد دارند گویند: صناعت طب هم محدث است، زیرا اجسامی که طب درباره آنها بکار می‌رود می‌شود، محدث است.

۱. ابن ابی اصیبه: حون الانباه، ۴۳۲.

۲. همانجا ۴۲۱، چاپ بیروت؛ و امین، احمد: ظهر الاسلام، ۱۸۱/۲، چاپ اول.

و آن کسانی که به قدم اجسام گرویده‌اند، دربراه طب هم چنین باوری دارند و گویند: صنعت طب قدیم است و مانند یکی از اشیاء قدیم همواره بوده است.

و اما اصحاب حدوث نیز بدو فرقه قسمت می‌شوند، بعضی گویند که طب با آفرینش انسان آفریده شده، زیرا جزو یکی از اموری است که صلاح انسان مربوط بدان است و گروهی که اکثریت‌اند، گویند که طب بعداً استخراج شده است و این گروه دوم هم خود بدو فرقه تقسیم می‌شوند: برخی گویند که خدا آن را به مردم الهام کرده، و اصحاب این رای تابعان جالینوس و بقراط و جملگی اصحاب قیاس و یا شاعران یونانی هستند و جماعتی گویند که آن را خدا الهام نکرده بلکه انسان خود در زندگی خویش به آنها دست یافته و استخراج نموده است. این گروه را اصحاب تجربه گویند.

رازی نیز در کتابهای خود، ازین روش متابعت کرده و مثالهای ذکر کرده و گفته است که: بسیاری از طرق مداوا و معالجه را انسان از حیوانات - به تجربه و مشاهده - یاد گرفته است، و ما چند نمونه از آن را که مثال آورده ذیلا نقل می‌کنیم:

انسان از حیوانات پزشکی یاد می‌گیرد

چون کودکان پرستو یرقان می‌گیرند، پرستو سنگ یرقان را می‌آورد و آن سنگ سفید کوچکی است که پرستو آن را می‌شناسد، و آن را در لای علفهایی که از آن لانه ساخته، می‌گذارد و بدین وسیله کودکانش بهبود می‌یابند؛ و چون انسان می‌خواهد این سنگ را بردارد، پرستو جوجگان خویش را به زعفران می‌انداید، تا انسان گمان برد که آنها مرض «یرقان» دارند، ولی انسان از توی لانه پرستو این سنگ را بدست می‌آورد و بگردن کسی که یرقان دارد می‌آویزد، تا بهبود حاصل می‌کند.

و همچنین است در مورد عقاب ماده، آنگاه که تخم گذاردن و در آوردن آن بر او مشکل می‌شود، بحدی که به پای مرگ می‌رسد؛ پرواز می‌کند و سنگی را حاضر می‌آورد که قلقل نام دارد - زیرا چون آنرا حرکت می‌دهند در اندرونش چیزی می‌جنبد و آنگاه که شکسته می‌شود چیزی در توی آن پیدا نمی‌شود و هر قطعه‌یی از آن وقتی که بحرکت در می‌آید مانند صحیح آن می‌جنبد و بیشتر مردم آن را سنگ عقاب می‌نامند. عقاب آن را در زیر خود می‌گذارد، تا کار تخم گذاریش آسان می‌شود و مردم نیز آنرا در زمان سختی زایمان زن بنا بر آنچه از عقاب استنباط کرده‌اند، بکار می‌برند.

و نیز نظیر همین موارد است آنگاه که مارها به سبب ماندنشان در زمستان در دل

خاک چشمانشان تاریک و تیره می‌گردد، چون هوا گرم می‌شود و بیرون می‌آیند در طلب گیاه «رازیانه» می‌روند و چون آن را می‌یابند به چشم می‌مالند تا تیرگی چشمانشان برطرف می‌گردد و چون مردم این کار را می‌بینند و می‌آزمایند، در می‌یابند که از خواص این گناه آن است که چون آب آنرا «کحل بصر» نمایند سیاهی و تیرگی چشم را زایل می‌کند.^۱

رازی به نشوء و ارتقاء علمی معتقد بوده، و از ارسطو و جالینوس برتر بوده است، چه آثاری بجا گذاشت که تأثیرش بیشتر از تأثیر آنها بوده است.^۲

رازی بزرگترین طبیب اسلام

مراد ما از آوردن این مثالها این نبود که تمام آنچه امروز به نام علم پزشکی معروف است اقتباسی است که انسان از جانوران کرده، بلکه مقصود این بود که معلوم شود رازی روش تجربه داشته و آن را در پژوهش علمی معتبر دانسته و از این راه در مشاهدات و تجارب خویش به نتایج خویش نائل آمده است.

اصولا تبحر رازی در صناعت طب بر سایر فنون و فضایل وی می‌چربید و اگر او را فیلسوف نشماریم در این که یکی از بزرگترین پزشکان ایران بلکه جهان قدیم است هیچ شک نمی‌توانیم کرد.

رازی با اعمال روش آزمایش و تجربه و مشاهده مستقیم اشیاء و مطالعه در جزئیات بیماریهای بیمارانی که به او رجوع می‌کردند و حوصله و حسن خلقی که در کار خود داشت، توانست مبلغی کتاب بنویسد که آوازه نبوغ و دهاء وی را در دورترین نقاط عالم طنین انداز کند و نام ایران و ایرانی را بر فرق معارف بشری و خدمت به جهان انسانیت با حروفی درست و زرین نقش کند. رازی در این کتابها غیر از این که تمام تجارب پزشکان یونان و روم و ایران را درج کرد، بلکه اغلب مشاهدات و آزمایشهای خود را، حتی با نام و نشان بیمار مراجع ذکر نمود و با انصاف تمام هر مرض را که به درک کنه و علت آن راه نیافت بیان کرد، تا سرانجام با کشف علاج «آبله» و «سرخک» و بعضی امراض دیگر خدمتی بزرگ به تمام بشریت انجام داد. ذیلا در آثار طبی رازی نظری می‌افکنیم:

۱. این قسمت به اختصار از «مقدمه» طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبه، ۲۴-۱۱ ترجمه و نقل شده است.

۲. امین، احمد: ظهرا لاسلام، ۱۸۱/۲.

آثار طبیبی رازی

ابن‌الندیم، ۱۱۳ اثر بزرگ و ۲۸ اثر کوچک و دو منظومه به رازی منسوب می‌دارد^۱ بعضی شماره آثار او را ۲۳۷ و برخی ۲۷۰ می‌دانند،^۲ که اغلب آنها بر جای نمانده ولی آنچه مانده، به اهمیت مقام او در پزشکی دلالت آشکار دارد.

۱. الحاوی^۳. بزرگترین کتاب رازی که حتی بعضی آنرا از کتاب قانون ابن‌سینا مهم‌تر شمرده‌اند، کتاب «حاوی» است که الجامع‌العاضوشی نیز گفته‌اند. کتاب «حاوی» در سال ۱۴۸۹ میلادی در برسیا Berscia^۴ به لاتین ترجمه و انتشار یافت و بار دیگر در سال ۱۵۴۲ میلادی در ونیز منتشر شد. کتاب حاوی مرتب و یکدست نیست و سبب آن این است که این کتاب پس از مرگ رازی توسط شاگردان او از مسوده‌ها، یادداشت‌های تکمیل نشده رازی گردآوری گردید، برخلاف کتاب قانون که هم پرداخته دست خود ابن‌سینا بود و هم این که بواسطه نفوذ او در دربار بزرگان پیوسته کتاب درسی طالبان پزشکی بود. از اینجاست که تا حدودی کتاب رازی را تحت الشعاع قرار داد. از این‌ها گذشته، چون حاوی کتاب حجیم و بزرگی بوده و مطالب آن مشکل، غالب نسخه برادران را بوحشت می‌انداخت و بجز عده معدودی از توانگران - که همیشه اشیاء و کتب نفیس از آن آنهاست و قیمت آنها را نمی‌دانند - دیگران از داشتن متن کاملی از این کتاب محروم بودند. چنان که علی بن عباس مجوسی اهوازی ارجانی صاحب کامل‌الصناعه که ۵۰ یا شصت سال بعد از رازی به نوشتن کتاب خود آغاز کرده در مقدمه کتاب خود می‌گوید که: در زمان وی، او فقط دو نسخه کامل از کتاب حاوی سراغ داشته، و صاحب کتاب طبقات‌الاطباء گوید که: «من نسخه کامل کتاب حاوی را ندیده‌ام» ولی در بیان اهمیت آن گوید:

«کتاب حاوی بهترین و عظیم‌ترین کتب طبیبی می‌باشد، زیرا در آن مولف جمیع بیماریهای متقدمان و متأخران را تا زمان خویش آورده است.»^۵ و نظامی عروضی و ابن‌القفطی و دیگران سخنانی درباره این کتاب گفته‌اند که جملگی بر اهمیت این کتاب

۱. ابن‌ندیم: الفهرست، چاپ مصر ۱ - ۲۳۰.

۲. نجم‌آبادی محمود: «مجله معارف اسلامی»، شماره ۱/۲۷.

۳. بلاتین Continens Rasia و فرانسسه Le Continent.

۴. براون، *An Arabian Medicine*، ۶۴، این کتاب را به فارسی بنام طب اسلامی ترجمه کرده‌اند.

۵. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۴۲۵، چاپ بیروت.

دلالت دارد. تا «حاوی» چاپ نشده بود هرکس در تعداد مجلدات آن تخمیناً سخنی می‌گفت ولی از ۱۹۵۵ میلادی تا حال حدود ۲۰-۱۹ مجلد از آن در حیدرآباد دکن چاپ شده است و امید می‌رود که دیگر مجلدات هم از زیر چاپ بیرون آمده باشد.

۲. کتاب *الجدری والحصبه* یا *آبله و سرخک*. که از آثار مفصل رازی است و در اروپا بسیار مشهور بوده و هست، اصل عربی این رساله را چنینک^۱ یعنی آن کسی که آبله کوبی را مرسوم کرد در سال ۱۷۶۶ میلادی در شهر لندن با ترجمه لاتین چاپ کرد. ترجمه لاتین آن در سال ۱۵۶۵ میلادی در ونیز طبع و تهیه شده بوده است و یک ترجمه انگلیسی هم توسط گرین هیل^۲ تهیه و به سرمایه «انجمن سیدنهام»^۳ در سال ۱۸۴۷ چاپ شد. این رساله قبلاً به بیمارهای واگیردار معروف بود و بنظر نوبورگر^۴:

«از هر لحاظ و از نظر انصاف، این رساله زینتی است بر آثار طبی اسلامی».

- و همو گوید: «این رساله از نظر اهمیت بسیار ممتاز است و در تاریخ شناخت بیماریهای واگیردار قدیم‌ترین رساله است که راجع به آبله نوشته شده است و رازی را همچون پزشکی باوجدان و خالی از هر گونه تعصب می‌نماید که در پی بقراط روان است»^۵

۳ و ۴ و ۵. *الجامع والکامل والمدخل*. که از لحاظ مقام پایین‌تر از رسالات دیگر اوست ولی از نظرگاه پزشکی پر از اطلاعات عمیق است.

رازی در مقدمه کتاب «الجدری والحصبه» سبب تألیف آن را بدین‌سان بیان می‌کند: «شبی در مجلس مرد محترم فاضلی بودم که به شرح علوم سودمند و به تسهیل راه کسب آن‌ها علاقه وافری داشت، در آن جلسه از بیماری آبله صحبت شد، من آنچه در آن شب در نظر داشتم بیان کردم. آن مرد که خداوند او را عمر دراز دهد، مایل بود من مقاله‌یی در باب این بیماری بنویسم که از هر حیث نافع و جامع باشد، زیرا در باب آبله وی از هیچیک از گذشتگان و متأخران به منظور توضیح این بیماری مطلبی کامل و وافی ندیده بود، از این رو، این مقاله را به امید ثواب خدای بزرگ و خشنودی آن مرد نوشتم»^۶

۶. *الطب المنصوری*. که آنرا برای ابوصالح منصور بن اسحق برادرزاده

1 . Channing.

2 . Green Hill.

3 . Society Sydenham.

4 . Max Neuburger.

۵. ادوارد براون: طب اسلامی، ۶۳.

۶. نجم‌آبادی، محمود: «معارف اسلامی»، شماره ۵/۵۹.

امیر اسمعیل سامانی نوشت. این منصور بن اسحق از طرف امیر اسماعیل از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ در ری حکومت می‌کرده^۱ و ما قبل اشتباه نظامی عروضی را درباره این امیر و این کتاب متذکر شدیم.

این کتاب ده مقاله دارد. رازی در این کتاب به اختصار و ایجاز کوشیده ولی دقیقه‌یی از دقایق علمی و عملی مورد حاجت را فرو نگذارده است.

۷. سمع‌الکیان. از نوشتن این کتاب غرض آن بود که برای علم طبیعی مدخلی باشد و کار نوآموزان را در فراگرفتن کتاب‌های طبیعی آسان کند.

۸. الفاخر فی الطب. که بعضی در بودن آن از رازی شک دارند^۲. ولی با همه این، ابن‌ابی‌اصیبعه گوید: مؤلف این کتاب امراض را ذکر کرده و طریقهٔ معالجهٔ یک‌یک آن‌ها را به بهترین و کامل‌ترین صورت شرح داده است. در هر صورت این کتاب به نام رازی مشهور شده است.

و نیز رسالات معتبر و مفید دیگری که شرح یک‌یک آنها سخن را به درازا می‌کشاند.

سخنان طبی از رازی

از رازی سخنان طبیبانه مفیدی نقل کرده‌اند از جمله اینکه: «طیب باید همواره در حالت اعتدال باشد، نه کاملاً بدنیا روی آورد و نه یکسره از آخرت اعراض نماید، بلکه در بین رغبت و ترس باشد.»

* اگر حکیم [= طیب] بتواند با اغذیه معالجه نماید، و از دواها یاری نگیرد، این موافق سعادت بیمار است.

* اگر طیب تنها به تجربه‌های خود اقتصار ورزد و از قیاس و قراءت کتب روی بگرداند، خوار می‌گردد.

* با اختلاف شهر و اوضاع کلی آن‌ها، مزاج‌ها و اخلاق و عادات مردم اختلاف می‌یابد.

* در طب هر امری که پزشکان در آن اجماع داشته باشند و قیاس بر صحبت آن گواهی دهد و آزمایش مددکار آن باشد، باید دلیل راه تو باشد و برعکس^۳!

۱. حموی، یاقوت: منجم‌البلدان، طبع وستینفلد، ۹۰۱/۲.

۲. براون: طب اسلامی، ۶۴؛ و ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۲۴۲، چاپ بیروت.

۳. ابن‌ابی‌اصیبعه: طبقات‌الاطباء، ۱ - ۴۲۰، چاپ بیروت.

* تا جایی که با اغذیه علاج توان کرد با ادویه معالجه مکنید، و دوی مفرد از مرکب بهتر است.^۱ و^۲

* * *

در مقام رازی هر چه بگوییم کمتر گفته ایم. ولیکن بهتر است این مبحث را با این سخن معروف پایان بریم که گفته اند:

«ان الطب کان معدوما فاحیاه جالینوس، وکان متفرقا فجمعه الرازی وکان ناقصا فکملهُ ابن سینا.»^۳ این سخن را به فارسی چنین برگردانده اند:

«پزشکی نبود، بقراط آن را به وجود آورد، مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد، پراکنده بود، رازی آن را فراهم آورد، ناقص بود ابن سینا آن را کامل کرد.»^۴

جز قلب تیره نشد حاصل و هنوز باطل در این خیال که اکسیر می کنند^۵

۳. رازی از نظرگاه کیمیاگری و شیمی

مقدمه گوییم: کیمیا صنعتی است که از ماده‌ی بحث می کند که با استعمال آن تبدیل فلزات به زر و سیم و یا طلا و نقره ممکن می گردد.

کیمیاگران برای این کار تمام مکونات و موجودات را بررسی کرده اند که به قوه‌ها و مزاج‌های آن‌ها پی ببرند تا شاید در این میان به ماده‌ی که مستعد برای این عمل باشد دست یابند و در این راه گذشته از آزمودن تمام معادن مکشوفه، حتی از آزمایش فضله‌های حیوانات و استخوان و پوست و پشم و تخم و موی و کاکل آن‌ها نیز باز نایستاده اند تا مگر این ماده را بدست آورند، سپس اعمالی را که بواسطه تصعید و تقطیر و منجمد کردن جسم ذوب شونده از طریق تکلیس و ساییدن چیزهای سخت بواسطه «فهر» و «صلایه» و امثال اینها ممکن است، کرده اند و گمان برده اند که با تمام این اعمال، جسمی طبیعی در وجود می آید که آن را «اکسیر» می گویند، و هرگاه از این ماده بر جسم معدنی از قبیل مس و آهن و برنز که مستعد قبول صورت طلا و نقره است، بزنند و سپس آن را در آتش بگذارند، به زر یا سیم خالص مبدل می شود و چون این گروه همواره اصطلاحات خود را لغزوار بیان می کنند، از این اکسیر به روح تعبیر می کنند، و از جسمی که اکسیر بر آن

۱. ابن خلکان: وفیات الامهان، ۱۹۴/۲. چاپ تهران.

۲. ابن العماد: شدذات الذهب، ۲۶۳/۲، چاپ بیروت «مهما امکن العلاج بالاغذیه فلا یعالج بالادویه، والمفرد

۳. جرعی زیدان: آداب اللغة العربیه، ۲۱۶/۲

أولی من المركب».

۵. حافظ: دیوان، ۱۳۶، غزل ۱۳۲، چاپ قزوینی.

۴. مشکوة محمد: ارسطو طالیس حکیم، ۴۶.

می‌زنند به جسد تعبیر می‌نمایند، حاصل آن که شرح این اصطلاحات و فهم آنها و صورت دادن این عمل که بدان واسطه این اجساد مستعد را بصورت طلا و نقره در می‌آورند، صناعت کیمیا نامیده می‌شود.^۱

و پیوسته مردم در این باب کتاب تألیف کرده‌اند و ای بسا کسانی به این علم منسوب شده‌اند که اهل آن نبوده‌اند ولی بی حرف پیشوای نویسندگان در این باب جابربن حیان کوفی صوفی (درگذشته حدود ۷۷۶ م) است، به حدی که این علم را عده‌ی خاص وی می‌دانند و آن را «علم جابر»^۲ می‌نامند و او را در این علم هفتاد رساله است که جملگی آن‌ها به لغز شبیه است و گمان دارند که مشکلات آن علم گشوده نمی‌شود مگر بر کسی که بر همه نکاتی که در آن کتاب‌هاست احاطه داشته باشد و طفرایی (درگذشته ۵۱۵ ه. ق.) را که حکیمان متأخر مشرق است در این باب دواوین و مناظراتی با صاحبان این فن است، و از حکمای اندلس مسلمة مجریطی (درگذشته حدود ۱۰۰۷ م) است که کتاب خود را در این علم «رتبة الحکیم» نامیده و آن را قرین کتاب دیگرش در سحر و طلسمات قرار داده و آن را غایة الحکیم نام‌گذارده است و فکر کرده، که این دو صنعت از نتایج حکمت است و دو ثمره علم است و هر کس بر آن دو واقف نباشد فاقد ثمرات علم و حکمت است ولی سخن او و دیگران یکسره لغزهایی هست که هر کس از اصطلاحات آن‌ها مدد نگیرد فهم آن‌ها بر او دشوار است.

تعلیمات کیمیایان

کیمیایان می‌گویند بر طالبان این علم لازم است سه امر را بدانند و به تعبیر روشن‌تر سه سؤال زیر را جواب بگویند:

نخست این که: «آیا می‌شود؟» و دوم این که: «از کجا می‌شود؟» و سوم این که: «چگونه چنین می‌شود؟» و چون این سه امر را دانست و شناخت و در آن‌ها استوار شد به مطلوب خویش پیروز می‌شود و به نهایت خود در این علم می‌رسد.^۳

و عده‌ی گفته‌اند که امام محمد غزالی (درگذشته ۵۰۵ ه. ق.) هم در این علم تألیفی داشته ولیکن بی‌شک این قول صحیح نیست چه عقل و فکر غزالی بالاتر از آن بوده که

۱. ابن خلدون: مقدمه تاریخ، ۵۹۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۵۳۹، چاپ مصر. او را بلاتین (= Geber) گفته‌اند و به اختلاف از مردم طوس و طرطوس و

۳. مقدمه، چاپ مصر، ۶۱۷.

حران یاد کرده‌اند.

چنین علم سخیفی را فرا گیرد. نیز عده‌یی این احوال و مذاهب را دربارهٔ کیمیا به خالد بن یزید بن معاویه دانشمند برجسته امویان (در گذشته ۸۵ ه. ق.) نسبت می‌دهند ولی بنظر برخی چون خالد از مردمان دورهٔ بدوات بوده، از این رو از بسیاری از علوم و صنایع دور بوده و چگونه ممکن است او بعلمی پردازد که روش غریب دارد و ادراک آن مبنی بر معرفت طبایع مرکبات و مزاجات و وقوف به بسیاری از مطالب دیگر است^۲ از روزگار قدیم نظر حکیمان و فیلسوفان دربارهٔ امکان علم کیمیا و استفادهٔ عملی از آن دو نوع بوده:

گروهی که انجام این کارها را ممکن می‌دانند دلیلشان این است که می‌گویند: معادن هفت‌گانهٔ زر و سیم و سرب و روی و مس و آهن و آهن چینی یا خارصینی همه در اصل یک چیزند و به اصطلاح اصناف یک نوع‌اند از کسانی که در اسلام به این طریق رفته‌اند ابونصر فارابی (در گذشته ۳۳۹ ه. ق.) است و حکیمان اندلس و جملگی کسانی که عملاً به کار کیمیاگری پرداخته‌اند. اینان جملگی در این طریقند و می‌گویند: حقیقت این معادن یکی بیش نیست و اختلاف آنها فقط در کیفیات است از قبیل خشکی و تری و سختی و نرمی و رنگها از زردی و سفیدی و سیاهی. و تمام این امور اصناف یک نوع‌اند.

گروهی که کیمیاگری را عملی نمی‌دانند و مدعیان طبقهٔ اول را نمی‌پذیرند دلیلشان این است که می‌گویند: این معادن از نظر فصول مختلف‌اند و از یک نوع نیستند بلکه انواع شان متباین است و هر یک از آنها قائم بنفس خود است و از اینجاست که تحویل یکی از آنها به دیگری، حتی با استعمال آلات و عقاقیر مختلف هم امکان ندارد... جالب اینجاست که برخی از صاحبان این فن، پا را فرا گذاشته، مقامات حریری و کلیه و دمنه را هم جزو رموز کیمیا محسوب داشته‌اند!^۳ حال که بالا جمال روشن شد کیمیاگری چیست؟ گوییم که رازی هم در کیمیا کار کرده و روزگاری در این هوس بوده که از مس طلا و از قلع نقره بسازد. حال کیفیت کار او با دیگران فرق داشته یا نه کاری نداریم؛ چه عده‌یی از

۱. اصفهانی، ابوالفرج؛ الاغانی، ۹۳/۱۶-۸۸، چاپ بولاق.

۲. ابن خلدون؛ مقدمه، ۶۱۷. ولی دوسلان. De Slane در مقدمه ترجمه خود از مقدمه ابن خلدون نظر او را رد کرده و ثابت کرده که خالد صنعت و طب را از راهی رومی «ماریانوس» نام فراگرفت و کارهای مهم کرد و سه رساله نوشت. ه: کارل بروکلیمان؛ تاریخ الادب العربی، ۲۶۳/۱، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۹، «...ولیس ابن خلدون علی حق فی التشکک فی خالد و علمه...»

۳. حاجی خلیفه؛ کشف القنون، ۳۴۳/۲، چاپ ترکیه «وزعم بعضهم ان المقامات للحریری و کلیلة و دمنه رموز فی الکیمیا».

نویسندگان جدید گفته‌اند که اصلاً کیمیاگری رازی صورتی جدا از کار دیگران داشته و در واقع سروکار و با کیمیا نبوده، بلکه موضوع بحث او شیمی به معنی امروزی است.

نظر ابن خلدون^۱ درباره کیمیا

بحث در این که کسب علم کیمیا صحیح است یا نیست و اگر نیست چرا رازی به اکتسابش همت گمارده بود، به این کتاب مربوط نیست و بی‌جهت هم نمی‌توان به بزرگان علم اعتراض کرد و تاخت و مانند بعضی از متهمان به علم هم نباید تنها بقاضی رفت همین قدر عرض می‌کنم که عده‌یی از بزرگان کسب این صناعت را بیهوده می‌دانسته و تعلیم رموز و قواعد آن را تباه کردن عمر می‌شمرده‌اند از آنجمله یکی فیلسوف و مورخ معروف عرب ابن خلدون است، او بحثی دقیق در مقدمه تاریخ درباره کیمیا می‌کند و اعتقاد دارد که جماعتی کار نمی‌کنند و فقیر هستند و به هوس می‌افتند که از راه‌های آسانی به زر و سیم و ثروت برسند. اینان هر روز طرحی می‌ریزند و کارها می‌کنند تا بلکه ننگ افلاس را از دامن بطالت خویش بزدایند. اما گروهی که راه صحیح می‌روند، می‌دانند بازی کردن با الفاظ و استفاده از قرع و انبیق هیچوقت برای انسان زر و سیم بوجود نمی‌آورد و باید از راه صحیح کسب معاش و تهیه وسایل زندگی وارد شوند و چون فکر خود را درست بکار می‌برند موفق می‌شوند. گروه اول خودکاری نمی‌توانند بکنند تنها از گذشتگان داستان‌هایی نقل می‌کنند و کارهای شگفت آن‌ها را برای مردم ساده‌دل و کوچک مغز بیان می‌کنند، و درماندگان و نیازمندان را باقول دادن آنها به ثروتمند شدن از راه کیمیاگری می‌فریبند و تا قضیه فاش شود از آن مکان به مکانی دیگر می‌روند و یا اگر قصد فریفتن دیگران را نداشته باشند، باری خود را می‌فریبند و یک عمر در طلب مقصود بیهوده می‌کوشند و سرانجام هم راه بجایی نمی‌برند!

به نظر ابن خلدون از این نوع حکیمان یکی ابونصر فارابی است که چون همیشه از نظر زندگی در تنگی و مضیقه بوده ازین روی متوسل به چنین کارها شده است و از حکیمان نوع اول ابن سیناست که وضع زندگی او سروسامانی داشت، لذا او هیچ وقت هوس چنین کارها را نکرد^۲

۱. ابن خلدون، ابوزید عبدالرحمن (در گذشته ۸۰۸ ه.ق.) از مشاهیر مورخان و عالمان فلسفه تاریخ، مؤلف تاریخ بزرگ بنام البر که مقدمه آن معروف است و بارها در مصر و بیروت و بغداد چاپ شده، و در تاریخ ۷-۱۳۳۶ ه.شبه خامه مرحوم محمد پروین گنابادی بفارسی در آمده است.

۲. برای اطلاع بیشتر به ابن خلدون: مقدمه، ۶-۵۹۲؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲/۶-۳۴۱



طریقه رازی در پژوهش و بررسی این مسائل و کشف اسباب آنها چه بود به درستی معلوم نیست، همین اندازه گفته شده که رازی از روش جابر بسیار استفاده کرده، ولیکن در برخی موارد هم از طریقه او عدول کرده مثلاً جابر اعتقاد داشته که تهیه اکسیر نه تنها با مواد جمادی امکان دارد بلکه از مواد گیاهی و حیوانی هم می توان استفاده کرد، اما رازی در این راه بیشتر به مواد جمادی اعتقاد داشته و از مواد نباتی و حیوانی کم سخن گفته است. در این فن نیز رازی راه و روش خود را در تحقیق از دست نداده و پیوسته به مشاهده و تجربه بیشتر از قیاس تکیه کرده چه جابر قصد داشت که علت غایی اشیاء و مواد را دریابد در حالی که رازی را با این فکر کاری نبود و مثل بعضی از مشائیان و اهل تجربه منکر حصول آن بود.

دنیا را دیدم!

گفته اند: رازی کتابی در اثبات صناعت کیمیا تصنیف کرد و آن را به نام ابوصالح منصورین اسحق سامانی حاکم ری موشح نمود. ابوصالح از دیدن آن کتاب تعجب کرد و خوشوقت شد و او را هزار دینار بخشید و گفت: «می خواهم آنچه را در این کتاب ذکر کرده ای از قوه به فعل آوری.» رازی گفت: اینکار از اموری است که در آن پولهای زیاد خرج می شود و نیازمند آلات و عقاقیر کم یاب ظریفی است و این کارها پر مشقت و زحمت است، منصور گفت: هرچه از آلات و عقاقیر که بدان نیازمند باشی و تمام آنچه لایق این صناعت است - کاملاً - ترا حاضر می کنم تا آنچه در این کتاب گفته ای عمل کنی، لیکن وقتی که عزم وی بر رازی محقق شد از اقدام به این کار عاجز شد و از انجام آن ترسید. منصور به او گفت: گمان نمی بردم که حکیمی چون تو را راضی باشد دروغی را در کتاب خویش جای دهد و آن را به حکمت منسوب دارد و دل های ساده مردم را بدان مشغول کند و از چیزی که از آن مرایشان را نفعی نیست، آنان را رنج دهد. سپس به رازی گفت: به سبب این که آهنگ خدمت ما کردی - در تألیفات کتاب - و زحمت کشیدی ترا هزار دینار پاداش دادیم و حال برای دروغی که در کتاب خویش آورده ای، ناچاریم ترا عقوبت کنیم، پس با تازیانه بر سر رازی زد و سپس دستور داد با کتاب به سر وی زدند تا

حدی که کتاب پاره پاره شد. پس از آن اسباب سفر وی را فراهم کرد و به بغداد روانه‌اش کرد و نوشته‌اند که این ضربات سبب نزول آب در چشم وی شد، رازی پس از این واقعه به ازاله آب سیاه از چشم خود اقدام نکرد و گفت: «دنیا را دیدم»^۱

چشم چند طبقه دارد؟

گویند. چون قدام را پیش رازی آوردند تا چشم او را معالجه کند از آن پزشک پرسید که «چشم چند طبقه دارد؟» پزشک گفت: «نمی‌دانم!» رازی فرمود: «کسی که طبقات چشم را نمی‌داند، نمی‌خواهم چشم من را معالجت کنده»^۲

با تمام این احوال کارهایی که رازی در کیمیا و نزدیک کردن آن به شیمی کرد بدون شک هیچ دانشمند دیگر اسلامی انجام نداده است.

رازی کارهای شایان توجه کرد، اگر به سیر تاریخ علم بشر بنگریم تمام علوم مثبت جدید که امروز در عمل هزاران گره را از مشکلات زندگی انسان‌ها باز می‌کند، در اول کار خود، یک امر موهوم و خیالی بیش نبود ولی با پیش رفت فکر بشر کم‌کم از عالم علوی خیال به جهان سفلی عمل آمد و صورت یک علم تحصلی^۳ به خود گرفت فی المثل علم النفس قدیم به صورت روانشناسی تجربی جدید درآمد، و علم تشریح و سایر قسمت‌های مربوط به اعضای بدن به صورت تجربی درآمد و علمی جدید شد. و صدها مثال دیگر از این فنون و علوم می‌توان ذکر کرد که در اول جز وهمی و خیالی بیش نبود، و حالا نیز ثوری‌های بزرگ دانشمندان و فرضیه‌های عظیم اهل علم شباهتی به این مطلب دارد.

رازی نیز از کیمیا شروع کرد و بانبوغ و دهاء کم‌نظیر خویش به شیمی آزمایشی نزدیک شد. او از «نوشادرکلر» استفاده زیادی کرد، و از آن «ماءالنوشادر» یا آمونیاک و «دهن‌النوشادر» یا جوهر نمک درست کرد. در اثر حرارت دادن و به اصطلاح تصعید و تقطیر نوشادر با زاج‌ها، مخلوطی از جوهر گوگرد و سولفات آمونیوم تهیه کرد و نیز در تهیه الكل و بعضی داروها روش علمی صحیحی بکار برد.

در اینجا بی‌فایده نیست بگوییم که در آثار رازی، اسما بسیار از آلات و ابزار به فارسی است و به نظر بعضی این امر نشان دهنده آن است که پاره‌یی از معلومات رازی از

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۴/۲، چاپ تهران. «...ثم امر أن تضرب بالكتاب علی رأسه حتی يتقطع ثم جهزه وسیر به الی بغداد، فكان ذلك الضرب سبب نزول الماء فی عینیه ولم یسمع بقدهما، وقال: قدرأیت الدنیا.»

۲. جرجی زیدان: آداب اللغة العربیة، ۲/۲۱۸، مصر، ۱۹۳۰.

روی کتابهای فارسی بوده است.

رازی زبان یونانی می دانسته؟

بعضی نوشته اند: «به حدس قوی، رازی زبان یونانی می دانسته و با نوشته های کیمیا وی یونان مستقیماً آشنا بوده و از آنها استفاده کرده است»^۱ شک نیست که رازی از علوم کیمیاوی یونان بهره برده است اما این که به حدس قوی زبان یونانی می دانسته، درست معلوم نیست، زیرا در هیچ یک از مآخذ مربوط به رازی، حتی مآخذ نزدیک به زمان او، اشاراتی به این مطلب نکرده اند.

از معروفترین رسالات رازی در باب کیمیا یکی «سراالاسرار» نام دارد^۲ که بیرونی سالها در طلبش بود و چون آن را یافت، رساله یی در برخی اشتباهات آن نوشت. در پایان این گفتار می گوئیم: شک نیست که رازی از مفاخر علمی ایران و از نوابع بلند آوازه ماست ولیکن گفتن این که:

«رازی در سده سوم هجری درست در شیمی جدید کار می کرد»، به این می ماند که از

شبیمی دریا بسازند و از توده یی ریک، کوه دماوندا

۱. بیانی، حسینعلی: «مجله معارف اسلامی» شماره ۸۵/۶

۲. برخی این کتاب را: سفرالاسرار، نقل کرده اند.

فصل پنجم

ابونصر فارابی^۱

(۳۳۹-۵۲۵۹.ق.)

طفلی زشما در بر ما محبوبی است
او رابه خلاص همتی بگمارید.
فارابی

۱. حیات او

پس از روزگار ترجمه آثار یونانی به زبان تازی، نخستین حکیم و فیلسوف جامع ایرانی بدون هیچ تردیدی فارابی است. ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ فارابی، که او را فیلسوف المسلمین نام داده‌اند، بی شک یکی از بزرگترین فیلسوفان اسلام و یکی از نوابع ایران است. در نام و اصل و نسب و منشأ او میان عالمان رجال اختلاف است. بعضی او را پارسی و جماعتی او را ترکی گفته‌اند^۲. ابن الندیم در: الفهرست، و شهر زوری در: تاریخ الحكماء، و ابن ابی اصیبه در: طبقات الأطباء نسبت او را فارسی می‌دانند و برخی از دانشمندان روزگار ما هم بر این عقیده‌اند. اما برخی از اصحاب ترجمه، بویژه ابن خلکان و یاقوت و

1 . Alfarabius; Al - Pharabi; Al - Fárábi.

۲. ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۲ / ۱۹۲ «ابونصر محمد بن طرخان بن اوزلغ الفارابی التركي الحكيم

المشهور...»

صاحب روضات الجنات گروهی دیگر او را ترکی الاصل گفته‌اند.

ما در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم که از این دو گروه کدام صحیح می‌گویند، همین اندازه گوئیم که تا اواخر سده چهارم هجری کسی را نمی‌دانیم که فارابی را ترک دانسته باشد، ولیکن بعد از سده چهارم، بعضی از دانشمندان رجال - چنانکه گفتیم - این موضوع را پیش کشیده‌اند. جماعتی هم این قول را که فارابی ترکی است افسانه دانسته‌اند. گذشته از این مطلب ما اگر قول این گروه را هم بپذیریم باید در نظر داشته باشیم که این نقاط یعنی چاچ و سمرقند و فاراب و غیره در آن دوره تحت تصرف و تسلط پادشاهان ایرانی و فارسی بوده و جزو اراضی و حکومت‌نشین سلاطین ایرانی محسوب می‌شده است.

ولیکن یک اشتباه دیگر، این ظن را نیرو داده است و آن، ظن کسانی است که فاراب را با فاریاب یکی دانسته‌اند. بدین معنی که عده‌ی می‌گویند: فارابی از فاراب خراسان است در حالی که فاراب در خراسان نیست چه شهری که در خراسان است «فاریاب» است نه فاراب، و یاقوت در معجم البلدان گوید: «فاریاب شهر مشهوری است در خراسان از اعمال جوزجان در نزدیکی بلخ، و بعضی از پیشوایان دانش بدانجا منسوب‌اند از جمله محمد بن یوسف فاریابی، یار و مصاحب سفیان ثوری...»^۱

و همو در ذیل فاراب گوید: «ولایتی است در ماوراءالنهر سیحون از تخوم بلاد ترک...» و از اینجا شاید احتمال بتوانیم داد که آنان که فارابی را منسوب به بلاد ترک دانسته‌اند اشتباهشان از اینجا ناشی شده است که: فاریاب را با فاراب یکی گفته‌اند.

بهر حال ما از روزگار زندگی و جریان حیات فارابی چیز زیادی نمی‌دانیم و نیز بطور قطع و یقین نمی‌دانیم که سیر تحصیل و کسب دانش و بینش او به چه نحوی بوده است.

گفته‌اند که: پدر فارابی «امیر لشکر» بوده و اصل او پارسی، و خود فارابی در وسیج یکی از دیه‌های کوچک فاراب ماوراءالنهر متولد شده است.^۲

فارابی یک بار به قصد تحصیل از ماوراءالنهر به بغداد آمد و بیشتر علوم را در همانجا فراگرفت. چون در عربیت ورزیده شد، در حران به حلقه درس معلمی نصرانی در آمد به نام یوحنا بن حیلان^۳ و پیش همو و شاید گروهی دیگر از ترسایان مجموعه‌های

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۲/۳ - ۸۴۱، چاپ وستینفلد (افست اسدی، ۱۹۶۵).

۲. همانجا، ۴/۳ - ۸۳۳، چاپ ستینفلد.

۳. این کلمه را در متون مختلف به کتابت‌های گوناگون نوشته‌اند. در «وفیات» خیلان و در یاقوت جیلان آمده است ولیکن در متون جدید عربی خیلان ذکر شده و صحیح همین است. این (یوحنا بن حیلان) در روزگار ادامه پاورقی در صفحه بعد

ثلاثی ورباعی^۱ را فرا گرفت. فارابی بار دیگر به بغداد باز آمد و به خواندن کتابهای ارسطو و تأملات فلسفی خویش پرداخت و بیشتر کتابهای ارسطو را بدقت خواند و در وقوف و آگاهی بدقایق آن کتب مهارت یافت و سپس به خواندن کتاب «نفس» ارسطو آغاز کرد و آنرا به کرات خواند، چنانکه در آخر کتاب نفس ارسطو، مکتوبی از او یافتند که نوشته بود «انی قرأت هذا الكتاب مائة مرة - من این کتاب را صدبار خواندم»^۲.

و هم از او نقل شده است که من کتاب سماع طبیعی ارسطو را چهل بار خواندم و باز هم بدان نیازمندم^۳.

۲. تو داناتری یا ارسطو؟

فیلسوف ما چندان در تفسیر و شرح و دقت در معانی افکار ارسطو تبحر یافت که به قول قرطبی در طبقات الحکماء، «مشکلات آنرا حل و اسرار آن را کشف کرد و آنها را در کتابهای صحیح عبارت، لطیف اشارت تدوین کرد و آنچه را که الکندی^۴ و دیگران در

ادامه یاورقی از صفحه قبل

المقتدر عباسی در (مدینه السلام) وفات یافت. (مسعودی التنبیه والاشراف، چاپ لایدن، ۱۲۲؛ وابن القفطی تاریخ الحکماء ۲۷۷، چاپ لایبزیگ، ۱۹۰۳).

۱. مجموعه ثلاثی شامل نحو و بلاغت و منطق، و مجموعه رباعی شامل: حساب، موسیقی و هندسه و فلک است، و بلاتین اولی را Trivium و دومی را Quadrivium گفته‌اند.

۲. ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱۹۲/۲، چاپ تهران.

۳. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، چاپ بیروت، ۶۰۶.

۴. ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی (در گذشته حدود ۲۶۰ ه. ق.) منسوب به پادشاهان کننده واز دودمان عربی خالص است از این رو فیلسوف العرب لقب یافته است: او معاصر مأمون و در فلسفه و حساب و منطق و موسیقی و هندسه و طبیعت اعداد و علم نجوم استاد بود.

گویند: کنندی یک جمله از مخنثی شنید و آنرا یادداشت کرد: مردمان او را بدین کار سرزنش کردند. گفت: چه بسا زبان نامردی که سخنی مردانه بگوید. و بیقدری غواص یا فروشنده گرانقدری گوهر را زیان ندارد = سمع الکندی کلمه مخنث فکتبها، فلاموه علی ذلك. فقال: رب لسان خنث نبیح لفظاً فعلاً، والجوهره النفیسة لایشینها سخافة غائصها ولادناء بائعها. (اصفهانى راغب: محاضرات، ج ۱، ص ۵۰، چاپ بیروت) ابن الندیم و گروهی از پژوهشگران ۲۳۱ کتاب و رساله در علوم مختلف از او یاد کرده‌اند که به ترتیب از اینقرار است:

در فلسفه ۲۲ کتاب؛ در حساب ۱۱ کتاب؛ در نجوم ۱۹ کتاب؛ در هندسه ۲۳ کتاب؛ در فلکیات ۱۶ کتاب؛ در طب ۲۲ کتاب؛ در جدل ۱۷ کتاب؛ در سیاسات ۱۲ کتاب؛ در احداث ۱۴ کتاب؛ در طبیعیات ۲۳ کتاب؛ در کریات ۸ کتاب؛ در منطق ۹ کتاب؛ در موسیقی ۷ کتاب؛ در احکام ۱۰ کتاب؛ در نفس ۵ کتاب؛ در ابعاد ۸ کتاب؛ در مقدمه معرفت ۵ کتاب. (برای اطلاع بیشتر درباره او ←: النهوت ۱/۲۲۵؛ اخبار الحکماء ۲۴۰؛ طبقات الاطباء، ۱/۲۰۶، چاپ مصر).

صناعت تحلیل و شیوه‌های تعلیم از آنها غفلت کرده بودند بیان کرد و آنگاه در کتابی به نام *احصاء العلوم* آنها را تعداد کرد و تعاریف و اغراض آنها را بدست داد، بطوری که طالبان علم همواره از نظر و دقت و طلب راهنمایی از آن بی نیاز نیستند.^۱

این امور باعث شد که فارابی را معلم‌الثانی یا ارسطوی دوم^۲ لقب دادند. حاجی خلیفه از حاشیهٔ مطالع نقل کرده است که: «مترجمان مأمون از کتابهای یونان ترجمه‌های مخلوطی انجام داده بودند که ترجمهٔ یکی با ترجمهٔ دیگری توافق نداشت، و این ترجمه‌ها همچنان بدون تحریر و شرح و پیرایش مانده بود؛ بلکه نزدیک بود که از میان برود، تا اینکه حکیم فارابی بوجود آمد؛ آنگاه پادشاه زمان او یعنی: منصور بن نوح السامانی از او خواست که این ترجمه‌ها را گرد آورد و از میان آنها ترجمهٔ ملحض و مهذب و پیراسته‌یی که مطابق حکمت باشد بردارد. فارابی این دعوت را پذیرفت، و چنانکه او خواسته بود کرد، و کتاب خویش را تعلیم‌ثانی نام نهاد، و از این رو او را معلم‌ثانی لقب دادند. و این کتاب همچنان به صورت مسوده در خزانه منصور مانده بود تا اینکه ابن‌سینا بر آن اطلاع یافت و از خلاصهٔ آن کتاب «شفاء» را ساخت. و از بیشتر جاهای شفا فهمیده می‌شود که خلاصهٔ تعلیم‌ثانی است.»^۳

این قول را که حاجی نقل کرده است و از چند نظر قابل تردید و تأمل است فقط برای مزید اطلاع نقل کردیم والا درباره علت ملقب شدن فارابی به معلم‌ثانی قول معقول و صحیح آنست که ابن خلدون گفته است:

«ارسطو را معلم اول بدین جهت گفته‌اند که او آنچه از مباحث و مسائل منطق متفرق و پراکنده بود جمع کرد و در تهذیب آنها کوشید و بنای آنرا استوار کرد و اول علوم حکیمه و فاتحهٔ آنها قرار داد، و به سبب آنکه فارابی در این راه کوشید و تمام آن مسایل را از ترجمه‌های پراکنده و مشوش گرد آورد و در کتابی خلاصه کرد او را شبیه ارسطو کرد و از این رو او را معلم‌ثانی لقب دادند.»^۴ گویا فارابی به ارزش کار خود واقف بوده است که وقتی از او پرسیدند:

«آیا تو داناتری یا ارسطو؟» در جواب گفت: «اگر من در زمان او بودم البته

۱. ابن القفطی، تاریخ الحکماء چاپ مصر، ۱۹۲.

۲. The Second Aristotle نگاه کنید به:

Albert E. Avey, *Handbook in the history of philosophy*, p. 80, New York, 1961

۳. حاجی خلیفه: کشف القنون، ۹۹۹/۳، چاپ مصر.

۴. ابن خلدون: مقدمه تاریخ، ۵۳۷، چاپ مصر، سال ۱۲۴۹ ه.ق.

بزرگ‌ترین شاگرد او بودم.»^۱

۳. فارابی در دربار سیف‌الدوله

چون فارابی روزگاری در بغداد زیست و در آموختن فلسفه تا سر حد کمال کوشید و بررموز و دقایق این علم آگاهی یافت از بغداد به حلب رفت، و شک نیست که یکی از علل کوچ او اضطرابات سیاسی بود که در بغداد بهم رسیده بود.^۲ امیر حلب در این روزگار سیف‌الدوله حمدان^۳ بود. آورده‌اند که چون ابونصر فارابی به مجلس سیف‌الدوله در آمد - و آن مجلس، مجمع فضلاء در همهٔ معارف بود او را به خدمت سیف‌الدوله در آورده‌اند در حالی که لباس ترکان پوشیده بود، و او همیشه این لباس را می‌پوشید، سیف‌الدوله او را گفت: بنشین. فارابی گفت: کجا بنشینم؛ اینجا که منم یا آنجا که تویی؟! سیف‌الدوله گفت: آنجا که تویی. پس فارابی از روی شانه‌های مردم بگذشت و خود را به مسند سیف‌الدوله رسانید.

سیف‌الدوله را بندگان خاصی بود که با آنها به زبان ویژه‌ی سخن‌گفتی و کم‌کسی آنرا شناختی؛ با آن زبان به حاجبان گفت: «این شیخ ادب فرو گذاشت، من از او مطالبی بپرسم، اگر نتواند همه را پاسخ دهد او را بیرون کنید یا بسوزانیدش!» ابونصر به آن زبان ویژه پادشاه گفت: «یا امیر، صبر کن که کارها همه به عواقب آن وابسته است.» سیف‌الدوله شگفت ماند. پرسید: آیا تو این زبان را می‌دانی؟ گفت: آری، من هفتاد زبان می‌دانم. آنگاه با عالمان حاضر در مجلس بسخن پرداخت، و در همهٔ فنون سخن او برتر و بهتر بود سخن دیگران فروتر، تا جملگی فروماندند و خواستند تا تقریرات او بنویسند؛ سیف‌الدوله آنها را از آن کار منصرف کرد و با ابونصر خلوت کرد و او را گفت:

- آیا چیزی می‌خوری؟

- ابونصر: نه

۱. ابن خلکان، وفیات الاعیان، ۱۹۷/۲.

۲. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۹۷، متن انگلیسی.

۳. ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان، در سال ۳۰۱ یا ۳۰۲ هجری متولد شده و در ۳۵۶ هجری در حلب وفات کرد. بنو حمدان در فصاحت و سماحت و خردمندی مشهور بودند، و سیف‌الدوله مذکور، نامی‌ترین آنها، به سبب شاعری و حر بهایی که با روم و یونان کرد و رعایتی که از دانشمندان نمود مشهور گشت. «و در دربار هیچ یک از پادشاهان - به جز خلیفگان عباسی - باندازه دربار او بزرگان شعر و ستارگان دانش جمع نشدند.» (برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به ابن خلکان: وفیات الاعیان، ۱/۳ - ۴۶۱، چاپ مصر: ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۵۸۰/۸، حوادث سال ۳۵۶)

- آیا چیزی می‌نوشی؟

- ابونصر: نه

- سیف الدوله: می‌خواهی که چیزی بشنوی؟

- ابونصر: آری!

پس سیف الدوله به احضار خنیاگران دستور داد. تمام کسانی که در این فن ماهر بودند با انواع آلات موسیقی حاضر آمدند. هیچیک از آنها چیزی ننواخت مگر اینکه فارابی بر او عیب گرفت و گفت: خطا کردی!

سیف الدوله گفت: در این صنعت هم چیزی می‌دانی؟

ابونصر: آری دانم و نیکو دانم!

آنگاه از میان خویش کیسه‌یی بیرون کرد و باز کرد و از آن چوبهایی بدر آورد و آنها را ترکیب کرد و بنواخت. حاضران مجلس همه بخندیدند؛ ابونصر آنرا باز گشاد و این بار بطرزی دیگر ترکیب کرد و بنواخت، همه حاضران بگریستند؛ فارابی بار دیگر آنرا بگشود و ترکیب آنرا تغییر داد و بگونه‌یی دیگر بنواخت؛ این بار همه مجلسیان بخواب رفتند. فارابی آنها را خوابیده گذاشت و بیرون آمد. گفته‌اند: آلتی که قانون نامیده می‌شود از ساخته‌های اوست.^۱

شک نیست که این سخن به داستان و افسانه بیشتر می‌ماند تا به واقعیت، ولیکن چون گاه‌گاه آوردن داستان در ضمن تحقیق خالی از فایده نیست بنقل این داستان مبادرت کردیم.

فارابی پیوسته تنها بود و با مردم معاشرت نمی‌کرد و آن زمان هم که در بغداد و دمشق بود یا در کنار جویباران و یا در دامن کوهساران و بوستانها زندگی می‌کرد^۲، و بیشتر

۱. فارابی در موسیقی چندین کتاب و رساله نوشته. اما بی شک بزرگ‌ترین کتاب او الموسیقی الکبیر نام دارد که اخیراً به تحقیق و شرح و مراجعه و تصدیر غطاس عبدالملک خشبه و دکتر محمود احمد الحفنی در ۱۲۰۸ صفحه در مصر چاپ شده. باسیر در این کتاب به راستی پژوهنده در می‌یابد که فارابی بزرگ‌ترین موسیقی‌دان اسلام و ایران بوده و «هنوز هم مانند این کتاب بوجود نیامده = فهو اعظم ما وضعه المسلمون فی هذه الصناعة منذ الاسلام الی وقتنا هذا» فارابی این کتاب را بخواهش «ابو جعفر محمد بن القاسم الکرخی» که از سال ۳۲۲ تا ۳۲۹ هـ. وزیر «ابو العباس الراضی بالله» خلیفه عباسی بوده، نوشته است. (مقدمه الموسیقی الکبیر، ۳۵، چاپ مصر، بی. تا.).

۲. ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۱۹۲، چاپ تهران. این داستان در منتخب رسائل اخوان الصفاء ۴/۱ - ۱۳۳ چاپ دکتر نصری نادر نیز آمده اما از فارابی نامی نبرده است.

۳. «وکان مدة مقامه بدمشق لا یکون غالباً الا عند مجتمع ماء او مشتبک ریاض...» (ابن خلکان):

کتابهای خود را همانجا می‌نوشت و آنان که شوقی بیدار او داشتند در آنجا بحضرتش می‌شتافتند و از او کسب دانش می‌کردند.

فارابی در روزگار خود پارساترین مردم بود؛ هیچوقت به کار مسکن و معیشت کوشش نکرد. نوشته‌اند که سیف‌الدوله مذکور روزی چهار درهم از بیت‌المال به او مقرر می‌داد و او در نهایت قناعت و بزرگ منشی با آن زندگی می‌کرد.

و نیز گفته‌اند که: فارابی باغبانی می‌کرد و از درآمد آن زندگی می‌کرد و شبها برای مطالعه از چراغ پاسبانان و داروگان استفاده می‌کرد. از این رو در حق او گفته‌اند: «عاش الفارابی فی دولة العقل ملوکاً و فی العالم المادی مفلوکاً»^۱ فارابی در دولت عقل همچون شاهان زندگی می‌کرد در حالی که کمیت او در زندگی مادی لنگ بود»^۲

«ابن ابی‌اصیبعه» نقل کرده که فارابی فقط ماءالقلوب برگان و شراب ریحانی می‌خورد و جز آن چیزی نمی‌خورد، همو پس از نقل مطلب مزبور، مستمری چهار درهم او را نقل کرده است^۳، و بنده نمی‌دانم کسی با این پول کم چگونه آن غذا را می‌خورد و آن شراب را تهیه می‌کرد؟ هم مگر این هم از معجزات حکمت باشد یا از کرامات ناقل این کلام!

و نیز گوید: سبب اشتغال فارابی به حکمت آن بود که شخصی چند عدد از کتابهای ارسطو را نزد وی به ودیعت نهاد و فارابی اتفاقاً بر آن کتابها نظر افگند موافق طبعش آمد و بخواندن آنها برانگیخته شد و همواره آنها را می‌خواند و در فهم آنها می‌کوشید تا - فی الحقیقه - فیلسوف شد.

این حرف هم درست به نظر نمی‌آید، چه تا کسی مایه کافی از علوم - بویژه از مقدمات - نداشته باشد یکدفعه با دیدن چند کتاب مشکل - آنهم از ارسطو - باور نمی‌توان کرد که بخواندن و فهمیدن آنها میل و شوق بیابد؛ این نیز به داستان آن عارف می‌ماند که در آب سرد تن خود را شست و بیرون آمد و گفت: امسیت کردیاً و اصبحت عربیاً»

هم چنین از این قبیل است داستانی که برخی از اهل ترجمه آورده‌اند که او به تمام زبانهای عالم یا هفتاد لغت تکلم می‌کرد؛ زیرا چنانکه از کتابهای فارابی بر می‌آید زبان

ادامه پاورقی از صفحه قبل

وفیات، ۱۹۳/۲

۱. احمد لطفی جمعه: تاریخ الفللسفة الاسلام فی المغرب والشرق، ۱۴ چاپ مصر، سال ۱۳۴۵ ه. ق.

۲. الریحانی: هوالشراب الصرف المفرح الطیب الرائحة = ریحانی شرابیست ناب و خوش بو و نیرو بخش.

(دزی: «ذیل» قاموس، ماده ریحان).

۳. ابن ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء، ۶۰۴، چاپ بیروت.

ترکی و فارسی را می‌دانسته است و به عربی نیکو می‌نوشته بدانسان که نوشته‌های او از جمال بلاغت خالی نیست، جز اینکه به نقل الفاظ و جمله‌های مترادف و لعی تمام داشته است و این امر تا حدودی مانع از دقت در تعبیرات فلسفی او نیز شده است.^۱

* * *

در کیفیت وفات فارابی دو قول است، برخی گفته‌اند: فارابی در صحبت بعضی از اصحاب و یاران خویش از شام، بطرف عسقلان^۲ مسافرت می‌کردند، در اثناء راه به جماعتی از اوباش و حرامیان برخوردند. ابونصر گفت: آنچه از مال دنیا با ما هست همه را به شما دهیم ما را رها کنید تا سر خود گیریم. دزدان نپذیرفتند و سرانجام کار از مقال به جدال کشید و در ضمن آن ابونصر و همه یاران به قتل رسیدند.^۳

این سرگذشت مرگ فیلسوف ما بود؛ فیلسوفی که چون افلاطون در آرزوی مدینه فاضله بود و از طبایع ابناء جنس خویش بی‌خبر بود!

گروهی دیگر گفته‌اند که: فارابی به مصر مسافرت کرد و از آنجا به دمشق برگشت و از آنجا پیش سیف‌الدوله علی بن حمدان رفت و در آنجا وفات کرد و سیف‌الدوله با پانزده تن از خاصان خویش بر او نماز کرد.^۴

وفات فارابی به‌اصح اقوال در سال ۳۳۹ هجری بوده است.^۵

۲- تالیفات فارابی و اهمیت آنها:

پیش از همه چیز باید دانست که فارابی در فکر آن بوده که متنی منقح و پیراسته از آثار ارسطو تهیه کند این کار را نخستین بار الکندی (متوفی بسال ۲۶۰ قمری/ ۸۷۳ میلادی) شروع کرد و همو بود که کوشید ارسطو را به عنوان فیلسوفی کامل و جامع معرفی

۱. دیور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه عبدالهادی ابوریثه، ۱۹۷، چاپ مصر.

۲. عسقلان: شهری است در شام از اعمال فلسطین. (حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۶۷۳/۳).

۳. شهرزوری: کز الحکمه، ۲/۳۹، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری، چاپ تهران.

۴. ابن ابی‌اصیبه: عیون‌الابناء، ص ۶۰۳، چاپ بیروت.

۵. قاضی صاعد در طبقات‌الاسم، ص ۶۳ و ابن ابی‌اصیبه در (در طبقات‌الاطباء، ۶۰۵) و ابن‌القفطی در تراجم‌الحکما ص ۱۸۳ و ابن‌خلکان در (وفیات‌الاعیان، ۱۹۳/۲) و ابن‌اثیر در (الکامل فی التاریخ، ۴۹۱/۸، چاپ بیروت)، اتفاق کرده‌اند که وفات فارابی ۳۳۹ هجری بوده است و چون اغلب همین مترجمان حدود هشتاد سال عمر برای او ذکر کرده‌اند، از این رو تاریخ تولد فارابی تقریباً بسال ۲۵۹ هجری خواهد بود. عین عبارت ابن‌اثیر در باب وفات فارابی اینست «وفیها [ای سنة ۳۹۹] توفی ابونصر محمد بن محمد الفارابی الحکیم المعروف صاحب‌التضانیف...»

کند؛ لیکن فارابی در تحصیل معرفت و شناخت ارسطو بدان حد کوشید که بتصدیق همگان بر الکندی تفوق یافت^۱، و دانشمندان پس از او به آثار او بیشتر اعتماد کردند تا به آثار الکندی.

فارابی هر چه از ترجمه‌های علوم اوایل نادرست و نامدون یافت، در تدوین و پیرایش آنها کوشید و آنها را خلاصه کرد و میان مردم رواج داد. ابن‌ندیم گوید: فارابی هر آنچه از کتابهای ارسطو پیدا کرد تفسیر کرد و این کتابها هم اکنون میان مردم دست بدست می‌رود.

در تعداد کتابهای فارابی و آنچه از آنها بر جای مانده، میان اصحاب ترجمه اختلاف است. ابن‌القفطی، هفتاد و چهار کتاب و رساله، و ابن‌ابی‌اصیبعه، یکصد و شانزده کتاب یا رساله، و ابن‌ندیم، هفت رساله در منطق از او یاد کرده‌اند یا به اسم و رسم نوشته‌اند. لیکن آنچه از کتابهای فارابی بر جای مانده، حدود ۱۲ رساله و کتاب در منطق و دیگر علوم است که در کتابخانه‌های اروپا موجود است؛ برخی از آنها به لاتین یا عبری نقل و ترجمه شده است^۲ و اخیراً برخی از آنها در مصر و بیروت و حیدرآباد به چاپ رسیده است.

از آثار فارابی آنچه در سیاست و ادب بازمانده چند کتاب یا رساله معتبر است که در زیر مختصری درباره آنها بحث می‌کنیم:

۱. مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة، که بیشتر افکار تازه فارابی را در این کتاب توان یافت. این کتاب را دیتریسی^۳ بسال ۱۸۹۵ چاپ کرد؛

۲. احصاء العلوم والتعریف بأغراضها، که به منزله مجموعه‌یی از همه دانش‌های عصر فارابی و تعاریف و خلاصه آنهاست. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته‌اند: «طالبان علم بهیچ روی از مطالعه و راهنمایی آن بی‌نیاز نیستند.»^۴ ترجمه لاتین این کتاب در تمام

۱. «درس کل ما درسه الکندی و فاقه فی کثیر منها و خصوصاً فی المنطق.» (جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۲۱۳/۲، چاپ اول).

۲. یازجی و کرم: اعلام الفللفة العربية، ۱۸۴، چاپ بیروت، ۱۹۶۵.

۳. Dieterici این کتاب به انگلیسی تحت عنوان

"Views of the Citizens of the Perfect State." ترجمه شده است.

۴. ابن‌القفطی: اخبارالحکماء، چاپ مصر، ۱۸۲ «... لم یسبق الیه ولا ذهب احد مذهبه فیه، ولا یستغنی طلاب

العلوم کلها عن الاهتداء به و تقدیم النظر فیه...»

قرون وسطی معروف بوده است و تحت عنوان درباره علوم یا درباره منشأ علوم^۱ میان دانش پژوهان دست بدست می‌گشته است. در این کتاب فارابی همه دانش‌های انسان را تحت هشت موضوع مورد مطالعه و بحث قرار می‌دهد:

۱. نحو؛ ۲. منطق - که شامل معانی بیان و شعر هم می‌شود؛ ۳. ریاضیات (که شامل مبحث نور یا مناظر و مرایا، نجوم، موسیقی، علم اثقال، مکانیک هم می‌شود)؛ ۴. فیزیک (که شامل علم کائنات جو، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و روانشناسی هم می‌شود)؛ ۵. مابعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ۶. سیاست، ۷. علم قوانین (فقه)؛ ۸. علم کلام.^۲

۳. ماینبغی ان تعلم قبل الفلسفة یا ما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة، چنانکه از نام کتاب معلوم می‌شود، فارابی در این کتاب می‌گوید: خواندن علوم طبیعی و عقلی ما را بر آن می‌دارد که احکام و قضایای خود را تصحیح و استوار کنیم و در این راه روشی معقول و صحیح پیش گیریم و این کار جز با ورزیدگی در هندسه و منطق امکان‌پذیر نیست.^۳ نیز فارابی در این کتاب می‌گوید: «استاد فلسفه باید نیک‌خو و پرهیزگار باشد، و از شهوت کناره گیرد، بدانسان که شهوت او فقط برای تحری حقیقت و پژوهش دانش بکار رود، استاد فلسفه باید به قیاس [منطق] ارسطو تا بدان حد دوستدار باشد که راهنمای او باشد نه آنکه منطق ارسطو را بر حق بگزیند و نباید مبنغض باشد که این خصلت او را بتکذیب حق وادارد.^۴»

بییهقی و شهرزوری نیز از فارابی نقل کرده‌اند که: «آنها که به تحصیل حکمت آغاز می‌کند، شایسته چنانست که جوان و تندرست باشد؛ آداب بزرگان را فرا گرفته باشد؛ قرآن و لغت و علوم شرع را نیکو بداند و عقیف و راستگو باشد؛ از زشتکاری و حیل‌گری و خیانت و مکر دوری جوید؛ از کار زندگی و وجه معاش فارغ البال و آسوده خاطر باشد؛ هیچ یک از ارکان شریعت را فرو نگذارد و ادبی از آداب آنها ترک نکند؛ دانش و دانشمندان را بزرگ دارد؛ هیچ چیز را نزد او باندازه دانش قدر و منزلت نباشد، و علم خود را پیشه و دکان قرار ندهد؛ و آنکس که جز اینها باشد، حکیمی دروغین است!^۵»

۴. کتاب السیاسة المدینة که آنرا اب شیخو بسال ۱۹۰۲ در بیروت چاپ کرد. جرجی

1. *On the Sciences, or On the origin of the Sciences.*

۲. *Encycloepadia Britannica*, ۲۸۵/۸، چاپ ۱۹۶۹، لندن.

۳. ماینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة، ۱۱-۱۲. ۴. همانجا، ۱۳.

۵. بییهقی: ته صوان الحکمة، ۱۵-۱۴؛ و کتر الحکمة، ۱۸۱/۲، ترجمه فارسی، بخامه مرحوم دری.

زیدان گوید: این کتاب از قبیل کتب مربوط به اقتصاد سیاسی است که اهل تمدن جدید چنان می‌پندارند که از مخترعات آنهاست، در حالیکه فارابی هزار سال پیش در آن موضوع کتاب نوشته است.^۱

۵. الجمع بین رأی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو طالیس، که فارابی به گمان خود در این کتاب نشان داده است که میان عقاید فلسفی و اجتماعی افلاطون و ارسطو اختلاف و تضادی وجود ندارد. ما به زودی در این موضوع بحث خواهیم کرد.

۶. رسالة فی ماهیة العقل، در این رساله فیلسوف ما عقول مختلف را تحدید و تعریف کرده است و مراتب آنها را بیان داشته است.

۷. تحصیل السعادة، که در اخلاق و فلسفه نظری است.

۸. أجوبة عن مسائل فلسفیه؛ که پاسخ‌هایی است در باب سؤالات فلسفی.

۹. رسالة فی اثبات المفارقات، که باز دربارهٔ موجودات غیر مادی بحث می‌کند.

۱۰. اغراض ارسطو طالیس فی کتاب ما بعد الطبیعة، این کتاب یکی از بهترین کتابهای

فارابی است و آنرا دربارهٔ تفهیم اغراض مقاصد کتاب ما بعد الطبیعة ارسطو نوشته است. ارزش این کتاب را از داستان زیر می‌توان فهمید:

ابن سینا می‌گوید^۲ که: «چون به آموختن علم الهی آغاز کردم کتاب «ما بعد الطبیعة» ارسطو را خواندم؛ آنچه مراد او بود در نیافتم و غرض واضع آن کتاب برایم مشکل شد؛ این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آنرا ازیر کردم و با وجود این باز آنرا نفهمیدم و ندانستم که مقصود نویسنده کتاب چیست! از خود نومید شدم و گفتم: این کتابی است که فهم آن در حد من نیست.

در یکی از روزها،... به بازار کتابفروشان رفتم در دست دلالی کتابی بود به من نشان داد. آنرا رد کردم و گفتم: از این کتاب فایده‌تی عاید من نمی‌شود.

دلال گفت: این کتاب را بخر زیرا ارزان است و آنرا به سه درهم بتو می‌فروشم که صاحب آن به پول آن نیازمند است. من آن کتاب را خریدم و به خانه برگشتم شگفت اینجاست که دیدم کتاب از آن فارابی است که در «اغراض ما بعد الطبیعة ارسطو» نوشته است. چون یکبار آنرا خواندم اغراض نویسنده کتاب بر من فاش شد.»

۱. جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۲/۲۱۲ «... هو من قبیل الاقتصاد السياسي الذي يزعم اهل التمدن

الحديث انه من مخترعاتهم، وقد كتب فيه الفارابی منذ الف سنة.»

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۳

۱۱. رسالة فی السياسة.

۱۲. فصوص الحکم در حکمت الهی و تصوف و مباحث نفس. این کتاب در مصر بارها چاپ شده است، و در ایران هم آنرا به فارسی ترجمه کرده‌اند.^۱
این کتاب ۶۸ فص دارد که در ضمن هر فسی یکی از مباحث حکمت مورد بحث قرار گرفته است.

جز این کتابها و رسالات، مجموعه‌یی هم از آثار فارابی در حیدرآباد دکن چاپ شده است که شامل رسالات زیر است.

۱. رسالة فی اثبات المفارقات (۱۳۴۵ هجری)؛

۲. رسالة فی أغراض ما بعد الطبیعه (۱۳۴۹ هجری)؛

۳. کتاب فی تحصیل السعادة (۱۳۴۵ هجری)؛

۴. التعليقات (۱۳۴۶ هجری)؛

۵. کتاب التنبيه على سبيل السعادة (۱۳۴۶ هجری)؛

۶. الدعاوی القلبية (۱۳۴۹ هجری)؛

۷. شرح رسالة زينون الكبير اليوناني (۱۳۴۹ هجری)؛

۸. کتاب السياسات المدنية (۱۳۴۶ هجری)؛

۹. کتاب الفصوص (۱۳۴۵)؛

۱۰. فضيلة العلوم او الصناعات (۱۳۶۷ هجری، ۱۹۴۸ میلادی)؛

۱۱. رسالة فی مسائل متفرقه (۱۳۴۴ هجری)؛

بحث در شرح محتویات این رسالات، و اینکه تا چه اندازه ارزش علمی و فلسفی دارد سخن را به درازا می‌کشاند؛ ما در بحث از عقاید فارابی خواهیم کوشید از همه این نوشته‌ها استفاده کنیم، از این رو تا حدودی مطالب این کتابها برای خوانندگان گرامی روشن خواهد شد.

از این مختصر که درباره کتابهای فارابی گفتیم خواننده خود می‌تواند پی به اهمیت آنها ببرد.

لیکن ما برای تأکید بیشتر قول چند تن از بزرگان این فن را یاد می‌کنیم:
نخست: قول ابن سینا است که پیش از این هم نقل کردیم. ابن سینا که در حکمت

۱. مرحوم مهدی الهی قمشه‌یی این کتاب را به فارسی ترجمه کرده وزیر عنوان جلد دوم از کتاب حکمت الهی خود چاپ کرده است.

یونان و شناخت معلم اول، غیر از خود کسی را لایق این راه نمی‌دانست به فضل فارابی اذعان کرده و فهم کتاب ما بعد الطبیعة ارسطو برای او به وسیله کتاب اغراض ما بعد الطبیعة لارسطو طالیس ممکن شده است.

دو دیگر آنکه از موسی بن میمون نقل کرده‌اند که به دوست خود صموئیل گفت: «آگاه باش که در منطق جز کتابهای فارابی را نخوانی. زیرا هر چه او نوشت، استوارتر از دیگران نوشت^۱».

سه دیگر آنکه ماکس مایرهوف گوید: «کتابهای فارابی، پس از مرگ وی اثر بزرگی بجا گذاشت تا بجایی که چندین سده آنها را به عنوان کتب درسی در مصر و اسپانیا می‌خواندند^۲».

از همه بالاتر داوری است که امام محمد غزالی (در گذشته ۵۰۵ ه. ق.) درباره مترجمان آثار یونانی و متفلسفان اسلامی کرده است و در ضمن آن گفته است که: «... سخنان مترجمان آثار ارسطو از تبدیل و تحریف برکنار نیست و همواره نیازمند تفسیر و تأویل است، به نحوی که این امر در میان آنها نزاعی برانگیخته است؛ و استوارترین آنها برای نقل و تحقیق از متفلسفان اسلامی ابونصر فارابی و ابن سینا است...^۳».

فکر می‌کنم از این جمله که گفتیم واضح شد که کتابهای فارابی در تحکیم اساس فلسفه یونان در میان مسلمانان تا چه اندازه مؤثر بوده است و نیازی به بیان بیشتر نیست. اکنون می‌رویم بر سر افکار فارابی.

۵. افکار فارابی

در این مختصر که از فلسفه و افکار فارابی بحث خواهیم کرد، خواهیم کوشید اقوال اصلی او را بگوییم و تا می‌توانیم حاشیه نرویم. نخست باید دانست که مهم‌ترین کار فارابی توفیق میان دین و فلسفه بود. البته این کار پدیدار نوی در تاریخ فکر انسان نیست زیرا فیلسوفان اسکندرانی از آن بی‌خبر

۱. التراث اليونانی، ۷۹-۸۰، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۸۴، چاپ مصر.

۳. «... اما المترجمون لكلام رسطاليس، لم ينفك كلامهم عن تحريف و تبدیل؛ محوج الی تفسیر و تأویل، حتی اثار ذلك ايضاً بينهم نزاعاً واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابی ابونصر، و بن سینا...» (تهافت الفلاسفة، ۶-۷۵ چاپ مصر، ۱۹۵۸، به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

نبودند و حتی فلوطین^۱ به فکر ایجاد مکتبی در فلسفه بود که بتواند بوسیله آن میان ادیان گوناگون و فلسفه‌های مهم جمع کند. توگویی طبیعت عقل اسلامی بر آن شده بود که در ضمن التقاط از مکتب‌های مختلف مناقضات را با هم جمع آورد و معارف گوناگون را در یک واحد هماهنگ گرد کند. در واقع کار معتزله و اشعریه هم همین بود منتهی در این راه معتزله بیشتر طرف عقل را می‌گرفتند و اشعریه طرف سنت را و همین مسائل جاری و مورد بحث میان اشعریان و معتزلیان بود که فارابی را به خود آورد. او فکر کرد که عقل را برای انسان بیهوده نداده‌اند و عاقلان همه عَبَث و نابجا نگفته‌اند و «بیهوده سخن به این درازی نبود» پس عقل اساسی دارد و عاقلان حق می‌گویند. از طرفی رسالت محمدی نیز حق است؛ از این رو حق ضد حق نمی‌تواند شد! نکته دوم اینکه: فارابی به افلاطون ارادت داشت و او را پیشوای حکیمان می‌دانست. از طرفی اهمیت ارسطو را هم فراموش نمی‌کرد زیرا تسلط او را در فکر متقدمان و معاصران خویش می‌دید و نیز سخن افلاطون را درباره او می‌دانست که گفته بود: «ارسطو عقل حوزه علمیه من است!» فارابی با توجه به این مسائل می‌خواست نخست میان افلاطون و ارسطو الفت دهد و آنگاه فلسفه را با دین بر سر آشتی آورد. و اینک خلاصه بحث او:

۱. فلوطین Plotinus تولد او بسال ۲۰۵ میلادی و وفاتش بسال ۲۷۰ میلادی بود. او بزرگترین شاگرد آمونیوس سکاس بود و همو بود که افکار نو-افلاطونیان را به صورت اساسی بیان کرد. تعالیم او از خیلی جهات مشابه فیلون یهودی (۲۰ ق. م. وفات ۴۰ م.) بود جز اینکه فلوطین مانند او در تأکید اصول مذهب یهود اصرار نورزید. به نظر فلوطین نیز خدا «واقعیت غایی» است؛ روحی آنچنان عظیم است که ماوراء همه توصیفات محدود است. نزدیک‌ترین عبارت به واقعیت اینست که او را واحد بگوئیم و علت نامتعیین، که همه اشیاء متعیین از او صادر می‌شود. به نظر فلوطین حقیقت سلسله مراتبی دارد که از خدا آغاز می‌شود و در ماده پایان می‌یابد. ماده، عدمی است و تقریباً غیر واقعی. مهم‌ترین مرتبه پایین‌ترین از خدا، عقل و پس از آن روح و پس از آن ماده است. در تفکر فرقه‌ها و امتیازات پیدا می‌شود، این تکثر همچنان ادامه می‌یابد تا به اشیاء مادی می‌رسد. روح انسان، پاره‌یی از روح جهانی است، و آن نیز در تقسیم ذهن است و موجودی حساس. و انحطاط روح انسان منوط به این است که تابع احساسات شود و نجات فقط وابسته باین است که با خدا اتحاد پیدا کند و یکی شود و این کار از یک طرف بوسیله عطف توجه به خود و مراقبه ممکن است؛ و به اینکه شخص خود پسندی را در خود بمیراند، و در عوالمی بیندیشد که او را به این اتحاد نزدیک گرداند، حیات اجتماعی هم فروتنی را افزایش می‌دهد. ولیکن قدم‌هایی در این راه فقط بتجربه صوفیانه حاصل می‌شود و آن بس نادر است و خود فلوطین تنها سه یا چهار بار در زندگی بدان نائل آمده است. عقاید فلوطین در باب اجتماع مبتنی بر کتاب جمهور افلاطون است. افکار فلوطین را شاگرد او فروریوس صوری (در گذشته ۴۰۴ م) در رسائل نه‌گانه شش عددی جمع کرد که مدت‌ها رقیب نیرومندی برای مسیحیت در امپراطوری روم بود. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: *Encyclopaedia Britannica*, ۸۹-۹۰/۱۸، چاپ سال ۱۹۶۵؛ و *Handbook in the history of philosophy*، بقلم، Albert Avey.

توفیق میان افلاطون و ارسطو - فارابی در چند کتاب میان افلاطون و ارسطو توفیق داده، که از آنها فقط «الجمع بین رأی الحکیمین» بر جای مانده است. و اگر چه «ابن رشد»^۱ پس از او، ارسطو را برتر از افلاطون شمرده است و لقب الانسان الالهی به او داده است، فارابی مطلقاً میان این دو فیلسوف فرقی نمی‌داند، چه می‌گوید: «...دانش پژوهان مختلف از اقوام گوناگون، همه ببلندی قدر و منزلت این دو حکیم اعتراف دارند و در حکمت قول هر دو تن را معتبر می‌شمارند و اذعان دارند که استنباط علوم و معارف و فهم دقایق حکمت به همت این دو حکیم تمام شده است.»

«...ولیکن گروهی فکر می‌کنند که در اثبات مبدع اول، و اینکه همه سبب‌های خلقت از اوست و نیز در امر نفس و عقل و مجازات افعال خیر و شر و بسیاری از امور مدنی و اخلاقی، میان این دو حکیم اختلاف است...»^۲

فارابی می‌گوید: در اینجا ما با دو اشکال مواجه هستیم: نخست اینکه بفضیلت این دو مرد - به تساوی - اعتراف کنیم؛ دوم آنکه بپذیریم ایندو از برخی لحاظ با هم اختلاف دارند و لذا خود آنها در حکمت به یک پایه نیستند.

و از آنجا که فلسفه در نزد فارابی یکی بیش نیست؛ برای رفع این اختلاف سه فرض زیر را وضع می‌کند:

۱. نخست باید دانست که این دو فیلسوف، فلسفه را باین عبارت تعریف کرده‌اند که: «هی العلم بالموجودات بما هی موجودة» فلسفه علم و آگاهی بموجودات است بدان گونه که هستند؛ ۲. حال یا باید این تعریف، که ماهیت فلسفه است نادرست باشد، و یا اینکه رأی

۱. ابوالولید محمد بن احمد معروف به ابن‌الرشد که فرنگیان او را Averroes یا Averrhoës گویند؛ در سال (۵۲۰ هجری) در قرطبه متولد شد و از ابن‌باجه (در گذشته ۵۲۳ ه. ق) تحصیل کرد پدر ابن‌رشد در فقه و اصول فقه معروف بود که یک سال پیش از تولد او وفات کرد. چندی بکار قضاء اشتغال جست و «قاضی القضاة» قرطبه شد. آثار او بسیار سودمند است بویژه در شناساندن فلسفه ارسطو به اسلامیان و شرح و تفسیر آنها از همه حکمای اسلامی معروف‌تر است، و برخی از دانشمندان فرنگ او را «شارح کبیر» لقب داده‌اند. بیشتر کتابهای او به زبانهای لاتین و عبری و آلمانی و فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است. مهم‌ترین آثار او عبارتست از: ۱. فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال که غرض از تألیف آن توفیق میان فلسفه و دین است؛ ۲. الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة...؛ ۳. المسائل فی المنطق؛ ۴. نهات‌النهات که در رد نهات‌الغلاسة امام غزالی نوشته است؛ ۵. الکلیات فی الطب که یکی از بهترین مآخذ طب در قرون وسطی بشمار می‌رفته است؛ ۶. بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد که در سال ۱۲۲۹ در مصر در دو مجلد چاپ شد، در گذشت او به سال ۵۹۵ ه. ق. بود. (برای اطلاع بیشتر از زاحوال و افکار ابن‌رشد، رجوع کنید به: طبقات الاطباء، ۲/۷۵، چاپ مصر و *Encyclopaedia Britannica*، ۸۹۳/۲ چاپ ۱۹۶۸).

۲. الجمع بین رأی الحکیمین، ۲۳، چاپ مصر.

و اعتقاد تمام یا بیشتر مردمان، در تفلسف^۱ این دو مرد بزرگ باطل و ناروا باشد؛ ۳. و یا اینکه بگوییم: در فهم و معرفت و آگاهی کسانی که گمان می‌برند در میان این دو حکیم، در اصول حکمت خلاف است تقصیر و نقصانی باشد.

فارابی از این سه فرض که خود وضع کرده است، اولی را کاملارد می‌کند، و می‌گوید: تعریف فلسفه بدینسان بسیار منطقی و راست است، و غبار شک و تردید بر دامن آن نتواند نشست، چه این تعریف، ماهیت و غایت حکمت را باز می‌نماید.

فرض دوم را چنین رد می‌کند که می‌گوید: ترجیح این دو حکیم بر سایر حکیمان بواسطه مردمان صاحب‌نظر، امری اتفاقی و تصادفی نیست؛ چه دانشمندان پس از تأمل و دقت در آثار فیلسوفان مختلف و نقد و بحث عمیق و طویل در سخنان آنها و سنجیدن آنها با افکار و آثار این دو حکیم، بر ترجیح و تقدم این دو اجماع کرده‌اند، و چه چیز صحیح‌تر و استوارتر است از آنچه عقول مختلف بدان بگردانند و اندیشه‌های اهل فن برآستی آن شهادت دهد؟

می‌ماند فرض سوم. فارابی می‌گوید: در اینکه مردمان در مورد این دو حکیم و فهم اصول فلسفه آندو تصور کرده‌اند و بظاهر اعتماد کرده‌اند شکی ندارم. واقعیت آنست که اگر فرق و اختلافی در فلسفه این دو حکیم مشاهده می‌شود، مقصور بظاهر است نه براساس و پایه آن.

* * *

از آن اختلاف‌های ظاهری یکی اینست که می‌گویند: زندگی ارسطو با زندگانی افلاطون اختلاف دارد؛ چه افلاطون از اسباب دنیا و لذات آن اجتناب می‌کرد و لیکن ارسطو بدان اقبال و توجه تمام داشت، زیرا ازدواج کرد و بچه آورد، ثروتمند شد و وزیر اسکندر گشت.^۲

فارابی در جواب می‌گوید: اگر افلاطون سیاسیات را تدوین کرد و سیرت‌های عادلانه و زندگی معنوی و حیات مدنی را بیان داشت، و فضایل نفسانی را آشکار کرد و فسادی را که به سبب دوری از حیات اجتماعی در «مدینه فاضله» و ترک همکاری و

۱. خوانندگان را توجه می‌دهیم که تفلسف در اینجا به معنی تظاهر بخواندن یا فهمیدن فلسفه که فرنگیان بدان «فیلسوف نمایی = Philosophizing» گویند نیست، بلکه مقصود اشتغال به فلسفه و یا حکمت ورزی و یا به تعبیر ابوسعید ابی‌الخیر حکمت داننی است.

۲. البته وزیر شدن ارسطو برای اسکندر، چندان روشن نیست، و فارابی اینجا نیز به قولی ضعیف استناد کرده است.

تعاون، عارض فرد و اجتماع می‌گردد شرح کرد و باز نمود، ارسطو نیز در رسایل سیاسی و مباحث اخلاقی خود، راه افلاطون را پیش گرفت. بنابراین اگر چه در زندگانی روزمره، آندو با هم اختلاف داشتند، در تعالیم اجتماعی و اخلاقی هر دو با هم متفق‌اند. و اگر درست بنگری آن اختلاف فردی هم مربوط به مزاج و طبیعت است نه در طبیعت تعالیم. چه مردم را می‌بینیم که با وجود فهمیدن راه صحیح و مناسب، در عمل همواره آن راه را نمی‌روند و بیشتر با طبیعت و مزاج جسمی خود دمساز می‌شوند و طبق آن رفتار می‌کنند نه طبق عقاید سیاسی خود^۱.

* * *

یکی دیگر از آن اختلافات، اینست که افلاطون معتقد به وجود عالم مفارق [=غیر مادی] و ازلی بود که گاهی از آن به معقولات خالده و زمانی به مثل تعبیر کرده‌اند، در حالیکه ارسطو وجود این عالم یا عالم مثل را انکار می‌کرد و در رد آن می‌کوشید. ولیکن فارابی گمان می‌کند که ارسطو از این روش خود نادم و پشیمان گشت و سر انجام براهی رفت که استادش افلاطون رفته بود و در نتیجه، وجود صور روحانی را در عالم مثل ثابت دانست (؟) عین سخن او اینست که: «همانا ارسطو اعتقاد دارد که صور روحانی، وراء این عالم قرار دارد، زیرا چون مبدع اول بوجود آورنده همه هستی است، پس لازم است صور چیزهایی که ایجاد آنها را می‌خواهد، ذاتاً در نزد او باشد، و اگر «مثل» در عقل الهی نباشد، او را مثالی یا نموداری عقلی نباشد که آنچه می‌آفریند، بدان نحو کند^۲».

اختلاف دیگر آنست که افلاطون برای این عالم صانعی قائل است که آنرا از عدم به وجود آورده است. و حال آنکه ارسطو بدان رفته است که عالم ازلی و قدیم است و تنها نیازمند ناظم است. راه حل این اختلاف آشکار چگونه است؟ باز فارابی اختلاف آندو را انکار می‌کند و گمان می‌برد که ارسطو همچون افلاطون قائل به حدوث عالم است، و در پی آن می‌گوید که: ارسطو ذکر «قدم عالم» را در کتاب

۱. الجمع بین رایي الحکیمین، ۴ - ۱۳؛ والتعهد لتاریخ الفلسفة الاسلامیة به قلم مرحوم استاد شیخ مصطفی عبدالرازق، ۵۴ - ۴۰، چاپ مصر، سال ۱۹۴۴.

۲. آنان که با فلسفه ارسطو آشنایی دارند در می‌یابند که فارابی در این توفیق اشتباه کرده است چه مطلبی را که ارسطو انکار و رد کرده بوده به او نسبت داده است. ارسطو قائل است که اصل و حقیقت اشیاء در خود آنهاست و از این رو فلسفه او تقیض فلسفه افلاطون است. شک نیست که در این مورد نیز فارابی، افکار فلوپین را از آن ارسطو دانسته و این سخنان را به غلط به ارسطو نسبت داده است.

طوبیقا آورده - آنگاه که از قیاس صحبت می‌کند - بدین نحو که می‌پرسد: «آیا این عالم قدیم است یا حادث؟» و همو در کتاب السماء و العالم بیان می‌کند که: «عالم آغاز زمانی ندارد.» و از این سخن گمان برده‌اند که ارسطو به قدم عالم قائل است. سپس خود فارابی اضافه می‌کند که: «زمان ناشی از حرکت فلک است، از این رو چگونه ممکن است که شامل آن هم بشود؟ و اگر تو، به کتاب «الربوبیة» یا اثولوجیا رجوع کنی برای تو شکی نمی‌ماند که ارسطو وجود صانع مبدعی را که جهان را از نیستی به هستی آورده، برای این عالم اثبات کرده است و از اینجا معلوم می‌گردد که آفریدگار هیولی را از عدم یا از لاعن‌شیء آفریده است و سپس آن هیولی، بنابر اراده آفریدگار توانا جسمیت یافته است.»^۱

* * *

در مسأله شناسایی: افلاطون قائل به تذکر^۲ یا یادآوری است، یعنی می‌گوید: پیش از آنکه ما به این عالم بی‌آییم در عالم معقولات یا مثل، حقایق اشیاء را دریافته بوده‌ایم، ولیکن چون به این خاکدان تیره آمدم غبار فراموشی پیرامون آن حقایق را فراگرفت. با این همه آن حقایق بکلی از لوح دل یا ضمیر ناپدید نشده است و اگر یادآوری و تذکری بشود ما را بیاد آن عالم و آن دانسته‌ها می‌اندازد. این نظر افلاطون بود در باب شناسایی. ولیکن ارسطو قایل است به اینکه حواس، صورت چیزهای عالم خارج رامی‌گیرد و آنها را بنفس می‌رساند و بدین وسیله نفس از آنها متأثر می‌گردد. آنگاه عقل، میان این صورتهای موازنه و مقارنه ایجاد می‌کند و از طریق استدلال، معرفت را می‌سازد. فارابی بحث می‌کند و می‌کوشد تا بهر صورت که باشد نظریه ارسطو را به مبدأ تذکر افلاطون باز گرداند و هر دو نظر را یکی قلمداد کند. وی در این راه به انواع وسیله‌ها و تعلیل‌ها دست می‌یازد که خلاصه آن اینست:

ما چیزی را نمی‌شناسیم جز از خلال برخی از صفات آن. و نیز چیزی را تشخیص نمی‌توانیم کرد، جز با نسبت دادن معلوماتی پیشین با این صفات، یعنی: امری که به کلی مجهول است قابل شناخت نیست. پس معرفت عبارت می‌شود از تقارب میان دو چیز

۱. الجمع بین رأی الحکیمین، ۲۲ - ۲۶، چاپ لایدن، بی‌نیاز از بیان است که سبب نخستین گمراهی فارابی در این استدلال آنست که گمان داشته کتاب الربوبیة از تألیفات ارسطو است. و حال آنکه این کتاب، چنانکه پیش از این گفتیم، از فلوطین است و او نیز در قضیه حدوث عالم به رأی آمونیوس سکاس استاد و معلم خود استشهاد کرده است. از این روی، رأی به حدوث عالم از ارسطو نیست و فارابی در این مورد هم دچار اشتباه شده است.

2. Remember; Rememberance; Reminiscence

همانند. و این امر همان تذکر است. و از این روست که می‌بینیم افلاطون معرفت را جز تذکر چیزی نمی‌داند، و این نظریه، بالذات، همان نظریه ارسطوست، چه ارسطو در پایان کتاب «تحلیلات» می‌گوید که: هر معرفتی نتیجه اعتبارات و معلومات سابق است. زیرا ما یک چیز را وقتی می‌شناسیم که آنرا با چیز دیگری که پیش‌تر بدان معرفت یافته‌ایم قیاس کنیم. همچنین شیء جزیی را بواسطه شناختن و معرفت سابقی که از مفهوم عالم داریم، می‌شناسیم. و این عقیده، به نظر فارابی عیناً همان عقیده‌ی است که افلاطون بدان رفته است.^۱

* * *

باز فارابی می‌افزاید: اگر در این مورد با وجود این توضیح‌ها که دادیم، خلاقی در میان آندو بزرگوار دیده می‌شود، مرجع آن اینست که افلاطون، مسأله تذکر را، در ضمن بحث از طبیعت یا ماهیت روح بیان کرده، اما ارسطو آنرا در ضمن بحث از علم منطق به میان آورده و همین امر برخی را با اشتباه انداخته و به گمراهی کشانده است تا بحدی که معتقد شده‌اند که حتماً میان افلاطون و ارسطو تضادی وجود دارد در صورتی که حق آنست که در اینجا خلاقی نیست.

با وجود همه تلاش‌ها که فارابی برای سازگار کردن افکار افلاطون و ارسطو انجام می‌دهد و به نظر خود با پیروزی به جواب این مسائل فائق می‌آید، لکن در برخی مسایل دیگر در کار خود شک می‌کند و ای بسا نفس خویش را مورد سؤال قرار می‌دهد و برای نمونه سؤالهایی از این قبیل از خود می‌کند که: «آیا ارسطو در تناقض افتاده؟» و آیا «این سخنان، عقاید خود ارسطو است یا افکار فیلسوفان دیگر است که ارسطو آنها را دیده و خوانده است؟» فارابی این امر را که ارسطو در تناقض بیفتد، جداً بعید می‌داند، از طرفی این امر را هم که برخی از این اقوال و مؤلفات از ارسطو نباشد نمی‌پذیرد و می‌گوید: «این کتابها چنان مشهور و معروف است که احتمال انتساب آنها بدیگری اصلاً معقول نیست.» فارابی این بحث را چنین که بیان کردیم به پایان می‌برد و یقین می‌کند که ایندو حکیم در بنیاد اندیشه و تفکر خویش با هم هماهنگی دارند و اگر در فروع با هم اختلافاتی دارند چندان «در خور توجه نیست و بیشتر بطرز تعبیر و بیان آندو مربوط است.»

ولیکن سبب اصلی اشتباهات واضح فارابی اینست که کتاب الربوبیه و تاسوعات فلوطین را از آن ارسطو می‌داند و لذا باید گفت: تمام بحث‌های او در جمع میان این آراء متناقض و

توافق بین آنها، از بیخ و بن بی‌اساس است. جز اینکه فلاسفه‌یی که بعد از او آمدند، به این مسأله توفیقی توجه چندانی نداشتند، زیرا به قضیه دیگری که مهم‌تر از این مسأله بود، توجه یافتند و آن فکر توفیق میان حکمت و شریعت بود که خود فارابی آنرا بنیاد نهاده و در تحکیم پایه‌های آن کوشیده بود.

آشتی میان حکمت و شریعت - فارابی بحث مخصوص مستقلی، که در آن میان حکمت و شریعت توفیق دهد، انجام نداده است جز اینکه بیشتر قضایایی که در فلسفه او مورد بحث قرار گرفته تمایل آشکار و بارزی است به این فکر توفیقی. فارابی بیشتر این تحقیق‌ها را در مباحثی نظیر فیض و نظام عقول و نظریه نفس به عهده گرفته است و بویژه در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة که می‌گوید: «رئیس مدینه باید هم فیلسوف و هم نبی باشد.» و از همین موازنه که میان فیلسوف و نبی اقامه می‌کند، بر می‌آید که باید نتیجه گرفت که: نزدیک کردن دو تن در مصدر معرفت بهم دیگر، در واقع، نزدیک کردن و آشتی دادن فلسفه و شریعت و توفیق میان آن‌دوست.

فارابی زمانی که می‌خواهد میان فلسفه و دین یا حکمت و شریعت توفیق دهد، رأی خود را بر دو پایه می‌گذارد:

— نخست آنکه می‌گوید: شریعت و حکمت به اصل واحدی بر می‌گردد چه بازگشت شریعت به وحی است و وحی از جانب خداست و بازگشت فلسفه به طبیعت است و طبیعت نیز صنع خدا و آفریده اوست.

— دوم آنکه: پیامبر و فیلسوف هر دو معرفت را از سرچشمه علم الهی می‌گیرند، پیامبر بواسطه جبرئیل که حامل وحی برای اوست، و فیلسوف پس از آنکه عقل او مستفاد^۱ شد معرفت را بتوسط آن از عقل فعال می‌گیرد. تفاوت ظاهری هم که وجود دارد، از میان می‌رود هرگاه بدانیم که اعتقاد فارابی بر اینست که: عقول، همان فرشتگانند، و «عقل دهم» واسطه میان عالم بالا و عالم ماست. فرق ظاهری میان «حکمت‌دان» و «پیامبر» از آنجاست که پیامبر حقایق را به طور جلی و آشکار و به اشکال مختلف آن از عالم بالا می‌گیرد ولیکن فیلسوف برخلاف او، حقایق را از قرائن و به وسیله استنتاج و استدلال استنباط می‌کند و می‌کوشد تا آنها را مجرد و عاری از متعلقات ماده در نظر گیرد.^۲ به نظر فارابی شریعت بدان سبب با اسلوب تمثیلی و تشبیهی بیان شده که مخاطب

۱. نظر فارابی را در باب عقول عشره پس از این به تفصیل خواهیم آورد.

۲. المسائل الفلسفیه والاجریة عنها، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدينة الفاضلة، ۱۸-۱۷.

آن طبقات مختلف مردم - از عامه و خاصه - است؛ ولیکن فلسفه منحصر به گروه ویژه و کمی است که مشتغلان به آن، تنها به بحث عقلی مجرد اقتضار می‌ورزند.

فارابی از این هم بالاتر می‌رود و می‌گوید: نبوت بالذات، بابتی از ابواب معرفت است، چه نبی دارای مخیله‌ی نیرومند و تیزیاب است که می‌تواند تا عالم معقولات نیز پرتو افگنی کند و از آنجا نور حق و وحی الهی را دریابد، و حال آنکه فیلسوف این «حقایق ثابت» را از راه تأمل و به کمک عقل تحلیل‌گر خود و به یاری قوه‌ی فکر در می‌یابد. حاصل آنکه اگر، راه هم مختلف و متفرق باشد، عاقبت نبی و فیلسوف هر دو خود را به «عقل فعال» مربوط می‌سازند و به وحدت می‌رسند و بدینسان فکر توفیق میان افلاطون و ارسطو، در رأی فارابی به توفیق حکمت و شریعت می‌انجامد.

فلسفه هستی. حق آنست که قست اعظم فلسفه‌ی فارابی حول محور «ما بعدالطبیعه» می‌چرخد، به نحوی که مبحثی در باره «نفس» یا درباره «اجتماع» ندارد که در آن روش مثالی و عقلی خود را از دست بدهد و یا ترک کند. ولیکن ما به بحث وی درباره واجب الوجود و عالم و کیفیت صدور آن از عقل اول بطریق فیض و نیز عقول و ماهیت آنها نظری می‌افکنیم و در این راه تا آنجا که ممکن است می‌کوشیم که باز از آثار فارابی سود جویم.

- الله یا واجب الوجود - فارابی بر آن است که هر موجودی یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود، و جز این دو نوع وجودی نیست^۱.

و چون لازم است که هر ممکنی را علتی بوجود آورد و ممکن نیست که علت‌ها الی غیرالنهایه تسلسل یابند، چاره‌ی نداریم جز اینکه بوجود موجودی واجب الوجود قایل شویم که وجود او را علتی نیست^۲، و ذاتاً کامل است، و او از ازل - بالفعل - بذات خویش قائم است و تغییر را در او راه نیست. «عقل محض» و «خیر محض» و «معقول محض» و «عقل محض» است. و این چهار چیز در ذات او واحد است؛ و هموراست غایت کمال و جمال و بهاء [= روشنی]، و نیز برترین شادیه‌ها اوراست؛ وجود او را برهانی نیست، بلکه او بر همه‌ی اشیاء برهان است، و همو علت نخستین برای موجودات دیگر است و ماهیت او عین ذات اوست^۳.

۱. البته در این تقسیم، واجب الوجود را به واجب الوجود بذاته و واجب الوجود بالفیر تقسیم می‌کند، و هرگاه این دومی پیدا شود خود ممکن الوجود می‌شود. (عبون المسائل، ۵۷، چاپ لایدن.)

۲. آراء اهل المدينة الفاضلة، ۹، چاپ مصر، والدعاوی الغلیبة، ۲ - ۴، چاپ حیدرآباد سال ۱۳۴۹ هجری قمری.

۳. المدينة الفاضلة، ۶، و هر کس بخواهد درباره صفات واجب به استقصاء مطالعه کند به عبون المسائل ۵ - ۴؛ و شرح رساله زینون، ۵، چاپ حیدرآباد نیز بنگرد.

و معنی موجود واجب در ذات خویش حامل برهان و حدانیت او نیز هست و برهان آن اینست که او را شریکی نیست، چه اگر دو موجود بدین صفت باشد، هر یک از آندو واجب‌الوجود هست، و از یک جهت با هم متفق‌اند و از جهتی متباین، و در آنچه اتفاق دارند غیر آن چیز است که در آن تباین دارند، پس هر یک از آندو بالذات واحد نیستند.^۱ و این موجود نخستین را ما خدا می‌نامیم، و چون او ذاتاً واحد است ازین‌رو در او ترکیبی نیست، و چون جنسی ندارد تعریف او امکان ندارد، جز اینکه انسان خود بهترین نامهایی را که دال بر منتهای کمال است برای خدا اثبات می‌کند، و هرگاه او را به صفت‌هایی صفت می‌کنند، آن صفات دلالت بر معانی ندارد که میان مردم جاری است بلکه دال بر شریف‌ترین و عالی‌ترین معانی آن الفاظ است، که ویژه اوست.^۲

و برخی از این صفات به خدای بزرگ نسبت داده می‌شود از آن‌رو که در ذات خود او هست و برخی دیگر از آن حیث بر او اطلاق می‌شود که با عالم علاقه و ارتباط دارد، بدون آنکه این امر با وحدت ذات او منافاتی داشته باشد.^۳

با وجود همه این بیانات باید بدانیم که لازم است همه این صفات به نحو مجازی اعتبار شود، زیرا که ما کنه آنها را در نمی‌یابیم مگر به طریق تمثیل ناقص.^۴

و چون ذات باری تعالی کاملترین موجودات است پس واجب می‌آید که معرفت ما به او نیز کاملترین معرفت‌ها باشد، زیرا فی‌المثل معرفت ما به ریاضیات کاملتر از معرفت ما به علوم طبیعی است، از آن جهت که موضوع اولی کاملتر از دومی است، ولیکن ما در مقابل موجود اول واکمل، گویی در برابر نیرومندترین نورها هستیم، و بسبب ضعف دیدگانمان قادر به احتمال و برتافتن آن نیستیم و همین ضعف ناشی از دم‌سازی با امور مادی، معرفت و شناخت ما را مقید می‌سازد.

عالم علوی یا جهان بالا - ما خدا را از روی موجوداتی که از او صادر می‌شود می‌شناسیم و شناخت ما نسبت به همین موجودات صادره از او، استوار از شناختی است که نسبت بذات واجب داریم. همه چیز از خدا صادر می‌شود، و علم او عبارت از قدرت عظیم اوست و چون او درباره ذات خویش تعقل می‌کند عالم از او صادر می‌گردد. و علت

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۵ - ۱۴، چاپ مصر.

۲. کتاب الجمع، ۲۸؛ والمدينة الفاضلة، ۱۸ - ۱۷.

۳. الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۲۹؛ والمدينة الفاضلة، ص ۱۸.

۴. کتاب التعلیقات، ۳ - ۲، چاپ حیدرآباد.

هستی همه اشیا تنها اراده آفریدگار توانا نیست، بلکه علت همه این امور علم اوست به صدور آنچه از او واجب می آید.^۱

صور و مثل اشیا از ازل نزد خداست.

واز روز ازل مثال او که «وجود ثانی» یا «عقل اول» نامیده می شود فیضان می یابد، و همین «عقل اول» محرک «فلک اکبر» است.^۲

و پس ازین عقل، عقول افلاک هشتگانه می آیند، که به ترتیب یکی از دیگری صادر می شوند، و هر یک از آنها نوعی جداگانه است. و این عقول که اجرام سماوی از آنها صادر می گردد، عبارت از مرتبه «وجود ثانی» یا «عقل اول» است که فارابی آنها را با فرشتگان آسمان یکی می داند.^۳

و در مرتبه سوم «عقل فعال» در انسان پیدا می شود، که او را «روح القدس» نیز گویند، و اوست که عالم بالا را به جهان پایین مربوط می کند.^۴

و در مرتبه چهارم، نفس قرار دارد.

و هر یک از عقل و نفس پیوسته در یک حالت نمی ماند، بلکه به تکرار افراد انسان زیاد می شود.^۵

و در مرتبه پنجم صورت پیدا می شود.

در مرتبه ششم ماده می آید.

و به این دو یعنی عقل و نفس، سلسله موجوداتی که ذوات آنها جسم نیست، پایان می رسد.

پس مراتب سه گانه نخستین: خدا، و عقول افلاک، و عقل فعال، جسم نیستند.

اما مراتب سه گانه اخیر، یعنی: نفس؛ و صورت و ماده، این جمله با اجسام ارتباط و پیوند دارند، گر چه خود ذاتاً جسم نیست.^۶

اما اجسام، که منشأ آنها قوه متخیله است، نیز شش جنس دارد، که در مقابل مراتب

۱. المدینة الفاضلة، ۱۲، چاپ مصر. جز اینکه فارابی می گوید: صدور اشیا از او به قصدیست مشابه قصدهای ما، و نه بر سبیل طبع، که این صدور و حصول بی معرفت و رضایت او باشد، «بلکه اشیا بدانسبب از او بر می آیند که او بذات خویش عالم است، و بدین سبب که او مبدأ نظام خیر در عالم است - از آن حیث که باید باشد - پس علم او علت وجود چیزی خواهد بود که آنرا می داند.» (عیون المسائل، ۶).

۲. المدینة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر. ۳. عیون المسائل، ۷ و المدینة الفاضلة، ۱۹، چاپ مصر.

۴. فارابی این عقل را روح الامین نیز نامیده است. (السیاسة المدینة، ۳، چاپ حیدرآباد).

۵. السیاسة المدینة، ۲. ۶. همانجا، ۳.

موجودات عقلی است، و آنها عبارتند از: ۱. اجسام سماوی؛ ۲. حیوان ناطق؛ ۳. حیوان غیر ناطق؛ ۴. اجسام نباتی؛ ۵. معادن؛ ۶. اسطقات چهارگانه^۱.

* * *

از این سخنان فارابی بر می آید که او از آموزگاران ترسایی خویش متأثر بوده است، چه عدد سه را در نزد ترسایان همان شأنی است که عدد چهار نزد فلاسفه طبیعی داشت؛ و اصطلاحات زیادی را که فارابی بکار برده است همین تأثر او را از استادان ترسایی تأیید می کند.

جز اینکه همه اینها که گفتیم جز ظاهر فلسفه فارابی نیست؛ اما جوهر فلسفه فارابی به مذهب نوافلاطونیان^۲ بر می گردد؛ چه می بینیم که به نظر او خلق یا صدور عالم از خدا، به صورت، از عالم عقول آغاز می گردد، یعنی: چون عقل نخستین، آفریدگار خود را تعقل می کند، عقل فلک دوم از آن صادر می گردد؛ و از تعقل این عقل در حق خود و درباره اینک جوهریست مجرد، وجود فلک اقصی لازم می آید؛ و بدینسان صدور عقول یکی از دیگری استمرار می یابد، تا به فلک ادنی برسد که فلک قمر نامیده می شود و این فیض با نظام افلاک در نزد بطلموس متفق می گردد^۳.

و همین نظام را در کتاب «کمدی الهی» دانته Dante (در گذشته ۱۳۲۱) نیز می توان یافت. آنگاه همین افلاک به سبب اجتماعشان سلسله پیوسته‌یی را تشکیل می دهند، زیرا عالم واحد است. و اینجا عالم و حفظ وجود آن نیز چیزی واحد است. همچنین عالم تنها آشکار کننده وحدت ذات الهی نیست، بلکه در نظام بدیع خویش، مظهر عدل الهی نیز هست؛ پس جهان با ترتیبی که دارد بر نظامی طبیعی و استوار پایدار است. عالم سفلی یا جهان پایین - «عالم سفلی» که زیر فلک قمر قرار دارد کاملاً وابسته بر

۱. این اسطقات همان عناصر بسیطه هستند که ارکان اربعه هم نامیده شده؛ و عبارتست از آب و هوا و خاک و آتش، که عالم سفلی به نظر ارسطو بیان از آنها ساخته شده است.

2. Neo - Platonists.

۳. خواننده می تواند ترتیب عقول و آنچه از افلاک را که از عقول لازم می آید، در المدینه الفاضله ۲۰-۱۹ پیدا کند. و از اینجا معلوم می شود که آنچه ورمس = Worms می گوید که: «فارابی نخستین کسی است که نظریه صدور را در فلسفه اسلامی وارد کرد.» صحیح است، چه پیش از او کسی را از حکمای اسلامی نمی شناسیم که این قول را گفته باشد. (رجوع کنید به «تاریخ فلسفه اسلام» T. J. De Beor ۲۱۲؛ و «عیون المسائل» فارابی، ۴، چاپ حیدرآباد).

عالم افلاک سماوی است^۱؛ جز اینکه تأثیر این عالم بالا، همچنانکه بداهه برای ما معلوم است، شامل همه عالم سفلی است، از آن حیث که لازم است در آن نظامی پدید آید؛ اما تأثر جزئیات از عالم بالا متوقف بر عمل طبیعی برخی از این جزئیات در برخی دیگر است؛ یعنی: این تأثر متوقف بر قوانینی است که ما آنها را بتجربه در می‌یابیم.

فارابی به صراحت، فساد علم احکام نجوم (=تنجیم)^۲ را بیان می‌دارد که: در آن هر حادثه ممکن و غیر مألوف را بتأثیر ستارگان و قرانات آنها نسبت می‌دهند. به نظر فارابی چون طبیعت عالم علوی از جنسی غیر از جنس طبیعت عالم ماست که آن کاملتر از طبیعت و جنس جهان ماست، و بر طبق طبیعت خویش حرکت می‌کند، از این رو نمی‌تواند در عالم ما جز تأثیر نیکو، کاری بکند.

و بنابراین به نظر فارابی، نظر آنانکه می‌پندارند برخی از ستارگان سعادت را جلب می‌کنند و برخی از آنها موجب نحوست و بدبختی می‌گردند، خطای بزرگی است؛ چه طبیعت ستارگان یکی است و همواره خیر است^۳.

نتیجه‌یی که فارابی پس از همه این بحث‌ها بدان می‌رسد اینست که می‌گوید: آنچه در این باب از شناسایی برهانی و یقینی به نحو کامل ممکن است پیدا شود آنست که آنرا می‌توان در علم نجوم تعلیمی^۴ یافت، اما خواندن و تکرار کردن خصائص افلاک و فعل و تأثیر آنها در جهان پایین جز شناسایی آمیخته با شک و تردید و ظن چیزی بدست نمی‌دهد.

فارابی احکام این علم را به چند بخش تقسیم می‌کند: ۱. احکام ضروری، مانند حکم بر جرم یا بعد ستارگان، که وجود آنها همواره چنین است؛ ۲. احکام امکانی که بیشتر ممکن است، مانند حکم به اینکه آفتاب جسم را گرم می‌کند؛ ۳. احکام ظنی یا حسابی،

۱. «عیون المسائل» ۵-۴

2. Astrology

۳. فارابی رساله‌یی دارد بنام *الْئُكْتُ فِيمَا يَصْحُحُ وَ مَا لَا يَصْحُحُ مِنْ أَحْكَامِ النُّجُومِ*، که در آن صناعت تنجیم را باطل می‌داند و با دلایل گوناگون بی‌اعتباری آنرا بیان می‌دارد و بیشتر احکام آنرا ریشخند می‌کند. مثلاً می‌گوید: «پس از آنکه دانشمندان گرد آمدند و با دلایل استوار نشان دادند که اجرام آسمانی در ذات خودشان قابل تغییر و دگرگونی و تأثیر و تکوین نیستند و در طبیعت خودشان اختلاف ندارند، چه دلیلی این اخترشناسان را واداشت که برخی از این ستارگان را نسبت به نحوست و برخی را نسبت به سعادت دهند؟»

(← به همین رساله، ۱۱۲، چاپ لایدن. و ← به عیون المسائل، ۸)

۴. مقصود *Astronomy* یا علم نجوم = ستاره‌شناسی و علم هیأت است که دانشی سودمند و تجربی است. فارابی می‌خواهد زیانمندی علم تنجیم و سودمندی علم نجوم را گوشزد کند.

مانند حکم به اینکه: چون فلان ستاره با ستاره دیگر بهم نزدیک شود، فلان حادثه رخ خواهد داد.

از این سه قسم، قسم اول نجوم تعلیمی یا ریاضی است که در حرکات و ابعاد ستارگان بحث می‌کند و برهانی است ولیکن نوع سوم علم نجوم طبیعی [= تنجیم] است که درباره تأثیر کواکب در عالم کون و فساد از حیث سعادت و نحوست بحث می‌کند و چندان برهانی نیست و باید از آموختن آنها پرهیز کرد^۱.

* * *

اجرام عالم افلاک بسیط و بی جزء هستند، در حالی که «جهان زیر فلک ماه» عالم طبایع چهارگانه و موجودات آن متضاد و متغیر است؛ ولیکن موجوداتی که در عالم هستند، با همه کثرت و تنوعی که دارند، از مرحله پایین و پست که عناصر باشد تا مرتبه بالا که انسان باشد، مجموعه واحدی است؛ اگر چه افراد آن در مراتب متفاوتی قرار گرفته‌اند. فارابی در این باب بحث بیشتری نمی‌کند و چیز تازه‌یی نمی‌گوید که دیگران نگفته باشند، بویژه اینکه زیاد توجه به علوم طبیعی و فروع و شاخهای آن ندارد با وجود این از اینکه کیمیا را از جمله علوم طبیعی بشمارد، تردید نمی‌کند و در این راه شک نیست که فارابی بدان اعتماد دارد که هیولی نخستین در تمام اجسام و عناصر واحد و یکی است^۲.

در این مبحث بیش از این وارد نمی‌شویم و مختصری هم در باب «انسان» و «نفس انسانی» صحبت می‌کنیم که فارابی در این دو مورد سخنان تقریباً تازه‌یی گفته است. نفس انسانی - قوای نفس انسان، یا اجزاء آن، به نظر فارابی یکسان و دارای یک رتبه نیستند، بلکه برخی از آنها برتر از دیگری است^۳ به نحوی که قوه پایین نسبت به قوه برتر بمنزله ماده است و آن قوه که برتر است به منزله صورت آن دیگر است. و برترین قوای

۱. نگاه کنید به: احصاء العلوم، ۶-۴۳؛ و رساله مابصح و مالا یصح...، ۱۰۷، چاپ لایدن و نیز به طبقات الاسم قاضی صاعداندلسی، ۶۳.

۲. فارابی در رساله‌یی هم در وجوب صناعت کیمیا نوشته و اقوال مبطلان این علم را رد کرده است و همو در کتاب «عین المسائل» می‌گوید که: «عناصر اربعه در ماده نخستین مشترک اند». (ع: طبقات الاطباء ۱۳۹/۲، چاپ مصر؛ و عیون المسائل، ۹).

(نگاه کنید به همین رساله ص ۱۱۲، چاپ لایدن، و نیز نگاه کنید به عیون المسائل، ۸).

۳. المدینه الناضله، ۳۴. و تتابع حدوث قوای نفسانی یعنی: غاذیه، حاسه، متخیله، و ناطقه را در همین کتاب بیان می‌کند، و هر که بخواهد درباره اعضاء و مراکز و فروع و مراتب آنها از نظرگاه فارابی آگاه شود، باید به مأخذ مذکور صفحات ۳۹ و ۳۶-۳۴ رجوع کند.

نفسانی «قوة ناطقه» است که مادهٔ قوة دیگری نیست؛ و او خود صورت تمام صورتهایی است که پایین تر از او قرار دارند.

نفس از محسوس به سوی معقول بکمک قوة مخیله می رود. جز اینکه با قوای نفسانی نزوع یا اراده‌یی همراه است.^۱ و در برابر هر علمی، علمی موجود است؛ و اشتیاق به چیزی یا کراهیت از آن ملازم احساسات ما هست و از آن جدا نمی‌شود، و نفس بدین وسیله از صوری که در ذهن پدیدار آمده است برخی را اقرار و برخی دیگر را رد می‌کند.

و سر انجام قوة ناطقه میان زیبا و زشت تمیز می‌دهد، و صناعات و علوم را کسب می‌کند و به سوی آنچه آنرا تعقل می‌کند شوقی ارادی ایجاد می‌کند. و هر احساس یا تعلی را شوقی در پی است که شوق مذکور نتیجه ذاتی و لازم آن است چنانکه گرمی لازم گوهر آتش است.^۲

و نفس، کمال جسم است، لیکن کمال نفس، عقل است؛ و انسان در حقیقت جز عقل چیزی نیست.

عقل انسانی. شاید فارابی بیش از همه^۳ مسألهٔ عقل را مورد بحث قرار داده است، و به نظر او اشیاء مادی، هرگاه معقول می‌شوند، در نزد عقل، نوعی از وجود اعلی را حائز می‌گردند، بدان حد که مقولاتی که بر مادیات منطبق می‌شد، بر آنها منطبق نمی‌گردد.^۴

عقل در نفس کودک، بالقوه است^۵، و آن وقتی «بالفعل» می‌گردد که نفس، صور اجسام را به کمک حواس و قوة مخیله دریابد، جز اینکه این انتقال یافتن از قوه بفعل - یعنی حصول معرفت حسی - کار خود انسان نیست، بلکه کار «عقل فعال» است که در مرتبت از عقل انسانی برتر است و آن عقل فلک آخر است یعنی: فلک قمر.

معرفت انسانی به اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی‌شود، بلکه بصورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او داده می‌شود. و در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر می‌شود

۱. همراه با قوه حاسه، میلی بسوی محسوس است که نفس را بسوی آن می‌راند یا باز می‌دارد و نیز همراه قوه متخلیه میلی است بسوی آنچه تخیل می‌کند، و نظیر آن قوه ناطقه وجود دارد؛ و این میل به سبب قوتی است که در نفس بودیعت نهاده‌اند تا بسوی برخی چیزها شوق یابد و از برخی امور کراهت یابد. (المدينة الفاضلة، ۷ - ۳۶، چاپ مصر).

۲. المدينة الفاضلة، ص ۳۷ چاپ مصر.

۳. اجوبة المسائل، مسأله ۳۲، ۳۱ که در همین کتاب تعریف کامل نفس را از قول ارسطو نقل کرده است.

۴. مقالة فی معانی العقل، چاپ لیدن، ۴۴ - ۴۳. و آن رساله‌یی است که در ضمن مجموعه‌یی از آثار فارابی چاپ شده که دیتیریشی بسال ۱۸۹۰ در لایدن تحت عنوان الثمرة المرضية فی بعض الرسائل الفارابية چاپ کرد.

۵. المدينة الفاضلة، ۴۴؛ الجمع بین رأی الحکیمین، ۲۳.

تا برای اجسام صورکلی ادراک کند، و کم کم از حدود تجربه حسی برتر رود و دارای معرفت عقلی گردد.^۱

تجربه حسی جز صورتهایی را که از عالم ماده حاصل می آید نمی پذیرد، ولیکن در نفس افلاک، صور و معانی شریف تری از اشیاء مادی پدیدار می آید که بر آنها مقدم نیز هستند و مخصوص عقول افلاک می باشند.

و انسان معرفت و علم خود را از همین عقول یا «صورتهای مفارق از ماده»^۲ می گیرد، و در حقیقت آنچه را انسان ادراک می کند بدون مساعدت این عقول، ادراک نمی تواند کرد؛ و این عقول به ترتیب در همدیگر تأثیر می کنند، بدین معنی که هر یک از آنها فعل مافوق خود را می پذیرد و همینطور در مادون خود تأثیر می کند؛ و این تأثیر همچنان سریان دارد که از «عقل اعلی» یا باری تعالی آغاز و به «عقل انسانی» منتهی می گردد.

و عقل فعال، که عبارت از عقل فلک ادنی باشد به نسبت عقل انسانی که از آن منفعل می گردد فعال نامیده شده است و بنابراین عقل انسانی را عقل منفعل یا عقل بالمستفاد^۳ نامیدند؛ جز اینکه این «عقل فعال» همیشه فعال نیست، زیرا ماده کار او را مقید می کند اما عقلی که همواره فعال است و نقصی در کار او مشهود نیست، او خدا است.

عقل در انسان سه وجه دارد: و این به اعتبار آنست که یا عقل او «بالقوه» است یا «بالفعل»؛ یا متأثر از عقل فعال. و معنی این سخن در فلسفه فارابی آن است که می گوید: در انسان استعداد یا عقلی بالقوه است که هم بواسطه معرفت حاصل از ادراک اشیاء بالفعل می گردد. و کم کم به معرفت لامادی فوق حس که بر هر ادراکی سابق است می رسد و خود ادراک را ایجاد می کند.^۴

از این رو می بینیم که در فلسفه فارابی میان درجات عقل و اطوار معرفت و مراتب موجودات تقابلی وجود دارد. و موجودات پایین تر می خواهند به سبب شوق و بکمک اشتیاق که در آنها به ودیعت نهاده شده بالاتر برسند و یا بمراتب عالی تر ارتقاء یابند.^۵

عقل فعال که برای همه موجودات عالم پایین صورت می بخشد، روی همه این صورتهای پراکنده تأثیر می گذارد و به نیروی محبت میان آنها ایجاد وحدت می کند و همه را

۱. المدینة الفاضلة، ۴۴ والسیاسات المدینة، ۷؛ و مقالة فی معانی العقل، ۴۷.

۲. کتاب الجمع، ۲۴، چاپ مصر.

۳. المدینة الفاضلة، ۴۵.

۴. عیون المسائل، ۱۳.

۵. المدینة الفاضلة، ۴۵، چاپ مصر.

در عقل انسانی گرد می‌آورد. و چون عقل فعال است که بماده صورت می‌بخشد، پس امکان حصول معرفت برای انسان، و نیز صحت این معرفت هر دو متوقف بر اینست که عقل فعال امکان معرفت این صورت را برای انسان بدهد.

و غایت عقل انسانی و سعادت او اینست که با عقل فلک اتحاد یابد؛ و این اتحاد او را بخدا نزدیک می‌کند.^۱

لیکن امکان این اتحاد پیش از مرگ انسان ورستن از بند ماده، در نظر فیلسوف ما محل تردید است، بلکه آنرا انکار می‌کند. و بالاترین چیزی که انسان در این زندگانی مادی بدان تواند رسید معرفت عقلی است.

با همه این احوال، مفارقت نفس از بدن، عقل را حریت و آزادی می‌دهد؛ ولیکن آیا نفس به ذات خویش و بالاستقلال باقی می‌ماند، یا جزئی از «عقل کلی» می‌شود؟ رأی فارابی در این باره غامض و مبهم است، و نظرهایی که در این باب، در کتابهای گوناگون بیان کرده، باهم اختلاف دارد.

یکی از محققان در این باره نوشته است: «اما آنچه از کتابهای ابونصر بدست ما رسیده است در منطق است، و آنچه در فلسفه نوشته پر از شک و تردید است؛ چه او در کتاب الملة الفاضلة اثبات کرده است که نفوس شریه پس از مرگ در آلام و دردهایی می‌زیند که آنرا نهایت نیست، سپس در کتاب السياسة المدینه^۲ تصریح می‌کند که ارواح منحل می‌شوند و رهسپار عدم می‌گردند؛ و جز نفوس کامله هیچ نفسی باقی نمی‌ماند، و همو در کتاب الاخلاق چیزی از امر سعادت انسان ذکر می‌کند و می‌گوید: همه این سعادت‌ها در این دنیا و در همین زندگی خواهد بود... و هرکس جز این بگوید، همه سخنانش هذیان و خرافات و اعتقادات پیرزنان است. و این سخنان، همه مردم را از رحمت الهی ناامید می‌کند و نیکوکاران و تباهاکاران را در یک ردیف قرار می‌دهد، چه برگشت همه به سوی عدم است...»^۳

حاصل آنکه معرفت عقلی برترین اموری است که انسان در حیات این جهان بدان می‌تواند رسید و هر اندازه تعقل و اندیشه کردن او زیاد می‌شود لذت و بهجت او فزونی

۱. السياسات المدینه، ۱۳ و ۱۴.

۲. مقصود کتاب مادی آراء اهل المدینه الفاضلة است که در سال ۱۸۹۵ در لایدن، و بارها در مصر چاپ شده است.

۳. قصة حی بن یفطان، ۱۷، چاپ مصر، تألیف ابن طفیل. این کتاب را مرحوم بدیع الزمان فروزانفر به پارسی دری ترجمه کرده است زیر نام زنده بیدار.

می‌گیرد.^۱

منطق فارابی - منطق فارابی تنها تحلیل روش‌های تفکر علمی نیست، بلکه در بیشتر مباحث، شامل ملاحظات لغوی نیز هست؛ و نیز حاوی برخی مباحث درباره نظریه معرفت می‌باشد؛ و در حالی که نحو مختص به لغت قومی واحد است، منطق قانونی است جهت تعبیر بلغت عقل انسانی در نزد تمام اقوام. «نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات، مانند نسبت صناعت نحو به زبان و الفاظ است، زیرا هرچه را که علم نحو از قوانین الفاظ بما می‌دهد نظایر آنرا منطق در معقولات بدست می‌دهد. از طرفی نحو، قوانینی عرضه می‌دارد که مخصوص گروهی به خصوص است و حال آنکه منطق قوانینی را که مشترک میان همه اقوام است، ارائه می‌دهد.»^۲ و باید در این فن از بسیط‌ترین و ساده‌ترین عناصر سخن آغاز کرد و به پیچیده‌ترین قسمت رسید؛ یعنی از کلمه (= تصور) به قضیه و از قضیه به قیاس برویم.

و نیز منطق، از حیث علاقه آن با آشیایی که در خارج وجود دارد، بدو قسم تقسیم می‌گردد: قسم اول شامل معانی و حدود است که مبحث تصور را در بر می‌گیرد؛ و قسم دوم شامل مبحث قضایا و قیاسات و براهین است که در آن از تصدیق صحبت می‌کنند. مقصود فارابی از تصورات، بسیط‌ترین چیزهایی است که در نفس مرتسم می‌شود، یعنی همه صورت‌هایی که حس بدو داده است و نیز معانی اولیه‌یی که فطرت در ذهن جایگزین شده است مانند معنی: وجوب و وجود و امکان^۳؛ که این صور و معانی یقینی و اولی هستند.

قضایا از ربط برخی تصورات با برخی تصورات دیگر نتیجه می‌شود؛ و این قضایا هستند که احتمال صدق و کذب در آنها می‌رود. و این قضایا خود مستند بر قضایای اولیه روشن‌یابینی است که فی‌نفسه محتاج برهانی نیست و در ذهن مرکوز است و ما از این قضایای اولیه که اساس و اصول بدیهی هستند بهیچ وجه بی‌نیاز نیستیم، بویژه در ریاضیات و ما بعد الطبیعه و اخلاق^۴.

و مهم‌ترین مقاصد برهان عبارتست از وصول به قوانین علمی اضطراری که تطبیق آن با همه معارف ممکن باشد. «و لازم است که فلسفه، همین علم باشد.»^۵

۲. احصاء العلوم، ۱۸-۱۲.
۴. المدینه الفاضله، ۴، چاپ ۱۸۹۵.

۱. المدینه الفاضله، ۶۵.
۳. عمون المسائل، ۳.
۵. کتاب الجمع... ۲ و ۱۶.

از آنچه گذشت معلوم گشت که برهان منتهی به علمی اضطراری می‌گردد که مقابل وجود ضروری قرار می‌گیرد، ولیکن در جنب این وجود واجب، عالم وسیعی از ممکنات یافت می‌شود، که ما آنها را جز با «معرفت ظنی» نمی‌توانیم شناخت.

در مبحث جدل نیز فارابی درجات گوناگون جدل را مورد بحث قرار می‌دهد، همچنین راههایی را که معرفت به ممکنات از آن راه‌ها حاصل می‌آید نشان می‌دهد، و نیز سخنان دشوار و گفتارهای خطابی و شعری و مهم‌ترین غایاتی را که در عمل از آنها منظور نظر است مورد دقت و موشکافی قرار می‌دهد و از این جمله منطقی می‌سازد که بنظر می‌رسد حق باشد و حال آنکه در واقع صحیح نیست؛ چه او قائل است علم صحیح جز بوسیله اعمال احکام ضروریه که در کتاب برهان یا آنالوطیقای دوم از آن بحث می‌شود، بدست نمی‌آید.

به نظر فارابی شعر پست‌ترین نوع معرفت است، چه کلامی باطل و دروغ است که ارزشی ندارد! و این عین عبارت اوست:

«برهانی که دروغ آن کمتر از حق آن است، آنرا از کتاب مواضع جدل فراگیرند، و برهانی که کذب آن مساوی با حق آنست، آنرا از کتاب خطابه باید یاد گرفت، و برهانی که دروغ آن بیشتر از حق آنست آنرا از کتاب صناعت مفاطله فرا باید گرفت، و برهانی که کاملاً دروغ است، آنرا از کتاب صناعت شعر یاد گیرند.»^۱

۱. گویند: نظامی فرزند خویش را پند می‌داد که گرد شعر و شاعری نگرده:

«در شعر مپیچ و در فن او: چون اکذب اوست احسن او» که اشاره به این جمله معروف است: ان احسنه اکذبه. و شک نیست که شعر برهان عقلی نیست زیرا «قیاسی است که از مخیلات پدید می‌آید.» و هر اندازه سخنی با خیال بیشتر آمیخته باشد از واقعیت و صدق دور خواهد بود. ولیکن تأثیر شعر را در نفوس مردم به هیچ وجه انکار نمی‌توان کرد.

۲- رجوع کنید به کتاب مابینی آن بدم تعلم الفلسفة، ۱ و ۲؛ وزمخشری: انوار الربیع ص ۹۸.

از خود فارابی هم اشعاری نقل کرده‌اند، از جمله این دو رباعی به او منسوب است:

اسرار وجودخام و ناپخته بماند	و آن گوهر بس شریف ناسفته بماند
هرکس بدلیل عقل چیزی گفتند	آن نکته که اصل بود ناگفته بماند

* * *

ای آنکه شما پیر و جوان دیدارید	ازرق پوشان این کهن دیوارید
طفلی ز شما در بر ما محبوس است	او را به خلاص همتی بگمارید.

(هدایت، رضا قلی خان: مجمع الفصحاء، ۱/۳-۸۲؛ بهائی: کشکول، ۲/۴۵، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران، تیر

ماه ۱۳۴۹ ه. ش.)

ادامه یاورقی در صفحه بعد

نظر فارابی درباره کلیات، نظیر فرفورویوس است؛ و به نظر او وجود جزئی در افراد خارجی و محسوس نیست؛ بلکه در ذهن موجود است و کلی نیز چنین است که حقیقه در ذهن موجود است و عقل انسانی کلی را از جزئیات تجریدی می‌کند و بدست می‌آورد^۱؛ جز اینکه کلی ذاتاً و پیش از جزئیات و مقدم بر آنها نیز وجود دارد.

از این رو می‌توان گفت که: فلسفه فارابی در مورد «معانی کلیه» متضمن سه اصل معروف است:

الف: کلی بر جزئی مقدم است، بدین معنی که از عالم مثل در ذات آدمی زاده نهاده است؛

ب: کلی قائم به خود است و بدون جزئیات وجود دارد؛

ج: و در ضمن بعد از جزئیات نیز است^۲. و این همان «تذکر» است که افلاطون می‌گفت.

حال باید دید که آیا وجود به ذات خود از جمله همین معانی کلی بشمار می‌رود؟ فارابی بر این سؤال - که در میان فلاسفه بزرگ عالم نزاعی بر انگیخته جواب روشن و آسانی داده است، و آن اینست که می‌گوید: وجود عبارت است از علاقه نحوی یا منطقی، نه اینکه بگوییم: وجود مقوله‌یی جداگانه است که بالفعل بر شیء موجود صدق می‌کند^۳.

اخلاق در نظر فارابی. اکنون می‌رسیم به فلسفه عملی فارابی، که در واقع بسیاری از آنها بیان‌کننده حیات و سنت‌های مسلمانان است، و اینک ما برخی از آراء عمومی او را مورد بحث قرار می‌دهیم:

ادامه پاورقی از صفحه قبل

همچنین از اشعار تازی او شیخ بهایی در کشکول ۱/ ۶۵، چاپ کتابفروشی ادبیه یک قطعه دلدیر نقل می‌کند که با این بیت آغاز می‌گردد:

ما ان تقاعد جسمی عن لقائکم الا و قلبی الیکم شیق عجل...

و بطوریکه می‌بینید با معنی رباعی دوم بی‌مناسبت نیست، و نیز بنگرید به همین کتاب (۳/ ۳۰۴).

۱. کتاب الجمع، ۲۳؛ فارابی می‌گوید: حواس آلات ارداک هستند و حواس مذکور جزئیات را در می‌یابند، و کلیات نیز از این جزئیات حاصل می‌آید، و تجارب در واقع همین کلیات هستند.

۲. المسائل الفلسفیه والاجوبه، ۱۱۰-۱۰۶، چاپ مصر؛ و فصوص الحکم: ۴-۱۵۳ و ۲۳۹.

۳. المسائل الفلسفیه مسأله ۱۶؛ که می‌گوید: اگر ناظر طبیعی به این سخن به دقت بنگرد که: «انسان موجود است.» می‌بیند که این قضیه محمولی ندارد، زیرا «وجود شیء جز خودش نیست»؛ ولیکن چون منطقی می‌گوید: «انسان موجود است.» آنرا مرکب از دو حد می‌بیند، که قبول صدق و کذب می‌کند؛ از این روی، نزد او این قضیه دارای محمول است.

به طوریکه علم منطق قوانین معرفت را وضع می‌کند، اخلاق نیز قوانین اساسی را که شایسته است انسان در رفتار خویش به آنها عمل کند، وضع می‌کند؛ جز اینکه مقام عمل و تجربه در اخلاق بزرگتر از آنست که در منطق آمده است. فارابی در مباحث اخلاقی خویش، گاهی موافق افلاطون سخن می‌گوید و زمانی چون ارسطو و برخی اوقات افکار او از حوزه فلسفه ایندوفیلسوف بیرون می‌رود و به روش صوفیان و زاهدان نزدیک می‌گردد.^۱

فارابی تأکید می‌کند که عقل قادر است که درباره اعمال انسان حکم کند و یکی را خیر و دیگری را شر بداند.^۲ او در این مورد مخالف رأی متکلمان است؛ چه متکلمان اگر چه به مفارقی اعتقاد دارند که مأخذ آن عقل می‌باشد، لیکن از شأن عقل نمی‌دانند که قواعدی برای سلوک و رفتار انسانی وضع کند^۳ ولیکن چون عقل فیضی است از عالم بالا و معرفت و دانش سر دسته همه فضایل است، از این رو چرا عقل قواعد اخلاقی را وضع نکند؟ بنظر او کسی که تمام مؤلفات ارسطو را می‌داند و بد آنها عمل نمی‌کند، از کسی که به مقتضای آنها عمل می‌کند ولیکن به آنها جاهل است، برتر است؛^۴ پس معرفت نزد فارابی از عمل اخلاقی برتر است و الا نمی‌توانیم درباره اعمال اخلاقی حکم کنیم!

نفس به طبیعت خویش اراده و شوقی دارد، و از آن جهت که حس می‌کند و تخیل، پس مانند دیگر جانوران اراده‌یی دارد جز اینکه اختیار فقط مخصوص انسان است، زیرا اختیار قایم بر تفکر عقلی است.^۵ و جولانگاه او، میدان تعقل خالص است؛ پس اختیار متوقف بر اسبابی از جمله فکر است، و توگویی اختیار و اضطرار با هم است، زیرا این امر

۱. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱.

۲. المدینة الفاضلة، ۳۵ و ۴۵.

۳. تاریخ فلسفه اسلام، تألیف دبور T. J. De Boer، ۲۲۰. باید دانست که این تعمیم چندان درست نیست؛ زیرا همه متکلمان بر این قول اجماع نکرده‌اند چه اگر اشعریه و اهل سنت اعتقاد دارند که: «خیر آنست که خدا بدان امر کرده و شر آنست که انجام دادن آنرا نهی کرده است»؛ معتزله قائل هستند که: «واجبات، عقلی است»، و قایل به حسن و قبح عقلی هستند و می‌گویند انسان بر انجام کارها قادر است و باید چنین باشد یعنی خیر و شر را پیش از ورود وحی، با عقل بشناسد و به خیر روی آورد، و از شر روی گردان شود. و در این مورد از آوردن امثال و شواهد تن می‌زنیم که بیشتر اهل کتاب و خوانندگان آگاه هستند.

۴. خلاف رأی کلیبان یا سگ‌رفتاران [=Cynics] که آنها نادان یا فضیلت و عامل را برتر از دانای بی‌فضیلت می‌شمارند، و عارفان و صوفیان ایرانی و اسلامی کم و بیش با این عقیده دمساز ترند.

۵. فارابی میان اراده و اختیار فرق می‌گذارد، چه اراده عبارتست از رفتن بسوی آنچه حیوان از روی احساس و تخیل در می‌یابد، و حال آنکه اختیار عبارتست از توجه بسوی امری که از تفکر و اندیشه مدد می‌گیرد؛ که نوع اول در حیوان نیز وجود دارد و نوع دوم مخصوص انسان است (المدینة الفاضلة، ۴۶ و ۵۲)

نیز به حسب اصل اولیه آن مقدر در علم خداست؛ و از این رو برخی محققان فارابی را از جمله قائلان به جبر می‌شمارند.

اختیار انسانی، نمی‌تواند شهوت را جز به نحو ناقصی سرکوب نماید، زیرا ماده در سر راه او قرار گرفته است. بنابراین حریت و آزادی نفس ناطقه کامل نخواهد بود مگر زمانی که از قیود و زنجیرهای ماده و گمراهی آن رها شود؛ به عبارت دیگر نفس، تبدیل به عقل گردد. و اینست همان سعادت بزرگ که می‌باید لذات آنرا طلب کنند. زیرا همین خیر مطلق است،^۱ و همان است که نفس انسانی طالب آن می‌شود وقتی که می‌خواهد که به سوی عقل رود و با او یکی گردد، و همین کار را نفوس افلاک نیز انجام می‌دهند وقتی که می‌خواهد به سوی خدا تقرب جویند.

ملاحظه می‌کنید که فارابی هرچه درباره اخلاق بیان می‌دارد، در واقع اخلاقی عملی نیست، بلکه بیشتر از نوع خوابهایی خوش است که بیشتر حکیمان اسلامی راجع به حیات عملی مسلمانان دیده‌اند!

سیاست در نظر فارابی - چنانکه دیدیم، فارابی به اموری که در اطراف او واقع می‌شده، و امروز بیشتر از آنها به نام قواعد سلوک و رفتار یاد می‌شود، چندان توجهی نداشت. متأسفانه در سیاست بیشتر از حیات واقعی دور می‌شود. فارابی شرقی بود، از این رو گمان برد که باید معانی جمهوریت افلاطون در وجود شخص سلطان فیلسوف خلاصه شود.^۲ در حالی که نمی‌دانست یا توجه نداشت که سخنان افلاطون نه درست بود و نه عملی؛ چه حتی او نیز شکست خورد و کاری از پیش نبرد.

فارابی می‌گوید: ضرورت طبیعی مردم را بزندگی اجتماعی وامی‌دارد؛ از این رو در برابر اراده رئیس که «مدنیت» با خوبیها و زشتی‌های آن، در وجود او تمثیل یافته خاضع می‌شوند. وقتی رئیس اجتماع یا «مدینه» جاهل به قواعد خیر باشد یا بدکار و گمراه باشد، آن مدینه هم فاسد می‌گردد، «مدینه فاضله» یک نوع بیشتر نیست و ریاست آن با «فیلسوف» است.^۳

فارابی، رئیس یا امیر مدینه خود را به همه فضایل انسانی، و کمالات فلسفی توصیف می‌کند؛ تو گویی افلاطون است که به لباس محمد نبی درآمده است.^۴ برخی از صفات «رئیس مدینه» را فارابی به ثدقت و تفصیل ذکر کرده که چون پیش از این هم ذکر شد، از

۱. المدینه الفاضله، ۷-۴۶، چاپ مصر.

۲. دیور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۱.

۳. المدینه الفاضله، ۲-۵۳.

۴. دیور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۲.

تکرار آن چشم می‌پوشیم.

فارابی، چنانکه برخی از دانشمندان جامعه‌شناسی امروزی نیز بدان رفته‌اند، جامعه مورد نظر خود را به «جسمی زنده» تشبیه می‌کند و اعضاء این کالبد زنده را از افراد مدینه ذکر می‌کند؛ که «رئیس فیلسوف» یا «نبی حکیم» بمنزله قلب آن است.^۱

به نظر فارابی ممکن است که در مدینه پیش از یک رئیس بوجود آید؛ و رئیس یا شاه باید با وزیر در حکم و حکمت شریک باشند، و زمانی که از رئیس مثالی صحبت می‌کند در واقع نظریه سیاسی مسلمانان را در آن زمان در فکر خود دخالت می‌دهد. جز اینکه کلام فارابی در این مورد نیز روشن نیست؛ نه از نسب پادشاه و نه از وظایف او در جهاد و حرب و مملکت داری و دیگر امور سخن می‌گوید. شاید بدان سبب که در جامعه خیالی فارابی جنگ و نزاع نیست و همه شهروندان فیلسوف و دانا و نیکوکارند و از تکالیف و وظایف خود آگاه‌اند. آیا خوش بین باشیم که چنین جامعه‌یی بوجود خواهد آمد؟ به امید آن روز.^۲

حیات آخرت - به نظر فارابی، اخلاق در مدینه بکمال خود نمی‌رسد مگر در میان جماعتی دینی؛ و به حسب احوال مدینه، نصیب اخروی و دنیوی اهل آن معین می‌گردد. نفوس مدینه جاهله از عقل خالی و عاری هستند؛ و ای بسا در جهانی دیگر، بسوی مردم یا جانوران دیگری بر می‌گردند، که با آنها متحد شوند و حیاتی تازه آغاز کنند.

نفوس ضاله نیز آنچه را که «نفوس جاهله» دریافت داشته‌اند، دریافت می‌کنند. اما «نفوس نیکوکار و دانا به تنهایی باقی می‌مانند و داخل در ساحت عالم عقلی می‌شوند؛ و هر قدر درجه آنها در این حیات عقلانی فزونی یابد، مقام آنها پس از مرگ در میان نفوس بلند می‌گردد؛ و بهره آنها از سعادت روحی زیادت می‌گیرد.»

اما در مدینه‌های مبدله یا ضاله بدبختی و شقاء متوجه کسی خواهد بود که این مدینه‌ها را دگرگون کرد و اهل آنها را گمراه ساخت.^۳

می‌توان گفت که: این عبارت به منزله پوششی ظاهری است که عقیده صوفیانه فلسفی فارابی را پوشیده است، که می‌گوید: عقل انسانی در عقل کلی فانی می‌شود و بالاخره در خدا فانی می‌گردد. عالم - باعتبار صدور آن از علت خود - چیزی غیر از

۱. المدینه الفاضله، ۵۹-۵۵، چاپ مصر.

۲. نظیر این مدینه فاضله را حکیم نظامی نیز در اقبال نامه، صص ۱۰۸-۹۷ چاپ وحید (۱۳۱۷ ه.ش.) تصویر کرده است، و تفصیل موضوع را به کتاب سیر فلسفه در ایران حواله می‌کنیم که در دست تألیف است.

۳. المدینه الفاضله، ۶۶، چاپ مصر. خواننده می‌تواند این مدینه‌ها و خصایص آنها را به تفصیل در مأخذ

مزبور از صفحه ۶۳ تا ۶۶ ببیند.

خداست؛ ولیکن چون نفس انسانی، بسوی عالم علوی پرواز کرد، آن‌گاه می‌بینید که این حیات، عین حیات آخرت است، زیرا خدا در همه چیزها وجود دارد؛ بلکه او بتنهایی همه چیز است.^۱

نظر اجمالی - بطور خلاصه اگر به فلسفه فارابی نظر کنیم می‌بینیم که مذهبی به تمام معنی روحانی است، و به عبارت دقیق‌تر مذهبی است عقلی^۲. هرچیز که مادی و محسوس است منشأ آن قوه متخیله است، و ممکن است از آنها به «تصورات مشوش» یا پراکنده نیز تعبیر کنیم؛ وجود حقیقی همانا عقل است، و چون عقل دارای مراتب متفاوت است، لذا تنها خدا عقل محض است که کثرت را بر او راه نیست^۳ شماره عقول مفارقه با مذهب بطلمیوس در مورد مراتب افلاک آسمانی سازگار است^۴. و هر اندازه که این عقول از عقل اول دور می‌شوند، بهره آنها از «وجود عقلی» کاسته می‌شود. جوهر انسان، یعنی عقل او از «عقل فلک اَدنی» افاضه می‌گردد^۵. پس موجودات سلسله متدرج بهم پیوسته‌یی است، و عالم کل منظمی است، و اجزاء آن بطرز بدیعی ترتیب یافته است، و شر در جزئیات بسبب جزئی و متناهی بودن آنهاست، چنانکه اگر نظام کلی را در نظر آوریم آنوقت مشاهده می‌کنیم که درعالم خیر حکمفرماست، «زیرا عنایت الهی به تمام اشیاء احاطه دارد و خیر درعالم بیشتر از شر است، و نیز شر در موجودات فاسد وجود دارد، چه طبیعت آنها این امر را اقتضاء می‌کند»^۶.

حال گوییم: آیا در این نظام بدیعی که از فیض الهی درعالم پدیدار گشته، ممکن است فساد راه یابد؟ و نیز جایز است که دوباره به سوی خدا بازگردد؟ فارابی در جواب سؤال او سخن واضحی نمی‌گوید ولیکن در پاسخ سؤال دوم می‌گوید: عالم با همه این نظام بدیعی و نوآیین همواره و بطور استمرار، بسوی خدا باز می‌گردد و در این هیچ‌شک نباید کرد^۷. نفس مشتاق رسیدن به مافوق خود است، و هر قدر بهره‌اش از معرفت زیاده شود، جوهر او صفا یابد و ارتقاء جوید، ولیکن این ارتقاء تا چه درجه وحدی ممکن است؟ نه فیلسوفان و نه پیامبران به این سؤال جواب روشنی داده‌اند.

۱. فصوص الحکم، چاپ لایدن، ۶۸، چاپ سال ۱۸۹۰. شاید مستند کسانی که فارابی را مستهم به وحدت وجود کرده‌اند، همین سخنان باشد.

۲. بزبان لاتین آن‌را Intellectualism گفته‌اند.

۳. المدینة الفاضلة، ۲۰ - ۱۹، چاپ مصر.

۴. عیون المسائل، ۷.

۵. المدینة الفاضلة، ۲۵ - ۲۴.

۶. عیون المسائل، ۱۸؛ الدعای القلیه، ۱۱ - ۱۰، چاپ حیدرآباد.

۷. رساله فی جواب مسائل سئل عنها، چاپ لایدن، ۸۷ - ۸۶.

به نظر فارابی حکمت فیلسوفان، و حکمت پیامبران، از جانب «عقل فعال» افاضه می‌گردد؛ و همو در فحوای کتابهایش بیشتر از نبوت سخن می‌گوید و چنین به نظر می‌آید که نبوت - بنظر او - برترین مرتبه‌یی است که انسان در علم و عمل بدان می‌رسد. ولیکن این رأی حقیقی او نیست، یا لا اقل نتیجه منطقی نظریه فلسفی او نیست؛ چه به نظر او، تمام امور نبوت، در رؤیا و کشف و وحی و غیر آنها، وابسته به دایره تخیل است، که در مرتبه میانگین ادراک حسی و معرفت عقلی خالص قرار دارد. ولیکن چون در آراء اخلاقی و سیاسی خویش، شأن بزرگی برای دین در تهذیب خلق قائل است، آنرا جزو پست‌ترین مرتبه معرفت عقلی خالص می‌شمارد^۱.

حاصل آنکه فیلسوف ما، در مجردات عقل محض فانی بود، و زهد و تقوای او موجب شگفتی معاصرانش بود، بطوریکه برخی از شاگردانش از او تجلیل می‌کردند و می‌گفتند: حکمت در او تجسم و تجسد یافته است! اما عالمان دیگر از اهل اسلام او را متهم بزندقه و کفر می‌کردند و می‌گفتند: همانطور که فلسفه طبیعی مردم را بسوی مذهب طبیعی و دهری سوق داد، افکار فارابی نیز در باب توحید، بدون آنکه خودشان دریابند، آنها را بد حدت وجود و دیگر ضلالت‌ها راهنمون شد^۲.

تأثیر فلسفه فارابی - اگرچه نفوذ فلسفه فارابی در آیندگان بسیار بود، ولی شاگردان زیادی نداشت، و از میان چند شاگرد که برای او ذکر کرده‌اند یکی: ابوزکریا یحیی بن عدی المنطقی (درگذشته حدود ۳۶۴ ه. ق.) است که به سبب ترجمه کتب ارسطو معروف شده است.

و این ابوزکریا، شاگردی داشت به نام: ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانی که ما پس از این، درباره او و افکار فلسفی اش چیزی خواهیم نوشت.

۱. فارابی فرق میان نبی و فیلسوف را در المدینه الفاضله ۵۹-۵۸، چاپ مصر بیان می‌کند و مابیش از این برخی از فرقها را بیان کردیم. فارابی در باب نبوت در فصوص الحکم، ۱۶۳-۱۴۵، چاپ قاهره و «شرح رساله زیتون»، ۵۸، مشروح تر صحبت کرده است.

۲. دبور: تاریخ فلسفه اسلام، ۲۲۶. باید توجه داشت که رأی دبور از تسامحی خالی نیست.

فصل ششم

ابوالحسن عامری

(درگذشته ۵۳۸۱.ق.)

شک نیست که شرح احوال و افکار بسیاری از بزرگان ما هنوز بر بسیاری از مردم عادی پوشیده مانده، سهل است که بر بسیاری از دانشمندان این مرز و بوم مجهول است. ای بسا فیلسوفان و دانشوران که سر در نقاب خاک کشیده‌اند و ما امروز نام و نشان آنان را نمی‌دانیم و از گنجینه معارف و علوم آنها که میراث نفیس و گرانقدری برای آیندگانشان بشمار می‌رود، خبری نداریم.

عده معدودی هستند که ارباب تاریخ و ترجمه، درباره آنها به طور اشباع سخن رانده‌اند، ولی آیندگان به جای آنکه در زوایای خفی و پنهان تاریخ زندگی و فکر متفکران گمنام پژوهش کنند، یکسره هم خود را بر نقل قول گذشتگان مصروف داشته‌اند و اگر از سر تحقیق هم سخنی گفته‌اند چنان‌که با افسانه و روایات جعلی در آمیخته‌اند که اساس مطلب گم‌گشته است. این گروه نیندیشیده‌اند که تمام معارف اسلامی و دانستی‌های این قوم، ساخته و پرداخته این چند نفر شناخته نیست، بلکه هزاران نفر دانشمند گمنام در بالا آوردن این کاخ رفیع سهم داشته‌اند و شرکت جسته‌اند و بسا که بیستون را عشق‌کننده و شهرتش را فرهاد برده است.

البته نگارنده ادعا ندارد که همه علوم و معارف اسلام ریخته فکر و قلم این قشر ناشناخته و گمنام است و شناختگان در این راه به غلط مشهور شده‌اند. حاشا و کلا! بلکه مقصود اینست که اصحاب رجال و ترجمه و آنان که شرح حال و فکر رجال علم را نشر

داده‌اند، از عقاید علمی و زاده‌های فکری این طبقه یا چیزی نمی‌دانسته‌اند و یا آنکه اگر از گوشه و کنار مطلبی فهمیده و ذکر کرده‌اند، بنحو بسیار ناقص و مختصر است که عطش پژوهندگان را فرو نمی‌نشانند، و آنان را که می‌خواهند درباره این گروه اطلاعی داشته باشند در بادیه شوق و تحقیق به سر می‌دوانند.

از جمله کسانی که ذکرشان رفت، یکی همین «ابوالحسن عامری» است که نه شرح حالش بدقت ذکر شده و نه از عقاید او در کتابهای معروف اثری دیده می‌شود.

تنها ذکر می‌کند که از این دانشمند به چشم می‌خورد در معجم الادباء یا قوت حموی، و مقابسات و الامتاع والمؤانسة ابو حیان توحیدی و برخی کتب دیگر است.

اخیراً هم محقق ادیب و دانشمند شادروان محتبی مینوی، کتاب «عامری» را به دست خویش از کتابخانه‌های معتبر ترکیه نوشت، و نیز برای تعریف کتاب و شناساندن مؤلف مقالتی سودمند و ادیبانه در مجله دانشکده ادبیات (سال ۴، شماره ۳) نوشت، از این رو تا اندازه زیادی این دانشمند بزرگ را شناسانید.^۱

* * *

ابوالحسن بن ابوذر محمد بن حسن^۲ عامری نیشابوری، در نیشابور از مادرزاد و برای کسب دانش به اکثر بلاد اسلامی مسافرت کرد و با دانشمندان بزرگ مصاحبت و مباحثه کرد، و از هر خرمنی توشه‌یی اندوخت.

نوشته‌اند که استاد او در حکمت «ابوزید بلخی» بوده است، در ضمن با «ابوالفتح بن العمید» و «ابوالفضل بن العمید» و «ابوالحسین عتبی» و «ابوسعید سیرافی» و «ابوالنضر نفیس» و «ابوسلیمان منطقی سجستانی» و «ابو حیان توحیدی» و «ابوعلی بن مسکویه» و گروهی دیگر از ادباء و حکما مصاحبت داشته، و از مصاحبت و همنشینی این گروه که از دانشمندان طراز اول سده سوم و چهارم هجری بوده‌اند، حظی وافر برده است. مدتی به صوفیه دل داده و با آنان محشور بوده است، و دلیل این سخن غیر از اشاراتی که خود او در کتاب السعادة و الاسعاد به سخنان صوفیان کرده، اینست که مستملی بخاری در شرح کتاب ابوبکر کلابادی^۳ بنام التعرف، دوبار (۳/۵۹ و ۸۱، چاپ هند) از او نقل کرده

۱. اخیراً نیز این تحقیقات در کتاب نقد حال صفحات ۶۵-۱۰۵ که مجموعه‌یی از گفتارها و نوشته‌های اوست (چاپ خوارزمی)، آمده است.

۲. برخی نام او را «محمد بن یوسف» نوشته‌اند. (محمد بن تاویت الطنجی: «حاشیة» اخلاق الوزیرین، ابو حیان ص ۱۱۵، چاپ دمشق).

۳. کلابادی یکسال پیش از عامری یعنی در سال ۳۸۰ وفات یافت.

است.

همچنین قطعاتی از افکار او را که ابوحیان و دیگران نقل کرده‌اند، این مطلب را تأیید می‌کند. از این گذشته خود ابوحیان او را شیخ صوفی نامیده، و گفته است که: او را در تصوف کتابی است.^۱

ابوعلی مسکویه هم برخی نکته‌سنجی‌های او را در کتاب الحکمة الخالدة خود نقل کرده؛ و حتی ابن‌سینا که کمتر کسی را بدانشمندی می‌پذیرفته، ناگزیر از دو تن نام برده، لیکن فارابی را به فضل ستوده و از عامری به لفظی خشن یاد کرده است.^۲

بنابر قول ابوحیان و نیز به نقل یاقوت از او، ابوالحسن عامری در سال ۳۶۴ هجری در بغداد با ابوسعید سیرافی نحوی درباره «طبیعت باء بسم الله» مناظره‌یی کرده است که موجب سرشکستگی او شده است.^۳ و همو در جای دیگر وی را مجیزگوی و «ابن الوقت» خوانده و از جمله گفته است که: به بهانه بهره‌برداری مادی، تظاهر به فراگرفتن علم حیل و جراثقال از ابن‌العمید کرده است.^۴

از این موارد که بگذریم، دیگران او را ستوده‌اند و همگی بر آن‌اند که عامری نفسی کریم و ذهنی قوی و سیرتی نیکو داشته است. در کلام توانا بوده و با اینکه در اخلاق خشونت داشته، و دارای طبیعی ناسازگار بوده، و گاهی مردم را از خود نفرت می‌داده، ولیکن در نفس معاصران خود تأثیر شگفتی داشت و همه مترجمان، او را بدین صفات توصیف کرده‌اند. ابوحیان می‌گوید: «روزی وزیر برای من گفت: چیزی از سخنان ابوالحسن عامری بازگو، زیرا یاران و ندیمان ما همه او را تحقیر می‌کنند و به رذالت نسبتش می‌دهند، و می‌گویند که او در این میدان گامی برنداشته و از اهل علم و ادب نیست. گفتم: این مرد به سبب بدی خلق و تندوی خو همه را از خود می‌رماند و مردم را بر می‌انگیزد که در حق او بی احترامی می‌کنند، ولیکن حق آنست که اگر از او آنچه در فن خود می‌داند پرسند و تحقیق

۱. نگاه کنید به الامتاع والمؤانسه ۹۴/۳ - ۹۶ چاپ بیروت. «...فلقینا فی الطریق شیخاً من الحکماء یقال له: ابوالحسن العامری، وله کتاب فی التصوف قد شحنه بعلما [ای بعلم الصوفیة] و اشارتنا...». از این عبارت برمی‌آید که ابوحیان توحیدی خود را صوفی هم می‌دانسته است!

۲. مینوی، مجتبی: مقدمه السعادة والامعاد، ۳، ویسبادن، ۱۳۳۶ ه. ش؛ ابن‌سینا: نجات، ۴۴۴، چاپ ۱۳۳۱

ه. ق.

۳. اخلاق الوزیرین، ۴۱۱ «انعقد المجلس فی جمادی الآخر سنة اربع وستین و ثلاثمائة و غص باهله، و رأیت العامری، و قد انتدب فسأل ابوسعید السیرافی فقال: ما طبیعة الباء من بسم الله الرحمن...؟ فعجب الناس من هذه المطالبة...».

۴. همانجا، ۳۴۴.

آنرا بخواهند، در نهایت فضل و دانشمندی است»^۱

عامری یک بار در سال ۳۶۴ به همراهی ابوالفتح بن العمید به بغداد رفت، و نیز مدت پنج سال از عمر خویش را درری گذراند.

یاقوت می‌گوید: در این پنج سال که عامری در ری اقامت گزید و در آنجا تصنیف و املاء و روایت می‌کرد؛ ابن مسکویه کلمه‌یی از او یاد نگرفت، و سؤالی از او نکرد به حدی که گفتی: میان آندوسدی کشیده‌اند.^۲

در سال ۱۳۷۰ هجری باز در نیشاپور بوده و در سال ۳۷۶ در بخارا یکی از کتاب‌های معروف خود را بیابان آورده است.^۳

نویسنده کتاب طبقات الاطباء می‌گوید: یکی از رسایل «ابن سینا»، «اجوبه سؤالات سألها عنها ابوالحسن العامری؛ و هی اربعة عشرة مسألة» نام دارد که در آن عامری رأی ابن سینا را در ۱۴ مسأله سؤال کرده و شیخ همه را جواب گفته است.^۴

ولی گویا این مطلب درست نیست زیرا عامری در سال ۳۸۱ هجری وفات یافته و ابن سینا در آن سال بیشتر از ۱۱ سال نداشته است. از این رو نمی‌توان این رساله را منسوب به «ابن سینا» و در جواب ابوالحسن عامری دانست.

آنچه از زندگانی خصوصی عامری می‌دانیم بسیار کم است، ولیکن همین اندازه می‌توانیم گفت که چون عامری تندخو بوده و از طرفی عقاید فیلسوفان را بیان می‌داشته بیشتر مسافرت و یا در بدری بوده است.

ابوحیان از قول یکی از دوستان خود «حریری» نام نقل می‌کند که: «...عامری همواره مطرود بود و از جایی به جایی دیگر می‌رفت و از قاتل خویش می‌ترسید و گروهی در کمین او بودند تا خونس بریزند، گاهی در خانه «ابن العمید» متحصن می‌شد، زمانی به «صاحب الجیش» در نیشابور پناهنده می‌شد، زمانی در نصرت اسلام کتاب می‌نوشت تا مگر نزد عامه تقرب یابد، ولی همیشه متهم به الحاد و منسوب به کفر بود؛ و می‌گفتند که

۱. الامتاع والموانة، ۸۴/۲، چاپ بیروت.

۲. معجم الادباء، ۶/۵، چاپ دارالمؤمنون. و عین عبارت یاقوت اینست: «...ولقد قطن العامری الری خمس سنین، و درس و أملی، و صنف و روی، فلم أخذ عنه مسکویه کلمة واحدة، و لاوعی مسألة حتی كأنه کان بینة و بینة سد...».

۳. مینوی، مجتبی: مقدمه السعادة و الاسعاد، ب.

۴. نگارنده این قول را در طبقات بیروت ندیدم، ولیکن در کتاب تراجم الحکماء شهرزوری (۱۲۶/۲)، ترجمه مرحوم دری) و حاشیه الامتاع والموانة (۱/۳۶)، بقلم مرحوم احمد امین نقل شده است.

معتقد به قدم عالم است و در هیولی و صورت و زمان و مکان سخن می‌گوید...^۱»

* * *

از مصنفات معروف عامری هشت یا نه کتاب و رساله در دست است که همه آنها را در ذیل نقل می‌کنیم:

۱. الأمد الی الأبد - در تاریخ فلسفه، بنا بر آنچه از آخر کتاب بر می‌آید آن را در بخارا به سال ۳۷۵ به پایان آورده است. اصل این کتاب در کتابخانه «سلیمانیه» موجود است.

۲. الابصار والمبصر، کتابیست دربارهٔ بینایی و بینا. این کتاب در ۲۲ صفحه است و در کتابخانه احمد تیمور پاشا؛ در «دارالکتب المصریه» نسخه‌یی از آن موجود است.

۳. الاعلام بمناقب الاسلام در ۲۸ صفحه، که آن را بنا بر آنچه از مقدمه کتاب بر می‌آید، به نام «الشیخ الفاضل الرئیس ابونصر» نوشته؛ و شامل مختصری از مناقب و محاسن دین اسلام است و اخیراً چاپ و ترجمه شده است.

۴. التقرير لأوجه التقدير، که گویا آنرا برای ابوالحسین عتبی نوشته باشد این شخص در سال ۳۶۵ به وزارت نوح بن منصور سامانی رسید، و مقر او شهر بخارا پایتخت سامانیان بود، و در حدود سال ۳۷۱ هجری کشته شد.

۵. فرخ نامه یونان دستور، که شامل اندرزهایی است که «یونان دستور» به کسری انوشروان ساسانی داده است. از این رساله چند نسخه در برخی جاها دیده شده و مؤلف آن را ابوالخیر امری گفته‌اند. آقای مینوی احتمال داده که: شاید این ابوالخیر امری همان ابوالحسن عامری باشد، که باین صورت تحریف شده است.^۲

۶. انقاذ البشر من الجبر والقدر، از این کتاب ابوحیان نام برده، و گوید «...در شب ۱۶، وزیر مرا گفت: تو از عامری کتابی نام بردی که عنوانش: انقاذ البشر من الجبر شب ۱۶، وزیر مرا گفت: تو از عامری کتابی نام بردی که عنوانش: انقاذ البشر من الجبر والقدر بود، آن کتاب چگونه است؟

گفتم: من این کتاب را به خط خود عامری نزد دوستان ابوالقاسم کاتب که شاگرد ابوالحسن عامری است دیدم، ولیکن خودم آنرا پیش عامری نخوانده‌ام، اما شنیدم ابوحاتم رازی این کتاب را پیش وی درس خواند، و این کتاب پر ارزش و نفیس است و روش مؤلف در بیان و استدلال استوار، ولیکن بشر را از جبر و قدر خلاص نکرده است!

۱. توحیدی: الامتاع والموائنة، ۱۶/۲-۱۵، چاپ بیروت.
۲. السعادة والاسعاد، مقدمه، ص و. چاپ ویسبادن آلمان.

زیرا همه بحث کنندگان در این مطلب راه به جایی نبرده‌اند و مطلب همچنان باقی است...»^۱

۷. السعادة والاسعاد، مهم‌ترین و شاید بزرگ‌ترین اثر عامری همین کتاب است. مؤلف در این کتاب اصول اخلاقی و تدابیر عملی را که در حیات دنیا از برای خوشبخت شدن خود و خوشبخت کردن دیگران ضروری و لازم است، بیان می‌کند. این اصول و تدابیر را مؤلف از ترجمه‌های تازی آثار افلاطون و ارسطو بیرون کشیده، و با نکات و دقایق و تعالیم و اندرزهای عاقلانه و دستورهای حکیمانه موجود در کتب پارسیان و هندیان در آمیخته و کتابی این چنین پرداخته که واقعاً در علم اخلاق از بهترین کتابهای موجود می‌باشد که مآخذ اصلی آنها یا از بین رفته یا بدست ما نرسیده است.

در فاصله وفات فارابی و ظهور ابن‌سینا، ابوالحسن عامری ریاست فیلسوفان مسلمان را داشته و در حقیقت کاری نظیر کار متکلمان انجام داده یا مانند «اخوان الصفا» کوشیده است تا میان حکمت یونانیان و دین مسلمانان توفیق دهد.^۲

افکار فلسفی عامری - حکیمان پیشین گفته‌اند که نهایت اهتمام و غایت مجاهدت انسان رسیدن به سعادت است، حتی از پیش از روزگار یونانیان تا به امروز همواره فیلسوفان، هر کدام از راهی، وارد بحث در این مطلب شده‌اند؛ نهایت آنکه راه نیل بدان را هر یک چیز دانسته‌اند که با راه دیگری فرق داشته است.

یکی راه نیل را پیروی عقل یافته، دو دیگر صحبت از ذوق و حال و احساس کرده، و به قول معروف: «یکی از عقل لافیده و دیگری طامات یافته است.» یکی سعادت را در لذت دانسته، دیگری در ثروت یافته، سومی در کرامت.

لیکن چون دقیق شویم به قول ارسطو همه این سعادت‌ها که دانشمندان مذکور گفته‌اند مشروط است، زیرا یکی که مریض شده، پس از بهبود یافتن سعادت را در صحت بدن دیده؛ دیگری که تلخی فقر چشیده، سعادت را در ثروت دانسته است؛ سه دیگر چون مدتی بی‌فرزند بوده، با یافتن فرزندان و کودکان خود را سعادت‌مند یافته است.

فیلسوف ما هم طالب راهی بوده که انسانها خود را بدان خوشبخت و سعادت‌مند کنند و دیگران را نیز بدان راه بخوانند تا مگر خوشبخت گردند، و از این جهت نام کتاب خود را

۱. الامتاع والمؤانسة، ۳/۱-۲۲۲، چاپ بیروت.

۲. مقدمه السعادة والاسعاد، ص ۳، بقلم مرحوم مینوی. آن مرحوم در مقاله سابق الذکر جز این هفت کتاب که ما یاد کردیم، هیفده کتاب و رساله دیگر نیز از عامری سراغ داده است.

«السعادة = خوشبخت شدن» و «الاسعاد = سعادت مند کردن دیگران» نامیده است. به نظر عامری سعادت نوع بشر در تقویت قوه ناطقه یا استعلاء عقل است و کمال آن اینست که انسان علم را برای خاطر علم بخواهد و بطلبد.^۱ سعادت مذکور به نظر عامری دو قسم است:

الف: نسبی؛

ب: عقلی. و هر یک از ایندو، خود به دو قسم تقسیم می شود؛ یکی مطلق دو دیگر مقید.

سعادت مطلق آنست که آدمی در همه عمر خود به برترین خیرات جسمانی و نفسانی یا درونی و برونی برسد و بخت و اقبال و اتفاقات هم با او مساعد باشد تا بتواند همیشه و در همه حال بهترین کارها را انجام دهد.

سعادت مقید آنست که آدمی به برترین مرتبه سعادت نرسد ولی به قدر حال خویش کار نیک انجام دهد. افلاطون و ارسطو - به نظر عامری - فقط نوع «مطلق» سعادت را توصیف کرده اند و از بیان قسم «مقید» تن زده اند و یا آنرا قابل توجه ندانسته اند. «سعادت انسی» هر اندازه کامل و تمام باشد باز ناقص است و در مرتبه اعلی قرار ندارد زیرا انسان محتاج تن است و تن هم ناقص است و هم نفس در اوست که منشأ پلیدیها و ناپاکی هاست.

اما سعادت عقلی به نفس خویش کامل است و بسیط، و به نظر می آید که آن امری الهی است و چیزی جز علم نیست؛ زیرا جز علم چیزی را به خدا نسبت نتوان داد؛ و اگر می گوئیم خدا عادل است بدین معنی است که خدا ظالم و مظلوم هر دو را می داند و می شناسد و گرنه خدا که اهل معامله نیست!

حکیم اگر چه در حسب و نسب محترم نباشد، و نتواند مانند بزرگان در امور مردم و شغل و حرفه آنها دخالت کند، باری می تواند درباره صحت و سقم کارهای آنها رأی خود را بکار برد و نظر بدهد، و این بالاترین وظیفه حکیم است. لذتی که از این راه برای او دست می دهد از همه چیزها لذیذتر است، چه لذت نفسانی [روحانی] است.

سعادت چگونه بدست می آید

عامری پس از بیان انواع سعادت وارد این بحث می شود که سعادت چگونه کسب

۱. در این قسمت خلاصه افکار عامری را از کتاب السعادة والاسعاد می آوریم.

می‌شود و از چه راههایی بدست می‌آید؟ می‌گوید:

چون سعادت فعلی است کامل و مختص به نفس، لذا آشکار است که اکتساب آن همانا مربوط به این است که آدمی افعال فاضله را کسب کند. حصول افعال نیک هم منوط به اسباب آنست که از جمله آنها در انسان، بودن اعتدال و صلابت اعضاء و استحکام عضلات و بیک کلمه «صحت کامل بدن» است؛ و نیز خوبی صورت و زیبایی اندام و ملاحظت در این راه شرط است.

ولیکن چون ممکن است که این احوال و اوضاع در شخص موجود باشد و انسان در روزگار کودکی و خردسالی به صلاح حال خویش دانا و توانا نباشد، از این رو لازم است کسی او را در این راه حمایت و یآوری و هدایت کند. و اگر آن راهنما خود فاضل و نیک سیرت نباشد بیم آن می‌رود که آنچه را هم بالفطره از جودت طبع و استواری نهاد در کودک وجود دارد، فاسد کند و ضایع گذارد.

پس تربیت این حصال و ملکات از آموزگار نادان و مربی بی فصیلت بر نمی‌آید. مردم با وجود آنکه جویای سعادتند، چرا بدان نمی‌رسند؟ و با آنکه از بدبختی و شقاوت گریزانند، چرا همواره بدان گرفتار می‌شوند؟ به نظر افلاطون و فیلسوف ما سبب این امر جهل و نادانی است و عدم تجربه و بی‌صبری، که همه این امور هم ناشی از جهل می‌گردد، و این از آن روست که جاهل نیکی را دوست دارد ولی از آن پیروی نمی‌کند، و شر و بدی را دشمن دارد، در حالی که به سوی آن کشیده می‌شود؛ زیرا به تجربه و بصیرت آنرا نمی‌شناسد و از روی قیاس و علم و معرفت بدین کار عمل نمی‌کند.

علاج این آفات که منجر به شقاء و بدبختی انسان می‌گردد، آنست که: اسباب و موجبات و علل آنها را از میان ببریم؛ و چون هر چیزی بضد خویش مرتفع می‌گردد و زایل می‌شود، پس لازم است که علت‌ها و اسباب بوجود آورنده بدبختی را بشناسیم تا هر علتی را با آنچه مقابل و ضد آن است، از میان برداریم.

و اما اسبابی که برای شقاء و بدبختی در بالا ذکر شد اگر چه بسیار بود، ولی همه در دو علت خلاصه می‌شود: نخست جهل است؛ دو دیگر جور. بیان این مطلب از این قرار است که یکی از اسباب فساد و آفت: تسلط نفس شهوانی بر نفس ناطقه است؛ یا تسلط و غلبه نفس بهیمی بر نفس ناطقه، و هر کدام از این دو که سیاست و تدبیر بدن را عهده‌دار آیند، به نایش بر جهل صرف است. زیرا هیچ یک از این دو نفس، بصیرت و معرفت ندارند.

اما اینکه گفته‌اند: ناتوانی بنیه موجب شقاء و بدبختی می‌شود - و ما پیش از این آنرا

بیان کردیم - ابوالحسن عامری آنرا قبول ندارد و گوید: همچنانکه خوبی بنیه دلیل سعادت نیست، ناتوانی بنیه موجب شقاء و بدبختی نتواند شد، اگر بگویند: «آیا کسی که قوه ناطقه اش به سبب فساد یا ضعف بنیه، فاسد شده، سعید است؟» گوییم: سعادت و بدبختی مخصوص انسان است، و انسان به نطق یا عقل انسان است و آنکس که عقل ندارد، جز به صورت ظاهر، انسان نیست.

علاج جور، پیشه کردن صبر است^۱ و علاج جهل کسب معرفت. و از اموری که انسان برای معرفت به صلاح حال خود، نیازمند آنست، شناخت خیر و شر و نافع و مضر و زیبا و زشت و لذت و درد است.

و اگر بگویند: آیا کسی را که معتاد و خو گرفته به عادات فاسد هست، معرفت این امور سود دارد یا نه؟ گوییم: اگر از معرفت خود اطاعت کند البته سود دارد؛ و ما گفتیم که در این گونه موارد نیازمند یاری دیگران و راهنمایان است و همچنین گفتیم که: ملاک امر سعادت اینست که شخص به سعادت تربیت شود و به سعادت سیاست و تأدیب گردد؛ و گویی چنانست که انسان در اکثر احوال خویش نیازمند دیگران است زیرا مفسور به حاجت است و صلاح حال و عیش او جز به یاری دیگران ممکن نگردد.

* * *

تمام امور عالم بیرون از سه قسم نیستند: یا خیرند یا شرند یا حد وسط. خیر مطلق آنست که همه وقتی سودمند باشد، مانند حکمت، و عفت، و عدالت، و نیکوکاری.

«شر مطلق» آنست که همه وقتی مضر باشد، مانند: ظلم و آزار و خیره سری؛ اما نوع سوم اموری هستند که گاهی مفیدند و گاهی مضر، پس آنگاه که سودمند شوند خیر، و آنگاه که زیان رسانند، شر هستند؛ و مثال آن اشیاء لذیذ است. زیرا ما تا به واسطه آنها صحت و قوت و نیرو کسب می کنیم، خیر است ولیکن هر گاه این اشیاء لذیذ سبب مرض و بیماری گردد و موجب ضعف شود، شر شمرده می شود.

از این رو چیزهای درد آور و مؤذی هم چنین است، یعنی: هر گاه اسباب راحت و سودمندی را فراهم کنند، خیرند و اگر نه شر هستند؛ از قبیل داغ نهادن، و قطع اندامها و ریاضت، که هم ممکن است سودمند باشند و هم مضر.

به نظر عامری: لذت احساسی است انفعالی، و از این روی لازم می آید که لذت، مخصوص «نفس حساس» باشد، ولیکن لذت نوعی دگر دارد که ویژه تخیل است و تخیل

به نظر عامری ضربی و قسمی از احساس است.

لذات چند نوع است؟

لذات به حسب انواع نفس‌ها سه قسم است، زیرا نفس‌ها عبارتند از: بهیمی؛ غضبی؛ و نفس ناطقه، پس لذات هم می‌شوند: لذت بهیمی؛ لذت غضبانی؛ و لذت حاصل از نفس ناطقه انسانی.^۱ به نظر عامری علت اینکه مردم جسمانی روی آورده‌اند، و از لذات عقلانی گریزانند، اینست که با این لذات بزرگ می‌شوند و بدان‌ها انس می‌گیرد؛ و همچنین به سبب آنست که این لذات بیشتر در اختیار مردم است و حزن و اندوه را از میان می‌برند؛ و نیز به سبب آنست که هنوز مردم عادی لذت معرفت نچشیده‌اند، زیرا اگر کسی ذوق معرفت یابد و لذت آن را بفهمد در راه بدست آوردن آن بر همه دردها و رنج‌ها و خطرهای و سختی‌ها شکیبا می‌گردد تا مگر بر لذت عقلانی که شریف‌ترین و بهجت‌انگیزترین لذات جهانست، دست یابد. و بر این لذات دست نمی‌توان یافت مگر آنگاه که بتوانیم از شهوات و لذات جسمانی و حتی خواب و راحت دست برداریم.

پس نهایت آمال انسان باید کسب حکمت باشد و بس.

عامری در قسم دوم از کتاب خود پیروی از ارسطو می‌گوید که: فضایل، در انسان فطری نیست زیرا اگر چنین بود، بایستی بالفعل در وجود آدمی وجود می‌داشت، مانند چشم و گوش؛ و همچنین است رذایل که طبیعتاً در آدمی وجود ندارد و بعداً در وجود او حادث می‌گردد.

سنت چیست؟

عامری بر آنست که هر کس با سنت مخالفت کند به سعادت نمی‌رسد، لیکن سنت در نظر عامری مفهومی دگر دارد که با معنی متداول و مرسوم آن فرق دارد.

سنت مورد نظر او اینست که: «اقسام فضایل را، یکان‌یکان، بیان کنیم و طریقه کسب آنها را نشان دهیم، آنگاه رذایل را، یکان‌یکان، بیان کنیم و روشن کنیم که چگونه از آنها دوری باید کرد؛ و نیز انواع لذات و احزان و خوشی‌ها و دردهایی که برای شخص حادث می‌گردد، بشناسیم، پس همه را به مبتدی یا سالک راه خیر در آموزیم.» - در واقع آنچه را

۱. به نظر عامری نفس ناطقه بر دو نوع است: ۱. نفس ناطقه نظاره؛ ۲. نفس ناطقه مرتابه؛ که به نحو اجمال شرحی از آندو نوشته است، مابیه علت اینکه این سخنان، تازگی ندارد و چندان فایده‌ی هم بر آنها مترتب نیست از آوردن آنها چشم می‌پوشیم.

علمای اخلاق «کمال مطلوب» می‌گویند عامری سنت می‌نامد.

روش افلاطون نیکوست

از همه راهها و روشها که نکته سنجان و دانایان عالم برای اتحاد مردم و اسعاد آنان بیان کرده‌اند، عامری روش اشتراکی افلاطون را می‌پسندد، بدان دل می‌دهد. و از قول افلاطون نقل می‌کند که: شرکت در اجتماع صورت نمی‌پذیرد، زیرا هر کدام از مردمان سیرتی خاص دارند که صلاح کار خود را بدان در می‌یابند و به مقتضای آن رفتار می‌کنند، و روابط میان خود را بدان معین می‌کنند؛ و چون مردم در احوال و طبیعت و همت و فهم بسیاری از امور دیگر با همدیگر فرق دارند، به سبب همین سیرت ویژه و فرقه‌های فطری اختلاف پیدا می‌کنند. حال چه باید کرد؟

عامری همچون افلاطون بر آن می‌رود که اختلاف مایه فساد و پایه بی‌نظمی است، از این رو واجب است که همه از یک سنت فرمان بردار شوند و آن سنت شامل همه باشد و همه خیر و سود خود را در آن بدانند.

قدرت سنت وقتی پدیدار می‌گردد که بتواند این آراء پراکنده را جمع و تألیف کند و سانس هم جز حافظ سنت نیست و باید آنرا درباره خود و اهل کشورش یکسان اعمال کند یعنی: هم خود بافضیلت باشد و هم دیگران را صاحب فضیلت کند، و این تعبیر دیگری است از جامعه فاضله افلاطون و بیان این قول که: «باید حکیم، پادشاه یا پادشاه حکیم باشد».



به نظر عامری عامه بدون سانس از سنت التزام نمی‌کنند و بر آن گردن نمی‌نهند و این امر به حال آنها مفید نیست و از ارسطو نقل می‌کند که: «سیاست و ریاست از امور طبیعی است.» و قول عاصم بن ضمره را نقل می‌کند که: خوارج به امام علی گفتند: «حکم کردن جز خدا کسی شایسته نیست». علی گفت: «آری جز خدا کسی حکم نتواند کرد، ولی شما منکر امارت هم می‌شوید، در حالی که چاره نیست از اینکه مردم را امیری باشد خواه نیکوکار و خواه بدکار.»^۱

۱. عین عبارت عامری اینست «قالوا: لاحکم اللّٰه. فقال علی: نعم لاحکم اللّٰه ولکنکم تقولون لاامارة ولابد للناس من امیر بر او فاجر» و آن بخشی از خطبه ۴۰ حضرت علی (ع) است در نهج البلاغه. شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۱۱/۲ - ۳۰۷، چاپ مصر، ۱۹۵۹، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم.

اختلاف نظر با فارابی

فارابی در کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة گفته بود که چون برخی اوقات ممکن است همه خصال خیر، در یک سائنس یا رئیس جمع نشود؛ مثل اینکه یکی حکیم باشد ولی قوت بر امر ریاست نداشته باشد، در این موقع جایز است دیگری در امر سیاست با او شریک باشد، پس، با همکاری و تعاون یکدیگر، مملکتی را اداره کنند و مثلاً: یکی تدبیر کند، و دیگری تقدیر نماید و به مرحله عمل برساند.

عامری با این عقیده مخالفت کرده و گوید: «آنچه این مرد [گویا فارابی] می گوید معنی ندارد و جایز نیست که رئیس بیش از یک تن باشد، زیرا ریاست جز با تدبیر و رأی ممکن نیست و آنرا که رأی نیست ریاست را نشاید، ولیکن آنکس را که تدبیر مملکت به عقل و خرد ممکن است، امکان دارد دیگری را در امور کم اهمیت از قبیل: سپاهیگری و دیگر چیزها نیابت دهد و خود مشکلات مهم را با سرانگشت حکمت و درایت بگشاید و خلق را رهبری کند.»^۱



اما رئیس باید که فاضل باشد، چه اگر فاضل نباشد غیر از اینکه نفعی برای مردم نمی رساند، آنان را فاسد می کند و ضرر می رساند، و این فساد دو جانبه می گردد یعنی: هم او مردم را فاسد می کند و هم اینکه مردم او را فاسد و تباه می سازند؛ چه به جای بیان صلاح و فلاح مملکت و تحذیر مردمان از فساد، سخنانی می گویند و اموری را پیشنهاد می کنند که او را خوش آید و دلش بخواهد. و چون فضلی ندارد و رأی و اندیشه درست را از نادرست فرق نمی کند گمان خواهد برد که آنان صلاح می گویند. این بود بیان علت آن سخن که گفتیم: رئیس باید که فاضل باشد.

اقسام ریاست

به نظر عامری ریاست دو قسم دارد: ۱. طبیعی؛ ۲. عرضی.

ریاست طبیعی، ریاست پدران و مادران است بر فرزندان خود و ریاست سروران بر بندگان و ریاست مردان بر زنان؛ و نیز از این گروه است توانایان بر ناتوانان و ریاست فاضل بر ناقص و عالم بر جاهل.

ریاست عرضی، ریاستی است که از روی غلبه و حيله و سیاست باشد. از جمله این

۱. السعادة والاسعاد، ۱۹۵، چاپ مرحوم استاد مینوی.

قسم ریاست، یکی اینست که بنده بر خلاف طبیعتش آزاد گردد، و برخلاف آنچه در سیاست طبیعی یاد کردیم نیز عرضی است مثل اینکه اولاد برپدران و مادران ریاست کنند؛ یا جوانان بر پیران و زنان بر مردان سروری یابند و ریاست کنند.

عامری در ضمن این بحث اقسام مدینه‌ها را نیز بیان می‌دارد، ولیکن چون ما مختصر این بحث را در فلسفه فارابی آوردیم و بحث عامری نیز با بحث او چندان فرقی ندارد از بیان و تکرار آن مطلب تن می‌زنیم.

فیلسوف ما در کتاب خود بعضی از آیات قرآنی را به مذاق خویش تفسیر می‌کند و راه ترکیه نفس و احیاء آنرا باز می‌نماید و مراتب و سیر آنرا از ابتدا تا انتها نشان می‌دهد و در باب ادب نفس قول فیلسوفان یونان را از افلاطون (در گذشته ۳۴۷ ق.م.) گرفته تا دیوجانس (در گذشته ۳۱۲ ق.م.)^۱ و دیگران نقل می‌کند، و آنگاه عقیده خود را بیان می‌دارد. در تربیت کودکان مطالبی عمیق و پر معنی و نغز از دانشمندان نقل می‌کند و توصیه می‌نماید که باید آنها را از معاشرت با دوستان بدکار و بی ادب دور داشت و کارهای سودمند را یادشان داد و بیکارشان نگذاشت؛ زیرا بزرگترین موجب فساد و تباهی نهاد و استعداد کودکان عطلت و بیکاری است.

عتاب و رنجاندن اطفال به هیچ روی روانیست، او می‌گوید: اگر عتاب روا باشد باید که دیوانه و مست را کنند؛ زیرا در این صورت عناد و لجاج اطفال زیاد خواهد شد و پرورش آنها دشوار خواهد گشت. تا می‌توانند باید مرگ را در چشم کودک، کوچک و ناچیز جلوه دهند و از وهن و تحقیر آن سرباز نزنند تا جوانان شجاع بار آیند، و جایز نیست که آنها را با ذکر مرگ به عنوان امری ترسناک و هایل، که شب و روز دور سر آدمی می‌گردد، بترسانند و از کوشش و تلاش بازشان دارند.

درباره سن تحصیل و آموزش اطفال مطلب جالبی می‌گوید و آن ایست که: تا رشد اندام‌ها و اعضای بدن اطفال به حد کمال نرسیده، باید از آموزش آنها خودداری کرد و باید گذاشت که استخوانهای بدن آنان محکم و استوار شود. و نیز می‌گوید: «اگر اطفال شما درس خواندن و نوشتن را دوست نداشته باشند، به زور برای او آموزگار می‌آورید که در حماقت او کوشیده باشید!» اطفال باید تحصیل کنند، و باید علوم زیر را به ترتیب فرا بگیرند. نخست: علم عدد را یاد بگیرند که در تمام آراء و معارف و صناعات بکار می‌آید؛

۱. برای آگاهی از احوال دیوزن و افکار شگفت او طالبان بنگرند به: سه فیلسوف بزرگ دیوزن، دکارت، ولتر،

دوم: مساحتی را یاد بگیرند؛ سوم: به علم مکعبات پردازند؛ چهارم: به نجوم و هیات مشغول شوند، چه به سبب این علم است که انسان به معرفت خیر می‌رسد و چون در عظمت آسمان و جبروت اختران می‌اندیشد، می‌فهمد که آنها را آفریدگاری است؛ و از این رو به توحید و خداشناسی راه می‌یابد؛ پنجم موسیقی فراگیرند، که در لطیف کردن روح و تهذیب خوی و اخلاق تأثیر بسزا دارد؛ ششم: به علم جدل و منطق پردازند، و سزاوار چنانست که پنج سال در این علم تمرین و ممارست کنند تا مهارت یابند؛ و بعد از آن بدانش‌های دیگر پردازند: چه منطق مقدمه همه علوم است.^۱

ارباب حرف و پیشه‌وران و صنعتگران را باید احترام کرد، و در بزرگداشت و سعادت آنها کوشید. و هر کس را باید بکاری که ذوق آنرا دارد واداشت تا در آن فن ماهر شود و اوستا گردد، ولیکن: «آنکس که کاری نمی‌کند و روزگار خود را بیهوده بسر می‌برد باید او را از شهر خارج کنند»

آنچه در مورد عامری و افکار او نوشتیم سیری بسیار ناقص و اندکی نامرتب بود در کتاب السعادة والاسعاد او. امیدواریم که خوانندگان خرده‌نگیرند زیرا اگر کسی بخواهد بیشتر از این در باب عامری بداند، باید به کتاب او مراجعه کند و اندکی هم زبان تازی بداند. و این چند صفحه حاصل مطالعه یا مروری است که این بنده در آن کتاب کرده‌ام.

۱. سخن غزالی را بیاد می‌آورد. بنگرید به ترجمه او در همین کتاب.

تنها مرگ منصف است، زیرا حکم او در
حق توانگر و فقیر یکسان است!

فصل هفتم

ابوسلیمان سیستانی

(درگذشته حدود ۳۹۱ ه.ق.)

۱. حیات او

ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانی^۱ یا سیستانی، از بزرگ‌ترین فیلسوفان
و منطقیان سده چهارم ایران است.

از تاریخ تولد و نخستین دوره زندگی او اطلاعی دقیق نداریم. همین اندازه
می‌دانیم که: ابوسلیمان به بغداد رفته و در آنجا رحل اقامت افکنده، و پیش متی بن یونس و
امثال او درس خوانده است^۲. نوشته‌اند که: مدتی نیز با یحیی بن عدی منطقی مسیحی - که
در آندوه ریاست اهل منطق به وی ختم می‌شد - به سر می‌برد و از او حکمت و منطق کسب
می‌کرد^۳.

عضدالدوله دیلمی (درگذشته ۳۷۲ ه.ق.) معروف به «فنا خسرو شاهنشاه» همواره
او را گرامی می‌داشت و در اکرام او می‌کوشید. سجستانی هم رسالاتی در فنون مختلف
حکمت نوشت و به نام او موشح کرد^۴.

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۵، چاپ مصر.

۱. ابن ندیم: الفهرست، ۳۸۳، چاپ مصر.

۳. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۲۷، چاپ بیروت.

۴. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر.

ابو سلیمان یک چشم بود، و پیسی هم در صورت داشت و از این روی، می‌کوشید که از مردم کناره بگیرد و در خانه بنشیند، ولی اگر این احوال مانع آمیزش سبجستانی با مردم روزگار می‌شد، تشنه کامان حکمت را قانع نمی‌کرد که از او کناره بگیرند و از بحر زخار دانش و حکمت او بی‌نصیب بمانند، بدین سبب همیشه بزرگان و سران قوم طالب دیدار او بودند و منزل او مطاف اهل علم و مجمع دانشورانی بود که در حکمت و معرفت کار می‌کردند، و در این باره از او نوادر و حکایت‌های شیرین و نکته‌سنجی‌های حکیمانه نقل کرده‌اند که در بسیاری از کتب معروف آمده است. از جمله آن کتابها: معجم الادباء یا قوت حموی و المقابسات و الامتاع و المؤانسة ابو حیان توحیدی است.

یکی از کارهای جالب ابو سلیمان این بوده است که: با وجود ناسازگاری طبیعت با او و ایجاد مانع کوری و پیسی، او همیشه شایق بود که از امور و وقایعی که در دربار و میان هیأت دولت می‌گذرد آگاه و باخبر باشد و آنها را با محک حکمت و درایت بسنجد، بویژه حرص عجیبی به فهمیدن مسائلی داشت که برای همیشه از عامه مردم پوشیده می‌ماند! ابو حیان که یکی از دوستان و شاگردان صمیم و وفاکیش او بود، به همین منظور در مجالس بزرگان حاضر می‌شده و تا آنجا که ممکن می‌شده، آن اخبار و وقایع را می‌گرفته و به سمع ابو سلیمان می‌رسانده است. از مجموع این اطلاعات و نیز مجامعی که در منزل سبجستانی تشکیل می‌شد، و نیز آنچه را که در مجلس ابوالفضل عبدالله بن العارض شیرازی - وزیر صمصام الدوله پسر عضدالدوله - می‌گذشت، ابو حیان کتاب الامتاع و المؤانسة را تصنیف کرد که از نظر حاوی بودن به مطالب متنوع فلسفی و منطقی و مباحث نادر لغوی و صرفی و نحوی و داشتن سبکی عالی و نثری دلپذیر، یکی از بهترین کتابهای اسلامی و از موارد جاودانی اسلام و ایران است.^۱

سخنان سبجستانی در آن روزگار زبانه زد دانش پژوهان و طالبان معرفت بود و برخی از آن سخنان را همراه با برخی قسمت‌های ترجمه احوال او در الملل والنحل شهرستانی و الفهرست ابن‌الندیم و اخبارالحکماء ابن‌القفطی و عیون الانباء ابن‌ابی‌اصیبه و تمه صوان الحکمة بیهقی و کشف الظنون حاجی خلیفه و المقابسات و الامتاع و المؤانسة توحیدی و معجم الادباء یا قوت حموی می‌توان یافت. و همه این گروه - بلااستثناء - از او بزرگی و عظمت مقام در حکمت و منطق یاد کرده‌اند. و خود ابو حیان با همه بدبینی و تندزبانی و پرخاشخویی در

۱. توحیدی، ابو حیان: اخلاق الوزیرین، ۲۹۱-۲۸۳، چاپ دمشق.

۲. ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر.

حق عامری و دیگران، همه جا سجستانی را با احترام یاد کرده است.
حتی بدیهی نام شاعری که با او مخالفت داشته و عیب‌های او را نام برده، او را به علم
و منطق و کمال دانش یاد کرده است:

ابو سلیمان عالم فطن	ما هو فی علمه بمنتهی
لکن تطیرت عند رویته	من عور موحش و من برص
و بابه مثل مابوالده	و هذه قصه من القصص ^۱

۲. کتابهای سجستانی چند اثر از سجستانی یاد کرده‌اند که ما دربارهٔ بیشتر آنها
چیزی نمی‌دانیم، ذیلاً آنچه از کتب و رسالات بدو نسبت داده‌اند ذکر می‌کنیم:
۱. صوان الحکمه؛ ۲. رساله یا مقاله‌یی در مراتب قوای انسان، که در آن کیفیت
ترسهای که نفس را از حوادث عالم هستی پدید می‌آید شرح می‌دهد؛ ۳. کلام فی المنطق؛
۴. تعالیق حکمیة، که مشحون به نوادر و نکته‌های فلسفی است؛ ۵. فی کمال الخاص بنوع
الانسان؛ ۶. مقاله‌یی در اینکه طبیعت اجرام علوی طبیعت پنجمی است و این که آن اجرام
دارای نفس ناطقه‌اند^۲؛ ۷. رساله فی اقتصاص طرق الفضایل^۳.

کتاب صوان الحکمه در تاریخ فیلسوفان است و مختصری از آن که به قلم
«فخرالدین ابواسحق ابراهیم بن محمد» ترتیب یافته، فعلاً موجود است.

سه قطعه شعر در طبقات الاطباء به سجستانی نسبت داده شده که ما از نقل همهٔ آنها
تن می‌زنیم، و فقط قطعهٔ زیر را که خالی از لطف و نکتهٔ ادبی نیست نقل می‌کنیم:

الجوع یدفع بالرغیف الیابس	فعلام اکثر حسرتی و وساوسی؟
والموت انصف، حین ساوی حکمه	بین الخلیفة والفقیر البائس!

گرسنگی به پارهٔ نانی دفع می‌شود، از این رو چرا حسرت و وسوسهٔ دل من زیاده

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع و الموائنه، ۳۱/۱، چاپ بیروت؛ ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ مصر؛
امین، احمد: «ظہر الاسلام»، ۱۶۴/۲. ترجمهٔ آیات چنین است: ابوسلیمان دانشور تیزهوشی است، در دانش او هیچ
نقصانی نیست؛ لیکن زمان دیدار او فال بد زدَم به سبب یک چشمی و پسی او؛ و این دو عیب در پسرش نیز مانند
پدر هست و این داستانی از داستان‌هاست یعنی بس شگفت است.

۲. شهرزوری: کنز الحکمه، ۱۱۴/۲، ترجمه مرحوم ضیاءالدین دری؛ ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۱۸۶، چاپ
مصر؛ و ابن اصیبعه: طبقات الاطباء، ۴۲۸، چاپ بیروت.

۳. بیهقی: تنه صوان الحکمه، ترجمه فارسی، ۴۸.

شود. مرگ منصف است، زیرا حکم او در حق خلیفه توانگر و فقیر بی پناه یکسان است^۱
تاریخ وفات سجستانی به درستی معلوم نیست، برخی وفات او را بسال ۳۸۰ ذکر
کرده‌اند ولیکن برای سخن خود مأخذی نگفته‌اند.^۲

مرحوم قزوینی در رساله‌یی که در احوال سجستانی ترتیب داده، حدس زده است که
وفات ابوسلیمان سجستانی اواخر قرن چهارم هجری بوده و ای بسا تا ۳۹۱ هجری زنده
بوده است.^۳

۳. افکار سجستانی. متأسفانه از افکار سجستانی اطلاعی دقیق نداریم. لیکن یک
یاز شاگردان برجسته او یعنی: ابوحیان توحیدی در ضمن کتابهای بسیار نفیس و شیرین
خود یعنی الامتاع و الموانسة و اخلاق الوزیرین و المقابسات برخی از اندیشه‌های جالب و بلند او
را نقل کرده است که واقع بین و حقیقت پژوهی او را نیکونشان می‌دهد. می‌دانیم که
ابوحیان در کتاب اول شبهایی را نشان می‌دهد که در آن، وزیر ابو عبدالله العارض^۴ با او
گفتگوهای کرده و سؤالاتی طرح کرده و جواب خواسته است در یکی از آن شبها^۵، وزیر
ضمن یک بحث لغوی، از ابوحیان می‌پرسد که: «می‌خواهم درباره چیزی که مهم‌تر از این
بحث‌هاست برایم صحبت کنی؛ و آن اینست که من پیوسته نام زیدبن رفاعه را می‌شنوم و از
او سخنانی نقل می‌کنند که آن قول و مذهب را من از دیگری شنیده‌ام و اشارتی، که چیزی
از آنها برای من روشن نیست؛ سخن او مقام او چیست؟ و من شنیده‌ام که تو با او همنشین
بوده‌ای و روز را بشب آورده‌ای و ترا با او نوادر و شوخیهایی است که بادیگر کس نبوده

۱. طبقات الاطباء، ۴۲۸، چاپ بیروت. از جمله رسائل سجستانی یکی نیز «المحرک الاول» نام دارد. این
رساله را به سال ۱۳۱۵، آقای سیدمحمد مشکوة به ضمیمه «وجیزه» معروف شیخ بهائی در فن درایة با مقدمه‌یی
کوتاه و تصحیح متن چاپ کرد. البته اصل رساله بیش از چهار صفحه یا ۵۰ بیت نیست، ولیکن رساله‌یی مفید است
و یکی از هزاران هزار ریخته‌های قلم فرزندان این آب و خاک است که ما نمی‌دانیم و نمی‌شناسیم. اخیراً اصل
کتاب صوان الحکمه را عبدالرحمن بدوی چاپ کرده است و ما شرح و تحلیل درباره آن را بکتاب میر فلسفه در ایران
حوالت می‌دهیم.

۲. کتزالحکمه، ۱۱۴/۲، قول مرحوم ضیاء الدین دری.

۳. رساله ابوسلیمان منطقی سجستانی، ۲۷-۲۴. این رساله را در سال ۱۹۳۳ میلادی شالون سورسون
Chalon sur saone چاپ کرد. و نیز ←: بیت مقاله مرحوم قزوینی ۱۱۹، چاپ مرحوم عباس اقبال
(۱۳۱۳ ه. ش.).

۴. درباره اینکه وزیر معاصر و هم صحبت ابوحیان: ابو عبدالله العارض یا ابن سعدان بوده است، طالبان
نگاه‌کننده مقدمه کتاب الامتاع و الموانسة، به قلم مرحوم احمد امین، چاپ بیروت، و به احوال ابوحیان در همین کتاب.
۵. شب هفدهم.

است. و هر کس با کسی زیاد همنشینی کند، آگاهی او از آن شخص راست تر باشد و می توان از اندیشه های پنهانی او بهتر آگاه گردد.»

ابوحیان در جواب وزیر بحث مفصل و جامعی در باب «زید بن رفاعه»، و یاران او از اخوان الصفاء، می کند و در آن ضمن، جوابها و ردهایی را که بر «اخوان الصفاء» وارد می داند بیشتر از قول ابوسلیمان سیستانی سود می جوید و از او بابرگداشت و تعظیم تمام یاد می کند.

این شبها و سخنانی که در آنها می رود بی شباهت به مکالمات افلاطون نیست و همانطور که آن مکالمات به نظر غریبان یکی از بهترین میراث های فلسفی و نکته سنجی های بشری است؛ این مکالمات نیز که ابوحیان ترتیب داده یکی از عالی ترین مظاهر نکته سنجی ها و دانشوری های مردم شرق است که نظایر آن کمتر پیدا می شود.

ما در زیر می کوشیم برخی از سخنان آن شب را که میان وزیر و ابوحیان رد و بدل شده و حاوی اطلاعاتی بسیار ارجمند در باب «اخوان الصفاء» و ابوحیان، و بویژه، ابوسلیمان سجستانی است، به فارسی ساده و روان در آوریم تا باشد که بر گوشه یی از اندیشه های فیلسوف ما آگاهی بیابید.

ابوحیان می گوید: «وزیر از من پرسید که مذهب (زید بن رفاعه) چیست؟ در جواب گفتم: به مذهبی ویژه منسوب نیست و در شمار گروهی مخصوص نه، و این بسبب آنست که او به هر دری سر زده، و با هر کسی انس گرفته است و بیانش گسترده و زیانش گویا بوده است. زمانی دراز در بصره اقامت کرد، و در آنجا با جماعتی که جامع انواع علوم بودند برخورد کرد؛ که از آنها: ابوسلیمان محمد بن معشر البستی معروف به مقدسی، و ابوالحسن علی بن هارون الزنجانی، و ابواحمد المهرجانی و عوفی و دیگران معروف اند.^۱ «زید» با این جمله همنشین شد و آنها را خدمت کرد؛ و این گروه در عسرت، الفت و در دوستی یگانگی داشتند، و همه از زاه پاکی و دانش اندوزی و نصیحت دور هم گرد آمده بودند، این جماعت میان خودشان مذهبی وضع کردند که بگمان آنها سپردن این راه، ایشان را به خدا و خشنودی او نزدیک می کرد و راه رسیدن به بهشت را هموار می ساخت، و دلیل انتخاب این مذهب این بود که گروه مذکور می گفتند: شریعت به نادانی ها آلوده شده و با گمراهی ها در آمیخته؛ و برای شستشو و پاک کردن آن راهی جز توسل به فلسفه نیست، زیرا فلسفه

۱. تنها عده یی که از اخوان الصفاء شناخته اند همین چند نفرند که درباره زندگانی آنها نیز چیز زیادی

هم شامل اعتقاد صحیح و هم حاوی مصالح عملی است. و گمان کردند که هرگاه فلسفه یونانی و شریعت عربی در یک نظام در آید کمال مطلوب حاصل می‌آید؛ و پنجاه رساله در همه اجزاء فلسفه نوشتند که شامل هر دو بخش علمی و عملی این فن است و بر آن فهرستی ساختند و آنرا «رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء» نامیده‌اند^۱، و نام خودشان را پنهان داشتند، و آنها را میان کتابفروشان پراگندند، و خواندن آنها را برای مردم تلقین کردند و گفتند که اینکار را جز برای خاطر خدا و طلب رضای او نمی‌کنند تا بدین وسیله مردم را از آراء فاسدی که آنها را زیان دارد رها کنند و عقاید ناپاک را از میان ببرند؛ و برای تأثیر بیشتر، آنها را با سخنان دینی و امثال شرعی و کلمات رمزی در آمیختند.

- وزیر: آیا تو این رساله‌ها را دیده‌ای؟

- ابو حیان: برخی از آنها را دیده‌ام که در هر فنی مختصری نوشته شده و اشباع و گستردگی ندارد، و در آنها خرافات و کنایات و تلفیقات بسیار بچشم می‌خورد، و به سبب غلبه خطا و ناروا، صواب در آنها کمتر به نظر می‌آید!

* * *

«و من عده‌یی از آن رساله‌ها را به نزد؟ استادمان ابوسلیمان محمد بن بهرام منطقی سیستانی بردم و بر او عرضه کردم، و او چند روزی در آنها نظر کرد و محتویات آنها را به معیار خرد سنجید؛ سپس آنها را به من داد و گفت: زحمت بسیار کشیده‌اند ولیکن سودی نبرده‌اند، رنج برده‌اند ولیکن نتیجه‌یی نگرفته‌اند، گمان برده‌اند که می‌توانند فلسفه را - که علم نجوم و افلاک و مجسطی و اندازه‌ها و شناخت آثار طبیعت است. و موسیقی که معرفت نغمه‌ها و ایقاعات و نقرات^۲ و اوزان است، و منطق که ابزار سنجیدن اقوال و بیان نسبت‌ها و کمیات و کیفیات است - در شریعت وارد کنند و آنرا مطابق فلسفه قلمداد نمایند، ولیکن توفیق نیافته‌اند.

و این آرزویی است که در آن سوی مانع هاست؛ و پیش از این نیز گروهی بدین کار قیام کرده‌اند که اسباب کارشان آماده‌تر و قدر و منزلتشان برتر و در میان مردم شناخته‌تر

۱. نگارنده خلاصه عقاید این گروه را با برگزیده‌یی از رسائلشان ترجمه کرده و اخیراً به همت انتشارات زوار تهران منتشر شده است.

۲. ایقاع: هم آهنگ ساختن آوازه‌هاست در موسیقی؛ و نقرات جمع نقره است و در اصطلاح نوازش‌های آلت موسیقی بانگش باشد (فرهنگ معین).

بوده‌اند، و لیکن آنچه خواسته بوده‌اند تمام نکرده‌اند، و آنچه در آرزویش بوده‌اند به آن نرسیده‌اند؛ و در این راه کارهای ناروا کرده‌اند و سرانجام خوارکننده‌یی سراغشان آمده، و بار گناهان سنگین بدوش کشیده‌اند.

— ابوالعباس بخاری^۱: استاد، سبب این کار چیست.

— سجستانی: سبب آن است که شریعت برگرفته از خدای بزرگ است از طریق وحی بوسیله شخصی که سفیر میان او و آفریدگار او است، و این کار با مناجات و شهادت آیات و ظهور معجزات، به نحوی که عقل آنرا ایجاب و جایز می‌داند، انجام می‌گیرد؛ و مقصود از آن مصالح عامه مردم است؛ و در این اثناء بحث و استدلال نمی‌توان کرد و ناگزیر دعوت کننده و جبر آور را مطیع باید بود؛ و اینجا (لم) و (کیف) و (هلا) و (لو) و (لیت) راراه نیست، چه این مواد از آن این طریقه نیست، اعتراضات معترضان مردود است، و شک شکاکان در این باب زیان دارد؛ و سکون و انقیاد سودمند و همه شریعت مشتمل خیر است و بیشتر متعلق به ظاهر مکشوف و معلوم است، و اگر لازم شد، به تأویلی نیکو و پسندیده احتجاج بردار است؛ بوسیله لغت شایع نصرت داده می‌شود، و با جدلی آشکار حمایت می‌گردد، و با عملی صالح از آن دفاع می‌کنند؛ و همچون امثال سایر مردم می‌گردد، و با این همه حاوی برهان واضح است، و در حلال و جرم متفق است، و مستند به اثر و خبر است که میان اهل دین مشهور است، و همه امت در آن اتفاق دارند.

اساس آن پاکدامنی و پرهیزگاری است، و نهایت آن عبادت است و طلب تقرب به ذات باری.

در آن سخن منجم نیست که از تأثیر کواکب و حرکات افلاک و مقادیر اجرام و مطلع ستارگان و مغرب آنها بحث می‌کند؛ و حدیث شومی یا میمنت، یا هبوط و صعود، و نحس و سعد و ظهور و خفاء و رجوع و استقامت و تربیع و تثلیث و قران ستارگان نیز در آن دیده نمی‌شود.

همچنین در اینجایگاه سخن طبیعت شناس مسموع نیست که در آثار طبیعت و اشکال عناصر و ثبوت و افتراق آنها، و کیفیت بوجود آمدن اقالیم و معادن و ابدان، و آنچه مربوط به گرمی و سردی و تری و خشکی است، صحبت می‌کند؛ نیز در آن از فاعل و منفعل و چگونگی امتزاج و ترکیب و تناقض عناصر و مواد سخنی نمی‌گویند.

همچنین در اینجا سخن مهندس را که از مقادیر اشیاء و نقطه‌ها و خطوط و سطوح

۱. او نیز یکی از ندیمان و شاگردان سجستانی است.

واجسام و اضلاع و زوایا و مقاطع بحث می‌کند مدخلیتی نیست؛ کره چیست؟ دایره کدام است؟ خط مستقیم و منحنی چگونه است؟ دیانت با این مطالب سر و کاری ندارد و نیز در هیچ یک از مواد شریعت، منطقی را که از مراتب اقوال، و نسبت‌های اسماء و حروف و افعال با همدیگر؛ و کیفیت ارتباط برخی از آنها با برخی دیگر - چنانکه مردی از یونانیان^۱ آنرا وضع کرده است تا بدان وسیله به قول صدق برسند و از نادرست پرهیز کنند - سخنی نیست.

و همین صاحب منطق مدعی است که پزشک و منجم و مهندس و هر کس که دهان به سخن گفتن بگشاید و یا غرضی را بیان کند؛ همگی نیازمند فن او هستند. حال باید گفت که: اخوان الصفا با وجود این همه اختلافات که فلسفه و دین با هم دارند، چگونه به خود اجازه می‌دهند که حقایق فلسفه را با شریعت جمع کنند؟ از اینها گذشته، جماعتی هم هستند که صنعت و یا فن خود را در شمار علوم فلسفی می‌دانند مانند: جادوان^۲ و صاحبان طلسم و تعبیر کنندگان خواب و کیمیاگران و غیرهم. و اگر این کارها جایز و ممکن بود، خدای تعالی بر آن آگاهی می‌داد، و صاحب شریعت هم شریعت خود را با آنها تأیید و استوار می‌کرد، و با استعمال آن، دین خود را تکمیل می‌کرد، مثلاً نقص آنرا به سبب همین زیادت که در جای دیگر می‌یافت تلافی می‌کرد، یا این متفلسفان را برمی‌انگیخت که به وسیله فلسفه در ایضاح آن بکوشند، و آنها را و می‌داشت که در برابر دین از مخالفان آن دفاع کنند، و در این راه تنها خود قیام نمی‌کرد و تعقیب آنرا فقط به خلیفگان و تابعان نمی‌سپرد؛ لیکن حقیقت آنست که او از خوض و غوررسی در این چیزها نهی کرد، و حتی یاد کردن آنها را مکروه شمرد، و در برخی موارد و عید و ترس داد و گفت: «هر کس پیش کف‌بین یا کاهن یا منجمی برود تا غیب خدا را از او بپرسد، البته با خدا سرپیکار دارد؛ و هر کس با خدا پیکار کند باید با او پیکار کند.»

وانگهی، این امت در اصول و فروع دین، اختلافاتی گوناگون پیدا کردند، و در احکام واضح و مشکل آن نزاع کردند و درباره حلال و حرام و تفسیر و تأویل و عیان و خبر و

۱. مقصود ارسطو (در گذشته ۳۲۲ ق. م.) است.

۲. جادو: ساحر، جادوگر که امروز بکار می‌برند نادرست است. حافظ می‌گوید:

چشم جادوی تو خود عین سواد سحر است لیکن این هست که این نسخه سقیم افتادستا
(دیوان، ص ۲۶، غزل ۳۶، چاپ قزوینی).

عادت و اصطلاح خلاف کردند؛ ولیکن در هیچیک از این مسائل به منجم یا پزشک و یا منطقی و مهندس و یا موسیقی دان و یا عزیمت‌گر و شعبده باز و سحر و کیمیا رجوع نکردند، و با بیانی که درباره زندگی از منبع وحی دریافته بودند، محتاج بیانی که به رأی و اندیشه راست می‌آید، نشدند.

و همچنانکه در این باب، امت محمد (ص) به اصحاب فلسفه رجوع نکردند و در فهم دین خود از آنها یاری نگرفتند، همینطور امت عیسی و ترسایان، و زرتشتیان در چیزی به آنها مراجعت نکردند.

* * *

و از جمله اموری که در این باره وضوح بیشتری بموضوع می‌دهد و در ضمن موجب تعجب می‌شود اینست که امت در آراء و مذاهب و مقالات خویش اختلاف کردند و اصناف و فرقه‌های متعدد شدند؛ مانند مرجئه و معتزله و شیعه و سنی و خوارج و دیگران و لیکن هیچیک از این طوایف به فیلسوفان نپیوستند و یا از آنها یاری نگرفتند، و مقالات خویش را بشواهد و شهادت آنان محقق نکردند و براه آنها نرفتند^۱

همچنین فقیهان که در احکام حلال و حرام از صدر اسلام تا امروز خلاف کرده و می‌کنند ندیدیم که بفلسفه پشت گرم شوند و از آن یاری گیرند، و از فیلسوفان خواهش نکردند که: با آنچه در نزد شماست ما را مدد رسانید؛ و با دانستنی‌های خود به صحت احکام ما شهادت دهید.

چه نسبتی است میان دین و فلسفه؟ و میان امری که مأخوذ از وحی نازل است و امری که مأخوذ از عقل زایل است؟

زیرا هرگاه به عقل استدلال می‌کنند، و عقل موهبتی از خداست که برای همه داده شده است، ولیکن به اندازه‌ی که حدود و میزان آن معلوم است، و حال آنکه وحی چنین نیست.

حاصل آنکه، پیامبر برتر از فیلسوف، و فیلسوف فروتر از پیامبر قرار دارد؛ و بر فیلسوف واجب است که از پیامبر پیروی کند، و بر پیامبر سزاوار نیست که از فیلسوف پیروی کند، زیرا پیامبر مبعوث است، و فیلسوفان مبعوث الیه.»

۱. آگاهان می‌دانند که این استدلال، از مشاغبه و سفسطه خالی نیست؛ زیرا همه ارباب ملل از معتزلی و اشعری و شیمی و سنی در بیان عقاید و انگیختن برهان بر ضد دشمنان و مخالفان خود از ابزار فیلسوفان و منطق و علوم عقلی سود جستند!

«و اگر کافی بود که به عقل اکتفاء شود، لازم می‌آمد که وحی را فایده‌ی نباشد جز اینکه می‌بینیم مراتب مردم در عقل متفاوت است، و بهره‌شان از آن مختلف؛ پس اگر ما به سبب وجود عقل از وحی بی‌نیاز شویم؛ در حالی که می‌دانیم که تمام عقل را به یک تن از ما نداده‌اند چه کار می‌توانیم کرد، و اگر کسی از روی جهل و بیهوده بگوید: کمال هر کس موکول به اندازه عقل اوست و لزوم ندارد که بیشتر از دیگری بهره‌مند باشد، زیرا همان اندازه او را کفایت می‌کند، و از آنچه او را نداده‌اند پرسیده نشود.

در جواب گوییم: سستی این رأی را همین بس، که کسی موافق آن نیست؛ زیرا اگر یک انسان در تمام حالات دینی و دنیاوی به عقل خویش اکتفاء کند، لازم می‌شود که بتنهایی جهت کسب قوت خویش، به تمام صناعات و معارف دانا باشد، نیازمند احدی از ابنای جنس خویش نباشد، و این قولی مردود و سخنی نامعقول است.^۱

- بخاری: ای دوست، ولیکن درجات نبوت نیز در گرفتن وحی مختلف است، و اگر این اختلاف در مورد وحی راست باشد، چه عیب دارد که در مورد عقل نیز صحیح باشد؟
- سجستانی: باید بدانی که اختلاف درجات اصحاب وحی آنان را از حالت وثوق وطمأنینه بیرون نمی‌آورد و در مورد آنچه بدان مأمور و برگزیده شده‌اند گرفتار شک‌شان نمی‌سازد، بلکه برای نیل به مقامات برتر در مناجات می‌افزایند، و در کار رسالت می‌کوشند، در حالی که این وثوق و طمأنینه در دلهای مناظران و اهل عقول وجود ندارد، و زیان این حالت سخت بزرگ است و بر اهل انصاف پوشیده نیست.»

- وزیر: - آیا چیزی از این مقدسی شنیده‌ای؟

- ابو حیان: آری، همین سخنان سجستانی را به تفاریق و در اوقات مختلف، با زیادت و نقصان و تأخیر در حضرت «حمزه وراق» برای او گفتیم، او سکوت کرد و مرا شایسته جواب ندانست؛ لیکن حریری غلام «ابن طراره»، روزی در بازار وراقان او را با همین نوع سخنان برانگیخت. مقدسی در جواب او گفت:

«شریعت طب بیماران است، و فلسفه طب تندرستان، و پیامبران بیماران را طبابت می‌کنند تا بیماریشان فزون نگردد، می‌کوشند تا آنها را به حال و زمان عافیت باز آورند. اما فیلسوفان حالت صحت را در اصحاب خویش حفظ می‌کنند تا به هیچ روی بیماری

۱. شگفت است که این مرد منطقی سیستانی، پیروی یک تن از یک تن را [که عقل خود او باشد] نمی‌پذیرد، آنگاه دستور می‌دهد که همه مردم باید از یک تن پیروی کنند! باید پرسید: پیروی یک تن از همه مردم معقول‌تر است یا پیروی همه مردم از یک نفر؟!

برایشان روی نیاورد، و میان مدبر و شفا دهندهٔ مریض و تندرست فرقی آشکار است، چه هدف نهائی مدبر بیمار آنست که او را بحال صلاح و عافیت باز آورد، و این زمانی است که دوا مؤثر، و طبیعت سزاوار و قابل، و طبیب ناصح باشد. و هدف غایی تدبیر کننده تندرست اینست که صحت را نگاه دارد، و چون تندرستی را حفظ کند، می تواند و یا می کوشد که او را مستعد کسب فضایل کند، و او را در این کار تشویق نماید؛ و معلوم است که صاحب این حال به سعادت عظیمی رسیده، و در قرارگاه بلند نشیمن گرفته است؛ و از این رو سزاوار حیات الهی شده است؛ و حیات الهی موجب خلود و جاودانگی و دوام و سرمدیت است.

و اگر کسی که به طبابت خویش شفا یافته این فضایل را کسب کند، باید بداند که این فضایل از جنس آن فضایل که اصحاب فلسفه بدست آورده اند نخواهد بود زیرا یکی تقلیدی است، و دیگری برهانی؛ این مطمئن است، و آن یقینی است، این روحانی است، و آن جسمانی، این جاودانی است، و آن زمانی.

و نیز ما بدان سبب میان فلسفه و شریعت جمع می کنیم که فلسفه معرف حقیقت شریعت است، اگر چه شریعت منکر آن است؛ و نیز اینکار را به سبب آن می کنیم که شریعت عام است و فلسفه خاص، و قوام واستواری عام به خاص است، چنانکه کمال خاصه به عامه است؛ پس ایندو نیز مطابق هم هستند و وجود هر یک از آنها با وجود دیگری تمام است.

- حریری؛ آنچه در باب بیماران و طب تندرستان بیان داشتی و سخن خود را بر این نسق راندى، مثلى است که جز تو کسی آنرا تعبیر نکرده است، زیرا طبیب نزد ما کسی است که با صداقت و کاردانی خویش میان هر دو منظور جمع می کند، یعنی: مریض را از بیماری شفا می دهد و تندرست را در حالت خود نگاه می دارد؛ و اما اینکه دو نوع طبیب وجود داشته باشد که یکی معالجه تندرستان و دیگری معالجهٔ بیماران کند، مطلبی است که نه ما شنیده ایم و نه تو؛ و این امری است که واقعاً از عادت خارج است، پس این مثل بی مورد و مردود است، و هر کسی می داند که تدبیر در حفظ تندرستی و دفع بیماری - اگر چه به ظاهر دو کار است - در اساس یکی است، و طبابت حاوی هر دو است، و طبیب کسی است که در آن واحد به هر دو این کار قیام می کند.

و اما سخن دومین تو که گفتی: یکی از دو فضیلت تقلیدی، و دیگری برهانی است،

کلامی نارواست؛ زیرا تو کاملاً در اشتباهی، آیا نمی‌دانی که فضیلت برهانی^۱ آن است که از راه وحی وارد شده است، که موجب رشد، وداعی خیر و مزده دهنده برای سرانجام نیکوست؟ و فضیلت تقلیدی آنست که از مقدمه‌ها و نتیجه مأخوذ است، و در این باب دعوی بیهوده به کسی بر می‌گردد که برای کلام خویش حجتی ندارد، و او کسی است که سخنی می‌گوید، که یکی با او موافقت می‌کند، و دیگری مخالفت، در حالی که نه موافقانش به وحی تکبیه می‌کنند و نه مخالفانش به حق استناد دارند؛ و عجب‌تر از همه اینست که شریعت را از جمله گمان قراردادی، در حالی که آن وحی است، و فلسفه را همه یقین دانستی، و حال آنکه از رأی و عقل ضعیف سرچشمه می‌گیرد!

و اما اینکه می‌گویی: فلسفه روحانی و شریعت جسمانی است؛ بیهودگی آن چنانست که سزاوار پاسخ‌گویی نیست، و نظیر این سخنان را بیهوده گویان بسیار گفته‌اند؛ جز اینکه ما می‌گوییم: شریعت روحانی است، زیرا شریعت آواز وحی است. و وحی از نزد پروردگار بزرگ، و فلسفه جسمانی است، زیرا از جانب مردی که جسم است و محل اعراض، ابزار می‌گردد.

و اما اینکه می‌گویی: فلسفه خاص است و شریعت عام، سخنی نارواست و محملی عقلی ندارد، زیرا که گفتی: معتقدان شریعت عامه هستند، و فراگیرندگان فلسفه خواص، اگر چنین است، پس چرا رسائل «اخوان الصفاء» را گرد آورید و مردم را به سوی شریعت خواندید در حالی که جز برای عامه لازم نیست، و چرا مردم را گفتید: هر کس بخواهد از عامه باشد شریعت را التزام کند، و این تناقض است، زیرا عقاید و مقالات خودتان را به آیات کتاب خدا پر کردید و گمان بردید که فلسفه بر شریعت و شریعت بر فلسفه دلالت دارد؛ پس از آن بلافاصله گفتید: این برای خاصه است؛ و آن برای عامه؛ چرا میان دو امر جداگانه جمع کردید و سپس میان آن دو جدایی افکندید؛ بخدا که این نادانی آشکار و ادعایی خوارکننده است.

و اما اینکه می‌گویی: ما میان فلسفه و شریعت جمع کردیم، زیرا فلسفه معرف راستی و حقانیت شریعت است، اگر چه شریعت منکر آن است؛ این هم تناقض دیگری است، و من فکر می‌کنم که حس تو ضعیف، و عقل تو ناتوان است، زیرا تو عذر اصحاب شریعت را، در عدم قبول فلسفه، به وضوح بیان داشتی، و آن اینکه شریعت فلسفه را به نیکی یاد نمی‌کند، و مردم را به فراگرفتن آن دستور نمی‌دهد.

۱. معلوم نکرده است که کدام فضیلت برهانی از راه وحی به انسان وارد می‌شود.

- حریری: ای شیخ مرا بگوی، که فلسفه بر کدام شریعتی دلالت می‌کند؟ بر دین یهود، یا ترسایی، یا زرتشتی، یا بر اسلام، یا بر دین ستاره‌شناسان؟ از میان فیلسوفان کسانی هستند که مسیحی هستند مانند: ابن زرعه و ابن خمار و امثال آنها، و کسانی که یهودی هستند، مانند: «ابوالخیر بن یعیش» و کسانی هستند که مسلمان‌اند، مانند: ابوسلیمان سجستانی و نوشجانی و دیگران و آیا معتقدی که فلسفه برای هر یک از فیلسوفان اجازه داده است که به هر دینی که در آن نشأت گرفته و برآمده‌اند، متدین باشند؟

این سخن را ترک کن و بگذار بگوید، زیرا تو از اهل اسلام هستی، و در هدایت و طبیعت و زادگاه و وراثت از آن بهره می‌گیری؛ چرا یکی از شما را نمی‌بینیم که به ارکان دین عمل کند، و به کتاب و سنت مقید شود، و معالم فریضه را رعایت کند و کارهای نیک و مستحبات را بجای آورد؟ اگر دین و فلسفه یکی است، اسلام صدر و روزگار نخستینی داشت؛ آن روزها در فلسفه کجاست؟ آیا در فلسفه هم صحابه و تابعان هستند؟ و اگر هستند چرا این امر بزرگ پوشیده و پنهان مانده است، در میان آنها فقیهان و زاهدان و عابدان و پرهیزگاران و پاکدینان بودند، که در امر دیانت به دقت نظر می‌کردند و در حل دقایق و مشکلات مذهب با ایمان و پاکدلی می‌کوشیدند.

راستی را که شما خلاف می‌گویید و در خلاف گویی خودتان پافشاری می‌کنید و تعصب به خرج می‌دهید، آنچه را که خدا وضع و مقرر کرد؛ حقیر می‌دانید، لیکن بر او چیره نتوان شد؛ او بر کار خویش غالب است و بر هر چه بخواهد توانا.

در گذشته و حال انسانی این کید و حيله را به کار بستند، ولیکن برو در افتادند و پشیمان گشتند؛ از آنها یکی ابوزید بلخی است که ادعا می‌کرد: فلسفه مساوق و همانند شریعت است، و شریعت نظیر فلسفه؛ یکی به منزله مادر است و دومی به منزله فرزند، و او مذهب زیدیه را ظاهر ساخت، و فرمانبردار امیر خراسان شد و برای او نامه نوشت تا در نشر فلسفه شریعتی بکوشد، مردم را از راه لطف و شفقت و رغبت به سوی آن بخواند، اما خدا کار او را پراکنده ساخت، و تیر او را به سنگ رسانید؛ و میان او و مرادش حایل گشت، در نتیجه از این عمل خود سودی نبرد.

یکی دیگر از این گروه «ابوتمام نیشابوری» است که مدتی خدمت شیعیان کرد، و به «مطرف بن محمد» وزیر مرداویج زیاری گیلانی پناه آورد تا بقوت او پشت گرم باشد و بتواند آنچه از این مقولات در دل دارد بگوید، لیکن اینکار او را جز حقارت و خواری نیفزود، و سرانجام در خانه خویش پنهان گشت و مفقود شد!

همچنین ابوالحسن عامری، که همیشه مطرود بود و از دیاری به دیاری دیگر رانده می‌شده، و وحشت زده که، خون او بریزد و بر قتل‌اش کمین کنند؛ زمانی در درگاه «ابن‌العمید» بود، و زمانی به صاحب‌الجیش نیشابور پناهنده بود، گاهی با نوشتن کتابهایی در نصرت اسلام، به عامه تقرب می‌جست، و با همه اینها همواره متهم به الحاد و کفر بود؛ که به قدم عالم اعتقاد دارد و در اصول دین، از مباحثی چون: هیولی و صورت و زمان و مکان سخن می‌راند!

به نزد من، پیشوایانی چون ارسطو و سقراط و افلاطون که شما از آنها کسب علم می‌کنید گروه کفرند و در کتابهایشان ذکر ظاهر و باطن می‌کنند و این از نوع اعتقادات پیروان «قداح»^۱ در اسلام است که آنچه از تهمت بر اسلام در نفس خود داشتند در لباس همین ظاهر و باطن بیان می‌کردند، و برای همین کار جماعتی را در قلاع قزوین گرد می‌کردند و می‌کنند و داعیان خود را در اطراف زمین می‌فرستادند، و در این راه سال‌ها صرف می‌کردند و در نفوس مردم فتنه بر می‌انگیختند.

و ما برخی از تأویلات آنها را برای آیات قرآنی شنیده‌ایم که در آن از همه انواع توریه و ایهام و کنایه و حيله استفاده کرده‌اند و مردم نیز برای کسب پول و بدست آوردن سیم و زر آنها دست از پا نشناخته‌اند!

چون مقدسی سخنان حریری را شنید، و نزدیک بود که از غیظ و عجز و بیچارگی زهره چاک گردد، گفت: «مردم دشمن چیزی هستند که آنرا نمی‌دانند^۲، و حکمت در میان ناهلان موجب عدوات می‌گردد، و فتنه بر می‌انگیزد.»

آنگاه حریری چون پیروزشدگان در جدال حمله‌ی دیگری آورد و گفت: ای ابو سلیمان! کدام یک از شما فلاسفه اقرار دارد که عصای موسی مار گشت، و دریا پاره شد، و دستی از آستین بیرون آمد که تابان بود، و بشری از خاک آفریده شد، و برای او زنی آمد بدون مردی، و مردی مرد و پس از صد سال زنده شد و بطعام و شراب خود نظر کرد و دید که تغییر نکرده است، به خاکی به هیأت پرنده در آمد و در آن دمیدند و پرواز کرد، و ماه پاره شد، و تنه درخت گریست، و گرگی بسخن آمد، و آبی از انگشتان جاری شد و لشکری عظیم از آن سیراب شدند، و جماعتی از شوربایی کم سیر بخوردند؟!^۳

۱. مراد میمون قداح است از رهبران اسمعیله.

۲. «الناس اعداء ما جهلوا...».

۳. همه این نکات، اشاره به آیات و اخباری است که درباره کرامات اولیاء و معجزات انبیاء در قرآن آمده

بنابراین، اگر شما مردم را به سوی شریعتی از شرایع می‌خوانید که در آن این همه خوارق و امور بدیع و نو آیین وجود دارد، پس اعتراف کنید که همه این امور راست و ثابت و موجود است و در آنها شکی نیست، و تأویل و تعلیل و تلبیس لازم ندارد، و از این سخن دست بردارید که این همه را طبایع انجام می‌دهد، و مواد عالم به آنها مدد می‌رسانند؛ و معترف شوید که تنها خدا بر همه آنها قادر است؛ و ایهام و حيله و عذر و ریا را فروگذارید و دم از ظاهر مزینید؛ بالا از همه اینها نشنیدیم که دینداران و متألهان و خدادانان عالم برای اصحاب شرایع خودشان تذکر به کسب فلسفه دهند و در طلب و اقتباس آن تأکید کنند؛ این موسی و عیسی و ابراهیم و سلیمان و یحیی و زکریا تا محمد(ص)، ما کسی را ندیده‌ایم که یکی از این بزرگان را به فلسفه نسبت دهد.

- وزیر: این سخنان همه درست و نیکوست، ولیکن تعجب من از تعصب و سختگیری ابوسلیمان است؛ زیرا او مردی است که به لقب منطقی شناخته شده و از شاگردان یحیی بن عدی نصرانی است، و پیش او کتابهای یونان را خوانده و تفسیر دقایق آنها را به غایت نیکو دریافته است.

- ابوحیان: البته ابوسلیمان می‌گوید که فلسفه حق است، اما هیچ ارتباط با شریعت ندارد، و شریعت نیز حق است، ولیکن هیچ نسبتی با فلسفه ندارد، صاحب شریعت مبعوث است و مخصوص به وحی، در حالی که فیلسوف مبعوث‌الیه است و مخصوص به بحث‌های خود.

اولی می‌گوید: «مرا چنین فرمودند و چنین تعلیم دادند، مرا چنین گفتند، و من چیزی از پیش خودم نمی‌گویم»؛ دومی می‌گوید: «چنین اندیشیدم و تأمل کردم و این را نیکو یافتم و آن را بد یافتم»؛ اولی می‌گوید: نور آفریدگار با من است و با پرتو و روشنایی آن راه می‌سپردم؛ دومی می‌گوید: به هدایت و نیروی خرد راه به مقصد می‌برم؛ اولی می‌گوید: خدای بزرگ چنین فرمود، و فرشته چنین گفت، دومی می‌گوید: سقراط و افلاطون چنین گفت؛ از گروه نخستین ظاهر قرآن، و تأویل شایع و متداول و تحقیق سنت و اتفاق امت را می‌شنویم؛ در حالی که از گروه دوم بحث «هیولی» و «صورت» و «أسطقس» و «ذاتی» و «عرضی» و «ایسی» و «لیسی» و آنچه نظیر این سخنان است بگوش می‌رسد، که همانند

این سخنان را از هیچ مسلمان یا یهودی و ترسایی و زرتشتی و یا مانوی نمی‌شنویم! ابوسلیمان می‌گوید: هر کس بخواهد تفلسف کند یعنی به فلسفه اشتغال ورزد و آنرا پیشه سازد و هم خود را مصروف مسائل و مباحث آن سازد، بر او واجب است که از نظر

کردن در دیانت‌ها اعراض نماید، و کسی که اختیار دین کند، بر او لازم است که به فضایل دینی آراسته و متحلی شود و از نظر و بحث در مسائل فلسفی روگردان باشد و آندو را در دو حالت مختلف و مکان جداگانه بداند: و همیشه این نکته را پیش چشم داشته باشد که: فلسفه مأخوذ از عقل ناقص کم مایه است، و دیانت مأخوذ از وحی است که مایه آن علم و قدرت آفریدگار جهان است.

ابوسلیمان می‌گوید: از یونان پیامبری شنیده نشده است و در میان آنها فرستاده‌یی نمی‌شناسیم که از روی صدق از جانب خدای بزرگ مبعوث و برگزیده باشد، و یونانیان در زمان وضع قانون به حکیمان خودشان متوسل می‌شدند تا مصالح حیات و نظام زندگانی خود را درک کنند، و با استفاده از همین «نوامیس موضوعه» حکیمان سود و زیان و خیر و شر خود را در می‌یافتند، و پادشاهان آنها حکمت را دوست می‌داشتند و فیلسوفان را اکرام می‌کردند، و هر کس را که از این جنس بود مقدم می‌داشتند، و به این قانون عمل می‌کردند و در گرفتاریها و ابتلاآت خود به آن رجوع می‌کردند، تا اینکه گذشت روزگار و آمد و رفت شب و روز و دگرگون شدن مقتضیات زندگانی آنرا کهنه و فرسوده می‌کرد، آنوقت دوباره قانونی دگر وضع می‌کردند که با معالم و اقتضای زمان تطبیق کند، و از این رو نمی‌گویند که: وقتی اسکندر - در زمان پادشاهی خود - از مغرب به مشرق رفت و همه جهان را بگرفت به فلان شریعت بود و یا فلان شریعت را آورد و یا آنرا تأکید کرد، و اگر در این میانه خبری از نبوت و پیامبران و احکام ایشان بود البته فاش می‌شد و مشهور خاص و عام می‌گشت و لااقل مورخی معروف آنرا نقل می‌کرد.

- وزیر: این سخنان که گفتم، بسیار شگفت است، و در این باره از کسی سخنی بیدین شرح و تفصیل و دقت نشنیده بودم.

- ابوحیان: آری، شیخ ما ابوسلیمان، دانش بسیار دارد و دریایی است که آنرا کرانه پیدا نیست، هیچ یک از امور روحانی و اخبار الهی و اسرار غیبی بر او مشکل نیست، بسیار می‌اندیشد و تنهایی را دوست دارد، مزاجی معتدل دارد، و ذهنی وقاد؛ زبانش گویاست و طریقتی را که برگزیده و من پاره‌یی از آنرا بیان داشتم، درباره آنها معارضات وسیعی کرده‌اند و دشمنان و مخالفان او بر او ایرادها و انتقادهایی دارند که بیان آنها کافی نیست، ولیکن او - چنانکه گفتم - شریعت را از فلسفه جدا کرده، سپس - بنظر خویش - طریقتی برای کسب هر دو پیشنهاد کرده، و در این راه بسیار کوشیده است، ولی باز باید

گفت که: «سخن دراز کشیده است و همچنان باقی است!»^۱

* * *

اینجا یک نکته را گوشزد دانش پژوهان می‌کنم و آن اینست که: گروهی از پژوهشگران، سیستانی را از ابن سینا و فارابی و ابن رشد برجسته‌تر و در بحث حقیقت توانا تر شمرده‌اند و سبب آن این بوده است که سیستانی به اندیشه‌ها و نیروی تفکر خود بیشتر از منقولات فیلسوفان گذشته اعتماد داشته است.

۱. توحیدی، ابوحیان: الامتاع والموانسة ۲/ ۲۳ - ۲، چاپ بیروت، به تصحیح احمد امین و احمد الزین. همین احمد امین، سجستانی را همتای ابن سینا و بلکه بالاتر از او دانسته است «...کان ابوسلیمان شخصیة ممتازة، ترکت دویاً کبیراً فی محیطه و فی زمنه،... و فی ظنی أنه اقدر من ابن سینا و الفارابی و ابن رشد و امثالهم. وأن له میزة علیهم، هی اعتمادہ علی تفکیره، اکثر من اعتمادہ علی النقل» (ظهر الاسلام، ۲/ ۱۶۶).

فصل هشتم

ابوحیان توحیدی شیرازی

(در گذشته پس از ۴۰۰ ه. ق. ۱)

۱. دوره حیات

در زندگانی انسان، زمانی فرا می‌رسد که شخص بر همه چیز و همه کس بدبین و بدگمان می‌شود، همه اعمال آدمیان و کوشش‌های جانداران برای او پوچ و بی‌معنی می‌گردد، حتی به نزدیک‌ترین دوستان و آشنایان وزن و فرزندان بدیده نفرت می‌نگرد، و چنان می‌پندارد که همه او را آلت دست و وسیله رسیدن به آرزوها و هوس‌های خود قرار داده‌اند، اگر مرد تجارت و کار و کسب و پیشه باشد، که هر روز نوبه نو ناملازمات و گرفتاری می‌بیند و با آدمی زادگان آمیزش و اختلاط دارد: ای بسا فحش و بدو بیراه می‌گوید و می‌شنود و با موازین اخلاق و مکارم انسانی که دفترهای نویسندگان و بزرگان جهان از آنها پر است، از نزدیک آشنا نیست و برخی اوقات از این و آن چند کلمه می‌شنود؛ شاید تحمل این ناگواریها برای او آسان‌تر باشد از کسی که تمام عمر با کتابهای اخلاقی سروکار داشته، زندگانی سقراط و افلاطون و دیگر عالمان اخلاق را ورق زده باشد و در عالم خارج چندان اثری از آنها ندیده باشد.

این همه ناله شاعران و افغان نویسندگان و انتقاد فیلسوفان و فریاد پندگویان، شاید نتیجه دو چیز است: نخست اینکه کمتر از مردم عادی به زندگی دل بسته‌اند و همواره در

۱. در ترجمه نسبتاً مبسوطی که از او در «شد الازار فی مزارات شیراز» آمده، صریحاً وفات توحیدی را بسال ۴۱۴ ه. ق. یاد کرده است. (قزوینی محمد: یادداشت‌ها، ۱۷۵/۴، ایرج افشار).

طلب بلندی نام یا جویای زندگی معنوی یوده‌اند؛ دوم اینکه بیشتر از مردم عادی با کتاب و نوشتن و خواندن تماس دارند، و بیشتر می‌کوشند مردم را از مسیر عادی که طی می‌کنند بر گردانند و به خود بیاورند و به موارث فرهنگی و اخلاقی خود مأنوس سازند، ولیکن جدا کردن مردم از شرایط روزانه زندگی و شوق دادن آنان به فلان اصل اخلاقی کاری آسان نیست. از این روی، چند گروهی که بر شمردیم، بیشتر سرافکنده و پشیمان بر می‌گردند و بدین اصل می‌گرایند که: «مکارم اخلاق نابود شده و جز در دفترها باقی نمانده است!»^۱

حال اگر کسی، شاعر و نویسنده باشد؛ نامالیقات ببیند؛ سختی بکشد؛ گرسنه بماند؛ جنگ عیال و ناله طفلان بشنود؛ از در وزیر و امیر مأیوس گردد؛ چاپلوسی نکند و دانش و آزادگی را بدینار و درم نفروشد؛ همقطاران خود را دارای جاه و مال و مقام ببیند؛ رفیقانش ریاکار و منافق و ابن‌الوقت باشند؛ طبیعت هم با او سرناسازگاری بگذارد، زشت چهره و کوتاه باشد و با کمال فضل و ادب و حکمت‌دانی نزدیک چهل سال برای دیگران کتاب بنویسد و استنساخ کند - کتابهایی که آنها را قابل خواندن و نسخه برداشتن نمی‌داند - هجا کند؛ مدح بگوید؛ تهدید کند؛ همه وقت در ادب و اخلاق و حکمت تألیف و تصنیف کند، و خلاصه برای ارتزاق از هر دری که شرافتمندانه و معقول است سر در بی‌آرد و سرانجام دست خالی برگردد، از او امید نمی‌توان داشت که مانند فلان شاعر بگوید:

جهان چون خشم و خال و زلف و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست
و یا با فلان حکیم هم آواز باشد که: «این جهان بهترین عوالم ممکن است» و «نیست
در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش - که من این دایره بی چون و چرا می‌بینم».

او به همه چیز و همه کس بدگمان خواهد شد، و همواره ناله سر خواهد داد و از اینکه عمر عزیز را بر سر تحصیل حکمت و اندوختن علم و ادب بسر آورده، خواهد گریست و علم و ادب را وبال گردن خود خواهد دانست و ای بسا کار به جایی خواهد کشید که هر چه گفته و نوشته، همه را در آتش خواهد سوخت و یا به آب خواهد شست، و دیگران را به ترک علم و ادب خواهد فرمود. انوری شاعر گوید:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کاندر طلب راتب هر روزه بمانی
رو مسخرگی پیشه کن و مطربی آموز تا داد خود از مهر و کهنر بستانی^۲

* * *

۱. ذهبت المکارم الامن الدفاتر. (وراوینی، سعد: مرزبان‌نامه، ۱۱۳، چاپ قزوینی).

۲. انوری: دیوان، ۷۵۱/۲، چاپ آقای مدرس رضوی.

«ابوحیان علی بن محمد بن العباس توحیدی» نیز از همین گروه است که در دوره حیات بخود به فقر و بدبختی گرفتار بوده و تمام عمر خود را در کار تألیف و تصنیف و پیشه وراقی و نسخه برداری از کتابها گذرانده، بدرامیران و وزیران رفته تا مگر پایه فضل و ادب او را بشناسند، ولیکن از این همه فایده‌ی ندیده، چنانکه در برخی از کتابهایش می‌گوید: با چهل درهم در ماه زندگی کرده است، و حال آنکه عالمان و شاعران اطراف خود را می‌دیده که از امیران و بزرگان بهره‌ی کافی می‌برند و صلوات عظیم می‌گیرند، و بیشتر آنها در فضل و ادب و هوش و ذکاء پپای او نمی‌رسیده‌اند.

ما در جای خود از این مطلب صحبت خواهیم کرد و علت‌های آنرا - تا آنجا که ممکن است - بیان خواهیم داشت.

توحیدی^۱ اصلاً اهل شیراز است، گو اینکه برخی او را نیشابوری و جماعتی هم واسطی دانسته‌اند. سال تولد او را نمی‌دانیم و اینکه سالهای نخستین زندگیش چگونه گذشته برای ما معلوم نیست و همچنانکه در زندگی آدمی نگون بخت و محروم بوده، پس از مرگ نیز چنین بوده و هیچ مترجمی^۲ از او نام نبرده، چنانکه یاقوت حموی از این امر تعجب می‌کند و می‌گوید: «هیچ یک از اهل علم را ندیده‌ام که در کتابی از او یاد کنند و یا نامی از او ببرند، و این سخت عجب است، زیرا او شیخ صوفیان و فیلسوف ادیبان و ادیب فیلسوفان است، در سخن محقق است و در فن کلام، محقق‌ترین متکلمان، و پیشوای بلیغان است.»^۳

* * *

تنها می‌دانیم که ابوحیان علوم ادبی را در خدمت «ابوسعید سیرافی»^۴ آموخت، چندی هم در محضر ابوسلیمان منطقی بوده و چنانکه می‌دانید - در آنجا با گروهی از دانشمندان طراز اول مانند «ابوالحسن عامری» و «ابن مسکویه» معاشرت داشته است.

ابوحیان مدتی در بغداد اقامت داشت، پس از آن به ری رفت و به خدمت صاحب بن

۱. توحیدی منسوب است به نوع خرما که آنرا توحیدی گویند. و گفته‌اند: احتمال دارد که منسوب به توحید اهل کلام باشد چه معتزله خودشان را «اهل عدل و توحید» می‌نامیدند، و چنانکه بعداً خواهیم گفت توحیدی نیز در کلام رأی معتزله را داشته و جاحظی بوده و در حق او کتابی هم نوشته است. (سیوطی، بغیة الوعاة، ۱/۱۴۳).

2. Biographer.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۵/۱۵، چاپ دارالمأمون. «...ولم ألأَن احدًا من اهل العلم ذكره فی کتاب... فهو شیخ فی الصوفیة و فیلسوف الادباء و ادیب الفلاسفة...»

۴. ادیب و نحوی معروف، که در سال ۳۶۸ وفات یافت.

عباد طالقانی اصفهانی (در گذشته ۳۸۵ ه. ق.) رسید و پیش از آن «ابوالفضل بن العمید»^۱ را نیز دیده بوده ولیکن به علتی که بعداً خواهیم گفت - از آن دو وزیر سخت برنجید و دردم آندو کتابی نوشت که به مثالب‌الوزیرین معروف است.

همچنین توحیدی «ابن شاهویه» و «ابن سعدان» و «ابوالوفاء مهندس» را دیده و از جمله قصه‌گویان و ندیمان «ابوعبدالله العارض شیرازی» قرار گرفته است^۲

توحیدی در همه علوم از نحو و لغت و شعر و ادب و فقه و کلام و حکمت تفنن داشت و در همه این علوم و فنون بسیار تحصیل کرده بود و از همه آنها مبلغی زیاد از برداشت.^۳ ولیکن بدزبان بود، و در مقام احسان و بدی رضایتش کم بود و تحملش کمتر، ذم‌شان او و بدگویی دکان‌اش بود، و با وجود این یگانه روزگار خود بود و در ذکاء و تیزهوشی و فصاحت و چیره‌زبانی نظیر نداشت.^۴

ابوحیان ارادت زیادی نسبت به ابوعثمان جاحظ (وفات ۲۵۵ ه. در بصره) داشت و کتابی در مناقب و شناخت او نوشت، وقتی کتابهایی را برای استنساخ می‌پذیرفت می‌کوشید تا آثار جاحظ در میان آنها باشد؛ چنانکه وقتی «ابن سعدان» از الطاف خویش نسبت به او یاد می‌کند، می‌گوید: «کوشیدم تا وزیر نوشتن کتاب (حیوان) جاحظ را از تو بخواهد، چون تو نسبت به آن علاقه خاصی داشتی، و می‌خواستی در تصحیح آنها بکوشی...»^۵

۲. آثار ابوحیان - با اینکه ابوحیان نویسنده پرکاری بوده، ولیکن در اواخر عمر تصمیم کرد تا کتابهای خود را در آتش بسوزاند یا به آب بشوید؛ و اینکار را انجام داد، و بقول سیوطی: «شاید آنچه از تصانیف ابوحیان مانده، کتابهایی است که در جوانی یا میانسالی نوشته و پیش از سوختن بدست مردم رسیده بوده و نسخه‌های متعدد از آنها

۱. ابوالفتح علی بن ابوالفضل محمد معروف به «ابن العمید» و ملقب به ذوالکفایتین یعنی صاحب کفایت شمشیر و کفایت قلم؛ وزیر رکن‌الدوله دیلمی بود و به جای پدرش «محمد بن العمید» نشست، لیکن در سال ۳۶۶ هجری به دستور عضدالدوله دیلمی بقتل رسید.

۲. مقدمه الامتاع و الموائسة، درباره ابن سعدان پس از این صحبت خواهیم کرد، ولیکن «ابن شاهویه» ابوبکر محمد بن علی بن شاهویه الفارسی است، که فقهی شافعی بود، در بلاد فارس کار قضاء داشت، و در سال ۳۶۲ در نیشابور درگذشت.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۶/۱۵، چاپ دارالمأمون؛ توحیدی: اخلاق‌الوزیرین، ۳۸-۲۷، مقدمه.

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۷/۱۵، چاپ دارالمأمون.

۵. توحیدی، ابوحیان: الامتاع و الموائسة، ۵/۱، چاپ بیروت.

گرفته بوده‌اند.»^۱

و نتیجه همین اقدام توحیدی است که امروز از آثار او - که متجاوز از بیست جلد بوده - جز چند اثر در دست نیست. اینک ما آنچه راجع به این کتاب‌ها می‌دانیم در زیر بیان می‌کنیم، و آثار او را تعداد می‌کنیم:

۱. کتاب الصدیق والصدّاقه یا الصدّاقه والصدیق. که کتابی بسیار لطیف و پر از نکات ادبی و ظرایف حکیمانه است. ابو حیان خود در سبب انشاء این کتاب گوید که: «من قسمتی از آنرا برای «ابوالخیر زید بن رفاعه» گفتم، او آن قسمت را به «ابوعبداللّه بن سعدان» گفت؛ و این در سال ۳۷۱ بود و پیش از آنکه او وزارت را بپذیرد. «ابن سعدان» بمن گفت: «زید» از تو برای من چنین و چنان گفت. گفتم: چنانست که او گفت. پس گفت: این سخنان را گردآور و تدوین کن و آنچه در این باره از پیشینیان بیاد داری، یا در کتابها خوانده‌ای بیار، زیرا که حدیث دوستان شیرین باشد، و وصف یار موافق شادی آورد، و به من وعده صله داد. پس من آنچه در این رساله می‌آید جمع کردم، ولیکن او قول خود را فراموش کرد؛ از این رو من هم در تحریر سست شدم تا این روزها که ماه رجب سال ۴۰۰ هجری است، بر مسوده این کتاب برخوردیم و آنرا پاکنویس کردم؛ و این خود دلیل برزنده بودن اوست تا پس از سال ۴۰۰ هجری.»^۲

۲. کتاب ذم‌الوزیرین، این کتاب را به نام‌های مثالب‌الوزیرین و اخلاق‌الوزیرین هم نامیده‌اند. ابو حیان در این کتاب شرح محرومیت‌ها و ناکامی خویش را از دو وزیر معروف «صاحب بن عباد» و «ابوالفضل بن العمید» بیان می‌دارد و در آن ضمن سخنانی و حوادثی را نقل می‌کند که - اگر راست باشد - موجب کمال تأسف و ناراحتی است. مثلاً می‌گوید: روزی صاحب بر من گذشت و من در گوشه‌یی از ایوان او نشسته بودم و چیزی را که نوشتنش را به من دستور داده بود می‌نوشتم، چون او را دیدم از جای خود بلند شدم، او با صدای دریده و ناهنجار فریاد کرد: بنشین! که وراقان و نسخه برداران کوچک‌تر از آنند که به پای ما برخیزند، من زیر لب سخنی گفتم. زعفرانی شاعر با من بود: گفت: ساکت باش که این مرد بی‌خرد است خنده بر من غالب شد و از سبکی و خیره سری او در شگفت شدم؛ چه وقتی او این سخنان را می‌گفت: دم به دم بینی خود را می‌کشید و گردنش کج شده بود، و چنان هیأتی یافته بود که بگفتار راست نیاید، و حقیقت آن جز باروایت درک نشود. آیا این

۱. امین، احمد: مقدمه الامتاع و الموائسة، صفحه ۵۰. چاپ بیروت؛ به نقل از بغية الوعاة.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۷/۱۵، چاپ دارالمأمون. «...وهذا دليل على بقائه الى ما بعد الاربعمائة».

همه از شمایل رئیس‌ان و سخن بزرگان و سیرت عاقلان است؟ به خدا نه! و هر کس جز این بگوید: عاقل نیست.^۱

و نیز گوید که: روزی صاحب مرا گفت: وزن فعل و افعال کم است، و نحویان گمان برده‌اند که این وزن جز این چند مورد نیست: زند و آزند، و فرخ و أفرخ، و فرد و افراد. من گفتم که: سی کلمه از برادرم که همه وزن فعل و افعال دارد، گفت ای مدعی آنچه گفتی بیار! پس همه آن کلمات را متوالیاً گفتم، و مواضع و مآخذ آنها را در کتب نشان دادم و سپس گفتم: نحوی نباید پیش از استقصاء و پژوهش چنین حکمی بدهد، و تنها بدلیل آنکه روایتی شایع است آنرا قیاس مطرد و کامل بداند و این چنانست که می‌گویند: فعیل در زبان تازی ده وجه بیشتر ندارد، و حال آنکه من بیش از بیست مورد یافته‌ام و هنوز در تتبع به نهایت نرسیده‌ام. گفت: چون در مورد اول جواب درست دادی و ادعای خود را ثابت کردی دلیل می‌کند بر اینکه این ادعا را هم ثابت توانی کرد، ولیکن ما اجازه نمی‌دهیم که آنها را ذکر کنی و گوش به سخنان تو نمی‌دهیم، و نمی‌گذاریم بیش از این در حضرت ما جرأت کنی و بی‌ادبی نشان دهی!

و نیز گوید: حدیث سرد شدن رابطه من با صاحب‌بن‌عباد^۲ آن بود که: وقتی من بدرگاه او رسیدم، مرا گفت: پدر کیستی؟ گفتم: ابوحیان. گفت: شنیده‌ام که تو اهل ادب هستی، گفتم: مانند اهل زمانه!

گفت: ابوحیان منصرف است یا غیر منصرف؟ گفتم: اگر سرور ما بپذیرد غیر منصرف است! چون این سخن بشنید خشمگین شد و خوش نداشت و بر کسی که در پهلوی او بود رو کرد و به زبان پارسی گفت: درباره او آنچه گفته‌اند درست نبوده، آنگاه روی به من کرد و گفت: در خانه ما باش و از این کتاب نسخه بردار. گفتم: فرمانبردارم، و بیکی از نزدیکان گفتم: از عراق بدین درگاه آمدم و فصل را بیهوده بسر آوردم تا خود را به این مکان برسانم که مگر از این پیشه شوم رهاگردم و گرنه کار نسخه‌نویسی در بغداد کم نبود، آن رفیق این

۱. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۱۶۸، چاپ بیروت؛ حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۲۶/۱۵، چاپ

دارالمأمون.

۲. ابوالقاسم اسماعیل بن ابوالحسن عباد ملقب به صاحب (تولد ۳۲۶ و وفات ۳۸۵) در ری، وزیر مؤیدالدوله بویه دیلمی، و فخرالدوله ابوالحسن علی دیلمی بوده، و او نخستین کسی است از وزراء که لقب صاحب گرفته است، زیرا از کودکی ندیم و همنشین مؤیدالدوله بوده است.

(بهمنیار، احمد: صاحب‌بن‌عباد، ۱۲، ابن‌خلکان: وفيات الاعیان، ۷۸/۱، چاپ تهران).

- سخن را بگوش صاحب رسانید، و از این جهت کراهیت او بیشتر گشت.^۱
۲. کتاب الاشارات الالهیه که در دو جزء است.
۴. کتاب الزلفه که در یک جزء است.
۵. کتاب المقابسات که از بهترین تصنیفات توحیدی است و در نوع خود بی نظیر است.
۶. کتاب ریاض العارفين.
۷. کتاب تقریظ الجاحظ.
۸. کتاب الحج العقلي اذاضاق الفضاء عن الحج الشرعی.
۹. کتاب فی صلوات الفقهاء فی المناظره
۱۰. کتاب رساله البغدادیه.
۱۱. رساله فی أخبار الصوفیه.
۱۲. رساله فی الحنین الی الاوطان.
۱۳. کتاب البصائر که در بیست مجلد بوده و هر مجلدی مقدمه و خاتمه‌یی ویژه داشته است.
۱۴. کتاب المحاضرات و المناظرات، یک از کتابهای پر مغز و لطیف ابو حیان است و در آن نیز برخی از بدبختی‌ها و ناکامی‌های خود را یاد می‌کند و جابه جا سخنان تازه و ابیات زیبا و نغز تازی ذکر می‌کند که در نوع خود کم نظیر است. از جمله آن لطایف یکی اینست که می‌گوید: من و نصیبی نام شاعری آهنگ خانه یکی از صاحب نعمتان و موصوفان به کرم کردیم که سائلان را رد نمی‌کرد، و آرزوی آرزومندان را بر می‌آورد و زبان مردم بر جود و کرم او اتفاق داشت، و چشم مردمان همه به سوی عطا و بخشش او بود، در هر سال اهل علم و مستمندان را احسان و اطعام بسیار می‌کرد، و آنرا که روزگارش زده و از پادر انداخته بود می‌نواخت. چون بدرخانه‌اش رسیدیم، آگاه شدیم که در خانه نیست، بار دیگر رفتیم، از وارد شدن ما مانع شدند؛ بار سوم رفتیم، گفتند: به شکار رفته است؛ بار چهارم رفتیم گفتند: در گرما به است؛ بار پنجم رفتیم، گفتند خوابیده است؛ بار ششم رفتیم، گفتند: به سبب کار بزرگی با مأمور برید خلوت کرده است؛ بار هفتم رفتیم، گفتند: به هیچکس اجازه بار یافتن نداده است؛ بار هشتم رفتیم، گفتند: مشغول غذا خوردنست و به علتی اجازه دخول نیست؛ بار نهم آهنگ او کردیم، گفتند: یکی از فرزندان از نردبان افتاده و

۱. توحیدی، ابو حیان: اخلاق الوزیرین، ۱۱۹، حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۸/۱۵، چاپ دارالمأمون.

مجروح گشته، سرگرم علاج اوست؛ بار دهم رفتیم، گفتند: دارو خورده است؛ بار یازدهم رفتیم، گفتند: از دو روز پیش دوا خورده و کاری انجام نداده و امروز برای تقویت دارویی دیگر خورده است؛ بار دوازدهم رفتیم، گفتند: تا حال به بار نشسته بود و اکنون در حجره شد؛ بار سیزدهم رفتیم، گفتند: برای مهمی به خانه رفته است؛ بار چهاردهم رفتیم، دیدیم که به دارالاماره می‌رفت؛ بار پانزدهم رفتیم، ورود برای ما ممکن شد و با گروه مردم داخل شدیم، مردم بنا بر طبقاتشان نشسته بودند، و گروهی ایستاده بودند، و واردان را می‌نشانند و خدمت می‌کردند، معلوم شد برای او عزایی رخ داده است؛ از این رو به ما نرسید و توجهی نکرد، ما بلند نشدیم و بول خود را حبس کردیم و گرسنگی و تشنگی را تحمل نمودیم و با گروهی که بیرون می‌رفتند بیرون نیامدیم.

نصیبی برای من گفت، امروز که توانستیم باریابیم، مصیبت ما دو چندان گشت چاره‌یی نداریم جز اینکه درگاه او را ترک گوئیم و از دیدار او اعراض کنیم، و طمع از او بیریم و در دیگری بندیم.

گفتم: رنج کشیدیم، و عمر خویش را در زیارت خانه او تباه کردیم، ولیکن اسبابی که مانع رؤیت او شد عذرهای آشکاری بود و برای همه ما ممکن است اتفاق بیفتد. چون ایام تغزیه سپری شد، آهنگ او کردیم، و تابیست بار این کار را تکرار کردیم، ولیکن نتوانستیم با او دیدار کنیم و نه توانستیم با او سخن بگوئیم تا اینکه نصیبی خسته شد و گفت: «اگر بدانم که خانه وی بهشت فردوس است و رفتن در آن موجب خلود و جاودانی خواهد شد و سخنان او خشنودی خدا و کامیابی ابدی است، پس از این نخواهم رفت!»^۱

۱۰. الامتاع والموانسه، شاید بهترین و سودمندترین کتابی که از توحیدی بر جای مانده و برای هم‌میهنان او میراثی گرانبها بشمار می‌رود همین کتاب است. این کتاب گذشته از اینکه حاوی بسیاری از اطلاعات ادبی و فقهی و کلامی و فلسفی ابوحیان است؛ یکی از نفیس‌ترین و نادرترین کتابهایی است که درباره افکار فلسفی بسیاری از دانشمندان و حکماء معاصر ابوحیان بر جای مانده است، به ویژه آنکه ابوحیان در این کتاب رقت معانی را با اعجاز بیان و خلاقیت جمع کرده است و بی‌سبب نیست که او را «جاحظ خراسان» لقب داده‌اند.

تألیف این کتاب قصه جالبی دارد، و آن اینست که «ابوالوفاء مهندس» که رفیق

ابوحیان بوده - و پیش از این هم از او نام بردیم - و با وزیر ابو عبدالله العارض شیرازی نیز دوست بوده است، او را پیش وزیر برده: و ابوحیان وزیر را مدح گفته و از جمله قصه گویان و ندیمان او قرار گرفته است؛ ابوحیان نزدیک به چهل شب برای وزیر قصه گفته، و در آن ضمن وزیر سؤالاتی در مسائل گوناگون طرح کرده و ابوحیان از آنها جواب گفته است. آنگاه این «ابوالوفاء مهندس» از ابوحیان خواسته است که آنچه میان او و وزیر رد و بدل شده برای او باز گوید و نخست او را به یاد انعام و محبت‌هایی که کرده بوده، انداخته. مثلاً می‌گوید: که او شایسته همنشینی با وزیر نبود زیرا صورتش زشت و عادتش بد و رفتارش ناخوش آیند و لباس‌اش بی ارزش بوده است و کار ندیمی بتوصیه یا وساطت او انجام گرفته است؛ آنگاه او را تهدید کرده و گفته است که: اگر این کار را انجام ندهد، ابوالوفاء از او کناره خواهد گرفت و او را به وحشت خواهد انداخت و وسایل آزار او را فراهم خواهد کرد.

ابوحیان، خواست ابوالوفاء را بی تردید می‌پذیرد و برحکم او می‌رود، در نامه‌یی که در اول کتاب هم آنرا ذکر کرده، از او تشکر می‌کند و تصنیف این کتاب را آغاز می‌کند، آنگاه ابوالوفاء از او می‌خواهد که: اکنون که در نوشتن این کتاب آغاز کرده، آنچه از تلخ و شیرین میان او و وزیر گذشته همه را باز گوید، و در ضمن بیان آنها جانب حق را فرو نگذارد، و آنچه اطناب می‌خواهد سخن را در آن دراز کشد، و آنجا که تصریح لازم است ساده و بی‌پیرایه بنویسد.^۱

برخی دیگر از آثار وی نیز قابل ذکر است، ولیکن ما به همین اندازه که گفتیم اکتفاء می‌کنیم.

۳. ابن سعدان که بوده؟ این وزیر ابو عبدالله العارض شیرازی که ابوحیان برای او قصه می‌گفته است کیست؟

برخی از محققان در این باره بحث کردند و در اینکه عارض چه کلمه‌یی است و به چه مناسبت این وزیر را عارض گفته‌اند، سخنان بسیار گفته‌اند که برخی از آنها را به اختصار در زیر می‌آوریم:

راجح آنست که او ابو عبدالله الحسین بن احمد بن سعدان وزیر صمصام الدولة دیلمی است که پس وفات پدرش عضدالدوله دیلمی بسال ۳۷۳ او را به وزارت برگزید. این ابن سعدان تا ۳۷۵ در وزارت باقی بود تا اینکه در این سال او را دشمنی پدید آمد

به نام ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف، که همواره در کار او حيله می‌کرد و خار راه او می‌شد و بهر وسیله‌ی متشبه می‌شد که او را سرنگون سازد، تا اینکه صمصام‌الدوله را گفت: «ابن سعدان بر همه کارهای تو چیره گشته، و مالک تمام خزانه‌ها و اموال تو شده...»، و بدین طریق از او اجازه گرفت تا «ابن سعدان» و یاران او را در زندان کند، نتیجه این شد که ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف، خود وزارت صمصام‌الدوله را به عهده گرفت و در سال ۳۷۵ هجری، صمصام‌الدوله دستور داد تا ابن سعدان را بکشند.^۱

دلیل این ترجیح عبارتست از:

۱. در مقدمه کتاب الامتاع و المؤانسة آمده است که ابوالوفاء مهندس به ابوحیان می‌گوید: چون تو به سال ۳۷۰ از ری غمگین به بغداد آمدی و از صاحب خشمگین بودی، من وعده دادم که حال تو را اصلاح کنم و ترا به استاد ابو عبدالله العارض نزدیک گردانم، و آنگاه در وصف و تعریف وزیر مذکور آغاز می‌کند.

و چون به تاریخ‌های معتبری که در دست داریم مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که در میان سالهای ۳۷۰ و ۳۷۵ و زبیری که لقب و کنیه ابو عبدالله داشته باشد، جز همین ابو عبدالله حسین بن احمد بن سعدان وزیر ندارد.

۲. چنانکه پیش از این هم بیان داشتیم ابوحیان در خدمت ابن سعدان بوده و کتاب الصداقة والصدیق را برای او تألیف کرده است. و رسیدن او به خدمت «ابن سعدان» و «شروع تألیف کتاب مذکور برای او این گمان را قوی می‌کند که او همان ابو عبدالله العارض است.

۳. ابوحیان در کتاب الامتاع دوستان ابو عبدالله العارض را ذکر می‌کند، و از جمله آنها زید بن رفاعه و ابوالوفاء مهندس و ابن مسکویه و اهوازی و سجستانی و شاهویه را یاد می‌کند، و می‌گوید: اینان با وزیر مذکور منادمت می‌کردند و از اهل مجلس او بودند، و در کتاب الصداقة والصدیق نیز همین اشخاص را ندیم‌ها و دوستان ابن سعدان یاد می‌کند؛^۲ همین اتحاد دوستان و توافق و اجتماعشان در مجلس یک وزیر هم این گمان را تقویت می‌کند که این «العارض» باید همان «ابن سعدان» باشد.

در مورد لقب عارض هم باید گفت که: او را یا به سبب عهده‌داری و وظیفه تقسیم ارزاق میان قشون به این لقب یاد کرده‌اند، یا اینکه این لقب خانوادگی او بوده است: چه سمعانی

۱. ابن مسکویه: تجارب الامم و ذیل آن ۸۵/۱ و ۱۰۳، چاپ آمدرز.

۲. الصداقة والصدیق، ۳۱، چاپ مصر، ۱۳۲۳ ه. ق.

گوید: «عارض کسی را می‌گویند که افراد قشون را بشناسد، و ارزاق آنان را نگاهداری کند، و احتیاجات آنان را به عرض پادشاه برساند.»^۱

۴. آیاتو حیدی بدزبان بوده؟ چند نفری که از ابو حیان ترجمه‌یی^۲ نوشته‌اند او را بدزبان و دشنام‌گو شمرده‌اند. ابو حیان در کتاب محاضرات خود نیز اعتراف کرده که به قدح و ذم و بدگویی مردم پرداخته است، می‌گوید من در حضرت «ابوسعید سیرافی» بودم، در پشت کتاب اللمع فی شواذ التفسیر داستانی دیدم که به خط خود نوشته بود، و آن این بود: که مردی تازی، مردی را ذم کرد و گفت: نه اولی دارد که بدان نسبت‌اش دهند، و نه آخری که بدان بزرگش شمارند؛ و نه عقل دارد که عاقلان بدیدنش بیایند و آنگاه سرود:

ترا انسان شمردم بدون تجربه و آزمودنی

لیکن چون سگی از آب درآمدی که با استخوانی درآویزد

خدا صاحب رأیی را که همت مرابسوی تو واداشت خوار کند

آنگاه مرا برای بدگویی زیاد عقاب کند.^۳

سیرافی گفت: ای ابو حیان چه می‌نویسی؟

گفتم: حکایتی را که در پشت این کتاب نوشته است، کتاب را از من گرفت و اندکی در آن تأمل کرد و گفت: چرا جز ذم و بدگفتن و دشنام دادن مردم بکاری مشغول نیستی؟ گفتم: خدایت خیر دهد، هر کسی بکاری که در آن مبتلاست مشغول است.^۴ راست گفته‌اند:

هر کسی را بهر کاری ساختند، عشق آنرا در دلش انداختند!

پیش از این هم گفتیم که: دشنام‌گویی کار او و بدزبانی دکان او شده بود ولی آیا او ذاتاً بددهان، فحاش، بی‌مبالات بود، یا گذشت زمان و توالی حرمانها و احجاف‌ها و زور شنیدن‌ها اعتقاد او را به برخی اصول سست کرده بود و کم‌کم این حالت در او یک طبیعت دوم شده بود که با هر وزیر و وکیل و یا رفیق سخن بگوید به نقاط ضعف و اغراق‌ها و گزافه‌های آنها باریک شود و در برابر آنها واکنش نشان دهد و زبان به ریشخند و استهزاء و بدگویی بگشاید و به نظر نگارنده ذاتاً ابو حیان آدم بدزبان و هجاگو نبوده، و برای این قول از کتابهای او دلایل فراوان می‌شود یافت که ابو حیان اگر از کسی محبت و مردمی دیده، او

۱. سمعانی: مجمع الانساب ۹۸/۶، چاپ مصر (۵۷-۱۳۵۶ ه.ق.).

2. Biography.

۲. حسبتک انساناً علی غیر خیره فکشفّت عن کلب اکب علی عظم

لحی الله رأياً قاد نحوک همتی فأعقبنی طول المقام علی الذم!

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۸/۱۵، چاپ دارالمأمون.

را ستوده و بزرگ داشته و نهایت ادب و احترام خود را در حق او معمول داشته است.

برای مثال یک مورد را از کتاب محاضرات نقل می‌کنیم، می‌گوید:

«...در شیراز به خدمت دلجی رسیدم، مدتی بود که از او جدا شده بودم، و این کتاب

یعنی: کتاب المحاضرات را برای او گرد آورده بودم و برای خاطر آن بسی رنج برده بودم. مرا گفت: یا ابوحیان! از کجا می‌آیی؟ گفتم:

اگر خواهی که خوار شوی، بسیار دیدار کن

ولی اگر خواهی که دوستی افزون شود یک در میان دیدار کن^۱

و این به سبب آزدگی کمی بود که من از او داشتم، گفتم: این بیت، شعری بسیار

نیکوست و خاص و عام آنرا می‌دانند و موافق سخنی است که از پیامبر (ص) نقل

می‌کنند: «دیدار پیوسته مکن، تا مهر افزون شود»^۲. و اگر این بیت نظایری داشت، بسیار

سودمند بود. گفتم: این بیت را نظایر بسیار است. گفت: بخوان. گفتم: از بر ندارم. گفت: پس

آنها را برای من در بیار، گفتم: بدانها دسترسی ندارم. گفت: پس از کجا می‌دانی؟

گفتم: وقتی در کتابی دیدم.

گفت: آنها را طلب کن که من کار تو را ضایع نخواهم گذاشت. گفتم: بنویس و شرط

کن که هر زمان موعد مقرر برسد آنرا بدهی و هر سال چنین کنی. گفت: می‌کنم. گفتم: اکنون

می‌گویم.

آنگاه ابوحیان چند مورد از اشعار شاعران که در موضوع گفته شده ذکر می‌کند،

سپس می‌گوید: آنچه را «دلجی» برای من وعده داده بود به انجام رسانید و آنچه شرط

کرده بود تمام داد، و با وجود اینکه دیوانه شده بود و بیشتر اوقات پریشان فکر بود، ولیکن

بازار علم و دانش بسبب او رونق داشت، و ایکاش با همین وضع نظایری چون او بودند چه

امروز بازار علم و دانش کسادی گرفته و یاد کرامت و جوانمردی فراموش گشته و مردمان

بنده دینار و درم شده‌اند^۳.

ولیکن چون به خدمت صاحب یا دیگری رفته، و عنایتی ندیده یا کارهایی را به او

رجوع داده‌اند که در شأن خود نمی‌دانسته، آغاز بدگویی و دفاع کرده، نهایت آنکه شاعر و

ادیب و حکیم بوده و طبعی ظریف و حساس داشته، دلش آتش گرفته و سخنی جانسوز و

۱. اذا شئت أن تقلى فزرت متواتراً وان شئت أن تزدد حباً فزرغباً

۲. زرغباً تزدد حباً. ۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء ۱۵/۱۶-۱۴.

مؤثر گفته است. اکنون باز از خود او بشنوید:

«من با آرزوی شیرین و سینه فراخ آهنگ خدمت صاحب کردم. او همه رسایل خویش را که در سی جلد بود پیش من آورد تا برای او نسخه بردارم. گفتم: نوشتن این همه کتاب عمر مرد را به پایان می‌برد و چشم را بی‌نور می‌کند! او از این سخن کینه بدل گرفت، و از این رو من از جانب او به چیزی نرسیدم.»

و در اواخر کتاب «مثالب الوزیرین» این مطلب را مبسوط‌تر بیان کرده است:

«روزی نجاج خادم با سی مجلد از رسایل صاحب پیش من آمد و گفت: مولانا صاحب می‌گوید: اینها را استتخا کن که نسخه‌های آن را از خراسان خواسته‌اند. من پس از تأمل و تخمین گفتم: این کاری دراز است و زیاد، ولیکن اگر اجازه دهد، قسمت‌هایی از آنرا که چون مروارید درخشان و چون زرتابان است، استخراج کنم بدانسان که در مجالس بگردد و چون شمامه و دستنبویه بخورند، و اگر بر مجنون بخوانند بهبود یابد و اگر بر بیمار بدمند بحال نخستین باز آید و شفا یابد؛ نه ملال آورد، نه از آن انتقاد کنند و نه بر آن عیب گیرند و نه رکیکش شمارند. غلام این سخن را برای صاحب نقل کرد صاحب گفت: «شرم ندارد که در نوشته‌های من طعن کرده و معیوب دانسته، و از نوشتن آنها تن زده و بی‌احترامی کرده است؟ سوگند بخدا که هر چه از من می‌داند و می‌شناسد بد می‌شمارد!»

«گویی من در قرآن طعن کرده بودم، یا خانه خدا را به پاره‌های حیض آلوده کرده بودم، یا شتر صالح را پی کرده بودم، یا در چاه زمزم سنگ انداخته بودم، یا گفته بودم که نظام مأیون بوده، یا ابوهاشم^۱ در خانه خمار مرده، یا صاحب آموزگار کودکان است!

ای قوم! گناه من چیست که از نوشتن اینهمه کتابهای کلان عذر خواسته‌ام؟ آیا کسی خیال می‌تواند کرد که پس از نوشتن این همه کتاب چشم سالمی داشته باشد؟ یا تندرست بماند؟

جز این‌ها که گفتم میان من و او رد و بدل شد و سرانجام کار این شد که من پس از سه سال اقامت در بارگاه او، بدون اینکه مرا درهمی بدهد، در سال ۳۷۰، بی‌زاد و توشه‌یی ری را ترک گفتم و رهسپار به بغداد شدم، اینست علت بدزبانی من در حق او، و برای امور

۱. ابراهیم نظام سیار و ابوهاشم هر دو از متکلمان معتزلی بوده‌اند، و خود صاحب نیز در کلام، روش معتزله را می‌پسندیده و نسبت به این دو تن احترامی شگرف داشته، ابوحیان با تردستی و چالاکی و ایهام آندو رانیز هجو می‌کند و ضعف هر یک از آندو تن را بیان می‌کند. (بروکلمان: تاریخ الادب العربی، ۲/ ۱۴۰ - ۱۲۹، تعریب دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر).

اسبابی است و بیشتر اسباب و علل پوشیده و پنهان.»^۱

پس ابوحیان بدزبان نبوده، و این روزگار او بوده که او را چنان بار آورد که در برابر ناملايمات و فشار و بدبختی که از همه جانب او را فرا گرفته بود، تیغ زبان برکشد و آنچه در دل دارد بگوید:

«مکن در این چمن سرزنش به خود رویی چنانکه پرورش می دهند می رویم.»
۵. چرا ابوحیان کتابهای خود را سوخت - یا قوت می گوید: ابوحیان در آخر عمرش کتابهای خود را سوخت، به سبب آنکه از نوشتن آنها هیچ بهره نبرد، و او از این رو نخواست کسانی که قدر او ندانستند پس از مرگ او از آنها بهره مند شوند.
 و گویند: قاضی ابوسهل علی بن محمد به او نامه نوشت و برای این کار او را سرزنش و ملامت کرد.

ابوحیان در جواب او نامه‌ی نوشت، که چون حاوی برخی نکات مفید از زندگانی او و نمایانگر اندیشه و اعتقادهای باطنی او است، بهتر است چند لحظه بدان گوش فرا دهیم:
 «...خدا در همه حالات مرا فدای تو کند. نامه تو رسید؛ گمان نمی بردم و توقع نداشتم که تو بسبب عملی که کرده‌ام برای من دلسوزی کنی. خدا را بر نعمتی که به من داد شکر می گویم و می خواهم که آنرا زیاد کند، بویژه شوق و محبت ترا در حق من بیفزاید، لیکن آنچه شگفت بود، اندوه و تأثری است که خبر سوخته شدن یا به آب شسته شدن کتابهای من در دل تو ایجاد کرده است، آیا تو آیه «کل شی هالک الا وجهه، له الحکم و الیه ترجعون»^۲ را نخوانده‌ای و ندیده‌ای که فرموده: «کل من علیها فان - همه کس که بر روی زمین اند فانی و تباه می شوند...»^۳

آیا نمی دانی که در این جهان هیچ چیز ثبات ندارد اگر چه گوهر او شریف و خاندان او کریم باشد، این زمانه در دست شب و روز چون گوی گردان است، و عرضه حوادث و دگرگونی.

و آنگهی اگر این کار که من کرده‌ام، ترا شگفت آمده، بدان که من اینکار را نه از پیش خود کردم. زیرا چه شب‌ها و روزها که در اینکار استخاره کردم و از خدای خود طلب کردم که راه راست را به من نماید، تا آنکه در خواب بمن الهام شد که در انجام این کار کمر همت

۱. حموی، یا قوت: معجم البلدان، ۱۵/۳۳-۳۴، چاپ دارالمأمون.

۲. همه چیز فانی است مگر ذات او، فرمان او راست و آفریدگان همه بسوی او باز می گردند.

۳. رحمن، ۵۵/آیه ۲۶.

(بقره، ۲/آیه ۱۵۶).

بر میان بندم و هیچ سست نشوم و آنچه می‌خواهم انجام دهم، اکنون برای اینکه وثوق و اعتماد تو بر من و کار من زیاده گردد دلایلی می‌گویم و براهینی می‌آورم: اولاً: علم برای عمل است و عمل برای نجات و هرگاه عمل را دست کم از علم بگیریم و به آنچه می‌دانیم عمل نکنیم، آن علم بارگرانی است بر دوش عالم و من به خدا پناه می‌برم از علمی که بارگران شود و خواری و ذلت آورد، و در گردن دارنده‌اش زنجیر گردد. ثانیاً: این کتابها که من سوزانده‌ام حاوی اصناف علوم سری و ظاهری بود، آنچه سری بود، کسی را نیافتم که جوایح حقیقت آنها باشد، و آنچه ظاهری بود، کسی را طالب و حریص آنها ندیدم.

من این کتاب‌ها را بیشتر برای مردم گردآوردم تا بسروری و ریاست رسم، و نزد ایشان صاحب جاه و احترام باشم، ولیکن از همه محروم گشتم و از اموری که عزم مرا بر این کار استوار کرد آن بود که من فرزندی نجیب، و دوستی مهربان و رفیقی نزدیک، و پیری ادیب و رئیسی بزرگوار از دست دادم^۱ و این بر من گران بود که آنها را برای گروهی باقی بگذارم که آنها را بازیچه کنند و آبروی مرا بزنند، و چون آنرا ورق زنند و به غلطی رسند، مرا شماتت کنند، و نقص مرا بهم دیگر نشان دهند، و اگر گویی که چرا آنها را به بدگمانی یاد می‌کنی، و آنان را به این عیب ملامت می‌کنی؟ جواب من آنست که: آنچه در زندگی از آنها دیدم، گمان مرا به ایشان پس از مرگ محقق می‌دارد، چگونه آنها را باقی گذارم برای مردمی که بیست سال با ایشان مجاور گشتم و از یکی محبتی ندیدم؟ و از دست هیچیک آنها در امان نبودم، و پس از شهرت و شناخته شدن در میان آنها، مجبور گشتم که بیشتر اوقات سبزی صحرا بخورم، و در نزد خاصه و عامه بخواری و تنگدستی بسر برم و دین و مروت را بفروشم؛ و ریا و نفاق و خود فروشی پیش گیرم، و به اموری تن در دهم که آزاده را سزاوار نیست که آنها را با قلم رسم کند، و بدان وسیله دل دوستان را بدرد آورد، زیرا احوال زمانه برای تو پدیدار است و آنچه من می‌گویم بر تو پنهان نیست، زیرا تو مردی هوشمند و با معرفت و پژوهنده‌ای، و از این رو نباید در دستی کاری که من کرده‌ام شک کنی، و آنچه را که من از ترس دراز شدن سخن و خوف از قیل و قال این و آن نگفته‌ام ندانی. از آن گذشته من اکنون در دهه نهم از زندگی هستم، و پس از پیری دیگر آرزویی ندارم که از آن لذت ببرم، و امید ندارم که بیش از این با زمانم!

و آنگهی من در این کار به پیشوایان بزرگی تأسی کرده‌ام که مقتدی و هادی خلق اند و

۱. شاید کنایه از آنست که دیگر کسانی که سزاوار معرفت و شناخت این کتابها باشند، وجود ندارند؛ و ممکن است شخص به خصوصی مورد نظر بوده است.

علم و دانش آنان موجب فلاح و رستگاری خلق شده است، که از آن جمله‌اند:

۱. ابو عمرو بن العلاء مازنی (۱۴۵ - ۷۰ ه. ق.) که از دانشمندان بزرگ است، و در زهد و پرهیزگاری نامبردار، کتابهای خود را در دل خاک پنهان کرد و اثری از آنها پیدا نشد^۱
۲. داوود طائی^۲ (در گذشته ۱۶۵ ه. ق.) که از بهترین بندگان خدا بود و در زهد و فقاہت و عبادت یگانه بود و او را تاج‌الامه می‌گفتند، همه کتابهای خود را در دریا ریخت در حالی که می‌گفت: چه نیکو دلیلی بودید! ولیکن آگاهی از روی دلیل پس از وصول بمطلوب رنج بیهوده است، و سبب گمنامی و پژمردگی و افسردگی است.
۳. یوسف بن اسباط شیبانی که کتابهای خویش را در غار کوهی برد و همه را در آنجا ریخت و درش را محکم بست، چون ملامتش کردند، گفت: در آغاز ما را علم دلالت و راهنمایی می‌کرد، لیکن چون درست بدیدیم آخر کار ما را گمراه می‌کند، پس برای خاطر آنکس که بوصلش رسیدیم و به چهره معشوقی که او را می‌خواستیم همه را ترک گفتیم.
۴. ابوسلیمان دارانی (در گذشته حدود ۱۶۹ ه. ق.) که کتابهای خود را در تنوری گرد کرد و همه را بسوخت، آنگاه گفت: به خدا شما را زمانی می‌سوزانم که خود به سبب شما در آتش می‌سوزم!
۵. سفیان ثوری (در گذشته ۱۶۱ ه. ق.) هزار جزء از آثار خود را پاره کرد و بر باد داد و گفت: ای کاش دستهایم از چپ و راست بریده بود و یک حرف ننوشته بودم^۳
۶. شیخ و استاد ما ابوسعید سیرافی (در گذشته ۳۶۸ ه. ق.) که سرور عالمان بود، پسرش محمد را گفت: این کتابها را برای تو به ارث می‌گذارم تا بسبب آنها آینده بهتری داشته باشی، پس اگر دیدی که برای تو خیانت می‌کند و سودی نمی‌دهد، همه را طعمه آتش کن.^۴

۱. «... ولم یکن ابو عمرو بن العلاء یقرأ بیتاً من الشعر قط فی رمضان. و روی أنه احرق بالنار - و هو شیخ - کل ما جمعه من الاشعار ولم یشغل الا بالقرآن الکریم. و هو احد القراء السبعة المشهورین...» (جاحظ: البیان والتبیین، ۱/۱۳۱؛ یافعی: مرآة الجنان، ۱/۳۲۵؛ حموی، یاقوت: ارشاد الادیب ۴/۲۱۷).

۲. ابوسلیمان داوود بن نصیر الطائی کوفی نخست در کسب دانش و فقه می‌کوشید و پیش ابوحنیفه می‌رفت، سرانجام زهد پیشه کرد و کتابهای خود را در رود فرات غرق کرد (ابن خطیب: تاریخ بغداد، ۱۱، ۲۲۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱ ه. ق.).

۳. برای اطلاع از احوال او نگاه کنید به: سلمی، عبدالرحمن: طبقات الصوفیه، ۳۳۰ - ۱۱، چاپ نورالدین شریبه، قاهره، ۱۹۶۹؛ ابن خطیب: تاریخ بغداد، ۷۴ - ۱۵۱.

۴. برای شرح احوال ابوسعید حسن بن عبدالله سیرافی بنگرند به: ابن عماد: شذرات الذهب، ۳/۶۵.

پس چون کار بر این منوال است، و فلک به مردم نادان زمام مراد می‌دهد، چرا پس از این چشم خود را با مرکب و کاغذ و جلد زدن و خواندن و نوشتن و مقابله و تصحیح و پاکنویسی و چرک‌نویسی رنج دهم؟

آیا گذشتگان صالح آن درجات بزرگ را در دین جز با عمل صالح بدست آوردند؟ آیا راهنمای آنان جز زهد و پرهیزگاری چیز دیگری بود؟ آیا حکیمان قدیم بسعادت عظمی جز با کم‌کوشی و رضایت به میسور نرسیدند؟

گردآورنده کتابها چون گردآورنده سیم و زر است، آیا کسی که در جمع کتابها سعی فراوان می‌برد مانند همان کسی نیست که حریص زر و سیم است؟ دریغ! که وقت کوچیدن فرارسید اقامت ممکن نیست، خوابگاه اصلی تنگ و تاریک است، و راه ترسناک و یاور ضعیف و فریفتگی بدنیا زیاده از حد، و خدا بر همه این امور آگاه است...^۱»

* * *

ابوحیان از جمله کسانی است که در باب اعتقادات دینی و مراتب ایمان او سخنان متناقض گفته‌اند. یاقوت می‌گوید: ابوحیان هیأت صوفیان داشت و دیانت پیشه بود و مردمان از دین‌داری او وثوق داشتند.^۲

ولیکن ابن جوزی او را در شمار زنادقه و بددینان قرار داده است و عین عبارت او اینست که: زندقیان اسلام سه تن بودند: ابن‌الراوندی، و توحیدی، و ابوالعلاء معری، و خطرناک‌ترین آنها برای اسلام توحیدی بود زیرا آندو به بی‌دینی خود تصریح کرده‌اند ولی توحیدی به کار خود تصریح نکرده است!^۳

برخی وفات او را به سال ۳۸۰ و جماعتی سال ۴۰۰ هجری نوشته‌اند، ولیکن آنچه مسلم است اینست که توحیدی پس از سال ۴۰۰ هم زنده بوده است و این مطلب در نامه‌یی که به قاضی ابوسهل سابق‌الذکر نوشته بوضوح بیان شده است، چه در آخر آن نامه می‌گوید: «و این نامه در ماه رمضان سال ۴۰۰ هجری نوشته شد.»

* * *

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۵/۲۶-۱۶، چاپ دارالمأمون.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۵/۵، چاپ دارالمأمون «...وکان یتأله والناس علی ثقة من دینه.»

۳. ابن جوزی: تلبیس ابلیس، ۱/۱۸۴ «زنادقة الاسلام ثلاثة: ابن الراوندی، و التوحیدی، و ابوالعلاء المعری؛ و

شهرهم علی الاسلام التوحیدی، لأنهما صرحا ولم یصرح.»

۶. پاره‌یی از عقاید توحیدی.

متأسفانه از اندیشه‌های ویژه توحیدی اطلاعی نداریم، ولیکن کتابهای بسیار نفیس «المقابسات» و «الامتاع و المؤانسة» وقوف تمام او را به نحله‌های فلسفی و ادیان مختلف و مذاهب کلامی می‌رساند.

در این کتابها، ابوحیان جابه جا عقاید: «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» و «دیوجانس» و «بقراط» و دیگر حکیمان معروف را نقل کرده است و این خود نشان می‌دهد که ابوحیان به سخنان فیلسوفان یونانی و اسلامی پیش از خود کاملاً آشناست، نهایت آنکه کمتر می‌بینیم که از یک عقیده ویژه در مورد مسائل فلسفی و کلامی حمایت کند، بلکه آنچه را که صحیح و معقول و راست جلوه می‌کند شرح می‌دهد و از حکیمان معاصر خود مخصوصاً به ابوسلیمان منطقی استاد خود تکیه می‌کند و قول او را سند و حجت می‌شمارد، از این رو می‌بینیم وقتی در مسائلی از قبیل توافق میان فلسفه و دین و بقاء نفس و برخی مباحث اخلاقی بحث می‌کند، براهی می‌رود که ابوسلیمان سجستانی بدان رفته است.

آنچه از مطالعه کتابهای او بر می‌آید یکی اینست که او هم مثل سجستانی به امکان توافق و همسازی میان فلسفه و دین معتقد نیست، و شاید خود سجستانی این مطلب را با چنان آب و تاب و دقت و شرح که ابوحیان مطرح کرده، مورد بحث و دقت قرار نداده باشد.

دوم عقیده او در باب نفس است که صریحاً بیان می‌کند ولیکن مطلب تازه‌یی ندارد زیرا همان عقیده‌ایست که در باب نفس و یکی نبودن گوهر آن با گوهر تن، دیگر حکیمان نیز گفته‌اند.

حاصل آنکه ابوحیان اگر چه همیشه با افکار فیلسوفان آشنا و دمساز بود و همچنانکه به اشعار شاعران متمثل می‌شد به سخنان حکیمان و افکار فیلسوفان نیز استناد می‌کرد، ولیکن کتابی که مستقلاً آراء فلسفی خود را در آنها بنویسد و بدان نظامی فلسفی بدهد، ندارد؛^۱ یا اگر دارد در دسترس ما نیست و مثل بسیاری دیگر از آثار او و دیگر

۱. برخی از محققان جدید گفته‌اند که ابوحیان از «اخوان الصفاء» بوده، زیرا نام برخی از اعضای اصلی این جماعت را می‌داند و از احوال و اندیشه‌های آنها آگاهی - نه چندان زیاد - بدست می‌دهد، از جمله از ابوسلیمان ادامه پاورقی در صفحه بعد

بزرگان کشور در اثر سوختن و حمله و ترکتازی بیگانگان از میان رفته است و به قول
خواجه شیراز:

دل بسی خون بکف آورد ولی دیده بریخت

الله الله که تلف کرد و که اندوخته بود!

ادامه پاورقی از صفحه قبل

بستی معروف به مقدسی، ابوالحسن زنجانی، ابواحمد مهرجانی و عوفی نام می برد و مانند آنها خود نیز در باب
صداقت و یکرنگی داد سخن می دهد. جز اینکه می بینیم که وی رسائل اخوان الصفاء را انتقاد می کند و از نارسایی
و ناستواری آن سخن می دارد. اما باید گفت که: این کار او بیشتر از راه تقیه بوده است نه اعتقاد. (امین، احمد:
ظهرالاسلام، ۲/۱۴۶).

فصل نهم

ابوعلی بن مسکویه

(۴۲۱-۳۲۵ ه.ق.)

۱. دوره حیات

ابوعلی احمد بن مسکویه، ملقب به خازن، یکی از بزرگان دانشمندان ایران است که در حکمت و ریاضیات و کلام و اخلاق و طب و لغت و ادب و تاریخ تبحر و اطلاع وسیعی داشته است.

او «...در علوم اوائل کتابهای زیاد نوشت، و در منطق تعلیقاتی دارد، و در اقسام حکمت و ریاضیات مقالات نفیسی نوشته... و ناقد و فهیم بوده، و بر کتابهای حکیمان گذشته و لغات متروک آنها آگاه بوده است»^۱.

در باره کلمه ابن مسکویه و صحت آن بحثی نمی‌کنیم. همین اندازه یادآور می‌شویم که یاقوت در معجم‌الادباء، و به پیروی از او محمد بن شاکر کتبی در فوات الوفيات، و صاحب طبقات الاطباء، و ابن القفطی در تراجم الحکماء و جرجی زیدان در آداب اللغة العربية، و شادروان همایی در مقدمه اخلاق ناصری از او به عنوان مسکویه نام برده‌اند^۲ ولیکن فیلسوف ما در آغاز کتاب تهذیب الاخلاق خود را ابن مسکویه نامیده است: «قال احمد بن مسکویه: غرضنا

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰، چاپ ایران.

۲. حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۵/۵، چاپ دارالمأمون؛ و ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، چاپ بیروت، ۳۲۱؛ و جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۳۱۷/۲؛ و همایی، جلال: منتخب اخلاق ناصری، صفحه ص مقدمه، تهران، ۱۳۲۰ ه.ش.

فی هذه الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً...»^۱ و نیز صاحب روضات و دائرة المعارف اسلام از او به عنوان ابن مسکویه یاد کرده‌اند.^۲

* * *

نص صریحی در دست نیست به استناد آن بتوان تاریخ ولادت او را دریافت. ولیکن راجح آنست که حوالی سال ۳۲۵ هجری از مادر زاده است، و دلیل این ترجیح مطلبی است که ابن القفطی گوید: «او روزگاری دراز زندگی کرده^۳؛ و نظر بر اینکه با وزیر معروف معزالدوله دیلمی (۳۲۰ - ۳۶۵)، از دیلمه عراق و خوزستان و کرمان یعنی: ابو محمد مهلبی مصاحب بوده است.» و این مهلبی در سال ۳۳۹ هجری وزارت را به عهده گرفته، و در سال ۳۵۲ وفات یافته است، پس باور نمی‌توان کرد که کسی ندیم وزیری بشود و حداقل بیست سال نداشته باشد. از این رو اگر ولادت او را حتی پیش از سال ۳۲۵ نیز بدانیم، بخطا نرفته‌ایم.

از اوایل حیات او اطلاعی دقیق در دست نیست، همین اندازه گفته‌اند که: «ابن مسکویه زردشتی بود، بعد اسلام آورد^۴».

ولیکن واضح نیست که آیا خود وی از دین زرتشتی بدین اسلام آمد، یا پدرش که او را عبدالله نامیده، این گام را برداشت؛ اگر چه یاقوت صریحاً خود او را نام برده است.^۵ چنانکه گفتیم، در روزگار جوانی در خدمت مهلبی به سر برده است و او از مردان فاضل و جوانمرد و ادب دوست بوده؛ و ابوالفرج اصفهانی (در گذشته ۳۵۶ ه. ق.) صاحب کتاب عظیم الاغانی از پروردگان اوست.

این مهلبی در سال ۳۵۲ وفات یافت، و ابن مسکویه نزد ابوالفضل محمد بن حسین معروف به ابن العمید، منشی بلیغ و وزیر رکن‌الدوله دیلمی رفت، و تقرب یافت و خازن کتابخانه او شد، و هفت سال در این شغل بماند، و شب و روز ملازم ابن العمید بود. آورده‌اند

۱. تهذیب الاخلاق، ۵، چاپ بیروت. در کتابی هم دکتر عبدالغزیز عزت (سال ۱۹۴۶ م چاپ مصر) درباره این فیلسوف و فلسفه اخلاقی او و مآخذ آن نوشته، او را «ابن مسکویه» نامیده است: ابن مسکویه، فلسفته الاخلاقية و مصادرها.

۲. خوانساری: روضات الجنات. ۷۱ و:

Encyclopaedia of Islam, Vol.II.p.419 - 20, "IBN Miskawaih"

۳. ابن القفطی اخبار الحکماء، ۲۱۷، چاپ مصر.

۴. حموی، یاقوت: معجم الادباء ۵/۱۰، چاپ درالمامون. «کان ابن مسکویه مجوسياً و اسلم.»

۵. ←: دراسات عن المورخين العرب، ۱۴۳ (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۳).

که زمان کتابداری ابن مسکویه، خراسانیان به خانه ابن العمید هجوم کردند، و هر چه بود بردند یا خراب کردند، و خزائن و اصطبل‌ها را غارت کردند؛ تا شب فرار رسید و بازگشتند، و قضا را به خزانه کتب او آسیبی نرسید و شاید «ابن مسکویه» هم در این میان تدبیری کرد. چون «ابن العمید» شبانگاه به خانه باز آمد و حال را بر آن منوال دید، و حتی کوزه‌یی ندید تا در آن آبی بخورد پریشان دل گشت، به سراغ نوشته‌ها و دفاتر و رسایل رفت - که از جان برای او عزیزتر بود - ابن مسکویه را دید و از او در باب آنها پرسید: «ابن مسکویه» پاسخ داد: «دل فارغ دار که آن نوشته‌ها همه سالم است و دست کسی به آنها نرسیده است.» ابن العمید گفت: گواهی می‌دهم که تو ندیم مبارک‌پی‌یی هستی. و از این جا بود که لقب خازن یافت.^۱

پس از آنکه ابو الفضل بن العمید در سال ۳۶۰ هجری وفات یافت، ابن مسکویه به خدمت ابو الفتح علی بن محمد بن العمید معروف به ذوالکفایتین^۲ رسید، و همچنان در خدمت «ابو الفتح بن العمید» که وزیر رکن الدوله بود باقی ماند تا اینکه «رکن الدوله» بسال ۳۳۶ وفات یافت و ابن العمید وزارت پسرش مؤید الدوله را به عهده گرفت. چندی نگذشت مؤید الدوله بر ابن العمید خشم گرفت^۳ و کار او به زندان کشید، و از آن پس بسال ۳۷۳ هجری بقتل رسید.

پس از قتل ابن العمید، ابن مسکویه به خدمت عضد الدوله رسید «و از بزرگترین ندیمان و سفیران او گشت»^۴.

ابن مسکویه به خدمت صمصام الدوله دیلمی نیز رسید، بطور کلی در دربار «آل بویه» مقام و منزلت او فزونی یافت تا به جایی که خود را از صاحب بن عباد (در گذشته ۳۸۵ ه. ق.) وزیر دانشمند و ادیب معروف کمتر نمی‌دانست.

ثعالبی در یتیمه و یاقوت در معجم الادباء گویند که: ابن مسکویه در قصیده‌یی عمید الملک را مدح کرده و او را به سبب اتفاق دوعید: اضحی و مهرگان در یک روز، تهنیت گفته است.^۵ در ضمن همین قصیده گوید:

۱. مقدمه: الحکمة الخالدة یا جاویدان خرد، چاپ عبدالرحمن بدوی، ۱۸، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ه. ش. دانشگاه تهران.

۲. صاحب کفایت سیف و قلم.

۳. برخی از علت‌های این خشم و طرد شدن ابن العمید را ثعالبی یاد کرده است. - یتیمه، ۵۸/۳ - ۱۵۵، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، محمد محیی الدین عبدالحمید.

۴. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰.

۵. حموی، یاقوت، معجم الادباء، ۸/۵؛ و مقدمه الحکمة الخالدة، ۱۹، چاپ بدوی.

قل للعمید: عمیدالملک و الادب اسعد بعیدیک: عیدالفرس و العرب
 هذا یشیر بشرب ابن الغمام ضحی و ذایشیر عشياً بابنة العنبا
 و در اواخر همین قصیده از پیری و کلانسالی خود شکایت کرده است.

* * *

درباره تحصیلات «ابن مسکویه» و استادان وی اطلاعاتی صحیح در دست نیست آنچه از بررسی تواریخ و مآخذ گوناگون برمی آید اینست که او: تازیخ طبری را پیش ابواحمد علی بن کامل قاضی (در گذشته ۳۵۰ ه. ق.) خوانده، و درباره حدیث از او مبلغی زیاد کسب کرده است. این علی بن کامل دوست ابوجعفر محمد بن جریر طبری (در گذشته ۳۱۰ ه.) بوده، و بیشتر اوقات در بازار عبدالصمد بغداد با هم بوده اند و «ابن مسکویه» نیز بیشتر به خدمت آنها می رسیده است.

ابن مسکویه علوم اوایل و مبادی حکمت را پیش حسن بن سوار معروف به ابن خمار (در گذشته ۴۲۰ ه. ق.) خوانده که او در علوم اوایل و منطق و طب بسیار دانشمند بوده، تا بدان جا که او را بقراط ثانی لقب داده اند.^۱

فیلسوف ما با «ابن سینا» (وفات ۴۲۸) معاصر بوده، و چند بار با هم بحث کرده اند. و آورده اند که: «ابوعلی سینا پیش حکیم ابوعلی مسکویه که مصنف کتاب تجارب الامم است و کتاب شوامل، رفت و مجلسی غاص^۲ بوده بتلامذه و مستفیدان بسیار، شیخ ابوعلی، جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت، و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق نوشته است، پیش ابوعلی سینا بینداخت، و گفت: اولاً اصلاح خلق خود می کن تا من از استخراج مساحت جوز فارغ شوم؛ چه، تو به اصلاح اخلاق خود محتاج تری که من به مساحت جوز^۳» و از این قصه بر می آید که ابوعلی سینا به فضل «ابن مسکویه» هم اعتقاد و وثوق نداشته است.

همچنین ابن القفطی گوید: «ابن سینا در یکی از کتابهایش مسأله بی ذکر می کند و می گوید: با ابن مسکویه در این باب بحث کردیم، چون فهمش برای او مشکل می نمود، آنرا ترک کردیم و او آنرا نفهمید^۴».

۱. ابن مسکویه: الحکمة الخالدة، ۱۶، چاپ عبدالرحمن بدوی.

۲. غاص: پر. (منتهی الارب).

۳. بیهقی: تته صوان الحکة ترجمه فارسی، به انشای منتخب الدین منشی یزدی، ۵-۲۴ چاپ تهران؛

۴. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۲۱۸، چاپ مصر.

خوانساری: روضات الجنات ۷۱.

شاید از همه انتقادهای و عیب‌هایی که بر «ابن مسکویه» شده، انتقاد «ابوحیان توحیدی» تندتر و گزنده‌تر باشد، می‌گوید:

«اما مسکویه فقیری در میان توانگران و گنگی در میان زبان‌آوران است، زیرا بهره‌او از دانش اندک است^۱، و در این روزها من شرح ایساغوجی، و شرح قاطیغوریاس را که از نوشته‌های دوستم بود، برای او دادم. وزیر [یعنی: ابن سعدان که ابوحیان ندیم و داستانسرای او بوده است] گفت: آن دوست تو کیست؟ گفتم: ابوالقاسم کاتب، که غلام ابوالحسن عامری است، و او آن کتابها را با من تصحیح کرده است. و ابوعلی مسکویه اکنون به ابن‌الخمار (در گذشته ۴۲۰ ه. ق.) پناه برده تا دانش اندوزد، و حال آنکه پیش از این بسی اوقات ابوسلیمان منطقی را می‌دید، ولیکن فراغ نداشت تا پیش او برود، و امروز فرصتی را که از دست داده، احساس می‌کند و رنج می‌برد.

- وزیر گفت: عجب از مردی است که با ابوالفتح بن‌العمید و ابوالفضل بن‌العمید مصاحب و همنشین گشته، و پایه دانش آنها را دیده باشد، آنگاه بهره‌او این باشد.

- گفتم این مطلب راست است، ولیکن او با ابوالطیب‌کیمیائی رازی مشغول به طلب کیمیا هستند، و همت در پژوهش آن بسته‌اند، تا بو که بر آن دست یابند و او در این راه مفتون کتابهای پسر زکریا و جابر بن‌حیان شده است. و با این همه مجبور است در خزانه کتب مخدوم خود نیز به خدمت قیام کند، و با این کارها حاجات ضروری و نیازهای زندگانی هم ملازم است و از طرفی عمر نیز کوتاه است و ساعات گذرنده و فرصت‌های ناپایدار؛ که نفوس ما از گذشتن آنها ذوب می‌شوند و می‌سوزند.

و عامری در ری پنج سال اقامت گزید، و درس داد و املاء کرد، و تصنیف و روایت کرد، ولی مسکویه از او یک کلمه یاد نگرفت، و سؤالی نپرسید، گفتی: میان او و عامری سدی گذاشته‌اند. اکنون او بر این توانی و سستی غمگین شده و پشیمان گشته، و از دوستان خویش ملامت می‌شنود، ولیکن دیگر پشیمانی سودی ندارد.

پس از همه اینها، باید بگویم که او هشیار است و شعر نیکو می‌گوید، و الفاظ او پاکیزه است. و اگر روزگار او را امان دهد، باشد که در کار خود میانه روی کند، زیرا من محاسنی

۱. در چاپ پیش، این جمله را با توجه به معجم الادباء، یاقوت «...فقیر بین اغنیاء، و غنی بین انبیاء» پنداشته بودیم، و حال آنکه نسخه دارالمأمون از معجم الادباء غلط بوده و صحیح آن چنانکه از «امتاع والموانسه» ابوحیان توحیدی برمی‌آید «فقیر بین اغنیاء، و عی بین اینا = گنگی میان زبان‌آوران» بوده است. از دوست دانشمند جناب دکتر محمد خوانساری سپاسگزارم که این نکته را تذکر دادند.

را که ازو گفتم با اشتغال به کیمیا، و صرف وقت در آن، و رنج دادن دل و جان در خدمت سلطان نمی بینم.

چه فایده دارد که انسان در آتش بخل بسوزد و درهم گرد آورد و خرقة بر خرقة بدوزد؟ به خدا پناه می برم از اینکه جود و بخشندگی را بزبان مدح کنم و در عمل بخل ورزم، کرم را بستایم، و در عمل جز آن بکنم...^۱»

در جای دیگر گوید «..از فلسفه اطلاعی اندک دارد، و در خدمت چالاک است، و رسوم ندیمی را نیکو می داند؛ در بخل آیتی است، و دروغهای شگفت می گوید، و به سبب توجه زیاد به کیمیا عقل او نقصان گرفته است^۲!»
همچنین در آغاز شب هفدهم گوید:

«چون به مجلس بازگشتم، وزیر گفت: درباره تفعال و تفعال چه از برداری؟ زیرا ایندو با هم مشتبه می شود، و من در این باب از ابن عبیدکاتب پرسیدم، سخنی قانع کننده نگفت؛ و از ابن مسکویه پرسیدم اطلاعی نداشت!...^۳»

و همو گوید: «یک روز من و ابوعلی مسکویه سخن می گفتیم، در اثناء سخن مرا گفت: آیا اشتباه صاحب ما ابن العمید را می بینی؟ که در یک آن هزار دینار به فلان می دهد، و شک نیست که این مال خطیر را ضایع می کند، چون فلان در خور آن نیست!»
«چون زیاد سخن گفت و آسف خورد، او را گفتم: ای شیخ! از تو سؤالی می کنم اگر جواب درست دهی؛ و آن سؤال اینست:

اگر این مرد با بخشیدن این مقدار و بالاتر از آن خطا می کند، تو واقعاً در باطن خویش او را خطا کار می دانی یا آنکه می خواهی همین نعمت را برای تو می داد و تو از آن بهره مند می شدی؟!»

آری اگر حقیقت بخواهی، آنچه باعث می شود تا تو این سخن را بگویی، جز حسد و طمع چیزی نیست؛ آخر تو ادعای حکمت می کنی، و سخن سنجیده و ناسنجیده را می شناسی، در کار خویش هشیار باش و از نفس فرمان میر و از شر دوری کن!^۴»

۱. توحیدی ابوحیان: الامتاع والموانسة، ۶/۱ - ۲۵، چاپ بیروت، و حموی یاقوت: معجم الادباء، ۷/۵ - ۵ چاپ دارالمأمون.

۲. ایضاً: الامتاع و الموانسة، ۱۳۶/۱، چاپ بیروت. «وله بعد ذلك ما أخذ كشدومن الفلسفة تأت في الخدمة وقيام برسوم الندامة؛ وسنة في البخل، و غرائب من الكذب؛ و هم حائل العقل لشغفه بالكيمياء.»

۳. همانجا، ۲/۲، چاپ بیروت.

۴. توحیدی، ابوحیان: اخلاق الوزیرین، ۴ - ۲۳، چاپ محمد بن تاویت الطنجی؛ حموی، یاقوت: معجم الادباء،

از این بیانات توحیدی چند مطلب روشن می‌گردد:

۱. اینکه ابن مسکویه در فلسفه نظری پر مایه و استاد نبوده، و چیزی از آن فرانگرفته بود، در حالی که فرصت زیاد داشته، و استادان بزرگی مانند ابوسلیمان منطقی و ابوالحسن عامری وجود داشته‌اند، و این همه دلالت بر قصور فهم ابن مسکویه می‌کند و در نتیجه رأی «ابن سینا» را هم که پیش از این بیان کردیم، تأیید می‌کند.

۲. اینکه «ابن مسکویه» بر مال دینا و جمع آن حریص بوده، و دلیل آن اشتغال به کیمیا است. و نیز بسیار بخیل بوده، و می‌خواسته همه صلوات و عطایای پادشاهان و وزیران از آن او باشد.

۳. اینکه «ابن مسکویه» واعظ غیر متعظ بوده، چه همه را بسوی اخلاق پسندیده می‌خوانده و درباره اخلاق کتاب می‌نوشته، ولیکن خودگامی در راه اخلاق بر نمی‌داشته است، سلطان را بد می‌گفته، وزیر را به اشتباه و خیره سری نسبت می‌داده ولیکن خود در خدمت آنها چابک و چالاک بوده است، کرم را ستایش می‌کرده ولیکن خود کرامت نداشته؛ و بخل را مذموم می‌دانسته ولی خود بخیل بوده است.

اما نمی‌دانیم که علت این توضیحات تند ابوحیان چه بوده است؟ و تا چه حدی این مطالب با واقع سازگار است؟

آیا این سخنان را از روی هم‌چشمی و غیرت و رشک گفته؛ چون می‌دیده که ابن مسکویه جاه عریض و ثروت زیاد دارد، و نزد وزیران و پادشاهان محترم و گرامی است؟ یا اینکه عامل تعصب مذهبی او را به این راه کشانده است؟

همین اندازه باید گفت که: اگر این وقایع هم حقیقت داشته باشد، به این شدت و حدت نیست که توحیدی گفته است، و ما می‌دانیم که ابوحیان از دروغ‌پردازی و ذکر معایب مردم ابا نداشته، و چون بدبین و تاریک نظر بوده، همواره نقاط ضعف اخلاقی و اجتماعی اشخاص را می‌دیده و در بیان و بزرگ کردن آنها الحق ید طولایی داشته است و در این راه گاه از جعل افسانه و دروغ‌پردازی نیز مضایقه نمی‌کرده است^۱

و در ذکر معایب و مثالب دو وزیر ابن‌العمید و صاحب‌بن‌عباد که مخدوم «ابن مسکویه» نیز بوده‌اند، کتابی نوشته - و پیش از این هم در شرح احوال او این مطلب را بشرح نوشتیم

ادامه پاورقی از صفحه قبل

۲/۱۵ - ۵۱، چاپ دارالمأمون.

۱. ←: قزوینی، علامه محمد: بیست مقاله، ۷۳ - ۶۸، چاپ اول.

– و این دو وزیر در صدد قتل او بوده‌اند و او همواره پنهان بوده است. و ممکن است دشمنی و کراهیتی که نسبت به این دو وزیر در نفس «توحیدی» متمکن گشته بود، او را بر آن می‌داشت که هر کس را که به آن دو تقرب جوید، تشنیع کند و از او به بدی یاد کند.

* * *

با همه این سخنان که گفتیم یک نکته را باید فراموش کرد، و آن اینست که هیچوقت نباید ابن مسکویه را در ردیف فیلسوفان بزرگی چون ابن سینا و فارابی قرار داد. اما آنچه توحیدی ذکر می‌کند که ابن مسکویه تمام عمر مشغول کیمیا بود، و به سبب همین اشتغال از تحصیل مرتب بازمانده، دلیلی در دست نیست که صحت آنرا ثابت کند، و در فهرست کتابهای او حتی یک کتاب نیست که در کیمیا نوشته باشد، و حال آنکه توحیدی می‌گوید: ابن مسکویه به این علم عنایت عجیب داشت، و به فایده آن ایمان راسخ داشت، چنانکه جای دیگر گفته است:

«... و اما مسکویه گمان می‌کرد که شکی در صحت علم کیمیا نیست، و طبیعت مانع از اعطاء آن نیست، ولی صناعت دشوار است، و راه رسیدن به آن و گردآوری اسرار سخت و مقصد بعید است، ولیکن غیر ممکن نیست؛ او عمر خود را در اشتغال به این علم در ری هنگامی که در حمایت ابوالفضل بن العمید و ابوالفتح بن العمید بود، با مردمی به نام ابوطیب بسر آورد؛.. در آغاز عمرش خود فریب خورده بود و در آخر دیگران را فریب می‌داد!»^۱. آیا آنچه در کیمیا نوشته بوده، مانند برخی کتابهای دیگرش مفقود گشته؟ یا چون مشغول بگرفتن فایده عملی از این کار بوده، اصلاً در باب این علم تألیفی نکرده است؟ آنچه از اسامی کتابهای ابن مسکویه برمی‌آید، این حدس را تأیید می‌کند که او به طب هم اشتغال داشته و در آن علم کتاب نوشته، ولیکن اکنون جز نام آن کتابها چیزی برای ما باقی نمانده است.

همچنین او در علم فلک معرفتی داشته، و از روی تخمین فلکی نکبت و پریشان حالی گروهی از امیران را حدود سال ۳۵۶ تعیین و پیش بینی کرده بوده است^۲

۱. توحیدی: الامتاع والمؤانسة، ۲، ۳۹، چاپ بیروت، تصحیح مرحوم احمد امین و احمد الزین؛ احمد امین: ظهرا لاسلام، ۳۱/۲.

۲. در اسامات عن المورخین العرب، ۱۴۶، چاپ قاهره، بنقل از تجارب الامم، ۲۶۷/۲، چاپ مصر، ۱۳۳۳/۱۹۱۵، به اهتمام آمدرز.

* * *

از داستان‌هایی که در باب «ابن مسکویه» آمده یکی اینست که مجدالدین محمد حسینی متخلص به مجدی در کتاب «زینة المجالس»، که در سال ۱۰۰۴ تألیف کرده می‌گوید: «... و در کتب تواریخ مسطور است که مأمون خوارزمشاه همواره علماء و فضلاء را رعایت می‌نمود، و روز و شب به مصاحبت. مجالست ایشان می‌پرداخت، به حسب اتفاق نوبتی شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا و ابن مسکویه اجتماع نمودند. مأمون ایشان را نگاه داشته، کما ینبغی در خدمتشان قیام کرد. سلطان محمود را از این حال خبر شده رسولی به استدعای ایشان نزد خوارزمشاه فرستاد و قبل از وصول رسول مأمون با آن عزیزان گفت: محمود کس به طلب شما می‌فرستد، و چون من به جهت مملکت از اشارت او تجاوز نمی‌توانم نمود؛ اگر رسول به خوارزم آید، و شما در این شهر باشید، ناچار امتثال مثال باید نمود، اکنون اگر میل صحبت محمود ندارید، سر خود گیرید، و چون شما رفته باشید، مرا عذری باشد. شیخ‌الرئیس و ابوعلی مسکویه از ملاقات سلطان محمود امتناع نمودند و از خوارزم بیرون آمده، راه نسا و ایبورد پیش گرفتند، و چون رسول سلطان به خوارزم رسید، از رفتن ایشان خبر یافت...^۱».

باید دانست که این داستان به این صورت یا جعلی است، یا در آن تصرف شده است، چه بودن ابوعلی مسکویه در خوارزم و در دربار مأمون خوارزمشاه خیلی بعید بنظر می‌رسد، و هیچ مأخذی برای این قول، جز همین کتاب درست نیست؛ و گویا مؤلف ابوسهل مسیحی را با ابوعلی مسکویه خلط و اشتباه کرده، و یا لا اقل بی دقتی کرده است، چه مؤلف باز می‌گوید:

«... چون چند منزلی طی کردند، روزی ابوعلی مسکویه با شیخ‌الرئیس گفت: من از زایچه طالع خود دیده‌ام که در این بیابان راه گم کنیم، و من از غایت بی‌آبی سفر آخرت اختیار کنم و تو به مقصد رسی...»

و در چهار مقاله در همین داستان گوید: «...بوسهل گفت: رضینا بقضاء الله، من خود همی دانم که از این سفر جان سلامت نبرم... و مرا امیدی نمانده است، و از این پس میان ما ملاقات نفوس خواهد بود...^۲».

اما اینکه ابن‌سینا و ابن‌مسکویه همدیگر را دیده‌اند، هیچ شک نداریم و پیش از این

۱. مجدی: زینة المجالس، ۹-۲۰۸، تهران، ۱۲۸۵ ه.ق؛ و نفیسی، سمید: پورسینا، ۱۲۴، تهران، ۱۳۳۳ ه.ش.

۲. نظامی عروضی: چهار مقاله عروضی، با حواشی علامه قزوینی، چاپ دکتر معین، ۱۲۰.

برخی از مجالس آنها رایاد کردیم.

وفات «ابن مسکویه» در ۹ ماه صفر سال ۴۲۱ هجری اتفاق افتاد.

۲. ابن مسکویه از نظر ادب - گذشته از فلسفه و اخلاق و طب و کیمیا که «ابن مسکویه» در اشتغال بدانها شناخته است، شعر نیکو می‌گفت، و حتی «ابوحیان» با وجود حملات شدید و گزنده خود به او، مقام شعر و ادب او راستوده است. «ابن مسکویه» برخی از بزرگان هم عصر خود را مدح کرده، و ثعالبی و یاقوت پاره‌یی از آن اشعار مدایح را نقل کرده‌اند.

از جمله اشعار او قطعه‌یی است که درباره «ابن‌العمید» سروده: هنگامی که می‌خواست به قصر دیگری انتقال یابد:

لا يعجبنيك حسن القصر تنزله فضيلة الشمس ليست في منازلها
لوزيدت الشمس في أبراجها مائة مازاد ذلك شيئاً في فضائلها^۱

«ابن مسکویه» با شاعران زمان خود خلطه و آمیزش داشته و در مجالس مشاعره آنها رفت و آمد می‌کرده است؛ و از جمله با بدیع‌الزمان همدانی (در گذشته ۳۹۸ ه. ق.) ادیب و مترسل معروف مکاتبه و مشاعره داشته است. یاقوت نامه‌یی از «بدیع‌الزمان» نقل کرده، که در آن از ابن مسکویه - به سبب استزادت و گله‌یی که از او پیدا کرده بوده - عذر خواسته و گفته که: بنای مودت همچنان استوار است، و «حقه مهر بدان نام و نشان است که بود.» از جمله گوید:

ويا عز ان واش وشى بي عندكم فلا تمهليه أن تقولى له: مهلا
كمالو وشى واش بعزة عندنا لقلنا: تزحزح لا قريباً ولا سهلاً

و «ابن مسکویه» با احترام و توقیر تمام جوابی برای او نوشته، و در ضمن آن بیان داشته که: نامه شیخ فاضل و ادیب بارع رسید، و اگر بگویم سحر حلال و آب زلال است، کم گفته‌ام؛ و در جواب او شعری سروده که از آنجمله است:

يا بارعاً في الادب المجتبي منه ضرروب الثمر الطيب
لو قلت: ان البحر مستغرق في بحرک الفياض لم أكذب
والعذر يمحو ذنب فعاله فكيف يمحوه ولم يذنب!

و گذشته از این نمونه‌ها که برخی از آنها را ذکر کردیم، یاقوت «وصیت‌نامه‌یی» از او

۱. حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۱۸/۵ - ۱۷، چاپ دارالمأمون؛ و خوانساری: روژات، ۷۰. مفهوم شعر همان جمله‌یی است که میان مردم شایع است و گویند: «شرف‌المکان بالمکین».

آورده که مشحون از لطایف ادبی و نکات اخلاقی است^۱

۳. تألیفات ابن مسکویه... ابن مسکویه در علوم و فنون گوناگون که از آنها آگاه بوده، کتاب نوشته، و اگر برخی آثار او را زیاد دانسته‌اند؛ ولی امروز شاید بیش از ده یا دوازده کتاب یا رساله از او در دست نیست.

آنچه اصحاب ترجمه و محققان از آثار او تعداد کرده‌اند، ذیلا می‌آوریم:

۱. الفوز الاکبر، در اخلاق.

۲. الفوز الاصغر، که در فلسفه و متعلقات آن، و اصول دیانت‌ها و حقایق نفوس نوشته است. و نیز در این کتاب رأی خود را درباره مخلوقات و نسبت آنها با یکدیگر، و اختلاف طبقات آنها از جماد و نبات و حیوان بیان می‌کند و می‌توان گفت: در این باب از پیشروان «مذهب نشوء و ارتقاء» است^۲

۳. ادب الدینا والدین، در این کتاب فرق میان اسراف و تبذیر را بیان می‌کند و می‌گوید: اسراف عبارتست از جهل به مقادیر حقوق؛ و تبذیر عبارتست از جهل به مواقع حقوق^۳.

۴. انس الفرید درباره این کتاب گفته‌اند «این کتاب بهترین کتابی است که درباره داستانهای کوتاه و نکته‌های لطیف نوشته شده است.»^۴

۵. جاویدان خرد^۵ یا الحکمة الخالدة، در این کتاب مؤلف نشان می‌دهد که امثال و حکم در همه ملت‌ها و زمان‌ها مورد استفاده و اتفاق عقول بوده، و از این رو امثال و حکم پارسیان و هندیان و تازیان و رومیان را در آن گرد آورده است^۶

این کتاب را به سال ۱۹۵۲ میلادی عبدالرحمن بدوی چاپ کرد، و مقدمه سودمندی در شرح احوال مؤلف کتاب بر آن افزود و در سلسله انتشارات دانشگاه تهران بچاپ رسید.

۱. طالبان، ←: معجم الادباء، ۱۱/۵ تا ۱۸، چاپ دارالمأمون.

۲. جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۳۱۸/۲، چاپ اول، مصر. «و فی جملة ذلك رایه فی المخلوقات... نحو ما ذهب الیه اهل النشوء و الارتقاء»

۳. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۱۳۲، چاپ بیروت (بدون تاریخ).

ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۲۱۷، چاپ مصر. «... کتاب انس الفرید و هو احسن کتاب صنف فی الحکایات القصار و الفواید اللطاف».

۴. جرجی زیدان: آداب اللغة، ۳۱۷/۲.

۵. در معجم الادباء، ۱۰/۵، چاپ دارالمأمون، نام این کتاب جاوزان فرد نقل شده، ولیکن واضح است که اشتباه شده است.

۶. دهور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه دکتر محمدهادی ابوریده، ۲۳۹.

۶. احوال الحكماء السلف، رساله‌ی است که در احوال حکماء نوشته است. و در ضمن آن برخی از صفات و احوال پیامبر را بیان می‌کند، و از مسیح نقل می‌کند که گفت: «هر کس خانه خود را خراب نکند، وزن خود را بی‌شوی نگذارد، و فرزندان را بی‌پدر، به ملکوت آسمانها نتواند رسیدا»

و هم در این کتاب بر علم واجب و حکمت او اقامه برهان می‌کند؛ و در ضمن آن می‌گوید «مقدم بر همه اشياء حکمت است، زیرا اگر مقدم بر حکمت چیزی باشد، هر آینه حکمت باطل می‌گردد.»^۱

۷. مختار الاشعار، که همان کتاب المستوفی است در باب اشعار برگزیده، که یاقوت از آن یاد می‌کند^۲ ولی درباره آن بحثی نمی‌کند.

۸. کتاب الاشربة، که هبة الله بن صاعد حکیم و طبیب معروف به ابن التلمیذ نصرانی آن را مختصر کرده است.

۹. کتاب فی ترکیب الباجات من الاطعمة، چنانکه ابن القفطی گوید: کتابی نیکوست و در غایت استواری نوشته شده، و بسیاری از اصول غریب و پسندیده طبخی را شامل است.^۳
۱۰. تجارب الامم و تعاقب الهمم، که تاریخ عمومی است از خلافت آدم تا سال ۳۷۲. و این سالی است که عضدالدوله در آن سال وفات یافت است^۴

مؤلف در این کتاب تاریخ پارسیان کهن و آنچه از اخبار روم و ترک به آن مربوط بوده، آورده است. و از همه کتابهایی که در این باب در زمان مؤلف نوشته شده از این نظر ممتاز است که: مؤلف هم خود را تنها جمع حوادث قرار نداده، بلکه در هر واقعه، تأمل و تدبر را پیشوای خویش قرار داده، و در واقع به فلسفه تاریخ پرداخته است و علیت را همواره مورد نظر داشته است.^۵

از همه بالاتر: «مؤلف با اینکه در کنف حمایت سلاطین و وزراء و امراء به ویهی زندگی می‌کرده، و قاعده باید آنها را مدح می‌کرده و عیوب و خلافات آنها نادیده می‌انگاشته، برخلاف افعال و اعمال و کردار آنها را انتقاد می‌کرده و از بیان حق پروا

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۰/۵، چاپ دارالمأمون.

۳. تاریخ الحكماء، ۲۱۷، چاپ مصر. «... احکمه غاية الاحکام و اتمی فیه من اصول علم الطبیخ و فروعہ بكل

غریب حسن.»

۴. ولی یاقوت گوید: «ابتداءه من بعد الطوفان، و انتهاءه الی سنة ۳۶۹» (۱۰/۵)، چاپ دارالمأمون. و همین

۵. آداب اللغة العربية، ۳۱۷/۲.

درست است.

نمی‌کرده است^۱» و از اینجا نیز خلاف سخن ابوحنیفان توحیدی که وی را به تملق و چاکر منشی عیب می‌کند آشکار می‌گردد! این کتاب میانه سالهای ۱۹۱۷-۱۹۱۳ در سه جلد در لایدن چاپ شده است.

۱۱. آداب العرب والفرس، مؤلف در این کتاب چون یک فیلسوف ادیب جلوه‌گر می‌شود، و از آداب تازیان و پارسیان و هندوان و یونان صحبت می‌کند، نسخه‌های خطی این کتاب در لایدن و اکسفورد و پاریس موجود است.

ترجمه فارسی این کتاب در زمان جهانگیر پادشاه گورگانی هند بدست محمدبن محمد الارجانی صورت گرفت، و در سال ۱۲۴۶ در هند چاپ شد.^۲

۱۲. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، مهم‌ترین تصنیف فلسفی و اخلاقی ابن مسکویه، که نام او را در مشرق زمین شناسانده، همین کتاب است: و آن مجموعه‌یی است از آراء اخلاقی افلاطون و ارسطو و جالینوس؛ و احکام شریعت اسلامی، جز اینکه در این میانه تأثیر ارسطو بیشتر است.^۳

در این کتاب ابن مسکویه آراء خویش را در باب نفس و قوی و ماهیت و افعال آن بسط می‌دهد، و آنرا به روشی تقسیم و تبویت می‌کند. و در خلق و استواری آن بحث می‌کند و آنرا تعریف می‌کند و مراتب مردم را در پذیرش آن بیان می‌کند، و در باب سعادت و اصول اخلاق بحثی دقیق و فلسفی می‌کند و امراض نفس و اسباب علاج آنها را نشان می‌دهد، و این همه را در نهایت بی‌نظری و استواری بیان باز می‌گوید. ما خلاصه‌یی از این کتاب را در بخش پنجم خواهیم آورد.

۱۳. ترتیب السعادات و منارل العلوم^۴، که در کتاب «تهذیب اخلاق» از آن نام می‌برد.

۱۴. الرسالة المسعدة، که از آن نیز در تهذیب الاخلاق یاد می‌کند. در این کتاب کمال

خاص هر جوهر را بیان می‌کند، و آنگاه کمال ویژه آدمی را به تفصیل باز می‌نماید^۵

* * *

۱. در اسات عن المؤرخین العرب، صفحات ۲۶ و ۲۷ و ۱۴۹، چاپ قاهره.

۲. دایرة المعارف اسلام، ۴۲۹/۲؛ و جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۳۱۷/۲.

۳. دیور: تاریخ الفلسفة فی الاملام، ۲۳۹ ترجمه دکتر هادی ابوریده.

۴. «... ثم ينظر فی الحساب والهندسة... ثم يتدرج كما رسمناه فی کتابنا الموسوم بترتیب السعادات و منازل العلوم، ۵۳، چاپ بیروت، ۱۹۶۱.

۵. تهذیب الاخلاق، ۴۲، چاپ بیروت «... ان الكل جوهر موجود کمالا خاصاً به و فعلا لا یشارکه فیہ غیره... و قد بینا ذلك غاية البیان فی [رسالة المسعدة]...».

۴. مذهب ابن مسکویه - از قرائن و دلایلی که در دست داریم، آشکار می‌گردد که «ابن مسکویه» مذهب تشیع داشته است. آن قرائن و دلایل به قرار زیر است:
۱. در کتاب الفوز الاکبر بوجوب عصمت امام تصریح می‌کند.
 ۲. کتاب جاویدان خرد را چنین آغاز می‌کند: «بعد حمدالله و الثناء علیه بما هو أهله، والصلوة علی محمدالنبي و آله الطيبين الاخبار.»
 ۳. در همین کتاب وقتی سخنی از امام علی و حسین و حسن و صادق یاد می‌کند، و در پی هریک از آنها [علیه السلام] می‌گوید، و این تعبیر را جز در کتابهای شیعه نمی‌توان یافت.
 ۴. ابن مسکویه مصاحب و همنشین و ندیم مهلبی وزیر، و عضدالدوله و ابوالفضل ابن العمید و ابوالفتح ابن العمید بوده، اینان همه از رجال تشیع‌اند.
 ۵. قاضی نورالله شوشتری معروف به شیعه‌تراش از سیدداماد (درگذشته ۱۰۴۱ ه. ق.) نقل کرده، که: «این مرد بدرجه عالی نسبت به اهل بیت معرفت و ارادت داشته، و معتقد بوده که طاعتشان فرض و محبتشان لازم است.» خوانساری و سیدصدر نیز همین سخن را نقل کرده‌اند.^۱
 ۶. شاید اقوی دلیل بر تشیع ابن مسکویه اینست که: در کتاب تهذیب الاخلاق نام امام علی را به احترام برده و در مبحث شجاعت از کتاب خود قول او را نقل کرده، و آن اینست: «سخن امام علی را که از عین شجاعت سر چشمه گرفته بنوش که یاران خویش را گفت: اگر کشته نشوید، سرانجام البته خواهید مرد، و سوگند به آن کس که جان پسر ابوطالب دست اوست که هزار ضربت شمشیر، از مردن در بستر آسانتر است.»^۲
 ۷. همچنین در این کتاب، وقتی عبادت را تعریف می‌کند؛ یکی از لوازم آن را «تعظیم امامان» می‌شمارد.^۳
- اگر چه اصل موضوع چندان مهم نیست، ولیکن گمان می‌کنم از دلایل مذکور آشکارا بر می‌آید که ابن مسکویه مذهب تشیع داشته است.

۱. روضات الجنات، ۷۰؛ و تأسیس النیعه، ۲۸۶.

۲. «... واسمع کلام الامام - صلوات لله علیه - الذی صدوره عن حقیقه الشجاعة - اذ قال لاصحابه: ایها الناس ان لم تقتلوا تموتوا، والذی نفس ابن ابی طالب بیده لالف ضربه بالسيف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش...» (تهذیب الاخلاق، ۱۰۵، چاپ بیروت؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۷۰) ناگفته نماند که صاحب روضات در عبارت ابن مسکویه مختصر تصرفی کرده، و ضمناً صفت (الاجل) را پس از لفظ (الامام) افزوده است!

۳. تهذیب الاخلاق، ۲۸، چاپ بیروت.

۵. افکار ابن مسکویه. - اهمیت ابن مسکویه در اسلام به ویژه از آن جهت است که در اخلاق صاحب نظر بوده، و یکی از بهترین کتابهای اخلاقی تمام دوران تمدن درخشان اسلامی را نوشته است، و آن را تهذیب الاخلاق نامیده است، اگر چه پیش از وی چندتن مانند محمد زکریای رازی و ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری در این باره سخن گفته یا کتاب نوشته‌اند.

برای اینکه خوانندگان بطور اجمال از آراء او باخبر شوند، اصول عقاید او را به بیان ساده در می‌آوریم، امید که پربی فایده نباشد.

ولیکن ممکن است برخی خوانندگان بصیر ایراد کنند که با وجود کتاب نفیس اخلاق ناصری به این خلاصه نیازی نیست، گوییم:

- اولاً: کتاب خواجه مشتمل بر هر سه قسم حکمت عملی یعنی: تهذیب اخلاق (آرایش خوی) و تدبیر منزل (خانه‌داری) و سیاست‌مدن (کشورداری) است، و حال آنکه کتاب ابن مسکویه فقط دارای قسم اول یعنی: تهذیب اخلاق است.

- ثانیاً: خواجه طوسی خود را ملزم به حفظ عبارات و تعاریف «ابن مسکویه» ندانسته، و بعضاً به ترتیبی دیگر بیان کرده است.

- ثالثاً: اگر چه نثر خواجه در نهایت استواری و اتقان است، لیکن اندکی دشوار است؛ و به قول یکی از محققان: «کتاب اخلاق ناصری در ردیف کتب نثر مرسل نسبت به دشوار است و علت دشواری کتاب یکی آوردن لغات و اصطلاحات عربی، و ایراد جمله‌های طولانی؛ و دیگر پیچیدگی پاره‌یی از اصل مطالب است که چون مربوط به مبادی فلسفه شرق می‌باشد، فهم آنها برای کسانی که از این علم بی بهره‌اند، صعوبت دارد.»^۱

* * *

ابن مسکویه در آغاز کتاب می‌گوید: غرض ما در این کتاب آنست که برای خود اخلاقی کسب کنیم که افعالی که از آن صادر می‌گردد همه زیبا و نیکو باشد؛ و با این همه بر ما آسان باشد و مشقت و رنجی در آنها نباشد.

این امر به کمک صناعت و بترتیب تعلیمی امکان‌پذیر است، و راه آن اینست که نخست نفوس خود را بشناسیم که چه هستند، و برای چه در ما بوجود آمده‌اند؟ یعنی کمال و غایت آنها را بدانیم و ملکات آنها دریابیم تا بتوانیم بر این مرتبه بلند ارتقاء یابیم.

همچنین باید بدانیم که چه چیزهایی مانع راه ما در رسیدن به این هدف است و چه

۱. مقدمه منتخب اخلاق ناصری؛ صفحه ف، چاپ وزارت فرهنگ، به قلم استاد جلال همایی.

اموری این موانع را بر طرف می‌سازد، و بر عکس چه اموری آن را فاسد می‌کند و گمراه می‌سازد تا زیانکار می‌شود؟

و چون هر علمی را مبادی است که آن علم بر آن مبادی مبتنی است، و به وسیله آن حاصل می‌شود و این مبادی خود از صناعت دیگری گرفته می‌شود، ما را عذر واضحی بدست می‌آید تا مبادی این صناعت (یعنی اخلاق) را به نحو اجمال بیان کنیم.

پس از این بیان، ابن مسکویه بحث می‌کند در اینکه، در وجود ما چیزی وجود دارد که جسم نیست و اجزاء جسمانی هم ندارد، و عرض هم نیست و در هستی یافتن خود نیازمند هیچ قوت جسمانی نمی‌باشد بلکه: «جوهریست بسیط و به حواس محسوس نیست.» که آنرا «نفس» گویند.

در مطلب دوم: فضیلت نفس را بیان می‌کند، و می‌گوید: فضیلت نفس به اینست که به سوی علوم و معارف شوق و میل داشته باشد، و از افعال مخصوص به جسم دوری کند. این فضیلت در آدمی وقتی ایجاد می‌شود که آدمی همواره به نفس خویش توجه و عنایت کند و از اموری که مانع این عنایت می‌شوند، منصرف گردد.

معلوم است که این اموری که بدن به وسیله حواس گوناگون، مشتاق برسیدن به آنهاست و توده مردم نیز بدانها میل دارند - یعنی: خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، و کام‌جویی، همگی جزو زدایل است، و اگر انسان درباره حیوانات نیک بیندیشد، در می‌یابد که بسیاری از آنها در کسب و انجام این امور و اعمال از وی نیرومندترند، ولیکن از او برتر نیستند مانند: سگ و خرس و بیشتر جانوران آبی و درندگان و پرندگان.

و آن‌گهی اگر تأمل کند در می‌یابد که بسبب افراط و زیاده روی در بکار بردن همین چیزها، کم‌کم از آنها دل زده می‌شود و همه در نظرش ناپسند و زشت جلوه می‌کنند، اما هر اندازه در کسب علوم و معارف بیشتر غور می‌کند، میلش نسبت به آنها افزون‌تر می‌شود.

* * *

هر طبقه از موجودات از حیوان و نبات و جماد گرفته، تا بسایط یعنی: آب و آتش و زمین و باد، و اجرام آسمانی، برای خود افعال و قوی و ملکات ویژه‌ی دارند که به واسطه همانها، بدان صورت مخصوص درآمده و شناخته شده‌اند. ولیکن انسان قوی و ملکاتی دارد که در آنها با موجودات دیگر مشارک است، و چون آرزوی ما اینست که انسان دارای خوی پسندیده و کردار نیکو باشد، لازم است در این بحث از آن قوی و ملکات مشارک چشم‌پوشیم، و آنرا بر عهده دانش دیگری بگذاریم که علم طبیعی نامیده می‌شود.

اما افعال و قوی و ملکاتی که مخصوص انسان است و بدان واسطه انسانیت و فضایل انسانی او کمال می‌یابد، اموریست که متعلق به قوه فکر است، و از نظر و پژوهش در آن امور علم فلسفه بوجود آمده است.

اموری که بانسان داده می‌شود، به خیرات و شرور منقسم می‌شود، و بیانش اینست که هرگاه یکی از ما متوجه بسوی اموری شود که خیر است و بخواهد تا آن امر خیر را کسب کند، او را خیر و سعید می‌گوییم، ولیکن اگر موانع و عوایقی او را از رسیدن به این مقصود و حصول آن باز دارد، آن موانع را «شر» و شخص شریر و شقی می‌نامیم. پس خیرات اموری هستند که برای انسان بااراده و سعی خود او انجام می‌گردد، و اصلاً انسان را برای کسب آن آفریده‌اند، و شرور اموری هستند که او را باوجود اراده، از رسیدن بدین «خیرات» مانع می‌شوند.

و چون خیرات انسانی و ملکاتی که در نفس انسان هست، بسیار است، و در طاقت انسان واحد نیست که بر تمام آنها عمل کند و در تکمیل آنها قیام کند، لازم می‌آید که برای بکار انداختن و عمل به همه آنها گروه زیادی اقدام کنند، و از این رهگذر نیز نتیجه می‌گیریم که باید اشخاص مردم و تعدادشان زیاد باشد، و در زمان واحدی برای تحصیل این سعادت مشترکاً قیام کنند؛ تا هر یک از آنها خویشان را بمعاونت و یاری دیگران تکمیل کند. برای اینکار هم، لازم است که هر کس دیگری را دوست داشته باشد، و کمال خویش را در آن بداند، چه اگر چنین نباشد، سعادت وی تمام نمی‌شود؛ زیرا در واقع هر یک از آنها به منزله عضوی از اعضای بدن هستند، و ما می‌دانیم که قوام بدن، بتمام اعضای آن وابسته است.^۱

قوای نفس. - هر کس در کار نفس و قوای آن نظر کند، می‌بیند که: قوای آن منحصر در سه قسم است؛ یک قوه هست که بدان می‌اندیشد و امور را تشخیص می‌کند، و در حقایق اشیاء تأمل می‌کند؛ قوه دیگری هست که بدان خشم می‌گیرد و دلآوری نشان می‌دهد و بر کارهای دشوار اقدام می‌کند، و سروری و بزرگی می‌جوید، و انواع کرامات و نیکی‌ها را انجام می‌دهد؛ یک قوه دیگر هست که شهوت و طلب غذا و شوق به لذات از آن بر می‌آید؛ و این سه قوه با هم متبادین هستند، زیرا می‌بینیم هرگاه یکی از آنها نیرو می‌گیرد. آند دیگری را زیان دارد، و چون یکی از کار و امی ماند، دیگر آغاز بکار می‌کند، ولیکن بحث در این تباین شایسته این مقام نیست. همین اندازه باید بدانیم این سه قوه باهم

متباین اند، که بر اثر چگونگی مزاج و تأدیب یا عادت یکی ضعیف می‌شود و دیگری قوی می‌گردد.

اما قوه اول را که شرح دادیم ناطقه یا ملکیه گویند، و آلتی که در بدن دارد دماغ نامیده می‌شود.

قوت دوم را غضبیه یا سبعیه گویند، و آلتی که در بدن دارد قلب نامیده می‌شود. قوت سوم را شهویه یا بهیمیه گویند، و آلتی که در بدن دارد، آنرا بکار می‌اندازد کبد نام دارد.

و از اینجا لازم می‌آید، که تعداد فضایل هم بر حسب این قوی باشد؛ و همچنین است اضداد این فضایل، که آنها را رذایل نام داده‌اند.

هر گاه حرکت «نفس ناطقه» معتدل و استوار باشد و بیرون از ذات خود نباشد، و شوق وی بسوی معارف صحیحه یا دانستنی‌های درست باشد - نه بر اموری که گمان می‌رود معارف‌اند - از آن فضیلت علم پدیدار می‌گردد که حکمت نتیجه آنست.

و هر گاه حرکت نفس بهیمی معتدل باشد، و منقاد نفس ناطقه باشد و از فرمانهای آن روگردان نباشد، از آن فضیلت عفت پدیدار می‌گردد، که سخا تابع آنست.

و هر گاه حرکت نفس غضبیه معتدل باشد و فرمانبردار «نفس ناطقه» باشد یعنی بیهوده تحریک نشود و بیجا پرخاش نجوید، از آن فضیلت «حلم» بوجود می‌آید که شجاعت نتیجه آنست. سپس از جمع این سه فضیلت در حال اعتدال فضیلت دیگری حاصل می‌شود که کمال و تمام قوای انسانی است و آن «عدالت» است. و از این رو است که همه حکیمان اجناس فضایل را چهار دانسته‌اند:

۱. حکمت؛ ۲. عفت؛ ۳. شجاعت؛ ۴. عدالت^۱.

باید دانست که حکیمان گفته‌اند: نباید کسی جز به فضایل مذکور افتخار و مباحات نماید، اما کسانی که بر پدران و گذشتگان خود افتخار می‌کنند، باید بدانند که سبب افتخار بدانها از این جهت است که آنها دارای این فضایل بوده‌اند.

اضداد این فضایل نیز چهار است که بترتیب عبارتست از:

۱. جهل؛ ۲. شره؛ ۳. جبن؛ ۴. جور.

زیر هر یک از این اجناس، انواع زیادی است، که پس از این از آنها سخن خواهیم گفت. ولی اکنون می‌پردازیم به تعریف این چهار فضیلت که حاوی جمیع فضایل است.

الف: حکمت. - عبارتست از فضیلت «نفس ناطقه ممیزه»، و بیان آن اینست که انسان موجودات را از آن حیث که موجودند بشناسد؛ به عبارت دیگر: حکمت عبارت از شناخت امور الهی و امور انسانی است. و فایده این شناخت آنست که شخص بداند چه اموری را پژوهش کند و کدام را مورد غفلت قرار دهد.

ب: عفت. - عبارت از فضیلت حس شهوانی است، و ظهور این فضیلت به اینست که انسان شهوات و خواست‌های خود را برحسب رأی و فکر کند و مطیع اندیشه سازد تا بدین وسیله آزاد شود و بنده «شهوات» خویش نگردد.

ج: شجاعت. - عبارت از فضیلت نفس غضبیه است. و در انسان وقتی ظاهر می‌گردد که بتواند، نفس مذکور را نفس ناطقه گرداند که در این صورت انسان به امور و مسائلی که هایل و ترسناک هستند ولیکن سرانجام پسندیده و سودمند دارند، اقدام می‌کند و در راه آن از صبر و فداکاری دریغ نمی‌ورزد و از سختی‌ها نمی‌هراسد.

د: عدالت. - فضیلتی است که برای نفس، از اجتماع فضایل سه‌گانه بالا پدید می‌آید و آن زمان است که هر یک از قوی با دیگران ملایم سازگار باشد و همه تسلیم «قوة ناطقه» باشند، و از این حالت انسان را صفتی پدیدار می‌گردد که پیوسته برای نفس خویش انصاف را برمی‌گزیند و از دیگران نیز همین توقع دارد^۱

اقسام حکمت. - اقسامی که در تحت فضیلت حکمت قرار دارد به ترتیب عبارتست از: ذكاء، ذکر، تعقل، سرعت فهم و قوت آن، پاکی ذهن، سهولت تعلم. بسبب وجود این امور ممکن است در انسان استعداد نیکی برای حکمت پدید آید. حال هر یک از این اقسام را تعریف می‌کنیم:

۱. ذكاء، عبارتست از سرعت کشف نتایج، و آسان بودن آنها برای نفس.
۲. ذکر، عبارتست از ثبات و پایداری صورتی که عقل یا و هم آنرا از امور خارجی گرفته‌است.
۳. تعقل، عبارتست از حسن تصور و جستجوی نفس از حقیقت موضوعات باندازه توانایی آن.
۴. صفاء ذهن، که عبارتست از استعداد نفس برای استخراج مطلوب.

۱. باید دانست که فضیلت حد وسط دو صفت است، چنانکه تهور و جبن هر دو مذموم و حد وسط آندو یعنی

شجاعت و فضیلت شمرده می‌شود.

۵. جودت ذهن، و آن تأمل نفس است در آنچه از مقدم لازم می‌آید.^۱
۶. سهولت تعلم، عبارت از قوت و حدت فهم است برای ادراک امور نظری.
- اقسام عفت. - اقسامی که تحت عفت قرار دارد عبارتست از: سکینه، صبر، سخاء، حریت، قناعت، دماثت یا خوش خویی، انتظام، حسن هدایت، مسالمت، وقار، ورع. اکنون هر یک از این اقسام را نیز تعریف می‌کنیم.
۱. حیاء، عبارتست از بازداشتن نفس و ترسانیدن آن از میل به سوی زشتی‌ها و دوری از مذمت و ملامت راستگویان.
۲. سکینه، یا دعة^۲ عبارت از سکون و ثبات نفس زمان حرکت به سوی شهوات است.
۳. صبر، عبارتست از مقاومت نفس در برابر آرزوها تا منقاد لذات ناپسند نگردد.
۴. سخاء، عبارتست از میانه روی در بخشش؛ و بیان آن اینست که اموال را در جای خود و بر آنچه شایسته است و بر مقداری که لازم است خرج یا انفاق کند.
۵. حریت، فضیلتی است که برای نفس که به وسیله آن مال را از راه صحیح کسب کنند، و در جای خود خرج کنند و از اکتساب مال، از راه نادرست پرهیز کنند.
۶. دماثت، عبارتست از فرمانبرداری نفس، از آنچه زیبا می‌داند و شتابش به سوی او.
۷. قناعت، عبارتست از سهل‌گیری در اکل و شرب و زینت.
۸. انتظام، عبارتست از حالتی برای نفس، که او را به نیکو سنجیدن امور، و تربیت صحیح آنها، آنچنانکه لازم است، کمک و راهنمایی می‌کند.
۹. حسن هدایت، یا حسن الهدی یا نیک راهبری: عبارتست از دوستداری تکمیل نفس با زینت نیکو.
۱۰. مسالمت، عبارت است از سکونی که برای نفس از وجود ملکه‌یی دست می‌دهد که در آن اضطرار و الزام نیست.
۱۱. وقار، عبارتست از سکون و ثبات نفس در حرکاتی که به سوی خواست‌ها پیدا می‌کند.
۱۲. ورع، عبارتست از انجام دادن کارهای نیکو و زیبا، که کمال نفس در آنهاست.
- اقسام شجاعت. - اقسامی که تحت شجاعت قرار دارد، عبارت است از: کبرنفس

۱. یادآور می‌شویم که مراد از مقدم، آنست که در منطق مقابل تالی است.

۲. دعة به فتح اول و دوم: آرامش و خوشی زندگانی است. الدعة: السکينة و الراحة و خفض العیش (المنجد).

(بزرگ منشی)، نجدت، عظم همت (بلند همتی)؛ ثبات؛ صبر؛ حلم؛ عدم طیش (سکون)؛ شهامت، تحمل رنج که به ترتیب به تعریف آنها می‌پردازیم:

۱. کبر نفس، عبارتست از خوار شمردن امور و شئون کوچک، توانایی برتافتن زشتی‌ها و خواریها. صاحب این فضیلت، همواره خود را در کارهای بزرگ می‌اندازد و آنها را کوچک می‌شمارد.

۲. نجدت (= دلیری)، اعتماد بنفس است در جاهایی که احتمال ترس و خوف موجود است، و ناله و زاری نکردن در برابر مشکلات.

۳. عظم همت، فضیلتی است که بدان شخص خوشبختی و بدبختی را احتمال می‌کند، و حتی در برابر سختی‌های زمان مرگ خم به ابرو نمی‌آورد.

۴. ثبات، عبارتست از فضیلتی که به سبب آن نفس برای تحمل دردها، و ایستادگی در برابر آنها نیرومند می‌شود؛ به ویژه در کارهای ترسناک.^۱

۵. حلم، عبارتست از فضیلتی که نفس را آرامش ببار می‌آورد تا برانگیخته نشود، و خشم به آسانی او را تحریک نکند.

۶. عدم طیش یا سکون، و آن یا در زمان خصومت است یا در زمان جنگ که فی‌المثل از حریم شریعت دفاع کنند، و عبارتست از قوتی که حرکات و اعمال نفس را در این حالات زیر نظر بگیرد، و از لغزش باز دارد.

۷. احتمال‌کد،^۲ عبارتست از نیرویی که آلات بدن را در امور حسی به وسیله تمرین و حسن عادت، نیکو به کار ببرد.^۳

اقسام عدالت. - فضایی که در زیر عدالت قرار دارد به ترتیب عبارتست از: صداقت، الفت، صلۀ رحم، مکافات، حسن الشکره، حسن القضاء، تودد، عبارت، ترک حقد، مکافات شر با خیر، استعمال لطف، مروت در حمیع احوال، ترک معادات، ترک حکایت و تقلید از کسی که عادل و پسندیده نیست، بحث از سیرت کسی که از عدل او

۱. فرق میان این صبر با صبری که در عفت گذشت اینست که این صبر در کارهای ترسناک است، حال آنکه آن صبر در شهوت‌های هیجان‌انگیز. (تهذیب الاخلاق، ص ۲۵، چاپ بیروت)

۲. احتمال بر خلاف معنی امروزی آن، در آثار ادیبان و نویسندگان و شاعران قدیم به معنی تحمل امروزی آمده است. سعدی فرماید:

ترک احسان خواجه اولیتر کاحتمال جفای بوابان (= دریابان).

۳. هشتمین قسم شهامت است و آن: حرص و میل به انجام کارهای بزرگی است که مایه زنده ماندن نام نیکو گردد = و اما الشهامة: فهي الحرص علی الاعمال العظام توقماً للاحدوثة الجمیلة».

سخن می‌گویند و دیگر فضایی که تعدادشان چندان اهمیت ندارد. اما صداقت، عبارت است از محبتی راستین، که بدان به تمام دوستی و انجام دادن اعمال خیری که انجامشان ممکن است، می‌توان رسید. الفت، عبارت از اتفاق میان آراء و اعتقادات است و آن از توصل و هم‌فکری حاصل می‌شود، و از آن نیز تعاون در تدبیر معاش نتیجه می‌شود. صله رحم، عبارت است از شریک کردن نزدیکان در خیراتی که دنیایی است. مکافات، عبارت از مقابله به مثل است در احسان یا افزودن بر آن. حسن شرکت، عبارت از گرفتن و بخشیدن است در معاملات بر سبیل اعتدال که موافق همگنان است.

حسن قضاء عبارت است از مجازات بدون ندامت و منت. توده، عبارتست از محبت کردن نسبت به همسالان و نظایر و اهل فضل، با دیدار نیکو و با اعمالی که موجب جلب محبت آنان شود.

عبادت، عبارت است از تعظیم خدای تعالی و تمجید او و طاعت و اکرام اولیاء او از فرشتگان و پیامبران و امامان، و عمل به آنچه شریعت آنرا واجب شمرده، و نیز تقوی و ترس از عذاب خدا.

بعد از آنکه این مسکویه اقسام فضایل و انواع و اجزاء آنرا شماره کرد می‌پردازد به اینکه: چون این فضایل حد وسط هستند، لذا اطراف هر یک از آنها را ذایل می‌گویند. پس باید بدانیم که این فضایل، حد وسط چه رذایلی هستند.

دو طرف حکمت و اقسام آن. - حکمت حد وسط میان سفاهت و بلاهت است و مراد از سفاهت در این مورد، عبارت از استعمال قوه فکر است درباره آنچه شایسته نیست و در اصطلاح آنرا جریزه گویند.^۱

و مراد از بلاهت تقلیل و بیکار گذاشتن این قوه است و مخصوصاً در اینجا باید بدانیم که مراد از بله نقصان خلقت نیست، بلکه چنانکه پیش گفتیم عبارت از تعطیل بالاراده قوه فکر است.

و اما ذکاء حد وسط میان خبث و بلادت است که نسبت به آن، اولی افراط و دومی تفریط است؛ یعنی خبث و دها و حیل‌های پست زیادتی است به جانب آنچه که لازم است ذکاء در آن بکار رفته باشد. و بلادت و بلاهت و عجز از ادراک معارف، همه مایه نقصان ذکاء

۱. جریزه در لغت یعنی: تیز فهمی، زیرکی در فکر، و آن مقابل بلاهت است. (دکتر معین، فرهنگ فارسی)

است.

و اما ذکر، حد وسط میان نسیان است که عبارتست از اهمال در حفظ کردن چیزی که حفظش لازم است و عنایت بدان چه حفظ کردنش لازم نیست.

و اما تعقل، عبارت از نیکو تصور کردن است و آن حد وسط است آنچه انسان در شیء موضوع بیش از حد لازم مشغول شود؛ و یا از حدی که نظر در آن لازم است، کوتاهی کند.

و اما سرعت فهم، حد وسط است میان گرفتن صورت شیء از غیر احکامی که فهم آن در خوراست و میان واماندن از فهم حقیقت آن.

و اما صفاء ذهن: عبارت از روشنی نفس است در استخراج مطلوب، و میان التهایی که بر او عارض می‌گردد و او را از استخراج مطلوب مانع می‌گردد.

و اما جودت ذهن و قوت آن، حد وسط میان افراط در تأمل است دربارهٔ مقدمی که باید از آن به سوی دیگری رفت و میان تفریط در آن، به طوری از دریافت آن قاصر شوند.

و اما سهولت تعلم، حد وسط است میان آنچه سهولت فراگیرند ولی صورت علم در او ثابت نشود و میان مشکل فراگرفتن و تعذر آن.

طرفین عفت و اطراف اقسام آن

عفت، حد وسط است میان دو رذیلت که عبارتست از شره و خمود شهوت.

و مراد از شره، فرو رفتن در لذات است و بیرون رفتن از آنچه شایسته می‌نماید.

و مقصود از خمود شهوت بازماندن از حرکتی است که انسان به سوی لذت جمیل که

بدن در ضروریات خود بدان نیازمند است، کشیده می‌شود، و آنها اموری است که صاحب

شریعت و عقل به انجام آنها رخصت می‌دهد.

فضایلی که تحت عفت قرار دارد

۱. حیاء، که حد وسط بین دو رذیلت است: یکی وقاحت و دیگری خرق^۱ و از این نمونه

می‌توان اطراف فضایلی دیگر را که در مواقع رذایل هست پیدا کرد. و ای بسا ممکن است در

کتب لغت، نامهایی برای آنها پیدا کرد ولیکن، فهم معانی و سلوک در آن، زیاد مشکل

نیست.

و اما شجاعت حد وسط میان دو رذیلت است یکی جبن و دیگری تهور. جبن عبارت

از ترس دربارهٔ آن چیزی است که شایستهٔ اقدام است؛ و تهور یا بی‌باکی، انجام دادن یا بیان

۱. خرق: بفتح اول و دوم، در لغت یعنی: از شدت آزردهشت گرفتن. (اقرب الموارد)

کردن چیزی است که شایسته اقدام یا بیان نیست.
 و اما سخاء، حد وسط است میان دو رذیلت است که اسراف و تبذیر است^۱ و دو دیگر بخل و تقتیر، اما تبذیر عبارت از بذل چیزی است برای کسی که در خورد آن نیست.
 و اما تقتیر، منع چیزی است از کسی که در خورد آن است.
 عدالت، حد وسط است میان ظلم و انظلام؛ یا ستمگری و ستم‌کشی. اما ظلم: عبارت از دست یافتن به مال است از آنجا که شایسته نیست، و اما انظلام عبارت است از تحمل ظلم، و خارج شدن از آنچه شایسته است که در راه جمع اموال از آن دریغ نکنند. ازینجاست که ممکن است ظالم اموال زیادی داشته باشد، زیرا از راهی که واجب نیست، بدانها رسیده؛ و راههای رسیدن به آن بسیار است. ولیکن «منظم» دارایی و اموالش کم و ناچیز است زیرا او آنها را تا به حدی هم که لازم نیست فرو می‌گذارد، و در پی آنها نمی‌رود.

* * *

بعضی از مردم هستند که هدف و غایت از زندگی در نظر آنان، رسیدن به لذات است، لذاتی که از راه آرزو راندن و خوردن و نوشیدن پدید می‌آید.
 در این ضمن حال آنکه هم که خدا را به طمع بهشت و ترس از عذاب دوزخ عبادت می‌کنند، بهتر از گروه اول نیست، چه کار آنها در واقع تجارت و مراهجه است: «آن می‌دهند و این می‌ستانند.»

ابن مسکویه بعد از بیان این مطلب می‌پردازد به اینکه: این بی‌خیران غافلند از اینکه، باید اول مشتاق درد و الم بود تا آدم مشتاق به لذت خوردن و نوشیدن بشود زیرا اگر انسان، درد گرسنگی را نچشد از خوردن لذت نمی‌برد. و نیز درباره لذت عقیده‌ی ابراز می‌کند که سخن رازی را که پیش نقل کردیم^۲ بیاد آورد، می‌گوید: «تمام لذات برای لذت یافته، پس از آلامی که او را دست می‌دهد حاصل می‌گردد، زیرا لذت، در واقع همان راحت از الم است. و هر لذت حسی همانا خلاص از الم یا رنجی است که اکنون در آن موضع نیست.»^۳

۱. از سخنان زیبای ابن مسکویه یکی اینست که در باب اقتصاد. میان‌روی در دخل و خرج گفته است «ان المال صعب الاکتساب، سهل الانفاق. قد شبهه الحكماء بمن يرفع حملا ثقيلا الى قلة الجبل ثم يرسله = مال، سخت بدست می‌آید، و به آسانی خرج می‌شود، و حکیمان و نکته‌سنجان آنرا بکسی تشبیه کرده‌اند که بار سنگینی را تا سرکوه ببرد و از آنجا رها کند» (تهذیب الاخلاق، ۱۰۷).

۲. ← ترجمه رازی.

۳. تهذیب الاخلاق، ۴۶، چاپ بیروت «...وان اللذات كلها انما تحصل للملتذذ بعد آلام تلحقه، لان اللذة راحة»

آنچه تا به حال گفتیم خلاصه‌یی بود از مقاله اول این کتاب که قسمت اعظم عقاید و تعاریف و حدود کلماتی که در کتب اخلاقی مورد استعمال دارد، در آنجا آمده به خصوص اقسام فضایل و انواع آنها، که ما نیز کوشیدیم - ولو به طرز اختصار - آنرا بیان کنیم.

در مقالات دوم، ابوعلی به تعریف خلق می‌پردازد و می‌گوید: «خلق، عبارت از حالتی است مر نفس را، که او را بدون فکر و رویت بطرف افعال خویش بر می‌انگیزد^۱». و آن بر دو قسم است. اول: طبیعی، که از اصل مزاج است، مانند انسانی که از کوچکترین چیزها می‌ترسد یا مانند انسانی که کوچکترین چیزی او را غضبناک می‌کند و به کمترین چیزی به هیجان می‌آید؛ و مانند آنکه از کوچکترین چیزی که او را بشگفتی در آورده، بسیار می‌خندد. و قسمی دیگر: مستفاد از عادت و تدریب^۲ است و ای بسا که منشأ آن رویت و فکر بوده، بعد از آن کم‌کم پایدارتر می‌شود و سرانجام «ملکه» و «خلق» می‌گردد.

و از اینجاست که میان حکیمان اختلاف پیدا شده در اینکه خلق مخصوص نفس غیر عاقله است یا نفس ناطقه هم از آن بهره‌ی دارد و نیز در اینکه: هر کس خلق طبیعی داشته باشد، آنرا از دست نتواند داد. و عده‌ی دیگر گفته‌اند: که چیزی از اخلاق، طبیعی انسان نیست، اما ابوعلی می‌گوید: ما نمی‌توانیم گفت که خلق، غیر طبیعی است و بیان آن اینست که ما به قبول خلق مجبول هستیم، و به نیروی تأدیب و مواعظ دیر یا زود از آن انتقال می‌توانیم یافت. و همو این رأی را می‌پسندد و می‌گوید: این امر از بدیهیات است و حاجت به بیان ندارد، چه قبول رأی اول به منزله ابطال عقل و تمیز در انسان، و رفع تمام سیاسات و مهمل گذاشتن مردم است^۳.

سپس آراء «رواقیان» و جالینوس و بالاخره ارسطو را در این باره از کتاب «اخلاق» نقل می‌کند و در پایان می‌گوید: «انسان چون گوهری است که دارای اقسام استعدادهاست و اما نیکو کردن آن به خود انسان وا گذاشته شده است^۴».

سپس مراتب قوای سه‌گانه و شرافت آنها را بیان می‌کند و آنچه را برای عاقل جهت زندگی و قوام آن لازم است به شرح می‌نویسد، سپس بابتی در تأدیب جوانان و فصلی در

ادامه پاورقی از صفحه قبل

من الالم...

۱. الخلق: حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر و روية (تهذيب، ۳۶).

۲. تدریب: عادت دادن؛ خوگر کردن. و تدریب: خوگرفتن؛ خوگر شدن (لسان العرب).

۳. تهذيب الاخلاق، ۴۲.

۴. تهذيب الاخلاق، ۳۶.

ادب کردن اطفال می نویسد که بیان آنها امروز چندان سودی ندارد، و ما در کتاب سیرفلسفه در ایران به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.

* * *

در مقاله سوم، فرق میان خیر و شر را می گوید و عقیده ارسطو را که به نظر او نیز از عقاید دانشمندان پیشین بهتر و استوارترست بیان می دارد و آن اینست که می گوید: «مقصود از حیات کسب خیر است و آن مقصود نهایی و مقصد غایی انسان است.» اما هر خیری به نسبت با صاحب آن خیر است و موجب کمال اوست، و لذا سعادت انسان با سعادت اسب فرق دارد. و بعد از این مطلب، اقسام خیر را بیان می دارد و می گوید در تمام مقولات، خیر وجود دارد و از جمله می گوید: خیر در جوهر؛ یعنی در چیزی که عرض نیست، بویژه خدای تعالی است که همانا خیر اول است و تمام اشیاء به سبب شوقی که باو دارند به سوی وی در حرکت اند؛ اما خیر در کمیت مثالش عدد معتدل و مقدار معتدل است؛ مثال خیر در «اضافه» صدقات و ریاست هاست و نیز دیگر مقولات که هر یک خیری فراخور حال خویش دارد^۱ سپس شرحی در اقسام سعادت از قول ارسطو نقل می کند و نیز رأی بقراط و فیثاغورث و افلاطون و نظایر آنها را بیان می کند و سپس رأی دیگر فیلسوفان را ذکر می کند.

در مقاله چهارم: چگونگی ظهور سعادت ناشی از فضایی را که پیش از این بر شمردیم بیان می کند.

در مقاله پنجم: در اتحاد و حاجت و نیاز مردمان بهم دیگر صحبت می دارد، در این مقاله می گوید: علت اتحاد و اجتماع مردم اینست که انس و الفت دارند و وحشی و نفور نیستند و اسم انسان در لغت عربی از همین کلمه انس مشتق است و عقیده شاعری را که می گوید:

سمیت انساناً لانک ناس

رد کرده گوید: شاعران گمان برده که انسان از نسیان مشتق شده و آن غلط است^۲.
در مقاله ششم: به بیان علاج و شفاء امراض نفس می پردازد و اسباب و عللی را که

۱. تهذیب الاخلاق، ۶۳ چاپ بیروت.

۲. تهذیب اخلاق ۱۳۰. ابوالفتح علی بن محمد بستی شاعر پارسیگوی و تازیگوی ایرانی (وفات، ۴۰۱ ه.ق.).

در اشاره باین نکته دوبیتی گفته که به نقل کردنش می آرزد:

یا افضل الناس افضالا علی الناس	واکثر الناس احساناً الی الناس
نسیت و عدک والنسیان مفتقر	فاغفر فاول ناس اول الناس!

امراض مذکور از آنها حادث می‌شوند و بوجود می‌آیند ذکر می‌کند، زیرا پزشکان کاردان نیز شناخت امراض را بر معالجه آنها مقدم می‌دارند. لذا نخست آن امراض را بهدقت بیان می‌کند.

و در مقاله هفتم: چگونگی برگردانیدن سلامت نفس و معالجه آنها را شرح می‌دهد و در پایان کتاب علاج حزن را ذکر می‌کند و با این بحث کتاب را پایان می‌برد.

عقل در کوی عشق نابیناست
عاقلی کار بوعلی سیناست^۱

فصل دهم

بزرگترین فیلسوف ایران

ابن سینا

(۴۲۸-۳۷۰ ه.ق.)

AVICENNA

یکی از دانشمندان بزرگ جهان و اعظم فلاسفه ایران و زبده‌ترین عالم اسلام ابوعلی حسین بن عبدالله بن سیناست. او از کسانی است که اگر مقالات و تحقیقاتی را که در مورد او - چه در ایران و چه در کشورهای دیگر - به رشته تحریر کشیده شده، جمع کنند، از ده‌ها کتاب کلان زیاده باشد، و این البته نشان دهنده مقام او در علم و دانش و نفوذش در دیگر متفکران است.

وضع روزگار ابن سینا را تا حدی در شرح حال رازی نوشتیم، طالبان بدان جا رجوع کنند. آنچه هم لازم باشد، بعداً در ضمن خواهیم نوشت. شرح حال او را هم خود او و هم شاگردش ابو عبید جوزجانی نوشته‌اند، و متن آن در عیون الانباء فی طبقات الاطباء و خلاصه آن در اخبار الحکماء ابن القفطی و خلاصه دقیق تری در تمة صوان الحکمة بیهقی موجود است^۲

۱. سنایی غزنوی: حدیقه، ۳۰۰ چاپ آقای مدرس رضوی.

۲. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء ۴۳۷، چاپ بیروت؛ و ابن القفطی، اخبار الحکماء، ۲۶۹ تا ۲۷۳: «تتمه صوان

پدر ابن سینا عبدالله از اهل بلخ بود و از عاملان دودمان سامانی. وی در دوره حکومت نوح بن منصور سامانی (۳۶۶ - ۳۸۷) از بلخ به بخارا آمد و عمل قریه‌یی به نام «خورمیش»^۱ بدو سپرده شد و او در آنجا ساکن شد، و از قریه «أفشنه» زنی بنام «ستاره» گرفت. اگر به نظر «لاپلاس»^۲ ستارگان از خورشید جدا شدند، این بار خورشید از ستاره جدا گشت^۳، یعنی ابن سینا در ماه صفر سال ۳۷۰ هجری از مادر بزاد^۴. برخی از مترجمان گفته‌اند که پدر ابوعلی از داعیان اسمعیلی بوده، و از این‌رو از کودکی پسر را پیش دانشمندان آن گروه می‌برد و ابن سینا از این طریق پیش از سن بلوغ برخی از دانش‌ها را فرا گرفت^۵. خود او گوید:

«... پدرم مرا پیش معلم قرآن و ادب فرستاد، در ده سالگی قرآن را حفظ کردم و بر بسیاری از ادب اطلاع یافتم، بدانسان که همه شگفت ماندند. پدرم و برادرم از اسمعیلیان بشمار می‌آمدند و ذکر «نفس» و «عقل» را بدان وجه که آنها می‌گویند و تعریف می‌کنند، می‌شنیدند. و ای بسا با هم درباره آن‌ها مذاکره می‌کردند و من آن‌ها را می‌شنیدم و آنچه را که می‌گفتند می‌فهمیدم ولی نفس من آن‌ها را نمی‌پذیرفت، و آن‌ها مرا نیز به شرکت در آن بحث‌ها می‌خواندند، و بر زبان آن‌ها سخن فلسفه و هندسه و حساب هند می‌رفت. پدرم مرا برای فراگرفتن حساب هند پیش سبزی فروشی که آن را خوب می‌دانست می‌فرستاد تا آن را از وی یاد بگیرم تا این که ابو عبدالله ناتلی به بخارا آمد، او را «متفلسف» می‌گفتند، پدرم برای اینکه من از او دانش یاد بگیرم، او را در منزل ما فرود آورد، و پیش از آمدن او من به یاد گرفتن فقه در نزد اسمعیل زاهد اشتغال داشتم، و از بهترین سالکان این راه بودم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

الحکمة»، ۳۲.

۱. خورمیش: این کلمه را به غلط در متون عربی خرمیش به فتح (حاء) نوشته‌اند و آن اشتباه است. این کلمه از دو جزء خور (= Hxare) یعنی خورشید و میش یعنی میهن ترکیب شده است. (پورداوود، فرهنگ ایران باستان، ۱۸۳؛ و فرهنگ معین).

۲. Laplace از مشاهیر علمای فلکی فرانسه (تولد ۱۷۴۹ و وفات ۱۸۲۷).

۳. مقدمه علم النفس ابن سینا، بقلم مرحوم اکبر داناسرشت ۶، مرحوم داناسرشت، با ترجمه دقیق و پاکیزه‌یی که از فن ششم از کتاب شفاء یعنی مبحث نفس کرده، کار مرحوم محمدعلی فروغی را در ترجمه فنون سماع طبیعی از کتاب شفاء با مهارت و استادی دنبال کرده است.

۴. یزدی، منتخب الدین: تمه صوان الحکمة بیهقی، ترجمه فارسی ۳۰، تهران، آذر ماه ۱۳۱۸ ه. ش.

۵. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۴/۳، چاپ بیروت «...وکان ابوه من دعاة اسمعیلیة فأشغله فی الصغر وحصل عدة علوم قبل أن یحتلم.»

در آنجا من به طریق مطالبه و وجوه اعتراض بر مجیب آنچنان که در میان قوم مرسوم است الفت گرفتم.

* * *

-تحصیلات:

«شروع به قراءت ایساغوجی در نزد ناتلی کردم، و چون مرا برای من تعریف جنس را ذکر کرد به این طریق که: «مقول بر کثیرین مختلفه النوع است در جواب ماهو» در تحقیق این تعریف، نکاتی بروی گرفتم که تا آن زمان از کسی نشنیده بودا و او از هوش من شگفتی نمود، و پدرم را بر حذر داشت که مرا به جز تعلیم و دانش اندوزی به کار دیگری مشغول نکند. و هر مسأله را که او می‌گفت من بهتر از آن تصور می‌کردم تا این که ظواهر منطق را پیش او خواندم؛ و اما دقایق منطق، او در آن مهارتی نداشت، سپس شروع کردم بخواندن کتاب‌ها در پیش خودم، بویژه شرح‌های منطق را خواندم، تا منطق را خوب فرا گرفتم. و همچنین پنج یا شش مشکل کتاب اقلیدس را پیش او خواندم، سپس پیش خودم مشکلات تمام کتاب را حل کردم. پس شروع به خواندن مجسطی کردم، چون از مقدمات آن فارغ شدم و به اشکال هندسی رسیدم ناتلی مرا گفت: قراءت و حل آن را پیش خود انجام بده سپس آن‌ها را بمن نشان بده تا خطا و صواب آن را بتو نشان دهم، و این مرد به کتاب اعتماد نداشت. من شروع به قراءت و حل کتاب نمودم و با و نشان دادم، اما ناتلی به سوی گرگانج رفت و من به تنهایی به تحصیل کتب - از نصوص و شروح طبیعی و الهی - شروع کردم، و ابواب دانش به روی من گشوده گشت.

«سپس به علم طب راغب شدم و کتاب‌های تصنیف شده در آن فن را خواندم و علم طب از دانش‌های دشوار نیست پس در کمترین مدت آن را فرا گرفتم به نحوی که فاضلان این فن پیش من طب می‌خواندند، و بیماران را به حضور پذیرفتم تا کم‌کم ابواب معالجات به روی من باز شد، و به تجربه اموری بر من کشف گشت که بوصف نمی‌آید، و باوجود این همچنان فقه می‌خواندم و در مسائل آن مناظره می‌کردم، و در این زمان ۱۶ ساله بودم، سپس یکسال و نیم مطالعات علمی خود را زیاد کردم، بعداً باز به قراءت منطق و جمیع اجزاء فلسفه برگشتم و در این مدت چه شب‌ها که تمام آن را خواب نکردم و روز نیز به جز آن به کاری نپرداختم، در پیش خود چند لوح می‌گذاشتم تا هر حجتی که در آن می‌نگرم مقدمات قیاس آن را ثبت نمایم و در این لوحها مرتب کنم، سپس نگاه می‌کردم که کدامیک

از این قیاسات «منتج» است و شروط مقدمات آن را مراعات می‌کردم تا حقیقت آن مسأله بر من آشکار شود و هرگاه که در مسأله‌یی متحیر می‌ماندم و به «حد اوسط» قیاسی موفق نمی‌شدم، به مسجد می‌رفتم، و نماز می‌خواندم و به «مبدع کل» و آفریدگار جهان می‌نالیدم باشد که مشکل مرا برای من بگشاید و آن سختی را بر من آسان نماید.

«شب به خانه بر می‌گشتم، چراغ را پیش روی خویش می‌گذاشتم، و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم، هرگاه خواب بر من غالب می‌آمد، یا ناتوان می‌شدم، قدحی شراب می‌خوردم تا بو که قوتم به من باز آید. سپس شروع به قراءت می‌کردم و هرگاه خوابی کم مرا فرا می‌گرفت با آن مسائل به خواب می‌رفتم، بطوریکه بسیاری از مسائل راه حلشان در خواب بر من آشکار گشت! و این روش را حتی زمانی هم که تمام علوم را به نیکی فرا گرفته بودم - و باندازه‌یی که در وسع بشر است بر آن‌ها واقف گشته بودم - در پیش چشم داشتم و ترک نکرده بودم، و هر چه امروز از آن علوم می‌دانم، درست همان است که آن روز می‌دانستم. علم الهی را نمی‌فهمیدم، پس چون علم منطق و طبیعی و ریاضی را به کمال فهمیدم به «علم الهی» روی آوردم و کتاب «ما بعد الطبیعه» را خواندم. لیکن آن را نفهمیدم، و مقصود واضح آن بر من ملتبس شد، تا بدانجا که این کتاب را چهل بار خواندم و عبارات آن را از بر کردم، با وجود این نه آن را فهمیدم و نه مقصود از آن را دریافتم، و از خویش مأیوس گشتم و گفتم: این کتابی است که فهم آن برای من ممکن نیست. قضا را در یکی از روزها، وقت فروشدن آفتاب به بازار «وراقان»^۱ رفتم، دلالی را دیدم که کتابی در دست داشت و خریدار می‌جست. آن را بر من عرضه می‌کرد اما من آن را بشدت رد می‌کردم - با اعتقاد بر این که در این علم فایده‌تی نیست.

گفت: این کتاب را از من بخر، ارزان است، برای تو به سه درهم می‌فروشم، صاحب آن به قیمت آن نیازمند است، به ناچار آن را خریدم، چون نگریستم دیدم کتاب ابونصر فارابی است؛ کتابی که در اغراض کتاب ما بعد الطبیعه پرداخته، به خانه برگشتم و به قراءت آن شتاب کردم. در حال، غرض واضح آن بر من روشن شد. زیرا که از پیش هم آن را از بر کرده بودم، بسیار شاد شدم روز دیگر شکرانه آن را پول زیادی به نیازمندان دادم.

- بدربار شاه سامانی رفتم:

«در این وقت پادشاه بخارا نوح بن منصور (حکومت از ۳۶۶ تا ۳۸۷ ه.ق.) بود،

۱. وَرَاق = کاغذ فروش؛ نویسنده؛ کتابفروش. و اینجا معنی اخیر مراد است.

اتفاقاً مریض شد، پزشکان زمان، پیش او رفتند، اسم من در میان آن‌ها به بسیاری قراءت مشهور گشته بود، نام من در پیش او بردند و احضار من از وی بخواستند من حاضر آمدم و در مداوات او با ایشان شرکت کردم، و به خدمت او درآمدم.

- به کتابخانه رفتم... - یکی از روزها اجازه خواستم که وارد کتب خانه این دودمان شوم، و آنچه از کتاب‌های طب در آنجا هست بخوانم. مرا اجازه دادند، بدانجا رفتم، چه دیدم؟ خانه‌یی با اتاق‌های متعدد که در هر خانه صندوق‌هایی از کتب بود که روی هم چیده بودند، و در اتاقی کتاب‌های عربیت و شعر، و در دیگری کتب فقه، و همچنان در هر اتاق کتاب‌های مربوط به یک علم مخصوص!

- به هیجده سالگی رسیدم... - پس فهرست کتاب‌های علوم اوائل^۱ را که - که از یونانیان به سایر ملت‌ها رسیده است - مطالعه کردم، و آنچه از پیش برایم غامض و پوشیده بود، جستجو کردم. و کتاب‌هایی دیدم که اصلاً میان مردم معروف و مرسوم نیست، و من نه پیش از آن نظیر آنها را دیده بودم و نه بعد از آن دیدم. این کتاب‌ها را خواندم و از فوائد آن‌ها بهره ور گشتم، مرتبه هر کس را در علم خود شناختم، پس چون هیجده سالگی رسیدم، از مطالعه و درک تمام این علوم فارغ شده بودم. آن روزها من در حفظ کردن علم توانا تر بودم ولیکن امروز پخته‌تر و تجربت افتاده‌تر، و گرنه علم یکی بیشتر نیست و پس از آن بر معلوم من چیزی افزوده نشد.

«از من خواستند تا کتاب بنویسم. - در همسایگی من مردی بود که او را ابوالحسین عروضی می‌گفتند. از من خواست تا درباره این علوم کتابی جامع برای او تصنیف کنم، من کتاب مجموع را نوشتم و به نام او کردم و تمام علوم را، غیر از ریاضی، در آن گرد آوردم. در این زمان من بیست سال داشتم. و نیز در همسایگی من مردی بود، او را «ابوبکر برقی» می‌گفتند، که در خوارزم زاده بود، مردی دانش پژوه بود، و در فقه و تفسیر و زهد یگانه، و دوستدار علوم اوایل بود، از من خواست که کتابهای (اوایل) یا دانش یونانیان را برای او شرح دهم، من کتاب «الحاصل والمحصل» را برای او نوشتم که بالغ بر بیست مجلد می‌شد، و نیز کتاب «البر والاثم» را به نام او نوشتم، و این دو کتاب جز پیش او، در جایی پیدا نمی‌شود؛ و کسی تاکنون نسخه‌یی از آن ننوشته است.

۱. علم یا علوم اوائل: در اصطلاح دانشمندان اسلامی، دانش‌های یونانیان و رومیان و اسکندرانیان را

شامل می‌شود. ناصر خسرو گوید (دیوان، ۲۴۳، چاپ مینوی و محقق):

علت جنبش چه بود از اول بودش چیست در این، قول اهل علم اوایل؟

- برخی از کارهای سلطانی را بر عهده گرفتم: در این میان پدرم مرد و احوال من منقلب گشت، و من به ناچار برخی از کارهای سلطان را بر عهده گرفتم، و ضرورتاً «بخارا» را ترک گفتم و به «گرگانج» انتقال کردم. «ابوالحسین سهلی» که وزیر بود، و دوستدار این علوم بود، با اشارت او مرا به حضور امیر آنجا یعنی «علی بن مأمون» بردند، من در آن موقع به لباس فقیهان بودم؛ طیلسانی در برداشتم و تحت الحنک بسته بودم، پس برای من مستمری - که امثال مرا کفایت کند - معین کردند. از آنجا نیز به ناچار به «نسا»^۱ و از آنجا به «سمنگان» و از آنجا به «جاجرم» که سرحد خراسان باشد، رفتم. و قصد من امیر قابوس بود. قضا را در این اثناء قابوس گرفتار شد و در یکی از قلاع محبوس افتاد و در آنجا مرد. سپس من به «دهستان» رفتم و در آنجا سخت مریض شدم و به گرگان برگشتم.»

- در گرگان

- از جمله دانشمندان که شیخ در گرگان با آنها معاشرت و مجالست کرد ابوریحان بیرونی (در گذشته ۴۴۰ ه.ق.) و ابوسهل مسیحی (در گذشته ۴۰۱ ه.ق.) و ابونصر عراق (در گذشته پس از ۴۰۸ ه.ق.) بود. -

* * *

«در این هنگام «ابوعبید جوزجانی» به من ملحق شد، و من در بدی احوال خود قصیده‌یی سرودم که در آن بیت ذیل بود:

چون بزرگ شدم شهر گنجایش مرا ندارد
و آنگاه که گرانقدر شدم مشتری گم کردم^۲.

تا اینجا هر چه خواندید شرح حالی بود که شیخ بیان کرده است ولیکن «ابوعبید جوزجانی» می‌گوید: در گرگان مردی بود که او را «ابومحمد شیرازی» می‌گفتند. او نیز دوستدار این علوم بود، او به شیخ در نزدیکی خانه خود منزلی خرید و شیخ را در آنجا فرود آورد، و من هر روز «مجسطی» را از او می‌خواندم و او منطق را بمن املاء می‌کرد؛ نیز «مختصر اوسط» را در منطق بر من املاء می‌کرد. شیخ کتاب المبدأ و العماد و الارصادالکلیه را به نام او تصنیف نمود^۳.

۱. در متن اخبار الحکماء ۱۷۱، چاپ مصر فساء آمده، که بی‌شک غلط است.

۲. لما عظمت فلیس مصر واسعی لما غلائمی عدمت مشتری.

۳. ترجمه از ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۲۷ تا ۴۴۰ چاپ بیروت.

در حدود سال ۴۰۴ شیخ به ری رفت و به خدمت «مجدالدوله» و «سیده» مادر وی رسید، این مجدالدوله همان ابوطالب رستم (۳۸۷-۴۱۲ ه.ق.) پسر فخرالدوله ابوالحسن علی دیلمی است، این پادشاه مرضی سوداوی داشت شیخ او را مداوا کرد، و حدود یکسال در دربار او ماند.

و بعد از سال ۴۰۵ به قصد ابوطاهر شمس الدوله بن مجدالدوله دیلمی به صوب قزوین و همدان حرکت کرد و پس از چندی به خدمت او رسید و وزارت او را به عهده گرفت. ولیکن چون سپاهیان شمس الدوله از سختگیری شیخ بر خود بیم داشتند - یا به عللی دیگر، که معلوم نیست - بر او شوریدند و انقلاب به پا کردند و به خانه او در آمدند و او را به حبس بردند و هر چه داشت بغارت برگرفتند و هر چه را مالک بود ضبط کردند و از امیر قتل او را خواستند، امیر قتل او را قبول نکرد ولی برای خشنودی آنها او را از دولت خویش نفی نمود. شیخ در منزل «بوسعد بن دخدوک» متواری شد چهل روز بر این واقعه بر نیامد که امیر از او پوزش خواست، و شیخ را طلب کرد شیخ در مجلس او حاضر آمد، امیر از او پوزش خواست، شیخ هم او را معالجت کرد، مقام او از پیش بلندتر گشت و امیر دوباره او را به وزارت برگزید، در این هنگام من^۱ از او خواستم که کتابهای ارسطو را شرح کند اما شیخ گفت که فعلا برای این کار مجال نیست، ولیکن اگر از من بپذیری کتابی تصنیف می‌کنم که آنچه از این علوم بدون مناظره با مخالفان نزد من صحیح است در آن ایراد کنم، اینکار را انجام می‌دهم، من به این کار راضی شدم و خشنود گشتم پس شروع به نوشتن قسمت طبیعیات کتابی کرد که آن را «الشفاء» نامید، و در این میان کتاب اول «قانون» را نیز تصنیف می‌کرد. و در این روزها، هر شب طالبان علم در خانه او گرد می‌آمدند، و من از کتاب شفا پیش او می‌خواندم. و دیگری غیر از من کتاب قانون را می‌خواند، تدریس هم شب‌ها انجام می‌گرفت زیرا که روزها شیخ کار وزارت و دیوانی داشت^۲، و این یکی از مظاهر نبوغ علمی شیخ است. چه کمتر کسی پیدا می‌شود که با این همه گرفتاری، کتاب‌هایی بدین عظمت تصنیف کند و در ضمن از امور دنیاوی هم خود را بی‌نصیب نسازد و حتی شب زنده داری و شراب خوردن و گوش دادن به خنیاگران را هم فرو نگذارد.

پس از آن که شمس الدوله بر اثر بی احتیاطی و گوش ندادن به دستورهای شیخ به

۱ و ۲ - ابن ابی اصیبعه. طبقات الاطباء، ۴۴۰، چاپ بیروت. مراد از این خواهنده هم چنانکه می‌دانید

ابوعبید جوزجانی است.

مرض قولنج درگذشت، بزرگان با پسرش سماءالدوله که از سال ۴۱۲ تا ۴۱۴ سلطنت کرد به حکومت بیعت نمودند و شیخ را به وزارت دعوت کردند ولیکن شیخ از قبول آن سرباز زد، بالاخره تاج‌الملک بن شمس‌الدوله او را به مکاتبه با علاءالدوله صاحب اصفهان متهم کرد، لذا شیخ را گرفتند و در قلعه «فردجان» محبوس کردند، در آن محبس چهار ماه بماند تا این که علاءالدوله مذکور آهنگ همدان کرد، تاج‌الملک منهزم گشت و روزگار او را به همان قلعه‌یی که شیخ بزرگوار را در آن حبس کرده بود راه نمود. علاءالدوله از همدان برگشت و تاج‌الملک و پسر شمس‌الدوله باز به همدان برگشتند و شیخ را با خود به همدان بردند، شیخ در منزل «علوی» فرود آمد و به تصنیف قسمت منطق کتاب الشفاء پرداخت و از پیش در قلعه فردجان کتاب‌های الهدایات و حی بن یقطان = زنده بیدار والقولنج را تألیف کرده بود، و کتاب الادویة القلیة را در آغاز ورود خود به همدان تصنیف کرد^۱.

پس از آنکه شیخ متنکروار در لباس صوفیان با جوزجانی و برادرش و دو غلام از همدان بیرون رفته متوجه اصفهان گشت و چون پس از رنج بسیار به دروازه طبران رسید دوستان شیخ و ندیمان امیر علاءالدوله و خواص او از شیخ و همراهانش استقبال کردند، و مرکب و لباس‌های مجلل آوردند و شیخ به احترام و اعزاز تمام در محله کوی گنبد^۲ بخانه عبدالله بن هنی^۳ فرود آمد، علاءالدوله مقرر نمود که شب‌های آدینه را در حضور او با سایر دانشمندان حاضر بیاید شیخ نیز پذیرفت.

«...چون حاضر آمدی و آغاز تکلم کردی همگان بازانوی ادب درآمده و در هر فنی مستمع و مستفید شدند^۴».

شیخ در اصفهان در تتمیم کتاب شفا همت گماشت و از کتب ریاضی، آنچه مورد حاجت بود بر آن‌ها بیفزود، درباره اختلاف منظر، ده شکل در مجسطی اضافه کرد و در علم هیأت چیزهایی آورد که سابقه نداشت:

«در اقلیدس شبهه‌هایی کرده و در ارثماتیقی خاصیت‌ها آورده، و در موسیقی به مسالکی پی برده که پیشینیان از دریافت آن‌ها غفلت کرده‌اند^۵».

۱. ابن‌ابی‌اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۴۲؛ و ابن‌القفطی: اخبار الحکماء، ۲۷۱؛ و بیهقی: تمه صوان الحکمه، ۳۹، ترجمه

فارسی.

۲. در متن طبقات کونگبد، آمده، و به نظر می‌رسد که صحیح نیست.

۳. در طبقات عبدالله بن یابی است.

۴. بیهقی: تمه ۳۹ - ترجمه فارسی.

۵. بیهقی: تمه صوان الحکمه، ۳۹، ترجمه فارسی؛ و نیز ابن‌ابی‌اصیبه: طبقات ۴۴۲ چاپ بیروت؛ و اخبار

ادامه پاورقی در صفحه بعد

اما دو کتاب حیوان و نبات شفاء را در سالی پایان آورده که علاءالدوله به «شاپور خواست» حرکت کرد و شیخ در ملازمت او بود. و همچنین کتاب «نجات» را در راه نوشت، شیخ پس از این از خاصان علاءالدوله گشت و از ندیمان او شد تا آن که علاءالدوله عزم همدان کرد، شیخ هم در صحبت او رفت، در یکی از شب‌ها در حضور علاءالدوله سخن از این بمیان آمد که در تقاویم معمول، بر حسب رصدهای قدیم، خللی پیش آمده، امیر شیخ را به احداث رصدی جدید دستور داد و مال بسیار در این قضیه در اختیار شیخ گذاشت. شیخ‌الرئیس به کار آغاز کرد و ابوعبید جوزجانی را در این کار ولایت داد تا آلات و دست‌افزار تهیه کرد و پیشه وران را به کار گماشت. تا آنجا که بسیاری از مسایل روشن شد، اما به سبب زیاد شدن سفرها و عوائق در کار رصد خلل ایجاد شد و به امام نرسید، در همین مسافرت اصفهان شیخ کتاب «[دانشنامه] علائی» را تصنیف کرد^۱.

از احوال شگفت شیخ این است که ابوعبید می‌گوید:

«سی سال ملازم شیخ بودم و ندیدم به هیچ کتاب تازه که به دستش می‌رسید مرتب نگاه کند، بلکه جاهای دشوار و مسائل سخت را می‌طلبید و به سخن مصنف آن می‌نگریست، و از این راه پایه دانش او را آشکار می‌ساخت.»

- شیخ کتاب لغت عربی می‌نویسد.

«نوشته‌اند یک روز شیخ در حضور امیر نشسته بود و میان او و ابومنصور الجبانی سخنی در مسائل لغوی رفت، شیخ آنچه از برداشت گفت.

ابومنصور رو به شیخ کرد و گفت: تو مردی فیلسوف و حکیم هستی، ولیکن از لغت آنچه موجب رضایت از کلام تو باشد نخوانده‌ای، شیخ از این سخن، روی در هم کشید. و سه سال تمام کتب لغت را بررسی کرد و کتاب تهذیب اللغة ابومنصور از هری را از خراسان خواست و به دقت خواند و در لغت بجایی رسید که کمتر کسی توانست رسید، سپس سه قصیده بساخت و الفاظ عجیبی از لغت در آن وارد ساخت، و نیز سه کتاب سپرداخت؛ نخستین به روش ابو الفتح علی بن العمید؛ و دومین به سبک «صابی»؛ و سومین به سبک صاحب عباد، و دستور داد آن‌ها را جلد زدند و مندرسنش ساختند، سپس امیر را با خبر

ادامه پاورقی از صفحه قبل

الحکماء، ۲۷۵. راجع به تحقیقات موسیقی شیخ ابوعلی سینا طالبان بنگرند به: جرج فارمر، تاریخ الموسیقی العربیة، بویژه صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۶، تعریب فتح الله المحامی، چاپ بیروت (بی. تا).
۱. متن مطابق طبقات الاطباء است، اما در تمه‌اعلیای است.

کرد و کتاب‌ها را بر او عرض نمود و گفت: من این کتاب‌ها را وقت شکار در بیابان یافته‌ام، باید که «جبایی» این کتاب را رسیدگی کند و مطالب آن را برای ما بگوید، چون ابومنصور آن‌ها را بخواند بسیار چیزی‌ها بروی مشکل شد، شیخ فرمود: مشکلات این مسائل در فلان کتاب آمده است، و پس از آن کتب معروف لغت را نام برد ابومنصور فهمید که قصاید و کتابهای مذکور از آن شیخ است، عذرهای پیوست و پوزش‌ها خواست. شیخ پس از آن کتابی به پرداخت که لسان‌العرب نام نهاد، که مانند آن در باب لغت نوشته نشده ولیکن پاکنویس نشده بود و در مسوده ماند، و کسی به ترتیب آن راه نیافت.^۱

در سال ۴۲۵ میان سپاهیان مسعود بن محمود عزنوی به سرداری شیخ عمید ابوسهل حمدوی^۲ و لشگریان علاءالدوله در اصفهان نبردی اتفاق افتاد، سلطان مسعود این شهر را فتح کرد و کتابهای شیخ که در خدمت علاءالدوله بود در این جنگ بغارت رفت.

نامه شیخ

نوشته‌اند: در این جنگ سلطان مسعود خواهر علاءالدوله را اسیر گرفت شیخ ابوعلی در میان درآمده گفت: این خاتون پادشاه زاده و کفو تست، اگر او را در عقد نکاح آوری، اصفهان عفواً و صفواً^۳ بر تو مقرر گردد، سلطان مسعود آن وصلت به اتمام رسانید، و چون علاءالدوله دیگر باره محاربه آغاز کرد، سلطان کس فرستاد که خواهرت را به رندان لشگر تسلیم کنم تا فضاحت شود! علاءالدوله این مطلب به ابوعلی داد و گفت: جواب بده! شیخ در جواب نوشت که: این خاتون اگر خواهر علاءالدوله است اکنون منکوحه تست و اگر طلاقش دهی مطلقه تو باشد و غیرت بر شوهران باشد نه بر برادران، سلطان عظیم متأثر شد، علاءالدوله را عزیزاً مکرماً با پیش برادر فرستاد^۴.

در آخرین سفری که شیخ‌الرئیس با علاءالدوله از اصفهان برمی‌گشت، او را قولنج حاصل آمد به همدان رسید، ولی در حالی بود که قوتش به حد سقوط رسیده بود، پس از

۱. ابن ابی‌اصیبعه: طبقات الاطباء ۳- ۴۴۲؛ و بیهقی: تنه صوان الحکمه ۴۱- ۴۰؛ و نفیسی، سعید: پورسینا، ۱۲۴-۵، چاپ کتابخانه دانش.

۲. به ابن‌الاثیر: تاریخ کامل / حوادث سال ۴۲۵، ۶/۹- ۴۲۵، بیروت، ۱۹۶۶، که در آنجا حمدوی را (حمدونی) ذکر کرده است. «...ولما استولى ابوسهل على اصفهان، نهب خزائن علاءالدوله و امواله، و كان ابوعلی بن سینا فی خدمة علاءالدوله فاخذت کتبه و حملت الی غزنة فجعلت فی خزائن کتبا الی ان احرقها عساكر الحسین بن الحسین الغوری...».

۳. عفواً و صفواً = بی چون و چرا و مخلصانه.

۴. بیهقی: تنه صوان الحکمه، ترجمه فارسی منتجب‌الدین منشی یزدی، ۴۲.

چندی - که معالجت خود می‌کرد - آن را ترک نمود و گفت:

«المدير الذی فی بدنی قد عجز عن تدبیره فلا تنفعنی المعالجة = کارسازی که در تن

من است از کار انداختن آن ناتوان شده، پس معالجه برای من سودی نمی‌دهد.^۱»

وفات او را روز جمعه اول ماه رمضان ۴۲۸، در همدان نوشته‌اند.^۲ مقبره او اکنون در

همدان است.

چون ابن سینا از قولنجی که بر او عارض شد، در گذشت، یکی از معاصرانش از روی

تعریض گفت:

رأی ابن سینا یدای الرجاء ل وفی السجن مات اخس الممات

فلم یشف مانابه بالشفاء ولم ینج من موته بالنجات^۳

خصال شیخ - شک نمی‌توان کرد که شیخ از بزرگترین و معروف‌ترین کسانی است

که از نظر حدت ذهن و ذكاء قریحه در حد کمال بوده‌اند، و داستان‌های معروف و شگفتی

در کتب تراجم و سایر کتب از او نقل شده است. در کار تحقیق بسیار دقیق و موشکاف

بوده. با این که از نظر جسمانی، مردی قوی و نیرومند و زیبا روی و ظریف بوده ولی در

شراب و مخالطت با زنان زیاده‌رو بود و در بسیاری شب‌ها پس از آن که از قیل و قال با

شاگردان باز می‌رست به شراب خوردن و سماع کردن می‌پرداخت و بدین واسطه خود را

اندکی از زحمت علوم فارغ می‌کرد.

اما گویی هر زیبایی باید عیبی داشته باشد، چون در این عالم کمال مطلق تصور

نمی‌توان کرد. عیب بزرگ شیخ این بود که بدزبان بود و از او نسبت به فاضلان روزگار

خویش گفتارهای زشت و کلمات تند و خشن نقل کرده‌اند که در شأن یک حکیم - آنها هم به

مقام شیخ رئیس - نیست. بیهقی در تتمه از او چنین تعریف می‌کند: «کان مودياً مهجناً»^۴ و باز

گوید: که او در اثناء تصانیف خود بر ابوالفرج بن طبیب طعن می‌زند، و ذم و بدگویی خوی

حکیمان مبرز^۵ نیست...» و «نیز روزی پیش حکیم ابوعلی مسکویه که مصنف کتاب

۱. ابن خلکان و فیات الاعیان، ۱/۱۶۸، چاپ تهران؛ ابن العماد: شدذات الذهب، ۳/۲۳۶، چاپ بیروت.

۲. ابن خلکان و فیات الاعیان، ۱/۱۶۹، چاپ تهران؛ و ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۴۵، چاپ بیروت؛ و

بیهقی: تتمه مران الحکمه، ۴۳؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۶/۲، چاپ ترکیه.

۳. ابن العماد: شدذات الذهب، ۳/۲۳۷.

۴. آزار دهنده و بد زبان بود.

۵. میرز: برآینده؛ دانا (غیاث اللغات).

تجارب‌الامم است و کتاب شوامل، رفت. و مجلسی غاص [= پر] بود بتلامذه و مستفیدان^۱ بسیار، شیخ ابوعلی جوزی پیش ابوعلی مسکویه انداخت و گفت: تقدیر مساحت این جوز به شعیرات بکن، ابوعلی جزوی چند در اخلاق، نوشته [داشت]، پیش ابوعلی سینا انداخت و گفت: اول اصلاح خلق خود می‌کن تا من از استخراج مساحت جوز دفاع شوم، چه تو به اصلاح اخلاق خود محتاج‌تری که من به مساحت جوزا»

- و نیز گفته‌اند که: «حکیم ابوریحان رسایی مشتمل بر مسائل به ابوعلی سینا فرستاد و ابوعلی جواب آن نوشت و حکیم ابوریحان اعتراض نمود بر اجوبه ابوعلی سینا، و تهجین او و کلام او نمود و ابوعلی را، به توییخی چند که به عوام الناس نتوان کرد تا به حکما چه رسد، مخاطب ساخت و مرارت تهجین دیگران را به او بچشانید. و چون، حکیم ابوالفرج اجوبه واسئله ایشان را تأمل کرد، فرمود: هر آینه هر که مذمت و تهجین مردم کند، قدح و مذمت او نیز بدین موجب کنند^۲».

اگرچه شیخ به تصدیق موافقان و مخالفان بزرگترین حکیم ایران بل ممالک اسلامی است، لیکن به سبب خشونت، و شاید غرور، بسیاری از بزرگان زمان خود را به علم و دانش قبول نداشته است. مثلاً شیخ از فارابی و ابوالحسن عامری هم نام برده، لیکن از آنجا که غیر از شخص خود را نمی‌پسندیده است و جز ابونصر فارابی و ابوالحسن عامری کسی را لایق ذکر نمی‌دیده، فارابی را ناچار به فضل و کمال ستوده ولی ابوالحسن عامری را به لفظی خشن یاد کرده و گفته که: وی غرض گذشتگان را در نیافته است^۳.

تألیفات ابن سینا - شمارش و بحث در تمام کتاب‌های ابن سینا کار آسانی نیست و در این باره چند کتاب تألیف شده که بدان‌ها مراجعه باید کرد^۴.
ما تا آن جا که در این کتاب ممکن است آثار معروف او را نام می‌بریم و درباره آن‌ها سخن می‌گوییم:

چنان که پیش گفتیم ابن سینا در همه علوم زمان خود - به ویژه در قسمت معقولات -

۱. تلامذه، ج: تلمیذ: شاگردان. و مستفیدان: فایده جوینان؛ دانش پژوهان. واژه تلمذ از استعمالات فارسی زبانان است، چه در عربی تلمذ به کار رفته است (لسان العرب و المنجد).

۲. تمه صوان الحکمه، ۵- ۲۴.

۳. ابن سینا: نجات، ۴۴۴ «...کما ظنه ابوالحسن العامری القدم من احداث المتفلسفة الاسلامیة فی تشویش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمین».

۴. از میان تمام این کتاب‌ها، کتاب مرحوم دکتر یحیی مهدوی استاد دانشگاه تهران بیشتر مورد توجه است و نیک گفته‌اند که: «کل الصيد فی جوف الفرا = همه شکارها در شکم گورخر است.»

کتاب یا رساله تألیف کرده و بیش از صد جلد کتاب دارد که از مهم‌ترین آن‌ها کتاب الشفاء در فلسفه و قانون در طب است.

کتاب شفاء را در هژده جزو، در ابواب علوم و فلسفه یعنی: منطق، ریاضی، و طبیعی و الهی پرداخته است.^۱

دو جلد طبیعیات و الهیات آن در ایران، چاپ سنگی شده، و در میان طالبان علم مرسوم است. قسمت منطق شفاء، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین کتاب‌های منطق اسلامی است که تعلیم و تعلم آن همواره مورد توجه قرار گرفته و می‌گیرد، قسمت ریاضی این کتاب شامل اصول هندسه و حساب [=ارثما طیقی] و موسیقی و علم هیأت است.

در هندسه و نجوم و حساب و موسیقی شفاء، شیخ برخی تصرفات تازه در عقاید متقدمان انجام داده و مسائلی تازه بر مباحث گذشتگان به ویژه بر المجسطی افزوده است. طبیعیات شفاء، حاوی بحث در «السماع الطبیعی» و «السماء و العالم» و «الکون و الفساد» و «افعال و انفعالات» و «معادن و آثار علویه» و «نفس» و «نبات» و «حیوان» است، در قسمت نبات، شیخ اقوال ارسطو را نقل و شرح و تأیید کرده است.

الهیات «شفاء» شامل ده مقاله است که بحث در اقسام موجودات و جوهر و عرض و ماده و صورت و واحد و وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و نوع و جنس و فصل و اقسام علل آن‌ها، و مبدأ اول و کیفیت صدور اشیاء و مبدأ و معاد و لزوم اطاعت از پیامبر و امام می‌کند، که در ضمن آن، سیاسات و تدبیر منزل و اخلاق، مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

و چون کتابی بسیار دقیق در حکمت بحثی بوده و به طرزی مدون ترتیب یافته از زمان شیخ تا به امروز مورد مطالعه و درس و تدریس و تحقیق قرار گرفته و می‌گیرد. قسمت طبیعیات و الهیات این کتاب در تهران به سال ۱۳۰۳ چاپ شده است.

این کتاب میان سال‌های ۱۹۰۷ و ۱۹۰۹ به وسیله هورتن Horten به آلمانی ترجمه شد، بعضی قسمت‌های آن نیز به انگلیسی و فرانسه ترجمه شده است. این کتاب را ابو عبدالله محمد بن الادیب التجانی صاحب تحفة العروس شرح کرده و عبدالحمید بن علی الخسروشاهی (درگذشته ۶۵۲ ه. ق) آن را مختصر کرده است.^۲

۲. النجاة، این کتاب که آن را خلاصة الشفاء هم گفته‌اند، اهمیت فوق‌العاده دارد، چه

۱. جرجی زیدان: آداب اللغة العربية، ۲/۳۳۷.

۲. حاجی خلیفه: كشف الظنون، ۲/۶۴؛ و ابن ابی اصیبعه، طبقات الاطباء، ۶-۴۴۵، چاپ بیروت.

همان طور که از نامش می‌آید. به عنوان برگزیده‌یی از همان مطالب است که شیخ آن‌ها را به تفصیل در کتاب الشفاء بیان کرده است.

این کتاب میان طالبان فلسفه سخت مشهور است و قسمت منطق - طبیعی - الهی آن در سال ۱۳۳۱ هجری در قاهره با تصحیح و حواشی، به اهتمام شیخ محیی‌الدین صبری‌کردی چاپ شد^۱ و به سال ۱۵۹۳ میلادی نیز همراه کتاب قانون در رم چاپ شده بوده است^۲

چنان که پیش از این گفتیم این کتاب را شیخ در راه «شاپور خواست» همان موقع که قسمت نبات و حیوان کتاب شفا را می‌نوشت، تصنیف کرد. این کتاب را «محمدحارثی سرخسی» نیز شرح کرده است.^۳

۳. الاشارات والتنبیهاث فی المنطق والحکمة.

بیشتر محققان را عقیده بر این است که آخرین تصنیف شیخ که به دست ما رسیده کتاب «الاشارات و التنبیهاث» است. و چون به منزله خلاصه‌یی است از افکار شیخ، میان طالبان علم سخت مشهور شده است. اشارات کتابی است که نسبت به آثار دیگر شیخ ضغیر الحجم است اما کثیر العلم و برفهم دشوار است، و شامل نکات عجیب و گفته‌اند: «هی آخر ما صنف فی الحکمة واجوده وکان یضن بها»^۴، آری این کتاب شامل فوائد غریبه است که اکثر تصنیفات شیخ از آن‌ها خالی است.

این کتاب ده نهج در منطق و ده نمط در فلسفه دارد. نمط‌های دهگانه فلسفه عبارتست از:

نمط اول: فی تجوهر الاجسام.^۵

نمط دوم: فی الجهات واجسامها الاولى والثانية.

نمط سوم: فی النفس الارضية والسماویة که در این نمط تکمله‌یی هم در باب حرکات منبعث از نفس آورده است.

۱. مقدمه نجات، ۴، چاپ مصر.

۲. دکتر صفا، ذبیح‌الله: تاریخ علوم عقلی، ۲۱۵، چاپ ابن سینا.

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که در حکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید.

۴. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۸۵/۲، چاپ مصر. یعنی: آن واپسین کتابیست که در حکمت پرداخته و همیشه نسبت به آن بخل می‌ورزید. یعنی مطالعه آن را برای همه سزاوار نمی‌دانست.

۵. تجوهر: جوهر گشتن؛ قائم به نفس شدن و بودن.

نمط چهارم: فی الوجود وعلله.

نمط پنجم: فی الصنع و الابداع.

نمط ششم: فی الغایات و مبادئها و فی الترتیب.

نمط هفتم: فی التجرید.

نمط هشتم: فی البهجة والسعادة.

نمط نهم: فی مقامات العارفين.

نمط دهم: فی اسرار الآیات. در این کتاب شیخ، به ویژه در سه نمط آخر راجع به مسائل عرفانی بحث کرده و همچون عارفی وارسته و تجرب افتاده تند در کار آمده و خوب از عهده بر آمده است، ولیکن اگر واقع را بخوایم این است: که این مسائل و تمام افکار ذوقی و عرفانی دیگر هم که به شیخ منسوب است جملگی به منزله حاشیه‌یی است که در فلسفه او جای گرفته و متن فلسفه او همان فلسفه مشاء است.

این کتاب به فارسی هم ترجمه شده و گروهی از دانشمندان آن را شرح کرده و یا پیراسته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها را در زیر می‌آوریم:

۱. فخر رازی (محمد بن عمر در گذشته ۶۰۶ ه. ق.)، این کتاب را تهذیب کرده و لباب‌الاشارات نامیده. این تهذیب را فخر رازی در جمادی الاولی سال ۵۹۷ به خواهش یکی از سادات انجام داده است. سپس آن را شرح کرده، منتهی در رد بر صاحب کتاب از حد اعتدال در گذشته و بدین جهت یکی از ظریفان شرح او را «جرح» نامیده است.^۱

شرح دیگر این کتاب توسط خواجه طوسی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق.)^۲ انجام گرفته که بدون شک استوارترین شرح از کتاب اشارات شیخ رئیس است. در مقدمه این کتاب خواجه شیخ و کتاب او را بسیار ستوده می‌گوید: یکی از بزرگان از من خواست تا این کتاب را، بنا بر آنچه از معلمان و استادان این فن فرا گرفته‌ام آنچه از شرح امام فخر شایسته می‌دانم تقریر کنم و بعضی از اعتراضات امام را که وارد نیست جواب بگویم» چنان که پیش گفته‌ایم: در این شرح خواجه نهایت ادب را بروز داده و از امام به عنوان فاضل شارح

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۰۲/۱؛ و مقدمه خواجه طوسی بر اشارات، ۱۶۲/۱، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۶۰: «... الا أنه قد بالغ فی الرد علی صاحبه أثناء المقال، و جاوز فی نقض قواعد جدال الاعتدال، فهو بتلك المساعي لم یزده الا قدحاً، و لذلك تسمى بعض الظرفاء شرحه جرحاً».

۲. وفات خواجه را، حاجی خلیفه ۶۷۹ نوشته و آن مسلماً غلط است. رجوع شود به فوات الوفیات محمد بن شاکر کتبی (در گذشته ۷۶۴ ه. ق.) ۱۵۱/۲، چاپ مصر، ۱۲۹۹، که می‌گوید: «توفی فی ذی الحجة سنة الثنتين و سبعین و ستمائة به بغداد...»

نام برده است. خواجه از شرح این کتاب در ماه صفر سال ۶۴۴ فارغ شده است. سپس محقق فاضل قطب‌الدین محمد بن محمد الرازی معروف به تحتانی (درگذشته ۷۶۶ ه.ق.) بر اشارات شرحی نوشته و اعتراضاتی وارد آورده و آنرا به علامه قطب‌الدین (درگذشته ۷۱۰ ه.ق.) عرضه داشته و او گفته: تعقیب کردن کسی را که سخنان بسیار گفته آسان است ولیکن بر تو شایسته آنست که در کتابی میان دو شارح محاکمه کنی و بدین ترتیب او کتاب المحاکمات بین شارحی الاشارات را نوشته و در اواخر جمادی الاخری سال ۷۵۵ هجری از کار آن فارغ گشته است.

شرح دیگر: شرح فاضل معروف سراج‌الدین محمود بن ابی بکر الارموی (درگذشته ۶۸۲ ه.ق.) است.

و نیز شرح دیگر از آن امام برهان‌الدین محمد بن محمد نسفی (درگذشته ۶۸۸ ه.ق.) است.

و نیز شرح: عزالدوله سعد بن منصور معروف به ابن کمونه صاحب شبهه معروف (درگذشته ۶۷۶ ه.ق.) است که آن را برای پسر شمس‌الدین صاحب دیوان معروف نوشته. در این کتاب تقریباً تمام عبارات شیخ را بدون اخلاص آورده، مگر ضرورتی که چیزی از خود یا از کتب حکیمانی که از آنها التقاط کرده بوده، بر آن افزوده است و مخصوصاً از شرح خواجه طوسی استفاده کرده است و آن را شرح الاصول والجمال من مهمات العلم والعمل نامیده است.

اشارات را بنظم هم در آورده‌اند که بهتر از همه «نظم الاشارات» ابونصر فتح‌بن موسی الخضراوی (درگذشته ۷۶۳ ه.ق.) می‌باشد^۱

ترجمه فرانسوی این کتاب به وسیله فورژه Forget. J. انجام گرفت و به سال ۱۸۹۲ در لیدن به طبع رسید.

۵. الحکمة المشرقية یا حکمة المشرقیین. یکی از کتابهای بسیار معتبر شیخ رئیس است از دو نظر:

نحست این که: شیخ در این کتاب بیان عقاید حکمای بغداد «مشرقیین» را در برابر شارحان اسکندرانی «غربیین»، عهده‌دار آمده و این که بعضی گمان برده‌اند که در این کتاب شیخ عقاید حکمای اشراقی را بیان کرده اشتباه است. این کتاب شامل منطق، طبیعی، و الهی است و به سال ۱۳۲۸ هجری (مطابق ۱۹۱۰ م) در قاهره قسمت منطق آن

به نام منطق المشرقیین چاپ شده و مقدمه حکمة المشرقیة هم با آن چاپ شده است. مقدمه این کتاب را مرحوم دکتر قاسم غنی (در گذشته ۱۳۳۱ خورشیدی) ترجمه کرده و نظر به اهمیت بسیاری که دارد، آن را خلاصه وار نقل می‌کنیم:

«همت ما را بر آن داشت که در آنچه مورد اختلاف اهل بحث است کلامی گرد آوریم و تعصب و هوای نفس یا عادت و انس را کنار گذاشته و به مخالفت متعلمان کتب یونانیان که بواسطه غفلت و کمی فهم به آن انس گرفته‌اند اهمیتی ندهیم و نیز از تناقض با آنچه که خودما در کتبی که تا به حال نگاشته‌ایم برای علوم متفلسفان که سرگرم به مشائکیان هستند و خیال می‌کنند که خداوند جز آن‌ها قومی را هدایت نکرده و مشمول رحمت خود قرار نداده، باک نداشته باشیم.

«با این حال به فضل فاضلترین گذشتگان مشائیان - یعنی ارسطو - اعتراف می‌کنیم، زیرا او به آنچه رفیقان و استادان او از آن بی‌خبر بوده‌اند برخورد کرده و اقسام علوم پراکنده را از یکدیگر تمیز داده و آن‌ها را به بهترین وجهی مرتب و منظم ساخته و در بسیاری از چیزها حق و صحیح را دریافته است، در غالب علوم به اصول صحیح و مهمی پی برده و مردم را به آنچه که گذشتگان و هم‌میهنان او یافته بودند مطلع ساخته است.

البته برای کسی که نخستین بار دست به تمیز مسائل مخلوط و درهمی می‌زند و به تشخیص صحیح از فاسد مبادرت می‌کند، آنچه ارسطو کرده منتهای توانایی و قدرت و نهایت طاقت انسانی است و سزاوار آن است که کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند خطاهای او را اصلاح و اشتباهات او را در علوم ترمیم کنند و اصولی را که وضع نموده تفصیل دهند. اما کسانی که بعد از او آمده‌اند نتوانستند گریبان خود را از آنچه از او به میراث برده‌اند خلاص کنند، بلکه عمر خود را صرف فهم قسمت صحیح آن و تعصب ورزی در قسمت ناقص آن کرده‌اند، بلی این‌ها تمام عمر به قسمی سرگرم میراث گذشتگانند که فرصت مراجعه به عقل خود ندارند و اگر فرصتی هم پیدا کنند و اصلاً روانمی‌دارند که کلام گذشتگان را قابل تغییر بدانند، و به اصلاح و مرمتی قائل شوند.

«اما ما در اول اشتغال به فلسفه، به آسانی هر چه گفته بودند فهمیدیم، بعید هم نیست که به غیر از یونانی‌ها از جهت دیگری هم علومی به ما رسیده باشد. زمانی که ما مشغول به آموختن فلسفه شدیم ابتدای جوانی بود، ولی با توفیق خداوندی به زودی هر چه را که پیشینیان به ارث گذاشته بودند فرا گرفتیم، و همه معلومات خود را با آن قسمتی از علم، که یونانیان «منطق» می‌نامند - و دور نیست که «شرقیین» آن را به اسم دیگر بنامند - حرف به

حرف نمودیم و بدین طریق هر چه موافق و مخالف منطق بود دریافتیم و برای هر چیزی علت و جهتی طلب کردیم و در نتیجه حق و باطل هر یک را در مقام خود تشخیص کردیم. «از آنجا که مشتغلان به علم رغبت بسیار به مشائیان و یونانیان داشتند نخواستیم با جمهور مخالفت نموده باشیم، این است که موافق رغبت عامه برای فلسفهٔ مشاء تعصب ورزیدیم و مقصود آن‌ها را بر آوردیم، زیرا تعصب برای این طایفه از مردم اولی بود و ما آنچه را که آن‌ها خواستند و از وصول به آن عاجز مانده بودند تکمیل نمودیم. از اشتباهات پیروان مشائیان چشم پوشیدیم و با آن که عارف بودیم عمداً برای هر یکی از اشتباهات آن‌ها محمل و دلیلی تراشیدیم، مگر در مواردی که قابل چشم پوشی نبود مجاهره^۱ مخالفت نمودیم ولی بسیاری از اغلاط را با پردهٔ تغافل پوشیدیم.

«علت این تغافل و پرده پوشی این بود که نخواستیم با آن چیزهایی که از فرط شهرت برای جهال بدیهی شده و به مقامی رسیده که در روشنایی روز ممکن است شک کنند ولی در صحت آن مسائل شکی ندارند، مخالفت کرده باشیم.

«قسمت دیگر از مسائل به حدی دقیق بود که معاصران ما قادر به فهم آن‌ها نیستند و چشم عقلشان خفاش صفت از دیدن آن عاجز است.

بلی اینک ما گرفتار دستهٔ نافهمی از این جنس شده‌ایم که به چوب خشک می‌مانند. این‌ها تعمق نظر را بدعت می‌دانند و مخالفت با آنچه را که نزد آن‌ها مشهور است ضلالت می‌شمرند. این جماعت مانند حنبلی‌ها هستند در استناد به کتب حدیث!

«اگر در این جماعت آدم بارشده می‌یافتیم تحقیقات خودمان را به او می‌دادیم تا سودی به ایشان رسانده باشیم. شاید آن‌ها نیز در مطالب ما امعان نظر کرده و سودی را که در نتیجه بحث خود می‌یافتیم در عوض به ما می‌دادند.

از جمله چیزهایی که ما در آشکار ساختن آن خودداری کرده و ناگفته گذاشته‌ایم حقی است که اشاره بدان می‌شود و جز با تعصب تلقی نمی‌گردد، بدین جهت در بسیاری از آنچه ما خبرهٔ آن هستیم، همه وقت بر طریق مساعدت رفته و از تصریح بر کنار بوده‌ایم. و اگر آنچه برای ما مکشوف شده است در اول اشتغال ما به این کار می‌بود این همه مراجعات به خود و تجدید نظر لزومی نداشت و رای بر ما مختلط نمی‌شد و در عقاید ما شک و تردید راه می‌یافت و شاید و بلکه می‌گفتیم، ولی شما رفقا و اصحاب، حال ما را در اول و آخر می‌دانید و از [عدم تأثیر] طول زمان که همیشه میان حکم اول و حکم ثانی ما هست اطلاع

دارید و چون صورت حال را چنین یافتیم، رواست که به قضاوت و استدراکات خود واثق باشیم؛ مخصوصاً در چیزهایی که غرض عمده و غایت قصوی محسوب است و ما صدها بار آن را تعقیب و رسیدگی کرده‌ایم».

پس از بیان این مطالب شیخ رئیس سبب تألیف این کتاب را چنین بیان می‌کند: «چون مطلب چنین است میل کردیم کتابی تألیف کنیم شامل امهات علم حقیقی که استنباط شخصی است که بانظر وسیع و فکر عمیق حقیقی به آن رسیده و حدسی خوب داشته و برای موافقت مردم، ولی بر خلاف معتقد خود در تعقیب و جانب داری مطالب غیر حق اجتهاد کرده‌ایم و حرفی قابل استماع‌تر از آن نیست که شخصی برای طایفه‌ی تعصب ورزیده ولی در مقام حقیقت علیه آن‌ها تصدیق کند، زیرا انسان را فقط صداقت است که از عیوب نجات می‌دهد.

«این کتاب را تألیف کردیم که آن نکات را تنها به خودمان اظهار کنیم یا کسانی که می‌توانند به جای ما باشند، ولیکن برای عامه مشتغلان به فلسفه در کتاب «شفاء» بیش از اندازه و احتیاج آن‌ها اعطا کرده‌ایم و عنقریب در لواحق نیز آنچه شایسته ایشان باشد علاوه بر آنچه دریافت کرده‌اند خواهیم داد و در هر حال مدد خواستن از خداست و بس»^۱.

دیگر از کتابهای فلسفی شیخ «کتاب الانصاف» است در بیست جلد، در آن تمام کتاب‌های ارسطو را شرح کرده است و در آن، میان «مشرقیین» و «مغربیین» محاکمه کرده است، این کتاب در حمله سلطان مسعود از بین رفت گویا جز پازه‌یی از اجزاء آن چیزی بدست نیست.

دیگر: کتاب المجموع است که حکمة العروضية هم نامیده شده، این کتاب را شیخ در ۲۱ سالگی تألیف کرده که به جز قسم ریاضی تمام اقسام حکمت را دارد و آنرا به نام «ابوالحسن عروضی» کرده است.

دیگر: کتاب المبدأ و المعاد است در نفس. این کتاب را شیخ در جرجان نوشت و در اول این کتاب دیده شده که شیخ آنرا بنام «شیخ ابواحمد ابراهیم الفارسی نوشته است»^۲
دیگر: کتاب الحاصل و المحصول که آنرا در شهر خودش و در اوائل عمر خویش برای شیخ فقیه ابوبکر برقی نوشت و اکنون جز نام آن، چیزی بدست نیست.

۱. غنی، دکتر قاسم: رساله ابن سینا، ۸-۸۵، چاپ دبیرخانه فرهنگستان - تهران (بی. تا.).

۲. ابن‌اصیبه، طبقات الاطباء، ۴۵۸، چاپ بیروت؛ و بیهقی: تته صوان الحکمه ۵۵-۵۶.

بهترین و کاملترین کتاب فارسی فلسفی که شیخ به فارسی نوشته دانشنامه‌علائی است، این کتاب را شیخ، به نام علاءالدوله ابوجعفر محمدبن دشمنزیار کاکویه نوشته و خود در مقدمه سبب و علت نگارش آن را می‌گوید.^۱

شیخ در همین مقدمه قول می‌دهد که باید این کتاب را در پنج علم پردازد: ۱. منطق؛ ۲. طبیعیات؛ ۳. هیأت؛ ۴. موسیقی؛ ۵. علم آنچه بعد از طبیعت [= ما بعد الطبیعه] است.

ولی شیخ به سبب حوادث زمان جز به نوشتن منطق و طبیعیات و الهیات آن توفیق نیافت و باقی قسمت‌ها را بعداً شاگردش ابو عبید جوزجانی با توجه به تألیفات و رسایل شیخ تکمیل کرد و قسمت موسیقی را از کتاب موسیقی الشفاء ترجمه و تلخیص کرد. قسمت منطق الهی، طبیعی این کتاب به سال ۱۳۰۹ در «دکن» بطبع رسیده است.

دیگر: کتاب عیون الحکمة که شامل هر سه علم است.

دیگر: رساله معراجیه که عین آنرا با حذف مقدمه، صاحب دبستان‌المذاهب در باب عقاید حکیمان ایراد کرده است، و بعضی را اعتقاد بر این است که این کتاب از شیخ اشراق است.

دیگر: رساله اضحویة فی امرالمعاد این رساله المعاد هم نامیده شده و در سال ۱۹۴۹، دکتر سلیمان دنیا آنرا در قاهره چاپ کرد، شیخ رساله مذکور را در جوانی به نام وزیر ابوسعدهمدانی نوشته است.

دیگر: رساله حی بن یقظان که آنرا در قلعه فردجان نوشت و تمام مطالب آن رمزی است از عقل فعال.^۲ تصنیفات شیخ بسیار زیاد است و اغلب رسالات علمی او در برخی از کتب خانه‌های معروف اروپا و ترکیه و مصر موجود است و بعضاً به چاپ رسیده است، و بحث در تمام آنها سخن را به درازا می‌کشد، بعضی رسالات او را هم اخیراً در ایران عده‌یی از فضلا چاپ کردند، از قبیل «قراضه طبیعیات»، که اخیراً آقای دکتر غلامحسین صدیقی آنرا چاپ کرده. ولی در تتمه گوید: از کتابهای ابوسعدهغانی است: «صف کتابا و سماه قراضه الطبیعیات^۳»، و از طرفی در پایان بعضی نسخ آن نوشته‌اند که: «لعله للشیخ‌الرئیس ابی علی بن سینا».

۱. ← دانشنامه، چاپ آقای سیداحمد خراسانی ۱-۲، تهران، ۱۳۱۵ ه.ش. نیز رجوع شود به تنه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۳۵ و مقدمه دانشنامه - از این کتاب در طبقات به دانش مابه‌العلائی نام برده و آن اشتباه است (۴۵۷، چاپ بیروت)

۲. ابن‌ابی‌اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۵۷، چاپ بیروت

۳. بیهقی: تنه صوان الحکمة، ۱۰۴

دیگر کنوزالمعزمین است که مختصری است در نیرنجات و طلسمات و رقیه^۱ شیخ این کتاب را در هفت فصل مرتب کرده، و آنرا به خواهش گروهی که اهل این مسائل بوده‌اند نوشته است.^۲

عده‌یی از رسائل عرفانی شیخ را مهرون = Mehren چاپ کرده که شامل هشت رساله است: ۱. حی بن یقظان؛ ۲. سه نمط آخر از اشارات؛ ۳. رساله الطیر؛ ۴. رساله فی العشق؛ ۵. رساله فی ماهیه الصلاة؛ ۶. کتاب فی معنی الزیارة و کیفیت تأثیرها؛ ۷. رساله فی دفع الغم من الموت؛ ۸. رساله القدر.^۳

کتابی هم که شامل ۱۳ رساله است به سال ۱۳۳۵ در قاهره به چاپ رسید، چند رساله این کتاب راجع به چند سوره قرآنی است که شیخ آنها را تفسیر کرده است. و نیز چند رساله شیخ را [دو رساله: سر القدر و الحکمة العرشیه] در سال ۱۳۱۸ ه. ش مرحوم ضیاء الدین دری به فارسی ترجمه کرد و در مقدمه این کتاب با دلایل مختلف ثابت کرده است که شیخ شیعی و به امامت قائل بوده است.

۶. القانون فی الطب، این کتاب مشروح‌ترین و مهمترین کتابهای طبی شیخ رئیس است و از جمله کتابهایی است که مدت‌ها مطمح نظر متطببان و طالبان پزشکی بوده است. این کتاب نسخه‌های بسیار دارد و شروح و حواشی بسیار بر آن نوشته‌اند و تلخیص و ترجمه هم نموده‌اند و به سال ۱۹۵۳ در رم چاپ شد، و این جمله اهمیت و شهرت آنرا می‌رساند.

چنانکه، در پیش گذشت، نخستین بخش «قانون» را شیخ در جرجان حدود سال ۴۰۵ ه. ق. و بقیه را در همدان میانه سال‌های ۴۰۵ و ۴۱۴ تصنیف کرده است و گویا این کتاب را به شاگردان تدریس می‌کرده است.

این کتاب شامل قوانین کلی طب، در قسمت نظری و عملی می‌باشد، شیخ در این کتاب کلیات احکام قوای ادویه مفرده را شرح می‌دهد سپس به جزئیات می‌پردازد و امراض مختلفی را که از سر تا بقدم عارض انسان می‌گردد یک‌یک مورد بحث قرار می‌دهد، اما نخست تشریح بدن می‌کند و پس از آن امراض جزئی را شرح می‌دهد. آن را به

۱. در کشف الظنون این کتاب کنوزالمعزمین با عین نقطه دار چاپ شده که بلاشک غلط است. (۳۳۷/۲)

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون ۲/۲۱۶؛ و مقدمه کنوز المعزمین، بقلم آقای جلال‌الدین همایی.

۳. برای باقی آثار شیخ رجوع کنید به کشف الظنون، حاجی خلیفه ۲/۲۱۷ - ۲۱۶؛ و نفیسی، سعید: پورسینا، چاپ کتابخانه دانش، ۴۲ - ۲۱؛ مهدوی، یحیی: فهرست مصنفات ابن سینا که جامع‌ترین کتاب در این موضوع است.

پنج کتاب منقسم می‌نماید کتاب اول: در امور کلی علم طب، کتاب دوم: در ادویه مفرد، کتاب سوم: در امراض جزئی از سر تا به قدم، کتاب چهارم: در امراضی که عارض می‌شود و مخصوص به عضوی نیست، کتاب پنجم: در ترکیب ادویه یا ادویه مرکبه.

قانون به زبان‌های لاتین و انگلیسی و فرانسه و آلمانی ترجمه شده و بر آن شروح متعدد نوشته‌اند که اهم آن به قرار ذیل است:

شرح علی رضوانی (در گذشته سال ۴۶۰ ه.ق.) و شرح امام عمر بن فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه.ق.) و شرح ابن نفیس علاء الدین علی بن الحزم القرشی الشافعی (در گذشته ۶۸۷ ه.ق.) و مختصر آن بدست همو بنام الموجز، و شرح نجم الدین احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی (در گذشته ۶۵۱ ه.ق.) و شرح «علامه قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی» (در گذشته ۷۱۰ ه.ق.) که به سال ۶۷۴ آنرا پایان داد. شرح قطب الدین ابراهیم بن علی المصری (در گذشته ۶۱۸ ه.ق.) و این شرح اعتبار زیاد دارد، چون که عبارات و مطالب آن روشن تر از خود قانون است.^۱ و شرح جمال الدین مطهر حلی (در گذشته ۷۲۶ ه.ق.) و شرح رفیع الدین عبدالعزیز بن عبدالجلیل گیلانی، شرح کلیات القانون از شیخ علی بن عبدالله مشهور به زین العرب المصری، که آنرا به سال ۷۵۱ ه. تمام کرده است. و شرح فاضل آملی (در گذشته ۷۵۳ ه.ق.) و محمود بن عمر چغمینی (در گذشته ۷۵۴ ه.ق.) قانون را مختصر کرده و قانونچه نامیده است که بعداً چند تن از فاضلان از جمله ملایحی فتاحی نیشابوری (در گذشته ۸۳۲ ه.ق.) و عبدالفتاح بن عبدالله قزوینی بنام المفرح فی علم الطب شرحی بر قانونچه نوشته است.

و نیز شیخ داوود انطاکی (در گذشته ۱۰۰۶ ه.ق.) این کتاب را نظم و شرح کرده و نیز دهها نفر دیگر این کتاب را شرح کرده‌اند.^۲

اشعار شیخ

ابن سینا به عربی و به فارسی سروده، اشعار فارسی او را مرحوم ادوارد براون در جلد دوم «تاریخ ادبیات ایران» گردآوری کرد، و مرحوم سعید نفیسی تمام اشعار منسوب به او را در مجله مهر منتشر کرد.

۱. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۵۷-۴۴۶، چاپ بیروت.

۲. حاجی خلیفه: کشف القنون، ۱۹/۲-۲۱۷، چاپ مصر؛ نجم آبادی، محمود: قانون تصنیف بزرگ طبی

ابن سینا، ۵۴-۴۷ «مجله معارف اسلامی».

قسمت مهم اشعار عربی شیخ را صاحب طبقات الاطباء و دیگران نقل کرده‌اند. مهم‌ترین و مشهورترین شعر او قصیده عینیة اوست که چند تن از دانشمندان آن را شرح کرده و یا ترجمه نموده‌اند از جمله یکبار آنرا ابو عبید جوزجانی شرح کرده و پس از او چند نفر دیگر از فاضلان آن را شرح کرده‌اند که از آنجمله، ملاحادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ه. ق) در باب معارف نفس، از کتاب «اسرار الحکم» بتمام ابیات این قصیده شرحی نوشته است.^۱

و ما چند بیت آنرا نقل می‌کنیم:

هبطت الیک من المحل الرفع	ورقاء ذات تعزز و تمنع
محجوبة عن کل مقلة عارف	وهی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما	کرهت فراقک وهی ذات تفجع... ^۲

* * *

دو بیت شعر تازی هم به او نسبت داده‌اند که اگر از وی باشد معلوم می‌شود تجربه‌های زندگی خود را از پر خوری و کامرانی در آن بیان کرده و بسیار سودمند و جالب است. می‌گوید:

اجعل غذاءک فی کل یوم مرة	واحذر طعاماً قبل هضم طعام
واحفظ منیک ما استطعت فانه	ماء الحیة یراق فی الارحام! ^۳

و از اشعار فارسی منسوب باو چند بیت زیر را درباره‌ی می‌خواری باندازه، نقل می‌کنیم:

غذای روح بوده باده رحیق الحق	که رنگ و بوش کند رنگ و بوی گل رادحق
بطعم تلخ چوپند پدر و لیک مفید	به پیش مبطل باطل بنزد دانا حق
می از جهالت جهال شد به شرع حرام	چومه که از آسیب منکران شد شق
حلال گشته به فتوای عقل بر دانا	حرام گشته به فتوای شرع بر احمق
چو بوعلی می‌ناب از خوری حکیمانه	بحق حق که وجودت بحق شود ملحق!

* * *

۱. حاجی سبزواری: اسرار الحکم، چاپ اسلامیة: صفحات ۶- ۲۸۰؛ و نیز راجع به شروح مختلف این قصیده به (کشف الظنون، ۲/۲۳۲) رجوع شود.
 ۲. برای خواندن بقیه ابیات بنگرید به ابن العماد: شذرات الذهب، ۳/۵- ۲۳۴؛ ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ص ۴۴۹؛ ابن خلکان: و فیات الاعیان، ۱/۱۶۹، چاپ تهران.
 ۳. ایضاً شذرات الذهب، ۳/۲۳۷، و نیز بهانی در کشکول، ۲/۱۷۰، چاپ ادبیه دو بیته بتازی از او آورده است.

نام شیخ در ادب فارسی: به سبب شهرت و اهمیتی که شیخ داشت حتی نام بلند او در دیوانهای شعر شاعران بزرگ هم برای خود جایی باز کرده است. حال این شاعران یا عارفان با او موافق یا مخالف بوده‌اند آن امری دیگر است اینک نمونه‌هایی از آن... سنائی غزنوی (وفات ۴۵ - ۲۵ ه.ق.) گوید:

عقل شاهست و دیگران حشمنند
همه تشریف عقل ز الله است
عقل در کوی عشق نابیناست
ز آنکه در مرتبت ز عقل کمند
ورنه بیچاره است و گمراه است
عاقلی کار بوعلی سیناست!^۱

انوری، که خود اهل حکمت هم بوده، در آن قصیده که در مذمت شعر و شاعری و فضیلت علم و حکمت گفته، از ابن سینا و شفای او نام می‌برد:

ای برادر بشنوی رمزی ز شعر و شاعری
دان که از کناس^۲ ناکس در ممالک چاره نیست
ز آنکه گر حاجت فتد تا فضله‌یی را کم کنی
تا آنجا که می‌گوید:

مرد را حکمت دهی باید که دامن گیرش
عاقلان راضی بشعراز اهل حکمت کی شوند
یارب از حکمت چه برخوردار بودی جان
انوری تا شاعری از بندگی ایمن مباش!
و در این قطعه باز از ابن سینا به نیکی یاد کرده است:

دیده جان بوعلی سینا
سایه آفتاب حکمت او
جان موسی صفات او روشن
ای سفیه فقیه نام تو کی
بود از نور معرفت بینا
تافت از مشرق «ولوشینا»^۵
به تجلی و شخص او سینا!
باز دانی ز مرد از مینا

و نیز در این قطعه که سنایی را به سبب تعرض او به ابن سینا، سرزنش کرده است:

۱. حدیقه، ۲۹۹-۳۰۰، چاپ مدرس رضوی

۲. کناس، پروزن غماز: آشغال روب، سپور، وناکس: بی قدر؛ فرومایه.

۳. حاش الله: پاکی و دوری است خدای را از این کار (غیاث). ولی در فارسی به معنی «پناه بر خدا» می‌آید.

۴. بحتری، ابو عبادة الولید بن عبید الطائی (۲۸۴ - ۲۰۶ ه.ق.) شاعر قصیده سرای بزرگ عرب. برای اطلاع

از احوال و اشعار او بنگرید به: ابوالفرج اصفهانی: الاغانی، ۱۸/۷۵ - ۱۶۷؛ یاقوت حموی: معجم الادباء، ۱۸/۳۳ - ۳۲۷، چاپ دارالمامون.

۵. «... ولوشنا» بخشی آیه ۱۷۶ از سوره اعراف ۷ است.

سلیما ابلها! لابلکه مرحوما و مسکینا!
 بشری در، زحرص آنکه یابد دیده بینا:
 چنان کز وی برشگ آید روان بوعلی سینا»
 که با تخت زمرد بس نیاید کوشش مینا!
 نه اندر بدو فطرت، پیش از این کان الفتی طینا
 و در این قطعه که در نصیحت خویش سروده و شهنامه فردوسی را با شفای بوعلی

سنجیده است:

راه حکمت رو قبول عامه گوهرگز مباح
 راویان را گرمی هنگامه گوهرگز مباح!
 جان چو کامل شد طراز جامه گوهرگز مباح
 هر کجا آمد شفا شهنامه گوهرگز مباح^۱

انوری! بهر قبول عامه چند از ننگ شعر
 رفت هنگام غزل گفتن دگر سردی مکن
 تاج حکمت با لباس عافیت داری بپوش
 در کمال بوعلی نقصان فردوسی نگرا
 شیخ بهائی گوید:

چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
 دل از این آلودگیها پاک کن

دل منور کن به انوار جلی
 سینه خود را برو صد چاک کن

در جایی دیگر گوید - خطاب به انسان -

وی زبده کون و مکان
 خورشید مظاهر لاهوتی

ای مرکز دایره امکان
 تو شاه جواهر ناسوتی

و سپس اشاره به ابن سینا و کتابهای او کرده، گوید:

دل، شاد نشد ز بشارتش
 وز کاسه زهر دواطلبی؟!
 سازد، ز علایق جسمانی^۲

راهی ننمود اشارات اش
 تا کسی ز شفا شفاطلبی
 علمی بطلب که ترا فانی

* * *

تمهید فلسفه ابن سینا

ابن سینا بعد از الکندی و فارابی به ظهور آمد، یعنی زمانی که از عمر تکوین فلسفه

۱. انوری: دیوان، بترتیب ۱/ صفحات ۶-۴۵۴ و ۲/ صفحات ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۶۵۹، چاپ مرحوم مدرس رضوی. کان الفتی...: جوان پیش از زادن [توده‌یی] خاک بود.

۲. بهائی: مثنوی نان و حلوا و قند و شکر، ۱۳-۱۲، چاپ تهران؛ و کشکول همو، ۵۳/۱؛ هدایت: ریاض‌العارفین، ۶۲-۷، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.

اسلامی یک سده کامل گذشته بود؛ مفردات آن استوار شد بود و تعبیر آن پخته و روشن گشته بود و مصطلحات آن هموار شده و پراگندگی‌های آن در یک نظام واحد در آمده بود. و کار وظیفه ابن سینا این بود که مشکلات و پیچیدگی‌ها را کشف و حل کند، و آنها را به نحوی مضبوط و موجز شرح نماید، و فروع جزئی را به اصول شامل ارتباط دهد و اطراف آنرا بهم بیاورد، و از شریعت نیز زیاد انحراف نیابد، و کورکورانه راه ارسطو را هم نسپرد، و بی جهت در تاسوعات فلوپین نیز مستغرق نشود.

گویی فارابی در جمع و توفیق، و وضع خطوط بزرگ و اصلی فلسفه، به منزله مهدی برای او بوده است، چه ابن سینا همان ثغوری را که معلم ثانی به میراث گذاشته بود، استوار کرد و فلسفه را از دست او با تمام‌ترین شکل‌های آن گرفت و آن این بود که شیخ در تمام مسائل فلسفه بحث گوناگون و رنگارنگ کرد، و فصول آن را به نحوی نیکو تنسيق کرد: در منطق و معرفت و الهیات و نفس و سیاست بحث کرد بطوری که گاه اقتباس می‌کرد و زمانی تحلیل و زمانی شرح و یا تصنیف می‌کرد.

در واقع فارابی تخم بیفگند، و آن تخم‌ها بدست ابن سینا بصورت درخت تناور فلسفه پدیدار آمد و تکمیل شد، و از نتایج این تکمیل همان بود که ستاره اقبال فارابی غروب کردن آغازید، و مؤلفات شیخ انتشار پیدا کرد، و کسانی که بعد از او آمدند از او الهام گرفتند، و فروغ فکر او در سده‌های میانه توأم با فکر لاتینی امتداد یافت؛ و حتی غزالی در انهدام و رد فلسفه به او توجه مخصوص یافت و به واسطه تألیفات او فیلسوفان را تکفیر کرد.^۱

پس از تمهید این مقدمه گوئیم بحث در آثار فکری شیخ کاری بس مشکل است ولی از آنجا که گفته‌اند: «مالایدرک کله، لایترک کله = آنچه همه‌اش را در نیابند، همه‌اش را هم فرو نگذارند» تا آنجا که از افکار او فهمیده‌ایم و یا از دیگران یاد گرفته و اقتباس کرده‌ایم به ترتیب اهمیت در اینجا می‌آوریم.

-الله، واجب الوجود

- ابن سینا می‌کوشد که وجود خدا را به دلایل گوناگون اثبات کند، که بعضی از این دلایل را از ارسطو اقتباس کرده، و بعضی دیگر را از فارابی گرفته است.
اما براهینی که از ارسطو گرفته و در اثبات وجود خدا به آن اعتماد کرده: یکی

«برهان علت فاعلی» و «علت غایی» است، بدان نحو که در کتاب «الطبیعیات» ایراد کرده است و چون اغلب اقوال شیخ درین باره از ارسطو اقتباس است و در کتابهای اروپایی و ترجمه‌های آن به فارسی از قبیل «سیر حکمت» مرحوم فروغی و غیره این چند برهان را نوشته‌اند، سزاوار چنانست که ما از بیان آن تن بزنیم^۱ و خوانندگان را بدان کتابها حواله دهیم.

و اما آنچه از فارابی گرفته، برهانی است که به مبداء «واجب» و «ممکن» بر می‌گردد و شیخ در این باب بحثی طولانی و بسیار عمیق می‌کند و بدین جهت ما در اینجا اندکی توقف می‌کنیم و آنرا بیان می‌نماییم:

- اثبات واجب الوجود

در اثبات واجب الوجود می‌گوید: شکی نیست که وجودی هست، و هر وجودی یا واجب است یا ممکن، اگر واجب باشد، وجود واجب الوجود درست در می‌آید، و آن مطلوب ماست، و اگر ممکن باشد، ما آشکار می‌کنیم که ممکن سرانجام وجودش به واجب الوجود منتهی می‌شود. و قبل از بیان این امر مقدمه می‌گوییم: ممکن نیست که در یک زمان برای هر ممکن ذاتی علت‌های ممکن‌الذات بی نهایت باشند.

واجب الوجود اگر به ممکنات الوجود متقوم باشد، این «خلف» است و اگر به ذات خود متقوم باشد که ممکنات الوجود و تمام مخلوقات در وجود یافتن محتاج وجود او هستند، چه از جمله ممکنات باشد و یا داخل آن، و اگر داخل در آن ممکنات باشد پس یا باید یکی از آنها واجب الوجود باشد، و هر کدام آنها باز ممکن الوجود باشند و این خلف است. پس باقی می‌ماند که واجب الوجود خارج از آن ممکنات باشد و در نتیجه، ممکنات منتهی به علت واجب الوجود می‌شوند، پس هیچ ممکن الوجودی را - بلانهایت - علت ممکنی نتواند بود^۲.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که ابن سینا موجودات را بدو قسم - ممکن واجب - تقسیم می‌کند و ممکن به تعریف او، چیزی است که محتاج به یک علت خارجی است که او را از قوه بفعل در آورد و یا ایجادش کند، و ممکن است که ممکن علت ممکن باشد، ولیکن البته جایز نیست که این علت‌ها تا بی نهایت تسلسل یابند، زیرا در این صورت

۱. خلاصه بحث اینست که: هر معلومی علتی دارد، پس جهان نیز که معلول قدرت واحد است علتی دارد.

۲. النجاة، ۲۸۲، چاپ مصر (پسال ۱۳۳۱ ه. ق.).

«دور»^۱ لازم می‌آید. بنابراین بیان، ابن سینا، استنتاج می‌کند که هر آنچه در عالم کون و فساد هست، ممکن است و نیز بعضی از محسوسات، الی غیرالنهایه نمی‌تواند علت برخی دیگر از محسوسات باشد، زیرا چاره‌ی نیست از این که به علتی برسد که به ذات خود موجود باشد و نیازمند به موجدی که خارج از اوست، نباشد. و از اینجاست که هر چه در عالم کون محسوس هست وجوداً غیر ضروری است و تنها علت اخیره - که ممکنات بدان پایان می‌پذیرند - ضروری و واجب است.^۲

سپس ابن سینا قدم فراتر می‌گذارد و می‌گوید که: این علت واجب حتماً در خارج از دایره ممکنات قرار دارد، و فرض وجود آن در ضمن ممکنات صحیح نیست، زیرا اگر واجب در ضمن ممکنات باشد، به منزله جزیی از آن می‌شود، و محتاج تالیی می‌گردد همانند خود، که به منزله علتی است که او را ایجاد نماید، و این «خلف» است زیرا که واجب، بنا بر تعریف او، خود، علت نفس خود است.

و از اینجاست که ابن سینا ممکن‌الوجود را چنین تعبیر می‌کند که: «هرگاه آنرا موجود یا غیر موجود فرض کنیم از آن محالی لازم نیاید، و به هیچ وجه در او ضرورتی نباشد، نه در وجودش و نه در عدمش». و حال آنکه از واجب‌الوجود چنین تعبیر می‌کند که: «او موجودی است که هرگاه غیر موجود فرض شود از آن محالی لازم آید... و بنابراین او ضروری‌الوجود است».^۳

سپس بیان می‌دارد که این علت واجب، واحد است. «زیرا جایز نیست که واجب‌الوجود دو باشد». و اگر دو علت بدین صفت موجود باشند، هر یک از آنها نیازمند دیگری می‌شوند و نتیجه اینکه هر دو آنها نیازمند علتی کامل و واجب می‌شوند و بدین روش در صفات دیگر وارد می‌شود، و بحث می‌کند و واحد بودن صفات را بیان می‌دارد.

- صفات واجب‌الوجود

بحث در وحدانیت خدا، ابن سینا را بدانجا می‌رساند که همچون متکلمان معتزلی بحثی مستوفی و طولانی در صفات الهی بکند، و از این بحث، برای ابن سینا آشکار می‌شود که مبدأ واجب‌الوجود «نه داخل در جنس است، و نه در تحت حدی و برهانی در می‌آید؛ از کم و کیف و این و متی و حرکت بدور است، و او را همانندی و شریکی نیست و

۱. «الدور توقف الشی علی ما یتوقف علیه = دور توقف چیزی است بر چیزی که این نیز خود متوقف بر

آن باشد» (رازی، قطب الدین: شرح شمس، ۴۹).

۲. یازجی و کرم: اعلام الفلسفة العربیة، ۵۰۴/۱، بیروت، ۱۹۶۵، فصل: ابن سینا و أبرز آثاره.

۳. ابن سینا: النجاة، ۳۳۶.

ضدهم ندارد، و به چند دلیل و وجه واحد است، زیرا: نه بالفعل و نه به فرض و نه در عقل قابل انقسام به اجزاء است، تا ذاتش مرکب از معانی عقلی متغایر باشد که جملگی در او اتحاد بیابند. و نیز او واحد است از آن حیث که در وجودی که او راست با دیگری شریک نیست، بلکه از این نظرها فرد است، و او واحد است زیرا او تام الوجود است، و چیزی برای کمال یافتن نیست که او آنرا انتظار ببرد... و واحد در او به جز بوجه سلبی نیست، و او نه آن واحدی است که در اجسام از آن بحث می‌شود.^۱

و در این صورت به خدای ابن سینا امکان راه ندارد و نقص را بدامن کبریای او مجال گذر نیست، و کون و فساد ندارد، و شائبه شر در او نیست، زیرا او «خیر محض» است و فعل محض است و وجود او ضروری محض است، و او تام است، زیرا او را حالتی منتظره وجود ندارد، طبیعت و اراده او تبدیل نمی‌یابد، و او «حق محض» است، او را در کمال شبیه و ضدی نیست، زیرا از ماده و عوارض آن مجرد و برکنار است.^۲

خدا عاقل و معقول است؛ یعنی به هویت مجرد خود، عقل است، و نیز عاقل است چون این هویت و وجود مجرد را ادراک می‌کند، و «معقول» است بدانسبب که به مجرد بودن ذات خود، که همان عقل باشد، علم دارد.

و چون واجب الوجود ماهیت عقلی محض است و نیز خیر محض، و واحدی است که از نقص مبراست از این رو در غایت جمال و کمال و اعتدال و بهاء است، و لذا ذات او، به ذات او عاشق است؛ و بزرگترین عاشق و معشوق است و برترین لذت دهنده و لذت برنده، و برترین مدرک برای برترین مدرک است.^۳

در اینجایی مناسب نیست مطلبی را بیان کنیم و آن این است که شیخ در کتاب شفاء و نجات اتحاد عاقل و معقول را قبول دارد و آن را ممکن می‌داند و در امکان آن بحث می‌کند، چنانکه می‌گوید:

«و يجب أن تعلم أن ادراك العقل للمعقول أقوى من ادراك الحس للمحسوس لأنه اعنى العقل يعقل و يدرك الامر الباقي الكلي ويتحدبه و يصير هو هو على وجه ما...^۴ یعنی واجب است بداننی که ادراک عقل مر معقول را قوی تر است از ادراک حس مر محسوس را، زیرا عقل امور باقی و کلی را تعلق و ادراک می‌نماید و با او متحد می‌شود و به نجوی عین او می‌گردد».

۱. همانجا، ۳۷۵، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۴۱۵ - ۴۱۱، چاپ مصر.

۳. برای بحث راجع به صفات رجوع بفرمایید به ابن سینا: النجاة، ۳۶۹ تا ۳۸۳؛ و نیز به التنبیهات والاشارة،

۴. ابن سینا: النجاة، ۴۰۱ - ۴۰۰، چاپ مصر.

نمط چهارم، ۱۰۸ - ۱۱۰ چاپ تهران.

ولیکن در کتاب «اشارات» این عقیده را به شدت رد کرده و «فرفور یوس صوری» صاحب ایساغوجی (وفات ۳۰۴ میلادی) را سخت به باد انتقاد گرفته و می گوید:

«آنان را [یعنی قائلان به اتحاد را] مردی است که به فرفور یوس معروف است در عقل و معقولات کتابی پرداخته که مشائیان بر جان وی آفرین می خوانند، در حالی که جعلگی آن سخیف و بی بنیاد است و خود آنها در واقع می دانند که گفتار خود را نمی فهمند و خود فرفور یوس نیز چنین است و یکی از اهل زمانش او را نقص کرده و او دو مرتبه این مناقض را نقض نوشته به چیزی که از اولی هم سست تر است!... سپس قول به اتحاد را سخیف شمرده و سخنی شعری دانسته است:

«اعلم ان قول القائل ان شیئا ما یصیر شیئا آخر لا علی سبیل الاستحالة من حال الی حال ولا علی سبیل ترکیب مع شیء آخر لیحدث شیء ثالث بل علی انه شیئل واحداً فصار واحداً، قول شعری و غیر معقول^۱ = بدان که قول به این که چیزی به خصوص چیز دیگر شود، نه بر سبیل استحاله و ازحالی به حالی دیگر رفتن، و نه بر سبیل ترکیب با چیزی دیگر، تا چیز سومی حادث شود، بلکه بنابراین باشد که آن یک چیز بوده و پس از آن هم یک چیز بماند، قولی است غیر معقول و شاعرانه.»

* * *

نیز خدا مرید وحی و عالم است و اینجا نیز لازم است اندکی در قول او بحث کنیم چه، قول او در این باره با عقیده ارسطو و فارابی، هر دو، تفاوت دارد.

در نظر ارسطو، خدا جز ذات خود را تعقل نمی کند، نه اراده یی و نه غایتی خارج از وجود او هست، و او را سزاوار چنان است که به جزئیات علم نداشته باشد، زیرا آنها ناقص هستند و علم خدا به امور ناقصه چیزی به کمال او اضافه نمی کند. و اگر چنانستی که اشیاء خارجی را تعقل کند لازم می آید که ذاتش به آن امور تقدم یابد، و این باطل است. و فارابی نیز در این بحث راه ارسطو را رفته است، و علم خدا را - چنانکه پیش بیان کردیم - مختصر به کلیات می داند.

اما خدای ابن سینا کلیات را ادراک می کند، و جزئیات را نیز، از خلال مبادی شامله آن، به نحوی کلی می داند تا آنجا که: «از علم او باندازه ذره یی در آسمانها و زمین دور نمی ماند^۲». و مراد او اینست که مبادی ثابت است و معرفت ثابت در ذات او اقتضای تغییر

۱. ابن سینا: التبیهات و الاشارات، ۱۳۶، نمط هفتم، چاپ تهران.

۲. «... لا یعزب عنه مثقال ذرة...» (آیه ۳، سوره سبأ، ۳۴)

ندارد. پس خدا به جزئیات عالم است زیرا مقدمات و نتایج آنها را می‌داند، چه او به غیب داناست. چنانکه در کتاب شفاء می‌گوید «الواجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي و لا يعزب عن علمه مثقال ذرة السموات و الارض. هذه من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة^۱».

یعنی واجب‌الوجود همه چیزها را بنحو کلی تعقل می‌کند، و با همه این؛ چیزی شخصی (یا جزئی) از علم او بر کنار نمی‌ماند نه در آسمان و نه در زمین. غزالی در تهافت الفلاسفه، با این که قول شیخ را نزدیک به همین عبارت بیان کرده، با این همه باز قول شیخ را ابطال و خود او را تکفیر کرده و می‌گوید: که این بیان کاملاً مبهم است و به قول فلاسفه قدیم از جمله ارسطو و فارابی برمی‌گردد^۲.

* * *

از طرفی، علم و اراده و حیات هم، صفاتی نیستند که مقوم ذات او باشند و نیز در ذات او ایجاد کثرت نمی‌کند، چه علم و اراده و قدرت او بر می‌گردد به «عاقل بودن نفس او به کل». و این صفات همگی در او موجود است خواه ایجابی و خواه سلبی، زیرا چون می‌گوییم که او «عقل» و «عاقل» و «معقول» است معنای آن اینست که: وی از عالم ماده ناقص بر کنار است، و چون می‌گوییم که او مرید است، مراد اینست که او سرچشمه خیر است که شامل تمام جهان می‌شود^۳.

جز اینکه این نامها برسبیل مجاز بکار برده می‌شود، زیرا لغات انسانی ما از ادای معانی عاجز است. و به این جهت ما آن نامها را سلبی انتخاب می‌کنیم تا معنای مطلق را به وسیله آنها ادا نماییم و بطوری که مشاهده می‌فرمایید، این صفات همان‌هایی هست که شیخ از فارابی گرفته و بعضی تعالیم ارسطو را در الهیات بدان‌ها منضم کرده، و با تعابیر اهل اعتزال - در باب بساطت ذات و وحدانیت و نفی کثرت در هم آمیخته است.

۱. ابن‌سینا: الهیات شفاء فصل ششم، مقاله هشتم ۵۸۹، چاپ تهران؛ والنجاه، ۴۰۴، چاپ مصر، (۱۳۳۱)؛ و اشارات، ۱۳۸، نمط هفتم، چاپ تهران.

۲. برای اطلاع بیشتر به تهافت الفلاسفه، مسأله سیزدهم، ۲۱۵ - ۲۰۴، چاپ مصر، تصحیح و تحشیه دکتر سلیمان دنیا رجوع فرمایید. در این که آیا رد غزالی درست است یا نه وارد نمی‌شویم همین اندازه می‌گوییم: ابن‌رشد این رد را نپذیرفته و قول غزالی را رد کرده و «مشاغبه» خوانده و ابن‌سینا را از این تهمت‌بری، دانسته است. «...والاصل في هذا مشاغبة، و معنى المشاغبة: تشبيه علم الخالق بعلم الانسان...» (تهافت التهافت، ۷۰۰ - ۶۹۴، چاپ دکتر سلیمان دنیا، مصر، ۱۹۶۸).

۳. ابن‌سینا: الاشارات نمط پنجم، چاپ تهران، ۱۱۱ - ۱۱۸.

-نظام جهان هستی

- بیان کردیم که خدا مبدع عالم و واجب الوجود است حال به بینیم ابن سینا صدور عالم را از او چگونه بیان می‌کند، ما این بحث بسیار پیچیده و معقد را بطرز زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. صدور عالم: در بحث صدور عالم و بیان آن، شیخ الفاظ گوناگونی بکار می‌برد مانند: خلق و جود و ابداع و انبجاس^۱.

اما روشی که ابن سینا در بیان کیفیت صدور عالم از خدا، به آن می‌رسد، تقریباً عین روشی است که فارابی در نظریه «فیض» بدان رفته است. و در حقیقت او هم آنرا از اسکندرانیان گرفته است و خلاصه آن اینست که: «فیض» یا «ابداع» زاییده تعقل و تفکر است، و این که: از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. منتهی شیخ اساس این مذهب را بر آن قرار داد که میان «ممکن» و «واجب» تمیز دهد، بدین جهت موجودات را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند سپس هم ممکن را هم دو نوع می‌شمارد.

الف: ممکن به ذات و آن چیزی است که وجود او بالقوه است و بوجود محسوس در نیآمده است.

و اما واجب به غیر، تمام کائنات محسوس است، و ممکن بالذات، تمام چیزهایی است که محتمل الوجود است و هنوز تکون نیافته است.

در اینجا بی مناسب نیست که نظریه فیض ابن سینا را نیز بیان کنیم باشد که بعضی تفصیلات اضافی که در نظریه ابونصر فارابی نبود روشن گردد:

خدا عقلی است که ذات خویش تعقل می‌کند و تعقل، علت وجود است. و از تعقل خدا در ذات خویش معلول اول صادر می‌شود. و چون تعقل ضروری است، صدور معلول اول نیز ضروری می‌نماید؛ و نیز چون عقل است، چیزی هم که از او صادر می‌شود، ناچار عقل است. و این لازمه طبیعت اوست، و چون خدا واحد است پس بدیهی است که صادر از او نیز واحد و از ماده، مجرد است چنانکه خود می‌گوید:

«ان اول الموجودات عن العلة الاولى، واحد بالعدد، وذاته و ماهيته موجودة لافى مادة... المعلول الاول عقل محض لانه صورة لافى مادة، و هو اول العقول المفارقة... = نخستین موجودات که از علت نخستین بر می‌آید، به عدد واحد است. و ذات و ماهیت او در غیر ماده است. معلول نخستین عقل محض است و در غیر ماده، و او نخستین عقول

۱. انبجس: انفجر، تفجر. (قاموس واقرب الموارد)

مفارق یعنی دوران ماده است.»

ابن سینا این عقل را مبداء اول می نامد و می گوید که این عقل اصل کثرت است، و اگر او نبود، در عالم وجود، تعدد پدیدار نمی شد. و اما پیدا شدن این تعدد، برگشت آن به اعتبارات گوناگونی است که در عقل اول هست؛ و آن این است که او خدا را تعقل می نماید و بدینوسیله فیض دوام می یابد تا عقل دوم تولد می یابد، و او نیز ذات خویش را به همان روش آندو [یعنی خدا و عقل اول] تعقل می کند؛ که او واجب به غیر است، و بذات خویش ممکن است و از تعقل او به این که واجب بغیر است، صورت فلک محیط افاضه می شود، یا آنچه شیخ آنرا «نفس فلک» می گوید، و به نوبه خود از تعقل او درباره این که به ذات خویش ممکن است، جرم سماوی افاضه می گردد که آن جسم فلک نامیده می شود.^۱

و حاجت به بیان ندارد که ابن سینا عقل را برتر از نفس می گیرد، و جسم را در زیر آن قرار می دهد، و او به واسطه این هندسه فکری و جهانی، در هر یک از مراتب عقل، مقابل او را در مراتب فیض معین و بیان می دارد: از تفکر در ذات واجب، عقل پدید می آید، و از تفکر درباره عقل اول نفس افاضه می شود و از تفکر نفس درباره وجود ممکن، جسم پدیدار می گردد.

و از اینجا بر می آید که عقل اول مثلثی همچون ابداع است و همانا اصل کثرت است، و همو، در افلاک و در عالم محسوس مبداء امکان است. و بر این روش این مثلث در زمان انبجاس، فیض عقول و نفوس و اجسام را استمرار می دهد و پایدار می کند، تا در عقل عاشر فعال توقف کند، و آن می رسد به فلک قمر، و نفسی که او را تحریک می کند، و میان عقل اول و دهم: کره کواکب ثابته قرار دارد به ترتیب: زحل، مشتری مریخ، شمس، زهره، عطارد، و قمر. و از فلک قمر است که صورت و هیولی مایه می گیرد، و از آنها عناصر اربعه در وجود می آید و از آن ها عالم طبیعت هستی می یابد. پس همه چیز به تعقل، از خدا صادر می گردد و تعقل نیز به فیض تمام می شود. و چون تعقل ضرورتی از ضرورات ذات اوست، بنا بر آن فیض نیز ضروری است، و از روی قصد و طبع صادر نشده، بلکه زاده عشق ذاتی خدا به ذات مفکره خویش است.

خدا مبداء اشیاء است ولیکن به طرف آنها سعی ندارد، زیرا سعی او برای رسیدن به آنها،

۱. بعضی گفته اند: عقولی که ابن سینا از آنها بحث کرده تا ۹ تا است. ولی ابن سینا خود در اول رساله سوم از کتاب معانی الزیارة آورده که عقول مقارقه فقط هشت تا است. اما چون در کتاب اشارات شماره آنها راده دانسته و این کتاب تقریباً آخرین تصنیف شیخ است، در اقوال دیگر مجال بحث نمی ماند.

در وجودش ایجاد نقص می‌کند، چه در این صورت او به غایتی خارج از وجود خویش سعی می‌نماید، و نیز او به صدور اشیاء اراده نکرده، ولیکن این اشیاء به صورت فیضی آلی از او افاضه شده‌اند. و با این همه خدای ابن سینا، عالم را می‌شناسد و عالم شامل رضای اوست، و معرفت و رضاء دو پایه حب و خیر است که عوالم بالا را در بر گرفته است.

از اینجا بهتر است ما نیز عنان صحبت را به دو نقطه اساسی از امور این عالم برگردانیم: که نخستین متعلق به حرکت و ارتباط اجزاء این عالم است؛
دو دیگر: مربوط به ازلیت عالم و حدوث آن.

- حرکت عالم گفتیم که همه اشیاء از واحد صادر می‌شود. ولیکن این واحد عالم را حرکت نمی‌دهد و همانا نفس است که آنرا سیر می‌دهد. چه از عقل مفارق اول، نفس کلی کون افاضه می‌شود، و نفوس عقول دیگر بهمین ترتیب افاضه می‌شود همچنانکه از عقل عاشق فعال، نفوس جزئی واقع در زیر عالم قمر افاضه می‌گردد.

و چون ابن سینا دو عالم متضاد وضع می‌کند که همانا عالم عقول سماوی و عالم کون و فساد یا عالم تحت قمر باشد، در واقع شکی نمی‌ماند که او نیز به طریقه «فارابی» می‌خواهد از عالم یک وحدت «هم آهنگ در حال حرکت» و «متکامل النظام» ترسیم نماید.

افلاک حرکت می‌کنند، ولی حرکات آنها ناشی از عقول نیست زیرا عقول از ماده مجرد و مفارق‌اند، بلکه نتیجه نفوس است و نیز حرکات آنها طبیعی و قسری نیست بلکه آنها در حرکاتشان به سوی غایتی توجه دارند. و غایت هر موجودی رسیدن به کمال ذات خودش است. حرکت این افلاک مستدیر است، زیرا این نوع حرکت کاملترین انواع حرکت است، و کمال این حرکت مربوط به اینست که: هر نقطه از نقاط دایره از وسط دایره، از نظر بعد، هر طور که بگردد مساوی است و بدین وسیله هر جزئی از افلاک شعور می‌یابد به این که او جزئی است مکمل برای کل، که با کل یکی است. و حرکت افلاط متفاوت است، زیرا هر یک از آنها زا غایتی است که مخصوص اوست و آن کمال ذاتی اوست. و چون کمال ذاتی در هر جزء آنها جزئی از کمال شامل باشد، معلوم می‌گردد که این حرکات با وجود تفاوت آنها، هماهنگ و ملایم با نظام کونی است، و بدینسان است که کمال فردی بذات خویش، جزء لاینفکی از کمال اشمل [= شامل تر] می‌شود.

و عقول هم جهت کمال ذات خود، در حرکت‌اند، و آنکه در مرتبه پایین قراردادشائق رسیدن به مقام بالاست، جز این که فقط در ذات خویش تفکر می‌کنند. و نیز

به اجسام افلاک اتصال و پیوستگی ندارند، و از اینجاست که خود آنها را حرکت نمی‌دهند، بلکه اینکار را به وسیله نفوس انجام می‌دهند و به یاری «مهر» و «کین».

اما مساعدت عقول به عقل فعال جهت تنظیم عالم ما تحت قمر و جهان کون و فساد را، یک عدد علل آلی برعهده دارند که در اکمال نظام عمومی به سهم خود می‌کوشند^۱.

این علل نیز، افلاک را بالمباشره و به نفس خود حرکت نمی‌دهند، و افلاک هم، خود عالم ما را تحرک نمی‌دهند بلکه آنرا با تدبیر خود و به آنچه موافق و ملایم با ناموس کلی است سیر می‌دهند، و هم این تدبیر است که علت وجود آنهاست.

آری عالم کون و فساد، و ماده ناقص و کثرت فاسدرا چه رسد که با این افلاک دائم و بدین انسجام و استواری پهلو بزند و یا در کار آنها مشارکت کند؟

بلی فقط این افلاک برای رسانیدن ذات خود به وجهاتم با جهان تحت قمر مشارکت می‌کند تا آنچه از افراد و انواع و اجناس دارد به فعلیت برساند.

و واقع این است که تنها افراد است که تحول و تبدل می‌یابند، اما انواع، ثابتند. و چون انسان به این انواع آگاهی یافت و به اینکه عقل او جوهری متمیز است بدانجا می‌رسد که کمال انسان بر آن قائم و استوار است و بدانجا می‌رسد که با عقل فعال و سایر عقول در وحدت نظام عمومی عالم مشارکت نماید.

مسأله شر

در این بحث ابن سینا به نظریه فارابی می‌رسد و آن اینست که وجود شر در این عالم عارضی است. و به نظر او شر، ناتوانی یا نادانی یا حرمان نیست، فقط الم است و این الم نیز در واقع بسان جوشی است که در چهره خیر برآمده است! و لذا آنرا مانع از رسیدن به خیر می‌داند. و چون غایت و اپسین انسان، رسیدن به کمال خویش است؛ پس رسیدن به کمال، خود «خیر» است.

به نظر ابن سینا از رسیدن به این کمال ذاتی، شری بوجود می‌آید، ولی نه چنانکه از رسیدن به مبداء کمال، آدمی را باز دارد. و هر آینه اگر نسبت علاقه‌ها در میان جزئیات نبود. البته شری هم وجود نداشت. و آنچه منشاء این شر است، بنظر ابن سینا همانا ماده است، زیرا اوست که امکان را متمثل می‌نماید، و نیز برای آنکه هموست که بنوعی اخص

۱. این علل آلی را، دیگران - از جمله طماس آکوئینی - از فلسفه ابن سینا استنباط کرده‌اند - اما خود ابن سینا از آنها به ملائکه تعبیر می‌نماید تا با مفهوم دینی آنها نزدیک باشد.

سرچشمه کثرت است، و بالتالی کثرت هم مبدأ متناقضات است و سرمایه خلل و زشتها و زشتی‌ها و بدها و بدیها...^۱

و این به همت انسات وابسته است که این ماده را به نیروی عقل، به ماوراء فوارق کثرت و نقش امکان بیندازد. و اگر این حالت چیرگی و توان غالبیت در او نباشد، هیچ خیری در جهان زیر ماه رخ نشان نمی‌دهد و باز بر انسان است که این طاقت را کسب کند. با همه این تفاسیل باز ابن سینا می‌گوید: که چون عالم کون و فساد به تبع تدبیر عقل فعال انتظام می‌یابد و چون عقل خیر است، در نتیجه شر هم عرضی از اعراض خیر است.^۱ حاصل آنکه، در طبیعت، خیر بر نظام استوار است، و نظام، قائم بر رسیدن فرداست به کمال خویش، و رسیدن به کمال هم، وابسته به ادراک آنچه برتر و بلندتر است، می‌باشد. و در این راه، انسان را قوه‌یی ذاتی بخشیده‌اند، که از طبیعت عقل است تا بدانچه برتر است برسد و به یاری عقل فعال و با بال حدس و اشراق که وراء طور شریعت است، با تحویل آنچه در او بالقوه است به فعل، خیر شود و نیکو گردد^۲

- عالم، قدیم حادث است.

فلسفه می‌گوید که: عالم ازلی است و بدایت زمانی ندارد، و ارسطو در بحث مذکور به همین عقیده بود و به دو امر ازلی که «صورت» و «هیولی» باشد، رسیده بود. و اما در دیانت، عالم حادث است، و خدا آنرا از عدم بوجود آورده است. و قول به دوگانگی مذکور شرک است، همچنانکه با پذیرفتن این امر که عالم از «لاشیء» بوجود آمده. مبدأسببیت مختل می‌شود.

صاحبنظران هم در این مبحث به بن‌بست غریبی بر خورده‌اند، عده‌یی چون الکندی به راه دین رفته و گفته‌اند که: خدا عالم را به ابداع یا احداث از عدم بوجود آورده است. فارابی برخلاف او گفته است که: عالم ابتداء از یک هیولای معنوی ازلی موجود گشته و سپس به صورت پیوسته و آنگاه از وجود بالقوه به وجود بالفعل در آمده است.

۱. باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطاپوش باد!»

۲. بی‌مناسبت نیست بگوییم که: نظریه قائل به این که شردارای وجود عارضی و سلبی است و این که نقصی است به صورت کمال، از ارسطوست که حکمای اسکندرانی از گرفته‌اند، پس از آن آباء کلیسا، آنرا معتمد خود دانسته‌اند و به واسطه اوگوستین St. Angustine (در گذشته ۴۳۰ م) اساس دفاع از مبدأ وحدانیت و عدالت الهی شده است. (رجوع کنید به: برتراند راسل: تاریخ فلسفه مغرب *History of Western Philosophy* ۷-۲۵۵، چاپ دهم، لندن).

پس از این بحث‌ها، ابن سینا آمد و بر این رفت که: ابداع، به ذات خود همان انتقال - از ممکن به واجب یا از قوه به فعل - است، جز اینکه این انتقال را نه صورت به تنهایی انجام داده و نه ماده، بلکه این امر به وسیله علتی انجام گرفته که از ماده و صورت خارج است، و او همان، واجب الوجود یا «واهب الصور» است.

و بنابراین، اول کوشیده تا معنی قدیم و معنی حادث را تحدید و تعریف کند، تا از آن مقدمات به این نتیجه برسد، که میان فلسفه و دین توفیق دهد، و این است حاصل استدلال او:

قدیم بدو معنی است: قدیم به اعتبار ذات، و قدیم به اعتبار زمان.
 قدیم بالذات که: علت ذات خود است، و علتی خارج از خود او، او را ایجاد نکرده و این اعتبار جز بر خدا که واجب بالذات است صدق نتواند کرد.

قدیم بالزمان

چیزی است که در زمان او را آغاز و بدایتی نیست، یعنی زمان در وجود بر او سابق نیست، جز این که نیازمند به علتی خارج از خود او است که او را ایجاد نماید، چه او خود علت وجود خود نیست، و او به ذات خویش ایجاد نمی‌شود، و این اعتبار بتمام عالم صادق می‌آید، زیرا عالم خود علت ذات خود نیست ولیکن زماناً بدایتی ندارد.

و بنابراین می‌گوییم، عالم به اعتبار زمان قدیم است، زیرا زماناً بدایتی و آغازی ندارد و می‌گوییم محدث است به اعتبار علت، زیرا خداست که آنرا ابداع کرده است و از این نظر بود که گفتیم، عالم، قدیم حادث است.^۱

و ابن سینا این چنین می‌تواند بین دین - که عالم را حادث می‌داند - و بین فلسفه - که عالم را ازلی و قدیم می‌داند - توفیق دهد، به نحوی که پس از او نیز فیلسوفان همین راه را به پیمایند.

* * *

- صورت و ماده، ماهیت و وجود.

- بحث در صورت و ماده از نظریه فیض برکنار نیست، و در واقع دنباله و تتمه آنست.

۱. اما ابن رشد گفته است: معنای خلق، اخراج هیولی از وجود معنوی اوست به وجود محسوس خارجی آن بوسیله اتصالش به صورت. و ما وقتی می‌گوییم: خدا عالم را آفرید، معنایش اینست که: او ماده را از قوه به فعل آورد، و این همان گفتار فارابی است.

و اگر فیض الهی، به سبب امتناع از آمیزش با عالم کون و فساد در عقل فعال توقف نماید - در حالی که تمام عالم ما از فیضان ماده و صورت که خود از عقل فعال موجود گشته و از اجتماع آنها، اسطقسانی که موجودات زمینی از آنها تکوین یافته و پدیدار آمده‌اند، از انسان و حیوان و نبات و جماد - اساس هستی همه آنها در هم فرو می‌ریزد.

ابن سینا نیز همچون صاحب‌مشائیان^۱ بر این رفته است که هر چه در عالم هست از ماده و صورت، تألیف یافته، و هرگاه که وجود صورت بالفعلی اعتبار کرده، بیان می‌دارد که ماده بالقوه‌یی موجود است چه آن هیچ وقت بالفعل یافت نمی‌شود مگر پس از آنکه با صورت اتحاد پیدا کند.

سپس در علاقه ماده به صورت بحث می‌کند و می‌پرسد که: آیا این علاقه، علاقه علت و معلولی است؟ و خود جواب می‌دهد که: صحیح نیست که ماده را علت صورت بگیریم، چه او به واسطه صورت است که وجود بالفعل می‌یابد. سپس استنتاج می‌نماید که صورت با ماده موجود است ولیکن از او وجود نمی‌یابد^۲

بنابراین ابن سینا باز می‌پرسد: آیا ممکن است که صورت علت ماده شود؟ و خود جواب می‌دهد: نه.

او می‌گوید:

صورت دو قسم است: صورت مفارق از ماده و صورت ملازم با ماده. اما ولی بنحوست که صورت او را ترک می‌کند و ماده بعد از او باقی می‌ماند، و بنابراین این نوع صورت علت ماده نیست،

اما در دومی: ابن سینا به طور وضوح، بخلاف ارسطو، صورت را بر هیولی مقدم می‌شمارد و وجود ثالثی را اعتبار می‌نماید که میان صورت و ماده جمع می‌کند به تعبیر او این جامع و اهب‌الصور یا بخشنده صورت‌ها نامیده می‌شود و به نظر او، عقول مفارقه و عقل فعال بنوعی خاص - حامل «رسم صور عالم پایین» هستند، و حرکات سماوی نیز در این کار با آنها اشتراک می‌کنند تا ماده را به پذیرش این صور آماده سازند؛ و به این ترتیب این امور در موجودات زمینی مرتسم می‌شوند.

و چون صورت، حقیقت و وسیله تحدید و کمال نوع شیء و ماهیت او باشد، پس فرق میان ماهیت و وجود شیء چیست؟ و علاقه آن به وجود چگونه است؟ چون ابن سینا

۱. مراد ارسطوست و شیخ آنرا در اشارات بکار برده است. (چاپ تهران، نط هشتم، ۱۲۶)

۲. برای اطلاع بیشتر رجوع شود به ابن سینا: الهیات شفاء، ۸-۲۳۵، چاپ تهران (۱۳۰۳ ه.ق.).

می‌خواهد این علاقه را ظاهر کند.

موجودات را به سه قسم تقسیم می‌کند:

۱. موجودات عالم طبیعت: که وجود و ماهیت آنها متعلق به ماده است.
۲. موجودات مجرد: که وجودشان متعلق به ماده است ولیکن ماهیتشان متعلق بماده نیست، همچنان که در مثلث چنین است.

۳. واجب‌الوجود: که نه وجودش و نه ماهیت به ماده پیوستگی دارد.

و از این بیان فرقی را که در میان ماهیت و وجود قائل است، آشکار می‌دارد: یعنی تمام موجوداتی که واجب بغیر هستند در آنها ماهیت با وجود اختلاف دارد، و تنها خداست که وجود او عین ماهیت اوست.

در واقع ابن‌سینا به مذهب افلاطون رفته است که می‌گوید: وجود بر سه نوع است: وجود ناقص که متصل به ماده است و حاجت نور و حق، و وجود عقلی، که ذهن انسان او را از تمام لواحق حسی تجرید می‌کند؛ و وجود اکمل، که مقام او در عقل فعال و دیگر عقول مفارقه است.

این چنین است که عالم از ماده به صورت، به افلاک و سپس به نفوس سماوی و سرانجام به عقول مفارقه انتظام می‌یابد، که در رأس آن واجب‌الوجود قرار دارد، ولیکن چگونه آغاز این وجود به انجام آن می‌پیوندد؟ در حالی که ابن‌سینا هستی را بدو قسم متناقض تقسیم کرده است: عالم افلاک کامل، و عالم ماده ناقص؟

جواب آن است که ابن‌سینا نفس انسان کامل را واسطةالعقد [= رشته پیوستگی] این دو عالم می‌شمارد و می‌گوید:

تنها اوست که می‌تواند از عالم زمینی ارتقاء بیابد و به عالم کمال برسد آری اوست که تنها به این اتصال قادر است و لذا بحثی خاص در آن می‌پیوندد که آنرا خلاصه‌وار بیان می‌کنیم:

- نظریه نفس

فلسفه به نفس توجه مخصوص دارد، زیرا نفس محل ادراک و سرچشمه فکر است، و دیانت بدان توجه دارد زیرا نفس مقر ایمان است. و شکی نیست که قضیه نفس از مهم‌ترین قضایای فلسفی است، و از اینجاست که ابن‌سینا درباره آن بحثی مستوفی انجام داده و اهتمام بلیغ بکار برده است، به طوریکه در بحث خود تمام مطالب گذشتگان را نقل کرده، و

گفتارهای افلاطون و ارسطو و افلوپین و فارابی را باز گفته حتی اقوال پزشکان را، در آنچه راجع به وجود و ماهیت و خلود آن است یاد کرده و در کتاب نجات نیز بحث مفصلی، که خلاصه بحث او در کتاب شفاست، ایراد کرده است^۱

و بی گمان این مبحث یکی از عالیترین مباحثی است که شیخ کمال اندیشه و مهارت خود را در حکمت در آن به منصفه ظهور نشانیده است چه آراء و تجارب طبی را در این راه، با روش تحلیلی ارسطویی در آمیخته و چاشنی دین و غیب و ذوق، بلکه عرفان نیز بر آن زده، و در واقع نفس انسانی را اساس تمام ارتقاآت هستی قرار داده، و به واسطه آن فناء را به بقاء پیوند داده است.

تعریف نفس

- نفس، به تعریف شیخ، کمال اول جسم طبیعی آلی است^۲. و بوسیله همو کمالات اولیه در صدور افعال از اجسام و حصول ادراک، ممکن می شود. و اجسام طبیعی در حس و حرکت مختلف الافعال و در ادراک متفاوتند و به سبب آن، مظاهر این نفس هم در نبات و حیوان و انسان، اختلاف می یابد، ولیکن این مظاهر مختلف به هیچ وجه من الوجوه، تشکیل کثرت نمی دهند، و آنها فقط افاعیل متنوعی است که از قوه واحدی که غیر متجزی است صادر می گردد^۳.

و نیز نفس صورت جسم است و قوت و کمال اوست و بوجود نمی آید مگر وقتی که جسم برای وجود یافتن آماده گردد، ولیکن جاودانی است و با فناء جسم، فانی نمی شود.

حدوث نفس

- نفس صورت جسد است. و در پیش گفتیم که صورت از عقل فعال و «واهب الصور»، افاضه نمی گردد، مگر وقتی که ماده جسد، به سبب عمل عامل افلاک و

۱. ابن سینا: النجاة، ۲۷۴ - ۲۵۶، از مقاله ششم، و نیز در کتاب قانون هم، قوای نفس را به طریقه اطباء و اتصال آنرا به جسم بیان کرده، و بحثی که در کتاب اشارات کرده نیز، بسیار جالب است.

۲. نجاة، ۲۵۸. و در رساله نفس گوید:

«حد نفس آنست که او کمال اولست مرجسم طبیعی آلی را» [اعنی که آن جسم طبیعی، آلت باشد در افعال خاص، که از او باید پدید آید]. (رساله نفس، تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا، ۵۳، چاپ دکتر موسی عمید)

۳. حاجی سیزواری گوید: النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قدانطوی، و «فعلها» ای فعل القوی «فی فعله» ای فعل النفس... (منظومه حکمت ۳۰۹، چاپ ناصری).

الفت عناصر با هم، به نحوی مخصوص، به قول آن آماده گردد.

اثبات وجود آن.

ابن سینا نخستین فیلسوف نیست که در اثبات وجود نفس، بحث کرده باشد، ولی با وجود این، بیش از سابقان، دلایل عدیده برای اثبات آن ابراز و اظهار داشته است که در فکر مردم سده‌های میانه نیز به نحوی بارز اثر داشته است. روشن‌ترین دلایلی که ابن سینا در این راه برشمرده چهارتا است:

۱. دلیل حدس. ابن سینا می‌گوید: هرگاه تو به نفس خود رجوع کنی و به درون خویش توجه نمایی، در میابی که از وجود ذات خویش غافل نیستی. حتی خفته در خواب و مست در مستی‌اش، از ذات خود غافل نیستند، سپس اضافه می‌کند: که هرگاه تو متوجه ذات خود شوی در می‌یابی که «از تمام چیزها غافل گشته‌ای مگر از ثبات وجود آن!»

بیگمان این ادراک داخلی، و پی بردن بی‌واسطه آدمی بذات خویش، در واقع نخستین و روشن‌ترین ادراکات است، یعنی این ادراک، بی‌واسطه حواس تمام نمی‌پذیرد - به طوری که در ادراک ما از عالم محسوسات امر بدین منوال است - و این ادراکی است که نیازمند دلیل نیست، چه بدیهی و واضح و بی‌واسطه است.

از طرفی این ادراک از هر ادراک دیگری، که بواسطه است، استوارتر و ثابت‌تر است، زیرا این نوع از ادراک نیازمند به اقامه برهان نیست، وانگهی معرفت حدسی تمام‌تر از معرفت عقلی است، زیرا که عقل به واسطه حس ادراک می‌نماید، و حال آنکه ادراک حدس بی‌واسطه و واضح است.

و در جای دیگر می‌گوید: «انسان وقتی هم که در امری از امور منهمک باشد و مشغول، باز از ذات خویش آگاه است، تا بجایی که می‌گوید: این کار یا آن کار را من انجام دادم.

و در مانند این حالت، از جملگی اعضاء بدنش غافل می‌باشد. پس نفس انسان مفاير بدن اوست».

و بنابراین نفس موجود است، به دلیل این آگاهی که پیوسته بذات خویش دارد، و ادراک من بدیهی و بی‌واسطه است، و محتاج تدرج و پیشرفت از مقدمات به نتایج نیست. و همانا نتیجه قوه حدس داخلی است. و چون هویت انسان قائم بر ادراک او از ذات خویش است، پس این ادراک به حدس، دلیل نخستین بر وجود نفس است.

و از جمله ابتکارهای او در این مبحث، مثلی است که ذکر کرده، تا اثبات کند که ادراک من بواسطه جسد نیست، بلکه بواسطه قوه‌یی است که مغایر جسد است، بعضی از اهل نظر آنرا برهان آدمی‌پرنده یا معلق در فضاء نامیده است. [گفته‌اند این برهان را اوگوستین نیز به کار برده و آنرا از حکیمان اسکندرانی گرفته است].

می‌گوید: «فرض کردیم که یکی از ما توهم کند که یک مرتبه خلق شده و کامل خلق شده، ولیکن دیدگان او از مشاهده امور خارجی محبوب است یا در هوا و یا خلاء آفریده شده و به هیچ وجه فشار هوا صدمه‌یی به او نمی‌رساند تا آنرا احساس نماید. و اعضایش از هم جدا باشد و تلاقی و تماس نداشته باشد. آنگاه تأمل نماید که آیا وجود ذات خود را اثبات می‌تواند کرد؟ شکی نتوان کرد که ذات خود را موجود خواهد دانست ولیکن با آن استدلال وجود بعضی از اعضاء داخلی و یا خارجی و یا قلب و دماغ را اثبات نمی‌کند و طول و عرض و عمق اعضاء را در نمی‌یابد و اثبات نمی‌کند، بلکه تنها ذات خویش را اثبات می‌نماید».

ابن سینا با این مثال تجریدی می‌خواهد انسان را از این عالم محسوس که در آن است، و به نسبت با آن در می‌یابد که موجود است، جدا نماید و او را از حواسی که او را به عالم خارجی ارتباط می‌دهد تجرید و جدا کند و تمام علاقه‌های او را از این عالم بر کند و با این تجرید، او را از اعتبارات زمان و مکان و حس و حرکت، مجرد کند، و از این همه نتیجه می‌گیرد که آنکس که قوای عقلی و جسمی او کامل شد، وقتی که از تمام محسوسات ببرد و یا غافل گردد، شکی نیست که او موجود است و ادراک او از وجودش بواسطه جسدی که از آن مجرد شده، نیست بلکه بقوتی است که مغایر جسد است و این قوت، همان نفس است.^۱

۲. دلیل وحدت. احوال مزاج انسانی متنوع و متباین و پر از متناقضات است، و در حین تناقض و تباین خواستار جدایی و انقسام است، و از اینجا خللی در نظام کیهانی راه می‌یابد، و مادام که کار بر این منوال است، از وجود قوه‌یی که متنافرات را بهم نزدیک کند چاره‌یی نیست، تا این خلل را مانع گردد، و این چنین احوال متباین را در وجود تن با وحدتی منسجم و منظم با هم ارتباط دهد، و آن همانا نفس است.

۳ و دلیل تذکر و استمرار. در حال حاضر، مرد احوال گذشته عمر خود را به یاد

۱. نگارنده نمی‌خواهد، دعوی کند که آنچه شیخ در مورد اثبات نفس گفته، همانست که دکارت فیلسوف بزرگ فرانسوی (در گذشته ۱۶۵۰م) گفته، ولی متأملان خود شباهت غریب میان دو استدلال را در می‌یابند.

می آورد. در حالی که هیأت جسد او تغییر کرده و علیرغم این تغییر، همواره می داند و می فهمد که او وجود دارد. و اگر غذا از او بازگیرند، و چهار یک بدنش هم تحلیل برود و در طول بیست سال تمام اجزاء بدنش تبدیل یابد و دگرگون شود، در تمام این مدت، پیوسته عالم است باین که: او، هموست. پس در انسان نیرویی است غیر جسد، که اعمال او را حفظ می کند، بنحوی که گذشته را به حال پیوند می دهد، و می داند که حال، استمرار ماضی است؛ به ذاتی واحد و هستیی واحد. و این نیست مگر به مدد قوه‌یی که این امور پراکنده و مختلف را - خواه در خواب و خواه در بیداری و خواه در مستی و خواه در هشیاری - جمع می نماید، و همانا این قوه متذکره که میان ماضی و حال جمع می کند، همان «نفس» است.^۱

۴. دلیل حرکت و ادراک. ابن سینا، در این مورد می خواهد که از خلال مباحث ارسطو، درباره طبیعت و نفس، دلیلی بر وجود نفس استخراج نماید.

معلم اول ثابت کرده بود که موجودت زنده - از سایر موجودات - بدو وجه تمیز داده می شوند، و آن: حس و حرکت است و برای ابن سینا هم روشن بود که در موجودات متحرک، خصوصیتی است که در موجودات غیر متحرک نیست، و نیز می دانست که موجودات مدرک قوه‌یی زائد بر آنچه موجودات غیر مدرک دارند، دارا هستند. و او این تمیز را اساس و پایه دلیل خود قرار داد، و استدلالی کرد که حاصلش اینست:

حرکت دو قسم است: قسری و غیر قسری، حرکت قسری در شیء از مؤثری خارجی حادث می گردد، و بنابراین وجود یک قوه ذاتی و محرک را واجب و فرض نمی کند، و از نوع این حرکت، دلیل بر وجود نفس اقامه نمی توان کرد.

اما حرکت غیر قسری، آن هم به نفس خویش بدو قسم تقسیم می شود: یک نوع همان است که در نظام طبیعت جاری است مانند: افتادن سنگ از بلندی، و آنچه از این نوع است؛ که وجود یک قوه داخلی محرک را لازم نمی آورد، و یک نوع آن، مخالف نظام طبیعت است، مانند پرواز پرنده و راه رفتن انسان، پس ناچار و بدون شک این حرکت مخالف با طبیعت و نیازمند به قوه محرکی است که زائد بر جسم است. و این قوه محرک همان نفس است.

- و درباره ادراک می گوید: بعضی از موجودات از بعض دیگر در این قوه فرق و

۱. در عصر جدید این روش استمرار نفس را هائری برگسن فرانسوی (در گذشته ۱۹۴۱م) به نحوی بارز شرح داده و از اهم مباحث فلسفه اوست. رجوع بفرمایید به: تاریخ فلسفه مغرب، برتراند راسل، ۷۶۲-۷۵۹، چاپ دهم، لندن؛ و سیر حکمت در اروپا، نگارش مرحوم فروغی ۲۹۰/۳-۲۸۷، چاپ اول.

امتیاز دارند، و بناچار این موجودات مدرک شامل قوه‌یی زائد هستند که زمانی موافق طبیعت و زمانی مخالف آن عمل می‌کنند، این قوه زائد و اراده کننده، همان «نفس» است. -قوای نفس-. اگر مصدر حرکت و ادراک، نفس است پس آن قوایی که این حرکت‌ها از آنها صادر می‌گردد کدامند؟

ابن سینا می‌گوید: این افعال از سه قوه صادر می‌شود که عبارتست از: قوه نباتیه، قوه حیوانیه، قوه انسانیه و آنها را نفس هم می‌نامد و بوجه زیر تقسیم می‌کند:

۱. نفس نباتی، و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که، زاده می‌شود و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند». آن نفسی است که نوع نبات را تکمیل می‌کند. این نفس برای تکمیل نوع نبات سه قوه دارد، الف: قوه غاذیه، و کار آن اینست که اجسامی دیگر را، همانند جسمی که خود دارد، بکند، و بدل ما یتحلل قرار دهد.

ب: قوه منمیه آن قوه‌یی است که جسم را در طول و عرض و عمق، می‌افزاید تا در نمو و رشد به کمال خود برسد.

ج: قوه مولده و کار اینست که: جزیی از جسم را که بالقوه شبیه اوست بگیرد و در این جزء اجسام دیگری منتشر و پراکنده و آنرا بالفعل شبیه جسم اول نماید^۱.

۲. نفس حیوانی و آن «کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را ادراک می‌کند و بالاراده متحرک است.» -بواسطه حواس ادراک می‌کند و به حرکت غیر قسری متحرک می‌گردد. و انسان و حیوان در این قوه شریکند.

سپس ابن سینا درباره هر یک از دو قوه محرکه و مدرکه جداگانه بحث می‌کند: اما محرکه: یا باعشه است یا فاعله.

باعشه: قوتیست نزوعی و شوقی، که هرگاه در مخیله ارتسام یابد، آنرا به جستن چیزی یا به فرار از چیزی، تحریک می‌نماید. مانند حرکت برای طلب لذت، و فرار از امر ناخوشایند و زیان‌آور.

فاعله: قوتیست که در اعصاب و اوتار منبث می‌شود، و اوتار و رباطات را جذب می‌کند و آنها را یا متشنج می‌سازد و یا سست می‌گرداند و یا این‌که آنرا مدد می‌رساند و متوجه امری می‌کند.

* * *

مدرکه نیز بدو قوه تقسیم می‌شود: قوه‌یی که از خارج ادراک می‌کند، و قوه‌یی که از

داخل ادراک می‌کند.

ادراک خارجی بواسطه حواس پنجگانه ممکن می‌گردد که عبارتست از: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی، پساوایی؛ و قوای مدرکه باطنی، بعضی از آنها صور محسوسات را ادراک می‌کنند، و بعضی معانی محسوسات را.

و فرق میان این و آن اینست که صورت چیزی است که در ادراک آن، حس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حس ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس می‌رساند، و معنی امری است که نفس آنرا از محسوس در می‌یابد بدون آنکه حواس ظاهر با حس باطنی اشتراک دارد چه اول حی ادراک می‌نماید، سپس آنرا به نفس

۱. حس مشترک و آن قوه‌یی است که صور منطبعه در حواس پنجگانه را جمع می‌کند. که ابن سینا جای آنرا قسمت پیشین تجویف اول دماغ قرار داده است.^۱
 ۲. مصوره که آنچه را حس مشترک از صور حواس جزئی پذیرفته، نگاهداری می‌کند، و این صور بعد از غیبت محسوسات در آن باقی می‌مانند، و آن در واپسین تجویف اول دماغ قرار دارد.

۳. متخیله و کار آن اینست که به اختیار میان آنچه در مصوره پدیدار آمده تألیف یا تفصیل نماید. این قوه را - در حیوان متخیله گویند و در انسان مفکره - و مرکز آن در قسمت جلوی تجویف اوسط از دماغ است.

۴. وهم و آن قوه‌یی است که معانی غیر محسوس در جزئیات را ادراک می‌کند، و از این قبیل است مَجَبَّتِی که بر طفل ابراز می‌شود، و یا اینکه گوسفند با دیدن گرگ فرار می‌کند. و جای آن در قسمت آخر تجویف اوسط از دماغ است.

۵. حافظه یا ذاکرة قوه‌یی است که هر چه قوه و هم از معانی، ادراک می‌کند آنها را حفظ می‌نماید و مرکز آن تجویف مؤخر دماغ است.

از این بحث واضح می‌گردد که ابن سینا ارتباط قوای حیوانی را به جسد مورد بحث قرار می‌دهد، و این روش تجربی او را بدانجا می‌برد که قوای نفس را در دماغ مرکزیت بدهد.^۲

ولیکن این امر فقط محدود و مقصور است به قوایی که میان انسان و حیوان مشترک

۱. نجات قسم طبیعیات، ص ۲۵۸.

۲. همین روشن بینی‌های علمی است که برتراند راسل فیلسوف نامدار زمان ما ابن سینا را از فیلسوفان تجربی مذهب بشمار می‌آورد. (← تاریخ فلسفه مغرب، ۲۸۳، چاپ دهم لندن).

است، و آنکه مرکزیت دادن این قوی در دماغ بر هیچگونه دلیل ثابت استوار نیست^۱ باقی می ماند این مطلب که نظر شیخ را درباره بالاترین قوای مذکور - یعنی نفس انسان - بیان کنیم:

۳. نفس انسانی «و آن کمال اول جسم آلی طبیعی است از آن جهت که افعال مخصوصی به اختیار فکری و به استنباط خرد انجام می دهد، و از آن جهت که امور کلی را ادراک می کند».^۲

و آن به نظر ابن سینا دو قسم است: عامله و عالمه، و هر یک از این دو به اشتراک اسمی عقل نامیده می شود.

- اما قوه عامله، بدن را در افعال و اعمال جزئی و کارهای شخصی تحریک می کند، و در این کار متخیله و متوهمه را بخدمت می گیرد، تا تدابیری استنباط کند؛ مانند استنباطات او در صناعت های انسانی، و نیز آرائی ابداع می نماید، مانند وضع مبادی خیر و شر، یا به واسطه آن انفعالی از خنده و گریه و خجلت ایجاد می گردد و شایسته چنان است که این قوه را بر سایر قوای بدن تسلط باشد تا ایجاد اخلاق فاضله در فرد امکان پذیر شود.

- اما قوه عالمه، حقایق کلی را از موجودات مادی تجرید می کند، و از اینجاست که آنرا قوه «نظری» نامیده اند. و این قوه را سه مرتبه است: قوه هیی مطلق یا «هیولانی» و آن امکان اکتساب فعل است، و معروف به عقل هیولانی است، مانند قدرت کودک برای نوشتن، که قابلیت است پنهان در وجود او.

و قوه هیی ممکن، که عبارت از استعدادی است م تحقیق فعل را، نظیر کودکی که دوات و قلم و حروف ساده را می شناسد، و پیوسته او را ممکن است که فعل کتابت را بدون واسطه فرا گیرد، و این قوه مقابل عقل بالملکه است که بدیهیات را حفظ می کند.

۱. حقیقت اینست که بحثهای مذکور ناقص بوده و در طول سده ها همچنان میان عالمان مورد بحث قرار گرفته است تا اینکه در اوایل جنگ دنیایی اول و بعد از آن مباحثی تجربی و اختباری در این مسائل پیش کشیده شد و اطباء و علمای نفس، به عنوان موضوعی جداگانه این علم شریف را مورد عنایت و توجه و پژوهش قرار دادند که امروز به صورت علمی برومند در آمده است. از مهمترین کسانی که در این کار دامن همت به کمر خدمت بریست، ریوی فرانسوی و پیرژانه بودند که به صورت جالبی در «امراض ذاکره» مطالعه و پژوهش آغاز کردند. رش به:

Zillboorg, G and Henry, G.W.:

A History of Medical Psychology, New York, 1941. PP.219-311.

۲. ابن سینا: نجات قسم طبیعیات، ۲۵۸.

و قوه‌یی کمالیه، و آن عقل بالفعل است، که پس از فراگرفتن صور اولیه، صورتهای مکتسب معقول را ذخیره می‌نماید، و هرگاه بخواهد این صورتهای را تعقل می‌نماید و بالفعل آنها را دارد.

و قوه‌یی مستفاد، که صورتهای مجرد را می‌پذیرد، و آنها را حفظ می‌کند و بلاواسطه و بالفعل آنها را صاحب می‌گردد، آنرا عقل مستفاد می‌گویند، و به واسطه این قوی است که نوع انسان بکمال خویش می‌رسد.

و در بالاترین مراتب عقل آدمی، نفس قدسیه قرار دارد که استعداد بدان کامل می‌شود و بدل به حدس می‌گردد؛ و عقل، عقل قدسی می‌شود یعنی معرفت و شناخت را بلاواسطه از عقل فعال می‌گیرد، و در بلندترین پایه این قوه، نبوت واقع است.

و این چنین ابن‌سینای طبیب، میان قوای حیوانی متصل به ماده و جسد، و میان قوای انسانی که منتهی به رهایی از آلات جسمی می‌گردد، تمیز می‌دهد، و اظهار می‌دارد که معرفت نخستین به طریق طبیعی و آلی می‌آید، و در آن اختیاری نیست، ولیکن دومین، به خلاف آن است، چه نفس، صور معانی مجرد را بطریق ارادی فرا می‌خواند و حفظ می‌نماید و ترقی می‌کند تا بدانجا که روح قدسی می‌گردد و از حدود مکان و عالم اجسام فراتر می‌رود.

پس بطور خلاصه تدرج و پیشرفت در معرفت چنین است: از «عقل هیولانی» که مستعد قبول ادراکات است به عقل بالملکه که قوه نزدیک بفعل می‌باشد، تا به «عقل بالفعل» که صوری را که در ملکات دیگر تعقل می‌نماید، ذخیره می‌کند، پس از آن «عقل مستفاد» که حقایق را از پوشش‌ها یا ملابسات مادی آنها تجرید می‌کند و معرفت برای او از عقل فعال عاشر افاضه می‌گردد، تا برسد به عقل قدسی، که حقایق را به حدس و الهام در می‌یابد و ادراک می‌کند.^۱

وحدت نفس.

در این مبحث، شیخ می‌خواهد اثبات نماید که این قوی با وجود تنوع و تفاوت

۱. ابن‌سینا عقل اول را به مشکوة و دوم را به زجاجة و سوم را به مصباح و چهارم را به نور کامل تشبیه کرده، و این مطلب را از (آیه ۳۵ سوره نور، ۲۴) اقتباس کرده است.

این مطلب را به تعبیر شعری چنین گفته‌اند:

انما النفس كالزجاجه واله	لم سراج و حکمة الله زیت
فاذا اشرفت فانک حی	واذا اظلمت فانک میت!

وظائفشان کثرت ندارند، و جز این نیست که مظاهری مختلف از نفس واحدی هستند. زیرا اگر صحیح باشد که غضب یک چیز و حدس چیز دیگری است، باید غضب - مثلاً - از طریق حس بیاید، بنابراین اگر درست است که مبدأ غضب غیر از مبدأ حس است، و قوه غضب حس نمی‌کند و قوه حس به مبدأ واحدی بر می‌گردند که از آن متفرع شده‌اند، و این مبدأ شامل‌تر، همان نفس است.

وانسان، از تن و روح تشکیل یافته است. و پیش هم ثابت شد که جسد مبدأ افعال انسانی نیست، زیرا اعضاء به خودی خود حس نمی‌کنند، و تنها بواسطه نفس است که حس می‌نمایند، و این قوه جایگزین در درون آدمی است که اعضاء او را آلت افعال و انفعالات خود قرار می‌دهد. و هرگاه به دقت بنگری، آشکار می‌گردد نفس نباتی در حیوان از نفس حیوانی مستقل نیست، و آن هر دو در انسان، از نفس انسانی جدا نیستند، بلکه تمام آنها متعاون و متداخل و متکامل هم هستند، که ذات واحدی را تألیف می‌کنند و مبدأ واحدی ایجاد می‌کنند. و بنابراین، اینجا وجود واحدی است که قوای آن متعدد است و وظایفش گوناگون ولیکن، اصل یکی است.

خلود نفس

مسأله خلود نفس، از اهم مباحث فلسفه است. و صاحب‌نظران قدیم هم همواره در آن بحث می‌کرده‌اند. افلاطون در رساله «فدون» خلود آنرا اثبات می‌کند.^۱ و ارسطو در این باب رأی استوار و جازمی ندارد، چه نفس را از جهتی - بقاء بدن - فانی می‌شمارد، ولیکن از جهت دیگر به خلود عقل می‌رود، و هوشمندان می‌دانند که عقل، بالذات، تعبیری از تعابیر نفس است و بدیهی است که متفکران و پیروان مکتب روحی، نفس را جاویدان می‌دانند، و آنرا برتر از تمام چیزهایی که فانی می‌شود می‌شمارند هم چنانکه در نظر اسکندریان و پس از آنها در نظر «فارابی» حال بر همین منوال است.

ابن سینا هم در دوره‌ی زندگی می‌کرد که افکار متناقض و نحله‌های گوناگون وجود داشت و او را بخود مشغول می‌داشت: یکی ملحد بود و در فلسفه مادی آنروز خلود نفس را انکار می‌کرد و آنرا همچون آلات و اندامهای آدمی عرضی زائل می‌دانست که فانی و گذرنده است.

۱ - برای خواندن این رساله افلاطون، رش به: حکمت سقراط و افلاطون، ۱/ ۲۷۲ - ۱۹۸، مکالمه فیدون، ترجمه

حکیم مرحوم محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران (۱۳۱۶ ه. ش.).

دیگری قائل به تناسخ بود، و خلوص نفس را در حیاتهای متوالی و گوناگون می‌پنداشت، تا آنکه نفس به طهارت و پاکی نهایی برسد، و در خلود بماند. اما ابن‌سینا فناء و انحلال نفس را، رد و تناسخ را ابطال کرد و باطل دانست، و بقاء نفس را چند دلیل ایراد کرد که معظم آنها از گذشتگان است و از آنجمله است:

الف - نفس جوهری بسیط است، و بسیط، به خلاف مرکب، نیازمند مکونی نیست که اجزاء آنرا ترکیب کند، و نیز بسیط منحل و فاسد نمی‌شود. پس نفس هم حیاتی است، که طبیعت آن منافی با مرگ است، و هیچ‌گونه استعدادی برای فناء ندارد، و قبول فساد هم نمی‌کند، و بنابراین امور که گفتیم نفس بسیط حی، حتماً جاودانی است.

ب - جسم علت نفس و سبب قوام آن نیست. و پیش هم گفتیم که نفس امر جسم را تدبیر می‌کند و او را به سوی فعل و ادراک می‌کشاند. از اینجا بر می‌آید که نفس مربوط به مقوماتی خارج از جسد است، و بنابراین جسد فانی می‌شود، و با فناء آن نفس فانی نمی‌گردد.^۱

جز این که این خلود شرایطی دارد، چه «نفس عالم» چاره‌ی نیست جز این که پیوسته از جهالات برتر رود و از سرزمین شقاوت و شوربختی مادی رفعت پیدا کند، و در نردبان معرفت عقلی ارتقاء جوید، تا او را ممکن شود که در حیات دنیا به سعادت اخروی نایل گردد و به زندگی جاودانی دست یابد و این سخن ما را بدانجا می‌کشاند که درباره‌ی اموری که این سعادت را ممکن می‌کند سخن بگوییم. و به نظر ابن‌سینا بی‌هیچ گفتگو مهم‌ترین آنها «تصوف عقلی» است.

- مقام تصوف در فلسفه ابن‌سینا

در پیش دیدیم که ابن‌سینا «خوش‌بین» است، چه پیوسته متوجه عنایت الهی است، که شامل حال تمام هستی است، و عالم را به برترین و بهترین نظامها منظم کرده است، و بنابراین شراری سلبی و نسبی است که، در عالم ممکنات عارض شده است، و فقط در کمال جزئیات به منزله نقصانی تواند بود.^۲ و چون خیر، عمومی است، و خدا، مصدر این

۱. بعضی از منتقدان برای برهان اول خرده گرفته و گفته‌اند: که آن مبنی بر امری است که خود نیازمند دلیل است، زیرا گفتن این که «نفس عنصر بسیطی است.» خود ثابت نیست، و بر برهان دوم این اشکال وارد است که: معلوم نیست فناء جسد، مستلزم فناء نفس نباشد.

۲. شفاء، الهیات، ۴۷:

«فيه ما بدل على ان الشر بالحقیقة والذات ليس الالعدم...»

خیر است، پس رسیدن به برترین انواع سعادت هم به شناختن این خیر منوط است. ولیکن چگونه به این شناسایی دست یافت یا به آن سعادت توان رسید؟

ابن سینا در سعادت مذهب افلاطون را می‌پسندد، بدین معنی که می‌گوید مبدع اول بسبب کمال خود، ذاتاً سعید است. و در درجه بعد از او، از لحاظ سعادت، عقول مفارقه قرار دارند، زیرا به او همه نزدیکترند، و هر اندازه به او نزدیک می‌شوند، شوق و عشق و بهجت آنها زیادت می‌یابد، و هرگاه از او دور می‌مانند، این شور و عشق درجه به درجه کمتر می‌گردد.

از این مطالب که بیان شد بر می‌آید که: تعقل به ذات خود، اصل «سعادت» است. ولیکن ماده در عالم امکان نفوس انسانی را از تعقل و سعادت بدور ساخته است. بنابراین گفتار، نفوس دارای مراتب می‌شوند:

نفوسی هستند که در عالم طبیعت انهماک دارند و غوطه می‌زنند، و در واقع آنها بدبخت‌ترین آفریدگانند.

نفوسی هستند که در دو جهت ربوبیت و سفالت سرگردانند، گاه به سوی آن بالا می‌روند و زمانی روبه این سو می‌آورند که حسیض شهوات است.

و بالاتر از این نفوس، نفوس صوفیان عاشق است که به بهری از کمال رسیده‌اند، و نفوس آنها طوری است که اگر احیاناً یکی از آنان آبی از او دور شوند، دوباره مشتاقتر می‌شوند، و همین شوق به کمال، در جان آنها آتش بر می‌افروزد و عذابی می‌آفریند، که اگر چه دردناک است دلپذیر و زیباست. با این شوق آنها هر چه جز معشوق باشد پس پشت می‌اندازند:

عشق آن نوربست کو چون بر فروخت هر چه جز معشوق، باقی جمله سوخت.

بنابراین بیان، سعادت نفس انسانی قائم بر تامل کمال و ادراک مبادی کلیه و عقول مفارقه می‌گردد برترین و اصلان به این حالت همانا عاشقان عارف از اصحاب مقامات هستند که «پوشش‌های کالبد خاکی را بدریده و بشکسته‌اند، و از آن متوجه به عالم قدس گشته»^۱ و به قول مولوی «جانشان به سوی عالم بالابال گشوده است»، و به مشاهداتی رسیده‌اند که زبان بشر از بیان آن ناتوان است. و از اینجاست که گفته‌اند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان چون بعشق آیم خجل باشم از آن.
هر چه گویم عشق از آن بالاتر است از محیط فهم انسان برترست.

۱. الاشارات، ۱۵۱ «...وهم فی جلابیت، من ابدانهم قد نضوها و تجردوا عنها الی عالم القدس...»

خود قلم اندر نوشتن می‌شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت^۱
 ابن سینا متصوفه را در مراتبی چند قرار داده است.
 نخستین: زاهد که از متاع دنیا و نعمت‌های آن روگردانده است،
 دومین: عابد، که همواره در کار عبادت و راز و نیاز است،
 سومین: عارف، که پیوسته به فکر خود در عالم عقول جولان می‌نماید.^۲ و گوش
 دارد تا به نور حق آغشته شود، او حق را بخاطر حق می‌جوید، و در آنچه می‌جوید برتر
 می‌رود و می‌رسد بدانجا که می‌رسد.^۳

سپس شیخ روش عارفان را به زبان اهل تصوف تتبع می‌کند، که چگونه ناپاکی‌های
 تن را به ریاضت می‌زدایند تا احوال سعادت روحی در ایشان زیادت می‌شود و می‌گوید:
 در میان آنها یکی مرید است که خود را ریاضت می‌دهد و بحق متوجه است، تا از نور حق
 خلسه‌هایی بر او پدیدار آید، که اوقات زودگذر و خوشی هستند، و همچون برق، رباینده و
 ناپایدار. و چون اینحال بر او لامع گشت، او را پز مردگی دست می‌دهد و مرید را در این
 حال مخطوف یار بوده می‌نامند. و هرگاه این اوقات استقرار یابد، و مشاهده آن روشنایی
 دراز بیاید، مخطوف، مألوف می‌گردد.

و بر این منوال، از حال بحالی می‌رود تا بخدا نزدیک می‌شود، و بهاء و روشنی مبدأ
 اول را دیدار می‌کند، سپس از نفس خود غایت می‌شود و آنرا فراموش می‌کند، و این مقام،
 برترین درجات سلوک است.

این چنین است که وصول محقق می‌گردد ولی با سخن بشری وصف نمی‌شود و
 معنای آنرا جز اهل مشاهده در نمی‌یابند، زیرا تعبیر از حال وصول چیزی است و مشاهده این
 حال، چیزی دگر.

از آنچه گذشت، آشکار گشت که بنظر «ابن سینا» نفس انسانی می‌تواند به این آفات
 سعیده - وقت‌های خوش برسد، و آن هم در همین زمین خاکی؛ جز این که ادراک آن مشروط
 به اینست که سالک علوم را بکمال بداند و لذت‌های پست این جهانی را بدور اندازد، و

۱. مولوی: مثنوی، ۸۹/۱؛ ۲۱۴/۲، چاپ علاءالدوله.

۲. اشارات، ۱۵۱، چاپ دانشگاه: «المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخلص باسم الزاهد و المواظب على فعل
 (او نفل) العبادات من القيام والصيام و نحوهما يخلص باسم العابد، و المنصرف بفكرة الى قدس الجبروت مستديماً
 لشروق نور الحق في سره يخلص باسم العارف - و قد يتركب بعض هذه مع بعض.»

۳. برای اطلاع بیشتر از این مطالب به: نمط نهم اشارات موسوم به «فی مقامات العارفين» رجوع فرمایید

۸-۱۵۱، چاپ استاد محمود شهابی، دانشگاه تهران (۱۳۳۹).

فضایل عالیّه را ممارست و مشق کند، و همچنانکه افلاطون آنرا در باب معرفت فلسفی، که همراه و مقرون با این زندگی و عمل نیکوکارانه ماست، بیان کرده است.

ولی کار بدین حد تمام نیست، چه نفس جاودانی است، و در همین جاودانگی یا ثواب بزرگی می یابد یا کیفر تلخ و دردناکی؛ و ثواب و عقاب او در گرو اعمالی است که در زمین انجام داده، زندگانی او در عالم سماوی جز استمراری از این زندگی زمینی نیست و بدیهی است که حال بر این منوال خواهد بود، و اعمال او نیز دنباله همین اعمال این جهانی او خواهد بود، و شیخ این مطلب را در کتاب «المبدأ والمعاد» بیان می دارد. آنگاه احوال جاودانان حیات ابد را وصف می کند.

- آن کسان را که به فضیلت عقل رسیده اند، درجه عالی سعادت است، و اینان همان عارفانند، که برترین حال و سعادت مندانه ترین حیاتی آنان است،
- و در دنبال این گروه، جاهلانند، که ایشان «اهل سلامت» اند.

و مرتبه ایشان در سعادت، پست تر از مرتبه عارفان است، ولیکن حال آنکه از عالمان بدکردار بهتر خواهد بود! پس نفس ساده، از نفسی که کمال را بشناخت و بدان مشتاق نشد، برتر و بهتر است:

ترسم که روز حشر عنان بر عنان رود تسبیح شیخ و خرقه رند شرابخوار^۱
- و از تمام آنان پست تر، حال کسانی است، که در دنیا کارهای بد زیاد کنند زیرا آنان به هیچ وجه روی اهل نجات نیستند، و همواره بدبخت باشند.

* * *

و چون ثواب و عقاب دو حالت روحی باشد، معنایش این می شود که سعادت اخرویی که شیخ از آن سخن می دارد، کاملاً روحی است، و شفاوت نیز چنین است یعنی: روحی است.

و این سخن از اهم بواعثی است که غزالی را به تکفیر فیلسوفان برانگیخته است، چه غزالی از این سخن چنان استنتاج کرد که فیلسوفان حشر اجساد را انکار کرده اند، و معاد را تنها روحی می دانند، چه این سخن - در پیش او - منافی با اصول ایمان است.^۲

۱. حافظ: دیوان، ص ۱۶۷، غزل ۲۴۶.

۲. ابن سینا سخنی ندارد که در آن به تصریح حشر اجساد را انکار کند، لیکن کسی را که بخواهد، کیفیت حشر اجساد را بفهمد او را به شریعت حوالت داده است و می گوید که: فلسفه متعرض آن نمی شود و عین عبارت او در شفاء و نجات چنین است:

با همه این توضیحات، ابن سینا خود شخصا از اهل تصوف نیست، زیرا تصوف او مبتنی بر فلسفه حدسی او است و مکمل مکتب مشائیان، ولیکن شکی نتوان کرد که برای ماده از روح مدد گرفته و برای منطق از شوق استمداد کرده و برای معرفت عقلی از قوه حدس یاری خواسته است و بدینسان فلسفه خویش را بنحوی جالب رنگ آمیزی کرده است. وای بسا بهترین نمونه تصوف اشراقی حدسی شیخ با روشن ترین خصائصش، در دو رساله قصه سلامان و ابسال و رساله الطیر او جلوه گر است.^۱

- نبوت

در نظر فیلسوفان وحی پیامبر برترین تعبیری است که عقل انسانی با مشارکت و یاری عقل فعال بدان می رسد؛ و طبیعت، پیامبر یا نبی را به مزایایی مخصوص گردانیده که رسیدن به این مرتبه را برای او آسان کند. از طرفی این موهبت بزرگ را عوامل تکوینی عملی و ضروری که تابع نظام عالم است تکمیل می کند که سخت عظیم است و آن عمل رسالت است که شامل شرایعی است که ویژه هدایت اقوام و گروههاست. و در رأی صوفیان نبی - یا حقیقت محمدی - عبارت از انسان کاملی است که وجود نیز از او تقوم و هستی گرفته و تفرع یافته است.

و بعقیده سلف، نبوت بخششی است خدایی، که آنرا به هرکس از بندگان که برگزیند می دهد، و او را رسول خویش می کند تا تعالیم او را ابلاغ کند. و شاید فارابی نخستین کسی است که نبوت را به صورتی علمی مورد تحلیل و بررسی قرار داد - چنانکه پیش از این گذشت -^۲

پس از او ابن سینا آمد و گفتار فارابی را اقتباس کرد و آنرا در نظام فلسفی خویش وارد کرد، و یک نوع وحدت و هم آهنگی جدید به آن داد و در این باره افکار جدیدی

ادامه پاورقی از صفحه قبل

«يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذي للبدن عند البعث و خيرات البدن و شروحه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقبة التي أتناهاها نبينا المصطفى محمد حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرک بالعقل و القياس البرهاني و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالمقاييس اللتان للأنفس.» کتاب الشفاء، قسم الهیات، ۲۳۴، چاپ تهران؛ و کتاب النجاة، قسم الهیات، ۴۷۷، چاپ مصر ۱۳۳۱.

۱. از رساله اول در اشارات نیز نام می برد، و در نمط هفتم.

۲. آراء اهل المدينة الناضلة، چاپ مصر، ۲۹ - ۱۹؛ و ترجمه فارابی در همین کتاب حاضر.

سخنان تازه هم آورد. چه گفتیم: ابن سینا قائل به چهار عقل بود: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. و گفتیم کار این عقل مستفاد آن بود که همچون آینه‌یی صور معقولات مجرده در آن منعکس می‌گردد، و به واسطه او معرفت صوفیانه و حدس عقلی حاصل می‌شود، و نیز به واسطه هموست که عقل فعال و هر چه از عقول مفارقه برتر ازوست مدرک واقع می‌شود. و اینجاست که عقل مستفاد، «عقل حدسی» می‌گردد، و به واسطه اوست که پیامبر یا «نبی» وحی را از «عقل کلی» می‌گیرد.

جز این که ابن سینا مبدأ عقول مفارقه را، به فکر فرشتگان ربط می‌دهد، تا واسطه‌یی میان مبدأ و وحی نبوی بیابد. و همانطور که عقول با وجود اختلاف نامهایشان یکی بیش نیستند، فرشتگان نیز چنین‌اند، که هر کدام به ذات خود حامل امری هستند، ولیکن با هم، به صورت جوهری هستند که قبول انفصال نمی‌کند. و شیخ در رساله «حدود» ذکر کرده است که:

«فرشتگان جوهرند و زنده‌اند و بسیط و عاقل و جاودانی هستند و گفتاری ویژه خود دارند، و میان خدا و اجسام زمینی واسطه‌اند؛ و نیز فرشتگان را در چند مرتبه قرار می‌دهد: بعضی عقل دارند، برخی دیگر نفس دارند، عده‌یی هم دارای جسد هستند، و آنها جملگی در نقل وحی برای «نبی» شرکت و همکاری دارند، هر کس بقدر همت و بمرتبه خودش.»

به هر تقدیر، نورانیت وحی از عقل فعال صادر می‌شود، از این رو وحی گاهی در انسان مزبور عقل او را مورد خطاب قرار می‌دهد، و زمانی مخیله او را.

و از سخن‌های او چنین بر می‌آید که: تنها پیامبران به تلقی و پذیرش این فیض لدنی مخصوص نیستند و اولیاء و عارفان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند.^۱

جز این که پیامبران این فیض و وحی را به حکم طبیعت و فطرت پذیرا می‌آیند، در حالی که اولیاء و عارفان به حکم ریاضت بدان می‌رسند. پیامبران به این وحی مفطور هستند، چون که در نظام هستی کار آنها با نظام کون هم آهنگی دارد. و از اینجا بر می‌آید که نبوت، در نظام هستی امری عمومی و ضروری است.

سپس در نبی شرایطی لازم می‌داند که از جمله آنها: صفاء عقل، کمال مخیله و قدرت بر اخضاع و واداشتن مردم به فرمان برداری را می‌توان نام برد. اما بواسطه صفاء عقل نبی می‌تواند وحی را از فرشتگان و عقل فعال بگیرد،

۱. و این فکر، شبیه عقیده صوفیان است در باب کرامت.

و اما کمال مخیله، چیزی است که نبی را در مشارکت با فرشتگان یاری می‌رساند و آن را بروی ممکن می‌سازد، تا اصوات آنان را بشنود و علم را در آن به وحی تحویل نماید. و برای نفوس عادی، رسیدن و یا تمثل به عوالم علوی را ممکن سازد، خواه بوسیله خواب، خواه بوسایلی دیگر. پس شایسته چنین است که نفوس انبیاء از اوهام محسوسات برکنار بمانند، و با نفوس آسمانی مشارکت کنند و رموز و استعارات را از آنها بگیرند. و اما قدرت بر اخضاع، مربوط به اعمال خارجی اوست که صحت رسالت بدان ثابت می‌گردد.

و هم به نظر او نبوت، وجودش بچند دلیل ضروری است:

یکی دلیل فلسفی است، که چنانکه در پیش گذشت، شیخ نبوت را قسمی مکمل برای نظام هستی می‌داند، و در جایی از کتاب نجات بصراحت گفته است: فرستادن پیامبران برای راهنمایی مردم از انحنای زیر پا برای درست راه رفتن لازم تر است.^۱ دوم «دلیل ارشادی» است که نبی، مؤمنان را به وسیله آن دلیل، به این نظام نزدیکتر و آشناتر می‌سازد.

پس در این صورت از وجود نبی‌گزیری نیست تا شرایع را ابلاغ نماید و دادگری را در میان مردم استوار و پابرجا کند، و آنانرا به راه راستی که نجات آخرتشان بدان وابسته است راه نماید، و از این بیان روشن می‌گردد که رسالت پیامبر دارای دو جنبه است: یکی: جنبه نظری است که غایت آن نشر مبادی تعلیم آسمانی و حقیقت نبوت و اثبات وجود خدا و حیات آخرت است، و چون مردم در فهمیدن این حقایق متفاوتند، چاره‌ی نیست که نبی آن حقایق را در قالب «تشبیهات» و «صورت‌های افسانه‌ی» و «قصص» بریزد تا به افهام عامه نزدیک گردد.

دو دیگر: جنبه عملی است، و آن امری است که جز «نبی» هیچ کس نمی‌تواند، زیرا تنها اوست که به عالم افلاک سماوی و جهان بالا اتصال دارد.

و اما اعمال بشر، از نماز و روزه و جهاد و حج و زکوة و غیره، اینها اموری هست که بشر به وسیله آنها به خدا تقرب پیدا می‌کند و اهم آنها نماز است که وسیله نزدیکی

۱. مثلا راجع به ضرورت وجود نبی یکجا می‌گوید:

«فالحاجة الى هذا الانسان في أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده، اشد من الحاجة الى انبات الشعر على الاشجار وعلى الجاجيين و تعمیر الاخص من القدمين و اشیاء اخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر مالها آنها تنفع في البقاء...» كتاب النجاة، قسم الهیات ۴۹۹، چاپ مصر، ۱۳۳۱؛ و كتاب الشفاء، الهیات ۶۴۷، چاپ طهران.

بخداست.

و بدین طریق معرفت نفس تکمیل می‌گردد، و فیض مقدس بر او باریدن می‌گیرد تا بدانجا که به سرمکنون و راز پنهان خود برسد، و عالم ملکوت و جبروت بر او متجلی گردد، و همانند این نماز را پیامبر در شب معراج گزارد.^۱

- اجتماع از نظرگاه ابن سینا

ابن سینا یک نظام اجتماعی کامل، که با آن همچون افلاطون و فارابی نظام فلسفی خود را تکمیل نماید، وضع نکرده است، و کتابی معروف که مخصوص سیاست باشد ننوشته است، ولیکن در این باب آراء و عقایدی ابراز داشته و سخنانی گفته که جامعترین آنها مطالبی است که در آخر کتاب الشفاء آمده است. شیخ در دو فصل «فی الخلیفة و الامام و وجوب طاعتها و الاشارة الی السياسات و المعاملات و الاخلاق»، و «فی عقد المدينة و عقدا لیبیت^۲» بعضی مطالب گفته - و اگر چه این مطالب پراکنده هست - بنحوی از انحاء بنظام فلسفی او مربوط می‌شود، شیخ اینجا و آنجا - البته پراکنده - به برخی از عقاید و آراء افلاطون و فارابی متکی می‌شود و یا به آنها اشاره می‌نماید، که در بعضی مواضع، وقایع عصر و تأثیرات آن بنحو واضحی به چشم می‌خورد، و بهتر است، در اینجا خلاصه‌وار، بخشی از آنها را بیان کنیم.

- تفاوت و تعاون

ابن سینا می‌گوید: حیات انسان با حیات حیوان اختلاف روشن و بارزی دارد زیرا حیوان، بر طبق غریزه خود زندگی می‌کند و همیشه تابع آنست و از این رو، حاجت‌های او یکنوع و حدت دارد، ولیکن انسان این طور نیست چه صناعت‌هایی که خوراک و پوشاک و مسکن او را تأمین و آماده می‌کند، گوناگون و متنوع است، و لازمه آن استنباط و تفکر است، و از این نظر حاجات او گوناگون و بسیار است. و از اینجا لازم می‌آید که اجتماع به تعاون افراد قائم باشد، و این تعاون هم ممکن نمی‌گردد مگر با تفاوت کفایت‌های افراد، و این تفاوتها بذات خود حکمتی خدایی است. چه اگر مردم همه پادشاه بودند همدیگر را هلاک می‌کردند، و اگر در فقر و نیازمندی یکسان بودند از رنجوری و تنگدستی می‌مردند،

۱. برای اطلاع بیشتر و دقیق از این مبحث رجوع فرمایید به کتاب الشفاء، قسم الهیات ۶۴۶ تا ۶۵۰ چاپ

تهران؛ کتاب النجاة قسم الهیات ۴۹۰ تا ۴۹۸، و ۴۹۸ تا ۵۰۸؛ و به کتاب اشارات نمط نهم.

۲. کتاب الشفاء، قسم الهیات ۶۵ تا ۶۵۳ چاپ تهران؛ و نیز از ۶۵۳ تا ۶۵۷، که آخر شفاء است.

و اگر جمله بی‌نیاز بودند، هیچ‌کس دیگر را بزرگ نمی‌داشت و خدمت نمی‌کرد و بنابراین برای مسؤولیت اجتماعی اشتراک و تفاوت لازم است.

نظام شهر یا مدینه

- ابن‌سینا، مجتمع^۱ را بر سه طبقه تقسیم کرده است: مدبران، صنعتگران، نگاهبانان. و هر یک از این طبقه در اجتماع کاری و شأنی مخصوص دارند که بدان ممتاز و شناخته‌اند، و به وسیله همین گروهها «کار عموم» انسجام دارد: همانند آنچه در «نظریه فیض» خوش‌بینانه او دیدیم که عمل اجزاء مکمل اجزاء نیز بود.

و نیز همو می‌گوید که مدبری لازم است تا سنت‌ها و شرایعی برنهد و او به منزله «رأس جسد» و یا سر در تن است. و چون از لوازم این مدبر این است که سنت و عدل در او جمع باشد، پس کار او این است که رعیت را به خدا راه نماید، و آنانرا بر عبادت برانگیزد، و از شرشان دور سازد، و با نیروی عدل و داد هر حقی را سالم نگهدارد، و نیز از کارهای او اینست که برای حراست مرزها ابزار جنگ فراهم نماید و دخل و خرج را ضبط کند، و او همچون خلیفه در آنچه تدبیر می‌کند مطلق‌الاراده است و در سیاست استقلال دارد. همچنین سلطان می‌تواند و باید اطاعت از جانشین خود را بر مردم بقبولاند، و انتخاب جانشین نیز از طرف او باشد و مردم مجبور باشند که از جانشین او نیز اطاعت کنند^۲. و شرط می‌کند که او باید عالم و عقیف و شجاع باشد، و در برابر سیاستگران تباهکار، مقاوم و پایدار باشد، و میان علم و عمل جمع نماید، تا شایسته باشد که امور مردم و بندگان خدا را وکالت نماید و بی‌شک بارزترین کار او اینست که هر یک از افراد مجتمع را بکار خود آگاه و متوجه نماید. و بدین طریق ابن‌سینا از بطالت و کارهای ناپسند و تباهکارانه همچون قمار کردن و زنا و دزدی و رباخواری نهی می‌کند.

و هر فرد، از هر طبقه باشد، واجب است که عادات پسندیده و اخلاق فاضله‌یی که

۱. مجتمع را بمعنی society آورده است.

۲. ابن‌سینا اشاره می‌کند که: جانشین برگزیدن این مدبر، یا به نص است یا به اجماع. ولیکن این‌کار به نص صوابتر است؛ و واضح است که این عقیده با مذهب شیعه، و موقعیت سیاسی خود او موافق است، چه اهل سنت در این راه به بیعت و اختیار یا انتخاب رفته‌اند. «ثم يجب أن يفرض السلطان طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهة... والاستخلاف بالنص أصوب فان ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف...» (الشفاء، «الهیات»، ۶۵۴).

«رئیس شارع»، سنت کرده و وضع نموده پیروی کند و از اینجاست که ممکن است که در نفوس آنان اعمال جمیل و نیکوکارانه ریشه بگیرد. و جملگی آنان برای زندگی سعادت‌مندانانه رستاخیز آماده بشوند. جز این که «ابن سینا» در همه آنان این توانایی را نمی‌بیند و لازم هم نمی‌داند که حقایق فلسفی را فهم کنند و عقول مفارقه را ادراک نمایند؛ همچنانکه فارابی لازم می‌دانست! و فقط آنانرا بر آن می‌خواند که تا حدود توان و قدرت خود به اکتساب کمالات انسانی بکوشند، و آن‌کس که فلسفه را نفهمد، کمال ذات او با تطبیق رفتارش به احکام شرعیه ممکن خواهد بود. ولیکن آن‌کس که از سنت سرپیچی نماید، و مخالف احکام رئیس شریعت باشد، باید در دنیا محاکمه شود و در آخرت هم مستوجب عذاب است.

سپس شیخ از مصادر مال در مدینه سخن می‌گوید، و آنرا بر سه نوع می‌داند: نخست مالیات، دوم غرامات که بر جنگجویان هوسناک می‌بندند، و سه دیگر عنائمی که از اموال مخالفان سنت می‌گیرند. و لازم می‌داند که این مال در خزانه دولت سپرده شود، که از آن مخارج لشکریان و موظفان و نگاهبانان تأمین گردد و از پای در افتادگان و بیماران پرستاری شود و در راههای مصلحت اجتماع خرج شود. و این نظام عادلانه باید پیوسته بنا بر اعتبار دوگانه استوار و قائم باشد: هر کس فلسفه بفهمد، طبق اصول آن، و هر کس نفهمد بر طبق مبادی دین رفتار کند. پس عجب نیست که ابن سینا این دو امر را اساس «مدینه صالحه» می‌داند. از طرفی دیگر او اجتماع را به نحو زیر هم تقسیم می‌کند:

«مدینه ضاله»، - که باید آنها را به سوی حق دعوت کرد - مدینه‌یی است که دارای «سنن مخالف» سنت‌های نیکویی است که رسول حق گفته است، چه او سنت‌های مذکور را تکذیب کرده است. او می‌گوید مدینه‌یی که پذیرای سنت‌هایی است که خدا آنها را نازل کرده و مردم آن مجتمع به آن عمل می‌کنند تنها آن مدینه است که «مدینه عادلانه یا صالحه» است.

* * *

- نظام خانواده، در ضمن این سخنان پراکنده شیخ، سخنی هم هست راجع به ضرورت ازدواج و زناشویی تا نسل صیانت شود و نوع باقی بماند.^۱

۱. شیخ در آخر الشفاء این مطلب را بیان، و در تاکید آن می‌نویسد: «از بعضی امور چون زنا و لواط باید ادامه پاورقی در صفحه بعد

و همو به تأثیر محبت، در ایجاد علاقه و مهر میان زن و شوهر اشاره می‌کند و می‌گوید:

«محبت جز به الفت صورت نمی‌بندد، و الفت جز به عادت ممکن نمی‌شود، و عادت هم تنها از راه مخالطه و آمیزش امکان می‌یابد» و او اسباب فراق و جدایی زن و شوهر را در چند چیز خلاصه می‌کند: نازایی، و عدم کفایت و بدی معاشرت. بنظر او زن نمی‌تواند از شوهر خود طلاق بخواهد و این کار بطوری که می‌دانیم مربوط به رأی شرع است، زن به نظر او و از نظرگاه روزگار او سست رأی و ناقص‌العقل است، در برابر خشم و غضب فرمان‌پذیر است و خواستار هوی و هوس، از این‌دو باید پیوسته زیر حجاب باشد! و هیچ مهمی جزء تربیت اولاد نداشته باشد و چون این مطلب اخیر امروز بسیار عریض و طویل گشته ما خلاصه آنچه را که شیخ در فصل چهارم «کتاب السیاسة» بیان کرده است، ذکر می‌کنیم:

روش تربیت

برای والدین لازم است که فرزندان را نامی نیکو و خوش آیند انتخاب کنند، یعنی حروف آن متنافر و نامأنوس نباشد، که شنونده را ملامت افزاید یا موجب استهزاء و تحقیر فرزند گردد، و اگر لازم است که دایه بگیرند، شخصی سالم و تندرست بگزینند که در عقل و درایت هم سالم باشد و خوش خلق نیز باشد، و نیز این عنایت باید از زمان ولادت باشد. پس از آنکه او را از شیر بازگیرند باید او را با تشویق و ترهیب به نیکخویی و ریاضت اخلاق وادارند. و اگر از زدن چاره نباشد، آنرا نیز بکار برند - جز این که کم باشد و دردناک^۱.

سپس بحث می‌کند در آنچه طفل باید گیرد، و درباره صفاتی که معلم باید داشته

ادامه پاورقی از صفحه قبل

جلوگیری شود» - «و یحرم ایضاً الزنا و اللواطه الذی یدعو الی الاستفناء عن افضل الازکان المدینه. و اول ما یجب ان یشرع فیه هوامر التزواج المؤدی الی التناسل و ان یدعوالیه و یحرص علیه فان به بقاء الانواع التی بقاءها دلیل وجودالله تعالی... الخ» شفاء قسم الهیات ۶۵۲، فصل: «عقد المدینه تُعقد البیت و هو النکاح و السنن.» برای اطلاع بیشتر از اندیشه‌های سیاسی ابن‌سینا، «علی‌اصغر حلبی، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، ۳۱۴ - ۳۰۰، انتشارات اساطیر.

۱. البته تذکر می‌دهد که در بعضی موارد خویشان باید از ضرب فرزند شفاعت کنند. و این که می‌گوید: کم باشد، مرا اینست که در زمان حاجت زیادت آن را روا می‌داند. آشکار است که اصول تربیت امروز توسل به عنف را صحیح نمی‌داند.

باشد می‌گوید: آموزگاران باید کودک را به فراگرفتن بعضی از آیات قرآن وادارند و برخی از اشعار حکمت‌آمیز یاد او بدهند تا «مکارم اخلاق» در وجود او استقرار یابد، و دیندار شود، و جانش روشن گردد و به عادت پادشاهان و آداب اجتماع آگاه شود، چه اگر غیر از این باشد و معلم فاسد الاخلاق باشد، اخلاق کودک هم فاسد می‌گردد و به عادت پست و نامناسب خو می‌گیرد از امور مهم اینست که باید در مدرسه مواظب کودک بود وقتی که با همشاگردیهای خود مباحثه یا محادثه می‌نماید، چه او از رفیقش اموری را یاد می‌گیرد چون بیشتر به او انس می‌گیرد.

و سپس می‌گوید: که همواره باید خواست‌های کودکان را فهمید، و آنان را به شغل و کاری که خواهان آن هستند سوق داد، تا استعدادهاى خود را بروز بدهند. اما خود شیخ هم منصفانه به سختی و اشکال ادراک این میلیها و استعدادها در وجود اطفال، و در نتیجه، مشغول کردن آنها به حرفه مخصوص خود، اقرار می‌کند، زیرا این امر مربوط به فهم مشکلات بزرگ روانی است که نظر در آن مشکل است و از قیاس هم برتر، و «ای بسا که طبیعت انسان از تمام آداب و صنایع نفرت می‌کند و به هیچ یک از آنها علاقه‌ی نشان نمی‌دهد»^۱

خلاصه

ابن سینا، پس از فارابی آمد، و با وجود او «فلسفه مدرسی» در اسلام کمال پذیرفت: در وجود او فلسفه مشائیان با فلسفه غیبی اسکندرانیان و اشواق صوفیان و جدل متکلمان و حقایق ایمانیان، بطرز جالبی در هم آمیخت و آشتی یافت؛ آنچه در کتب عالمان طب و فلکیات و طبیعیات متفرق پراکنده بود، در کتاب‌های او با اسلوب دقیق و استواری جمع گشت، و در یک کلمه، او: خلاصه معرفت علمی عصر خود گردید. و پس از او مدتها کتابهای او به عنوان کتابهای رسمی طب و فلسفه و علوم مورد تدریس و نظر خردمندان و دانش پژوهان قرار گرفت و یکی از بهترین مأخذ قرون وسطایی شد. و تا امروز هم مورد استفاده ارباب فلسفه است.

* * *

مخالفان.

با وجود اهمیت بسیار و شهرت و اعتبار فراوان، ابن سینا در ادوار گوناگون تمدن

۱. رجوع فرمایند کتاب سیاست، تصنیف منسوب به شیخ رئیس فصل چهارم صفحه ۱۱۹؛ و نیز به یازجسی و

کرم: اعلام الفلسفة العربية، ۵۳۴/۱، چاپ بیروت.

اسلامی همواره مخالفان زیادی داشته است که نامدارترین آنها بقرار زیر هستند:

۱. ابوالولید محمد بن احمد اندلسی معروف به ابن رشد اندلسی (در گذشته ۷-۵۹۵ ه.ق.) که در تهافت التهافت، چندین بار شیخ را به سبب عدول و انفراد از حکیمان گذشته، مورد سرزنش و ملامت قرار داده و در باب چند مسأله از قبیل وحی و لوح و قلم و غیره پیرو اشاعره و متکلمان اش دانسته است چنانکه یکجا می نویسد:

«شک نیست که ابن سینا در حکمت مقام خاصی دارد ولیکن می گوید: ممکن است انسان از خاک پدید آمده باشد چنانکه موش، و اگر او واقعاً به این عقیده بوده - وجهت تقیه مردم زمان نگفته باشد - معلوم می شود این فکر برای او، به سبب انس با سخنان اشاعره پیدا شده است»^۱.

* * *

۲. ابوالبرکات هبة الله بن علی بن مالک البغدادی (در گذشته ۵۴۷ ه.ق.) صاحب کتاب المعتمبر، که او نیز درباره علم باری تعالی بر ابن سینا انتقاد داشت^۲

ولیکن از علاء الدوله فرامر زین علی - که از امیران معروف سلجوقی بوده است - نقل شده که روزی از عمر خیام درباره اعتراض ابوالبرکات بر ابن سینا پرسیدم، در جواب گفت:

«ابوالبرکات کلام ابوعلی را نفهمیده بوده و او را آن مرتبه نبود تا سخن شیخ را بفهمد تا چه رسد به اعتراض بر سخنان او، و ایراد شکوک بر کلام وی»^۳.

۳. ونیز معروف است که اسماعیل هروی (در گذشته حدود ۴۶۲ ه.ق.) هم کتابهای ابونصر فارابی را تدریس می کرد و از تدریس کتابهای شیخ خودداری می کرد^۴

۴. دیگر از مخالفان بزرگ شیخ، سه نفر متکلم معروف هستند که نخستین غزالی است که بعداً از او به تفصیل صحبت خواهیم کرد. و از اشکالات او، ابن رشد در کتاب التهافت التهافت جواب گفته است.

دو دیگر: شهرستانی صاحب الملل والنحل است که خواجه طوسی، در اشارات از انتقادات او جواب گفته و به شدت برو تاخته است.

سه دیگر: امام فخر رازی است که در شرح خود بر اشارات، از شیخ انتقاد کرده، سپس

۱. تهافت التهافت، ۵۰۱-۵۰۰، چاپ دکتر سلیمان دنیا.

۲. کتاب المعتمبر، ۸۴/۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۸ ه.ق. «الفصل السادس عشر فی مناقضة الاحتجاج المنقول

۳. بیهقی: تسمه صوان الحکمة، ۱۱۱-۱۱۰.

عن ابن سینا».

۴. بیهقی: تسمه صوان الحکمة، ترجمه فارسی، ۲۹/۱.

خواجه طوسی (درگذشته ۶۷۲ ه. ق.) از اشکالات او جواب گفته و نیز صدرای شیرازی بعضی از اشکالات او را بر شیخ در الشواهد الربوبیه نقل و رد کرده است.

۵. از مخالفان ناشناخته ابن سینا، یکی نیز ابن اثیر (درگذشته ۶۳۰ ه. ق.) است که در تاریخ بزرگ خود ابن سینا را کافر و آثار او را الحاد آمیز نامیده است چنانکه گوید: «و در شعبان ۴۲۸ هجری ابوعلی بن سینا حکیم فیلسوف مشهور وفات یافت که صاحب تصانیف نامدار بر روش فیلسوفان است. مرگ او به اصفهان رخ داد، و او علاءالدوله ابو جعفر بن کاکویه را خدمت می کرد. و شک نیست که این ابو جعفر کاکویه فاسد الاعتقاد بود، و از این جهت ابن سینا به نوشتن کتابهای خود در الحاد و رد بر شریعت های آسمانی پرداخت!...»^۱

۶. یکی دیگر از مخالفان ابن سینا، ابو محمد عبدالله بن اسعد یافعی... (درگذشته ۷۶۵ ه. ق.) است که می گوید «کتاب شفای او را خواندم ولی بهتر است که این کتاب را الشقاء نام نهند، زیرا شامل فلسفه است و دل هیچ متدینی بدان باز و گشوده نمی شود»^۲.

۷. ابن الصلاح فقیه شافعی معروف نیز از او ببدی یاد کرده و گوید: «وی از دانشمندان اسلام نیست، بلکه شیطانی از شیاطین انسی است»^۳.

۱. ابن اثیر: الكامل فی التاریخ، ۸/۹ - ۴۵۶، چاپ بیروت «...ولاشک ان اباجعفرکان فاسد الاعتقاد، فلهدا

اقدام ابن سینا علی تصانیفه فی الالحاد والرد علی الشرائع...»

۲. ابن العماد: شذرات الذهب، ۲۳۷/۳.

۳. همانجا، ۲۳۷/۳ «وقال ابن الصلاح: لم یکن من علماء الاسلام، بل کان شیطاناً من شیاطین الانس».

فصل یازدهم

ابوسهل مسیحی جزجانی

(در گذشته حدود ۴۰۰ ه. ق.)

ابوسهل عیسی بن یحیی مسیحی جزجانی^۱، مولد او شهر گرگان بود، و در بغداد تحصیل کرد.

او یکی از مشاهیر حکیمان و پزشکان سده چهارم هجری است و زمانی که ابن سینا در «گرگانج» خوارزم بوده، با او ملاقات کرده است.

نوشته‌اند که همواره در دربار مأمون بن محمد خوارزمشاه و پسرش ابوالعباس مأمون بن مأمون خوارزمشاه (کشته ۴۰۷ ه. ق.) به سر می‌برد.

دربار این طبقه از خوارزمشاهیان چنانکه مشهور است محط رجال افاضل و مجمع دانشمندان بزرگ هر فن بود، و از جمله دوستان او که در ظلل حمایت مأمونیان می‌زیستند. - چنانکه گفتیم - شیخ الرئیس ابوعلی سینا، و ابوریحان بیرونی بوده‌اند.^۲

نظامی عروضی در چهار مقاله درباره ابن سینا حکایتی نوشته که برخی لغزشهای تاریخی دارد ولیکن بعضی قسمتهای آن درست است، از آن جمله می‌نویسد در دربار علی بن مأمون خوارزمشاه، ابن سینا و ابوسهل مسیحی و ابوالخیر خمار و ابوریحان بیرونی و ابونصر عراق با هم بوده‌اند.

سپس می‌گوید: محمود غزنوی در پی ایشان فرستاد، ابن سینا و ابوسهل حاضر

۱. سمرقندی، نظامی: چهارمقاله، حواشی، ۵۴۳؛ و ابن ابی اصیبه: عیون الانباء ۴۲۵، چاپ بیروت.

۲. چهارمقاله، ۴۱۶.

نشدند که به دربار محمود روند و از گرگانج بیرون رفتند و در روز چهارم بادی برخاست و راه گم کردند و ابوسهل در بیابان از تشنگی و گرما مرد^۱. اگر این واقعه درست باشد ابوسهل در آغاز قرن پنجم در گذشته است^۲.

و ستنفیلد^۳ وفات او را در تاریخ الاطباء به سال ۳۹۰ می نویسد، مأخذ او معلوم نیست و خود او چندان محل اعتماد نیست^۴. ابن ابی اصیبه عمر او را چهل سال ذکر کرده و ابن العبری سال وفاتش را همان سال وفات ابن سینا (۴۲۸ هـ ق) دانسته است. ابن ابی اصیبه تالیفات او را در طب بسیار ستوده است؛ هم در علم و هم در عمل. او فصیح عبارت و نیکو تصنیف بوده، ابن ابی اصیبه می گوید که: کتاب اظهار حکمة الله فی خلق الانسان او را به خط زیبای خودش دیده بوده است؛ این کتاب مهمترین و باارج ترین کتابهای جرجانی است چه در مقدمه این کتاب از خوانندگان و صاحب نظران انصاف خواسته، که آنچه را که او نوشته، با آنچه دیگران نوشته اند مقایسه کنند تا بدانند که او چه زحمتی کشیده و در استقصاء و واری مطالب تا چه حد رنج برده است. نیز نوشته اند که در صناعت طب استاد شیخ رئیس بوده، و با اینکه شیخ بعداً در طب شهرت بسیار یافت و ماهر گشت باز کتابهایی در طب نوشت که آنها را باسم مسیحی مذکور موشح کرد^۵. کتب معروف او به قرار ذیل است:

۱. کتاب المائة فی الطب، که از بهترین کتابهای اوست و امین الدوله بن التلمیذ بر این کتاب حاشیه‌یی نوشته و در آن گوید: اعتماد بر این کتاب واجب است چه، تحقیق در آن بسیار و تکرار کم است، عبارتش واضح و علاجاتش برگزیده و سنجیده است.

۲. کتاب فی العلم الطبیعی.

۳. کتاب الطب الکلی، که در دو مقاله است.

۴. مقاله فی الجدری، یا آبله.

۵. اختصار کتاب المجسطی.

۶. کتاب تعبیر الرؤیاء که آنرا به پادشاه مأمونی تقدیم کرد.

۷. کتاب فی الوباء که آنرا هم بقول ابن ابی اصیبه به ابوالعباس مأمون خوارزمشاه

۱. همانجا، ۱۲۱-۱۸۱، چاپ مرحوم دکتر معین.

۲. نفیسی، سعید: پورسنا، ۱۳۵.

3. Wüstenfeld.

۵. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۳۶ چاپ، بیروت.

۴. چهارمقاله: حواشی، ۳۹۳.

تقدیم کرد.

دیگر از مؤلفات او دوازده کتاب است که به نام ابوالریحان بیرونی نوشته، و ابوریحان آنها را در فهرست مؤلفات خود - که در مقدمه الآثار الباقیه چاپ شده - می‌شمارد، از کتاب المائة فی الطب او اکنون نسخه‌هایی موجود است، از جمله یک نسخه در کتابخانه ملک وجود دارد.

حاجی خلیفه نیز در نکوهش این کتاب جمله‌یی از کتاب «کامل الصناعه» نقل می‌کند.^۱

به طور کلی در ابوسهل مسیحی طب بر فلسفه می‌چربد ولی در فلسفه هم صاحب نظر بوده، لیکن از عقاید مخصوص او خبری نداریم، ولی بیهقی گوید: که در نفس کتابی تصنیف کرد، بعد آنرا ترجمه نمود، و در آن کتاب یاد کرده است که: «هر که را بدانچه از خواسته در دست دارد، خرسندی نیست، باضافت مال دیگران با مال خود خرسند نگردد، زیرا که دیده آدمی به هیچ چیز سیر نگردد»^۲

۱. کشف الظنون، ۲/۳۷۰ «...ذکره ابوالعباس فی کامل الصناعه، و قال: انه وضع کتاباً لم يذكر فيه من الامور الطبيعية و غیر الطبيعية الا قليلاً مع سوء ترتیبه لقله معرفته بتصنیف الکتب...».

۲. بیهقی: تنه صوان الحکمه، ۵۶، ترجمه فارسی.

فصل دوازدهم

ابوالقاسم کرمانی

(در گذشته ۲۰ - ۵۴۱۰ ه.ق.)

حکیم ابوالقاسم کرمانی، در کرمان زاده شد، از تاریخ ولادت و نخستین روزهای زندگی او خبری نداریم. آنچه از احوال او می‌دانیم اینست که: میان او و ابن‌سینا مناظره‌یی رخ داده است شیخ او را به عدم بضاعت و بی‌اعتنایی به فن منطق نسبت داد، و ابوالقاسم کرمانی، ابن‌سینا را به غلط و مغالطه متهم داشت. برخی نوشته‌اند این مناظره به سوءادب نیز کشید.^۱

شهرزوری نقل کرده که یک روز فیلسوف کرمانی به شیخ رئیس گفت:
«اطلاعات خود را بازشت کردن معلومات دیگران ثابت و مقرر مکن، زیرا حق آشکار است و انصاف منعدم نمی‌شود»^۲
برخی از اصحاب ترجمه نوشته‌اند که این ابوالقاسم کرمانی همان کسی است که مکتوب علماء شیراز را، در اشتباهاتشان راجع به منطق کتاب نجات، به خدمت شیخ رئیس آورد.

او وقت غروب، این سؤالات را به شیخ آورد و فردا صبح، جواب آنها را از ابوعبید شاگرد ابن‌سینا دریافت کرد.^۳

۱. بیهقی: تتمه صوان الحکمه، ۲۶، ترجمه فارسی.

۲. شهرزوری: کتال‌الحکمه، ۴۹/۲، ترجمه مرحوم ضیاء‌الدین دری.

۳. ابن‌ابی‌اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۴۳، چاپ بیروت.

از افکار حکمی و اندیشه‌های فلسفی ابوالقاسم کرمانی اطلاعی در دست نیست. برخی سخنان پندآمیز هم از او نقل کرده‌اند که یکی از آنها اینست: «هرکس که از شنیدن ستایش خود، شادمانه گردد، مانند کسی است که خود را بستاید^۱». غزالی نیز یک سخن عارفانه از وی یاد کرده است: «هلاک مرد اندر دو چیز است، یکی: بی‌فرمانی، و دیگر: خودرایی. بی‌فرمانی بعام اندر است و خودرایی و خودپسندی اندر قُرّایان است^۲».

۱. بیهقی: تنه صوان الحکمه، ۲۸.

۲. غزالی، محمد: نصیحة الملوك، ۲۳۶، تصحیح استاد جلال همایی، چاپ دوم (انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱

«بیرونی دانشمندترین مرد زمان خود بود.»
(بروکلمان)

فصل سیزدهم ابوریحان محمد بیرونی

(۴۴۰-۳۶۲ ه.ق.)

محمد بن احمد بیرونی خوارزمی، در سال ۳۶۲ هجری / ۹۳۷ میلادی در خوارزم از مادر بزاد و چنانکه یاقوت حموی^۱ ذکر کرده بسال ۴۴۰ هجری / ۱۰۴۸ میلادی راه جهان دیگر سپرد.

پیش از آنکه زندگی او را باز گوئیم، به عقیده چند تن از اهل فن و بزرگان دانش درباره وی اشارت می‌کنیم.

- سید امین گوید: «بیرونی حکیم ریاضی، عالم به نجوم بود و در فلسفه و طب و جغرافی و تاریخ و ادب و شعر لغت مهارت داشت^۲»

- ابن ابی اصیبه گوید: «ابوریحان به علوم فلسفی اشتغال داشت و در هیأت و نجوم فاضل بود و همو در صناعت طب نظری نیکو داشت^۳».

صفدی او را چنین وصف می‌کند: «...در دانش‌های فلسفه و ریاضی یگانه روزگار خود بود، و در طب و نجوم بسیار کوشیده و ماهر گشته بود^۴».

۲. اعیان الشیعة، ۹۹/۴۵.

۱. معجم الادباء، ۹۳/۲.

۳. عون الابیاء، ۴۵۹، چاپ بیروت.

۴. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۳۶۹ (بیروت، بی.تا.).

غیر از این‌ها که بر شمردیم بسیاری از اهل علم درباره بیرونی نظر مساعد و نیکو داده‌اند.

اما دانشمندان جدید، به ویژه خاورشناسان درباره «ابوریحان» بحث‌های زیاد کرده‌اند و گوششان به نام این نابغه بزرگ ایرانی آشناست:

- سخائو = Sachau خاورشناس آلمانی درباره بیرونی تحقیقات جالب کرده و چند اثر جاودانی او را چاپ کرده و از آن جمله به این نتیجه رسیده است که: «بیرونی بزرگترین شخصیت عقلی است که تاریخ اسلام نظیر او را به خود ندیده است.^۱»

- سمیث در جزء نخستین از کتاب تاریخ ریاضیات گوید که: «بیرونی درخشان‌ترین چهره علمی زمان خود در ریاضی بوده است، و اروپاییان بسیاری از معلومات نادر و کمیاب خود را در باب «هند» مدیون ابوریحان و آثار ارزنده او هستند.^۲»

- جرج سارتن در کتاب مقدمه‌یی بر تاریخ علم^۳ به نبوغ بیرونی و وسعت اطلاعات او اذعان کرده و گوید: «بیرونی نه فقط از فیلسوفان و ریاضیان و جغرافی دانان نامبردار است، بلکه از بزرگترین مؤرخان اسلام و از نامدارترین دانشمندان جهان است.»
- بروکلیمان در تاریخ رجال اسلامی^۴ گوید:

«حقیقت اینست که شجاعت فکری بیرونی و حب او به آگاهی علمی و دوربودنش از توهم و دوستداری حقیقت و تسامح و پاکی ضمیر او، جملگی از خصالی است که در قرون وسطی بی نظیر بوده است. در واقع او نابغه‌یی نوآور بود و در مسایل علمی بصیرت کامل داشت و نظرش نافذ و صائب بود.»

- از همه بهتر و دلپذیرتر وصفی است که ابوالفضل بیهقی نویسنده و تاریخ نگار زبردست از وی کرده است:

«...و من که این تاریخ پیش گرفته‌ام، التزام اینقدر بکرده‌ام تا آنچه نویسم یا از معاینه من است یا از سماع درست از مردی ثقه، و پیش از این بمدتی دراز کتابی دیدم به خط استاد ابوریحان، و او مردی بود که در ادب و فضل و هندسه و فلسفه در عصر او چنان دیگری نبود و به گزاف چیزی ننوشتی... و این دراز از آن دادم تا مقرر گردد که من در تاریخ، چون احتیاط

۱. طوقان، قدری: تراث العرب العلمی، ۲۷۵، قاهره، چاپ سوم، ۱۹۶۳.

2. Smith, D. E., *History of Mathematics*, vol., 1, p. 219, U.S.A, 1953.

3. Sarton, G., *Introduction To The History of science*.

Washington, 1927 - 1950, P.199. چاپ سال ۱۹۲۷.

4. C. Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, p . 293, London, 1958.

می‌کنم.^۱»

زندگانی بیرونی

جای تأسف است که از زندگانی این دانشمند چیز زیادی نمی‌دانیم. آنچه می‌دانیم اینست که بیرونی از بیرون سند است که روستایی است از اعمال خوارزم.^۲ بیرونی در آنجا زاده و در آنجا بزرگ شده است.

نیز مدتی در خوارزم اقامت کرده و در آنجا به تحصیل علوم و معارف پرداخته و از ابونصر منصور بن علی بن عراق (وفات حدود ۴۲۷ هـ. ۱۰۳۶ م) کسب علم کرده و چنانکه پس از این خواهیم گفت با «ابن سینا» هم مراسلاتی داشته است.

و نیز گفته‌اند که در اثر حادثه‌یی مهم مجبور به ترک خوارزم شده و به محلی در شمال آن رفته بنام (گرگانج)، لیکن ما از ماهیت و چگونگی این حادثه بزرگ چیزی نمی‌دانیم^۳ و همچنین گفته‌اند که وی با منصور بن نوح سامانی (حکومت ۳۸۹ - ۳۸۷ هـ. ق.) نیز دیدار کرده است.^۴

بیرونی پس از مدتی گرگانج را ترک گفته و رهسپار «جرجان» شد و بخدمت شمس‌المعانی قابوس بن وشمگیر زیاری (حکومت ۳۶۶ - ۳۰۴ هـ. ق) امیر جرجان و طبرستان رسید.

در این مدت بیرونی کتاب الآثار الباقیه را تألیف و آنرا حوالی سال ۳۹۰ هـ. ق تکمیل کرد، او در این وقت هنوز به سی سالگی نرسیده بود.

بیرونی این کتاب بسیار نفیس را به قابوس اهداء کرد. امیر زیاری خواست تا او را از خاصان قرار دهد و کار امر و نهی را به وی بسپارد، لیکن بیرونی از این کار سرباز زد و نپذیرفت. بیرونی در نظر قابوس بدان مرتبه از احترام و حرمت نائل آمد که بدون اذن و بار به دربار او رفت و آمد می‌کرد.

بیرونی دوباره به گرگانج بازگشت و بواسطه دهاء و نبوغ خویش در نزد مأمونیان؛ پادشاهان خوارزم، به مقامی بلند رسید.

و پس از آنکه سلطان غزنوی بر تمام خوارزم مستولی شد، بیرونی (گرگانج) را ترک

۱. بیهقی، ابوالفضل: تاریخ مسعودی، ۹۰۶ چاپ دوم، دانشگاه مشهد، ۱۳۵۰ هـ. ش.

۲. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۳۷۲.

۳. خوانساری: روضات الجنات، ۶۷؛ وقعی، عباس: الکتی والالقباب، ۷۵/۱ چاپ صیدا، ۱۹۳۹.

۴. عمر فروخ: تاریخ العلوم عند العرب، ۴۱۷، چاپ بیروت، ۱۹۷۰.

کرد و با او به سوی هند رهسپار شد و در آنجا روزگاری دراز بماند. گفته‌اند: که چهل سال آنجا ماند، و در این مدت به شهرهای مختلف می‌رفت و در بحث‌ها و انجمن‌های گوناگون حاضر می‌آمد، و از این راه بود که توانست درباره هند آنهمه دانستنی‌های گرانبها گرد آور که پس از گذشت هزار سال باز هم اهمیت خود را از دست ندادند.

بیرونی سرانجام به غزنه آمد و در آنجا در سن هفتاد سالگی وفات یافت.

او فقط نوروز و مهرگان از کار دست می‌کشید.

بیرونی در تحصیل دانش و کسب معرفت حرص عجیبی داشت. نوشته‌اند که پیوسته تفکر و مطالعه می‌کرد، چشمان او از نظر کردن و دست‌هایش از نوشتن و زبانش از بیان کردن و مغزش از فکر کردن خسته نمی‌شد. فقط دو روز یعنی: عید نوروز و مهرگان از کار دست می‌کشید و بطوریکه می‌دانید این دو عید از اعیاد بزرگ ایرانیانست.

و از جمله داستانها که شوق او را به کسب دانش می‌رساند اینست که:

یکی از یاران بیرونی فقیه قاضی ابوالحسن علی بن عیسی بر او وارد شد، در حالی که بیرونی سخت بیمار بود^۱ دانشمند ما از او پرسید: آن روز حساب جدات فاسده^۲ را برای من چگونه گفتی؟ گفت: در این حال که جای این سؤال نیست. بیرونی گفت: «ای دوست دنیا را ترک کن که من به اوداناترم! بهتر نیست که این مسأله را بدانم؟ چه من آنرا نمی‌دانم.»

من آن مسأله را به او گفتم و بیرون آمدم، و هماندم بود که صدای گریه اهل بیت او بگوشم رسید، آری او مرده بود^۳.

از امتیازات بزرگ بیرونی این بود که چند زبان را به نیکی می‌دانست؛ به‌ویژه

۱. بسنجید با این نکته که راغب اصفهانی در محاضرات الادب، ۴۷/۱، چاپ بیروت آورده است که «قیل لحکیم: ما حدالتعلیم؟ فقال: حدالحیة؛ ای یجب له ان یتعلم مادام حیا. وقال شیخ للمأمون: اقیبح بی ان استفهم؟ قال: بل قبیح بک ان تستفهم = از دانشمندی پرسیدند: حد آموزش چیست؟ وانسان باید تا چه پایه‌یی در یاد گرفتن بکوشد؟ گفت: حد آموزش حد حیات است یعنی تا جان در بدن دارد وزنده است باید یاد بگیرد. و پیرمردی مأمون را گفت که برای من زشت است که پیرسم تا یاد بگیرم گفت: نه بلکه زشت آن است که پیرسند و از سخن درست گفتن فرومانی.»

۲. جدات فاسده، مبحثی فقهی در باب ارث است، که تفضیل آن در شرایع الاحکام محقق حلی و الفقه المبر، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲، ۱۴۳-۱۴۱ آمده است.

۳. احمدالشحات: ابوالریحان البیرونی، ۲۹، چاپ دارالمعارف مصر ۱۹۶۸.

سریانی و سانسکریت و فارسی و عبری و عربی را^۱.

گفته‌اند: در همان اثناء اقامتش در هند فلسفه یونان را تعلیم می‌کرد و فلسفه هندی را فرامی‌گرفت^۲.

بیرونی در سال ۴۰۸ هجری به دربار محمود غزنوی (در گذشته ۴۲۲ ه. ق.) رسید. و آن وقتی بود که ستاره ملک محمود به اوج خود رسیده بود و تمام بلاد خوارزم را زیر تسلط خویش درآورده بود. بیرونی در دربار محمود روزگاری به سرآورد و نبوغ و مقام خویش را ظاهر گردانید و از عطایای او بهره‌مند گشت جز اینکه او نیز سرانجام به غضب سلطان سختگیر و متعصب غزنوی گرفتار آمد:

«...آورده‌اند که یمین‌الدوله سلطان محمود بن ناصرالدین به شهر غزنین بر بالایی کوشکی در چهار دری نشسته بود به باغ هزار درخت، روی به ابوریحان کرد و گفت: من از این چهار دراز کدام در بیرون خواهم رفت؟ حکم کن و اختیار آن بر پاره‌یی کاغذ بنویس و در زیر نهالی^۳ من نه.» و این هر چهار در، راه‌گذر داشت. ابوریحان اسطرلاب خواست و ارتفاع بگرفت و طالع درست کرد و ساعتی اندیشه نمود، و بر پاره‌یی کاغذ بنوشت، و در زیر نهالی نهاد، محمود گفت: «حکم کردی؟» گفت: «کردم.» محمود بفرمود تا کننده و تیشه و بیل آوردند، بر دیواری که به جانب مشرق بود دری پنجمین بکنند و از آن در بیرون رفت. و گفت آن کاغذ پاره بیاوردند، ابوریحان بروی کاغذ نوشته بود که: «از این چهار در هیچ بیرون نشود، بر دیوار مشرق دری کنند و از آن در بیرون شود!» محمود چون بخواند طیره گشت^۴ و گفت: او را بمیان سرای فرو اندازند، چنان کردند، مگر بابام میانگین دامی بسته بود، بوریحان بر آن دام آمد، و دام درید و آهسته به زمین فرود آمد چنانکه افکار و آزرده نشد. محمود گفت: «یا بوریحان! از این حال باری ندانسته بودی.» گفت: «ای خداوند دانسته بودم.» گفت: «دلیل کو؟» غلام را آواز داد و تقویم از غلام بستد و تحویل خویش از میان تقویم بیرون کرد، در احکام آن روز نوشته بود که: «مرا از جای بلند بیندازند، ولیکن سلامت بزمین آیم و تندرست برخیزم.» این سخن نیز موافق رأی محمود نیامد طیره تر گشت. گفت: «او را به قلعه برید و باز داریدا» او را بقلعه غزنین بازداشتند و شش ماه گشت. گفت: «او را بقلعه برید و باز داریدا» او را بقلعه غزنین بازداشتند و شش

۱. دائرة المعارف بریتانیکا *Britannica* ۲/۳ - ۶۱۱ مقاله *AI - Biruni*.

۲. طوقان، قدری: تراث العرب العلی، ۲۷۷.

۳. نهالی: بالش؛ متکا.

۴. طیره گشتن: خشم گرفتن.

ماه در آن حبس بماند.

«...و در این شش ماه کس حدیث بوریحان پیش محمود نیارست کرد و از غلامان او یک غلام نامزد بود که او را خدمت همی کرد^۱ گویند حواجه بزرگ احمد حسن میمندی در این شش ماه فرصت همی طلبید تا حدیث بوریحان بگوید. آخر در شکارگاه سلطان را خوش طبع یافت، سخن را گردن گردان همی آورد تا به علم نجوم. آنگاه گفت: «بیچاره بوریحان که چنان دو حکم بدان نیکویی بکرد، و بدل خلعت و تشریف و بند و زندان یافت.» محمود گفت: «خواجه بداند که من این دانسته‌ام، و می‌گویند که این مرد را در عالم نظیر نیست مگر بوعلی سینا، لکن هر دو حکمش برخلاف رأی من بود، فردا بفرمای تا او را بیرون آرند و اسب و ساخت زر و جبه ملکی و دستار قصب دهند و هزار دینار و غلامی و کنیزکی...»^۲

* * *

بهر صورت بیرونی در مصاحبت سلطان غزنوی چند بار به هندوستان رفت و بارها شد که در هر مسافرت چند سالی در هند اقامت گزیند و این امر برای بیرونی مجال داد و راه را برای او آسان کرد که با هندیان آمیزش و سلوک کند و به تقالید و عقاید و علوم آنها آگاهی یابد و زبان سانسکریت را فراگیرد و بر بسیاری از کتابهای ایشان دانا گردد برخی از آنها را ترجمه کند، میوه این همه مدت و این همه پژوهش کتاب «تحقیق ماللهند...» است که آنرا به سال ۴۲۳ هجری یعنی کمی پس از وفات سلطان محمود تمام کرد^۳.

تالیفات بیرونی - بیرونی از پرکارترین دانشمندان ایرانی است، تا به جایی که در حق او گفته‌اند: «تصانیف او از بار شتری بیشتر است»^۴

ویاقوت گوید که: «تصانیف او در نجوم و هیأت و منطق و حکمت برتر از شماره

۱. و آورده‌اند: این غلام روزی بیرون شهر رفته بود. فالگیری او را دید و گفت:

درهمی ده روکنم اقبال تو

گفتنی‌ها دارم از احوال تو

پس از گرفتن درهم، فال بگرفت و چنین گفت:

چون رهایی یافت یابد جاه و گنج

تو عزیزی داری اندر درد و رنج

۲. چهار مقاله، چاپ دکتر معین، ۴-۹۳.

۳. کتاب ماللهند، ۲۰۳ و ۲۵۲. این کتاب بوسیله خاورشناس نامدار آلمانی Sachau در سال ۱۸۸۷ در

لندن تحت عنوان *Al-Beruni's India* چاپ شد.

۴. دیور: تاریخ الفلسفة فی الاملام، ۲۹۱، حاشیه، ترجمه دکتر هادی ابوریاده، چاپ مصر، ۱۹۵۲.

است و من فهرست آنها را در شصت ورق دیده‌ام^۱.» حتی یکی از پژوهشگران جدید گفته است: هنگامی که سن او به ۶۵ سال قمری و ۶۳ سال شمسی رسیده بود، ۴۷۰ کتاب تألیف کرده بوده است^۲.

آری مؤلفات بیرونی کتابخانه بزرگی تشکیل می‌دهد که پر از انواع فرهنگ و معرفت است، از فلسفه و تاریخ و ریاضیات و فلک و ادب و دیگر علوم، که شماره آنها به ۱۲۰ عدد می‌رسد، و برخی از آنها بزبانهای لاتین و فرانسه و انگلیسی و آلمانی ترجمه شده است، و اروپاییان از آنها استفاده کرده‌اند و بر آنها اعتماد دارند. اینک با نام‌ترین تألیفات او را برمی‌شماریم:

۱. الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، که از مشهورترین کتابهای اوست و از نظر ماده و محتوی سودمندترین آنها می‌باشد. این کتاب به سال ۱۸۷۸ م در لایپزیک چاپ شده و با آن مقدمه‌یی بود بزبان آلمانی به قلم سخاوتو که در آن از بیرونی بحثی مفید آورده و آنچه را هم که مورخان قدیم درباره او و آثار علمیش گفته‌اند همه را نقل کرده است^۳.

سپس چاپ آن تکرار شد، و علی قلی میرزا آنرا شرح کرد و این بار سخاوتو آنرا به انگلیسی ترجمه کرد و به سال ۱۸۷۹ م آنرا در لندن چاپ کرد.

در این کتاب بیرونی از ماه و روز و سال در نزد اقوام مختلف بویژه ایرانیان بحث می‌کند. و آنچه از تعدیل و تغییر در تقاویم، دقیق و درست است سخن می‌گوید، همچنین در این کتاب جداول ماههای پارسی و عبری و رومی و هندی و ترکی را ذکر می‌کند و کیفیت بیرون آوردن برخی تواریخ را از برخی دیگر بیان می‌دارد.

نیز در این کتاب جدولهای پادشاهان آشور و بابل و کلد و مصر و یونان را پیش از روزگار مسیحیت و پس از آن ذکر کرده است.

نیز جدول پادشاهان ایرانی پیش از اسلام را با تمام اختلاف طبقات آنها ذکر می‌کند و جز اینها درباره موضوعاتی از قبیل اعیاد طوائف مختلف و بت پرستان و بدعت گذران همچون مانی و مزدک و حسین منصور حلاج و المقنع بحث می‌کند^۴.

۱. خوانساری روضات الجنات، صفحات ۶۹ و ۱۷۹.

۲. احمد الشحات: ابوریحان البیرونی، حياته، مؤلفاته، أبحاثه العلمية، تقديم الدكتور عبدالحلیم المنتصر، چاپ دارالمعارف مصر. سال ۱۹۶۸. اینجانب مطلب مذکور را جز در این کتاب ندیده‌ام. و «عهد بر راوی است بر من نیست!»

۳. دائرة المعارف بریتانیکا، چاپ ۱۹۶۸، ۷۱۱/۳.

۴. این کتاب را فاضل ریاضی مرحوم علی اکبر داناسرشت بفارسی ترجمه کرده است؛ و اخیراً با تجدید نظر و اصطلاحات هم ایشان دوباره چاپ شد.

همانطور که پیش گفتیم، بیرونی این کتاب را برای - قابوس بن وشمگیر زیاری نوشته و حدود سال ۳۹۰ هجری از تألیف آن فارغ شده در حالی که هنوز به سی سالگی نرسیده بوده است.^۱

چهره علمی بیرونی در این کتاب به خوبی آشکار است. چه بدون هیچ‌گونه کوتاه فکری و تنگ‌نظری مسائل را بررسی می‌کند و به حقیقت اخلاص می‌ورزد و بیان می‌کند که تعصب از نوشتن راستی و حقیقت مانع می‌شود.

۲. الاستشهاد باختلاف الارصاد، صاحب کشف الظنون گوید که: بیرونی این کتاب را در «آثارالباقیه» ذکر کرده است و گفته که: اهل رصد از ضبط و انطباق اجزاء دایره کوچک عاجز بوده‌اند، لذا من این کتاب را جهت اثبات و تسهیل این مطالب نوشتم.^۲

۳. تاریخ الهند، و آن در چند جلد است. این کتاب را هم «سخائو» به انگلیسی ترجمه کرد و اصل آن را در سال ۱۸۸۷ م و ترجمه انگلیسی‌اش را در سال ۱۸۸۸ م چاپ کرد. بیرونی در این کتاب زبان هندیان و عادات و علوم ایشان را بررسی کرده است و بروکلیمان^۳ و دیگر مؤلفان، زمان بحث از ریاضیات هند و عرب بدین کتاب اعتماد داشته‌اند. و راجع به هندسه و فلک و جغرافیا دانستنی‌های سودمندی در این کتاب پیدا می‌توان کرد.^۴

۴. کتاب تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی العقل او مردذولة، این کتاب نیز به سال ۱۸۸۷ به انگلیسی ترجمه شد.

در این کتاب بیرونی ادیان هند و فلسفه و ادب و تاریخ و عادات و قوانین و همه معارف آنان را در تاریخ و فلک و تنجیم^۵ بیان می‌کند و آنرا حوالی سال ۴۲۳ هجری و ۱۰۳۱ میلادی یعنی اندکی پس از وفات سلطان محمود غزنوی پایان آورده است. در این کتاب بیشتر سخن در ریاضیات و فلکیات است و در ضمن افسانه‌های دیانات هندی را نیز از نظر دور نداشته است. در اهمیت این کتاب «بروکلمان» گوید: «نظر به تصویر کامل و معرفت و اطلاع سرشاری که در این کتاب هست، باید آنرا برترین

۱. مقدمه آثار الباقیه ۲۲ - ۲۱؛ کشف الظنون ج ۱، ص ۴۹؛ و تاریخ الفلسفة فی الاسلام ص ۴ - ۲۹۳.

۲. کشف الظنون، ۱/۹۲.

3. Carl Brockelmann.

۴. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۳۸۴.

۵. تنجیم: علمی است که در آن بهره‌ها و سرنوشت مردم بحسب مواقع نجوم شناخته می‌شود. ودانای این علم را منجم گویند. (تهانوی، محمد: کشف اصطلاحات الفنون، ۸۰۳، کلکته، ۱۲۷۸ ه. ق.).

نتیجه‌ی دانست که علمای اسلام در میدان شناخت امت‌ها بدست آورده‌اند.^۱ اهمیت این کتاب از آن نظر است که مصنف در آن تصویر زندگانی هندیان را در آن روزگار به صورتی علمی و دقیق و جاودانه جلوه‌گر می‌کند و این نیست مگر در سایه اینکه بیرونی سفرهای متعدد به آن دیار کرده و حدود چهل سال در نقاط مختلف این سرزمین اسرار و شگفتی‌ها پژوهش کرده است.

بیرونی روح امانت و راستی را در این کتاب به‌نهایت رعایت کرده و فصل مشبعی نوشته در اینکه دروغ علما چه زیان‌هایی دارد، و دانشمند در بیان حقایق علمی باید از هیچ نیرو و قدرتی ترس نداشته باشد و تعصب و خامی نورزد. و در مورد کار خود می‌گوید: «هرگز در حق آنها که با ما اختلاف دینی دارند، تهمت بی اساس روا نداشتیم، و نیز مخالفت دینداری و مسلمانی خود نپنداشتیم که کلمات ایشان را در آنجا که خیال می‌کردم برای روشن شدن مطلبی ضرورت دارد با طول و تفصیل نقل کنم».^۲ و در تشجیع مردم بر راستی از این بهتر سخنی نمی‌توان یافت که در مقدمه همین کتاب می‌گوید:

«آن‌کس که، جز راست سخن نمی‌گوید و از دروغ‌گریزان است، قابل تمجید و ستایش است و نزد دروغگویان نیز گرامی خواهد بود، تا چه رسد نزد راستگویان. و گفته شده است که: حق را بگویند اگر چه به زیانتان هم باشد^۳ و مسیح در انجیل گفته است: که از حق‌گویی و راستگویی، نزد سلاطین و پادشاهان مهر اسید، زیرا آنان جز بدن شما را مالک نیستند. اما روح شما، از حیطة قدرت آنان بیرون است.»

۵. مقالید الہیة و ما یحدث فی بسیط الکرۃ، در این کتاب در شکل سایه بحثی مفید می‌کند و اعتراف می‌کند که در استنباط شکل ظلی فضل از آن ابوالوفاء بوزجانی (در گذشته ۳۷۶ هـ. ق.) است.

۶. القانون المسعودی، در هیأت و تنجیم، که آنرا برای سلطان مسعود پسر محمود غزنوی تألیف کرده است. این کتاب به‌قول یکی از دانشمندان: «نور سپیدی است برپیشانی تصنیفات او»^۴. این کتاب را بیرونی در سال ۴۲۱ هجری تألیف کرد، و راجع به

۱. بنقل از نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۳۸۲. ۲. بیرونی: تحقیق ماللہند، ۲۲، بنقل از مقدمه زاخانو.

۳. قرآن، آیه ۱۳۴ از سوره ۴؛ وانجیل متی، فصل ۱۰، آیه ۲۸.

ترجمه بمعنی است و متن عربی چنین است: «التمسک بالصدق هو المحمود المدوح عند الکاذب فضلا

عن غیره، فقد قیل: قولوا الحق ولو علی انفسکم. وقال المسیح (ع) فی الانجیل ما هذا معناه: لا تبالوا بصولة الملوك فی الافصاح بالحق بین ایدیهم فلیسوا یملکون منکم غیر البدن واما النفس فلیس لهم علیها ید.» (تحقیق ماللہند، ۲-۳

۴. بیہقی: تنہ، ۶۲.

مقدمه).

فلک هم بیانی ارزنده و وافی در آن آورد بیرونی در این کتاب همان کار را کرد که بطليموس در «المجسطی» کرد.

قانون مسعودی در این فن از مبسوط‌ترین کتابهاست، و همچنانکه خود بیرونی می‌گوید در این کتاب تمام مسائل و مشکلات راجع به فلک را مورد بحث و پژوهش قرار داده به نحوی که پیش از آن سابقه نداشته است، در این کتاب هم حساب‌های اقوام و سالهای آنان را ضمیمه کرده و نیز معلومات زیادی در مورد «جغرافیای عامه» گنجانیده است.^۱

این کتاب نیز در سال ۱۸۷۸ م در «لایبزیگ» توسط «سخائو» چاپ شد و بعد هم آنرا به زبان انگلیسی ترجمه و بسال ۱۷۸۹ چاپ کرد.^۲

۷. التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، کتابی است در مقدمات هیأت و نجوم بطریق سؤال و جواب که ابوریحان آنرا در سال ۴۲۰ برای «ریحانة بنت الحسن خوارزمیة» تألیف کرده است. گفته‌اند: ابوریحان خود این کتاب را بهر دو زبان پارسی و عربی نوشته بدون آنکه یکی ترجمه از دیگری باشد.^۳ لیکن راجع اینست که یکی از دو کتاب عیناً ترجمه از دیگری است^۴، و احتمالاً تقدم متن عربی و فارسی راجح‌تر است. بیرونی در این کتاب می‌گوید: منجم را بدین نام نتوان شناخت مگر وقتی که این فروع معرفت یعنی: حساب و هندسه و جبر و عدد هیأت عالم و احکام نجوم را به تمام بداند. این کتاب به اشکال و رسوم توضیح داده شده و بیان بیرونی نسبت به کتب دیگرش در این کتاب آسانتر است.^۵

۸. کتاب الصيدلة فی الطب، در این کتاب بیرونی درباره ماهیت ادویه و شناختن نام آنها و اختلاف آراء متقدمان در مورد آنها بحث کرده، و کتاب را به ترتیب حروف معجم مرتب کرده است.^۶

۹. الجواهر فی معرفة الجواهر، در این کتاب بیرونی از سنگهای قیمتی و انواع و حجم‌های گوناگون آنها بحث می‌کند و چگونگی ایجاد و پیدا شدن آنها را بیان می‌دارد، و دوباره برخی از آنها داستانها و قصه‌هایی نقل می‌کند.

کار مهم بیرونی در این کتاب آنست که تکائف نوعی هیژده نوع از سنگهای قیمتی و

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۲۹۶-۲۹۷، ترجمه دکتر هادی ابوریحان.

۲. سید امین: ایمان الشیخ، ۲/۲۱۴.

۳. عروضی، نظامی: چهارمقاله، با حواشی مرحوم قزوینی، ۲۵۱.

۴. بیرونی: التنبیه، چاپ آقای همایی ص کز-لح.

۵. ابن ابی اصیبه: عیون الابیاء، ۶۵۹، چاپ بیروت.

۶. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۲۹۸.

ارزش تجاری و طبی آنها را تعیین می‌کند و معادن مختلف آنها را در نواحی گوناگون نام می‌برد، آنها را از راه‌های ساده از قبیل «تضعیف عدد» نه از راه عملیات ضرب و جمع طولانی سخت. روح پژوهش و دقت علمی او در این کتاب جابجا بچشم می‌خورد. اینک نمونه‌یی از آنرا یاد می‌کنیم. افسانه افعی و زمرد را شنیده‌اید و مشهور است که اگر افعی به زمرد بنگرد کور می‌شود. اما بیرونی می‌گوید: من خود مدت ۹ ماه در گرمای تابستان و سرمای زمستان، این مطلب را با مارها و افعی‌های گوناگون آزمودم، ولی چشم این جانور کور نشد، اگر نور آن بیشتر نگردد^۱

آن کتاب را بیرونی به نام سلطان مودود بن مسعود غزنوی تألیف کرد.

نسخه‌هایی از این کتاب در آستانه، و اسکوریال اسپانیا موجود است. این کتاب را استاد کونکو در حیدرآباد دکن بسال ۱۳۵۵ هجری چاپ کرد.^۲

غیر از این‌ها که شمردیم بیرونی حدود ۵۰ اثر دیگر دارد که هم اصحاب ترجمه و هم خود او در رساله‌یی جداگانه از آنها نام برده و این رساله در ضمن کتاب «الآثار الباقیه» چاپ پروفیسور ادوارد ساخانو آمده است که طالبان می‌توانند در آن کتاب بنگرند. کتاب تحدید نهايات الاماکن نیز از کتابهای ارزشمند بیرونی است و اخیراً بکوشش دانشمند ریاضی روزگار ما آقای احمد آرام به فارسی استوار درآمده است.

آراء علمی و فلسف بیرونی. - بیرونی در انواع علوم، آگاهی و اطلاع وسیع داشت و فکرش صائب و نظرش دقیق بود و در ریاضی و فلکیات و جغرافیا و طبیعیات عقایدشایان توجه داشت.

البته او یک فیلسوف رسمی که دارای روش خاص فلسفی باشد نبود حتی درباره او گفته‌اند که: «خوض در نظر در بحار معضلات در شأن او نمی‌باشد»^۳ ولیکن تردید نمی‌توان کرد که بیرونی دارای فرهنگ و آگاهی عمیق فلسفی بوده و این امر از اشارات بسیاری که در ضمن کتابهایش به چشم می‌خورد، مسلم می‌شود. حتی در ضمن این

۱. بیرونی: الجواهر فی معرفة الجواهر، ۱۶۸، چاپ حیدرآباد ۱۹۳۵ «... ومنها ما طبق العاکون علیه من سیلان عیون الافاعی اذا وقع بصرها علی الزمرد... ومع اطباقتهم علی هذا فلم تستقر التجربة عن تصدیق ذلك. فقد بالفت فی امتحانه به لایمکن ان یکون ابلغ منه من تطویق الافاعی بقلاده زمرد و فرش سلته به و تحریک خیط امامها منظوم منه مقدار تسعة اشهر فی زمانی الحر و البرد ولم یبق الاتکحیل به فما اثر فی عینیه شیئاً اصلاً ان لم یکن زاده حده بصر»

۲. قصة الحضارة ۱۸۶/۲، بیروت، ۱۹۳۸؛ و قدری طوقان: تراث العرب العلمي ص ۷۵-۲۸۵.

۳. شهرزوری: تراجم الحکماء، ۸۳، بیهقی؛ تنه صوان الحکمة، ۶۳. این سخن از آن بیهقی است.

مباحث می‌بینیم که برخی مشکلات کلامی و مذاهب فلسفی را نام می‌برد و با عباراتی بس پر معنی و پخته از آنها انتقاد یا استقبال می‌کند.^۱

گذشته از جنبه علمی، کتابهای او از آگاهی‌ها و اطلاعات ذی‌قیمتی در باب تاریخ امم و تاریخ ادیان گوناگون و فرقه‌ها و کتب ایشان - بویژه فرقه‌های نصرانی و مانویان و دیصانیان و جز اینها - مشحون است که در هیچ یک از کتب مربوطه بدین حد نیست.

و به سبب همین است که «بروکلمان» او را «دانشمندترین علمای اسلام در زمان خودش می‌شمارد».^۲

از بیرونی آراء خاص فلسفی در دست نیست که در آن روش فلسفی معین را بپذیرد همچنانکه فارابی و ابن‌سنا و دیگر فیلسوفان داشتند و اگر چه آراء فلسفی متعددی را در کتابهای خود نام می‌برد و در آنها سخن می‌گوید و انتقاد می‌کند لیکن نام فیلسوف بمعنای اخص این کلمه به او نتوان داد.

و از این روست که در مآخذ فلسفی که در دسترس ماست آراء فلسفی به معنی اخص آن از او نمی‌یابیم، بل از تمام کتابهای متعددی که نوشته حتی یک کتاب هم نمی‌توان یافت که بالاستقلال در فلسفه پرداخته باشد.

با این همه که ذکر شد توجه عمیق او را به فلسفه انکار نتوان کرد و مترجمان او این امر را به کرات ذکر کرده‌اند، برای نمونه ابن‌ابی‌اصیبه گوید:

«او معاصر با شیخ رئیس ابن‌سینا بود و میان آندو مراسلات و محادثاتی رد و بدل می‌شد و من جواب چند سؤال را از آن ابن‌سینا که ابوریحان از او پرسیده بود پیدا کردم که حاوی امور مفید و سودمندی بود».^۳

و از طرفی بیشتر مترجمان او، از او به لفظ حکیم و یا فیلسوف تعبیر کرده‌اند. و به هر صورت بیرونی آرای فلسفی دارد، نهایت آنکه دارای روش معلوم و نظام معین نیست، و این امر از لابلای کتابها و رسالات او آشکار می‌گردد.

از کارهایی که «بیرونی» کرده اینست که، «وجوه توافق میان فلسفه فیثاغوری افلاطونی، و حکمت هندی و بسیاری از مذاهب صوفیه را بیان کرده است.» بیرونی معتقد است که آنچه متعلق به آغاز آفرینش و احوال امت‌های گذشته است به سبب

۱. مثلاً رجوع بفرمایید به صفحات ۲۹۲ و ۲۹۸ از کتاب آثار الباقیه ترجمه مرحوم دانش‌سراشت؛ و صفحات ۱۲ و ۱۳ و ۲۲ و ۲۵ از کتاب: تحقیق مالهند، چاپ حیدرآباد دکن.
 ۲. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۲۹۷ - ۲۹۸.
 ۳. ابن‌ابی‌اصیبه: عرون الانباء، ۴۵۹، چاپ بیروت.

دوری عهد و بی‌اعتنایی به حفظ و ضبط آنها، آمیخته به «اساطیر و تزویرات» است به حدی که قول خدای تعالی در حق آنان مصداق دارد که فرمود: «آیا خبر آنکسان که پیش از شما بودند برای شما نیامد... آنها را کسی جز خدا نداند.»^۱

با وجود این بیرونی به رده‌ها این امور، فقط به سبب غرابت آنها، نمی‌پردازد. بلکه شیوه احتیاط پیش می‌گیرد، و بیان می‌کند که در حکم بر تاریخ امت‌های گذشته و احوال آنها استعمال استدلال عقلی و قیاس بر مشهودات صحیح نیست، جز اعتماد به مطالبی که کتابی معتمد و درست؛ صحت آنرا تأکید کند... زیرا مشاهده عادی و تجربه محدود مقیاس درستی برای شناخت گذشته نیست، چه عمر انسان کوتاه است و برای شناخت همه احوال کافی نیست و عدم مشاهده چیزی غریب و نوآیین که در اخبار گذشته حکایت شده و همانند آن در زمان و مکان معینی رخ نداده دلیل کافی برای انکار آن نمی‌شود، از این قبیل است آنچه در طول عمر گذشتگان یا بزرگی اجسامشان می‌آوردند، که بنظر عقلی محال می‌نماید، زیرا حوادث بزرگ در همه وقتی رخ نمی‌دهد.» و در گذشته‌گرایی بوده که در زمان ما نیست، از این رو نباید همه چیز را به آنچه که بمشاهده عادی در می‌یابیم، قیاس کرد.^۲

بیرونی بر آنست که طبیعت قانونهای ثابتی دارد که خطاپذیر نیست، حتی ظهور مخلوقات نادر هم به خلاف گمان برخی موجب غلط و نقصان این قانونها نمی‌شود، بلکه این امر ناشی از خروج ماده است از حد اعتدال و بر این اساس حکایتی را که می‌گویند: در یکی از شهرهای یهود روز شنبه آب کم شد و آسیاب‌ها از کار افتادند تا اینکه روز شنبه سپری شد و آب بسیار گشت، رد می‌کند و در این راه استناد می‌کند به اینکه: در طبیعیات مأخوذی بر این عقیده نیافته است؛ چه مدار این حکایت به اختلاف ایام است و حال آنکه روزها یکی هستند.^۳

به نظر بیرونی، علم یقینی حاصل نمی‌شود مگر از احساس‌هایی که عقل بروش منطقی میان آنها تألیف کند. حوائج زندگی ما را ناگزیر از فلسفه‌یی عملی می‌کند که با آن خیر از شر و دوست را از دشمن بازشناسیم ولی البته نمی‌گوید که آن اخلاق یا فلسفه عملی کدام است. از جمله آراء بیرونی که در سده پنجم در علم، بدیع و مهم شمرده می‌شود

۱. بیرونی، الآثار الباقیه، ۱۴؛ وقرآن، سوره ۱۴ (ابراهیم)، آیه ۹.

۲. بیرونی؛ الآثار الباقیه، ۴ و ۱۴، ترجمه مرحوم داناسرشت.

۳. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ۳۰۱ - ۳۰۰. حواشی دکتر هادی ابوریحان. بنقل از الآثار الباقیه.

این امور را می‌توان نام برد:

اولاً - رأی به اینکه: «شعاع نور از جسم مرئی بچشم می‌آید» و او و ابن سینا از جمله کسانی هستند که در بیان این نظر با ابن هثیم (در گذشته حدود ۴۳۰ ه. ق.) شریک هستند. ثانیاً - رأی به اینکه: «زمین بر محور خود می‌چرخد.» چه - به طوریکه می‌دانید در آن زمان بیشتر عالمان و فیلسوفان را نظر بر این بود که زمین ساکن است؛ جز اینکه در این راه به نتیجه قطعی نرسیده است.^۱

ثالثاً - نظریه ایست که راجع به استخراج اندازه محیط زمین ابراز کرده و آنرا در آخر کتاب اسطرلاب خود بیان نموده است. بیرونی برای این کار معادله‌یی در حساب کردن نصف قطر زمین به کار برده که برخی از فرنگیان آنرا «قاعده بیرونی» نام گذاشته‌اند. همچنین توانسته است خطوط طولی و خطوط عرضی کره را بیابد و معین کند و همو تسطیح کره را بوسیله نقل خطوط از کره به سطح می‌شناخته است.

نالینو در این باره می‌گوید که: آنچه شایسته ذکر است اینست که بیرونی پس از تألیف کتاب خود، در اسطرلاب، این طریقه را از قوه به فعل آورد و همو در کتاب قانون مسعودی گوید که: من خواستم قیاس موسوم به مأمون را تحقیق کنم، از برای اینکار کوهی در یکی از شهرهای هند برگزیدم که به دریا مشرف بود و تقریباً با خشکی مساوی، پس از آن ارتفاع کوه را اندازه کردم که یک بیستم ۶۵۲ دقیقه بود، و از اینجا پی‌بردم که فاصله آن از خط نصف‌النهار تقریباً ۵۸ میل است.^۲

سپس نالینو اعتراف می‌کند که قیاس فلکیان مأمون و قیاس بیرونی از محیط زمین، از کارهای باارزش و پر اهمیت عالمان اسلام است.^۳

بیرونی در پژوهش‌های خویش توجه عظیمی به طبیعت داشت، و در «مکانیک» و «نجوم» به نتایج چندی نایل گشت. و در بحث‌های خود همواره به تجربه تکیه داشت و آنرا محور استنتاجات خود قرار داده بود.

بیرونی جهت حساب وزن مخصوص آزمایشی انجام داد؛ بدینوسیله که ظرفی بکار بست که مصب آن متوجه به پایین بود و از وزن کردن جسم در آب و هوا شناخت مقدار آب بیرون ریخته را ممکن می‌ساخت و از راه سنجیدن وزن جسم در هوا بر حسب «وزن

۱. فروخ، عمر: تاریخ الملوم عند العرب، ۴۱۹ چاپ بیروت.

۲. راجع به تفصیل این قاعده رجوع بفرمایید به کتاب تراث العرب العلمی، ۹۷ و ۴۷۹، تألیف استاد حافظ

۳. قدری، طوقان: تراث العرب العلمی، ۲۷۹.

مخصوص» آن و دیگر راههای تجربی که بکار بست توانست «وزن مخصوص» ۱۸ نوع عنصر و مرکب را پیدا کند که برخی از آنها از جمله سنگ‌های قیمتی می‌باشد^۱ توضیح این مطلب آنست که: بیرونی نخست جسم را در هوا وزن می‌کرد، بعد از آن جسم را پس از آنکه در ظرف مخروطی شکل سوراخی داخل کرده بود - در آب وزن می‌کرد و از آب بیرون ریخته شده حجم جسم را می‌شناخت و از تقسیم کردن وزن جسم در هوا بر وزن آب بیرون ریخته شده وزن مخصوص جسم یا ماده موزون = سنجیده بدست می‌آورد.

اینک جدولی را که بیرونی برای وزن مخصوص اجسام استخراج کرده به دست می‌دهیم و برای تکمیل فایده آنرا با ارقام جداول جدید مقایسه می‌کنیم تا دقت نظر و فکر روشنگر بیرونی را که سالها پیش از اروپاییان - با نداشتن اینهمه ابزارهای دقیق و باریک سنج به آنها پی برده بوده است، معلوم شود:

ماده	ارقام بیرونی	ارقام جدید
طلا	۱۹ر۲۶ و ۱۹ر۰۵	۱۹ر۲۹
جیوه	۱۲ر۷۴ و ۱۳ر۵۹	۱۳ر۵۶
مس	۸و۷۲ و ۸ر۸۳	۸ر۸۵
برنج	۸ر۶۷ و ۸ر۵۵	۲۸ر۴

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید تفاوت میان ارقام جدید و ارفامی که بیرونی بدست آورده جداً کم است. از این‌ها گذشته بیرونی، کیفیت بالا آمدن آبهای فواره‌ها و چشمه‌ساران و جویباران را بدقت شرح کرده و علت‌های آنها را باز گفته است و چگونگی جریان آبها و امکان صعود آنها را به قلعه‌ها و بالای مناره‌ها بیان کرده است، و تمام این مسائل را با دقت کامل و بدون تعقید و پیچیدگی در شرح و تفسیر، از عهده بر آمده است.

- معارضات بیرونی با ارسطو و ابن‌سینا

از آنچه گذشت به اجمال، افکار علمی و ابتکارات بدیع بیرونی را فهمیدیم ولیکن نباید فراموش کرد که «این مرد دقیق‌النظر، دقت و اصابت نظر خود را - به واقع - مدیون مطالعات فلسفی خویش است. اما با این همه او در فلسفه پیرو روش متعارف عهد خویش

۱. ایضاً همین مأخذ، ۸۰-۲۷۹.

۲. فروخ، عمر: جغریة العرب، ۷۱، چاپ سوم، بیروت و صیدا، ۱۹۶۹.

یعنی آن روش که بوسیله الکندی و فارابی و نظایر آن تحکیم و تدوین شده بود، نیست^۱ بلکه در شکوک و ایراداتی که بر ارسطو و بالتبع بر ابن سینا کرده، گوشه‌هایی از افکار فلسفی خویش را بیان داشته است ولیکن نه با تفصیل و نه بروش منطقی منظم و مرتب. از این‌ها گذشته، ابوریحان به کتب فیلسوفان پیگانه نبوده است و چنانکه از مطالعه کتب رجال و ارباب ترجمه برمی‌آید: او برخی از آثار فلسفی هندیان را به زبان تازی در آورده که اهم آنها کتاب شامل نام دارد که در آن در باب موجودات محسوس و معقول سخن می‌دارد.

ابوریحان در رساله‌یی نیز که جهت ذکر فهرست تألیفات محمد بن زکریای رازی و آثار خویش ترتیب داده، برخی از مطالعات خویش را در فلسفه بیان کرده است. از همه این‌ها مهم‌تر سؤالاتیست که از ابوعلی سینا کرده و ایراداتی که بر جوابهای او وارد دانست.

«ابوریحان» ده ایراد بر ارسطو وارد می‌دانست و برای پژوهش حقیقت آنها، آن سؤالات به ترتیب به‌قرار زیر است:

۱. ارسطو چرا برای فلک، نه حرکت خفیف و نه حرکت ثقیل قائل شده است؟ توضیح مطلب آنست که ارسطو معتقد بود که: فلک نه از مراکز و نه بسوی مرکز حرکتی دارد؛ بیرونی به این مطلب اعتراض کرده و گوید: سبکی یا سنگینی فلک دور از امکان نیست و ممکنست که فلک بالذات وبالطبع حرکت مستقیم داشته باشد و بالقسر و العرض حرکت مستدیر.
۲. چرا ارسطو درباره فلک عقیده پیشینیان را پذیرفته و بد آنها اعتماد کرده و حال آنکه سخن آنکسان را که اعتماد بر ظاهر کرده‌اند همیشه نباید قبول کرد.
۳. ارسطو بیهوده چرا به جهات سته [= شش جهت] اعتقاد دارد؟ چه ما در مکعب بیش از شش جهت می‌یابیم و نیز چرا ارسطو برای هر جسم شش جهت قائل شده در حالی که کره یک سطح دارد و سطح دارای جهات گوناگون نتواند بود.
۴. ارسطو چرا جزء لایتجزی^۲ را انکار کرده و جسم را متصل واحد پنداشته است؟

۱. دبور: تاریخ الفلسفة فی الاسلام، با ترجمه و تحشیه دکتر محمد هادی ابوریحان.

۲. جزء لایتجزی همانست که امروز Atom می‌گویند. و متکلمان اسلامی آنرا جوهر فرد نیز گفته‌اند.

خواجه شیراز با استفاده از این اصطلاح در غزلی لطیف گفته است:

بعد از اینم نبود شائبه در جوهر فرد که دهان تو بر آن نکته خوش استدلالی است.

ابوریحان می‌گوید: عقیده قائلان به این مذهب اگر چه خالی از عیب نیست و در صحت آن «اگری می‌رود و حکایت هست»، ولیکن قول مشائیان از آن هم نااستوارتر و ناپسندیده‌تر است.

۵. گروهی از حکیمان پیشین وجود عالم یا عوالمی را جز عالم ما ممکن پنداشته‌اند، چرا ارسطو آنرا رد و انکار کرده است، زیرا جز این نیست که اطلاع ما بوجود این عالم از راه حواسمان است، و این امر دلیل آن نمی‌شود که وجود هرگونه عالمی را غیر از عالم محسوس خودمان انکار کنیم و دیری است تا گفته‌اند: «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود = نیافتن چیزی دلیل بر نبودن آن نمی‌شود».

۶. چرا ارسطو قائل شده است که بیضی و عدسی در حرکت دوری نیز به خلاء نیاز دارد؟ چه کره حاجتی به خلاء ندارد و این رای صاحب منطق [ارسطو] درباره بیضی و عدسی صحیح نیست.

۷. چرا ارسطو یمین (طرف راست) را مبدأ حرکت گرفته است؟ و نیز چرا مبدأ حرکت کواکب را از مشرق دانسته است؟ چه با قبول این مبادی گرفتار «برهان دوری» می‌شویم.

۸. چرا ارسطو شکل کره هوا و کره‌ای را که در فضا می‌داند و قائلست به اینکه فلک در حال حرکت، حرارتی ایجاد می‌کند؟ چه ما می‌دانیم که هر چه حرکت سریعتر باشد حرارت بیشتر و هر چه کندتر باشد حرارت کمتر است و نیز می‌دانیم که تندترین حرکات در جسم فلک، حرکت دایره معدل النهار و کندترین آنها در جاهایی است که نزدیک دو قطب باشد. از این جهت باید غلظت و حرارت بوجود آمده از هوا در اطراف دایره معدل النهار بیشتر باشد و هرچه به دو قطب نزدیک‌تر شویم کمتر شود و عنصر ناری ضعیف‌تر گردد.

۹. ارسطو می‌گوید: حرارت از سوی مرکز به طرف محیط متصاعد می‌شود پس چرا حرارت از خورشید و شعاعات آن بما می‌رسد یعنی از جانب محیط به طرف مرکز می‌آید؟ و اصلاً حقیقت این شعاعات چیست؟ آیا اجسامند یا اعراض‌اند و یا غیر اینها؟

۱۰. چرا انقلاب و استحاله از برخی چیزها و برخی عناصرها ببعض دیگر ممکن می‌شود؟ آیا این امر برسبیل مجاورت حاصل می‌شود یا نداخل در مجاورتی و سوراخ‌های اشیاء در یکدیگر؟

بیرونی غیر از این سؤالات که بر شمردیم هشت سؤال دیگر هم از ابن‌سینا کرد و ابن‌سینا در واقع پژوهش را فرو گذاشت و در جواب ابوریحان کوشید که سخنان ارسطو را

اثبات کند و بهر طریق که شد سخنان معلم اول را بکرسی بنشانند از این رو، ابوریحان پس از مشاهده جوابها اعتراضاتی دیگر هم کرد و پیش ابن سینا فرستاد^۱

کارهای مهم بیرونی در مطالعه فلسفه، توجه او به کتب مانویان و آثار محمدزکریای رازی طبیب و حکیم نامدار ایران (در گذشته ۳۲۰ هـ.ق) است.

خود بیرونی گوید: من کتاب رازی را در علم الهی خواندم و او در این کتاب خواننده را به کتابهای مانی به ویژه کتاب «سفر الاسرار» او حواله می‌کند^۲. وی از رازی در برابر ابن سینا دفاع می‌کند و توهینی را که «ابن سینا» در حق رازی کرده و او را «متکلف فضولی» خوانده بود، شایسته مقام یک دانشمند نمی‌داند.

لیکن بیرونی از تظاهر به مطالعه این کتب ابا و امتناع می‌ورزید چه از شکنجه و آزار معاصران و به ویژه از دربار متعصب غزنوی که بیشتر عمر خود را در آنجا گذرانید بیمناک بود و از اینکه او را از پیروان رازی بشمارند تحاشی داشت، از این رو تعجب نباید کرد که بیرونی در مبحث «نقض نبوات» رازی و دیگر بزرگان و فاضلان را رد کرده و از استخفاف آنان خودداری نکرده است^۳

با تمام این‌ها گفتیم جمعی از بزرگان و حکیمان «بیرونی» را از شمار فیلسوفان و حکیمان بیرون دانسته‌اند! مثلاً بیهقی نقل کرده است که:

«کم یکن الخوض فی بحار المعضلات من شأنه و کل میسر لما خلق له = یعنی: بحث و خوض در دریای مشکلات فلسفه کار او نیست و هر کسی را بهر کاری ساخته‌اند^۴»

به نظر نگارنده بیرونی با اطلاعات جامع و متنوعی که از فرهنگهای گوناگون ملت‌ها داشته و چند زبان را به نیکی می‌دانسته، نمی‌توانست پای بند یک فلسفه بشود و پا از آن دایره محدود متحجر بیرون نهد. از این رو، به انتخاب و گزینش و التقاط پرداخت و نکات بهتر و جامع‌تر هر مذهبی و نحله‌یی را که با واقع مطابق تر یوده برگزید و البته در این راه تمایلات او به تصوف بی‌تأثیر نبوده است؛ زیرا:

خرده کاریها علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
کان تعلق با همین دنیستش	ره به هفتم آسمان بر نیستش

۱. نامه دانشوران، ۲۵۲/۷؛ و رساله لیبونی صفحات ۴۰-۲۹-۲۱؛ و نایفه بزرگ ایران، از مرحوم علامه علی

۲. رساله لیبونی، ۴-۳.

اکبر دهخدا، ۴۲-۵۱.

۴. بیهقی: تسمه صوان الحکمه، ۶۲-۶۳.

۳. صفا، ذبیح الله: تاریخ علوم عقلی، ۲۸۲.

این همه علم بنای آخر است که عماد بود گاو واشتر است
علم راه حق و علم منزلش: صاحب دل داند آنرا بادش^۱

همه مشرقیان منطق گویا دارند، بیرونی با وجود اشتغال به علم و دانش، از آنجا که مشرقی بود از شعر و شاعری نیز بهره مند بود و اگر چه اشعار او زیاد نیست و در درجه عالی بشمار نتواند رفت ولیکن یاقوت یکی دو شعر از او نقل کرده که خالی از ملاحظت و لطف نیست.

از این گذشته بیرونی به استشهاد و نقل اشعار بزرگان متقدم نیز اعتقاد داشته و در لابه لای کتب او بر این مدعی شواهد گوناگون می توان یافت. حتی پژوهشگران از آگاهی شگفت او به اشعار شاعران قدیم و جدید و عرب و عجم اظهار تعجب کرده اند. چنانکه کرنکو پژوهشگر آلمانی می گوید «راستی را من از شناخت بیرونی از دیوانهای شاعران و نیز از وجود این کتابها در شهر غزنه عجب دارم^۲».

من اینجا چهار بیت از احمد بن فارس نقل می کنم که بیرونی آنرا زیاد تکرار می کرده و در آثار الباقیه هم آنرا نقل کرده است:

قد قال فیما مضی حکیم «ما المرء الا باصغریه»
فقلت قول امریء لیبیب «ما المرء الا بدرهمیه»
«من لم یکن معه درهماه لم تلتفت عرسه الیه»
«وکان من ذله حقیراً تبول سنوره علیه^۳»

در گذشته نکته سنجی گفته است که انسان به دو چیز کوچک خود یعنی: دل و زبان شناخته گردد لیکن من همچون مردی خردمند سخن می گویم که آدمی تنها بدو درهم خود شناخته می گردد و آن کس که دو درهمش همراه نیست زنش هم به او توجه نمی کند؛ از خواری که در خانواده اش خواهد دید حقی و ناچیز خواهد گشت بدانسان که گربه خانه هم بر او بول خواهد کرد!

و شاعری این شعر را چنین بفارسی در آورده است:

گفت خردمندی از قدیم که: گردد مرد ز دو عضو خویش گرامی

۱. مولوی: مثنوی، ۳۶۳/۴، چاپ علاءالدوله.

۲. الجماهر فی معرفة الجواهر، خاتمة الطبع، ۳، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۵ ه. ق. «كنت أتعجب من جودة معرفته

لدواوین الشعراء و وجود هذه الكتب فی شرق خراسان...»

۳. بیرونی: الآثار الباقیه، ۲۹۸، ترجمه مرحوم داناسرشت؛ یاقوت حموی: معجم الادباء، ۹۳/۴ «...أنشد

ابوالریحان البیرونی فی کتاب الآثار الباقیه عن القرون الخالیة لا حمد بن فارس: قد قال فیما مضی...»

قلب و زبان، تا نخست اندیشد نیک
 لیک من از پیر تجربت به تو گویم
 پس بزبانش بیان کند بتمامی
 کز دو درم مرد، بیش گردد نامی^۱
 ورنه، نه تنها از او بگردد همسر
 گُربه پشاشد بر او به تهمت خامی^۱
 از اشعار خود او یکی در جواب شاعری است که بیرونی را به ادب ستوده، و از پدر و
 مادر او یاد کرده. بیرونی در آخر چکامه گوید:

الذم والمدح عندي يا اباحسن سیان مثل استواء الجد واللعب

دو دیگر قصیده‌یی است که راجع به احوال خویش در آخر عمر گفته، که هر دورا
 یاقوت نقل کرده است در ضمن یکی از این دو شعر درباره خود می‌گوید:

بجهد شأوت السافلین ائمة فما اقتبسوا فی العلم مثل اقتباسیا

فما برکواللبحث عند معالم ولا احتسبوا فی عقدة کاحتباسیا^۲

در پایان سخن آنچه را که بیهقی در حق ابوریحان و مأمون خوارزمشاه آورده نقل
 می‌کنیم که برای دانشمندان و اهل کتاب «دل خوش کنک» خوبی است:

«... ابوریحان گفت: خوارزمشاه سوار شده شراب می‌خورد، نزدیک حجره من رسید
 فرمود تا مرا بخواندند. دیرتر رسیدم بدو اسب براند تا در حجره نوبت من، و خواست که
 فرود آید زمین بوس کردم و سوگند گران خوردم تا فرود نیامد و گفت:

العلم من اشرف الولايات یاتیه کل الوری ولایاتی

[= دانش از ارجمندترین ولایت هاست: همگان به سوی وی آیند و او به سوی کس
 نرود] پس گفت: اگر رسوم دنیا در میان نبودی او را به حضور نمی‌خواستم چه علم برتر آید
 و چیزی برتر از او نشود^۳!]

و خلاصه اینکه «در هزار سال پیش، بردو تسطیح از تسطیحات چهارگانه کره
 متفطن گشتن، و نوعی چاه آرتزین کشف کردن، و به استخراج جیب درجه واحده توفیق
 یافتن، و بالاتر از همه بنای علوم طبیعی بر ریاضی نهادن، و سده‌ها پیش از بیکن^۴، برای
 حل معضلات علمی و فنی متوسل به استقراء شدن، و صدها سال مقدم بر کپرنیک و گالیله

۱. نگارنده، سراینده شعر را نیافته و نشناخته است. اما اشعار و امثال در این معنی بسیار است که طالبان
 می‌توانند به محاضرات ادبای راغب اصفهانی و امثال و حکم مرحوم دهخدا بنگرند.

۲. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۶/ ۳۱۲ و ۳۱۳ و مجله آرمان شماره‌های ۶ و ۷، مقاله مرحوم فروزانفر
 ۲۰۴ و فلاسفة الشیعه، صفحات ۳- ۳۷۲، تألیف شیخ عبدالله نعمه.

۳. تاریخ بیهنی، ۷۰- ۶۶۹ چاپ دکتر فیاض و دکتر غنی.

در برابر چشم و گوش پادشاهی چون محمود غزنوی - یعنی خونخواری جبار و مستبد و متعصب در ظواهر دین، در متحرک بودن زمین اصرار ورزیدن، برای معرفت اجمالی این نابغه بزرگ کافی است.^۱»

۱. دهخدا، علی اکبر: لغت نامه، ۴۸۷/۱، ماده ابوریحان.

فصل چهاردهم

بهنیاری آذربایجانی

(در گذشته ۴۵۸ ه. ق.)

زندگانی - کتابها - اندیشه‌ها

ابوالحسن بهنیار مرزبان آذربایجانی را بزرگترین شاگرد ابن سینا می‌دانند. ولی ما از زندگانی و حوادث دوره حیات او چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه گفته‌اند: زرتشتی بوده، سپس به دین اسلام در آمده و به اصطلاح «نور هدایت در دلش راه یافته است»^۱.
بهنیار در میان شاگردان شیخ ذهن و شدت هوش ضرب‌المثل بوده و بیشتر اعتراضاتی که بر مباحث شیخ می‌کرد، چنان دقیق و شوهشمندانه بود که شیخ با تأمل و دقت بسیار به آنها جواب می‌گفت^۲.

نسخه‌یی از این مباحثات و سؤال و جواب‌ها در برخی کتابخانه‌ها از جمله کتابخانه برلن موجود است^۳. برخی از دانشمندان گفته‌اند که: بیشترین قسمت کتاب مباحث شیخ محصول سؤال و جوابهایی است که میان او و بهنیار رد و بدل شده است^۴.

تالیفات بهنیار عبارتست از:

۱. التحصیل یا تحصیلات که در فن منطق و حکمت طبیعی و الهی نوشته است. این

۱. شهرزوری: کتالحمکه، ۶۱/۲، ترجمه ضیاءالدین دری.

۲. تربیت، محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۷۳ و ۱۷۵، تهران، ۱۳۱۴ ه. ش.

۳. همانجا، ۷۳.

۴. شهرزوری: کتالحمکه، ۶۱/۲.

کتاب به زبان فارسی نیز موجود است ولی معلوم نیست که ترجمه آن بخامه خود اوست، یا اینکه بعد از او ترجمه کرده‌اند.^۱

۲. البهجة والسعادة، که به قول شهرزوری از کتابهای معتبر بوده است.

۳. رسالة فی موضوع العلم المعروف بما بعد الطبيعة.

۴. رسالة فی مراتب الموجودات، که این دو رساله اخیر را در سال ۱۸۵۱ میلادی

سلیمان پوپر S. Popper با ترجمه آلمانی آنها در شهر لایپزیک چاپ کرد، و بسال ۱۳۲۹ هجری قمری در قاهره نیز چاپ شد.^۲

۵. کتاب المفارقات والنفوس.

۶. رساله‌یی در اثبات عقول فعاله ودلالت بر عدد آنها و اثبات نفوس سماوی.

وفات او را به سال ۴۵۸ هجری قمری نوشته‌اند، که ۳۰ سال بعد از مرگ

ابن سیناست.^۳

افکار بهمنیار

افکار بهمنیار تقریباً با افکار و آراء استادش ابن سینا یکی است، واگر چه در

اعتراضات و سؤالات خود سخنان مخالف استاد بیان می‌دارد ولیکن در اساس و پایه فرق چندانی با او ندارد.

یکی از اعتراضات معروف او اینست که: روزی شیخ برهانی بر تجرد نفس ناطقه اقامه

می‌کرد باین بیان که: «جسم دائماً در تغیر و تبدل و انحلال است، ولی نفس ناطقه باقی و غیر

متغیر است.» بهمنیار بر این جمله اخیر اعتراض کرد و گفت: همان طور که جسم در تبدل

است. ممکن است نفس هم در تغیر و تبدل باشد؛ نهایت آنکه تغیر و دگرگونی جسم

مشاهده و محسوس است و از آن نفس غیر محسوس. شیخ سکوت اختیار کرد، بهمنیار

گمان برد که سکوت شیخ بواسطه در ماندگی از مطلب و جواب آنست، از این رو اصرار

کرد. شیخ سایر شاگردان را مخاطب ساخت و گفت: بهمنیار نباید متوقع جواب از من باشد

و به جهت آنکه شک دارد که آیا از من سؤال کرده یا از کسی که شبیه به من است؟ بهمنیار

دریافت و سکوت اختیار کرد و دیگر سخن نگفت.^۴

۱. تربیت محمدعلی: دانشمندان آذربایجان، ۷۵؛ مقدمه التحصیل، چاپ مرحوم مُطهری، دانشگاه تهران،

۲. همانجا، ۷۵.

۱۳۴۹ ه. ش.

۳. شهرزوری: کتزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۶۱/۲؛ و تربیت: دانشمندان آذربایجان، ۷۴.

۴. بنقل از حاشیه کتزالحکمه، ۶۱/۲، چاپ مرحوم ضیاءالدین دری.

بهمینار خدا را واجب الوجود و واحد می‌داند، و می‌گوید: خدا علتی ندارد و شماره را در او راه نیست، و اگرچه او آفریدگار همه‌اشیاء است ولی فراتر و برتر از همه آنها قرار دارد.^۱ همو گوید: خدا علت وجود و قوام عالم است، جز اینکه ضرورت معلول با علت در یک زمان بوده؛ والا علت به سبب عروض تغیر در آن ناقص می‌گردد؛ و وجود خدا بر وجود عالم ذاتاً سابق است نه زماناً، از این رو جایز است که سه صفت را به ذات باری نسبت دهیم: اولیت ذاتی؛ قائم بذات بودن؛ و واجب الوجود بودن. وجود از آن حیث که وجود است در شدت و ضعف اختلاف ندارد، و زیادت و نقصان نمی‌پذیرد، و فقط در سه مورد اختلاف می‌یابد:

۱. تقدم و تاخر؛ ۲. استغناء و حاجت؛ ۳. وجوب و امکان.^۲

آراء بهمینار در باب عالم و نفوس نیز با ابن سینا چندان فرقی ندارد، از این روی، بیش از این در این مورد نمی‌نویسیم. زیرا هر کس آراء شیخ را در این موارد بداند، به افکار بهمینار نیز آگاهی خواهد یافت که «کل الصيد فی جوف الفرا».

* * *

شاگردان دیگر «شیخ‌الرئیس» عبارتند از: ۱. حکیم ابو عبدالله عبدالواحد بن محمد جوزجانی معروف که در سال ۴۳۸ ه. ق. در همدان در گذشت. و اوست که مبلغی از اطلاعات جالب ما درباره ابن سینا از نوشته‌های اوست.

۲. ابو عبدالله معصومی که ابن سینا می‌گفته: ابو عبدالله در نظر من چون ارسطوست برای افلاطون، و او کسی است که ابن سینا رساله‌العشق را بنام او کرد. برخی گفته‌اند: معصومی را بدستور سلطان محمود غزنوی کشتند. اگر این خبر درست باشد باید مرگ او پیشتر از استادش باشد، زیرا خود محمود بسال ۴۲۲ ه. به مرض سل در گذشت. از کتابهای او کتاب‌المفارقات، و أعداد العقول و الافلاک و ترتیب المبدعات است که در سده پنجم و ششم هجری شهرتی داشته است.

۳. ابوالحسن بن طاهر بن زیله (در گذشته ۴۴۰ ه. ق.)

۴. ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن احمد بن صادق نیشابوری، که در میانه‌های سده پنجم هجری قمری زندگی می‌کرده، و در طب و علوم حکمی براعت کامل داشته است. او پس از سال ۴۶۰ هجری زنده بوده است.^۳

۲. رساله ما بعد الطیبه، ۹، چاپ مصر.

۱. رساله ما بعد الطیبه، ۶، چاپ مصر، ۱۹۴۹.

۳. ابن ابی اصیبه: عمون الانباء، ۳/۳-۳۲، چاپ مصر.

۵. سید ابو عبدالله محمد بن یوسف شرف الدین ایلاقی، که ابن ابی اصیبعه او را به فضل و براءت در طب و علوم فلسفی ستوده، و از شاگردان برجسته شیخ بشمار آورده است. از آثار او اختصار کتاب القانون شیخ است^۱. سال وفات او را به درستی نمی دانیم.

۱. ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء، ۲/۲۹، چاپ مصر.

«اگر بنا بر این می بود که خدا پیامبری پس از محمد [ص] برانگیزد، بی شک آن پیامبر غزالی می بود!»
جلال الدین سیوطی^۱

فصل پانزدهم

امام محمد غزالی

(۵۰۵-۵۴۰ ه.ق.)

مقدمه

روزگار سلجوقیان

برخلاف تصور برخی از دانشمندان، تنها اشخاص نیستند که در محیط تأثیر می گذارند بلکه محیط هم در پرورش و ایجاد بزرگان و دانشمندان مؤثر است؛ و اگر تأثیر این یک از اولی بیشتر نباشد، باری کمتر نیست.

بنابراین مقدمه کوتاه اگر بخواهیم شرح زندگی و احوال یک متفکر و یا شاعر و یا حکیم را بنویسیم، ضرورت دارد اول محیط او را بشناسیم و اوضاع و خصوصیات روزگار او را دریابیم، و جریانات سیاسی و بحرانهای دیگر اجتماعی آن عصر را بررسی و تحقیق کنیم تا علل بوجود آمدن شخصیت علمی مورد نظر را بیشتر و بهتر بفهمیم، و بتوانیم

۱. بغية الوعاة، ۲۱۱، مصر، ۱۹۶۴: «اذا دار الامر أن يبعث الله نبياً بعد محمد رسول الله، لكان هو الغزالي

کارهای او را ارزیابی کنیم و بمقیاس همان روزگار بسنجیم.

غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طوس از مادر زاده و در جمادی الاخری سال ۵۰۵ هجری در همان شهر وفات یافته است.^۱ این دوران به طوریکه می‌دانید همزمان با حکومت سلجوقیان در ایران است. روزگار سلجوقیان - که از ۴۲۹ هجری تا ۵۵۲ هجری در ایران فرمانروایی کرده‌اند - یکی از درخشان‌ترین و تابناک‌ترین دوره‌های تاریخ کشور ایران است. و بسیاری از عالمان و دانشمندان و شاعران بزرگ ما در این دوره بظهور رسیدند.

در واقع با به روی کار آمدن سلجوقیان بود که ایرانیان به نحو بارزی توانستند خود را از زیر بار تسلط تازیان بدور بدانند و دیگر فرمانهای خلیفه را گردن نگذارند. توضیح این مطلب آنست که تا ظهور سلجوقیان با اینکه پادشاهان مقتدری از قبیل سلاطین سامانی و آل بویه و حتی سلطان محمود در ایران حکومت مستقل می‌کردند و اقتداری بتمام داشتند و از حوزه خلافت مجزا شدند، ولیکن کشور ما به چند قسمت منقسم شد و در حقیقت یک نوع حکومت ملوک الطوائفی بر آن حاکم بود و مثلاً سلطان محمود با آن همه شوکت و جلال پادشاهی به سبب لشکرکشی به هندوستان و نزاع با ترکان ماوراءالنهر و خوارزمیان مجال آنرا نیافت که فتوحات خود را در تمام ایران بسط دهد و حکومت واحدی تشکیل دهد.

ولیکن سلجوقیان در اندک زمانی تمام ملوک الطوائف را از میان برداشته بنیادشان را برانداختند و در تمام ایران رایت سلطنت برافراشتند و حتی ممالک مجاور آسیایی را تسخیر کردند و از آن همه یک کشور پهناور، بوجود آوردند که مرکز آن ایران بود، و بطوریکه در تواریخ مسطور است این روش در زمان حکومت آلپارسلان و بویژه پسرش ملکشاه سلجوقی (حکومت ۴۸۵ - ۴۶۵ هـ) - که بی‌شک بزرگترین و مقتدرترین پادشاهان سلجوقی است - به منتهی درجه خود رسید، چه از حد چین تا مدیترانه و از شمال دریاچه خوارزم و دشت قبچاق تا ماوراء یمین به نام او خطبه می‌خواندند و امپراطور روم شرقی و امرای علوی گرجستان و ابخاز به او خراج و جزیه می‌دادند و اصفهان در عهد او و خواجه نظام الملک، از مهم‌ترین بلاد دنیا و یکی از آبادترین آنها بود و این پادشاه و وزیر، و عاملان و بزرگان دیگر سلجوقی در آن شهر ابنیه بزرگی ساخته بودند که هنوز هم

۱. «وفی هذه السنة [یعنی خمس وخمسائة] فی جمادی الاخره، توفی الامام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، الامام المشهور». (ابن اثیر: الكامل فی التاريخ، ۴۹۱/۱۰، چاپ بیروت).

آثار یک عده آنها برجاست^۱. رونق عمده سلطنت ملک شاه هم مرهون کفایت و لیاقت وزیر دانشمند و کاردان او خواجه نظام الملک طوسی است. چه اگر کفایت خواجه نظام الملک و قدرت قلم او باشجاعت و صلابت شمشیر آن دو سلطان سلجوقی یار و قرین نمی‌گردید و مملکت‌داری خواجه ضامن و پشتیبان کشور‌گشایی ایشان نمی‌شد دوام و بقای چنان دولت وسیعی محال می‌نمود و چه نیکو گفته است امیرالشعراء معزی:

تو آن خجسته وزیری که از کفایت تو کشید دولت سلجوق سر بعلیین

تو آن ستوده‌مشیری که در فتوح و ظفر شده است کلک تو با تیغ شهریار قرین

نفوذ و جبروت خواجه در دولت سلجوقی چنان شده بود که در اواخر عمر، ملک‌شاه از آن پریشان دل گشته بود و خواجه در اواخر ایام سلطنت وی، اغلب کارهای عمده کشور را بدست پسران متعدد خود سپرده بود و ایشان هم بعلت نفوذ بسیار خواجه و سوابق خدمت طولانی او در دستگاه سلاجقه، غالباً از طریق انصاف و اعتدال منحرف می‌شدند و به استبداد و تحکم می‌رفتند^۲.

«...و سلطان ملک شاه از طول مدت خواجه و استیلاء او بر ممالک و تصرف او در اموال برسبیل استقلال و استبداد، و تحکم پسران و دامادان و خدم او در اطراف و اکناف جهان ملول شد، و اتفاقاً عثمان پسر خواجه حکومت مرو داشت، و میان او و شحنه مرو به هم بر آمد؛ و شحنه از بندگان خاص سلطان بود. عثمان بفرمود تاشحنه را بگرفتند و باز نگهداشت.

«شحنه به خدمت سلطان آمد، و حال بنمود، و این حرکت ماده تغیر شد، سلطان به غایت برنجید. ارکان دولت را پیش خواجه پیغام فرستاد و گفت با خواجه بگویند که: اگر در ملک با من شریکی، آن حکم دیگر است! و اگر تابع منی چرا حد خویش نگاه نمی‌داری، و فرزندان و اتباع خویش را تأدیب نمی‌کنی که بر جهان مسلط شده‌اند تا حدی که حرمت بندگان ما نگاه نمی‌دارند، اگر می‌خواهی بفرمایم که دوات از پیش تو بگیرند؟ ایشان به خدمت خواجه آمدند و پیغام ادا کردند. خواجه برنجید، و در خشم شد و گفت: «با سلطان بگویند که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو بدین مرتبه بتدبیر من رسیده‌ای، و بریاد نداری که چون سلطان شهید‌الپارسلان کشته شد، چگونه امراء لشکر را

۱. اقبال، عباس: تاریخ ایران از اسلام تا دوره مغول، ۳۰-۳۱۹.

۲. معزی: دیوان، ۵۱۳ چاپ اقبال آشتیانی، تهران، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۱۹ ه. ش.

جمع کردم و از جیحون بگذشتم و از برای تو شهرها بگشادم، و اقطار ممالک شرق و غرب را مسخر گردانیدم؟ دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند^۱» و گویند گفت «اگر تاکنون نمی دانست که من در پادشاهی با او شریکم، اکنون بدانند^۲»

خواجه گذشته از کاردانی و حسن اداره، مردی نیکو سیرت و با خیر و برکت بود و از خود آثار خیریه بسیار به جا گذاشت و در غالب بلاد اسلامی به انشاء مساجد و مدارس اقدام کرد، از جمله: در طوس و هرات و نیشابور و بغداد مدارس بنام «نظامیه» ساخت که مشهورترین آنها «نظامیه بغداد» است. در زمان او و به تدبیر او گذشته از اینکه ملک شاه مملکت را آرام کرد و اغتشاشات داخلی را مندفع ساخت کار جهانگشایی پدر خویش را آلپ ارسلان را (حکومت ۴۵۵-۴۶۵) دنبال و شام و حلب و جزیره را فتح کرد، چنانکه خواجه برای نشان دادن وسعت مملکت او دستور داد اجرت ملاحان جیحون را در انطاکیه بدهند! هندوشاه نخجوانی این مطلب را چنین نوشته:

«گویند: خواجه در ایام وزارت با سلطان از جیحون بگذشت و اجرت کشتی بانان جیحون ده هزار دینار بر والی انطاکیه نوشت، او را گفت، از جیحون تا انطاکیه نه ماه راه است ملاحان را جهت اجرت تا آنجا رفتن متعذر باشد. گفت: راست می گویند اما غرض من آنست که طول و عرض مملکت سلطان، کسانی که ندانند، معلوم کنند، و این برات را خود لشکریان ما از کشتیبانان بخرند و هم اینجا مال به ایشان رسد^۳»

منظور از این بسط مقال، تاریخ نویسی نیست و بیشتر از این هم درباره خواجه و ملک شاه صحبت نمی داریم که - تفصیل آن دفتری دیگر می خواهد - خواستیم تا حدودی وضع این دوره درخشان - که معلول لیاقت چند نفر از پادشاهان و وزیران بویژه خواجه است - روشن شود.

غزالی هم معاصر همین دولت بود و با بیشتر پادشاهان این دودمان هم عصر بود. سلطنت این دودمان که با همت رکن الدین ابوطالب معروف به طغرل در سال ۴۲۹

۱. نخجوانی، هندوشاه: تجارب السلف، ۸۰ - ۲۷۹، چاپ مرحوم عباس اقبال؛ و نیز سبکی: طبقات الشافیه، ۳۲۵، چاپ مصر، ۱۹۶۶ تحقیق عبدالفتاح محمدالعلو و محمدالطناجی «...ان كنت شریکی فی الملک، فلذلک حکم، و هؤلاء اولادک قد استولی کل واحد منهم علی اقلیم کبیر...»

۲. همانجا، ۳۲۸ «قال فی آخر کلامه: ان کان لم یعلم انی شریکه فی الملک، فلیعلم!»

۳. نخجوانی، هندوشاه: تجارب السلف، ۲۶۷، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۱۳ ه. ش.

تأسیس شده بود و با کشورگشایی‌های الپارسلان و ملکشاه و درایت خواجه بنیادی استوار یافته بود، پس از روزگار خواجه و قتل او در روز دهم ماه رمضان ۴۸۵ روز به ضعف نهاد و اگر چه فرزندان ملکشاه تا زمانی در این مرز و بوم حکومت کردند - به ویژه سلطان سنجر - با این همه دیگر آفتاب دولت سلجوقی در ایران به مغرب می‌خرامید.

سنجر آخرین پادشاه سلجوقی است که در خراسان مقرر داشت. و پس از او خراسان بدست آتسز خوارزمشاهی افتاد، بدین معنی که در سال ۵۴۸ فتنه عظیم ترکان غز مصادف با دوره حکومت استقلالی سنجر شد و او بدست غزان مدتی گرفتار و اسیر شد و با اینکه دوباره استخلاص یافت ولی طولی نکشید که وفات کرد و با مرگ او دولت سلاجقه کبیر در ایران پایان رسید.^۱

پیش گفتیم غزالی با بیشتر سلاجقه معاصر بود، چه ولادتش در اواخر عهد «طغرل» واقع شد و وفاتش در زمان سلطان محمد، و همین سلطان است که غزالی کتاب «نصیحة الملوک» را برای او تألیف کرده است.^۲ غزالی نزد تمام سلاطین و بزرگان این دودمان محترم و معزز بود، آنها امام را بزرگترین دانشمند زمان خود می‌دانستند، غیر از اینها غزالی نسبت به بعضی از آنها حق تربیت و خدمت داشت و نسبت به برخی از آنها عتابهای شدید اعمال می‌داشت و همانند پدری آنها را پند می‌کرد و اینکار جز از وی از کس دیگری امکان نداشت.

-وضع اجتماع و پایگاه علم در روزگار غزالی

حیات غزالی که از نیمه دوم سده پنجم تا اوایل سده ششم هجری طول کشید روزگار درخشانی بوده که امتیازات مخصوص دارد: نخست، کثرت عالمان و دانشمندان، و وفور تألیف و تصنیف کتب، به خصوص کتاب‌های مذهبی و معارف اسلامی مانند فقه و کلام و حدیث، و این بدان سبب بود که مدارس اسلامی در این روزگار در بیشتر شهرها دایر بود و ارباب ذوق و استعداد در هر فنی از فنون دانش - بویژه علمی که در بالا ذکر شد - تألیف و تصنیف می‌کردند، و از این رو، کمتر دوره‌یی در تمدن اسلامی می‌توان سراغ داد که این چنین تابان و درخشان باشد.

۱. اقبال، عباس: تاریخ ایران، ۳۴۱ و ۳۴۲؛ و همایی، جلال: غزالی نامه، ۱۵، چاپ اول.

۲. همایی، جلال: نصیحة الملوک، ۱۳-۱۲، چاپ دوم.

دوم - رواج بحث و جدل میان ارباب مقالات^۱، به خصوص دانشمندان اهل تسنن، که کارشان سخت در رونق بود و سبب آن این بود که هم سلاطین سلجوقی و هم خواجه بزرگ نظام‌الملک طوسی سنی بودند و اعیان و رجال دولت نیز به هر صورت تابع ایشان بودند و از این رو، با تمام نیرو و ایمان خود نگاهبان اصول و عقاید اهل تسنن بودند.

سوم - مرسوم شدن تبلیغات مذهبی و مجادلات فرقه‌یی و غلبه و شدت یافتن احساسات دینی در تمام مظاهر زندگی مردم، که عالمان دین هر آن شعله آنرا تیزتر می‌کردند و هر فرقه خود را «ناجی» و دیگری را «ضال» می‌پنداشتند چنانکه خود غزالی بدان اشاره کرده و گفته است که: «اختلاف مردم در ادیان و ملل، و اختلاف پیشوایان مذاهب با آن همه فرقه‌ها و تباین راهها، دریای ژرفی شده است که بسیاری در آن غرق شده‌اند، و جز اندکی رهایی نمی‌توانند یافت! و هر فرقه‌یی گمان می‌کند که او ناجی است و دیگران گمراه، و هر گروهی بر آنچه دارند شادند! و این همان نکته است که سرور جهان از آن خبر داد که: بزودی امت من هفتاد و سه فرقه شوند؛ که ناجی آنها یکی بیش نیست و آنچه او وعده کرده بود اینک بظهور آمده»^۲.

میان فقیهان و عالمان مذاهب و ارباب مقالات در این دوره مناقشات و مجادلات مذهبی اشتداد یافته بود و هر زمان که جماعتی از آنها بهم میرسیدند و یا در مجلسی حاضر می‌آمدند مسائل علمی و مذهبی را مطرح مذاکره قرار می‌دادند و برخی اوقات کار از مباحثه و مجادله به مشاجره می‌کشید و در این میان مردم غوغا و عامه «مادر مرده» بظرفداری از اهواء و هوسهای ریاست طلبانه فلان یا بهمان بر می‌خاستند و گاه این بحث‌ها بزد و خورد و کشتار نیز می‌انجامید! نمونه‌های پوچ و بلند بالای این مباحثات و مجادلات را در طبقات الشافعیه سبکی می‌توان دید.

فن خطابه و جدل و خلاف که سه حربه برنده عالمان آن دوره بود، در این دوره رونقی به‌سزا گرفت و در این باب کتابها و رساله‌ها پرداختند و چه بسیار از دانشمندان که کوشیدند: تمام مطالب آنها را حفظ و بازگویی کنند و همانند ابواسحق شیرازی مسائل خلاف را چنان از برداشته باشند که یکی از مسلمانان سوره فاتحه را^۳ و گویند: ابواسحق مذکور کتاب «مذهب» را برای این نوشت که نشان دهد دانسته‌های او منحصر در مسائل

۱. ارباب مقالات: پیروان و مدافعان فرقه‌های مذهبی.

۲. غزالی، محمد: المنقذ من الضلال، چاپ و تعلیق و تحقیق محمد محمد جابر، ۴ و ۵، چاپ مصر (بی. تا.).

۳. سبکی: طبقات الشافعیه، ۲۲۲/۴ «و قد قیل: انه کان یحفظ مسائل الخلاف کما یحفظ احدکم الفاتحه».

خلافی نیست، زیرا «ابن الصباغ» گفته بود: اگر شافعی و ابوخلیفه با هم آشتی کنند، علم ابواسحق از میان می‌رود!^۱

قهر نتیجه این وضعیت، آن شد که عالمان و دانشمندان مورد توجه و احترام بزرگان و عامه مردم شوند و در انظار محترم گردند. در شرح احوال ابواسحق شیرازی نوشته‌اند که: از طرف خلیفه عباسی المقتدی بامرالله (خلاف ۴۶۷ - ۴۸۷ ه. ق.) از بغداد به خراسان آمد - مردم هر ناحیه، بویژه نیشابور، از مرد و زن باستقبال او می‌شتافتند و رکاب او را می‌بوسیدند و خاک پای استرش را به تمین و تبرک بر می‌گرفتند و عالم بزرگ خراسان ابوالمعالی جوینی محض تجلیل غاشیه اوبدوش می‌کشید.^۲

از طرفی دیگر باطنیه یا اسماعیلیه که به «امام معصوم» دعوت می‌کردند مبلغان و داعیان دانشمند داشتند و آنها را به بلاد و ممالک اسلامی، خاصه ایران، می‌فرستادند.

این جماعت که اغلب فدائیان زبردست و دانشمند بودند دارای تشکیلات و سازمان‌های مرموز شگفت آوری بودند و بیشتر به ایمان و اخلاص پیروان و هواداران خود متکی بودند، و چون خلفای عباسی با این گروه بشدت دشمنی داشتند از سلاطین ایرانی مدد می‌گرفتند، و سلاطین ایران هم یا بنا بر مصلحت یا از روی ایمان، با اسماعیلیان و داعیان آنها به سختی مخالفت می‌کردند و آنان را قرمطی و خارجی و ملحد می‌گفتند و چون یکی از آنها را می‌یافتند، به انواع زجر و حبس و قتل می‌کشتند! و از همه بیشتر در این راه سلطان محمود غزنوی بود که به تعبیر بیهقی «انگشت، گرد جهان کرده، قرمطی می‌جست»^۳!

از سوی دیگر صاحب‌نظران و فیلسوفان دست در کار تألیف و تصنیف رسالات علمی و کتب فلسفی بودند و از مدت‌ها پیش یعنی از روزگار مأمون نیرو گرفته بودند و سخنان و مقالات خود را به گوش هوشمندان اقطار اسلامی رسانیده بودند و بدین جهت

۱. همانجا، ۲۲۲/۴ «وقیل ان سبب تصنیفه [المهذب] أنه بلغه ان ابن الصباغ قال: اذا اصطلح الشافعی و ابوحنیفه ذهب علم ابی اسحق الشیرازی: نعنی أن علمه هو مسائل الخلاف بینهما، فاذا اتفقا ارتفع...».

۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۲۲۲/۴ «ثم دخل الشیخ نیشابور، و تلقاه اهله علی العادة المألوفة ممن و راءهم من بلاد خراسان. و حمل شیخ البلد امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی غاشیته، و مشی بین یدیه کالخدیم، و قال: افتخر بها!» و غاشیه در لغت: پالان استر، شمشیر، و آهن رکاب را گویند. (قاموس: غشی) و برای اطلاع از احوال ابواسحق شیرازی ← سبکی: طبقات الشافعیة، ۳۵/۴ - ۲۱۵؛ و ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۵/۴۱، چاپ تهران؛ ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۳/۳۴۹ و دیگر کتابها.

۳. بیهقی، ابوالفضل: تاریخ مسودی، ۵۹۷، چاپ دکتر فیاض، در داستان «حسنک وزیر».

فقیهان و دانشمندان و مذهبی با آنکه خودشان در چندین جنبه مخالف می‌جنگیدند می‌بایست به این جماعت هم که بیش از همه فرق به‌افزار عقل و برهان مسلح بودند - جواب بگویند و این بیش از همه کار را مشکل کرده بود، و در نتیجه عوامل و علل خانمان سوز تاسف‌آوری از قبیل جنگهای صلیبی که از سال ۴۹۰ تا ۶۹۰ به شدت یا ضعف دوام داشت و نیز اختلاف سنی و شیعه، یک خلجان و شورش و اغتشاش درونی در میان اسلامیان برپا شده بود که شاید در هیچیک از اعصار اسلامی نظیر نداشته باشد.

در همین زمان بود که غزالی به عرصه هستی قدم گذاشت.

دوره اول زندگانی غزالی

نابغه بزرگ و حجت اسلام، امام زین‌الدین ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی^۱ طوسی، در سال ۴۵۰ هجری از پدری کارگر که پشم می‌رشت و می‌فروخت به شهر طوس در وجود آمد، پدر امام در اوقات فراغ به حلقه‌های درس دانشمندان و به مجالس و عظ واعظان و محافل درس فقیهان می‌رفت؛ سخن آن‌را می‌شنید، و بر دانش‌های آنان آگاهی می‌یافت، و آنچه بیشتر از روزی او بود، در راه آنان خرج می‌کرد و همین آمد و شد و استماع مجالس و عظ و درس، او را بر آن داشت که از خدا بخواهد فرزندی به او عطا کند تا از این گونه مجالس درس و عظ بنیاد گذارد و مردم را به امور دینشان دانا گرداند و به خیر دنیا و آخرتشان بینا کند.

خدا هم این خواهش او را پذیرفت، و دو پسر به او داد: نخستین ابو حامد غزالی که ما از او سخن داریم، و دو دیگر برادرش احمد که مشغول به عظ شد و در آن به مقامی بزرگ رسید.

چون وفات پدر نزدیک شد، ابو حامد و برادرش را به دوستی صدیق سپرد نام او ابو حامد احمد بن محمد رادکانی و بدو گفت: از اینکه خود درس نخوانده بودم پیوسته غمگین بودم، دلم می‌خواست که با تعلیم این دو پسرم آنرا جبران کنم، دریغاً که نشد! تو این مهم را انجام داده و آندو را تعلیم کن؛ و اگر در این راه تمام آنچه را که من باقی گذاشته‌ام صرف و خرج کنی، باک مدار.

۱. غزالی را گروهی بتشدید زاء و گروهی به تخفیف آن درست می‌دانند، ولی امروزه بیشتر پژوهشگران قول «ابن اثیر» را که غزالی را با تشدید درست می‌دانسته، معتبر می‌شمارند. و نیز قول سمعانی را که می‌گوید: از اهل طوس درباره قریه‌یی بنام غزاله پرسیدم و آنها وجود آنرا انکار کردند (رجوع کنید به ابن خلکان: وفیات ترجمه ۵، شرح حال احمد غزالی؛ و ابن اثیر: البدایة والنهایة، ۴/۱۲-۱۷۳، مصر، ۱۳۵۸ ه.ق.).

آن صوفی با صفا پدر این دو کودک گفته بود به جای آورد و بیکن به زودی مرده ریک پدر ته کشید و آن دوست مجبور شد آندو را به مدرسه‌یی که در آن غذا و لباس دانش‌جویان را تأمین می‌کردند بسپارد. این کار در روح آندو سخت تأثیر کرد و آنان را به تحصیل تشویق نمود - چه گاهی فقر جوهر انسان را بروز می‌دهد تا به امور کوچک سرفرود نیاورد.

و از این جا بود که غزالی همواره از آن یاد می‌کرد و می‌گفت: «ما علم را به غیر خدا خواستیم ولیکن خدا نخواست که جز برای او باشد!»^۱

غزالی محمد که بی اندازه باهوش و تندذهن بود، علوم دینی و ادبی را نزد همین احمد راذکانی فراگرفت، پس از آن به جرجان نزد امام ابونصر اسماعیلی رفت و از گفتار او و در خدمت او تعلیقه نوشت، دوباره به میهن خود برگشت. از او روایت می‌کنند^۲ که گفت: در راه، راهزنان، راه بر من ببردند و هرچه داشتم ببردند، در پی دزدان افتادم و به التماس گفتم: «هر چه دارم ببرید ولیکن توبره‌ای دارم که هیچ بکار شما نمی‌آید انرا بمن بازدهید». چون بسیار الحاح کردم، سردسته دزدان را بر حال من دل بسوخت و گفت: در توبره چیست که اینقدر ناله می‌کنی و این مایه بدان دل داده‌ای؟!

گفتم تعلیقه‌هایی است که یک چند برای شنیدن و نوشتن آن از وطن دور شده‌ام و رنج فراوان برده‌ام! گفت: چگونه ادعای علم می‌کنی در حالی که چون ما این پاره کاغذها را از تو بگیریم بی دانش می‌مانی؟!

امام می‌گوید: این سخن گویی الهامی بود از جانب خدا که مرا به خود آورد، که چون به طوس بازگشتم، سه سال مشغول آن شدم تا آنها را از بر کردم و چنان شدم که اگر دزدان راه بر من ببرند، از دانش خویش بیگانه نگردم!^۳

بهر حال غزالی، دوباره از طوس به عزم تحصیل بیرون رفت و به نیشابور آمد در آن زمان نیشابور مرکز دانشمندان خراسان بود - غزالی در این شهر پیش امام الحرمین ابوالمعانی جوینی (در گذشته ۴۷۸ ه. ق.) به تحصیل خلاف و کلام و فنون جدل و مقدمات

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۴/۶ - ۱۹۳، چاپ مصر، بتحقیق محمد الحلو و محمد الطناحی «...و كان الغزالی یحکی هذا، ویقول: طلبنا العلم لغير الله، فابی أن یكون الاله».

۲. قول ابوالفتح اسعدین محمدین ابی‌نصیر میهنی از دانشمندان فقه و خلاف (وفات ۵۲۰ ه. ق.).

۳. سبکی: طبقات الشافعیة ۱۹۵/۶؛ و مقدمه «معیار العلم» چاپ بیروت، ۱۹۶۴، ص ۸: «...کیف تدعی انک عرفت علمها، و قد اخذنا هامنک فتجردت من معرفتها و بقیة بلا علم!... فلما وافیت طوس، اقبلت علی الاشتغال ثلاث سنین حتی حفظت جمیع ما علقته، و صرت بحیث لو قطع علی الطریق لم اتبرد من علمی».

حکمت پرداخت، بدانسان که در میان تمام شاگردان امام الحرمین انگشت نما شد و امام داشتند چنین شاگرد هوشمندی بخود می‌نازید^۱ و به قول برخی در باطن بر او رشک می‌برد!^۲

هنوز غزالی به سی سالگی نرسیده بود که تمام علوم رسمی و فنون متعارف زمان خود را از ادب فقه و اصول و خلاف و کلام و مبادی فلسفه رسمی فرا گرفته بود و استاد کامل گشته، با وجود این باز در خدمت استاد خود به سر می‌برد و در نیشابور کم‌کم بکار تصنیف و تالیف شروع کرده بود تا اینکه بسال ۴۷۸ امام الحرمین درگذشت. غزالی پس از این واقعه در مُعشکر نیشابور بخدمت وزیر نامدار سلجوقیان خواجه نظام الملک رسید، خواجه که نام و آوازه فضل او را از پیش شنیده بود مقدم او را گرامی داشت، در خدمت غزالی با عالمان و فقیهان مناظره کرد و بر آنها غالب آمد چنانکه همگی یکدل و یکزبان و از بن دندان به فضیلت او معترف شدند.

روز بروز بر مقام و تقرب غزالی در نزد خواجه و ملک‌شاه افزوده می‌گشت تا اینکه منصب تدریس در نظامیه بغداد را به او مفوض کردند^۳. خواجه بسال ۴۸۴ بر کرسی تدریس نظامیه بنشست. مدت چهار سال در بغداد به تدریس و وعظ و تذکیر و خطابه و مناظره و تالیف و تصنیف مشغول بود و صدها نفر شاگرد در حلقه درس او حاضر می‌شدند و پیوسته مقام ظاهری و عزت و حشمت او در افزایش بود. نوشته‌اند مدت سه سال از چهارسالی را که در بغداد بود مشغول کتابهای فلسفه بود تا از دقایق و نکته‌های این علم هم آگاه گردد.

دوره اول زندگانی غزالی که می‌توان آنرا «دوران صوری حیات غزالی» نام گذاشت بدینسان که اجمالاً گفتیم در سی و نه سالگی او پایان می‌پذیرد که موافق با سال ۴۸۸ هجری می‌شود.^۴

- دوره دوم زندگانی و دگرگونی روحی

چون مدت عمر غزالی از ۳۹ روزه نشیب آورد، حالی پیدا کرد که به کلی با احوال

۱. ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۲. سبکی: طبقات الشافیه، ۱۹۶/۶ «ویقال: ان الامام کان بالآخرة یمتعض منه فی الباطن، وان کان یظهر

التبجح به فی الظاهر».

۳. ایضاً سبکی؛ ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۳۷/۲، چاپ تهران.

۴. رفاعی، احمد فرید: الغزالی، ۱۹۴، مصر، ۱۹۵۳.

سابقش فرق داشت، دیگر آن غزالی که چون غضنفری در سخن دلیر می آمد و راه کلام بر همگنان می بست از جوشش افتاده بود مثل این بود که تمام دانش های رسمی در وجود او مرده بودند، و جملگی فراموش شده بودند. همه شاگردان و دوستان و هواداران از این واقعه ناراحت بودند ولیکن از درد پنهانی او آگاه نبودند، گروهی بر او تأسف می خوردند و جماعتی دبوانه اش می خواندند:

هر کسی از ظن خود شد یار من وز درون من بجست اسرار من
آخر کسی که در این ورطه هولناک نیفتاده جز این چه تواند گفت:

حال شبهای مرا همچو منی داند و بس تو چه دانی که شب سوختگان چون گذرد؟!
آری، غزالی از سر همه تعلقات بگذشت و آنچه یک عمر در باطن داشت و بظاهر نمی توانست آورد، سرانجام آشکار گشت. آن امر چه بود؟ عطش باطنی به درک حقیقت! آخر هر کس معتقد خود را حق می دانست، غزالی علوم رسمی را خوانده بود اما در باطن می دید که دردش با این جملات و این کلمات درمان نمی یابد. او در پی کیفیت و حال بود تا مگر راه بمقصود ببرد اما صد حیف که:

علم رسمی سر بسر قیل است و قال نه در و کیفیتی حاصل نه حال!^۱
حال از خود او بشنوید:

«... دوستی و علاقه به تحقیق در طبیعت من سرشته بود، از آغاز جوانی تشنه درک حقایق بودم، از مدتها پیش می خواستم حقیقت را دریابم، چه کنم این عطش درونی در من اختیاری نبود تو گویی غریزی و فطری من بود، من از عنفوان جوانی روح تقلید و تعبد را شکسته بودم، چون می دیدم کودکان یهود و نصاری و مسلمانان جملگی در مهد تربیت پدر و مادر پرورش می یابند و به عقاید پدر و مادر و تلقینات نزدیکان بر می آیند و می بالند و حدیث معروف را که می گوید: [هر مولودی نخست بفطرت اولیه از پدر و مادر متولد می شود. پس از آن پدر و مادر او را یهودی و ترسا و مجوسی می کنند]، شنیده بودم از این رو می خواستم آن فطرت اولیه را بجویم و بیابم تا مگر عقاید عارضی را که به تقلید از پدر و مادر و استادان در ذهن انسان پدیدار می آید پاک سازم. پیش خود گفتم: مطلوب من علم به حقایق امور است، پس باید نخست بدانم که حقیقت علم چیست؟ و از اینجا بر من آشکار شد که علم آنگاه یقینی تواند بود که معلوم بر طالب چنان منکشف گردد که شکی با آن باقی نماند و امکان غلط و پندار به هیچوجه با آن مقارن نباشد و دل نیز به امکان آن

گوایه ندهد.

علم یقینی و امان از خطا، شایسته است که مقارن با یقین باشد بدان حد که اگر کسی بر بطلان آن تحدی نماید و مثلاً بگوید: که سنگ را به زر و چوبدستی را به ازدها مبدل می‌کند، در آن علم هیچ گونه شکی و انکاری حادث نگردد.

چه مثلاً وقتی من دانستم که ده بیشتر از سه است، اگر کسی بگوید: نه، سه بیشتر از ده است به دلیل آنکه من عصا را به ازدها می‌گردانم، و من نیز این کار را از او ببینم، در معرفت من شکی پدیدار نگردد؛ شاید از کار او تعجب بکنم ولیکن شک در معلوم خودم نتوانم بکنم.

پس فهمیدم که هر علمی که آن را من چنین ندانم و درباره آن بدین پایه از قطع و یقین نرسیده باشم علمی است که بر آن هیچ اعتبار نیست!

پس در پی آن شدم که چنین علمی بیابم. از این رو، گرم در کار آمدم. و برای آن که بدین مطلوب برسم، شروع کردم تا دانش‌های خود را بررسی کنم، پس دریافتم که من علم ندارم که بدین صفت موصوف باشد، مگر حسیات و ضروریات. چون از تمام دانش‌ها آمدم بریده آمد بر آن شدم که بدانم: آیا وثوق من به محسوسات و ضروریات از نوع آرامش و وثوقی است که به تقلیدیات حاصل می‌گردد یا نه؟

چون باریک شدم، دیدم که بدبختانه در محسوسات هم آن امان و آرامش نیست زیرا شکم قوت گرفت و به من گفت: اطمینان تو بمحسوسات از کجاست؟ چه قوی‌ترین حاسه تو، بینایی است، چون به سایه می‌نگرد حکم می‌کند که ایستاده است و تحرک ندارد و بدینسان حرکت را نفی می‌کند! چون ساعتی می‌گذرد می‌بینی که سایه متحرک بود منتهی یک مرتبه حرکت نکرده است، بلکه تدریجاً و کم‌کم.

ستارگان آسمان را می‌بینی که باندازه، از یک دینار کوچکترند، ولیکن دلایل هندسی می‌گوید: که آنها از زمین بزرگتر هستند! این مثالها و نظایر این‌ها اطمینان مرا از محسوسات هم ببرید، پیش خود گفتم: حال که حاکم عقل احکام حس را تکذیب کرد، شاید جز به عقلیاتی که «اولیاتشان» می‌گویند بر هیچ امری اطمینان نشاید داشت مثل اینکه می‌گوییم: «ده بزرگتر از سه است.» و «نفی و اثبات جمع نمی‌شوند.» اما محسوسات هم به من گفتند: از کجا که اطمینانت به عقلیات همانند وثوق تو به محسوسات نباشد، چه تو پیش از این بدان واثق بودی، چون حاکم عقلی بیامد مرا تکذیب کرد، و اگر حاکم عقلی نبود، تو همچنان مرا تصدیق می‌کردی و از کجا که در فراسوی حاکم عقلی حاکم دیگری

نباشد، از جواب درماندم پیش خود گفتم حاکم عقلی آمد خطاهای حسی را آشکار ساخت، آیا امکان ندارد که حاکمی برتر از عقل باشد تا اشتباه‌های عقل را ظاهر نماید؟! چون بیشتر تأمل کردم بصحت این شک دلیلی یافتم و آن این بود که گفتم: در عالم خواب چیزها می‌بینی و احوالی بنظرت می‌آید و گمان می‌کنی که جملگی آنها ثبات و قرار دارد چون بیدار می‌شوی می‌فهمی که آنهمه اصل و ریشه‌ی ندارد و واقعی نیست پس از کجا که این امور که در بیداری به حس یا عقل بدانها اعتماد پیدا کرده‌ای به نسبت با این حالتی که در آن هستی، حق باشد و ممکن است برای تو حالتی دست دهد که نسبت آن با بیداری تو همانند نسبت بیداریت با خوابت باشد و بیداریت نسبت با آن همچون خواب آری اگر به این حالت بررسی یقین کنی که تمام آنچه به عقل خود دریافته‌اند خیالاتی است که هیچ سودی ندارد! و باشد که این حالت همان باشد که صوفیان آنرا ادعا می‌کنند چه آنان گمان می‌کنند که وقتی در این حالت هستند در خویش فرو می‌روند و از حوادث خود غایب می‌شوند، و احوالی را مشاهده می‌کنند که موافق این معقولات نیست و شاید این حالت همان مرگی باشد که پیامبر گفت: «مردمان خفتگانند که چون بمیرند بیدار شوند!»^۱ شاید زندگی دنیا هم به نسبت با آخرت خواب باشد که چون انسان بمیرد اشیاء برای او خلاف آنچه اکنون می‌بیند ظاهر می‌شود، و در این حال است که او را بگویند «پوشش چشم ترا برداشتیم و امروز دیدگان تو تیز بین شده است»^۲.

«چون این خواطر و خیالات بر ذهن من خطور کرد و بر نفس من راه یافت، در پی چاره‌ی گشتم، اما ممکن نشد، چه جز با دلیل نمی‌شد آنها را دفع کنم، و چون نصب دلیل جز با ترکیب علوم اولیه امکان نداشت. و در آنها هم از پیش شک کرده بودم ترتیب دادن دلیل ممکن نشد، این درد سخت تر شد و نزدیک بدو ماه طول کشید و من در آن مدت وارد حالت سوفسطائیان شدم ولیکن گفتن و بزبان آوردن نتوانستم تا آنکه خدای بزرگ مرا از این مرض شفا داد و نفس به صحت و اعتدال برگشت و چنان شد که ضروریات عقلی دگر باره مقبول و موثوق افتاد! لیکن اینکار با نظم دلیل و ترتیب مقدمات درست نشد، بلکه بنوری بود که خدا در سینه من افکند، و این نور است که کلید بیشتر دانشها و معارف است و آنان که گمان کرده‌اند کشف حقیقت موقوف بر تحریر ادله و برهان است از

۱. حدیث منسوب به حضرت رسول است که گفت: «الناس نیام واذا ماتوا انتبهوا». (سیوطی: الجامع الصغیر، ۲،

۲۸۱، چاپ مصر، ۱۹۲۵).

۲. «فکشفنا عنک غطاءک، فبصرک الیوم حدیداً» (قرآن، سوره ۵۰، قاف / آیه ۲۲).

وسعت رحمت الهی بی خبرند! از این نور نمونه‌های بسیار وجود دارد، چنانکه وقتی رسول را از شرح، و معنای آن در آیه: *فمن یردالله ان یردیه یشرح صدره للاسلام* (س/۶/آیه ۱۲۵) پرسیدند، گفت: آن نوری است که خدا در دل می‌افکند، پرسیدند: علامت آن کدام است. فرمود: دوری از سرای فریب و روی آوردن به سرای جاویدان^۱ و از این راه باید که طلب کشف حقیقت کنند...»^۲

آری این انقلاب بزرگ در روح غزالی بوجود آمد، زمام طاقت از دست او برد لذا بر مهاجرت از بغداد تصمیم کرد. در باطن آهنگ ریاضت و اقامت در شام داشت که مرکز بزرگ زاهدان و صوفیان بود، ولی از ترس خلیفه و سلطان وقت و مردم آشنا. بیگانه سفر حج را بهانه کرد و در ماه ذی‌القعدة ۴۸۸ بترک همه چیز گفت و با ابوالقاسم حاکمی (در گذشته ۵۲۹ هـ ق) که از آشنایان قدیم او بود، بقصد سفر حج از بغداد بیرون رفت. این سفر غزالی ده سال طول کشید و در این مدت در بلاد شام جزیره و بیت‌المقدس و حجاز گردش کرد.

اما به صورت و سیرت درویشان، یعنی بلباس درویشان ژنده‌پوش و ناشناس همه جا می‌گشت. بنا بر قول معروف از بغداد به دمشق رفت و حدود دو سال در شام اقامت نمود و پیوسته مواظب زهد و فکر و عبادت و خلوت و تصنیف و تالیف بود و در جامع «دمشق» معتکف شده بود.

غزالی برای شکستن نفس و پرهیز از خود پرستی در خانقاه «سمیساطیه» این شهر به رفتگری پرداخت. قضا را روزی در صحن «جامع اموی» نشسته بود، و گروهی از فتوی‌نویسان و فقیهان در صحن راه می‌رفتند. دهقانی سر رسید و در باب مسأله‌یسی از ایشان فتوی خواست و غزالی در آنها می‌نگریست. هیچ یک از فقیهان پاسخ به‌سزایی نتوانست بدهند. این کار بر غزالی گران بود که مسلمانی بدون هدایت باز گردد. او را پیش خواند و پاسخی به سزا داد. دهقان او را ریشخند کرد و گفت: فقیهان بزرگ از جواب من در ماندند، این فقیر عامی چگونه مرا جواب خواهد داد؟ این مفتیان در او نگریستند.

چون از گفتار خویش باوی پرداخت، فقیهان آن دهقان را بخواندند، و از وی پرسیدند: این مرد عامی با تو چه گفت؟ او شرح واقعه بگفت. مفتیان بخدمت او رسیدند و

۱. التجانی عن دارالفرور والاناثة الی دارالخلود. (بخاری، مستملی: شرح ترف کلاباذی ۶۳/۱، چاپ هند،

۱۳۲۸ هـ. ق.)

۲. غزالی، محمد: المنذ من الضلال، ۴ تا ۱۲، چاپ محمد محمد جابر.

از احوال او پرسیدند، و گرامیش داشتند و از وی به آرزو خواستند تا برای آنها حلقه درس تشکیل دهد. غزالی آنان را به فردا وعده داد و شبانه از آنجا فرار کرد! همچنین گفته‌اند که وی روزی بمدرسه «امینیه» دمشق برگذشت. مدرس را دید که مکرر می‌گفت: قال الغزالی = غزالی چنین گفت، غزالی از عجب و غرور بترسید، و دمشق را ترک گفت!^۱

در همین سفر شام «ابوبکر بن ولید قریشی» (وفات ۵۲۰) خواست با غزالی مناظره کند، غزالی گفت: «ترکناه لصیبة فی العراق!» یعنی: مناظره و جدل را به کودکان عراق بازگشتیم و در گذشتیم^۲. از اینجا بود که غزالی در احیاء العلوم هم یک فصل بزرگ د مذهب علمای مجادل نوشت و عالمان و فقیهانی را که منظورشان تحمیق مردم و مباحثات و مفاخره با اصطلاحات علمی و جدل است سخت نکوهید^۳.

غزالی دیگر تعصب و سختگیری را ترک گفته بود چنانکه در مکتوبی فارسی هم که در پنجاه و سه سالگی برای عذر نرفتن خویش به دربار سلطان سنجر سلجوقی (وفات ۵۵۲ ه.ق) نوشته چنین می‌گوید:

«بدانکه این داعی پنجاه و سه سال عمر بگذاشت، چهل سال در دریای علوم دین غواصی کرد تا بجایی رسید که سخن وی از اندازه فهم بیشتر اهل روزگار در گذشت، بیست سال در ایام سلطان شهید روزگار گذاشت و از وی به اصفهان و بغداد اقبالها دید و چند بار میان سلطان و امیرالمؤمنین رسول بود در کارهای بزرگ، و در علوم دینی نزدیک هفتاد کتاب کرد پس دنیا را چنانکه بود، بدید و به جملگی بسینداخت و مدتی در بیت المقدس و مکه مقام کرد و بر سر مشهد ابراهیم خلیل عهد کرد که پیش هیچ سلطان نرود و مال سلطان نگیرد، و مناظره و تعصب نکند.»^۴

پس از شام، غزالی به بیت المقدس رفت و مدتی هم آنجا به ریاضت و خلوت و زیارت مشاهد شریفه مشغول بود، تا از بیت المقدس به زیارت تربت خلیل رفت. گویند: در آغاز این احوال، به ابوعلی فضل بن محمد بن فارمدی طوسی (در گذشته

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۱۹۹/۶ «...انه صادف دخوله يوماً المدرسة الامینیة، فوجد المدرس یقول: قال الغزالی، و هو یدرس من کلامه. فخشى الغزالی علی نفسه العجب فقارق دمشق...»

۲. غزالی نامه ۱۵۴، بنقل از یافعی: مرآة الجنان در وقایع سال ۵۲۰.

۳. غزالی: احیاء العلوم، ۶/۱-۹۲.

۴. غزالی: فضایل الانام من رسائل حجة الاسلام یا مکاتیب فارسی غزالی چاپ مرحوم عباس اقبال، ۴-۵ تهران.

۴۷۹ ه.ق.) سرسپرده و کیفیت سلوک راه عرفان و راه دریافت معرفت صوفیانه را از وی فراگرفت؛^۱

بعد از مسافرت به شام و بیت المقدس قصد غزیمت حجاز کرد و در سال ۴۹۸ پس از آدای مناسک حج و زیارت مکه و مدینه و مشاهده مشرفه عزم مراجعت به وطن خویش نمود و در همین سال به طوس برگشت.^۲

ره آورد بزرگ غزالی از این سفر دهساله یا به تعبیر بهتر از این سیر روحانی کتاب بزرگ احیاء علوم الدین بود که در میان کتابهای اخلاقی کمتر نظیر دارد و هرکس پس از وی خواسته در اخلاق کتاب بنویسد، این اثر بزرگ را زیر نظر داشته است.

غزالی از این مسافرت الزاما یکسره به نیشابور رفت و پس از اصرار و تأکید زیاد سلطان سنجر تدریس مدرسه نظامیه نیشابور را پذیرفت^۳، این وضع دیری نپایید و شاید بیش از یکسال نکشید و شوق زیارت و دیدار فرزند و عیال - و یا امری دیگر او را به طوس کشانید، در این مدت یکساله که در نیشابور بود کتاب بسیار نفیس و عزیز المنقذ من الضلال را، که برخی از محققان آنرا اعترافنامه غزالی نامیده‌اند، نوشت.

و چنانکه در مقدمه المنقذ من الضلال بوضوح می‌گوید: «در این وقت عمر او از پنجاه در گذشته بوده است.»^۴

غزالی از نیشابور به طوس وطن اولین خود باز آمد و در آن «خانقاهی» برای صوفیه ساخت. و در جوار آن برای مشغولان بدانش مدرسه‌یی درست کرد و اوقات خود را برای انجام وظایف خیر از قبیل ختم قرآن و مجالست با اهل قلوب و تدریس تقسیم کرد.^۵

اما تمام احوال روحی و طرز تدریس و تعلیم او در آن زمان با دوره سابقش - که در بغداد بود - فرق کرده بود.

یکتا عالم متکبر و یگانه متکلم جدلی، پس از این مسافرت سراپا حال شده بود و جهانی از آرامش و سکون و تواضع بود.

به زبان عرفانی باید گفت: که سفر غزالی از بغداد سفر من الخلق الی الحق و آمدنش از

۱. همانجا، ۲۰۰.

۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۶/۲۰۹.

۳. ابن خلکان: وفیات، ۲/۳۸، چاپ تهران.

۴. غزالی: المنقذ، ۵، چاپ مصر.

۵. ابن خلکان و وفیات، ۲/۳۸، چاپ تهران؛ سبکی: طبقات الشافعیة، ۶/۲۰۰ «ثم رجع الی مدینة طوس، واتخذ

الی جانب داره مدرسة للفقهاء، و خانقاه للصوفیة و وزع اوقاته علی وظائف من ختم القرآن و مجالسة ارباب القلوب و التدریس لطلبة العلم...».

بغداد به نیشابور و طوس تا آخر عمر نموداری از سفر من الحق الی الخلق بود.^۱

مؤلفات غزالی

غزالی از آن عده محققان و مؤلفان است که آثارشان به کثرت معروف است چنانکه پیش گفتیم در یکجا می نویسد: «چهل سال در دریای علوم غواصی کرد و در علوم دین نزدیک به هفتاد کتاب تصنیف کرده پس دنیا را چنانکه بود بدید، و جملگی را بینداخت...»^۲

شاید غیر از موضوعات دینی درباره موضوعات دیگر هم کتاب نوشته باشد که نام نبرده یا ما نمی دانیم. در هر صورت غیر از خود او دیگران هم بیشتر از هفتاد کتاب و رساله از او نقل کرده اند.^۳ خوشبختانه بیشتر این آثار بر جای مانده است که برخی از آنها را به ترتیب اهمیت ذکر می کنیم:

۱. احیاء علوم الدین، که مهم ترین کتاب عربی غزالی است در مواعظ و حکم و اخلاق و مسائل دینی، که آنرا در سفر شام و بیت المقدس پرداخته است. در اهمیت این کتاب همین بس که گفته اند: «لوزهدت کتب الاسلام و بقی الاحیاء لاغنی عماذهب = اگر تمام کتابهای اسلامی از میان برود و تنها احیاء باقی بماند، مسلمانان از آنچه از میان رفته بی نیاز می باشند.»^۴

این کتاب بر چهار قسم تقسیم می شود یکی در عبادات، دو دیگر در عادات، سه دیگر در مهلکات، چهارم در منجیات.

هر کدام از این چهار قسم شامل ده کتاب است که مجموعاً چهل کتاب یا چهل بخش می شود.

این کتاب پیوسته مورد نظر اهل معرفت بوده و موافقان و مخالفان زیادی داشته است و درباره آن رساله ها نوشته و تلخیص و شرح کرده اند.

نخست خود امام این کتاب را خلاصه کرد و آنرا: «المرشد الامین الی موعظة المتقین» نام نهاد. و نیز تلخیص برادرش رابه نام «لباب الاحیاء باید نام برد. شاید

۱. همایی، جلال: غزالی نامه، ۱۷۰ - در متن غزالی نامه آمده: (آمدنش از طوس به نیشابور) و به نظر می رسد که اشتباه چایی باشد به جای (از نیشابور به طوس).

۲. غزالی: مکاتیب فارسی، چاپ مرحوم اقبال، ۴.

۳. «و خلف ما یزید علی سبعین مؤلفاً اکثرها فی الجدل و المناظرة...» (زیدان جرجی: آداب اللغة العربیة ۶۳/۳). عبدالرحمن بدوی دانشمند مصری هم کتابی درباره تألیفات غزالی نوشته است به نام مؤلفات الغزالی، طالبان

۴. حاجی خلیفه: کشف القنون، ۵۸/۱.

بدان کتاب رجوع کنند.

مهم‌ترین شرحی که بر «احیاء» نوشته شده است همان است که مؤلف تاج العروس سید محمد حسینی معروف به مرتضی زبیدی (تولد ۱۱۴۵ / وفات ۱۲۰۵) نوشته و آنرا اتحاد السادة المتقين نامیده است. این شرح در سال ۱۳۰۲ هجری در ۱۳ مجلد در فاس چاپ شد، و باز در سال ۱۳۱۱ در مصر در ده مجلد چاپ گردید.

زبیدی از طرفداران جدی امام بود و همواره از او دفاع می‌کرد. از طرفداران دیگر امام زین العابدین ابوالفضل عبدالرحیم بن حسین عراقی است که احادیث این کتاب را بیرون آورد و در سال ۷۵۱ کتابی در چند مجلد پرداخت در صحت احادیث و سند آنها. پس از آن هم در سال ۷۶۰ کتابی مختصرتر به نام المغنی عن حمل الاسفار پرداخت.

از مخالفان غزالی یکی: ابوالفرج بن الجوزی است (در گذشته ۵۹۷ ه. ق.) که منهای القاصدین را در شرح احیاء علوم الدین غزالی نوشت و سپس به نظر خود کتابی پرداخت در اغلاط احیاء العلوم، که آنرا اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء = آگاهانیدن زندگان به غلط‌های احیاء نامید.^۱ پسر ابن الجوزی یعنی [ابوالمظفر ابن الجوزی] هم غزالی را انتقاد کرد که کتابش را بر مذهب صوفیان وضع کرده است. اما غزالی از پیش در جواب بعضی از این گونه اعتراضات کتاب الاملاء علی مشکل الاحیاء را نوشته بود.^۲

۲. المنقذ من الضلال^۳ پیش درباره این کتاب صحبت کردیم. باید گفت که: این کتاب از بهترین آثار غزالی است، زیرا در نوع خود کم نظیر است.

۳. مقاصد الفلاسفه، این کتاب شاید یکی از بهترین و آسان‌ترین کتب حکمت مشاء است که غزالی برای تفهیم مقاصد فیلسوفان نوشت تا پس از آن کتاب تهافت - الفلاسفه را بر اساس آن - در رد فیلسوفان - تألیف کند و نشان دهد که بدون فهم و کورکورانه عقاید فیلسوفان را رد نکرده است. خود می‌گوید:

«فینبغی أن نحقق مذهبهم أولاً للتفهم، ثم نشتغل بالاعتراض، فان الاعتراض علی المذهب قبل تمام التفهیم رمی فی عمایة = شایسته است که نخست روش آنان را بررسی کنیم، آنگاه به اعتراض پردازیم. زیرا اعتراض بر مذهبی پیش از آنکه آنرا به خوبی

۱. «قد جمعت اغلاط الكتاب وسميته اعلام الاحیاء باغلاط الاحیاء اشترت الی بعض ذلك فی کتاب تلبیس

ابلیس...» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۵۹/۲).

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۹/۱ - ۵۸؛ و غزالی نامه، ۲۲۱، چاپ اول.

۳. در کشف الظنون از این کتاب چنین نام می‌برد: «المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال، و هو مختصر

بث فيه غایة العلوم و اسرارها و المذاهب و اغوارها.» (حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۹/۲ - ۵۸؛ و جرجی زیدان: آداب

اللغة العربية، ۹۸/۳).

دریابند، چون سنگ انداختن در تاریکی است»^۱ این کتاب به سال ۱۸۸۸ با شروح در لیدن چاپ شد، و در سال (۱۵۰۶) به لاتین ترجمه شده بوده است.^۲

۴. تهافت الفلاسفه غزالی در این کتاب با سلاح خود فیلسوفان، یعنی برهان و استدلال و قواعد فلسفه، به ابطال عقاید آنها پرداخته، در بیست مسأله از مسائل مختلف تناقض آراء و لغزش‌های آنها را بیان کرده؛ در سه مسأله حکم بکفر فیلسوفان داده است و در هفده مسأله به بدعتشان منسوب داشته است. آن سه مسأله که در آن فیلسوفان با تمام مسلمانان مخالفت کرده‌اند عبارت است از:

۱. می‌گویند: ابدان و اجساد محشور نمی‌شوند، و آنچه پاداش می‌بیند و عقاب می‌یابد ارواح مجرده‌اند، و ثوابها و عقابها جسمانی نیست بلکه روحانی است؛
۲. می‌گویند: خدای تعالی کلیات را می‌داند و به جزئیات عالم نیست. و این کفر صریح است، و حق آنست که: باندازه ذره‌یی در آسمانها و زمین از دانش او برکنار نیست؛
۳. می‌گویند: عالم قدیم و ازلی است و این خلاف حدوث عالم است که در شریعت آمده است^۳

و آن هفده مسأله که در باب آنها فیلسوفان را به بدعت و انحراف و کجروی متهم و منسوب می‌دارد عبارت است از:

۱. عجز فیلسوفان از اثبات صانع؛ ۲. عجز فیلسوفان از اقامه دلیل بر محال بودن دو خدا؛ ۳. ابطال مذهب فیلسوفان در نفی صفات؛ ۴. ابطال عقیده فیلسوفان باینکه می‌گویند: ذات باری به جنس و فصل منقسم نمی‌شود؛ ۵. ابطال قول فیلسوفان که می‌گویند مبدأ اول موجود بسیط بدون ماهیت است؛ ۶. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه: خدا جسم نیست؛ ۷. در بیان اینکه قول به دهر و نفی صانع بر فیلسوفان لازم می‌آید؛ ۸. عجز فیلسوفان از اثبات اینکه مبدأ اول عالم به غیر است؛ ۹. در ابطال قول فیلسوفان که گویند: خدا جزئیات را نمی‌داند؛ ۱۰. ابطال قول فیلسوفان که گویند: آسمان حیوانی متحرک بالاراده است؛ ۱۱. ابطال قول فیلسوفان راجع به غرض محرک آسمان؛ ۱۲. در ابطال قول ایشان که گویند: نفوس آسمانی تمام جزئیات را می‌دانند؛ ۱۳. در ابطال قول

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۱۶۲، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان دنیا.

۲. زیدان جرجی. آداب اللغة العربية، ۹۸/۳. سبکی در (طبقات الشافعیه، ۲۲۵/۶ از این کتاب با نام المقامد فی بیان اعتقاد الاوائل هم یاد می‌کند.

۳. غزالی: المنتزمن الضلال، ۲۸ - ۲۷، چاپ مصر، به تحقیق محمد جابر؛ و تهافت الفلاسفه، ۸۴، چاپ مصر، به تحقیق دکتر سلیمان دنیا.

ایشان راجع به محال بودن خرق عادات؛ ۱۴. درباره قول ایشان که: نفس انسان جوهری است قائم به نفس و جسم و عرض نیست؛ ۱۵. قول ایشان درباره محال بودن فنای نفوس بشری؛ ۱۶. در ابطال انکار فیلسوفان به رستاخیز و حشر اجساد؛ ۱۷. در ابطال مذهب ایشان در ابدیت عالم^۱. - پس از بحث مستوفی درباره هر یک از این مسائل و بیان عجز و تهافت حکیمان و تقریر ادله ایشان، غزالی در آخر این کتاب چنین می‌گوید: اگر کسی بپرسد حال که مذاهب این جماعت را بیان کردی، آیا بطور قطع حکم بکفرشان می‌کنی؟! گویم: آری بی هیچ تردید تکفیر آنها در سه مسأله حتمی است. نخست: مسأله قدم عالم و اینکه تمام جواهر قدیم‌اند؛ دوم قول ایشان که خدای تعالی به جزئیاتی که از اشخاص حادث می‌گردد عالم نیست؛ سوم انکارشان به بعث اجساد و حشر آنها که این سه با اسلام سازگار نیست و معتقد آن تکذیب‌کننده انبیاء است ولیکن باقی مسائل چیزهائی است که مذهبشان به معتزله نزدیک است^۲

صاحب تاریخ الحکماء می‌گوید: که غزالی بسیاری از مطالب این کتاب را از تألیفات یحیی نحوی^۳ انتحال^۴ کرده است، ولیکن چون آن تألیفات بدست ما نیست، این قول را از او باور نتوانیم داشت^۵.

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد المالکی (در گذشته ۵۹۵ ه. ق.) نیز به دفاع از فیلسوفان برخاست و کتاب تهافت التهافت را در رد تهافت الفلاسفه نوشت و گفت: هرچه غزالی در این کتاب نوشته، خالی از برهان و عاری از یقین است، در آخر کتاب می‌نویسد: «شکی نیست که غزالی شریعت و دین هر دو را خراب کرد و راه خطا رفت» و سپس می‌گوید: «اگر ضرورت طلب حق در میان نبود اصلاً در این باره سخن نمی‌گفتم»^۶

۵ و ۶ و ۷. بسیط و وسیط و وجیز، در فقه، که این کتابها را بسیاری از دانشمندان شرح

۱. همانجا، ۵-۸۴.

۲. همانجا، ۷-۳۰۶، چاپ مصر؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۹۱-۳۴۸.

3. John Philoponus.

۴. انتحال: بخود بستن اندیشه‌ها و نوشته‌های دیگران؛ دزدی علمی.

۵. شهرزوری: کز الحکمه، ترجمه فارسی، ضیاء الدین دری، ۲/۹۷. اینجا توجه می‌دهیم که دکتر ون دن برگ (= Dr. Van den Bergh) مترجم انگلیسی تهافت التهافت و به تبع او آلفرد گیوم نیز معتقد به عقیده شهرزوری بوده‌اند. رش به:

Alfred Guillaume, *Islam*, PP.138 - 139, London, 1968.

۶. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۳۴۹.

و تلخیص کرده‌اند.

۸. جواهر القرآن که مشتمل بر زبده قرآن است، این کتاب منقسم به علوم و اعمال است، و اعمال هم بدو قسم: ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد، اعمال باطنی نیز منتهی به تزکیه و تحلیل می‌شود.

۹. المضمون به علی غیراهله، که در سال ۱۳۰۹ در ضمن مجموعه‌ی خطی در مصر چاپ شد، اما در انتساب این کتاب به غزالی تأمل است. غزالی در کتاب جواهر القرآن نوشته که: برخی کتابها نوشته‌ام که بر غیر اهلش مضمون است. سبکی می‌گوید: یقین دارم که این کتاب از آن غزالی نیست ولیکن یافعی آنرا از غزالی می‌داند.^۱

۱۰. فضایح الباطنیه، که شامل تعالیم قرامطه و اسمعیلیان و غیر ایشان از طوایف باطنیه است. کتاب مذکور در موضوع خود سخت سودمند است.^۲ این کتاب به سال ۱۹۶۸ م بکوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

۱۱. غرایب الاول فی عجایب الدول، که در آن سلطان محمد پسر مللک شاه سلجوقی را مورد خطاب قرار می‌دهد.^۳

۱۲. سرالعالمین و کشف ما فی الدارین، که از نظام حکومت‌ها و دولت‌ها بحث می‌کند^۴

۱۳. تنزیه القرآن عن المطاعن، که به سال ۱۳۲۹ در مصر چاپ شده است.^۵

۱۴. المنخول، در علم اصول است، این کتاب را غزالی در دوران نوجوانی نوشت و همین کتاب بود که دستاویز جماعتی غوغا قرار گرفت و از روی آن گفتند: غزالی در امام ابوحنیفه طعن کرده است^۶

۱۵. المستصفی، در اصول فقه، و آن کتاب کلانی است در دو مجلد. در مقدمه این کتاب می‌گوید: «من لم يعرف المنطق فلائقه له فی العلوم اصلا»^۷ هر کس منطق نداند هیچ اعتمادی بدانسته‌های او نیست!»

۱۶. بزرگترین و اصیل‌ترین کتاب فارسی غزالی کیمیای سعادت نام دارد، که در

۱. زکی مبارک: الاخلاق عند الغزالی، ۱۲۰، چاپ قاهره، ۱۹۲۴.

۲. حاجی خلیفه: کشف الضنون، ۳۴۹/۱. ۳. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیة، ۹۸-۹۹/۳.

۴. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیة، ۹۸/۳. عبدالرحمن بدوی هم این کتاب را از غزالی می‌داند، ولی مرحوم همایی با دلایل اثبات می‌کند که این کتاب از غزالی نیست. (غزالی نامه، ۲۳۷ تا ۳۴۹).

۵. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربیة، ۳۹/۳.

۶. همایی، جلال: غزالی نامه، ۲۲۹، چاپ اول، ۱۳۱۷ ه. ش.

۷. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۴۶/۲.

اخلاق و مسائل دینی پرداخته و تلخیص گونه‌ی فارسی است از احیاء علوم‌الدین غزالی، و «نظیر آن کتابی به فارسی در این موضوع نوشته نشده»، و تاریخ تألیفش میان سالهای ۵۰۰-۴۹۰ است و بعداً نمونه‌های از آن خواهیم آورد. دیگر از نوشته‌های فارسی غزالی نصیحة الملوك است که آنرا برای سلطان محمد بن سنجر سلجوقی نوشته، و این کتاب در میان مردم دست بدست می‌گشته و عموی شرف‌الدین مبارک بن المستوفی الاربلی آنرا به تازی برگردانده است^۱.

در حدود بیست تا سی جلد هم از رسائل و کتب غزالی چاپ شده و یا وجود آن در کتب خانه‌های بزرگ عالم سراغ داده شده که ما از ترس اطاله کلام در آنها سخن نمی‌گوییم و اکنون می‌پردازیم باینکه مختصری از افکار او را بیان کنیم:

اطوار فکری غزالی

پیش از این مبلغی از انقلاب فکری غزالی را از زبان وی شنیدیم حال به بینیم کار او به کجا انجامید؟ آن جوشش باطنی و اغتشاش درونی چه شد و از غزالی چه ساخت؟ باز از خود او بشنوید:

«چون خدا به فضل خویش مرا از بیماری شک نجات داد، اصناف طالبان را در جها فرقه یافتیم:

۱. متکلمان، که ادعا دارند اهل رای و نظر هستند؛

۲. باطنیان، که ادعا دارند اصحاب تعلیم هستند و حقایق علمی را از امام معصوم

اقتباس می‌نمایند؛

۳. فیلسوفان که گمان دارند اهل منطق و برهان هستند؛

۴. صوفیان، که ادعا دارند خاصان حضرت‌اند و اهل مشاهده و مکاشفه^۲.

رای او درباره متکلمان... غزالی معتقد است که خدای تعالی طائفه متکلمان را زمانی بوجود آورد، که فرقه‌های مختلف دینی، با هم گلاویز شده بودند، و دین‌ها تعدد یافته و بدعت‌ها زیاد شده بود و در نتیجه، ایمان‌ها در نفوس مردم تزلزل پذیرفته بود، در این زمان بود که متکلمان به یاری دین و سنت قیام کردند و از آن محارست نمودند و از

۱. ابن‌خلکان: وفيات الاعیان، ۱۶/۲، چاپ تهران... و عمه [ای عم ابی البرکات - شرف‌الدین المبارک بن المستوفی الاربلی صاحب تاریخ اربل] هوالذی نقل نصیحة الملوك للغزالی من اللغة الفارسیة الی العربیة، فان الغزالی لم یضعها الا بالفارسیة... وکان ذلک مشهوراً بین الناس...»

۲. غزالی: المنفذ من الضلال، ۱۲

عقیده‌ی دفاع کردند که تناقضات دشمنان را آشکار می‌ساخت و حجت‌های مبتدعان را سست قلمداد می‌نمود. و این از باب آن است که غزالی به فضل متکلمان اقرار می‌نماید ولیکن بر متکلمان نکته‌ی چند می‌گیرد که اهم آن از این قرار است:

نخست اینکه: این اهل رأی و نظر در بحث‌های خود، در مسائل جواهر و اعراض خوض می‌کنند، و برای دفاع از سنت و شریعت روش‌های دشمنان خود را می‌گیرند و به مقدمات منطقی اعتماد می‌کنند، درحالی که طبیعت این روش‌ها و مقدمات، با طبیعت دین متناقض است و از ادراک حقیقت ایمان عاجز.

دو دیگر آنکه: گفتگوهای این گروه، اختلاف موجود در میان مؤمنان را برطرف نمی‌سازد، از این رو شایسته اینست که در محدوده خاصی منحصر بماند، و نیز باید عوام را از علم کلام باز دارند، زیرا نیاز جمهور مردم، به داشتن ایمان است نه به علم جدل.^۱ وانگهی اگر علم کلام به مقصود کسانی که می‌خواستند دین‌آوران را بکوبند و بدعت‌ها را براندازند، کافی بود، باری به مقصود غزالی که در جستجوی علم یقین بود وافی نبود.

رد مذهب باطنیان. - باطنیان اصحاب تعلیم امام معصوم هستند، بزرگان هر گروه را که پیش آنان برود متهم می‌نمایند که از تعالیم آنان بیگانه است، از این رو، همت کرد تا کتب آنانرا بجوید و مقالاتشان را گرد آوری کند، و آنچه در مذهب این جماعت آمده جمله را مرتب نماید و غرض او از اینکار آن بود که شبهات آنها را تقریر نماید، سپس فساد آنها را آشکار گرداند.

و چنانکه از کتاب «المنقذ» بر می‌آید اقوال این جماعت را در کتابی غیر از «المنقذ» رد نموده، و می‌توان گفت که اغلب این ردود در کتاب «القسطاس المستقیم» آمده است؛ اما مهم‌ترین کار وی در این باب فضائح الباطنیه نام دارد که به کوشش عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

غزالی غائله این تعلیم را به سبب امر مؤکدی که از حضرت خلیفه^۲ آمده بود و خواسته تا غزالی حقیقت این اعتقاد را کشف نماید، آشکار ساخت، و تصادفاً این امر با

۱. «العوام اذا طلبوا بالسؤال عن هذه المعانی [الید والفرق والستوده علی العرش...] یحب زجرهم و منهم و ضریهم بالدره کما کان یفعله عمر - رضی الله عنه - بکل من سأل عن الآیات المتشابهات...» ← :الجمام العوام عن علم الکلام، ۱۳ از حاشیه الانسان الکامل عبدالکریم جیلانی، طبع مصر، ۱۹۵۸.

۲. المنقذ من الضلال، ۴۷ چاپ مصر.

شوقی که غزالی خود برای تحقیق تعالیم این جماعت پیدا کرده بود مقرون گشت، لذا مذهب آنان را تقریر، سپس آن را ابطال نمود^۱ که خلاصه آن از اینقرار است:

باطنیان می گویند وجود معلم معصوم ضرورت دارد، و اوست که داعیان را به شهرها می فرستد، و از علم بدانها بهره یی می دهد تا آنرا در میان مردم منتشر نمایند، و اگر امری برایشان مشکل شد، یا در چیزی اختلاف کردند، به او ملتجی می شوند تا آنان را بدانچه حق است ارشاد نماید. غزالی در رد آنها می گوید:

— که ایشان عوام و کم خردان راجسته به مذهب خود می خوانند، و دلیلشان اینست که بوجود امام معصوم ضرورت است، ولیکن واقع اینست که این جماعت از اقامه برهان برای تعیین امام عاجزند. و اضافه می کند که معلم ما «محمد» (ص) بود، که تعلیم او کاملتر و عمیق تر بود، و او داعیان را در بلاد می فرستاد ولیکن چون تعلیم کامل شد، مرگ معلم یاغیات او زیانی ندارد.

— اهل این مذهب در تمام امورشان، خواه اساسی و خواه غیراساسی، به «امام» رجوع می کنند، لذا اگر مثلاً یکی از ایشان در وقت نماز خواست قبله را پیدا کند، تا به معلم خود دسترسی پیدا کند و از او استفاده نماید وقت نماز می گذرد! آری باطنیان این چنین معلم را طلب می کنند و عمری را در سر این کار ضایع می سازند و نتیجه چیزی فرا نمی گیرند!

— از طرفی همه علمی که یکی از آنها، آنرا ادعا می نماید مستند به مذهب فیثاغورس است و آن از رکیک ترین مذاهب فلسفی است و ارسطو آنرا رد کرده و گفته: «مذهب فیثاغورثی حشو فلسفه است»^۲

رد فلسفه. — چنانکه پیش از این گذشت غزالی فلسفه را بدون استعانت از استاد فرا گرفت. و این البته کار آسانی نیست و شاید برای بعضی از مردم مشکل جلوه نماید که چطور شخصی بدون استعانت از استاد فلسفه بتواند یاد گرفت. لیکن فراموش نباید کرد که غزالی منطق را خوب خوانده و نیک ورزیده بود و آنرا بحق، مقدمه تمام علوم می دانست. وانگهی چندین سال — شاید بیشتر از ده سال — در علم کلام که مباحثش با مباحث فلسفه در هم آمیخته بود و محشور و با اصطلاحات آن علم آشنایی تمام داشت. این دو عامل

۱. راجع به باطنیه، گذشته از فضائح الباطنیه، رجوع کنید به: سیاست نامه چاپ مرحوم عباس اقبال، ۲۷۶ — ۲۶۰، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۱. ه. ش. عبارات این دو کتاب در بسیاری موارد شبیه به هم است.

همراه با عبقریت و تیزهوشی غزالی بود که راه را برای غزالی هموار ساخت تا بدون یاری گرفتن از استاد و مدرسی در مدت زمانی که در بغداد تدریس می‌کرد و شاید در مدت کمتر از ۳ سال فلسفه را به نیکی فراگیرد، و چنین بفهمد که فیلسوفان با وجود طبقات مختلف و تفاوت مراتبشان یا کافر و ملحد هستند و یا در گمراهی‌اند، از این رو بر آن شد نشان کفر و لغزش را بر پیشانی ایشان بزند.

غزالی فیلسوفان را به سه گروه تقسیم کرد:

دهریان، طبیعیان، الهیان. سپس نظر خود را درباره هر یک از آنها بیان داشت:

اما دهریان - غزالی این جماعت را در عداد زنادقه می‌شمارد زیرا که خدا را انکار می‌کنند و گمان دارند که عالم به نفس موجود است.

و اما طبیعیان، بوجود خالق حکیم اعتراف دارند، چونکه در طبیعت عجایب صنع او را می‌بینند؛ جز اینکه آخرت را انکار می‌کنند، و عقاب و ثواب را باور نمی‌دارند، پس در شهوات دنیاوی فرو می‌روند؛ اینان هم به نظر غزالی با وجود ایمانشان بخدا در شمار زندیقانند.

و اما الهیان که در میان ایشان سقراط و افلاطون و ارسطو هم هستند، خود بردهریان و طبیعیان رد نوشته‌اند، و از جمله ارسطو بر تمام دهریان پیش از خود رد نوشت و از همه آنان بیزاری جست. «جز اینکه از ردائیل کفر آنها و بدعت‌هایشان بقایاتی فرو گذاشت که از آن‌ها بی‌نیافت، پس تکفیر ایشان و پیروان ایشان از متفلسان اسلامی همچون ابن‌سینا و فارابی و دیگران واجب است»^۱

غزالی ردود خویش را بر آراء فیلسوفان در سه باب مرتب کرد:

۱. قسمی که انکار آن اصلاً واجب نیست.

۲. قسمی که واجب است در آنها آنرا منسوب به بدعت کرد.

۳. قسمی که تکفیرشان در آن لازم است.

غزالی دانش فیلسوفان را بانسبت به غرضی که کسب می‌شود به شش تقسیم کرد:

ریاضی، منطق، طبیعی، سیاسی، اخلاقی، الهی.

اما ریاضی: متعلق به حساب و هندسه و هیأت عالم است، و مبتنی بر براهین استواری است که برانکار آنها راهی نیست. جز اینکه علیرغم عدم تعلق‌اش به امور دینی دو آفت بزرگ از آن ایجاد می‌گردد: یکی از آندو آفت اینست که هر کس این علوم را

۱. غزالی، نهات الفلاسفة، ۱۴ دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ والمنفذ من الضلال، ۸۶.

مطالعه می‌کند از دقت براهین و دلیلهای منطقی آن شگفت می‌ماند، از این‌رو، اعتقادش درباره فلسفه نیکو می‌شود، گمان می‌برد که همه دانش‌های فیلسوفان در دقت و وضوح و استواری براهین، همانند این علم است، از این جهت هر چه را در الهیات می‌گویند مسلم می‌دارد و کفر و تعطیل و تسامح آنها را درباره شریعت می‌پذیرد؛ و غافل می‌ماند که این گروه آنچه درباره ریاضیات گفته‌اند بیهانی و آنچه در باب الهیات گفته‌اند تخمینی است! و این آفتی بس بزرگ است و لازم است که هر کس را که بدین علوم مشغول شود و در آنها خوض نماید، از «آنها باز دارند... اگر چه کار او مربوط به امر دیانت هم نباشد.»

آفت دوم، زیانی است که از دوست نادان برای اسلام حاصل می‌شود، و آن وقتی است که مدافع اسلام گمان می‌برد که دین به انکار هر علمی که منسوب به فیلسوفان است حکم می‌دهد، از این‌رو تمام دانش‌های ایشان را رد می‌کند، و همو ادعای جاهلانیه می‌نماید؛ و چنین می‌پندارد که هر چه فیلسوفان می‌گویند خلاف شرع است. ولیکن باید دانست که هر کس فکر می‌کند که با انکار این علوم، اسلام را نصرت می‌دهد و یاری می‌کند، بر دین جنایت می‌کند: «زیرا در شرع به این علوم نفیاً و اثباتاً تعرضی نیست، و در این علوم هم برای امور دینی تعرضی وجود ندارد.» جز اینکه اگر مدافعی چنین کند مردم می‌پندارند که دین این علوم و مدلولات مسلمه ریاضی و بیهانی را انکار می‌نماید و از این‌رو زیان آن بر هوشمندان پوشیده نیست.

اما منطقیات هم، نفیاً و اثباتاً با دیانت کاری ندارد و کار او آنست که در دلایل و قیاسات و مقدمات براهین و ترکیبهای آنها نظر نماید و وضع حد کند، و این جمله از نوع مقدماتی است که متکلمان در ادله برای تعریفات و اختلافات در عبادات و برخی اصطلاحات دیگر بدانها اعتماد دارند و از آنها استمداد می‌کنند. جز اینکه نباید فریب خورد که آنچه فیلسوفان گفته‌اند جمله با چنین براهینی تأیید گشته است.

اما طبیعیات، دین نباید آنرا انکار کند، چه آن در آسمانها و اختران آسمان و اجسام و استحالت و امتزاع آنها بحث می‌کند. غزالی فقط نکته‌یی که بر آنها می‌گیرد اینست که در کتاب «تهافت الفلاسفه» می‌گوید: طبیعت مسخر خدای تعالی است و به نفس خویش کار نمی‌کند.^۱

در مورد «سیاسیات» غزالی می‌گوید: این جمله مربوط به امور دنیوی و سلطان

۱. غزالی، تهافت الفلاسفه، ۸-۱۹۶. در این بحث غزالی در واقع مبدأسیبیت را انکار می‌نماید و تمام مظاهر طبیعی را به مشیت الهی باز می‌بندد.

است و از کتابهای آسمانی و پیامبران و حکم مأثوره گذشتگان گرفته شده است.

رأی او درباره صوفیان

گفتیم که غزالی چون از اکتساب و انتقاد علوم رسمی زمان خویش فارغ گشت، سرانجام به طریق صوفیان روی آورد، و در آن طریقه آرام گرفت، و بیاد آورد که روزگاری که در بغداد تدریس می کرد، از یک سو شهوات دنیاوی او را بخویش جذب می کرد، و از سوی دیگر منادی ایمان او را به کوچ می خواند، اما بر او آشکار گشته بود که قلب از سرای غرور و فریب نمی گذرد و همواره مشغول جاه و علاقه های دنیاوی است. و پیوسته این درد در باطن او خارخاری می داشت تا بر نفس خویش هموار کرد بغداد را ترک گوید. غزالی پس از این تصمیم، وارد شام شد و به عزلت و اعتکاف و ریاضت و مجاهده با نفس پرداخت، و از این رو، تمام روزها را در مناره مسجد معتکف می ماند؛ و - چنانکه گفتیم - از آنجا به بیت المقدس و از آنجا به حجاز رفت، و ده سال بر این حال بماند، تا اینکه حقیقت تصوف بر او کشف گردید بطریقی که در زیر می آید:

- به نظر غزالی طریقه تصوف و راه و رسم درویشی بعلم و عمل تمام می گردد، ولیکن علم آسان تر از عمل است؛ جز اینکه علم تنها سالک را به دریافت و درک حقیقت تصوف نمی رساند. چه مثلاً فرق میان کسی که حقیقت زهد و شروط و اسباب آنرا می شناسد، و میان کسی که حالت زاهدان دارد، همچون فرق میان دو کسی است که یکی اسباب سکرو مستی را می شناسد و دیگری مست است و حالت سکر دارد.

شگفت ترین ویژگی متصوفان اینست که بدرک احوال آنها از راه تعلم و فراگیری نمی توان رسید بلکه این مقصود تنها از راه ذوق و حال، ممکن است و تبدیل صفات، چه او در نظر می گیرد که: «صوفیان، ارباب احوال هستند نه خداوندان احوال.»

- غزالی زمانی به تصوف روی آورد «که در باطن به خدای تعالی ایمان یقینی یافته و به نبوت و روز رستاخیز اعتقادی تمام داشت»، و چون دقیق شد فهمید که صوفیان سالکان راه خدا هستند، و سیرت آنها بهترین سیرت هاست، و اخلاقشان پاکترین خلق ها؛ و هر آنچه در ظاهر و باطن آنها موجود است، برگرفته است از «پرتو مشکوة نبوت، و برتر از نور نبوت نوری سراغ نداشت که بتوان از آن کسب نور کرد.»

- صوفیان در احوال خود مکاشفات و مشاهداتی دارند، که بدانها، به مراتب بالا ارتقاء می یابند و آنجا در حالت بیداری فرشتگان و ارواح پیامبران را مشاهده می کنند، و

«از آنها صوتها می شنوند و فایده‌ها اقتباس می کنند.» این حالتی است که به لفظ تعبیر نمی توان کرد، و هر کس بدان حال رسید جز این نمی توان گفت:
- در آنجا عالمی بود که من هرگز یاد آن نخواهم کرد.

تو گمان نیکو بپر، ولیکن از خبر آن می پرس!

و آنکس که نعمت این ذوق روحی را نچشیده، از حقیقت نبوت جز اسمی نمی داند و این مکاشفات از جمله کرامات اولیاء است و کرامات «بدایات انبیاء» است سپس غزالی اضافه می کند که تحقیق درباره این حال علم نامیده می شود و دارا شدن این حال ذوق است، و پذیرفتن آن از راه متداول و با حسن ظن ایمان است و همانند این ذوق بر پیامبر بگذشت آنگاه که به حواء رفت و از اینجا بود که عرب گفتند:

«محمد عاشق پروردگار خویش شده است!»

- جز اینکه غزالی برای تصوف نکته هایی می گیرد و مثلاً می گوید: برخی برای آن مبادی فلسفی می تراشند، و می گویند: صوفیان در زمان قرب و مشاهده و پیدا کردن اذواق، به مرحله «حلول و اتحاد و وصول» نائل می گردند ولیکن تمام این ها به نظر غزالی خطاست.

حاصل آنکه غزالی پس از این درگیری ها و کشمکش های فکری و روحی، به تصوف می رسد؛ ولیکن به تصوف معتدل و آرام؛ تصوفی که مایه آن تنها ایمان به خدا و اعتقاد به نبوت است، زیرا بارزترین مبادی فلسفی مذهب تصوف را انکار و حلول و اتحاد، و فناء و وصول را رد می کند، و همچنین نظریه وحدت وجودی را که بعدها امثال «ابن عربی» بدان رفته اند نفی می کند^۲

طبقات عالم - در نظر غزالی این عالم سه طبقه دارد:

الف: عالم ملکوت یا امر - و آن همچون عالم مثالی است نزد افلاطون؛ که در آن فزونی و کاهش راه ندارد. و هر چه در عالم محسوس ما هست، برای غزالی صورت و انعکاس و یا سایه یی است از آن عالم. همین عالم است که مرکز «لوح و قلم» است و هرگاه آن معرفت مدون در «لوح»، در قلب آدمی انطباق یابد، یقین او تمام است؛ اما باید بدانیم که حصول

۱. وکان ماکان ممالست اذکره فظن خیراً ولا تسال عن الخیر، یا:

بود آنچه بود ز آنچه نیارم بگفت من: بگذر از این حدیث و به ما ظن بدمیرا

۲. یازجی و کرم: اعلام الفللفة المریة، ۴۸۳، چاپ بیروت. بنظر سبکی در طبقات الشافعی (۲۱۲/۵) آثار

ابوحیان توحیدی یکی از مدارک و سرچشمه های معلومات تصوفی غزالی بوده است.

این یقین جز به معرفت صوفیانه ممکن نیست.

در این عالم ملکوت گوهرهای تابناکی وجود دارند، و آنها فرشتگانند؛ و این فرشتگان در نورانیت و مرتبت متفاوتند، و وظایفشان جداگانه است و در هر امری که مربوط به انسان باشد ایشان را تأثیری بس بزرگ هست.

ب: عالم جبروت و آن شبیه به کشتی است که میان خشکی و دریاست و یا همچون برزخی است میان ملکوت و عالم ملک، که اگر انسان از عالم ملک محسوس ما ارتقاء یابد از این عالم به عالم ملکوت انتقال می‌یابد، و بنابراین، این عالم مرحله‌ی بینابین است نسبت به عالم زمینی و عالم آسمانی.

ج: عالم ملک یا محسوسات که آنرا عالم «شهادت» هم می‌نامند، که همین عالم است که ما در آن هستیم.

- این مثلث در تقسیم خود مقابل سه ناحیه از جسد انسانی است: ملکوت، مقابل عقل است، و جبروت مقابل نفس است و عالم ملک یا شهادت مقابل جسد. و هرچه در عالم هست از پریان و فرشتگان نابود می‌شوند، و عالم ملکوت و جبروت و عالم ملک همه فانی می‌شوند و جز روی کریمش چیزی نمی‌ماند که «همه چیز هلاک شود جز ذات او»^۱.

نفس انسان. - راجع به آنچه غزالی درباره نفس و قوای آن گفته، زیاد سخن نمی‌گوییم چه اغلب و بلکه تمام آن‌ها را از فیلسوفان پیشین گرفته است: نفس نباتی، نفس حیوانی، نفس ناطقه، و حواس پنجگانه و حس مشترک و حافظه و مفکره و ذاکره؛ و حس ششم که عقل است، و نفس فلکی و دیگر مطالب را همچنان که آنان بحث کرده‌اند غزالی هم مورد بحث قرار داده است و چندان فرقی ندارد و ما فقط در مورد نفس ناطقه مختصر توقفی می‌کنیم و چند جمله می‌نویسیم:

نفس ناطقه در تصوف غزالی و ایمان او اهمیت شایان دارد، زیرا غزالی نفس ناطقه را مبدأ معرفت و شناسایی و اخلاق و خلاص از بندهای جهان مادی می‌داند. غزالی بیشتر از فیلسوفان میان نفس و روح تمیز قائل می‌شود.

بنا بر رأی غزالی نفس مرکز شهواتی است که موجب هلاک آدمی است، و باز همو مبدأ ترفع و تعالی است که سبب سعادت ابدی است؛ به منزله آینه‌ی است زنگار گرفته که باید صیقلی بیابد، چون صیقلی گرفت صورت عالم بالا در آن منعکس می‌شود:

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زآنکه زنگار از رخس ممتاز نیست^۱
 پس نفس حجاب است میان انسان و خدا، و اگر ارتقاء یابد به اخگری از پرتو ذات
 حق خود بگیرد و بدان همه عالم را ضمیمه خود کند، و در تمام آنها انعکاس یابد.
 لیکن با این وضع جایگاه «عقل» کجاست؟ غزالی، عقل را «بصیرت» و «نور الهی» و
 «ضیاء الایمان» و «محط یقین» نام می‌دهد و می‌گوید که: عقل در نزاع خویش با «نفس
 اماره»، نظیر پادشاهی است که دشمن پادشاهی است که دشمن می‌خواهد به جایگاه او
 دستبرد زند!

غزالی درباره دل آدمی، اشارتهای لطیف و کنایتهای زیبا و نغز آورده و کتابی
 جداگانه در آن پرداخته چنانکه یک‌جا می‌گوید: «اگر کسی زیادت شرحی بخواهد، در
 کتاب عجایب القلب گفته‌ایم: و بدان هم آدمی، خویشتن شناس تمام نگردد، که اینهمه شرح
 بعضی از صفات دل است.»^۲

سرانجام انسان... به نظر غزالی «حقیقت آخرت هیچ کس شناسد؟» ولیکن این
 سؤال پیش می‌آید که آیا پس از این زندگی ما را زندگی دیگری هست؟ یا باز نمی‌آییم و
 چون رفتیم، دیگر بر نمی‌گردیم؟ می‌دانید که برخی از حکیمان و صاحب‌نظران منکر «اعاده
 معدوم» شدند و جماعتی آنرا بدون قید و شرط ممکن شمردند و جماعتی هم بدو معاد
 جسمانی و روحانی معتقد شدند، اکثر حکیمان اسلام گفتند: معاد جسمانی از راه عقل قابل
 اثبات نیست و از این رو فهم آنرا موکول به شریعت دانستند؛ مانند ابن‌سینا. و جماعتی هم
 براهی دیگری رفتند که اینجا مجال بحث در آنها نیست.

غزالی در این راه، فکری دیگر دارد، او می‌گوید: چون وجود آدمی به تن یا جسد
 بسته نیست، از این رو، با متلاشی شدن آن، روح را هیچ آسیب نمی‌رسد و معدوم هم
 نمی‌شود: «و معنی مرگ نه آنست که جان آدمی هم نیست شود، بلکه معنی آن، انقطاع
 تصرف و یست از قالب. و معنی حشر و نشر و بعث و اعاده، نه آنست که وی را پس از نیستی
 به وجود آورند، بلکه آنست که وی را قالب دهند، بدان معنی که قالبی را مهیای قبول
 تصرف وی کنند...»

«و شرط اعادت، آن نیست که هم، آن قالب که داشته است باوی دهند، که قالب

۱. مولوی: مثنوی، ۲/۲۱۹، چاپ علاء الدوله.

۲. غزالی کیمیای سعادت، ۱/۳۳، چاپ مرحوم احمد آرام، تهران، ۱۳۲۵ ه. ش.

مرکب است، و اگر چه اسب بدل افتد، سوار همان باشد...»^۱
 وانگهی «مرگ» جفت «خواب» است، زیرا در هر دوی آنها حجابها به کنار می‌روند، پس مرگ بیداری است؛ از این رو همچون «زایش دوباره» یا «ولادت ثانیه» است که غزالی آنرا «حشراصغر» نیز می‌گوید، که با آن مؤمن به مرحله‌یی از کمال روحی می‌رسد که هیچ وقت در عالم اجسام بدان نرسیده بود، و از همین جاست که گور در چشم مؤمن «حدیقه» یا بستانی است از باغ‌های بهشت که در آن با محبوب ازلی بهم می‌رسند. از سخن گویی بیشتر تن می‌زنیم و چون مولانا می‌گوییم:

باقی این گفته آید بی زبان در دل آن‌کس که دارد نور جان

تعصب غزالی و ارزیابی تأثیر شخصیت او

اینجا می‌توان پرسید: اثر دانشمندان مسلمان در جهان اسلام چه بود؟ و جواب چنین می‌توان داد که: غزالی در برابر فیلسوفان و اندیشه‌های فلسفی آنان ایستاد تا آن را تباه کرد و همه مشتغلان بدان را تکفیر کرد و بعدها تعقیب و شکنجه بیشتر فیلسوفان و دانشمندان براساس گفته‌های او قرار گرفت... تا اینکه فلسفه از مشرق به مغرب یعنی اندلس انتقال یافت. و در این باره بر غزالی خرده‌یی نمی‌توان گرفت جز اینکه مردی دیندار و تنگ نظر بوده است.

برای نمونه چند مورد از تنگ نظری‌های او را نقل می‌کنیم: «طبیعیان قومی هستند که درباره عالم طبیعت و شگفتی‌های جانوران و گیاهان بحث‌های بسیار می‌کنند. و در علم تشریح حیوان فرو می‌روند و در آنها شگفتی‌های آفرینش خدا و بدایع دانش او را می‌بینند. از این رو ناچار بوجود آفریدگاری حکیم که بر همه غایات کارها آگاه است، اعتراف می‌کنند. و هیچ پژوهشگری در علم تشریح و منافع اندام‌ها مطالعه نمی‌کند جز اینکه وی را این علم ضروری دست می‌دهد که مدبر بنیاد جانوران کمال تدبیر را بکار برده است، بویژه در آفرینش انسان. اما بر اثر کثرت مطالعه و پژوهش از طبیعت، این گروه، اندک‌اندک برای اعتدال مزاج تأثیر بزرگی در قوای حیوانی، معتقد می‌شوند، و گمان می‌برند که نیروی اندیشه (قوه عاقله) تابع مزاج است و باتباه شدن مزاج آن نیز تباه می‌شود و ناپود می‌گردد. آنگاه وقتی مزاج تباه گشت بازگشت چیزی که ناپود گشته،

نابخردانه است و پذیرفتنی نیست^۱، چنانکه همین گروه نیز چنین گمان دارند و بدین عقیده رفته‌اند که جان انسان می‌میرد و بر نمی‌گردد. پس از این رستاحیز را ناباور می‌شوند و انکار می‌کنند و این نیز زندیقان هستند زیرا مبناء ایمان عبارت از گرویدن به خدا و پیامبر و روز آخرت است.^۲

و از همین قطعه خواننده می‌تواند دریافت که غزالی آنچه را می‌گوید بنیکی در می‌یابد، و با استواری، مخالفان رأی دینی خود را به زندقه نسبت می‌دهد و در حکم خویش پا برجاست. و فاصله میان حکم به زندیقی و حکم به قتل، سخت نزدیک است.

* * *

غزالی حدود هزار و چهارصد سال پس از ارسطو می‌زیسته و با این همه از تکفیروی و پیروان او از فیلسوفان اسلامی دریغ نورزیده است. و کافیتست که این قطعه را خواند که می‌گوید «آنگاه ارسطو بر افلاطون و سقراط و دیگر فیلسوفان الهی پیش از خود رد نوشت و از همه آنان و عقایدشان دوری جست، جز اینکه از بقایای کفر آنها چیزهایی در ذهن او بازمانده و از این رو، نتوانست کاملاً از آن افکار باطل ذهن خود را بیپیراید... پس تکفیر او و تکفیر همه پیروانش از فیلسوفان اسلامی چون ابن‌سینا و فارابی و امثال آنها واجب است.»

و از این مختصر، آشکار می‌گردد که اخلاص غزالی و هوشیاری وی نتوانسته‌اند او را از تنگ نظری رها سازند. و اگر زمام حکم مردمان در دست او بود احتمالاً از کشتار کسانی که زندیقشان می‌نامید، باکی نمی‌داشت. اکنون نظر دینی او در درباره آنچه ما «زیبایی‌شناسی» می‌نامیم در نظر می‌آوریم. می‌گوید:

«و باید مسلمان از صناعت نقاشی و صورتگری و رنگ‌آمیزی و گچ‌بری و همه کارهایی که دنیا بدان زینت یابد، پرهیزد، زیرا همه اینها را اهل دین مکروه شمرده‌اند» و همچنین «...صورت‌هایی که بر در گرمابه‌ها یا در اندرون آنهاست، پاک کردن آنها بر هر کسی که به حمام در می‌آید واجب است اگر بتواند، و اگر آن صورتها در جای بلندی باشد که دست وی بدانجا نرسد، دخول در آنجا جز در مقام یا زمان ضرورت جایز نیست» و

۱. حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به این مطلب کرده گوید:

اعادة المعدوم مما امتما و بعضهم فيه الضرورة ادعی.

۲. طالبان برای اطلاع بیشتر، ← المنقذ من الضلال، ۲۱-۱۹.

باید که برگردد و به گرمابه‌یی دیگر رود زیرا دیدار صورت بد نازواست. و اگر تواند باید صورت آنها را زایل سازد و نشانه‌های آنها را از میان ببرد»^۱

اکنون ای خواننده اگر اندکی دقیق شویم و در اثرهایی که این اندیشه‌های خام و ابتدایی همراه آورد و یا به شومی‌هایی که پیروی از این نصیحت‌های بی‌آآورده، باریک شویم خواهیم دریافت که علت عقب ماندن مسلمانان در هنرهای زیبا و موسیقی و غیره چه بوده است. و زمانی که غزالی با این همه فهم و اخلاص خود این قول را درباره هنرهای زیبا و فلسفه بگوید، قیاس توان کرد که دیگر ارباب دیانت که هیچوقت به درجه وی در علم و فرهنگ و تیزهوشی نرسیده بودند، چه‌ها می‌گفتند؟! زیرا غزالی شخصاً خود را مردی بی‌تعصب می‌پنداشت و در جواب یکی از مخالفان که او را سست ایمان خوانده بود، نوشت «من در عقلیات، مذهب برهان دارم و در شرعیات، مذهب قرآن؛ نه ابوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی براتی.»^۱

۱. برای خواندن تفصیل این جواب غزالی که به امام اسعد میهنی داده بود، طالبان بنگرند به سمرقندی،

دولت‌شاه: تذکرة الشعراء، ۹۶، چاپ عباسی.

«...گور من در موضعی باشد که هر بهاری
شمال بر من گل افشان می‌کند.»^۱

فصل شانزدهم

عمر خیام نیشاپوری

(در گذشته ۲۰-۵۱۷ ه.ق.)

مقدمه

غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام یا خیامی، یکی از دانشمندان نامدار مشرق زمین است که در میانه سده پنجم هجری در نیشابور زاده، و در اوایل سده ششم وفات یافته است. او از بزرگ‌ترین عالمان عصر خود بوده، و هوشی فوق‌العاده و حافظه‌ی نیرومند و مزاجی خاص داشته که به حدت و تندى معروف است. دانش‌های متداول عصر خود را خوانده و نیک ورزیده و در فلسفه و فلک و ریاضی و طبیعی بر همگان فائق آمده است، به فارسی و تازی هر دو شعر سروده، و در علوم مختلف کتابها و رساله‌های ارجمند داشته است، که همه بر صفای ذهن و وسعت دانش و اطلاع او دلالت دارد.

خیام در زمانه خویش منزلتی بزرگ و شهرتی عظیم و آوازه‌ی نیکو داشته و معاصران او همه وی را به القاب بزرگی نظیر: «دستور»، و «امام» و «فیلسوف» و «حجة‌الحق» ستوده‌اند، و از این رو با پادشاهان و امیران همنشینی داشته، و در نزد آنان

۱. سمرقندی، نظامی عروضی؛ چهارمقاله، ۱۰۰، چاپ مرحوم معین، انتشارات کتابخانه زوار، ۱۳۳۳ ه.ش.

مقرب و محترم بوده است.

بیشتر مترجمان عربی و ایرانی ترجمهٔ احوال و اخبار او را آورده‌اند، نهایت آنکه گروهی از بیان عقاید او طفره زده‌اند، گروهی در ایمان او شک کرده‌اند؛ ولیکن همگی به بزرگواری مکانت علمی او اقرار داده‌اند و در بسیاری علم و فضل و وسعت اطلاع، وی را ستوده‌اند.

در زمان ما خیام بیش از هر دانشمند یا شاعر این مرز و بوم، در نزد اهل مغرب و فرنگیان شناخته شده، و اهل ادب به‌ویژه به او ارادت یافته‌اند و رباعیات منسوب به او را از موارث بزرگ ایرانیان شمرده‌اند که به تمدن و فرهنگ بشری اهداء کرده‌اند.

اولین کسی که رباعیات او را به انگلیسی ترجمه کرده، شاعر بزرگ انگلیس فیتزجرالد Fitz Gerald است که با روشی زیبا و دلپذیر آن رباعیات را ترجمه کرده و توجه مغربیان را به سخنان او برانگیخته است. و این ترجمه در دل‌های انگلیسی‌زبانان تأثیری بزرگ کرده، تا بدانجا که به خواندن و فهمیدن رباعیات او که در واقع بازگوینده افکار فلسفی اوست بیش از ما ایرانیان دل داده‌اند.

و آنان که در فلسفه او بحث کرده‌اند، او را بصورت‌های گوناگون تصویر کرده‌اند گروهی مادی محض‌اش گفته‌اند، جماعتی او را شاعری زندیق دانسته‌اند که جز لذت نمی‌شناسد، و در این راه او را به ابی‌قور صاحب نظریه لذت تشبیه می‌کنند، عذیبی هم او را فیلسوفی ربانی می‌شناسند که از صدیقان است و اعتقادش بمبدأ از همه قوی‌تر است.

ولیکن مقام علمی او از مقام شعری‌اش برتر است، چه او در ذوره کمال علم است، و در علم جبر تألیف کرده، و یکی از کسانی است که در حل معادلات سخ مجهولی صاحب نظر بوده است، و نیز با گروهی از عالمان فلک و نجوم، رصدی عظیم بنا کرده و در هندسه و طب مهارت داشته، و پادشاهان معاصر خود را معالجه کرده، که از آن جمله سلطان سنجر (۵۱۱-۵۱۲ ه.ق) را از آبله‌یی که او را پدیدار گشته بود شفا داده و علاج کرده است، و گروهی از فیلسوفان و عالمان بزرگ تاریخ اسلام از شاگردان او بشمار می‌روند تا از قبیل محمدایلاقی؛ و حکیم علی بن محمد الحجازی القاسمی؛ و علامه شهید عبدالله بن محمد میانجی.

و این همه دلالت بر آن دارد که خیام بزرگ‌ترین دانشمند عصر خود بوده و به‌حق شهرت و آوازه نیکو یافته است، و از جمله آن بزرگان بوده که همواره یکی از اسباب افتخار و سربلندی ایران و اسلام بشمار می‌روند.

بخش اول

۱. سال تولد و وفات او، اگر چه درباره زندگی و آراء و عقاید و خدمات علمی خیام کتب و مقالات و رسالات زیاد نوشته شده و شاید از گردآوری همه آنها کتابخانه‌یی بتوان ساخت، ولیکن متأسفانه نه تاریخ تولد و نه تاریخ وفات او را بدرستی می‌دانیم، و آنچه این همه نویسندگان و پژوهندگان در این باره نوشته‌اند تخمینی بیش نیست.

در میان محققان، در این باب هم، که نخستین منبع، و اقدم آنها در مورد خیام چیست؟ اختلاف نظر موجود است، ولیکن ما وارد آن بحث‌ها نمی‌شویم که موجب ملالت و پریشانی ذهن خوانندگان می‌شود، همین اندازه می‌گوییم: یکی از نخستین مأخذی که از خیام ذکری در آن رفته «چهار مقاله» عروضی سمرقندی است، که مؤلف آن شاگرد خیام نیز بوده، و در آن کتاب می‌گوید که: قبر او را بسال ۵۲۰ هجری زیارت کرده است، و به او گفته‌اند که استادش چهار سال پیش فوت کرده است، بنابراین قول، وفات خیام در سال ۵۲۶ هجری بوده است.

ولی وفات عمر خیام را بیشتر نویسندگان اروپایی ۵۱۷ می‌نویسد، بروکلیمان در «تاریخ علوم عرب» ۵۱۵ نوشته ولیکن هیچیک از این دو تاریخ وفات سند موثق و معتبری ندارد. برخی از محققان احتمال داده‌اند که سند مؤلفان اروپایی که تاریخ وفات خیام را ۵۱۷ ذکر کرده‌اند، کتاب مجمع الفصحاء رضا قلی هدایت است که در گذشت او را ۵۱۷ هجری ذکر می‌کند، ولیکن آنچه درست بنظر می‌رسد اینست که تاریخ وفات او از ۵۲۰ بالاتر نمی‌رود.^۱

۲. اسم و لقب و کنیه او. نام فیلسوف ما عمر و نام پدرش ابراهیم است.^۲ درباره نسبت خیام و اینکه آیا خیام صحیح است یا خیامی، بحث زیاد کرده‌اند. ولیکن آنچه مفید و مناسب اینجایگاه است اینست که گفته‌اند: عرب او را خیامی و فارسیان او را خیام می‌گویند، و این اختلاف ناشی از تباین لغات تازی و پارسی است. لقب او غیاث‌الدین و کنیه‌اش ابوالفتح است، و کلمه خیام یا لقب خود اوست یا لقب

۱. بروکلیمان، کارل: تاریخ علوم عرب: ۴۷۱/۱؛ و عروضی: چهارمقاله، ۳۲۷، چاپ معین؛ و رباعیات عمر خیام

نیشابوری، مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی ۲.

۲. ابن اثیر، تاریخ الكامل، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت؛ و شهرزوری: نزهة الارواح، ۱۱۰/۲، و ابن القفطی: تاریخ المحکمه، ۱۶۲، چاپ مصر. شمس‌الدین ساسی در تاریخ خود از او به عمر خیام بن محمد نام برده است، و آن اشتباه است.

خانواده‌اش. و شاید این معانی را از یکی دوربایعی که به او منسوب است استنباط کرده‌اند:

خیام تنت به خیمه‌یی ماند راست جان سلطانی که منزلش دار بقاست
فرارش ازل ز بهر دیگر منزل نه خیمه بیفگند چو سلطان برخاست

* * *

خیام که خیمه‌های حکمت می‌دوخت در کوره غم فتاد و ناگاه بسوخت
مقراض اجل طناب عمرش ببرید دلال اصل برایگانش بفروخت.^۱

۳. نسبت و دودمان خیام، نسبت خیام را نمی‌دانیم و نمی‌دانیم که دودمان او از چه طبقه‌یی بوده‌اند؟ و ایکاش نسبتو دودمان او را می‌داشتیم؛ چه این امر در شناخت کیفیت خوی و نهاد او بسیار مؤثر و مفید بود، زیرا تأثیر وراثت را در تشکیل مزاج و روحیه فرد انکار نمی‌توان کرد. آنچه از لفظ خیامی برمی‌آید اینست که پدرش خیمه‌دوزی می‌کرده یا خیمه فروش بوده است، ولیکن اگر دودمان و پدران او خیمه می‌دوخته‌اند یا می‌فروخته‌اند یا اگر هم زرگر و برزگر بوده‌اند، اهمیت و ارزش خیام مربوط بخود او است که فرزند عقل خویش است، و علم و ادب و حکمت او می‌رساند که یکی از نوابغ جهان است.

مشهور آنست که خیام در نیشابور از مادر زاده و در آنجا کسب علم کرده و در آنجا هم وفات کرده است، ولیکن «احمدبن نصرالله تتوی» صاحب «تاریخ‌الفی» گمان کرده که خیام در قریه «شمشاد» از توابع شهر بلخ از مادر زاده، اما بیشتر مترجمان معتبر تصریح کرده‌اند که تولد او در نیشابور بوده و این صحیح و معروف است.

۴. روزگار خیام خیام در عهد دولت سلجوقیان زندگی می‌کرد، که حدود سلطنت آنها: خراسان، و کرمان، و ری و جبال، و آذربایجان و بلاد روم و عراق و جزیره و یمن و فارس بود، و تاریخ آن اواسط سده پنجم هجری و سده سوم از حکومت خلفای عباسی است، و در واقع روزگار خیام با وارد شدن سلجوقیان به بغداد آغاز می‌شود که به سال ۴۷۷ هجری بوده است، و چنانکه می‌دانید، این دولت را «ابوطالب طغرل‌بک» بنیاد نهاد، و در سال ۵۹۰ به فرمان خلیفه عباسی امام ناصرالدین‌الله «احمدبن المستضی» بامرالله» (۵۸۵-۶۲۲ هجری) و بدست خوارزمشاهیان انقراض یافت.

از این سلسله نه پادشاه فرمانروایی کردند که عبارت بودند از:

۱. برخی از نویسندگان گفته‌اند که رباعی اول از «مولانا جلال‌الدین بلخی» است که در جواب خیام سروده است، و نیز گفته‌اند: «رباعی دوم بکلام خیام نمی‌ماند.» (ریاضات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۲۸، چاپ زوار، ۱۳۳۳ ه. ش.).

۱. طغرل بک؛ ۲. آلپ ارسلان؛ ۳. ملک شاه؛ ۴. برکیاروق؛ ۵. ابوشجاع محمد؛ ۶. ابوالحارث سنجر؛ ۷. محمد ثانی پسر محمود بن محمد؛ ۸. ارسلان بن طغرل ثانی؛ ۹. طغرل سوم پسر ارسلان، که خوارزمشاه تکش او را بسال ۵۹۰ کشت. خیام در کنف حمایت این دولت زندگی می کرد، معاصر سلطان آلپ ارسلان و سلطان ملک شاه بود، که برای او «زیج جلالی» را ترتیب داد، و نیز روزگار برکیاروق و محمد و سنجر پسران ملک شاه را دریافت، و زمان سلطنت سلطان سنجر - که خیام مرض آبله او را درمان کرد - فوت کرد.

در این عهد، دیگر نفوذ کلمه خلفا از در قصورشان تجاوز نمی کرد، و جز اینکه نام آنها را بر منابر ذکر کنند و در سکه ها بزنند، شأنی نداشتند، و آلت دست آل بویه بودند، ولیکن در آغاز عصر خیام هیبت آل بویه نیز در بغداد از میان رفته بود، و در عوض سلجوقیان نیرو گرفته بودند و جنگهای صلیبی آغاز گشته بود، که منجر به بحران و ایجاد وحشت میان مردم شده بود.

وقایع مهمی که در روزگار عمر خیام رخ داد در چند واقعه خلاصه می شود:

۱. سقوط دولت آل بویه؛ ۲. قیام دولت سلجوقی؛ ۳. جنگهای صلیبی؛ ۴. ظهور باطنیان، که هر یک از این وقایع شوری در میان خاصه و عامه برانگیخته بود و چون برخی از این مطالب را در شرح احوال غزالی نوشته ایم، اینجا تکرار نمی کنیم، ولیکن باید دانست این عصر که خیام هم در آن زندگی می کرده، عصری بوده که پر از فتنه و آشوب و جدال بود؛ بدین معنی که از یک طرف صلیبیون به کشورهای مشرق هجوم می آوردند و جهان اسلام را تهدید می کردند، و از یک سو باطنیان انواع کیدها و دسیسه ها بکار می بردند تا اسلام عباسی را منهدم کنند و برای این منظور داعیان خویش را به هر سو روانه می کردند و الحاد و بددینی را در میان طبقات مردم رواج می دادند.

فرقه های مختلف سنی و شیعه و اشعری و معتزلی سرگرم بحث ها و مجادلات اصولی و کلامی و فقهی بودند و فی الواقع از آن ادوار بود که می توان گفت: قلم و نویسندگی زمان یافته بود و در گوشه و کنار نواحی و حدود وسیع سلطنت سلجوقیان جوامع درس و بحث و مدارس علمی و دینی زیاد گشته بود.

۵. مدارس بزرگ در این روزگار، چنانکه گفتیم در این عصر مدارس زیاد شده بود و مشهورترین آنها مدرسه ابن فورک (در گذشته ۴۰۶ ه. ق.)، و مدرسه بیهقیه از آن بیهقی (در گذشته ۴۰۵ ه. ق.) و مدرسه سعیدیه بود که آنرا نصر بن سبکتکین برادر سلطان محمود

غزنوی بنا کرده بود، و مدرسه دیگری که آنرا اسماعیل استرآبادی صوفی و واعظ معروف بنیاد نهاده بود و این همه غیر از نظامیه‌هایی است که خواجه نظام‌الملک در شهرهایی نظیر بغداد و نیشابور و اصفهان و بلخ و دیگر شهرها تأسیس کرده بود، و مشهورتر از همه اینها مدرسه نظامیه بغداد بود که خواجه آنرا به سال ۴۵۷ بساخت و بسال ۴۵۹ افتتاح کرد و برای آن مدرسان نامی و دانشمندانی بزرگ نامزد کرد تا بتدریس و افاضه مشغول شوند، از جمله کسانی که تدریس در این مدرسه را به عهده گرفتند، ابواسحق شیرازی و امام ابونصر صباغ و امام غزالی و ابوالقاسم دبوسی و شاشی و کیای هراسی و نجیب‌الله سهروردی بودند. نظام‌الملک برای طلبه این مدرسه مستمری کافی تعیین کرده بود که به قول برخی از مورخان در سال به ۶۰۰۰۰۰ دینار می‌رسید، و گویند: یکی از مخالفان خواجه پیش ملک‌شاه گفت: با اموالی که نظام‌الملک در تأسیس این مدرسه خرج کرد می‌توانست لشکری آماده کند که بوسیله آنها بیرق اسلام را در قسطنطنیه توان زد! ملک شاه در این باب خواجه را مورد عتاب قرار داد خواجه در جواب گفت: «ای پسر! من شیخی اعجمی‌ام و شاید که پیش از پنج دینار نگاهداری نتوانم کرد؛ و تو جوان ترکی و شاید پیش از سی دینار نگاه نتوانی داشت! تو به لذات خود مشغول هستی، و در شهوات خویش غرق شده‌ای، و آنچه از کارهای تو بسوی خدا می‌برند همه گناهان است و قشون تو نیز چنین است و در مستی و بازی سرگرم‌اند و بساز و آواز دل داده‌اند، ولیکن من برای تو قشونی ترتیب داده‌ام که در سایه احسان تو شب‌ها بیدارند و در برابر پروردگارشان صف کشیده‌اند و دستهای خود را به دعا برداشته‌اند؛ که بقای تو و قشون تو به انفاس ایشان بسته است و هم به برکت وجود آنهاست که باران می‌آید و مردم روزی می‌خورند!»^۱

۶ سفرهای خیام، چنانکه از نوشته‌های مترجمان و اهل تحقیق بر می‌آید، خیام دوبار سفر به خارج از نیشابور کرده است یکی: به شهرهای عرب که در آن فریضه حج گزارده و در زمان برگشت مدتی در بغداد اقامت کرده است ولیکن مدت آنرا نمی‌دانیم. سفر دوم او به ری و بلخ و بخارا بوده، و در بلخ شاگردش نظامی عروضی به زیارت او نایل شده و این به سال ۵۰۶ بوده اتس. و این ملاقات در خانه یادارالاماره «امیر ابوسعید

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۶/۴ - ۳۲۵ «قال له [ای: قال نظام‌الملک له] انی خدمتک، و خدمت اباک و جدک، ولی حق خدمت، و قد بلفک أخذی لاموال، و صدق القاتل، أنا أخذ المال، و اعطیه لهؤلاء الفلمان الذین جعلتهم لک، و أصرقه ایضاً فی الصدقات، و الوقوف و الصلوات التي معظم ذکرها لک و أجرها لک، و اموالی و جمیع ما املکة بین یدیک، و أنا أقتع بمرقعة و زاویة...»

جره» صورت گرفته، که متأسفانه از هویت این امیر نیز چیزی نمی‌دانیم. شهرزوری ذکر کرده که «خاقان شمس الملک» در بخارا او را گرامی داشته و او را با خود بر یک تخت نشانده است.

اما سبب مسافرت او به بلاد عرب چنانکه «ابن القفطی» گوید این بوده که: «چون اهل زمانش در دین او تهمت زدند، و آنچه پنهان می‌داشت آشکار کردند، برخون خویش بترسید، و عنان زبان و قلم خود باز کشید، و از برای پرهیزگاری حج گزارد...»^۱. و از این عبارت بر می‌آید که خیام در گزاردن حج رغبتی داشت، و به‌خانه خدا رفت، تا خاطرها را تسکین دهد و در ضمن از کینه و دشمنی مردمی که او را به زندقه نسبت داده بودند، بکاهد. سپس می‌گوید: «و چون به بغداد رسید، دانشمندان و هم مشربان او برای فرا گرفتن علوم به سویش شتافتند ولیکن او از اینکار تن زد...»^۲.

ولیکن ابن القفطی نمی‌گوید که فیلسوف ما چند مدت در بغداد ماند، آنچه مسلم است اینست که در مدتی که در بغداد ماند سود زیاد برد، چه بغداد مقر خلفای عباسی و کعبه علم بود و شاعران و حکیمان و راویان، آهنگ آنجا می‌کردند، و دارای مدارس بزرگ و محافل علمی و فلسفی و مجالس فقهی و اصولی و کلامی بود و پیک سخن: علم و ادب نضج و رواج کامل داشت. شاید در این رباعی هم اشارت به آن دو سفر خود کرده باشد که می‌گوید:

چون می‌گذرد عمر چه شیرین و چه تلخ پیمانه چو پرشود چه بغداد و چه بلخ
می‌نوش که بعد از من و تو ماه بسی از سلخ به غزه آید از غره بسلیخ.^۳

۷. شهرت او، مترجمان خیام همه تصریح کرده‌اند که عمر خیام در روزگار خود از شهرتی عظیم برخوردار بوده، و این سبب کمال و ادب و حکمت او بوده است. و از این نظر در زمان حیات، او را به القابی بزرگ ملقب ساختند؛ شاگردش نظامی عروضی سمرقندی از او به عنوان حجة الحق یاد کرده و ابوالحسن بیهقی او را امام و دستور و فیلسوف و حجة الحق؛ و امام قاضی محمد بن عبدالرحیم نسوی او را سیدالحکماء نامیده‌اند. و نیز در اینکه خیام برونروزگار خویش فیلسوف گفته می‌شده شکی نداریم؛ هر چند که خود او ظاهراً از این عنوان بی‌زاری می‌کرده است:

۱. ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ۱۶۳، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۱۶۳.

۳. رباعیات خیام، با مقدمه مرحوم فروغی، ۸۴، چاپ زوار. غُزّه: اول هر ماه قمری و سلخ: آخرین روز ماه

قمری را گویند (غبات).

دشمن به غلط گفت که من فلسفیم ایزد داند که آنچه او گفت نیم
لیکن چو در این غم آشیان آمده‌ام آخر کم از اینکه من بدانم که کیم؟^۱
شهرت خیام در روزگار ما بسیار زیاد شده است و شاید هیچ ایرانی را در اقصای
عالم بیشتر از خیام نمی‌شناسند؛ درباره این موضوع نیز بعداً بحث کرد.

۸. مزاج او، آنچه مترجمان و مورخان نقل کرده‌اند و رباعیات خیام نیز آنرا تأیید
می‌کند، اینست که خیام مردی تندخو و عصبی مزاج و شکاک و بدبین و گرفتار تخیلات و
تفکرات فلسفی بوده و حساس و زودرنج هم بوده و روز و شب فکرش این بوده که: از کجا
آمده‌ایم؟ بکجا می‌رویم؟ برای چه آمده‌ایم؟ و برای چه می‌رویم؟ آیا در جهان شادی اصل
هست؟ یا غم و درد؟ و از این رو از مردم کناره می‌گرفت و تنهایی را دوست داشت. و این
همه، صفات حکیمان و متفکرانی است که بدبین‌اند، و چنانکه بعداً بیان خواهیم داشت،
خیام نیز سخت حساس بود و خویشان‌دار و تندخو.

۹. اتهام او به زندقه، خیام در فلسفه و طب و دیگر علوم شایع روزگار خویش یگانه
بود.^۲ و در این فنون بر همه اقران و معاصران برتری داشت، چنانکه او را تنها مرد صاحب
نظر در فلسفه، ریاضی و انواع معقولات می‌دانستند، و چون آراء فلسفی او شایع گشت و
نظریات تند و بی‌پیرایه او در حکمت میان مردم متداول شد، مردم عادی که همواره تاب
شنیدن این سخنان ندارند - چه آنها را از زندگی عادیشان دور می‌سازد - او را به کفر و
زندقه نسبت دادند و در عقیده دینی او طعن و تهمت زدند، و در حق او گمانهای نابجا
بردند. این مطلب به‌ویژه پس از مرگ او بیشتر شایع گردید.

از جمله این مردم یکی نجم‌الدین ابوبکر رازی صوفی و عارف معروف به دایه (در
گذشته ۶۲۰ هـ ق.) بود که در حق او نوشت: «...و معلوم گردد روح پاک علوی و نورانی را
در صورت قالب خاک سفلی ظلمانی کشیدن چه حکمت بود، و باز مغایرت دادن و قطع
تعلق روح از قالب کردن و خرابی صورت چراست؟ و باز در حشر قالب را نشر کردن و
کسوت روح ساختن سبب چیست؛ آنکه از زمره اولئک کالانعام بل هم اضل^۳ بیرون آید
و به مرتبه انسانی رسد و از حجاب غفلت [يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، و هم عن الآخرة
هم غافلون]^۴، خلاص یابد و قدم به ذوق و شوق در راه سلوک نهد تا آنچه در نظر آورد و
در قدم آورد بداند که ثمر نظر ایمان است و ثمره قدم عرفان. بیچاره فلسفی و دهری و

۲. بیهقی: تمه صوان الحکمة، ۷۲، چاپ ایران.

۴. قرآن، سوره روم (۳۰) / آیه ۷.

۱. همان مأخذ، ۱۰۳، چاپ زوار.

۳. قرآن، سوره اعراف (۷) / آیه ۱۷۹.

طبیعی که از این هر دو مقام محروم‌اند و سرگشته و گمگشته؛ تایکی را از فضلاء که نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست و معرفت مشهور است، و آن عمر خیام است، از غایت حیرت در تیه ضلالت وی را این بیت می‌باید گفت و اظهار نابینایی خود نمود:

در دایره‌یی کامدن و رفتن ماست آنرا نه بدایت نه نهایت پیداست
کس می‌نزد دمی در این عالم راست کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟
- و همو گوید:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست باز از چه قبل فگندش اندر کم و کاست؟
گر زشت آمد این صور عیب کراست ورنیک آمد، خرابی از بهر چراست؟^۱

* * *

قول ابن‌القفطی را نیز پیش یادداشت کردیم، ولیکن خیام - ظاهراً در زمان حیات خود - چون این اتهام و سخنان نابجا را می‌شنید، بنابر آزادی فکر و استقلال اندیشه و حریت ذاتی که داشت، از این که دیگران در روایی یا ناروایی اندیشه و اعتقاد او بحث می‌کنند و تسامح و گذشت پیشه نمی‌کنند برآشفته بود و در برخی از رباعیات خود از این دست مردمان و تنگ نظری آنان انتقاد می‌کرد:

گر من ز می‌مغانه مستم، مستم گر کافر و گبر و بت پرستم، هستم
هر طایفه‌یی به من گمانی دارند من ز آن خودم چنانکه هستم، هستم!^۲

۱۰. قدرت حافظه، خیام بسیار هوشیار و سریع‌الحفظ بوده، و گذشته از این در علوم مختلف و فنون گوناگون تبحر و اطلاع بسزایی داشت. بالاتر از همه اینها، قریحه نادر و نبوغ شگفت و حافظه بی‌نظیر اوست که درباره آن داستانها و اخبار گوناگون نقل شده است از جمله اینکه بیهقی و شهرزوری نوشته‌اند که خیام در اصفهان کتابی را هفت بار خواند و حفظش کرد، چون به نیشابور برگشت و آنرا املاء کرد، و وقتی با نسخه اصلی مقابله کردند، میان آنها تفاوتی نبود.^۳

و گویند: «روزی خیام بر شهاب‌الدین عبدالرزاق وزیر وارد شد، امام‌القرء ابوالحسن غزال نیز در آنجا بود، و با وزیر در باب اختلاف قرآت در مورد آیه‌یی سخن می‌گفتند. وزیر گفت: اشتباهمان را باید از مردی آگاه پرسیم. پس امام ابوالحسن غزالی از عمر خیام

۱. رازی، نجم‌الدین: مرصادالعباد، تصحیح شمس‌العرفاء، ۱۸، چاپ سال ۱۳۱۲ ه. ش.

۲. هدایت، صادق: ترانه‌های خیام، ۹۲، چاپ حبیبی امیرکبیر.

۳. یزدی، منتجب‌الدین: درة‌الاجار و لمة‌الانوار، ترجمه پارسی تنه صوان‌الحکمة، ۷۱.

پرسید. خیام وجوه اختلاف قاریان را یاد کرد و سخن هر یک را تعلیل کرد و شواذ را بیان داشت و تفسیر کرد و سرانجام یک وجه را بر همه برگزید.

ابوالحسن گفت:

خدا مانند ترا در میان دانشمندان زیاد کند! مرا از کسان خویش بدان و خشنود باش، چه من گمان نمی‌کردم که در دنیا یکی از قراء این وجوه را حفظ داشته باشد تا چه رسد به یکی از حکیمان.^۱

* * *

واز نوادری که درباره او نقل کرده‌اند اینست که: یکی از فقیهان هر روز پیش از بر آمدن خورشید نزد او می‌رفت و درسی از حکمت از او می‌گرفت؛ ولیکن وقتی میان مردم می‌آمد، از او به‌بدی یاد می‌کرد. خیام گروهی کوس‌زنان و بوقیان را حاضر و آنها را در خانه خود پنهان کرد، چون فقیه بنابر عادت برای خواندن درس باز آمد. دستور داد در کوس‌ها بزنند و در بوق‌ها بدمند. مردم از هر سو گرد آمدند. خیام گفت: ای نیشابوریان! این فقیه شماست که هر روز در این وقت پیش من می‌آید، و از من دانش می‌آموزد ولی پیش شما از من به‌بدی یاد می‌کند، اگر من جنانم که می‌گویند چرا دانش مرا یاد می‌گیرد؟ چرا استاد خویش را به‌بدی یاد می‌کند!^۲

۱۱. بنای رصد‌های فلکی، خیام در علم فلک و نجوم مهارتی تمام داشت، و گروهی از نوابغ نجومی و بزرگان فلکی با او هم عصر بودند، از این رو گروهی از همین فاضلا، برای بنای رصدی جهت سلطان ملک شاه سلجوقی با او همکاری کردند، و ذکر این خبر در کتاب الکامل فی التواریخ ابن‌اثیر آمده، و عین عبارت او اینست: «و در آنسال (یعنی ۴۶۷) نظام‌الملک و سلطان ملک‌شاه گروهی از بزرگان نجوم را گرد کردند و نوروز را اول نقطه حمل قرار دادند و حال آنکه پیش از آن نوروز به زمان رسیدن خورشید در نیمه حوت می‌افتاد. و آنچه سلطان انجام داد مبداء تقویم‌های دیگر شد. و نیز در آن سال خیام رصدی برای ملک‌شاه درست کرد، و در انجام آن گروهی از منجمان بزرگ گرد آمدند که از آنها ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی بودند، و سلطان در این کار مالی عظیم خرج

۱. شهرزوری: نزهة الارواح و روضة الافراح، بنقل از چهارمقاله عروضی، چاپ قزوینی ۳۱۲، چاپ لایدن،

۱۹۰۹ م.

۲. قزوینی، زکریا: آثار البلاد و اخبار العباد، ۳۱۸، چاپ بیروت، ۱۹۷۳.

کرد. و رصد دایر بود تا اینکه سلطان بسال ۴۸۵ فوت کرد و رصد نیز باطل شد.^۱
 برخی از محققان را نظر بر اینست که در ۴۷۶ منجمان تصمیم بر اصلاح تقویم کردند
 و از ۴۶۸ به بعد آنرا اجراء کردند و سال ۴۷۱ مبداء تاریخ جلالی است.^۲

* * *

۱۲. اسفزاری و واسطی،

ابوحاتم مظفر اسفزاری که شاید بزرگترین همکار خیام در بنای رصد بوده، حکیم بوده
 و در فلسفه نیز صاحب نظر، و میان آندو مناظراتی رخ داده، ولیکن علاقه مظفر بیشتر به
 علم هیأت و اثقال و حیل بوده و برخلاف خیام نسبت بطالبان دانش و مستفیدان بسیار
 مهربان و دلسوز می بوده است. و هموست که ترازوی معروف به ترازوی ارشمیدس را
 ساخت که بدان غش و عیار زر و سیم را می توان شناخت، و در سر این کار مدتی از عمر
 عزیز را به سر آورد، ولیکن خازن سلطان که خصی بود و او را سعادت می گفتند، از ترس
 آنکه به سبب این ترازو خیانت او در خزانه شاه آشکار گردد، آنرا شکست و اجزاء آنرا
 پراکنده ساخت! و چون سفزاری این خبر را شنید بیمار شد و از غصه مرد.

وفات او حدود سال ۵۱۵ بود^۳

ب میمون بن نجیب واسطی اصلا از واسط است ولیکن در خوزستان زاده، و در عراق
 گزیده است. در حکمت و طب فاضل بوده است؛ و گفته اند که قسمت منطق و طبیعیان و
 الهیات کتاب شفای ابن سینا را از حفظ بوده، و با ارباب دولت و جاه و مال آمیزی نداشت،
 و «شرف الدین ظهیر الملک علی بن حسن بیهقی» عامل هرات به مصاحبت او مشتاق بود،
 ولیکن - چنانکه پیش از این گفتیم - او طالب دنیا و اهل دنیا نبود.

وفات او را سال حدود ۵۱۸ نوشته اند.

و از سخنان حکمت آمیز او اینست:

«خردمند کسی است که چون بلا و مصیبتی پیش آید، وحشت نکند و در طلب حیل
 و چاره بایستد و این حزم است، و نادان کسی است که چون مصیبتی بدو برسد و شحت
 گیرد و برای جلوگیری از آن چاره یی نتواند و توشه یی نداشته باشد.»

۱. ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۹۸/۱۰، چاپ بیروت.

۲. نظر مرحوم تقی زاده، نقل از پاورقی ۳۱۶ حواشی چهارمقاله، چاپ مرحوم دکتر معین.

۳. قزوینی، محمد: حواشی چهارمقاله، ۳۶۹، چاپ دکتر معین.

۱۳. تاریخ جلالی چیست؟ تاریخ جلالی که آنرا «تاریخ ملکشاهی» و «ملکی» و «ملکی» و «فارسی محدث» نیز گفته‌اند، چنانکه گفتیم، به فکر گروهی از منجمان بزرگ ایران در روزگار سلطان جلال‌الدوله معزالدین ملک شاه سلجوقی (در گذشته شوال ۴۸۵ ه. ق.) وضع شده است.

«سالها و ماههای این تاریخ به حسب اصل وضع، شمسی حقیقی و به حساب منجمان و ضبط تقویم‌ها، شمسی اصطلاحی است، و نام ماده‌ها - چنانکه مشهور است - همان اسامی ماههای یزدگردی است. از جمله علل وضع این تاریخ آنست که تاریخ یزدگردی مخصوص فارسیان بی‌کیسه و بهیزک حساب می‌شد، و از این رو نوروز در یکجا ثابت نمی‌ماند و همیشه با اول بهار که آغاز سال طبیعی است مطابقت نمی‌کرد. چنانکه در عهد ملک شاه تقریباً به اواسط حوت افتاده بود. از این رو خواجه نظام‌الملک وزیر و سلطان ملک‌شاه در صدد اصلاح تاریخ و بناء رصد جدیدی برآمدند، و برای اینکار جمعی از منجمان و ریاضی دانان معروف آن عصر را از قبیل: حکیم عمر بن ابراهیم خیام دانشمند و شاعر معروف و ابوالمظفر اسفزاری و میمون بن نجیب واسطی و خواجه عبدالرحمن خازنی و بعضی دیگر از علمای آن عهد که سر دسته و مشهورترین آنها همان عمر خیام است، دعوت کردند به مدد فکر آنان تاریخ جلالی را وضع و رصدی احداث کردند که بنا بر قول ابن اثیر تا سال ۴۸۵ دایر بود و ما بیش از این هم این مطلب را نقل کردیم.

«مبدأ این تاریخ بنا بر آنچه میان منجمان معروف است، روز جمعه دهم رمضان ۴۷۱ هجری مطابق ۱۵ آذر ۱۳۹۰ رومی و سال ۱۰۷۸ میلادی و هیجده روز گذشته از فروردین ماه قدیم ۴۴۸ یزدگردی بوده است. و شماره ماه و سال را روی حساب «شمسی حقیقی» یا بروج «اثنی عشری» گرفته اول فروردین ماه که آغاز سال است یا «نوروز سلطانی» را موقع نجومی تحویل آفتاب به برج حمل [= نقطه گاما]، و همچنان باقی ماه‌ها را مطابق سایر بروج دوازده گانه قرار دادند و در حقیقت اسامی بروج را بفروردین، اردیبهشت و... تبدیل و سال را به فصول چهارگانه طبیعی [بهار، تابستان، پاییز، زمستان] تقسیم کردند. بنابراین اول سال روزی است که آفتاب در نصف النهار آنروز در درجه اول حمل بود، مشروط بر اینکه در نصف النهار روز قبل در حوت باشد؛ و چون تحویل آفتاب به برج حمل آن وقت مصادف با ۱۸ فروردین ماه یزدگردی بوده است هیجده روز کیسه کرده، اول سال را مطابق اول حمل شمرده‌اند، و از این جهت میان منجمان معروف شده است که مبدأ «تاریخ جلالی» کیسه‌ملکشاهی می‌باشد.

«ایام و مواقع معروف این تاریخ غالباً بلکه عموماً طبیعی و تابع سیر آفتاب است، چنانکه نقطه اعتدال ربیعی یا اول حمل، مبداء بهار یا «نوروز جلالی» است، و نقطه اعتدال خریفی اول پاییز و نقطه انقلاب صیفی، اول تابستان، و نقطه انقلاب شتوی، آغاز زمستان می‌شود.

«چنانکه معلوم شد این تاریخ به حسب وضع اصلی که با فکر خیام و همدستان او ایجاد شده بود به هیچ وجه نیازمند کیسه و جمع و جبر کسور نیست ولیکن تقویم‌نویسان که خواسته‌اند اول هر ورقی از تقویم، اول هر ماهی باشد و ایام اوراق مختلف نشود و بالاخره منجمان و محاسبان برای نظم و ترتیب تقاویم و محاسبات خودشان چنین قرار دادند که هر ماه را سی روز و «خمس‌مسترقه» یا «پنجه دزدیده» را در آخر اسفند اضافه کنند، و هر چهار سال یا پنج سال را یک روز کیسه کرده و بر آخر اسفند ماه بیفزایند یعنی هر ۴ سال را ۳۶۶ روز حساب کنند، و پس از تکرار این کار ۶ تا ۷ بار، دفعه هفتم و هشتم بجای چهار سال در پنج سال یک روز کیسه کنند: مثلاً اگر از ابتداء عمل تا سال ۲۸ هفت مرتبه کیسه رباعی گرفته‌اند، یک مرتبه «کیسه خماسی» گیرند و به جای سال ۳۲، سال ۳۳ را ۳۶۶ روز به‌شمرند و گاهی شش بار کیسه رباعی و یک «کیسه خماسی» اتفاق می‌افتد، و از این جهت در زیجات نوشته‌اند که: «چون ۶ بار یا هفت بار بچهار سال کیسه کنند، یکبار کیسه به پنج سال افتد.» -

«سال جلالی به طریق محاسبه فوق، سال معمولی و «شمسی اصطلاحی» است، و مع‌ذک از تمام تقویم‌های دنیا که شماره ماه و سال را «شمسی متعارفی» می‌گیرند به «شمسی حقیقی» نزدیک‌تر است.»^۱

۱۲. مؤلفات خیام، بیهقی و گروهی دیگر از مترجمان خیام نوشته‌اند که: «خیام در تصنیف و تعلیم بخل داشت.»^۲ باید دانست که اگر این سخنان به استنباط از اموری باشد که ذکر کرده‌اند از قبیل اینکه خیام تصنیف فراوان ندارد، و وقتی غزالی از او پرسید نقطه قطب بر نقاط دیگر فلک چه رجحان دارد که قطب شده است او به قدری در مقدمات شرح و بسط داد که پیش از رسیدن به نتیجه هنگام نماز شد و سخن را بریدند، اینها دلیل نمی‌شود؛ اینکه تصانیف خیام بسیار نیست حق اینست که تصنیف کردن کار واجبی نیست و هر دانشمندی طبع تألیف و تصنیف ندارد، و اهل علم وقتی به اینکار دست می‌برند که

۱. همایی، جلال: تاریخ ادبیات ایران، ۲۵۶ - ۲۴۹. چاپ اول.

۲. بیهقی: تسمه صوان الحکمه، ۷۱.

ضرورتی پیش آید چنانکه خیام چون در فن جبر و مقابله معلومات تازه بدست آورده بود، کتابی در این باب تصنیف کرد که معروف است و اثر مهم او در علم همانست. رسالات دیگری هم در موضوعات علمی دیگر دارد که بسیار کوچک و مختصر است، و روی هم رفته می توان تصدیق کرد که خیام پرگویی را خوش نداشته است. اما این صفت اگر حسن نباشد عیب هم نیست و در هر صورت دلالت بر بخل و ضنت ندارد مگر اینکه فرض کنیم کسانی که این نسبت را به خیام داده اند شخصاً از این صفت او آگاه بوده اند.^۱

نویسندگان و حکیمان بزرگ دیگر ما هم اگر این سیره را رعایت می کردند یعنی: آنچه را تازه دریافته بودند و یقین داشتند که آن سخن را دیگران نگفته و یا آن کشف و اختراع را دیگران نکرده اند، می توانستند به جای اینکه یک بار شتر کتاب بنویسند و در ضمن تکرار گفتار دیگران، عقاید و آراء خود آنها نیز بطوری مبهم جلوه گر شود و کار فهم آن بر طالبان دانش دشوار باشد، در چهل یا پنجاه صفحه آنها را بیان دارند.

* * *

اینک ما آنچه از آثار خیام در دست است یا از وجود آنها خبری داده اند، زیلا می آوریم:

۱. رساله فی براهین الجبر والمقابلة مع خمسة الواح للاشكال، که با مقدمه ۵۲ صفحه است، و عالم بزرگ و پکه^۲ آلمانی آنرا با ترجمه فرانسوی به سال ۱۸۵۱ میلادی در پاریس چاپ کرد.

۲. رساله فی شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس که نسخه‌ی از این کتاب در کتابخانه لایدن هلند موجود است. شادروان جلال همایی اخیراً آن را چاپ و به فارسی ترجمه کرده است. (خیامی نامه، صص ۸۰-۲۲۵، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.).

۳. زیح ملکشاهی، یازیح جلالی که خیام یکی از مؤلفان، و شاید مهمترین آنان بوده است.

۴. رساله فی الطبيعيات، که بیهقی و شهرزوری از آن یاد کرده اند.

۵. رساله فی الوجود، که خیام آنرا برای «فخرالملک بن المؤید» نوشته است. نسخه‌ی از یان رساله در موزه بریتانیا موجود است و در اول کتاب نوشته، «رسالة بالعجمية لعمر بن الخيام = رساله‌ی به پارسی از عمر خیام».

۱. فروغی، محمدعلی: ریاضیات خیام، ۵ انتشارات زوار.

2. Woepcke, F., *L'Algèbre d'Omer alkhayyami*, Paris, 1851.

۶. رساله فی الجواب عن ثلاث مسائل در مورد کشف ضرورت تضاد در عالم، که آنرا محیی‌الدین صبری، با پاره‌یی رسائل دیگر زیر عنوان جامع‌البدایع در مصر چاپ کرد.
۷. رساله فی الکون والتکلیف که بیهقی و شهرزوری نیز از آن نام برده‌اند، و آن رساله‌یی فلسفی است که در جواب قاضی عبدالرحیم نسوی نوشته است. این کتاب را هم صبری در مصر چاپ کرد. خیام در این کتاب از حکمت الهی در آفرینش عالم و تکالیف مردم و عبادات بحث می‌کند.
۸. رساله فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب والفضة که نسخه‌یی از آن در کتابخانه گوتای آلمان موجود است.
۹. رساله فی الوازم الامکنة که در آن از اختلاف فصول و مواسم و اقالیم بحث کرده است.

۱۰. نوروزنامه که کتابیست در باب رسوم و اعیاد ایرانیان بویژه تاریخ و آداب ایرانیان در روز عید نوروز که در ضمن آن شرح احوال برخی از پادشاهان را نیز یاد کرده. انشای این کتاب بسیار روان و دلپذیر است و بسال ۱۳۱۵ ه.ش. استاد مینوی طهرانی آنرا چاپ کرده است و اگر چه خاورشناس شهیر روسی مینورسکی^۱ این کتاب را از خیام نمی‌داند، مرحوم تقی زاده و شادروان مینوی با تاکید آنرا از خیام دانسته‌اند.^۲

۱۱. دیوان رباعیات که بعداً در این باره بتفصیل سخن خواهم گفت.

* * *

۱۵. مقام ادبی خیام، شک نیست که از میان شعرای ایران کسی نیست که شهرت او باندازه خیام جهانگیر باشد، یعنی سخنان او را به غالب زبانهای زنده ترجمه کرده باشند، به هر کشوری نام او رسیده باشد، و در بعضی ممالک به هر شهرک و دهکده‌یی هم بروید ببینید کسانی هستند که ترجمه‌یی از اشعار او را خوانده باشند.

بدیهی است که این اشتهار عالمگیر را خیام مدیون ترجمه‌یی است که یک شاعر انگلیسی به نام ادوارد فیتز جرالده^۳ از رباعیات او منتشر کرد، و این ترجمه باعث شناخته شدن خیام به عنوان یکی از گویندگان بزرگ عالم و ترجمه رباعیات او بسایر السنه گردید،

1. V.F.Minorsky (م ۱۸۷۷-۱۹۶۶)

۲. راجع به کتابهای خیام می‌توان به کتابهای تاریخ علوم عرب تألیف کارل بروکلمان، ۴۷۱/۱؛ و چهارمقاله عرضی باتحشیه مرحوم قزوینی، ۵-۶-۳۲۷؛ و خیام تألیف ندوی، ۷-۲۱۵؛ و عمرالخیام تألیف احمد حامد الصراف، ۸-۸۷، چاپ بغداد، ۱۹۴۹، رجوع کرد.

3. Edward Fitz Gerald.

ولیکن چنان نیست که فیتز جرالد از این ترجمه بهره‌مند نشده باشد، بلکه شهرت او نیز بعنوان شاعر مرهون همین ترجمه است، زیرا که شعرهای دیگری گفته و ترجمه‌های دیگری هم کرده است، ولی هیچ کس آنها را نمی‌خواند و عده بسیار معدودی از آنها خیر دارند. پس رباعیات خیام بترجمه فیتز جرالد باعث اشتهار و معروفیت خیام و فیتز جرالد گردید، و هر دو از این حیث مدیون یک دیگرند.^۱

فیتز جرالد کاری که کرد این بود که معانی و افکار رباعیات خیام را گرفت و موضوع یک منظومه انگلیسی به صورت یکصد و یک رباعی قرار داد، و آن به راستی شاهکاری گرانبهاست که هر انگلیسی زبان می‌خواند و لذت می‌برد و گرامی می‌دارد.

بعضی گفته‌اند: منظومه فیتز جرالد بهتر از اصل رباعیات خیام است، به نظر ما چنین نیست ولی حق اینست که در آدای آن معانی بزبان انگلیسی و موافق مذاق اروپایی هنر کرده است، و ای کاش که حافظ و سعدی و بزرگان دیگر ما هم مترجمانی مانند «فیتز جرالد» پیدا می‌کردند تا صاحب نظران دنیا ببینند که ذوق ایرانی از دریای طبع خود چه گوهرهای درخشان بیرون ریخته است.^۲

سبب اینکه این شاعر انگلیسی یا دیگر صاحب‌دلان به رباعیات او روی آورده و حتی در سرودن اشعاری بدین مضمون به وزن رباعی از او تأسی و پیروی کرده‌اند چیست؟ تصادف و اتفاق، یا بودن خصوصیت و حالتی که در سخن او هست و در سخنان دیگران نیست؟

شک نیست که صورت دوم درست است، زیرا خیام شاعر است ولی نه مانند دیگر شاعران و در راه نظم شعر راهی رفته و طریقی انتخاب کرده که با راه و روش دیگران تفاوت دارد؛ چه نه قصیده‌های طولانی سرود و نه غزل گفت و نه هجاء و رثاء کرد، نه امیری را مدح گفت، نه وزیری را ستود بلکه آنچه دلش می‌خواست گفت و با مهارت انواع درد و غم و شادی و حزن و سختی و راحتی که همه احساس و ادراک می‌کنیم و با زندگی روزانه ما در آمیخته ولی نمی‌توانیم بیانش بکنیم آنها را به صورتی بدیع و نوآیین و در قالبی بس دل‌انگیز و دلپذیر سرود.

اگر به یک جمله بخواهید: شاعران دیگر شوون و نیازهای زودگذر زندگی را هدف قرار می‌دادند، ولی خیام علت حیات را جستجو می‌کرد؛ آنان درد نان داشتند و دوا

۱. مینوی، مجتبی: پانزده گفتار، ۳۱۴، چاپ دوم.

۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۳-۲۲، چاپ زوار.

خشم و شهوت می خواستند؛ ولی خیام درد باطنی داشت و گاهی برای نجات از حیرانی درونی شعر می گفت.

۱۶. رباعیات خیام، یکی از اشکالات مهم در مورد خیام، تعیین رباعیاتی است که از خود اوست، زیرا اولاً: وقتی ادیبان و محققان خارجی و ایرانی با رباعیات فیلسوف ما آشنا شدند، به تدریج برخی از سخنان را که منسوب به خیام می دانستند در دیوانهای شاعران دیگر یافتند؛ ثانیاً: نسخه‌های متعددی از رباعیات را که در کتاب‌خانه‌های مختلف جهان بدست آوردند مورد تأمل قرار دادند و دیدند که شماره رباعیات هیچ نسخه‌یی با نسخه دیگر مطابق نیست؛ ثالثاً: چون درباره معانی رباعیات اندیشیدند و آنها به محک ذوق و تجربه زدند، دریافتند که محتوی و معانی برخی از این رباعیات بکلی با معانی رباعیات خیام - که دور چند مطلب چرخ می زند - فرق دارد، از این رو معتقد شدند که باید از خیام نباشد؛ رابعاً: برخی نسخه‌ها پیدا شد که تعداد رباعی‌های آن ۶۰۰ هم متجاوز بود، و این امر شگفت می نمود زیرا خیام شاعر رسمی نبود که در همه احوال شعر بگوید، بلکه شعر را وقتی که دلتنگ و خسته می شد، برای انبساط خاطر و بیان احساس دل می گفت، ولیکن تصور می رود که چون: «سخن خیام از آغاز بسیار دلنشین واقع شده، گویندگان دیگر از او تقلید و پیروی کرده‌اند و گفته‌های ایشان عمداً یا سهواً به خیام منسوب شده است، و نیز چون خیام به سرودن رباعی معروف شده، مردمان سخن ناشناس، بسیاری از رباعیات را هم که به هیچ وجه با افکار خیام مناسبت ندارد، به او نسبت داده‌اند و هر کس هر رباعی را که به مذاق خود یافته، از خیام دانسته و به نام او قلمداد کرده است.»^۱

از رباعیات خیام، قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان سراغ داده‌اند، نسخه‌یی است از مجموعه‌یی شامل منتخبات اشعار سنائی و معزی و سوزنی سمرقندی و رباعیات عمر خیام بخط «غیاث‌الدین محمد بن یوسف بن علی» که در ماه رجب ۶۰۴ نوشته شده است.

درین نسخه ۲۵۱ رباعی هست، و آن نسخه متعلق به مرحوم عباس اقبال دانشمند معروف بود، و اینک در کتابخانه دانشگاه کمبریج در انگلستان است، و اخیراً لرد آبربری خاورشناس انگلیسی از روی آن ترجمه‌یی در لندن انتشار داده است.

به بعد از این نسخه ۶۰۴ قدیم‌ترین نسخه‌یی که در جهان شناخته شده است نسخه‌یی است متعلق به چستربتی از کتابفروشان لندن است و این نسخه شامل ۱۷۲

۱. فروغی، محمدعلی مقدمه: رباعیات خیام، ۲۱.

رباعی است و محمد قوام شیرازی در ۶۵۸ کتابت آنرا به پایان رسانیده است. و متن آنرا با ترجمه انگلیسی همان آربری در ۱۹۴۹ در لندن چاپ کرده است. آنچه در این نسخه هست از روی نسخه ۶۰۴ نوشته شده است.^۱

در سال ۸۲۶ یاراحمد بن حسین رشیدی تبریزی عمر خیام را به ترتیب مضمون در کتاب به نام «طربخانه» جمع کرده است، که شامل ۲۵۸ رباعی است.^۲

از قرن دهم به بعد هر نسخه‌ی خطی که از رباعیات خیام بدست می‌آید، نسبت به نسخه پیش افزون‌تر است. و از این جا معلوم می‌شود که از قرن دهم به بعد اهتمامی داشته‌اند که هر چه بیشتر اشعاری را به عمر خیام نسبت دهند و ناچار اشعار دیگران را که به پیروی از خیام سروده‌اند، یا اندک شباهتی با شعر امام عمر خیام دارد، در مجموعه‌های رباعیات داخل کرده و به نام وی بسته‌اند.

طبق پژوهش‌ها و بررسی‌هایی که گروهی از محققان انجام داده‌اند، شماره رباعیات منسوب به خیام به شماره ۱۲۲۴ می‌رسد، و چون قدیم‌ترین نسخه‌ی که در دست داریم یعنی نسخه ۶۰۴ تنها ۲۵۱ رباعی دارد، پیداست که در این مدت ۷۸۰ سال، ۹۷۳ رباعی دیگر به نام امام عمر خیام انتشار داده‌اند. اما نمی‌توان گفت که همه این رباعیات از او نیست و از دیگران است، زیرا که در نسخه‌های معتبر که در سده‌های ۷ و ۸ و ۹ فراهم شده برخی رباعیات هست که در نسخه ۶۰۴ نیست، و از بیان سخن و روش شعر نیز پیداست که از عمر خیام است.^۳

تعداد نسخه‌ها و شمارش رباعیاتی که به ترتیب تاریخی بعد از این نسخه پیدا شده، با مقصود ما چندان ارتباطی ندارد، و از نقل و شرح آن تن می‌زنیم.

تاکنون متجاوز از دویست چاپ مختلف از متن پارسی رباعیات، چه به تنهایی و چه با ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی و آلمانی و عربی وارد و ترکی و سفدی چاپ شده است. مفصل‌ترین چاپها نخست چاپ لکنه‌وست که ۷۷۲ رباعی دارد، و پس از آن چاپ وینفلد در انگلستان که ۵۰۰ رباعی دارد و بعد از آن چاپ نیکلا در پاریس که ۴۶۴ رباعی دارد. قدیم‌ترین چاپی که در ایران شده، گویا در ۱۲۷۴ قمری در تهران انتشار یافته. این

۱. قزوینی، محمد: حواشی چهارمقاله، ۳۵۹، چاپ دکتر معین. بعدها جعلی بودن این نسخه معلوم گردید.

۲. رشیدی، یاراحمد: طربخانه، چاپ آقای جلال همایی، ص ۱۱، تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.

۳. عروضی سمرقندی: چهار مقاله، حواشی ۳۶۰، به نقل از سخنرانی مرحوم سعید نفیسی در انجمن

چاپ شامل ۴۵۳ رباعی از خیام است، و رباعیات یا ترانه‌های باباطاهر و رباعیات شیخ عطار و رباعیات ملوک ایرج میرزا متخلص به انصاف و ترجیع‌بندی از مولانا شمس تبریزی و ترجیع بند ناصر خسرو اصفهانی به نام ناصر بن خسرو العلوی را هم دارد.

آنچه محققان تا سال ۱۳۳۳ تحقیق کرده‌اند، رباعیات به زبان انگلیسی ۳۲ بار، به فرانسه ۱۶ بار، اردو ۱۱ بار، آلمانی ۱۲ بار، عربی ۸ بار، ایتالیایی ۵ بار، ترکی ۱۴ بار، دانمارکی ۲ بار، سوئدی ۲ بار، روسی ۴ بار، ارمنی ۲ بار، چاپ شده است.^۱

۱۷. خیام در زبانهای خارجی

الف: نخستین کسی که از فرنگیان خیام را شناخت تامیس هاید^۲ استاد زبان عبری و عربی در دانشگاه اکسفورد بود که در کتاب خود تاریخ ادیان فارسیان و پهلویان و مادیان قدیم، که بزبان لاتینی نوشته و به سال ۱۷۰۰ میلادی از زیر چاپ بیرون آمد، از شعر خیام سخن می‌گوید، و داستانی را که نظامی عروضی از دیدار خود از مقبره خیام در «چهارمقاله» آورده نقل می‌کند، و هموست که در گذشت خیام را به سال ۵۱۷ هجری یاد می‌کند.

ب: در سال ۱۸۱۸ میلادی مستشرق معروف آلمانی فن هامرپورگشتال^۳ بیست و پنج رباعی از خیام را در کتاب خود به نام تاریخ دولت عثمانی ترجمه و نشر کرد و در آنجا ادعا کرد که این ترانه‌ها مخالف دین اسلام است.

ج: در سال ۱۸۵۸ گارسن دوتاسی^۴ مستشرق فرانسوی ده رباعی از رباعیات خیام را به فرانسه ترجمه کرد.

د: در سده نوزدهم مستشرقی بنام سرگوراوولی^۵ دو رباعی خامی را ترجمه کرد و او که در طهران سفیر بود، بسال ۱۸۴۴ میلادی فوت کرد.

ه: در سال ۱۸۹۸ میلادی مستشرق معروف انگلیسی ادوارد هارن^۶ رباعیات خیام را به نثر ترجمه کرد، و در اینکار بر نسخه‌یی که فیتزجرالد بر آن اعتماد داشته، اعتماد کرد، هارن بیش‌تر از فیتزجرالد مراعات اصل رباعیات خیام را کرده ولیکن ترجمه «فیتزجرالد» عالمی دگر دارد.

۱. حواشی چهارمقاله، ۳۶۲، بنقل از سخنرانی مرحوم نفیسی.

2. Thomas hyde.

3. Von Hammer Purgstall.

4. Garcin De Tassej.

5. Sir Gore Ouseley.

6. Edward Haren.

و: در سال ۱۸۶۷ مسیو نیکلای^۱ فرانسوی که مدتی کنسول فرانسه در ایران بود مجموعه‌ی حاوی ۴۶۴ رباعی با ترجمه فرانسوی آن به نثر منتشر ساخت که چون بدست فیتز جرالدر رسید بقول خود او، وی را از چندین حیث متنبه ساخت و در چند مورد مشکلات او را حل کرد. به هر حال علاقه محدودی نسبت به خیام پیدا کرد، و نسخه تازه‌ی از رباعیات او ترتیب داد که مشتمل بر ۱۱۰ رباعی بود و در ۱۸۶۸ منتشر گردید. بدنیست بدانید که در همین سال فیلسوف و مورخ و عالم و نویسنده فرانسوی «ارنست رنان»^۲ (وفات ۱۸۹۲ م) مقاله‌ی به مناسبت انتشار رباعیات خیام توسط همین نیکلا در مجله آسیایی فرانسه نوشت که در آن می‌گوید: «اگر بخواهیم از برای اثبات این مطلب که روح و فکر ایرانی کاملاً به همان حالت قدیم خویش مانده، دلیلی بدست آوریم باید به رباعیات خیام بنگریم. این خیام یک نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نگاه نخستین ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود، ولی در حقیقت رندی زیرک و هوشیار بود که کفر را بالفاظ صوفیانه و خنده را به استهزاء آمیخته است. و اگر برای فهم این امر که یک نابغه ایرانی در زیر فشار اصول و عقاید اسلامی به چه حالی ممکن است بیفتد کسی را بجوییم که در احوال او بخواهیم دقت و تحقیق نماییم شاید بهتر از خیام را نیابیم. ترجمه رباعیات او در خارج از حوزه شرق شناسان نیز رواج یافته است. نقادان کارآزموده بر فور دریافتند که صاحب این دیوان بی نظیر برادر «گوته»^۳ و «هاینریش هاینه»^۴ است. یقین است که خواه احوال متنبی. خواه اشعار هر یک از شاعران بزرگ ما قبل اسلام و عرب [هر قدر ماهرانه هم ترجمه شود] این اندازه با روح و ذوق ما موافق نخواهند افتاد. چیزی که بسیار شگفت آور است اینکه چنین دیوانی در یک کشور محکوم به مذهب اسلام رایج و ساری گردد که حتی در آثار ادبی هیچیک از ممالک اروپا هم کتابی

1 . J.B.Nicolas.

2 . Ernest Renan.

۳. جان ولفانگ فن گوته Johann Wolfgang Von Goethe (تولد ۱۶۴۶ م وفات ۱۸۳۲ م) نویسنده آلمانی و یکی از مشاهیر ادبیات جهان، مُصنّف کتابهای «غم‌های ورتتر جوان» = "The Sorrows Of young Werther" و «فاوست Faust» و ده‌ها اثر جاودانی دیگر. (برای ترجمه احوال و آثار او رجوع کنید به *Britannica*، ۳۹/۱۰-۵۲۲، چاپ ۱۹۶۸)

۴. هاینه هاینریش Heine Heinrich (تولد ۱۷۹۷، وفات ۱۸۵۶) یکی از بزرگترین شعرای غنایی آلمان و یکی از برجسته‌ترین هنرمندان و روزنامه‌نگاران آن کشور بوده است، و از کسانی است که قهرمانی و شخصیت ناپلئون راستایش می‌کرد، و در باب نزاع مسیحیت و الحاد، افکار جالبی ابراز داشته است (در باب احوال و آثار او رجوع کنید به: دائرةالمعارف *Britannica*، ۹۹/۱۱-۳۰۷، چاپ ۱۶۶۸).

نمی‌توان سراغ داد که نه تنها عقاید نافذ مذهب را، بلکه همه معتقدات اخلاقی را نیز، باطنز و طعن و استهزایی چنین لطیف و چنین شدید نفی کرده باشد»^۱ اما بنظر خود نیکلا خیام شاعری صوفی مسلک است که مشغول به عشق الهی است و با شرابی مقدس مست است، و او را نظیر حافظ می‌داند.^۲

ز: همچنین وین فلد Whinfield و هالین Hallen و هیرسن Hirson و ریچارد لگن = Richard Legallienne رباعیات خیام را به انگلیسی ترجمه کردند، ولی هیچیک از ترجمه‌های آنها به پای ترجمه فیتز جerald نمی‌رسد.

* * *

ح: از کسانی که در سیرت و احوال او تحقیقات مفید کرده مستشرق معروف روسی والتین ژوکوفسکی = Valentin Zhukovski خاورشناس معروف روسی است که رباعیات خیام را از روی ترجمه دنیسن روس Denison Ross خاورشناس دانشمند انگلیسی به زبان روسی درآورد.

ط: نیز مستر براون E.G. Browne انگلیسی استاد زبان تازی و پارسی در دانشگاه کمبریج، و نویسنده تاریخ ادبیات ایران که در سیرت و فلسفه و شعر خیام بحثی مفید کرده است.

ی: چنانکه بیش از این هم بیان کردیم، بزرگترین و مهم‌ترین مترجم رباعیات خیام به زبان انگلیسی، که ضمناً شناساننده او به همه جهانیان است، بی شک فیتز جerald شاعر انگلیسی است. و از این رو لازم است که خوانندگان ما نیز پاره‌یی اطلاعات درباره زندگی و احوال و آثار دیگر ادبی او داشته باشند تا بدین ترتیب ما نیز حقی نسبت به آن نویسنده بزرگ ادا کرده باشیم.

ادوارد فیتز جerald^۳، نویسنده انگلیسی و مترجم رباعیات خیام در ۳۱ مارس ۱۸۰۹ در بریدفیلد^۴، نزدیک وودبریج^۵ از مادر زاد. پدر او، جان پرسل John Purcell با خانم فیتز جerald ازدواج کرد و از این رو نام خانواده زوجه خویش را به خود گرفت. از سال ۱۸۱۶ تا ۱۸۲۱ فیتز جerald در سنت جرمن^۶ و پاریس زندگی کرد. پس از آنکه پایان‌نامه

۱. مینوی، مجتبی: پانزده گفتار، ۵-۳۲۴، چاپ دوم.

۲. صراف، احمد حامد: عمر خیام، ۳۷، چاپ بغداد.

3. Edward Fitz Gerald.

4. Bredfield.

5. Woodbridge.

6. St.Germain.

خود را در سال ۱۸۳۰ از کمبریج گرفت، باز به پاریس برگشت، ولی بزودی دریافت که بهتر آنست در وودبریج اقامت گزیند ادوارد در اینجا فرصتی یافت که انزوا گزیند و خود را وقف گلها و موسیقی و کتاب کند. حدود سال ۱۸۳۵ با تنیس (در گذشته ۱۸۹۲ م) و در سال ۱۸۴۲ با کارلایل (در گذشته ۱۸۸۱ م) دوست شد.

فیتز جرالد در سال ۱۸۵۱ Euphranor را چاپ کرد و آن رساله‌یی بود در باب جوانی بسبک افلاطون، که در واقع یادنامه شادبها و خاطرات دورانی بود که در کمبریج به سر می‌برد.

در سال ۱۸۵۲ مجموعه‌یی از کلمات قصار چاپ کرد بنام پولونیوس^۱ که از منابع گوناگون ادبیات کلاسیک جمع‌آوری کرده بود، ولی هر دو آنها مجهول ماند و برای نویسنده شهرتی کسب نکرد. در همین سال شش درام از کالدرون^۲ را ترجمه آزادی از آنها کرده بود، چاپ کرد.

در همین روزگاران بود که فیتز جرالد به راهنمایی دوستش کوول^۳ دانشیار زبان سانسکریت در کمبریج متوجه مطالعات خاورشناسی شد، و در سال ۱۸۵۶ شرحی بر سلمان و ابسال جامس نوشت. در همین سال با لوسی بارتون^۴ ازدواج کرد، ولی بزودی از هم جدا شدند.

این دختر، فرزند شاعری بود به نام برنارد بارتون^۵ که از اعضای «انجمن دوستان» بود، و این انجمن را جورج فوکس^۶ در سده هفدهم بنیاد نهاد که از اصول عقاید آنها ترویج سادگی پوشاک و حذف القاب بود. وقتی این دختر می‌خواست اشعار پدر خود را چاپ کند فیتز جرالد مقدمه‌یی در شرح احوال مصنف بر آن افزود. در مارس ۱۸۵۹ رساله کوچکی چاپ کرد به نام رباعیات عمر خیام، که در آغاز توجه هیچ‌کس را به خود جلب نکرد، ولی در ۱۸۶۰ رستی^۷ آنرا کشف کرد، و به زودی سوین‌بون^۸ و لرد هوگتون^۹ نیز

1 . Polonius.

۲ . Calderon . درام‌نویس و شاعر معروف اسپانیایی (تولد ۱۶۰۰ - وفات ۱۶۸۱) که عمق آثار و تجزیه و تحلیل‌های روانی نیکو که در درام‌های او وجود داشت، او را در شمار بزرگترین درام‌نویسان اروپا بشمار آورد. (برای اصلاح بیشتر طالبان نگاه کنند به دائرة المعارف بریتانیکا، ۱۰/۴ - ۶۰۸، چاپ ۱۹۶۸).

3 . E.B.Cowell.

4 . Lucy Barton.

5 . Bernad Barton.

6 . George Fox.

7 . Rossetti.

8 . Swinburne.

9 . Lord Houghton.

اهمیت آنرا دریافتند. بیان روشنی که درباره بطالت و بیهودگی عمر و گذشت روزگار و حیرانی آدمی زادگان در این رساله آمده بود موجب شد که در ۱۸۶۸ چاپ دوم آن بدست صاحب نظران برسد. در چاپ جدید ۲۵ رباعی دیگر افزوده شده بود، و فیتز جرالد تا سال ۱۸۷۹ در تهذیب و اصلاح آن اشعار می کوشید.

فیتز جرالد در ضمن همین کار خود، در سال ۱۸۶۵ شرحی بر آگاممنون^۱ نوشت و نیز دو نمایشنامه از کالدرون را چاپ کرد.

در سال ۱ - ۱۸۸۰ به طور خصوصی ترجمه‌یی از تراژدی اودپیوس^۲ انتشار داد؛ آخرین اثری که انتشار داد مطالعاتی درباره کرب^۳ نام دارد که بسال ۱۸۸۲ چاپ شد. شرح مختصری که «فیتز جرالد» به نام مجمع مرغان^۴ در شرح منطق الطیر عطار نوشته بود پس از مرگ وی چاپ شد.

پس از سال ۱۸۶۱ علاقه فیتز جرالد بیشتر متوجه دریا گشت و چند سال از عمر خود را در مسافرت دریاها و اماکن مصفا گذرانید. او ناگهان و در خواب در گذشت و این واقعه در مرتون = Merton و در ۱۴ ژوئن ۱۸۸۳ اتفاق افتاد.

او در دوستی «سردوخشک و به اصطلاح بیحال می نمود، ولیکن از آنکسان بود که دوستی با آنها به مرحله عشق و دل سپردگی می انجامد.»

جنبه ظرافت طبع و انسانیت او از نامه‌های زیبا و تقلید ناپذیرش به خوبی برمی آید. تینیس = Tennyson در یادنامه‌یی که از او ترتیب داده، گفته است که: «سخنان وی آوازی جهانی بود در بزرگداشت عمر خیام که او لباس زبان انگلیسی بدان پوشانیده بود»^۵

والحق همین لباس زیبا و عالی و آهنگ دلنشین که به سخنان خیام داده بود، موجب شد که نجابت فکر و زیبایی اندیشه و عظمت خیال خیام را برای ایرانیان بهتر از آنچه آنها می دانستند بشناساند؛ چه اگر این ترجمه انجام نگرفته بود، در کشور خودمان بسیار کسان بودند که مانند ناصرالدین شاه، شاعران مداح و کم مایه دربار خود را بهتر از خیام بدانند!

۱۸. خصایص رباعیات خیام، سخنان خیام که در قالب رباعیات ریخته است، خصایصی دارد که در سخن دیگران نیست و با نام‌ترین آنها عبارتست از: «نخست اینکه، در نهایت فصاحت و بلاغت است، در سلاست و روانی مانند آبست

1 . Agamemnon.

2 . Oedipus.

3 . Readings in Crabbe.

4 . Bird - Parliament.

۵. ترجمه از دائرة المعارف Britannica، ۳/۹ - ۳۹۲، چاپ سال ۱۹۶۸.

ساده و از تصنع و تکلف فرسنگها دور است و در پی آرایش سخن خود نیست، صنعت شاعری بخرج نمی‌دهد؛ تخیلات شاعرانه نمی‌جوید، همه متوجه معنایی است که منظور نظر اوست. در رباعیات او آنچه به صورت ظاهر خیالات شاعرانه می‌نماید، در واقع تنبه و تذکر بنکات و دقایق است: سبزه می‌بیند و برفور متنبه می‌شود که این سبزه از خاک رسته و آنچه امروز خاک است دیروز تن و اندام مردمان بوده است؛ به کاخ ویران می‌نگرد و بیاد می‌آورد که در این کاخ پادشاهان می‌زیستند و امروز قرارگاه وحش و طیر است؛ آسمان و ستارگان می‌بیند و بفکر فرو می‌رود که سرگردانی این اجرام برای چیست و مدبر آنها کیست؟

«دیگر از خصایص خیام، ذوق لطیف و حس شدید است با اینکه قصد شاعری ندارد از دیدن مناظر زیبای طبیعی و گل و سبزه و کیفیت شام و بامداد و مهتاب و ابر و باران و مانند آنها بی‌اختیار می‌شود و طبعش به اهتزاز می‌آید و در ضمن تفکراتی که دارد بدو کلمه بد آنها اشاره می‌کند چنانکه عالمی از صفا و طراوت در نظر جلوه‌گر می‌سازد.

«چیزی که مخصوصاً در سخن خیام جلب توجه می‌کند، تأثیری است که از مرگ جوانان خوش اندام و به قول او نگاران خورشید رخان زهره جبینان در می‌یابد، چنانکه گویی غزیزی یا غزیزانی از زن و فرزند یا محبوبان و یاران داشته که از رفتن خود داغ بر دل او گذاشته‌اند و منشأ این تذکر و تأسف دائمی او بر مرگ شده‌اند، و از سخنش بر نمی‌آید که از مرگ بیم دارد، زیرا کسی که از مردن می‌ترسد این اندازه اصرار در یادآوری مرگ نمی‌ورزد، بلکه تا می‌تواند خود را منصرف و غافل می‌سازد.

خاصیت دیگر کلام خیام، سنگینی و متانت و مناعت اوست، بذله‌گویی نمی‌کند؛ اهل مزاح و مطایبه و شوخی نیست؛ متعرض مردم نمی‌شود؛ با کسی کار ندارد. پیداست که حکیمی است متفکر و متذکر، سخن نمی‌گوید مگر برای اینکه نکته‌یی را که به خاطرش رسیده ابراز کند، دنبال سخنوری و لفاظی نیست، همه مستغرق فکر خود است و چون درست‌بنگری مدار فکرش بر دو سه مطلب بیش نیست، و آن تذکر مرگ است و تأسف بر ناپایداری زندگانی و بی‌اعتباری روزگار، و اینکه بی‌خبریم و هر چه جستیم نیافتیم و ندانستیم از کجا آمده‌ایم و چرا می‌رویم؟

«مردم هوشیار البته از تفکرات او پند می‌گیرد و عبرت می‌اندوزد، اما خیام در مقام تصریح به نتایج تذکرات خویش نیست و با ایجاز و کم‌سخنی که شیوه اوست اکتفا می‌کند به اینکه عمر را غنیمت شمار و خوش‌باش، و اگر در خانه کس است یک حرف بس

است.»^۱

۱۹. رباعیات خیام در زبان تازی، نخستین کسی که رباعیات خیام را به عربی ترجمه کرد، شاعر نازک سخن عرب، ودیع بستانی لُبْنانی (فت، ۱۹۵۴ م.) است، که چهل رباعی از رباعیات خیام را از روی نظم فیتز جرالد انگلیسی، به شعر تازی در آورد، و در قالب شعری ریخت که از نتیجه قریحه اوست ولیکن از اصل آن بسیار دور است، ولیکن با همه این احوال کیفیت شعر خیام بروجنات آنها آشکار است. اهمیت بستانی از آن روست که توجه تازیان را به سخنان خیام جلب کرد.

السباعی، پس از بستانی، سید محمد سباعی، ادیب مصری، عین صدو یک رباعی ترجمه فیتز جرالد را به عربی ترجمه کرد، از این رو ترجمه او نیز از اصل پارسی رباعیات خیام دور است؛ اما چون سلاست و روانی ترجمه بستانی را ندارد، از این رو شهرت ترجمه بستانی را ندارد، همچنین در این ترجمه لغات و تعبیراتی آورده که مهجور و ثقیل و بر گوش گران است و ذوق آنرا نمی‌پسندد، ترجمه او به این دوبیت مصدر است که ابن وکیع گفته است:

غرد الطیر فنبه من نعس وادر کاسک فالوقت خلس
سل سیف الفجر من غمدالدجی وتعری الصبح من ثوب الفلس

هاشمی نخستین کسی که رباعیات خیام را در عراق به نظم تازی در آورد. استاد ادیب سید محمد هاشمی بود. او نخست رباعیات را از پارسی به نثر تازی در آورد و آنگاه آنها را به نظم کشید، از این رو ترجمه بسیار به اصل پارسی نزدیک تر است و در وقت و روانی و بلاغت آیت است. نمونه‌یی از ترجمه او اینست:

یا الهی! اوعدتنی بعذاب انا منه فی حیره واضطراب
این قل ربی مکان العذاب حینما کنت لا عذاب فانی

صافی، شاید درست‌ترین ترجمه خیام به زبان تازی ترجمه‌یی است که احمد صافی نجفی انجام داده است. خصوصیت ترجمه صافی اینست که خود او نیز در افکار و اخلاق و احوال شخصی همانند خیام است، و این امر هم سبب شده است که روح کلام خیام را دریابد، چه دیری است تا گفته‌اند «سخنیت، علت انضمام است.» اینک ترجمه دو رباعی را می‌آوریم تا لطف ترجمه او و دقت آن روشن شود:

الهی قل لی من خلی من خطیئة وکیف تری عاش البری من الذنب

۱. فروغی، محمد علی؛ مقدمه رباعیات خیام، ۱۸-۱۷-۱۶، چاپ زوار.

اذا كنت تجزي الذنب مني بمثله فما الفرق ما بيني و بينك ياربي

* * *

جاء من هاننا النداء سحيراً يا خليعاً قدهام بالعانات

قم لكي نملا الكؤوس مداماً قبل أن تمتلى كؤوس الحياة^۱

زهاوی، پس از صافی، جمیل صدقی زهاوی شاعر فیلسوف مشرب عرب رباعیات خیام را از اصل فارسی رباعی به رباعی به نثر ترجمه کرد و آنگاه یک به یک به نظم آورد، و از آن جمله ۱۳۰ رباعی برگزید، از جمله آنها یکی اینست:

أنا ان لم احسن السلاقة يوما كان اللهم في فؤادي دبيب

قیل لی نملا فقلت ان كان ربي لم يشأ توبتي فكيف اتوب

غیر از اینگروه احمدرامی، احمدزکی ابوشادی و توفیق مفرج و برخی دیگر از ادبای عرب رباعیات را بتازی درآوردند که ذکر همه آنها به طول می انجامد، همین اندازه که گفتیم اهمیت و شهرت خیام را در بلاد اسلامی آشکار می کند.^۲

* * *

از مترجمان ترک رباعیات خام می توان معلم فیضی را نام برد که صد رباعی از رباعیات خیام را به ترکی در آورد؛ و پس از او مستجابی زاده عصمت و پس از او عبدالله جودت ادیب نامدار ترک که ترجمه او از همه ترجمه های ترکی مشهورتر است. از مترجمان دیگر ترک می توان از میری [حافظ عبدالقادر]، و رفعت احمد و و حسین رفعت را نام برد.

لیکن از همه ادبای ترک در این راه کار فیلسوف معروف ترک رضا توفیق و حسین دانش ادیب معروف ایرانی جالب تر است، که با همکاری یکدیگر کتابی در احوال و اشعار خیام ترتیب دادند و آنها نفیس ترین کتابها بزبان ترکی است.

۱. که به ترتیب ترجمه رباعیات زیر است منسوب به خیام:

وآن کس که گنه نکرد چون زیست بگو، و:	ناکرده گناه در جهان کیست بگو
حل کن بجمال خویش مشکل ما	برخسبز بتا بیار بهر دل ما
زان پیش که کوزه ها کنند از گل ما	یک کوزه شراب تا بهم نویش کنیم

(فروغی، رباعیات، ۷۱)

۲. قسمت بیشتر این بخش را از کتاب عمرالخیام تألیف احمد حامدالصراف گرفته ایم. طالبان می توانند به صفحات ۳۹ تا ۵۰، همین کتاب نگاه کنند.

۲۰. اشعار تازی خیام، از زبان تازی حظی وافر داشت، اگر چه زمخشری او را تخطئه کرده و قلیل الباع [= کم مایه] شمرده است.^۱

بهر حال شعر عربی او بسیار کم است، و آنچه به نظر محققان رسیده و ما دیده‌ایم سه قطعه بیش نیست، که یکی از آنها را ابن القفطی در کتاب تاریخ الحکماء آورده، و دو قطعه دیگر را شهرزوری در نزهة الارواح و روضة الافراح نقل کرده است، و چنانکه بعداً خواهیم گفت: در همین اشعار کم نیز اثر افکار و سخنان و اشعار ابوالعلاء معری (در گذشته ۴۴۹ هـ) به چشم می‌خورد. اینک آن سه شعر را ذیلاً می‌نویسیم:

یحصلها بالكد كفى و ساعدی	إذا رضیت نفسی بمیسور بلغة
فكن یا زمانی موعدی اومواعدی	امنت تصاریف الحوادث كلها
و فوق مناط الفرقدين مصاعدی	ولی فوق هام النیرین منازل
تعید الی نحس جمیع المساعد	الیس قضی الافلاک من دورها بان
تخر ذراه بانقاض القواعد	فیا نفس صبراً عن مقیلک انما
فوا عجبی من ذالقرب المبعاد	متی مادنت دنیاک کانت بعیده
فسیان حالاکل ساع و قاعد. ^۲	اذا کان محصول الحیاة منیة

* * *

بل الافق الاعلی اذا جاش خاطری	تدین لی الدینا بل السبعة العلی
عفاً و افطاری بتقدیس فاطری	اصوم عن الفحشاء جهراً و خفیه
بطرق الهدی من فیضی المتقاطر	و کم عصبة ضلت عن الحق فاهتدت
نصبین علی وادی العمی کالقناطر	فان صراطی المستقیم بصائر

* * *

یرعی ودادی اذا ذوخلة خانا	زجیت دهرأ طویلا فی التماس اخ
و کم تبدلت بالاخون اخوانا	فکم الفت و کم اخیت غیر اخ
و الله لاتالفی ماعشت انساناً	و قلت للنفس لماعز مطلبها

۱. عین داستان در حواشی چهارمقاله (چاپ دکتر معین، ۲۰۳-۳۰۲، تهران) آمده است. خلاصه مطلب اینست که زمخشری گوید: من و خیام در مجلسی بهم رسیدیم، او از من سؤال کرد، من به نیکی جواب دادم، ولی او لجاجت نشان داد؛ سرانجام مجاب شد و به عجز خود اعتراف کرد و از آن پس چند بار در مجلس درس ما حاضر می‌شد و استفاده می‌برد ولیکن معلوم نیست که این واقعه تا چه حد صحت داشته باشد.

۲. ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ۳-۱۶۲، چاپ مصر.

بخش دوم

بحث در فلسفه خیام

گروهی از اهل بحث، به ویژه، فرماندهانری و فیتزجرالد می‌گویند که رباعیات خیام، خیام را برای خواننده چنان جلوه‌گر می‌کند که شراب خواره و شهوانی است و در خودپرستی و شهوات خود مستغرق است: از تقلید بر کنار و نسبت به اخلاق مرسوم نافرمان و هدف نهایی او جلب سرور و فرو رفتن در لذات است، و مانند فیلسوفان دیگر در فکر آن نیست که به نشر فضایل بکوشد و پایه‌های اخلاق را استوار کند؛ افکار او اساسی ندارد، از سخنان او برای مردم فایده‌ی عاید نمی‌شود؛ عقاید او موجب هدم نظام اجتماعی است؛ و بیک سخن، خیام شاعر است ولی فیلسوف نیست.

شک نیست که ظاهر سخن خیام بسیار جا چنانست که نه مردم را به نیکوکاری و خیرات می‌خواند و نه خود را ملزم به نشر فضایل می‌داند، بلکه به شراب و شرابخواری ولع دارد و مردم را نیز به سوی آن می‌خواند، تو گویی پرورده میخانه و رفیق ساقیان و ندیم میخوارگان است و همین امر نیز باعث شده است که او را بدانشمندان و حکیمانی نظیر اپیکور و دیگران تشبیه کنند که می‌گویند «غایت زندگانی آنست که انسان در پی کارهایی برود که موجب لذت شود و او را از درد و الم دور کند.»^۱

آنانکه این نسبت را به خیام می‌دهند، از رباعیات دیگر خیام بی‌خبرند یا توجه نمی‌کنند که بیشتر آنها در ذم حیات است و همواره بر آنست که آنرا در زشت‌ترین چهره خود نشان دهد و همیشه آرزوی نیستی می‌کند و می‌گوید: کاش بوجود نیامده بود. چنانکه گوید:

گر آمدنم به من بدی ناآمدی وز نیز شدن به من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندر این دیر خراب نه آدمی، نه شدمی، نه بدمی.
یا می‌گوید: -

چون حاصل آدمی در این جای دودر جز درد دل و دادن جان نیست دگر

۱. گو اینکه اپیکور را هم بیهوده متهم و بدنام کرده‌اند؛ زیرا در نظر او لذت عقلی اهمیت دارد و در کتابهای تاریخ فلسفه این سخن از او نقل شده که گفته است: «لذت عقلی برتر از لذت جسمانی است. Mental pleasure is superior to Physical. = فلسفه کاپلستون، ۱۲/۱ - ۴۰۱؛ و تاریخ فلسفه مغرب، بقلم برتر اندراسل، ۲۵۹ - ۲۴۹، چاپ لندن، که این جمله را هم از کتاب او نقل کرده‌ایم.

خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود و آسوده کسیکه خود نژاد از مادر.^۱
یا می‌گوید: -

چون حاصل آدمی در این شورستان جز خوردن غصه نیست یا کندن جان
خرم دل آنکه از جهان بیرون شد و آسوده کسیکه خود نیامد به جهان.^۲

آیا عجیب نیست که خیام حیات را ذم کند و آنرا جایگاه فتنه‌ها و عذاب‌ها بداند و تمنای عدم کند و بگوید: خوشابه حال کسیکه دمر در آن شاد بزید و سرانجام معتقد شود که کاش از مادر نمی‌زاد؛ سپس همو سخن خود را نقض کند و مردم را به بهره‌مندی از دنیا و جلب لذات و اغتنام فرصت بخواند و ایشان را در کار دنیا و لهو و لعب تشویق کند.

حق آنست که خیام که شخصی منزه و مهذب است و ما پیش از این هم سیرت و مقام علمی او را از قول بیشتر مترجمان نقل کردیم، همچنین افکار او مضطرب و پریشان نیست، زیرا مؤلفات ریاضی و فلسفی او بر عکس این مدعی را اثبات می‌کند بلکه نشان می‌دهد که او در عقل و هوشمندی و ذکاء یکی از نوادر روزگار است.

همچنین خیام پست فطرت و لجام گسیخته نیست، زیرا چنین آدمی همنشین سلاطین و پادشاهان نتواند شد.

در مورد شرابخواری او هم باید گفت که هیچیک از مترجمان او مطلبی ذکر نکرده‌اند دلیل بر شرابخواری و مستی و میخواری او باشد. بلکه باید گفت که خیام مثل برخی از عالمان روزگار خویش تقلید بیشه نبود و آنچه به ذهنش رسیده بود بیان می‌کرد و باک نداشت که دیگران در حق او چه خواهند گفت، و بر این اصل پای بند بود که اگر من و تو یک دو قدح باده خوریم، آب از آب تکانم نخواهد خورد و اساس گردون دگرگون نخواهد شد.

موضوع فلسفه خیام

باید دانست که صرف نظر از چند رساله رسمی که خیام در فلسفه نوشته، و چندان مورد اعتناء هم نیستند، رباعیات اوست که شامل تمام افکار او درباره هستی و ماده و زمان و افلاک و خدا و جبر و تناسخ و بحث و نشر است، نهایت آنکه خیام همه این مطالب را در قالب شعر ریخته و البته نظام منطقی ندارد، و جز و فلسفه‌های رسمی مانند فلسفه

ارسطو و ابن سینا و دیگران بشمار نمی‌رود. اکنون مهم‌ترین معانی موجود در رباعیات او را در زیر می‌آوریم:

۱. خدا

گروهی از دانشمندان اسلام کسی را که قایل به قدم عالم باشد تکفیر کرده او را بسبب دهری بودن تخطئه می‌کنند، زیرا آنها بر هستی خدا و واجب‌الوجود بودن او از راه حدوث عالم استدلال می‌کنند، و شریعت اسلام هم بر پایه تنزیه است و حاصل آن اینست که خدای تعالی ازلی است و وجود او آغازی ندارد؛ و او جهان را از عدم بوجود آورده است، از این رو جهان حادث است. لیکن بنظر فیلسوفان قول به قدم عالم، با وجود خدا مناقض نیست، زیرا خدا به ذات خود واجب است؛ و چون این موجودات را علتی باید که با معلومات خود ملازم باشد همچنانکه علت با معلول خود ملازم است، و نیز این امر هم مسلم است که اشیاء از او صادر شده‌اند، پس معلوم می‌گردد که واجب‌الوجود ازلی است و معلول او یعنی عالم نیز نسبت به او حادث است.

خیام نیز بوجود خدا معتقد است، و در این راه روش حکیمان یونان را برگزیده است، او به وجود خدایی که خیر محض است اعتقاد دارد که از او شری صادر نمی‌شود، از این رو وقوع عذاب و وجود عقاب را نفی می‌کند، چنانکه می‌گوید:

گفتی که ترا عذاب خواهم فرمود هرگز من از این خبر هراسم نفزودا
جایی که تویی عذاب نبود آنجا و آنجا که تو نیستی کجا خواهد بودا

* * *

یا:

من بنده عاصیم رضای تو کجاست؟ تاریک دلم نور و صفای تو کجاست
ما را تو بهشت اگر بطاعت بخشی این بیع بود لطف و عطای تو کجاست؟
و در وجود خدای که سخت کش و کین توز و عقوبت دهنده است، شک داردو یا
چنین خدایی را نمی‌پسندد و از او گله دارد:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو و آنکس که گناه نکرد چون زیست بگو
من بد کنم و تو بد مجازات دهی پس فرق میان من و تو چیست بگو؟!
خیام از آن گروه است - که بر خلاف اهل تقلید - معتقدند که بشر یا عقل قاصر

شناخت خدای بزرگ نتواند و ذات او را به‌واجبی نتواند دانست:

یارب خردم در خور اثبات تو نیست و اندیشه من بجز مناجات تو نیست
 من ذات ترا بواجبی کی دانم داننده ذات تو بجز ذات تو نیست.
 از این چند رباعی که در بالا آوردیم ظاهر می‌شود که خیام بوجود خدای مهربان و
 آمرزگار لطیف قائل است و چنین می‌اندیشد که خدای او نباید انتقام‌کش و کینه‌توز باشد.
 حال شاید کسی اعتراض کند و بگوید: وقتی که دانستیم خیام منکر بعث و نشر است
 و به وجود حیات اخروی ایمان ندارد، چنانکه رباعیاتش ناطق بدان است، چگونه میان
 خداشناسی، انکار رستاخیز توفیق کنیم؟ جواب اینست که بر فرض صحت این ادعا،
 ممکن است انسان شرایع و پیامبران و وحی را انکار بکند، و در عین حال منکر وجود خدا
 نباشد، چنانکه در تاریخ فکر اروپاییان عده‌یی مانند دیدروو و تتر از این قبیل بوده‌اند که
 به خدا اعتقاد داشته‌اند ولیکن بوجود نبی و امام و معجزات و دیگر امور دیانتی نیازی
 نمی‌دانسته‌اند و آنان را بزبان انگلیسی deist گویند.^۱

۲. جبر

خیام در رباعیات خویش به اعتقاد جبری خویش تصریح می‌کند، و بر آنست که این
 اصل بر همه هستی سیطره و تسلط دارد، و هیچ یک از مظاهر وجود از این قانون مستثنی
 نیست، انسان به اضطرار به این عالم می‌آید و با این حالت نیز از این جهان می‌رود و اگر
 پیش از اینکه بدنیا بیاید؛ و بالتبع پیش از مرگ، از او می‌خواستند که به این آمدن و رفتن
 راضی است یا نه، البته نمی‌خواست!

مذهب جبر، سابقه دراز دارد و بسیار قدیم است، و خود شرایع نیز آنرا اثبات
 کرده‌اند، و فلسفه از اثبات آن بی‌نیاز است چه، قرآن خود پر از آیاتی است که بر جبری
 بودن انسان دلالت صریح دارد، مانند: «و اگر می‌خواستیم همه را هدایت می‌کردیم، ولیکن
 سخن من واجب آمد که دوزخ را از پریان و آدمیان پر کنم!» و این آیه که: «تو هدایت نکنی
 آنکس را که خواهی، بلکه خدا هدایت کند آنرا که خواهد.» و این آیه که: «چیزی نخواهند

۱. برای اطلاع بیشتر از مذهب Deism، خوانندگان می‌توانند به دائرةالمعارف *Britannica*،
 ۱۸۱-۳/۷، چاپ ۱۹۶۸؛ و نیز ← دائرةالمعارف مختصر فلسفه و فلاسفه مغرب:

The Concise Encyclopaedia Of Western Philosophers

۱۰-۳۷۸، چاپ لندن، طبع دوم، ۱۹۶۷، نگاه کنید؛ و در فارسی بنگرند به: سه فیلسوف بزرگ نوشته نگارنده

کتاب، چاپ زوار، ۷۰-۱۶۶، ۱۳۵۴ ه.ش.

مگر آنکه خدا بخواهد.» و این آیه که: «تو تیر نینداختی آنگاه که تیر انداختی، بلکه خدا تیر انداخت...»^۱ و نیز آیه‌های دیگر.

و جبریه فرقه‌یی هستند که فعل و قدرت بندگان را برای انجام امور نفی می‌کنند، و اثبات قدر می‌کنند و می‌گویند که: خدا فعل را می‌آفریند، و در انسان هم قدرتی متعلق به آن فعل ایجاد می‌کند، ولیکن برای این قدرت تأثیری نیست، و این گروه در این اعتقاد چند طبقه‌اند که بحث و ذکر همه آن عقاید در اینجا لازم نیست و ما مختصری از آنها را در فصل بعد بیان خواهیم کرد. برخی از رباعیات خیام را که متضمن جبر است در زیر می‌آوریم:

من می‌خورم و هر که چومن اهل بود	می‌خوردن من به نزد وی سهل بود
می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست	گر می‌نخورم علم خدا جهل بود!

* * *

بر رهگذر هزار جا دام نهی	گویی که بگیرمت اگر گام نهی
یک ذره زحکم تو جهان خالی نیست	حکمی تو کنی و عاصیم نام نهی

* * *

از آب و گلم سرشته‌یی من چه کنم	وین پشم مرا تو رشته‌یی من چه کنم
هر نیک و بدی که از من آید بوجود	تو بر سر من نوشته‌ای من چه کنم؟

* * *

یزدان چو گل وجود ما می‌آراست	دانست ز فعل ما چه بر خواهد خواست
بی حکمش نیست هر گناهی که مراست	پس سوختن قیامت از بهر چه خواست؟

* * *

آورد به اضطرارم اول بوجود	جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود	زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

در رساله‌یی هم که خیام در جواب سه سؤال که از او پرسیده بودند نوشته است به این مطلب تصریح کرده است. یکی از آن سه سؤال این بوده که: «کدامیک از دو فرقه به صواب نزدیک‌ترند و سخن آن گروه به تحقیق مانده‌تر: جبریه که معتقد به نفی اختیار از بندگان هستند یا قدریه که خلق افعال را برای بندگان و از اختیار آنان دانند؟»

۱. قرآن، سوره ۲۲ (سجده) // آیه ۱۳؛ سوره ۷ (اعراف) // آیه ۳۰؛ سوره ۸ (انفال) // آیه ۱۷.

۲. چنانکه در احوال خواجه نصیر در همین کتاب گفته‌ایم، برخی از تذکره‌نویسان این رباعی را از خیام

خیام در جواب می‌گوید: «شاید که جبری راست بگوید و به حق نزدیک‌تر باشد، به شرط آنکه دچار هذیان نگردد، و در خرافات غوطه نزند چه در اینصورت از حق دور می‌شود.»^۱

۳. تناسخ

تناسخ^۲ هم مذهبی قدیم است، که میان هندیان شناخته بوده، و میان اهل جاهلیت شیوع داشته^۳؛ و در صدر اسلام هم میان برخی فرقه‌ها مذهبی رواج یافت، از آنجمله بود پیروان عبدالله بن سبا همدانی^۴ که معتقد به الوهیت علی بود، و نظیر این گروه پیروان و یاران ابوکامل بودند که اعتقاد داشتند: امامت نوری است که از راه تناسخ به اشخاص منتقل می‌گردد. و این نور در یک شخص نبوت است و در دیگری امامت می‌شود، ممکن است امامت تناسخ یابد و نبوت شود و همو به تناسخ ارواح در زمان مرگ اعتقاد داشت. گروهی از محققان بر آن شده‌اند که خیام هم تناسخی بوده است. نخستین کسی که این عقیده را به صورت اساسی و رسماً ابراز داشت، خاورشناس نامی روس، ژوکوفسکی بود که در کتاب تاریخ الفی بداستانی برخوردار بود و از آن استدلال می‌کرد که خیام به مذهب تناسخ اعتقادی راسخ داشته است.

آن داستان اینست که: در نیشابور مدرسه کهنه‌یی بود که نیاز به تعمیر داشت، چون شروع به تعمیر کردند، با چند خر بد آنجا آجر آوردند. یک روز که عمر خیام هم در مدرسه بود با گروهی از شاگردان قدم می‌زد، خری را دید که بر در مدرسه ایستاده و وارد مدرسه نمی‌شود. چون خیام او را دید، نزدیک آمد و تبسم کرد و در گوش او این رباعی را خواند:

ای رفته و باز آمده بل هم^۵ گشته نامت ز میان نامها گم گشته

ناخن همه جمع آمده و دم گشته ریشت ز عقب درآمده دم گشته!

چون خر این رباعی را شنید وارد مدرسه شد، شاگردان از حکیم پرسیدند که سبب این کار چه بود؟ خیام گفت: روحی که در تن این خر است، روح استادی بوده که مدرس

۱. ← ۱. عمر الخيام، ۱۱۱، نوشته احمد حامد الصراف، چاپ بغداد.

2. Reincarnation; Transmigration.

۳. ← الملل والنحل شهرستانی، ۱۱۵-۱۱۲، جزء دوم، چاپ عبدالعزیز محمدالوکیل، قاهره، ۱۹۶۸.

۴. برای آگاهی از احوال و افکار عبدالله سبا و یارانش نگاه کنید: امین، احمد: ضعی الاسلام ۲۱۸/۳ - ۲۰۰.

۷۸-۲۳۷، چاپ پنجم، قاهره، ۱۹۵۲/۱۳۷۱.

۵. اشاره‌ست به این آیه که می‌گوید: «...اولئک کآلأنعام بل هم اضل سبیلاً.» و ما پیش از این آنرا نقل کردیم.

این مدرسه بود، و از این رو نمی‌خواست داخل شود، ولیکن چون دانست که دوستانش او را شناختند وارد شد!^۱

باید دانست که این داستان به کلی دروغ و بی‌اساس است و دلیل آن چند امر است. نخست اینکه: کسی از مورخان ذکر نکرده که خیام در مدرسه نیشابور سمت مدرسی داشته است؛ دوم اینکه: خیام حشر را انکار می‌کند یا اگر به احتیاط سخن بگوییم: کیفیت آنرا نمی‌فهمد و معتقد به عدم است و می‌گوید: «باز آمدنت نیست چو رفتی و رفتی»، و هر کس این عقیده را داشته باشد نمی‌توان تناسخی باشد؛ سوم اینکه: اگر این داستان صحت هم داشته باشد، خیام قصد مسخره و شوخی و استهزاء این عقیده را داشته و می‌خواسته شاگردان را از سخافت این اعتقاد آگاه کند.

بهر حال این داستان، جز این کتاب مأخذی ندارد، و گذشته از این، اگر خیام تناسخی بوده، چرا مکرر در رباعیات خود اظهار تأسف می‌کند که می‌رویم و بر نمی‌گردیم، و چرا این اندازه از مرگ متأثر است؟!

۴. بعث

ارباب دیانت در اینکه پس از مرگ آدمیان برانگیخته می‌شوند، شکی ندارند، و قرآن به عقیده حشر و برانگیخته شدن مردگان دلالت صریح دارد. لیکن مسلمانان و مذاهب مختلف اسلامی در چگونگی حشر و بعث با هم اختلاف دارند، که بیان همه آنها ما را از مقصود دور می‌سازد.

بطور خلاصه: گروهی به حشر جسمانی و گروهی به حشر روحانی اعتقاد دارند اما صاحبان مذهب مادی، بکلی آنرا وارد می‌کنند، فلسفه افلاطونی هم حشر اجسام و بعث ارواح هر دو را بصورتی دیگر قبول دارد و بر آنست که روح جاودانست و پس از مرگ به عالمی عقلی انتقال می‌یابد.

مصریات قدیم به خلود و جاودانگی روح اعتقاد داشتند و بر این باور بودند که روح باز به دنیا بر می‌گردد و به تن می‌پیوندد؛ از این رو اجساد را مومیایی می‌کردند تا آن را از فساد و پوسیدن نگاه دارند.

۱. الصراف، احمد حامد: عمرالخیام، ۱۱۲، چاپ بغداد. نظیر این داستان در مورد فیثاغورس Pythagoras نقل شده، و آن اینست که: گزنوفانس = Xenophanes در شعری می‌گوید: که فیثاغورس مردی را دید که سگی را می‌زند و از او خواست که او را نزند، چون او فهمیده بود که صدای زوزه سگ صدای دوست اوست (نگاه کنید به: تاریخ فلسفه = *A History Of Philosophy*، بقلم فردریک کاپلستون ۳۱/۱ چاپ لندن، ۱۹۶۶).

اما خیام منکر بعث بود. و این موضوع را بعداً نیز وقتی که از مصادر فلسفه او بحث می‌کنیم خواهیم گفت و در بسیاری از رباعیات خود به این فکر تصریح کرده است و این فکر را که پس از مرگ باز بر می‌گردیم و حساب پس می‌دهیم و پاداش و پادافراه می‌بینیم و هم در خیال می‌داند:

ز آن پیش که بر سرت شبیخون آرند فرمای که تا باد گلگون آرند
تو زرنه‌ای غافل نادان که ترا در خاک نهند و باز بیرون آرند
* * *

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی وز هفت و چهار دایم اندر تفتی
می‌خور که هزار بار بیشتر گفتم باز آمدنت نیست چورفتی، رفتی!
* * *

این عقل که در ره سعادت پیوید روزی صدبار خود ترا می‌گوید
دریاب تو این یکدم وقت که نه‌ای آن تره که بدروند و دیگر رویدا

۵. روح

از مشکلات بزرگی که همواره مورد بحث دانشمندان قدیم و جدید بوده و هیچیک از آنها، راهی برای حل دقیق این مشکل نیافته‌اند: مسأله روح است. از این رو نظریات و آراء دانشمندان در آن گوناگون و بسیار شده، و هر گروهی مذهب خاصی داشته‌اند. این بحث از چند نظر بمیان آمده: نخست اینکه ماهیت روح چیست؟ آیا در مکان حلول می‌کند یا موجود است ولی مکان را اشغال نمی‌کند؟ آیا قدیم است یا حادث؟ آیا پس از فناء تن، نابود می‌شود یا باقی می‌ماند؟ حقیقت سعادت و بدبختی ارواح چیست؟ برخی گفتند: روح جزئی از اجزاء هوایی است که در قلب قرار دارد. جماعتی گفتند: روح همان دماغ یا مغز است و یا جزئی است که به هیچ روی از قلب جدا نمی‌شود.

بعضی هم گفتند که: روح نیرویی است در دماغ که مبدأ حس و حرکت است و نیز گفتند که: روح خون معتدل است با افزایش آن حیات نیرو می‌گیرد و با کاهش یا فنای آن حیات از میان می‌رود.

غزالی - چنانکه پیش از این گفتیم - می‌گوید: - روح جسمی نیست که مانند جا گرفتن آب در پیمانه به بدن حلول کند و با عرضی نیست که چون حلول علم در نفس عالم

در قلب و دماغ حلول کند، همین اندازه باید گفت: که گوهریست که خود و آفریدگارش را ادراک می‌کند، و معقولات را در می‌یابد، و به اتفاق عاقلان جزئی است که تجزیه نمی‌پذیرد و تقسیم نمی‌شود. و شرایع آسمانی نیز آنرا تعریف نمی‌کنند و قرآن نیز حقیقت آنرا بیان نمی‌کند: «و از تو درباره روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است و شما را دانش اندکی داده‌اند.»^۱

ذکر روح در رباعیات خیام، بیپ از یک یا دوبار نیامده است، لیکن همین تذکر دلالت دارد بر اینکه او بوجود روح اعتقاد دارد، ولیکن آیا به خلود روح می‌گوید یا به عقیده افلاطونیان یا مشائیان است و یا در این باب هم پیرو ابن‌سیناست؟ آگاهی دقیق و موثقی نداریم، یکی از آن رباعیات اینست:

در پرده اسرار فنا خواهی خفت	دریاب که از روح جدا خواهی خفت
خوش باش ندانی بکجا خواهی رفت ^۲	می‌نوش ندانی ز کجا آمده‌ای
	دو دیگر اینست که گوید:

خشتی دو نهند بر مفاک من و تو	از تن چو برفت جان پاک من و تو
در کالبدی کشند خاک پاک من و تو ^۳	و آنکه ز برای خشت گور دگران

۶. دنیا

خیام نسبت به هستی خوشبین نیست و عدم و نیستی را برتر از آن می‌داند و نیکو می‌شمارد. به نظر او دنیا سرای محنت‌ها و مصائب است و آنها که به یک آرزو می‌رسند و شادمان می‌شوند نمی‌دانند که در پی همین آرزوی برآورده شده، آرزوی دیگری می‌آید، و تا زمان نیل بدان آرزو گرفتار انواع ناملايمات و دلهره و ترس‌های گوناگون می‌شویم، تازه چون به این آرزو رسیدیم، آغاز آرزویی دیگر می‌کنیم و این حالت پیوسته می‌گردد تا اینکه مرگ بیاید و همه آن آرزوها را نقش بر آب کند. پس در زندگی تنوع و چاشنی وجود ندارد بلکه همه تکرار یک آرزوست که صور مختلف می‌یابد و سرانجام باعث خستگی و ملال می‌گردد و انسان از حیات سیر می‌شود:

دنیا به مراد رانده گیر آخر چه وین نامه عمر خوانده گیر آخر چه؟

۱.یسألونک عن الروح من أمر ربی و ما اوتیتم من العلم الا قليلا. (سوره ۱۸ (کهف) / آیه ۸۵)

۲. فروغی، محمدعلی: رباعیات خیام، ۸۰، چاپ زوار.

۳. هدایت، صادق: ترانه‌های خیام، ۸۷، چاپ جیبی امیرکبیر.

گیرم که بکام دل بماندی صد سال صد سال دگر بمانده گیر آخر چه؟!۱

* * *

دنیا نه مقام تست نه جای نشست فرزانه در او خراب اولیتر و مست
بر آتش غم ز باده آبی می زن ز آن پیش که در خاک روی باد بدست

شاید یکی از علت‌های نفرت خیام از حیات ناموزن این عالم، این بوده که مدار آفرینش را درست نمی‌دانست و آنرا مستند بر اساسی استوار و نیکو نمی‌دید، و معتقد بود که نظام موجود حیات، سلامت و سعادت بیار نمی‌آورد، از این رو آرزو می‌کند که اگر می‌توانست و مانند خدا توانا بود فلکی دیگر می‌ساخت که در آن آزادگان بتوانند به آسانی بمراد خویش برسند:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی دگر چنان ساختمی کاآزاده بکام دل رسیدی آسان

۷. تکریم جسم پس از مرگ

در سخن خیام، عتاب و پند به کوزه‌گران کم نیست، و بیشتر مردم را به رفق می‌خواند و گوشزد می‌کند که در روی زمین به نرمی و احتیاط بروند و درشتی نشان ندهند، چه پیاله‌یی که در آن باده می‌خورند، و کوزه‌یی که با آن آب می‌نوشند و خاکی که بر آن گام برمی‌دارند، خاک تن سیاه‌چشمان و ماه‌رخان و لاله‌عذاران، و سرکیخسرو و دست‌فریدون است، و در این ضمن، جهانی از فروتنی و پند یاد می‌دهد:

این کوزه چومن عاشق زاری بودست در بند سر زلف نگاری بودست
این دسته که در گردن او می‌بینی دستی است که در گردن یاری بودست

* * *

این کوزه‌گران که دست در گل دارند عقل و خرد و هوش بر آن بگمارند
بر گل لگد و تپانچه تا چند زنند خاک بدنست تا چه می‌پندارند؟

* * *

خاکی که بزیر پای هر نادانی است کف صنمی و چهره جانانی است

۱. از این رباعی شمس قیس رازی، در المعجم فی معاییر اشعار العجم ۲۶ - ۲۳۴. بیت اول را بدون اینکه از خیام نام ببرد یاد می‌کند و داستانی شیرین از شوخیی که با فقیهی کم ذوق کرده می‌نویسد، چه آن فقیه آخر چه را آخرجه می‌خوانده است! - چاپ مدرس رضوی، ۱۳۱۴ ه. ش.

هر خشت که بر کنگره ایوانی است	انگشت وزیر یا سر سلطانی است!
* * *	
هر ذره که در خاک زمینی بوده است	پیش از من و تو تاج و نگینی بوده است
گرد از رخ نازنین به آرم فشان	کان هم رخ خوب نازنینی بوده است
* * *	
هر سبزه که بر کنار جویی رسته است	گویی زلب فرشته خوبی رسته است
پا بر سر سبزه تا بخواری ننهی	کان سبزه ز خاک لاله رویی رسته است

۸. نمی دانم؟

لاادریه (نمی دانم گرایان = Agnostics) از پیروان یکی از مذاهب فلسفی قدیم هستند و برآنند که عقل بشر از ادراک مجردات و فهم گوهر و خواص آنها و نیز بسیاری از مسائل دشوار حیات عاجز است.^۱

چنانکه از رباعیات خیام بر می آید و او نیز در این عقیده جازم است و عقل و علم را متهم کرده، و براین رفته است که این دو وسیله مهم که برای آدمی زادگان مایه نازش و افتخار است از دریافت راز آفرینش و حیات ناتوان است:

آنان که بکار عقل در می کوشند	هیئات که جمله گاو نر می دوشند
آن به که لباس ابلهی در پوشند	کامروز به عقل تره منفروشند!
* * *	

آنانکه محیط فضل و آداب شدند	در بزم کمال شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون	گفتند فسانه یی و در خاک شدند
* * *	

دل سر حیات اگر کماهی دانست	در مرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ	فردا که ز خود روی چه خواهی دانست؟

و آنانرا که از یک عقیده ویژه یا مذهبی به خصوص دفاع می کنند و تعصب جاهلانه نشان می دهند و سخن هیچ کس را نمی پذیرند مورد ملامت و سرزنش قرار می دهد و گاه

۱. این فرقه البته با شکاکان و سوفسطاییان فرق دارند، اگر چه در ظاهر مذهب شباهتی با آندو گروه دارند؛ چه سفسطی منکر امکان معرفت است، ولی این گروه انکار قطعی معرفت را نمی کنند و خوانندگان آگاه خود از این فرق آگاهند.

استهزاء می‌کند:

قومی متفکرند در مذهب و دین جمعی متحیرند در شک و یقین
ناگاه منادی در آید ز کمین کای بیخبران راه‌نه‌آنست و نه‌این!

۹. بدبینی

از آنچه پیش از این گفته شد، ظاهر گشت که خیام «لاادری» است و انسان را از دریافت حقایق حیات و مسائل پیچیده ما بعدالطبیعی عاجز می‌داند، اما این فکر در نفس خیام تأثیر بدی گذاشت که می‌توان آنرا روح بدبینی گفت. اثر این فلسفه آن شد که خیام به حیات و معنای آن بدبین شود و چنان نومید گردد که عدم را بر وجود ترجیح دهد و آنرا به آرزو خواهد.

«بدبینی» هم مذهبی قدیم است و رشته دراز دارد، و در دین بودا به صورت پخته و کامل پدیدار گشته است. به نظر بودا: عقل حکم می‌کند و تجربه معلوم می‌سازد که همه چیزها در جهان بد است و درد بنیاد هستی است و مقدار شرها و بدیها بر نیکی‌ها و خیرات رجحان دارد، و اگر جز این بود و بدی و شر و درد حاکم بر عالم نبود انسان این همه ناله سر نمی‌داد و سخن از اغتنام فرصت نمی‌گفت و در جستجوی شادی نمی‌رفت، زیرا انسان چیزی را که با خود دارد و یا در دسترس اوست نمی‌جوید بلکه چیزی را می‌جوید که وجود ندارد یا اگر وجود دارد بدست آوردنش دشوار است. از بسیاری جهات سخنان پراگنده خیام را با اندیشه‌های نظام بافته شوپنهاور^۱ هم می‌توان سنجید.

ولیکن بنظر نگارنده خیام، مانند ابوالعلاء معری (در گذشته ۴۴۹ ه. ق.) شرانگار و بدبین نبود که حیات را دشمن بدارد و در کنج خانه بنشیند و خود را «رہین المحبسین = گرفتار دو زندان» بخواند بلکه تا می‌توانست از لذات مشروع بهره‌مند می‌شد و دم را غنیمت می‌شمرد، ابوالعلاء گوشت نمی‌خورد و شر را طبیعی و لازم ذات بشر می‌دانست و ذاتاً به همه چیز بدبین بود، خیام با زنان انس داشت و می‌گفت که می‌و معشوق از بهترین وسایل فراغ و بی‌خبری و دوری از دردهای زندگی است، لیکن ابوالعلاء باده نمی‌خورد و با زن نزدیک نمی‌شد و بر آن بود که: «زن آتشی است که از دور زیبا می‌نماید، لیکن وقتی به او نزدیک می‌شوی می‌سوزاند!»^۲

۱. آرتور شوپنهاور = Arthur Schopenhauer (۱۸۶۰-۱۷۸۸م) فیلسوف بدبین آلمانی.

۲. هی النیران تحسن من بعید و یسرقن الاکف اذالمسنه (لزومیات، ۵۲۴/۲. چاپ

گروهی از مردم، بویژه روانشناسان، بر آنند که بدبینان بیماران روانی هستند، و مردمی تندرست نیستند، و احساس و خردشان صحیح نیست، و بیشتر آنها کسانی هستند که تهذیب و تربیت صحیح و درست ندیده‌اند، بایکی از پدر و مادرشان گرفتار بیماری ارثی بوده است. و نیز گفته‌اند: بدبینی در مناطق گرمسیر بیشتر از اقلیم سردسیر است. و نیز فقر و بیماری از مهم‌ترین اسباب و عوامل بوجود آمدن روح بدبینی و بدگمانی نسبت به حیات و زندگانی شمرده‌اند. اینک رباعیاتی چند که روح بدبینی خیام را بیان می‌کند در زیر می‌آوریم:

دلخسته روزگار و آشفته مدام	ماییم در اوفتاده چون مرغ بدام
ناآمده بر مراد و نارفته بکام	سرگشته در این دایره بی در و بام

* * *

جز خوردن غصه نیست یا کندن جان	چون حاصل آدمی در این شورستان
آسوده کسی که خود نیامد بجهان	خرم دل آنکه از جهان بیرون شد

* * *

کاین عمر دو روزه بر نگردد درباب	روزی دو که مهلتست می خور می ناب
تو نیز شب و روز همی باش خراب	دانی که جهان رو بخرابی دارد

* * *

وین عالم پر فتنه و پر شور ببین	ای دیده اگر کورنه‌ای گور ببین
روهای چومه در دهن مور ببین	شاهان و سران و سروران زیر گلند

* * *

بی باده کشید بار تن نتوانم	من بی می ناب زیستن نتوانم
یک جام دگر بگیر و من نتوانم ^۱	من بنده آن دم که ساقی گوید

* * *

ز آن بیش که از زمانه تابمی بخوریم	برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم
چندان ندهد زمان که آبی بخوریم ^۲	کاین چرخ ستیزه روی ناگه روزی

۱. فروغی، محمد علی: رباعیات، ۱۰۴-۱۰۱، چاپ جیبی، زوار.

۲. همانجا، ۱۰۵.

* * *

یک روز ز بند عالم آزاد نیم
شاگردی روزگار کردم بسیار
یکدم زدن از وجود خود شاد نیم
در کار جهان هنوز استاد نیم^۱

۱۰. نفرت از ریا و سالوس

یکی از دلکش‌ترین و شاید عالی‌ترین مظاهر طبع حکیمان و شاعران نکته‌سنج ایران مبارزه پی‌گیری است که این گروه بر ضد ریا و سالوس و عوام‌فریبی و سبک‌مغزی و مبارزه با خرافات کرده‌اند. اگر بخواهیم سیر اجمالی این نزاع را در عالم بنویسیم دفتری دیگر می‌خواهد و مجالی بیشتر، ولیکن اینجا تنها به سخنان تند و انتقادهای حکیمانه‌یی که فیلسوف ما کرده است اکتفا می‌کنیم.

اگر این نکته را که خیام رند بوده یا صوفی؛ حکیم بوده یا ریاضی؛ سنت‌شکن بوده یا مطیع رسوم و سنن، درست نمی‌دانیم و سند قطعی و استوار بر مسلمیت آن نداریم، ولی این نکته را مانند آفتاب روشن می‌دانیم که خیام از هر چه ریا و سالوس بوده و هر کس که متصف به این صفت بوده، گریزان و از وجود او در اجتماع ناراحت می‌شده است، وی روسپی رک‌وراست و دزد آشکار را شریف‌تر از پرهیزگاران خودنما و دزدان نهان می‌دانست. و از اینکه این جماعت دوم با شیادی و بندبازی حجاب راه صداقت و انسانیت و حریت فکر می‌شده‌اند بیش از همه خشمگین بوده است. در رباعیات او موارد بسیاری می‌توان یافت که صراحة نفرت و بیزاری خود را از این گروه ابراز داشته و از دست ریا و سالوسی آنها ناله سر داده است. اکنون بشنوید:

گاوی است در آسمان و نامش پروین
چشم خردت باز کن از روی یقین
یک گاو دگر نهفته در زیر زمین
زیر و زبر دو گاو مشت‌ی خرابین^۲

* * *

تا چند اسیر رنگ و بو خواهی شد
گر چشمه زمزمی و گر آب حیات
چند از پی هرزشت و نکو خواهی شد
آخر بدل خاک فرو خواهی شد.

* * *

۱. همانجا، ۱۰۶.

۲. شیخ بهائی در کشکول ۱۲/۱ چاپ کتابفروشی ادبیه این رباعی را به تازی چنین نظم کرده است:

و ثورین حاطا بهذا الوری

فثور الثریا و ثور الثری

و من تحت هذا و من فوق ذا

حمیر مسرحة فی قری!

ولیکن اگر خیام از این گروه انتقادی می‌کرده، پوشیده است و تنها خواص از آن آگاه
توانند شد، زیرا چنانکه پیش از این گفتیم، خیام مانند بسیاری از نویسندگان و فیلسوفان و
شاعران امروز دکاندار نبود و برای شهرت کاذب، بآبرو و احترام اجتماعی مردم بازی
نمی‌کرد و به افراد ویژه‌یی نیش نمی‌زد، بلکه همه مشغول تفکرات و اندیشه‌های خود بود.
می‌گوید:

من هیچ ندانم که مرا آنکه سرشت
جامی و بتی و بریطی بر لب کشت
از اهل بهشت کرد یا دوزخ زشت
این هر سه مرا نقد و ترانسیه بهشت^۱
* * *

گر می‌نخوری طعنه مزن مستان را
تو غره بدان مشو که می‌می‌نخوری
بنیاد مکن تو حيله و دستان را
صد لقمه خوری که می‌غلام است آنرا
* * *

ای واعظ شهر از تو پر کارتریم
ما خون رزان خوردیم و تو خون کسان
با این همه مستی ز تو هشیارتریم
انصاف بده کدام خونخوارتریم؟
* * *

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی
گفتا: شیخا! چنانکه گویی هستم
هر دم تو بدام دگری پا بستی
تو نیز چنانکه می‌نمایی هستی؟!
* * *

مصادر فلسفه خیام

الف: یونان، خیام از کسانی بوده که به فراگرفتن علوم یونانیان اهتمامی تمام داشته
است. چنانکه ابن‌قفطی هم اشاره کرده و گوید: «...علم یونان را می‌دانست...»^۲ و این
روایت نشان می‌دهد که خیام با علوم اوایل آشنایی داشته است. و همو گوید که: «خیام بر
آن بود که باید هیأت اجتماعی را برحسب قواعد یونانیان اداره کرد.»^۳ و پر واضح است
که قواعد یونانی، غیر از نظریات فیلسوفان یونانی و آراء آنان در باب هستی و حیات و
اجتماع چیز دیگری نیست. و آنگهی می‌دانیم که خود فلسفه اسلام همان فلسفه یونان

۱. فروغی، محمدعلی: رباعیات، ۸۱، چاپ زوار.

۲. ابن‌قفطی: اخبار الحكماء، ۱۶۲ چاپ مصر «...یعلم علم یونان و یحث علی طلب الواحد الدیان...»

۳. همانجا، ۱۶۲ «ویأمر بالتزام السیاسة المدنیة حسب القواعد الیونانیة.»

است که به لباس اسلام در آمده و بزبان تازی و پارسی نوشته شده است.

ب. رسائل اخوان الصفا، پیش از این در شرح احوال توحیدی گفتیم که اخوان الصفا گروهی از دانشمندان بودند که در نیمه سده چهارم در بصره گرد آمدند و جمعیتی علمی و سری تشکیل دادند و رسائلی نوشتند که شامل خلاصه و لب همه دانش‌های متداول آن روزگار بود، و غرض آنان از اینکار - چنانکه خودشان در مقدمه ذکر کرده‌اند - این بود که شریعت را از اوهام و اباطیل و گمراهی‌ها به پیرایند، زیرا بنظر آنان: «شریعت به گمراهی آلوده شده بود و با نادانی‌ها درآمیخته، و راهی برای پاک کردن و پیرایش آن نبود جز از راه فلسفه، چه فلسفه حاوی حکمت اعتقادی و راه و رسم زندگی عملی است.»

و نیز گفتیم که ابوحنیان افکار آنها را دوست داشت و مانند ایشان هم اعتقاد داشت که: «شریعت کامل نیست، و در آن غلطهایی وارد شده است، از این رو باید آنها بواسطه فلسفه اصلاح کرد.»^۱

گروهی از محققان که در رسائل اخوان الصفاء مطالعاتی کرده‌اند و سپس رساله ضرورت تضاد در عالم و رساله کون و تکلیف خیام را بررسی کرده‌اند بر آن رفته‌اند که طرز بیان و روش استدلال این جماعت با خیام یکی است، به نحوی که شناختن و فرق گذاشتن میان آنها بسیار مشکل است.

ج: افکار ابن سینا، خسام در یکی از رسایل خود که در تفاوت وجود نوشته تصریح کرده است که: «مسأله مسؤله‌یی سخت دشوار است، و بسیاری از دانشمندان در آن به حیرت افتاده‌اند، تا بدانجا که بیشترشان فهم این مطلب را از حدود توانایی انسان بیرون دانسته‌اند، ولیکن من و آموزگار من شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله سینا بخاری - افضل متأخران - در این موضوع امعان نظر کردیم و بحث ما چنان شد و بجایی رسید که ما دو تن قانع و خرسند گشتیم...»^۲

البته اجتماع عمر خیام که وفات او را از ۵۰۵ تا ۵۲۰ نوشته‌اند و ابن سینا که وفات او به سال ۴۲۸ رخ داده است، اگر چه عقلاً محال نیست ولیکن بسیار بعید بنظر می‌آید زیرا در اینصورت باید در حالی که ابن سینا پیر شده باشد، خیام حداکثر جوانی بیست ساله باشد. به هر حال اگر این داستان هم راست نباشد، در این مطلب هیچ شک نداریم که فیلسوف ما بیش از دیگر فیلسوفان با آثار ابن سینا آشنایی داشته و آنها را می‌خوانده

۱. توحیدی، ابوحنیان: الامتاع والمؤانسة، ۱/۱۹۳، مصر، ۱۹۵۳. و نیز بنگرید به ترجمه توحیدی در همین

۲. صبری، کردی: جامع البدایع، ۱ - ۱۷۰.

است.

دلیل این مطلب آنست که بیهقی در کیفیت وفات او از قول امام محمد بغدادی نقل می‌کند که خیام «مطالعه کتاب الهی از کتاب الشفاء ابن سینا می‌کرد، و چون به فصل واحد و کثیر رسید، چیزی در میان اوراق مطالعه نهاد و مرا گفت: جماعت را بخوان تا وصیت کنم.»^۱ و شهرزوری نیز این روایت را تأیید می‌کند.

۵: افکار باطنیان، داستانی است که میان عامه هم معروف است، و آن اینست که خیام در روزگار جوانی خویش با نظام‌الملک طوسی (کشته ۴۸۵ ه.ق.) و حسن صباح (در گذشته ۵۱۸ ه.ق.) در مدرسه امام موفق نیشابوری درس می‌خوانده‌اند، و چنین معروف بوده که: «پرورش یافتگان امام موفق به مقامات بلند می‌رسند، آن سه جوان به امید اینکه یکی از ایشان به رتبه عالی خواهد رسید با یکدیگر پیمان می‌کنند که هر یک توانا شدند، دو همقدم خود را در رسیدن به مال و جاه یاری کنند. از قضا حسن طوسی به وزارت رسید و او خواجه نظام‌الملک وزیر مشهور سلجوقیان است و به عهد خود وفا کرد و حسن صباح را به خدمت سلطان برد و داستان او دراز است، اما خیام اهل علم بود و خدمت سلطان را خوش نداشت بنابراین از خواجه تقاضا نمود معاش مختصری برای او مقرر دارد و بهمین اندازه اکتفا کرد، و از علم بکار دیگر نپرداخت.

این داستان دلکش - چنانکه گفتیم - معروف است ولیکن سند معتبر ندارد و اهل تحقیق باور نمی‌دارند؛ از آن رو که اگر راست باشد، باید خیام و حسن صباح هر دو نزدیک به صد و بیست سال عمر کرده باشند، و این اگر چه عقلاً مانعی ندارد اما مستبعد است، خاصه اینکه اگر راست بود البته تاریخ‌نویسان به چنین عمر درازی اشاره می‌کردند، از این گذشته سخنی به میان نیآورده‌اند.^۲

اینک گوئیم اگر چه این داستان چندان پذیرفتنی نیست، لیکن در اینکه عمر خیام با حسن صباح معاصر بوده شکی نداریم، زیرا حسن صباح بسال ۵۱۸ وفات یافت و خیام به تحقیق میان سالهای ۵۱۷ تا ۵۲۰ وفات یافته است. پس نه عقلاً و نه عرفاً مانعی ندارد اگر بگوئیم خیام و حسن صباح با هم ملاقات کرده‌اند و از همدیگر متأثر بوده‌اند بویژه آنکه مضامین رباعیات خیام این حدس را تأیید می‌کند چه هر کس در آراء باطنیان نیک

۱. بیهقی: تته صوان الحکمه، ۷۳، ترجمه فارسی، چاپ تهران.

۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۴، چاپ زوار. اصل این داستان به تفصیل در روضة الصفا، تألیف

میرخوند، ۲۹۱/۴، چاپ اقبال آمده است.

تأمل کند و آنها را با مفاهیمی که در رباعیات خیام وجود دارد بسنجد شکی نمی‌کند که خیام دست کم برخی از مواد فلسفه خود را از تعالیم این گروه گرفته است.

رساله‌یی هم از یکی از باطنیان بنام عبیدالله بن حسن قیروانی در دست است که آنرا برای سلیمان بن حسن جنابی نوشته، که می‌توان گفت: شامل بیشتر مبادی اعتقاد باطنیان است و خلاصه آن بقرار زیر است:

۱. مباح بودن شرابخواری و همه چیزهای لذت بخش؛ ۲. انکار نبوتها و معجزات؛ ۳. قول به قدم عالم؛ ۴. انکار معاد و برانگیخته شدن از گور؛ ۵. اعتقاد به اینکه بهشت در همین جهان است، و سخنان دیگر یکه همه برانکار شرایع و استوار کردن پایه‌های الحاد دلالت دارد.^۱

بهر حال عده‌یی جزم و یقین دارند که خیام از آراء و افکار باطنیان زیاد سود جسته و حتی جماعتی او را از داعیان اسمعیلی دانسته‌اند، لیکن همه این اقوال صحیح به نظر نمی‌رسد و باید همه را با احتیاط خواند.

* * *

همچنین اگر سبک سخن خیام ویژه اوست، ولیکن شک نیست که از پیشینیان خود استفاده کرده و اشعار آنها را زیر نظر داشته است. «از ایرانیان متقدم یقین است که خیام به فردوسی (درگذشته ۱۶ - ۴۱۱ ه. ق.) نظر داشته است و قرآینی در دست هست برای آنکه متوجه افکار شعرای دیگر هم بوده است. کسانی که از شعرا و نویسندگان ما از او اقتباس و پیروی کرده‌اند، چه به صورت رباعی و چه در انواع دیگر شعر بسیارند، اما سخنسرایی که اشعارش مخصوصاً خیام را به یاد می‌آورد، خواجه حافظ است.»^۲

از شاعران عرب کسانی که خیام از آنها اقتباس کرده «محمد بن الحسین بغدادی» معروف به ابن الشبل بغدادی (درگذشته ۳۷۴ ه. ق.) و بویژه ابوالعلاء معری (درگذشته ۴۴۹ ه. ق.) است که شهرت و معروفیت خاص و عام دارد و لازم است مختصر بحثی در احوال و افکار او بکنیم:

- ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله بن سلیمان بن محمد تنوخی معروف به ابوالعلاء معری، در سال ۳۶۳ در معرة النعمان شام از مادر زاده و در سال ۴۴۹ از این جهان رفت. پدرش از دانشمندان و نیای او از قاضیان آن شهر بود، مادرش نیز از دودمانی آبرومند و

۱. نقل از عمرالخیام، ۱۰۱، احمد حامد صراف، چاپ بغداد.

۲. فروغی، محمدعلی: مقدمه رباعیات خیام، ۱۹، چاپ زوار.

محترم بود که معروف به آل سبیکه است که بیشتر آنها به بزرگی و دانش و فضل نامبرده‌اند. معره در این روزگار تحت حکومت دولت حمدانیان بود که امیران حلب بودند و امیر این روزگار ابوالمعالی سعدالدوله نام داشته است. دودمان ابوالعلاء همه عالمان دین و بودند، و او نحو و لغت را در معره پیش پدر خود خواند، در حلب مدتی نزد محمد بن عبدالله بن سعدالنجوی تحصیل کرد در سه یا چهار سالگی مبتلا به آبله شد و چشمانش را از دست داد. نوشته‌اند که در یازده سالگی شعر می‌سرود و نابینایی مانع از آن نمی‌شد که معری با ارباب قریحه و ذوق مجالست کند و نرد بیازد و شطرنج بازی کند. از این رو همواره می‌گفت: «خدا را سپاس دارم بر کوری چنانکه دیگران بر بینایی شکر می‌کنند.» وجه معاش او از وقفی بود که در سال ۳۰ دینار عاید او می‌کرد و او نیمه این مقدار را به خدمتگزار خود می‌داد.

ابوالعلاء در طلب علم به طرابلس و لاذقیه و دیگر شهرهای شام مسافرت کرد و فلسفه یونان را از راهبان آن دیار فراگرفت. در چند مورد از افکار او به‌ویژه گوشت نخوردن و دنیا را آگنده از بدیها دانستن و دیگر اصول، تأثیر مسلم فلسفه یونان بچشم می‌خورد.

ابوالعلاء سپس به بغداد رفت و این بسال ۳۹۸ بود، و دانشمندان آن شهر او را به گرمی و مهر استقبال کردند. در این مدت که در بغداد بود بر فلسفه هندیان و پارسیان نیز آگاهی یافت. چون عقل او کمال یافت و در وجود و هستی تأمل کرد دنیا را چنانکه هست دید. از این رو عزلت‌گزید تا مگر بتواند بهتر و بیشتر تأمل و اندیشه کند. پس در سال ۴۰۰ ه. ق. بغداد را ترک کرد و به «معره» زادگاه خویش بازآمد و خانه نشین شد و خود را رهین‌المحبسین^۱ - گرفتار دوزندان نامید.

یاقوت گوید: ابوالعلاء از شاعران محدثین^۲ به متنبی (در گذشته ۳۵۴ ه. ق.) تعصب و علاقه وافری داشت، و او را بزرگترین شاعر ایندوره می‌دانست و بر بشاربرد طخارستانی (در گذشته ۱۶۷ ه. ق.) و ابونواس اهوازی (در گذشته ۱۹۸ ه. ق.) و ابوتمام طائی (در گذشته ۲۳۱ ه. ق.) ترجیح می‌داد، ولیکن مرتضی نقیب‌العلویین (در گذشته ۴۳۶ ه. ق.) متنبی را نمی‌پسندید و با او میانه خوبی نداشت. روزی در حضور او نام متنبی بردند، «مرتضی» او را نقض کرد و عیوب اشعار او را شمردن گرفت، معری که در آنجا حضور داشت گفت: اگر

۱. «...وسمی نفسه رهین‌المحبسین، یعنی: حبس نفسه فی المنزل... و ترک الخروج منه؛ و حبسه عن النظر

۲. محدثین: شاعران تازی پس از ظهور اسلام.

الی الدنيا بالعمی.» (معجم‌الادباء، ۱۲۴/۳).

متنبی را جز این که می‌گوید: «لک یا منازل فی القلوب منازل^۱» قوی دیگر نبود به فضل او کفایت می‌کرد، مرتضی از این سخن برآشفست و دستور داد، تا او را از مجلس بیرون انداختند؛ آنگاه برای حاضران گفت: آیا می‌دانید که این نابینا از ذکر این قصیده چه می‌خواست؟ زیرا متنبی اشعار بهتر از این شعر بسیار دارد، حاضران گفتند: «سیدنقیب» بهتر می‌داند، گفت: مقصود او از خواندن آن شعر این بیت بود که متنبی در آن قصیده می‌گوید:

و اذا اتک مذمتی من ناقص فهی الشهادة لی بانی کامل^۲

* * *

همین گوید: معری در دین خود متهم بود، و رأی بر همانان را - که بعثت انبیاء را جایز نمی‌دانند - می‌پسندید، و گوشت نمی‌خورد، و به پیامبران و بعث و نشر هم ایمان نداشت، هشتاد و اند سال عمر کرد و از آن مدت فقط ۴۵ سال گوشت خورد، و آورده‌اند که: روزی بیمار گشت. پزشک گفت که برای او جوجه مرغی بپزند، چون پیش آوردند، ابوالعلاء با دست خویش آنرا لمس کرد. و گفت: تراناتوان یافتند آنگاه کشتند و پختند، و گرنه چرا بچه شیر را چنین نکردند؟!^۳

این قصه نشان می‌دهد که ابوالعلاء در زندگی بیشتر به عقیده حکیمان رفتار می‌کرده و در این میان عقاید و افکار او به آراء فیثاغوریان و مانویان بسیار شبیه است که آن جماعت گوشت نمی‌خوردند و هیچ حیوانی را سر نمی‌بریدند، چون اعتقاد داشتند که این کار موجب تعذیب و آزار ارواح آنهاست.

قاضی ابویوسف عبدالسلام قزوینی گوید: «روزی معری مرا گفت: من هیچکس را هجو نکرده‌ام.» گفتم: «راست می‌گویی، جز پیامبران کسی را هجو نگفته‌ای!»

۱. ای مهمان فرودآینده، ترا در دل‌های مردم جایگاه‌هاست...

۲. حموی، یاقوت: معجم‌الادباء ۱۲۴/۳، چاپ دارالمأمون. معنی بیت این است که:

چون بیازد ذمّ من هر ناقصی در مجلسی دان که آن شاهد بود مر کاملی بنده را!

۳. مرحوم ایرج میرزا (درگذشته ۱۳۴۳ ه. ق.) این قصه را بنظم آورده:

قصه شنیدم که بوالعلاء به همه عمر	لحم نخورد، و ذوات لحم نیازرد
در مرض موت با اجازه دستور	خادم او جوجه با به محضر او برد
خواجه چو آن طیر کشته دید برابر	اشک تحسر زهر دو دید بیفشرد
گفت چرا ماکیان شدی نشدی شیر	تا نتواند کست بخون کشد و خورد
مرگ برای ضعیف امر طبیعی است	هر قوی اول ضعیف‌گشت و سپس مرد!

(دیوان ایرج میرزا، ۵-۲۵۴، چاپ کتابخانه مظفری ۱۳۳۹ ه. ش.).

چون مرگ ابوالعلاء نزدیک آمد، وصیت کرد که بر روی سنگ گورش بنویسند:

هذا جناة أبی علی و ما جنیت علی احد

و چون مرد نزدیک به ۸۴ شاعر سر قبر او مرثیه خواندند، که از جمله آنها قصیده درازی است که علی بن همام گفت و با این بیت آغاز می شود:

ان كنت لم ترق الدماء زهادة فلقد أرقت اليوم من جفنی دما^۱

یعنی: اگر از روی پارسایی نمی خواستی خون بریزی اکنون از چشمان من خون ریختی! یعنی به جای اشگ ریختن خون گریستم.

* * *

اینک که به نحو اختصار از احوال و زندگی شگفت این ادیب فلسفی مشرب آگاه شدیم می خواهیم بگوییم خیام به طور قطع و بدون شک با اشعار او آشنا بوده و همواره آن شعرها را می خوانده، و این مطلب به غیر از سنخیتی که در افکار و اشعار هر دو حکیم شاعر چون آفتاب مشهور است؛ از قصه‌یی که علامه زمخشری (در گذشته ۵۳۸ ه.ق.) آورده، به خوبی روشن می گردد و آن قصه به طور خلاصه اینست که: «من و حکیم جهان و فیلسوف آن امام خیامی در مجلس بزرگی به هم رسیدیم و او از من در باب (عین مطبق و مصمم) در وصف شمشیر پرسید، گفتم: مراد به آن شمشیر شکسته است... سپس او در همان مجلس فریدی عینیه ابوالعلاء را خواند:

نبی من الغربان لیس علی شرع یخبرنا أن الشعوب الی صدع

آنگاه گفت: من او را در دروغش تصدیق می کنم. من او را تکذیب کردم و سخن او را نادرست خواندم، لجاج کرد ولیکن سرانجام سخن مرا پذیرفت، و او در مجلس ما حاضر می شد و بدرس های ما گوش می داد، و همواره یاران مرا می گفت: شما را آگاه کنم تا بدانید که مانند این مجلس درس و تحقیق در همه عالم یافت نمی شود!...»^۲

از این روایت - به حسب ظاهر - درباره خیام نکات زیر استنباط می شود:

۱. خیام حوصله بحث نداشته و در مباحثه خالی از لجاجت نبوده است؛

۱. برای اطلاع بیشتر از احوال و آثار ابوالعلاء معری، طالبان نگاه کنند به: حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۳ / ۱۰۷ تا ۲۱۸، چاپ در المأمون؛ ابن خلکان و فیات الاعیان، ۱ / ۵-۳۶، چاپ تهران؛ وزیدان، جرجی تاریخ آداب اللغة العربية، ۲ / ۲ - ۲۶۰؛ و مقدمه رسالة الغفران، ۱۱۲-۶۷، بقلم بنت الشاطنی، چاپ مصر، ۱۹۵۰.
۲. رساله الزاجر للبخار عن معارضة الکبار (بنقل از مقاله مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در چهار مقاله عروضی، ۴-۳۰۳).

۲. نسبت به علم و علماء احترامی بزرگ قایل بوده، که حتی با آن سن زیاد از حضور در درس زمخشری اباها نداشته است؛

۳. خیام آثار ابوالعلاء معری را می‌خوانده و با افکار او آشنایی و ارتباط داشته است. وانگهی شباهت‌های بسیار نزدیک و همانندی‌هایی زیاد در افکار و اشعار این دو شاعر حکیم وجود دارد که به هیچوجه انکار نمی‌توان کرد و ماینک به برخی از مهم‌ترین آنها اشاراتی می‌کنیم:

اتهام هر دو بکفر و زندقه

هر دو تن یعنی ابوالعلاء معری و خیام ما به ضعف عقیده و زندقه متهم شده‌اند. در واقع در دوران زندگانی این دو مرد بزرگ، جاهلان لفظ زندیق را برای کسانی می‌گفتند که: آزاد فکر بوده‌اند و گاه با اصولی که توده مردم بدان اعتقاد داشتند، مخالفت می‌کرده‌اند.

عامیان و فقیهان گروه بسیاری از متفکران را تفکیر کرده یا بددین و ملحد شناخته بودند. در صدر خلافت عباسیان نیز جماعتی ظاهر گشته بودند که از دیانت انتقاد می‌کردند و در انکار ورد آن می‌کوشیدند و همه در دینشان متهم بودند. در میان آنها گروه زیادی از ادیبان و شاعران نیز بودند که مشهورترین آنها: حماد عجرد (درگذشته ۱۶۱ ه.ق.)، حفص بن ابی ورد، ابن المقفع (کشته ۱۴۳ ه.ق.)، یونس بن ابی فروه (درگذشته ۱۶۹ ه.ق.)، و علی بن الخلیل، حماد راویه (درگذشته ۱۵۵ ه.ق.) ابن الزبرقان (درگذشته ۱۹۲ ه.ق.)، بشار بن برد (کشته ۱۶۷ ه.ق.) صالح بن عبدالقدوس، أبان لاحقی، عماره بن حمزه یزید بن فیض و... بودند.^۱ این گروه دور هم جمع می‌شدند و شراب می‌خوردند و شعر می‌گفتند و بیشتر اوقات از هم جدا نمی‌شدند و همدیگر را به جد و هزل هجوی می‌کردند و در مال و احوال دیگر با هم اشتراک داشتند، چنانکه بیشتر اشتراکی مذهب‌ان امروز (اما نه بدان معنی که نظام الملک در سیاست‌نامه به مزدک نسبت می‌دهد).

مطیع بن ایاس، و یحیی بن زیاد حارثی، و ابن المقفع، و والبه بن الحجاب با هم زندگی می‌کردند و از هم جدا نمی‌شدند و در ملک و مال به هیچ وجه اختصاصی قائل نبودند و همه به زندقه و کفر متهم بودند.

این گروه که بیشترشان با فلسفه یونانی هم آشنا بودند و در زندگی آداب و رسوم

۱. برای آگاهی از احوال و اشعار و اندیشه‌های این جماعت رش به: ابوالفرج اصفهانی: کتاب الاغانی، ۳؛ وبروکلمان، کارل: تاریخ الادب العربی، ۱ و ۲، به تعریف دکتر عبدالحلیم النجار، قاهره، ۱۹۵۹.

حکیمان قدیم یونان را به کار می‌بستند، دنیا را همه تیره می‌دیدند و چیزی را در آن نیک نمی‌دانستند و برای هیچکس فضیلتی ذاتی قائل نبودند، و این معنی تعبیری را بیاد می‌آورد که غریبان از اینگونه اشخاص می‌کنند و آن «پسی میست^۱ = بدبین یا شرانگار» است.

آورده‌اند که مطیع بن ایلس، یحیی بن زیاد و حماد روایه را دید، و آن دو با هم سخن می‌گفتند، پرسیدند: «در چه موضوعی سخن می‌گویید؟» آندو گفتند: در «قذف محصنات = نسبت زن‌دادن به زنان شوهر دارد.» مطیع گفت: «آیا در روی زمین زن پاکدامنی هست که شما در باب قذف آنها بحث می‌کنید؟!»^۲

ابوالعلاء هم از این افکار داشت، بیانش هم تند و زهر آگین بود، از این‌رو، ارباب دیانت را ناراحت و خشمگین می‌کرد. سخنانی از او در زبان عامه افتاده بود که بواسطه آن سخنان او را متهم می‌کردند که از دین بازگشته و مرتد شده است. اینک نمونه‌هایی از آن سخنان:

أفیعوا أفیقوا یا غواةا فأنما	دیاناتکم مکر من القدمات
أرادوا بها جمع الحطام فأدرکوا	باتوا و ماتت سنة اللؤماء ^۳
* * *	* * *

عجبت لكسرى واشیاعه	و غسل الوجوه ببول البقر
و قوم اتوا من أقاصی البلاد	لرمی العجاز و لثم الحجر
فیا عجبا من خرافاتهم	اتعمى عن الحق عين البشر ^۴
* * *	* * *

قلتم: لنا خالق حكيم	قلنا: صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا زمان	ولامكان الا فسقولوا:
هذا كلام له خبيء	معناه ليست لنا عقول ^۵

ایرادی را که مردم و ارباب دیانت و توده نادان بر ابوالعلاء می‌گرفتند، بر خیام نیز گرفتند. شیخ نجم‌الدین - چنانکه پیش گفتیم - در کتاب «مرصاد العباد» او را از کسانی

1 . Pessimiste; Pessimist.

۲. زیدان، جرجی: تاریخ آداب اللغة العربية، ۵۱/۲.

۳. معری، ابوالعلاء: اللؤمیات، ۶۵/۱، چاپ بیروت.

۴. همانجا، ۵۶۸/۱.

۵. همانجا، ۲۷۰/۲.

می دانست که به مذهب فیلسوفان دهری و طبیعی است، و در وادی حیرت سرگردان است؛
به سبب دو رباعی که در زیر می آوریم: -

در دایره‌یی کآمدن و رفتن ماست
کس می نزند دمی در این معنی راست
آنرا نه بدایت، نه نهایت پیداست.
کاین آمدن از کجا و رفتن بکجاست؟

* * *

دارنده چو ترکیب طبایع آراست
گرز آنکه بدآمد این صور عیب کراست
از بهر چه افگندش اندر کم و کاست؟
ور نیک آمد خرابی از بهر چه خواست؟
و چنانکه گفتیم این روایت را آنچه ابن القفطی در اخبارالحماء خود آورده تأیید
می کند:

«...چون اهل زمانش او را در دین عیب کردند، و آنچه در باطن داشت آشکار کردند،
به خون خویش بترسید، و عنان قلم باز کشید و بناچار حج گزارد...»^۱
و این قول به صراحت تمام آشکار می کند که مردم عادی و فقیهان و قشرپرستان از او
دل پرخونی داشته اند، و در رباعیات او انتقادهایی بچشم می خورد که بعید نیست متوجه
همین گروه باشد:

ای مفتی شهر از تو پر کارتریم
ما خون رزان خوریم و تو خون کسان
با این همه مستی ز تو هشیارتریم
انصاف بده کدام خون خوارتریم!

* * *

شیخی بزن فاحشه گفتا مستی
گفتا شیخا هر آنچه گویی هستم
هر لحظه بدمام دگری پا بستی
تو نیز چنانکه می نمایی هستی؟!...

اعتقاد هر دو به جبر

هر دو حکیم معتقد به جبر هستند. ابوالعلاء معری در مقدمه «لزومیات» آشکارا
می گوید که: این کتاب را به اختیار خود نوشته، بلکه آنرا به فرمانی ناشناخته و پنهانی
نگاشته است که حقیقت و کنه آنرا نمی داند!^۲ و در همین «لزومیات» چندین بار از «جبر»
یاد کرده است:

۱. ابن القفطی: تاریخ الحکماء، ۱۶۳، چاپ مصر.

۲. «قال ابوالعلاء احمد بن عبدالله بن سلیمان الضریر رهین المحبسین؛ و انما قال بقضاء لا یشعر کیف هو.»

(۵/۱)، چاپ بیروت، دارصادر، (۱۹۶۱)

خرجت الی ذی الدار کرهأ و رحلتی
الی غیرها بالرغم والله شاهد
فهل أنا فیما بین ذینک مجبر
علی عمل، أم مستطیع مجاهد؟^۱

* * *

ما باختیاری میلادی و لاهرمی
ولا حیاتی فهل لی بعد تخییر^۲

* * *

جئنا علی کره و نرحل رغما
و لعلنا ما بین ذلک نجبر^۳

خیام هم در مورد مجبور بودن بندگان به صراحت اظهار عقیده می‌کند و در رساله‌یی هم که در جواب سه سؤال که از او پرسیده بوده‌اند نوشته، گفته است: که جبریان به واقع نزدیک‌تر هستند، و بیشتر رباعیات وی خود مبین همین روح جبر است:

أورد باضطرام اول بوجود
جز حیرتم از جهان چیزی نفزود
رفتیم باکراه و ندانیم چه بود
زین آمدن و ماندن و رفتن مقصود؟

* * *

گر آمدنم به من بدی نآمدی
ور نیز شدن به من بدی کی شدمی
به زآن نبدی که اندراین دیر خراب
نه آمدمی نه شدمی نه بدمی!^۴

* * *

در گوش دلم گفت فلک پنهانی
حکمی که قضا بود ز من می‌دانی؟
درگردش خویش اگر مرا دست‌بدی
خود را برهاندمی ز سرگردانی^۵

غیر از این مطالب که به نحو بسیار کوتاه و اجمالی به آنها اشاره کردیم، در بسیاری از موضوعات فلسفی و عقیدتی میان ابوالعلاء معری و خیام تشابه وجود دارد که ذکر و تطبیق همه آنها سهن را به درازا می‌کشاند:

من از مفصل این قصه مجملی گفتم
تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل

۱. معری، ابوالعلاء: اللزومیات، ۳۱۱/۱، چاپ بیروت، دارصادر.

۲. همانجا، ۴۳۹/۱. ۳. همانجا، ۴۴۵/۱.

۴. فروغی: رباعیات خیام، ۱۱۴.

۵. همانجا، ۱۱۴. نظامی هم این نکته را دلپذیر سروده است:

اگر بودی فلک را اختیاری
گرفتی یک زمان یکجا قراری

زما صدبار سرگردان تر است او
زما در کار خود حیران تر است او! (بنقل از بهائی: کشکول، ۳/۳۷۷).

پایان سخن و انتقاد از معترضان

خیام اگر چه در درجه اول از علم و فضل بوده است، عامه مردم او را بسبب رباعیاتش می‌شناسند و جای بسی تأسف است که هر چند خیام را این رباعیات نامی ساخته مردم ما از عارف و عامی قدر او را ندانسته تصوراتی درباره او کرده‌اند که می‌توان گفت مظلوم شده است؛ عابدان و مقدسان خشک کلمات او را کفرآمیز دانسته؛ و عامه مردم او را شرابخوار پنداشته و به اشعار او فقط از نظر تحریض به میخوارگی نگریسته‌اند، و جماعتی بهمین جهت و بنابر اینکه او را بی‌اعتقاد به مبداء و معاد فرض کرده‌اند، هواخواه او شده‌اند، و مقدسان از آن رو مطعونش شمرده‌اند. و بعضی برای اینکه او را از مردودی بیرون آورند، این افسانه را ساخته‌اند که وقتی خیام خواست شرابی بخورد، اتفاقاً کوزه شرابش بشکست و ریخت و خیام از می‌خوردن بازماند، پس این رباعی را سرود:

ابریق می‌مرا شکستی ربی بر من در عیش را ببستی ربی

من می‌خورم و تومی‌کنی بدمستی

خاکم بدهن مگر که مستی ربی؟

چون این سخن را گفت بر فور به کیفرش رسید و رویش سیاه شد پس این رباعی دیگر را ساخت:

ناکرده گناه در جهان کیست بگو آنکس که گنه‌نکرد چون زیست بگو

من بدکنم و تو بد مکافات دهی

پس فرق میان من و تو چیست بگو

و چون این قسم اعتذار کرد، خداوند او را بخشید و رویش دوباره سفید شد. حاجت به توضیح نیست که این داستان کودکانه است و آن دو رباعی هم هیچیک از خیام نیست، و جعل‌کننده همین داستان ساخته یا از دیگران است، و مانند بسیاری از رباعیات به خیام نسبت داده‌اند.

ولی از همین افسانه‌ها که درباره خیام ساخته‌اند استفاده می‌کنیم که معلوم می‌شود در نفوس مردم واقعی بزرگ داشته است، زیرا که طبیعت عامه بر اینست که هر کس را بزرگ یافتند درباره او افسانه می‌سازند. و اما کسانی که خیام را می‌خواند دانسته و بی‌اعتقاد پنداشته‌اند در احوال و اشعار او تعمق لازم نکرده‌اند؛ یا مانند غزالی معتقد بوده‌اند بر اینکه: هر کس حکیم است کافر است و می‌دانیم که امثال شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا هم به این درد مبتلا بوده و این رباعی را از قول آن فیلسوف یگانه نقل کرده‌اند:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود

در دهر چو من یکی و آن هم کافر

پس در همه دهر یک مسلمان نبود!

این رباعی را هم به حکم عمرخیام نسبت می‌دهند، اگر چه گمان نمی‌رود از او باشد، ولی از هر کس هست شاهدهی برمدعای ماست. می‌گوید:

با این دوسه نادان که چنین می‌دانند از جهل که دانای جهان آنانند
خرباش که این جماعت از فرط خری
هر کونه خر است کافرش می‌خوانند

تحقیق اینست که خیام اصلاً شاعری پیشه نکرده بود، و مقام او برتر از آن بوده است؛ نه از آن جهت که شعر امری حقیر است و شاعری شأنی ندارد، بلکه از آن رو که کسانی که شاعری پیشه می‌کردند غالب اوقات خود را برای استفاده مالی به مداحی بزرگان و مجلس آرای و مزاج‌گویی و منادمت ایشان می‌گذرانیدند و حیثیت علم و هنر را چنانکه باید محفوظ نمی‌داشتند، و امثال فردوسی و ناصر خسرو و حکیم سنایی که در عین شاعری متین و عقیف و با مناعت بوده‌اند، نادر بودند، و هنوز شیخ عطار و مولانا جلال‌الدین و شیخ سعدی و خواجه حافظ، که مقامات ظاهری و باطنی ایشان از هیچ حکیم و فقیه و فیلسوفی کمتر نیست، بعرصه روزگار نیامده بودند، و حتی پس از ظهور این بزرگواران نیز هر کس شاعر پیشه بود، مردم بهمان نظر به او می‌نگریستند. بنابراین حکماء و علماء از اینکه شاعر خوانده شوند احتراز می‌کردند.

ولیکن بیشتر این حکیمان و دانشمندان طبع شعر گفتن و ذوق لطیف داشتند خیام نیز گذشته از مقامات فضل و علم و حکمت، ذوق سرشار و طبع شعر غرا^۱ نیز داشته است و گاهی که از بحث و مطالعه علمی فراغت می‌یافته و تفننی می‌خواست، شعری می‌سروده است، و مانند اکثر اهل علم مظامینی که به خاطرش می‌رسیده بصورت رباعی در می‌آورده است، و رباعیات او شاهکارهایی است که هر یک شأن و منزلت یک منظومه گرانبها دارد.

* * *

کسانی که رباعیات خیام را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته‌اند، غافل بوده‌اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافی نیست، و چه معانعی دارد که کسی بر حسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی بوجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را به جا بیاورد و بگوید: من از کار دنیا سر در نیاوردم یعنی حکمت کار خدا را نیافتم بلکه اگر نگوید عجب است زیرا که فهم بشر از دریافت حکمت کار خدا عاجز است و اگر عاجز نبود بشر نبود! و اگر این اقرا به جهل و اظهار حیرانی کفر است پس چرا پیغمبر اکرم

۱. غَرَّاء، مونث اغر است بمعنی: نیکوتر و بهتر از هر چیز، بویژه شعر و چکامه. (جُبران مسعود: الزائد)؛ هر

چیز سفید و روشن (غنا).

می فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک = ترا چنانکه شایسته شناخت تست نشناختیم.»
 «حق اینست که آنکس این پرسش‌ها را می‌کند، دیندار است زیرا معلوم می‌شود به
 حقیقتی قائل است که آنرا در نیافته و می‌جوید. اما آنکس که به هیچ حقیقتی قایل نیست و
 دنیا را هرج و مرج و جریان امور را بر حسب تصادف و اتفاق می‌داند فکرش آسوده است
 و چیزی ندارد که بجوید.

«پس کسی که خیام را از جهت اظهار حیرانی در کار جهان سرزنش می‌کند، ملتفت
 نیست که خود نیز چیزی در نیافته است و جهل مرکب دارد؛ یا معنی حرفش اینست که
 حقیقت منم، سراطاعت پیش بیار و فضولی مکن و عقلی را که خدا بتو داده تا حقیقت
 بجویی کنار بگذار. و این در شرع حکمت و معرفت کفر است و اگر اعتراض اینست که چرا
 به این بیان می‌گویی فراموش کرده است که این شعر است و لحن سخن شعری غیر از لحن
 تعلیم دین و فلسفه است، و هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.

«و همچنین است جواب آنکس که از رباعیات خیام استنباط می‌کند که شراب
 خواره یا فاسق بوده است و غافل است از اینکه در شعر غالباً می و معشوق به نحو مجاز و
 استعاره گفته می‌شود، و از این بیان مقصود آن تأویلات خنک نیست که مثلاً در شعر حافظ،
 می دو ساله را به قرآن و محبوب چهارده ساله را به پیغمبر تأویل می‌کنند، ولیکن شک
 نیست که در زبان شعر، غالباً شراب به معنی وسیله فراغ خاطر و خوشی یا انصراف یا
 توجه به دقایق و مانند آنست. وقتی که خیام می‌گوید: دم را غنیمت بدان و شراب بخور که
 بعمر اعتباری نیست، مقصود اینست که قدر وقت را بشناس و عمر را بیهوده تلف مکن و
 خود را گرفتار آلودگیهای کثیف دنیا مساز، و اکثر رباعیاتش که زننده می‌نماید طعن و
 استهزاء بر مردمان کوتاه نظر و خشک و جامد است که در هر مورد یک نکته را می‌بینند، و
 از هزار نکته دیگر غافل می‌شوند و بغرور و جهالت می‌افتند.

«از این طول کلام، مقصود تنها دفاع و تبرئه خسام نیست، چه آن مرد بزرگ از دفاع
 ما مستغنی است. غرض اینست که عوام و نوآموزان متنبه شوند که از اشعار خیام و حافظ
 و مانند آنها سوء استفاده نکنند و چنین نپندارند که آن بزرگواران ما را بسوی میخوارگی و
 فسق و کفر و زندقه سوق می‌دهند، بلکه عکس آنست و شاهد مدعای ما اینست که
 بزرگانی از معاصران خیام می‌بینیم که نسبت به او نهایت ادب و احترام را منظور داشته، او
 را «امام» و «حجة الحق» خوانده و هیچیک میخوارگی و فسق و فجور یا فساد عقیده یا بی
 مبالاتی به او نسبت نداده‌اند.

«از این گذشته در عصر خود ما دانشمندانی مانند مرحوم حاجی ملاهادی سبزواری

(در گذشته ۱۲۸۸ ه.ق.) حکیم معروف را می‌شناسیم که همه تصدیق دارند که زندگانی پاک بی آرایش پر معرفت داشته، و در نهایت زهد و ورع بسر می‌برده، و هدایت بندگان خدا را در تکمیل ایمان و عقیده دینی و طیفه خود می‌دانسته‌اند، چنانکه در نظر مردم از اولیاء شمرده شده‌اند، با این همه در شعر همان معانی حافظ و خیام را می‌پروردند، و همواره از می و معشوق و جام باده گفتگو می‌کنند و بیاد می‌آورند که فرداست که می‌گذریم و از خاک ما خشت سرخم می‌سازند.

«اما اینکه برخی خیام را صوفی دانسته و به رباعیاتش معنی تصوفی داده‌اند اشتباه است ممکن است خیام اصول تصوف را پسندیده و تصدیق داشته باشد، گاهی اوقات هم افکارش با عقاید صوفیان سازگار می‌شود - بنابراین که اصول تصوف با هر حقیقتی سازگار است - ولیکن دلیل نیست بر اینکه او رسماً صوفی بوده باشد و در هر حال اکثر رباعیاتش صوفیانه نیست.»^۱

یک دلیل صوفی نبودن او اینست که صوفیان بزرگ مانند نجم‌الدین رازی معروف به دایه و شیخ عطار نیشابوری (در گذشته ۶۲۷ ه.ق.) او را به ناتمامی و بی بصیرتی نکوهیده‌اند. سخن نجم‌الدین رازی را پیش از این یاد کرده‌ایم و اینک سخن عطار را در پایان سخن می‌آوریم:

یکی بیننده معروف بودی	که ارواحش همه مکشوف بودی
دمی گر بر سرگوری رسیدی	در آن گور آنچه می‌رفتی بدیدی
بزرگی امتحانی کرد خردش	بس خاک عمر خیام بردش
بدو گفتا چه می‌بینی در این خاک؟	مرا آگه کن ای بیننده پاک
جوابش داد آن مرد گرامی	که این مردیست اندر ناتمامی
بدان در گه که روی آورده بودست	مگر دعوی دانش کرده بودست

کنون چون گشت جهل خود عیانش

عرق می‌ریزد از تشویر جاننش!^۲

۱. این قسمت را عیناً از مقدمه حکیم مرحوم محمد علی فروغی بر رباعیات خیام، ۱۶-۱۳، چاپ زوار نقل کردیم که تقریباً بهتر از هر کسی حق مطلب را ادا کرده است. روانش شاد باد.
 ۲. عطار نیشابوری: الهی نامه، ۲۱۵، چاپ فواد روحانی، انتشارات زوار، ۱۳۵۱ ه.ش. آيا شک دارید که عطار در رعایت حق همشهری‌گری سنگ تمام گذاشته است؟

بعد از اینم بنود شائبه در جوهر فرد
که دهان تو در آن نکته خوش استدلالیست.

حافظ

فصل هفدهم

شهرستانی

(۵۴۹-۵۴۸ ه.ق.)

مقدمه

در پیدا شدن علم کلام

پیدا شدن علم کلام را به یک عامل یا یک اصل یا یک شخص معین نسبت نمی توان داد. مقام این علم نیز، همچون مقام بسیاری از حرکات فکری تاریخ است، و ظن غالب اینست که کلام نتیجه تأثیر قوای گوناگون و عوامل مختلف بشمار است که از جمله آنها پیشرفت تمدن و گرایش بسوی شهرنشینی و بروز بدعت‌ها و عقیده‌های گوناگون و ظهور بزرگان فکری و مذهبی است. ما برخی از این عوامل را که انگیزه پیدا شدن علم کلام در دیانت شد ذکر می‌کنیم:

مسلمانان صدر اسلام به نص قرآن و اعتبار حدیث تکیه داشتند، و به اقتضای زمان نیازی نداشتند که نصوص کریمه و آیات کتاب خدا را از آنچه به ظاهر دلالت داشت بیرون کنند و معانی تأویلی و عقلی برای آنها بتراشند. ولیکن چون از حدود جزیره خویش بیرون شدند و بتمدنهای جدید برخوردند، و با عناصر گوناگون غیر عرب از قبیل ایران و

روم و سریان و مصر و غیره ارتباط یافتند، وضعیت دگرگون شد، و فهم‌ها تفاوت پیدا کرد و نیاز به تعلیم آشکار گشت، و فراگرفتن روش‌های جدید فکری و بحثی لازم آمد.

و مسلم است که این حرکت فکری از حیاتن سیاسی مسلمانان برکنار نبود، و چه بسیار اجزاب سیاسی که رأی مخصوص کلامی را برای تأیید مذهب خویش پسندیدند و بدین طریق علم کلام محور اغلب عقاید سیاسی در احزاب گوناگون گشت.

چون جسته جسته کار تسلط مسلمانان بالا گرفت و از ایجاد و تدوین علوم دینی فارغ شدند و سادگی و غفلت از صناعات از ایشان رفت، و شروع کردند که اسباب حضارت - شهرنشینی را به طرز کاملی فراگیرند، و بکسب علم و دانش پردازند، چنان شد که مردمی که معتقد بودند که «جز قرآن نباید چیزی دیگر خواند»، و «اسلام هر آنچه را که پیش از آن بود منسوخ کرده است»^۱، شوق یافتند که بر علوم فلسفی بنا بر آنچه از اسقفان و کشیشان شنیده بودند اطلاع بیابند، و این کار برای آنان آسان بود چه در این راه به سخنانی از پیامبر هم استناد می‌کردند از قبیل اینکه:

«دانش گم گشته مؤمن است، آنرا از هر کس که باشد می‌شنود، و از هر ظرفی که بترآود می‌گیرد»، و «دانش را فرا بگیرید، اگر چه از زبان مشرکان باشد»^۲

و در این میان، خود آنان که از امم دیگر و از غیر عرب بودند این جنبش را تشدید و تقویت کردند و کسب علوم اوائل^۳ و دانشهای معقول را در چشم خلفا بیاراستند.

مجموع این عوامل و حوادث سبب شد که در مفاهیم اعتقادی و امور دینی مسلمانان مسائلی شبه فلسفی نشأت گیرد که از مهم‌ترین آنها سه تا اهمیت بسیار دارد:

۱. ایمان و صاحب‌گناه کبیر، بدینمعنی که گروهی پیدا شدند که گفتند صاحب‌گناه کبیر کافر است و سرانجام، او در آتش خواهد رفت و همچون دیگر کافران پیوسته در آن خواهد سوخت. از این جمله ائمه ضلال بودند که بنظر خوارج امام علی و معاویه از جمله این گروه بودند، زیرا آنها - به نظر خوارج - خونهای پاک مسلمانان را در راه مطامع و هوسهای شخصی خودشان ریخته بودند. ولیکن بیشتر عالمان این حکم را انکار ورد می‌کردند. رفته رفته این قضیه، موضوعی دینی و فلسفی شد چه این سؤال پیش آمد که اگر بهشت از آن مؤمن است و آتش کافران راست پس منزلت صاحب‌کبیره چیست؟ آیا مؤمن است یا

۱. زیدان، جرجی: تاریخ التمدن الإسلامی، ۱۵۳/۴.

۲. ابن عبدربه: عقدالفرید، ۱۶۰/۱، چاپ قاهره، ۱۹۶۵.

کافر؟ و اصلاً خود ایمان و کفر چیست و شروط و حدود هر یک کدامست؟ و همین مسائل بود که بعدها در مجالس درس حسن بصری (در گذشته ۱۱۰ ه. ق.) مطرح گشت و او معتقد شد که: «صاحب گناه کبیره مؤمن است، لیکن منافق است. و امید باید داشت که خدا کبیره او را بسبب حسنات او ببخشد، یا پیامبر و یا یکی از اولیاء از او شفاعت خواهد کرد؛ و در نتیجه مانع از این خواهد شد که صاحب کبیره در آتش جاودانه بماند.

و از همین جا بود که یکی از طالبان که از شاگردان صمیم حسن بود و واصل بن عطا (در گذشته ۱۳۱ ه. ق.) نام داشت در این رأی با استاد مخالفت کرد و گفت: «حکم حسن در مورد گناهان کبیره و صغیره هر دو یکی است و این خطاست!» و او خود بر این رفت که: صاحب کبیره نه کافر و نه مؤمن است، بلکه در حد میان این دوست؛ یعنی فی منزلة بین المذلتین. و از این بیان آن خواست که صاحب کبیره فاسق است و او از عذاب آتش نجات خواهد یافت. و چون حسن از پذیرفتن این رأی ابا کرد، واصل از او جدا شد، و حلقه‌یی دیگر تشکیل داد، پس از آن او و همفکران او به «معتزله» معروف شدند.

۲. صفات و ذات خدا، در کتاب خدا برخی صفات حسی و برخی معنوی آمده که ذات الهی بدانها وصف شده است؛ صفات حسی از قبیل: ید و عین، و معنوی چون علم و قدرت. و در قرآن است که «یدالله فوق ایدیهم» (سوره ۴۸، فتح / آیه ۱۰) دست خدا برتر از دست‌های ایشان است و «عین‌الله ترعاکم» (حدیث نبوی) چشم خدا از شما رعایت می‌کند و «...علی‌العرش استوی» (سوره ۷، اعراف / آیه ۵۴). و این گونه آیات به هیچوجه در میان مسلمانان نخستین مطرح مذاکره و سؤال نبود، بلکه همه به معنای ساده ظاهری آن گرفته می‌شد که اهل لغت به آسانی آنرا می‌فهمیدند و مثلاً جمله اول را بمعنای تأیید و دوم را به معنی رعایت و سوم را به معنی تسلط می‌دانستند. و ظن غالب اینست که پرسش از ماهیت مدلول این آیات از جمله چیزهایی است که در میان پارسیان پیدا شد که ظاهراً اسلام را به زور و تسلط تازیان پذیرفتند؛ و آنها کسانی بودند که با وجود دقت و ممارست در عربیت، هنوز زبان تازی ملکه آنها نشده بود و میان کلام مجازی و حقیقی تمیز نمی‌دادند. لذا این آیات را به مدلولات حرفی آن اعتبار می‌کردند. و از همین جا بود که مشبهه و مجسمه پدیدار آمدند که به ظاهر آیات متمسک بودند و همچنین اهل تأویل پیدا شدند که آیات را بر مجاز مطلق حمل کردند، وید را رمز قوت و استیلاء و عین را رمز عنایت و ارشاد، و استواء را رمز سیطره و تسلط دانستند و گمان می‌رود که بسیاری از این گروه، دانشمندان موالی بودند که به تأویل اوصافی نظیر اینها در دین پیشین انس گرفته بودند و از

آن‌ها رهایی نمی‌توانستند یافت. و در این میان گروه کثیری هم بودند که محافظه‌کاری کردند یعنی: نه همچون مشبیه به ظاهر حروف و کلمات رفتند و نه مانند اهل تأویل تمام امور را تأویل کردند و نه از چیزی که نص صریح آنرا معلوم می‌ساخت چیزی می‌پرسیدند. حاصل آنکه از برای مفهوم صفات خدا، جدلی فلسفی در گرفت که به سه صورت نمایان گشت:

- آنان که به ظاهر حروف و کلمات رفتند مشبیه نامیده شدند؛

- آنان که اغراق کردند و در تأویل فرو ریختند معطله نامیده شدند؛

- و آنان که در اعتدال ماندند و محافظه‌کاری کردند به صفاتی یا منزله معروف شدند.

۳. جبر و اختیار، که معروف است و پس از این ما اشاره‌ی بدان خواهیم کرد.

* * *

از همین مسائل سه‌گانه نخستین، و از اموری که به حکم مناقشه و مباحثه و تشعب رأی‌پدیدار آمد کم‌کم سه فرقه بزرگ نظام گرفت، که فرقه اول فکر اختیار را برگزیدند و به قدریه معروف شدند؛ دو دیگر فکر جبر را گرفتند، و به جبریه موسوم شدند؛ و سه دیگر بر این رفتند که بنا بر نص صفاتی برای خدا اثبات کنند، و این جماعت به صفاتی مشهور شدند.

* * *

قدریه، اول کسی که از قدریه معروف است که گفت: بنده در افعال خویش مختار و مخیر است، معبد بن خالد جهنی بود، و گفته‌اند او این فکر را از یک ترسایی^۱ از اهالی عراق فرا گرفت که اسلام آورد و سپس مرتد گشته بود، سپس این فکر را از معبد، شاگرد و ملازم او غیلان بن مروان دمشقی (کشته پس از ۱۰۵ ه.ق.) فرا گرفت، و هموست که این فکر را منتشر کرد و با تمام قوی در تعمیم آن کوشید و جدالهای بسیار کرد و از درستی آن دفاع نمود و مسائل دیگر بدان ملحق کرد. و گویند عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی کوشید تا او را به قتل برساند، از این رو غیلان ظاهراً از عقاید خود بازگشت و از شر احتمالی این خلیفه پارسای اموی نجات یافت. اما در روزگار هشام بن عبدالملک (در گذشته ۱۲۵ ه.ق.) که بر قدری مذهببان سخت می‌گرفت عقاید خود را صریح و بی‌پروا اظهار کرد و

۱. نام این ترسا را ابونواس سنسویه اسواری نوشته‌اند. (شهرستانی: الملل و النحل، ۴۷/۱، حاشیه محمد

سید کیلانی، چاپ مصر ۱۹۶۱).

ثباتی بی‌مانند نشان داد. به همین سبب به دستور هشام او را در دروازه دمشق بردار کردند، ولی البته آراء او مدرسه و مذهبی ایجاد کرد که قدریه نامیده شد که بر مبنای سه رأی مهم استوار بود:

۱. قول به این که انسان مخیر است، و بر انجام خیر و شر قادر. و در رستاخیز مسؤل حساب خویشتن است به هر چه نیک کرده ثواب داده می‌شود، و بدانچه از بدی مرتکب شده عقاب می‌یابد، و این بمقتضای عدالت الهی است. و در این راه به آیاتی متمسک بودند که ظاهر ادالت بر اختیار دارد مثل این آیه: «هر کس به اندازه ذره‌یی نیکی کند، ثواب آنرا خواهد دید و هر کس به اندازه ذره‌یی بدی کند، عقاب آنرا خواهد دید.» (زلزله، ۹۹/آیه ۸). و آنچه از آیات معنای جبر و اضطرار دارد، از آن به غفلت و سوء اختیار تعبیر می‌کردند نظیر این آیه که: «خدا بر دل‌هایشان و گوش‌هایشان مهر زده است، و در دیدگان‌شان پوشش گذاشته، و ایشان را عذابی دردناک است.» (بقره، آیه ۷).

۲. قول به اینکه اساس ایمان معرفت و شناختن خداست و اقرار به عبادت او، و تصدیق رسالت پیامبر؛ لذا عمل را شرط ایمان نمی‌دانستند. و درباره صاحب کبیره همچون مرجئه می‌گفتند: که حکم خدایراست، هر چه خدا بخواهد در روز قیامت بکند.

۳. قول به تأویل صفات ذاتی، از قبیل ید و عین، و نفی صفات معنوی از قبیل علم و قدرت. و مقصود از تأویل صفات ذاتی اینست که می‌گفتند: این صفات مجازی هستند و مراد از «دید» تأیید و مراد از «عین» رعایت است، و مقصود از نفی صفات معنوی اینست که صفات الهی با ذات او یکی است یعنی او به ذات خویش عالم است نه به صفت علم، و قادر است نه بصف قدرت. و آنچه ایشان را بر این اعتقاد جازم کرد که برخلاف نص بروند این بود که می‌گفتند با اثبات صفات، برای خدا، در ذات او تعدد و کثرت لازم می‌آید و شبیه انسان می‌شود در حالی که در قرآن کریم آمده: «مانند او چیزی نیست و او شنوای بیناست.» (الشوری، ۴۲/آیه ۱۱).

جبریه، در آغاز اسلام، اعتقاد به قضا و قدر، به سبب دلالت ظاهری آن، مورد اعتماد مسلمانان در اعمال و افعالشان بود، در آن مجادله و مناقشه نمی‌کردند؛ تا آنکه قول به اختیار بدست معبد و غیلان شیوع یافت، گروهی در مقابل اینان ظاهر گشتند که در قول به جبر غلو کردند، و به جبریه شناخته شدند، و اول کسی که بر اعتقاد به جبر مطلق مشهور گشت شخصی بود بنام جهم بن صفوان که اهل ترمذ از شهرهای ماوراءالنهر قدیم بود. جهم با قدریه راجع به حریت و آزادگی بندگان مناقشه کرد و تعلیم کرد که بنده مجبور است و

کارهای او به اراده و خواست الهی باز بسته است، و در این راه گروهی از پیروانش به او پیوستند، و ازین رو ایشان را جهیمه هم گفتند. این گروه به سه عقیده و رأی مشهورند:

۱. قول به اینکه بنده مجبور است، و تمام امور او به اراده خدا باز بسته است. در خیری برای او اختیار نیست و برانجام کاری قدرت ندارد؛ و خدا از پیش هر آنچه را که او انجام خواهد داد، و هر چه را ترک و هر چه را اختیار خواهد کرد، مقدر کرده است. و در این راه اعتمادشان به برخی از آیات قرآنی بود که ظاهراً دلالت دارد بر اینکه انسان مجبور و مضطر است مثل: «بی گمان این یادآوری است، پس هر کس خواست به سوی پروردگارش راهی بگیرد، و نمی خواهند جز اینکه خدا بخواهد.» (انسان، ۷۶ آیه ۲۹ - ۳۰) و هر چه از آیات دلالت بر اختیار دارد از آن معنای اندازد و ترسانیدن بندگان اراده کردند، مانند این آیه: «هر چه خواهید بکنید، بی گمان او بدانچه می کنید بیناست» (سوره فصلت، ۴۱ / آیه ۴۰).

۲. نفی آن دسته از صفات الهی که در آن احتمال تشبیه می رود، تا خدا را از مخلوقات او و صفات آفریدگان تنزیه کنند. و این بنا بر اعتماد به آیه «لیس کمثله شئی» است ولیکن مجاز می دانند که خدا را بدو صفت وصف کنند که عبارتست از فعل و خلق. چه بندگان را بدین دو صفت وصف نتوان کرد. و ثابت می کنند که خدا در همه مکانهاست و خلاصه، همچون قدری مذهب ان ذات و صفات الهی را یکی می دانند.

۳. امتناع رؤیت و دیدار خدا در آخرت برای مؤمنان. و نظر را در آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناضرة» (سوره قیامت، ۷۵ / آیه ۲۲) به تقلیب حدقه یا بازگردانیدن چشم در چشم خانه بسوی چیزی تأویل می کنند و بهشت و دوزخ را فانی می دانند چه اعتقادشان بر اینست که بقاء صفت خاص خدای متعالی است و احدی در این صفت با او انباز نیست!

صفاتیه

جمهور مسلمانان صفات الهی را همچنانکه در قرآن آمده ثابت می دانند. و هیچوقت در صدر اسلام ماهیت این صفات مورد بحث قرار نگرفت، مگر زمانی که قدریه آشکارا به وجوب تأویل کلمات قرآنی معتقد شدند، و تا حدود زیادی جبریه هم بر این مذهب رفتند. پس جدال شدت گرفت، و از آن جدال گروه نیرومندی پدیدار آمد که حامل لواء آنان عبدالله بن سعید کلابی (در گذشته ۱۹۸ ه. ق.) معاصر هارون الرشید بود، و در این راه گروه زیادی از دانشمندان او را یاری کردند که به صفاتی معروف شدند، تعلیم این گروه بر دو

اساس مبتنی است:

۱. اثبات صفات بنابر مدلول ظاهری آنها، و خودداری از بحث در ماهیت آنها و دلیلشان بر این امر آنست که می‌گویند تعریف این امور در نص قرآن وارد نیست، و همچنین شناسایی و فهمیدن آنها را تکلیف نکرده‌اند. اما صفات بر دو قسم است: صفات ذاتی و صفات معنوی.

همه صفات ذاتی جبری است، ولیکن صفات معنوی را آنطور که آمده قبول دارند و تشبیه را منع می‌کنند و خدا را تنزیه می‌کنند. در مواردی نظیر «یدالله» می‌گویند: خدا دستی دارد لیکن آن دست مانند دست انسان نیست، و در «الله یعلم» می‌گویند که خدا می‌داند ولیکن نه آنچنانکه انسان می‌داند، جز اینکه بعضی از فرقه‌های قائلان به صفات به پذیرفتن نص بسیار اصرار می‌کنند و در تشبیه می‌افتند که آنها را مشبیه می‌گویند.

۲. قضاء و قدر صفاتی نیز همچون جبریه قدرت و اراده را از بنده نفی می‌کنند، و زمام اعمال بنده را در دست قدرت حق می‌بینند و هر آنچه را که انجام می‌دهد و یا ترک می‌کند بقضاء و قدر الهی باز می‌بندند و «حساب» را نیز جبری می‌دانند. و بدین وسیله تعارضی که میان عقیده به جبر و عدالت در حساب، بنظر می‌رسد برطرف می‌گردد.

اما آنچه از این سخنان بر می‌آید اینست که: اختلافات کلامی، مراحل و ادوار تطور فکر و اندیشه و اعتماد به عقل و تفکر را نشان می‌دهد، و از هم این بحث بسیار کوتاه معلوم می‌شود که قدریه اعتماد بیشتری به استدلال عقلی قائلند، و پیوسته مسائل را تأویل می‌کنند؛ و صفاتی به نص قرآن پای بند می‌شوند و مدلول ظاهری آنرا معتبر و صحیح می‌دانند و از تأویل دوری می‌جویند و از اظهار عقیده درباره امری که نصی بر آن وارد نشده امساک می‌ورزند. اما جبریه تأویل را مجاز می‌دانند لیکن اهمیتی را که قدریه به آن قائلند اینان قائل نیستند. ولیکن حق اینست که خود صفاتی هم چنانکه دیدیم از تأویل باز نمی‌ایستند و از این جمله معلوم می‌گردد که این مباحث رفته رفته بیشتر و پردامنه‌تر می‌شود تا اینکه دانشمندانی را که در این مسائل خوض می‌کردند می‌بینیم در آراء فلسفه یونانی وارد می‌شوند و در حقیقت آنها بحث می‌کنند و معرکه کلام را معتزله و اشعریه گرم‌تر و گرم‌تر می‌کنند، و علمی قائم به نفس و مستقل بوجود می‌آید به نام علم کلام.

علم کلام

درباره نامیدن این علم به علم کلام و اصحاب آن به متکلمان، چند قول آمده است:

۱. کلام صیغه‌ی عربیست برای نامیدن علمی یونانی. و عرب قدیم، علم جدل یونانیان را منطق نام کردند، و منطق از نطق می‌آید و نطق کلام است. پس معلوم شد که علم منطق و علم کلام یکی است^۱
 ۲. برخی گفته‌اند کلام را از آن رو به این نام نامیده‌اند که اصحاب آن در مسائلی سخن گفته‌اند که گذشتگان در آن باب سخن نگفته بودند، ولیکن باید دانست که در این قول، اگر چه وصف کلام صحیح است ولی قول معقول نیست و احتمال صحت آن بعید است.^۲
 ۳. بعضی گفته‌اند: این علم را کلام از آن رو گفته‌اند که اصحاب آن در «کلام‌الله» اختلاف کرده‌اند که آیا قدیم و ازلی است یا حادث و زمانی است، و این مسأله که «خلق قرآن» باشد سخت معروف است و از مسائل پیچیده کلامی است و بسیاری از ذهن‌ها را پریشان کرده است.^۳
 ۴. برخی هم گفته‌اند این علم را بدان جهت کلام گفته‌اند که موجب قدرت در کلام در مباحث شرعی می‌شود.
 ۵. و بالاخره گفته‌اند که این علم را از آن رو بدن اسم نامیده‌اند که متکلم در اول سخن خود می‌گفته که: کلامنا الیوم فی الحسن والقبح یعنی امروز سخن ما در حسن و قبح است و یا کلامنا الیوم فی الجبر والاختیار یعنی امروز سخن ما در جبر و اختیار است. در تعریف آن هم سخنان زیادی گفته‌اند، از جمله گفته‌اند:
- کلام علمی است که در آن از ذات خدا و صفات او و احوال ممکنات از مبدأ و معاد - بنابر قانون اسلام - بحث می‌شود^۴. و این قید اخیر برای آنست که این مسائل را در فلسفه نیز مورد بحث قرار می‌دهند و اینکه «قانون اسلام» را اضافه می‌کنند می‌خواهند حدود کلام و حدود فلسفه را از هم ممتاز کنند. چه متکلمان نیز چون فیلسوفان در بیشتر اوقات به کائنات و احوال آن استدلال می‌کنند. مثلاً فیلسوف به جسم طبیعی نظر می‌کند که بر وجود فاعل و آفریدگار دلالت دارد. همچنین فیلسوف در الهیات نظر دارد اما نظر و بحث او

۱. یازجی و کرم: اعلام الفللسفة العربیة، ۱۱۴. ۲. حاجی خلیفه: کشف اصطلاحات الفنون، ۲۴ - ۲۳.

۳. ← به *Shorter Encyclopaedia Of Islam* زیر کلمه «Kalam» ص ۲۱۳، چاپ لندن - لوازک،

۱۹۶۱.

۴. جرجانی، سیدشریف: التعریفات، ۱۲۶، چاپ مصر، ۱۹۳۸: «الكلام: علم یبحث فیہ عن ذات‌الله تعالی و صفاته و احوال‌الممكنات من المبدأ و المعاد علی قانون‌الاسلام، و القید‌الآخر لاجراجه العلم‌الالهی للفلسفة.»

مربوط به وجود مطلق و توابع آنست در صورتیکه متکلم از آن حیث نگاه می‌کند که بوجود موجد استدلال کند.

و بالجمله موضوع علم کلام - نزد اهل آن - عبارتست از عقاید ایمانی که از طرف شرع صحیح فرض شود بنحوی که با دلایل عقلی هم به صحت آن استدلال شود.^۱

* * *

این اختلاف کلامی رفته رفته به اوائل نهضت عباسی رسید و همچنانکه گفتیم و دو فرقه بسیار عظیم معتزله و اشعریه بوجود آمدند که گروه اول مدلول نص را بی حکومت عقل نپذیرفتند و گروه دوم حکم عقل را در صورتی که با مدلول نص موافق باشد، قبول کردند. و همان بحث‌های سه فرقه پیش را از سر گرفتند و با شدت وحدت هر چه تمامتر یکدیگر را دعوت بتحدی و مباحثه و پذیرفتن عقاید یکدیگر می‌کردند. از اهم مباحثی که معتزله یا اهل عدل و توحید در آنها بحث کرده‌اند عبارتست: از ۱. توحید که شامل نفی صفات می‌شود؛ ۲. خلق قرآن؛ ۳. عدم رؤیت خدا؛ ۴. عدل؛ ۵. صلاح و اصلح؛ ۶. سمع و عقل؛ ۷. وعد و وعید، و بسیاری از مسائل دیگر که شمارش و شرح آن از حوصله این صفحات خارج است. لیکن کم‌کم خورشید اقبال معتزله - که با و اصل بن عطا و عمرو بن عبید تکوین یافته و در زمان مأمون بن‌نهایت اوج خود رسیده بود، و امثال ابوالهذیل علاف و نظام ابراهیم عرضه رسیده بودند - به مغرب خرامید، و دوران انحطاط آن که هنوز با ابوعلی جبائی (در گذشته ۳۰۳ ه. ق.) و پسرش ابوهاشم جبائی (در گذشته ۳۲۱ ه. ق.) تقویت می‌شد با ظهور اشعریه ظاهر گشت.

با ظهور شیخ ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (در گذشته ۳۲۴ ه. ق.) - که حتی برای آنروزهایی که خودش معتزلی بوده رد نوشت^۲ - رواج مذهب معتزله رو به نقصان گذاشت. در باب جدا شدن ابوالحسن اشعری از استادش ابوعلی جبائی داستانی نقل شده و چون گاه گفتن داستان ضمن تحقیق زبانی ندارد آنرا در زیر نقل می‌کنیم:

- اشعری: سه برادر بودند؛ یکی نیکوکار و پرهیزگار، دو دیگر کافر و فاسق و بدبخت، و سوم صغیر و طفل، این سه برادر مردند، اکنون حالشان چیست؟

- جبائی: اما زاهد، در بهشت و درجات است، و کافر به درکات جهنم رود، و طفل از اهل سلامت باشد.

- اشعری: اگر آن کودک بخواد به درجات زاهد برود، او را اجازه دهند؟

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۴۶۶، چاپ بغداد.

۲. یازجی و کرم: اعلام الفلطفه، ۱۳۰.

- جبائی: نه! زیرا به او گفته می‌شود که برادرت به این درجات رسید برای آنکه طاعات زیاد داشت و ترا طاعات نیست.

- اشعری: اگر آن کودک بگوید که تقصیر از من نیست، زیرا تو مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت قدرت ندادی، چه می‌گویی؟

- جبائی: خدای بزرگ می‌گوید: من داناتر بودم که اگر زنده می‌ماندی، معیصت می‌کردی و سزاوار آتش سوزان می‌شدی، پس من مصلحت ترا رعایت کردم!

- اشعری: اگر برادر کافر بگوید: ای خدای جهانیان، همچنانکه حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی! پس چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟

- جبائی - تو دیوانه‌ای!!^۱

بعضی از اهل تحقیق این قضیه را اساس نشأت اشعریه و جدا شدن اشعری از جبائی می‌دانند. ولیکن حق اینست که انتقادات اشعری بر اهل اعتزال به این یک قضیه منحصر نیست و بسیاری مسائل دیگر در کتب کلامی ذکر شده است که سبب جدایی ابوالحسن اشعری شمرده شده است.

اشعری تشبیه را نفی کرد، و نیز صفات معنوی را ثابت دانست و تنزیه را تا اندازه‌ی جائز دانست که گذشتگان می‌دانستند و دلائلی ویژه بدان گواهی می‌داده است از جمله چهار صفت معنوی: علم، قدرت، و چشم و گوش، کلام قائم به نفس را ثابت کرد و این امور را بطریق عقل و نقل تأیید و بدعت‌های اهل بدعت را رد کرد و در این راه با ایشان به دلایلی که خود تمهید و آماده کرده بودند سخن گفت و قول به «صلاح و اصلح» و «حسن و قبح عقلی» و غیره را مردود دانست و عقاید مربوط به بعث و احوال بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب را تکمیل کرد و در مسأله امامت سخن گفت و معتقد شد که: مسأله امامت از اصول عقاید ایمانی نیست، بلکه قضیه مصلحتی و اجتماعی است. بدین‌طریق پیروان ابوالحسن اشعری زیاد شدند و پس از او شاگردش ابن مجاهد و دیگران راه او را پیروی کردند و قاضی ابوبکر باقلانی (وفات ۴۰۳ ه. ق.) این امور را از آنان گرفت و آنها را مهذب کرد و مقدمات عقلی لازم را که دلایل این مسائل بر آنها متوقف بود از قبیل اثبات جوهر فرد و خلا و اینکه عرض به عرض قائم نتواند بود، و اینکه عرض در دو زمان باقی نتواند بود و امثال این قواعد که

۱. بغدادی، عبدالقاهر: الفرق بین الفرق، ۳- ۱۶۰، بیروت، ۱۹۷۳. - معلوم می‌شود که همواره هر که در سخن

گفتن در می‌ماند، سلسله خصومت در می‌جنباند و حریف خود را به جنون نسبت می‌دهد.

دلایشان بر آنها متوقف بود، اصلاح کرد، و این قواعد را تابع عقاید ایمانی قرار داد تا این طریقه برای خود شکل گرفت و یکی از بهترین فنون نظری و علوم دینی شد.^۱

* * *

وضعیت علم و فلسفه در زمان شهرستانی، برخلاف سده سوم تا اواخر سده چهارم که دوران درخشان آزادی نسبی فکر و مذهب در بلاد اسلامی بود، در سده‌های پنجم و ششم، دیگر آن آزادیهای مذهبی کم شده بود و یادست کم در برخی نقاط رو به ضعف گذاشته بود.

اشتغال به فلسفه و کلام و معارف عقلی مذموم بود و از آن به ظلمات فلسفه تعبیر می‌کردند. و در این راه دلایلی می‌آوردند که از آنجمله یکی این بود که علمای ظاهر می‌گفتند اگر فلسفه و کلام صحیح و مشروع بود ائمه مذاهب که ارکان دین اسلام بشمار می‌روند خود ایندو علو را کسب می‌کردند و اکتساب و فراگرفتن آنرا به مسلمانان و پیروان خودشان سفارش می‌کردند و حال آنکه هیچیک از این بزرگان همچون احمد بن حنبل (در گذشته ۲۴۱ ه. ق.) و محمد بن ادریس شافعی (در گذشته ۲۰۴ ه. ق.) و سفیان ثوری (در گذشته ۱۶۱ ه. ق.) و دیگران به این دانش‌ها نپرداختند و اگر کسی مثل ابوحنیفه (در گذشته ۱۵۰ ه. ق.) کتابی نوشت به نام الفقه‌الاکبر که ظاهراً در اصول مسائل کلامی بود، در واقع برای تأیید اصول عقاید و دفاع از بدعت‌های بدعت‌آوران متکلم و فیلسوف بود نه پرداختن به مسائل کلامی از قبیل جوهر فرد یا جزء لایتجزی و...

بنابراین امثال شهرستانی که در این روزگار به مسائل فلسفی و کلامی و گردآوردن مقالات و عقاید اسلامیان می‌پرداختند، منفور و مطرود بودند، و تعجب نباید کرد که برخی از معاصرانش او را به خبط در دین و تفسیر آیات قرآنی برطبق مبادی فلسفی و کلامی متهم می‌کردند که ما بعداً در این باره سخن خواهیم گفت.

- «ابن جوزی» که اغلب فیلسوفان و متکلمان را به باد انتقاد و ناسزا گرفته و حتی از بدگویی در مورد ابو حامد غزالی هم سرباز نزده از امام احمد بن حنبل نقل می‌کند که او گفته است: «متکلمان به هیچ وجه رستگار نخواهند شد و اهل کلام جمله زندیق‌اند.»^۲ این فکر یعنی انکار و تحقیر فلسفه و کلام حتی در اشعار شاعران این دوره هم سرایت کرده و امثال خاقانی و سنائی چه ناسزاها که در مورد این دانش نگفته‌اند. خاقانی (وفات ۵۹۵ ه. ق.) گوید:

۱. ابن خلدون: مقدمه، ۴۶۵، چاپ بغداد.

۲. ابن جوزی: تلخیص ابلیس، ۸۳، چاپ مصر (بی. تا.).

ای امامان و عالمان اجل خاک جهل از بر اجل منهد
 علم تعطیل مشنوید از غیر علم توحید را خلل منهد
 فلسفه در سخن میآمیزید و آنگهی نام آن جدل منهد
 فلسفه مرد دین مپندارید
 هیز را جُفتِ سامیل منهد!^۱

و همچنین «سنایی» (وفات ۵۴۵ یا ۵۲۵ هـ.) که چندین بار از فلسفه یونان و «افلاطون» و «ارسطو» و «ابن سینا» بزشتی یاد می‌کند. به هر حال، شهرستانی هم از این انتقادهای بی بهره نماند چه او را هم به «خبث در اعتقاد» و «میل به الحاد» متهم کردند و داغ بیدینی و گمراهی به پیشانی او هم زده شد. حال که به اجمال پیدا شدن علم کلام، و روزگار شهرستانی معلوم شد، شرحی کوتاه از زندگی او را باز می‌گوییم.

زندگانی شهرستانی

ابوالفتح محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی متکلم و فیلسوف معروف، به سال ۴۶۸^۲ در شهرستان^۳ از مضافات خراسان به دنیا آمد، در آنجا پرورش یافت و سپس فقه را در نیشابور از احمد خوافی (وفات ۵۰۰ هـ. ق.) و اصول را پیش ابونصر قشیری (وفات ۵۱۴ هـ. ق.) فرزند ابوالقاسم قشیری عارف معروف فراگرفت، و کلام را پیش ابوالقاسم انصاری خواند و برای استماع حدیث نزد ابوالحسن علی بن احمد مدائنی و غیر او رفت.^۴ از کودکی اشتیاق او به تحصیل آشکار بود، مسافرت‌های بسیار کرد، از جمله به خوارزم رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید و در سال ۵۰۱ به عزم حج از خوارزم بیرون آمد و در همین سال حج کرد و بعد از آن، مسافرت نمود و مدت سه سال در آنجا مام کرد و

۱. خاقانی: دیوان، ۱۶۲، چاپ علی عبدالرسولی.

۲. یاقوت در معجم البلدان ذیل شهرستان، شرح جامعی از احوال شهرستانی ذکر کرده و گوید: مولده سنة ۴۶۹... (چاپ وستفلد، ۳/۳۴۴).

۳. مرحوم اقبال مولد او را شهرستانه نوشته است (تاریخ مغول، ۳۹) و نیز صاحب ته صوان‌الحکمه، و گویا صورتی است از شهرستان که یاقوت و دیگران گفته‌اند.

۴. سبکی در طبقات الشافیه، ۱۲۹/۶ پس از یاد کردن همه استادان شهرستانی گوید «وسمع به نیشابور من ابوالحسن علی بن احمد المدینی و غیره... ورد بغداد فی سنة عشر و خمسمائة، و اقام بها ثلاث سنین، و کان یعظ بها، و یظهر له قبول عند العوام».

وعظ‌ها گفت و توده مردم نسبت به او اقبال تمام کردند. یاقوت از قول ابومحمد محمود بن محمد خوارزمی صاحب تاریخ خوارزم نقل کرده که: شهرستانی عالم بزرگی بود. در محاضره و معاشرت نیک محضر بود و اگر «خبط در اعتقاد و الحادش» نبود، امامی عظیم بود.

و هم او گوید میان من و او محاورات و مناظراتی رخ می‌داد که غالباً به مذهب فیلسوفان سخن می‌گفت و در نصرت مذاهب فلسفه ورد مخالفان آن مبالغه می‌کرد و من چند مورد در مجلس وعظ او حاضر شدم و به هیچ وجه لفظ «قال الله» و یا «قال رسول الله» در مواعظ او نشنیدم و او به کسی در باب مسائل شرعی جواب نمی‌داد^۱

همچنین از خود او نقل کرده‌اند: در بغداد، در مجلسی، از احوال موسی از من پرسیدند. گفتم که موسی در طور سینا به چپ و راست نگریست و کسی را نیافت که با او انس بگیرد، ناچار به آتشی که از سوی طور می‌تافت روی آورد، و مناسب این مقام گفتم:

خرجنا نبتغی مکة حجاجاً و عمارا

فلما بلغ الحیرة حادی جملی حارا

فصادفنا بها دیراً

و رهباناً و خماراً^۲

چندی هم در نظامیه بغداد وعظ می‌کرد و سخنان او قبول عام داشت، و چون در آن ایام مدرس آن مدرسه امام اسعد میهنی (در گذشته ۵۲۷ ه. ق)^۳ بود و میان او و شهرستانی دوستی نزدیک بود، از این رو، میهنی او را به خود نزدیک کرد و در بزرگداشت او کوشید^۴ نوشته‌اند: که سلطان سنجر سلجوقی نیز او را عزیز می‌داشت و صاحب سر خودش قرار داده بود. گروهی از مورخان گفته‌اند که وی متهم به تمایل به اهل قلاع یا اسمعیلیان بوده و بسوی آنها دعوت می‌کرده و سخنان پاره آنها را نصرت می‌داده است^۵. ولی نگارنده این سخن را باور نمی‌کنم زیرا وی در «الملل و النحل» از سرزنش و تحقیر اسمعیلیان باز نایستاده است.^۶

مؤلفات شهرستانی، از شهرستانی کتابهای بسیاری ذکر کرده‌اند که اهم آنها بقرار

زیر است:

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳/۳۴۴.

۲. سبکی: طبقات الشافعیة، ۶/۱۳۰.

۳. برای شرح احوال بنگرید به ابن خلکان: وفیات، ۱/۷۱، چاپ تهران.

۴. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳/۳۴۵.

۵. سبکی: طبقات الشافعیة، ۶/۱۰۳.

۶. شهرستانی: الملل و النحل، ۹۸-۱۹۷، چاپ قاهره، ۱۹۶۸، محمدالوکیل.

۱. نهاية الاقدام فی علم کلام این کتاب شامل بیست قاعده است و مشتمل بر جمیع مسائل کلام^۱. این کتاب را آلفرد گیوم^۲ مستشرق انگلیسی به سال ۱۹۳۴ چاپ کرد.
 ۲. الارشاد الی عقاید العباد که خود شهرستانی از آن در کتاب نهاية الاقدام نام می برد.^۳
 ۴. نهاية الاوهام، به این کتاب هم شهرستانی در نهاية الاقدام اشاره می کند.
 ۵. المصارعه، یا مصارع الفلاسفه، در این کتاب شهرستانی بر ابن سینا انتقاد کرده و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد و نفی علم خدا و قدرت او و نیز خلقت عالم، ابطال کرده است.

سپس خواجه نصیر طوسی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق.) به طرفداری از ابن سینا از اشکالات شهرستانی جواب گفته است و در کتابی بنام مصارعة المصارعة اقوال او را نقض کرده.

ابن قیم گوید: «که من به هر دو کتاب نظر افگندم و دیدم که نصیرالدین در این کتاب کوشیده تا بیان کند که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافریده و او چیزی نمی داند [البته از جزئیات] و چیزی را به قدرت و اختیار خویش انجام نمی دهد و کسانی که در قبورند آنان را زنده نمی کند»^۴ ابن قیم در این کتاب پیوسته از خواجه طوسی که بلاشک از مفاخر بزرگ ملی ماست و در فلسفه و کلام نظیر او کم پیدا می شود، به «نصیر الاحاد = یاری دهنده بیدینی» یاد می کند. اما حقیقت اینست که: اولاد شهرستانی در بیان و یا فهم آراء ابن سینا دچار اشتباه شده، زیرا ابن سینا آن مسائل را تا حدود زیادی با اسلام سازگار و موافق بیان کرده، ثانیاً: صاحب نظران می دانند که خواجه طوسی این سخنان را که ابن قیم بیان کرده، نمی گوید.

در این کتاب، شهرستانی بنظر خود در هفت مسأله بر ابن سینا ایراد کرده:

اول - در حصر اقسام وجود؛

دوم - در چگونگی وجود واجب الوجود؛

سوم - در توحید؛

چهارم - در علم واجب؛

۱. مقدمه الملل والنحل، چاپ مصر، ۸.

2. Alfred Guillaume.

۳. تمه صوان الحکمه، ۸۷.

۴. ابن قیم: اغائة اللهنان، ۹۱۱/۲، چاپ مصطفی البابی الحلبي، سال ۱۹۶۱ میلادی.

پنجم - در حدوث عالم؛

ششم - در حصر مبادی؛

هفتم - درباره مسائل مشکله و شکوک مربوط به مسائل ششگانه فوق.

و در این کتاب گفته است که: «من این کتاب را برای سید مجدالدین ابوالقاسم علی بن جعفر موسوی نقیب ترمذ نوشته‌ام.»^۱

این کتاب گویا بنظر ملاصدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه. ق. در بصره) هم رسیده است چه در مبحث کلی و جزئی از محمد شهرستانی و کتاب مصارع الفلاسفه او نام می‌برد و نظر او را رد می‌کند^۲

۶. الملل والنحل، بی شک درخشان‌ترین اثر شهرستانی که نام او را بلند آوازه داشته و در بلاد اسلامی مشهور کرده، کتاب «الملل و النحل = آیین‌ها و کیش‌ها» ی اوست. این کتاب را صدرالدین ترکه اصفهانی از دانشمندان سده نهم (کشته ۸۵۰ ه. ق) به فارسی ترجمه کرده و نام تنقیح الادلة والعلل بر آن نهاده است. کتاب مذکور نثر پیچیده‌ی دراد و در تهران نیز چاپ شده است.

البته در این راه پیش از او کتابها نوشته‌اند که همه آنها اهمیت دارد و در تاریخ معروف است از آنجمله است:

الف: ابوالحسن الاشعری (در گذشته ۳۳۴) که کتاب او مقالات الاسلامیین نام دارد.

ب: ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی (در گذشته ۴۲۹ ه. ق) که کتاب او الفرق بین الفرق نام دارد.

ج: قاضی ابوبکر محمد بن الطیب الباقلانی (در گذشته ۴۰۳ ه. ق) هم در این فن کتابی دارد.

د: ابو محمد علی بن احمد معروف به ابن حزم ظاهری (در گذشته ۴۵۶ ه. ق) که کتاب او الفصل فی الملل والاهواء والنحل نام دارد.

شهرستانی و ابن حزم، کتاب ابن حزم اگر چه کتابی پرفایده و مفید و مشهور است، ولی همچنانکه گفته‌اند «پیوسته محققان از نظر در آن ابا کرده و دیگران را نهی نموده‌اند، زیرا در این کتاب هاله‌ی از تعصب پدیدار است که کار محقق را - که باید متن واقع را جستجو نماید - مشکل می‌کند. زیرا حیران می‌ماند که آنچه مؤلف نوشته تا چه اندازه

۱. دری، ضیاء الدین: حاشیه کتر الحکمه، ۸۲/۲، چاپ تهران.

۲. شیرازی، صدرا: اسفار، ۱۶۳/۱، چاپ سنگی تهران.

تحت تأثیر عقاید دینی و اصول عقیدتی او بوده و تا چه اندازه مقتبس از مستندات صحیح است. مؤلف در این کتاب به اهل سنت بی احترامی زیادی کرده و در تعصب زیاده رفته و حتی ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری را به بدعت منسوب داشته است.^۱ وانگهی، با وجود اینکه کتاب «ابن حزم» مبسوط تر از کتاب شهرستانی است، اما پراکنده است و نظام صحیحی ندارد.

به خلاف این هردو، با وجود اینکه در کتاب شهرستانی بسط زیاد نیست لیکن هم تعصب خیلی کم و یا اصلاً نیست^۲ و گویی عقاید هر فرقه را از زبان خود آنها می شنویم، و ثانیاً نظام و روش دقیقی در کتاب اتخاذ شده و در حقیقت دائرة المعارفی است از اصول عقاید فرق اسلامی، و آراء فلسفی متعلق به ما بعدالطبیعه تا زمان مؤلف.

در اهمیت این کتاب همین بس که هابوکر^۳ عالم آلمانی در مقدمه ترجمه «ملل و نحل» می گوید: «از راه کتاب الملل و النحل، ما می توانیم مرز میان تاریخ فلسفه قدیم و جدید را دریابیم.»^۴

و نیز ملخ عالم آلمانی دیگر که در زمان خود از متخصصان فلسفه یونانی بود، درباره این کتاب می گوید: «شک نباید کرد که آنچه از عقاید، شهرستانی، به ذیمقراطیس منسوب می دارد، صحیح است.» ولیکن عده‌یی از صاحب نظران عقاید شهرستانی را در مورد فیلسوفان سست دانسته، و گفته اند:

«... مؤلفان عرب را همچون شهرستانی و قفطی و امثال آن دیدم که حق را با باطل در آمیخته، و بسیاری از اقوال را به کسی که از او نیست نسبت داده اند، و در شرح زندگانی فیلسوفان چیزهایی نوشته اند که با تاریخ صحیح مطابقت نمی کند، و با خیال وحدت اسلامی خود به فلسفه و ثنی یونانی لباس پوشانده اند...»^۵

غیر از این کتابها که بر شمر دیم یا قوت چند کتاب دیگر از او اسم برده که عبارتست

۱. سبکی: طبقات الشافیه، ۱۲۹/۶ «خیر کتاب صنف فی هذا الباب، و مصنف ابن حزم و ان کان ابط من، الا نه مبدد لیس له نظام، ثم فيه من الحط على الاثمة السنة، و نسبة الاشاعة الى ما هم بربوون منه ما یكثر تعداده، ثم ابن حزم نفسه لا یدری علم الکلام حق الدراية علی طریق اهل...»

۲. جز برخی جاها، مانند: مبحث امامیه اثنی عشریه و غیره، که سخنان نیش دار گفته است. و عجیب اینست که ذهبی در تاریخ الاسلام وی را شیعه غالی شمرده است.

3. Haarbrucker (۱۸۱۵-۱۸۸۰).

۴. کیلانی، محمد: مقدمه الملل والنحل، ۴، چاپ مصر.

۵. امین، احمد: فقه الفلسفة اليونانية، ۲/۱-۳، مقدمه، قاهره ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

از کتاب غایة المرام فی علم کلام و کتاب دقایق الاوهام و کتاب المبدء و المعاد و کتاب شرح سوره یوسف که آنرا به عبارت لطیف و فلسفی پرداخته. نیز کتاب الاقطار فی الاصول،^۱ و کتب های المناهج والایات والعیون والانهار از آن اوست.^۲

وفات شهرستانی را مختلف نوشته اند، صاحب کشف الظنون یکجا در گذشت او را به سال ۵۴۸ و یکجا ۵۴۷ نوشته است.^۳ برخی در گذشت او را بسال ۵۴۹^۴ و برخی بسال ۵۴۸ نوشته اند، بنظر می رسد که صحیح ۵۴۸ باشد.^۵

عقاید فلسفی شهرستانی، پیش گفتیم که شهرستانی به فلسفه اعتنایی عظیم داشت و از قول یاقوت و دیگران نیز نقل کردیم، که شهرستانی همواره در مواعظ و گفتارهای خویش از گفتار فیلسوفان استفاده می کرد و از افکار آنها دفاع می کرد و حتی بخاطر همین، جماعتی او را به خبط و میل از دین متهم کردند. با همه اینها تبحر شهرستانی بیشتر در کلام است و یکی از بزرگترین متکلمان ایران و از پخته ترین فارسان این میدان است. با وجود این شهرستانی در فلسفه نیز نظریات چندی داشته است چه: اولاً در فلسفه به ابن سینا و برخی از مشائیان ردنوشته مانند کتاب مصارع یا مصارع الفلاسفه که در آن بر ابن سینا در هفت مسأله اشکال و ایراد کرد، که قبلاً یاد کردیم، و گفتیم که خواجه نصیرالدین طوسی (وفات ۶۷۲ هـ) از این اشکالات جواب گفته است، شیخ طوسی همواره در نگارش های خود بی نهایت مؤدب و با وقار است همچون کوهی استوار در برابر مشکلات و ایرادات ایستاده و تمام آنها را با سرانگشت حکمت و درایت خویش باز کرده و روشن ساخته است.

اما در این کتاب که جواب ابوالفتح شهرستانی را داده چنان از کوره در رفته که از حدود ادب هم خارج گشته است، چنانکه می گوید:

«و ان کلته فی بعض المواضع بصاعه او سقیته بکاسه فالله يعلم منی ان ذلک لیس مما یقتضیه دابی و لا یتعوده خلقی بل الحرب یعدو و الکلام یجر الکلام = یعنی اگر در بعضی مواضع او را به پیمان خود او پیموده ام و یا با کاسه خویش سیرابش کرده ام، خدای، خود می داند که این روش، رسم و راه من نیست و خوی من بدیع امر عادت ندارد، ولیکن

۲. بیهقی: تنه صوان الحکمة، ۸۶، ترجمه فارسی.

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳/۳۴۴

۳. حاجی خلیفه: به ترتیب: ۵۱۷/۲ و ۶۲۰/۲.

۴. سبکی: طبقات الشافیه، ۶/۱۲۹ «و مات سنة ثمان و اربعین و خمسائة».

۵. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۳/۳۴۴.

جنگ دشمنی می آورد و سخن از سخن می شکافد»^۱

امام ابوالحسن علی بن زید بیهقی صاحب تتمه (در گذشته ۵۶۵ ه. ق) نقل کرده: «از او [شهرستانی] مجلسی مکتوب دیدم که در خوارزم منعقد کرده، و در آنجا اشاره به اصول حکمت کرده بود و من از آن تعجب کردم!» و همو گوید که: «مرا با او اتفاق مجلس افتاد در حضور امام ابوالحسن عبادی و موفق‌الدین احمد لیبی و شهاب‌الدین واعظ؛ در اقسام تقدمات^۲ بحثی می‌رفت، من از و پرسیدم تحقیق اینکه گفتی که: اجزاء انفصال منحصر است در این اقسام سته، چیست؟ او گفت: فرق است میان متقدم بالذات و متقدم بالوجود، و آغاز تحقیق نهاد و در فرق میان متقدمان. گفتم: من از مطلب هل سؤال می‌کنم تو بیان مطلب ما می‌کنی در غیر موضع نزاع، من می‌گویم: چرا گفتی که این انفصال حقیقت است؟ تو می‌گویی: فرق است میان فلان جزو منفصله و میان فلان جزو، تا طول در کلام به تمادی کشید. و در آن وقت تفسیری می‌نوشت و آیات را بر قوانین شریعت و حکمت تأویلی می‌کرد، گفتم: این تفسیر، از صواب دور است، زیرا که حکمت امریست از طریق تفسیر دور و وجه تفسیر چنان باید کرد که از سلف بما رسیده بود. و اجتماع صحابه و تابعان بر آن بوده، و اگر کسی خواهد که میان حکمت و تفسیر جمع کند میان هر دو بهتر از آنکه حجة الاسلام غزالی [تغمده الله برضوانه = خدا پیوشانداو را در خشنودی خویش] جمع کرده است صورت ندارد، و کس را مثل آن توقع نباید داشت، ولیکن او چنین تأویلی که تو می‌کنی نکرده است. او از این سخن برنجید رنجیدنی درشت»^۳

آنچه از عقاید مخصوص شهرستانی در کتب فلسفه، معروف است یکی این است که شهرستانی گفته: جسم مرکب از اجزاء بالفعل نیست ولیکن اجزاء متناهی قابل قسمت است و این قول را خواجه طوسی از امام فخر در شرح اشارات نقل کرده است^۴ دو دیگر مبحث جوهر فرد است که اکنون به اجمال به این بحث اشاراتی می‌کنیم:

جوهر فرد. جسم در تجزیه به حدی می‌رسد که دیگر تجزیه نمی‌پذیرد و آنرا متکلمان جوهر فرد می‌گویند و فیلسوفان برخلاف متکلمان می‌گویند که جسم به آن حد نمی‌رسد که تجزیه‌ناپذیر شود.

و شر مسأله چنین است که جسم نزد متکلمان، مرکب از اجزاء متناهی است و آنچه

۱. شهرزوری: کز الحکمة، ۸۲/۲، ترجمه ضیاء‌الدین دری؛ وابن قیم: اغائة اللهنان، ۲۶۳/۲.

۲. مراد تقدمات معروف در حکمت است. ۳. بیهقی: تتمه صوان الحکمة، ۸۷-۸۶.

۴. خواجه طوسی: شرح اشارات، ۱۲۹/۲، تصحیح دکتر سلیمان دنیا، چاپ مصر، ۱۹۵۷.

نهایت و اطراف آنرا محصور و محدود کننده شامل اجزایی که بی نهایت باشد، نتواند بود. ولیکن در نزد فیلسوفان جسم از صورت و هیولی مرکب است نه از اجزاء. متکلمان برای اثبات نظر خود چند دلیل می آورند که یکی اینست:

- می گویند نقطه وجود دارد و در هیچ جهت قابل قسمت نیست، حال این نقطه یا جوهر ایت یا عرض اگر جوهر است و قائم بخود است، پس جزء لایتجزی ثابت است و همین مطلوب ماست. و اگر عرض است پس بناچار محل می خواهد. اکنون محل آن یا تقسیم می شود یا نمی شود. اگر محل نقطه تقسیم شد نقطه بالطبع تقسیم خواهد شد و اگر محل نقطه تقسیم نمی شود مدعای ماست چه جزء لایتجزا همان جوهریست که به هیچوجه قابل تقسیم نیست. و از این جهت که قابل تجزیه نیست آنرا جزء لایتجزا گویند، و چون جزء جسمی نباشد آنرا جوهر فرد می نامد^۱. متکلمان غیر از این دلیل حدود ده دلیل دیگر برای اثبات نظر خود درباره جوهر فرد و جزء لایتجزی آورده اند که اغلب آن ها را شیخ رئیس ابوعلی سینا (در گذشته ۴۲۸ ه. ق) در شفاء آورده و جواب گفته است. ما اینجا به ذکر جوابی که او نیز ذکر کرده، کفایت می کنیم:

حکیمان در جواب این دلیل متکلمان گویند حال (به تشدید لام) دو قسم است: حال سریانی، و حال طریانی.

حال سریانی آنست که برای شیء عارض می شود از آن جهت که شیء قابل است مثلا سفیدی قند حال است در جسم قند. و از آن جهت که قند قسمت پذیر است حال نیز به انقسام محل خود، منقسم می گردد.

اما حال طریانی آنست که عارض محل می شود ولیکن نه از آن جهت که محل تقسیم پذیر است. نقطه در خط حال است و خط نیز عرض است و حال است در سطح، همچنین سطح در جسم. ولی نقطه که در خط حال است نه از آن جهت است که خط در طول مستقیم است، و بیان آن ایسنت که خط در یک جهت منقسم می شود ولیکن نقطه منقسم نمی شود چه حلول نقطه در خط طریانیست. مثلا ابوت یا پدری حال است در زید اما نه از آن جهت که زید گوش و بینی دارد و گر نه اگر دستش را ببرند پدری او کم می شود ولیکن اینطور نیست، چه اگر زید را قطعه قطعه کنند باز زید پدر است، همچنین محاذات و

۱. «جزء لایتجزا» و «جوهر فرد» را «نقطه موهوم» نیز گفته اند. نظامی گوید (گنجینه گنجوی، ۱۵۷، چاپ

وحید، ۱۳۱۸):

موازات دو دیوار که حال طریانی است یعنی اگر نصفش برداشته شود باز هم موازی هستند. چنانکه گفتیم حکیمان دلایل متعدد از قبیل محاذات و تماس و برخی براهین هندسی - برای ابطال جوهر فرد - آورده‌اند که ما ذکر آنها تن می‌زنیم^۱. خواجه شیراز با استفاده از این بحث در غزلی لطیف، بیتی خطاب بمعشوق گفته که برای رفع ملال خاطر خوانندگان چند بیت آن غزل را می‌آوریم:

ما هم این هفته برون رفت وبه چشم سالیست
 حال هجران توجه دانی که چه مشکل حال است
 ای که انگشت نمایی بکرم در همه شهر
 وه که در کار غریبان عجب تاهمال است
 بعد از اینم نبود شایبه در جوهر فرد
 که دهان تو در این نکته خوش استدلال است
 شهرستانی شعر نیز می‌گفته، ولی از همه اشعار او ما تنها از دو بیت زیر خبر داریم، و گویا این دو بیت را بسیار می‌خوانده است؛ و راستی را بیان‌کننده روح حیران و جان سرگردان هر اندیشمندی است. می‌گوید:

لقد طُفَّت في تلك المعاهد كلها و سیرت طرفی بین تلك المعالم
 فلم أر الا واضعاً كف حائر علی ذقن، او قارعاً سن نادماً^۲

۱. راجع به این مبحث، طالبان رجوع کنند به شهرستانی: نهاية الاقدام فی علم الکلام، ۵۱۱ - ۵۰۵؛ وابن سینا: فون سماع طبعی شفاء، ۳۱۹ - ۲۹۴، ترجمه و نگارش حکیم مرحوم محمدعلی فروغی تهران، ۱۳۱۹ ه. ش.؛ تونی، فاضل: حکمت قدیم؛ تقریرات آن مرحوم، ۱۹ تا ۷۰، چاپ ۱۳۳۰ ه. ش.
 ۲. شهرستانی: نهاية الاقدام، ۱۱۸ چاپ آلفرد گیوم؛ الملل والنحل، ۱۳۲؛ بهائی: کشکول، ۱۳۹/۱، چاپ کتابفروشی آدبیه، ۱۳۴۹ ه. ش. - و گویا این دو بیت از شهرستانی نیست و گفته ابن راوندی است.

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تکمین بود.
مولوی

فصل هجدهم

سهروردی

یا

شیخ اشراق

(۵۸۷-۵۴۹ ه.ق.)

ابوالفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی که به شیخ اشراق معروف شده است حدود سال ۵۴۹ هجری از مادر زاده. برخی گمان کرده‌اند که نام او عمر است و نام پدر او را ذکر نکرده‌اند و آن به طوریکه پس از این خواهیم دید اشتباه است.

سهروردی از دانشمندان بزرگ زمان خود بوده و در اصول تبصر داشته و در فروع به مذهب شافعی می‌رفته و شعر نیکو می‌سروده، و در مناظره بسیار توانا بود و هیچ یک از معاصرانش بی‌پای او نمی‌رسیده‌اند.^۱ وی حکمت و اصول فقه را از شیخ مجدالدین گیلانی

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۳۱۴. چاپ دارالمأمون «کان فقیهاً شافعی المذهب اصولیاً شاعراً حکیماً... نظاراً لم یناظره مناظر الا غلبه وأفحمه...»

در مراغه فرا گرفته است.^۱

در منطق، بصائر ابن سهلان ساوی را نزد ظهیرالدین قاری خوانده است. بعد از فراغت از تحصیل غالب اوقات در مسافرت بوده و مدتی هم باطایفه صوفیه مصاحب شده و از بیانات این فرقه استفاده کرده تا روح تسامح و استقلال فکری در او حاصل شده، پس از آن مشغول ریاضت و مجاهدت گردیده و در خلوت به اوراد و اذکار اشتغال داشته و غالب ایام سال روزه بوده و در هفته یک بار افطار می کرده، تا آنکه به مقامات عالیه و نهایت مکاشفه رسیده و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید، و به واسطه آن امور عجیبی که از او ظاهر گردید او را «خالق البرایا = آفریدگار مردمان» نامیدند و لکن یکی از دوستانش او را در خواب دیده، و شیخ فرموده که مرا باین اسم بخوانید. بعضی دیگر غلو کرده او را نبی گفتند.^۲

سهروردی همچنان به قدم تجرد در شهرها می گشت تا اینکه به ماردین از بلاد ترکیه رسید. و به زیارت فخرالدین ماردینی عارف و حکیم رسید. استاد همواره از او به بزرگی یاد می کرد و هوش و استعداد او را می ستود، ولی همیشه می گفت که از بی پروایی او بجانش می ترسم.^۳

صاحب طبقات الاطباء از شیخ اشراق بدین عبارت یاد می کند:

«او در علوم فلسفی یگانه روزگارش بود، و در علوم عقلی و اصول فقهی جامع بود. تیزهوش و فصیح عبارت بود، ولی علم او زیادتر از عقل او بود»^۴. سپس می گوید که «سهروردی در سال ۵۸۶ مقتول شد». و این نیز اشتباه است چنانکه بعد از این خواهیم دید. همو مطلبی درباره شیخ نقل می کند که مشعر براینست که شیخ علم «سیمیا = علم باموری که انسان را برای انجام کارهای ناممکن توانا سازد» می دانسته است؛ و یکی از نمونه های آن داستان زیر است که: یکی از فقیهان عجم که معاصر شیخ بوده، می گوید: باشیخ اشراق از دمشق بیرون شدیم و چون به نزدیکی قانون - که در حدود دمشق و در راه

۱. ابن خلکان: و فیات الاعیان، ۲/۴۱۰؛ یاقوت، مأخذ سابق، ۲۰/۳۱۴.

۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۱۴۱ - ۱۴۰، ترجمه ضیاءالدین دری.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۳۱۵.

۴. طبقات الاطباء، ۴۸۱، چاپ بیروت این سخن را درباره یک ایرانی دیگر نیز گفته اند و او عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ ه. ق.) است. راغب اصفهانی گوید: «کان ابن المقفع والخلیل یحبان ان یجتعما. فاتفق التقاءهما، فاجتعما ثلاثه ایام یتعارون، فقیل لابی المقفع کیف رأیته؟ فقال: وجدت رجلا عقله زائد علی علمه. وسئل الخلیل عنه، فقال: وجدت رجلا علمه فوق عقله... وهذا صحیح...» (محاضرات، ۱/۱۶، بیروت، ۱۹۶۱).

حلب واقع است - رسیدیم، به رمه گوسفندی برخورداریم که ترکمانی آنها را می‌چرانید. به شیخ گفتیم: ای سرور ما، می‌خواهیم ازین رمه گوسفندی بخریم و گوشت آن بخوریم. شیخ گفت: من ده درم دارم آنرا بگیری و گوسفندی بخرید، بدینوسیله از ترکمانی گوسفندی خریدیم. کمی راه رفته بودیم که یکی از رفیقان ترکمانی، از پشت سر ما را صدا کرده گفت: آن گوسفند را پس بدهید و گوسفندی کوچکتر از آن بگیری، زیرا رفیق من در فروختن آن سهو کرده است و قیمت آن گرانتر از پولی اس که شما پرداخته‌اید. در این میان که ما صحبت می‌کردیم شیخ فهمید و ما را گفت که شما گوسفند را ببرید من او را راضی می‌کنم. ما براه افتادیم و شیخ با او ماند، با او صحبت می‌کرد و او را خوشدل می‌کرد. وقتی که ما دور شدیم شیخ او را ترک کرد، و به ما پیوست، در حالیکه ترکمانی از پشت او می‌آمد و فریاد می‌کرد و شیخ توجه نمی‌کرد. چون شیخ با او سخن نگفت و التفات نکرد، ترکمانی خود را با او رسانید و با خشم تمام دست چپ او را گرفت و کشید و گفت: کجا می‌روی و به من گوش نمیدهی؟ در این میان دست شیخ از دوش او کنده شد و در دست ترکمانی ماند، در حالیکه خون از آن روان بود! ترکمانی چون این بدید، مبهوت شد و در کار خویش متحیر ماند، پس دست را انداخت و از بیم فرا کرد. شیخ برگشت و آن دست را با دست راست برگرفت و به ما پیوست و ترکمانی همچنان فرار می‌کرد شیخ ظاهراً او را نگاه می‌کرد و صورت تعقیب بخود می‌گرفت، چون بدقت نگریستم در دست شیخ غیر از دستمال هیچ نبود. گفته‌اند. که از شیخ از این نوع کارها بسیار سر زده است، و خدا داناتر است.^۱

دوره‌یی که شیخ در آن زندگی کرده و افرادی که با آنها مأنوس بوده، خالی از تعصب نبوده‌اند. و چون شیخ آزاده و اندیشمند بوده و استقلال فکر داشته و بی‌پروا و متهور هم بوده، طبعاً در بیان عقاید و افکار خود دچار اشکال می‌بوده است چنانکه فخرالدین ماردینی که یکی از علمای معاصر شهاب‌الدین، و با او صدیق و رفیق بوده، پس از قتلش برای اصحاب خویش حکایت کرده، گفت: «من در عمرم کسی را به ذکاء و هوش و فراست شهاب‌الدین ندیدم ولیکن بواسطه تهور و بی‌مبالاتی در سخن بر او بی‌معناک بودم و آنچه حدس می‌زدم واقع شد.»^۲ و ما این قول را پیش از این هم آوردیم.

* * *

۱. ابن خلکان: وفیات الاعیان، چاپ تهران، ۴۱۱/۲.

۲. شهرزوری: تاریخ‌الحکماء، ۴۴/۲، ترجمه مرحوم دری.

سهروردی از فیلسوفان عالیقدر و نواندیشان بزرگ ایران بوده و آنچه معلوم است به قیود اجتماعی سرسپرده و پای بند نبوده «دائماً توسن طبع او وحشی نهاد بودی و بسا وحدت و وحشت الفت گرفتی و خرّقه پوشیدی، و کلاه سرخ برنگ ترکمانان و کردان نهادی.»^۱

سدیدالدین، معروف به «ابن رفیقه» گفت: «با شیخ شهاب‌الدین در مسجد جامع میافارقین راه می‌رفتم و او جبه کوتاهی که رنگ آسمانی داشت، در بر نموده و فوطه تابیده‌یی را بسر بسته بود، یکی از دوستان مرا دید و بکنارم کشید و گفت: مگر کسی نبود با او راه روی که با این خربنده حرکت می‌کنی! گفتم ساکت باش، مگر نمی‌شناسی او را؟ گفت: معرفت به حالش ندارم. گفتم: این عالم وقت و حکیم عصر است، این جوان پریشان ظاهر شهاب‌الدین سهروردیست!»^۲

شهاب‌الدین، قامت میانه و ریش معتدل داشته و رنگ چهره‌اش مایل به سرخی و لباس‌اش مندرس و مرقع و مویش ژولیده بوده؛ همان قسم که در سخن گفتن بی‌اعتنا بوده در لباس پوشیدن هم بی‌مبالا و بی‌تکلف بوده است.^۳ «احیانا به سبب ریاضت وافر ضعف بر مزاجش طاری گشتی، قدحی خمر حفظ‌الصحه را تجرع نمودی. آثار ولایت و کرامت از وی ظاهر بودی و اکثر فقیهان و علمای آن عصر، آنرا بر سحر و کیمیا حمل کردند.»^۴ گویی از زمان قدیم قاعده بر این بوده که اگر کسی ظهور بکند و سخنی تازه بگوید و تحقیقی دیع بیاورد او را برانند و یا تکفیر کنند. و این امری است که آنرا در شرح احوال اکثر دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان روشنفکر و نوآوران ایران خوانده‌ایم. ابن‌سینا را جماعتی ملحد، گروهی کافر و برخی دیگر زندیق خوانده‌اند و گویا آن حکیم یگانه در جواب این‌گروه گفته است:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکمت از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آنهم کافر پس در همه دهر، یک مسلمان نبود!^۵

۱. بیهقی: تمه صوان الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی منتخب‌الدین یزدی.

۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء شهرزوری، ۱۴۴/۲.

۳. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۱۴۴/۲. ۴. بیهقی: صوان الحکمه، ۱۰۴، ترجمه فارسی.

۵. بهائی: کشکول، ۵۷۶/۴، چاپ کتابفروشی ادیبه. و همو نقل می‌کند که «شیخ مجدالدین بغدادی گوید: پیامبر را بخواب دیدم و از وی پرسیدم: در حق ابن‌سینا چه می‌گویی؟ گفت: وی مردی است که می‌خواست بیواسطه من به خدای بزرگ واصل گردد، من با دست خود او را منع کردم و از این رو، در آتش جهنم افتاد» (کشکول، ادامه پاورقی در صفحه بعد)

شیخ اشراق نیز از این سرنوشت شوم دور نمانده^۱ و به طوری عرصه را بر او تنگ گرفته‌اند که از زندگی بیزار گشته و در مقدمه «حکمة الاشراق» آرزوی سکوت کرده است. با همه این احوال چنانکه سیره آزادگان است او با شجاعت تمام عقاید خود را ابراز داشته و از تکفیر عالم نمایان دروغین نترسیده و جان خویش بر سرین سودا گذاشته است.

در واقعه قتل و سال وفات شیخ اختلاف است. «شیخ اقامت کردن در «دیار بکر»^۲ را بسیار مایل بود و در بعضی اوقات به شام منزل می‌کرد و گاهی هم به روم مسافرت می‌کرد، دفعه اخیر که از روم به شام آمد و از آنجا به حلب رفت، حاکم حلب در آن اوقات «الملک الظاهر» پسر سلطان «صلاح الدین ایوبی» بود. «الملک الظاهر» چون آوازه شیخ شنیده بود شایق ملاقات او گردید و مقدمش را گرامی داشت. گاهی از اوقات در حضور «الملک الظاهر» با علمای «حلب» مناظره و مجادله می‌کرد و آنان را مغلوب و ملزم می‌ساخت و به هر علمی که وارد می‌شدند و محل بحث واقع می‌گردید کلام شهاب‌الدین بر کلام آنان برتری داشت به طوری که از عهده مناظره و مباحثه با او بر نمی‌آمدند. این مسأله باعث کینه شدید آنها گردید و آتش حسد در قلوبشان مشتعل شد، علاوه بر اینها چون شهاب‌الدین با رأی حکیمان صحبت می‌کرد و عقاید فیلسوفان را بیان می‌نمود و بعضی اوقات هم امور عجیبه و افعال خارق العاده از او ظاهر می‌شد تمام اینها سبب شد که دانشمندان حلب او را تکفیر کردند و قتلش را واجب دانستند ولیکن الملک الظاهر وقتی به سخنان آنها نهاد و از کشتن شیخ سرباززد، ناچار عالمان ظاهر و فقیهان حلب حکم کفر شهاب‌الدین را نزد صلاح‌الدین فرستادند. سلطان محض همراهی با آنها به پسر خود حکم کرد که سهروردی را به قتل برساند، الملک الظاهر در اجرای فرمان پدر مسامحه و تساهل پیش گرفت، عالمان حلب چون دیدند که حکم تکفیر اجرا نشد باز به صلاح‌الدین نوشتند که: اگر الملک الظاهر، شهاب‌الدین را پیش خود نگاه دارد چیزی نخواهد گذشت که عقیده او را فاسد و تباه خواهد کرد و اگر اخراجش کند، بهر کجا رود باعث فساد و

ادامه پاورقی از صفحه قبل

۴۳/۱). امان از نادانی و تعصب که شخص را وادار می‌کند از برای اغراض خصوصی یا عقیدتی پاروی حق بگذارد، و به پیامبر (ص) نیز اتهام بیند!

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۳۱۵، دارالمأمون: «...ورموه بالالحداد والزندقه...»

۲. از شهرهای ترکیه.

گمراهی مردم عوام خواهد شد.^۱ مرتبه دوم صلاح‌الدین فرمانی به خط قاضی فاضل بفرستاد و پسر را تهدید کرد که اگر در قتل شهاب‌الدین مسامحه نمایی، حکم می‌کنم که حلب را از تصرف تو باز گیرند.

الملك الظاهر برحسب فرمان پدر و حکم علمای حلب شهاب‌الدین را مأخوذ و محبوس نمود.^۲ در کیفیت قتلش، اختلاف است، بعضی نوشته‌اند: او را حبس کردند و طعام از او باز داشتند تا از گرسنگی جان داد، و این را خود او از الملك الظاهر خواسته بود.^۳ بعضی گفته‌اند: بازه کمان خفه‌اش کردند، پاره‌یی روایت کرده‌اند که از پشت بام بزیر انداختن و سپس جسدش را سوزانیدند. و گویند که ظاهر پس از کشتن او سخت پشیمان شد و دستور داد همه کسانی را که بقتل او فتوی نوشته بودند تبعید کنند و اموال و دارایی آنها را به غرامت بردارند و اندوخته هایشان را مصادره کنند.

در سنین عمر او نیز اختلاف است، و از سی و سه تا پنجاه نوشته‌اند. یاقوت گوید: که سهروردی در سال (۵۷۹) هجری وارد حلب شد. و در سال ۵۸۷ مقتول گشته است و سنش به چهل می‌رسیده. و ظاهراً قول صحیح در مورد وفات شیخ همین است.^۴

اصلاح یک اشتباه

در اینجا باید متذکر شویم که بعضی از مترجمان از قبیل صاحب طبقات الاطباء و روضات الجنات در مورد سهروردی اشتباه کرده‌اند، زیرا سهروردی در تاریخ به سه نفر اطلاق می‌شود. نخست: شهاب‌الدین عمر بن محمد که از نوادگان ابوبکر خلیفه نخستین است، و «عوارف المعارف» و «رشف النصایح» و غیره... از تألیفات اوست و در بغداد در نزد «ناصر» خلیفه عباسی رتبتی داشته و در سال «۶۳۲» هجری وفات کرده؛ دو دیگر: ابوالنجیب سهروردی که عموی شهاب‌الدین عمر بوده و او را نیز در تصوف تألیفاتی است. سه دیگر: شهاب‌الدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی است که مورد بحث ماست، و چنانکه در بالا اشارت رفت به قول صحیح در سال «۵۸۷» در «حلب» مقتول شد. و عجب

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۳۱۵ «...وکتبوا بذلك الى الملك الناصر صلاح‌الدین و حذروه من فساد عقیده ابنه الظاهر بصحبه للشهاب السهروردی و فساد عقائد الناس اذا ابقى عليه».

۲. شهرزوری: تاریخ الحکماء، ۲/۱۴۲.

۳. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۳۱۶ «بلغ ذلك [ای حکم القتل] الشهاب، فطلب من الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الاكل والشرب الى أن يموت. ففعل به ذلك».

۴. همانجا «وقيل بل امر الظاهر بخنقه في السجن فخنق سنة سبع وثمانين وخسمائة، وقد قارب الاربعين».

اینست که شهاب‌الدین عمر سهروردی که بعضی او را با شیخ اشراق شهاب‌الدین مورد بحث ما اشتباه کرده و یکی دانسته‌اند، چند کتاب در رد فلسفه نوشته که کشف القبایح الفلسفة اليونانية از آن جمله است.^۱

* * *

فلسفه سهروردی

شیخ اشراق از دانشمندانی است که درباره او تحقیق استوار و علمی کم شده است. چه اگر در فلسفه مشاء دو نفر قهرمان سراغ داریم - که خوشبختانه ایرانیند و عبارتند: از ابن‌سینا و فارابی - در فلسفه اشراق به غیر از شیخ کسی را سراغ نداریم یا در حد او نمی‌شناسیم. اما در مورد ابن‌سینا و فارابی کتب و رسالات فراوان نوشته‌اند و داد سخن داده‌اند و حال آنکه در مورد شیخ اشراق، گذشته از «شهرزوری» که تا حدودی بیانش مفصل است، فقط در این اواخر مستشرق معروف فرانسوی هانری کربن مطالعات جالبی کرده، ولی متأسفانه از آنجا که از چندی پیش، بعلت مشکل بودن فلسفه و تحصیل آن، صاحب‌نظران ایرانی و اکثر مستشرقان، بتاریخ فلسفه و سپس بتاریخ فیلسوفان پرداخته‌اند، مستشرق مذکور نیز در حقیقت مقام سهروردی را بیشتر از نظرگاه تاریخ فلسفه مطمح نظر قرار داده است.

از فاضل مستشرق مذکور که بگذریم، رساله‌ی صغیر الحجم، ولی کثیر المعنی به قلم ریاضی فاضل مرحوم استاد اکبر داناسرشت نوشته شده که از نظرگاه فلسفه اشراق حائز اهمیت است و ما در پرداختن این گفتار از تحقیقات این دو محقق نیز استفاده کرده‌ایم. در بیان فلسفه شیخ اشراق، نکاتی را که عقیده او با دیگران موافق است، ترک کرده، فقط رؤوس مطالبی را که از ابتکارات اوست بیان می‌کنیم. ولی پیش از شروع به مقصود می‌گوییم: شیخ اشراق از آنان نیست که تنها به قاضی رفته باشند. زیرا می‌بینیم که وی پیش از اینکه به رد آراء مشایبان پردازد، چند کتاب در بیان فلسفه مشاء نوشته که از مهم‌ترین کتب و مراجع حکمت مشائی است و معروف‌ترین آنها مطارحات و تلویحات است و شیخ در آنها عقاید ارسطو و مشایبان را با وضوح و صراحت کامل بیان کرده است.

۱. به ابن ابی‌اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۸۲، چاپ بیروت؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۲۳۸، و ۳۲۹؛ استاد جلال همایی، مقدمه مصباح‌الهدایه ۲۰ - ۱۹، تهران، ۱۳۳۶؛ و رساله استاد مرحوم اکبر دانا سرشت ۳۰ - ۲۱، تهران ۱۳۴۸ ه.ش.

سهروردی حکمة الاشراق را چنین شروع می‌کند:

«...ای برادران، چندین بار از من خواستید تا کتابی بنویسم و در آن عقاید خویش را در باب حکمت اشراق برای شما آشکار کنم، باید بدانید که اگر خداوند با دانشمندان عهد نبسته بود که سخن بگویند، هرگز سخن نمی‌گفتم و با مشکلاتی که در این کار موجود است و خود آنرا پیش‌بینی کرده‌ام شروع به بحث نمی‌کردم. شما از من خواستید آنچه را که دریافته‌ام و محصول مشاهدات و ذوقیات من است، به قلم بیاورم و باین دارم که حقیقت تنها آن نیست که گذشتگان گفته‌اند، و دیگر هیچ سخنی نتوان گفت، بلکه سخنان تازه دیگر نیز هست که می‌توان گفت. از این رو اگر از من سخنی تازه و مطلبی جدید شنیدید تعجب نکنید چه آنچه را که در این کتاب بیان می‌کنیم: بطور کلی با آنچه درباره حکمت ارسطو و مشائیان نوشته‌ام فرق دارد، تمام این مطالب محصول و زاییده فکر و عقل نیست، بلکه ریاضت‌ها و ذوقیات من، در پرورش و پیدا شدن آنها مدخلیت تام دارد، همه از روی برهان نیست بل نتیجه کشف و عیان است و بدین جهت به تشکیک هیچ مشکل باطل نمی‌شود و آن‌کس که اهل حقیقت است و در راه شهود حق سالک است، باطناً با طریقه من که طریقه امام حکیمان، یعنی افلاطون نیز هست، موافق و همگام است...»

اگر رموزی در گفتار من هست آنرا بر مشکل نویسی من حمل نکنید و بدانید که حکیمان پیشین نیز از ترس توده نادان، سخنان خویش را به رمز و اشاره بیان می‌کردند و آنکه اهل بشارت است خود اشارت داند. ما در بیان فلسفه خود از ظلمت و نور استفاده کرده‌ایم و این نباید حمل شود بدانکه ازمانی و دوگرایان و زرتشتیان^۱ پیروی می‌کنیم، زیرا سرانجام گفتار آنجماعت بکفر و ثنویت می‌انجامد.^۲

بعد از آنکه سهروردی از بیان این مقدمه فارغ می‌شود بنا بر روش حکیمان شرحی در منطق که آنرا مقدمه تمام علوم می‌دانستند، و می‌نویسد ولی چیز تازه‌یی ندارد، تا به ذکر آن بپردازیم، زیرا همان منطق ارسطویی است.

از کارهای مهم سهروردی در فلسفه این است که در «حکمه الاشراق» چند محاکمه ترتیب داده که در یک طرف آن اشراقیان و در جانب دیگر مشائیان قرار دارند.

۱. یکی از این محاکمات مسأله معروف اصالت وجود یا ماهیت است.

۱. ظاهراً در اینکه شیخ از عقیده مانی پیروی کرده بویژه در مبحث نور و ظلمت شک نمی‌توان کرد، و این

نحاشی خود بهترین دلیل بر صحت این مدعی است؛ زیرا از ترس نادانان تقیه کرده است!

۲. حکمة الاشراق، ۲/۱ - ۱۹۱، چاپ هانری کرین، تهران ۱۳۳۱ ه.ش.

مشائیان و از جمله آنان ابن سینا معتقد به اصالت وجود هستند. ولی «سهروردی» اصالت را مخصوص ماهیت می‌شمارد. اصالت وجودی می‌گوید: که هستی تحقق خارجی دارد و امری صرفاً عقلی نیست و مثلاً آهن مرتبه‌ی است از هستی که چون هستی بدین حد می‌رسد، این حد عقلی از هستی انتزاع می‌گردد، چنانکه در موقع آمدن باران بر روی آب حبابهایی ایجاد می‌کند و این حباب یک جدایی موقت از آب کلی یعنی دریاست. نتیجه می‌گیریم که حقیقت همان «وجودکلی» یعنی آب دریاست و مختصری از آن وقتی که از آن جدا می‌شود، در عالم خارج نامی جداگانه می‌گیرد، در حالیکه منشأ آن از آن آب کلی است، پس: ماهیت حد وجود است اما حقیقت آن نیست.^۱

شیخ اشراق ماهیت را اصیل دانسته و وجود را انتزاعی و اعتباری می‌داند و می‌گوید: وجود به انسان و اسب و آب و دیگر چیزها به یک معنی حمل و اطلاق می‌گردد و آن «بودن آنهاست در خارج» سپس بر مدعای خویش یک دلیل متین و استوار اقامه می‌کنند:

اگر وجود در خارج باشد یا عرض خواهد بود مانند سپیدی و سیاهی و تلخ و شیرینی، و یا اینکه جوهر خواهد بود مانند میز و غیره، و در هر یک از این دو محالی پیش می‌آید، چه اگر عرضی باشد، باید معروض یعنی (جوهر) آن از پیش موجود باشد تا عرض بر او اضافه شود مثلاً سفیدی که یافت می‌شود نخست باید چیزی بوجود بیاید تا سفیدی بر آن عارض شود و این اشتباه است، چه ما گفتیم که وجود اسبق بر همه اشیاء است و در برهان بالا ثابت شد که عرض چیزی اضافی می‌باشد و جوهر سابق بر آن است. پس وجود عرض نیست. همچنین اگر وجود جوهر باشد اعم اشیاء نخواهد بود، یعنی شامل اعراض نخواهد گشت در صورتیکه عرض و وجود آن را محقق می‌دانیم و به هستی آن به تجربه اقرار داریم پس: «وجود نه جوهر است و نه عرض» و چون موجودات عالم خارج منحصر به این دو هستند پس وجود در خارج نیست و مفهومی عقلی است و این برخلاف قول «اصلت وجودیان» است، از این رو، عقیده ما صحیح درآمد که اصالت را در ماهیت قایل شدیم.

۲. دومین محاکمه سهروردی درباره مسأله ابصار - تدیدن است. عقیده سهروردی در این باره نیز با روش مشاییان و دیگر فیلسوفان مخالف است. زیرا مشائیان به «انطباع» اعتقاد دارند، یعنی می‌گویند صورتهای اشیاء در چشم انسان منعکس می‌شود و از چشم

به محلی موسوم به مجمع النورین می‌رسد و از آنجا نیز به حس مشترک انتقال عقیده و بدینوسیله در نفس انسان، صورت چیزی محسوس واقع می‌شود. سهروردی عقیده مذکور را مردود می‌داند و استدلال می‌کند که خیلی کوچکتر از آن صورتهای نقش گرفته هست، عقلا روا نمی‌باشد. برخی از مشائیان این اشکال سهروردی را بدین طریق حل می‌کنند که صورت موجود در چشم به عینه صورت کوه یا دریا نیست میان این صورت و صورت خارجی نسبتی همواره موجود است، بدینمعنی که انسان از صورتی که در چشم او منطبق شده است به کوچک و بزرگ بودن چیزها استدلال می‌کند که دارای چه عظمتی هستند، این فکر را نیز سهروردی ابطال می‌کند و می‌گوید: شخص در موقع دیدن، استدلال نمی‌کند زیرا رؤیت با مشاهده حاصل می‌شود، نه پس از مدتی درنگ و استدلال.^۱

از این محاکمات که در نوبه خود جملگی آنها اهمیت دارد، می‌رسیم به جان کلام سهروردی که اهمیت او به نظر اینجانب از آن لحاظ است و در تاریخ فلسفه از آن نظر معروف است. پیش از این گفتیم که شیخ اشراق از تقلید گریزان بوده و به تکرار سخنان ارسطو کفایت نمی‌کرده است.

می‌دانیم که پایه فلسفه بر مفاهیم سه گانه «واجب» و «ممکن» و «ممتنع» مبتنی است. سهروردی از آغاز کار در این باره با ارسطو که قافله سالار کاروان مشائیان است مخالفت می‌کند و می‌گوید: شیء یا نور است یا ظلمت و نور بر دو نوع است: نور قائم به ذات، نور قائم به غیر.

ظلمت هم بر دو نوع است؛ ظلمت قائم به ذات، و ظلمت قائم به غیر.

در نتیجه موجودات، مادی یا معنوی منحصر در چهار قسم می‌شود نه سه قسم. سهروردی در مورد بیان این مفاهیم نیز اصطلاحات جدیدی وضع می‌کند و بکار می‌برد، بدین طریق که نور بذات را نور جوهری یا نور مجرد نام می‌گذارد و نور قائم به غیر را نور عرضی می‌نامد. ظلمت قائم به خود را غسق می‌گوید که جمع آنرا «غواسق» می‌داند، و ظلمت پاینده به غیر را که در منطق نیز از آن نام می‌برد، به هیات تعبیر می‌کند.

دلیل سهروردی بر این تقسیم آنست که شیء از دو حال بیرون نیست یا ذات و گوهر خویش را ادراک می‌کند و یا اینکه از هستی خود غافل است. اگر شیء گوهر خود را در می‌یابد و قائم به ذات خویش هم هست، سهروردی آنرا نور مجرد می‌گوید که عبارت از ذات باری تعالی و عقول عشره است، و اگر شیء آگاه از ذات خود باشد ولی برای وجود

۱. سهروردی: حکمة الاشراق، ۱۰۲ - ۹۹۰، چاپ هانری کربن؛ و رساله مرحوم داناسرشت، ۶، چاپ دوم.

یافتن نیازمند بوجود دیگری باشد، آنرا نور عرضی می‌گوید مانند:

انوار موجود در ستارگان و آتش و انسان و...

و اگر به عکس شیء از ذات خود آگاه نباشد ولی در هستی خاجی قائم به خویشتن باشد، آنرا غسق می‌گوید مانند تمام اجسام اعم از جسم طبیعی و جسم تعلیمی^۱ و اگر شیء غافل از خود باشد و نیز قائم به غیر، آنرا هیأت نام می‌گذارد مانند سفیدی و سیاهی و ترشی و گسی و...

سهروردی نور مجرد را نور الانوار یا النورالاسبه‌بده نیز نامیده که در زبان شرع موافق با خداست.

ملاصدرا که بسال ۱۰۵۰ ه.ق در بصره در گذشته، سهروردی را از حکیمان پهلوی شمرده است. و فهلویون دسته‌یی از حکیمان قدیم ایران بوده‌اند که وجود را اصل در تحقق می‌دانسته‌اند، منتهی برای آن مراحل و مراتب قائل بوده‌اند، چنانکه ملاهادی سبزواری در منظومه حکمت اشاره به عقیده آنان کرده و گوید:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقه ذات تشکل تعم
مراتباغنی و فقرا تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف^۲

یعنی: وجود، نزد فهلویون حقیقی است دارای تشکیک که مانند نور درجات ضعف و قوت دارد.

و این عقیده صدرا اشتباه است! زیرا واضح است که نخستین اختلاف شیخ اشراق با مشائیان در این بود که آنها اصالت را منسوب به وجود می‌دانستند و شیخ به ماهیت، و این غیر ممکن است که کسی در یک جا به اصالت ماهیت بگوید و در جای دیگر دم از اصالت وجود بزند ولی صدرا دانسته یا ندانسته می‌گوید:

«آنجا که شیخ اشراق وجود را اعتباری دانست، خواست با مشائیان مزاح کند چه عقیده سهروردی به اصالت وجود بوده».^۳ و این اشتباه که آگاهانه نیز بوده در موارد مختلف از صدرا سرزده، زیرا صدرا تا حدودی کار فارابی را کرده که می‌خواست آراء افلاطون را با ارسطو توافق دهد.

غیر از مواردی که ذکر کردیم «سهروردی» در مسائل مهم دیگر نیز با مشائیان

۱. سهروردی: حکمة الاشراق، ص ۱۰۸، چاپ هانری کرین.

۲. سبزواری، هادی: منظومه حکمت، ۱۷، چاپ ناصری.

۳. رساله نفیس مرحوم داناسرشت، ۱۳.

مخالف بوده که از جمله آنها یکی بودن قوه واهمه و متخلیه است که مشائیان آنرا دو قوه متغایر می‌پندارند. دیگر از موارد خلاف سهروردی با مشائیان اینستکه مشائیان جسم را مرکب از دو جوهر می‌دانند که نام آن دو «هیولی» و «صورت» است، در صورتیکه سهروردی می‌گوید، «صورت جسمیه» عرض است و جسم خود بسیط است و به قول یکی از محققان «این دانشمند در قول بر بساطت جسم بردکارت سبقت دراد». یکی دیگر از اختلافات سهروردی با مشائیان در اینستکه آنها به ۹ مقوله عرض معتقدند که مرحوم سبزواری آنها را در آیت بیت جمع کرده:

کم، وکیف، وضع، این، له، متی فعل، مضاف و انفعال ثبتا

در صورتیکه شیخ اشراق اعراض را منحصر در چهار مقول دانسته و استدلال می‌کند که هفت مقوله: اضافه، متی، وضع، این، ان یفعل [فعل]، ان ینفعل [انفعال]، وحده [ملک] که در تعریف هر یک از آنها نسبت ذکر و قید شده، در حقیقت یک مقوله هستند، و کیف یک مقوله، کم نیز یک مقوله؛ و حرکت مقوله چهارم است که صاحب بصائر یعنی ابن سهلان ساوی حرکت را هم از این مقولات اربعه خذف کرده و کلیه مقولات را منحصر در سه مقوله «نسبت، کیف و کم» دانسته است و صدرالدین شیرازی حرکت را نحوی از وجود دانسته و گفته است که وجود تحت هیچیک از مقولات جوهری و عرضی در نمی‌آید، چنانکه شارح و شاگرد بزرگ مکتب صدرا، ملاهادی سبزواری گوید:

لیس الوجود جوهرأولا عرض عند اعتبار ذاته بل بالعرض^۱

یعنی: وجود به اعتبار ذات خود نه جوهر است و نه عرض.

دیگر از افکار خاصه شیخ اشراق اعتقاد اوست به دوره‌های فلکی.

این عقیده که از آن به «ادوار» و «اکوار» نیز تعبیر کرده‌اند، معنیش اینست که پس از پایان هر دوره اوضاع جهان به حال سابق خود بر می‌گردد و این فکر در مشرق و مغرب پیروانی داشته و دارد باباطاهر عریان در این بیت اشاره به ادوار کرده و می‌گوید:

«بهر الفی الف قدی برآید من آن ألفم که در ألف آمدستم^۲

در سده هیژدهم که عقیده به ثبات و بقای کارمایه یا انرژی^۳ در اروپا قوت گرفت

۱. منظومه حکمت، ۳۶، چاپ ناصری.

۲. مرحوم رشید یاسمی در تفسیر این بیت معتقد بود، که باباطاهر اشاره به ادوار می‌کند ولی برخی از محققان این عقیده را رد کرده‌اند.

عده‌یی از فیلسوفان در اعتقاد به ادوار راسخ‌تر شدند ولی بعداً که عقیده به «فیضان‌ماده و نور» به میان آمد این عقیده از اعتبار افتاد. نیچه فیلسوف زورگوی آلمانی نیز که در سال ۱۸۴۴ زاده و در بیستم فوریه ۱۹۰۰ میلادی در گذشت، به عقیده ادوار سخت اعتقاد داشته است.^۱ - در هر صورت سهروردی نیز به ادوار قائل است در صورتیکه قبل از او ابن‌سینا این عقیده را خطا پنداشته و در شفاء معتقدان این فکر را انتقاد کرده است.^۲

این فکر با وجود اعتقاد برخی از فیلسوفان بزرگ بدان، دلایل محکمی ندارد زیرا اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بی‌فلسفه می‌شود و اصلاً چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته، همواره از سر گرفته شود و همانا احوال جهان، برای تکامل است، و کمالی که به سوی آن می‌رود یا متناهی است یا نامتناهی، مقصد بر ما معلوم نیست.

منابع آراء سهروردی، شکی نیست که سهروردی تمایل زیاد به مذهب زرتشتی داشته و حقایق آت مذهب در بارور شدن آراء او تأثیر تام داشته است. این تمایل در بعضی از دانشمندان دیگر از جمله عبدالله بن المقفع و رازی نیز بوده زیرا «بیرونی» در چند کتاب از آثار خویش به مانوی بودن زکریای رازی اشارت آشکار دارد ولی باید دانست که فیلسوفان و دانشمندان و بزرگان عالم به هر دینی باشند اهمیتشان از لحاظ خدمتی است که به بشریت می‌کنند و این فکر صحیح نیست که متفکر و یا فیلسوفی را به جرم مسلمان نبودن او تحقیر کنیم و آراء او را مردود بدانیم. اعتقاد به نور و ظلمت در آرای سهروردی بسیار نزدیک به دو نیروی «سپنتامینو» و «انگره‌مینو» در دین زرتشتی است و این امر البته دلیل ثنویت نیست، چه اگر واقعاً دین زرتشت را فهمیده باشیم، زرتشت مظاهر نیک و بد عالم را ثلثنسوب باین دو قوه می‌کند و در دین او «اهورمزدا» خدای وحی است - به قول پروفیسور جکسن^۳ اگر معتقد باشیم که: دین زرتشت ثنوی است، اسلام هم ثنوی است، در حالیکه نه دین زرتشت ثنوی است و نه دین اسلام، زیرا با اینکه ظاهراً هر یک از این دو دین به دو نیروی رحمانی و شیطانی معتقد هستند ولی این دو دین، آن قوی را مخلوق یک نیروی فوق‌العاده می‌شمارند که در اسلام «الله» و در دین زرتشت و در آیین

۱. فروغی، محمدعلی، سیرحکمت در اروپا، ۲/۲۲۷.

۲. ابن‌سینا: فنون سماع طبیعی، از کتاب شفاء، ترجمه مرحوم محمد علی فروغی، ۷۷۶.

3. Jackson: *The Life of Zoroaster*, pp. 73 - 74, London, 1932.

مزدیسنا «اهورامزدا» گفته می‌شود.^۱ و این بنده هیچ شک ندارم که اساس عقیده سهروردی به نور و ظلمت یکسره برگرفته از آیین زرتشت مانی است اگر چه از ترس «نعل وارونه زده» و از این عقیده تحاشی کرده است.

اشراق یعنی چه؟

در اینکه آیا عقاید سهروردی منسوب به مشرق زمین است و شیخ فلسفه خود را منسوب به مشرق زمین و مقتبس از آنها می‌داند یا نه؟ عقیده‌ها مختلف است. ولی ظاهراً اشراق یک معنی بیشتر ندارد و آن روشن شدن است و اینکه اشراق را به سوی مشرق رفتن معنی کرده‌اند، صحیح نیست و در زبان تازی وقتی خواهند این معنی را برسانند از کلمه تشریق استفاده می‌کنند، چنانکه متبنی گوید:

و شرِّق حتی لیس للشرق مشرق و غرِّب حتی لیس للغرب مغرب

و این معنی که از اشراق در لغت و اصطلاح معمول شده با خواست شیخ اشراق موافق و به حقیقت نزدیک تر است چه همانطور که در پیش گفتیم: سهروردی آرای خود را منسوب به روشن شدن باطن و کشف و ذوق درونی می‌داند. و ما در این بخش بیش تر از این در این باره سخن نمی‌گوییم که سخن دراز می‌شود.

* * *

حال اگر پرسید: که آیا افکار سهروردی مطابق حقیقت است یا نه؟ در این باره جواب روشنی نمی‌توانیم بدهیم، همین اندازه بیان می‌کنیم که در آراء و عقاید او اگر با روش استدلال که مخالف میل اوست پیش برویم، تناقضات و حتی مغالطات زیادی موجود است، چه وی استدلال را در حکمت اشراق نفی کرده است، و این بیت میر فندرسکی زبان او را بهتر می‌رساند که.

این سخن را در نیابد هیچ و هم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سناستی!

باید گفت که «افکار سهروردی خواب خوش جوانی است»^۲

و عده‌یی از دانشمندان از جمله «هانری کربن» گفته‌اند که «اگر شیخ اشراق کمی ریاضیات خوانده بود این همه تناقض در افکارش نمی‌بود».

۱. پیرنیا، حسن: ایران قدیم، ۲۱۳، چاپ اول. با وجود این تأویل، حاجی سبزواری (منظومه حکمت، ۱۵۰) کسانی را که معتقد به یزدان و اهرمن باشند به ضلالت نسبت می‌دهد:
والشر اعدام فکم قد ضل من یقول بالیزدان ثم الاهرمن.
۲. داناسرشت، اکبر: خلاصه حکمة الاشراق و اسفار، ۱۹، چاپ اول.

شهرزوری در تاریخ الحکماء سهروردی را بزرگترین فیلسوف اشراقی شمرده و نسبت به ابن سینا کم احترامی کرده و این امر از آنجا ناشی است که خود شهرزوری به طوریکه خود می‌گوید، ملک اشراقی داشته و از این رو، تعصب ورزیده است. مرحوم ضیاءالدین دری مترجم آن کتاب که متمایل به شیخ الرئیس و مکتب مشائیان است. سخن شهرزوری را جواب گفته و سهروردی را جزو تردستان و مشعبدان شمرده، چنانکه درباره او می‌گوید: «دلیلش شهادت دادن اهل میانه و ریش سپیدان شهر در بند است نه دلیل و برهان عاقل پسند»

شهرزوری چند داستان در عظمت مقام سهروردی آورده که از آن جمله گوید: «به شهاب‌الدین گفتند: تو داناتری یا ابوعلی بن سینا؟ گفت در حکمت بحثی با او برابرم ولیکن در حکمت ذوقی از او افضلم، زیرا که بوعلی از ظاهر پی به باطن نبرده و به حقایق ملکوت اعلی نرسیده است.»

من گمان نمی‌کنم که این سخن از خود سهروردی باشد، و راست گفته‌اند:

«ای بسا سخنان که از بزرگی نباشد لیکن آن سخن بر او بیندند»^۱

زیرا آنکس که نمط نهم اشارات شیخ را خوانده باشد، خواهد دانست که شیخ تا چه حد به سخنان و احوال اهل ذوق و اشراق آگاه بوده و در آنها تدریب داشته است.^۲

مقام سهروردی در ادب

سهروردی گذشته از مقام بزرگ فلسفی و اشراقی، در شعر و سخنوری نیز مقامی ارجمند داشته است، و به قول یکی از پژوهشگران «شعر بسیار سروده است، ولی با نام‌ترین و بهترین آنها قصیده حائیه اوست» در این قصیده و نیز در قصیده دیگری که پس از این از هر یک چند بیت نقل خواهیم کرد، سهروردی اصول عقاید عرفانی و ذوقیات اشراقی خود را بیان می‌کند. اینک ابیاتی چند از هر دو قصیده:

ووصالکم ریحانها و الراح	أبدأ تحن الیکم الارواح
والی لذیذ لقاءکم تراتح	وقلوب أهل و دادکم تشتاقکم
ستر المحبة والهوی فضاها	وارحمتا للعاشقین تکلفوا...
و کذا دماء البائحين تباح	بالسر ان باحواتباع دماءهم

۱. موبد، دبستان المذاهب، ۱۶۰، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ ه.ق.

۲. ابن سینا: اشارات، ۱۴۸ - ۱۵۱، چاپ دانشگاه تهران.

و اذا هم كتموا تحدث عنهم
لا يظربون لغير ذكر حبيبهم
فتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم
قم يا نديم الى المدام وهاتها

عند الوشاة المدمع السحاح...
أبدأ، فكل زمانهم أفراح...
ان التشبه بالكرام فلاح
فبحانها قد دارت الاقداح^۱

* * *

اقول لجارتی والدمع جاری
دزینی أن أسیر تنوحی
وانی فی الظلام رأیت ضوء
الی کم أجعل الحیات صحبی
وأرضی بالاقامة فی فلاة
و یبدو لی من الزوراء برق
اذا أبصرت ذاک النور أفنی

ولی عزم الرحیل عن الدیار
فان الشهب اشرفها السواری
كأن الیسل بدل بالنهار
الی کم أجعل التنین جاری؛
وفی ظلم العناصر این داری؟
یذکرنی بها قرب المزار
فما ادری یمینی من یساری^۲

مؤلفات سهروردی

سهروردی به تازی و پارسی کتابهای گوناگون و بزرگ نوشته است. بحث درباره همه نوشته‌های او از حوصله این کتاب بیرون است. اینجا مهم‌ترین نوشته‌های او را یاد می‌کنیم:

۱. حکمة الاشراق، که با نام‌ترین و بهترین کتاب در شرح و بیان فلسفه ذوقی و اشراقی است، که اخیراً بکوشش گروهی از دانشمندان به سرپرستی پرفسور هانری کربن فرانسوی به روش خوب و دلپذیری چاپ شده است. این کتاب را چند تن از بزرگان شرح کرده‌اند که بی‌شک استوارترین آنها شرحی است که شهرزوری صاحب تراجم الحکماء (مؤلف به سالهای میانه ۵۸۶ و ۶۱۱ ه.ق.) بر آن کتاب نوشته است.

۲. التلویحات، در حکمت مشائی.

۳. المطارحات، در حکمت مشائی.

۴. التنقیحات، در اصول فقه.

۵. الغربة الغریبة، در حکمت.

۱. حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۲۰/۲۰-۳۱۹، چاپ دارالمأمون.

۲. ایضاً، ۲۰/۳۲۲؛ کشکول، ۱/۵۹، چاپ کتابفروشی ادبیه.

۶. هیاکل النور، در حکمت.

۷. المعارج.

۸. الالواح العمادية.

۹. اللمعة.

۱۰. المقامات.

۱۱. الرمز المومی.

از نوشته‌های پارسی او آواز پر جبرئیل، پرتونامه، یزدان شناخت، و عقل سرخ، و روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولیه، فی حقیقة العشق، لغت موران، و صَفیر سیمرخ را می‌توان نام برد. بیشتر این رساله‌های فارسی نیز اخیراً چاپ شده است.^۱

۱. برای اطلاع بیشتر، ← :

Encyclopaedia of Islam, art. "al - Suhrawardi", Vol. IX / PP.782 - 784 , by Hossin Ziai (New Edition).

از هر طرف که رفتم جز حیرتم نیفزود
زینهار از این بیابان وین راه‌بی نهایت.
حافظ

فصل نوزدهم

امام فخر رازی

(۶۰۶-۵۵۴۴.ق.)

بخش اول

حیات - مقام علمی - مؤلفات - مقام ادبی - یک بحث ادبی - عقیده ابن خلدون - امام و
فرقه‌های مذهبی دیگر.

امام ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسین تیمی بکری طبرستانی رازی،
ملقب به «فخرالدین» و معروف به ابن خطیب و خطیب ری یکی از حکیمان نامبردار و از
جمله متکلمان و ناطقان زبردست ایران است.^۱

ابن القفطی در اخبار الحکماء یک جا او را ابوالفضل و یک جا به نقل از قول متاخران
ابوالمعالی نوشته است، ولیکن واضح است که در دست نیست. زیرا اغلب مورخان و
اصحاب رجال، از جمله ابن خلکان (در گذشته ۶۸۱.ق.) - که اعتماد ما باو بیشتر است -
کنیه او را چنانکه در بالا گذشت، ابو عبدالله ذکر کرده‌اند.

تولد امام روز ۲۵ رمضان سال ۵۴۴ در ری بود، و وفاتش در سال ۶۰۶ هجری، روز

۱. ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران؛ سبکی: طبقات الشافعیه، ۸۱/۸.

اول سوال، در هرات اتفاق افتاد.^۱

امام ابتدا نزد پدر مشغول تحصیل شد، پس از مرگ وی پیش مجدالدین گیلانی تلمذ کرد و آنگاه که مجدالدین گیلانی جهت تدریس به مراغه دعوت شد فخرالدین نیز در مصاحبت او بود، و زمانی دراز علم کلام را پیش وی می‌خواند و می‌گوید: در این مدت کتاب شامل امثام الحرمین جوینی (۴۱۹ - ۴۷۸ ه.ق.) را که در علم کلام پرداخته، حفظ می‌کرد.^۲

چون فخرالدین قامت برکشید و ببالید، رهسپار خراسان شد و در آنجا بود که به آثار ابوعلی سینا (در گذشته ۴۲۸ ه.ق.) واقف شد و به مطالعه آنها مشغول گشت.

فخرالدین پس از تحصیل به ماوراءالنهر مسافرت کرد و در نزد غیاث‌الدین و برادرش شهاب‌الدین که از پادشاهان غور بودند، تقرب حاصل کرد، لیکن این تقرب و منزلت دیری نپایید. زیرا امام به واسطه اعتراضات و انتقاداتی که در مسأله تجسیم و تشبیه بر کرامیه می‌کرد، کرامیان در صدد قتل وی برآمدند و حتی زهر در طعامتش کردند.

کرامیه که پیروان ابو عبدالله محمد بن کرام (در گذشته ۲۵۵ ه.ق.) از اهل سیستان هستند، به دوازده فرقه منقسم اند که مهمترین آنها شش فرقه‌اند:

۱. عابدیه؛ ۲. تونیه؛ ۳. زرینیه؛ ۴. اسحاقیه؛ ۵. واحدیه؛ ۶. هیصمیه، و هر کدام از این شش طایفه، رأیی مخصوص دارند.

محمد بن کرام در روزگار محمد بن طاهر به نیشابور رفت، و به جهت زهدی که داشت جماعتی زیاد پیرو او شدند. محمد بن کرام در سال ۲۵۵ وفات یافت.^۳

ابو عبدالله اعتقاد داشت که خدا بر عرش مستقر است و اسم جوهر بر او قابل اطلاق است و در کتاب عذاب القبر خود گوید که ذات و گوهر خدا واحد است و به قسمت بالای عرش مماس است. و همو حلول و تناسخ را جایز می‌دانست.

مقصود از بیان این مطلب این بود که چون پس از این در عقاید امام بحث خواهیم کرد، سابقه ذهنی خوانندگان بیشتر شود.

صاحب روضات نقل کرده که سلطان غیاث‌الدین در تکریم و بزرگداشت امام مبالغه می‌کرد و در هرات مدرسه‌یی برای او بنا کرد و این امر بر کرامیه گران آمد. از این رو،

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۶۹۹؛ ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. شهرستانی: الملل والنحل، ۷۳/۲، چاپ مصر، تصحیح محمد سید کیلانی.

دانشمندان کرامی به اتفاق از حنفی و شافعی، برای مناظره، در حضور امیر غیاث‌الدین حاضر آمدند و امام فخرالدین و نیز قاضی عبدالمجید قدوه که بزرگترین و پارساترین و داناترین امام کرامیه بود، در مجلس حاضر شدند. امام آغاز سخن کرد قاضی کرامی بر او اعتراض نمود و سخن به درازا کشید و غیاث‌الدین برخاست، پس امام بر قاضی قدوه زبان دراز کرده سخنان درشت گفت، و ضیاء‌الدین پسر عموی غیاث‌الدین از این امر خشمگین شد و فخرالدین را سرزنش کرد و او را در پیش غیاث‌الدین به زندقه و تعلیم فلسفه نسبت داد، ولی کاری به او نکرد تا اینکه فردای آن روز برفراز منبر شد و سپاس خدا بگزارد و درود به روان مصطفی فرستاد و گفت:

«پروردگارا! ما بدانچه تو برای ما فرستاده‌ای، ایمان داریم و تابع پیامبر توایم و ما را با گواهان بنویس.»

پس از آن گفت: «ای مردم ما جز آنچه را که نزد ما از رسول خداست، براست نداریم، اما علم ارسطو و کفریان ابن‌سینا و فارابی را درست نمی‌دانیم.» سپس گفت: «چرا دیروز کسی که از دین برگشته، شیخی از شیوخ اسلام را بزد و به او توهین کرد؟»^۱

آنگاه شروع بگریه کرد و کرامیان بگریستند و داوری خواستند و از هر سو مردم قیام کردند و آشوبی بزرگ پیاشد و خبر سلطان غیاث‌الدین رسید. سلطان با وعده اخراج امام فخر، مردم را ساکت کرد، و امام را گفت که به هرات برگردد. امام چنین کرد و بعد به خراسان رفت و در نزد سلطان خوارزم محمد بن تکش مقام و منزلتی بزرگ یافت، تا بدانجا که معلمی فرزندش را عهده‌دار شد. و وقتی که این خوارزمشاه محمد به قصد جنگ با الناصر بالله (در گذشته ۶۲۲ ه. ق.) خلیفه عباسی به سوی عراق حرکت می‌کرد، از جمله کسانی که فتوی دادند که عباسیان در بدست گرفتن خلافت محق نیستند، و خلاف حق سادات حسینی است، امام فخر رازی معروف است^۲

تکش که از ۵۶۸ تا ۵۹۶ تا ۵۹۶ حکومت کرد پادشاهی عادل و نیکو رفتار و متدین بود و جمعی از شاعران و اهل ادب گرد او جمع بودند که گذشته از امام فخر، مشهورترین آنها بهاء‌الدین محمد بن مؤید بغدادی است که شاعر و منشی و رئیس دارالانشای سلطان بود. و مجموعه منشآت او به نام «التوسل الی التوسل» معروفست.

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۶۹۹، چاپ تهران.

۲. همدانی، فضل‌الله: جامع التواریخ، ۱۷۰، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.

داوود طیبی - که به اخبار مردم آگاه بوده - گوید: در اول که امام به هرات بود، فقیر و تنگدست بود و چیزی نداشت و من در یکی از مدارس مجهول و گمنام او را دیدم که مریض بود. از تنگدستی خویش به من شکایت کرد. من از بازرگانان نامدار چیزی از زکوة مالشان به گرفتم و بوی دادم تا به خراسان برود.

اما بعضی گویند: چون فخرالدین رازی از خوارزم به خراسان متوجه شد. هزار استر گوهر نشان با او بود، و آنچه از زر و سیم داشت، بشماره نمی آمد! و آنگاه که مقدمه حاشیه او به مرز خراسان رسید، ساقیه^۱ آن در مرز خوارزم بود و این دارایی از امثال این مرد شگفت است.^۲

چون فخر رازی معروف شد و کم کم کتابهای او به ظهور رسید، مردم به تعلیم و تعلم آن مشغول شدند و کتابهای گذشتگان را فراموش کردند، و این بدان سبب بود که امام در تألیف و تصنیف و شرح کتابهای متقدمان روشی تازه داشت.

۲. مقام امام فخر

امام در تاریخ معارف اسلامی از جمله کسانی است که با سان نوشتن و عذوبت بیان و تهذیب و پیراستن کتابهای مشکل و فنی و مهارت خاصی داشته اند، نمونه کارهای امام در این راه، لباب الاشارات است که خلاصه پیراسته التنبیها ت و الاشارات شیخ رئیس ابوعلی سیناست. و الحق هنر کرده است، و از اینجاست که گفته اند:

فخر رازی علم را چسی چی کند پیش طفلان ریزد و تی تی کند.

فخر رازی با اینکه در کار دیوانی بوده ولی در تمام مدت عمرش مشغول به تصنیف و تألیف و تدریس و موعظه بوده و این قول ازوست که می گفت: «من متأسفم که هنگام صرف غذا، از اشتغال به علم و کسب معرفت باز می مانم!»^۳

گذشته از اینکه امام علاقه زیادی به کسب دانش داشته دارای ذهنی وقاد و فکری نقاد بوده و حتی در بعضی از علوم هم که تبحر و ورود کامل نداشته کتاب نوشته، از قبیل «سرالمکتوم» که در سحر و نیرنجات و بعضی خواص افلاک بحث می کند. همچنانکه امام در تألیف و تصنیف استاد بوده، در خطابه و وعظ نیز چیره دست و ماهر بود؛ زیرا بدو زبان

۱. حاشیه، شتران جوان - خدمتگاران؛ ساقیه، دنباله لشکر و فوج پسین از قشون [در اینجا = خدمتکاران و یا شتران] (غیاث).

۲. ابن القفطی: اخبار الحکماء، ۱۹۲، چاپ مصر.

۳. ابن ابی الاصبیعه: طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت. و عین عبارت کتاب اینست «والله اتاسف من الفوات

عن الاشتغال بالعلم فی وقت الاکل.»

تازی و پارسی موعظه می کرده و در حال وعظ به وجد می آمده و گاه گریه می کرده است. و آنانکه به فن خطابه و آیین سخنوری واقفند می دانند که این امر یکی از عوامل مهم ترغیب و اقناع مردم است.^۱

در شهر هرات ارباب مذاهب به محضر درسش حاضر می شدند و اشکالها و سؤالهای خود را از او می پرسیدند و او همه را به بهترین صورت ممکن جواب می گفت. به سبب وجود او و نفوذ مواعظ و سخنان وی جمع کثیری از کرامیان به مذهب تسنن برگشتند و امام در هرات بجایی رسید که او را شیخ الاسلام لقب دادند.^۲

چون امام در حکمت و کلام تبحر داشت و از ذوق شاعرانه هم بی نصیب نبود، آنگاه که استدلال می کرد، سخنش متین و استوار بود و زمانی که مقصودش ترغیب مردم بود به استادی مهارت بی نظیری خلق را به انجام مقصود برمی انگیخت و بدین جهت بود که همه بمقام علمی او اعتراف داشتند، او را به انواع می ستودند. از صفات مهم امام تکثیر و توفیر دلیل است بر اثبات یک مدعا، در دفتر هفتم مثنوی که منسوب به مولانا جلال الدین بلخی است چند بیتی آمده که مؤید این مطلب است:

کوه و دریا و درخت و برگ و شاخ	جمله مخلوقات این کاخ فراخ
شاهدی بر وحدت ذات خدا	دیده عقل ای برادر بر گشا
فخر رازی رحمة الله علیه...	آن امین الله مسوئوق علیه
غیر این جمله براهین و دلیل	بر کمال ذات خلاق جلیل
از کمال عقل فرد کم علیل	کرده اخراج او هزار و یک دلیل. ^۳

بعضی از معاصرانش او را از ارسطو و ابن سینا و بطلموس برتر و فاضلتر شمرده اند.

چنانکه «محمد بن عنین» شاعر معاصر وی گوید:

غلط امرء بأبی علی قاسه	هیئات قصر عن مداه أبو علی
لو أن رسطالیس یسمع لفظة	من لفظه لعرتة هزة أفکل
ولحار بطلموس لولاقاه من	برهانه فی کل شکل مشکل
ولو انهم جمعوالدیه تیقنوا	ان الفضیلة لم تکن للاول ^۴

۱. نگاه کنند به: آیین سخنوری، نگارش مرحوم محمد علی فروغی، ۳۰-۲۵، چاپ زوار، ۱۳۴۴ ه. ش.

۲. ابن خلکان: دیات الاعیان، ۴۸/۲، چاپ تهران.

۳. در اینکه این ادبیات از مولوی نیست، نگارنده شکی ندارد. فقط برای اطلاع خوانندگان نقل شد.

۴. ابن عنین: دیوان، ۵۹، چاپ بیروت، ۱۹۷۱.

یعنی آنکس که او را با ابوعلی سینا قیاس کرد اشتباه نمود چه ابن سینا از پی بودن به غایت علم وی عاجز است. و اگر ارسطو یک لفظ از الفاظ وی را بشنود هر آینه لرزه بر اندامش بیفتد و اگر بطلموس او را ملاقات کند از براهین وی که در هر مشکلی می آورد، حیران می گردد؛ و اگر جملگی آنان به پیش امام حاضر آیند، یقین کنند که در برابر وی معلم اول را فضلی نیست. ^۱ شک نیست که شاعر، اغراق بی اندازه کرده، ولی اهمیت و شهرت مقام و شان بزرگ او را در علم می رساند. و گفته اند: وی به اندازه یی به قدرت بیان و نیروی استدلال خود مطمئن بوده که در برخی از بحث ها با گستاخی می گفت «محمد تازی چنان گفت و محمد رازی چنان گوید» ^۲ با اینکه اکثر دانشمندان به عظمت فخر رازی و استادی او در فقه و اصول و کلام و حکمت اقرار کرده اند جماعتی هم این مراتب را در او انکار می کنند. منکران او نیز دو طبقه اند: یک طبقه اهل دینند که البته با هیچ حکمت دانی، چنانکه باید، موافق و سازگار نیستند. چه حرف حسابی این است که این دو گروه، هر کدام روش جداگانه یی دارند. این یکی به عقل و برهان متکی است و آن دیگر به نقل و نص پای بند. گروه دیگر که با امام سازگار نیستند عارفان و اشراقیان اند. مولانا جلال الدین، چنانکه در پیش نوشتیم مقام علمی وی را به ویژه در شیوه نگارش و بیان ستوده، اما روش فکری وی را نپسندیده و او را به گمراهی منسوب داشته است:

پای استدلالیان چوبین هزار	پای چوبین سخن بی تمکین بود
صد هزاران زاهل تقلید و نشان	افگندشان نیم و همی در گمان
اندر این ره گر خردره بین بدی	فخر رازی رازدار دین شدی
با چنین عیب و نکالش ایعجب	فخر دین خواهد که گویندش لقب

صاحب نزهة الارواح، شهرزوری، که خود روش حکمای اشراقی را پسندیده و شیخ اشراقی را بزرگترین حکمای اسلامی می داند، درباره امام گوید:

«با آنکه فخرالدین در علم فلسفه و حکمت تصنیف و تألیف کرده و در مدت حیاتش مشغول به تدریس آن بوده باز نمی توان او را در شمار متألهین و فلاسفه راسخین محسوب داشت. زیرا که اعتراضات و تشکیکات واهی که او بر سخنان فلاسفه و حکمای پیشین

۱. و نیز بنگرید به ابن خلکان: وفيات الاعیان، ۴۹/۲، ابن ابی اصیبه، طبقات الاطباء ۴۶۴ چاپ بیروت؛ سبکی: طبقات الشافعية، ۸۵/۸. ناگفته نماند که سبکی دو بیت دیگر نیز در آغاز این شعر اضافه دارد.
 ۲. بهاء ولد: معارف، ۱۶۵، چاپ ایران. این سخن را این ضعیف نمی پذیرم، و در مقدمه جلد ۵ و ۶ از ترجمه تفسیر کبیر (انتشارات اساطیر) دلایل آن را یاد کرده ام.

کرده، ناشی از کجی ذهن و عدم فهم کلمات آنهاست. گرچه بیشتر این شبهات از ابوالبرکات یهودی است، ولیکن امام با شاخ و برگ زیاد آنها را بخود نسبت داده و جمعی را گمراه کرده و چون از فهم رموزات حکما عاجز بوده و از حقایق حکمت بویی به مشام جانش نرسیده، فقط اهتمالش باین بوده که سخنان مشائیان را تحریر و تقریر نماید و گاهی مختصر و زمانی مفصل، با شرح و بسط، بنویسد و به عبارات گوناگون و تفسیرهای مختلف در آورد و از ورقی به ورق دیگر و از چرکنویس به پاکنویس نقل کند، تا به آن مقصود خیالی و غایت واهی و جاه طلبی خود نایل گردد، و با این مایه گمان برده که از حکمای مبرز و فلاسفه الهی است و حال آنکه نه چنین است که او خیال کرده. چه هر کس بخواهد قلبش به نور معرفت روشن گردد و به انوار الهی و حقایق نامتناهی نایل شود و از ظواهر موجودات بی بیاطن آنها ببرد، باید از علایق دنیوی خود را بری نماید و به عبادات و مجاهدات طولانی پردازد و هوای نفس را مطیع و منقاد خود سازد تا حقایق موجودات بر او مکشوف شود؛ زیرا در این هنگام است که مسایل علمی را بچشم بصیرت می نگرد و مشکلاتش حل می شود، و چون فخرالدین از این عوالم بی خبر بوده و از ظاهر بی بیاطن نبرده بوده از آن رو بر خطا رفته و واقف به حقایق فلسفه نشده است...

«و یکی از اصحاب امام گوید: بر امام وارد شدم او را به حالت حُزن و اندوه دیدم. جهت آن را پرسیدم. گفت: من درپاره‌یی از مسایل به خطا رفتم و تاکنون می‌پنداشتم که راه صواب رفته‌ام، اکنون به خطای خود معترفم و از فساد رأی خویشتن پریشان و مضطرب»^۱.

این بود رای بعضی از اهل حال و صاحب نظران اشراقی، حال ببینیم اصحاب قیل و قال و متفکران مشایی درباره او چه گفته‌اند و به چندش گرفته‌اند.

می‌دانیم که فخرالدین کتاب اشارات ابن سینا را شرح کرده است. اما در این شرح نیز امام روش انتقاد شدید و خارج از حد معقول را از دست نداده است و انصاف این است که بیش‌تر آن انتقادات و اشکال‌ها وارد نیست. سپس محقق طوسی (وفات ۶۷۲ هـ. ق.) بر اشارات شرحی دیگر نوشته و داد سخن داده و بسیاری از اعتراضات امام فخر رازی را جواب گفته و همچنانکه سیرت اوست، در نهایت مخالفت با امام ادب را فرو نگذاشته و از او به شارح فاضل نام برده است، ما جهت تکمیل مقصود عین عبارات خواجه را از مقدمه شرح منطق اشارات ترجمه و نقل می‌کنیم:

«...از جمله کسانی که کتاب اشارات شیخ را شرح نوشته‌اند، فاضل علامه فخرالدین ملک مناظرین محمدبن خطیب رازی است.

او کوشیده که تا سر حد امکان، خفیات این کتاب را بروشن‌ترین تفسیری، آشکار کند و به نیکوترین تعبیری مبہات آنرا توضیح دهد. جز اینکه متاسفانه با تمام اهتمام و جدیت خود در رد بر صاحب کتاب راه مبالغه پیموده و در نقض قواعد وی از طریق اعتدال عدول کرده، بطوری که با همه آن مساعی جز بر قدح [= نکوهش] خویش نیفزوده است، از این رو یکی از ظریفان شرح وی را جرح [زخم زدن] خوانده است؛ با این که شارحان را شرط است که نسبت به آن چه شرح آن را به عهده گرفته‌اند تا حد استطاعت و امکان خود بکوشند، و از آنچه تفسیر آن را عهده‌دار آمده‌اند بر وجهی که امکان دارد به دفاع پردازند تا شارح باشند نه ناقض و مفسر باشند نه معترض، مگر به چیزی برخوردند که محملی صحیح برای آن نتوانند یافت، که در این صورت باید با رعایت عدل و انصاف و دوری از جور و اعتساف [= ستمگاری] به طور تعریض یا بوجه تصریح بر آن اشارت کنند و خواننده را آگاه سازند.»

سپس خواجه روش خود را در شرح اشارات بدین سان بیان کرده:

«از من خواست^۱ که با کمی بضاعت و بی‌مایگی در این فن و صناعت، آنچه در نظر مقرر است و به فهم آن دست یافته‌ام تقریر کنم، معانی و مقاصد، کتاب را روشن سازم، و اموری را که بر مبانی و قواعد آن مبتنی است، و من آن را از استادان معاصر و بزرگان پیشین آموخته و یا از شرح امام فخر رازی و دیگر کتاب‌های مشهور استفاده و یا به نظر قاصر خودم استنباط کرده‌ام، بیاورم و به جواب از بعضی ایرادات فاضل شارح، که نسبت به مطالب کتاب وارد نیست، اشاره کنم و آنها را که وارد است با رعایت انصاف مورد اعتراف قرار دهم...»^۲

امام کلیات قانون تألیف بزرگ طبیب ابوعلی سینا را هم شرح کرده و ایراداتی کرده و اعتراض‌هایی وارد آورده که باز چون دقیق و وارد نبوده علامه شیرازی (در گذشته ۷۱۰ ه. ق.) آن اشکالات را رد کرده و در «شرح کلیات قانون» اغلاط امام را ظاهر ساخته است. بعضی از اشکالات فلسفی دیگر را که به نظر ملاصدرا هم ناروا و غیر وارد بوده، صدرا در

۱. خواجه از این خواننده به تعبیر «بعض اجلة الخلان، من الاحبة الخلصان، و هو المجلس الرفیع رئیس

الدولة و شهاب الملة، قدوة الحكماء والاطباء، و سیدالاکابر والفضلاء» یاد می‌کند.

۲. شهابی، محمود: مقدمه اشارات، ۱۰۰، چاپ تهران.

شواهد الربوبیه نقل کرده و گفته که امام غرض شیخ رئیس را نفهمیده است. ما برای آشکار شدن مطلب یکی از آن‌ها را نقل می‌کنیم:

شیخ در طبیعیات شفاء درباره قوم وهم می‌گوید: «گویی که قوه وهمیه عینا همان مفکره و متخلیه و متذکره است و این قوی نیز - ذاتاً - همان قوه حاکمه می‌باشد که در حرکات و افعالش متخلیه و متذکره نامیده می‌شود».^۱ امام فخر در شرح این جمله گفته است: «این مطلب روشن می‌کند که رای شیخ در مورد این قوت مضطرب است»^۲

صدرا در جواب امام فخر گفته: آنچه شیخ در شفاء و قانون درباره این قوی گفته صحیح گفته است و آن کس که در سخن وی نظر کرده و گمان برده که، شیخ متردد است و به خطا رفته و غرض وی را نفهمیده است.^۳ سخن درباره شرح اشارات بود.

غیر از فخر رازی دیگران نیز از معاصران امام به این کتاب اشکال کرده‌اند و امام نیز از آنها باخبر بوده، ولیکن چون تنها اشکالات خویش را وارد می‌دانسته، لذا کسانی را که به اشارات شیخ انتقاد کرده‌اند، دعوت به تقوی و ترس از خدا کرده است!

در این باره زکریا محمدبن محمود قزوینی (در گذشته ۶۸۲ ه. ق) در کتاب آثار البلاد داستانی آورده که ترجمه‌اش این است:

«حکایت شده که فخرالدین به بخارا وارد شد و در آنجا شنید که یکی از مردم بخارا اشکالاتی بر اشارات ابوعلی وارد آورده ولی چون از ورود وی به بخارا آگاه شده به یاران و شاگردان خویش سفارش کرده که آنها را به امام نشان ندهند». لیکن امام یکی از شاگردان او را راضی می‌کند که آن نوشته‌ها را یک شب به او امانت بدهد و چون برسم عاریه آنها را می‌گیرد و در یکشب همه آنها را ضبط می‌کند و فردای آن شب به محض درس آن مدرس می‌رود و می‌گوید: «شنیده‌ام که اشکالاتی بر کتاب ابوعلی سینا وارد دانسته‌ای، آن گاه یک یک آن اشکال‌ها را بر می‌شمرم و کلام شیخ را توضیح می‌دهم و سپس می‌گویند: آیا از خدا نمی‌ترسی که نافهمیده و نادانسته بر آن بزرگوار اشکال می‌کنی و به خیال خویش تفسیر نادرست می‌نمایی؟»

آن شخص می‌گوید: «گمان می‌کنم تو فخر رازی باشی.» امام می‌گوید «گمانت

۱. ابن سینا: طبیعیات شفاء، ۱۹۸، چاپ تهران.

۲. شیرازی، ملاصدرا: الشواهد الربوبیه، ۱۹۵، چاپ دانشگاه مشهد «... وذلک یدل علی اضطرابه فی امر هذه

القوی...»

۳. همانجا، ۱۹۶ «فقد اصاب الشیخ فیما قال فی الشفاء والقانون. وأخطأ من ظن من الناظرین فی کلامه أنه

متردد فی امر القوی ولم یفهم غرضه!»

درست است.»^۱ صاحب آثارالبلاد از امام فخر به بزرگی و عظمت یاد می‌کند. هم‌اکنون این عساکر به نقل از ابوهریره می‌گوید، که پیامبر فرمود:

خدای تعالی در هر قرنی کسی را بر می‌انگیزد تا مجدد آیین او باشد، آنگاه فخر رازی را مجدد آغاز سده ششم معرفی می‌کند، چه مجددان را بدین طریق نام می‌برد:

پس از پایان سده اول عمر بن عبدالعزیز، در سده دوم محمد بن ادریس شافعی، در سده سیم ابن سریج، در سده چهارم ابوبکر باقلانی، در سده پنجم امام ابو حامد محمد غزالی، و در آغاز سده ششم فخرالدین محمد بن عمر رازی^۲

از جمله آن کسان که در تعریف و بزرگداشت فخر رازی قلم فرسایی کرده و او را یگانه زمان و فرید عصر و بی‌همتا گفته‌اند، ابن خلکان است که این عبارت نمونه‌ی از آنهاست:

«مناقب وی بالاتر از آن است که به شماره در آید و فضایلش نه چندان که محدود و محصورش توان کرد». صاحب «روضات» پس از نقل عبارات ابن خلکان گوید: «پنهان نماند که آنچه صاحب و فیات در مدح این مرد و ستایش آثار او آورده بیان کننده جهت اتحاد او در مذهب، با فخر رازی است زیرا اصلاً تعصب او درباره کسانی که متمایل به مذهب وی بوده‌اند، بسیار است بلکه بنای کتاب او بر آن است که مذهب شافعی را رواج بخشد.^۳ اما آنطور که اهل تحقیق و نظر می‌گویند فخر رازی اهل تحقیق نبوده بلکه مدار تالیفات او بر جمع و اجمال و تفصیل گفتار دیگران بوده و اکثر اشتها او در بحث و الزام خصم، بنا بر این بوده که شخصی بد اخلاق و بد زبان بوده و غالب اوقات طرف مقابل را که در اصطلاح مانع یا مناقض گویند، ناسزا گفته و اذیت می‌کرده و به سبب تقرب او در نزد پادشاه کسی قادر به مباحثه و مجادله با او نبود، و حتی آن گاه که با سلطان مباحثه می‌کرد خشن بوده ولیکن سلطان به احترام این که شاگرد وی بوده، تحمل می‌کرده است.»

«و نیز با آن که فخرالدین در فروع تابع شافعی و در اصول تابع ابوالحسن علی بن اسمعیل اشعری (در گذشته ۳۳۰ ه. ق.) بوده، حتی به این دومی هم ابقا نکرده و او را هم به باد تهمت و انتقاد گرفته است و معروف چنین است که در مورد اشعری گفته:

۱. قزوینی، زکریای: آثار البلاد، ۲۱۷، چاپ بیروت.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۷۰۱، چاپ تهران.

۳. این انتقاد که خوانساری از ابن خلکان کرده، به خود او نیز وارد است، زیرا وی نیز اشخاصی را که سنی بودند نشان مشهورست شیعی قلمداد کرده، و مانند نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین، خود نیز شیعه تراش شده است!

اشعری مردی جاهل و مسکین بوده که همیشه در مذهب جاهلیت سرگردان مانده است.^۱

و اما اغلب انتقادهایی که وی به حکمت حکیمان پیشین کرده مأخوذ از نوشته‌های ابوالبرکات بغدادی (وفات ۵۴۷ ه. ق.) است و آنچه خود تصنیف کرده اغلب در علوم است که در آنها جاهل بوده و یا بصیرت نداشته است.^۲

این ابوالبرکات که صاحب «روضات» از او نام برده همان: هبة الله بن ملکا ابوالبرکات یهودی بغدادی است که در اواسط سده ششم زندگی می‌کرده و در علوم یگانه زمان و در طب بسیار فاضل بوده است. در بغداد به کتب متقدمان و متأخران وقوف یافته و مطالعه کرده و آگاه شده و پس از فراغ از تحصیل و ممارست در خواننده‌های خود، کتابی پرداخته که آنرا المعتمد نامیده و در آن جز از قسم ریاضی، منطق و طبیعی و الهی را به شرح نوشته است. عبارات او در این کتاب فصیح و مقاصد وی در این راه صحیح است، چنان که یکی از مترجمان گفته:

«این کتاب بهترین کتابی است که در این روزگار در این موضوع نوشته‌اند.»^۳

چون یکی از پادشاهان سلجوقی مریض شده او را به مدینه السلام خواسته و با طبابت وی شفا یافته، لذا او را مورد لطف و نوازش قرار داده و اموال و مراکب و عطایای فراوانش بخشیده است. گویند: چون ابوالبرکات به عراق برگشته شاعری ابن افلیح نام او را هجو کرده و گفته است:

لنا طبیب یهودی حماقته اذا تکلم تبدوفیه من فیه

یتیه و الکلب اعلی منه منزلة کانه بعد لم یخرج من التیه

یعنی: ما را پزشکی است یهودی که حماقت او - آنگاه که تکلم می‌کند - از دهان وی آشکار می‌گردد. سرگردان است و بی‌راهه می‌رود و سگ در مرتبه و منزلت از او برتر است، تو گویی هیچ وقت از صحرای سرگردانی و حیرت، بیرون نخواهد شد.

چون ابوالبرکات این شعر را شنیده، جز اسلام آوردن چاره‌ی ندیده، و ناچار اسلام آورده است! ولی سخن درست اینست که وی در جنگ میان «المسترشد بالله» خلیفه و سلطان مسعود سلجوقی به اسارت نیروهای مسعود درآمد و از بیم جان اسلام آورد.

۱. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران «ان الاشعری کان رجلاً جاهلاً مسکیناً متحیراً فی مذهب الجاهلیة».

۲. همانجا، ۷۰۱، چاپ تهران.

۳. ابن الفطی: اخبار الحکماء، ۲۴۵، هوأحسن کتاب صنف فی هذا الشأن فی هذا الزمان».

ابن القفطی یک مورد از طبابت‌های مهم او را نقل می‌کند که حاکی از دقت نظر و تسبحر اوست. چون زمان مرگش فرارسید وصیت کرد که بر سنگ مزارش بنویسند:

«هذا قبر او حدالزمان ابی البرکات ذی العبر صاحب المعتمر.»^۱

یعنی: این قبر یگانه زمان ابوالبرکات، صاحب معتبر است که در آن عبرت‌هاست.^۱ این که اغلب انتقادات امام فخر رازی گرفته از ابوالبرکات یهودی است قبلاً شهرزوری هم بدان اشارت کرده بود ولی باید دانست که: اولاً اکثر مؤلفان و نویسندگان که کتاب و نوشته‌یی برای آیندگان باقی گذارده‌اند مورد استفاده معاصران و آیندگان قرار گرفته، و هیچ عیب ندارد که کسی کتابی بخواند و از مطالب آن در کتاب خود بیاورد زیرا اولاد تارو بود هر کتاب از اقتباسات مولف از دیگران و اضافاتی که خود دریافته و بر آن کتاب می‌افزاید، تشکیل می‌یابد. و هیچ کس ادعا نمی‌تواند کرد که من کتابی نوشته‌ام که در آن از آثار تحقیق و نتایج فکری دیگران مایه نگذاشته‌ام. و آنگهی اگر کسی بگوید که تمام انتقادات و ردهای فخر رازی به عینه از ابوالبرکات اقتباس شده، بی دلیل، باور نمی‌توان کرد و شهرزوری و صاحب روضات بگفته خود دلیلی مقنع نیاورده‌اند، خوب گفته فیلسوف بزرگوار و نویسنده آزاده فرانسوی ولتر^۲ (در گذشته ۱۷۷۸ م) که «کتاب‌ها از کتاب‌ها به وجود می‌آیند».

ثانیاً: بسیار متن‌های فارسی و عربی داریم که مؤلفی از دیگری نقل کرده و یا به عینه در کتاب خویش آورده و صاحب نظران نیز به اصل آن پی برده‌اند، ولی احتمال انتحال نداده‌اند، با آنکه مؤلف از کتابی که استفاده کرده نامی هم نبرده است، مانند بسیاری از عبارات «مقاصد الفلاسفه» امام غزالی (۵۰۵-۴۰۵) که عیناً یا با مختصر تغییر از کتاب دانش‌نامه و نجات ابن سیناست و اگر بخواهیم در این موضوع بیشتر وارد شویم موجب اطاله کلام می‌شود.

عرض این جانب دفاع از فخر رازی و دیگران نیست چه آن بزرگان از دفاع مابسی نیازند، مقصود این است که بعضی اوقات تعصب چشم حقیقت بینی افراد را مستور کرده، و از واقع بینی آنها مانع شده است.

از پیشینیان فخر رازی، به غزالی علاقه و توجه مخصوص داشته و درو به چشم بزرگی نگریده و چنانکه صفدی در ذیل وفیات ابن خلکان در ترجمه غزالی نقل کرده، در

۱. ابن القفطی: اخبار الحكماء، ۶-۲۴۴، چاپ مصر.

حق غزالی گفته است که:

«كان الله جمع العلوم واطلع الغزالي عليها = گویا خدا همه دانش‌ها را جمع کرده و غزالی را بر تمام آنها آگاه کرده است!»^۱

۳. مؤلفات امام فخر. - از امام آثار بسیار ذکر کرده‌اند که ما مهم‌ترین آنها را در ذیل

نقل می‌کنیم:

۱. تفسیر قرآن معروف به تفسیر کبیر که خود آن را «مفاتیح الغیب» نامیده است. امام تمام عجایب و شگفتی‌های علوم را تا روزگار خویش در آن گرد آورده است. در پایان گفتار، درباره این کتاب سخن خواهیم گفت.

۲. تفسیر قرآن معروف به تفسیر صغیر که خود آن را اسرارالتزئیل و انوار التاویل نامیده است.

۳. تفسیر سوره فاتحه که یک جلد جداگانه بوده، ولی ابن القفطی گوید که: در تفسیر سوره فاتحه، کتابی در ۱۲ جلد به خط ریز و کوچک خود نوشته است.

۴. المطالب العالیة در علم کلام. ولی ابن القفطی گوید: المطالب العالیة در حکمت است.^۲ ولی ظاهراً قول ابن القفطی اشتباه است چه این کتاب در مطالب کلامی بحث می‌کند و ما بعداً یک مسأله از آن را در همین بخش از لحاظ خوانندگان گرامی خواهیم گذرانید.

۵. نهاية العقول؛ ۶. کتاب الاربعین فی اصول الدین؛ ۷. المحصل؛ ۸. البیان والبرهان فی الرد علی اهل الزيغ والطغیان؛ ۹. المباحث العمادية؛ ۱۰. تحصيل الحق؛ ۱۱. تهذيب الدلائل؛ ۱۲. عیون المسائل؛ ۱۳. ارشاد النظار الی لطایف الاسرار؛ ۱۴. اجوبة المسائل البخارية؛ ۱۵. المعالم در کلام؛ ۱۶. المحصول در اصول فقه؛ ۱۷. لباب الاشارات در فلسفه که خلاصه اشارات شیخ رئیس ابوعلی سینا است و الحق امام در خلاصه کردن و پیراستن این کتاب هنر کرده است. این کتاب با اشارات شیخ در سال ۱۳۳۹ بکوشش استاد محمود محمود شهابی در دانشگاه تهران چاپ شده است.

۱۸. شرحی بر مفصل علامه جارالله زمخشری (وفات ۵۳۸ هجری).

۱۹. شرح وجیز غزالی، که آن را تمام نکرده و فقط فصل عبادات و نکاح را در سه جلد پرداخته است.

۲۰. شرح سقط الزند ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر عرب (در گذشته ۴۴۹ ه. ق.).

۱. ← همایی، جلال: غزالی نامه، ۳۹۰، چاپ اول.

۲. تاریخ الحکماء، ۱۴۹، مصر.

۲۱. در طب شرح کلیات قانون.

۲۲. الجامع الكبير الملکی.

۲۳. تعجیز الفلاسفه به فارسی.

۲۴. المباحث المشرقیه در فلسفه.

۲۵. الزبده.

۲۶. جامع العلوم معروف به «ستینی» در تعریف و شرح ۶۰ علم از علوم.

غیر از کتاب‌های مزبور ابن القفطی در تاریخ الحکماء ۳۰ تألیف دیگر از امام فخر نام می‌برد که ما از نام بردن آنها تن می‌زنیم. ابن خلکان کتابهای امام را بسیار ستوده و گوید: «کتابهای او در زمان حیاتش در اغلب بلاد عالم منتشر شده بود و دانش پژوهان به تعلیم و تعلم مطالب آنها مشغول بودند.»

۲۷. شرح الاشارات.

۲۸. طریقه فی الخلاف

۲۹. کتاب فی مناقب الشافعی

۳۰. عیون الحکمة.

۳۱۲. شرح الاسماء الحسنی.^۱

۴. فخر رازی از نظرگاه ادب، فخرالدین غیر از مراتب علمی و فلسفی به سرودن شعر نیز می‌پرداخته، صاحب روضات یک رباعی و مرحوم هدایت در ریاض العارفین چهار رباعی از او نقل کرده‌اند، که در زیر می‌آوریم:

درویشی جوی و روی در شاه مکن وز دامن فقر دست کوتاه مکن

اندر دهن مار شو و مال مجوی در چاه به زی و طلب جاه مکن.

شگفت این جاست که با وجود این اعتقاد، فخرالدین شخصی متجمل و متمول بوده است. ابن القفطی رساله‌ی هم بنام «فی ذم الدنيا» = در نگویش دنیا از امام یاد می‌کند که با مضمون این شعر بی‌تناسب نیست.

آن چهار رباعی که در ریاض العارفین آمده، بدین قرار است:

هر جا که ز مهرت اثری افتاده است سودا زده‌ای بر گذری افتاده است

در وصل تو کی توان رسیدن کآنجا هر جا که نهی پای سری افتاده است!

* * *

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۸/۸۷؛ خوانساری، روضات الجنات، ۲/۷۰۲؛ ابن القفطی: تاریخ الحکماء ۶-۲۴۵.

کنه خردم در خور اثبات تو نیست
من ذات ترا به واجبی کی دانم
و آرامش جان به جز مناجات تو نیست؛
داننده ذات تو، بجز ذات تو نیست.

* * *

هرگز دل من ز علم محروم نشد
با این همه چون بنگرم از روی خرد
کم ماند زاسرار که معلوم نشد
معلوم شد که هیچ معلوم نشد

* * *

ترسم بروم عالم جان نادیده
در عالم جان چون روم از عالم تن
بیرون شوم از جهان جهان نادیده
در عالم تن، عالم جان نادیده^۱
و از اشعار عرب منسوب به او که با روایات و عقاید وی نیز مناسبت دارد،
نهاية اقدام العقول عقال
ارواحنا فی وحشة عن جسمنا
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
و کم من جبال قد علت شرفاتها
و کم قدرأینا من رجال و دولة

یعنی: نهایت کوشش و اهتمام خردها پای بند شدن است و به بن بست رسیدن و
بیش تر سعی جهانیان گمراهی است. جان‌های ما از آلودگی‌های جیم هماره در غفلت
است. و حاصل زندگانی دنیا، جز آزار و گناه چیزی نیست. از آن همه بحث‌ها. جدال‌های
طولانی برای زندگانی خود چیزی گرد نکرديم، جز اینکه انبار ذهن را از قیل و قال
دیگران آگندیم... تا پایان.

خوانندگان محترم در مطالب گذشته ملاحظه فرمودند که جماعتی از اشراقیان و
صاحب‌نظران امام فخر را به باد ملامت و سرزنش گرفته و متهمش ساخته‌اند که اهل شک
و تردید بوده و پای بند اصول عقلی و روش منطقی متبع حکما نبوده است حتی گروهی از
بزرگترین دانشمندان او را «امام المشککین» نامیده‌اند. حال بهتر است مطلب را بیش‌تر
مورد بحث قرار دهیم:

آنان که در فلسفه و ادبیات و نتایج فکری اقوام و ملل عالم مطالعه و تتبع کرده‌اند، و
بویژه تا حدود امکان خودشان، در ادبیات ایران و علوم عقلی اسلام، بررسی و دقت

۱. خوانساری: روضات، ۷۰۲؛ هدایت، رضاقلیخان: ریاض العارفین، ۲۰۴، چاپ تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.

۲. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ۴۶۲، چاپ بیروت، سبکی: طبقات الشافعیة، ۹۶/۸.

کرده‌اند می‌دانند که همه روشنفکران و صاحب‌نظران، کم و بیش چهار طبقه بیش نیستند: گروه اول فطرت شاعر و پر شور و پر حرارتند، و می‌توان قریب به یقین گفت که در علم سطحی‌اند، بیشتر پای‌بند احساسات و الهامات دل‌اند و در بحر خیال و توصیف زیبایی‌ها و تشریح و تحلیل حالات درونی غوطه می‌زنند و اغلب اهل عقیده‌اند و به عقل و منطق اجازه مداخله در دین نمی‌دهند و می‌گویند: که حقیقت جز پیروی از اصول و مبادی دینی چیزی نیست:

محال است سعدی که راه صفا توان رفت جز در پی مصطفی^۱

گروه دوم طبقه‌یی هستند که در عالم جز خدا هیچ نمی‌بینند و همه اشیاء و اجسام جهان هستی را برآمده از هستی خداوندی می‌دانند و بلکه عین او، و شعر سعدی را بدین‌سان می‌خوانند:

«عاشقم بر همه عالم، که همه عالم اوست.»

این طایفه که عارفان و صوفیان و اصلان بارگاه حقد، چون همه چیز را مظهر جمال حق می‌بینند البته خیرانگار^۲ و نیک بین‌اند. در نظر این گروه، جهان ما با آن‌که جناب روی آب را می‌ماند، ولیکن باز بهترین عوالم ممکن است و بهتر از این نتواند بود، زیرا اصل و مبدأ عالم نور مطلق و خیر محض است و البته از نور مطلق و خیر محض جز خیر و نور پدیدار نشود. پس جهان و هر چه در او هست از مظاهر طبیعت گرفته تا افعال و آثار بندگان، جملگی خیر است و برای بدبینی و شرانگاری محملی وجود ندارد.

گروه سوم خلاف گروه اول و دوم، مردمی بدبین‌اند، ترش‌رویی و تاریک بینی و ناله و شکایت، وصف حال عمومی آن‌هاست. به یک عبارت گفت: اینان بدبین‌اند و جهان هستی را از سر تا پا و از پایین تا به بالا پر از غم‌ها، اندوه‌ها، ناکامی‌ها، نامرادی‌ها، گریه‌ها، هجران‌ها و غیر آن می‌دانند و مایه اصلی عالم وجود ار آگنده از مصائب می‌پندارند و اگر درست‌بگری و دقیق‌شوی می‌بینی: از مردن جوانان و بیچارگی ابنای بشر بیش‌تر متأثرند و همیشه در باطن گرفتار استدلال‌های پیچ در پیچ هستند که اغلب بی‌نتیجه و یأس‌آور است.

تکیه این جماعت بر عقل است و منطق، بیش‌تر این جماعت اهل علمند و در اندوختن دانش و آگاهی زحمت بسیار کشیده‌اند و شبها در بستر خواب از این پهلو بدان

۱. سعدی: کلیات، ۲۱۹، چاپ فروغی.

پهلوی غلتیده‌اند تا مشکلی را حل کنند و یا جمله‌یی را بفهمند، و از خصوصیات کسب علم یکی خستگی و زده شدن و سرگردانی و سرانجام شک و حیرت و تردید است. البته بوده‌اند و هستند گروهی اندک که با یک پیاله از این صهبای دُزدآلوده مست شده‌اند بدانسان که دامانشان از دست رفته است. از سر این گروه باید گذشت که اینان نه عالمند بل متهم به علم‌اند! اما آن گروه که عظمت کار را می‌دانسته‌اند و با قدمی راسخ پای در راه نهاده‌اند، اگر چه در اول دانش‌اندوزی، برای آن‌ها فریبنده بوده ولی کم‌کم که پیش رفته‌اند و به شناوری و غواصی پرداخته‌اند، دیده‌اند که راه به جایی نمی‌توان برد و دانسته‌اند که هنوز ندانسته و مجهول بسیار است و آنچه انسان از طبیعت و اسرار وجود خویش دریافته، در برابر آنچه هنوز در نیافته و مهر مجهولی بر خود دارد، مصداق صفر دارد در مقابل بی‌نهایت. از این رو گر جرأتی یافته‌اند بسان پورسینا گفته‌اند:

تا به جایی رسید دانش من تا بدانم همی که نادانم^۱

اما حیرت و سرگردانی که نشان بارز این گروه است و مشاهده مظاهر عدم و نیستی هیچ وقت از آن‌ها جدا نمانده است و اغلب چون خیام و ابوالعلاء معری با بدبینی و یأس گلاویز بوده‌اند، خیام می‌گوید:

آنانکه محیط فضل و آداب شدند در بزم کمال شمع اصحاب شدند

ره زین شب تاریک نبردند برون گفتند فسانه‌یی و در خواب شدند

گروه چهارم کسانی هستند که خصوصیات طبقه اول و سوم را با هم دارند یعنی سخن آن‌ها هم متکی به علم و حکمت است، و هم چاشنی زده از شور و حال و مشتی و عشق. این طبقه البته بدبختی‌های بشر را به عمق طبقه سوم در می‌یابند، و مانند آن گروه نیز در وصف این مظاهر ناکامی‌ها و بدبختی‌های بشر چیره دست و ماهرند لیکن بر ریش طبیعت تف سر بالایی می‌اندازند و از راه دیگر می‌روند. اگر از میهن خودمان مایه بگذاریم، هم نظیر خیام فیلسوف و حکیم‌اند و هم چون سعدی پرشور و عشق پیشه. لیکن چون از حکمت و فلسفه سرخورده‌اند به شعر و شور و مستی روی آورده‌اند. خیام با کمال تحیر و حیرت می‌پرسد:

اجزای پیاله‌یی که در هم پیوست بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

چندین سر و دست نازنین از سر دست با مهر که پیوست و به کین که شکست؟!^۲

۱. این شعر از شهید بلخی است، و به نام ابن سینا معروف شده است.

۲. شعر معروف علامه محمود بن عمر الزمخشری (وفات ۵۳۸ ه.ق.)

لیکن حافظ همین مضمون را در قالبی دلپذیرتر و شورانگیز می‌ریزد و تلخی این حقیقت را از کامن شنونده و خواننده زایل می‌کند:

با صبا در چمن لاله سحر می‌گفتم که شهیدان کی اند این همه خونین کفنان؟
گفت: حافظ من و تو محرم این رازنه‌ایم از می لعل حکایت کن و شیرین دهنان
مقصود بیان شعر و شاعری نبود. خواستم بگویم اغلب آنان که به یک جرعه از سرچشمه دانش سرآب نشده‌اند و در پی علم و دانش رفته‌اند و عظمت مجهولات را در برابر معلومات خویش دریافته‌اند، حیرانی و نگرانی باطنی به آن‌ها دست داده، و این تنها صفت خیام و ابوالعلاء و فخر رازی یا آناتول فرانس و شوپنهاور نیست. شرح حال و ترجمه احوال اغلب بزرگان مشحون از این نگرانی‌هاست و حیرانی‌ها.^۱

آن چند بیت هم که از امام فخر نقل کردیم نشان دهنده روحی حیران و جانی سرگردان است که البته راه به جایی نبرده است. از این رو، برخی از انتقادهای بزرگان علم یا ارباب دیانت از بزرگی مقام وی نمی‌کاهد بلکه معلوم می‌دارد مجهولی دارد و نتوانسته پی به حقیقت آن ببرد و اقرار بدن ضعف اگر هنرنیست عیب هم نیست. زیرا که از قدیم گفته‌اند: «نمی‌دانم نیمی از دانش است».

روح بدبینی و یأس در آثار او نیز به چشم می‌خورد و این نکته را استنادهای او به اشعار ابوالعلاء معری (وفات ۴۹۹ ه. ق.) نیز تأیید می‌کند. زیرا هم در تفسیر کبیر و هم در آثار دیگرش پس از بحث دراز در مطلبی، سخن را با یک یا دو بیت از اشعار وی پایان می‌برد.

۵. عقیده ابن خلدون درباره امام فخر، ابن خلدون (در گذشته ۸۰۸ ه. ق) مورخ و فیلسوف نامدار نونسی در کتاب بسیار نفیس خود مقدمه تاریخ فصلی مشبع و مفید در علم کلام آورده و پس از دقت و موشکافی و اظهار نظر درباره این علم و مسایل آن می‌گوید: تا

ادامه پاورقی از صفحه قبل

را بیاد می‌آورد که گوید:

العلم للرحمن جل جلاله وسواء فی جهلاته یتغمغم
ماللتراب و للعلوم و انما یسمی لیعلم أنه لا یعلم!

(حموی، یاقوت: معجم الادباء، ۱۲۹/۱۹؛ بهائی: کشکول، ۳۲/۱، کتابفروشی. ادبیّه).

۱. برای اطلاع بیشتر از این بحث، نگاه کنید به بحثی در تصوف، به قلم مرحوم دکتر قاسم غنی تهران ۱۳۳۱

ه. ش. (از انتشارات مجله یغما).

دوره امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، مباحث کلامی با مطالب فلسفی درهم آمیخته بود تا اینکه امام ابوالمعالی در این راه کتاب شامل خویش را املا کرد و سخن را در آن به نهایت رسانید و شرح و تفصیلی هر چه تمامتر از این علم بداد و فصول و مسائل آن‌ها را مرتب و مدون کرد. سپس آن را در کتاب ارشاد خلاصه کرد، و مردم در اصول عقاید خویش آن را به منزله امام و مستند خود قرار دادند. پس چون علوم منطقی انتشار پیدا کرد و در اطراف و اکناف ممالک اسلامی پراکنده گشت، مردم به خواندن و فهمیدن آن مشغول شدند و از اینجا بود که کم‌کم میان فلسفه یونانی و کلام اسلامی امتیاز پیدا شد و مباحث و مسایل آن دو از هم دیگر جدا گشت.

سپس می‌گوید: و نخستین کس که در این راه، به‌طور مستقل و با دقت نظر کتاب نوشت و توانست اصل بالا را در تألیفات خود رعایت کند، امام ابو حامد غزالی بود، و تنها کسی که پس از او به طرزی صحیح از او پیروی کرد امام فخرالدین رازی معروف به ابن خطیب بود.

اما پس از وی باز چندی این اختلاط و آمیزش پیش آمد، چه بیش‌تر عالمان به فلسفه مشغول شدند و یا اصطلاحات کلامی را در فلسفه و اصطلاحات فلسفی را در کلام وارد ساختند. در صورتی که مباحث این دو علم از هم جداست. متکلم، در حقیقت حارس و نگاهبان اصول عقاید مردم است و می‌کوشد اصول عقاید را از نظرگاه دین و با اتکاء به عقل تحکیم کند، اما فیلسوف به حقایق اشیاء نظر دارد و صحبت از این دارد که ما کجا بوده‌ایم و کجا هستیم و چرا هستیم و به کجا می‌رویم؟ و هیچ الزامی ندارد که از دین و مبادی دینی پیروی کند، و چون این مباحث مخلوط شده است از این‌رو، رد نوشتن بر معارضان و مخالفان دین مشکل شده، لیکن هرکس بخواهد بر فیلسوفان و مخالفان اسلام رد بنویسد، لازم است که به کتاب‌های امام محمد غزالی و امام فخر رازی بنگرد و در معنای کتاب‌های این دو تعمق کند. زیرا اگر چه در این کتاب‌ها مخالفت‌هایی با اصطلاحات قدیم دانشمندان کلام - که مصطلحات و مسائل آن‌ها محدود و قلیل بوده - به چشم می‌خورد اما از اختلاط مسائل و التباس موضوعات خبری نیست و مسایل کلامی به مطالب فلسفی آمیخته است.^۱

۱. «من اراد ادخال الرد علی الفلاسفة فی عقایدہ فعليه بکتب الغزالی و الامام ابن خطیب فانها وان وقع فیها مخالفة للاصلاح القديم، فلیس فیها من الاختلاط فی المسائل و الالتباس فی الموضوع...» (ابن خلدون: مقدمه، ۱ - ۵۲۰، چاپ بغداد).

۶ امام و فرقه‌های دیگر

پیش از این هم گفتیم امام در سخنوری و ایراد خطابه بسیار زبردست بود، و سخنان او از چاشنی کلام و صوفیگری و فلسفه و اشعار شاعران بزرگ خالی نبود، و نیز گفتیم که وی در فروع دین مذهب شافعی داشت. از این رو، روزگار او مجالی بود برای پیشرفت کار شافعیان و رواج عقاید ایشان. محمد بن عنین که پیش از این از یاد کردیم در آغاز مدیحه خود از امام فخر و قدرت او در کوبیدن غیر شافعیان از متکلمان و فقیهان - می‌گوید که:

«با وجود او همه بدعت‌های چندین صد ساله فرو مرد، چنانکه دیگر جلاء و روشنی نتواند یافت، اسلام [یا مذاهب ابوالحسن اشعری و محمد بن ادریس شافعی] به وجود او به برترین درجات ممکن رسید. و ادیان دیگر همه پست و خوار گشتند...» امام فخر با مایه فراوان علمی و نیروی بیان و وابستگی به دیوان برای داعیان مذاهب دیگر مجالی برای عرض عقیده و بیان حقایق ایمانی خود نمی‌داده است. ولی آنها نیز بکار نمی‌نشستند، و او را آزار می‌رسانیدند. یکی از این گروه، کرامیان بودند که سرانجام از دست زبان او بستگ آمدند و در طعامش زهر ریختند که بنظر گروهی از امام بسبب همین مسعویت در گذشت. از داستانهای عجیب امام کرامیان یکی دیگر این بود که: نامه‌هایی چند پر از دشنام و بدگویی نوشتند و بر منبر او نهادند و چندین بار این کار را تکرار کردند. امام سرانجام از این کار سخت برآشفته و نامه‌یی را بر فراز منبر برای شنوندگان خود خواند آنگاه در جواب کرامیان گفت:

در این نامه‌ها به پسر من نسبت بدکاری داده و زخم را و غلام را نیز بدکاره قلمداد کرده‌اند. اگر این نسبت‌ها درست باشد باید بگویم: پسر من جوان است و جوانی شعبه‌یی از دیوانگی است ولی امیدوارم از آن کار بد باز آید و توبه کند؛ اما زنان و غلامان را امانت کمتر باشد مگر خدا آنها را از بدکاری نگاه دارد. با وجود همه اینها در این نامه از پسر یا زن یا غلام من طلبی نیامده بود دال بر اینکه بگویند: خدا جسم است، و یا او شبیه آفریدگان خویش است، و یا خدا دست و پا و خواهش نفسانی دارد، شما انصاف دهید که کدام یک از ما راه یافته‌تر است!^۱

اسمعیلیان یا باطنیان نیز از او دلخون بودند و از نیش زبانش به تنگ آمده بودند تا اینکه امام چند روز پیایی در درس خود اظهار کرد که: این ملاحظه برای دسترسی عقاید خود برهان قاطعی ندارد. یک اسمعیلی مأمور شد و بحلقه درس و به گروه شاگردان امام

پیوست و پیوسته در تقرب می‌افزود. روزی به امام گفت: سؤالی محرمانه دارم. و امام را به کتابخانه خصوصی برد، و او را به چالاکی تا بالای سر برداشت و بر زمین نهاد و کاردی از لای کتاب برکشید و بر گلوی پیرمرد امام نهاد و گفت: این برهان ماست! ترانمی‌کشم، اما باید قول بدهی که پس از این از اسمعیلیان بدنگویی... امام با منت پذیرفت و از فردا در بحث جانب احترام و مماشات پیش گرفت.

روزی یکی از شاگردان از امام پرسید:

- مگر در اصول عقاید استادی در باب اسمعیلیان تغییری حاصل شده است؟

امام گفته: البته، زیرا برهان قاطع آنها را در دستشان دیده‌ام!

بخش دوم

۷. اندیشه‌های فلسفی

کتاب‌های امام در سادگی نظیر ندارد و در استواری عبارات و صحت مطالب آن‌ها نیز جای شک نیست، و در نظر محققان ارزش بسیار دارد. جز این که در این کتاب‌ها بعضی عقاید ابراز کرده و مطالبی گفته که هم خلاف عقاید جمهور مردم بوده و هم مخالف نظرات حکیمان بزرگ. ما در زیر به طور اجمال به چند مسأله مهم که معروف اهل علم هست، و امام در آن با حکیمان دیگر اختلاف دارد اشاراتی می‌کنیم:

الف - یکی از آن مسایل، مسأله علم است.

پیش از همه باید دانست که «علم» در اصطلاح بیشتر حکیمان یونان و اسلام یکی از کیفیات نفسانی است. این گروه چون بخواهند از مطالب مذکور به حص کنند در دو مقام از آن بحث کنند:

نخست در اینکه: علم از چه مقوله است و حقیقت آن چیست؟

دوم: در اینکه علم چگونه حایل می‌شود یعنی چطور می‌شود که صورت اشیاء خارجی در ذهن آدمی ارتسام می‌یابد. برخی از حکیمان اسلام را اعتقاد بر این است که علم از مقوله «فعل» است یعنی علم زمانی حاصل می‌گردد که نفس آدمی بر سبیل تدریج روی امور و اشیاء خارجی تأثیر نماید و تأثیر ذهن در شیء خارجی خد و تعریف فعل است.

جماعتی دیگر علم را از مقوله انفعال می‌دانند و می‌گویند: علم زمانی در نفس ناطقه انسانی حائل می‌شود که ذهن از امور خارجی و موجودات جهان بیرون متأثر شود. و می‌دانیم که تأثر از شیء خارجی حد و تعریف انفعال است.

اما امام فخر، خلاف این عقاید معروف، گوید: علم، از کیفیات نفسانی نیست: نه مقوله فعل است و نه از مقوله انفعال، بلکه علم از مقوله اضافه یا «نسبت» است. یعنی علم برای آدمی وقتی دست می‌دهد که نفس ناطقه انسان با شیء خارجی نسبتی پیدا کند. بحث در حقیقت علم و پیدا کردن قول واقعی و صحیح در این مورد خود تحقیقی جداگانه می‌خواهد و مقالاتی دراز. صدرا هم در اسفار بحثی عمیق در این موضوع کرده و معتقد شده که علم از اقسام وجود است و چون وجود تحت هیچ یک از مقولات جوهر و اعراض در نمی‌آید. از این رو، علم نه از مقوله جوهر است و نه از مقولات عرضی. فعلا ما از این مطلب می‌گذریم.

صحبت ما در این بود که امام فخر علم را از مقوله اضافه می‌داند، باید دانست که حکیمان اسلامی این قول فخر رازی را به چند دلیل نمی‌پذیرند و مخدوش می‌دانند

اولا: اگر علم از مقوله اضافه باشد یعنی نسبت به نفس باشد با شیء خارجی باید علم شخص به نفس خود حاصل نشود، زیرا همانطور که او معتقد است و ما هم می‌دانیم اضافه نسبت میان دو چیز است و در این مورد بیش از یک چیز که همان نفس آدمی باشد، چیز دیگری نیست؛ دو دیگر آنکه اگر علم اضافه باشد علم به معدومات محال و ناممکن می‌نماید؛ سه دیگر آنکه اگر علم از مقوله اضافه باشد، باید اول دو طرف حاصل باشد، و حال آنکه در علم فعلی خلاف آن مشهود است. زیرا نخست علم و بعد از آن معلوم حاصل می‌گردد. بعضی از محققان احتمال داده‌اند که شاید مراد فخر رازی از اضافه، اضافه اشراقی نفس به معلومات خارجی باشد که در این صورت راهی بدهی است و معقولیت دارد، اما به نظر این جانب این قول با روش تحقیق و مطالعات فخر رازی سازگار نیست، با آنکه در تصوف و مباحث اشراقی نیز دستی داشته است.

* * *

ب: یکی دیگر از مسایلی که امام با دیگران در آن اختلاف دارد مسأله تصدیق است. بدین معنی که علم یا تصویری است ساده یعنی حکمی با آن نیست؛ یا اینکه تصدیقی است که عبارت از حکم باشد به ایجاب یا به سلب.

اما امام فخر گوید: تصدیق عبارت از حکم تنها نیست، بلکه مجموع تصور محکوم

علیه و محکوم به و نسبت حکمیه، تصدیق را ایجاد می‌کند. به عبارت فنی، حکیمان دیگر این تصورات سه‌گانه را شرط حکم می‌دانند ولی امام آنرا شطر حکم یعنی جزو آن. و از این جا است که مرحوم سبزواری در منظومه منطقی می‌گوید:

الارتسامی من ادراک الحجا اما تصور، یکون سازجا...
 او هو تصدیق هوالحکم فقط و من یرکبه فیرکب الشطط

یعنی: آن چه از ادراک حجا [= عقل] در نفس انسان مرتسم می‌شود یا تصور است که ساده و بی‌حکم می‌باشد و یا تصدیق است که فقط حکم است و آن کس که تصدیق را مرکب از شروط سه‌گانه به اضافه حکمی دانسته مرتکب اشتباه شده است^۱ و از جمله اخیر مراد او امام فخر رازی است.

* * *

ج: حکیمان و عارفان و اهل تحقیق [= صوفیان و اشراقیان] بحث دارند در این که آیا: ملک افضل است یا انسان. غالب حکیمان و عارفان بر آنند که انسان افضل و اشرف از ملک است چنان که خواجه نصیرالدین طوسی گفته:

«الانبياء افضل لوجود المضاد = یعنی: پیامبران برتر از فرشتگان‌اند بسبب آنکه در آنها هم عقل و هم شهوت است.» ولی با نیروی ایمان و اتصال به مبدأ، شهوت خویش را منکوب و سرکوب کرده و به تمکین و جاه از ملک در گذشته‌اند. و حال آن که فرشتگان، وجودشان مخمر از عقل و نور است و جز نیکی نتوانند کرد.

حدیثی هم از پیامبر نقل کرده‌اند که می‌گوید:

«خدای بزرگ فرشتگان را آفرید و به آنها عقل عطا کرد و چهارپایان را آفرید و شهوت را در وجود آنها جایگزین کرد. سپس آدمی زادگان را آفرید و در وجود آنان هم عقل و هم شهوت گذاشت. حال اگر عقل او بر شهوتش غالب آید، برتر از فرشتگان است و آن کس که شهوت وی بر عقل او غالب آید که از چهارپایان پست‌تر است.»^۲

سر حلقه و اصلان مولانا جلال‌الدین بلخی در این معنی گوید:

در حدیث آمد که یزدان مجید خلق عالم را سه گونه آفرید
 یک‌گره خود جمله عقل و علم وجود آن فرشته است و نداند جز سجود

۱. سبزواری، هادی: شرح منظومه، ۷، چاپ ناصری؛ خوانساری، محمد: قوانین منطقی صوری ۱/۱ - ۷ - ۳۰ - ۲۸،

تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.

۲. سیوطی: الجامع الصغیر، ۱۹۲/۱، قاهره، ۱۳۲۵ ه. ق.

نیست اندر عنصرش حرص و هوی
 یک گروه دیگر از دانش تهی
 او نپسند جز که اصطبل و علف
 این سوم هست آدمی زاد و بشر
 نیم خر، خود مایل سفلی بود
 تا کد امین غالب آید در نبرد
 عقل اگر غالب شود پس شد فزون
 شهوت ار غالب شود پس کمتر است
 آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب
 و سنائی می گوید:

در تو هم دیوی است و هم ملکی
 ترک دیوی کنی ملک باشی
 هم زمینی به قدر، هم ملکی
 در شرف برتر از فلک باشی^۲

می بینید مولوی و سنائی نیز آدمی زاده را بشرط تقوی و رعایت اصول انسانی برتر از فرشته می دانند.

اما امام فخر خلاف حکیمان و بسیاری از متکلمان قایل است به این که: فرشتگان برتر از پیامبران و آدمیانند. در کتاب المطالب العالیة بیست دلیل عقلی و نقلی آورده که نقل و بحث در تمام آنها چندان مفید فایده نیست. برای نمونه دلیل بیستم را که مهمترین دلیل هم هست ترجمه می کنیم:

«فرشته داناتر از بشر است و داناتر، بی شک برتر نیز هست. اما بیان این که فرشته داناتر است از دوره ممکن است:

نخست این که محمد(ص) از جبرئیل می آموخت چنان که در قرآن گفته: «علمه شدید القوی»^۲ و معلم از نظرگاه دانش پیش تر از متعلم است. دوم این که علوم دینی بر دو قسم است:

علم اصول و علم فروع، در مورد علم اصول باید گفت که محال است جبرئیل و محمد(ص) در آن قصور داشته باشند، چه این تقصیر، موجب جهل به خداوند است و در مورد این هر دو نفر محال است. ولیکن علم به کیفیت مخلوقات خدا و حصول علم به

۲. مثنوی ها، ۱۱۲، مدرّس رضوی.

۱. مولوی: مثنوی، ۳۶۲/۴، چاپ علاءالدوله.

۳. قرآن، آیه ۵ سورة النجم (۵۲).

عجایب و غرایب و کرسی و لوح و قلم و بهشت و دوزخ و طبقات آسمان‌ها و اجرام اختران، جبریل را جملگی این امور قابل رؤیت هست و او احوال طبقات عناصر و مراتب معادن و گیاهان و جانوران و اوضاع دریاها و کوه‌ها و صحراها را می‌بیند، و این بدان سبب است که مسکن وی در آسمان‌ها است و تمام این امور را می‌توان مشاهده و ملاحظه بکند و همه فرشتگان که بر ایت جایگاه‌ها گمارده و موکل‌اند، در این راه او را پیروی می‌کنند. پس ثابت می‌شود و شکی باقی نمی‌ماند که علم وی را، با علم و آگاهی هیچ بشری - در این مورد - وجه نسبتی وجود ندارد.

و اما علم فروع - باید دانست که این علم جز به طریق وحی حاصل نمی‌شود و به ناچار این علم برای محمد(ص) و سایر پیامبران، جز به واسطه جبریل ممکن نیست، و آنکه محمد(ص) جز به شریعت خویش - چنانکه باید - به شرایع دیگر آگاه نیست و به شرایع آسمان‌ها و عرش و کرسی و لوح و قلم نیز واقف نیست. و بالعکس جبریل به تمام امور آگاهی کامل دارد پس ثابت می‌شود که در علم اصول و فروع هیچ مناسبتی میان بشر و فرشته، یا پیامبر و جبریل نیست و از اینجا لازم می‌آید که جبریل برتر و داناتر باشد.^۱ این قول امام فخر بود. اما دیگران چه گفته‌اند؟ از مولانا جلال‌الدین بشنوید.

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد مدهوش ماند جبریل^۲

* * *

چند رساله از امام به زبان فارسی نقل می‌کنند که اخیراً چاپ هم شده. در این رسایل فخر رازی بیان مطلب‌های مشکل را بزبان فارسی، خوب از عهده بر آمده و دقت کرده است. پیش از این از کرامیه و عقایدشان به اجمال یاد کردیم. حال گوییم: بیشتر مطالب این رساله‌ها در رد برکرامیان و اسمعیلیان است. به عنوان مثال از این رسایل یک دلیل او را که در نفی مکان و جهت از ذات باری تعالی است و در آن روی سخن امام با کرامیان است، نقل می‌کنیم:

«... و جماعتی می‌گویند که هر چه موجود است، او را شکلی و مقداری و حدی باید، و هر چه چنین نبود، او خود موجود نبود. بدان که این سخن باطل است و بر بطلان این سخن ما را دلایل بسیار است. برهان نخستین آن است که هیچ شک نیست که زید و عمرو جمله اشخاص انسانی در معنی حقیقت انسانیت یکی‌اند و تفاوت که هست به صفات

۱. چهارده رساله، ۱۹۳، چاپ دانشگاه، ۱۳۴۳ ه. ش. به کوشش سید محمد باقر سبزواری؛ و بهائی: کشکول،

۲. مثنوی، ۴/۴۲۵، چاپ علاءالدوله.

۱۷۸/۲، چاپ کتابفروشی ادبیه تهران.

دیگر است ماورای معنی انسانیت که قدر مشترک است. و چون این معلوم شد گوئیم: آن معنی که حقیقت انسانیت است و او یک معنی است، اگر گویی کوتاه است، باید که دراز انسان نبود و اگر گویی دراز انسان است باید کوتاه که کوتاه انسان نبود، و اگر به شرط آن حقیقت آن بود که بیرون عالم باشد باید که آنچه اندرون عالم باشد، انسان نبود؛ و اگر شرط آن حقیقت آنست که اندرون عالم بود باید که بیرون عالم انسان نبود. و چون هم دراز و هم کوتاه و هم داخل عالم و هم خارج عالم، انسان است نه دراز است و نه کوتاه و نه خارج عالم و نه داخل عالم. پس درست شد که ما حقیقتی معلوم می‌توانیم کرد که آن حقیقت را شکل معین و مقداری معین و مکانی معین نبود پس آنچه خصم گفت:

هر چه او را شکلی معین و مقداری معین و حیزی معین نبود او موجود نبود، این سخن، باطل است.^۱

۸ نکاتی از تفسیر امام فخر

تا روزگار امام، حتی تا این اواخر هیچ تفسیری سراغ نداده‌اند که مفصل‌تر از تفسیر کبیر او باشد.

اما روش تفسیر امام که مورد اعتراض عده‌ی قرار گرفته، به سبب آنست که: جابجا افکار حکیمان و فیلسوفان و متکلمان و طبیعت‌شناسان را نقل، و سپس تأیید یا رد کرده است. یکی از محققان اهل تفسیر در این باره می‌گوید:

«... اما امام فخر رازی کتاب خود را از سخنان حکیمان و فیلسوفان کرده، و از سخنی به سخن دیگر رفته - چه سخن از سخن می‌شکافد - به حدی که ناظر در این کتاب بشگفتی می‌افتد، و از خود می‌پرسد که آیا در علم تفسیر به این درازی سخن می‌گویند، و اصلاً به این مباحث نیازی هست؟ از این رو برخی از ظرفاء گفته‌اند: در تفسیر امام همه چیز است مگر تفسیر!»^۲ و یکی از نکته‌سنان به زبان پارسی گفته است:

بیهوده سخن به این درازی تفسیر کبیر فخر رازی!

برخی گفته‌اند: در این تفسیر امام تا سوره روم یا سوره عنکبوت پیش رفته، و آنگاه

۱. چهارده رساله، چاپ دانشگاه، ۱۹۵، چاپ آقای سید باقر سیزواری. «امام فخر» درباره این موضوع، در تفسیر کبیر مفصلاً بحث کرده است. طالبان نگاه کنند به همانجا، ۲- ۱۷۰- ۱۶۶: ۲/۲۳۸- ۲۱۵: ۶/۲۷- ۳۳، چاپ مصر. مطبعة البهية، ۱۹۳۴.

۲. طبرسی: مقدمه مجمع البیان، ۶/۱، چاپ صیدا، ۱۹۵۴: «فيه كل الشيء الا التفسير.»

شاگردش شمس‌الدین ابن‌الخوئی آنرا به‌پایان آورده و تکمیل کرده^۱ و گروهی گویند: خود امام آنرا تکمیل کرده، با مراجعه به آثار دیگر امام از جمله الاربعین فی اصول‌الدین ثابت می‌شود که همه تفسیر ریخته قلم خود امام است^۲

از این نکته که بگذریم، باید بگوییم که امام در تفسیر خویش در بیان مطالب دینی و تلیق آن‌ها با احادیث نبوی هند را بعد اعجاز رسانیده، و گذشته از اینکه در نهایت جزالت نوشته، سادگی و سهولت را فرو نگذاشته، و هر کاکه لازم دیده یک مطلب را چندین بار تکرار کرده است، زیرا تکرار بنظر وی سبب جایگزینی مطلب در ذهن می‌شود.^۳ همچنین برای بیان یک مفهوم از الفاظ مختلف سود جسته و آنرا مایه فصاحت دانسته است.^۴

اینک نمونه‌هایی از تفسیر برخی آیات را در زیر نقل می‌کنیم تا دقت نظر و وسعت آگاهی او بیشتر معلوم گردد، و نیز بر برخی از عقاید ویژه او اطلاع حاصل شود.

جهان یکی نیت

در تفسیر «رب العالمین» گوید: عالمین عبارت است از همه موجودات، جز خدا. و همه آنها منقسم بر سه قسم است: ۱. متحیزات؛ ۲. مفارقات؛ ۳. صفات. اما متحیزات، یا بسائط است یا مرکبات. بسائط عبارتست از: افلاک، اختران، امهات. اما مرکبات عبارت از موالید ثلاثه است. ولیکن باید دانست که دلیلی نیست که جسم منحصر در این سه قسم باشد، و این به‌دلیل آنست که در جای خود ثابت شده است که در خارج این عالم خلایی وجود دارد که آنرا نهایت پیدا نیست، و نیز ثابت شده است که خدای بزرگ بر خلق همه ممکنات قادر است پس خدا تواناست که بیرون از این عالم هزاران هزار عالم بیافریند، به‌نحوی که هر یک از آنها بزرگتر و کلان‌تر از این عالم باشد، و هر کدام آنها آنچه را این عالم از عرش و کرسی و آسمانها و زمین و ماه و آفتاب دارند، دارا باشند، دلایلی که فیلسوفان در اثبات یگانگی عالم می‌آورند ضعیف و رکیک است و بر

۱. اسدی، تقی‌الدین ابن‌القاضی، طبقات النحاة والفرسین، ۲۱۶، تحقیق دکتر محسن عیاض، چاپ نجف، ۱۹۷۳: «... وصل فيه الى الروم أو المنكبوت، واكمله تلميذه شمس‌الدین ابن‌الخوئی...»
 ۲. «مقدمه جلد ۵ از ترجمه تفسیرکیر، صفحات ۲۰۲۳ - ۲۰۲۲، چاپ اساطیر، ترجمه نگارنده و الاربعین فی اصول‌الدین، ۳۶۲، حیدرآباد، ۱۳۵۲ ه. ق.»
 ۳. رازی، تفسیرکیر، ۹۸/۲۵ چاپ مصر «التکریر فی الذهن یفید التقریر...»
 ۴. همانجا: «الاختلاف فی اللفظ أدل علی الفصاحة...»

پایه مقدمات واهی است، و ابوالعلاء معری نیک می گوید:

یا ایها الناس کم لله من فلک تجری النجوم به و الشمس و القمر
هین علی الله ما ضینا و غابنا فما لنا فی نواحی غیره خطر^۱

و معلوم است که بحث از اقسامی که برای متحیزات یاد کردیم، شامل هزاران هزار مسأله است. بلکه اگر انسان همه آن مسایل را ترک کند و فقط بخواهد که بشگفتی های معادنی که در دل کوهها از نوع فلزات و سنگهای صافی و کبریتها و زرنیخ و املاح بوجود آمده پی ببرد؛ و یا اینکه عجایب احوال گیاهان و گلها و برگها و میوه ها را بشناسند، و یا عجایب اقسام جانوران و چهارپایان و وحوش و پرندگان و حشرات را بدانند، پیش از آنکه اندکی از آنها را دریابد، عمرش به آخر آید، چنانکه خدای بزرگ گفت: «... و اگر آنچه در زمین از درخت هست قلم باشد، و دریاها را زیاد آنرا مدد رساند، کلمات پروردگار را بن در نیاید»^۲ و این جمله را که در باب عالم و قدرت پروردگار بیان کردیم، در زیر معنی: «رب العالمین» جای دارد.^۳

آنکه خود را یافت یزدان را شناخت

حدیثی است معروف که از پیامبر (ص) نقل می کنند که گفت: «من عرف نفسه عرف ربه = هر کس که خود را شناخت، پروردگار خود را بشناسد.» معنی این سخن آنست که: هر کس خویشتن را به ناتوانی و قصور شناخت، خدای خویش را بقدرت و قهر می شناسد، و هر کس که جهل و نادانی خود را دریافت، کمال فضل و عدل پروردگار خویش را در می یابد، و آنکس که پریشانی حال خویش را دریافت، پروردگار خویش را به کمال و جلال تواند شناخت. پس شناخت کمال پروردگار موقوف بر فهم نقص خویشتن است.^۴

رمز قرآن

گفته اند: «همه علوم در کتب اربعه^۵ مندرج است، و چکیده همه علوم آنها در قرآن

۱. معری، ابوالعلاء: اللزومیات، ۳۱۲/۱، چاپ بیروت.

۲. «ولو أن ما فی الارض من شجرة أقلام و البحر یمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت کلمات الله...» (سوره لقمان، آیه ۲۷) باید دانست که مراد به عدد هفت یا هفتاد، کثرت و زیادت است. چنانکه امام فخر رازی خود گوید: «إذا ارید بیان الکثرة، ذکر التبعة.» (تفسیر کبیر، ۱۵۸/۲۵، چاپ مصر.)

۳. همانجا، ۷/۱ - ۶، چاپ مصر.

۴. همانجا، ۹۱/۱، چاپ مصر.

۵. گویا مقصود از کتابهای چهارگانه: تورا و انجیل و قرآن و زبور داوود یا صحف ابراهیم است؛ یا کتب چهارگانه حدیث.

است، و علوم قرآن در سوره فاتحه است، و علوم فاتحه در «باء بسم الله است.»^۱ امام فخر گوید: مقصود از همه علوم، رسیدن بنده است به پروردگارش، و این «باء» بای الصاق است که بنده را پروردگارش پیوند می‌دهد، و آن کمال مطلوب است.^۲

نکته‌ی عارفانه و حکیمانه

چنین شنیدم که شیخ ابوالقاسم [سلیمان بن ناصر] الانصاری^۳ می‌گفت: شیخ ابوسعید بن ابی‌الخیر (در گذشته ۴۴۰ ه. ق.) را با استاد ابوالقاسم قشیری (در گذشته ۴۶۵ ه. ق.) اتفاق ملاقات افتاد. قشیری گفت: محققان گویند: «چیزی را ندیدیم مگر اینکه پس از آن خدا را دیدیم.» شیخ ابوسعید گفت: «این مقام مریدان است، اما محققان چنین‌اند که چیزی نبینند مگر اینکه خدا را پیش از آن دیده باشند!» امام فخر گوید: تحقیق کلام اینست که انتقال از مخلوق به سوی خالق اشاره به برهان ان است، ولیکن باز آمدن از خالق به سوی مخلوق برهان لم و پر واضح است که برهان لم شریف‌تر و برتر است.^۴

نهایت، بازگشت به بدایت است

بنده از حالت نخستین که حالت گمنامی و جهالت است، آغاز می‌کند، و اندک اندک در مقامات بندگی و عبودیت برتر می‌رود و ترقی می‌کند، تا چون به آخرین مراتب وسع و طاقت خود رسید، و در عالم مکاشفات و انوار داخل گشت کم‌کم فروتر می‌آید تا اینکه در بحر توحید فانی گردد. پس اینست معنی آنچه گفته‌اند: که «نهایت، بازگشت به بدایت

۱. نظیر سخنی است که گفته‌اند: «العلم نقطة كثرة الجاهلون» و ملاصدراى شیرازی در شرح آن سخنانى محققانه گفته است. رش به: اسفار ۳/۱ - ۳۱ چاپ سنگی تهران.

۲. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۹۹/۱، چاپ مصر.

۳. از این ابوالقاسم انصاری، شهرستانی دوبار با اکرام تمام یاد کرده (نهایة الامداد، ۱۵ و ۳۸، آکسفورد، ۱۹۳۴، طبع آلفرد گیوم) و او را «استاد» و «امام» و «ناصر السنة» نامیده، و کتاب‌های الغنی، و شرح الارشاد را بدو منسوب می‌دارد.

۴. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۱۰۱/۱، چاپ مصر. سبزواری در معنی این دو برهان می‌گوید:

برهاننا باللم و الان قسم	علم من العلة بالمعلول لم
و عکسه ان ولم اسبق	و هو باعطاء اليقين اوثق!

(منظومه منقح، ۹۱، چاپ ناصری)

است.»^۱

خدای را جوهر نتوان گفت

فیلسوفان ذات خدای را جوهر خوانند، و ترسایان نیز چنین گویند، ولیکن متکلمان از آن امتناع کنند. فیلسوفان گویند: مراد از جوهر، ذاتی است که از محل و موضوع بی نیاز است، و خدای تعالی چنین است، پس واجب است که جوهر باشد. جوهر بر وزن فاعل است، و اشتقاق آن از جهر است^۲ که به معنی ظهور است، و جوهر را برای آن جوهر گویند که شاخص است و دارای حجم. پس جوهر بودنش به اعتبار آن است که ظاهر الوجود است. و اما حجم داشتن، جزء جوهر نیست، بلکه یکی از اسباب جوهر بودن است. و خدای بزرگ به حسب کثرت دلیل بر وجودش، ظاهرتر از هر ظاهری است، پس شایسته ترین ذاتی برای جوهریت هموست. اما متکلمان گویند: همه مسلمانان از اطلاق این لفظ بر ذات باری امتناع کرده اند، پس امتناع از بکار بردن آن واجب است^۳

خدای در اصل خود آی بوده!

اینکه در فارسی ذات باری را خدا گویند، به سبب آن است که حق تعالی به ذات خویش واجب است، چه خدای در پارسی مرکب است از: خود که معنی آن ذات شیء و نفس و حقیقت آنست، و از: آی که از فعل جاء آمده است.^۴ پس وقتی گوییم: خدای یعنی: آنکه به نفس خویش در وجود آمد. بدین تفسیر که دادیم خدای در فارسی همان واجب الوجود در تازی و در زبان فیلسوفان است.^۵

بهشت آدم، در روزی زمین بوده

در تفسیر آیه: «یا آدم جای گیر تو و زنت در بهشت، و بخورید در آن هر چه

۱. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۱۰۷/۱، چاپ مصر. «النهاية، رجوع الى البداية.»

۲. در اینکه اصل جوهر، از گوهر پارسی است، شکی نمی توان کرد. ولیکن در برخی کتب لغت تازی از قبیل

لسان العرب و قاموس ریشه آنرا جهر دانسته اند. ۳. تفسیر کبیر، ۱۲۵/۱، چاپ مصر.

۴. باید بگوییم:

گر ترا این حدیث روشن نیست عهده بر راوی است بر من نیست
نظامی

۵. تفسیر کبیر، ۱۲۹/۱، چاپ مصر.

خواهید...»^۱ گوید: در اینکه بهشت مذکور در این آیه، در زمین است یا آسمان؟ اختلاف کردند؛ و اگر به فرض در آسمان است آیا سرای پاداش و بهشت جاودانی است یا نه؟ ابومسلم اصفهانی (در گذشته حدود ۳۲۴ ه.ق.)، و ابوالقاسم بلخی (در گذشته ۳۱۷ ه.ق.)^۲ گفتند: این بهشت در زمین بوده، و اهباط^۳ را به معنی انتقال از بقعه‌یی به بقعه دیگر گرفتند. چنانکه خدای تعالی جای دیگر گفت «اهبطوا مصراً»^۴ = فرود آید در مصر» و در این باره دلایلی گفتند:

۱. اگر این بهشت، سرای پاداش، یا بهشت جاودانی می‌بود، و آدم در آن سُکنی داشت ابلیس او را فریب نتوانستی داد و او را نمی‌گفت که: «ترا راهنمایی کنم به سوی درخت خلد، و فرمانروایی بی زوال؟»^۵ و صحیح نبود که بگوید: «شما را نهی نکرد پروردگارتان از این درخت جز به علت اینکه دو فرشته شوید، یا از جاودانان باشید.»^۶
۲. هر کس وارد این بهشت شود، دیگر از بیرون نرود، چنانکه خدای تعالی گفت: «و ما هم منها بمُخرجین»^۷ = و آنها از آنجا بیرون نیایند.»
۳. هنگامی که ابلیس از سجده بر آدم سر باز زد، نفرین شد، پس با وجود خشم الهی قادر نبود تا به بهشت جاودان در آید.
۴. بهشتی که سرای پاداش است، نعمت آن فانی نشود، چنانکه گفت: «میوه آن دائم و سایه آن نیز چنین است.»^۸، و باز گفت: «و اما کسانی که نیک بخت شدند، در بهشت جاودانه باشند.»^۹ و اگر این بهشت همان است که آدم در آن بود، فانی نمی‌شد، لیکن فنا

۱. «یا آدم اسکن أنت و زوجک الجنة و کلامها رغداً...»

۲. برای شرح ترجمه او بنگرید به ابن خلکان: و فیات الاحیان، ۱/ ۲۷۳، چاپ تهران.

۳. اشاره است به آیه: «فَأَزَلُّهُمَا الشَّيْطَانُ...» الی قوله وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو... (آیه‌های ۳۷ - ۳۵).

مولوی در شاره بدین آیت گوید:

طفل تا گویاو تا پویا نبود	مَرکَبِش جز گردن با با نبود
چون فضولی گشت و دست و پا نمود	در عسنا افتاد و در کور و کبود
جانها خلق پیش از دست و پا نمود	می‌پریدند از وفا اندر صفا
چون به امر «اهبطوا» بندی شدند	حس خشم و حرص و خرسندی شدند.

(مثنوی، چاپ نیکلسن، ابیات ۶۲۳ تا ۶۲۶).

۴. سوره ۲، بقره / آیه ۳۶-۳۸-۶۱.

۵. «هل أدلک علی شجرة الخلد و ملک لا یبلی» (سوره ۲، آیه ۱۲۰)

۶. سوره بقره، آیه ۳۴. ۷. سوره ۱۵، آیه ۴۸.

۸. «أکلها دائم و ظلها...» (سوره ۱۳، آیه ۳۵).

۹. «و اما الذین سعدوا فی الجنة خالدین فیها...» (سوره ۱۱، آیه ۱۰۸).

می پذیرد؛ چه گفت: «جز ذات او همه چیز فانی می شود».

۵. در حکمت پروردگار روا نباشد که آفرینش را در بهشت جاویدان آغاز کند زیرا در آنجا تکلیفی وجود ندارد، پس باید بهشت مذکور جایی باشد که در آنجا وعده و وعید و ترغیب و ترهیب مفهوم داشته باشد و مردم کارهای نیک و بد بکنند تا پاداش اعمالی که در کتاب کریم ذکر شده، مصداق پیدا کند.

۶. نزاعی نیست در اینکه خدا آدم را در زمین خلق کرد،^۱ و در این قصه هم یاد نشده که خدا آدم را به آسمان برد؛ و اگر خدا این کار را کرده بود، از اموری بود که ذکر آنها لازم است، زیرا انتقال انسان از زمین به آسمان از بزرگ‌ترین نعمت‌هاست. و این عدم ذکر، خود دلیل بر آنست که این انتقال صورت نگرفته است، و همه این امور که گفتیم مؤید آن است که بهشتی که خدا آدم را بسکونت در آن فرمان داده بود، غیر از بهشت خلد است.^۲

* * *

قول دوم آن است که ابوعلی جبایی (در گذشته ۳۰۱ ه. ق.) گفت: بهشت منظور در آیه همان است که در آسمان است. و دلیل بر آن اینست که خدای تعالی می‌گوید: «از آن فرود آید.»^۳

و اهباط نخستین، از آسمان هفتم به آسمان نخستین بوده، و اهباط دوم از آسمان نخستین به زمین بوده است.

* * *

قول سوم، که قول بیشتر مفسران و اجماع اشاعره است اینست که: این بهشت همان سرای پاداش و بهشت خلد است، و دلیل بر آن اینست که: الف و لام در کلمه الجنة عهد ذهن راست و اشاره به معهودی ذهنی است. و بهشتی که معهود و معلوم مسلمانان است همان: سرای ثواب و بهشت جاودان است، پس واجب است که لفظ را بدان حمل کنند.

* * *

قول چهارم آنست که همه این امور ممکن است و دلایل نقلی، ضعیف و متعارض

۱. بدلیل آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة.» (سوره ۲، آیه ۳۰).

۲. آیا حافظ نیز بر این عقیده بوده است که می‌گوید:

پیوند عمر بسته به موی است هوش‌دار
معنی آب زندگی و روضه‌آرم
غمخوار خویش باش غم روزگار چیست؟
جز طرف جو بیار و می خوشگوار چیست؟
(دیوان، غزل ۶۵، ص ۴۵-۶، چاپ قزوینی).

۳. «اهبطوا منها...» (بقره، ۲/۳۸).

است. پس توقف و ترک قطع در این باب واجب است و خدا به مراد خویش داناتر!^۱ از همین مختصر که درباره بهشت نقل شد، صاحب‌نظران و متأملان به وسعت اطلاع امام از مذاهب مفسران و نحله‌های متکلمان و دقت نظر و غوررسی وی در باب مسائل دینی می‌توانند پی ببرند.

همه معجزات انبیاء عقلاً ممکن است^۲

ممکن است پرسند: چگونه ممکن است که از سنگی کوچک نهرهای بزرگ بدرآید؟ جواب این خواهنده آنست که گوئیم: از دو حال بیرون نیست؛ یا این مرد به وجود خدای فاعل مختار و قادر معتقد است یا نیست، اگر معتقد هست سؤال بی‌مورد است، چه او قادر است که جسم را هر طور که بخواهد بی‌آفریند، چنانکه دریاها و دیگر امور را می‌آفریند؛ و اگر معتقد نیست، هیچ فایده در بحث از معانی و تفسیر آیات قرآن با او نیست^۳ و این جواب در مورد همه استبعادها و انکارهای گروه منکران و شکاکان، درباره معجزاتی که خدا در قرآن از زنده کردن مردگان، و شفا دادن کور و پیس و غیره بیان کرده، صادق است.

اما فیلسوفان در این باب رأی جازم نتوانند داد؛ زیرا عناصر اربعه نزد ایشان هیولای مشترکی دارد، که کون و فساد می‌پذیرد، و نیز ممکن است که هوا مبدل به آب شود و برعکس آن. و این چنانست که گویند: چون هوا در کوزه‌یی سیمین داخل شود منجمد می‌گردد، آنگاه در کناره‌های کوزه، قطرات آب جمع می‌شود. و گویند: این قطرات بدان سبب بوجود می‌آید که هوا به آب مبدل می‌گردد. از این استدلال - فی الجمله - می‌توان دریافت که انقلاب امور به یکدیگر در عالم کون و فساد جایز است؛ و حوادث عالم پایین تابع امور علوی و فلکی است. پس غریب نیست که حادثه‌یی فلکی - به فرمان خدای بزرگ - پدید آید و موضوعی را هم که در آیه بدان اشارت رفته، موجب شود؛ پس ثابت شد که فیلسوفان خود جزماً و قطعاً به فساد و امتناع این امر نمی‌توانند رأی بدهند.^۴

۱. رازی، فخر: تفسیر، ۳/۶-۵، چاپ مصر.

۲. این شرح را، امام فخر در تفسیر آیه: «وإذا استسقی موسى لقومه قلنا اضرب بمصاک الحجر، فانفجرت اثنتا عشرة عیناً...» (سوره ۲، آیه ۶۰) آورده است.

۳. علمای اصول نیز در زمان بحث گویند: «اختلاف مبنایی در بحث به‌جایی منتهی نمی‌شود.»

۴. رازی، امام فخر: تفسیر کبیر، ۲/۷-۹۶، چاپ مصر.

ماهیت باران چیست؟^۱

می‌گویند آیا واقعاً باران از آسمان می‌بارد یا از ابر یا چنانکه برخی فیلسوفان گویند از تأثیر آفتاب در زمین؟ و بیان آن چنین است که: خورشید بر زمین می‌تابد، و از آن بخارهایی متصاعد می‌شود، و چون این بخارات به زمین فرو می‌آید، ذرات مزبور بهم می‌پیوندند، و تبدیل به قطرات باران می‌شود.

در جواب گوییم: البته باران از آسمان فرو می‌آید. چنانکه خدای بزرگ در قرآن می‌گوید؛ و او در خبر خویش صادق است، و چون قادر است که آب را در ابر نگاه دارد، چه مانعی دارد که آنرا در آسمان نگاه دارد؟

و اما قول کسانی که می‌گویند: باران از بخارات دریاها بهم می‌رسد، در نفس خود ممکن و پذیرفتنی است، لیکن اعتقاد جازم بدان جز با انکار خدای فاعل مختار و اعتقاد به قدم عالم ممکن نیست، و این کفر است، زیرا وقتی قایل شدیم که خدای فاعل مختار، قادر به آفریدن جسم است، چگونه ممکن است بگفتار آنان دل بدهیم و یقین کنیم بر اینکه باران از بخارهای دریاها و رودخانه‌ها بهم می‌رسد؟^۲

تفسیری فلسفی بر یکی از آیات

در تفسیر آیه ۴۰ از سوره عنکبوت (۲۹) که می‌گوید: «همه را به گناهانشان گرفتیم. پس، از آنها کسی بود که بر او سنگریزه فرستادیم، و کسی بود که فریادی بلند او را بگرفت، و کسی بود که او را بزمین فرو بردیم، و کسی بود که در دریا غرقش کردیم. و خدا بر آن نبود که برایشان ستم کند، ولیکن آنها بر خودشان ستم می‌کردند»^۳، چنین آورده است: خدا در این آیه، چهار چیز یاد می‌کند: عذاب به سنگریزه؛ و گفته‌اند: با سنگ تافته که روی هر یک می‌افتاد می‌سوزاند و از سوی دیگر برون می‌آید. و در آن اشارت به عذاب آتش است؛ و عذاب به صیحه که هوای متموج [موج یافته] است، زیرا گفته‌اند: سبب صوت، تموج هوا و رسیدن آن بیوستی است که در سوراخ گوش قرار دارد و آنرا صماخ گویند، این صوت بیوست مذکور برخورد می‌کند و محسوس می‌گردد؛ و عذاب به خسف که عبارت از غلتانیدن و فروبردن در خاک است؛ و عذاب غرق، که بوسیله آب صورت می‌گیرد. پس چون دقیق‌شوی می‌بینی عذاب با همه عناصر اربعه انجام گرفته، و انسان

۱. در تفسیر آیه «وما أنزل من السماء من ماء فأحیاه الارض بعد موتها.» (بقره، ۲/ آیه ۱۶۴).

۲. رازی، امام فخر: تفسیر کبیر، ۲۲۳/۴، چاپ مصر.

۳. «...فکلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا علیه حاصباً و منهم من أخذته الصیحه... الخ».

مرکب از این چهار عنصر است و قوام و بقای وی وابسته به آنهاست پس چون خدا خواست که انسان را هلاک کند، آنچه را که مایه هستی او بوده، موجب نیستی او می‌کند، و آنچه را که سبب بقاء وی بوده، وسیله فناء وی می‌سازد^۱.

مراتب موجودات^۲

حکیمان گویند: خدا تام است یا فوق تمام. و اشیاء را چهار قسم دانند:

۱. ناقص؛ ۲. مکتفی؛ ۳. تام؛ ۴. فوق التمام.

ناقص: چیزی است که آنچه او را بایا و لازم است، با او نیست، مانند: کودک و بیمار و نابینا.

مکتفی: چیزی است که آنچه نیازمندبهایش را برطرف کند، او را داده‌اند، مانند انسان و حیوانی که افزارهای لازم را برای دفع آفات و غیره دارند ولیکن همواره در معرض تحلیل و زوال هستند.

تام: چیزی است که همه امور که او را لازم و جایز است او را مهیاست، اگر چه به آنها نیازی نداشته باشد. مانند فرشتگان مقرب، که ایشان را درجات ثابتی است که فزونی و کاستی نگیرد. چنانکه جبریل گفت: «اگر یک سرانگشت فراتر روم، بسوزم.»^۳ و خدا از قول فرشته گفت: «و هیچیک از ما نیست که مقامش معلوم نباشد.»^۴

فوق تمام و او کسی است که همه امور لازم و جایز او را حاصل است، و همگنان برای رفع نیازهای خود محتاج او هستند، و دارای همه صفات کمال و نعوت جمال است. پس او تام و فوق تمام است، و این جمله هوالحق اشاره به همین معنی است.^۵

اهل خیر اندک‌اند

باید دانست که اشاره به کمبود نیکوکاران در قرآن زیاد است. خدا می‌گوید: «اندکی

۱. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۶۷/۲۵، چاپ مصر.

۲. «ذلک بأن الله هو الحق و أن ما یدعون من دونه الباطل و أن الله هو العلی الکبیر» (سوره لقمان، ۳۱/ آیه ۳۰).

۳. سعدی در بوستان (۱۲، چاپ فروغی) اشاره به این کلام کرده گوید:

بدو گفت سالار بیت الحرام که ای حامل وحی برتر خرام

بگفتا فراتر مجالم نماند بماندم که نیروی بالم نماند

اگر یک سرموی برتر برم فروغ تجلی بسوزد برم.

۴. «وما من الا له مقام معلوم». (سوره صافات، ۳۷/ آیه ۱۶۴).

۵. رازی، فخر: تفسیر کبیر، ۱۶۱/۲۵، چاپ مصر.

از بندگان من سپاسگزارند.» و همو از زیان ابلیس حکایت می‌کند که گفت: «بیشترشان را سپاسگزار نیایی.» و سبب این قلت آنست که اسباب و موجبات کشش انسان به سوی این دنیا زیاد است و از جمله آنها حواس ظاهری و باطنی است که ده تا باشد، و شهوت و غضب و قوای طبیعی هفتگانه، و مجموع آنها ۱۹ تاست که بر در دوزخ تن ایستاده‌اند. و همه مردم را به سوی نفس پرستی و دنیا و لذات حسی می‌خوانند.

اما داعی بسوی حق و دین، جز عقل نیست. و استیلاء قوای حسی و طبیعی بر بیشتر مردم از تسلط نیروی عقل زیادتر است. از این روست که اهل خیر و نیکان کم‌اند و بدکاران فراوان^۱.

نفس انسانی چیست؟

گوییم: نفس انسانی عبارت از جوهری نورانی و روحانی است که چون به بدن تعلق یافت، پرتو آن در همه اعضاء پدیدار گردد؛ و آن حیات است، و زمان مرگ تعلق آن از ظاهر و باطن بدن هر دو منقطع می‌گردد، و آن موت است.^۲

عقل هیچ کاره است^۳

«خدا روزی را برای هر که می‌خواهد بسط می‌دهد، و برای هر که می‌خواهد آنرا تنگ می‌کند» و دلیل این سخن آنست که ما، مردم را در وسعت و تنگی روزی گوناگون می‌بینیم، و ناچار این کار سببی دارد، و این سبب، دانایی یا نادانی آدمیزاد نیست، زیرا می‌بینیم که عاقل توانا در نهایت تنگدستی و فقر زندگی می‌کند، و نادان بیمار و ناتوان در غایت فراخی و کامگاری.

و نیز سبب این امر طبایع و ستارگان و افلاک نیست، زیرا در آن ساعت که پادشاهی بزرگ از مادر زاده می‌شود، گروه بسیاری از مردم و جانوران جز انسان نیز زاده می‌شوند، و نیز جهانی از گیاهان نیز در این ساعت می‌رویند و به وجود می‌آیند، لیکن مشاهده می‌کنیم که همه آنها از لحاظ سعادت و شقاوت مختلف‌اند؛ پس می‌فهمیم که مؤثر در سعادت و شقاوت، طالع یا بخت نیست. و چون همه این اقسام باطل شد، معلوم می‌شود که: مؤثر در عالم جز خدای بزرگ نیست. و بدین برهان عقلی قاطع ثابت می‌شود که خدای

۲. همانجا، ۲۶/۲۸۴، چاپ مصر.

۱. همانجا، ۲۶/۱۹۷، چاپ مصر.

۳. در تفسیر آیه: «ان الله یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر...» (زُمر، ۳۳/ آیه ۵۳).

تعالی راست گفت: ان الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر...» و شاعر نیک گفته است:

فلا السعد يقضى به المشتري ولا النحس يقضى علينا الزحل
ولكنه حكم رب السماء وقاضى القضاة تعالى و جل^۱

سخنی از سقراط

در تفسیر آیه ۸۳ از سوره مؤمن که می‌گوید: «چون پیامبران‌شان با معجزات بسوی آنها آمدند، شاد شدند بدانچه از دانش نزد آنان بود، و در رسیدشان عقوبت آنچه استهزاء می‌کردند»^۲، چنین آورده است:

...آن علمی که این کافران بدان شادمان شدند، کدام بود؟ در آن چند وجه گفتند: نخست اینکه مراد به آن اموری است که آنها آنرا علم می‌نامند، و آن عبارت بود از شبهاتی که خدا در قرآن از آنها حکایت می‌کند؛ مانند اینکه گفتند: «وما يهلكنا الا الدهر...» و اینکه گفتند: «من يحيى العظام و هي رميم» و گفتند: «لوشاء الله ما اشركنا و لا آباءنا.»

قول دوم اینست که جایز است مراد به این علم، علوم فیلسوفان باشد، زیرا وقتی آنها به وحی الهی گوش می‌دادند، آنرا دفع می‌کردند، و علوم پیامبران را در جنب علوم فیلسوفان کوچک و حقیر می‌دانستند. و درباره سقراط گفته‌اند که بعثت یکی از پیامبران را شنید، او را گفتند: چه باشد اگر به سوی او بروی. سقراط گفت: «ما گروهی هستیم که هدایت یافته‌ایم و به هادی و راهنمای دیگری نیاز نداریم!»^۳

* * *

آنچه در این چند صفحه آوردیم، حاصل سیر کوتاهی بود که در تفسیر امام کرده

۱. رازی، امام فخر: تفسیر کبیر، ۲۶/۲۸۹، چاپ مصر. ملاحظه می‌فرمایند که مسأله‌ی بدان مشکلی را که مورد بحث هزاران متفکر و دانشمند بوده، به چه آسانی حل کرد؟ باید گفت: «آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد؟». - معنی شعر اینست که می‌گوید: به سعادت، مشتری حکم نمی‌دهد، و زحل موجب نحوست و شقاوت نمی‌گردد؛ ولیکن این امور حکم پروردگار آسمان است که داور داوران است و بزرگوار و بلند است.

۲. «... فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزئون.»

۳. رازی، امام فخر: تفسیر کبیر، ۲۷/۹۱. - شک نیست که اولاً: این سخن از سقراط نیست، و امام به سبب دشمنی با افکار فیلسوفان این سخن را بر بافته است. و همو در آخر شرح اشارات ابن سینا آورده که: من عقاید فیلسوفان و افکار ابن سینا را رد و تزییف کردم، تا سخنان اشعری را بکرسی بنشانم و از مذهب او و اسلام دفاع کنم؟ ثانیاً: در صدر اسلام میان مسلمین هیچ یک از علوم فیلسوفان رواج نداشت، تا آیه مربوط به آن علوم باشد، زیرا اعراب بی‌خبرترین مردم از مظاهر فرهنگ و تمدن و فلسفه بودند.

بودیم، و در این راه تنها به ذوق شخصی رفتار کرده ایم. خوانندگان بصیر و نقاد خرده نگیرند، زیرا بحث و انتقاد و تفصیل بیشتر در این باب نیازمند دفتر دیگری است.^۱

۱. در این فاصله، خدای تعالی عنایت کرد و عمر مهلت داد تا تفسیر کبیر امام فخر را (سوره فاتحه و بقره) در هفت جلد ترجمه کنم. طالبان اطلاعات بیشتر، به آن کتاب و بویژه به «مقدمات» هفتگانه آن رجوع فرمایند (انتشارات اساطیر).

«علم و حکمت به دست این ایرانی در
دورترین نقطه‌های بلاد مغول رفت، تو
گویی نور تابان بود در تیره شامی.»^۱

فصل بیستم

خواجه نصیرالدین طوسی

(۶۷۲-۵۹۷ ه.ق.)

مقدمه

ایران در سده هفتم هجری

سده هفتم هجری بدون شک سخت‌ترین ایام تاریخ ایران است، چه این مصادف با ترکتازی و حمله قوم خونخوار و بی‌رحم مغول بر بلاد اسلامی، به‌ویژه ایران است. علت‌های عمده این حمله را حتماً در کتابهای تاریخ خوانده‌اید و چون اینجا مقصود نگارش تاریخ نیست از ذکر وقایع و ریدادهای تاریخی تن می‌زنیم و فقط چند علت برجسته را که با مقصود ما ارتباط دارد، ذکر می‌کنیم.

چنگیز خان هنگامی به خیال لشکرکشی به ایران افتاد که سلطان محمد خوارزمشاه (در گذشته ۶۱۶ ه.ق.) در ایران حکومت می‌کرد. این پادشاه البته پادشاهی لشکرکش و

۱. زیدان، جرجی: آداب اللغة العربية، ۲۳۴/۳ «...فزا العلم فی بلاد المغول علی ید هذا الفارسی، کانه قبس

منیر فی ظلمة مدلهمة.»

جنگ آزموده بود، در تحمل سختی‌ها بسیار طاقت داشت و چندان فریفته عیاشی و خوشگذرانی هم نبود، بلکه بیشتر ایامش به مجالست اهل علم و مناظره با فقیهان می‌گذشت، تا حدودی به اصلاح حال مردم و وضع مملکت هم بی‌اعتنا نبود.

اما امیرانی که در بلاد داشت غالباً نالایق و خودسر و نافرمان بودند از قبیل حاکم اترار یا فاراب که همه سفیران چنگیز را کشت و اموالشان را به غنیمت برداشت و یکی از علل مهم خشم و لشکرکشی چنگیز را فراهم آورد.

ثانیاً: مادر این سلطان که ترکان خاتون نام داشت در تمام کارهای کشور دخالت مستقیم می‌کرد و حتی در انتخاب ولی عهد هم اجازه به سلطان محمد نمی‌داد و در این راه آن زن مستبد بر طبقه روحانیون اتکاء تمام داشت.

ثالثاً: هم سلطان محمد و هم مادرش بی‌رحم و ستمگار بودند و وقتی ممالک عظیمی را تسخیر می‌کردند، بجای حسن سلوک و دلجویی و مهربانی و خوشرفتاری، با مردم سخت می‌گرفتند و بیش از بیش شعله‌های عصیان و نافرمانی را در دل‌های آن بیچارگان بر می‌افروختند.

رابعاً: بین امیران و رئیسان قشون سلطان محمد خوارزمشاه همواره نزاع و ستیزه و دشمنی حکمفرما بود و غالباً همدیگر را به بددینی و بستگی به اسماعیلیان متهم می‌کردند، برخی از این گروه با خود خوارزمشاه هم میانه خوبی نداشتند، و چند بار هم در صدد کشتن او برآمدند و چند تنشان خدمت خوارزمشاه را ترک گفتند و به اردوی چنگیز پیوستند.

خامساً: پس از نبردی که سپاهیان خوارزمشاه در حدود سال ۶۱۲ با لشکریان پسر چنگیز (جوجی) کردند، و اول بار بود که با مغول روبرو شدند، چنان مرعوب شجاعت و دل‌آوری سپاه دشمن شدند که پس از مراجعت از سمرقند پیوسته از آنها یاد می‌کردند. در هر حال مغولان به ایران آمدند و کارهایی کردند که حمله تازیان را در اواخر ساسانیان از یاد برد و خرابکاریها و قتل و نهب و غارت را به نهایت رسانیدند.

«دسون»^۱ که بزرگترین تاریخ را در باب قوم مغول تألیف کرده، می‌نویسد: «اگر اسناد همه ملت‌های عالم بر بی‌رحمی و خونخواری مغول متفق‌الکلمه نبود پذیرش مطالبی که مورخان شرقی در این خصوص نوشته‌اند مشکل بود. ولی شهادتی که مورخان مغرب زمین از سفاکی مغول داده‌اند و شرحی که در این باب از آن قوم نقل کرده‌اند کاملاً با

نوشته‌ها و مدارک شرقی مطابقت دارد.»^۱

ابن اثیر در ذکر واقعه استیلای مغول چنین می‌نویسد:

«... اگر کسی بگوید که از بدو خلقت آدم تا کنون عالم به نظیر چنین واقعه ترسناک و مرگبار گرفتار نیامده، راه خلاف نرفته است... یکی از بزرگترین وقایع تاریخی که ذکر آن ورد زبانهاست رفتار بُخْتَنْصَر است با بنی اسرائیل و کشتار او از ایشان و ویران کردن بیت المقدس. ولی بیت المقدس در مقابل شهرهایی که این گروه ملعون خراب کرده و هر کدام چندین برابر بیت المقدس بوده چه عظمتی دارد، و بنی اسرائیل در جنب کسانی که در این واقعه به قتل رسیده‌اند چه اهمیتی دارند زیرا که عدد کشتگان یک شهر تنها بر بنی اسرائیل فزونی داشته‌است... اینان زنان و مردان و کودکان را کشتند و شکم‌های حاملگان را دریدند و اطفال جنین را بقتل آوردند»^۲.

همو می‌گوید: «آورده‌اند که اگر مغولی به قریه یا در بندی که مردمی زیاد داشت وارد می‌شد و یکی یکی ایشان را می‌کشت، احدی جرأت اینکه دست به سوی او دراز کند نداشت. گویند: یکی از این قوم مردی را گرفت و چون برای کشتن او حربه‌یی نداشت به او گفت: سر خود را بر زمین نه و از جای خویش مجنب، مرد چنین کرد و مغولی رفت و شمشیری به کف آورد و او را با آن بکشت»^۳.

یک نظر اجمالی به میزان کشتاری که مغول از مردم ماوراءالنهر و شهرهای ایران کرده‌اند و دیدن فهرست خرابی‌های ایشان کافیهست که حال زار ممالک اسلامی را در آن سانحه بی‌نظیر مکشوف سازد و خلاصه آن اینست که جوینی صاحب «تاریخ جهانگشای» در چند سطر بیان کرده و گفته که: «هنوز تا رستاخیز اگر توالد و تناسلی باشد غلبه مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید، و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان چگونه نگاشته است»^۴.

نوشته‌اند که وقتی قشون مغول سمرقند را فتح کردند به پای قلعه ترمذ آمدند و مردم را به اطاعت خواندند ولی اهالی از پذیرفتن سرباز زدند و یازده روز با قشون چنگیز می‌جنگیدند و بسیاری از ایشان را کشتند تا عاقبت از پای در آمدند و مغلوب گشتند و

۱. استاد مرحوم اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۱۰۰، چاپ امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ ه. ش.

۲. ابن اثیر: الکامل فی التاریخ، ۲۵۹/۱۲، چاپ بیروت، ۱۹۶۶.

۳. همانجا، ۳۶۲/۱۲، چاپ بیروت.

۴. جوینی: جهانگشا، ۱۳۱/۳، چاپ سیدجلال تهرانی، ۱۳۱۲ ه. ش.

چنگیز ترمذ را گرفت و همه مردم آنرا کشت.^۱

و «گویند در ترمذ عورتی را جمعی از لشکریان چنگیز خان گرفته و خواستند که به قتل رسانند، آن بیچاره گفت: مرا مکشید تا مرواریدی بزرگ به شما دهم، پرسیدند: که آن مروارید را کجا نهاده‌ای؟ گفت: فروبرده‌ام. مغولان در حال شکم او را شکافته مروارید را بیرون آوردند!

از آن پس همه کشتگانرا شکم به امید گوهر درید ندهم»^۲

آخرین فرد از خوارزمشاهیان که چندی در جلوی این بلای عظیم و سیل وحشت و خشم ایستادگی کرد جلال‌الدین منکبرنی است که رشادت و مردانگی او مشهور است. اما متأسفانه او نیز از قوه تدبیر و اداره لشکر خالی بود، و به هیچ وجه در فکر انتظام لشکر و سامان دادن به وضع آشفته مملکت و دلجویی از مردم و پیدا کردن متحدان نبود، و در اواخر کار دلباخته عیاشی و شرابخواری گشته بود و به هیچ چیز دیگر نمی‌اندیشید گویی می‌خواست نشان دهد که: تنها مونس ایام درد و سختی آدمی زادگان می‌ناب است.

برای آنکه این واقعه دردآور را دراز نکشیم باید به این چند سطر جوینی اکتفاء

بورزیم:

«یکی از بخارا پس از واقعه گریخته بود و به خراسان آمده، حال بخارا را از او

پرسیدند. گفت: آمدند و کندند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند»

تنها قسمتی از ایران که در این ایام، پایکوب سمند جور و غارت و چپاول مغولان

خونخوار نشد، جنوب ایرانست که در دست اتابکان فارس قرار داشت. سعدی اشاره به

همین مطلب کرده آنجا که در مدح اتابک ابوبکر بن سعد گوید:

سکندر به دیوار روئین و سنگ بگرد از جهان راه یاجوج تنگ

ترا سد یاجوج کفر از زر است نه روئین چو دیوار اسکندر است.^۳

با همه این اوصاف، شگفت است اگر بگوییم که همین سده هفتم، یکی از بهترین

ایامی است که نوابغ و بزرگان علم و حکمت و تاریخ و نقاشی و شعر ایران در آن به عرصه

هستی رسیده‌اند، مولوی بلخی و شیخ سعدی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و

عظاملک جوینی و حمدالله مستوفی و خواجه حافظ شیرازی و دیگران در همین روزگار

۱. اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۵۰، چاپ امیرکبیر.

۲. خواندمیر، حبیب‌الیر، ۲۳/۲، چاپ خیام، ۱۳۲۶ ه. ش.

۳. شمس قیس رازی: المعجم فی معایر اشعار المعجم، د، مقدمه چاپ علامه مرحوم محمد قزوینی.

تار و ظلمانی بوجود آمده‌اند، و بدون شک بزرگترین نماینده حکمت و ریاضی و اخلاق در این سده، خواجه ابوجعفر نصیرالدین محمدبن محمدبن حسن طوسی ملقب به استادبشر است که اینک درباره او سخن می‌گوییم:

۱. زندگانی خواجه، خواجه در سال ۵۹۷ هجری و ۱۲۰۱ میلادی در طوس خراسان زاده شد، و در ۶۷۲ هجری و ۱۲۷۴ میلادی در بغداد مرد. و در مشهد کاظمین پای قبر امام موسی‌الکاظم (ع) دفن شد، قاضی نورالله شوشتری و برخی دیگر از همان گروه نقل کرده‌اند که: وقتی دید بیماری دیگر علاج ندارد، درباره دفن و کفن خویش با یاران و نزدیکانش مذاکره کرد، گفتند: مناسب آنست که در جوار حضرت علی دفنش کنند. او گفت: مرا شرم آید که در جوار این امام بمیرم و از آستان او به‌جای دیگر برده شوم. پس از مرگ بر وصیت او رفتند و در کاظمین دفنش کردند و در جلوی لوح مزارش این آیه را نقش کردند که: «و کلبهم باسط ذراعیه بالوصید = و سگشان دو دست خویش بر درگاه گشاده است.»^۱

اصل خواجه از جهرود [= چاه رود] قم بوده و چون نیاگانش به طوس رفته و در آنجا توطن اختیار کرده بودند، خواجه هم آنجا از مادر بزاد و از این رو به «طوسی» مشهور گشت.

پدر خواجه «محمدبن حسن» خود از فقیهان فرقه امامیه و از محدثان معروف طوس بود، و همو بود که مبادی صرف و نحو و اشتقاق و اقسام علوم ادبی و قرآن مجید را به پسر هوشمند خویش تعلیم کرد، پس از چندی خواجه پیش خال خویش به اکتساب منطق و مبانی علوم عقلی پرداخت.

همچنین گفته‌اند جزء سوم از کتاب الفنیه ابی‌المکارم بن زهرة الحلبي را پیش معین‌الدین سالم بن بدران المازنی المصری خواند و در سال ۶۱۹ هجری از او اجازه یافت^۲

۲. خواجه در نیشابور

خواجه پس از آنکه در طوس پیش خالوی خویش مقدمات حکمت و حساب و هندسه و جبر را تعلیم گرفت، برای تکمیل معلومات در اوایل جوانی رهسپار نیشابور شد.

۱. شوشتری، قاضی نورالله: مجالس المؤمنین، صفحه ۱۸۴، چاپ اسلامیة، ۱۳۷۵ ه. ق.؛ و آیه ۱۸، سوره ۱۸ (کهف) قرآن.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۶۰۶؛ وقعی، محدث: الکتی والالقب، ۱۶۲/۳.

نیشابور تا روزگار خواجه با وجودی که چندین بار مورد تهاجم و تاخت و تاز قرار گرفته بود به ویژه در حمله غزان خرابی بسیار بدان راه یافته بود، باز هم از مهم ترین مراکز علم و حکمت بشمار می رفت. خواجه تازه به کسب علم و دانش در نیشابور آغاز کرده بود که مغولان بسان بلایی آسمانی سر رسیدند و مدتی شهر در محاصره مغولان ماند و اهالی نیشابور مقاومت کردند و در این واقعه داماد چنگیز تغاجار نویان در اثر تیر یکی از محصوران به قتل رسید. سرانجام در دهم صفر ۶۱۸ هجری مغولان نیشابور را فتح کردند و وارد آن شهر شدند. دختر چنگیز که زن همین تغاجار بود از فرط خشم دستور داد هر کس که در آن شهر بازمانده بکشند و نیز حکم شد آن شهر را چنان ویران کنند که در آنجا بتوان زراعت کرد و حتی سگ و گربه آن شهر را هم زنده نگذارند، مغول چنین کردند و هفت شبانه روز بر نیشابور ویران آب بستند و در سراسر آن جو کاشتند، و کار بدانجا رسید که بتعبیر یکی از دانایان «دیواری از آن شهر بر پای نماند»^۱

در ضمن خرابی نیشابور مغولان آبادیهایی را هم که به مناسبت قبر امام علی بن موسی الرضا (در گذشته ۲۰۳ ه. ق.) و هارون الرشید (در گذشته ۱۹۳ ه. ق) مورد توجه مسلمانان بود به باد غارت و انهدام دادند.

به هر حال در نیشابور خواجه به محضر فریدالدین داماد نیشابوری رسید و کتاب اشارات ابن سینا را از او استماع کرد.

این فریدالدین شاگرد صدرالدین سرخسی است و او از شاگردان افضل الدین غیلانی و اوشاگر ابوالعباس لوکری صاحب کتاب بیان الحز است و همو بود که علوم حکمی را در خراسان انتشار داد. این لوکری هم از شاگردان بهمنیار مرزبان آذربایجانی بوده که از شاگردان برجسته ابن سینا بوده است، بدین ترتیب خواجه به پنج واسطه شاگرد ابن سینا می شود.^۲

استاد خواجه را در علوم ریاضی چند تن ذکر کرده اند که یکی از بزرگترین آنها «کمال الدین یونس مصری» است که در اکثر علوم، به ویژه ریاضی، سرآمد روزگار خویش بوده است.

۱. حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۸۵۹/۴، قسمتی از عبارت یاقوت اینست: «...خریوها حتی الحقوها بالارض و جموعا علیها جموع الرستاق حتی حفروها لاستخراج الدفاین فبلغنی انه لم یبق بها حائط قائم». برای اطلاع بیشتر به اقبال، عباس: تاریخ مغول، ۷-۵۶. ۲. خوانساری: روضات الجنات، ۵۸۲، چاپ تهران.

۳. در دژ اسماعیلیان

چون نیشابور بدانسان که گفتیم مورد تاخت و تاز و نهب و غارت قرار گرفت، هر کس که می‌توانست به فکر چاره برآمد و از آنجا کوچ کرد و خود و زن و فرزند را از ورطه بلا خلاص کرد. خواجه نیز در این میان حیرت زده و سرگردان و مبهوت پی مأمنی می‌گشت، قضا را محتشم قهستان ناصرالدین عبدالرحیم بن ابی منصور اسمعیلی او را به قهستان دعوت کرد و در اکرام و احترام او بسیار کوشید. بدستور همین ناصرالدین محتشم قهستان بود که خواجه کتاب الطهاره ابن مسکویه رازی (در گذشته ۴۲۱ ه. ق.) را از عربی به فارسی ترجمه کرد و به نام همو «اخلاق ناصری» نامید.

خواجه در اثناء اقامت خویش در قهستان قصیده‌یی در مدح مستعصم خلیفه عباسی ساخت و با نامه‌یی به بغداد فرستاد، ابن‌العلقی (وفات ۶۵۶ ه. ق.) وزیر مستعصم که آوازه فضل و کمال خواجه را شنیده بود و نزدیکی او را به خلیفه به صلاح خود نمی‌دانست، صورت این حال را به ناصرالدین محتشم اطلاع داد و او از این معنی بدگمان شد و خواجه را به قلعه الموت قزوین نزد خداوند علاءالدین محمد بن حسن (۶۱۸-۶۵۳) برد و به حکم همو خواجه در آنجا ماند و پس از آن در قلعه (میمون دژ) از قلاع رودبار الموت می‌زیست و پیش رکن‌الدین خورشاه آخرین پادشاه اسماعیلی اقامت داشت تا آنکه هولاکو خان مغول در سال ۶۵۴ قلاع اسماعیلی را فتح کرد و خورشاه تسلیم او شد.^۱

بنظر می‌آید که خواجه در قلاع اسماعیلیان همچون زندانی سیاسی نگاهداری می‌شده در اینمدت از جمله کارها که انجام داد شرح کتاب «اشارات» ابن‌سینا است، در مقدمه این کتاب می‌گوید:

«بیشتر این کتاب را در حال سخنی نوشتم که سخت‌تر از آن ممکن نباشد و اغلب آنرا در روزگاری پریشانی فکر نگاشتم چنانکه پریشان‌تر از آن پیدا نشود، بلکه در روزگاری که هر جزء آن ظرفی برای غصه و عذاب دردناک و ندامت و حسرت بود، زمانی نگذشت که دیدگانم اشگ نریزد، و دلم پریشان نباشد و زمانی بر نیامد که دردهایم افزون

۱. منتخب اخلاق ناصری، مقدمه، به قلم استاد جلال‌الدین همایی، صفحه ۸۰. برخی از مورخان در این باب روایت‌های دیگر آورده‌اند که چون اینجا ذکر وقایع تاریخی منظور نیست از ذکر آن تن می‌زنیم. واقعه‌یی را که در بالا مذکور افتاد در دو بیت گفته‌اند، و برخی منسوب به خود خواجه دانسته‌اند و آن اینست:

سال عرب چو ششصد و پنجاه و چار شد	یکشنبه غره مه ذی القعدة بامداد
خورشاه پادشاه اسماعیلیان ز تخت	برخاست، پیش تخت هولاکو بیستاد.

نگردد و غمهایم دو چندان نشود، و شاعر فارسی چه نیکو گفته است:

بگردا گرد خود چندانکه بینم بلا انگشتری و من نگینم!...^۱

برخی از اصحاب تاریخ گفته‌اند: «فتح قلاع اسمعیلیه بدلالت خواجه نصیر بود که وزیر مطلق صاحب دعوت ملاحده بود و مکانت او پیش ملاحده به مثابتی بود که اگر او را دستور کاینات گفتندی، میسر گشتی.»^۲

۴. در دربار هولاکو

هولاکو شهرت خواجه را در حکمت و ریاضی شنیده بود و مهارت خواجه در بستن زیج و رصد حتی تا اقصای مغولستان نیز رسیده بود چنانکه «منگوقاآن» فرستادن خواجه را به مغولستان از برادرش هولاکو خواست تا در آنجا رصدخانه‌یی ایجاد کند ولی بسبب برخی پیش آمدها هولاکو خواجه را در ایران نگاه داشت و چون خود او به نجوم و احکام آن بسیار اعتقاد داشت، و در هر کار با منجمان رأی می‌زد و به احکام آنها بکارها اقدام می‌کرد، بر آن شد که در ایران رصدخانه‌یی دایر کند. و در سال ۶۵۷ خواجه را به این مهم نامزد کرد و دستور داد در مراغه رصدی انشاء کند و در این راه تمام اوقاف ممالک ایلخانی را تحت اختیار خواجه قرار داد و خواجه دوبار - یکی در سال ۶۶۲ و دیگری کمی بیش از فوت خویش - به بغداد رفت تا امور اوقاف را تحت نظر بگیرد و پس از وضع مخارج و مستمریات مازاد آنرا برای انجام عمل رصد ضبط کند و در ضمن این سفرها آنچه کتاب و آلات رصدی برای کار خود لازم می‌دانست از اطراف جمع کند و هولاکو و پس از او اباقا نیز در تهیه اسباب این امر و جلب دانشمندان می‌کوشیدند تا زیج مراغه به انجام رسید و خواجه خلاصه اعمال و رصدهای خود و یارانش را در کتاب «زیج ایلخانی» مدون کرد.^۳

برخی از مورخان گفته‌اند که بستن رصد مراغه به فکر خود خواجه بود و سالها پیش از آنکه به خدمت هولاکو برسد در این اندیشه بود که هر وقت اقتضا کند و زمان یابد و وسایل فراهم شود به این کار اقدام کند، نهایت آنکه چون در روزگار هولاکو این آرزو را ممکن الحصول دید او را بر این کار برانگیخت. گویند هولاکو گفت: «فایده این کار

۱. الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخر الرازی، ۱۴۶/۲، چاپ مطبعه خیریه مصر ۱۳۲۵ ه.ق. در برخی از چاپهای اشارات و شرح آن اینست قسمت نیست.

۲. به نقل از رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ۹.

۳. آشتیانی، اقبال: تاریخ مغول، ۵۰۲، چاپ امیرکبیر.

چیست؟» آیا آنچه آمدنی است و مقدر است که بشود با بستن رصد و دانستن حرکات کواکب می‌توان از آن‌ها جلوگیری کرد؟ خواجه گفت جواب را با مثلی ادا کنم، آنگاه از ایلخان درخواست کرد که یکدو نفر بر بلندی که نزدیک آن مکان بود برآید و از آنجا یک طشت مسین بزرگ فرو اندازد به نحوی که مردم آنرا ندانند، هولاکو این کار را انجام داد، کسی را مأمور کرد که بر پشت بام رود و آن طشت را بیندازد، از افتادن طشت آوازی سخت ترسناک و هول‌انگیز پدیدار گشت و مردم به هم برآمدند و وحشت همه جا را فرا گرفت و جمعی بیهوش گشتند. اما خواجه و هلاکو که از سبب آن امر آگاه بودند نهراسیدند. پس خواجه گفت: اگر علم نجوم را هیچ فایده نیست این فایده را دارد که اگر کسی از اوضاع و احوال فلکی آگاه باشد، زمان ظهور حوادث ترسی که در مردمان غافل و نادان بوجود می‌آید، در او پدید نمی‌آید. هلاکو چون اینطور دید خواجه را به بستن رصد امر داد و فرمود که ساختمان آنرا آغاز کند.^۱

خواجه در این عمل مددکار و دستیاران چند داشت که مهم‌ترین آنها فخرالدین مراغی، و فخرالدین اخلاطی، و نجم‌الدین دبیران، و مؤیدالدین عرضی بودند که خواجه خود از آنها نام برده است. غیر از این عده که بر شمردیم گروهی از دانشمندان و منجمان هم در این کار با خواجه مشارکت داشته‌اند که نام چند تن از ایشان را ذکر کرده‌اند که اهم آنها عبارتند از: رکن‌الدین استرآبادی، محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی، شمس‌الدین شیروانی، کمال‌الدین ایجی، نجم‌الدین اسطربلابی، قومنجی [تومه‌جی] چینی، ملقب به سینک‌سینک؛ که خواجه رشیدالدین آن را به عارف ترجمه کرده است، و چند تن دیگر^۲. بنای رصد در سالی تمام شد که خواجه در آنسال وفات یافت (۶۷۲). بنابر این بنای این رصدخانه ۱۵ سال وقت خواجه را گرفت.

بزرگواری خواجه در اینکار بزرگ تنها مربوط به قدرت علمی او نیست، چه اگر این کار را هم نمی‌کرد دانش و معرفت خواجه بر دانشمندان آشکار و معلوم بوده و هست، بلکه در آنست که با چه مهارت و استادی و متانت و سخنان حکیمانه در عقل هولاکو رسوخ کرد و آن خون آشام بدکردار را واداشت که به جای خرابکاری و کشتار خلق خدا به اصلاح امور اجتماعی و پیشبرد فرهنگ و فنون پردازد، و از کسی که مظاهر تمدن را خراب می‌کرد شخصی بسازد که کاخ تمدن را برافرازد و در پیشبرد و ترقی دادن علم سراز

۱. کتبی، ابن شاکر: فوات الوفيات، ۵۰/۲-۱۴۹، چاپ مصر، ۱۲۹۹ ه.ق.

۲. عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلك فی العراق ۹-۳۲، و خوانساری: روایات الجنات، ۵۸۳، چاپ تهران.

پا نشناسد.

خواجه سرانجام کار را بجایی رسانید که هولاکو را برانگیخت تا شخصی به بلاد عربی به فرستد، و دانشمندانی را که از ترس مغول و حمله خرابکارانه آنها فرار کرده بودند و به اربل و موصل و جزیره و شام رفته بودند، تشویق کند و آنها را به ایران بازگرداند، و نیز از دانشمندان آن بلاد گروهی را به مراغه بیاورد. هولاکو برای اینکار «فخرالدین لقمان بن عبدالله مراغی» را نامزد کرد و این مرد، شخصی هوشمند و زیرک بود و با حسن تدبیر توانست مبلغی خلق را که به بلاد عربی رفته بودند به شهرهای خودشان بازگرداند. و بدین وسیله کار خود را نیک انجام دهد و برگردن دانش و معرفت حقی داشته باشد^۱.

* * *

رصدخانه مراغه، نخستین رصدخانه‌یی نیست که در اسلام بنا شده بود بلکه پیش از آن چند رصد مشهور وجود داشته است که از آنها چند تا اهمیت دارد:

۱. رصد مأمون، که آنرا در سال ۲۱۴ هجری در قریه شماسیه نزدیکی شام بنا کرد، و آن نخستین رصدی است که در اسلام بنا شده است.
۲. رصد بتانی است که در حدود شام بوده.
۳. رصد حاکی در مصر.
۴. رصد (بنی‌الاعلم) در بغداد.

با وجود اینکه خواجه در بناء رصد مذکور، نهایت کوشش و اهتمام به خرج داد و در این کار بیشتر دانشمندان آن روزگار را گرد آورد، با همه اینها از خطاء و نقص برکنار نماند. تقی‌الدین محمد بن زین‌الدین معروف به راصد (در گذشته ۹۹۳ ه.ق.) در کتاب سدرۃ‌المنتهی گوید: «رصدخانه مراغه نیکو و مفید نبود، چه خود خواجه به وزارت اشتغال داشت و رصدخانه را بدست کسانی داده بود که در فضل و فضیلت قرین و همپایه او نبودند، و با این حال خود او فکر می‌کرد که اتقان و استواری آن بنهایت رسیده است، ولیکن این فرقه بزودی ظاهر نگشت و تحقیقات بعدی و تجربیات و مرور زمان آنها را تصحیح کرد تا نوبت به رصد اولغ بیک رسید»^۲

ولیکن برخی از محققان این قول را صائب نمی‌دانند و می‌گویند: خود خواجه می‌دانست که این رصد را کمتر از سی سال، تمام نمی‌توان کرد و همین هم در نظر او بوده

۱. مجمع‌الآداب، ۲۵۶، چاپ هندوستان.

۲. عزای، عباس: تاریخ علوم الفلك فی العراق، ۴- نیز - کتبی، ابن‌شاکر: فوات الوفيات، ۱۵۱/۲.

ولیکن هولاکو مانند سایر شاهزادگان مغول شتابکار بود و می‌خواست که کار رصد بزودی پایان یابد و از این جهت به خواجه و همکارانش فرمان داد که کار خود را زود انجام دهند.» از این رو، کار آنچنانکه خواجه می‌خواست نشد. خود خواجه در مقدمه «زیج ایلخانی» به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید، «...رصد به کمتر از سی سال که دور این هفت ستاره تمام شود نتوان ساخت و اگر بیشتر از سی سال به آن کار مشغول باشند بهتر و درست‌تر باشد. ولیکن پادشاه ما که بنیاد رصد آغاز فرمود، فرمود که جهد کنید تا زودتر تمام کنید، و فرمود که مگر به دوازده سال ساخته شود. ما بندگان گفتیم: جهد کنیم اگر روزگار وفا کند.»^۱

* * *

از کارهای بزرگ دیگر خواجه اینست که در محل رصد مراغه کتابخانه بزرگی احداث کرد و بنابه فرمان هولاکو کتابهای نفیس و سودمند بسیاری که از بغداد و دمشق و موصل و خراسان غارت شده بود، و در کار رصد خواجه هم لازم بود به آن کتابخانه آورده شد. خود خواجه مأمورانی به اطراف بلاد می‌فرستاد که هر جا کتب علمی بیابند خریداری کنند و برای او بفرستند. و خود هر کجا به کتاب مفید و نفیسی برمی‌خورد و در مسافرتها به نظرش می‌رسید همه را می‌خرید و در این کار چنان کوشش داشت که به عقیده برخی از مورخان چهارصد هزار = ۴۰۰٫۰۰۰ کتاب در کتابخانه مراغه گرد آمده بود.^۲

۵. وزارت خواجه

گذشته از احترام و عزتی که خواجه در دستگاه ایلخانی داشت، به نظر برخی از مروخان خواجه وزارت هولاکو را نیز بعهدہ داشته است، خوانساری در *روضات الجنات*، و «ابن شاکر» در *فوات الوفيات* به این امر تصریح کرده‌اند، سبکی نیز در *طبقات الشافعية همین* قول را آورده است. ولیکن همه وزارت او را مطلق نمی‌دانند بلکه می‌گویند: خواجه، وزارت هولاکو را داشت بدون اینکه دخالتی در اموال بکند، ولیکن چنان عقل او را رابوده بود و بر او مسلط شده که هولاکو سوار نمی‌شد و مسافرت نمی‌کرد و دست به کاری نمی‌زد

۱. احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۲۹.

۲. کتبی، ابن‌شاکر: *فوات الوفيات*، ۱۴۹؛ *مجله العرفان*، سال ۴۷، شماره ۴، ص ۳۳۰؛ وزیدان، *جرجی*؛

تاریخ التمدن الاسلامی، ۲۱۴/۳. اینک عین عبارت کتبی «...وابتئی نصیرالدین الطوسی بمراغة قبة و رصداً عظیماً. واتخذ فی ذلک خزانة فسیحة الارحاء و ملأها من الکتب التي نهبت من بغداد والشام والجزيرة، حتی تجمع فیها زیادة علی أربعمائة ألف مجلداً».

مگر وقتی که خواجه تعیین می کرد...»^۱ و این قول به نظر درست تر می آید چه با آنکه خواجه در پیش هولاکو مقرب تر از همه بوده و عظمت و احترام فوق العاده داشته از هیچ مأخذی به صراحت بر نمی آید که او وزارت هولاکو را به آن معنی که در خرج و دخل و عزل و نصب مستقیماً دستی داشته باشد پذیرفته باشد بلکه اگر در امری از او مشورت می خواستند آنچه موافق مصلحت بوده اظهار می داشت و با فراست و کیاستی که داشت در حل و فصل امور هولاکو را یاری می کرد، و بیشتر اوقات خویش را به کار ترجمه و تألیف و تصنیف کتب و افاده طالبان می گذرانید.

اما برخی از مورخان که وزارت خواجه را مطلق و مسلم پنداشته اند، شاید از این راه بوده که دیده اند، ایلخان مغول تمام اوقاف ممالک پهناور اسلام را در اختیار او گذارده بود تا ده یک آنرا صرف مخارج و لوازم رصد و ساختن رصدخانه کند. بهر حال اگر خواجه در دربار ایلخان مذکور سمت رسمی وزارت نداشته در عمل از همه وزیران اقتدار و سیطره و جبروت بیشتر داشته است.

۶ مذهب خواجه و دشمنان او

دانشمندان و اصحاب تاریخ شک ندارند در اینکه خواجه شیعی مذهب بوده است و بیشتر برین اند که دوازده امامی بوده است. و در اغلب کتابهای کلامی خود به دوازده امام و وجوب عصمت آنها اشارت دارد.^۲

و همو رسالات و ویژه‌یی در این باره پرداخته که از آنجمله رسالة الفرقة الناجية و رسالة فی حصر الحق بمقالة الامامية که به فارسی نگاشته است، و نیز کتاب الاثنی عشرية و رسالة فی الامامة را می توان نام برد.^۳

از این گذشته در شرح حال او دیدیم که او فقه را نزد چند تن از فقیهان شیعه خواند که معین‌الدین مصری (در گذشته ۶۲۹ ه. ق.) و کمال‌الدین میثم بحرانی (در گذشته ۶۴۸ ه. ق.) از آنجمله اند. و نیز چون به بغداد می خواست رفتن، در مجلس رئیس فقهای شیعه یعنی، نجم‌الدین معروف به محقق حلی (در گذشته ۶۷۶ ه. ق.) صاحب کتاب شرایع الاسلام حاضر شد و او را گرامی داشت و در مبعث تیسار که در بیان قبله اهل عراق است با او بحث

۱. کتبی، ابن شاکر: فوات الوفيات، ۲/ ۱۵۱ چاپ مصر. «... وکان يعمل الوزارة لهولاکو من غیران یدخل یده فی الاموال واحتوی علی عقله حتی انه لایرکب و لایسافر الا فی وقت یأمره...»
 ۲. برای اصلاح رجوع کنید به کتاب: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چاپ قم (مکتبه المصطفوی، بی. تا).
 ۳. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۵۰۱ و ۴۷۴، چاپ بیروت.

کرد و پرسش‌هایی انجام داد.^۱

خواجه تنها از نظر اعتقاد شیعی نبود، بلکه در عمل هم به روح تشیع پای بند بود و در ضمن اشعاری که از او نقل شده، شعری به چشم می‌خورد که مضمونش اینست:

«اگر کسی تمام صالحات را انجام دهد و همه پیامبران مرسل و اولیاء را دوست بدارد، همواره بدون ملامت روزه بگیرد، و شبها را به قصد عبادت نخواست و به هیچکس آسیبی نرساند و تمام یتیمان را لباس دیبا بپوشاند و آنان را نان و عسل بدهد و در میان مردم به نیکی بسر برد و از گناه و لغزش برکنار بماند، روز حشر به هیچ روی سودی نبرد، اگر دوستدار علی نباشد.»^۲

روی این اصل، گروهی از عالمان اهل سنت و برخی مورخان بر این رفته‌اند که چون خواجه شیعی متعصب بوده و خلفای عباسی را غاصب خلافت آل علی می‌دانسته از این رو، ایلخان مغول را بگرفتن بغداد و کشتن خلیفه برانگیخته است. و برخی از علماء سنی، به ویژه حنبلیان، در بدگویی از خواجه کار را به وقاحت و بی‌ادبی رسانده‌اند. ابن تیمیه حنبلی (در گذشته ۷۲۸ ه. ق.) رساله‌ی در رد نصیری که - فرقه‌ی از غلاة شیعه و از پیروان «محمد بن نصیر نمیری» هستند - نوشته، می‌گوید: «... قوم مغول وارد بلاد اسلام شدند و خلیفه را کشتند و این کار جز به یاری و معاونت این گروه صورت نگرفت، زیرا مرجع و مقتدای آنها نصیرالدین طوسی بود که در الموت وزارت ملاحظه را داشت و همو بود که هولاً گو را به کشتن خلیفه اسلام واداشت... ظاهر مذهب این گروه رفض و باطنش کفر صریح است.»^۳

ابن قیم (در گذشته ۷۵۱ ه. ق.) که شاگرد ابن تیمیه بود، دشمنی و عناد با خواجه را به مرز وقاحت رسانیده و درباره آن بزرگوار از هیچ افتزایی پروا نکرده است. می‌گوید:

«... چون نوبت به یاور شرک و کفر، و وزیر ملحد ملاحظه نصیر طوسی رسید که وزرات هولاً کو یافته بود، خویش را از پیروی رسول و اهل دین او برکنار داشت و آنان را عرضه تیغ گردانید تا از ملحدان اسمعیلی خلاص گشت. و همو بود که خلیفه و قضاة و فقیهان و محدثان را بقتل رسانید و فیلسوفان را زنده نگاه داشت که برادران او بودند و منجمان و طبیعت‌شناسان و جادوان را گرامی داشت و اوقاف و مدارس و مساجد و اسلام

۱. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲/۲۰۵، چاپ اسلامیة.

۲. خوانساری: روایات الجنات، ۶۰۷. متن شعر را در قسمت اشعار خواجه بخوانید.

۳. ابن تیمیه: الرد علی النصیریة، ۸۹، چاپ مصر ۱۹۵۳.

و روایت آنها را فسخ کرد و مخصوص خود و یارانش کرد. او در کتاب‌های خود قدم عالم و بطلان معاد و انکار صفات پروردگار جهانیان را، از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر... نصرت کرد و گفت: خدا نه در داخل عالم است و نه در خارج آن و بالای عرش پروردگاری نیست که پرسیتده شود... برای ملاحظه مدارس ساخت، و خواست تا «اشارات» امام ملحدان ابن سینا را جای قرآن قرار دهد! ولیکن نتوانست و گفت: این قرآن خواص است و آن قرآن عوام است. و همو خواست تا نماز را تغییر دهد و بدو نماز باز گرداند. ولیکن اینکار را هم نتوانست؛ در آخر کار جادویی بیاموخت و خود ساحر شد و بتان را عبادت می‌کرد...^۱. شهرستانی^۲ در کتاب المصارعة با ابن سینا گلاویز شد و قول او را راجع به قدم عالم و انکار معاد جسمانی و نفی علم پروردگار و قدرت او و برخی مسائل دیگر ابطال کرد، این نصیرالحاد به یاری ابن سینا برخاست و کتاب شهرستانی را نقض کرد و کتابی پرداخت به نام مصارعة المصارعة ما هر دو کتاب را دیدیم، نصیرطوسی در آنجا این اصل را تأیید می‌کرد که خدا آسمانها و زمین را در شش روز نیافرید و او چیزی نمی‌داند و بقدرت و اختیار خویش کاری انجام نمی‌دهد، و مردگان از گور بر نمی‌خیزند...»^۳

سبکی در یکجا همین نظر را در مورد خواجه ابراز داشته و سپس می‌گوید:

«به هولاً گو گفته شد که اگر خون این خلیفه ریخته شود. جهان به شیون و زاری برخیزند و سبب خراب دیار تو می‌شود، چه پسر عموی رسول و خلیفه خدا در زمین است. پس شیطان مبین نصیرالدین طوسی حکیم برخاست و گفت: کشته می‌شود به نحوی که خونس بر زمین ریخته نشود! و این نصیرالدین سخت‌ترین مردم بر مسلمانان بود! پس خلیفه را در نمد پیچیدند و لگدمالش کردند تا جان داد.»^۴

از مخالفان دیگر خواجه یکی دیگر شیخ مرتضی انصاری (در گذشته ۱۲۸۱ ه. ق.)

۱. ابن العماد: شذرات الذهب، ۳۴۰/۵ - ۳۳۹ «قال العلامة شمس‌الدین بن القیم فی کتابة اغائة اللهفان من مکاید الشیطان مالفظه: لما انتهت النوبة الی نصیرالشک و الکفر و الإلحاد وزیر الملاحدة النصیر الطوسی وزیر هلاکو، شفی نفسه من اتباع الرسول و اهل دینهم، فعرضهم علی السیف حتی شفی اخوانه من الملاحدة و اشتفی هو. فقتل الخلیفة... و الفقهاء... و استبقی الفلاسفة... جعل اشارات امام المجلدین ابن سینا مکان القرآن... فقال هی قرآن الخواص و ذلک قرآن العوام... فكان ساحراً یعبدا الاصنام!»

۲. مراد محمد بن الکریم شهرستانی صاحب الملل و النحل است.

۳. ابن‌قیم: اغائة اللهفان من مکاید الشیطان، ۲/۲۵۳، چاپ مصر، ۱۹۳۹.

۴. سبکی: طبقات الشافعية الکبری، ۵/۵ - ۱۱۴.

است که در کتاب مکاسب ضمن بحثی فقهی داستانی از یک آسیابان و خواجه نقل می‌کند و در پایان از زبان خود خواجه نقل می‌کند که وی چون جهل خویش را دریافت کتاب خود را ورق ورق به آب شست و اینک خلاصه آن داستان:

«وقتی خواجه از شهری به شهری سفر می‌کرد و یکی دو کتاب از آن خود و دیگران را، که در نجوم و هیات و ریاضی نوشته‌اند، با اسطرلاب خود همراه داشت. وقت غروب به آسیابی رسید. فصل بهار بود و هوا خوش و ملایم. کیسه‌یی را که همراه داشت در کنار آسیا بر زمین نهاد و جای پهن کرد تا بخوابد. در همین حال آسیابان سالخورده‌یی از آسیا بیرون آمد و چون خواجه را دید، پس از اسلام رو به خواجه کرد و گفت:

— گمان دارم که امشب باران می‌آید؛ از این رو، بهتر اینست که تو کیسه و باروبنه خود بدرون آسیا بکشی و شب ایمن خسبی.

خواجه از آسیابان سپاسگزاری و گفت: هوای بیرون دلکش است و با این حال، خوابیدن در آسیا و شنیدن صدای یکنواخت آن روا نیست، من همین بیرون می‌خوابم. پیرمرد دوباره گفت:

من یقین دارم که امشب باران خواهد آمد، و تو نیمه شب به آسیا پناهنده خواهی شد. و چون من در را استوار بسته‌ام و گوشم نیز سنگین است، تو نخواهی توانست باندرون بیایی.

خواجه به پشت گرمی دانش خود، اسطرلاب بیرون کشید و در اختران خیره شد و تقویم را دید و دریافت که هیچکدام دلالت ندارد بر اینکه آن شب بارانی بیاید. از پیرمرد عذر خواست و پیر هم دیگر اصراری نکرد و به آسیا رفت و در را استوار بیست.

پاسی از شب نگذشته بود که آسمان دگرگون شد و ابرها پدید آمد و بارانی سخت تند باریدن گرفت. خواجه بی‌درنگ خود را به آسیا رسانید و هر چه در زد جوابی نشنید. تا پگاه زیر باران و سرما ماند. صبحگاهان چون پیرمرد در آسیا بگشاد و بیرون آمد و خواجه را باران زده دید خندید و گفت: ای جوان، بسخن من گوش فراندادی و اینک پاداش خود را دریافتی!

خواجه گفت: ای پیر گرامی، من بر پایه دانش‌ها و آزمون‌های خود گمان می‌بردم که بارانی نمی‌آید. اما اکنون پرسشی دارم و اینست که: تو از کجا فهمیدی که باران خواهد آمد؟ پیرمرد گفت: من سگی دارم که هر وقت زوزه‌کنان وارد آسیا شود، پس از آن باران

بیاید...^۱

* * *

با همه این تفصیل و اتهامات، اینکه خلیفه به تحریک خواجه کشته شده باشد، اصلاً معلوم نیست. و آنکه سخنان ابن‌قیم و دیگران، به ویژه، در مورد فلسفه خواجه و عقاید او بسیار دور از واقع و کودکانه بل جاهلانه است.

آری خواجه در ترویج مذهب شیعه اهتمامی تمام داشت و در بزرگداشت عالمان شیعی و سنی، من جمله ابن‌ابی‌الحدید (در گذشته ۶۵۵ ه.ق.) و برادرش، و نیز بسیاری از دانشمندان با دل و جان می‌کوشید ولیکن فرسنگها از تعصبات خشک و سبک مغزی دور بود و تا می‌توانست با ارباب تمام مذاهب بمهربانی و محبت رفتار می‌کرد، و بنابراین اگر به تهمت و افتراء او را دشمن اسلام بخوانیم و از نادانی، کشته شدن مردم مسلمان را بفرمان هولاهو از ناحیه او بدانیم، از انصاف دور شده‌ایم.

۷. اخلاق خواجه، خواجه مردی حکیم و سیاستمدار بوده و از خواص این دو حالت بیشتر آنست که شخص انسانی شکیبیا و بردبار می‌شود و به هر باذی از جای نمی‌جنبید. علامه حلی در حق او گوید که خواجه «در اخلاق شریفترین کسی است که ما تا حال دیده‌ایم...»^۲

و ابن‌شاکر درباره او گوید «خواجه سخت نیک منظر و خوش‌رو، و کریم و سخی و حلیم و خوش معاشرت و زیرک و هشیار بود و یکی از داهیان زمان بشمار می‌رفت. و آورده‌اند که شخصی به خدمت خواجه آمد و نوشته‌یی از آن دیگری به خواجه داد که در آن به خواجه بسیار ناسزا گفته و دشنام داده بود و او را کلب بن کلب خطاب کرده بود. خواجه با زبانی نرم و لطف‌آمیز در جواب او نوشت: و اما اینها که نوشته‌ای درست نیست چه سگ در زمره چهارپایان است و عوعو می‌کند و پوست او پوشیده از پشم است و ناخنی دراز دارد و این صفت‌ها در من نیست و به خلاف او قامت من راست و تنم بی‌موی و ناخنم پهن است، و من گویا و خندانم و فصول و خواصی که مراست غیر آن فصول و خواصی است که سگ دارد و آنچه در منست در او نیست و تمام عیوبی را که صاحب نامه ذکر کرده بود،

۱. «قصص العلماء، ۲۸۹؛ رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه نصیر، ۷۲-۷۳.

۲. «وکان اشرف من شاهدنا فی الاخلاق نورالله مضجعه...» بنقل از خوانساری: روضات، ۶۰۷، چاپ

بدین سان جواب گفت بدون آنکه کلمه‌ی درشت و زشت بنویسد و یا بگوید...^۱
و همو گوید «خواجه با تقرب و مکانتی که پیش هولاکو داشت، از منافع مسلمانان به ویژه شیعیان و علویان و حکمت دانان و غیر ایشان نگاهبانی می‌کرد و به آنها احسان و نیکی می‌کرد و در ابقاء آنها در شغلشان کوشا بود و می‌کوشید که وجوه اوقاف را در محل اصلی صرف کنند و با وجود همه اینها، شخصی متواضع و فروتن و گشاده‌رو و نیکو معاشرت بود»^۲

اغلب مورخان و اصحاب رجال در حق او و اخلاق او بدین سان سخن گفته‌اند و ما از ذکر همه آنها صرف نظر می‌کنیم.

همچنین خواجه شخصی با تسامح و با وسعت مشرب بود و دانشمندان و عالمان را از هر طبقه و هر مذهبی که بودند بزرگ می‌داشت و در این میان به تصوف و صوفیان راستین توجه مخصوص داشت و با توجه به کتابهایی که نوشته معلوم می‌شود که خود او نیز در این ره قدمی راسخ داشته است. در نمط نهم «شرح اشارات»، یعنی «مقامات العارفين» و رساله نفیس «اوصاف الاشراف» چنان سخنان صوفیان را بیان می‌کند که گویی خود او سالک راه طریقت بوده است. او در این کتاب دوم برخی اتهامات ناروا و جاهلانه را که بر صوفیان بسته‌اند کشف می‌کند و در باب توحید و اتحاد سخنان لطیف می‌گوید و دعاوی منصور حلاج و برخی دیگر از صوفیان را به روشی درست تفسیر می‌کند. ولیکن به صوفی نمایان و قلندران بیکاره اعتقادی نداشته و آنان را سربار جامعه می‌دانسته است. «گویند وقتی در برابر سلطان [هولاکو] گروهی از فقیران قلندریه پیدا شدند. سلطان از خواجه پرسید: اینها چه کسانی‌اند؟ خواجه جواب گفت: گروهی زاید و بیهوده‌اند، بر فور سلطان دستور داد که همه را نابود کردند. کسی را خواجه پرسید مقصود تو از این بیان چه بود؟ گفت: مردم چهار طبقه بیش نیستند: جمعی امیر و وزیر و کسان سلطنت از لشکری و کشوری، دو دیگر بازرگانان و تجارند، سدیگر پیشه‌وران و صنعتگران‌اند، و آخرین گروه بزرگان و دهقانانند، و آنکس که از زمره این چهار گروه نباشد سربار مردم و در جهان زیاده است»^۳

۱. کتبی، ابن شاکر: فوات الوفيات، ۱۵۰/۲، چاپ مصر.

۲. همانجا، ۱۵۱/۲.

۳. ابن الفوطی: الحوادث الجامعة، ۳۴۳، مصر، ۱۹۵۸. - این داستان را طرننگار بزرگ ایرانی مولانا عبید

زاکانی بصورت شیرین تری در اخلاق الاشراف (۱۳۸-۱۳۷، چاپ نگارنده، اساطیر) آورده است.

۸ اشعار خواجه، خواجه در شعر نیز دستی داشته و برخی اوقات تفنن را ابیاتی می ساخته است، ولیکن معلوم است اشعار او در درجه اول نیست. جمعی از پژوهندگان اشعار او را جمع کرده اند و بیشتر اشعار او در «روضات الجنات» خوانساری آمده است. ما چند قطعه از اشعار پارسی و تازی او را ذکر می کنیم:

۱- در مورد قضیه شرطیه منطقیان گوید:

مالمثال الذی مازال مشتهراً للمنطقیین فی الشرطیّ تسدید
أمارأواوجه من اهوی وطرّته الشمس طالعة واللیل موجوداً^۱

که به فارسی چنین ترجمه اش کرده اند.

مثالی را که در شرطیه گفتند بگو با منطقی کاین هست مردود
رخ و زلفین یارم را ببیند که شمس و اللیل موجود!

و این ابیات در مدح امام علی (ع) به او منسوب است:

لو أن عبداً أتى بالصالحات غداً وود کل نبی مرسل و ولی
و صام ما صام صوام بلا ملل و قام ما قام قوام بلا کسل
و طار فی الجولایاوی الی احد و غاض فی البحر مأموناً من البلل
و أکسی الیتامی من الدیباچ کلهم و اطعمهم من لذیذ البر والعسل
و عاش فی الناس آلفاً مؤلفة عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما کان فی یوم البعث منتفعاً الا بحب امیر المؤمنین علی!^۲

این قطعه فارسی منسوب به اوست:

نبرد مهتری - چو دست دهد - روز تا شب شراب نوشیدن
یا غذای لذیذ را خوردن یا لباس لطیف پوشیدن
من بگویم که مهتری چه بود گر توانی ز من نیوشیدن
غمگنان را زغم رهانیدن در مراعات خلق کوشیدن

بیتی است معروف که خیام نسبتش می دهند و آن اینست:

می خوردن من حق زازل می دانست گر من نخورم علم خدا جهل بود.
گویند خواجه در جواب گفته است:
این نکته نگوید آنکه او اهل بود

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۵۷۹؛ و بهائی: کشکول، ۵۲۱/۴. کتابفروشی ادبیه تهران.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۵۷۹. چاپ تهران.

علم ازلی علت عصیان کردن
این رباعی هم از اوست:

موجود بحق واحد اول باشد
هر چیز جز او که آید اندر نظرت

باقی همه موجود مخیل باشد

نقش دومین چشم احوال باشد^۲

این شعر را هم به خواجه نسبت می دهند:

اقبال را بقاء نبود دل در آن میند
در نیست باورت زمن این نکته گوش کن:

عمری که در غرورگذاری هبا بود

اقبال را چو قلب کنی لابقا بودا^۳

۹. **تالیفات خواجه**، خواجه در بیشتر دانش‌های متداول روزگار خویش بویژه فقه و حکمت و کلام و منطق و ریاضیات و فلک و نجوم و اخلاق و برخی دیگر مهارت شایان داشت و در اغلب این رشته‌ها تالیفات ارزنده نفیس دارد.

فهرست آثار مهم خواجه در «فوات الوفيات» ابن شاکر کتبی (در گذشته ۷۶۲ ه. ق.) و *روضات الجنات خوانساری*، و از همه دقیق‌تر در آثار مهم خواجه را که به نحوی از انحاء مورد دقت و نظر اهل فن بوده نام می‌بریم و درباره آنها سخن می‌گوییم:

۱. **تجرید الاعتقاد**، در علم کلام، و آن کتاب در این موضوع از کتابهای دقیق و استوار

۱. محمد زهاوی مفتی بغداد، متولد سال ۱۲۸۲ هجری جواب رباعی خیام را با این یک بیت گفته است:

با صرف نظر ز علم هر معلومی خیام! جواب شبهات سهل بود.

باید دانست که حمدالله مستوفی بیت منسوب به خیام را از سراج قمری و جواب منسوب به خواجه را از عزالدین قزوینی می‌داند. (تاریخ گزیده، ۸۲۰ و ۸۲۳، چاپ دکتر عبدالحسین نوانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ه. ش.). نظیر این استدلال را St. Augustine (۴۳۰ - ۳۵۴) در رد «رواقیان» کرده، گوید: «تصور رواقیان از سرنوشت و تقدیر - که به تنجیم ارتباط دارد - اشتباه است، زیرا فرشتگان و آدمیان مختار هستند. درست است که خدا به گناهان ما علم قبلی دارد، ولی ما نباید گناه کنیم بدلیل آنکه وی از پیش بدان علم داشته است.» راسل، برتراند: تاریخ فلسفه مغرب، ۲۵۵، چاپ دهم. عین عبارت «راسل» چنین است:

"...The Stoic conception of Fate (Which connected With Astroogy) is mistaken, since angels and men have free will. It is ture that God has foreknowledge of our sins, But we do not sin because of his forknowledge."

۲. احوال: لوح، دوین. و نقش دوم چشمی که دوین است خیالی و شبهی بیش نیست می‌گوید:

آنچه جز خدا در جهان، بنظر تو می‌آید به منزله همین نقش دوم چشم مرد دوین است که صورتی خیالی و بی‌بنیاد است. عراقی گوید (دیوان، ۲۶۴):

با این همه این نقوش و اشکال بگذار، اگر چه نیست مهمل

کاین نقش و نگار نیست الا نقش دومین چشم احوال

۳. دولتشاه سمرقندی این شعر را در تذکرة الثمراء ۴ - ۲۷۳، چاپ محمد عباسی به امیر خسرو دهلوی نسبت

است و مورد عنایت بسیاری از دانشمندان بوده و بر آن شرح کرده‌اند یا تعلق زده‌اند. مهم‌ترین شرح‌های این کتاب از آن علامه حلی، و حکیم قوشچی، و عبدالقادر لاهیجی است، و این شرح‌ها اغلب با اصل چاپ شده است و شرح علامه به سال ۱۳۵۳ هجری در صیدا در مکتبه عرفان چاپ شد و نام آن کشف‌المراد است و همین شرح نزدیکترین تفسیری است به مقاصد خواجه طوسی که علامه حلی نوشته است.^۱

۲. شرح اشارات، ابن سینا در فلسفه، این شرح با شرح فخر رازی بر اشارات به سال ۱۳۲۵ هجری در مصر مطبوعه خیریه چاپ شد و اخیراً دکتر سلیمان دنیا اشارات را در مصر تنها با شرح خواجه و با دقت و حواشی سودمند چاپ کرد. خواجه در این کتاب بسیاری از اشتباهات و نقض‌های نابجای امام را بر شیخ رئیس جواب گفته ولیکن به هیچ روی از طریق ادب بیرون نرفته و از او به عنوان شارح فاضل یاد کرده است. برای شرح بیشتر در این باره به ترجمه امام فخر رازی نگاه کنید.

۳. التذکرة فی علم الہیة، و آن کتاب مختصری است که جامع مسائل این فن است، و شامل چهار باب است، این کتاب مایه اعجاب دانشمندان گشته و بر آن شده‌اند که آن را شرح کنند و بر آن تعلیق زنند. از شارحان این کتاب چند تن نام می‌بریم:

(۱) نظام‌الدین نیشابوری معروف به نظام اعرج، که شرح او توضیح التذکره نام دارد.^۲

(۲) شرح سیدالشریف علی بن محمد الجرجانی (در گذشته ۸۱۶ ه. ق.).

(۳) شرح شمس‌الدین محمد بن احمد خفری (وفات ۹۶۰ ه. ق.)، که از شاگردان

صدرالدین محمد دشتکی است، این شرح التکمة فی شرح التذکره نام دارد، که در سال ۸۳۲ پایان یافته است.

(۴) قطب‌الدین محمود بن مسعود شیرازی (در گذشته ۷۱۰ ه. ق.) شاکرد بزرگوار

خواجه، که شرح او التحفة الشاہیة نام دارد.^۳

* * *

۴. بیست باب، که در اسطرلاب است و گویند: این کتاب از اسطرلاب اسماعیلیانست،

که خواجه زمانی که در قرب آنها بود، تألیف کرد و از جمله غنایمی بود که از اسماعیلیان

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۵۳/۱ - ۲۴۹. حاجی شارحان کتاب را متجاوز از ۴۰ تن ذکر کرده که ذکر همه آنها مستلزم تسوید چند صفحه باشد و ما از ذکر آنها چشم می‌پوشیم. طالبان رجوع کنند به آن کتاب تحت عنوان تجرید الکلام.

۲. همانجا، ۷/۱ - ۲۷۶؛ ونعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۴.

۳. حاجی خلیفه کشف الظنون، ۷/۱ - ۲۷۶؛ ونعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۴.

گرفته شد و عطا ملک جوینی بر آن دست یافت.

این کتاب در جشن یادبود خواجه در دانشگاه تهران چاپ شد و بر آن چند شرح نوشته‌اند که از مهمترین آنها شرح دو تن معروف‌تر است:

۱) شرح نظام‌الدین بن حبیب الله الحسینی، که آنرا به زبان فارسی در سال ۸۷۳ هجری پایان آورد.

۲) شرح شیخ عبدالعلی بن محمد بن حسن البیرجندی (در گذشته ۹۳۴ ه.ق.) که آنرا به سال ۸۹۳ تألیف کرد.

۵. تحریر اقلیدس، در اصول هندسه و حساب. خواجه از تألیف این کتاب در ۲۲ شعبان سال ۶۴۶ فراغ یافت. این کتاب، از کتابهای پراج خواجه است و متجاوز از یازده شرح بر آن نوشته‌اند که مهمترین آنها شرح سید شریف جرجانی و قاضی زاده رومی است، خواجه در آغاز این کتاب گوید «...تحریر این کتاب را پس از تحریر مجسطی آغاز کردم».

۶. تحریر اکرمانالاوس، حاوی سه مقالت است؛ مقاله نخستین شامل سی شکل و مقاله دوم شامل هیژده شکل و مقاله سوم شامل ۱۲ شکل است.^۱

خواجه از تألیف این کتاب در ۲۱ شعبان شال ۶۶۳ فارغ شده است.

۷. تحریر المجسطی، اصل کتاب از آن بطلمیوس است که در هیات و علم فلک و حرکات نجوم پرداخته، و خواجه این کتاب را برای حسام‌الدین حسن بن محمد سیواسی تحریر^۲ کرده است و در ۵ شوال سال ۶۴۴ هجری تمام کرده است. این کتاب راهم گروهی از دانشمندان شرح کرده‌اند از جمله شمس‌الدین محمد سمرقندی، و نظام‌الدین اعرج نیشابوری را می‌توان نام برد.^۳

۸. زیج ایلخانی، فارسی است و این همان زیجی است که حاصل رصد مراغه به دستور هولاکو بنا شده بود در آن آورده است و پیش از این درباره آن صحبت کردیم. خواجه در

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲۵۶/۱، حاجی خلیفه تحت عنوان تحریر هندسیات چند تحریر از خواجه نام می‌برد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: تحریر اقلیدس، تحریر المجسطی، تحریر اکرناووذوسیون، تحریر مناظر لاقلیدس، تحریر کتاب الكرة المتحرکه لاطولوقس، تحریر ظاهرات الفلک لاقلیدس و چند تحریر دیگر...

۲. تحریر در اصطلاح آنست که دانشوری کتاب دیگری را از نو بنویسد و در عبارات آن تجدید نظر کند. خواجه این کلمه را به جای اصلاح که پیش از او معمول بوده استعمال کرده و در آراستن و پیراستن کتب ریاضی بکار برده است. (همایی، جلال: خیامی‌نامه، ۱۸، ۱۳۴۶ ه.ش.).

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۵/۲.

مقدمه این کتاب گوید: «...هولاگو خان همدان را قهر کرد و بغداد بگرفت و خلیفه را برداشت، تا حدود مصر بگرفت و کسانی که باغی بودند نیست که کرد و هنرمندان را در همه انواع بناخت و به فرمود تا هنرهای خویش و رسم‌های نیکو نهادند و من بنده نصیر را که از طوسم و بولایت همدان افتاده بودم، از آنجا بیرون آورد و رصد ستارگان فرمود و حکما را که فن رصد می‌دانستند چون: مؤیدالدین العرضی که به دمشق بود و فخرالدین مراغی که به موصل بود و فخر خلاطی که بتفلیس بود و نجم‌الدین دبیران که به قزوین بود، به فرمود تا از آن ولایتها بطلبند، و زمین مراغه رصد را اختیار کردند و بفرمود تا کتابها از بغداد و شام و موصل و خراسان بیاوردند، تقریر چنان کرد که منگوی از میان برخاست و بعد از آن رصد ستارگان تمام شد...». این کتاب چهار مقاله دارد:

۱. در تواریخ؛ ۲. در سیرکواکب؛ ۳. در اوقات طالع؛ ۴. در باقی اعمال نجوم.

بر این زیج چند شرح معتبر نوشته شده است که بهتر از همه شرح این چند نفر است:

۱. زیج شاهی^۱ که آنرا علیشاه بن محمد بن القاسم خوارزمی معروف به علاء‌المنجم نوشته که فارسی و مختصر است. مؤلف این کتاب را (عمدة‌الایلخانیه) نام داده و آنرا برای محمد بن احمد التبریزی وزیر تألیف کرده است.

۲. شرح حسن بن محمد نیشابوری قمی معروف به نظام اعرح، و آن شرحی فارسی است که کشف الحقایق نام دارد.^۲

۳. شرح غیاث‌الدین جمشید بن مسعود کاشانی بنام زیج خاقانی. شارح گوید: ابن کتاب را در تکمیل زیج ایلخانی پرداختم و همه آنچه را که از اعمال منجمان استنباط کرده بودم و در هیچ زیج دیگر نیامده، باینرا در آن گرد آوردم.^۳

۹. اخلاق ناصری خواجه این کتاب را به امیر قهستان، ناصرالدین عبدالرحیم محتشم تألیف کرد، چه او از خواجه خواست تا کتاب الطهاره ابن مسکویه را به پارسی ترجمه کند، و چون این کتاب فاقد دو قسم و تدبیر منزل بود خواجه این دو باب را خود بر آن افزود.

خواجه این کتاب را بدو پادشاه تقدیم کرده است؛ نخست همان ناصرالدین محتشم

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۶/۲. باید دانست که این غیر از آن (زیج شاهی) است که خود خواجه نوشته، و نجم‌الدین لبودی آنرا شرح کرده و (زیج زاهی) نام داده است، خواجه این کتاب را بنام رکن‌الدین خورشاه اسماعیلی پرداخته است.

۲. نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۹۷؛ و حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۳۱۸/۲.

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۵/۲.

که نام او را باطمینان در مقدمه آورده و او را ملک الملوک العرب والعجم خسرو جهان و شهریار ایران خوانده است. ولیکن پس از آنکه کوكب قدرت و دولت ناصرالدین مذکور به مغرب خرامیده و دستش تهی و گرفتار خان مغول گشته، خواجه آن مقدمه را به نظر خود محو کرده یا بدل نموده و نام مخدوم خویش را انداخته و برای آن مقدمه‌یی دیگر پرداخته و در ضمن آن برای کار خویش عذر آورده و محمل تراشیده است، گوید:

«... اما بعد^۱ محرر این مقاله و مؤلف این رساله محمد بن محمد بن حسن الطوسی المعروف بالنصیر گوید که تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلب روزگار، جلای وطن بر سبیل اضطرار اختیار کرده بود، و دست تقدیر او را به مقام قهستان پای بند گردانیده و چون به سببی که در صدر کتاب مطور است در تألیف شروع پیوست، به موجب قضیه:

و دارهم ما دمت فی دارهم: وارضهم ما دمت فی ارضهم^۲، و نص کلما یقی المرء به نفسه و عرضه کتب له به صدقه!^۳ به جهت استخلاص نفس و عرض از وضع دیباچه بر صنیعتی [=بشیوه‌یی که] موافق عادت آنجماعت در اثناء و اطراء [=ستایش] سادات و کبراء ایشان پرداخت و اگر چه آن سیاق مخالف عقیده و مباین طریقه اهل شریعت و سنت است چاره‌یی نبود، به این علت، کتاب را خطبه‌یی بوجه مذکور ساخته شد، و به حکم آنکه مضمون کتاب مشتمل بر فنی از فنون حکمت است و به موافقت و مخالفت مذهبی و نحلتی تعلق ندارد، طلاب فوائد را با اختلاف عقاید بمطالعه آن رغبت افتاد، و نسخه‌های بسیار از آن کتاب در میان مردم منتشر گشت. بعد از آن چون لطف کردگار... به واسطه عنایت پادشاه روزگار... این بنده سپاس‌دار را از آن مقام نامعمود مخرجی کرامت کردا چنان یافت که جمعی از اعیان افاضل و ارباب فضایل این کتاب را بشرف مطالعه خود مشرف گردانیده بودند و نظر رضای ایشان رقم ارتضاء بر آن کشیده، خواست که دیباچه کتاب را که بر سیاست غیرمرضی بود بدل گرداند تا از وصمت آنکه کسی به انکار و تعبیر مبادرت نماید، پیش از وقوف بر حقیقت حال و ضرورتی که باعث بوده بر آن مقال بی ملاحظه معنی لعل لئه عذرا وانت تلوم [=باشد که او را عذری باشد و تو بیهوده ملامتش

۱. این دو کلمه را که در اصطلاح علمای اصول، «فصل الخطاب» گویند وقتی خطبه آغاز سخن، تمام شود و ناطق یا مترسل، شروع به مقصود کند، استعمال می‌کنند.

۲. و با آن‌ها مدارا کن تا زمانی که در خانه آنها هستی و خوشنودشان ساز تا زمانی که در سرزمین آنها می‌باشی.

۳. حدیثی است منسوب به پیامبر، یعنی: هر کاری را که انسان بوسیله آن نفس و عرض خود را حفظ کند، برای او صدقه‌یی می‌نویسند (سیوطی: جامع الصغیر، ۱۹۶/۲، چاپ مصر).

کنی.] خالی ماند. پس موجب این اندیشه این دیباچه را بدل آن تصدیر^۱، ایراد کرد تا اون الدن دردی [= اول پیاله و بدمستی!] نباشد. اگر ارباب نسخ بر این کلمات واقف شوند و مفتوح کتاب را به این طرز کنند، به صواب نزدیکتر بودا...^۲ شکی نیست که اینکار از خواجه و یا هر کس دیگر که نام فیلسوف دارد و آموزگار اخلاق، ناپسندیده است.

شکسپیر راست می‌گوید: «...بسیارند چاکران خوش خدمت چاپلوس که از سر رغبت بندگی می‌کنند، و درست چون دراز گوش عمر خویش را برای مشتی گاه در راه خدمت صرف می‌کنند، و چون پیری آنان فرا می‌رسد، رانده می‌شوند. این دسته نوکران صدیق در خور تازیانه‌اند؛ اما گروهی نیز هستند که هر چند شکل و ظاهر و ظیف‌شناسی بخود می‌دهند تنها در پی سود خویش‌اند، و با تظاهر به خدمت نزد سرور خود - به حساب او - پوستی نو می‌کنند، و پس از آنکه به کام دل رسیدند؛ و به اصطلاح، تریج قبایشان زربفت شد، اگر تعظیمی هست به خود می‌کنند!»^۳

ولیکن چه می‌شود کرد خواجه - گذشته از مقام بزرگ دانشمندی - اهل سیاست بود و در طلب جایی بود که صاحبان فضل را ایمنی باشد از این رو، دعوت ناصرالدین محتشم را به پذیرفت و پیش او رفت ولی بجای آنکه در روز نکبت و مغلوبیت یار و غمخوار او باشد و وفادار بماند و احترام مخدوم خود را بدانسان نگاه دارد که از پیش داشت، راه دیگر پیش گرفت. تفصیل این مطلب در کتاب سیر فلسفه در ایران خواهد آمد.

بهر حال این کتاب اخلاق ناصری از پرمایه‌ترین کتب فارسی است که در علم اخلاق و حکمت علمی نوشته شده. روؤس مسائل و مطالب این علم را که حکیمان بزرگ درباره هر سه قسمت تهذیب اخلاق و تدبیر و منزل و سیاست مدن در تألیفات خویش نوشته‌اند خواجه در این کتاب جمع کرده و در قسمت مبادی این کتاب هم آنچه از مسائل فلسفه شرقی برای فهم مطالب لازم بوده با بهترین اسلوب و نیکوترین طرز نگاشته است.^۴

۱۰. اوصاف الاشراف، رساله کوچکی است از خواجه در سیر و سلوک و اخلاق

۱. تصدیر: دیباچه؛ مقدمه. مصدر به جای اسم مفعول بکاررفته، مانند کتاب بمعنی مکتوب (غیاث).

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۷۶؛ و مقدمه منتخب اخلاق ناصری، نگارش استاد جلال همایی ظ - ع؛ و

احوال و آثار خواجه، تألیف آقای مدرس رضوی، ۷-۲۵۶

۳. نقل از اتللو = *Othello* در مجموعه نگارش‌های شکسپیر =

The Complete Works of Shakespeare ۱۱۱۴، چاپ پیتراکساندر لندن، ۱۹۳۲.

۴. همایی، جلال: منتخب اخلاق ناصری، ص غ.

صوفیان، که پس از اخلاق ناصری تألیف کرده است. خواجه این کتاب را به خواهش شمس‌الدین محمد جوینی وزیر پرداخته و آثار بر شش باب نهاده است. این کتاب را «رکن‌الدین، محمد بن علی الجرجانی» به تازی در آورده است. این کتاب مکرر چاپ شده است.^۱

۱۱. الادب الوجیز للولد الصغیر، اصل این کتاب از عبدالله بن المقفع (کشته ۱۴۲ ه. ق.) است و خواجه این رساله را به دستور مخدوم نخستین خود ناصرالدین محتشم قهستان به فارسی در آورده است. خواجه این رساله را مطابق روش ابوالمعانی نصرالله منشی در ترجمه کلبه و دمنه و بهاء‌الدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب در ترجمه نامه تنسره به آیات و اشعار عربی و فارسی مزین ساخته است و مثل دو مترجم مذکور برای آنکه نگاشته خود را به زبان ادبی انشاء کند مطالب اصل کتاب را گرفته و آن را با زواید آزادانه در قالب فارسی ریخته است.^۲

۱۲. جواهر الفرایض، که برخی آنرا الفرائض النصیریة علی مذهب اهل البیت خوانده‌اند، رساله مختصر و جامعی است در اصول علم فرائض و مواریث و گویا این تنها کتابیست که خواجه در فقه نوشته و از او باقیست. در این کتاب خواجه از کتاب تحریر استاد خویش معین‌الدین سالم بن بردران مصری نقل می‌کند.^۳

۱۳. اساس الاقتباس، این کتاب در فن منطق است و پس از منطق شفای ابن‌سینا بزرگترین و مهمترین کتابی است که در این علم تألیف شده است. کتاب مذکور نه مقاله دارد و هر مقاله، خود به چند فن و هر فن به چند فصل منقسم می‌شود بدین‌قرار:

مقاله اولی - در مدخل منطق که آنرا به یونانی ایساغوجی گویند.

مقاله دوم - در مقولات عشر و آنرا به یونانی قاطیغوریاس نامند.

مقاله سوم - در اقوال جازمه که آنرا به یونانی باری ارمیناس گویند.

مقاله چهارم - در علم قیاس که آنرا آنالوطیقای اول نامند.

مقاله پنجم - در برهان که آنرا به یونانی آنالوطیقای دوم نامند.

مقاله ششم - در جدل که آنرا طوبیقا خوانند.

مقاله هفتم - در مغالطه که سوفسطیقا نامند.

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۱۷۱؛ و رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۲۶۰.

۲. مقدمه الادب الوجیز، چاپ مرحوم اقبال آشتیانی. ص ۱۳۱۲ ه. ش.

۳. خوانساری: روضات الجنات، ۵۸۰؛ و فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، ۴۷۰/۵.

مقاله هشتم - در خطابه که آنرا به یونانی ریطوریکا خوانند.

مقاله نهم - در شعر و آنرا به یونانی بو طیقا نامند.

این کتاب را خواجه به سال ۶۴۲ تألیف کرد. و آقای مدرس رضوی آنرا در سال

۱۳۲۶ در جزو انتشارات دانشگاه تهران چاپ کرده است.^۱

تعداد آثار خواجه را از کتاب و رساله به ۱۶۸ عدد نیز رسانده اند که در اینجا بیشتر از

آنچه گفتیم نتوانیم آورد، هر کس بخواهد به مآخذی که در ضمن این بخش داده ایم نگاه کند.

مقام ریاضی خواجه

بی جهت نیست که خواجه را «محقق» و «استاد بشر» لقب داده اند.

این لقب بسبب نبوغ و شخصیت علمی و ریاضی و سیاست اوست، بدون تردید

می توان گفت که خواجه در روزگار خویش - بحدی که در خور یک انسان کامل و بزرگوار

باشد - به غایت قصوی رسیده بود و همواره نوشته ها آثار او در دست فاضلان می گشت و

حالا نیز کم و بیش همان حالات را دارد.

لیکن در میان مستشرقان و عالمان مغرب خواجه در ریاضیات و فلک بیشتر مشهور

است تا در فلسفه، از این رو بیشتر اهتمام آنها مصروف بر این بوده است که آثار ریاضی و

نجومی او را احیاء کنند، و به محتویات آنها آگاه گردند. سارتن در حق او می گوید:

«انتقادی را که خواجه طوسی بر مجسطی بطلموس یونانی کرد دلالت بر عبقریت و نبوغ

او دارد و نشان می دهد که در نجوم چیره دست بوده است، و ممکن است بگوییم که این

انتقادهای او از قدمهای نخستینی بود که کوپرنیک^۲ بعداً برای اصلاح نظام بطلموسی

برداشت^۳».

خواجه نخستین کسب بود که حالات ششگانه را برای مثلث کروی قائم الزاویه به

کار برد، خواجه این مطلب را در کتاب الشکل القطاع به نیکی بیان کرد و هر کس آن کتاب را

بخواند می بیند که آنچه در آن کتاب آمده تا حدود زیادی با آنچه در کتاب های جدید

هندسی و ریاضی می آید، مطابق است. و شکی نیست که این کتاب در مثلثات و پیشرفت

۱. مقدمه اساس الایباس، ص ۵ و ۶.

۲. نیکلا کوپرنیک Nicolas Copernic ستاره شناس لهستانی (۱۵۴۳ - ۱۴۷۳ م). وی هیأت بطلموس

را رد کرد.

۳. طوقان، قدری حافظ: تراث العرب العلمی، ۳۶۳، چاپ قاهره ۱۳۶۰ ه. ق.

آن تأثیر بزرگی داشته است و آنچه در این باب دانشمندان افزوده‌اند چندان زیاد نیست. و نیز خوواجه در کتاب تذکره بسیاری از نظریات فلکی را روشن کرد و به شکل بهتری آنها را بیان کرد و از این رو بود که بسیاری از دانشمندان بر این کتاب شرح نوشته‌اند. در همین کتاب خوواجه کتاب مجسطی را انتقاد کرد و برای جهان هستی نظامی مبسوط‌تر از نظامی که بطليموس وضع کرده بود قائل شد، و هم در این کتاب حجم و ابعاد برخی از ستارگان را بیان کرد.^۱

* * *

مقام فلسفی خوواجه

کار یکی که خوواجه در استوار کردن مبانی فلسفه مشاء کرد از همه کارهای او بهتر بود، بویژه برای گروهی که ارسطو را استاد مسلم و حقایق عالم را با فلسفه او بیان شده می‌پنداشتند. اکنون برای روشن شدن مقصود و تمهید عقاید خوواجه مطلبی را که در بالا گفتیم شرح می‌دهیم:

حکیمان اسلام، غالباً اقوال ارسطو و افلاطون را مانند اصل ثابت علمی می‌پذیرفتند و اشتباه و خطا و اختلاف آنها را، از شدت اعتقاد تأویل می‌کردند. گفتار ابونصر فارابی در مقدمه الجمع بین الراین و دفاع سخت ابن‌سینا از تعلیمات و آراء ارسطو در کتب خود به خصوص کتاب شفاء نمودار این حسن اعتقاد و تعصب است. دیگران نیز عقیده‌یی نزدیک بدین دو تن داشتند تا بدانجا که برای متأخران، حقی در اصابت واقع و یافتن مطلبی اضافه بر آنچه حکیمان یونان گفته بودند، قائل نمی‌شدند.

در این میان اشخاصی از قبیل ابوبکر محمد بن زکریای رازی (در گذشته ۲۰-۳۱۳ ه.ق.) و ابوریحان محمد بن احمد پیرامون (در گذشته ۴۴۰ ه.ق.) هم گاهی پدید می‌آمدند که خود دارای افکار تازه بودند و به دیگران نیز حق می‌دادند که آراء یونانیان را باطل کنند و بر آن نکته‌یی بیفزایند. مناظرات رازی با ابوحاتم محمد بن حمدان رازی (در گذشته ۳۲۲ ه.ق.) حاکی از وسعت نظر پسر زکریا و جمود فکر ابوحاتم رازی است.^۲

پس از انتشار کتب ابن‌سینا و شهرت و آواز شگرف او در سده پنجم، حکیمان اسلام با نوعی از تعصب، کتب او را درس می‌دادند و راستی آنکه فلسفه به جای تحقیق در اسرار

۱. همانجا، ۳۵۹.

۲. رازی، محمد زکریا، رسائل فلسفه، ۱/۳۰۱، به‌اهتمام یاول کرواس.

آفرینش نزد بسیاری از حکمت پژوهان، عبارت شده بود از بحث در اقوال ابن سینا و تدریس کتب او. چنانکه جمعی به دفاع از ابن سینا می پرداختند و بعضی نیز سخنان وی را رد می کردند. ابو حامد غزالی در مقدمه تهافت الفلاسفه گفته است که: هرگاه ما بطلان نظر فارابی را و ابن سینا را ثابت کنیم، در نتیجه، بطلان اصول فیلسوفان مقرر خواهد گشت. عمر خیام از هواخواهان ابن سینا بود و در این باره اصرار می ورزید.^۱

فخرالدین محمد بن عمر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) که در جدل و علوم نظری سخت قوی پایه بود و در بحث تابدان مایه گستاخ بود که پس از نقل حدیث و روایت از حضرت رسول اکرم می گفت: محمد تازی چنین گفت و محمد رازی چنین می گوید، بر گفته های پیشینیان خاصه، ابن سینا اعتراضات و شکوک گوناگون وارد ساخت. شاگردان و پروردگان مکتب وی از قبیل: شمس الدین عبدالحمید بن خسرو شاهی (در گذشته شوال ۶۵۲ ه. ق.) و شمس الدین احمد بن الخلیل الخویی (در گذشته ۶۳۷ ه. ق.) و افضل الدین محمد بن ناماور خونجی (در گذشته ۶۴۶ ه. ق.) و تاج الدین محمد بن الحسین الأزموی (در گذشته ۶۵۴ ه. ق.) و اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری (در گذشته ۳ - ۶۶۰) در بلاد روم و سوریه و عراق پراکنده شدند و تعلیمات استاد خود را منتشر ساختند. و بیش از پیش در سست کردن عقاید مشائیان به ویژه شیخ رئیس کوشیدند. تا اینکه خواجه نصیر محمد بن حسن طوسی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق.) بدفاع از ابن سینا برخاست و شکوک و ایرادهای فخرالدین رازی و شاگردان او را با دلیلهای استوار و تقریری حکیمانه رد کرد چندانکه طریقه ابن سینا بار دیگر سمت قبول یافت و بر جای محکم خود نشست.^۲

از این مقدمه کلی چند مطلب مهم می توان فهمید:

نخست اینکه سیر فلسفه ابن سینا تا زمان خواجه چه بوده است.

دوم: اینکه خواجه با تمام قوی در تشیید بنیان حکمت ابن سینا کوشیده است.

پس خواجه در فلسفه پیرو بزرگ شیخ است ولیکن خود او نیز عقایدی ابراز داشته و حتی گاهی عقاید مشائیان را تزییف و برخی اوقات سخنان ابوالبرکات بغدادی (در گذشته ۵۴۷ ه. ق.) صاحب المعتبر و شیخ اشراق (در گذشته ۵۸۷ ه. ق.) را بر آراء شیخ رئیس ترجیح داده و بهتر دانسته است.

اینک به چند مورد از عقاید ویژه او اشارتی می کنیم:

۱. بیهقی: تته صوان الحکمه، چاپ لاهور، ۱۱۱.

۲. رجوع کنید به فروزانفر، بدیع الزمان: شرح منتهی شریف، ۸۷۶-۸۷۳، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه. ش.

افکار تازه و عقاید اصلی خواجه بیشتر در کتاب تجرید العقاید بچشم می خورد و خود در آغاز این کتاب گوید: «... من این کتاب را بر بهترین روش ترتیب و تنظیم کردم، و آنچه را که با دلیل برایم ثابت گشته و معتقد خود قرارش داده‌ام در این کتاب گنجانیده‌ام...»^۱

۱. گروهی از متکلمان و حکیمان وجود و عدم را تعریف به حد و رسم کنند. متکلمان گویند: موجود چیزی است که ثابت‌العین باشد، و معدوم آنست که منفی‌العین باشد. حکیمان گویند: موجود آنست که بتوان از او خبری داد و معدوم آنست که نتوان از او خبر داد. خواجه گوید: این تعریف‌ها همه فاسد است و نادرست چه شامل دور می‌شوند زیرا «ثابت» مرادف «موجود» و «منفی» مرادف «معدوم» است سپس گوید که: مراد از تعریف وجود، شرح و تعریف لفظ است و تبدیل لفظی به لفظ دیگر که روشن‌تر و واضح‌تر از اولی است و این از آن روست که چیزی شناخته‌تر و عام‌تر از وجود نیست تا بتوان آن را وسیله تحدید و تعریف وجود دانست.^۲

و نظیر این قول است سخن حاجی سبزواری در اول منظومه حکمت:

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء^۳

و شیخ رئیس در کتاب نجات گوید: «وجود جز به شرح اسم قابل تعریف نیست، چه او مبدأ و پایه همه شرحهاست، پس شرحی نتواند داشت، ولیکن صورت آن - بدون آنکه واسطه‌یی داشته باشد - در ذهن هست»^۴.

۲. خواجه در شرح اشارات، نمط هفتم، درباره علم خدا با شیخ رئیس مخالفت کرده و می‌گوید: «اگر جز این بود که در آغاز این کتاب باخویشتن شرط کردم که هر جا عقیده خود را با نظر شیخ مخالف دیدم آنرا ذکر نکنم راه‌گریز از این مضایق و تنگی‌ها و غیر آن را بیان می‌کردم. ولیکن باید به شرط وفا کرد. با وجود این از دل خویش رخصت نمی‌یابم که در این باره اصلاً به چیزی اشاره نکنم. از این رو در اینجا اشارتی کوتاه می‌کنم، برای کسی که طالب آنست. اینک گوییم: اگر گفتار شیخ را در این باب که گوید: «علم باری تعالی به حصول صور در ذات او حاصل می‌گردد»، بپذیرفتم اشکالات زیر لازم می‌آید:

۱. «... فانی مجیب الی ماسالت من تحریر مسائل الکلام و ترتیبها علی ابلغ النظام مشیراً الی غرر فرائد الاعتقاد و نکت مسائل الاجتهاد مما قادی الدلیل الیه و قوی اعتمادی علیه و سمیته بتجرید الاعتقاد...» (طوسی، خواجه نصیر: تجرید الاعتقاد، ۵).

۲. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۵۵، چاپ کتابفروشی مصطفوی قم.

۳. سبزواری، حاجی: منظومه غرر الفراید، ۴. ۴. ابن‌سینا: نجات، ۴۱۰، چاپ ۱۳۳۱ مصر.

نخست اینکه: ذات واحد بسیط، فاعلی و قابل آن صورتها می‌شود، و این امر مستلزم پدید آمدن ترکیب در ذات خدا می‌گردد؛

دوم اینکه: ذات واجب محل بصفات زاید غیر اضافی و غیر سلبی متصف می‌گردد در حالی که بطلان صفات حقیقی برای ذات واجب ثابت است.

سوم اینکه: ذات واجب محل معلومات ممکن و متکثر می‌شود.

وبالاتر از همه در اینصورت، باید معلول اول ذات باری، مباین خود او نباشد، بلکه قایم به ذات او باشد و باریتعالی چیزی مباین ذات خویش نیافریده باشد چه بر این تقدیر معلول اول تصورات ذهنی یا صور علمیه خواهد بود نه موجودات و اعیان خارجی، در حالی که عدم تباین معلول نخستین با ذات باری خلاف آن چیزی است که حکیمان و فیلسوفان پیشین بدان رفته و مقرر کرده‌اند. سپس قول افلاطون را آورده که گوید: صور معقول قائم بذات باری هستند و گویی در این راه عقیده شیخ اشراق را که «علم خدا را حضوری می‌داند.» پسندیده است ولیکن از او در «شرح اشارات» نامی نمی‌برد.^۱

۳. به نظر خواجه اتصاف ذات باری به علیت در حق او نقص است، زیرا این امر موجب می‌شود که او سبب موجب باشد نه سبب مختار، و نیز خصوصیت یا حیثیتی که در زمان ایجاد معلول همراه اوست، در قدمت، با او انباز باشد و این صورتی از شرک است. از این رو خواجه «علیت» را صفتی از «امر» خدا که در قرآن آمده قرار می‌دهد؛ «وما امرنا الا واحد کلمح البصر»^۲ و نیز: «انما امره اذا اراد شئنا ان یقول له کن فیکون»^۳. و از این راه است که خواجه به توحید صرف و تنزیه محض می‌رسد.^۴

۴. خواجه در حقیقت مکان نیز باشیخ اختلاف داشته و رأی او را نپسندیده است. می‌داند که افلاطون و بیشتر اشراقیان گویند: مکان، بعد مساوی با بعد متمکن است و مراد از متمکن چیزی است که در مکان جای می‌گیرد.

ارسطو و بیشتر مشائیان از جمله ابن سینا گویند: مکان سطح باطن جسم حاوی است که با سطح ظاهر جسم محوی مماس باشد.

خواجه در کتاب صراحة می‌گوید: «معقول آنست که مکان بعد مساوی با بعد متمکن

۱. شرح اشارات، ۱۴/۳ - ۷۱۰، چاپ سلیمان دنیا، چاپ مصر؛ و نعمه، شیخ عبدالله: فلاسفة الشیعة، ۴۲۹؛ و رضوی، مدرس: احوال و آثار نصیرالدین طوسی، ۱۸۵، تألیف آقای مدرس رضوی.

۲. قمر، ۵۴/۵۴. ۳. یس، ۳۶/۸۲ آیه ۸۲.

۴. رحله زنجانی، ۳۹۹.

است و امارت و دلایل با آن سازگارتر است.^۱» و دلیل بر این قول آنست که معقول از مکان، بعد داشتن است زیرا هرگاه کوزه‌ی تهی از آب فرض کنیم تصور ابعادی می‌کنیم که جرم کوزه را احاطه کند، به نحوی که اگر پر از آب شود آب تمام آن ابعاد را فراگیرد - و بطوریکه علامه حلی می‌گوید: این قول را ابوبکرکات بغدادی نیز اختیار کرده و روش متکلمان هم نزدیک به این روش است.^۲

۵. گفته‌اند خواجه در شماره افلاک نیز با شیخ رئیس اختلاف دارد و بنده تا حال آنرا جایی ندیده و نفهمیده‌ام، چه نه در شرح اشارت و نه شرح تجرید علامه حلی به این مطلب اشارتی رفته است.

۶. می‌دانید که درباره حقیقت جسم دو نظر مهم ابراز شده است، نخست آنکه: جسم را مرکب از هیولی و صورت پنداشته‌اند و این نظر ارسطو و مشائیان است و شیخ رئیس نیز همین مذهب دارد، دلیل عمده این گروه آنست که در جسمی که قابل اتصال و انفصال است باید ماده‌ی ثابت که پذیرای آندو باشد.

دوم آنکه: گویند جسم از ذرات کوچک سختی درست شده که از غایت خردی و سختی قسمت‌پذیر نیست و این عقیده «ذیمقراطیس»^۳ و معتقدان به اجزاء می‌باشد، عقیده متکلمان نیز در باب جسم نزدیک به همین مذهب است.

یک عقیده سوم هم سهروردی مقتول ابراز داشته و آن اینست که: «ماده‌المواد جسم، مطلق است. جزء آن نیست^۴ و به دلایل متعدد قول مشائیان را در باب صورت و هیولی رد کرده است.

بهر حال خواجه در کتاب تجرید الاعتقاد دلیل معروف اثبات هیولی را درست ندانسته و نامعقول شمرده است و گوید: «اینکه جسم قبول اتصال و انفصال کند به سبب ثبوت ماده‌ی جز جسم، بدان علت که امری محال پدید آید اقتضاء ندارد»^۵.

مقصود آنست که جسم بسیط را جزیی نیست و قبول انقسام اقتضای ثبوت ماده‌ی است که هرگاه آنرا قسمت کنیم محالست که آن ماده بروحدت خویش باقی بماند بلکه

۱. «...والمعقول من الاول البعد (ای البعد المساوی بالبعد المتکون) فان الامارات تساعد علیه...»

۲. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۱۱، چاپ قم.

۳. Democritus (۳۲۰ - ۴۶۰ ق.م) بنیانگذار مذهب ذره (= ذره‌انگاری = Atomism)

۴. سهروردی: حکمة الاشراف، ۸۰ - ۷۴، چاپ هانری کرین.

۵. «... ولا یقتضی ذلک ای قبول الجسم الاتصال و الانفصال، ثبوت مادة سوی الجسم لاستحالة وجود

برای هر جزء آن ماده‌یی جداگانه حاصل می‌شود. پس اگر ماده هر جزیی بعد از قسمت حادث شود تسلسل لازم می‌آید، زیرا در نزد مشائیان هر حادثی ناچار ماده‌یی دارد. و اگر این ماده قبل از قسمت هم موجود باشد لازم می‌آید که فرض وجود مواد بی‌نهایتی در ماده جسم از روی امکان پذیرش انقسامات غیرمتناهی، ممکن باشد^۱

برخی دیگر از عقاید تازه خواجه قابل ذکر است، لیکن ما از نقل آنها چشم می‌پوشیم زیرا هم سخن دراز می‌شود و هم اینکه آن عقاید مربوط بمسائل کلامی است و ذکر آنها در این جایگاه چندان مناسب نیست.

۱. حلی، علامه: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ۱۱۰ چاپ مکتبه مصطفوی قم؛ و آثار واحوال خواجه، به قلم

آقای مدرس رضوی، ۴-۱۰۳.

فصل بیست و یکم

اثیرالدین ابهری

(در گذشته ۵۶۶۳ ه. ق.)

اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری یکی از حکیمان نامدار ایران است، و می‌توان گفت: بزرگترین شاگرد امام فخررازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) است. چون فتنه مغولان ظاهر گشت، ابهری به‌شام رفت، و روزگاری چند در خدمت محیی‌الدین محمد بن سعید بن ندی (در گذشته ۶۵۱ ه. ق.) در دمشق به سر برد^۱. چون مدتی سپری شد، ببلاد روم رهسپار گشت و در آنجا مقیم شد، و به تدریس علوم و تعلم طالبان و تألیف کتابهای نفیس پرداخت. ابهری با خواجه طوسی رابطه دوستی داشته، و به همدیگر نامه‌هایی نوشته‌اند، و وقتی رساله‌یی نوشته، و ضمن نامه‌یی به خدمت خواجه فرستاده و از خواجه درخواست جواب کرده است، و خواجه با احترام تمام نامه او را جواب داده، و در جواب رساله او رساله‌یی نوشته است^۲. تاریخ تولد او به درستی معلوم نیست. گروهی وفات او را در روزگار هولاکو، میان سالهای ۶۶۰ تا ۶۶۳ می‌دانند؛ لیکن جماعتی دیگر من جمله حاجی خلیفه او را به سال ۷۰۰ هجری نوشته‌اند^۳. و این البته درست نیست، زیرا ابهری در سال ۶۲۶ در موصل و اربل با کمال‌الدین بن یونس موصلی

۱. ابن الفوطی: مجمع الاداب، ۱۸۳، نسخه خطی.

۲. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۵۰.

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱۷۴/۱، چاپ ترکیه.

فقیه و منطقی و ریاضی نامدار (در گذشته ۶۳۹ ه. ق.) دیدار کرده و با وجود کبر سن به مجلس درس او حاضر گشته است. و این معقول نیست که مردی پس از این تاریخ شصت و هفتاد سال دیگر زنده بوده باشد.^۱

* * *

اهم آثار بقرار زیر است:

۱. هدایه، در حکمت الهی و طبیعی: که در بیشتر کشورهای اسلامی مشهور است و از جمله کتابهای درسی طالبات حکمت به شمار می‌رود. بر این کتاب عده‌یی از فاضلان و دانشمندان شرح نوشته یا حادشیه زده‌اند. بهترین آن شروح، شرح میبیدی و شرح ملاصدرای شیرازی است.

۲. تنزیل الافکار در منطق، که خواجه نصیر طوسی شرحی بر آن نوشته و آنرا تعدیل المعیار فی تنزیل الافکار نامیده است.

۳. ایساغوجی، که در واقع خلاصه‌یی از منطق است، و ابهری در آن، از باب اطلاق جزء بر کل، ایساغوجی را که به معنی کلیات پنجگانه، و یکی از ابواب نه گانه منطق است بر تمام کتاب، اطلاق کرده است.

۴. الاشارات که در برابر اشارات ابن سینا نوشته است.

۵. محصول که در برابر کتاب تحصیل بهمنیار نوشته است.^۲

غیر از کتابهای مزبور، تصانیف دیگری را هم از قبیل زبده، بیان، و کشف الحقایق در منطق، از آثار او شمرده‌اند.^۳

و نیز دو رساله را یکی به نام الرسالة الزاهرة فی ابطال بعض مقدمات الجدلیة، و دیگری رساله‌یی در هجده مساله از مسائل حکمت که میان حکیمان و متکلمان مورد اختلاف و نزاع است از آثار ابهری دانسته‌اند. از آثار دیگر او التعلقیه را در خلاف و الزیج را در هیات نام برده‌اند.^۴

این رباعی زیر را بدو نسبت داده‌اند:

مسکین دل من چو محرم راز نیافت و اندر قفس جهان هم آواز نیافت

۲. کشف الظنون، ۱۷۴، چاپ ترکیه.

۱. سبکی: طبقات الشافعیة، ۳۸۱/۸، چاپ مصر.

۳. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۰۵.

۴. سبکی: طبقات الشافعیة، ۳۸۰/۸، چاپ محمدالحلو و محمود الطناجی، مصر، ۱۹۷۱.

اندر سر زلف ماه رویی گم شد تاریک شبی بود کسش باز نیافت.^۱

* * *

در تذکرة عرفات آمده است که اثیرالدین ابهری از افاضل و اکابر است، و صاحب دیوانی است که سه هزار بیت دارد، از جمله این رباعی بوی منسوب است:

تا کی مدد نفس بد آموز کنم خلقی ز وجود خود غم اندوز کنم
 من بعد بر آنم که بقرصی چو فلک روزی بشب آرم و شبی روز کنم^۲

از افکار و اندیشه‌های تازه ابهری چیزی مشهور نیست، همین اندازه می‌دانیم که وی در شناخت و شرح و تفسیر فلسفه مشائی از چیره‌دستان روزگار خود بوده است.

۱. مستوفی، حمدالله: تاریخ گزیده، ۵۰۷.

۲. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۱۰۶، چاپ دانشگاه تهران.

فصل بیست و دوم

کاتبی قزوینی

(در گذشته ۵۶۵۷ ه. ق.)

نجم‌الدین علی بن عمر بن علی معروف به کاتبی و دبیران، از حکیمان و عالمان بزرگ ایران است، که در منطق و ریاضی و نجوم و رصد متبحر بوده، و چنانکه پیش از این گفته‌ایم، در رصد مراغه با خواجه طوسی همکاری داشته است.

دبیران در فروع مذهب شافعی داشته است، چنانکه علامه حلی درباره او می‌نویسد: «از فاضلان عصر، و از دانشمندترین آنها به‌منطق است، و او را تصانیف زیادی است، که من شرح کشف راپیش وی خواندم. اخلاق او نیکوست و مناظرات خوبی دارد، و از دانشمندترین عالمان شافعی است و در حکمت تبحر دارد.»^۱

از نخستین سالهای زندگانی او خبری نداریم.

آنچه از احوال او می‌دانیم یکی اینست که: صاحب دیوان شمس‌الدین وزیر، وقتی در جوین مدرسه‌یی ساخته، و از نجم‌الدین کاتبی خواسته تا در آن مدرسه تدریس کند؛ کاتبی هم در خواست او را پذیرفته و بدانجا رفته است. گفته‌اند که در این سفر قطب‌الدین شیرازی هم همراه او بوده و سمت دستیاری وی را در آن مدرسه به‌عهده داشته است.^۲

همچنین گفته‌اند که: خواجه وقتی که در ملازمت هولاًگو به قزوین رسید در خانه

۱. ترجمه از اجازه نامه معروف بنی‌زهره، به‌نقل از آثار و احوال خواجه، تألیف مرحوم مدرس رضوی، ۱۲۰، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ه. ش.

۲. سلامی، محمد؛ تاریخ علماء بغداد، چاپ بغداد، ۲۲۲

کاتبی فرود آمد. و هنگام حرکت از قزوین قطب‌الدین شیرازی را که از شاگردان کاتبی بود با اجازه استادش به همراه خود برد. و از خود کاتبی در خواست کرد که او را در کار رصد مراغه یاری کند. و کاتبی مدت‌ها در مراغه برای بستن رصد اقامت داشت. آنچه از آثار کاتبی معروف به‌قرار زیر است:

۱. الرسالة الشمشیه، در منطق؛ که در میان اهل علم و شهرت بسیار دارد، و گروهی از حکما بشرح آن پرداخته‌اند. کاتبی این رساله را به نام خواجه شمس‌الدین وزیر تألیف کرده است.

۲. حکمة العین، که در حکمت الهی نوشته و کتاب بسیار مفید و دقیقی است.

۳. کتاب العین، که در منطق نوشته است.

۴. جامع الدقایق، که در حکمت و منطق نوشته است.

۵. کتاب المنصص، که در شرح کتاب معروف ملخص امام فخر رازی نوشته است. این

کتاب را مؤلف به نام خواجه شمس‌الدین محمد جوینی ساخته و در شعبان سال ۶۷۱ از تألیف آن فراغت یافته است.

۶. شرح بر کشف الاسرار عن غوامض الافکار افضل الدین خونجی.^۱

وفات نجم‌الدین دبیران در رمضان سال ۶۷۵ یعنی سه سال پس از مرگ خواجه طوسی افتاد.

از جمله شاگردان بزرگ دبیران، یکی: قوام‌الدین ابوعلی محمد یازری حکیم است که در سال ۶۶۷ بمراغه آمد و در خدمت کاتبی منطق می‌آموخت؛ دو دیگر: فخرالدین محمد قزوینی معروف به اثیری است؛ سه دیگر: علامه معروف قطب‌الدین شیرازی است که به تفصیل درباره او سخن خواهیم گفت.^۲

۱. حاجی خلیفه: کشف القنون ۲/۳۱۶.

۲. ابن الفوطی: مجمع الاداب، چاپ هند، ۷۲۹.

فصل بیست و سوم

نجم الدین نخجوانی

(در گذشته حدود ۵۶۵۰ ه.ق.)

احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی، از فیلسوفان و دانشمندان هم عصر خواجه طوسی است.

در ترجمه احوال او گفته‌اند: «در فضایل و اخلاق، بسیار نیکو، و در علوم اوایل و فلسفه استاد بود. در بلاد خود فلسفه آموخت، و در آفاق و اطراف ممالک سیر کرد. و به بلاد روم در آمد و مناصب بزرگی بدست آورد. پس از چندی از کار خود و گرفتاریهای آن، دلتنگ شد؛ به شام رفت و در حلب توطن اختیار کرد، از خلق کناره گرفت و نزد هیچکس نرفت. ولیکن طالبان دانش به خدمتش می‌رسیدند و از او کسب فیض می‌کردند، تا مرگش فرارسید.»^۱

فسوسا که تاریخ تولد و وفات او را نمی‌دانیم ولی در گذشت او از ۶۵۰ برتر نمی‌رود. از آثار او اصحاب ترجمه: زبدة النقص و لباب الکشف را نام برده‌اند، که در آن بر منطق اشارات ابن سینا (در گذشته ۴۲۸ ه.ق.) اشکالاتی وارد کرده است؛ و افضل الدین خونجی (در گذشته ۶۴۶ ه.ق. در قاهره) از آن ایرادها جواب گفته و سخنان نخجوانی را رد کرده است. از مذهب فلسفی او نیز چیزی مشهور نیست، آنچه می‌دانیم اینست که: «به مذهب تناسخ بسیار مایل بوده است.»^۲

۱. ابن العبری: مختصر الدول، ۴۷۶.

۲. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه طوسی، ۱۱۱.

فصل بیست و چهارم

عبدالحمید خسروشاهی

(۶۵۲-۵۵۸۰ ه. ق.)

شمس الدین عبدالحمید بن عیسی عمویہ به یونس بن خلیل خسروشاهی^۱، در حکمت و طب و علوم شرعی از فقه و اصول و کلام استاد بود و همواره به مطالعه و تدریس به طالبان دانش اشتغال داشته است.

او در سال ۵۸۰ از مادر زاده، پس از تحصیل مقدمات ادب، حدیث را از مؤید طوسی فراگرفت، و کلام و حکمت را پیش امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) خوانده. چون امام در گذشت، خسروشاهی سفری به قهستان کرد و مدتی نزد شهاب الدین، محتشم و حاکم اسماعیلی که خود از حکیمان و دانشمندان این طایفه بود، بسر برد. او شمس الدین را بسیار گرامی می داشت و از محضرش استفاده می کرد^۲.

از شاگردان او در حدیث حافظ ابو محمد دمیاطی و چند تن دیگر مشهور شده اند^۳. فیلسوف ما بعد از این بشام رفت و از آنجا بود که در کرک بخدمت سلطان «ملک ناصرالدین داوود» رسید^۴ و در آنجا منزلی بزرگ یافت، و از او احسان بسیار دید^۵. آورده اند که: «ملک ناصر، صاحب کرک برای استفاده از خدمت خسروشاهی به سرای او می رفت، و کتاب عین الحکمه شیخ ابوعلی سینا را نزد او می خواند. وقتی به اول

۱. خسروشاه، نام قریه‌یی است در نزدیکی تبریز. (حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۷۸۲/۳).

۲. طبقات ناصری، چاپ هندوستان، ۴۱۵. ۳. سبکی: طبقات الناصیة، ۱۶۱/۸.

۴. ابن ابی اصیبه: طبقات الاطباء، ص ۹-۶۴۸، چاپ بیروت، سبکی: طبقات، ۱۶۱/۸.

۵. ابن العبری: تاریخ مختصر الدول، ص ۴۵۵.

کوچه‌یی که خسروشاهی در آنجا خانه داشت می‌رسید، از اسب پیاده می‌شد، و غلامان و ملازمان خود را در آنجا نگاه می‌داشت و خود کتاب را زیر بغل می‌گرفت و پارچه‌یی بسر می‌انداخت و به درخانه حکیم می‌آمد و در را می‌زد. چون در باز می‌شد، بدرون خانه می‌شد، به زانو می‌نشست، و درس خود را می‌خواند؛ اگر اشکالی داشت می‌پرسید و بر می‌خواست، شیخ حتی به احترام او بلند نمی‌شد!^۱

خسروشاهی در اواخر عمر به دمشق باز آمد و در آنجا ماند تا در شوال سال ۶۵۲ بدرود حیات گفت^۲، و او را در کوه قاسیون بخاک سپردند.^۳

خسروشاهی در فروع مذهب شافعی داشته است، و سبکی در دو آثار خود ترجمه او را به تفصیل آورده است.

از شاگردان مبرز و دانشمند او در فلسفه و طب سدیدالدین ابومنصور است که حاجی خلیفه از او نام برده است.

از کتاب‌های معروف او، یکی: مختصر منطق شفای ابن سینا است و در فقه هم کتاب مذهب شیخ ابواسحاق شیرازی (در گذشته ۴۷۶ ه. ق.) را خلاصه کرده است. و همو مقالات ابن سینا را تلخیص کرد، و کتابی دیگر نوشته به نام *تتمة الایات البینات*.

برخی از مترجمان گفته‌اند: شمس‌الدین خسروشاهی و خواجه طوسی هر دو از شاگردان فریدالدین داماد بوده‌اند. بعدها نیز رابطه میان آندو پا برجا بوده، و وقتی نیز خواجه از خسروشاهی ضمن رساله‌یی، چند مساله در حکمت پرسیده است.^۴

خسروشاهی، نسبت به امام فخررازی احترام شگفتی داشته. از جمله می‌گویند: در دمشق مردی پاریسی پیش وی رفت، و همراه او کتابی بود که امام فخر بر آن چیزی نوشته بود. خسروشاهی کتاب را گرفته برخط امام بوسه می‌زد و بر سر می‌نهاد و می‌گفت: این خط امام است.

و همو در جلالت شأن امام آورده است که: من و گروهی از شاگردان امام صبح زمستانی که برف باریده بود، بدرخانه او رفتیم، و همت ما از سختی سرما سست نشد، و اشتیاق شنیدن سخنان امام همه مشکلها را برای ما آسان کرد؛ و شگفت اینکه اگر همه

۱. ابن ابی اصیبعه: طبقات الاطباء، ۶۴۹، چاپ بیروت.

۲. سبکی: طبقات الشافیه، ۱۶۱/۸ «توفی الخسروشاهی به دمشق، فی شوال سنة اثنین و خمین و ستمائة.»

۳. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۷۵۶/۲، چاپ ترکیه، وی وفات خسروشاهی را ۷۴۲ نوشته که بی‌شک

۴. رضوی، مدرس: احوال و آثار خواجه، ۲۰۹.

حواس پنجگانه ما تباه می‌شده، و سراسر زمین را آب فرا می‌گرفت، باز از فواید سخنان امام دست بر نمی‌داشتیم؛ از این رو، همه زیر ایوان خانه او ایستادند، و بالای پوشی بر سر انداختند تا از ریزش باران جلوگیری کند، و کتاب المحصول را باز کردند و یکان یکان چیزی از آن کتاب خواندند، و امام سر خود را از پنجره بیرون نمی‌کرد مگر برای کسی که دلش می‌خواست! کسانی از آنها درس خود را می‌خواندند و کسانی پرسش‌های وی را پاسخ می‌دادند ولی امام توجهی به آنان نمی‌کرد تا ادب درس را فراگیرند و پایه دانش را بشناسند.^۱

فصل بیست و پنجم

افضل الدین خونجی^۱

(۶۴۶-۵۹۰.ق.)

قاضی القضاة ابو عبدالله محمد بن نام آور بن عبدالملک خونجی، از فیلسوفان و پزشکان نامی سده هفتم هجری است.

تولد او را بسال ۵۹۰ و وفاتش را در ۵ رمضان ۶۴۶ در قاهره نوشته‌اند.^۲ او در شهرهای ایران دانش فرا گرفته، پس از آن رهسپار مصر شده، و در کسب علم کوشیده است، و مورد احترام خاصه و عامه قرار گرفته است. خونجی در فروع، مذهب شافعی داشته، و در اواخر عمر به مقام قاضی القضاتی مصر رسیده، و در قاهره متصدی منصب قضاء گشته است.

صاحب طبقات الاطباء که خود از معاصران و شاگردان او بوده، می‌گوید: «او یگانه زمان خویش است و در علوم حکمی و شرعی کمتر نظیر او توان یافت. و من بسال ۶۳۲ در قاهره به خدمت او رسیدم، او در دانش‌های متداول زمان ما در نهایت دانشمندی است، و من بخشی از کلیات قانون ابن سینا را در پیش وی خواندم»^۳ وی مردی حکیم و منطقی بوده، و چند اثر منطقی از او یاد کرده‌اند که برجسته‌ترین آنها از این قرار است:

۱. «خونه» و «خونج» همان «کاغذکنان» کنونی است که یکی از بلوکات خمسه ولایت خلخال بوده و متعل بر ۹۹ قریه است. و یاقوت گوید: شهری است میان زنجان و مراغه بر سر راه ری (حموی، یاقوت: معجم البلدان، ۴۹۹/۲، تربیت، محمدعلی: دانشندان آذربایجان، ۴۶).

۲. سبکی: طبقات الشافیه، ۱۰۵/۸، چاپ مصر: ابن العماد: شدات الذهب، ۲۳۶/۵.

۳. نقل از تربیت، محمدعلی: دانشندان آذربایجان، ۴۶.

۱. موجز در منطق، که سیف‌الدین علی بن داوود آنرا شرح کرده است.
 ۲. جمل در منطق، که محمد بن مرزوق تلمسانی آنرا به نظم آورده است.
 ۳. کشف الاسرار عن غوامض الافکار فی المنطق که کاتبی قزوینی شرح مبسوطی بر آن نوشته، و در مقدمه آن گوید:

«... کتاب موسوم به کشف الاسرار فی المنطق... منسوب به امام علامه.. خونجی، کتابیست مشتمل بر مباحث شریف و قواعد لطیف و ضوابط کلی و نکته‌های منطقی، که بیشتر نوشته‌های قوم از آنها خالی است...»^۱

از جمله تألیفات او شرحی است که بر کلیات قانون ابن سینا نوشته، و رساله‌یی است در دوروصایا که در آن یکی از مشکلات مسائل ارث را حل کرده است.

و نیز مقاله‌یی دارد در حدود و رسوم، و مقاله‌یی، دیگر در ادوار الحیات = دروه‌های تب‌ها.

برخی گفته‌اند که: او را در زمان درباره مسائل عقلی غفلتی روی می‌داده است. و گویند: روزی انگشت خود را در زوفرین در کرد، و به فکر فرو رفت و از خود بی‌خود گشت. همه برخاستند و او همچنان نشسته بود و رزه در مانع برخاستن او می‌شد. سلطان چنان پنداشت که قاضی برای حاجتی نشسته است. پرسید: حاجتی داری؟ گفت: نه، و ترسید: این رفتار غیر ارادی او را خوش نیاید. برفور گفت: من در این می‌اندیشیدم که اگر فرش‌های این اتاق را برچینند، و به ترتیبی که من می‌گویم بچینند، یک فرش زیاد می‌ماند. چنین کردند و یک فرش زیاد ماند.^۲

عزالدین اربلی که یکی از شاگردان دانا و نابینای او بوده، در رثای او قصیده‌یی سروده که از آنجمله این دو بیت را می‌نویسیم:

قضا افضل الدنيا فلم يبق فاضل	ومات بموت الخونجی الفضائل!
قيا ايها الحبر الذي جاء آخراً	فحل لنا مالم تحل الاوائل ^۳

۱. تربیت، محمد علی: دانشمندان آذربایجان، ۴۶. ۲. ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۳۷/۵.

۳. همانجا، ۲۳۷/۵ و معنی دو بیت چنین است: داناترین مردم روزگار در گذشت و دانشمندی نماند، و با مرگ خونجی همه فضائل در گذشت. ای دانشمندی که آخر آمدی [از درد و غم مرگ تو]، سختی‌هایی بر ما رسید که بر گذشتگان نرسیده بود!

«...آواز آید که: افضل، افضل!»

خواجه نصیر طوسی

فصل بیست و ششم

بابا افضل کاشانی

(وفات حدود ۶۵۰ ه. ق.)

افضل الدین محمد بن حسن کاشانی معروف به بابا افضل و ملقب به امام و صدر یکی از عارفان و حکیمان بزرگ ایرانست.

درباره زندگانی او آگاهی ما خیلی کم است، چند نفر از فاضلان و محققان کشور هم که بخش زیادی از آثار و نگارشهای او را چاپ کرده‌اند مطلبی تازه نگفته‌اند. حتی شادروان مینوی که «مصنفات بابا افضل» را به همت مرحوم دکتر یحیی مهدوی چاپ کرده‌اند، به عوض مختصر شرح حالی درباره «بابا افضل» به توصیف غیر لازمی پرداخته و مثلاً نوشته‌اند «... افضل الدین کاشانی از آنها بوده است که کمال آدمی را در زندگانی روحانی می‌دانند و زندگانی طبیعی و حسی او را هیچ می‌شمارند و معتقدند که غایت سعادت و اعلی مرتبه ناطقه معرفت صانع و صفات کمال او و تنزیه او از نقصان است از راه تحقیق در آثار و افعالی که از او در آغاز آفرینش و انجام صادر شده است و خواهد شد، ما کیستیم و از کجا آمده‌ایم، اینجا بچه کار آمده‌ایم و چگونه باید رفتار کنیم، به کجا می‌رویم و چه می‌شویم؟^۱»

۱. مقدمه مصنفات، صفحه د. و در مقدمه ج ۲ از مصنفات نوشته‌اند: «صدیق ارجمند و همکار بزرگوار من ادامه پاورقی در صفحه بعد

بهر حال این خدمت بزرگی برای حکمت و معرفت و بالاتر از همه به زبان پارسی بود، که این دو ایرانی انجام داده‌اند و ما امیدواریم که مرور زمان این همت را فتور ندهد و سستی نرساند تا تشنگان زلال حکمت و دوستداران آثار پارسی سره از این چشمه زاینده فیض بهره‌مند شوند.^۱

* * *

گفتیم از زندگانی «بابا» خبری درست نداریم، آنچه معلوم است اینست که: فیلسوف ما بیشتر در زادگاه خود یعنی کاشان زندگی کرده، و در همان شهر مقرض اجل طناب عمرش را بریده، و در یکی از دیه‌های آن شهر به نام «مرق» به خاکش سپرده‌اند. گروهی از اصحاب ترجمه و تذکره نویسان، بویژه، «علیقلی داغستانی» ملقب به «واله» در تذکره «ریاض الشعراء» گفته‌اند^۲ که: «بابا افضل خال خواجه نصیرالدین طوسی است.»

باید دانست که این نسبت، اگر چه میان متأخران شهرتی دارد، درست نیست زیرا اولاً: ابن الفوطی آورده است که خال خواجه طوسی، که خواجه پیش او درس خوانده نورالدین علی بن محمد شیعی است نه بابا افضل؛

ثانیاً افضل‌الدین از مردم کاشان بوده، و چنانکه از احوال او بر می‌آید، بیشتر عمر خود را در همانجا به سر برده، و در همان سرزمین وفات یافته است. ولیکن خواجه طوسی از مردم طوس بوده و در آنجا متولد شده و نشو و نما یافته، و بسیار بعید به نظر می‌رسد کسی که تولدش در طوس بوده، با کسی که همیشه در کاشان می‌زیسته، قرابت نسبی داشته باشد.^۳

ادامه پاورقی از صفحه قبل

آقای دکتر یحیی مهدوی و بنده نیت داشتیم که مجموعه مصنفات فارسی خواجه افضل‌الدین کاشانی را در دو مجلد طبع و نشر کنیم، یعنی در این مجلد دوم دیگر هرچه از او هست و درباره او و آثار خامه‌اش می‌خواهیم بنویسیم، از مقدمه و شرح حال و فرهنگ لغات و فهرست و رجال و تعلیقات و مانند اینها، مندرج باشد و چیزی نگفته و نوشته و نشر ناکرده نگذاشته باشیم. اما این نیت ما برآورده نشد، و علت همه این موفق ناشدن ما مسافرت‌های پی در پی این بنده و نبودن من در عرض سه سال اخیر بود. اکنون سیزده سال از وعده‌ی هم که در این باره داده بودند، سپری می‌شود، و «مانه دو دیدیم و نه یک»

۱. اخیراً محمود محمد خضیری نیز مقاله‌ی سودمند تحت عنوان «افضل‌الدین الکاشانی فیلوف مضمور» نوشت که در کتاب دعوة التفریب من خلال رسالة الاسلام صفحات ۱۸۹-۱۸۳، در مصر، ۱۹۶۲ چاپ شده است، و ما در این گفتار از این مقاله نیز استفاده کرده‌ایم.

۲. سال تألیف کتاب را ۱۱۶۱ هجری نوشته‌اند.

۳. مقدمه رباعیات بابا افضل کاشانی، نگارش مرحوم سعید نفیسی، ص ۱۲.

برخی از تذکره نویسان وفات بابا افضل را ۷۰۷ هجری نوشته‌اند^۱ و این ماده تاریخ را در مرگ او ثبت کرده‌اند:

تاریخ وفات خواجه افضل از عشق بجوی و عقل اول.

ولیکن از مطلبی که ذیلاً نقل می‌کنیم نادرستی این قول، بوضوح معلوم می‌گردد، و آن مطلب اینست که خواجه نصیر طوسی در «شرح اشارات» در شرح «قیاس خلف» قول بابا افضل را چنین نقل می‌کند: «ثم ان الشيخ الفضل الدین محمد بن حسن المرقی المعروف بالقاشی رحمه الله ذهب الی ان هذا القیاس هو قیاس استثنائی من متصله مقدمها نقیض المطلوب و یحتاج فی بیان لزوم تالیها لمقدمها الی حقیقه مسلمة...»^۲

و عین عبارت بابا در این قسمت اینست:

«اکنون از جمله قیاسات قیاسی است استثنائی که یک مقدمه وی قیاسی اقترا نیست به تنها، و آن مقدمه صغری وی است و شرطی است، و مقدمه کبری حملی است، و آن نقیض تالی مقدمه صغری بود، و از روی نتیجه نقیض مقدم صغری آید، و به مجموع قیاس استثنایی بود.»^۳

از این مطلب چند چیز واضح می‌گردد:

اولاً: در زمانی که خواجه طوسی «اشارات» شیخ را شرح می‌کرده - یعنی میان سالهای ۶۴۴ - ۶۲۴ - کتب «بابا افضل» در اطراف بلاد منتشر بوده، و دانشمندان افکار و آراء او را مورد استناد قرار می‌دادند و از آن استفاده می‌کردند. ثانیاً: چون خواجه از او به (رحمه الله) یاد می‌کند، مسلم است که او در قید حیات نبوده است.

ثالثاً: از مقدمات فوق نتیجه می‌گیریم که تاریخ وفات ۷۰۷ به هیچ روی صحیح نیست، و شاید درست‌ترین اقوال، قول کسانی باشد که وفات او را ۶۶۷ یا ۶۶۶ گفته‌اند.^۴ و به نظر نگارنده باید حدود بیست یا سی سال از این تاریخ نیز کمتر باشد. برخی از ارباب تذکره گفته‌اند که: «در وقتی که هولاًگو از استیصال اسمعیلیه فارغ گشت و بلاد ایران را لشکر مغول تاخت و تاز می‌کردند، خواجه به احترام وجود

۱. مرحوم اقبال اشثیانی هم وفات بابا را ۷۰۷ نوشته و چنانکه گفتیم اشتباه است! (تاریخ مغول، ۲۹۳)

۲. طوسی، خواجه نصیر: شرح اشارات، ۸۶، چاپ تهران سال ۱۳۰۵ ه. ق.

۳. مصنفات بابا افضل: منهاج بین، ۹۹، چاپ آقایان مینوی و مهدوی، تهران، ۱۳۳۴ ه. ش.

۴. اعتمادالسلطنه: تاریخ منتظم ناصری، ۳۶/۲، چاپ تهران.

افضل‌الدین تترار را از خرابی کاشان بازداشت.»

این مطلب نیز درست نیست، زیرا در زمان هولاکو لشکر مغول بر همه ایران مسلط بوده، و جز با اسماعیلیان که جنگی نکرده‌اند، جایی نمانده بوده تا خواجه مانع از خرابی کاشان بشود.

* * *

ولیکن خواجه همواره بابا‌افضل را محترم می‌دانسته و ضمن شعری او را ببزرگی و فضل ستوده است:

گر عرض دهد سپهر اعلیٰ فضل فضلا و فضل افضل
از هر ملکی بجای تسبیح آواز آید که: افضل، افضل^۱

۲. آثار بابا‌افضل، بابا افضل به زبان پارسی و تازی تسلط کامل داشته ولیکن بیشتر آثار او به زبان پارسی نوشته شده، و در ساده نویسی، به جز ناصر خسرو (در گذشته ۴۸۱ ه. ق) کمتر کسی به پایه او می‌رسد، آنچه از آثار پارسی و تازی او بر جای مانده از این قرار است.

۱. مدارج الکمال؛ ۲. ره انجام نامه؛ ۳. عرض نامه؛ ۴. ساز و پیرایه شاهان؛ ۵. چهار عنوان؛ ۶. انتخاب کیمیای سعادت غزالی؛ ۷. رساله ینبوع الحیاء = سرچشمه زندگی یا ترجمه سیزده فصل ادریس؛ ۸. نکات ارسطو در علم حکمت^۲؛ ۹. ترجمه کتاب نفس ارسطو؛ ۱۰. منهاج المبین؛ ۱۱. جاودان نامه؛ ۱۲. ایمنی از بطلان نفس در پناه خرد؛ ۱۳. تقریرات و فصول مقطعه؛ ۱۴. مکاتیب و جواب اسئله.^۳

قسمت اعظم این کتاب و رسالات را، مرحوم مجتبی مینوی به همت و سعی آقای

۱. رازی، امین احمد: تذکرة هفت اقلیم، ص ۳۱۹.

۲. این کتاب، ترجمه مقاله‌ی از ارسطوست، و حاصل آن گفتگویی است که ارسطو در زمان مرگ با شاگردان خویش انجام می‌دهد. موضوع کتاب، بیان فضیلت حکمت و نکته‌سنجی است، و بنظر برخی از محققان - از جمله خضیری - این همان رساله‌ی است که در زبان تازی به کتاب الشفاحه معروف است، و متن فارسی آنرا علامه مستشرق D.S. Margoliouth حدود پنجاه سال پیش تحت عنوان *The Book of the Apple*, ascribed to Aristotle چاپ کرده است. (دعوة التقریب، ۱۸۷، ج مصر ۱۹۶۶). مشهور است که ارسطو در زمان تدریس سیبی در دست می‌گرفته است، و حکیم نظامی گنجوی در اقبال‌نامه، (۲۷۰، سطر ۵، چاپ مرحوم وحید، ۱۳۱۷ ه. ش.) گوید:

بپالود روغن زروشن چراغ بفرمود کارند سیبی زبایع

و اگر این مطلب مأخذ تاریخی داشته باشد آنرا از نظامی گرفته است.

۳. خضیری، افضل‌الدین الکاشانی، ۱۸۴.

مرحوم یحیی مهدوی چاپ کردند. رباعیات بابا افضل را هم در سال ۱۳۱۱ ه. ش. مرحوم سعید نفیسی چاپ کرد.

۳. اشعار بابا افضل، اشعار بابا افضل اگر چه زیاد نیست ولیکن ملاحظت و زیبایی شاعرانه را با معانی حکیمانه و افکار فلسفی با هم دارد. هرمان اته = Hermann Ethé او را یکی از ارکان سه گانه شعر فارسی در نوع رباعی دانسته، و نظیر خیام و ابوسعیدایی الخیر شمرده است.^۱ اینک برخی از قطعات و رباعیات او را در زیر نقل می‌کنیم، که هم بیان کننده احساسات شاعرانه او تس و هم باز گوینده برخی از افکار حکیمانه او:

* * *

دل هوا پرست

دارم دلی مخاطره جوی هوا پرست سرگشته رای گم شده عقل هوا پرست
با درد و غم بطبع چویاری وفانمای، با جان خود بکینه، چو خصمی جفا پرست

* * *

سعیم هبا^۲ شده است و طلب بیهده از آنک بیهوده جوی شد دل، و دیده هوا پرست
ممکن که من نه آدمی ام، زآنکه آدمی یا بت پرست باشد، یا بس خدا پرست!

* * *

عشق تو مرا زنده جاویدان کرد سودای توأم بی سر و بی سامان کرد
لطف و کرم تو جسم را چون جان کرد در خاک، عمل بهتر از این نتوان کرد

* * *

عمر از پی افزودن زر کاسته گیر صد گنج زر از رنج تن آراسته گیر
پس بر سر آن گنج چو بر صحرا برف روزی دو سه بنشسته و برخاسته گیر!

* * *

ای دل بچه غم خوردنت آمد پیشه وز مرگ چه ترسی چو درخت از تیشه
گز زآنکه بناخوشی بر نندت زینجا خوش باش که رستی از هزار اندیشه

* * *

گر دریایی که از کجا آمده‌ای وز بهر چه وز بهر چرا آمده‌ای

۱. ابن هرمان: تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه دکتر رضازاده شفق، ۶-۱۴۴، تهران، ۱۳۳۲ ه. ش.

۲. هبا: تباه؛ گرد و ذره‌های پیدا در هوا (غیث).

گر بشناسی به اصل خود بازرسی ورنه چو بهایم^۱ به چرا آمده‌ای

* * *

۳. افکار باباافضل، آنچه را که در واقع افکار ویژه «بابا افضل» است به خوبی نمی‌دانیم چیست، ولیکن از مجموعه آثار و نوشته‌های او آنچه تازه و جالب به نظر می‌آید، بیشتر در مصنفات فارسی او بچشم می‌خورد که در نهایت زیبایی و لطافت بنگارش آمده است. از این رو برخی بخش‌های آنرا به ترتیب در زیر نقل می‌کنیم. و امیدواریم که هم گوشه‌هایی از افکار او را بخوانندگان کتاب نشان دهد، و هم فصاحت و چیره‌دستی باباافضل را در نوشتن مطالب فلسفی به نثر پارسی روشن کند.

مقصود از نوشتن کتابها

...بدانند یاران ما که آروزی ما از نبشتن این سخنان، پیدا شدن احوال و اقسام دو گونه هنر است از آن هنرها که ویژه مردم است. و آن دو هنر یکی دانستن و دیگر گفتن است، و چون دانستن برگفتن پیشی دارد بطبع، چنان شایسته‌تر است که نخست از دانش و بخش‌های وی گوئیم، پس، به‌ذکر اصناف و انواع سخن پردازیم...»^۲

اقسام دانش

دانستن از دو بخش بیرون نرود: که علم اول بود یا علم دوم. و علم اول دانستن هویت و چیز بودن چیز بود، بی‌دانستن هستیش یا نیستیش یا صفتی و حالی در وی، و چنین دانستن را تصور خوانند، یعنی خود را به‌چیز دانسته باز نگاشتن و تعقل نیز گویند، یعنی خود را بچیز دانسته باز بستن؛ و دانش دوم دانستن پیوستگی یا ناپیوستگی دو چیز دانسته با هم بود، و چنین دانستن را تصدیق گویند و اعتقاد. و دانسته‌های تصویری هر چند بسیار باشند هر یک از دیگر جدا دانسته بود، چون معنی آسمان و زمین و جانور و شجر و حجر، از آنکه یافت برهویتشان بایستد؛ و دانسته‌های تصدیقی دو یا بیشتر با هم بودند، از آنکه تصدیق دانستن با هم بودن یا نابودن دو چیز بود، چون معنی آنکه: زمین‌گران است، یا زمین سبک نیست و از آن سبب تصور را علم نخستین خوانند که نخست هویت و چیز بودن چیز دانسته آید، پس پیوند وی با

۱. بهایم. ج: بهیمة: چهارپایان (غیاث).

۲. مصنفات باباافضل، ۴۷۷/۲، چاپ مرحومان مینوی و مهدوی.

دیگری یا دوریش از دیگری. و معنی تصویری یا کلی بود یا جزوی؛ و کلی یا بسیط بود یا مرکب؛ و بسیط آن بود که او را بر یک روی توان یافت، از آنکه همسان بود، چون معنی هستی و معنی چیز؛ و مرکب آنکه وی را بر چند روی می توان یافت، چون معنی مردم که بر دو روی توان دانست: از آن روی که جانور است، و از آن روی که گویاست؛ بسیط پیش از مرکب بود که علت مرکب بسیط بود، و به ذات دانسته‌یی بود که هویت و هستی و دانستنش یکی بود، و بضرورت دانسته‌یی بود که نتوان کرد که ندانندش؛ و نه همچنانکه معنی کلی بود و بخش بود، یکی بسیط بود و دیگری مرکب، معنی جزوی نیز بود، که جزوی جز مرکب نبود، و بساطت جز در کلیات نبود. و در هر کلیی هم نباشد.^۱

پایه آدمی و ارج دانش

هر مفلس و کم مایه که از مفلسی و کم مایگی خود رنجد، آنکه از رنج برهد که مایه دار شود و توانگر، و امید مایه داری و توانگری آنکه توان داشت که قوه جست و جوی مایه داری غالب بود، و قصد و آهنگ بر هنجار مقصود افتد.

و مردم را مایه توانگری و بی نیازی اندوختن مهم تر است از جمله جانوران دیگر، از آنکه جز مردم بیرون از مایه پرورش و آرایش تن و حیات خود نخواهد و نجوید؛ و مردم با آنکه در این خواهش با دیگر جانوران انباز است، و مایه پرورش و آرایش تن را خواهد و ذخیره کند؛ مایه پرورش جان را نیز خواهد و اندوزد و آن دانش‌های گوناگون بود. و هیچ شخص از اشخاص مردم نادانستن را نخواهد، و بهر حال دانستن بر نادانستن برگزیند، و چنان دوست تر دارد که دانا بود از آنکه نادان بود، و چون چیزی را بداند بدان بس نکند، و دیگری را نیز خواهد که بداند، و هرگز از دانستن سیر نگرده تا دانسته‌های بسیار او را فراهم آید، و از آن رنج نیابد و بیمار نگردد چنانکه از دانش‌های دیگر باز ماند، بلکه توانا تر و نیرومند تر گردد چون بسیار مایه تر بود. و نیز چون در دانش مایه دار و توانگر گردد، باز محتاجی و نیازمندی نبیند. برخلاف مفلسی و توانگری از مایه پرورش تن، که تن از مایه خود قدری که بیابد و بکار برد سیر گردد و مستغنی، و چون زمانی بروی بگذرد باز محتاج و نیازمند گردد، و اگر بسیار به کار برد، همان مایه پرورش و حیات، سبب بیماری و فساد و هلاک شود تا مایه و مایه دار از کار باز مانند.

پس روشنست که مردم را دانش که مایه پرورش جان است طلبیدن مهم تر است از جستن مایه پرورش تن که خواسته است، از آنکه زندگی تن دایم با وی نماند و بمیرد، که زیستن بطبع تن نیست و حالی است غریب در او، و حال غریب بر چیز نپاید؛ و زندگی جان باطل نگردد، از آنکه حیات طبع جانست؛ و چون مرده‌یی بطبع بدو زنده باشد: پس او که بطبع زنده است کی بمیرد؟^۱

شناخت اعمال خیر

افعال خیر و اعمال پُربه‌عاقبت توان دانست: هر عمل که مردم را سرانجام به دانایی کشد و به آگاهی، اگر چه در صورت آن اعمال را جمهور خلق نیکو نبینند، و از حسنات نشمرند آن حسنات باشد؛ و هر کار کرد و عمل که در بی‌خبری سرآید و به آگاهی نرسد، اگر چه جمهور خلق آن را از اعمال خیر شمرند مه از اعمال خیر بود، اگر چه صورت عبادت و غیر آن دارد!^۲

* * *

تفوق ذوق بر عقل

معقولات فسرده‌اند و مذوقات^۳ گرم؛ هر صاحب ذوقی صاحب عقل بود، و نه هر صاحب عقلی صاحب ذوق بود.^۴

* * *

پیوستن وجود جسمانی بوجود روحانی

موجود یا آگه بود یا نه. آنچه نه آگه بود، پایه جسم است و مرتبه طبع. و آنچه آگه بود یا آگهی جزوی دارد یا آگهی کلی. آنچه آگهی جزوی محسوس دارد پایه طبیعت است و مرتبه نفس؛ و آنچه آگهی کلی معقول دارد پایه نفس است و مرتبه عقل. و چون جسم به مرتبه طبع رسد و طبع به مرتبه نفس و نفس به مرتبه عقل، وجود جسمانی پوشیده برخیزد و بوجود روحانی روشن پیوندد و پیدا شود.^۵

۱. «ایمنی از بطلان نفس»، ۶۰۲ از مصنفات باباافضل.

۲. مصنفات باباافضل ۶۱۴. ۳. مصنفات باباافضل، ۶۲۵.

۴. مذوقات، بروزن مقولات: چشیدنی‌ها، و اینجا کنایه از ذوقیات و دریافت‌های درونی عارفان است.

۵. مصنفات باباافضل، ۶۳۸.

پایه مردم از حیث عقل عملی و نظری

مردم در پایه عقل عملی بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه اهل حرفت و حاذقان در صنعت و پیشه‌وران و استادان ماهر؛ دوم مرتبه زهاد و مشتاقان سرای آخرت. همچنین مردم در پایه عقل نظری بر دو مرتبه‌اند: اول مرتبه علمای علوم ریاضی‌اند، و آن طایفه‌ای که بشنیده‌ها خرسند نشوند و از دایره تقلید بیرون آیند؛ دوم مرتبه منزل اقصی و نهایت همه جست و جویست، و آن عمل و خلق و علم است که انبیاء را بوده است.^۱

حال نفس عاقله پس از مرگ تن

بدان که چون خواهی که آگه شوی از حال نفس بعد از مرگ تن و تباه شدن ترکیب وی، نخست بباید دانست که هر حالی آنکه تأثیر کند در چیزی و آن چیز را از هستی خود بگرداند که آن چیز موجود شود، و هیچ چیز در نفس نتواند موجود شد الا از طریق آگاهی نفس از آن و دانستن، هر آن چیز که نفس نداند در وی موجود نبود، و نفس مرگ تن را پیش از آن که بود دانست، پس مرگ تن پیش از آنکه به بود در نفس موجود شد و نفس را از آن هیچ زبانی نرسید، همچنین چون مرگ تن باشد نفس را از آن هیچ زبانی نرسد، چه مرگ تن به نفس نرسد الا از روی دانستن نفس آنرا؛ و هم چنانکه هر حادثه که خواهد بود چون پیش از بودن دانسته شود برداننده زیان نکند، حادثه هلاک تن نیز چون پیش از بودن دانسته می‌شود و نفس را زیان نمی‌کند، همچنین چون بباشد و بداند زیانش نیاید از آن. و از این بود که انبیاء خلق را بر یاد کردن مرگ انگیختندی و تهی کردندی از فراموش کردن آن، تا پیش از افتادن حادثه خودی خود را آزمایش کنند بدانستن حادثه، و به یقین شوند که گردش حال جسمانیات حالی در حقیقت و اصل و گوهر بنگرداند که هستی ذات او را از آن خلل آید.^۲

جز دل دانا مهبط نور هستی او نیست

خداوندا عظمت تو مانع شناخت تو می‌شود. هر که به فروغ نور تو، یعنی خرد، راه باز^۳ حضرت تو یافت، و از ظلمات وهم و خیال و جسم و طبع به واسطه آن نور بیرون افتاد، او را هر نفسی دواعی عشق آن حضرت زیادت شوند، و تا چراغ وجود خود در

۲. مصنفات بابا افضل، ۶۴۶.

۱. مصنفات بابا افضل، ۶۴۴.

۳. باز: به.

آفتاب چشمه کلی گم نکند و همگی آن نشود دودی برنخیزد، شناخت بحقیقت حاصل نشود.

همه خلائق معترف‌اند و مقر، بعضی به یقین و حقیقت و بصیرت، و بعضی به تقلید، که حق، تعالی عن الشبه و المثل، از چونی و چگونگی منزّه است و، بی نیاز از جای و مکان، و در هستی و هویت او سخن نیست، و جز ذل دانا مهبط نور هستی او نیست. پس حال دل دانا باز طلبد تا خود چه جوهر است که این سعادت یافته است، که اگر در ازل آزال این اتحاد نبودی نتوانستی قبول نور کردن و معرفت حاصل کردن.^۱

* * *

بیش از این، از نوشته‌های «بابا» نقل نمی‌کنیم، طالبان باید خود «مصنفات» او را به آهستگی بخوانند و لذت ببرند!

نکته‌یی که در اینجایگاه تذکرش خالی از فایده نیست اینست که: بابا افضل به مذهب صدور، و فلسفه اشراق تمایلی داشته است و این مطلب غیر از اشاراتی که قبلاً یاد کردیم از دو نکته نیز که ذیلاً بیان می‌کنیم آشکار می‌گردد.

۱. نفس، به نظر «بابا» جامع میان وحدت و کثرت است و نیز برزخ میان وجوب و امکان، و فعل و انفعال است، و این رأی، با وجود اختلاف مذاهب، نظر اصحاب صدور است.

۲. همو، در تعریف جسم، عبارتی می‌گوید که اختیار اشراقیان است، و مشائیان آنرا نمی‌پذیرند و آن اینست که می‌گوید: جسم چیزی است که قابل فرض ابعاد سه‌گانه است، که بالفعل از تقاطع ابعاد مذکور زوایای قائمه تشکیل یابد.^۲

۱. مصنفات بابا افضل، ۶۵۲.

۲. شهرزوری: شرح حکمة الاشراق، چاپ تهران، ۷-۲۰۶، تهران، ۱۳۱۴ ه.ق.

فصل بیست و هفتم

قطب‌الدین شیرازی

(۷۱۰-۶۳۴ ه.ق.)

بی‌شک یکی از بزرگترین حکیمان ایران، و مهم‌ترین فیلسوف و مرد جامع اواخر سده هفتم و آغاز سده هشتم هجری علامه قطب‌الدین محمودبن مسعودبن مسلح شیرازی است، که میان اهل علم و طالبان حکمت و طب قدیم، بیشتر، به‌عنوان علامه شیرازی مشهور گشته است.

او در حکمت و طب و نجوم و ریاضی و علوم حقیقه و شعر و ادب همه عالم و فهیم بوده، و الحق شایسته صفت علامه بوده است؛ اگر چه از معاصران او کسی را ندیده‌ایم که این صفت را بدو بدهد.

قطب‌الدین در ماه صفر سال ۶۳۴ در شیراز از مادر زاد، و از آغاز کودکی به کسب دانش، به‌ویژه به آموختن دانش پزشکی،^۱ شوقی فراوان داشت.

پدر او که «ضیاء‌الدین مسعودبن مصلح کازرونی» باشد خود طبیب نامداری بوده، و مسلک تصوف داشته، و بردست «شهاب‌الدین عمر سهروردی» (در گذشته ۶۳۲ ه.ق.) صوفی معروف خرّقه پوشیده؛ و از این رو احتمال داده‌اند که به بغداد نیز مسافرت کرده است.^۲

آنچه مسلم است اینست که ضیاء‌الدین مسعود در بیمارستان مظفری شیراز

۱. علوم خفیه: دانش‌های پنهانی و رازآمیز مانند: کیمیا، سیمیا، ولیمیا و غیره.

۲. ابوالفداء، المختصر فی تاریخ البشر، ۶۵/۴، چاپ مطبعه حسینیه قاهره ۱۳۲۵ ه.ق.

به تدریس فن پزشکی و معالجه بیماران اشتغال داشته، و بسال ۶۴۸ در گذشته،^۱ واز او یک پسر چهارده ساله یعنی همین قطب‌الدین شیرازی برجای مانده است. قطب‌الدین نیز در دهسالگی بردست پدر خود خرقه تصوف پوشید، و چندی بعد به خدمت علی بن بزغش شیرازی از مشایخ صوفیگری رسیده و از دست او نیز خرقه پوشیده است.

چنانکه پیش گفتیم، در چهارده سالگی فیلسوف ما، پدر را از دست داد، و اعضای بیمارستان مظفری، پسر را به جای پدر برگزید، تا به پزشکی و کحالی [= چشم پزشکی] و علاج بیماران پردازد. حدود ۱۰ سال قطب‌الدین به همین منوال گذرانید، و در این ضمن گاهی به مطالعه کتابهای طبی می پرداخت.

لیکن فیلسوف ما از آن گروه نبود که به کارهای ساده و پست سرفرود آرد، چه همت بلند داشته و همیشه به شغل خود و همکارانش به چشم حقارت می نگرست، و بر آن بود که پیشگام شود و از همسالان و همکاران خود پیش بیفتد.

عطش باطنی او بکسب پزشکی و سرفرود نیاوردن به شغل‌های پست او را برآن داشت که از کار بیمارستان ببرد، و یکسره دل در هوای تحصیل بندد، از این رو کلیات قانون ابن سینا را نزد عموی خویش کمال‌الدین ابوالخیر مصلح کازرونی خواند، و بعد از آن در درس شمس‌الدین محمد بن احمد کبشی (در گذشته ۶۹۴ ه. ق.) حاضر شد.^۲

در این اثناء شرح قانون امام فخررازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) و چند شرح دیگر بدستش افتاد. و در مطالعه آنها کوشید، ولیکن به زودی دریافت که امام در این کتاب نیز مانند شرح اشارات خود به جای شرح بیشتر به جرح پرداخته و شرحهای دیگران نیز اغلب از او گرفته شده است، اکنون از خود او بشنوید:

«... مرا در بیمارستان مظفری شیراز جزو پزشکان و کحالان قرار دادند، و پس از آنکه در چهارده سالگی پدر من در گذشت، من ده سال بر این حال ماندم، و مانند دیگر طبیبان نه مجال مطالعه داشتم و نه وقت معالجه، ولی همت مرا برانگیخته بود که چون آنها نباشم و در این راه به غایت قصوی و درجه علی برسم، پس آغاز بتحصیل کردم و کلیات

۱. مقدمه درةالتاج، صفحه ج، چاپ آقای مشکوة.

۲. کبش نام موضعی است در بغداد. و این شمس‌الدین کبشی، استاد علامه حلی است که مذهب شافعی داشته، و در سال ۶۶۵ به بغداد آمده و تدریس نظامیه بغداد را به عهده گرفته است؛ و بیشتر بزرگان به محضر درس او جمع می آمده‌اند. وی حدود سال ۶۷۸ بشیراز آمد، و به سال ۶۹۴ در آنجا درگذشت (ابن الفوطی: الحوادث الجامعة، ۲۵۸ چاپ مصر، ۱۹۵۸).

قانون را پیش عمویم سلطان حکیمان و پیشوای فاضلان کمال‌الدین ابوالخیر بن مصلح کازرونی خواندم، آنگاه به خدمت شمس‌الدین محمد بن احمد کبشی حکیم، و شیخ کامل شرف‌الدین زکی بوشکانی رسیدم؛ این استادان به تدریس کتاب مذکور و تمیز مغز از پوست آن و حل مشکلات و کشف معضلات آن معروف بودند، ولیکن بسبب آنکه این کتاب دشوارترین کتابی است که در این فن پرداخته شده، و فهم و درک آن سخت است، و بر لطایف حکمی و دقایق علمی و نکات غریب، و اسرار عجیب شامل، چنانکه اذهان ابناء روزگار از ادراک آن ناتوان و حیران، و پای همت آنان از رسیدن بذروه کمال آن کوتاه بود؛ زیرا این کتاب غایت و نهایت آراء و افکار متقدمان است، و حاوی بهترین و باریک‌ترین نکاتی است که متأخران دریافته‌اند، از این رو یکی از آنها را ندیدم که از عهده فهم همه کتاب برآید!

اما شرحی هم که امام فخرالدین رازی کرده است و به دست من رسید، مشکلی را نگشود؛ زیرا او به جای شرح، همه کتاب یا برخی از آنرا جرح کرده است! و همچنین از شرح‌های امام قطب‌الدین مصری، و افضل‌الدین خونجی، و رفیع‌الدین گیلانی، و نجم‌الدین نخجوانی سودی نبردم، زیرا این جمله چیزی بر شرح امام فخر رازی نیفزوده‌اند که مورد توجه باشد، بلکه آنچه او گفته درباره آن سخن گفته‌اند، و از آنچه او سخن به میان نیاورده، دم نزده‌اند! بهر حال هر چه آنها گفته‌اند چیز کمی است و ارزشی چندان ندارد.

پس از این متوجه مدینه دانش و حکمت شدم، و به حضرت والای فیلسوف استاد خود نصیرالدین شدم... تا برخی از مشکلاتم حل شد، ولیکن برخی از آنها همچنان برجای ماند، زیرا در شناخت این کتاب تنها احاطه به قواعد حکمی کافی نیست، بلکه لازم است شخص خود طبیب نفس باشد، و تجربه بکند، و در تعدیل مزاج موافق قانون علاج، به کوشد. سپس به شهرهای خراسان مسافرت کردم، و از آنجا به سوی عراق عجم شدم، و از آنجا به عراق عرب رفتم و به بغداد و نواحی آن رسیدم، تا بالاخره به بلاد روم افتادم و با حکیمان این شهرها مباحثه کردم و طبیبان آنها را دیدم، و از حقیقت مشکلات خود از آنها پرسش کردم، و از آنچه در نزد ایشان بود فایده بردم تا بدانجا که معلوماتی گرد آوردم که هیچکس بدانها دسترسی نداشت، ولیکن با همه این کوشش و سیر و طواف در بلاد و رسیدن تا بروم، چون به دقت نگریستم دیدم که مجهولات من بیشتر از معلوماتم است؛ تا اینکه در سال ۶۸۱ به رسالت به مصر بخدمت ملک منصور قلاوون الفی صالحی رسیدم، و در آنجا به سه شرح کامل از کلیات قانون برخورددم، یکی از آن فیلسوف محقق

علاءالدین ابوالحسن علی بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن‌النفیس؛ دومی از آن طبیب کامل یعقوب بن اسحق السامری متطبب؛ سومی از آن طبیب حاذق ابوالفرج یعقوب بن اسحق متطبب مسیحی، معروف به ابن‌القف. و همچنین جوابهایی را که سامری از سؤالات طبیب نجم‌الدین بن مفتاح داده بود خواندم، و نیز به تنقیح القانون که هبة‌الله بن جمیع الیهودی مصری نوشته و در آن شیخ‌الرئیس را رد کرده برخوردارم، و جز این‌ها، شرح‌ها و ردهایی را دیدم و خواندم، آنچه از مشکلات کتاب برایم برجای مانده بود آشکار گشت، بنحوی که هیچ اشکال و ابهام نماند، و دیگر محل قیل و قالی نداشتم، و چون دریافتم که هیچکس را در باب این کتاب بیش از من آگاهی و اطلاع نیست، مصلحت دیدم که به شرح آن پردازم و مشکلات آنرا توضیح دهم، و مبهمات آنرا تحریر کنم، و فواید آنرا زیاد کنم، و موجز آنرا بسط دهم، و مبانی آنرا استوار گردانم...»^۱

۲. رسیدن بخدمت خواجه، در آن زمان که قطب‌الدین هنوز جوان بود و مشغول تکمیل معلومات خویش، خواجه به کمال سن خود رسیده بود و شهرت او در آفاق پیچیده و مشغول بستن رصد مراغه بود، و گروهی از فاضلان و دانشمندان در مراغه به خدمت او گرد آمده بودند، قطب‌الدین نیز همت بلند داشت و شوق دیدار خواجه در سرش بود، از این رو عزم سفر کرد، و خود را به خدمت خواجه رسانید. از قرائن برمی آید که تاریخ این مسافرت حدود سال ۶۶۱ هجری بوده است.

فیلسوف ما هیأت و «اشارات» ابن‌سینا را خدمت خواجه طوسی درس خوانده، و چنانکه از قول خود او نقل کردیم، برخی از مشکلات قانون شیخ را نیز پیش او حل کرد. با همه این اوصاف از آنچه ارباب ترجمه گفته‌اند، بر می آید که رابطه باطنی او با خواجه چندان نیکو نبوده است، و دلیل آن را چند مطلب ذکر کرده‌اند:

نخست اینکه در حبیب‌السیر گوید: «روزی مولانا قطب‌الدین در خدمت خواجه نصیرالدین به مجلس هلاگوخان در آمد، و ایلخان بنا بر آنکه در آن ایام از خواجه رنجیده بود، و آغاز اعتراض و خشونت کرده، و در آن اثنا آن جناب را گفت: اگر رصد ناتمام نمی‌ماند ترا می‌کشتم، مولانا پیش رفته گفت: من رصد را تمام می‌کنم! چون خواجه از بارگاه پادشاه بیرون آمد، مولانا قطب‌الدین را مخاطب ساخته گفت: روا باشد که در پیش

۱. ترجمه از مقدمه التحفة السعدیة، که یکی از بهترین مآخذ در باب ترجمه مؤلف است. و مؤلف، در آن روزگار خود و مسافرت‌های و اساتید خود و رسیدنش به خدمت خواجه طوسی و خیلی وقایع دیگر را شرح می‌دهد. متن عربی این قسمت را مرحوم مشکوة در مقدمه «درةالتاج» نقل کرده‌اند، و ما از آنجا ترجمه کرده‌ایم.

چنین مغل نااعتمادی مثل این سخن می‌گویی؟ شاید که او ندانستی که تو هزل می‌کنی. مولانا جواب داد که من هزل نمی‌کردم، و از روی جد آن سخن بر زبان می‌آوردم!»^۱ و میان طالبان علم معروف است که قطب‌الدین در پاسخ گله خواجه گفت:

«مرا با توکاری نبود، بلکه هولاکو تصور حصر علم در تو کرده بود، و من نفی حصر کردم.»^۲ ثانیاً: وقتی که قطب‌الدین در مراغه به خدمت خواجه پیوست، در آن ایام با وجود جوانی، بسیار دانشمند و تیز هوش بوده، لیکن هنوز شهرت پیدا نکرده بود، و تازه به محضر درس هیات خواجه حاضر می‌شده است؛ و بالاتر از همه تاریخ‌نویسان آن عصر مانند صاحب جامع‌التواریخ و فوات‌الوفیات^۳ قطب‌الدین را جزو اعضاء مجمع رصد ایلخانی نشمرده‌اند، و خواجه طوسی خود نیز در مقدمه زیج ایلخانی نامی از وی بمیان نیاورده است. ولیکن قطب‌الدین، که در واقع بزرگترین همه شاگردان خواجه بود، و با وجود تحصیل در هیات پیش خواجه، از دستیاران او در انشاء رصد بشمار می‌رفت؛ از این رو از خواجه چشم می‌داشت که نام او را نیز در مقدمه زیج خود بیاورد. ولی نیاورده است. پس اگر خواجه از وی دل خوشی داشت مانعی نداشت که نام او را در صدر رصد بیاورد.^۴

بهر حال به سبب همین کدورتها و یا علت دیگری که برای ما معلوم نیست قطب‌الدین از حکیم طوسی رنجیده خاطر گشت؛ و بوصیت او که گفته بود فرزندش اصیل‌الدین را در تکمیل زیج و اتمام آن یاری کند، عمل نکرد، و در زمان حیات خود خواجه آغاز مسافرت کرد.^۵

در این سفر چنانکه پیش از این از قول خود او نقل کردیم - به شهر خراسان، و از آنجا به شهرهای عراق عجم به ویژه اصفهان رفت، و پس از آن به بغداد و نواحی آن آمده، سپس به روم رفت و در آنجا با مولانا جلال‌الدین بلخی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق.) ملاقات

۱. خواندمیر: تاریخ حیب‌السر، ۷۶/۳، چاپ کتابخانه خیام.

۲. مشکوة، محمد: مقدمه درةالتاج، بقلم مرحوم استاد مشکوة، صفحه ۷. یعنی: هولاکو علم را منحصر بدانش تو می‌پنداشت و من می‌خواستم این گمان او را بشکنم! ملاحظه می‌کنید در این کشور همیشه دانایان نیز به هم لگد می‌انداخته‌اند آن وقت ما سیاست را سرزنش می‌کنیم که پدر و مادر ندارد!

۳. همدانی، فضل‌الله: جامع‌التواریخ، ۶۳/۱، چاپ تهران؛ و کتبی، ابن شاکر: فوات‌الوفیات، ۱۵۱/۲، چاپ مصر، ۱۲۹۹ ه. ق.

۴. نگاه کنید به گاه‌نامه، ۱۳۱۱، تصنیف مرحوم آقاسید جلال طهرانی، ۷-۱۲۷.

۵. خوانساری: روضات‌الجنات، ۵۰۸، چاپ ایران.

کرد^۱.

همچنین در روم، قطب‌الدین کتاب جامع‌الاصول را در خدمت صدرالدین محمدبن اسحق قونوی^۲ (در گذشته ۶۷۳ ه. ق.) قراءت کرد، و از وی طریقه ارشاد و رهبری خلق، و رسوم شریعت و طریقت را بیاموخت و کتاب التحفة الشاهیه را هم در سیواس و ملاطیه که قضاء آندو شهر را داشت، نوشت. در سال ۶۸۱ از طرف «احمدتکودار» به سفارت مصر، نزد ملک قلاوون الفی^۳ رفت. قطب‌الدین پس از این سفر مهم به‌شام آمد، و در آنجا به قول برخی از محققان: کتاب قانون شیخ رئیس و شفاه او را تدریس می‌کرد.^۴

سرانجام قطب‌الدین به تبریز آمد، و اواخر عمر را - که حدود چهارده سال باشد - انزواگزید، و مشغول تألیف و تصنیف کتابهای نفیس و ارزنده خود گشت.

سال درگذشت او را اصحاب ترجمه به اتفاق ۷۱۰ هجری نوشته‌اند.^۵

۳. اخلاق و خصوصیات او، قطب‌الدین با همه مراتب فضل و کمال، مردی شوخ و بذله‌انداز و نکته‌پرداز بود. و در شوخی و مطایبه تا بدانجا پیش می‌رفت که گاهی کارهای فوق‌العاده و شگفت انجام می‌داد. اینک داستانی را بخوانید تا رشته مطلب به دست آید:

«...قطب‌الدین، ظریف و بذله‌گو و سبک‌جان و شیرین‌سخن بود، و در دیار غربت چون کار بر او سخت می‌شد، چنان وانمود می‌کرد که کافر است و می‌خواهد به کیش مسلمانی در آید، مردم از هر سوی او را احاطه می‌کردند، و او را صلوات زیاد می‌دادند و نثار فراوان می‌کردند، و چنان اتفاق افتاد که در یکی از این مقدمات کاذبه، شیخ مصلح‌الدین سعدی - که پسر خواهرش بود - بر او گذشت. و این در زمان سیاحت او در بلاد، و آغاز ریاضتهای او بود، چون سعدی او را دید، بشناخت، به سوی او شتافت و آن در حالی بود که مسلمانان دور او را گرد آمده بودند و او را جهت تشرف به شریعت اسلام تحریش می‌کردند، و در دستهایشان خلعت‌ها و اموال و لباسهای فاخر بود، که در صورت قبول اسلام به او بدهند!

سعدی به زبان ویژه دهقانی او را گفت: «قطبوتو هرگز مسلمان نمی‌بی = یعنی: قطباً

۱. ابن ابی‌الوفاء القرشی، الجواهر المفضیة، ۱۲۴، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ه. ق.

۲. برای ترجمه او بنگرید به: شعرانی: الطبقات الکبری، ۲۰۳/۱؛ سبکی: طبقات الثانیة، ۴۵/۸.

۳. ابن خلدون: تاریخ، ۵۴۶/۵، ج مصر.

۴. مقدمه درة التاج، بقلم آقای مشکوة، صفحه ص، چاپ مجلس.

۵. ابوالفداء: المختصر فی تاریخ البشر، ۶۵/۴، در حوادث سال ۷۱۰؛ و اقبال، عباس: تاریخ مغول ۵۰۶.

تو هرگز مسلمان نبوده‌ای.»^۱

متأسفانه این داستان اگر چه به ظاهر سخت دلکش است، درست به نظر نمی‌رسد زیرا سعدی در دهه نخستین یا دوم سده هفتم، و بقولی در سال ۵۸۰ متولد شده است، و چنانکه پیش از این گفتیم: تولد قطب‌الدین در سال ۶۳۸ بوده است.

حال اگر قول صاحب روضات را بپذیریم و سعدی را خواهرزاده قطب‌الدین بدانیم، لازم می‌آید که خواهر زاده از دایی خویش بیش از ۵۰ سال کوچکتر باشد و این امر اگر چه عقلاً محال نیست، ولیکن از عادت اندکی دور است.

اما آنچه از این داستان بی‌شک و تردید می‌توان پذیرفت اینست که قطب‌الدین شوخ طبع و نکته‌سنج و ظریف بوده است. برخی از مزاجهای تند و مضحک او را از زبان مردم می‌توان شنید^۲ و در میان طالبان علم، به‌ویژه در مدارس علمی قدیم مبلغی هنوز هم زبانزد است. این داستان از ملاحظتی خالی نیست:

«آورده‌اند که مولانا قطب‌الدین به تماشای مسجد که یکی از اتابکان فارس عمارت می‌کرده رفته، قضا را در آن وقت اندک گلی بر رخساره پادشاه که هنوز به عقده کسوف خط مبتلی نگشته بود رسیده، مولانا خواند که: یا لیتنی کنت تراباً. پادشاه پرسید که چه خوانده شد؟ شیخ سعدی جواب داده که: يقول الکافر یا لیتنی کنت تراباً»^۳.

«قطب‌الدین» شخصی نیک‌خوی و جوانمرد بوده، و هیچ وقت اندوهی به‌خود راه نمی‌داد، بیشتر لباس صوفیانه می‌پوشید، رباب را در کمال مهارت می‌نواخت، و در شعبده و نیرنجات، و در بازی شطرنج استاد بود؛ و همیشه به شطرنج بازی مشغول بود حتی در زمانی که از مردم کناره گرفته بود.

برخی گفته‌اند که: «شراب را دوست می‌داشت، و کار دین را برخود آسان می‌گرفته است.» ممکن است این اخلاق دوره جوانی او بوده، چه تاریخ نویسان دیگر گفته‌اند: «قطب‌الدین» همواره نماز جماعت می‌گزارد، و در عقاید دینی بسان پیرزنان متعبد بود؛ در برابر ناتوانان و فقیهان و ستایشگران خود کاملاً فروتن بود؛ همواره مردم را به فراگرفتن

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۸، چاپ ایران.

۲. برخی از این هزلیات و داستانهای تند را منتقد بزرگ ایران عبید زاکانی نیز نقل کرده، و در نسبت آنها به قطب‌الدین شیرازی تصریح کرده است (نگاه کنید به: کلیات دیوان، صفحات ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۱۲ و ۱۱۷ و ۱۲۳ و ۲۳۰ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۴۸ و ۲۴۸ با مقدمه مرحوم اقبال آشتیانی، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۴۳ ه.ش).

۳. رازی، امین احمد: تذکره هفت اقلیم، ۲۷۸ از نسخه خطی مدرسه سیهسالار، بنقل از مقدمه درة الناج به‌قلم

مرحوم مشکوة، ص ط. و سورة نبأ، ۷۸ / آیه ۴۰.

قرآن اندرز می داد. حتی گفته اند: که می گفته آرزو می کردم کاش در روزگار رسول خدا بودم، زیرا آنوقت ممکن بود که پیغمبر به گوشه چشمی بنگردا^۱
چون «قطب شیرازی» در گذشت، شاگردان او و فاضلان دیگر در رثای وی شعر گفتند، عزیزی بیارسی گفت:

بازی کرد چرخ کثر رفتار در مه روزه، آه از آن بازی
ذال و یا رفته از گه هجرت رفت در پرده قطب شیرازی^۲

۴. اشعار او، چنانکه گفتیم «قطب الدین» مردی خوش ذوق و بذله گو بوده، در ضمن تدریس اشعار یا سخنان هزلی می گفته، و هیچ وقت شاگردان وی از درسی بسختی و خشکی منطق و حکمت یا پزشکی خسته نمی شدند.

آورده اند که روزی از او پرسیدند که: اگر حنفی خواهد که شافعی شود باید چه کند؟ در جواب گفت: باید بگوید: «لا اله الا الله محمد رسول الله^۳» همچنین قطب الدین شعر می گفته و به عربی و فارسی از او اشعاری نقل شده است.
گویند در مجمعی از شیعه و سنی از او پرسیدند که: از علی و ابوبکر کدام افضل اند؟ وی در پاسخ گفت:

خیر الوری بعدالنبی من بنته فی بینه من فی دجی لیل العمی ضوء الهدی فی زیته
که مصراع نخستین بر علی و ابوبکر هر دو به اختلاف در مرجع ضمیر بنته و فی بینه درست می آید.
و نیز این قطعه:

أیارب تخلق ما تخلق و تنهی عبادک أن یعشقوا
خلقت الملاح لنا فتنة و قلت اعبدوا ربکم واتقوا
إذا كنت انت خلقت الملاح فقل للملاح بنا یر فقوا^۴

که بی مناسبت با این ابیات منسوب به ناصر خسرو (در گذشته ۴۸۱ ه. ق.) نیست که
گوید:

خدایا راست گویم فتنه از تست ولی از ترس نتوانم چرخیدن

۱. سیوطی، بنية الوعاة، ۲۹۰، چاپ مصر، ۱۹۵۱.

۲. سمرقندی، دولت شاه: تذکرة الشعراء، ۲۴۲، تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.

۳. حافظ ابرو: ذیل جامع التواریخ، ۵۰، ۱۳۲۸ ه. ش. یعنی: برای ایمان راستین، گفتن شهادتین کافیت، باقی

مسائل که فقیهان فرقه های سنی و شیعه ساخته اند دکان داری بی بیشتر نیست!

۴. شیخ بهائی: کشکول، ۱۳۵.

لب و دندان ترکان ختا^۱ را نباسیتی چنین خوب آفریدن
 که از دست و لب و دندان ایشان بسدندان و لب باید گزیدن!
 برون آری ز پرده گلرخان را برای پرده مردم دریدن^۲ ...

* * *

و از اشعار فارسی او این رباعی معروف است:

یک چند بیاقوت تر آلوده شدیم یک چند پی زمرد سوده شدیم
 آلوده‌گی‌یی بود ولیکن تن را شستیم به آب توبه و آسوده شدیم^۳

۵. آثار او، فیلسوف ما از بسیاری جهات، به ابوعلی بن سینا شباهت کامل دارد. نخست اینکه: او هم مانند «ابن سینا» درباری بوده، و حتی نوشته‌اند در روزگاری نیز که گوشه‌نشین بوده، از دربار سلاطین دور نبوده، و با پادشاهان آمیزش داشت، و از گناهکاران شفاعت می‌نمود. «ابا قاخان» و «غازان خان»، «قطب‌الدین» را گرامی می‌داشتند، و اغلب اوقات فراغ را با او مجالست می‌کردند و ثانیاً اینکه مانند ابن سینا در همه دانش‌های روزگار خود تبحر داشته، و حتی در علوم ریاضی و فنون آن بر ابن سینا تفوق داشته است. و خود در مقدمه چند کتاب از آثار خویش ادعا کرده و گفته است که: «من از پیدا و نهان علوم آگاهم، و بر حل مشکلات و رموزی که در این عصر، بلکه از زمان آدم ابوالبشر کسی نگشوده قادر و توانا هستم!»^۴

او در تصنیف کتب و نوشتن آثاری پر حجم و بزرگ توانا و چیره دست بوده است. آنچه از آثار او را اهمیت بیشتر است ذیلاً می‌آوریم:

۱. شرح حکمة الاشراق... در شرح حکمة الاشراق سهروردی مقتول، که میان عاشقان فلسفه اشراق معروف است، و در سال ۱۳۱۵ ه. ش. در تهران به چاپ رسیده است. دانشمندان این کتاب را شرح و حواشی بسیار نوشته‌اند، که مهم‌تر از همه حاشیه صدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه. ق) است. آوردن نام همه آن شروح و حواشی لزوم ندارد.^۵ قطب‌الدین نیز با اینکه مانند دیگران در نام توفل اشتباه کرده، ولی در مطالب فلسفی به خوبی تحقیق کرده، و در مباحث خیر و شر بر مسأله «الشُرور أعدام = چیزها و

۱. به چین شمالی گفته می‌شده، و آن مسکن قبایل ترک بوده است.

۲. دیوان، ۴۸۱، چاپ مرحوم سید حسن تقی زاده، در دیوان ناصر خسرو چاپ مینوی و دکتر مهدی محقق

این شعر نیست. ۳. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۴. مقدمه التحفة السمدیه به نقل از: درة التاج، صفحه ل، چاپ مرحوم مشکوة

۵. طالبان نگاه کنند به حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۱/۴۵۰.

حالت‌های بد به منزله عدم هستند»، که بدیهی پنداشته‌اند اقامه برهان کرده است.^۱

مؤلف این کتاب را به جمال‌الدین علی بن محمد دستجردانی هدیه کرده است.

۲. شرح مفتاح العلوم. اصل کتاب از آن علامه معروف سراج‌الدین ابویعقوب یوسف بن محمد بن علی سکاکی^۲ (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.)، که بسیاری از فاضلان و دانشمندان آنرا شرح کرده‌اند، و بدون تردید نیکوترین آنها شرح همین علامه قطب‌الدین شیرازی است، که مفتاح المفتاح نام دارد^۳ از مقدمه مفتاح المفتاح بدست می‌آید، که در زمان شرح این کتاب، شرح الحکمة الاشراق او را در دست مردم بوده و معروف گشته بوده؛ و چون قطب‌الدین این کتاب را پیش از سال ۶۴۹ شرح کرده، پس تألیف شرح مفتاح العلوم سکاکی از آن تاریخ به بعد بوده است، و تخمیناً میان سال‌های ۶۴۹ تا ۷۰۱ به پایان رسیده است.

این کتاب، اثری کلان است و در حدود ۳۲ هزار بیت دارد و قطب‌الدین آنرا به خواهش خواجه همادالدین تبریزی شاعر معروف (در گذشته ۷۱۳ ه. ق.) که از معاصران شیخ سعدی (در گذشته ۶۹۱ ه. ق.) بوده، انجام داده است.^۴

۳. التحفة الشاهیه. به تازی در علم هیأت، که قطب‌الدین آنرا به نام وزیر امیرشاه محمد بن صدر سعید تاج‌الدین معتز بن طاهر پرداخته و در چهار باب مرتب کرده؛ باب اول: در مقدمات و آنچه پیش از شروع لازم است؛ باب دوم: در هیأت اجرام بسیطه، باب سوم: در هیأت زمین؛ باب چهارم: در مقادیر ابعاد و اجرام.

قطب‌الدین این کتاب را پس از نه‌ایة الادراک تصنیف کرده است. این کتاب را چند تن از بزرگان فن شرح کرده‌اند که نیکوتر از همه شرح مولی علی قوشچی (در گذشته ۸۷۹ ه. ق.) است که به قال و اقوال برگزار کرده، و تا مبحث دواثر رسیده و نیز تعلیقه‌یی بر باب دوم کتاب نوشته است؛ دو دیگر شرح سید شریف جرجانی (در گذشته ۸۱۶ ه. ق.) است.^۵

۴. نه‌ایة الادراک فی درایة الافلاک. که باز است بزبان تازی در چهار مقاله در فن هیأت، که فیلسوف ما آنرا ابنام بهاء‌الدین محمد جوینی پسر صاحب دیوان شمس‌الدین

۱. شیرازی: قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ۱۴۹، چاپ تهران به نقل از درة التاج.

۲. برای شرح ترجمه او بنگرید به حموی، یاقوت: معجم‌الادباء، ۵۱/۲۰ - ۱۴۹، چاپ دارالمأمون، که می‌گوید: وی از بزرگان علم است و اکنون در خوارزم زنده است.

۳. برای اطلاع بیشتر درباره این شرح و شروع متعدد دیگر نگاه کنید به حاجی خلیفه، کشف‌الظنون، ۱/۲ - ۴۸۰، چاپ ترکیه.

۴. تربیت، محمد علی: دانشمندان آذربایجان، صفحات ۸ - ۳۹۶.

۵. حاجی خلیفه: کشف‌الظنون، ۲۶۲/۱، چاپ مصر؛ وزیدان، جرجی: آداب‌اللغة العربیة، ۲۵۰/۳.

جوینی معروف نوشته است.

این بهاء‌الدین حاکم اصفهان بوده، و با اینکه سفاک بوده، بسیار فضل دوست و هنرپرور بوده و در ۶۷۸ در گذشته است.^۱

۵. التحفة السعدية. - که بتصدیق محققان و ارباب ترجمه بزرگترین و مهم‌ترین کتابهای قطب‌الدین است، بطوری که تنها جلد نخستین آن نزدیک به سی و سه هزار بیت دارد. این کتاب در پنج جلد است و در شرح کتاب قانون ابوعلی سینا در طب است و ما داستان شرح این کتاب را قبلاً از مقدمه همین کتاب به اجمال ترجمه کرده‌ایم و اینجا بتکرار آن حاجت نیست. مؤلف این کتاب را به نام سعدالدین ساوجی وزیر غازان‌خان، شریک‌خواجه رشیدالدین فضل‌الدین همدانی در وزرات نوشته است. شارحان دیگر قانون همه به جامعیت این شرح اقرار آورده‌اند، جز اینکه قطب‌الدین را بدرازا کشیدن سخن ملامت کرده‌اند. گویا تألیف کتاب یکی دو ماه پیش از وفات مؤلف پایان آمده است.^۲

۶ شرح مختصر ابن حاجت. - گویا مؤلف نخستین کسی باشد که بر مختصر الاصول ابن حاجب شرح نوشته، از این رو در شرحهای بعدی نیز که بر این کتاب نوشته شده مورد استفاده شارحان و طالبان علم قرار گرفته است.

باید دانست که این کتاب «ابن حاجب» مختصر کتاب دیگر اوست بنام منتهی السؤل والامل فی علمی الاصول و الجدل. یکی دیگر از شرحهای معتبر این کتاب شرحی است که محمدحسن مالقی (در گذشته ۷۷۱ ه. ق.)^۳ نوشته، و در آن از شرح «قطب‌الدین شیرازی» زیاد استفاده کرده است.

۷. فتح المعان فی تفسیر القرآن. - که منسوب به قطب‌الدین شیرازی است و کتابی است سخت کلان، حدود چهل مجلد، که مؤلف در آن کوشیده، در تفسیر آیه‌های قرآن از حدود سنت و منقول پافراتر نگذارد.^۴

۸ و ۹. بترتیب حاشیه بر تفسیر کشاف زمخشری (در گذشته ۵۳۸ ه. ق.)، که شیخ بهائی هم آنرا دیده و از آن استفاده کرده است؛ و حاشیه بر حکمة العین اثر نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی (در گذشته ۶۷۵ ه. ق.)، که بسیاری از دانشمندان دیگر منجمله سید شریف جرجانی

۱. زیدان، جرجی: تاریخ آداب اللغة العربية، ۲۵۱/۳؛ و مقدمه درة التاج، تصنیف مرحوم مشکوة، ۳ / صفحه ن

۲. حاجی خلیفه: کشف الظنون ۱۷/۲ - ۲۱۶، چاپ مصر.

۳. ایضاً، کشف الظنون ۴۴۹/۲، چاپ مصر.

۴. فهرست الکتب العربية ...، ۱۸۶/۱، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.

بر آن شرح نوشته‌اند.^۱

۱۰. *درةالتاج لغرةالدجاج*. - که پس از شفاء ابوعلی بن سینا، بزرگ‌ترین کتاب فلسفی است که بزبان پارسی نوشته شده است. حاجی خلیفه گوید: این کتاب شامل دوازده علم است.^۲ میان طالبان علم نیز به «انموذج العلوم» و «انبان ملاقطب» شهرت دارد.

«قطب‌الدین رازی» این کتاب را برای «امیر دجاج» فرمانروای گیلان ساخته است.^۳ تاریخ تألیف کتاب را پس از سال ۶۹۳ تعیین کرده‌اند.

کتاب مذکور یک مقدمه سودمند در باب معانی حکمت و موارد استعمال آن دارد، که بیشتر از تفسیرکبیر امام فخر رازی اقتباس شده است.^۴

سپس در منطق و حکمت و طبیعی و سایر اقسام فلسفه بحث کرده، و در این راه از ابن سینا و سهروردی مقتول، و بسیاری دیگر از فیلسوفان و حکمیان استفاده کرده است. سبک نگارش قطب‌الدین بمقتضای روش سده هفتم و هشتم همان نثر ثقیل دوره مغولی است، منتهی از بسیاری جهات از انشاء و سبک نگارش امثال و صاف شیرازی از ادیبان نامدار این عصر و دیگر نویسندگان متصنع این دوره بهتر است.

ولیکن جملات دراز و تعبیرات عربی ناآشنا به زبان عامه رعایت برخی قواعد قراءت زبان فارسی از قبیل دال و ذال و غیره در کتاب بقدری زیاد است که در آغاز مبتدی را خسته و دل‌زده می‌کند، و اگر واقعاً کسی اهل تحقیق نباشد، دلش بار نمی‌دهد که کتاب او را بخواند!

اینک ما بخش‌هایی از کتاب *درةالتاج* را در زیر می‌آوریم، تا هم بر روش نویسندگی او دلیل باشد، و هم بر گوشه‌هایی از افکار و عقاید او اشارتی^۵

۱. فضیلت علم

اول بدانکه چیزها بر چهار قسم است:

یکی آنکه عقل و حکمت مقتضی آن باشند و بدان راضی، و نفس و شهوت نه، چون بیماری و درویشی، و بی‌مرادی در دنیا؛ چه نفس را ازین چیزها نفرت بود، و عقل بدان

۱. مقدمه *درةالتاج*، بقلم مرحوم مشکوة، صفحه ج

۲. حاجی خلیفه: *کشف‌الظنون*، ۲۸۱/۱، چاپ مصر.

۳. همانجا، ۲۱، چاپ آقای مشکوة.

۴. رازی، *فخر*: تفسیرکبیر، ۲/۲۰۴ چاپ مصر.

۵. نگارنده، روش مؤلف را در رسم‌الخط رعایت نمی‌کند، و همه منقولات را به رسم‌الخط امروزی باز

راضی، از آن جهت که بقواعد برهانی و شواهد قرآنی، معلوم شده است که هر بنده را که بردرگاه حق تعالی قریبی و درجه‌یی بود او را از دنیا چنان نگاه دارند که طفل را از آب و آتش. پس ناآمد^۱ مرادهای دنیا نگاه داشت حق بود مرآن بنده را از مشغول بودن بغير حق، و از این جهت عقل بدین راضی باشد، اما نفس نه^۲!

دوم آنکه نفس بدان راضی بود، اما عقل راضی نبود، چون لذت‌های نفسانی، و شهوت‌های جسمانی؛ که برخلاف شرع بود، زیرا اگر چه نفس بدین چیزها راضی بود - بجهت لذت‌ب حالی - اما چون عقل می‌داند که از برای یک لحظه لذت گذرنده دنیا، سعادت پاینده عقبی از دست می‌رود، بدان راضی نباشد.

سیم آنکه هم عقل، و هم نفس بدان راضی باشند، و آن علم است.

چهارم آنکه نه عقل بدان راضی باشد، و نه نفس، و آن جهل است!

و از اینجاست که عاقلان گفته‌اند که: اگر عالمی را گویندای جاهل! تنگ دل شود، با آنکه داند که دروغ گفته‌اند؛ چه دانایی از فضایل صفات است، و نادانی از زدایلی آن، لاجرم از نسبت نادانی برنجند؛ و اگر چه بدورغ کرده باشند، و بنسبت دانایی خوش دل شوند و اگر چه بدورغ کرده باشند^۳!

۲. اقسام حکمت

موجودات دو قسم‌اند: یکی آنچه وجود او موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد، دوم آنچه وجود آن منوط^۴ به تصرف و تدبیر این جماعت بود، پس علم بموجودات نیز دو قسم بود: یکی علم بقسم اول، و آنرا حکمت نظری خوانند؛ و دیگر علم بقسم دوم، و آنرا حکمت علمی خوانند.

حکمت نظری

و حکمت نظری منقسم شود بدو قسم:

۱. ناآمد: رویدادهای بد روزگار؛ بدافتاد. در نشة المصدر (۷۵، چاپ دکتر یزدگردی تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.) گوید: «هم از آمد کار و بدآمد روزگار... جمال [شتران] علی عراقی پیش از من بنده آنجا رسیده بود»، ولی در اینجا بمعنی برآورده نشدن و عدم انجام مقصود مناسب‌تر است.

۲. آیا شما این استدلال را می‌پسندید و می‌پذیرید؟

۳. درة التاج، ۲/۱ - ۲۲، چاپ مرحوم محمد مشکوة - باید دانست که این تقسیم را مفصلاً امام فخر رازی در مشر کبر (۲۰۲/۲ - ۲۰۰، چاپ مصر) آورده است، و بعید نیست که قطب‌الدین شیرازی از او گرفته باشد.

۴. منوط: وابسته؛ مربوط.

یکی علم به آنچه مخالطت ماده شرط وجود او نبود، چون الله تبارک و تعالی، و عقول، و نفوس، و وحدت، و کثرت، و امثال ایشان از امور عامه.

و دیگر علم به آنچه تا مخالطت ماده نبود موجود نتواند بود، و این قسم آخر باز بدو قسم شود: یکی آنکه اعتبار مخالطت ماده شرط نبود در تعقل و تصور آن؛ چون روح، و فرد، و مربع و مثلث، و کره، و دایره، و امثال آن. و دوم آنچه به اعتبار مخالطت ماده معلوم باشد، چون: معادن، و نباتات، و حیوان. پس از این روی حکمت نظری به سه قسم منقسم شود: اول را علم ما بعد الطبیعه خوانند و دوم را علم ریاضی؛ و سوم را علم طبیعی. و اول را علم اعلی گویند، و دوم را علم اوسط، و سوم را علم اسفل^۱.

و هر یکی از این علوم، مشتمل بود بر چند جزو، که بعضی از آن بمثابت^۲ اصول باشد؛ و بعضی بمنزلهت فروع.

اما اصول علم اول، دو فن بود:

یکی معرفت الله - سبحانه و تعالی -، و مقربان حضرت او، که بفرمان او مبادی، و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون: عقول، و نفوس، و احکام افعال ایشان؛ و آنرا علم الهی خوانند.

و دوم، معرفت امور کلی که احوال موجودات باشند از آن روی که موجودند، چون: کثرت، و وحدت، و وجوب، و امکان، و حدوث و قدم، و غیر آن و آنرا فلسفه اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود، چون: معرفت نبوت، و امامت، و احوال معاد، و آنچه بدان ماند.

* * *

اما اصول علم ریاضی چهار نوع بود:

اول: معرفت مقادیر، و احکام لواحق آن، آنرا علم هندسه خوانند.

و دوم: معرفت اعداد و خواص آن، و آنرا علم عدد خوانند.

و سوم: معرفت اختلاف اوضاع اجزای علوی بنسبت با یکدیگر، و با اجرام سفلی، و مقادیر حرکات، و اجرام و ابعاد ایشان؛ و آنرا علم هیات و علم نجوم خوانند؛ و احکام نجوم خارج افتد ازین نوع^۳

و چهارم: معرفت نسبت مؤلفه، و احوال آن، و آن را علم تألیف خوانند چون در

۱. درة التاج، ۷۳/۱، چاپ مرحوم مشکوة.

۲. مثبت؛ همانند، بمنزله.

۳. می‌خواهد بگوید احکام نجوم یا علم تنجیم جزو این علوم نیست؛ چه اساس آن علمی نیست، و بعداً خواهیم دید که آنرا جزو فروع علوم ریاضی می‌شمارد.

آوازه‌ها بکار دارند - باعتبار تناسب با یکدیگر - و به نسبت زمان سکنتاتی که در میان آوازه‌ها افتد، آنرا علم موسیقی خوانند.

و فروع علم ریاضی چند نوع بود، چون: علم مناظر و مرایا^۱، و علم جبر و مقابله، و علم جراثقال، و علم مساحت، و غیره آن، چون: علم جمع و تفریق، و علم حیل، چون: صندوق ساعت و امثال آن، و علم اکر متحرکه و علم اوزان و موازین، و علم زیجات و تقاویم، و علم نقل میاه.

و اما اصول علم طبیعی هشت صنف بود:

اول: معرفت مبادی متغیرات، چون: زمان و مکان، و حرکت و سکون، و نهایت و لانهایت، و غیره آن. و آنرا سماع طبیعی^۲ گویند.

و دوم: معرفت اجسام بسیطه و مرکبه، و احکام بسایط علوی و سفلی، و آنرا علم سماء و عالم گویند.

و سوم: معرفت ارکان و عناصر، و تبدل صور بر ماده مشترکه. و آنرا علم کون و فساد گویند.

و چهارم: معرفت اسباب و علل حدوث هوایی و ارضی، مانند: رعد و برق، و صاعقه، و باران و برف، و زلزله و آنچه بدان ماند؛ و آنرا علم آثاری علوی خوانند.

و پنجم: معرفت مرکبات، و کیفیت ترکیب آن (ها). و آنرا علم معادن خوانند.

و ششم: معرفت اجسام نامیه، و نفوس و قوای آن. و آنرا علم نبات خوانند.

و هفتم: معرفت احوال نفس ناطقه انسانی، و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن، و غیر بدن. و آنرا علم نفس خوانند.

و فروع: علم طبیعی نیز بسیار بود، مانند: علم طب، و علم احکام نجوم [= تنجیم]^۳ و علم فلاح و غیر آن، چون: علم فراست، که استدلال است از خلق بر خلق، و علم تعبیر، و علم کیمیا، و علم طلسمات، که عبارتست از تمزیج قوای سماوی به قوای بعضی اجرام ارضی، تا از آن قوتی حاصل شود که مبدأ فعلی غریب شود در این عالم. و علم نیرنجات یعنی: تمزیج قوای ارضی - بعضی با بعضی - تا از آنجا قوتی بادید^۴ آید، که از و فعلی

1 . Optique = نور

۲ . سماع طبیعی که ابن سینا و دیگران آنرا سماع‌الکیان نیز نامیده‌اند، همان است که امروز فیزیک Physique می‌گویند.

3 . Astrology.

۴ . بادید: پدید.

غریب صادر شود.

واما علم منطقی که حکیم ارسطاطالیس آنرا مدون کرده است، و از قوت بفعل آورده، مقصور است بر دانستن کیفیت دریافتن چیزها، و طریق اکتساب مجهولات؛ پس بحقیقت آن علم است بعلم، و بمنزله ادات تحصیل دیگر علم را^۱.

حکمت عملی

حکمت عملی دانستن مصالح اداری و افعال صناعی نوع انسانی بود، بروجهی که مؤدی بود به نظام احوال معاش و معاد ایشان، و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه اند سوی آن. و آن هم منقسم می شود بدو قسم:

یکی آنچه راجع بود به هر نفسی به انفراد.

و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی بمشارکت.

و قسم دوم نیز بدو قسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی، که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه.

و دوم آنچه راجع بود به اجتماعی که میان ایشان مشارکت بود در شهر، ولایت؛ بل اقلیم و مملکت، پس حکمت عملی نیز سه قسم بود:

اول را تهذیب اخلاق خوانند؛ و دوم را تدبیر منازل؛ و سوم را سیاست مدن.

و فایده حکمت خلقی^۲ آنست که فضایل را بشناسد، و کیفیت افتناء^۳ آن، تاز کاء [= پاکی] نفس به آن حاصل شود؛ و رذایل بداند، و کیفیت توقی^۴ از آن (ها)، تا نفس از آن پاک شود.

و فایده حکمت منزلی آن است که بدانند مشارکتی که واجب بود میان اهل یک منزل؛ تا به او منتظم شود مصلحت منزلی، که تمام شود بزوجهی و زوجه‌یی، و والدی و مولودی، و مالکی و مملوکی.

و فایده حکمت مدنی آنست که بدانند کیفیت مشارکتی که میان اصناف و اشخاص ایشان واقع شود تا تعاون یکدیگر کنند بر مصالح ابدان، و بقاء نوع انسان. و بدان که بعضی حکمت مدنی را بدو قسم کرده‌اند:

۱. درة التاج، ۱/ ۷۶-۷۴.

۲. حکمت خلقی: علم اخلاق است که Ethics باشد.

۳. افتناء: کسب کردن؛ اندوختن.

۴. توقی: پرهیز کردن

یکی آنکه به ملک تعلق دارد، و آنرا علم سیاست گویند.
و دوم آنکه تعلق به نبوت و شریعت دارد، و آنرا علم نوامیس خوانند.^۱

۳. در ماهیت منطق

منطق قانونی است که به آن فکر صحیح را از فاسد بدانند. و نسبت او با رویت^۲، چون نسبت عروض باشد به شعر، و ایقاع به ازمنه‌الحان، الا آنکه بسیار کسان باشند که بمجرد فطرت مستغنی باشند از تعلم این قانون؛ مگر شخصی که مؤید باشد که به تفسی قدسی، و هدایتی ربانی، تا چیزها را چنانکه هست، بدانند.

و مراد از فکر در این موضوع، توجیه ذهن است به سوی مبادی مطالب تا از آن مبادی متبادی شوند به مطالب^۳، بسبب ترتیبی که آن مبادی را داده باشند، و هیأتی که ایشان را حاصل شده. و آن مبادی جاری مجرای ماده باشد به نسبت با فکر و هیأتی که حاصل شده باشد از ترتیب آن جاری مجرای صورت، و لابد باشد در صلاح فکر از صلاح هر دو یعنی: ماده، و صورت. و اما در فساد فکر، یکی کافی باشد.^۴

۴. وجود و تعریف آن

وجود، تحدید او ممکن نیست، چه او بدیهی التصور است، و هیچ چیز اعرف از او نیست، تا تعریف وجود به آن چیز کنند.^۵ و هر که بیان آن می‌کند، خطا می‌کند چه آنکس که گوید: حقیقت موجود آنست که فاعل باشد یا منفعل؛ شئی را در تعریف نفس خویش گرفته باشد، چه در تعریف فاعل و منفعل موجود می‌یابد گرفت یا زیادتی و استفادتی. و همچنین آنکس که تعریف او به آن کرد که: اولین چیزست که منقسم شود حادث و قدیم، (خطا کرد) چه حادث و قدیم را تعریف نتوان کرد الا به وجود مأخوذ با سبق عدم یا با لاسبق عدم. و هرگاه که تعریف او کنند لابد باشد که در تعریف او، و همچنین در تعریف شیئیت فرا گیرند، الفاظی که مرادف باشد، چون: الذی، و ما. چنانکه گویند: الوجود هو الذی (هو) کذا، او هو ما ینقسم الی کذا.^۶

۱. شیرازی، قطب‌الدین، درة التاج، ۸۰/۱

۲. رویت بر وزن طریقت: اندیشه، تفکر.

۳. والفکر حركة من المبادئ ومن المبادئ الى المراد. (حاجی سبزواری: منظومه منطق ۸، چاپ ناصری)

۴. درة التاج، ۱/۲، چاپ مشکوة.

۵. مفهومه من اعرف الاشياء وکنهه فی غاية الخفاء (سبزواری: منظومه حکمت ۴، چاپ ناصری)

۶. یعنی: وجود آن چیزی است که این چنین است، یا وجود چیزی است که به فلان چیز منقسم می‌شود.

۵. ماهیت و تشخیص آن

هر چیزی را حقیقی است که آن چیز به آن حقیقت، آن چیزست، و آن به حقیقت مغایر ما عداً او باشد، خواه لازم باشد و خواه مفارق. و مثال آن انسانیت است مثلاً، چه انسانیت از آن روی انسانیت است که در مفهوم او داخل نشود وجود و عدم، و وحدت، و کثرت، و عموم، و خصوص الی غیر ذلک من الاعتبارات. چه اگر وجود خارجی مثلاً در مفهوم او داخل بودی، انسانیتی که در ذهن تنها موجود بودی، انسانیت نبودی، و اگر عدم در او داخل بودی، انسانیت موجود در خارج انسانیت نبودی، و اگر عموم داخل بودی در آن، زید انسان نبودی؛ و بر این وجه قیاس کنند بواقعی آنچه مغایر آن حقیقت باشد، که ماهیت شیء عبارت است از او، بلکه انسانیت از آن روی که انسانیت فحسب^۱ نیست، پس اگر وجود به او منضم شود موجود گردد، یا عدم در اعتبار ذهنی معدوم گردد، و همچنین است حال وحدت، و کثرت، و کلیت، و جزویت؛ پس صادق نشود بر انسانیت یکی از اینها الا به امری زاید بر آن. اما آنکه او انسانیت است به ذات خود باشد.

واز اینجاست که درست نباشد که گویند: السواد أسود، والوجود موجود به معنی آنکه سواد در سواد باشد، و وجود در وجود؛ بلکه به معنی آنکه: سواد، سواد است، و وجود، وجودست؛ چه سوادیت سواد، و وجودیت وجود به امری زاید نیست.^۲

۶. قدم و حدوث زمانی و ذاتی

حدوث پیش جمهور^۳، حصول شیء است بعد از عدم او در زمانی که گذشته باشد و قدم پیش ایشان، آنچه مقابل اینست، و به این تفسیر متصور نیست که زمان حادث باشد، و الا وجود مقارن عدم او باشد.

و خواص^۴، اطلاق لفظ حدوث کنند، و به آن احتیاج شیء خواهند به غیر او، خواه حاجت شیء به غیر دائم باشد، و خواه نباشد، و تعبیر می کنند از این حدوث، به حدوث ذاتی. و قدمی که مقابل این حدوث است، صادق نشود الا برواجب الوجود تنها. و آنچه تحقیق حدوث ذاتی کند و دلالت بر آن که لفظ حدوث بر او اولی است از اطلاق او بر زمانی، آن است که: در هر دو حدوث، اعتبار بقدم لا وجود بر وجود می کنند.

۱. فحسب: فقط؛ تنها.

۲. درة التاج، ۱۱/۳ - ۱۰.

۳. جمهور: همه، و مقصود «همه فلاسفه» است.

۴. خواص: مقصود متکلمان یا گروه ویژه‌ی از فیلسوفان اند.

و تقدم و تأخر بر معانی بسیار اصلاق می‌کنند، چه شاید هر دو به زمان باشد، چون: پدر، و پسر؛ یا به ذات، چون: حرکت دست و حرکت کلید؛ یا به طبع، چون: یک، و دو؛ یا به مرتبه، چون: صفت اول و ثانی؛ یا به شرف، چون: معلم و متعلم از او^۱،

۷. جسم طبیعی و برخی احکام آن

وجود جسم طبیعی معلوم است از جهت حس، و او یا مرکب است از اجسام مختلفه الطبایع، چون: بدن انسان؛ یا غیر مرکب از او، چون: هوا. و کیف ما کان^۲، او قابل انقسام است. و انقسامات ممکن در او؛ یا حاصل باشد بالفعل، یا غیر حاصل بالفعل، و بر هر دو تقدیر یا متناهی باشد یا غیر متناهی. و این به حسب قسمت عقلی است، لکن آنکه جسم در خارج مرکب باشد از اجزایی که قول انقسام نکند، نه به فعل و نه به فرض، محال است، خواه متناهی باشد، و خواه غیر متناهی. و همچنین آنکه جسم متناهی در خارج مرکب باشد از اجزاء غیر متناهی به فعل، خواه هر یکی قابل انقسام فعلی یا فرضی باشند، یا قابل هیچ یک نباشند.

و بطلان اول به وجوه بسیار، روشن می‌شود، و من سه را از آن یاد کنم:

یکی آنکه، اگر اجسام ذوات المقادیر متألف باشد از این اجزاء، یا متداخل باشند، یا متداخل نباشند، اگر متداخل شوند هیچ مقدار از آن متألف نشود، و اگر متداخل نشود، هر وسطی از آن میان دو باشد که ملاقی شود بیکی از دو طرف او غیر آن چیز را که ملاقی او شده به طرف دیگرش، و منقسم شود فرضاً و هو محال؛ و اینکه مرکز محاذی اجزاء دایره است، چون ملاقاتین مذکورترین نیست، چه آنچه آن محاذیات متکثره آن متعلق است یکی است و آنچه تماسات به آن متعلق است غیر واحد است، چه تماس آنچه مماس اوست از جهتی بر موضع تماس او به آنچه مماس اوست، از جهتی دیگر واقع نگردد.

دوم آنکه، اشیاء چون حرکت کند، و در او اجزاء لایتجزا باشد، مادام که جزوی از حیز^۳ خود برون نرود، در حیز مجاور خود نه افتد، پس چون دایره طوق، جزوی حرکت کند: از دایره قطب یا حرکت نکند، یا بیش از جزوی حرکت کند، یا جزوی یا کم از جزوی. اگر هیچ حرکت نکند از دایره قطب؛ با آنکه دایره طوق اضعاف اوست، مرار بسیار^۴ واجب بودی که سکون دایره قطب بدیدندی؛ رؤیتی اتم از رؤیت حرکت او، و این چنین نیست،

۱. درة التاج، ۳/۳۰-۲۹، چاپ مشکوة.

۲. هر طور که باشد؛ به هر حال.

۳. حیز بر وزن خیر: مکان طبیعی هر جسم.

۴. مرار...: دفعات بیشمار.

چه: ما او را مستمرالحرکه می‌یابیم، بی‌آنکه در او سکونی بیابیم اصلاً. و اگر از جزوی یا مثل آن حرکت کند، دایره قطبی بیشتر از طوقی تمام شود، پس لابد باشد که از دایره قطب اقل از جزوی حرکت کند، و مالا ینقسم منقسم شود.

سیم آنکه: شکل مربع واجب است که قطر او که مرکز او را قطع کند، بدو مثلث متساوی اطول باشد از هر یکی از اضلاع او، پس اگر مرکب باشد از اجزاء لایتجزا واجب باشد، که قطر مساوی ضلع باشد، و آن ممتنع است. و صحت این به تأمل و اعتبار ظاهر شود.^۱

فصل بیست و هشتم

قطب‌الدین رازی

(۷۶۶-۵۶۹۲.ق.)

علامه بزرگ قطب‌الدین محمدبن محمد بویه رازی، اصلاً از مردم ورامین ری است.^۱ نسب او به یک روایت بشاهان آل بویه و به قولی به شیخ ابوجعفر صدوق یعنی: محمدبن بابویه (در گذشته ۳۸۱.ق.) می‌رسد.^۲

بیشتر مترجمان که از او یاد کرده‌اند و یا شرح حیات او را نوشته‌اند، در بزرگداشت و تعظیم وی عبارات اغراق‌آمیز نوشته‌اند، نمونه را سبکی می‌گوید:

«... در معقولات پیشوای حکمت دانان است، و نام و آوازه او در بسیط زمین رفته است؛ او در سال ۷۶۳ هجری وارد دمشق شد و ما او را در منطق و حکمت بسیار دانایافتیم، و در تفسیر و معانی و بیان اطلاع وسیعی داشت^۳».

از زندگانی و روزهای نخستین حیات قطب رازی آگاهی معتبری نداریم. ولی چون سبکی عمر او را ۷۴ سال یاد می‌کند و تاریخ وفاتش نیز به دقت تمام معلوم است، می‌توان

۱. خوانساری روایات الجنات، ۵۰۷. معروف شده است که «قطب‌الدین رازی» را «قطب تحتانی» می‌گویند، و علت آن وجود قطب‌الدین دیگری بوده در مدرسه «ظاهریه» که در قسمت بالای مدرسه حجره داشته است، و برای تمیز میان دو قطب، این عنوان را به فیلسوف ما داده‌اند. (ع، سیوطی؛ بینه‌الوعاء، ۳۸۹؛ ابن‌العماد؛ خذرات الذهب، ۲۰۷/۶، چاپ بیروت).
۲. آشتیانی، اقبالی؛ تاریخ مغول، ۵۱۱.

۳. سبکی؛ طبقات الشافعیة، ۲۰۷/۹، چاپ مصر؛ ابن‌العماد؛ خذرات الذهب، ۲۰۷/۶ «...امام میرز فی المعقولات، اشهراسمه و بعد صیته. ورد دمشق سنة ثلاث وستين وسبعمائة. وبحثنا معه فوجدناه اماماً فی المنطق والحكمة عارفاً بالتفسير والمعانی والبیان...»

تولد او را بسال ۶۹۲ هجری دانست. از استادان او جمال‌الدین علامه حلی (در گذشته ۷۲۶ ه.ق.) و عضدالدین ایجی (در گذشته ۷۵۶ ه.ق.) صاحب کتاب موافف را می‌توان نام برد.

از شاگردان بزرگ او یکی عاملی معروف به شهیداول است، که در اواخر شعبان سال ۷۶۴ به خدمت قطب رازی رسیده، و در امل‌الآمل از او چنین یاد می‌کند که:

«... او دریایی است که ژرفای آن پیدا نیست، و بی‌شک مذهب امامیه دارد، و من او را دیدم که بدین مذهب تصریح می‌کرد^۱». اما سبکی و ابن‌العماد او را شافعی می‌دانند و اطمینان به قول ایندو بیشتر است^۲.

قطب رازی پس از تکمیل معلومات خود در خدمت ابوسعید و خواجه غیاث‌الدین داخل گردید، و مدتی پس از آنکه بساط این شاه و وزیر برافتاد، چنانکه گفتیم، به شام رفت و در دمشق اقامت گزید، و به تعلیم و مباحثه با دانشمندان آن دیار پرداخت. همچنین گفته‌اند که قطب‌الدین از تاج‌الدین سبکی (در گذشته ۷۷۱ ه.ق.) درباره حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة = هر نوزاد با نهادی پاک و ساده زاده می‌شود...» سؤال کرده، سبکی سؤال را جواب گفته، لیکن قطب این جواب را رد و نقض کرده و در تحقیق مبالغه نموده و دادسختن داده است، این بار سبکی او را جواب دیگری نوشته، و حرمت زبان خویش نگاه نداشته و او را به نفهمیدن مقاصد شرع نسبت داده است^۳.

وفات قطب رازی به اتفاق مترجمان در ذی‌القعدة سال ۷۶۶ هجری واقع شده و او را در پایین قاسیون به خاک سپردند.

قطب‌الدین از مال و ثروت نیز بی بهره نبوده است^۴.

۲. آثار قطب‌الدین رازی، آثار فیلسوف ماگوناگون و همه سودمند و در خور دقت و توجه است، برجسته‌ترین آن آثار عبارتست از:

۱. شرح شمسیه، موسوم به تحریر القواعد المنطقية، که اصل آن از نجم‌الدین عمر بن علی قزوینی معروف به کاتبی است؛ این شخص غیر از کاتبی دبیران است که در سال ۶۷۵

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۲. «... کان شافعیاً اماماً فی علوم المعقول...» (ابن‌العماد: شذرات، ۲۰۷/۶؛ سبکی: طبقات ۲۷۴/۹).

۳. ایضاً، روضات الجنات، ۵۰۷، چاپ ایران.

۴. ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶. «... توفی فی ذی القعدة سنه ست و ستین و سبعمائة و دفن به سفح

قاسیون؛ وله مال و ثروة».

در گذشته، و استاد علامه حلی بوده است.^۱

قطب‌الدین این کتاب را به نام خواجه غیاث‌الدین محمد رشیدی کرده است. این کتاب در مصر و ایران چندین بار چاپ شده، و همواره به عنوان یکی از بهترین متون منطقی میان طالبان این فن دست به دست می‌گردد.

۲. *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، این کتاب را هم که به شرح مطالع معروف است بنام خواجه غیاث‌الدین تألیف کرده، اصل این کتاب از آن سراج‌الدین محمود بن ابی‌بکر ارموی^۲ (تولد ۵۹۴- وفات ۶۸۲) است که از دانشمندان معروف فقه و اصول و منطق بوده، و در موصل و بلاد روم ساکن بوده است. این کتاب نیز در نجف و ایران میان طالبان علم معروف است.

۳. *شرح الحاوی*، در حکمت^۳.

۴. *شرح الاشارات*، در فلسفه، که اصل آن از ابوعلی بن سینا (در گذشته ۴۲۸ ه. ق.) است.

۵. *بحر الاصداف*، و آن حاشیه‌یی است که بر تفسیر کشاف زمخشری نوشته است.^۴

۶. *شرح قواعد الاحکام*، در فقه، اصل آن از استادش علامه حلی است.

۷. *المحاکمات بین شارحی الاشارات*، مشهورترین و مهم‌ترین اثر قطب‌الدین رازی - در فلسفه - این کتاب است و در آن میان خواجه طوسی و امام فخر رازی که در هر دو اشارات ابن سینا را شرح کرده‌اند، محاکمه کرده است؛ و این کتاب بسیار معروف سودمند است. در *دائرة المعارف اسلام* در ذیل شرح حال قطب‌الدین شیرازی می‌نویسد که او قطب‌الدین رازی را برانگیخت تا میان دو شارح اشارات محاکمه کند^۵، مأخذ این قول معلوم نیست، و هیچیک از اصحاب ترجمه در این باب سخنی نگفته‌اند، چه از لحاظ تاریخی هم اشکال دارد.

بمناسبت همین کتاب قطب‌الدین رازی را «صاحب محاکمات» می‌گویند.

۱. قمی، عباس؛ *الکنى واللقاب*، ۸/۳-۵۷. این مطلب محل تأمل است، و شرح آن را در سیرفلسفه در ایران خواهیم آورد.

۲. برای شرح احوال آثار او بنگرید به سبکی: *طبقات الشافیه*، ۳۷۱/۸؛ و حاجی خلیفه: *کشف الظنون*، ۲۶۱/۱، چاپ ترکیه.

۳. ۴. نعمه، عبدالله، *فلاسة النیمة*، ۴۷۱، چاپ بیروت.

۴. خوانساری: *روضات الجنات*، ۵۰۸، چاپ ایران.

۵. *دائرة المعارف اسلام*، ۵/۲-۱۲۳۳، چاپ اول.

* * *

آیا قطب‌الدین رازی افکار تازه‌یی جز آنچه مشائیان یونان و اسلام گفته‌اند، داشته یا نه؟ چیزی نمی‌دانیم. همین اندازه از آثار وی بر می‌آید که او نیز مانند دیگر فیلسوفان ایرانی از پیروان حکمت ابوعلی سینا و به عبارت درست ارسطو و فلوطین بوده، و عقاید معتبر و تازه قابل‌ذکری نداشت است. و چون این مطالب را در فلسفه فارابی و ابن‌سینا به تفصیل یاد کرده‌ایم، اینجا نیازی به تکرار نیست. طالبان می‌توانند به کتابهای او به ویژه «محاکمات» و «شرح شمسیه» بنگرند که از کتابهای دیگر او مشهورتر است. از آنچه در لابلای کتابهای ترجمه دیده می‌شود، بر می‌آید که قطب‌الدین مردی بسیار هوشمند و نکته‌سنج بوده، و همواره دنبال حکمت و فلسفه بوده، و چون بیشتر، به معانی توجه داشت، گاهی به لغزش‌هایی که در نگارش‌های تازی او به چشم می‌خورد و معاصرانش آنرا «پیراهن عثمان» می‌کرده‌اند، بی‌اعتناء بوده است. سیوطی می‌گوید: «شیخ ما کافیجی گفت که: سید و قطب تحتانی هرگز علم عربیت را نچشیده‌اند بلکه دو تن حکیم بودند!»^۱ به نظر نگارنده، مرحوم کافیجی «نعل وارونه» زده است، زیرا چیره‌دستی قطب رازی در خرده کاری‌های زبان تازی از همه آثار او پیداست؛ فیلسوف دنبال حکمت می‌رود و مقامه‌نویس نیست که معانی را رها کند و دنبال سجع و لفظ بگردد. کافیجی بهانه‌یی نیافته و عیبی تراشیده که قطب‌الدین حکیم را نقض کند تا بلکه مقام فقهاتی و نحوی خود را بالا ببرد.

۱. ابن‌العماد: شذرات الذهب، ۲۰۷/۶ «قال السيوطي: قال شيخنا الكافيجي: السيد والقطب التحتاني لم يذوقا علم العربية بل كانا حكيمين.» اما سید را در این عبارت نشناختم!

فصل بیست و نهم

نصیرالدین کاشانی

(در گذشته ۷۵۵ ه. ق.)

نصیرالدین علی بن محمد علی کاشانی، معروف به حلی در کاشان از مادر زاد، و در شهر حله قامت برکشید و زیست، و در نجف بسال ۱۷۵۵ یا ۱۷۷۵ هجری وفات یافت. کاشانی یکی از بزرگان حکمت و کلام و فقه است که معاصر جمال‌الدین علامه حلی (در گذشته ۷۲۶ ه. ق.)، و قطب‌الدین رازی (در گذشته ۷۶۶ ه. ق.) بوده است.

گروهی از ارباب ترجمه و بزرگان حکمت و دین او را به دقت طبع و جودت فهم، ستوده‌اند و گفته‌اند که: «کاشانی بر حکیمان روزگار خویش برتری یافت، و همه فقیهان و معاصرانش به فضیلت او را اذعان کردند، و روزگاری در بغداد و حله مشغول افاده علوم حکمتی و یقینی و معارف دینی بوده^۲».

از زندگانی و افکار او آگاهی زیاد نداریم. همین اندازه می‌دانیم که با کمال اطلاع از فلسفه چندان یقین و دل‌بستگی به آن نداشت، و باور نمی‌توانست کرد که این علم بتواند مشتغلان خویش را به حقیقت مطلوب راه نماید. صاحب کتاب منبع‌الانوار سیدحیدر آملی گوید:

«...از دانای کامل و حکیم فاضل نصیرالدین کاشانی شنیدم که گفت: غایت آنچه من

۱. خوانساری: روضات الجنات، ۴۱۷، چاپ ایران.

۲. امین، محسن: تاسیس الشیعة، ۴۰۰.

۳. شوشتری: مجلس المؤمنین، ۲/۲۱۱، چاپ اسلامیة.

در هشتاد سال عمرم یاد گرفتم اینست که این جهان نیازمند آفریدگاری است، و با این همه یقین پیرزنان کوفه از یقین من بیشتر است. پس شما را بر کارهای نیک وصیت می‌کنم، بکوشید تا از راه و روش امامان و پیشوایان معصوم دور نشوید، زیرا هر چه جز راه آنهاست هوی و وسوسه است، و سرانجام آن حسرت و پشیمانی است؛ و توفیق همه از خداست^۱»

بیشتر تألیفات کاشانی به صورت حواشی و تعلیقات است، که از آنجمله است:

۱. حاشیه بر شرح تجرید فاضل اصفهانی، در کلام؛ که در آن از اعتراضات اصفهانی بر خواجه طوسی جواب گفته و اغلب اعتراض‌های او را بی‌پایه و سست دانسته است.
 ۲. شرح طوابع اثر بیضاوی،
 ۳. حاشیه الشمسیه فی المنطق، که در واقع بیشتر آن، اعتراضاتی است که بر مندرجات کتاب شمسیه نوشته است؛ که بعداً سید شریف جرجانی آن اعتراضات را رد کرده است، و حاشیه‌یی دیگر بر شمسیه نوشته است.
 ۴. تعلیقاتی بر حواشی شرح اشارات که اصل کتاب از ابوعلی بن سینا است.
 ۵. رساله دیگری هم از او یاد کرده‌اند که در آن بر بیست مسأله از مسائل طهارت بر کتاب القواعد علامه حلی رد نوشته است.
- کاشانی شاگردان بزرگی داشته که بزرگترین آنها «سید حیدر بن علی عبیدی حسینی آملی» متأله معروف است که از بزرگان دانش‌های باطن و ظاهر است، و آثار متعدد دارد^۲.

۱. نعمه، عبدالله: فلاسفه‌الشیعه، ۳۱۵، چاپ بیروت.

۲. برای اطلاع بیشتر درباره کاشانی طالبان می‌توانند به امین، محسن: تأسیس‌الشیعه ۴۰۰، وقمی، عباس:

الکفی واللقاب، ۲۱۰/۳؛ سفینه‌البحار، ۵۹۳/۲ نگاه کنند.

فصل سی ام

غیاث الدین کاشانی

(در گذشته ۸۳۲ ه. ق.)

جمشید بن مسعود بن محمود کاشانی، معروف به غیاث الدین کاشانی بزرگترین دانشمندی است که در سده نهم به حکمت و ریاضیات و نجوم شهرت یافته است. کاشانی همچنانکه از نام او پیداست در کاشان از مادر زاده، و در همانجا، کسب دانش کرده، آنگاه به دعوت اولغ بیک که از جانب معین الدین سلطان شاه در سمرقند حکمروایی داشته، بدان شهر رفته است؛ و در همین سمرقند بیشتر آثار نفیس و عالمانه خود را نوشته است.

محققان و علمای ریاضی اروپا که درباره غیاث الدین بیشتر از ما پژوهش کرده اند، اغلب بر این عقیده اند که مسلمین در روزگار کاشانی از نظر علوم ریاضی پیشرفته تر از اروپاییان بوده اند، به ویژه در به کاربردن نظام اعشاری و کسری که برآستی معرفت مسلمانان کاملتر و تمام تر بوده است^۱.

غیاث الدین از کسانی است که اولغ بیک (در گذشته ۸۵۳ ه. ق.) را در تشویق دانشمندان به علم ریاضی یاری بسیار کرده، و او خود یکی از سه تنی است که در رصد سمرقند و بنای آن بیش از همه اولغ بیک را مدد داده اند. آن سه تن عبارتند از: ۱. همین غیاث الدین کاشانی؛ ۲. صلاح الدین موسی معروف به قاضی زاده رومی (در گذشته حدود ۸۴۰ ه. ق.) و علامه بزرگ ملا علی قوشچی (در گذشته ۸۷۹ ه. ق.).

۱. قدر طوقان: تراث العرب الملی، ۴۰۲ و ۴۰۴.

لیکن بدبختانه پیش از آغاز رصد، کاشانی در گذشته، قاضی زاده نیز پیش از اتمام رصد دارفانی را وداع گفته، در نتیجه تکمیل و اتمام آنرا قوشچی خود تنها بعهدہ گرفته است.

این رصدخانه، یعنی رصدخانه سمرقند یکی از عجایب آن روزگار بوده، زیرا دارای ادوات عظیم، و آلات دقیق بوده است.

شهرت کاشانی، به ویژه، وقتی زیاد گشت، که توانست کسوف‌هایی را که در سالهای ۸۰۹ و ۸۱۰ و ۸۱۱ هجری قمری اتفاق افتاد رصد کند.

کاشانی تألیف‌های متعددی به‌دو زبان فارسی و تازی دارد، که همه در نوع خود نفیس و برخی از آنها بی نظیر است. از آثار فارسی او دو کتاب اهمیت زیاد دارد:

۱. کتاب زیج‌الخاقانی فی تکمیل‌الایلیغانی، که در آن زیج ایلغانی خواجه طوسی را تصحیح کرده، و جداول نجومی را که دانشمندان رصدخانه مراغه تحت نظارت خواجه نصیرالدین طوسی وضع کرده بودند اصلاح و مدون کرد. و در تحکیم مبانی آن جداول برهانهای ریاضی و دلایل فلکی بیشتر ایراد کرد، که در زیج‌های پیش از آن سابقه نداشته است.

مؤلف این کتاب را به اولغ بیک اهداء کرد.

۲. جام جمشید، که طهرانی نیز در ذریعه از آن نام برده است.^۱

و از مؤلفات دیگر مؤلف به‌زبان تازی چند کتاب قابل ذکر است:

۱. الابعاد والاجرام، که آغاز آن ایسنت: «الحمد لله الذی رفع السماء بغير عمد...»^۲

نسخه‌ی از این کتاب در میان کتابهای موقوفه مدرسه «فاضل خان» در مشهد موجود است که در سال ۸۵۹ یعنی پس از فوت مؤلف نویسانده شده است.^۳

۲. زیج‌التسهيلات، که طهرانی، طوقان از آن نام برده‌اند؛ کتابیست که از به‌کاربردن ابزارى به‌نام طبق المناطق بحث می‌کند، که کاشانی آنرا برای رصدخانه سمرقند درست کرده بوده است. به‌وسیله این آلت تقویم کواکب و شناخت عرض آنها و دریافت بعدشان در کسوف و خسوف امکان‌پذیر بوده است.

۴. رساله سلم السماء، که در ابعاد اجسام و اجرام آسمانی بحث می‌کند.

۵. رسالة المحيطية، که طهرانی و طوقان هر دو از آن نام برده‌اند، رساله‌ی است بسیار

۲. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۲۳۴، چاپ بیروت.

۱. طهرانی، الذریعه، ۷۲/۱.

۳. قدری طوقان: نراث العرب العلمی، ۴۰۸.

نادر و نفیس در کیفیت تعیین نسبت محیط دایره به قطر آن، که در تعیین نسبت مزبور بدرجات زیادی به حقیقت نزدیک شده است.^۱ در این رساله است که کاشانی مقدار «پی» را با دقتی بیسابقه حساب کرده است، و آن را به صورت اعشاری بیان نموده است.

۶. رساله الجیب والوتر، در هندسه، کاشانی در کتاب دیگر خود یعنی مفتاح الحساب از این رساله یاد می‌کند و می‌گوید: تعیین و تحدید جیب و وتر از اموری است که گذشتگان از فهم آن چنانکه باید، عاجز بوده‌اند؛ چنانکه صاحب مجسطی گفته است: «این موضوع سخت دشوار است و هنوز من بتحصیل آن راه نیافته‌ام»

۷. مفتاح الحساب، که طوقان و طهرانی هر دو از آن نام برده‌اند. حاجی خلیفه در وصف این کتاب گوید: کاشانی در این کتاب به غایت حقایق اعمال هندسی رسیده و در آن بسیاری از قوانین علم حساب را استنباط کرده است. این کتاب یک مقدمه و پنج مقاله دارد، مقاله نخستین در حساب صحیح؛ مقاله دوم در حساب کسور؛ مقاله سوم در حساب منجمان؛ مقاله چهارم در مساحت؛ مقاله پنجم در استخراج مجهولات. این کتاب، کتابی مفید است و با این جمله آغاز می‌گردد:

«الحمد لله الذی توحد بابداع الاحاد...»، مؤلف این کتاب را برای اولف بیک تألیف کرده است. بعدها کاشانی این کتاب را مختصر کرد و تلخیص المفتاح نامید، و برخی از دانشمندان همین تلخیص را شرح کرده‌اند.^۲

۸. استخراج جیب درجه واحده، که در ذیل مفتاح الحساب چاپ شده است. بیشتر خاورشناسان وفات کاشانی را بسال ۱۴۲۴ یا ۱۴۳۷ میلادی ذکر کرده‌اند، ولیکن «طهرانی» وفات او را بسال ۸۳۲ ه. ق. ضبط کرده است.

۱. حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۲/ ۴۷۹، چاپ ترکیه.

۲. طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیخ، ۸۲/۱.

مرا به تجربه به معلوم شد در آخر سال
که قدر مرد به علم است و قدر علم بمال.

فصل سی و یکم

جلال الدین دوانی

(۹۰۸-۵۸۳۰ ه.ق.)

جلال الدین محمد بن اسعد دوانی، که در دوان از دیه‌های کازرون بسال ۸۳۰ هجری از مادر زاده، نسبتش به محمد بن ابی بکر می‌رسد، و یکی از بزرگترین و پرکارترین دانشمندان سده نهم و اوایل سده دهم است. پدرش قاضی کازرون بود، و کازرونی بخش اول عمر خود را در آنجا گذراند و در مدرسه دارالایتام به دانش اندوزی و دانش‌آموزی پرداخت.

دوانی در شیراز پیش ملا محیی الدین انصاری از نوادگان سعدبن عباده انصاری درس خوانده، سپس معلومات خود را پیش همام الدین صاحب شرح طوابع تکمیل کرد، و در علوم حکمتی و دینی مهارت یافت؛ و از پیش عربیت را پیش پدر خود بسزا خوانده بود، و بدریار امیر حسن آق قویونلو و یعقوب میرزا راه داشت.

دوانی در بزرگداشت و احترام دانشمندان و قراءت آثار آنها اهتمام زیاد داشت، و همین احترام باعث شد که از امثال سید شریف جرجانی (در گذشته ۸۱۶ ه.ق.) که در حکمت و منطق و دیگر علوم شهرت عظیم دارند، در زمان نقل افکار و سخنانشان، به احترام و تقدیر یاد کند.

او از کسانی است که دانشمندان به کتابهای فلسفی و کلامی، به ویژه، حاشیه قدیم و جدید او بر شرح تجرید توجه زیاد داشته‌اند و بر آندو تعلیقه یا شرح نوشته‌اند.

همچنین میان او و امیر صدرالدین دشتکی مناظره‌ها و بحث‌هایی در باب مسائلی از حکمت و کلام جاری بود، این مناظرات سخت و تند بود تا به جایی رسید که دشتکی بیشتر آثار و تألیفات دوانی را مورد رد و نقض قرار داد.

دوانی را شاگردان چندی است، که پیش او درس خوانده‌اند؛ که بیشتر آنها در حکمت و کلام از بزرگان‌اند که از آن جمله این اشخاص را نام می‌توان برد: جمال‌الدین محمد استرآبادی؛ امیر حسین یزدی؛ شارح کتاب الهدایه خواجه جمال‌الدین محمود شیرازی؛ کمال‌الدین حسین آری؛ شیخ منصور باغنوتی.

این جماعت بر حاشیه قدیم و جدید استاد خود تعلیق کرده‌اند^۱

برخی از اصحاب ترجمه گفته‌اند دوانی در آغاز کار سنی مذهب بود، و در اصول عقاید، طریقت اشعری داشت، سپس به مذهب شیعه امامیه گروید، و پس از این واقعه کتاب معروف خود را که نورالهدایه نامیده است، نوشت و در آن تشیع خویش را آشکار ساخت^۲.

دوانی مدتی نیز قضاء پارس را داشت، و نیز نوشته‌اند که به بلاد عرب نیز رفته است. دوانی مال زیادی بیندوخت، و بسبب همین امر نیز مردم در بزرگی داشت و احترام او می‌کوشیدند.

فیلسوف ما بر این بود که مال از اسباب ترویج علم و تحصیل کمال است، و در این شعر هم که از او نقل کرده‌اند به عقیده خود اشارت کرده است:

مرا به تجربه معلوم شد در آخر حال که قدر مرد به علم است و قدر علم بمال^۳

دوانی به فارسی و تازی هر دو شعر می‌گفته است. از اشعار تازی او یکی اینست:

انسی لاشکسو خطوباً لا اعینها لیبرا الناس من عذری و من عذلی

کالشمع یبکی فلایدری أعبرته من حرقة النار أم من فرقة العسل^۴

۱. بهائی، شیخ: کتکول، ۳۵۳؛ و خوانساری: روضات الجنات، ۵۶۲.

۲. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین ۲/۲۲۵؛ چاپ اسلامیة؛ و خوانساری، روضات الجنات، همان صفحه.

۳. بسنجید با این سخن ابشهی در المستطرف، ۱/ ۴۵، چاپ مصر، ۱۳۷۹ ه. ق. که گوید «اوصی بعض الحکماء ولده فقال: یابنی علیک بطلب العلم و جمع المال. فان الناس طانفتان: خاصة و عامة. فالخاصة تکرّمک للعلم و العامة تکرّمک للمال.»

۴. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة ۳۹۲، چاپ بیروت. ترجمه ابیات اینست که: بیگمان من شکایت از

ادامه پاورقی در صفحه بعد

چنانکه پیش از این گفتیم: دوانی مردی پرکار بود، و از این رو بیش از ۳۰ تألیف در فلسفه و منطق و کلام بدو نسبت داده‌اند، و برجسته‌ترین آنها بقرار زیر است:

۱. رساله فی اثبات الواجب؛

۲. الحاشیه القدیمة فی شرح التجرید؛

۳. الحاشیه الجدیة فی شرح التجرید؛

۴. شرح هیاکل النور، در حکمت، که اصل کتاب از سهروردی مقتول است؛

۵. حاشیه بر تهذیب المنطق؛

۶. حاشیه بر شرح المطالع فی المنطق؛

۷. حاشیه بر شرح العضدی

۸. حاشیه کتاب المحاکمات للجرجانی؛

۹. حاشیه بر حکمة العین؛

۱۰. انموذخ العلوم؛

۱۱. رساله فی تعریف علم الکلام؛

۱۲. حاشیه بر چغمینی در هیات؛

۱۳. حاشیه بر شرح شمسیه در منطق، که در مصر با حواشی دیگری از دیگر شارحان

چاپ شده است.

۱۴. شرح خطبة الطوالع،

۱۵. شرح «الرسالة النصیریة فی الکلام» تألیف خواجه طوسی؛

۱۶. التصوف و العرفان، بزبان پارسی؛

۱۷. الرسالة القلمیه؛

۱۸. اخلاق جلالی، دوانی این کتاب را حدود ۸۸۰ هجری به تقلید از اخلاق ناصری

خواجه و به سبک کلیل و دمنه نوشته است. عمده مطالب این کتاب که نام اصل آن لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق است در تهذیب اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن می‌باشد. چنانکه در مقدمه کتاب هم آمده مؤلف این کتاب را به خواهش سلطان خلیل پسر حسن

ادامه پاورقی از صفحه قبل

سختی‌هایی می‌کنم که آنها را بر نمی‌تابم تا اینکه مردم را از عذر آوردن خود و شماتت ایشان برهانم مانند شمع که می‌گرید ولی دریافت نمی‌شود که اشک او از گرمی آتش است یا از جدایی غسل.

بیک از امیران آق‌قویونلو تألیف کرده است.^۱

۱۹. رساله فی الجبر والاختیار، که آنرا خلق الاعمال نیز گویند؛

۲۰. رساله فی خواص الحروف؛

۲۱. رساله فی التوحید؛

۲۲. رساله نورالهدایه، که در آن تشیع خویش را علناً بیان داشته است؛

۲۳. رساله الجفر.

همچنین دوانی برخی از سوره‌ها و آیات قرآن را تفسیر کرد، که از جمله یکی تفسیر سوره اخلاص و تفسیر آیه «کلوا واشربوا اولاتسرفوا...» از سوره اعراف، است که نسخه‌یی از آن در کتابخانه مشهد موجود است.

۲۴. رساله فی افعال الله، که از تألیف آن به سال ۹۰۳ فارغ گشت.

۲۵. رساله فی حل جذر الاصم، که آنرا حل مغالطة الجذر الاصم نیز گویند. در این

موضوع و حل این اشکال چند تن از دانشمندان کتاب نوشته‌اند، و این مسأله معرکه آراء فضلاء قرار گرفته است. از رسالاتی که در این باره نوشته‌اند یکی حیره الفضلاء شمس‌الدین محمد خفری شیرازی (در گذشته ۹۶۰ ه. ق.) است، دو دیگر رساله همین دوانی.

دوانی در طبیعیات نیز مایه و آگاهی داشت، و در این راه بر تجربه و آزمایش، اعتماد می‌کرده است، در کتاب انموذج العلوم می‌گوید: «اینکه مغناطیس آهن را جذب می‌کند، بسبب مزاجی متشابه است که بنسبت اعداد متحابه در آندو وجود دارد، که مزاج یکی از آندو کمتر است و مزاج دیگری بیشتر.»^۲

وفات او را به سال ۹۰۲ و ۹۰۸ هر دو نوشته‌اند^۳، و دومی درست‌تر است.^۴

دَوّانی شعرِ نسبة لطیف می‌سروده و «فانی» تخلّص می‌کرده است.

صاحب مجالس المؤمنین و دیگران دورباعی دیگر - جز شعری که در بالا ذکر شد - از او یاد کرده‌اند که یکی قابل ذکر است، و آن اینست:

وز کوثر کثرت می وحدت در کش	رو رخت طلب بساقي کوثر کش
رمزی است دراین می ارتوانی در کش	«لا یظماً اصلاً ابدأً شاربها» ^۵

۱. دوانی: مقدمه اخلاق جلالی، ۷، چاپ هند، ۱۳۵۱ ه. ق.؛ و کاتبی، حسینقلی: تاریخ مختصر نثر فارسی، ۷۸،

تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.؛ و شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲/۲۲۷، چاپ اسلامیة.

۲. بهائی، شیخ: کشکود، ۳۵۳. ۳. خوانساری روضات الجنات، ۱۶۴، تهران.

۴. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین، ۲/۲۲۵، ج اسلامیة.

۵. یعنی: نوشنده آن اصلاً و ابدأً تشنگی نیابد.

وی غزل هم خوب می‌گفته، و هدایت^۱ غزل عارفانه زیر را از او می‌نویسد:
 از تو تا مقصود، چندان منزلی در پیش نیست
 یک قدم بر هر دو عالم نه که گامی بیش نیست
 معنی درویشی از خواهی کمال نیستی است
 هر که راهستی خود باقی است او درویش نیست
 بسندگی عشق کن و زکفر و دین آزاد باش
 کز جدال آسوده شد هر کس که او راکیش نیست
 و نیز همو شرحی عارفانه و دلپذیر بر این غزل حافظ نوشته است:
 در همه دیر مغان نیست چو من شیدایی خرقه جایی گروباده و دفتر جایی^۲
 * * *

دوانی در فلسفه شاگردانی چند داشته که یکی از مشهورترین آنان: خواجه ارجاسب
 امیدی تهرانی رازی (در گذشته ۹۲۵ ه.ق.) است. وی چنانکه می‌دانید در شاعری نیز
 چیره بوده، و در سخن مقبول معاصران. این قطعه در مناعت از او مشهور است:

بر آن سرم که اگر همتم کند یاری	ز بار منت دونان کنم سبکباری
اگر به کنج قناعت ز تشنگی میرم	به نیم قطره نجویم ز هیچکس یاری...
سری که پر بود از بار آرزو و هوس	اگر تهی نکنم آورد نگونسازی
مرا زنان جو خویش چهره‌کاهی به	که از شراب حریفان سفله گلناری
در این رباط دو درمشتی اهل هنر	چو نیست غیر فرومایگان بازاری
اگر به گرگ دهد همچو یوسفم ز آن به	که ناکسی کندم در جهان خریداری... ^۳

۱. هدایت، رضاقلی خان: ریاض‌العارفین، ۳۳۰، چاپ ۱۳۱۶ ش تهران.

۲. شوشتری، نورالله: مجالس المؤمنین ۲/۲۲۶، چاپ اسلامیة: دیوان حافظ، ص ۳۴۹ چاپ قزوینی، و حاشیه

آن.

۳. آذریبگدلی، آتشکده آذر، ۲۰۱-۲۰۰، چاپ هند، ۱۲۷۷ ه.ق.

فصل سی و دوم

بخش اول:

مقدمه

وضع حکمت و فلسفه در روزگار صفویان و پس از آن

ترکتازی و حمله خانمانسوز مغولان چنگیزی و قتل و غارت‌هایی که بدست آنان در این مرز و بوم صورت گرفت و عالمان و فاضلانی که در آن هنگامه به قتل رسیدند و کتابخانه‌ها و مدارس که از میان رفت با آن ترقی و قوتی که تمدن ایرانی مقارن استیلای مغول داشت تا مدتی نمی‌توانست مشهود باشد زیرا که آن تمدن با عظمت و قدرت، بزودی و سرعت از میان نمی‌رفت، و تیشه‌هایی که به دست مغول به ریشه این درخت تنومند وارد آمد به علت کهن سالی و شگرفی جثه، قادر نبود که بیک آن کار آنرا بسازد؛ اگر چه این درخت تنومند ضربت می‌خورد و مقاومت می‌کرد، لیکن روزبه‌روز نحیف‌تر و علیل‌تر می‌گردید. استیلای خونخواری چون امیر تیمور گورگانی و هرج و مرج عجیبی که پس از وی تا پیدا شدن صفویان در ایران پدیدار شد، تدریجاً این درخت را از پا درآورد، و موقعی که صفویه دولتی عظیم و متحد در ایران تشکیل دادند، علم و حکمت و ادب در این کشور در حال جان سپردن بود، و آخرین شاعر بزرگ فارسی زبان، که یکی از آخرین عالمان جامع عهد خود نیز بوده، یعنی: مولانا عبدالرحمن جامی در سال ۸۹۸ یعنی نزدیک به هشت سال پیش از تشکیل دولت صفوی جان سپرده بود.

آثار حمله مغول و استیلا و ستمگریهای تیمورلنگ (در گذشته ۸۰۷ ه. ق.) در

انحطاط و تنزل علمی و ادبی ایران در عهد صفویه کاملاً ظاهر شده و بدبختی بزرگتر اینکه پادشاهان صفوی هم که به تشکیل دولت معتبری نایل آمده، و وحدت ملی ایران را براساس دینی ایجاد و در خارج نیز تا حدودی برای ایران شأن و اعتباری فوق‌العاده تحصیل کرده‌اند، به علت قلندر منشی و فرقه‌سازی و ترویج تعصب مذهبی شدید و حشر و نشر با فقیهان کوتاه نظر خشک مغز، جز در تشویق همین طبقه از مردم، در تشویق کسی نکوشیده‌اند، بلکه با علوم عقلی و حکمت به اغوای همین فقیهان قشری به مخالفت برخاسته‌اند، و برخی از ایشان به آزار حکیمان پرداخته و در پاره‌یی از مدارس تدریس حکمت و فلسفه را ممنوع کرده‌اند.

این پادشاهان از فهم شعر درست و لطیف جز آنچه در مناقب یا مراثی امامان گفته شده باشد، بکلی بی‌نصیب بودند و فقط به شعرایی صله می‌دادند که در این قبیل موضوعات شعری به هم بسته باشند. به همین جهت ادبیات نیز در عهد آنان به منتهای پستی و رکاکت افتاده، و شعر و نثر این دوره، به استثنای یک عده از کتابهای تاریخی، تحت تأثیر سبک مهوع هندی، که سراپا استعارات و کنایات دور از ذهن و ترکیبات نادرست ناموزون است، واقع شده تا آنجا که عالی‌ترین نمونه‌های آن قابل قیاس با متوسط‌ترین آثار ادبی پیش از صفویان نیست.

صفویان از سال ۹۰۵ هجری تا ۱۱۴۸ در ایران سلطنت کردند، در تمام این دوره تقریباً ۲۴۳ ساله سلطنت، یک شاعر توانا که لااقل بتوان او را در ردیف شاعران درجه دوم و سوم آورد، یا یک منشی بلیغ یا حکیم یا طبیب یا دانشمندی که از او اثری قابل ملاحظه مانده باشد بوجد نیامده و هرچه هم از این نوع در ایران بوده به هندوستان که سلاطین گورگانی آن متاع ایشان را به صله‌های گران می‌خریدند، هجرت می‌کرده و در عوض، فقیهان و متشرعان جبل عامل لبنان و بحرین و الحساء و حله فوج فوج به ایران می‌شتافتند و بالادست پادشاهان صفوی جا می‌گرفتند.

عجب اینست که پادشاهان صفوی با اینکه از ابتدای سلطنت خود با اروپاییان ارتباط پیدا کردند و پیوسته میان ممالک مغرب زمین و ایران سفیران و مأموران رفت و آمد داشتند و اروپا به سرعت عجیبی در مرحله علم و حکمت پیش می‌رفت و اختراعات و ابداعاتی که همه بر بنیاد همین حکمت و علم جدید مبتنی بود هر روز در آن اقلیم ظاهر می‌شد، ابدأ مُلْتَفِتِ تفاوت وضعی که میان ایران و اروپا از این حیث بوجود آمده بود، نشدند و در صدد بر نیامدند که لااقل با فرستادن محصل به اروپا و جلب معلمان و

مستشاران خارجی پایه تمدن علمی و حکمتی ایران را بالا ببرند و آنرا با پیشرفتهای نظامی و سیاسی که عاید آن شده بود توأم سازند، بلکه در عوض درباریان به فتوای همین مُتَشَرِّعان پایه تعصب و جهالت را بد آنجا رسانیدند که در مسیر سفیران و خارجیانی که به ایران می آمدند خاکستر ریختند تا پای نجس آنها به خاک پاک ایشان نرسد و ناپاکش نکند.^۱ از این رو، می توان گفت که اگر هم شاهان صفوی ملتفت این نکات که در بالا ذکر کردیم می شدند و می خواستند بدین کار دست بزنند، سیاست مذهبی ایشان و استیلای فوق العاده روحانیون از آن بشدت جلوگیری می کرد، و نمی گذاشت که این اقدام به نتیجه برسد.

این وضع ناگوار که موروث حوادث شوم پیش از صفویه بود و صفویه هم خواه و ناخواه آنرا بدتر کردند، ایران را درست در موقعی که اروپا از قید جهل چندین صدساله رها شده و به شتاب تمام به سمت مرحله نادانی و بیخبری و اجتهادات پوچ مذهبی مانند حرمت یا عدم حرمت تنباکو، و میزان انحراف قیله، و جواز و عدم جواز تقلید از میت و خوض در مسایل ظهار و لعان و ایلاء و دیه «ابن لبون» و غیره فرو برد^۲، و وقتی که مردم ایران در عهد عباس میرزای نایب السلطنه (در گذشته ۱۲۴۹ ه. ق.) و وزیر میهن دوست میرزا تقی خان امیرکبیر (کشته ۱۲۶۸ ه. ق.) تا حدودی، از خواب غفلت و تعصب بیدار شدند، و درجه انحطاط و عقب ماندگی خود را از کاروان تمدن جدید دریافتند، به اندازه‌ی خود را از متمدنان مغرب زمین دور و عقب دیدند که تا حدی رسیدن به آنرا محال می پنداشتند. ازین رو، کم کم همت‌ها نیز برای درک و رسیدن به مافات سست می شد. کسانی هم که قصد و غرضی خاص در غافل ماندن و پریشان حالی مردم این کشور داشتند، موانع را بیش از پیش کردند و هر اقدامی را که در این راه شد خنثی کردند تا کار تنزل ما به جایی کشید که حالیه شاهد آن هستیم، و از نکبت‌ها و بدبختی‌های آن دوره هر لحظه لطمه می خوریم.^۳

مرحوم قزوینی در نامه‌ی که به تاریخ ۲۴ ماه می ۱۹۱۱ در جواب پرسش «ادوارد براون» نوشته، راجع به این مطلب سخنی وافی گفته است:

۱. نگاه کنید به: تقی زاده، سید حسن؛ مرفصل‌های تمدن، ۱۳-۱۲، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.

۲. برای شرح این مطالب طالبان بنگرند به: سالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، نوشته شهید ثالث؛ و

المختصر النافع، نوشته محقق حلی.

۳. آشتیانی، اقبال؛ کلیات تاریخ تمدن جدید، ۳۲، بخش دوم، چاپ اقبال، تهران، ۱۳۲۵ ه. ق.

«...شکی نیست که در عهد صفویه ادبیات و شعر فارسی و حکمت به پایه پستی افتاده است و حتی یک شاعر درجه اول هم در این عصر به ظهور نیامده است. بزرگترین علت این قضیه ظاهراً اینست که سلاطین صفویه برحسب نظریات سیاسی و ضدیتی که با دولت عثمانیه داشتند، بیشتر قوای خود را صرف ترویج مذهب شیعه و تشویق علمایی که از اصول و قوانین این مذهب اطلاعات کامل داشتند می نمودند اما اگر چه علمای مزبور مساعی جمیله در توحید مذهبی ایران بکار بودند - که نتیجه آن وحدت سیاسی مملکت شد - و اساس ایران فعلی را که ساکنانش علی العموم دارای مذهب و لسان و نژاد واحد هستند برپای نمودند، لیکن از طرف دیگر از لحاظ ادبیات و شعر و عرفان و حکمت، و بقول خودشان هر چه متعلق به کمالیات بود - در مقابل شرعیات - نه تنها در توسعه و ترقی آن جدی اظهار نکردند، بلکه به انواع وسایل در پی آزار و تخفیف نمایندگان این «کمالیات» برآمدند، زیرا که نمایندگان مزبور در قوانین و مراسم مذهبی به طور کامل استقرار نداشتند، صوفیه را مخصوصاً به اقسام سختی و خشونت تعقیب نمودند، و به جلای وطن و نفی بلد و قتل و مؤاخذه محکوم کردند.

باری در عهد صفویه به جای شعرا و حکمای بزرگ، فقهایمانند مجلسی، محقق ثانی، شیخ حر عاملی، و شیخ بهایی و غیره به ظهور رسیدند که در بزرگی آنها شکی نیست ولیکن بی اندازه سخت و خشک و متعصب و متکلف بودند.^۱

در نظر پادشاهان صفوی یک تن مجتهد، نایب امام منتظر، و برجان و مال مردم صاحب اختیار بود.

حاج سید محمد باقرین محمد تقی رشتی ملقب به حجة الاسلام را حکایت می کنند که شخصاً چندین نفر را به جرم زندقه و معاصی مختلفه به قتل رسانیده است. در نخستین بار چون کسی را نیافت که فرمان که فرمان او را اجراء کند، اولین ضربت را خود شخصاً به محکوم نواخت، ولی چندان کارگر نیفتاده سپس مردی بیاری او رسید و سر محکوم را جدا کرد؛ آنگاه مجتهد، نماز میت خواند و از شدت اضطراب مدهوش گشت.^۲

مجتهد دیگری به نام آقا محمدعلی معاصر کریمخان زند، از بس که عارفان و دراویش را محکوم به قتل کرد صوفی کش لقب یافت.^۳

یکی از ملازمان شاه عباس که قتل کرده بود، ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۲۳/۴، ترجمه رشید یاسمی.

۲. تنکابنی: قصص العلماء، ۱۳۸، ج لکنهو.

۳. قصص العلماء، ۱۳۸، ج لکنهو.

(در گذشته به سال ۹۹۳ ه. ق.) را شفیع قرار داد که شاه را بر سر رحمت آورد، او نیز عبارات زیر را نوشته و به شاه فرستاد:

«...بانی ملک عاریه عباس بداند اگر این مرد اول ظالم بود، اکنون مظلوم می نماید چنانچه از تقصیر او بگذری شاید حق - سبحانه و تعالی - از پاره‌یی تقصیرات تو بگذرد!»^۱

روحانیون این دوره، همانند کشیشان دوره قرون وسطی، و اصحاب کلیسا گناهان مردم را می بخشیدند، و اماکنی در بهشت برای بزرگان و طالبان می فروختند. شاهزاده محمد علی میرزا دو هزار تومان بدو نفر مجتهد داد در عوض دعایی که نوشته و مهر و امضاء کرده و وعده مکانی در بهشت به او داده بودند یکی از آنها سید رضابن سید مهدی در اقدام به این امر تردید کرد. اما شهزاده گفت: «تو قباله در این باب بنویس و علماء کربلا و نجف آنرا مختوم کنند من قبول دارم و از خدای تعالی آنرا خواهم گرفت!»^۲

از این قبیل وقایع خلاف عقل و دین زیاد می توان ذکر کرد، اما از آنچه ذکر شد قدرت فوق العاده و عجیب روحانیان به روشنی آشکار می گردد. اقتدار آنها از بسیاری از وزیران دربار بیشتر بود. و اگر مثلاً یکی از وزیران مقرب کمترین رفتار آنها را تقلید می کرد حتماً به سخط و غضب مخدوم دچار می گشت.

پیداست با این وضع اسف انگیز، روزگار اصحاب عقل و فیلسوفان و حکیمان که خواهان محیطی آزاد و بی تفتیش عقاید هستند، و گاهی ظاهر سخنان آنها با شریعت سازگار نیست، و یا لا اقل در بیان مقاصد خود از مبانی دینی جدا و نسبت به آن التزامی ندارند، چگونه خواهد بود. تعجب نباید کرد که امثال ملاصدرا یا همواره متواری و پنهان بوده‌اند، و یا برخی از این گروه مانند سید داماد از ترس گروه غوغا و عالم نمایان دروغین، مقاصد خود را در عباراتی پیچیده و با بیانی ویژه خواص گفته‌اند، تا از فهم غیر اهل حکمت به دور باشد و آنان نتوانند غیرت بیاورند و جهان پر بلا کنند!

* * *

بدون هیچ گونه تردید بزرگترین حکیمی که در این روزگار مظلوم^۳ و تیره ظاهر گشت

۱. ایضاً قصص العلماء، ۱۳۲، ج لکنهو. این مطلب از لحاظ تاریخی اشکالی دارد که شرح آن را در سیر فلسفه

خواهیم آورد. ۲. ایضاً نگاه کنید به: قصص العلماء، ۲۶۰، ج تهران.

۳. مظلوم: یکسر لام به معنی تاریک و تیره است؛ و چون اظلم فعل لازم است از اینرو مظلوم بفتح لام غلط

است. در قرآن آمده است که: «...کانتا اغشیت وجوههم قطعاً من اللیل مظلماً...» (یونس، ۱۰/آیه ۲۷).

و حکمت مشائی و اذواق اشراقی را تجدید، و آنرا حیات دوباره داد، صدرالدین شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) بود. نفوذ فکر و تسلط معنوی این مرد بزرگ در افکار دانش پژوهان و حکمت‌دانان تا امروز نیز باقی است و اگرچه صدها حکیم یا متفکر در این سیصد سال در فلسفه پدید آمده‌اند، بیشتر ایشان گزارشگر و بیان‌کننده اصولی بوده‌اند که او اظهار کرده است.

اینک ما پیش از شروع به بحث در افکار و عقاید عقلی و فلسفی او، بزرگان و متفکران معروف آن روزگار را تا زمان معاصر فهرست‌وار نام می‌بریم، بعداً درباره عده‌ی از آنها که اهمیت بیشتر دارند و سزاوار چنان است که درباره آنها اندکی بیشتر بحث کنیم جداگانه سخن می‌گوییم، لیکن پیش از بدست دادن فهرست مذکور ناچار از تذکر این نکته هستیم که: در دوره صفویه و ادوار پس از آن، کسانی که به تحصیل و تعلیم معارف قدیم اشتغال داشتند، تقریباً تنها کار ایشان درس دادن کتابهای عالمان قدیم مانند مؤلفات ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و محمدزکریای رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و امثال آنان بود، و احياناً برخی از ایشان به نوشتن شروح یا حواشی و تعلیقاتی بر آنها می‌پراختند، و در میان عالمان این عهد کمتر فاضلی صاحب‌نظر یا عالمی آزاداندیش دیده می‌شود.

طب و حکمت و نجوم و ریاضی در این ادوار نه تنها ترقی نیافته، بلکه تنزل هم کرده است، چنانکه پس از فاضلان دوره تیموریان و دانشمندانی که «زیج‌الع بیک» را بستند، هیچکس که بتواند حتی همشان با ایشان نیز محسوب شود به ظهور نرسیده، و دانشمندانی مانند شیخ بهایی، و میرابوالقاسم فندرسکی و میرمحمدباقر داماد و ملامحسن فیض کاشانی و آقاحسین خوانساری و دیگر مشاهیر دانشمند عهد صفویه، هیچکدام مقام و اهمیت عالمان پیش از صفویه را ندارند، تنها کسی که در این مقام قابل ذکر است و پیش از این هم از او یاد کردیم، صدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) است، افسوس که وی نیز مستغرق بحث در الهیات و ذوقیات بود و دنبال حکمت متعالیه، و از علوم ریاضی و طبیعی چندان مایه یادکردنی نداشت.

اکنون آن اشخاص معتبر و برجسته را نام می‌بریم:

۱. نظام‌الدین دشتکی (در گذشته ۱۰۱۵ ه.ق.) صاحب کتابهای اثبات‌الواجب، و

الامالی‌الفلسفیه.

۲. ابومحمد محمود بن محمد خفری شیرازی فیلسوف عارف و شارح معروف

(۹۴۸ - ۱۰۱۶ ه.ق.)

۳. شمس‌الدین شمسای گیلانی (در گذشته حدود ۱۰۴۸ ه.ق.)، معاصر و هم‌درس صدرای شیرازی و مؤلف کتابهای *الحکمة المتعالیه و حدوث العالم*، و *قایل به حدوث دهری*.^۱

۴. ملاصدرای شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)، مؤلف *اسفاراربعه* و سایر کتب نفسه، که بعد از این به تفصیل در حق وی سخن خواهیم راند.

۵. شیخ بهایی عالم و فقیه نامدار، معاصر شاه عباس کبیر و مؤلف *کشکول* و سایر تألیفات (در گذشته ۱۰۳۱ ه.ق.) که پس از این از او سخن خواهیم گفت.

۶. سیدابوالقاسم فندرسکی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)، مؤلف *مقالة فی الحركة* در حکمت و کتابهای فلسفی به روش مشایی، که درباره او نیز بعد از این بحث خواهیم کرد.

۷. میر محمد باقر داماد استرآبادی (در گذشته ۱۰۴۱ ه.ق.)، مؤلف *فسات و دیگر کتب حکمتی* و استاد ملاصدرای شیرازی در حکمت، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۸. ابوالحسن بن احمد ابیوردی کاشانی، مؤلف کتابهای *روض الجنان*، و *المعارف در علم طبیعی*.

۹. شیخ علی نقی طغایی کمره‌یی شیرازی (در گذشته ۱۰۶۰ ه.ق.) که *حدوث العالم* از مؤلفات اوست.

۱۰. احمد بن زین العابدین عاملی (در گذشته حدود سال ۱۰۵۸ ه.ق.)، از شاگردان ممتاز سید داماد.

۱۱. شیخ محمد بن ابی طالب حزین زاهدی، (در گذشته ۱۰۸۱ ه.ق.)

۱۲. نظام‌الدین احمد دشتکی، نوه دشتکی اول. (در گذشته ۱۰۸۶ ه.ق.)

۱۳. فیاض لاهیجی (در گذشته ۱۰۵۱ ه.ق.)، که درباره او نیز سخن خواهیم گفت.

۱۴. میرزا رفیع‌الدین محمد بن حیدری طباطبایی، معروف به رفیع‌ای نایینی (در

گذشته ۱۰۸۲ ه.ق.) و مؤلف *الثمرة فی تلخیص الشجرة*، و *اقسام التشکیک*، و *الشجرة الالهیه* در حکمت و عرفان.

۱۵. آقا حسین بن جمال‌الدین محمد خوانساری (در گذشته بسال ۱۰۹۹ ه.ق.)

صاحب حاشیه بر شرح اشارات، و المحاکمات و الهیات شفا، و مؤلف رساله‌های نفیس الجبر و الاختیار، و الجزء الذی لایتجزا در فلسفه مشایی^۱.

۱۶. محمد باقر سبزواری (در گذشته ۱۰۹۰ ه. ق.)، صاحب حاشیه بر الهیات شفاء ابن سینا و شرح اشارت خواجه طوسی.

۱۷. ملارجبعلی تبریزی (در گذشته ۱۰۸۰ ه. ق.)، مؤلف کتاب اثبات واجب به فارسی و قایل به اشتراک لفظی وجود.

در این دوره یعنی سده یازدهم گروهی دیگر از حکیمان و فیلسوفان ظاهر گشته‌اند که نام آنها و برخی مولفاتشان در الذریعة الی تصانیف الشیعة، و ریحانة الادب و روضات الجنات و دیگر کتب رجال آمده است، ولیکن نظر بر اینکه بیشتر آنها در فلسفه و حکمت شارح یا حاشیه‌نویس بوده‌اند تا مبتکر و نوآور، از ذکر همه آنها تن می‌زنیم.

* * *

در سده دوازدهم نیز گروهی از حکمان و فیلسوفان به وجود آمده‌اند که از بعضی لحاظ اهمیت داشته‌اند، و ما چند تن از آنها ذیلا ذکر می‌کنیم:

۱. محمد بن محمد رفیع گیلانی بیدآبادی، کیمیاگر معروف (در گذشته ۱۱۹۷ ه. ق.).

۲. مولی محمد اسمعیل مازندرانی خواجهویی (در گذشته به سال ۱۱۷۳ ه. ق.) مؤلف

ابطال الزمان الموهوم، که آنرا در رد جمال‌الدین محمد خوانساری و تأیید سید داماد در حدوث دهری نوشته است.

۳. آقا جمال‌الدین محمد بن حسین خوانساری (در گذشته ۱۱۲۵ ه. ق.)

۴. قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی معروف به حکیم کوچک شاگرد فیض

کاشانی و فیاض لاهیجی (عبدالرزاق) و رجبعلی تبریزی، (در گذشته به سال ۱۱۳۰ ه. ق.) صاحب کتابهای اسرار الصنایع، و کلید بهشت و حاشیه بر اتولوجیای فلوطین، و حاشیه بر شرح اشارات خواجه طوسی.^۲

۵. محمد بن محمد زمان کاشانی، که در کتاب مرآة الازمان حدوث دهری میرداماد را

رد کرده و زمان را موهوم دانسته است.

* * *

در سده سیزدهم نیز گروهی از حکیمان و فیلسوفان ظهور کرده‌اند، که برجسته‌ترین

آنها را نام می‌بریم:

۱. شیخ احمد احسانی (در گذشته ۱۲۴۲ ه. ق.)، پایه گذار طریقه شیخیه و معتقد به عالم هورقلیا^۱ و برخی عقاید عجیبه و صاحب شرح بر مشاعر و حکمة العرشیه صدرالدین شیرازی، و نیز شرح بر رساله العلم محسن فیض کاشانی و برخی کتب دیگر. احسانی روش ملاصدرا را در وحدت وجود نپسندیده و ملامحسن فیض کاشانی را تکفیر کرده است.
 ۲. ملاعبدالله زنوزی تبریزی، از شاگردان بزرگ ملاعلی نوری (در گذشته ۱۲۵۷ ه. ق.)، زنوزی بر اسفار حاشیه مفیدی نوشته، و در مدرسه مروی تهران تدریس می‌کرده است.
 ۳. حاج ملاهادی بن مهدی اسرار سبزواری (در گذشته ۱۲۸۸ ه. ق.)، که در باره وی به تفصیل صحبت خواهیم کرد.
- ملاعلی بن جمشید نوری اصفهانی (در گذشته ۱۲۴۶ ه. ق.)، نوری را بر مشاعر، و «اسفار»، و «الشواهد الربوبیه» صدرالدین شیرازی، حواشی مفیدی است.
- در سده چهاردهم و زمان ما نیز گروهی از حکیمان معروف بوده، و هستند. از آن جمله مرحوم میرزا مهدی آشتیانی (در گذشته ۱۳۷۲ ه. ق.) و سید جمال‌الدین اسدآبادی همدانی^۲ (در گذشته ۱۳۱۴ ه. ق.) مصنف رساله نیچریه در فلسفه و صاحب افکار اجتماعی مهم و مصلح دینی بزرگ و ملامحمد فاضل ایروانی (در گذشته ۱۳۰۶ ه. ق.)، و میرزا محمد طاهر تنکابنی (در گذشته ۱۳۲۰ ه. ق.) و آقا علی مدرس زنوزی تبریزی، فرزند ملاعبدالله زنوزی سابق‌الذکر، مؤلف بدایع الحکم و محشی اسفار اربعه، و آقا میرزا محمدرضای قمشه‌یی (در گذشته بسال ۱۳۰۶ ه. ق.) صاحب حاشیه بر اسفار و مدرس مدرسه صدر تهران.

* * *

۱. هورقلیا: Hurgelia کلمه‌یی است سریانی یا عبری، و نخستین بار آنرا شیخ احمد احسایی رواج داده و فیلسوفان پس از وی استعمال کرده‌اند. حاجی سبزواری در شرح این بیت:

و یقوی التخییل فالبنطاسیا الصوت و الصورة من هورقلیا، می‌گوید «هو عالم المثال باصطلاح حکماء الفرس و افلاک، کما ان جابر صا و جابلقا من مدن عالم العناصر» (شرح منظومه حکمت، ۳۲۶، چاپ ناصری). خود شیخ احمد احسانی در شرح الزیاده (۶-۳۶۵) می‌گوید «و این جسد باقی، از زمین هورقلیاست یعنی عالم مثل؛ و آن جسدی است که بدان برانگیخته شوند، و یا در بهشت و دوزخ روند.»

۲. درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی طالبان بنگرند به امین، احمد؛ زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، ۶۹-۱۸، چاپ قاهره، ۱۹۶۵؛ و حلبی، علی‌اصغر؛ جمال‌الدین و رساله نیچریه، چاپ زوار، ۱۳۵۰ ه. ش.

آنچه در میان این فیلسوفان و شارحان مطمح نظر و مورد بحث قرار گرفته، به طوری که گفتیم، چندان تازگی ندارد؛ اغلب آن مسائل از چشمه عرفان و ذوق اشراقی آب می خورد این مسائل تقریباً در چند شماره به شرح زیر خلاصه می رود:

۱. وحدت وجود، که باز صدرا و حاجی سبزواری در تحکیم مبانی آن کوشیده اند، و دیگران نیز در این راه از آندو پیروی کرده اند.

۲. تجرد خیال، که برخلاف ارسطو و مشائیان و «ابن سینا»، قوه خیال را باقی و غیر

فانی می دانند.

۳. اتحاد عاقل و معقول.

۴. حدوث زمانی عالم

۵. حرکت جوهریه، که یکی از بحث های تازه و جالب ملا صدراست و بیشتر اخلاف

صدرالمتألهین آن را پذیرفته و در تأکید و اثبات آن کوشیده اند، چنان که حاجی سبزواری گوید:

و جوهریه لدینا واقعه اذ کانت الاعراض کلا تابعه^۱

۶. تجرد نفس. و برخی مسائل جزئی و غیرمهم دیگر.

فصل سی و دوم

بخش دوم:

غیاث الدین شیرازی

(در گذشته ۹۴۸ ه.ق.)

امیر غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین شیرازی حسینی دشتکی، از دانشمندان و مناظران بزرگ سده دهم هجری است، تاریخ تولد او به یقین معلوم نیست، ولیکن وفات او در سال ۹۴۸ هجری در شیراز واقع شده است.

دشتکی فلسفه و کلام و منطق و ریاضی و فلکیات و فقه را از دانشمندان معاصر خود فراگرفت و از معلومات پدر خود «صدرالدین» هم که بیشتر آثار دوانی را مورد انتقاد قرار دهد و در مطالب آنها مناقشه کند.

فیلسوف ما همین معامله را با محقق معروف شیعه علی بن عبدالعالی کرکی عاملی^۱ نیز کرد، و کار به جدایی و دشمنی کشید و نتیجه این شد که شاه طهماسب صفوی (۹۸۴ - ۹۳۰) جانب کرکی را گرفت، و دشتکی مورد بفض و نفرت شاه قرار گرفت و از احترام و اعتبار افتاد.

از شاگردان معروف دشتکی یکی «وجیه‌الدین سلیمان قادری پارسی» است. آثاری که از او یاد کرده‌اند به ترتیب عبارتست از:

۱. کرکی، از بزرگترین متکلمان و فقیهان امامیه است که در سال ۹۴۰ وفات یافت و از آثار او نفعات‌اللاهوت و جامع‌المفاد در فقه معروف است.

۱. حجة الکلام، که در مبحث معاد بحث می‌کند، و در آن بر امام غزالی تشنیع کرده و او را مورد ملامت قرار داده است.
 ۲. المحاکمات، که در آن حواشی‌یی را که پدر وی صدرالدین شیرازی بر «شرح تجرید» نوشته با حواشی دوانی تطبیق، و افکار دوانی را مورد انتقاد شدید قرار داده است.
 ۳. المحاکمات، که در آن باز حواشی پدر خود و دوانی را بر شرح مطالع قطب‌الدین رازی محاکمه کرده است.
 ۴. شرح هیاکل النور سهروردی، که مؤلف آنرا اشراق هیاکل النور نامیده است.
 ۶. تعدیل المیزان، در منطق که برخی افکار و سخنان تازه در آن بچشم می‌خورد.
 ۷. اللوامع و المعارج، در هیأت و فلک، که آنرا در سالهای پیری نوشته است.
 ۸. کتاب التجرید، که در حکمت الهی نوشته است.
 ۹. معالم الشفاء در طب، و همو آنرا مختصر کرده و الشافیة نامیده است.
 ۱۰. رسالة السفیر فی الهیة.
 ۱۱. حاشیه بر الهیات شفاء تألیف ابوعلی سینا، در حکمت.
 ۱۲. حاشیه بر شرح اشارات خواجه طوسی.
 ۱۳. اخلاق منصوری، که احتمال می‌رود آنرا به همچشمی و در برابر «اخلاق جلالی» دوانی نوشته باشد.
 ۱۴. رساله‌یی در تحقیق جهات.
 ۱۵. الاساس در علم هندسه.
 ۱۶. رساله‌یی در قانون سلطنت.
 ۱۷. تفسیر سورة هل اتی.
 ۱۸. کتاب مثالات العارفين، در تصوف.
- غیر از این کتابها و رسالات، آثار دیگری نیز در تفسیر وفقه به او منسوب است که ذکر آنها لزومی ندارد.^۱
- آنچه از توجه به کتب دشتکی بر می‌آید اینست که: در فلسفه روش اشراقیان و مذهب اهل عرفان را می‌پسندیده، ولیکن در فلسفه مشاء نیز صاحب نظر بوده است. یک قطعه نیز به او منسوب است که خالی از ظرافت نیست، می‌گوید:

۱. نگاه کنید به خوانساری: روضات الجنات، ۲ - ۱۴۱، چاپ تهران؛ وقعی، عباس: الکنی والالقباب، ۱۳۳/۳.

گرفتم که خود مرگ هیچ لذت ندارد
 اگر قلبتان نیست از قلبانان
 نه کس را خلاصی دهد جاودانی؟
 وگر قلبتان است؛ از قلبانی!^۱

۱. آذر، لطفعلی بهیک: آتشکده آذر، ۲۲۸، چاپ هند. مصرع اول بیت نخستین در کلبه و دمنه نصرالله منشی (چاپ مینوی، ۱۷۱، ۱۳۴۳ ه. ش.) بصورت بالا آمده است، و به نظر می‌رسد که قطعه فوق از دیگری است. یا اینکه غیاث‌الدین آنرا از سنائی اقتباس کرده است.

فصل سی و سوم

کمال الدین اردبیلی

(در گذشته ۹۵۰ ه. ق.)

حسین بن شرف الدین عبدالحق اردبیلی از بزرگان علم معقول و منقول بوده، و در ریاضیات و علوم فلکی و طب مهارت بسزا داشته است. اردبیلی، معاصر شاه اسمعیل صفوی بوده، و در شیراز پیش بزرگان علم و فلسفه، مانند جلال الدین دوانی، و امیر غیاث الدین دشتکی شیرازی، و امیر جمال الدین بن عطاء الله حسینی و دیگران درس خوانده و به مقام بزرگی در حکمت و علم رسیده است. فیلسوف ما گذشته از این مقامات که در حکمت و ریاضی داشته، در عرفان و تصوف نیز قدمی راسخ داشته، و از سالکان بزرگ این راه بوده است، و به سبب همین میل و علاقه بتصوف، گلشن راز شیخ محمود شبستری (در گذشته ۷۲۰ ه. ق.) را بر مذاق صوفیان شرح کرد.

اردبیلی، در علوم مختلف کتاب نوشته، و در سه زبان تازی و پارسی و ترکی آثاری سودمند دارد، که مهم ترین آنها از این قرار است:

۱. شرح نهج البلاغه، به زبان پارسی که آنرا به نام شاه اسمعیل صفوی تألیف کرد.
۲. کتاب فی فضل الائمة الاثنی عشر، که در این کتاب فضایل امامان شیعه و دلایل امامت آنها را بیان داشته است.
۳. رساله‌یی در امامت بزبان ترکی.
۴. شرح تهذیب علامه حلی.

۵. تفسیر الهی به زبان فارسی، که در دو جلد بزرگ و در تفسیر قرآن کریم است.
۶. حاشیه بر شرح مطالع و شمسیه، که اصل شرح آن‌ها از قطب‌الدین رازی است.
۸. حاشیه بر شرح چغمینی در فلکیات، که اصل کتاب از محمودبن محمد چغمینی خوارزمی است. و شرح از آن قاضی زاده رومی.
۹. حاشیه بر تحریر اقلیدس در هندسه از آن خواجه طوسی.
۱۰. تلخیص تحریر اقلیدس، که برخی فواید ریاضی، و براهین تازه و مسائل بدیع در آن گنجانیده است.^۱
- وی در فلسفه اندیشه قابل ذکری ندارد و همچنانکه از نوشته‌هایش پیداست بیشتر به شرح و حاشیه نویسی بر کتابهای فلسفی و ریاضی پرداخته است.

* * *

۱. جهت اطلاع بیشتر راجع به کمال‌الدین اردبیلی رجوع کنید به خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۸۵؛ و تهرانی:

هر که را در سر نباشد عشق یار
بهر او پالان و افساری بیار
(شیخ بهائی)

فصل سی و چهارم

شیخ بهائی

(۱۰۳۱-۹۵۳ ه.ق.)

۱. حیات او

الف - محمدبن حسین عبدالصمد عاملی حارثی همدانی، یکی از بزرگترین دانشمندان و فاضلان ذوفنون است. او در ۱۴ ذی الحجه ۹۵۳ هجری و ۱۵۴۷ میلادی در «بعلبک» از مادر زاد، و در شوال ۱۰۳۱ هجری مطابق با ۱۶۲۲ میلادی در اصفهان فوت کرد، و پیش از دفن او را به طوس انتقال دادند و در آنجا در جوار حضرت رضا به خاکش سپردند، و گور او زیارتگاه کسانی است که از اطراف بلاد برای زیارت امام می آیند.

شیخ بهائی یکی از درخشانترین چهره‌های علم و ادب، و از شناخته‌ترین دانشمندان و پر آوازترین آنهاست که وجود او و چند تن دیگر دوره مظلم و تاریک صفویه را تا حدی تابناک کرده بود. او در تمام معارف و علوم و فنون آن روزگار تبحر و اطلاع داشت، در فقه و آثار و اصول و آداب صوفیه و نیز هندسه و فلک و حساب و حکمت و کلام استاد بود، و در برخی علوم که هیچکس تا زمان او نرفته بود، آگاهی داشت. نبوغ و عظمت مقام او اعجاب دانشمندان را برانگیخته، و از این رو بیشتر پژوهندگان

و تشنگان زلال دانش و معرفت در پی تحلیل و تجزیه شخصیت علمی وی برآمده‌اند، و یک دل و یک زبان و از بن دندان او راستوده‌اند و یکی از مفاخر اسلام در قرن یازدهم شمرده‌اند.

از جمله پژوهندگان یکی احمد بن علی منینی شارح قصیده شیخ بهائی موسوم به *وسيلة الفوز والامان فی مدح صاحب الزمان* است. منینی که از شرح این قصیده در (۱۱۵۱) هجری فارغ گشته، گوید:

«... شیخ صاحب تصانیف و تحقیقات عمیق است، و او شایسته‌تر از همه است برای آنکه نام او را ببرند و اخبار و فضایل او را در میان مردمان پیراکنند، و جهانیان را از فضایل و نوآوریهای او آگاه سازند؛ تا همه بدانند که او به تنهایی در کسب علوم کار امتی را انجام می‌داد^۱». او «در دقایق فنون تبحر و مهارت عجیب داشت. و من گمان نمی‌کنم که دیگر مادر زمانه چون او فرزندی بیاورد و یا همانند او پیدا شود^۲!»

و شاگردش عزالدین حسین بن حیدر کرکی عاملی در حق او گوید:

«... شیخ ما... افضل اهل زمانه بود، بلکه در فهم برخی علوم که اصلا کسی به گرد آن نگشته، یگانه و متفرد بود، به تصوف میل زیاد داشت... و در بحث باانصاف بود^۳»
و اگر همه ستایش‌ها و بزرگداشت‌هایی را که از او شده است، در اینجا بنویسم سخن دراز می‌شود.

* * *

ب - در روزگار صفویان که بازار علوم و دانش سستی گرفته، و حکیمان و اندیشمندان مورد تعقیب و لعن فقیهان و خشک مغزان بودند، و بیشتر آنها ترک سخن کرده و در گوشه‌یی خزیده بودند؛ در جنوب لبنان در بقعه‌یی که به آن جبل عامل می‌گفتند، نشاط فکری آغاز یدن گرفت و زنجیرهای گران که بر دست و پای علم و معرفت بسته بود، پاره گشت، و تنی چند از دانشمندان آگاه مشعل فروزان دانش را بدست گرفتند تا مگر شعوب و قبایل دیگر در پرتو آن چراغ تابناک، هدایت یابند و راه و رسم روزگار قدیم را از سر گیرند. این گروه اگر چه خود نیز یا فقیه یا اصولی و نهایت متکلم بودند و در پیشرفت علم بمعنای اخص آن کار مهمی انجام ندادند، ولیکن از فقیهان و آخوندهای خطابخش و زمین

۱. ترجمه از *وسيلة الفوز والامان*، که در آخر کتاب کشکول چاپ شده است.

۲. خوانساری: *روضات الجنات*، ۵۳۲، چاپ ایران.

۳. نعمه، عبدالله، *فلاسفة الشيعة*، ۴۰۱، چاپ بیروت؛ و طهرانی: *الذريعة الى تصانيف الشيعة*، ۲۵۹/۲۶.

فروش دربار صفوی مسلمان تر و در نتیجه روشنفکرتر بودند. از این گروه: علی بن عبدالعالی میسی مشهور به محقق میسی عاملی، و علی بن عبدالعالی کرکی معروف به محقق ثانی، و زین الدین بن علی العاملی جبمی یا جباعی معروف به شهید ثانی، و محمد بن مکی جزینی عاملی مشهور به شهید اول، و شیخ عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهائی و جمعی دیگر بودند که مشعلداران علم و فکر بودند، و آثارشان معاصران و آیندگان را فایده بخشید، و امروز نیز آثار آنان در بیشتر کشورهای اسلامی، به ویژه اقلیم شیعی، نفوذ و اهمیت فراوان دارد.

بهر حال شیخ بهائی از جبل عامل بود، که در جنوب لبنان قرار دارد، و زادگاه او و پدر و نیایش جبج و جباع از شهرهای جبل عامل است. و بهائی خود نیز تصریح می کند به اینکه از جبل عامل است، و محمد تقی مجلسی (در گذشته ۱۰۷۰ ه.ق.) از او نقل کرده است که بهائی گفته است: «پدران و نیاکان ما از جبل عامل هستند، که همواره مشغول به علم و عبادت و زهد بودند، و آنها اصحاب کرامت بودند؛ ولیکن چون آب سرزمین پارسیان را خوردیم، همه آنها را از دست دادیم»^۱.

بدنیست بدانید که برخی از نویسندگان و مورخان را توهمی رخ داده و اشتباهی بزرگ کرده اند و آن اینست که گمان برده اند شیخ بهائی از آمل واقع در شمال ایران است، و برخی هم گفته اند که شیخ بهائی در آمل خراسان از مادر زاده که در کناره راست جیحون واقع است!

و از کسانی که در این اشتباه افتاده اند، یکی استاد حافظ قدری طوقان مؤلف کتاب *تراث العرب العلمی* است که گوید:

«قول به اینکه شیخ بهائی در بعلبک زاده، درست نیست، بلکه خطای محض است و من فکر می کنم منشأ این خط، تشابه اسمی میان «جبل عامل» واقع در سوریه و «آمل» در شمال ایران باشد، ولیکن شک نیست که این قول اشتباه است و همین اشتباه باعث شده که دانشمندان بهاء الدین را (عاملی) نام دهند.»

ولی باید گفت که آنچه خود استاد طوقان یاد کرده، درست نیست و مستندی ندارد. ما نیازی نداریم به اینکه اثبات کنیم بهائی، عاملی بوده یا آملی؛ بلکه کافی است بدانچه شاگرد او حر عاملی در کتاب خویش *آمل الامل فی علماء جبل عامل و شرح منینی بر قصیده وسیلة الفوز والامان شیخ بهائی*، و تألیفات خود بهائی مانند *مفتاح الفلاح و*

الاربعین و کشکول که در آن‌ها به نسبت خویش به (جبل عامل) تصریح کرده است، رجوع کنیم. و گذشته از این بدانچه عالمان رجال و اصحاب ترجمه نوشته‌اند نظر بیفکنیم، آنوقت خواهیم دید همه او را عاملی نام برده‌اند نه آملی.

* * *

ج - شیخ بهائی هنوز هفت سال نداشت که پدرش عزالدین حسین بن عبدالصمد عاملی او را به ایران آورد، و خود در پرتو حمایت «زین‌الدین علی» در دربار شاه طهماسب تقریبی یافت و معروف شد، چندی در قزوین زیست و شیخ‌الاسلام قزوین شد و در سال‌های ۹۷۶ تا ۹۷۹ در قزوین بوده است، و سپس با همین منصب به مشهد رفت و پس از چندی چون مردم هرات به مذهب شیعه توجهی نداشتند، او را به همان سمت به هرات فرستادند، و سه قریه از اطراف هرات را به او بخشیدند و سلطان محمد میرزا خدابنده ولی عهد ایران را هر روز جمعه پس از نماز به مسجد جامع بزرگ شهر نزد او می‌بردند که از وی علم دین بیاموزد.

عزالدین هشت سال در هرات ماند، و گروهی بسیار او به مذهب شیعه گرویدند، و در حوالی ۹۸۹ نیز در هرات بوده است. پس از هشت سال دوباره به قزوین رفت و از شاه اجازت گرفت که به حج رود و پسر خود «بهاء‌الدین محمد» را با خویشان به حج برد، و تا ۱۸ ذیحجه ۹۹۳ نیز در مکه بوده است. سپس از آنجا به بحرین آمد، و سه ماه و سه روز پس از آن تاریخ که در مکه بوده است در ۲۲ ربیع‌الاول سال ۹۹۴ هنگامی که شصت و شش سال و دو ماه و هفت روز از عمر او گذشته بود در مصلی یکی از دیه‌های بحرین در گذشت، و همانجا او را به خاک سپردند و گور او در آنجا زیارتگاه شد.

بهاء‌الدین محمد در زمانی که پدرش در هرات بوده، در قزوین به کسب دانش می‌پرداخته است و ظاهراً در همین زمان دختر «زین‌الدین علی منشار» را که یگانه فرزند او بوده است گرفته و شاید هم سفری به هرات برای دیدار پدر کرده باشد، و با مادر خود به ایران بازگشته، و ظاهراً جانشین پدر خود و شیخ‌الاسلام هرات گشته است، و پس از آنکه پدر زین‌الدین علی منشار که در پایان عمر شیخ‌الاسلام اصفهان پای‌تخت جدید ایران شده بود، در گذشته، وی بدان مقام برگزیده شده است^۱

بهائی در شهر هرات مدت درازی اقامت کرده، و همیشه از زیبایی‌های آن در شگفت بوده، و قطعه‌یی درباره این شهر زیبا ساخته و در آن خوبی هوا و خنکی آب و خوشگواری

۱. نفیسی، سعید: مقدمه و جیزه شیخ بهائی، چاپ مشکوة، صفحات ب و پ، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.

انگورها و دیگر میوه‌ها آنرا ستوده، و در آخر آن قطعه از فراق خود از آن شهر حسرت خورده است، گوید:

يا حبذا ایامنا اللواتی مضت لنا و نحن فی الهراة
نسترق اللذات و الافراحا ولا نمل الهزل و المزاحا
و عیشنا فی ظلها رغید والدهر مسعف بما ترید^۱

جانشین شاه طهماسب، سلطان محمد خدابنده تربیت شده «عزالدین حسین» بود، و البته با پسر استادش بهاءالدین محمد مهر می‌ورزید، و چون شاه عباس پسر محمد خدابنده به شهر یاری رسید، او نیز با پسر استاد پدرش می‌بایست مهربانی کند، اینست که بهاءالدین محمد مقرب‌ترین دانشمند زمان در نزد شاه عباس بزرگ شد. و چون خود او مردی بسیار بخشنده و بزرگوار و بزرگ‌منش و وارسته و پارسا و دانشمند و دانش‌دوست و درویش مشرب بود، در این تقرب هرگز خللی راه نیافت. و تا بود در همان عزت و احترام پایدار بود، تا اینکه مرگ او را در ربود و جان به جانان خویش تسلیم کرد.

۲. استادان و شاگردان او، از استادان شیخ بهائی دو تن را می‌شناسیم:

الف - نخست پدرش حسین بن عبدالصمد عاملی، که از بزرگان علم، و در فقه و ادب در روزگار خویش کم نظیر بوده است، او در سال ۹۷۴ هجری در گذشت.

ب - مولی عبدالله بن حسین یزدی (در گذشته بسال ۹۸۱ ه. ق) صاحب حاشیه معروف، که از استادان منطق و حکمت بشمار می‌رفت، و او چنانکه گفتیم صاحب حاشیه‌یی است در منطق، که بسیار معروف است، و همواره در مدارس نجف و قم، و بیشتر کشورهای شیعی تدریس می‌گردد.

از این رو بهائی در علوم نقلی و عقلی استاد داشته، و از این گذشته در مسافرت‌های متعددی که کرده با رجال علم و دانشمندان همه نواحی مباحثه و مناظره کرده و از هر خرمن گلی چیده و مایه بسیار علمی و فقهی اندوخته است.

بهائی شاگردان زیادی تعلیم کرده، که هر کدام به نحوی از او استفاده کرده‌اند، و همه آنها از بزرگان علم و معرفت بوده‌اند، عده‌یی از آنها اشخاص زیر هستند:

۱. بهائی، کشکول، ۸۳، چاپ ایران (کتابفروشی ادبیه تهران) ترجمه فارسی اشعار اینست، خوش آن روزهایی که گذشت و مادر هرات بودیم؛ [از چشم روزگار] لذت‌ها و شادیها را می‌دزدیدیم و از سخنان هزل‌آمیز و شوخی ملالت نمی‌گرفتیم؛ عیش ما در سایه [درختان] آن فراوان بود، ولی روزگار بدانچه می‌خواهد سخت‌گیر و سخت‌کوش باشد.

۱. شیخ جواد بن سعدالله بغدادی کاظمی معروف به فاضل جواد، که در اصفهان به خدمت شیخ بهائی رسید، تا در معقول و منقول و ریاضیات و جز آنها، از بزرگان شده، و برخی از کتب «بهائی» را از قبیل خلاصه الحساب و زبدة الاصول شرح کرده است.^۱
۲. ملامحسن فیض کاشانی (در گذشته ۱۰۹۱ ه.ق.)، که از فیلسوفان و فاضلان معروف است، و ما بعداً در حق او صحبت خواهیم کرد.
۳. سید رفیع‌الدین محمد بن حیدر طباطبایی حسینی نایینی (در گذشته ۱۰۸۶ ه.ق.) از فیلسوفان معروف.
۴. شیخ محمد بن علی تبیین از شاگردان او در فقه.
۵. زین‌الدین بن محمد بن حسن بن زین‌العالمی از علمای فقه و حدیث.
۶. صدرالدین شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) بزرگترین فیلسوف ایران در سده‌های اخیر.

۷. سید ماجد بحرانی، و گروهی دیگر که ذکر همه آنها سخن را به‌درازا می‌کشاند. میان بهائی و فیلسوف بزرگ میرداماد - چنانکه گفته‌ایم - دوستی و صداقت عجیب بود، و هر دو مورد احترام شاه‌عباس بزرگ بودند. ولیکن تنافس^۲ گونه‌یی هم در میانشان بوده است. آورده‌اند که چون شیخ بهائی کتاب اربعین را تألیف مرد، یکی از طلبه آنرا پیش میرداماد آورد. چون داماد در آن نگریست گفت این مرد تازی شخصی فاضل است، ولیکن چون در روزگار ما بر صه رسیده، جزو دانشمندان نیست و شهرت نیافته است^۳

* * *

بهائی نیز همچون روشنفکران و آزاداندیشان هر دوره و عصری مورد انتقاد قرار گرفت، او را که فضل و دین و تقوی سرآمد اهل زمانش بود، در دین متهم کردند، به ویژه حرمت پادشاهان، و وزیران دربار صفوی، آتش رشک و حسد را در دل مخالفان و بد اندیشان وی دامن زد. خود او در این باره می‌نویسد:

«... شنیدم که روزی در مجلس عالی... نام من برده می‌شود، یکی از حاضران که ادعای دوستی و وفاق دارد و عادتش نفاق است، و اظهار دوستی می‌کند و شیوه او دشمنی است، راه ستم و عدوان می‌رود، و زبان به غیبت و بهتان می‌گشاید، و عیب‌های مرا بر می‌شمارد و سخن خدای را که می‌فرماید: آیا یکی از شما دوست دارد که گوشت مرده برادرش

۱. قمی، شیخ عباس: الکنی و الالقب، ۶/۳، چاپ صیدا.

۲. خوانساری: روذات الجنات ۵۲۶، چاپ ایران.

۳. تنافس: همچشمی، رقابت.

را بخورد، فراموش می‌کند.^۱» همچنین گروهی از بزرگان فقه و حدیث مانند مجلسی و فیض‌الله تفرشی او را عیب کرده و به سبب میل او به تصوف طعنش کرده‌اند.

شیخ عبدالله بن صالح بحرانی بر او حمله کرده گوید:

«او را برخی اعتقادات سست است، مانند اینکه می‌گوید: وقتی متکلف همه کوشش خود را برای به دست آوردن دلیل انجام داد، او را گناهی نیست اگر در اعتقادش خطا کار باشد، و در آتش جاودانه نمی‌ماند، و اگر چه به خلاف اهل حق باشد.»

آنگاه خود او می‌گوید: «این کلام قطعاً باطل است، زیرا بنا بر این قول لازم می‌آید که دانشمندان ضلال، و بزرگان کفر در آتش جاودانه نمانند، زیرا شبهه‌ها و افکار فاسدشان آنرا بر آن داشته، که از اهل حق پیروی نکنند.^۲»

شک نیست که حمله بحرانی و همانندان او از این نظر بوده که آنها اصولاً با حجت بودن عقل مخالفت داشته‌اند، و در حل مشکلات دینی بدان اعتباری قائل نبوده‌اند؛ آنچه مسلم است اینست که امثال این آراء دلیل حریت فکر و بیداری اندیشه بهائی است و برخلاف آنچه مخالفان او می‌پندارند نشان منقبت و بزرگ منشی اوست، نه مایه ذم و سرزنش وی. شاید همین انتقادهای جاهلانه روح او را آزرده است که در یکی از کتابهای خود می‌گوید:

«روزگار و مردم آن تباه گشته است و کار تدریس را کسانی برعهده گرفته‌اند که دانش آنان اندک و نادانیشان بسیار است؛ مرتبه علم و عالمان فرود آمده و طالبان دانش بکارهای دیگری دل داده‌اند.^۳»

۳. مؤلفات بهائی، بهائی از نظرگاه علمی شخصیتی ممتاز و مکانتی رفیع دارد، او در همه پهنه دانش‌های مرسوم روزگار خویش جولان کرده، آثار کم نظیری نوشته است که نام وی را در شمار مردان بزرگوار وارد کرده است تا بدانجا که مردم اساطیر و عجایبی به او نسبت می‌دهند، که واقعاً نشان دهنده اعجاب ایرانیان نسبت به مقام علمی اوست، و پر واضح است که عامه مردم چون کسی را بزرگ یافتند درباره او داستانها می‌سازند و کارهای بزرگ و فوق عادت به او نسبت می‌دهند. از نسبت‌های بزرگ که به «شیخ بهائی»

۱. رجوع به بهائی: کتکول ۹۱ چاپ ایران. و آیه ۱۲ حجرات (۴۹): «ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتاً...»

۲. بنقل از تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۶/۴-۱۷۸.

۳. بهائی: کتکول، ۹۱/۱، کتابفروشی ادبیه «قد قَسَدَ الزمان و اهله و تصدی للتدریس من قل علمه و کثر جهله، و انحطت مرتبة العلم و اصحابه و اندرست مراسمه بین طلابه...»

داده‌اند، یکی اینست که می‌گویند او توانست اتم یا ذره را بشکافد، و حتی آنرا در نیازمندیهای روزانه بکار بردا

همچنین گفته‌اند که او شمعی در تون گرمابه‌یی در اصفهان برافروخته بود که به تنهایی تمام گرمابه را گرم می‌کرد، و روزگاری دراز دوام داشت، بی‌آنکه شمع تغییری پیدا کند.

و نیز گویند که او ساعتی ساخته بود، که به‌طور مداوم حرکت می‌کرد، و به اصطلاح امروز خودکار^۱ بود، و حاجتی به کوک کردن و حرکت دادن نداشت^۲.

شکی نیست که بیشتر این نسبت‌ها گزافه است و صحت ندارد، و اگر دارد بدین صورت ساده نبوده و اینطور که گویندگان این داستانها می‌گویند، نیست. ولیکن چنانکه گفتیم نفوذ شخصیت و عظمت مقام و منزلت او همانندان او، مردم را برآن داشته که داستانهایی از این قبیل درباره آن بزرگان بسازند.

آثار بهائی همه پرفیض و سودمند و ممتع است، و همواره مورد اعتناء و توجه فاضلان و دانشمندان بلاد اسلامی بوده و هست، و برخی از آنها که در حساب و هندسه و فلک نوشته شده و در دسترس همگان قرار گرفته و بسیاری از دانشمندان و یا شاگردان وی آنها را شرح کرده‌اند.

حسن و امتیاز مؤلفات بهائی در اینست که عمومی است، و از حشو و زواید به‌دور است، و هیچ خواننده از کتابهای او بی‌فیض نمی‌ماند.

برخی گفته‌اند که آثار او متجاوز از هشتاد کتاب و رساله است. آنچه مسلم است اینست که آثار او بیش از پنجاه جلد کتاب یا رساله است که بیشتر آنها تا امروز نیز در مدارس قدیم ایران و عراق و دیگر کشورها تدریس می‌گردد. برجسته‌ترین مؤلفات او بدین قرار است:

۱. رساله تحقیق جهة القبلة، که به‌زبان تازی است، و نسخه‌یی قدیم و صحیح از آن نزد استاد عباس العزازی موجود است که مؤلف کتاب تاریخ علم الفلك فی العراق باشد^۳.
۲. بحر الحساب، و آن کتاب بزرگی در علم حساب است.
۳. خلاصة الحساب، که آنرا از کتاب نخستین خلاصه کرده، و این خلاصه از کتاب اول

1. Automatic.

۲. نعمه، عبدالله: فلامنة النیمة، ۷-۴۰۶، چاپ بیروت.

۳. عزازی، عباس: تاریخ علم الفلك فی العراق، ۲۹۷.

مشهورتر شده است، و جامع‌ترین کتاب در فنون حساب بشمار می‌رود. این کتاب همواره مورد اهتمام و شرح و درس دانشمندان شیعی بود و در مدارس مورد استفاده طالبان دانش. کتاب مذکور یک مقدمه و ده باب، و یک خاتمه دارد.^۱

کتاب خلاصة الحساب در هند و ایران و استانبول و مصر چاپ شده و در سال ۱۸۴۳ میلادی به زبان آلمانی، در ۱۸۶۴ به زبان فرانسوی ترجمه شد.^۲

* * *

از شرح‌های مهم این کتاب، شروح زیر را نام می‌بریم:

۱. شرح مولوی عصمة الله بن اعظم بن عبدالرسول سهار نغوی (در گذشته ۱۰۳۹ ه. ق.) که معاصر شیخ بهائی مؤلف کتاب است.

۲. شرح نظام‌الدین مرتضی بن حسین بن مرتضی عاملی کاظمی، که نام آن تشریح الحساب است.

۳. شرح محمد علی کرمانی که نام آن نیز تشریح الحساب است.

۴. ایضاح الحساب، به فارسی در شرح «خلاصة الحساب»، به قلم فخرالدین بن محمد علی طریحی (در گذشته ۱۰۸۵ هجری)، که آنرا در اصفهان تألیف کرد و در ۱۰۸۳ به پایان آورد. نسخه‌یی از آن در خزانه دودمان طریحی در نجف موجود است.

۵. توضیح خلاصة الحساب، به پارسی به قلم محمد امین نجفی حجازی قمی، از شاگردان برجسته «شیخ بهائی».

۶. حل الخلاصة لأهل الرياسة، تألیف رمضان بن ابی هریره جزری قادری، که از تألیف آن به سال ۱۰۹۶ فراغ یافت. نسخه‌یی از آن در «دارالکتب المصریه» موجود است.

۷. تحفة الطلاب فی حل خلاصة الحساب، که نسخه‌یی از آن در خزانه اوقاف عامع در بغداد وجود دارد، و تاریخ تألیف آن ۱۱۸۶ هجری است.

۸. توضیح الحساب، تألیف مولی محمد تقی‌الدین بن حسن الهروی، (در گذشته به سال ۱۲۹۹)، که به منزله حواشی است بر «خلاصة الحساب».

* * *

۴. تشریح الافلاک، با حواشی خود «شیخ بهائی»، که کتاب مختصر مفیدی است و در هند به کرات چاپ شده، و در ایران و عراق نسخه‌های آن موجود است.

۱. برای آگاهی بیشتر درباره این کتاب، طالبان نگاه کنند به کتاب طوقان، قدری: تراث العرب العلی: صفحات

۲. همانجا، ۴۲۷.

این کتاب نیز محل توجه و عنایت دانشمندان قرار گرفته، و بر آن شرح و تعلیق کرده‌اند، ک‌که اهم آنها را نام می‌بریم:

۱. شرح فضل بن محمد شریف کاشانی که آنرا به سال ۱۰۷۲ هجری تألیف کرد.
۲. شرح شمس‌الدین علی بن محمد حسینی خلخالی، از شاگردان شیخ بهائی که کتاب خود را در زمان حیات استاد تمام کرد. حدود ۱۴ شرح دیگر بر این کتاب نوشته شده که تهرانی از آنها نام بدره است.^۱

آغاز کتاب تشریح الافلاک با این آیه شروع می‌شود که: «ربنا ما خلقت هذا باطلا...»^۲ این کتاب یک مقدمه و پنج فصل و یک خاتمه دارد.

* * *

۵. جبرالحساب، که بهائی پیش از اتمام آن در گذشته است. در این کتاب تفصیل بسیاری جهت براهین هندسی و نظریات ریاضی ابراز شده، و قوانین مساحت‌ها و حجم‌های گوناگون، و تعدادی از مبادی علم حساب بیان گشته است. همچنین بهائی برای حل مسائل دشوار گوناگون راههایی تازه به دست داده، که به تمرین و ممارست در آنها، ذهن برای حل اعمال پیچیده آماده‌تر می‌شود.^۳

* * *

۶. الصحیفة فی الاسطرلاب، به زبان تازی. این کتاب نیز شرحی دارد:

۱. سوانح القریحة فی شرح الصحیفة، بقلم سید عبدالله فخری موصلی.
۲. شرح دیگری به نام نقش الصحیفة، تألیف احمد بن محمد بن خضر بغدادی.^۴

* * *

۷. کتاب الاسطرلاب به پارسی، که آنرا التحفة الحاتمية نامیده است.

این کتاب مختصر «بیست باب» خواجه نصیرالدین طوسی است، که در سال ۱۳۱۶ هجری در ایران چاپ شده است.

۸. الجفر، که در خطبه کتاب مؤلف به نام و نسبت خود تصریح می‌کند، و آغاز آن اینست که: «الحمد لله الذی کشف علینا رموز الغریب بفیضه» مؤلف این کتاب را در یک مقدمه و شش فصل قرار داده است. و تهرانی نسخه‌یی از آن را در کربلاء دیده است.

۱. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۱۸۸/۴ - ۱۸۷.

۲. آل عمران، ۳/آیة ۱۹۱.

۳. عزاوی، عباس: تاریخ علم الفلك فی العراق، ۳۰۱.

۴. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۲۳۸/۲.

۹. شرح چغمینی در هیات، که در سال ۱۳۲۶ هجری با منظومه مواهب المشاهد هبة‌الدین شهرستانی چاپ شده است.^۱

۱۰. رسالة الجوهر الفرد، در ابطال جوهر فرد، که نام آنرا در کشکول ذکر، و بخشی از آنرا هم که شامل نه دلیل گوناگون در ابطال وجود جوهر فرد باشد، نقل کرده است.^۲ با وجود این رساله قول کسانی که می‌گویند: شیخ بهائی از اتم استفاده می‌کرده باطل می‌گردد. زیرا کسی که جسم را مانند ارسطویان مرکب از صورت و هیولی می‌داند، چگونه آنرا شکافته و در عمل از آن سود جسته است؟

* * *

۱۱. کشکول، در سه جزء، که در ایران و مصر چاپ شده است. این کتاب مجموعه گرانبهائی است، که حاوی مطالب پر ارجی در فصول علمی از هندسه و فلسفه و ادب و شعر و تاریخ و علم و مناظر و نور و جبر و حساب و برخی علوم دیگر است. درباره اهمیت این کتاب در سیر فلسفه در ایران به تفصیل سخن خواهیم گفت

* * *

۱۲. توضیح المقاصد، در حوادث و وقایعی که برای او اتفاق افتاده است. در این کتاب بهائی ذکر برخی دانشمندان و درگذشتگان آنها را آورده است. این کتاب در سال ۱۳۱۳ هجری در مصر، همراه با «بائیه» حمیری چاپ شد، همچنین در ایران بسال ۱۳۱۵ ه. ق. زیر چاپ رفت.

۱۳. العروة الوثقی فی تفسیر القرآن، که در تفسیر و تأویل برخی آیات، عقاید جالب و محققانه ابراز داشته است.

* * *

۱۴. جامع عباسی، که آنرا برای شاه عباس بزرگ نوشت. این کتاب سالها به‌عنوان کتاب بزرگ ریاضی در ایران و مدارس قدیمه تدریس می‌شده است.

* * *

۱۵. حاشیه بر تفسیر بیضاوی.

* * *

۱۶. عین الحیاء، که تفسیر مختصر قرآن است.

۱. تهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیخ، ۲/۲۳۸.

۲. بهائی: کشکول، ۱۱۹ به بعد، چاپ ایران، کتابفروشی ادبیه.

* * *

۱۷. حاشیه بر کتاب من لایحضره الفقیه، در حدیث، از صدوق (در گذشته ۳۸۱ ه. ق.)
 ۱۸. رساله فی علم الدرایة، که در آن با نهایت ایجاز و هنرمندی اقسام حدیث و سلسله
 راویان و موازین حدیث را بیان کرده است. این کتاب را مرحوم مشکوة با برخی حواشی
 به سال ۱۳۱۶ ه. ش چاپ کرد.

۱۹. حواشی بر تذکرة خواجه طوسی، در هیأت.

۲۰. حواشی بر زبده خواجه طوسی.

چنانکه گفتیم غیر از اینها نیز بهائی آثاری دارد که از ذکر همه آنها تن می‌زنیم.
 شهرت بهایی بیشتر مرهون کتاب‌های خلاصه الحساب و تشریح الافلاک و به‌ویژه،
 کشکول است که چندین بار در مصر و ایران چاپ شده است.
 چنانکه گفتیم بهائی در این کتاب نکات جدید علمی و فواید فرهنگ و نوادر ادبی را
 با احوال صوفیه و بیان سخن این گروه گرد آورده و برخی اوقات با بحث‌های فلسفی و
 -ضد فلسفی- هندسی و فلکی و مسائل علم نور یا مناظر و مزایا^۱ و مباحث جبر و حساب
 در هم آمیخته است.

همچنین در این کتاب تفسیر برخی از آیات و بیان برخی مسائل فقهی بچشم
 می‌خورد. آنچه روحیه بهائی را بیشتر از هر چیز در این کتاب بیان و آشکار می‌کند، کشش
 و توجه او به مباحث عرفانی و اذواق صوفیه است، که بسیار از آنها یاد می‌کند و حکایات
 و کلمات آنها را نقل می‌کند.

در این کتاب همچنین مباحثی از فلسفه و کلام نیز خواننده را به سوی خود جلب
 می‌کند. از جمله آنها یکی خلاصه رساله جوهر فرد است. بهایی در این کتاب می‌گوید که
 در رد جوهر فرد و ابطال ترکیب جسم از جزء لایتجزا در آن رساله نه برهان ذکر کرده
 است.^۲

۲. شیخ بهائی از نظرگاه ادب فارسی، شعر فارسی بهایی که نزدیک به سیصد ۳۰۰
 بیت غزل و رباعی و دو مثنوی سوانح سفرالحجاز معروف به نان و حلوا و شیر و شکر از آن
 به‌دست است در بلندترین پایه خوبی شعر آن زمان است. وی به تازی نیز شعر می‌سروده و

1. Optique.

۲. نگاه کنید به: کشکول، ۹۳، چاپ ایران؛ و نیز غزای عباس: تاریخ علم الفلک فی العراق، ۲۶۹ تا ۳۰۲، و
 طوقان، قدری: تراث العرب العلی، ۴۳۵ تا ۵۲۷؛ ۲۷۰-۲۷۶؛ وقعی، شیخ عباس: الکتی والانتاب، ۹۱/۲-۸۹.

نیکو می‌سروده است، و از نمونه‌های آن قصیده وسیله الفوز والامان فی مدح صاحب‌الزمان است.^۱

در غزل و رباعی سخن اثر بخش شورانگیز و لطیف شاعران شیرین سخن صوفی مشرب ایران و مخصوصاً فخرالدین عراقی و اوحدی مراغی اصفهانی را دارد، و در مثنوی گاهی پایه پای پیامبر شاعران عارف مولانا جلال‌الدین بلخی می‌رود، و راستی شگفت است که شیخ‌زاده‌یی از مردم «جبل عامل» که پدران وی همه بیگانه تازی بوده‌اند در زبان فارسی بدین پایه از توانایی برسد که این اشعار را بگوید، و حتی زبان شاعران متصوف ایران را بیاموزد، و معانی لطیف و دقیق عرفان را تا این اندازه نکته‌سنجانه و با روح و ساده پردازد که مشام جان را عطر آگین گرداند. شعر معروف «تاکی به تمنای وصال تو یگانه: اشگم شود از هر مژه چون سیل روانه» را همه شنیده‌ایم، و راستی را که یکی از بهترین اشعار مناجاتی تاریخ ادب ایران است. ما آن شعر را اینجا نقل نمی‌کنیم. ولیکن قسمتهایی را از مثنوی‌های او که هم استواری تحقیق و هم ذوق اشراق و عرفان دارد، برگزیده و نقل می‌کنیم؛ باشد که اهل حال را ذوق بیفزاید و صاحب‌دلان را شوقی بیافریند:

قد صرفت العمر فی قیل و قال	یا ندیمی قم فقد ضاق المجال
واسقنی تلک المدام السلسبیل	إنهاتهدی الی خیر السبیل
قل لشیخ قلبه منہا نفور	لا تخف فالله توأب غفور
قم ازل عنی بهارسم الهموم	ان عمری ضاع فی علم الرسوم
علم رسمی سربه سر قیل است و قال	نه ازو کیفیتی حاصل نه حال
علم نبود غیر علم عاشقی	مابقی تللیس ابلیس شقی
طبع را افسردگی بخشد مدام	مولوی باور ندارد این کلام
زونگردد بر تو هرگز کشف راز	گر بود شاگرد تو صد فخر راز
گر کسی گوید که از عمرت همی	چند روزی مانده‌ای مرد غنی
تو در این هفته مشغول کدام	علم خواهی گشت ای مرد تمام،
فلسفه یا نحو یا طب یا نجوم	هندسه یا رمل یا اعداد شوم؟
فاخلع النعلین یا هذا الندیم	انها ناراً اضاءت للکلم
کل من لم یعشق الوجه الحسن	قربوا الرجل الیه والرسن
یعنی آن‌کس را که نبود عشق‌یار	بهر او پالان و افساری بیار!

نام او از لوح انسانی بشوی
 کهنه انبانی بود پر استخوان!
 ای مدرس! درس عشقی هم بگوی
 حکمت ایمانیان را هم بخوان
 مغز را پر می‌کنی ای بلفصول
 از فصول عشق ناخواندی تو حرف
 چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
 دل از این آلودگیها پاک کن.

* * *

به زنجیر جنون عشق بند است
 سرت گردم مگر بوسی به چند است؟!
 همان دردی کش ز نار بند است

* * *

و امروز اهل میکرده رندی زمن آموختند
 دردی خریدند و غم دنیا و دین به فروختند
 یک رشته از ز نار خود بر خرقة من دوختند
 کامروز آن بیچارگان اوراق خود راسوختند

هر که نبود مبتلای ماهروی
 سینه خالی ز مهر گل‌رخان
 لوح دل از فضلہ شیطان بشوی
 چند و چند از حکمت یونانیان
 چند از این فقه و کلام بی‌اصول
 صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف
 دل منور کن به انوار جلی
 سینه خود را برو صد چاک کن

از غزلیات او این ابیات را نقل می‌کنیم:

به عالم هر دلی کو هوشمند است
 به کف دارند خلقی نقد جانها
 بهائی گر چه می‌آید ز کعبه

دی مفتیان شهر را تعلیم کردم مساله
 یارب چه فرخ طالعتد آنانکه در بازار عشق
 چون رشته ایمان من بگسسته دیدند اهل دل
 در گوش اهل مدرسه یارب بهائی شب چه گفت

از مثنوی «شیر و شکر»

خطاب به انسان

وای زبده عالم کون و مکان
 خورشید مظاهر لاهوتی
 قانع به صدف ز در عدنی؟
 بر اوجات اگر ببرد پستی!
 بر لوح وفا رقمی نزدی
 دل شاد نشد ز بشارتاش
 وز کاسه زهر دوا طلبی

ای مرکز دایره امکان
 تو شاه جواهر ناسوتی
 تا چند به تربیت بدنی؟
 در علم رسوم چه دل بستی؟
 در راه خدا قدمی نزدی
 راهی ننمود اشارتاش
 تاکی ز شفاش شفا طلبی

علمی به طلب که ترافانی	سازد ز علایق جسمانی
علمی به طلب که کتابی نیست	یعنی ذوقی است و خطایی نیست
علمی که دهد بتو جسان نو	علم عشق است ز من بشنو
علم رسمی همه خسران است	در عشق آویز که علم آنست ^۱

* * *

بهائی همچنین کتاب شیرین به نثر فارسی پرداخته به نام پنداهل دانش و هوش بزبان گربه و موش که در آن از روش نگارش عبدالله بن المقنع یا روزبه پارسی (کشته بسال ۳ - ۱۴۲ ه. ق.) و نیز عبیدزاکانی (در گذشته حدود ۷۷۲ ه. ق.) پیروی کرده است. موضوع این کتاب مناظره دینی است میان گربه و موش. و مؤلف موش را به صوفی و دانشجوی را به گربه تشبیه کرده است، و از زبان آنها داستانهای دلکش اخلاقی و دینی پرداخته است که قسمتی از آنها تاریخی و برخی اسطوره‌یی و آمیخته با نکته سنجی‌ها و مثل‌های دلپذیر است. و این را برای آن کرده است که کتابش را مانند کلیله و دمنه ابن المقنع و عبیدزاکانی همه بخوانند، زیرا در لباس داستان حقیقت‌ها را بهتر می‌توان گفت، و توده مردم بویژه جوانان آنرا بیشتر می‌خوانند. این کتاب در قاهره چاپ شده، و دکتر یحیی خشاب در کتاب «حکایا فارسیه» چندین داستان از این کتاب نقل کرده است. ما اینجا یک قطعه از آنرا نقل می‌کنیم:

در آغاز کتاب می‌گوید «چنین گوید محمدالمشهر بهاءالدین العاملی: آورده‌اند که موش تیز هوشی سفید در گوشه‌یی قرار گرفته و از گوشه توشه تمتع کرده، ناگاه گربه‌یی در کلبه او در آمد. موش را دست و پا بهم بر آمد و در زیر چشم نگاهی می‌کرد و از سوز سینه آهی می‌کشید. گربه برآشفته و گفت: ای دزد نابکار از برای چه آه کشیدی؟ و از من چه دیدی که سلام نکردی؟ موش در جواب گفت که: ای شهریار عالی طرفه سؤالی کردی که از جواب شما من عاجزم، زیرا که هرگز کسی شنیده‌ای یا دیده‌ای که در حال نزول ملک الموت بر او سلام کرده باشد!»^۲

و در بیان غرض خود از وضع کتاب می‌گوید: «ای عزیزان، این گفت و گوی موش گربه را گمان مبرید که بیهوده است. موش نفس اماره شماست که بمکر و حيله می‌خواهد از دست عقل خلاص یابد و پیروی شیطان کرده فساد کند...»^۳

۱. هدایت، رضاقلی‌خان: ریاض العارفین، ۶-۷۲؛ و کشکول، ۱۱۱/۱، کتابفروشی ادبیه.

۲. همانجا، ۱۷.

۳. پند اهل دانش و هوش، ۴۷، چاپ قاهره.

ناشر این کتاب فرج‌الله زکی‌الکردی در مقدمه این کتاب گوید «... شک نیست که لافونتن فرانسوی (در گذشته ۱۶۹۴ م) در پرداختن افسانه‌های خود مدیون ازوپ و بیدپا و همین شیخ بهائی عاملی است، زیرا هرگاه میان داستانهای ایندو سنجشی بکنیم، نویسنده شرقی را در نیروی خیال قوی‌تر و در انتقاد استوارتر می‌یابیم.»^۱ والعهدة علی الروای!

فصل سی و پنجم

میر داماد استرآبادی

(در گذشته ۱۰۴۱ ه.ق.)

میر شمس‌الدین محمد باقر حسینی استرآبادی مشهور به میر داماد، و در شعر متخلص به اشراق، بی‌شک یکی از نوادرو بزرگان دوره صفویه است و در جامعیت کمتر کسی به پایه وی می‌رسد.

تاریخ تولد او را به درستی نمی‌دانیم، ولیکن هنگامیکه صاحب تاریخ عالم آرای عباسی، کتاب خود را تحریر می‌کرده (سال ۱۰۲۵ ه.ق.) میر داماد در اصفهان به سر می‌برده است.^۱ از این رو اگر هم داماد عمر دراز کرده، می‌شود احتمال داد که اغلب ایام عمر را در اصفهان و در دربار صفویه گذرانده است.

وی اصلاً از استرآباد (= گرگان کنونی) است ولی همواره در اصفهان مسکن داشته است. داماد، لقب پدر اوست، چه پدر او داماد محقق ثانی شیخ عبدالعالی کرکی عاملی (وفات، ۹۴۰ ه.ق.) فقیه معروف بود و این لقب برای او و بعداً برای پسرش باقی مانده است. میر داماد، در حکمت و فلسفه و ریاضی و طبیعیات و لغت و شعر و ادب و شناخت دیوانهای شعرای تازی و برخی از علوم دیگر مانند طبیعی و مهارت به سزا داشت. معروف است که او خود را معلم می‌دانست و شأن خود را کمتر از ابونصر فارابی (در گذشته ۳۹۹ ه.ق.) نمی‌دید، از این رو در برخی از تألیفات خویش می‌گوید: «قال شریکنا فی التعلیم ابونصر الفارابی!» و بهمینار را که بزرگترین شاگرد ابن سینا بود شاگرد خود می‌پنداشت، و

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران ۲۷۹/۴، تألیف براون انگلیسی، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

اگر می‌خواست از او قولی نقل کند می‌گفت: «قال تلمیذنا بهمنیار = شاگرد ما بهمنیار گفت.»^۱

هچنین آورده‌اند که: روزی ملاصدرا برای گرفتن درس، به مدرس میرداماد حاضر شد، و هنوز میرداماد از خانه بیرون نیامده بود. تاجری به جهت مهمی به مدرس «میر» حاضر شد، و در اثنای سخن از ملاصدرا سؤال کرد: «میرافضل است یا فلان ملا؟» صدرا در جواب گفت: میرافضل است. و در این وقت «میر» آمد. و چون دید که این حکایت در میان است، در پشت دریا دیوار توقف کرد و استماع می‌کرد. و آن تاجر یک‌یک دانشمندان را نام می‌برد و ملاصدرا می‌گفت که: میرافضل است. پس آن تاجر سؤال کرد که: میرافضل است یا معلم ثانی؟ «صدرا» توقف کرد و سکوت نمود؛ میر پناگاه از پشت دیوار ندا در داد گفت: صدرا مترس، و بگو: میرافضل است.^۲

میرداماد ظاهراً ذوقی برای تحقیق در حکمت طبیعی داشته و مشهور است که شاه عباس از میر خواست، تا کیفیت غسل ساختن زنبور را تحقیق کند. میر دستور داد خانه‌یی از شیشه درست کردند و مگس‌ها را در آن شیشه رختند. و در میان مجلس گذاشتند یا به بینند که چه می‌کنند. ناگاه مگس شیشه را تار کرد و این مجهول برای او - به حال مجهولیت - باقی ماند.^۳

میرداماد در دربار شاه عباس احترام و نفوذی فوق‌العاده داشت و مورد احترام بیشتر بزرگان دربار نیز بود، و با «شیخ بهایی» معروف دوستی و برادری عجیب داشت که مانند آن در یمان دو حکیم کمتر اتفاق می‌افتد؛ و ما پیش از این در مقدمه کتاب داستان مربوط به صداقت او و شیخ بهایی را آوردیم.

میرداماد در حکمت شاگردانی بزرگ داشته که همه معروف و انگشت شمار هستند، و از آنجمله صدرامت‌الهمین شیرازی، صاحب اسفاراربعه؛ و عبدالرزاق لاهیجی؛ و حکیم ملامحسن فیض کاشانی بسیار معروفند.

گویند: صدرا، میر را در خواب دید و از او سؤال کرد که: «مردم مرا تکفیر کردند و شما را تکفیر نکردند با اینکه مذهب من از مذهب شما خارج نیست، علت چیست؟» میرداماد در جواب گفت: «من مطالب حکمت را چنان نوشته‌ام که علماء از فهم آن

۱. تنکابنی، محمد: قصص العلماء، ۲۳۳، چاپ اسلامی.

۲. همانجا، ۳۳۴، چاپ اسلامی.

۳. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران ۲۷۹/۴، ترجمه مرحوم رشید یاسمی.

عاجزند، و غیر اهل حکمت کسی آنها را نمی‌تواند فهمید؛ ولیکن تو مطالب حکمت را مبتذل کردی، و به نحوی بیان کردی که اگر ملامکتبی کتابهای ترا ببیند، مطالب آنرا می‌فهمد، از این جهت بود که ترا تکفیر کردند و مرا نکردند.^۱»

از این رو، لطیفه‌یی ساخته‌اند که وقتی میر در گذشت. نکیرین در شب نخستین گور به دیدار او آمدند تا از او پرسش‌هایی درباره اعتقاد او به خدا و پیامبر و روز رستاخیز و دیگر چیزها بپرسند. وی چنان پاسخ‌های دیرباب و «قلمبه» داد که هیچیک از آندو فرشته سر در نیاوردند. ناچار به پیشگاه خدا برگشتند و شکایت کردند که ما از سخنان این بنده تو چیزی نفهمیدیم. خدا در پاسخ گفت: «راست می‌گویید، چون او در دوره حیات خود نیز سخنانی بهم بافت که من هم نفهمیدم»^۲ مرحوم علی اسفندیاری (در گذشته ۱۳۳۸ ه. ق.) معروف به نیمایوشیج این قصه را به نظم آورده است:

میرداماد شنیدستم	که چو بگزید بن خاک وطن
بر سرش آمد و از وی پرسید	ملک قبر که: «من ربک من؟»
میر بگشاد دو چشم بینا	آمد از روی فضیلت بسخن
اسطقسی است به دو داد جواب	اسطقسات دگر زومتقن
حیرت‌افزودش از این حرف ملک	برد این واقعه پیش ذوالمن
که زبان دگر این بنده تو	می‌دهد پاسخ ما در مدفن
آفریننده بخندید و بگفت	تو بدین بنده من حرف مزین
او در آن عالم هم زنده که بود	حرف‌ها زد که نفهمیدم من ^۳

* * *

«میرداماد» با همه مراتب حکمت و علم و اشتغال به فلسفه، مردی متعبد و زاهد و پرهیزگار بود، و همیشه قرآن می‌خواند، و در اداء نوافل می‌کوشید و تا آخر عمر در این روش باقی بود تا اینکه در سال (۱۰۴۱ ه. ق.) در نجف در گذشت و در جوار حضرت علی (ع) دفن شد.

در فلسفه میرداماد روح اشراق و عرفان تأثیر فراوان گذاشته، و همین تأثیر در

۱. تنکابنی: قصص العلماء، ۳۲۵، چاپ اسلامیة.

۲. «مجله یادگار»، شماره ۱ سال اول، ۵۶، ۱۳۲۳ ه. ش.

۳. از شاعر آزاده ایرانی مرحوم یحیی ریحان سپاسگزارم که این قطعه را از «جنگ شعر» خود نوشته در

اختیار من قرار دادند.

کتابهای و تعالیم وی و در روح دو شاگرد برجسته‌اش یعنی «صدرا» و «فیض» نیز بچشم می‌خورد.

میرداماد برخی اوقات ادعاهایی می‌کرده که با موازین عقل و منطق جور در نمی‌آید. مثلاً میان برخی از فاضلان معروف است که می‌گفته «من عقول عشره را به خواب دیده‌ام!» و یا اینکه در برخی از رسالات خویش می‌گوید: «بسیار اتفاق افتاده که روح وی جسد جسمانی را ترک کرده، و بسیر در معارج ملکوت پرداخته و سپس به کراهِت به جسم خود پیوسته است!»^۱

۲. مؤلفات میرداماد، آثار میرداماد در فلسفه و حکمت اشراقی و کلام و هندسه و شریعت و تفسیر و حدیث و غیر آن، زیاد است و ما برجسته‌ترین آنها را در زیر می‌آوریم:

۱. القبسات، در حکمت. میرداماد در این کتاب فکر تازه‌یی در باب حدوث و قدم عالم ابراز داشته، و در ضمن آن عالم معقولات مجرده را به‌خلاف حکمای مشایی و اشراقی، حادث‌دهری می‌داند. این کتاب را داماد در سال ۱۰۳۴ بیابان آورده است. کتاب مذکور بسال ۱۳۱۵ در ایران چاپ شد. سید داماد در این کتاب، وقتی که مسأله «حدوث‌دهری»^۲ را بیان می‌کند، صراحة می‌گوید: ابوالبرکات بغدادی (در گذشته ۵۷۰ هـ. ق.) نیز به قول ما رفته بوده و سخن وی در این باره یعنی: قدم و حدوث مؤید قول ماست.

۲. الصراط المستقیم، در حکمت. شاعری در وصف این کتاب گفته است:

صراط‌المستقیم میرداماد مسلمان نشود کافر مبینادا

۳. کتاب خلسة‌الملکوت.

۴. کتاب تقدیم‌الایمان، در علم کلام.

۵. الافق‌المبین، در حکمت الهی. که آن را پیش از ۱۰۲۵ تألیف کرده است.

۶. الرواشح‌السماویة.

۷. الایماضات و التشریقات در حدوث و قدم عالم.

۸. الجمع و التوفیق بین رأی‌الحکیمین، در حدوث عالم.

۹. رساله فی حدوث العالم ذاتاً و قدمه زماناً، که در آن ارسطو را بر افلاطون ترجیح داده،

۱. خوانساری: روضات‌الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران. «...ذکر فی بعض المواضع انه کثیراً ما یودع جسده الشریف و ینخرج الی سیر معارج‌الملکوت ثم یرجع الیه مکرهاً».

۲. برای توضیح و فهم «حدوث‌دهری»، «علی‌اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان‌اسلامی، ۴۶۷ - ۴۶۶، اساطیر، ۱۳۷۲ هـ. ش.

و فارابی را به سبب جمع میان دو رأی انتقاد کرده است. این رساله در حاشیه قبسات چاپ شده است.

۹. اللوامع الربانية فی رد شبه النصرانية.

۱۰. جذوات، به زبان فارسی.

۱۱. رسالة فی المنطق.

۱۲. رسالة فی تحقیق مفهوم الوجود.

۱۳. کتاب السبع الشداد، درباره چند علم.

۱۴. کتاب سدرة المنتهی.

۱۵. رسالة فی خلق الاعمال.

۱۶. نبراس الضیاء، در تحقیق معنی بدهاء^۱.

۱۷. عیون المسائل، که ناتمام مانده است.

۱۸. سَدْرَةُ الْمُنتَهَى در تفسیر قرآن.

۱۹. شرح استبصار، در فن حدیث، از شیخ طوسی.

۲۰. رسالة فی الجبر و التفویض، در این رساله جبر و تفویض هر دو را رد، و قاعده

معروف «امر بین الامرین» را اثبات می کند.

۲۱. رساله‌یی در ابطال زمان موهوم، چنانکه بعد از این خواهیم گفت آقا حسین

خوانساری (در گذشته ۱۰۹۸ ه. ق.) این رساله را رد نوشت و حکیم خاجویی (۱۱۷۳ ه. ق.)

رساله‌یی تألیف کرد و خوانساری را رد نوشت و قول میرداماد را تأیید کرد.

۲۱. رساله‌یی در جیب زاویه؛ همانکه در علم مثلث به آن سینوس^۲ گویند.

معروف است که میرداماد دلالت الفاظ را ذاتی می دانسته است.^۳ یعنی برخلاف

۱. بدهاء، ظاهر شدن رأی است پس از آنکه نبوده است «ظَهَرَ الرَّأْيُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ» (جرجانی، تعریفات، ۳۶). و در علم کلام شیعه، پیدا شدن اوضاع و احوال جدیدی که بنا بر آنها خدائی تعالی در تقدیر سابق خود تغییری می دهد. و چون بدین معنی مستلزم جهل و پشیمانی است، و این هر دو برای خداوند مُحال است، شیعه بدهاء را برای خداوند مُحال می دانند. اهل سُنَّت در این باره باشیعه اختلاف فراوان دارند. متکلمان شیعه، برای از میان بردن تناقض ظاهری که میان حصول علم جدیدی برای خدائی تعالی در نتیجه پیدا شدن احوال جدید - بنا بر اصل بدهاء - و میان علم مطلق و قدیم بودن علم الهی مشاهده می شود، بسیار کوشیده‌اند و کتابهای زیاد نوشته‌اند، که این کتاب میرداماد از آن جمله است.

2. Sinus.

۳. در شمارش آثار میرداماد از کتابهای زیر استفاده کرده‌ایم: خوانساری: روضات الجنات، ۱۱۵، چاپ ایران؛

ادامه پاورقی در صفحه بعد

بسیاری از منطقیان که دلالت لفظ بر معنی را وضعی و قراردادی می‌شمارند و معتقدند که با مُرور زمان و انتخاب مردمان فلان لفظ بر فلان معنی دلالت می‌کند، میرداماد معتقد بوده است که دلالت لفظ خاصی بر یک معنی خاص - و نه معنی دیگر - ذاتی و طبیعی است و به وضع و قرارداد اهل زبان و یا مُرور زمان مربوط نیست. به عبارت دینی «نام‌ها از آسمان نازل می‌شوند» [الْأَسْمَاءُ تَنْزَلُ مِنَ السَّمَاءِ]، و به وضع و جَعْل و مُصْطَلَح ساختن مردم ارتباط ندارد.

۲۲. التقديسات، در حکمت الهی و در ردّ شبهه ابن کثونه.

۲۳. دیوان اشعار، که در اصفهان به سال ۱۳۵۰ ه. ق. چاپ شده است. یک مثنوی نیز

به فارسی دارد به نام مشرق الانوار، که به سبک و وزن مخزن الأسرار نظامی سروده است.

* * *

چنانکه پیش از این گفته شد، میرداماد خود را از فیلسوفان قدیم همچون فارابی و

ابن سینا هیچ کمتر نمی‌دانسته است. در شعر زیر هم که از اشعار معروف اوست می‌بینیم که خود را حتی از بن‌سینا برتر می‌شمارد! می‌گوید:

تجهیل من ای عزیز آسان نبود	بی از شبهات
محکمر از ایمان من ایمان نبود	بعد از حضرات
مجموع علوم ابن‌سینا دانم	با فقه و حدیث
وینها همه ظاهر است و پنهان نبود	جز بر جهلات ^۱

ادامه پاورقی از صفحه قبل

تکابنی: قصص العلماء، ۳۳۴، چاپ اسلامیة؛ تهرانی: الذریعة، ۵، ۴-۳۰۲؛ و نعمه، عبدالله فلاسفة الشيعة، ۷-۲۹۶، چاپ بیروت.
۱. میرداماد، دیوان، ۱۹، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ ه. ق.

فصل سی و ششم

میرفندسکی^۱

(در گذشته ۱۰۵۰ ه. ق.)

امیر ابوالقاسم بن میرزا بیگ حسینی موسوی، معروف به «میرفندرسکی» در «فندرسک» از توابع استرآباد از مادر زاده شد. او از بزرگان حکمت و هندسه و ریاضیات و عرفان در سده یازدهم هجری است. از نخستین روزهای زندگانش آگاهی نداریم، همین اندازه می‌دانیم که معاصر شاه عباس اول صفوی (۹۹۶ - ۱۰۲۸ ه. ق.) و شاه صفی بوده، و نزد آنها احترام و حرمتی به‌سزا داشته است، از دانشمندان، وی با شیخ بهائی (وفات ۱۰۳۱ ه. ق.) و میرداماد (وفات ۱۰۴۱ ه. ق.) هم‌دوره بوده است. و در هشتاد سالگی حدود سال ۱۰۵۰ هجری در اصفهان وفات یافته و در محل موسوم به «تخت فولاد» مدفون شده است.^۲ گویند: هر چه از کتاب و رسالات داشته برای شاه صفی (در گذشته ۱۰۵۲ ه. ق.) وصیت کرده است.

فیلسوف ما فوق‌العاده نسبت به لباس ظاهر بی‌اعتنا بود، مانند دوریشان خرقه می‌پوشید و از صحبت و همنشینی اغنیاء و بزرگان کناره می‌گرفت و با بی‌سروپایان و بدنامان معاشرت می‌کرد. روزی شاه عباس محض اینکه او را از این قبیل مصاحبت‌های پست باز دارد به او گفت: «می‌شنوم بعضی از علماء با اجامر و اوباش معاشرتند، و بیازبهای ناشایست آنها تعاشا می‌کنند. میرفندرسکی جواب داد: من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و

۱. فندرسک دهی است از بخش رامیان شهرستان گرگان که در شمال و مغرب رامیان قرار دارد.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۱۱۶، چاپ ایران.

هیچ یک از علماء را آنجا ندیده‌ام»^۱.

همچنین نوشته‌اند وقتی دیگر «شاه عباس او را ملامت کرد که چرا با اوساط الناس و مردمان فرومایه آمیزش و معاشرت می‌کند و به تماشای جنگ خروسان می‌رود»^۲.

معروف است که روزی از یکی از مسائل هندسی موافق عقیده «خواجه طوسی» سخن به میان آمد، فندرسکی در جواب بر آن مسأله برهانی اقامه کرد، و گفت: «آیا این دلیل را شیخ طوسی در اثبات این مسأله ایراد کرده است؟ گفتند: «نه». برهانی دیگر ایراد کرد، و پرسید «آیا برهانی که خواجه گفته این است؟» گفتند: «نه». تا اینکه چند برهان دیگر در اثبات این مسأله بالبداهه بیان کرد.^۳

تالیفات او، آنچه از آثار فندرسکی اهمیت دارد و در کتب تراجم آمده است، از این قرار است:

۱. رساله صناعیه، که به زبان پارسی رساله مختصری است، و فندرسکی در آن همه موضوعات صنایع یعنی مباحث فلسفی را گرد آورده است. این کتاب به سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی بنام حقایق الصنایع چاپ شده است.

۲. شرح کتاب مهابارات، که از کتب حکیمان هند است، مؤلف این کتاب را نیز به زبان پارسی نوشته و آن به شرح جوک معروف است.

۳. مقاله فی العرکه، که به زبان تازی نوشته شده است.

گفته‌اند که فندرسکی به سبب تعصب و سختگیری فاضلان معاصر خود به‌ویژه فقیهان دوره صفوی که با صوفیان و صاحب‌دلان سرناسازگاری داشتند به هند مسافرت کرده، نزد پادشاه هند نیز مانند پادشاهان ایران معظم و بزرگ بوده است، ولیکن سرانجام به اصفهان باز آمده و در آنجا وفات یافته است.

نیز گفته‌اند که فیلسوف ما در هند تحت تأثیر یکی از شاگردان آذرکیوان (در گذشته ۱۰۲۷ ه. ق.) روحانی زرتشتی شیرازی مقیم هند و صاحب منظومه جام کیخسرو قرار گرفت، و افکار زرتشتی و هندی یا بودایی در وی اثر کرد؛ چنانکه اظهار داشت هرگز به طواف کعبه نخواهم رفت زیرا مستلزم قتل حیوان بیگناهی است.^۴

در بیشتر تذکره‌های متأخر فارسی شعری بسیار نغز و زیبا از او نقل شده که در مقابل

۱. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۱۷۲، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، تهران ۱۳۱۶ ه. ش.

۲. همانجا، ۱۷۳. ۳. ریو، فهرست نسخ فارسی، ۸۱۵.

۴. دبستان المصاب، ۱ - ۱۴۰، بنقل از براون، ادوارد: تاریخ ادبیات ایران، ۱۷۲/۴.

قصیده ناصر خسرو قبادیانی (در گذشته ۴۸۱ ه.ق.) گفته است^۱ و در واقع برخی از عقاید فلسفی خود را در آن بیان کرده است، برخی از ابیات آن قصیده را در زیر می آوریم:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی	صورتی در زیر دارد هرچه بر بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	جانب بالا رود با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری	گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی
جان اگر نه عارض استی زیر این چرخ کهن	این بدنها نیز دایم زنده و برجاستی
هرچه عارض باشد او را گوهری باید نخست	عقل بر این دعوی ما شاهد گویاستی
قول زیبا هست با کردار زیبا سودمند	قول با کردار زیبا لایق و زیباستی
عقل کشتی، آرزو گرداب، و دانش بادبان	حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی
هر کسی چیزی همی گوید به طبع و رای خود	تا گمان آید که او قسطنین لوقا ^۲ ستی
کاش دانایان پیشین می بگفتندی تمام	تا خلاف ناتمامان از میان برخاستی
خواهشی اندر جهان همراه دارد خواهشی	خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی ^۳

* * *

افکار میر فندرسکی و شاگردان او پیرامون همان کلمات «شیخ رئیس ابوعلی سینا» و فلسفه مشاء دور می زد، و این امر حاکی از آنست که میر همان آثار مشاء مانند شفاء و نجات از کتاب های شیخ رئیس را تدریس می کرده است، و جنبه تبحر او در علوم مختلف و اطلاعات وسیع او در مشربهای متعدد، بر جهات تحقیقی او رجحان دارد.

میر فندرسکی، حرکت در جوهر و اتحاد عقل و عاقل و معقول و مثل افلاطونی و مثل معلقه را منکر شده، و در همه مواردی که میان مشاء و اشراق اختلاف است، او جانب مشائیان را ترجیح داده است.

۱. دیوان ناصر خسرو، ۲۸-۲۲۵، چاپ استاد مینوی و دکتر مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۷ ه.ش. که با این

بیت آغاز می شود:

این چه خیمه ست این که گویی پرگهر دریاستی یا هزاران شمع در پسنگان از میناستی

۲. قسطنین لوقای بعلبکی، رومی الاصل، فیلسوف و مترجم مشهور، وی معاصر مقتدر عباسی بود، و در زبانهای تازی و یونانی چیره دست بود، و کتابهای طب، ریاضی و فلسفه و نجوم را از یونانی بتازی ترجمه می کرد. وفات وی در آرمینیه حدود ۳۱۰ ه.ق. رخ داد. از ترجمه ها و نوشته های او: الفلاحه الیونانیة = کشاورزی یونان؛ المرایا المحرقة = آیینهای سوزاننده؛ الفصل بین النفس و الروح = جدایی میان جان و روان را می توان نام برد.

۳. آذر، لطفعلی بیگ: آتشکده آذر، ۴-۱۴۳، چاپ بمبئی، ۱۲۷ ه.ق. همه شعر ۳۲ بیت است. این قصیده را - که به «قصیده حکمیة» معروف است چند تن شرح کرده اند از جمله عباس شریف دارابی با عنوان تحفة المراد (تهران، ۱۳۳۷ ه.ش.) و سید محمد صالح خلخالی (دهند، ۱۹۳۶ م.).

چنانکه گفتیم کتابهای درسی او کتاب‌های شیخ رئیس بود. در «رساله حرکت» قول به مُثَلِ نُورِیَه را باطل دانسته و تشکیک در ذاتیات را صریحاً رد کرده، و در برخی از آثار خود نیز وجود برزخ صعودی و نزولی را سخت انکار نموده است.

حاصل آنکه: آنچه را که باید یکنفر فیلسوف اشراقی معتقد باشد منکر و آنچه را که باید یکنفر حکیم مشایی معتقد باشد، معتقد بوده است. و در آثار او گرایشی به حکمت اشراق و فلسفه ذوقی دیده نمی‌شود. شاید منشأ اشتباه کسانی که او را صوفی و اشراقی دانسته‌اند، این بوده که میرفندرسکی مردی وارسته و همنشین درویشان و مردان حق بوده است.^۱

۱. آشتیانی، سید جلال؛ مقدمه الشواهد الربوبیه، ۷-۸۶ با این همه، تأثیر عرفان‌های راد در آثار او و شیوه زندگانش انکار نمی‌توان کرد!

فصل سی و هفتم

صدرالدین شیرازی

(درگذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)

محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی قوامی، معروف به صدرالمتألهین و ملاصدرا بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید، و فلسفه اشراق را به نهایت اوج و رفعت خود رسانید؛ در حالی که فلسفه مشایی و رواقی را مورد انتقاد قرار داد.

معاصران او همه بزرگی مقام و مهارت او را در شعبه‌های مختلف حکمت پذیرفته‌اند تا بجایی که آیندگان و بزرگان حکمت به فهم کلام و مقاصد او افتخار کرده‌اند و از اینکه خود را شاگرد او یا سالک طریق وی بدانند برخوردارند.

مثلاً حکیم اصولی علامه شیخ حسین اصفهانی (وفات ۱۲۹۶ ه.ق.) گفته است:

«...اگر کسی را بشناسم که او اسرار کتاب اسفار را می‌داند، سوی او سفر می‌کنم و در خدمت او به دو زانو می‌نشینم، و اگر چه وطن او در دورترین جاها باشد.»^۱

طالبان فلسفه پس از مرگ وی بر تألیفات و آثار او توجه و اقبال شگفت کردند و فلسفه متعالیه نضج و رواجی شایان یافت و آثار حکیم بارها زیر چاپ رفت و هنوز هم آثار او را چاپ می‌کنند و در فهم مقاصد و درک مطالب آن می‌کوشند.

۱. حیات او، با وجود عظمت و شهرت عظیم «صدر» حیات و وضع زندگی او نقاط تاریک زیاد دارد، و بیشتر مترجمان او از تفصیل حیات و سال ولادت و دیگر

خصوصیات زندگانی او چیزی ننوشته‌اند.

نهایت آنچه ما از حیات او می‌دانیم اینست که او در شهر شیراز از مادرزاده، و گفته‌اند که: پدرش ابراهیم بن یحیی قوامی یکی از وزیران این عصر بوده است ولیکن نام آن دولت که پدر فیلسوف ما وزارت آن را داشته است، معلوم نیست، اما تقریباً یقین داریم که آن دولت، دولت صفویه نیست.

وفات او به‌سال ۱۰۵۰ هجری اتفاق افتاد، در حالی که به‌سفر هفتمین خود به حج عزم کرده بود یا از سفر هفتم باز می‌گشت.

و صاحب نخبه‌المقال در تاریخ خویش در ماده تاریخ او گفت:

ثم ابن ابراهیم صدرالاجل فی سفرالحج مریض ارتحل
قدوة اهل العلم والصفاء یروی عن الداماد والبهائی.

صدرا، تنها فرزند پدر بود، و پس از نذر و نیازها بوجود آمده بود^۱، از این رو پدر او را به کسب دانش واداشت.

پس از وفات پدر، صدرا به اصفهان رفت تا دانش خود را تکمیل کند، و در این شهر بود که به‌خدمت شیخ بهائی (در گذشته ۱۰۳۱ ه.ق.) رسید، و علوم منقول را پیش وی آموخت. در زمان بهائی و پس از وفات او، صدرا به‌خدمت میرمحمد باقر معروف به سید داماد (در گذشته ۱۰۴۱ ه.ق.) رسید. و از آثار او بر می‌آید که نسبت به سید داماد احترام و ارادتی ویژه داشته، و او را سید و سند و استاد خویش می‌دانسته‌ست.

فیلسوف ما در مقدمه «شرح اصول کافی»، تألیف شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی (در گذشته ۳۳۹ ه.ق.) از شیخ بهائی چنین یاد می‌کند:

«حدثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی: عالم عصره و شیخ دهره، بهاءالحق والدین، محمد العاملی الحارثی الهمدانی نورالله قلبه بالانوار القدسیه...»^۲
و از «سید داماد» چنین یاد می‌کند که:

«... و اخبرنی سیدی و سندی و استادی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة و المعارف الحقیقیة و الاصول الیقینیة، السید الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحکیم الالهی و الفقیه الربانی، سید عصره، و صفوة دهره، الامیرالکبیر و البدرالمنیر، علامة الزمان، اعجوبة الدوران، المسمى بمحمدالملقب بباقر الداماد الحسینی...». و این عبارت را در باره

۱. خوانساری: روایات الجنات، ۳۳۱، و تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۱، چاپ اسلامیة.

۲. مقدمه شرح اصول کافی، صفحات ۵ و ۷، چاپ تهران، ۱۳۲۸ ه.ق.

این دو استاد بزرگ منقول و معقول چندین بار در کتب مختلف خود تکرار کرده است. بهره فیلسوف ما از نبوغ و وفور علم و غزارت دانش، مانند بسیاری دیگر، خمول و فراموشی و گوشه‌گیری بوده است. بسیاری از دانشوران جهان، به‌ویژه ایران، تا زنده بوده‌اند گرفتار مشتی غوغا و بی‌سواد و جماعتی قشری و کوتاه نظر بوده‌اند، ولیکن پس از مرگ بهره یافته‌اند، و افکار تابناک آنها آغاز ناز و جلوه‌گری کرده و توتیای دیدگان خاص و عام گشته است؛ برای او مجالس بزرگداشت و تجلیل تشکیل داده‌اند، شعرا و داستان‌سرایان در مدح و ستایش او داد سخن داده‌اند و بر مرگ او اسف خورده‌اند و اشگ ریخته‌اند.

چه نیکو گفته است شاعر عرب ابوالقاسم شابی (وفات، ۱۲۵۳ ه. ق.) شاعر تونسی:

الناس لا ینصفون الحی بینهم حتی اذا ما تواری عنهم ندموا
 حتی العباقرة الافذاد حیهم یلقى الشقاء وتلقى مجدھا الرمم

اگر امروز این همه بر سر فهم افکار او سر و دست می‌شکنند، و او را مایه تفاخر حکمت شعاران می‌دانند، در زمان حیات تکفیرش کردند و او از ترس توده نادان و خوف جان متواری زیست. هیچ بیانی نیکوتر از آنچه خود او در مقدمه «اسفار» از این اوضاع کرده و شرح آنرا گفته، رساتر و بهتر نیست. چه بهتر که گوش بدو فرا دهیم:

«... می‌خواستم کتابی بنویسم که شامل مسائل پراکنده‌یی باشد که در کتابهای گذشتگان یافته بودم. این مسائل جامع اقوال مشائیان و چکیده اذواق اشراقیان و برخی از اصول رواقیان بود.

«مطالبی دریافته بودم که در هیچیک از کتابهای اهل فن و حکمیان روزگاران پیدا نمی‌شود، و فرآیدی که هیچیک از عالمان در آن سخن نگفته‌اند. می‌خواستم مسائلی را در آن بگنجانم که روزگار همانند آنها را به خود ندیده و دوران افلاک نظیر آنرا مشاهده نکرده است!

«لیکن موانع از نیل به مقصود مانع می‌شد، و دشمنی روزگار با سدهای استوار مرا از رسیدن به مراد باز می‌داشت.

«روزگار مرا از قیام بمقصود و رسیدن به هدف مانع آمده و زمین گیرم کرده بود؛ نمی‌توانستم یافته‌های خود را بیان کنم؛ به سبب آنچه می‌دیدم از دشمنی روزگار با پرورش نادانان و اراذل و روشنی آتش نادانی، و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال. حقیقت اینست که زمانه مرا به جماعتی کند فهم و کانا مبتلا کرده است که چشمانشان از

دیدار آنوار دانش و اسرار آن کور است و دیدگانشان همچون شیرگان از مشاهده معارف و تعمق در آنها عاجز و ناتوان؛ اینان تدبیر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت می‌شمارند. نظر آنان از ظواهر اجسام برتر نمی‌رود، فکرشان از این هیكله‌های تاریک و ظلمانی ارتقاء نمی‌یابد. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان، محروم کرده‌اند، و آنها را بکلی از راه علم و اعتقاد بر علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربانی که پیامبران و اولیاء بدان کنایه کرده و حکیمان و عارفان بدان اشارت فرموده‌اند، دور می‌دارند.»

«...جهل و نادانی، ظاهر گشته است و علم و حکمت و شرف آن از میان رفته است؛ عرفان و اهل آن خوارگشته و خلق از دانش و معارف، منصرف شده‌اند و با عناد و سرسختی از تحصیل و تعلیمی آن ممانعت می‌ورزند، و طبایع را از حکیمان و فیلسوفان نفرت می‌دهند، و عالمان و عارفان و برگزیدگان پاک را می‌رانند: کل من کان فی بحر الجهل و الحمق اولج و عن ضیاء المعقول و المنقول اخرج، کان الی اوج القبول و الاقبال اوصل و عند ارباب الزمان اعلم و افضل... هر آنکس که او در بحر جهالت و حماقت غوطه‌ورتر و از ضیاء معقول و منقول دورتر است، همو به اوج قول و قله اقبال مردمان نزدیک‌تر و در نزد بزرگان زمانه دانشمندتر و داناتر است...»

«با مشاهده این احوال، روشی را که مولای من و مولای آنکسان که رسول خدا مولای آنهاست انتخاب کرده بود برگزیدم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از اقتداء به سیرت او نه پیچیدم ولیکن خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو! پس، از آمیزش با مردم و ارتباط با آنها کناره گرفتم و از دوستی و مؤانست آنها مأیوس گشتم و بدین طریق از مخالفت ابناء زمان و معاندت دوران، خلاص گشتم؛ به حدی که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کار شکنی آنها پیش من یکسان گشت و در این راه آنچه را که یکی از برادران کن بزبان پارسی گفته است کار ستم آنجا که گوید:

از سخن پُر در مکن همچون صدف هر گوش را قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را
در جواب هر سوالی حاجت گفتار نیست چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را»^۱

همین ناسازگاری روزگار و نامردی ابناء زمانه کم‌کم در نفس وی روح عزلت و کناره‌گیری از مردم را به وجود آورد، و او را بر آن داشت که در قم و حوالی آن مدتها گوشه

نشیند و به تأملات و تفکرات فلسفی خود مشغول گردد. خود او از این مطلب شرحی جانسوز می‌نویسد:

«...چون حال را چنان دیدم و دریافتم که روزگار ما از اهل معرفت خالی است، و عادلان تباه گشته‌اند و اندیشه‌های نادرست گسترش یافته است؛ از مردم روزگار یکسره بیریدم و شکسته خاطر در برخی نواحی منزوی گشتم و بعبادت پرداختم، درس و تلقین را کنار گذاشتم و خیال را از آنچه موجب ملال و اختلال شود پیراستم، و از اینکه اهل زمان اراذل و اوباش را می‌پرورانند و بزرگان و افاضل را پست می‌شمارند غمی بدل راه ندادم...»^۱

شاید همین محرومیت و انس گرفتن او با افکار عارفان و صوفیان بزرگ چون امام محمدغزالی و محیی‌الدین ابن عربی و نیز طغیان روح اشراقی در زمانه وی، همه دست بدست هم دادند و روش اشراقی و ذوقی را در چشم وی آراستند. مجالست و همنشینی با شیخ بهائی و میرداماد که هر دو در عرفان و تصوف از نوادر عصر بودند و در بیان مسایل فلسفی همواره از عرفان و ذوق نیز چاشنی می‌زدند بیش از پیش فیلسوف ما را با عرفان و ذوقیات آشنا و دمساز کرد. از این رو چون برخی از معاصران و یا اسلاف خود را می‌دید با اهل عرفان و امور ذوقی میانه خوبی ندارند، و آنرا انکار می‌کنند در شگفت می‌شد، چنانکه در مفاتیح‌الغیب می‌گوید: «بسیاری از منسوبان به علم، علم لدنی غیبی را که عارفان و سالکان طریقت بدان اعتماد دارند؛ و بنظر ایشان از دیگر دانش‌ها و قوی‌تر و استوارتر است، انکار می‌کنند و می‌گویند: هر چه جز از راه آموزش و اندیشه و تفکر حاصل شود علم نیست».^۲

از این رو در ذم و نکوهش مناظره و بحث می‌گویند: «تنها با انظار و افکار بحثی که صاحبان آنها به شکوک و بازی با الفاظ و تعابیر مشغولند، و هر یکی راه دیگری را لعن و طعن می‌کند و هیچوقت آبشان به یک جوی نمی‌رود، راه به مقصود نمی‌توان برد».^۳

فیلسوف ما بر آنست که طریقه اشراقی و روش مشایی در رسانیدن طالبان دانش به شاهد حقیقت از هم جدا نمی‌توانند شد، و در این راه یکی از دیگری بیگانه نیست «پس بهتر آنست که در بحث و کشف حقیقت بطریقت ما راه سپرند که معتقدیم: حصول معارف و علوم، بوسیله ممازجت و آمیختن طریقه حکیمان متأله مشائی با روش عارفان و حکیمان

۲. مفاتیح‌الغیب، مشهد ثامن، مصباح ثالث، ۲۱۱

۱. اسفار، ۲/۱، چاپ تهران.
۳. اسفار، ۱۷۱/۱، چاپ تهران.

اشراقی میسر است».^۱

و جایی دیگر گوید: «از عادت صوفیانست که در احکام تنها بر ذوق و وجدان اقتصار می‌ورزند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد اعتماد نمی‌کنیم».^۲

فلسفه به تنهایی و نیز سخنان صوفیان تنها فایده‌یی ندارد و باید از آن حذر کرد: «بپرهیزد و بترهات عوام صوفیان مباش، و به سخنان فیلسوف نمایان نیز اعتماد مکن... خدا ما را و شما را از شر این دو گروه نگاه دارد، و میان ما و ایشان جمع مکناد...»^۳

ولیکن با وجود همه اشارات و تصریحات، چون درست‌بنگری و در افکار این مرد بزرگ تأمل کنی، به وضوح معلوم می‌گردد که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفه او بیشتر و نافذتر از دقایق مشائی است.

غلبه ذوق اشراق را در افکار وی به ویژه در باب نفس کتاب «اسفار» و رساله «حشرالعالم» و نیز رساله تفسیر «سورة الاعلی» آشکارا توان دید.

ولیکن در برخی از بحث‌های وی عنصر منطقی و مشایی سیطره و غلبه آشکار دارد، چنانکه در مباحثی مانند امور عامه وجود و لواحق آن، به ویژه «وجود ذهنی» مانند فیلسوفان مشائی و چون «ابن سینا» و «ابن رشد» بحث می‌کند.

* * *

به طور کلی می‌توان گفت که «صدرا» از آغاز تحصیل تا زمان پختگی و نضج افکار - اگر چه احوال گوناگون و دگرگونی‌های مختلف پیدا کرد - سه مرحله را گذرانید:

۱. مرحله شاگردی و تحصیل، که در این مرحله به بررسی اندیشه‌های فیلسوفان و متکلمان، و خواندن کتابهای مشائیان و رواقیان اشتغال داشت و در مقدمه تفسیری که بر سورة الواقعة نوشته اشاره به این دوره کرده گوید:

«پیش از این من بیشتر به بحث و تکرار اشتغال داشتم، و کتابهای اهل نظر و حکیمان را مطالعه می‌کردم، و کمان می‌کردم که چیزی فرا گرفته‌ام؛ ولیکن وقتی چشم بصیرتم باز شد، و به خود نگریستم، دریافتم که اگر چه چیزهایی از احوال مبدأ و تنزیه ذات باری از صفات امکان و حدثان، و معاد نفوس انسان فرا گرفته‌ام، این همه از علوم حقیقی نیست،

۱. المبدأ والمعاد، ۲۷۸، چاپ تهران، ۱۳۱۴ ه.ق.

۲. اسفار، ۷۱/۱.

۳. اسفار، ۴/۱، چاپ تهران: «...ولاتشتغل بترهات عوام الصوفیة من الجهلة، و لاترکن الی اقابیل المتفلسفة

جملة مضلة، وللاقدام عن جادة الصواب مزلّة، وقانا الله وایاک من شر...»

و حقایق عیان جز با ذوق و وجدان دریافتنی نیست.»

واز اینکه اوایل عمر را بیهوده گذرانده، و چون اهل جدک مسلک بحث و جدال را برگزیده بشیمانی می خورد، چنانکه در مقدمه اسفار می گوید:

«... من از خدا آمرزش می طلبم بسبب آنچه برخی از عمر را به پژوهش اندیشه های فیلسوفان و مجادلان به سر آوردم، و چون آنها، در تدقیق و گستاخ زبانی و در تفنن در بحث بی پروا بودم... تا اینکه بروشنایی ایمان و یاری خدای منان بر من آشکار شد که قیاس آنها عقیم و راهشان غیر مستقیم است، از این رو، رشته همه کارها را به دست وی سپردیم و به پیامبر بیم دهنده او.»^۱

برخی گویند که صدرا در این مرحله از عمر رساله «طرح الکونین» را نوشت و در آن رأی خود را در وحدت وجود صریحاً و واضحاً بیان داشت که با مسلک اهل عرفان مشابه است.

۲. مرحله دوم، روزگار عزلت و عبادت، در این دوره همچنانکه گفتیم به برخی از جبال قم رفت و مدت درازی در خلوت و راز و نیاز با معبود حکیم به سر برد. گروهی گفته اند که مدت این عزلت و خلوت ۱۵ سال است، ولیکن مأخذ قول خود را ذکر نکرده اند.

در این مرحله بود، که روح تصوف و ذوق عرفان در وجود او رسوخ تمام یافت و او می توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فرا گرفته پس بیندازد و روحی متواضع و خلیق و با کمال پیدا کند. خود یافت، و او توانست آنچه از آراء جدالی و افکار مشائی فرا گرفته پس پشت بیندازد و روحی متواضع و خلیق و با کمال پیدا کند. خود او در این باره می گوید:

«نَفْسِ خَوِيشِ رَا بِاَصْوَلِ مَجَاهِدِه مَشغُولِ كَرْدَم، وَ دَلِ مَن بَا كَثْرَتِ رِيَاضَتِ هَايِ سَخْتِ اَفْرُوخْتِه گشت، تا انوار ملكوت بر آن سرازير شد، پنهانی های جهان برین برای من روشن گشت، و انوار احدیت در دل من درخشیدن گرفت، و الطاف الهی متواتر و پیایی گشت؛ بدانسان که براسراری پی بردم، و رموزی بر من کشف شد که با برهان نتوانستی شد. بلکه آنچه پیش از این برهان فرا گرفته بودم با فزونی های بیشتری از راه شهود و بالعیان

۱. «...وانی لاستغفرالله كثيراً مما ضيئتُ شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من اهل الكلام، و تدقیقاتهم و تعلم جریرتہم فی القول و تفننہم فی البحث، حتی یتبین لی آخر الامر بنور الایمان و تأیید المنان ان قیاسہم عقیم و صراطہم غیر مستقیم فالقینا زمام امرنا الیہ والی رسولہ النذیر المُنذِر...» (صدرا: اسفار، ۴/۱)

دیدم...»^۱

۳. مرحله سوم، که مرحله تألیف و بیان آراء و افکار اوست، و چنانکه گفتیم بیشتر آنها به طریق اشراقی و کشفی است.

نخستین کتابی که در این دوره نوشت، کتاب الاسفار الاربعه است، و شاید که به تألیف آن در اواخر مرحله دوم آغاز کرده باشد.

این مراحل سه گانه ما را به یاد مرحله می اندازد که غزالی نیز طی کرد، این دو تن هر دو نخست به تحصیل و فرا گرفتن آراء فیلسوفان و متکلمان پرداختند، و سپس آراء فیلسوفان و نظریات متکلمان را بیهوده و گمراه کننده یافتند و گفتند که: این سخنان سالک را به حقیقت نمی رساند، از این رو، آن بحث ها را ترک گفتند، و جدال و پیکار و خصومت های عقیدتی را کنار گذاشتند و سرانجام به فضای عطرآگین خیال انگیز تصوف و فلسفه اشراقی دل بستند و آرام گرفتند.

* * *

۳. داستان تکفیر او، از آنچه در پیش نوشتیم معلوم شد که روح سودایی و پژوهشگر فیلسوف ما سرانجام در تصوف و اشراق آرام یافت، اما تصوف و عرفان با روح سهل گیری و تسامحی که دارد و با برخی دعاوی عجیب و شگفت آن، همواره مورد نفرت و انزجار فقیهان و اصحاب ظاهر بوده است. قهراً این نفرت و انزجار در دوره صفویان که دوران اقتدار و فرمانروایی فقیهان و روزگار مذلت و اختفاء حکیمان و اندیشمندان بوده است بیش از پیش افزون گردید؛ چنانکه هر جا صوفی یا عارفی سراغ می گرفتند انواع شکنجه و زجر و تفتیش او را غذاب می کردند تا به توبه و ادارش کنند. درین راه برخی از فقیهان و محدثان کار را به جایی رسانیدند که لقب «قاتل صوفیان» گرفتند!

فیلسوف ما هم عرفان مشرب بود و هم اینکه به برخی از عارفان بزرگ که در نظر فقیهان و عامه مطرود یا زندیق و کافر بودند ارادت ویژه ای داشت. از طرفی خود وی نیز سخنانی گفته و نوشته بود که به هیچ روی با ذوق عامه و قشریان دوران صفوی دمساز و سازگار نبود.

او نسبت به «محبی الدین بن عربی» (در گذشته ۶۳۸ ه. ق.) ارادت خاصی داشت، و در آثار خویش از جمله «اسفار» و «المبدأ و المعاد» از او به بزرگی و تعظیم و تکریم زیاد یاد می کند و در برخی موضع از او به «حکیم عارف»، و «شیخ جلیل مُحَقِّق» تعبیر می کند، و

بسیار جاها به افکار و آرای او استناد می‌کند، و برخی از اقوال او را چنان معتبر می‌دانند، که پذیرفتن و یاد گرفتن آنرا واجب می‌دانند، و در آراء او احتمال خطا نمی‌دهد. حاصل آنکه او را از اهل کشف و از پیشوایان شهود و اشراق می‌شمارد، و از اودفاع شدید می‌کند، و نسبت به برخی اقوال او که ضعف یا انحراف از سنت دارد، محمل می‌تراشد. این دو امر و امور دیگر، سبب شد که معاصران وی، بویژه اهل دین و فقیهان، او را بدین و کافر بدانند. اینک برای روشن شدن مطلب آن امور را که دست‌آویز فقیهان و اخباریان و بهانه تکفیر عالمان ظاهر بوده، ذیلاً می‌آوریم:

«... در مذهب ملاصدرا اختلاف است، جمعی از فقیهان او را کافر می‌دانند و او در چند مسأله برخلاف ظواهر حقه شرعیه سخن رانده:

نخست - وحدت وجود، و آنرا به جایی رسانید، که در تفسیر خویش می‌گوید: قال محیی‌الدین العربی مات فرعون مؤمناً موحداً = محیی‌الدین ابن عربی گفت: فرعون با ایمان و یکتاپرستی مرد! بعد از نقل این کلام گفته: هذا کلام یشم منه رائحة التحقيق یعنی: این، سخنی است که از آن بوی تحقیق می‌آید، و همین مفاد شعر جلال‌الدین بلخی است که گفته:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی‌یی با موسی‌یی در جنگ شد^۱
دوم - مسأله دیگر که محل لغزش آخوند ملاصدراست آنست که او در شرح اصول کافی و در تفسیر سوره بقره و اسفار قائل به انقطاع عذاب شده و خلود در جهنم را منکر است. لیکن ضرورت اسلام برخلاف آنست که صریحاً می‌گوید: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون^۲

سوم - در کتاب اسفار در بیان مراتب عشق نوشته که عشق ساده رویان و جوانان، عشق مجازی است و فی الحقیقه عشق ورزیدن به خداست نظر به قاعده: المجاز قنطرة الحقیقه = مجاز پل است برای رسیدن به حقیقت^۳؛

چهارم - مسأله معاد است، اگرچه ملاصدرا در الشواهد الربوبیه گفته: که حق آنست که معاد در جسم عنصری است، لیکن چون در مقام تحقیق این مطلب برآمده، به حسب ظاهر عبارتش از بدن عنصری چیزی بیان نکرده است؛

۱. مولوی: منتهی، ۳/۱، چاپ علاءالدوله.

۲. بقره، ۲/۲۵.

۳. طالبان تفصیل این مطلب، ← حلبی، علی اصغر: شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ۹-۱۳۲، چاپ دوم، ۱۳۶۱

ه. ش. انتشارات زوار تهران.

پنجم - جنت را بر چند قسم کرده، اول آنرا حور و قصور و انهار و اشجار دانسته؛ لیکن گفته است که آنها جنت عوام است که جز خیال حور و قصور و درختان و میوه‌های بهشت چیزی ندانستند^۱؛ و باقی اقسام را چنان دانسته که از شعر ملای رومی در مثنوی یاد می‌دهد که گفته:

هشت جنت چیست اعمال خوش ات هفت دوزخ چیست اعمال بدت^۲

داستانی هم معروف است که: در کربلا یکی از مدعیان دانش هر روز پس از نماز صبح بزرگان صوفیه را یکی پس از دیگری لعن می‌کرد، و از آن جمله یکی صدرالدین شیرازی بود، که روزی در مجاورت او بود و آن مدعی او را نمی‌شناخت. و چون از لعن وی فارغ گشت، صدرا از سبب لعن خویش پرسید. در جواب گفت: که این مرد به وحدت واجب‌الوجود معتقد است! صدرا گفت: لعنش کن که او شایسته لعن تو است! او از شدت نادانی و تعصب میان اعتقاد به وحدت وجود و وحدت واجب‌الوجود فرقی نمی‌گذاشت^۳».

در مقابل این ایرادات و تکفیرهای ظاهرپرستان و فقیهان صدرا هم ساکت نمی‌نشست، بلکه بر آنها بزبان قلم حمله می‌کرد، و آنها را ظاهری و قشری و بی‌خبر از علم و حکمت قلمداد می‌نمود. چنانکه صاحب مستدرک گوید:

«... صدرا در کتابهای خویش بر حاملان دین و فقیهان طعن زیاد زده، و آنان را به

جهل نسبت داده، و خارج از زمره دانشمندان دانسته است.»

او در کتابها و رساله‌های خود مانند «الواردات القلبية» (ص ۵۸) و در تفسیر خود بر شرح «آیه‌الکرسی» (ص ۳۵۲) زمانی که از انقطاع عذاب بحث می‌کند، و در کتاب «المبدأ والمعاد» (ص ۲۷۸) زمانی که از تحقیر و تهاون فقیهان نسبت به حکمت و فلسفه و اهل آن سخن می‌گوید، آنها را به انتقادی تند و زننده مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

۱. بیشتر عارفان این عقیده را داشته‌اند. سنائی می‌گوید:

در بهشت ارنه اکل و شربستی کی ترازی نماز قربستی؟!
منبلی گفت بر درش قائم زان شدستم که «اکلهادائم»

(حدیث، ۱۷۳، چاپ مدرس رضوی؛ قرآن، سوره ۱۳، آیه ۳۵).

۲. تنکابنی: قصص العلماء ۲ - ۳۳۱، چاپ اسلامیة. این بیت را در مثنوی چاپ علاءالدوله و نیکلسن نیافتم.

۳. زنجانی، ابو عبد الله: الفيلسوف الفارسی الكبير صدرالدین شیرازی، ۱۱، چاپ دمشق، ۱۹۴۸.

«بیگمان بیشتر آنها از جاهلان هم شوربخت ترند.»^۱

از آنچه گفتیم و از مجمل احوال وی بر می آید که صدرا از روح اجتماعی که در آن زندگی می کرد دور بود، و در جانبی از حیات معاصران خویش نبود که وجود او را حس کنند، یا نیازی به وی داشته باشند.

او می خواست مردم را به سوی فلسفه فراخواند؛ فلسفه یی که جز وی و تنی چند آنرا نمی فهمیدند. فلسفه او از خیال نیرومند و هوش سرشارش مایه می گرفت و از یافته های^۲ صوفیان که مخصوص خود آنها بود، و میان دیگران سرایت نیافته بود.

از این رو از آنچه فقیهان و عالمان معاصرش سود جستند او بی بهره ماند، زیرا آنها در دلها و دیدگان مردم زندگی می کردند و در عقول و عواطف آنها تأثیر بسزایی داشتند.

۳. مؤلفات او، صدرا در فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته، که همواره - یعنی از روزگار مؤلف - مورد توجه طالبان علم و مشتاقان فلسفه قرار گرفته است، و بیشتر آنها به زیور چاپ آراسته شده است.

بیشتر کتابهای او در موضوعات زیر بحث می کند:

اولا - آنچه مربوط به شناخت مبدأ نخستین، و صفات و آثار اوست که در واقع شامل قسمت اعظم فلسفه به معنی کامل آنست.

ثانیاً - شناخت راه راست، و درجات وصول به آن - زیرا همه راه راست را به یک اندازه نمی شناسد - و چگونگی صعود به حضرت باری تعالی، و علم نفس که جزئی از علم طبیعی است، و بحث فیلسوف ما در این قسمت، بسیار عمیق و پژوهشگرانه است.

ثالثاً - شناخت معاد و روز رستاخیز، و چگونگی حضور در حضرت حق، و ورود به سرای رحمت وی.

رابعاً - شناخت برانگیختگان و برگزیدگان الهی، از برای دعوت خلق و نجات نفس، مانند پیامبران و اوصیاء و اولیاء.

خامساً - ذکر اقوال و آراء منکران و بد دینان، و کشف فضایح و نابسامانی کلمات آنها، و برخی مسائل دیگر.

تالیفات مهم او عبارتست از:

۱. الاسفار الاربعة، که نخستین بار در ۹۲۶ صفحه در تهران در ۴ جلد و قطع بزرگ

۱. «وان اکثرهم اشقی من الجهلاء...»

۲. مراد از «یافته ها» همان است که عرفا «مواجید» گویند.

به سال ۱۲۸۲ هجری چاپ شد. چون به زودی این کتاب جای خود را میان دانشمندان و حکمت دانان باز کرد، فاضلان و دانشمندان بشرح و تحشیه آن پرداختند، که از آن شرحها طهرانی در کتاب خود ۹ شرح و حاشیه نفیس و سودمند را نام می برد^۱.

چاپ دوم این کتاب به سال ۱۳۷۸ هجری قمری در مطبعه های جدید انجام گرفت، و به ترتیبی نیکو چاپ شد، که در حاشیه آن شش حاشیه گنجانیده شده است:

۱. حاشیه حکیم آقا علی بن جمشید نوری اصفهانی (در گذشته ۱۲۴۶ ه.ق.)؛

۲. حاشیه مرحوم حاجی هادی بن مهدی سبزواری معروف به ملاهادی سبزواری (۲۱۲ - ۱۲۸۸ ه.ق.) صاحب منظومه و شرح معروف آن؛

۳. حاشیه فیلسوف نامدار آقا علی مدرس بن عبدالله زنوزی تبریزی صاحب بدایع الحکم (در گذشته ۱۳۱۰ ه.ق.)

۴. حاشیه حکیم اسمعیل بن سمیع اصفهانی شاگرد حکیم ملاعلی نوری، (در گذشته ۱۲۷۷ ه.ق.)،

۵. حاشیه مدرس نامدار «محمد بن معصوم زنجانی»، صاحب حاشیه بر منظومه سبزواری (در گذشته به سال ۱۳۴۹ ه.ق.)،

۶. حاشیه سید محمد حسین طباطبایی (در گذشته ۱۳۶۱ ه.ش.) معروف به علامه، صاحب تفسیر المیزان.

* * *

کتاب اسفار شامل بحث های زیر است:

۱. امور عامه، و آن چنانکه مؤلف گوید درباره طبیعت وجود و عوارض ذاتی آن است.

۲. علم طبیعی و اقسام آن.

۳. علم الهی، یا شناخت ربوبیت و حکمت الهی.

۴. علم نفس از مبدأ تکوین تا آخرین مقامات آن، که معاد باشد.

مؤلف این کتاب را در زمان حیات استادش «میرداماد» (وفات ۱۰۴۱ ه.ق.) نوشته

است^۲. زیرا در جلد دوم این کتاب (ص ۱۱۱، چاپ طهران) به بقاء عمر و سلامت او دعا

۱. طهرانی: الذریعة الی تصانیف الشیخه، ۲۱۵/۵.

۲. از برخی از مدرسان علوم قدیمه که این جانب به محضرشان رسیده ام، شنیده ام که رباعی معروف را:

ادامه پاورقی در صفحه بعد

کرده است.

برخی از محققان سال تألیف آنرا پیش از ۱۰۲۵ هجری نوشته‌اند.

۲. المبدأ والمعاد، که مشتمل بر ۲۷۰ صفحه متوسط است، و در سال ۱۳۱۴ ه.ق.

چاپ شده است.

این کتاب در دو فن است: ۱ ربویات؛ ۲ معاد. و بیان آن متوسط است و مؤلف روش تحقیق کتاب «اسفار» را اینجا نیز از دست نداده، و میان دو مسلک اهل بحث و اهل عرفان توفیق داده است. نسخه‌ی خطی از این کتاب به رقم (۴۲۱) در کتابخانه اهدائی آقای مشکوة به‌دانشگاه وجود دارد.

۳. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، کتاب نسبتاً مختصریست به روش عرفانی،

که در سال ۱۲۸۶ ه.ق. به قطع متوسط در ۲۶۴ صفحه چاپ شد. برخی از محققان گفته‌اند که این آخر کتاب صدرا است، و مؤلف آنرا برای تدریس جهت مبتدیان فلسفه نوشته بوده است.

اخیراً این کتاب را آقا سید جلال آشتیانی تصحیح، و با مقدمه و برخی حواشی

سودمند به خرج دانشگاه مشهد چاپ کرد.

۴. اسرار الآیات و انوار البینات، در شناخت اسرار آیات خدای و صنعت‌ها و

حکمت‌های وی بنا بر روش عارفان. مؤلف در این کتاب آیات قرآنی را با بحث‌های خویش تطبیق کرده است. این کتاب در سال ۱۲۹۲ ه.ق. چاپ شده است.

۵. مشاعر، به روش عرفانیان، که در سال ۱۳۱۵ ه.ق. با قطع کوچکی در ۱۰۸

صفحه چاپ شد. این کتاب، دوباره با برخی حواشی و تعلیقات غلامحسین آهنی چاپ شده و سودمند است.

«شیخ احمد زین‌الدین احسائی» بر این کتاب رد نوشته است.

۶. الحکمة العرشية، که آنرا هم به روش اهل عرفان نوشته است، این کتاب به‌همراه

«مشاعر» چاپ شده، و احسائی بر این کتاب نیز رد نوشته است.

۷. شرح الهدایة الاثیریة، که مؤلف در این کتاب، با روش مشائیان و طریقه اهل بحث

ادامه پاورقی از صفحه قبل

صدرا، گرفته جاهت باج از گردون در فضل تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلث یک سر، ز گریبان طبیعت بیرون

میرداماد پس از رویت کتاب «اسفار» سروده است. و از این رو می‌توان گفت لقب «صدرا» نیز از همین رباعی

میرداماد گرفته شده است، ← دیوان میرداماد، ۴۷، چاپ اصفهان.

پیش رفته، و از مذهب اصل کتاب که، «الهدایة الاثیریة» نام دارد عدول نکرده است. اصل کتاب تألیفات «اثیرالدین مفضل ابهری» (در گذشته ۶۶۳ ه. ق.) است.

۸. شرح الهیات الشفاء، که در سال ۱۳۰۳ ه. ق. به قطع بزرگ با «الهیات شفاء» در ۲۶۴ صفحه چاپ شد، و آن ناتمام است، و تا مقاله ششم رسیده است.

۹. رسالۃ الحدوث، این رساله بحث مبسوط و گسترده‌یی است در حدوث عالم، که در سال ۱۳۰۲ هجری به قطع متوسط در ۱۰۹ صفحه چاپ شده است. مؤلف از این کتاب در «اسفار» - من جمله در (صفحه ۲۳۳، ج ۱) نقل می‌کند. و از این رو باید پیش از «اسفار» تألیف شده باشد.

۱۰. رسالۃ اتصاف الماهیه بالوجود، این رساله حدود ۱۰ صفحه دارد و در سال ۱۳۰۲ ه. ق. چاپ شد. مؤلف در این کتاب اصالت وجود را اثبات می‌کند، و می‌گوید: وجود صورتی در اعیان است، و به خودی خود هستی و قوام دارد؛ ولیکن ماهیت بسبب و بوجود او هستی می‌یابد، و به خودی خود چیزی نیست، بلکه از اعتبارات وجود است، و به قول شیخ شبستری:

وجود اندر کمال خویش ساریست تعین‌ها امور اعتباریست^۱
باید دانست که مسأله اصالت وجود یا ماهیت از مسائل مهم و بارزی است که معرکه آراء و افکار ناظران باحثان بوده است. گروهی از فلاسفه به اصالت ماهیت قائل شده‌اند، مثل شیخ سهروردی مقتول؛ گروهی به اصالت وجود گراییده‌اند مانند فیلسوف ما. اگر وجود را اصیل دانسته‌اند ماهیت را اعتباری گفته‌اند و اگر ماهیت را اصیل دانسته‌اند، وجود را اعتباری پنداشته‌اند. یک گروه سوم نیز پیدا شده‌اند که به اتحاد وجود و ماهیت قائل شده‌اند. از این جماعت یکی شیخ هادی بن محمد امین تهرانی (در گذشته ۱۳۲۱ ه. ق.) معروف است، که رساله‌یی به نام اتحاد الوجود و الماهیه نوشته، و در آن اصالت هر یک از وجود و ماهیت را بدون دیگری باطل دانسته است.

۱۱. رساله سریان الوجود، که گمان می‌رود همان رساله «طرح الکوین» باشد، این رساله حدود ۱۶ صفحه دارد، و زماناً بر تألیف أسفار مقدم است. در زمان نگارش این کتاب صدرابه اصالت ماهیت قائل بوده، ولیکن در «اسفار» از آن عدول کرده چنانکه خود وی گوید: «من از قول عارفان در باب اعتباری بودن وجود به شدت دفاع می‌کردم، و ماهیات را اصل در تحقق می‌دانستم، تا اینکه خدا مرا هدایت کرد، و برای من کاملاً واضح

- و منکشف شد که قضیه به عکس اینست^۱»
- آنچه صدرا در باب وحدت وجود در این رساله بیان داشته با آنچه در اسفار بیان کرده، یکی نیست.
۱۲. رساله فی القضاء والقدر، که حدود هفتاد و اند صفحه دارد.
۱۳. رساله اکسیر العارفین، در شناخت حق و یقین.
۱۴. رساله حشرالعوالم در ۳۰ صفحه، این کتاب در حاشیه «المبدأ والمعاد» چاپ شده است.
۱۵. رساله خلق الاعمال، که در حاشیه کشف الفوائد علامه حلی چاپ شده است. این رساله را در آبانماه ۱۳۴۰ خورشیدی آقای سید محمد علی روضاتی با گفتاری از آقای جلال همایی زیر عنوان رساله جبر و تفویض در چاپخانه حبل المتین اصفهان در چهارده صفحه منتشر کرد.
۱۶. رساله بعض المسایل العویضة در جواب سؤالاتی که «شمس الدین محمد گیلانی اصفهانی» (در گذشته به سال ۱۰۹۷ ه. ق.) یکی از معاصران و شاگردان او، از وی کرده است.
۱۷. رساله التصور والتصدیق، که در سال ۱۳۱۱ هجری با «جوهر النضید» علامه حلی در منطق، چاپ شد.
۱۸. رساله فی اتحاد العاقل والمعقول، که حدود ۲۵ صفحه دارد.
۱۹. کسر الاصنام الجاهلیة، در کفر بعضی از جماعت صوفیه. «صدرا» از این رساله، در ضمن کتابهای دیگر نام برده است.
۲۰. رساله فی حل الاشکالات الفلکیة فی الارادة الجزافیة، صدرا از این کتاب هم در اسفار (ج ۱/ ۱۷۶) نام می برد، ولیکن حاجی سبزواری در حاشیه آن می گوید: «لم نر تلك الرسالة = هرگز این رساله را ندیده ایم».
۲۱. حاشیه بر شرح حکمة الاشراق، که در سال ۱۳۱۶ ه. ق. چاپ شده است.
۲۲. رساله فی الحركة الجوهریة.
۲۳. رساله فی الالواح العمادیة.
۲۴. رساله یی در شرح الرواشح السماویة، تألیف «میر داماد».

۱. اسفار، ۱/ ۱۰: «...انی قد کنت شدید الذب عن العرفاء فی اعتباریة الوجود و تأصل الماهیات؛ الی ان هدانی ربی، و انکشف لی انکشافاً یبیناً أن الامر بعکس ذلک...»

مؤلفات مهم «صدر» به شمار می‌رود و مهارت و تبحر وی را در فن حدیث و درایت و شناخت اساتید مآثورات مذهبی نشان می‌دهد. این کتاب حدود ۵۰۰ صفحه دارد و تمام نشده است.

مؤلف تا حدیث ۴۹۹ شرح کرده و تا باب أن الائمة و لاة امر الله و خزنة علمه رسیده است.

۲۶. مفاتیح الغیب، که شرح اصول کافی چاپ شده، و حدود ۲۰۰ برگ بزرگ دارد، مؤلف آنرا به منزله مقدمه تفسیر خود نوشته است.

۲۷. تفسیر القرآن الکریم، که شامل است بر تفسیر برخی از سوره‌ها و آیات، که تمام نشده است، گویا مراد مؤلف آن بوده است، که تفسیر کاملی بنویسد، ولی اجل مهلتش نداده است. این کتاب در سال ۱۳۲۲ ه. ق. ۶۱۶ صفحه به قطع بزرگ چاپ شده است. کتاب مزبور شامل تفسیر سور و آیات زیر است:

تفسیر سورة الفاتحه در ۴۱ صفحه، تفسیر سورة البقرة در ۲۴۸ صفحه تا آیه ۶۲ (کونوا قردة خاسئين)؛ تفسیر آیه الكرسي در ۶۷ صفحه؛ تفسیر سوره نور در ۶۸ صفحه، تفسیر سورة السجدة در ۲۳ صفحه؛ تفسیر سورة يس در ۸۶ صفحه، که در سال ۱۰۳۰ هجری از تألیف آن فراغ یافت. تفسیر سورة الواقعة در ۲۵ صفحه، تفسیر سورة الحديد در ۴۲ صفحه، تفسیر سورة الجمعة در ۲۹ صفحه، تفسیر سورة الطارق در نه صفحه، تفسیر سورة الزلزله در ۷ صفحه، و تفسیر قرآن (وتری الجبال تحسبها جامدة) در ۳ صفحه، و تفسیر سورة الاضحی. این کتاب بسال ۱۳۲۲ ه. ق. چاپ شده است.^۱

جز این کتب و رسایل، برخی مؤلفات دیگر نیز از او یاد کرده‌اند، که ما از نقل آنها تن می‌زنیم.

۴. افکار ملاصدر، اهمیت فیلسوف ما بسبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از یک رساله ۴۰ صفحه‌یی نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن یک بار شتر کتاب همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را در دسر کم می‌شد. امروزه که وقت برای کسب دانش کم شده و گرفتاریهای مادی و اقتصادی حیات انسان از هر دوره و عصری زیادتر گشته، مجال خواندن یک هزار و اند صفحه بقطع بزرگ، آن هم در بحث از جوهر و عرض و ماده و قوه و فعل و بقاء نفس و مطالب پیچیده همانند آن و صدها

مسأله دشوار دیگر، وجود ندارد اما اگر کسی طالب حکمت باشد می‌تواند از وقت زندگی بزند و به «غرولند» زن و بچه‌اش اعتناء نکند، و پی تحصیل کتاب صغیرالحجم و کثیرالمعنی برود تا مگر مشام جانش از حکمت بویی ببرد. به هر حال، آن چند مطلب مهم که مقام فلسفی و علمی صدرا را بیش از همه آثار دیگرش بالا برده و او را زیانزد اهل تحقیق کرده، به ترتیب عبارتست از:

۱. وحدت وجود، این نظریه، تازگی ندارد، ولیکن بیان صدرا صورت دیگری دارد، «همه گویند ولی گفته سعدی دگر است.» این بحث موجب شد حملات فقیهان به سوی او سرازیر گردد، و او را تکفیر کنند و آشکارا لعنش بفرستند و در ضمن اوراد و عبادات خودشان او را نفرین کنند.

همین اندازه کافیست بدانیم - فی المثل - شیخ احمد احسائی (در گذشته ۱۲۴۳ ه.ق.) که خود او را مردم تکفیر کرده کرده‌اند، و به سبب پیروی از ملاصدرا و برخی افکار عجیب او را بدین شمرده‌اند، فیلسوف ما را تکفیر می‌کند و قول او را به شناعة تو زشتی نسبت می‌دهد.

مذهب «وحدت وجود» که از قدیم گروهی زیاد از فیلسوفان بدان اعتقاد داشتند، و وقتی بدست «اشراقیان» رسید، رنگ ویژه‌ی به خود گرفت.

گروهی از شاگردان صدرا نیز از این فکر متأثر شدند، از آنجمله یکی شاگرد او و دامادش فیض بود، که احسائی با او نیز در افتاد، و در شرح رساله عرشیه خطاب به او نوشت: «بگو من خدا هستم و مترس. تا هم خود آرام‌گیری و هم دیگران را راحت کنی.»^۱ و در سده یازده و دوازده هر کس در ایران بدین مذهب تمایلی ابراز کرد، برای خود نامی بد از قبیل کافر و زندیق و صابی کسب نمود! و حال آنکه همه بخش‌های این مذهب بادیانت مخالف نیست. ولیکن قضیه، قضیه مردمی است که امثال این افکار را بر نمی‌تابند، و به ظاهر هر کلام توجه دارند، و آن نیز جز یک تفسیر ندارد، و آن تنها قبول چیزی است که خود می‌فهمند.

و واقعاً خطر بزرگی است که نظرات دقیق در دسترس مردم قرار گیرد؛ مردمی که جز فهم خود به هیچ اصل دیگری پای بند و معتقد نیستند.

روزگار صدرا نیز، دور فقیهان بود، و وقتی فکر وحدت بر آنها عرضه گشت که فقیهان سلف در آن بحث نکرده بودند و از رشته آنها نبود؛ میان آنها محرکه‌ی جدید جهت

۱. شرح الرسالة العرشیه، ۱۷: «قل انالله ولا تخف! فانک بالتصریح تستریح و تریح».

استنباط و استنتاج پدید آورد، و این سؤال برایشان طرح شد: «آیا قائلان به وحدت وجود کافرند، و حکم به نجاست آنها می‌توان کرد یا نه.»

از این رو عده‌ی آنها را تکفیر کردند، ولیکن جماعتی گفتند: معتقدان به این مذهب مادام ملتزم به احکام اسلام هستند، کافر نیستند و حکم به نجاست آنها نتوان داد.

* * *

این مطلب را به چند صورت بیان کرده‌اند.

اولاً کثرت وجود و کثرت موجود با هم، که آنچه مردم از این مطلب می‌فهمند، نزدیک به همین وجه است.

ثانیاً وحدت وجود و موجود با هم، و این مذهب گروهی از صوفیان است، که گویند: در عالم خارج جز یک ذات که قائم به ذات خویش و حقیقت منفرد و بدون ترکیب است، چیزی وجود ندارد. او حقیقت حیات ازلی و ابدی، و وجود صرف و دائمی است، و ذاتاً از شوایب عدم و اوصاف امکان منزّه است، و جز او چیزی نیست مگر پرتو روی او، و ماهیات مظاهر انوار ذات او هستند، اما خود این ماهیات به منزله: «سرابی است که تشنه‌ی آنرا آب می‌پندارد، لیکن چون به سوی آن آمد، چیزی نمی‌بیند، پس خدا را پیش خود می‌یابد، و خدا حساب او را به تمام می‌دهد»^۱

و اما تعبیرهایی مانند غیر و سوی و هویات و اشیاء همه جز اموری دائر و فانی و تعنیات خالی چیز دیگری نیستند، چنانکه جامی گوید:

کل ما فی الوجود و هم او خیال او عکوس فی مرایا او ظلال^۲

ثالثاً وحدت وجود و تعدد موجود، بدین معنی که وجود یک حقیقت واحد قائم به ذات است، و آثار آن جز ماهیات صرف و کلیات طبیعی محض چیزی نیست، که وقتی در ذهن صورت آن حاصل می‌گردد، بر آن نام مفهوم می‌دهند، مانند مفهوم آسمان و زمین و جانور، و انسان و دیگر تعنیات مفهومی. این قول را به جماعتی از متألهان نسبت داده‌اند.

رابعاً وحدت وجود و موجود در عین کثرت آنها، و مثال آن بر وجه تقریب چنین است که گوئیم: اگر در برابر آفتاب و محاذی با آن آئینه‌ها یا اجسام صیقلی شده‌ی که قابل انعکاس باشد قرار دهیم، و آفتاب بر آنها پرتو بیفکند، در نظره نخستین به تعداد آن آئینه‌ها و اجسام آفتاب می‌توان دید، ولیکن چون به دقت بنگریم، و به ملاحظه حقیقت آفتاب

۱. قرآن، سوره ۲۴، آیه ۳۹.

۲. هرچه در جهان هستی هست و هم و خیال است یا پرتوهایی در آئینه‌ها یا سایه‌ها!

باریک شویم می فهمیم که همه این صور منعکسه و آفتاب‌های متعدد از پرتو حقیقت آفتاب است که یکی بیش نیست و همه آن عکس‌ها ظهورات این جوهر اصیل است، و حکایت جمال آن و کاشف از پرتوافگنی شمس حقیقت. به عبارت دیگر، همه، مظاهر گوناگونی است که این حقیقت یگانه در آنها متجلی می‌گردد، و چه نیکو می‌گوید شاعر فیلسوف مشرب که:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عدت المرایا تعددا^۱

نظر صدرا نیز در مورد این مسأله اختلاف دارد، بدین معنی در رساله سریان‌الوجود صورت سومی را که در بالا شرح دادیم پسندیده، و در مورد بحث از ممکنات چنین می‌گوید: «ممکنات، موجودات متعدد متکثری هستند، که در خارج وجود دارند. و کثرت آنها حقیقی و عینی است، زیرا وجود واحد است و موجود، متعدد و متکثر^۲».

ولی در «اسفار»، وجه چهارم را بیان کرده و بر آن رفته است که: وجود در حقیقت متعدد است، ولیکن در عین حال واحد حقیقی نیز هست، و موجود نیز چنین است. در واقع او میان همه انحاء وجود در این موضوع جمع کرده است؛ زیرا از یک سو تعدد وجود موجود را می‌پسندد، و از یک طرف نیز وحدت وجود و تعدد موجود را قبول دارد.

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در میان آراء او تهافت و تشتت دیده می‌شود، لیکن او تأکید و اصرار می‌کند و می‌گوید: فهم این مسأله نیازمند فطرتی ویژه است، و انگار رأی خود را چنین توجیه می‌کند که: مراد وی از معنی تعدد وجود، حقیقتی مقابل مجاز لغوی قرار می‌گیرد، ولیکن معنی وحدت وجود، حقیقتی است که مقابل مجاز عرفانی قرار می‌گیرد. چنانکه در جایی دیگر می‌گوید. «اطلاق وجود بر ماسوی‌الله، مجاز لغوی نیست، بلکه در نزد خدادانان، مجاز عرفانی است^۳».

هویات و ممکنات امور اعتباری محض هستند، و حقایق آنها جز اوهام و خیالات چیزی نیستند، و جز به حسب اعتبار حاصل نمی‌شوند و تعیین نمی‌یابند.

وجود حقیقی، به ذات خویش در تمام مظاهر هویدا و پیدا است، و موجب ظهور دیگران است، و به وجود او و بسبب او ماهیات ظهور می‌یابند، و همه برای او و با او و از او

۱. چهره یکی بیش نیست جز اینکه هرگاه تو آینه‌ها را می‌شماری، چهره نیز متعدد دیده می‌شود.

۲. «... فهی موجودات متعددة متکثرة فی الخارج، و لها کثرة حقیقة عینیة، فالوجود واحد والموجود متعدد متکثر...» (سریان‌الوجود، ۱۳۸).

۳. المبداء و المعاد، ۱۳۴، چاپ تهران: «... لیس اطلاق الوجود علی ماسوی‌الله مجازاً لغویاً، بل عرفاناً عند

و در او هستند^۱.

پس از این بیان بسخن معروف امام علی (شهادت ۴۰ ه. ق.) استشهاد می‌کند که گوید: «او با همه چیز هست، بدون مقارنت، و در همه چیز هست بدون مازجت و آمیختن با آنها؛ و غیر از همه اشیاء است، زیرا با وجود او همه فانی و زایل هستند^۲.»

نتیجه آنکه، مذهب فیلسوف ما با مذهب متصوفان در قول به وحدت و موجود اتفاق دارد، لیکن نباید از این سخن استنباط حلول یا اتحاد کنیم، زیرا معنی آن دو دوگانگی در اصل وجود است، و نباید پنداشت که معنی این سخن آن است که: ممکنات اعتبارات محض هستند، و از واقع بهره‌ی ندارند. چنانکه خود گوید: «بپرهیز از اینکه با شنیدن این عبارات گمراه گردی، و چنان پنداری که نسبت ممکنات به ذات آفریدگار بوسیله حلول یا اتحاد یا اموری مانند آنست؛ این سخن از مقصود ما سخت دور است، زیرا حلول یا اتحاد موجب ثنویت و دوگانگی در اصل وجود می‌گردد^۳.»

و درباره موجودیت ممکنات گوید: «برای هر یک از آنها آثار و احکام ویژه‌ی است، مقصود ما از حقیقت چیزی است که مبدأ اثر خارجی است، و مراد ما از کثرت چیزهایی است که مستوجب تعداد آثار و احکام باشد، از این رو چگونه امکان دارد که ممکنات در خارج چیزی نباشند و موجود نگردند^۴.»

حاصل آنکه هر چه هست خداست و ما سوای او که به منزله پرتوی از ذات او است همه فقر و نیاز و ضعف است.

صدرا بر آنست که توحید خاص الخاص یا اخص همین است، و مقصود از مجاز عرفانی نیز همین می‌باشد.

* * *

۱. همانجا، ۱۳۵ «فالوجود الحقیقی ظاهر بذاته به جمیع انواع الظهور، و مظهر لغیره، و به تظاهر الماهیات، وله، و معه، و فیه، و منه...»

۲. «... هومع کل شیء لا بمقارنة، و فی کل شیء لا بممازجة، و غیر کل شیء لا بمزایلة» ← شرح نهج البلاغه، ۷۷/۱، ابن ابی الحدید، قاهره، ۱۹۵۹، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم.

۳. «... ایاک ان تزل قدمک من استماع هذه العبارات، و تتوهم ان نسبة الممكنات الی الله تعالی، بالحلول اوالاتحاد، و نحوهما، هیات، هذه تقتضی الاثنینیة فی اصل الوجود». ← مشاعر، ۸۳، چاپ تهران.

۴. اسفار، ۱/۱۹۰، چاپ ایران عین عبارت کتاب اینست :

«... ان لكل منها آثاراً مخصوصة و احكاماً مخصوصة، و لانعنی بالحقیقة الامایکون مبدأ اثر خارجی، و لانعنی بالکثرة الاما مستوجب تعدد الاحکام والآثار، فکیف یکون الممكن لاشیئا فی الخارج و لا موجوداً فیه.»

۲. حرکت جوهری، حرکت خروج شیء است از قوه به فعل به طور تدریج. پس اگر به طور دفعی این امر انجام گرفت، آنرا تجدد یا حدوث گویند نه حرکت، مثلاً اگر یک ماهی که در شمال حوضی است و به سوی جنوب برمی‌گردد، این سیر را حرکت گوئیم زیرا، این مسافت را ماهی به تدریج پیموده، و اما اگر پنج گردو بر دو گردو بیفزاییم، چون این افزایش، یک مرتبه حاصل گردیده سزاوار نام حرکت نخواهد بود و آنرا تجدد و حدوث گویند.

به عقیده ارسطو و پیروانش حرکت، در چهار چیز واقع می‌شود: کم، کیف، وضع، این. حرکت در کم مقصود کم متصل است، نه منفصل که عدد باشد، مانند اینکه شخص لاغر کم کم فربه شود که بتدریج از لاغری حرکت کرده و چاق و فربه شده است. حرکت در کیف، مانند حرکت رنگ سیب و رنگ ماهی، از سبزی و سفیدی به سرخی.

حرکت در وضع، مثل حرکت چرخ چاه و حرکت وضعی زمین، که پیوسته وضع خود را تغییر می‌دهد و سمت بالای آن به پایین و پایین آن به بالا می‌رود. حرکت در این، مانند حرکت انتقالی زمین و آنچه از پیمودن مسافتات، تصور شود. چون چهار مقوله نامبرده در شمار اعراض نه‌گانه‌ی است که ارسطو قایل بوده مشایبان به حرکت در جوهر معتقد نیستند، و جوهر را محل حرکت و امری ثابت و پایدار می‌دانند، که از ازل تا به ابد جایگاه این حرکات است. و چون برخی از دانشمندان قدیم گفته‌اند که جوهر نیز حرکت می‌کند^۱، ابن سینا می‌گوید که: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که چه بشود؟ اگر مقصود اینست که باز جوهر بشود، چون در آغاز کار جوهر بود، هیچ نیازی به این حرکت نخواهد داشت پس حرکت جوهری معقول نیست. اینک عین عبارت او:

«... اما اینکه بعضی قائل به حرکت جوهری شده‌اند از آن است که دیده‌اند منی تدریجاً به صورت حیوانیت متکون می‌شود، و تخم گیاه تدریجاً گیاه می‌شود، و به این واسطه توهم کرده‌اند که در اینجا حرکتی است ولیکن باید دانست که منی پیش از آنکه حیوان شود تکونات دیگر عارض او می‌گردد که میان آنها استحاله‌های کیفی و کمی هست و در حالی که هنوز منی است، همواره به تدریج استحاله می‌یابد تا موقعی که صورت منی از او خلع شود و علقه گردد.

۱. گویا مراد او دیمقراطیس = Democritus است.

«و همچنین است حالش در وقتی که به صورت علقه است تا موقعی که به صورت مضغه درآید، سپس استخوان و عصب و عروق و چیزهای دیگر شود که ما درک نمی‌کنیم، تا وقتی که صورت حیاتی را بپذیرد و همچنین همواره تغییر می‌کند و استحاله می‌شود تا در انسانیت قوت بگیرد و سرانجام موقعی برسد که صورت انسانیت از او جدا شود و بمیرد. و ظاهر این احوال چنانست که به نظر می‌آید این جمله یک حرکت است از صورت جوهر به صورت جوهری دیگر، و گمان می‌رود که در جوهر حرکت هست و حال آنکه چنین نیست بلکه سکونها و حرکت‌های متعدد در کار است.^۱»

اما ملاصدرا می‌گوید: جوهر از جوهریت حرکت می‌کند که کامل تر گردد و تمام عالم جسمانی، آن به آن کامل تر می‌گردد، و در آن دوم، غیر از آن اول است. ولی صوری که اشیاء می‌پوشند، پوششی بر روی پوشش خواهد بود، نه آنکه صورت نخستین را از دست بدهد و صورت دوم به جای آن بپوشد، چنانکه ارسطو تصور کرده که آنرا در اصطلاح فیلسوفان مشایی خلع و لبس نامیده‌اند.^۲

نتایجی که از پذیرفتن حرکت جوهری برمی‌آید...

اکنون باید دید اگر ما حرکت جوهری را بپذیریم چه مشکلاتی را با این نظریه حل خواهیم کرد، و این فرضیه کدام خار را از سر راه ما خواهد برداشت.

ملاصدرا حدوث زمانی عالم، جسمانی بودن روح در هنگام آفرینش و روحانی شدن آنرا در انجام کار، از حرکت جوهری استفاده می‌کند.

الف - حدوث زمانی عالم، حدوث یعنی پیدا شدن چیزی تازه، و قدم مقابل آنست، و حکیمان در حدوث و قدم ماده دو دسته مخالف تشکیل داده‌اند.

حکیمان مادی گویند: این ماده جسمانی که برگشت همه موجودات به آن است، مخلوق و مصنوع دیگری نیست و ازلی بوده؛ ناچار ابدی هم خواهد بود و حرکت ذاتی ماده است که پرده جهان را نمایش می‌دهد.

دسته‌ی دیگر ماده را مخلوق و مصنوع می‌دانند، و خود این اشخاص نیز دو دسته تشکیل داده‌اند: یکی آنهایی که به حدوث ذاتی ماده قایل‌اند؛ و دیگر آنان که به حدوث زمانی گرویده‌اند.

ابن سینا و فارابی می‌گویند: اگرچه ماده مخلوق و مصنوع است ولی در زمان خلق

۱. ابن سینا: فنون سماع طبعی، ترجمه و نگارش مرحوم فروغی، ۲-۱۶۱، تهران ۱۳۱۹ ه.ش.

۲. دانا سرشت، اکبر: سهروردی و ملاصدرا، ۴۰، چاپ سوم، ۱۳۴۸ ه.ش.

نشده و از مفهوم خلق و صنع، زمان فهمیده نمی‌شود، و هر اندازه که در وهم خود زمان را امتداد دهیم، ماده از آن پیشتر بوده و فقط ماده ذاتاً حادث است و الا ماده آنی از خدا جدایی نداشته، چنانکه سایه چراغ از چراغ، و حرکت کلید از حرکت دست انفکاک ندارد، و با همه این اوصاف، خدا علت و موجد ماده و چراغ علت سایه، و حرکت دست، سبب و علت حرکت کلید است.

شارحان کتابهای ارسطو می‌گویند که: این حکیم، خدا را ناظم و محرک عالم می‌داند نه آفریننده آن.

فیلسوف ما می‌گوید: ابونصر فارابی، بیهوده سعی کرده عقیده افلاطون را که به حدوث زمانی قایل شده، با رأی ارسطو که تنها به حدوث ذاتی معتقد است جمع کند، و باز بیهوده گفته است که مقصود افلاطون هم حدوث ذاتی است، و این جمع و تأویل از قصور فارابی است، و چگونه می‌توان چشم از حدوث زمانی پوشید، و تنها به حدوث ذاتی قایل شد؛ با آنکه در این کار، تکذیب انبیاست؟!

باز، صدرا می‌گوید: چون طبیعت، به حرکت جوهری، پیوسته در تجدد است نه تنها عوارض آن به گفته مشائیان تجدد می‌یابد، بلکه ذات و گوهر طبیعت نیز در حال تجدد است، و چون این تجدد در زمان است پس در هر دقیقه چندین مرتبه عالم حادث زمانی می‌شود و مراد افلاطون این است؛ و اما چون اصل ماده قدم ذاتی دارد چنانکه ارسطو و ابن‌سینا گفته‌اند پس رأی ارسطو هم صحیح است و در نتیجه حدوث زمانی عالم نیز درست می‌شود.

ب - روح در آغاز جسمانی است، و در انجام روحانی می‌گردد، ارسطو و پیروانش ارواح بشری را از آغاز آفرینش مجرد می‌دانند، و دلایلی بر غیر مادی بودن روح اقامه می‌کنند که بیشتر آنها در مقاله پنجم «علم النفس» کتاب شفاء بیان شده است.

درباره سرنوشت روح پس از خلاص شدن از کالبد خاکی دو عقیده پیدا شده است: ارسطو و پیروان او گویند پس از مرگ، من و تو وجود ندارد، و ارواح در یک روح که عقل فعال باشد جمع می‌شوند و شخصیت ما از میان می‌رود و ابن‌رشد و فارابی هم بر این عقید بوده‌اند؛ از اینجاست که ابن‌طفیل (در گذشته ۵۸۱ ه. ق.) در رساله زنده بیدار یا حی بن یقطان می‌گوید: فارابی هیچ فرقی میان نیکوکار و بدکار و دانا و نادان قایل نشده، چه اگر شخصیت باقی نماند، بیچاره آن‌کس است که در پی نیکوکاری برود و عمر خود را در

کسب فضایل و دانش به پایان برساند.^۱

افلاطون به شخصیت پس از مرگ نیز قایل است. و ابن سینا که همواره از ارسطو پیروی کرده و گفته است: «اگر افلاطون را ارسطو تکریم نمی کرد، من او را اهل علم نمی دانستم چه او مردی شاعر بوده» این بار از پیروی ارسطو سرپیچیده و به شخصیت ارواح پس از مرگ گراییده است.

ملاصدرا عقیده عجیبی از خود ابراز می کند که کمتر کسی در تاریخ فلسفه به چنین عقیده‌یی برخورد کرده است. آن عقیده اینست که می گوید: روح در آغاز پیدان شدن مادی است و فرقی با دیگر صورتهای مادی از قبیل صورت آهن و چوب و غیره ندارد، رفته رفته با حرکت جوهری مجرد می شود؛ و چون مجرد شد مرگ نخواهد پذیرفت و همواره باقی است این است که در فلسفه ملاصدرا این موضوع را چنین بیان می کنند که: «روح جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است»^۲ حاجی سبزواری نیز بر همین عقیده رفته، چنانکه گوید:

النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاة کون روحانیة^۳

۳. تجرد قوه خیال، از افکار جدید ملاصدرا یکی تجرد قوه خیال است و بیان آن اینست که: مشائیان همه نیروهای درونی را اعم از واهمه، حافظه، حس مشترک، خیال، جسمانی می دانند، و بر آنند که پس از ویرانی تن تباه خواهد گشت. فیلسوف ما برخلاف مشائیان، خیال را مانند خود روح، قوه‌یی غیر جسمانی می داند، از این رو معتقد است که قوه خیال با خراب شدن کالبد خاکی تباه و فاسد نخواهد شد.

جای دیگر گوید: قوه خیال که آسمان به این عظمت را هنگام تخیل در خود می بیند جسمانی نیست، و مانند روح از جسم بی نیاز می باشد، و پس از مرگ به همراهی روح وجود دارد؛ چون این نیرو کارش عبارت از تحدید و تقدیر اشیاء است، که خود را هم پس از مرگ، مانند صورت منطبقه در آئینه مقدر می بیند.^۴

حاجی سبزواری نیز عیناً این عقیده را دارد، چنانکه در منظومه گوید:

تحلل الروح و انه امتنع کون العظیم فی صغیر انطبع،

۱. عقیده ابن طفیل را درباره فارابی، در گفتار مربوط به ابونصر فارابی آوردیم.

۲. نقل از رساله سودمند مرحوم دانا سرشت، ۴۱ و ۴۵.

۳. منظومه سبزواری، ۲۹۸، لالی المنتظمه، چاپ ناصری، یعنی: جان، در آغاز پیدا شدن جسمانی است ولی

۴. دانا سرشت، اکبر: سهروردی و ملاصدرا، ۵۲.

سرانجام بقا می یابد و روحانی می گردد.

دلا علی تجرد الخیال فهو مثال عالم المثال^۱

۴. حرکت، ذاتی جسم است، حکیمان پیشین گمان می‌کردند که جسم ساکن است و ذات الهی محرک نخستین آن است، بدین طریق که جسم فلک اقصی را به حرکت درمی‌آورد، و حرکت این فلک سبب حرکت همه افلاک و بالتبع اجسام می‌گردد. صدرا با این عقیده مخالفت کرد و اظهار داشت که جسم نیازی به حرکت دهنده خارجی ندارد، و حرکات یا حوادث درونی اجسام، آنها را بسوی همدیگر سوق می‌دهد.^۲ همچنین گوید: فیلسوفان، خیال کرده‌اند که محرک هر جسمی باید جسمی دیگر باشد، و از همین روی گمان برده‌اند که: حوادث جداگانه متعاقباً علت وجود همدیگر می‌شوند. و نیز گفته‌اند: هر جسمی جسم دیگر را به حرکت می‌آورد و سلسله حوادث جزئی در زمانهای گذشته غیر متناهی است. و مجموع همین حرکات و حوادث متعاقبه را واسطه میان قدیم و حادث دانسته‌اند.^۳



پیروان حکمت مشاء وجود محرک را از این جهت ثابت کرده‌اند که به نظر آنان فعل و قبول فعل، دو جهت متقابل و متناقض است، از این رو ممکن نیست که قابل همان فاعل باشد، یعنی: تا محرکی در جسم تحریکی پدید نیآورد، جسم یا قابل نمی‌تواند صفتی زاید بر آنچه هست در خود پدید آورد.

فیلسوف ما همچون رواقیان معتقد شد که تأثیر و انفعال ماده از غیر جایز و معقول نیست به عبارت دیگر: محرک جسم نیز خود جسم است و فاعل عین قابل است. بیشتر حکمای مشایی بر آن بودند که محرک نخستین خداست و هموست که جمله اجسام را به توسط جرم فلکی بحرکت در می‌آورد.

صدرا این نظر را هم رد کرد و گفت: خدا محرک جسم نیست بلکه موجد و آفریدگار آنست، وزمانی که جسم را آفرید عیناً حرکت را آفرید، نه آنکه اول جسم را ساکن آفریده باشد و سپس نیروی حرکت را بدان عطا کند، و حرکت را مانند صفتی زاید در آن ایجاد نماید.^۴

۱. سبزواری: منظومه، ۲۸۷، چاپ ناصری.

۲. اسفار، ۷/۱-۲۳۶: «وعلة الحركة و موضوعها الجسم شخصی و هو غیر قدیم...»

۳. اسفار، ۲۰۷/۱: «...و توضیح هذا المقام ان العلة قد تكون معدة، و قد تكون مؤثرة اما العلة المعدة فيجوز تقديمها على المعلول اذ هي غير مؤثرة في المعلول؛ بل يقرب المعلول الى حيث يمكن صدوره عن العلة المؤثرة...»

۴. اسفار، ۲۱۸/۱: «... فنقول الحركة لكونها صفة وجودية امكانيا لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثا ادامه پاورقی در صفحه بعد

۵. مآخذ افکار صدرالدین، شکی نیست که هر مؤلف در پرداختن کتاب خویش از مؤلفات و افکار پیشینیان و معاصران خود استفاده می‌کند، غایت آنکه بعضی وجدان اخلاقی دارند و دون‌شان خود نمی‌دانند که از مآخذ افکار و نوشته‌های خود نام ببرند، لیکن برخی دون‌شان و مقام خود می‌دانند و یا وحشت دارند از اینکه بگویند: من، فلان مطلب یا مبحث را از کتاب فلان مؤلف یا نویسنده گرفتم و این البته ضعف تألیف مؤلف و عیب اخلاقی او را آشکار نشان می‌دهد.

صدرا اهل انصاف بوده و از زمره گروه اول است و اغلب در مؤلفات خویش، کتابها و رسالاتی را که از آنها سود جسته و نویسندگانی را که از افکار آنها متأثر شده نام می‌برد و با احترام و بزرگداشت بسیار آنان را مورد ستایش قرار می‌دهد.

منابع مورد استفاده او در علم کلام کتب معروف کلام، از قبیل شرح مقاصد تفتازانی (در گذشته ۷۹۳ ه. ق.)، و مواقف قاضی عضدالدین ایجی (در گذشته ۷۵۶ ه. ق.) است، و شرح تجرید علامه حلی (در گذشته ۷۲۶ ه. ق.) و حواشی سه گانه دوانی (در گذشته ۹۰۸ ه. ق.) موسوم به قدیم، جدید، اجد و حواشی و آثار دشتکی و مؤلفات کلامی امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.)، و کتابهای امام محمد غزالی (در گذشته ۵۰۵) در عرفانیات و اخلاق از قبیل جواهرالقران، و احیاء.

از آثار فیلسوفان پیش از اسلام، ملاصدرا به ائولوجیا^۱ی فلوپین، که از او به شیخ یونانی تعبیر کرده، استفاده کرده، و گویا از اینکه او قابلیت آنرا داشته که این همه معارف را از ائولوجیا استفاده کند، افتخار می‌کرده است! از این جهت، تقریباً می‌توان گفت: محال است که صدرا مطلب مهم و تحقیق ارزنده‌یی از کسی استفاده بکند و از او نان نبرد.

او تصریح کرده است که وحدت وجود را از عارفان و حکیمان ایران باستان گرفته است. مآخذ حرکت جوهری را کتابهای قدیم یونان معرفی کرده، و در حرکت و جوهر و اعراض «اسفار» در مقام بیان فناء و تباهی عالم از همه آنها نام برده است.

مآخذ دیگر تحقیقات وسیع او در تجرد خیال و معاد جسمانی و تجسم اعمال، کلمات عرفانی عارفان بزرگ خصوصاً محیی‌الدین بن العربی (در گذشته ۶۳۸ ه. ق.)، و قسمتی از

ادامه پاورقی از صفحه قبل

لابد لها من فاعل و لابد من ان یکونا متغایرین لاستحالة الشیء، قابلا و فاعلا و قبولاً تجدیدین واقعتین تحت مقتولین متخالفین...»

تحقیقات شیخ یونانی در اتولوجیا است که ملاصدرا به تبع دیگران این کتاب را اشتباهاً از ارسطو معلم اول می‌داند.

فیلسوف ما همچنین از «رسایل اخوان الصفا»، و کتابهای عین القضاة همدانی (در گذشته ۵۲۵ ه.ق.) و آثار سهروردی عارف (در گذشته ۶۳۲ ه.ق.) و مؤلفات عزالدین محمود کاشانی (در گذشته ۷۳۵ ه.ق.) مؤلف کتاب مصباح الهدایه، و بویژه از کتابهای فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق سود فراوان گرفته است.

در تفسیر خود بر قرآن و شرح اصول کافی، تسلط خویش را براخبار وارده از طریق عامه و خاصه و احاطه بر اقوال مفسران هر دو فرقه صریحاً و واضحاً نشان داده است. یک نکته، بسیار قابل تأمل است و آن ایسنت که اگر هم صدرا کاملاً مآخذ و منابع مؤلفات خود را فاش و بر ملا ساخته است، ولیکن اعجاز او از اینجهت است که دیگران نیز این افکار و نکات مهم و اشارات دقیق را دیده‌اند ولیکن متوجه ارزش و اهمیت آنها نشده‌اند.

صدرالدین نسبت به همه این بزرگان احترام و ادب نگاه داشته است. این ادب نگاه‌داری وی را نسبت به میرداماد، و شیخ بهایی پیش از این نقل کردیم در کتاب «اسفار» امام غزالی را «البحر القمقام الموسوم عندالانام بالامام و حجة الاسلام»، و در یک جا «الشیخ العالم محمد الغزالی» یاد می‌کند.

«ابن العربی» را یکجا «الشیخ الجلیل محیی الدین بن العربی الاندلسی» (۱/۶۵، چاپ تهران)، و «الشیخ العارف الصمدانی الربانی محیی الدین بن الاعرابی الحاتمی» (۱/۱۸۹، چاپ تهران) نام برده است. حتی نسبت به کسانی مانند امام فخر رازی که تشکیکات ویرا تضعیف کرده، جانب ادب را فرونگذاشته است^۱

با آنکه مؤلفات و افکار صدرا در دوران اخیر، بسیاری از فیلسوفان و صاحب نظران بزرگ را تحت تأثیر قرار داده، و او را به عبارات طولانی و مدح آمیز ستوده‌اند، لیکن برخی از حکیمان از قبیل میرزا ابوالحسن جلوه (در گذشته ۱۳۱۲ ه.ق.) و از معاصران، مرحوم ضیاءالدین دری (در گذشته ۱۳۳۴ ه.ش.) با فیلسوف ما مخالفت کرده‌اند و مرحوم دری که شاگرد جلوه بوده، به ویژه، کوشیده است تا مواضع انتحال و سرقت‌های عقیدتی و علمی او را نشان دهد.^۲

۱. از آشتیانی، سیدجلال: مقدمه الشواهد الربوبیه، ۴-۶۳، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۷ ه.ش.

۲. نگاه به آخر کتاب شهرزوری: کنزالحکمه، ترجمه ضیاءالدین دری، ۷/۲-۱۷۴، چاپ ۱۳۱۶ ه.ش.

صدرگذشته از مقام فلسفی، در شعر نیز دستی داشته است و «هدایت» این رباعی را «تیمنا»^۱ از او نقل کرده است:

در کوی شهادت آرمیدند همه	آنان که ره دوست گزیدند همه
هر چند سپاه او شهیدم همه. ^۲	در معرکه دوکون فتح از عشق است

۱. تیمنا: از برای میمنت و برکت.

۲. هدایت، رضاقلی خان: ریاض‌المرفین، ۳۷۶، چاپ ۱۳۱۶ ه.ش.

فصل سی و هشتم

حسین تنکابنی

(در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.)

میرزا حسین بن ابراهیم تنکابنی، یکی از بزرگان فلسفه در سده یازدهم هجری و از شاگردان برجسته صدرای شیرازی به شمار می‌رود، که در سال ۱۰۵۰ یعنی سال فوت استاد خویش درگذشت.

صاحب ریاض العلماء از او چنین یاد می‌کند:

«حکیم صوفی، فاضل عالم، از پیروان مذهب اشراق، شاگرد مولی صدرالدین شیرازی، که حکمت بر او غالب بود، بلکه جز آن چیزی نمی‌دانست».

از حیات او چیزی نمی‌دانیم جز اینکه: تنکابنی بسفر حج رفته، و در آنجا به تهمتی ناروا متهم گشته، و ناچار بسوی مدینه عزم رحیل کرده، و در راه مریض شده و میان دو حرم مرگ او را دریافته، و در ربنده، در جوار ابوذر غفاری (در گذشته ۳۲ ه.ق) به خاک سپرده شده است.

عقاید فلسفی او - چنانکه در پیش نقل شد - بیشتر اشراقی است، و شاید گذشته از حاجی سبزواری، کسی بیش از تنکابنی در استوار کردن مبانی فلسفه اشراقی ملاحظه نکوشیده باشد.

از تنکابنی چند اثر مهم فلسفی برجای مانده، که همه مورد عنایت و توجه مشتاقان فلسفه اشراقی و حکمت ذوقی است. ولیکن با همه این احوال به فلسفه مشاء نیز بی‌اعتناء نبوده است. آثار برجسته او به قرار زیر است:

۱. رساله فی تحقیق وحدة الوجود، که در آن راه استاد خویش صدرالمتألهین شیرازی را پیموده است و میان رأی صوفیه و اشراقیان، و مشائیان جمع کرده است.
۲. تعلیقات علی کتاب الشفاء نوشته ابن سینا.
۳. حاشیه بر حاشیه خفری فیلسوف بر شرح تجرید. غیر از این‌ها، رسالات و تعلیقات دیگری نیز از یاد کرده‌اند.^۱

۱. برای اطلاع درباره تنکابنی طالبان می‌توانند به امین، محسن: اعیان‌الشیعة، ۱۹/۲۵ - ۱۶؛ و طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، ۸۹/۱ و ۶۵/۶ نگاه کنند.

فصل سی و نهم

عبدالرزاق لاهیجی

(در گذشته ۱۰۷۲ ه.ق.)

عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی قمی یکی از دانشمندان بزرگ و حکیمان عالی مقام سده یازده هجری است، که در فلسفه و منطق صاحب تألیفات سودمندی بوده است.

لاهیجی از شاگردان فیلسوف بزرگوار دوران اخیر حکمت ایران، یعنی صدرالدین شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه.ق.) است، و با او نسبت نزدیک و خویشاوندی داشته است. کتابهای ترجمه در باب زندگانی و دوران حیات او چیز مشبعی ننوشته‌اند. آنچه از همه این کتابها برمی‌آید اینست که لاهیجی از دوران پختگی و میانسالی در قم فلسفه و کلام درس می‌گفته، تا اینکه در سال ۱۰۷۲ ه.ق. رخت به جهان دیگر کشیده است.^۱ خوانساری او را چنین وصف می‌کند:

«... او فاضلی متکلم و حکیمی متشرع بود، و ادیبی محقق، و پژوهشگری هوشمند بود، و در عین منطقی بودن، انشائی لطیف و دلپذیر داشت!»^۲

لاهیجی در حکمت و کلام و منطق آثاری از خود برجای گذاشت، که مهم‌ترین آنها ازین قرار است:

۱. قمی، عباس: الکنی واللقاب، ۳/۳۰. برخی در گذشت او را به سال ۱۰۵۱ ه.ق. نوشته‌اند.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۳-۲۵۲. چاپ ایران، باید پرسید که «آیا منطقی بودن با انشای لطیف داشتن

منافات دارد؟»

۱. مشارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، که اصل کتاب از خواجه نصیرالدین طوسی است. این شرح تمام نیست، و مؤلف فقط مباحث امور عامه و آنچه را که متعلق به وجود و اقسام آنست، بیرون کشیده و شرح داده است.

۲. شرح هیاکل النور، که اصل کتاب از فیلسوف اشراقی شهید، یحیی بن امیرک سهروردی است.

۳. رساله فی حدوث العالم، که در آن ازلی بودن و قدم عالم را رد کرده است.

۴. حاشیه بر حاشیه حکیم خفوی بر الهیات شرح تجرید.

۵. حاشیه بر شرح اشارات، که اصل آن از ابن سیناست و شرح آن از خواجه طوسی.

۶. الکلمات الطیبه، در محاکمه میان سید داماد و صدرالمتألهین شیرازی، در باب اصالت وجود و ماهیت. که بهترین آثار او به شمار می رود.^۱
غیر از این کتابها نیز کتابهایی به تازی در مباحث فلسفی نوشته، و در فارسی نیز آثاری دارد.

دو تألیف مشهور او که به زبان فارسی نوشته شده عبارت است از: سرمایه ایمان، و گوهر مراد^۲، که هر دو چاپ شده است.

آنچه از عقاید او معروف و زبانزد اهل علم است اینست که فیلسوف ما: «دلالت الفاظ را ذاتی می دانست، و می گفت که نسبت و رابطه‌ی حقیقی فیما بین لفظ و معنی هر کلمه موجود است، به قسمی که اگر شخصی یک لغت غریبه را بشنود ممکن است تفکر کند و معنی آنرا حدس بزند و دریابد»^۳

لاهیجی شعر نیز می گفته و فیاض تخلص می کرده است.

۱. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ص ۲۹۶، چاپ بیروت.

۲. براون، ادوارد: تاریخ ادبیات، ترجمه مرحوم رشید یاسمی، ۲۶۱/۴، چاپ ۱۳۱۶ ه. ش.

۳. تنکابنی: قصص العلماء، چاپ تهران، ۱۲۳؛ و خوانساری: روضات الجنات ۱۳۰ - ۱۲۹، چاپ ایران، ۱۳۶۷

فصل چهارم

فیض کاشانی

(۱۰۹۱-۱۰۰۶ ه.ق.)

محمد بن مرتضی بن محمود معروف به ملامحسن و ملقب به فیض (تولد ۱۰۰۶ - وفات به سال ۱۰۹۱ ه.ق.)، از پیشوایان حکمت و الهیات و عرفان و حدیث در سده یازدهم هجری است.

فیض پس از طی دوران نخست حیات، به شیراز رفت و علوم شرعی و فقه را از سید ماجد بحرانی (در گذشته ۱۰۴۸ ه.ق.)، و فلسفه و تصوف را از صدرالمتألهین شیرازی فرا گرفت.

دودمان فیض همه عالمان دین و دانش بودند، و از میان آنها دانشمندان و فقیهان بزرگ برخاسته‌اند.

فیلسوف ما به طریقت تصوف و روش اهل عرفان میلی تمام داشت، و در این راه به غزالی بسیار شباهت دارد، و مبلغ زیادی از سخنان او را در آثار خویش نقل می‌کند، همچنین در بزرگداشت محیی‌الدین بن عربی (در گذشته ۶۳۸ ه.ق.) مبالغه می‌کند و از اقوال او زیاد نقل می‌کند، و بیشتر اوقات به تعبیر «قال بعض العارفين = یکی از عارفان چنین گفت» از او نام می‌برد.

آراء و اقوال زیادی از او نقل می‌کنند، که بیشتر فاسد و باطل است و به اصطلاح مترجمان از آنها بوی کفر می‌آید. و از جمله کسانی که بر او حمله کرده و او را به کفر نسبت داده‌اند، یکی نواده شهید ثانی، عاملی معروف است؛ دو دیگر شیخ احمد احسانی که او را

به جای محسن، مسیء نام داده و بسیار می گوید «قال المسیء القاسانی تبعاً لآمامه ممیت الدین ابن العربی = گفت بدکردار کاشانی به پیروی از پیشوای دین کش خود ابن العربی.»^۱ به هر حال کسی که محیی الدین را خوب بداند، و به عقاید او معتقد شود البته فقیهان درباره او نظر خوبی نخواهند داشت.

از این رو مردم درباره او به چند فرقه تقسیم شده اند، گروهی او را مدح می کنند. و گروهی نکوهش. اما همین دلیل فضل اوست. و تقدم وی بر اقرانش، و عرب گوید: «کامل کسی است که اشتباهات او را برشمرند، و خوشبخت آنکه لغزش های او را حساب کنند.»^۲

میرزا محمد تنکابنی گوید: فیض کاشانی را مقالاتی است بسیار بر مذاق صوفیان و فیلسوفان که مایه کفر است. او به عقاید محیی الدین بن عربی اعتقاد داشته، مثل وحدت وجود و نحو آن، و از تلامذه ملاصدرا است و دختر او را بنکاح آورد، و ملاصدرا او را به فیض لقب داده؛ و ملاعبدالرزاق صاحب شوراق را فیاض لقب داده است.^۳

لیکن صاحب روضات از او به شدت دفاع کرده، و همه این اتهامات را از او نفی و برخی از سخنان او را که در ذم صوفیان است، بیان کرده که، در آن سخنان، فیض بر آنها تاخته، و بیشتر آنها را به شعبده و بدعت آوری و دروغ گویی و افتراء نسبت داده است.^۴

اگر چه صاحب قصص العلماء گفته: «بسبب آنکه ملامحسن فیض مسلم زمان بود لهذا قواعد صوفیه در آن اعصار در نهایت اشتها گردید.»^۵ ولیکن از نظر دور نباید داشت که ملامحسن فیض از رجال فلسفه و اخلاق و علم بود، و تمام هم خویش را مصروف راه علم و معرفت می کرد، و از او و امثال او بعید به نظر می رسد که به خرافات دروغین دل داده باشد. از این رو تصوف او از انواع تصوف جلال الدین مولوی و خواجه شیرازی بوده که همیشه با گروهی که خود را به دروغ صوفی قلمداد می کنند و هیچ صفا ندارند سر نزاع داشتند:

حرف درویشان بدز دیده بسی	تا گمان آید که هست او خود کسی
حرف درویشان بدزدد مرد دون	تا بخواند بر سلیمی ز آن فسون

۱. تنکابنی، قصص العلماء، ۳۲۳.

۲. قمی، عباس: الکنی و الالقاب، ۳/۳۲: «الكامل من عدت سقطاته، والسعيد من ذکرت هفواته»

۳. تنکابنی: قصص العلماء، ۳۳۳، چاپ اسلامیه. ۴. خوانساری: روضات الجنات، ۴۲ - ۵۴۹.

۵. قصص العلماء، ۲۳۳.

حرف درویشان و نکته عارفان
 کار پاکان روشنی و گرمی است
 صوفی آن باشد که شد صفوت طلب
 صوفی گشته بنزد این لثام
 حرف درویشان بسی آموختند
 حرف درویشان و نکته عارفان
 کار دونان حيله و بیشرمی است
 نه لباس صوف و خیاطی و دب^۱
 الخیاطه و اللطواطه والسلام
 منبر و محفل بدو افروختند،
 یا در آخر رحمت آمد در گشود.^۲

آن آراء و افکاری که موجبات تشنیع و تکفیر فیض را فراهم کرد، مطالب زیر بود:
 ۱ قول به وحدت وجود، که در این باره رساله‌یی نوشت و صریحاً قول به وحدت را ابراز داشت، و چون «شیخ یوسف بحرانی» فقیه نامی زمان، آن رساله را دید، برآشفته و «فیض» را تشنیع کرد و به کفر نسبت داد، و شیخ احمد احسائی (در گذشته ۱۲۴۳ ه. ق.) که خود در دین متهم بود خطاب به او نوشت: «قل انالله و لا تخف فانک بالتصریح تستریح و تریح!»

۲ قول به عدم خلود کافران در عذاب دوزخ، و این مخالف اعتقاد بسیاری از معتزله و شیعه است که کافران را مخلد در نار دانند، و عذاب را جاودانه.

۳ قول به عدم نجات اهل اجتهاد، اگر چه از بزرگترین فاضلان و دانشمندان باشند چه فیض از اخباریان بود، که به هر تقدیر اجتهاد را جایز نمی‌دانند و با آن مخالف‌اند.

۴ قول به اینکه شیء نجس شده، چیز دیگر را نجس نتواند کرد.

۵ قول به اینکه آب اگر به نجاست برسد منفعل و دگرگون نمی‌شود.

۶ قول به حلال بودن غناء و شنیدن موسیقی، و آراء دیگری که در فقه غیر از او کسی بدانها نرفته و فتوی نداده است.^۳ شک نیست که: فیض در بیان این فتوی به‌ویژه از عقیده امام غزالی در «فصل سماع» از احیاء العلوم متأثر بوده، و از آن استفاده کرده است.

باید دانست که اگر چه این افکار و عقاید خلاف رأی جمهور فقیهان و عالمان شیعه است، لیکن از نظر کلی چندان اهمیت ندارد، با وجود این بیان‌کننده روح آزاد و شجاعت علمی فیض است.

برخی مترجمان، آثار فیض را به دویست عدد رسانیده‌اند، ولیکن آنچه مسلم است

۱. دب: نرم رفتن؛ و کنایه از لواطه با غلام (غیاث‌اللغات).

۲. مولوی: منتهی، ۸/۱ و ۶۰؛ ۳۶۸/۴؛ ۴۶۸/۵، چاپ علاءالدوله.

۳. نعمه، عبدالله: فلاسفة الشیعه، ۵۲۴.

حدود هشتاد کتاب و رساله از او بر جای مانده است، که از آن همه، کتابهای زیر معروف است:

۱. علم الیقین فی اصول الدین، که در آن عقاید مسلمانان را باستناد بر کتاب و سنت مورد بحث قرار داده، آنگاه آن مطلب را مختصر کرده و کتاب المعارف را ساخته است.
 ۲. عین الیقین فی اصول الدین، که در آن اصول دین را با دلایل فلسفی، و براهین عقلی مورد بحث قرار داده، سپس این کتاب را هم خلاصه کرده، و اصول المعارف نامیده است.
 ۳. انوار الحکمة، که باز در خلاصه کتاب علم الیقین پرداخته است.
 ۴. الکلمات المکنونة فی علوم اهل المعرفة، که آنرا خلاصه کرده و الکلمات المخزونة نامیده است.
 ۵. کتاب تشریح العالم، که در بیان هیأت عالم و اجسام و ارواح و کیفیت آنها و حرکات افلاک، و انواع بسایط و مرکبات نوشته است.
 ۶. اصول العقاید در تحقیق اصول پنجگانه دین.
 ۷. کتاب الحقایق، که در ایران در حاشیه جامع السعادات نراقی چاپ شده است.
 ۸. التذکرة در حکمت الهی، که طهرانی در ذریعه از آن یاد کرده است.
 ۹. المحجة البيضاء، که در تلخیص احیاء کتاب «احیاء علوم الدین» امام محمد غزالی (وفات ۵۰۵) نوشته است. در این کتاب فیض «احیاء العلوم» را بنا بر اعتماد و استناد به احادیث اهل بیت تهذیب کرده است.
 ۱۰. صافی در تفسیر قرآن، در دو مجلد که قریب به هفتاد هزار بیت دارد، و از تألیف آن به سال ۱۰۷۵ فارغ شده است.
 ۱۱. اصفی، که منتخب تفسیر صافی است، و حدود بیست و یک هزار ۲۱۰۰۰ بیت دارد.
 ۱۲. وافی که جامع محتویات کتب اربعه حدیث شیعیان است، و حدود صد و پنجاه هزار بیت دارد. این کتاب تسلط کم نظیر فیض را به احادیث اسلامی آشکار می سازد.
 ۱۳. معتصم الشیعة، در احکام شریعت و مذهب شیعه.
 ۱۴. تنفیس الهموم، که مثنوی های وی در آنجا گرد آمده است.
 ۱. تقویم المحسنین، که حاوی مآثوراتی است که از امامان شیعه درباره اوقات سعد و نحس وارد شده، و این کتاب چندین بار در بمبئی هند چاپ شده است.
- همچنین «فیض» رساله‌یی دارد در جواب ابهری درباره کیفیت علم خدای تعالی

به موجودات از روز ازل، و در اینکه آیا خدا پیش از پیدا شدن اشیاء بد آنها عالم بوده یا نه؟ و نیز «جواب مساله وجود» که در آنجا بیان داشته: آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟^۱

غیر از این کتاب‌ها و رسالات که به نحو اجمال از آنها یاد کردیم، «فیض» آثار دیگری دارد، که از ذکر آنها تن می‌زنیم.

پیش از این گفتیم که فیض داماد ملا صدرا بود، و صدرا شاگرد دیگر خود را که ملا عبدالرزاق باشد و او نیز داماد صدرا بود، فیاض نامید. برخی از محققان میان این دو داماد مقایسه کرده و اظهار داشته‌اند که: «ملا عبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری از فیض قوی‌تر است و می‌توان گفت که او اهل تحقیق و تدقیق است ولیکن فیض همان کلمات «ملا صدرا» را تقریر کرده. منتهی فیض در حکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح دارد، و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف است، و ملا عبدالرزاق شاید اصلاً در علوم نقلی و مباحث تحقیقی و حدیث و رجال وارد نبوده است؛ و یا اطلاع وسیعی از این علوم نداشته است»^۲

۱. در بیان شرح احوال و افکار فیض به: خوانساری: روضات الجنات، ۴۲ - ۵۴۹؛ و قمی، عباس الکنی و الالقاب، ۳۲/۳؛ و تهرانی: الذریعة، ۲۵/۴ و صفحات ۲ - ۴۸۱؛ و عزراوی، عباس: تاریخ علم الفلك فی العراق، ۵ - ۳۰۲، رجوع کرده‌ایم.

۲. آشتیانی، جلال: مقدمه الشاهد الربوبية، ۲ - ۱۰۱، چاپ دانشگاه مشهد.

فصل چهل و یکم

آقا حسین خوانساری

(۱۰۹۸-۱۰۱۶ ه.ق.)

آقا حسین بن جمال‌الدین محمد خوانساری، از مشاهیر فلسفه و فقه و کلام در سده یازدهم هجری است، تولد او به سال ۱۰۱۶ هجری و وفاتش بسال ۱۰۹۸ اتفاق افتاد. اصحاب ترجمه درباره او به حد اغراق سخن گفته‌اند و با القاب بزرگی او را ستوده‌اند، و مثلاً شیخ عباس قمی او را استاد الحکماء و المتکلمین نامیده است.^۱ و صاحب جامع الرواة درباره او گوید:

«...خوانساری یگانه روزگار خویش بود، و سلطان خدا دانان و برهان بزرگترین متکلمان بود و در علوم عقلی و نقلی کسی پیاپی وی نمی‌رسید.»^۲

ولیکن اگر چه خوانساری از بزرگان حکمت و دانش است، شهوت او در فقه بیشتر است؛ بدین معنی که در آغاز توجه به فلسفه و کلام پیدا کرد و سرانجام مشغول کسب فقه و اصول گردید و در آن مشهور گشت، و در آن فن تألیفات نفیس و گرانها انجام داد.

خوانساری مردی تیزهوش، و دارای حافظه نیرومند و نیکو فهم بود. علوم معقول را پیش میرابوالقاسم فندرسکی، و علوم نقلی را پیش ملا محمد تقی مجلسی خواند. عمده شهرت او بسبب کتابی است بنام مشرق‌الشموس که در شرح «کتاب‌الدروس» امام محمدبن مکی عاملی جزینی معروف به «شهیداول» (در گذشته ۷۸۶ ه.ق.) نوشته است.

اما تألیفات وی در فلسفه و کلام و دیگر علوم از حواشی و تعلیقه زیاد است که از

۱. الکنی واللقاب، ۱۳۱/۳.

۲. به نقل از تبریزی: ریحانة‌الادب، ۴۸۸/۴.

آنها این کتابها معروف است:

۱. حاشیه بر شرح اشارات ابن سینا.
۲. دو حاشیه بر کتاب شفاء ابن سینا.
۳. دو حاشیه بر حاشیه قدیم جلال‌الدین دوانی.
۴. رسالة فی الجبر والاختیار.
۵. رسالة فی نفی وجوب مقدمة الواجب
۶. حاشیه علی المحاکمات بین شراح الاشارات
که محاکمات از آن قطب‌الدین رازی (در گذشته ۷۶۶ هـ.ق.) است.
۷. حاشیه علی مختصر ابن‌العاجب معروف به «رساله عضدیه».
۸. حاشیه بر شرح حکمة العین که اصل کتاب از آن «کاتبی قزوینی» و شرح آن به قلم
محمد بن مبارک بخاری است.^۱

۱. در نوشتن این ترجمه به خوانساری: روضات الجنات، ۲۰۸؛ و قمی، عباس: الکنی واللقاب، ۱۳۱/۲ و تهرانی: ذریعة ۶؛ و عاملی: الامل الامل: قسم دوم، ص ۴۲، رجوع شده است، همچنین در تبری: ریحانة الادب، ۴۷۸/۴، مطالبی از خوانساری به میان آمده است.

فصل چهل و دوم

اسمعیل خواجویی^۱

(درگذشته ۱۱۷۳ ه. ق.)

اسمعیل بن محمد حسین بن محمد رضای مازندرانی خاجویی، از فیلسوفان و دانشمندان نامبردار سده دوازدهم هجری است. تاریخ ولادت او را به دقت نمی‌دانیم، لیکن وفاتش در ۱۱ شعبان سال ۱۱۷۳ ه. ق. اتفاق افتاد.

اصحاب ترجمه از او به‌عنوان: عالم پرهیزگار، حکیم متأله یاد کرده‌اند، و او را یکی از بزرگترین حکیمان و عالمان امامیه دانسته‌اند، و گفته‌اند: «خاجویی آیتی از آیات الهی است.»^۲

روزگار خاجویی مصادف با حمله افغانان بود و فیلسوف ما از این حادثه دلخراش آزرده گشت، چه مخصوصاً حمله افغانها متوجه اصفهان بود که مرکز سلطنت صفویان و محل اقامت خاجویی باشد، و قهراً جان او از آن همه خرابکاریها و ویران کردن بناها و کشتار دانشمندان و تعدی بمال و جان مردم اصفهان به‌درد آمد و ناله سرداد. چنانکه در پایان حاشیه بر «اربعین شیخ‌بهائی» گوید:

«...من این کتاب را در زمانی گرد آوردم، و در مکانی تألیف کردم، که تن و جان مردم همه کدر و تیره گشته بود، و ریختن خون مؤمنان حلال گشته، و زنها و ناموس مردمان

۱. خواجویی منسوب است به خواجو، که محله‌ی است در اصفهان.

۲. خوانساری: روضات الجنات، ۳۰۲.

به دست ستمگاران و کافران افتاده بود، و باران بلا و ستمگری از همه سوی می بارید...»^۱
 خاجویی که در بحبوحه این ترکتازی قراگرفته بود، نه تنها خود رنج دید، بلکه
 بیشتر آثار او از میان رفت، و از آنجمله، جز چند کتاب که بعد از آن حادثه نوشت، باقی
 نمانده است. از جمله آثار او عبارتست از:

۱ جامع الشتات فی النوادر والمتفرقات

۲ تعلیقات علی اربعین البهائی که کتاب بزرگی است.

۳ هدایة الفؤاد الی احوال المعاد.

۴ رساله‌یی در امامت.

۵- رساله‌یی در ابطال زمان موهوم، و آن ردی است که بر «جمال‌الدین خوانساری»

نوشته که او بنوبه خود «اثبات زمان موهوم» را که سید داماد بر آن رفته بود، رد کرده
 است.^۲

۶. شرح دُعایِ امیرمؤمنان علی (ع).

خاجویی چند نفر شاگرد بزرگ و دانشمند دارد که به مقامات بزرگی در حکمت و

اخلاق نایل گشته‌اند که از آنها مهدی نراقی حکیم و صاحب کتاب مشکلات العلوم، و

جامع‌السعادات، و فیلسوف معروف به محراب حکیم شهرتشان از دیگران بیشتر است.

۱. همانجا، ۳۰۳.

۲. تهرانی: الذریمه، ۶/۱۱؛ و خوانساری: روضات‌الجنات، ۳۰۳.

فصل چهل و سوم

محمد نراقی^۱

(در گذشته ۱۲۰۹ ه. ق.)

محمد مهدی بن ابی ذر نراقی یکی از بزرگترین شیوخ شیعه و مجتهدان نامبردار است، که در فلسفه و ریاضیات و اخلاق و فقه مهارت کامل داشت.

نراقی مردی پرمنش، و دارای اراده نیرومند، و شکیبیا و چابک و زیرک بود. و در پژوهش دانش رغبتی شدید داشت، و فقر طاقت فرسا - که حتی روغن چراغ نداشت - او را از جستن دانش مانع نمی شد، و مناعت طبع او را باز می داشت از اینکه مطلب خویش را با کسی در میان بگذارد.

گفته اند در روزگاری که نراقی در اصفهان پیش خاجویی فلسفه می خواند، همه کتاب ها و رسائل خویش را زیر رختخوابش می گذاشت تا در میان آنها چیزی پیدا نشود که او را از طلب علم باز دارد.

چون پدرش در گذشت، نراقی به موطن خویش باز نیامد، ولیکن استادش خاجویی او را بر آن داشت که بالاخره به نراق برود. فیلسوف ما اگر چه به این سفر تن در داد ولی بیش از دو روز نراق نماند.

نراقی بیشتر ایام عمر خویش را در اصفهان در محضر شیوخ فلسفه از قبیل:

۱. نراق، یکی از دیده های کاشان است. این نراقی، پدر ملا احمد نراقی (در گذشته ۱۲۴۵ ه. ق.) و نیای ملا محمد نراقی (در گذشته ۱۲۹۷ ه. ق.) است، که هر دو از فقیهان اصولی بزرگ سده سیزدهم هجری بشمار می روند.

خاجویی، و محمد مهدی هرنندی، و محمد بن الحکیم محمد زمان، گذرانید. سپس به سوی کربلاء و نجف رهسپار گشت و پیش بزرگان فقه و علوم نقلی از قبیل وحید بهبهانی و شیخ یوسف بحرانی (در گذشته ۱۱۸۶ ه.ق.) و شیخ مهدی فتونی عاملی (در گذشته ۱۱۸۳ ه.ق.) علوم نقلی و مبانی شریعت را فرا گرفت.

پس از فراغ از تحصیل، نراقی به کاشان آمد، و در آنجا مجلس درسی و مدرسه‌یی ایجاد کرد، و در روزگار او و حتی سالها پس از وی کاشان مرکز علم و معرفت بود. سرانجام نراقی به سوی عراق مسافرت کرد، و در نجف در گذشت، و در همان جا دفن شد.

در روزگار نراقی دو عنصر شگفت دینی، نضجی غریب یافته بود و آن عبارت بود از قوت گرفتن مذهب تصوف و نیرو یافتن اخباریان. و این دومی به ویژه موجبات انحراف فکر و نفوذ خرافات و سخنان شگفت در میان عارف و عامی گشت.

زعیم و سردسته و دعوت کننده این فکر امین‌الدین استرآبادی (در گذشته ۱۰۳۳ ه.ق.) و پس از او شیخ یوسف بحرانی سابق‌الذکر بود. از مخالفان این گروه که اصولیان باشند، یکی وحید بهبهانی بود که مردی بسیار فاضل و زبان‌آور و سخت‌کوش بود. او توانست با مناظرات قوی و تألیفات استوار خود اخباریان را هزیمت دهد و بجای خود بنشانند.

پس از بهبهانی، بدست سیدمهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، محقق قمی و همین نراقی کار اخباریان یکسره شد.

اخباریان می‌گفتند: نباید به هیچ وجه در قضایای دینی و مسایل شریعت از عقل یاری جست، زیرا تنها مأخذ دین احادیث و اخبار وارده از پیامبر و امامان معصوم است؛ باید در همه امور حیات به این اخبار و احادیث و ثوق داشت و بظاهر آنها عمل کرد؛ از این رو همه آنچه در کتب اربعه حدیث یعنی: کافی، و استبصار، و تهذیب، و من لایحضره‌الفقیه، از پیامبر و امامان نقل شده - با وجود همه اختلافها و تعارضات آنها - صحیح است.

از این جهت «علم اصول» در طاق نسیان افتاد و دشمنان زیادی پیدا کرد، بدان سبب که همه مدارک آن عقلی بود و مستند به حدیث تنها نبود. اینان می‌گفتند: عقل به هیچوجه در خور اعتماد نیست، همچنین این جماعت اجتهاد و تقلید هر دو را منکر شدند!

مخالفان این دو جماعت، یعنی اصولیان می‌گفتند: همچنانکه فطرت سلیم حکم می‌کند عقل عطیه‌یی الهی است که نمی‌توان از آن چشم پوشید، و به وسیله آن خدا و

پیامبران را توان شناخت و به احکامش عمل کرد. وانگهی معرفت و شناخت صواب از خطا و فاسد از صحیح جز به وسیله عقل امکان ندارد. کتب اربعه قطعیت ندارد، و همه آنها حجت نیست، و در میان آنها احادیث ضعیف نیز وجود دارد.

این اختلافات و تعصبات سبک مغزانه بآنجا کشید که طالبان دین و اخباریان کتابهای اصولیان را با گوشه دستمال یا حایل دیگری حمل می‌کردند از ترس آنکه پوست دستشان نجس شود، زیرا آن کتابها را ناپاک و نجس می‌پنداشتند!

فیلسوف ما در چنین روزگاری و با افکاری چنین متضاد با روح حکمت و آزاد-اندیشی و در مرکز این نزاعات یعنی اصفهان زندگی می‌کرد، و هیچ شک نباید کرد که می‌بایست که از قهرمانان یکی از دو گروه باشد و چنانکه پیش گفتیم بکمک اصولیان و طرفداران عقل رفت، و در این راه با مؤلفات و محاضرات خویش استاد خود بهبهانی را یاری داد.

نراقی تنها در فقه و اصول دانشمند نبود، بلکه در فلسفه و هندسه، و حساب و فلک نیز اطلاع زیاد داشت و کتاب جامع السعادات مهارت وی را در فلسفه و هندسه، و حساب و فلک نیز اطلاع زیاد داشت و کتاب جامع السعادات مهارت وی را در فلسفه به خوبی نشان می‌دهد.

در این کتاب نراقی در باب نفس و بقاء آن، همچون فیلسوفان سخن می‌گوید؛ و در فصلی که به نام «مجاری التفکیر فی المخلوقات» در همین کتاب پرداخته توجه انسان را به سوی آثار صنع خدا و دلالت بر وجود و حکمت او معطوف می‌دارد. فیلسوف ما در فلسفه و اخلاق و ریاضیات و فقه و دیگر علوم کتاب نوشته است که از آن جمله این کتب معروف است:

۱. جامع الافکار و ناقدالنظار، در اثبات واجب. طهرانی می‌گوید: این کتاب بزرگترین کتابی است که در اثبات ذات واجب نوشته‌اند. نراقی در این کتاب از ذات واجب، و صفات ثبوتی و سلبی او به اتقان تمام سخن می‌گوید. مؤلف این کتاب را بسال ۱۱۹۳ ه. ق. تمام کرد.

۲. قرۃ العین فی الوجود و الماهیه، که آنرا پس از جامع الافکار تألیف کرده است.^۱

۳. جامع السعادات، در علم سلوک و اخلاق، که در سال ۱۳۱۲ ه. ق. در ایران در دو جزء به چاپ رسید، سپس در عراق با مقدمه‌یی عالمانه و چاپی زیبا، توسط علامه شیخ

محمد رضا مظفر بطبع رسید.

۴. معتقد الشیعة فی احکام الشریعة، در فقه شیعه، و یکی از بهترین کتابهای این فرقه که از تعصبات اخباریان و اصولیان در آن چندان خبری نیست.
۵. لوامع الاحکام، که در فقه شریعت اسلام، که پسرش ملا احمد نراقی (در گذشته ۱۲۴۵ ه. ق.) در کتابهای خویش المستند و العواید از آن زیاد نقل کرده است.
۶. التجرید فی الاصول، در اصول فقه، که باز پسرش احمد نراقی آنرا شرح کرده است.
۷. مشکلات العلوم، که مانند کشکول شیخ بهائی است، و پسرش احمد نراقی نیز کتابی نظیر آن به نام الخزائن نوشته است.
۸. رساله‌ی در اصول دین به زبان فارسی.
۹. رساله فی علم الحساب.
۱۰. انیس المجتهدین در اصول فقه.
۱۱. رساله فی الاکر، که تحریر «خواجه نصیرطوسی» را بار دیگر تحریر و شرح کرده است.

۱۲. ترجمه تحریر اقلیدس، و مؤلفاتی دیگر که ذکر آنها لازم نیست

۱۳. مشهورترین کتاب نراقی همانا جامع السعادات است که او را چون فیلسوفی تیزبین جلوه گر می‌سازد و در اخلاق همپایه ابوعلی مسکویه و امام غزالی و خواجه نصیرطوسی قرار می‌دهد.

مؤلف در این کتاب مانند دیگر فیلسوفان اسلام، به ویژه فاضلان روزگار خویش استشهاد به آیات قرآنی و مآثورات اهل بیت می‌کند، ولیکن همواره آن روح علمی و نظم فلسفی را که یک کتاب نفیس باید داشته باشد، دارد.

و با وجود آنکه روح اشراقی بر بیشتر مباحث این کتاب سیطره دارد، ولیکن گاه و بیگاه و جسته و گریخته هجوم و حمله‌های سختی بر صوفیان بچشم می‌خورد، و مؤلف خلق را به پیروی از اخلاق فاضله که مبتنی بر روح اسلامی و احادیث صحیح رسول خدا باشد، دعوت می‌کند.

از این رو، نراقی برخلاف غزالی رفتار می‌کند که به حد زیادی با روح تصوف کار می‌کرد، و نهایت سعادت انسان را در پذیرفتن و عمل کردن به آن اصول می‌دانست.

نظر نراقی نیز، در اخلاق، همچون گذشتگان بر فکر وسط و اطراف استوار است که

اسلامیان آنرا از یونانیان به‌ویژه ارسطو گرفته بودند و آن اینست که شخص از هر خلقی باید حد وسط را بگیرد و اطراف آنرا که موجب افراط یا تفریط می‌گردد ترک کند و فروگذارد، فی المثل: دلیر باشد، و از بی‌باکی و بزدلی که اطراف شجاعت و حاکی از افراط و تفریط هست و ردیلت شمرده می‌شود، اجتناب کند^۱

۱. برای اطلاع بیشتر از این بحث نگاه کنید به: نراقی: جامع السعادات، ۲/صفحات ۱۲۵-۱۱۱ و ۲۰۰-۱۶۱، چاپ شیخ محمد رضا مظفر، چاپ نجف، ۱۹۶۳/۱۳۸۳ ه.ق.

فصل چهل و چهارم

علی نوری مازندرانی

(درگذشته ۱۲۴۶ ه. ق.)

علی بن جمشید نوری مازندرانی، از مشاهیر فلسفه و کلام و فقه در سده سیزدهم هجری است.

تاریخ تولد او را درست نمی‌دانیم. نوری در مازندران و قزوین و اصفهان تدریس می‌کرد، و فلسفه و کلام را از «آقا محمد آبادی» (وفات ۱۱۹۷ ه. ق.) و میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی و برخی دیگر فرا گرفته است.

از نوری چند کتاب و حاشیه یا تعلیقه بر جای مانده که ذیلاً ذکر می‌کنیم:

۱. تفسیر سورة التوحید، که تفسیر بزرگی است.

۲. کتاب الرد علی القادری النصرانی

۳. حاشیه بر الشواهد الربوبیه، اثر مهم و ارزنده صدرالمتألهین شیرازی، که در حاشیه

الشواهد الربوبیه چاپ شده است.

۴. حاشیه بر اسفار صدرالدین شیرازی، که آن نیز در حاشیه «اسفار» به سال ۱۳۷۸

ه. ق. چاپ شده است.

وفات او را به سال ۱۲۴۶ ه. ق. نوشته‌اند^۱

۱. نگاه کنید به خوانساری: روضات الجنات، ۴۱۷، و طهرانی: الذریعه ۱۹۳/۵؛ و تبریزی، ریحانة الادب

«من عالمی به روحانیت حاجی ملا
هادی در عمر خود ندیده‌ام.»
(ناصرالدین شاه)

فصل چهل و پنجم حاجی سبزواری

(۱۲۸۸-۱۲۱۲ ه.ق.)

۱. روزگار زندگانی

هاید بن مهدی سبزواری نامدارترین و بزرگترین فیلسوف سده سیزدهم هجری است که بیش از همه متفکران و فیلسوفان و عارفان این دوره زبانزد خاص و عام گشته است.

این فیلسوف بزرگ در سال ۱۲۱۲ هجری در سبزواری از مادر زاد، و در سال ۱۲۸۸ هجری^۱ در همانجا درگذشت، و میرزا یوسف آشتیانی، مستوفی الممالک (در گذشته ۱۳۰۳ ه.ق.) پس از درگذشت این فیلسوف بزرگوار ساختمان آبرومندی بر روی قبر او بنا نهاد، و صحن بزرگی مشتمل بر حجره‌های متعدد - که اکنون به صورت مخروبه‌یی در آمده است - بر مبنای مقبره افزود.

از استادان به نام سبزواری، یکی ملا اسمعیل اصفهانی درب کوشکی (در گذشته

۱. برخی از مترجمان وفات حاجی را ۱۲۹۵ نوشته‌اند. (نعمه، عبدالله: فلاسفة الشيعة، ۵۳۳) که البته درست

۱۲۷۱ ه.ق.) دو دیگر آخوند ملاعلی نوری (در گذشته ۱۲۷۸ ه.ق.) معروفند.

از زندگانی سبزواری تا دوران بیست سالگی اطلاعاتی در دست نیست، ولیکن می‌دانیم که در سال ۱۲۳۲ هجری قمری به قصد زیارت خانه خدا از سبزواری بیرون آمد، و در این ضمن برای دیدن حوزه‌های اصفهان به این شهر سفر کرد، و مدتی در حلقه درس شیخ محمدتقی اصفهانی طهرانی معروف به رئیس اصولیان که صاحب حاشیه بر معالم‌الاصول است، حاضر شد، و از محضر این دانشمند اصولی استفاده کرد.

در همین ایام، قضا را روزی از در مسجدی می‌گذشته، گروهی از طالبان علم را می‌بیند که سرگرم استفاده از استاد خود هستند؛ او نیز بدان حلقه کشیده می‌شود حسن بیان و زبان آوری آن مدرس، یعنی: همان ملا اسمعیل سابق‌الذکر، چنان مجذوبش می‌کند که دامن اختیار از دستش می‌رود، و به قول خود او: تکلیف شرعی خود را در این می‌بیند که بدین جلسه درس حاضر شود. از این رو حاجی هر چه پول و اثاث همراه داشته تا خرج راه علم و کسب دانش می‌کند، و مدت ۶ سال تمام دست از طلب بر نمی‌دارد، و چهار سال دیگر نیز همراه با استادش در بگوشکی به حلقه درس آخوند نوری حاضر می‌شود تا بدین طریق در حکمت بحثی و ذوقی به کمال ورزیدگی و مهارت می‌رسد.

در سال ۱۲۴۴ هجری که آخوند ملا اسمعیل به طرف تهران حرکت می‌کرد، حاجی نیز عازم خراسان شد و در آنجا مدت ده سال در مدرسه حاج حسن علوم معقول و منقول را تدریس کرد، و شاگردان برجسته‌یی پیدا کرد که در مقام اجتهاد و تحقیق از بزرگان روزگار بودند.

حاجی - به عللی که نمی‌دانیم - در سال ۱۲۵۵ هجری به زادگاه خویش یعنی سبزواری بازگشت، و تا آخر عمر به تدریس و مطالعه و تحقیق اشتغال داشت و عمر خویش را یکسره وقف تدریس و عبادت کرده بود.

حکیم سبزواری پس از مراجعت از سفر حج به سبب ناامنی راه و بمناسبت در گذشت محمد شاه قاجار مدتی نیز در کرمان توقف کرد. و در این مدت نیز همواره مشغول ریاضت و مجاهدت در طریق تصفیه نفس بود.

خواص و ارباب حال و ذوق، و نوادر و نکته‌های شگفتی از سرگذشت‌های او نقل می‌کنند، از جمله اینکه در مقام القاء مسائل توحید و بیان معارف الهی شور و حال و جذبه مخصوصی به او دست می‌داده است، برخی از این احوال در آثار فلسفی و عرفانی او نیز بچشم می‌خورد که مؤید این معنی است.

۲. آثار سبزواری، هم خود سبزواری و هم آندم استاد او که از آنها یاد کردیم در واقع شارح کلمات و تابع افکار صدرالدین شیرازی (در گذشته ۱۰۵۰ ه. ق.) هستند. از این رو چون دقیق شویم همه آثار سبزواری نیز دور افکار صدرا چرخ می‌زند و مطلبی چندان تازه و بدیع بیان نکرده است. آثار برجسته سبزواری بقرار زیر است:

۱. منظومه، شناخته‌ترین کتاب سبزواری منظومه اوست، که خود وی آنرا شرح کرده است. ولیکن چون این کتاب را سبزواری در سنین جوانی نوشته از این رو نمی‌تواند معرف مقام علمی او باشد. این کتاب، اصولاً بسیار پیچیده است، و تلفیق کتاب از نظم و نثر بر پیچیدگی آن افزوده است. با این همه دارای مزایایی است، از جمله آنکه شامل یکدوره فلسفه و منطق است به نحو اختصار، و حاوی امهات مباحث فلسفی. بهمین مناسبت منظومه نثر مراکز علمی در سلسله کتابهای درسی قرار گرفت و در عصر مؤلف نیز در طهران - که مهم‌ترین مرکز تدریس فلسفه و صوفیگری بود - این کتاب تدریس می‌شد. کتاب مذکور تلخیص مرتبی از اسفار اربعه ملا صدرا است و در بیشتر موارد تقریباً عین عبارت‌های اسفار را نقل کرده است. در چند مبحث مؤلف بر صدرا نکته گرفته، از قبیل اینکه در برهان تضایف و مبحث اتحاد عاقل و معقول و ترکیب اتحادی ماده و صورت بر صدرا اشکال کرده، ولیکن در واقع بیشتر آنها مناقشه است و وارد نیست.^۱

این کتاب متجاوز از ۱۱۰۰ بیت دارد و از دو قسمت منطق به نام اللئالی المنتظمه (= گوهرهای در رشته کشیده) و قسمت فلسفه بنام غررالفراید تشکیل یافته است. خود حاجی در دو بیت به اسامی این دو بخش کتاب اشاره کرده است. در مقدمه قسمت منطق گوید:

سمیتها اللئالی المنتظمه زینة سمع القلب من ذی مکرمه
و در بخش فلسفه گوید:

سمیت هذا غررالفراید اودعت فیها عقد العقاید

اکنون سیری اجمالی در این کتاب انجام می‌دهیم:

حاجی پس از خطبه آغاز قسمت منطق، شروع به مقصود می‌کند و در تعریف منطق می‌پردازد و مقصود غایت آنرا بیان می‌کند و در این تعریف از عبارت مرسوم میان اهل مدرسه در تعریف منطق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید:

قانون آلی یقی رعایته عن خطأ الفکر و هذا غایته

۱. آشتیانی، جلال: «نشریه معقول و منقول»، ۱۴-۱۳، مشهد، اسفند ماه ۱۳۴۷، ه. ش...

یعنی منطق، آلتی است قانونی، که رعایت آن فکر را از خطا و لغزش باز می‌دارد. بعد می‌پردازد به بیان صناعات پنجگانه معروف، و پیش از این کار، در اقسام علم از تصور و تصدیق و حدود و رسوم و قضایا و اقسام آنها و کلیات پنجگانه یعنی: جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاص سخن می‌گوید و قیاسات و اقسام آن مانند باب برهان و خطابه و جدل و غیره را بیان می‌دارد، و در ضمن آن به عقاید برخی از حکیمان گذشته مانند ابن‌سینا (در گذشته ۴۲۸ ه. ق.)، و امام فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ ه. ق.) اشاره یا تعریض می‌کند. منظومه حکمت با این بیت آغاز می‌گردد:

یا واهب العقل لك المحامد الی جنابك انتهى المقاصد

و پس از چند بیت، آغاز به بحث در وجود و تعریف آن می‌کند و می‌گوید: همه تعاریفی که از وجود کرده‌اند نه به حد است که از جنس و فصل تألیف می‌یابد و نه به رسم، که از جنس و عرض، پس تعریف آن به نحو منطقی ممکن نیست بلکه شرح اسم می‌کنیم و یک کلمه را به کلمه‌یی که از آن روشن‌تر است تبدیل می‌کنیم:

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم^۱
مفهومه من اعرف الاشياء و كنهه فی غایة الخفاء

سپس می‌پردازد به اینکه اصیل است نه ماهیت، زیرا هر ممکنی مرکب از دو چیز است و آن عبارتست از وجود ماهیت، و هیچیک از حکیمان به اصالت هر دو نگفته‌اند. پس یا باید وجود اصیل باشد یا ماهیت. او قول نخستین را اختیار می‌کند و به تأصل و تحقیق وجود می‌گوید؛ زیرا ماهیت امری اعتباری است و مفهومی است که از وجود تعبیر می‌شود، و با آن یکی است، و بیشتر اصحاب فلسفه مشایی بر آن رفته‌اند:

ان الوجود عندنا اصیل دلیل مسن خالفنا علیل.

و برای این منظور شش دلیل اقامه می‌کند. بعد از آن می‌پردازد به شرح همه مباحث عامه که لاحق مبحث وجود می‌گردد، و در اشتراک وجود، و زیادت وجود بر ماهیت، و اینکه: وجود واجب تعالی عین ذات او است؛ و وجود ذهنی، و وحدت وجود و برخی آراء معروف فیلسوفان درباره آن، بحث می‌کند و عقیده فلهلویون را در مراتب وجود و شدت و ضعف آن ذکر می‌کند.

آنگاه در مبحث اعاده معدوم وارد می‌شود و آنرا از محالات می‌شمارد و بر کسانی که

آنرا ممکن می‌دانند رد می‌گوید:

اعادة المعدوم مما امتنعا و بعضهم فيه الضرورة ادعى
فانه على جوازها حتم في الشخص تجويز تحليل العدم^۱

بعد از این در لواحق وجود و عدم، و قدم و حدوث و تعریف و تقسیم آندو؛ و ماهیت و لواحق و تعریف و احکام و اعتبارات آن بحث می‌کند، و تقابل و اقسام آنرا بیان می‌کند، و علت و معلول و تعریف و اقسام آنها را ذکر می‌کند و جواهر و اعراض را ذکر و اقسام و تعریفات آنها را بیان می‌دارد.

همچنین کیفیت صدور کثرت را از واحد بسیط، و نیز عقول عشره، و نظریه فیض و انوار اسپهبدیه شیخ اشراق، و انوار منعکسه اشراقیان را بیان می‌کند. و هیولی و اثبات آن و نیز مثل افلاطونی و ابطال جزء لایتجزا، نفس، و حرکت و جسم طبیعی و لواحق آن، و حدوث اجسام، و عقل نظری و علمی، و ابطال تناسخ و اقسام آن، و نبوات، و معجزات، و کرامات و معاد و دیگر مسائل عقلی را مطرح و بحث می‌کند و با این بیت کتاب را پایان می‌برد که:

ورخها براعة الفصاحة ختامها كبدوها الفلاحة

شرح منظومه سبزواری اگر چه بسیار مختصر و کوتاه است. ولیکن سخت مفید است زیرا بدون آن اصلا فهم برخی عبارات ممکن نیست. و نگارنده عقیده دارد که چون سبزواری از نوشتن و سرودن منظومه فارغ گشته و آنرا مفهوم و موجز یافته ناچار بشرح گشته است!

۲. حواشی براسفار، که در حاشیه اسفار چاپ شده است. این حواشی بر تمام کتاب غیر از قسمت جواهر و اعراض به‌طور مرتب تألیف شده، و مفصل‌ترین تعلیقه‌یی است که براسفار نوشته شده است.

۳. رسالة الاجوبة الاسرارية، و آن جوابهای پرسش‌هایی است که اسماعیل بجنوردی درباره اشتقاق قمر و معاد جسمانی، و عالم مثال، و وجود بهشت و جهنم، و عدم تناهی آدوار از او پرسیده است.^۲

۴. کتاب اصول دین.

۵. رساله‌یی در اشتراک وجود.

۶. اسرارالحکم، یکی از کتابهای معتبر سبزواری بزبان فارسی است. این کتاب را به‌خواهش ناصرالدینشاه قاجار نوشته است، و مشتمل است بر یک‌دوره حکمت و اصول عقاید اسلامی.

اسرارالحکم را برای نخستین بار میرزا یوسف آشتیانی مستوفی الممالک چاپ کرد. این مرد نیکوکار خود، از مریدان حاجی بود و ناصرالدینشاه را بر آن داشت که حاجی را ملاقات کند. ناصرالدینشاه شخصا بمنزل حاجی رفت، و چنان روحانیت سبزواری او را تحت تأثیر قرار داد که همواره از ملاقات مذکور شادمان بود و می‌گفت: «... عالمی به روحانیت حاجی ملاحادی در عمر خود ندیدم.» گویند: حاجی در بیان احساس خود نسبت به شاه و معذرت از کوچکی خانه فرمود:

گر خانه محقر است و تاریک بر دیده روشنت نشانم!

۷. حواشی بر مفاتیح الغیب ملاصدرای شیرازی، این حواشی در استواری، متانت نظیر حواشی اسفار محسوب می‌شود.

غیر از این حواشی و تعلیقات و کتابها که یاد کردیم، شرح دعای جوشن کبیر معروف به شرح الاسماء و شرح دعای صباح نیز حاوی نکاتی لطیف و عارفانه است، و از ریخته‌های قلم حاجی است.

سبزواری بر الهیات شفاء نیز تعلیقه‌یی نوشته بود، که گویا از میان رفته است. ۸. یکی از بهترین و تحقیقی‌ترین آثار سبزواری شرح مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی است. از این شرح احاطه حکیم بر آیات و اخبار و تفاسیر و آثار عارفان، خواه نثر و خواه نظم، به خوبی معلوم می‌گردد. از این کتاب بر می‌آید که حاجی همواره با مثنوی انس داشته، و آنرا مورد مطالعه قرار می‌داده، همچنین معلوم می‌شود که در زمان شرح نسخه‌های متعددی از آن در دست داشته است.

۳. مقام ادبی سبزواری، فیلسوف ما نویسنده‌یی شیرین سخن و شاعری ماهر و بلیغ بود، و در شعر اسرار تخلص می‌کرد.

اگر چه اشعار او در درجه اول قرار ندارد، ولیکن شورانگیز و دلپذیر و پر معنی است. دیوان اشعار او اخیراً با مقدمه و تصحیح آقای «سید محمدرضا دایی جواد»، به سرمایه کتابفروشی ثقفی اصفهان در سال ۱۳۳۸ خورشیدی در حدود ۱۶۰ صفحه چاپ شده است. اکنون سه غزل از دیوان او بر می‌گزینیم و در زیر می‌نویسیم:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست	منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
نه همین از غم او سینه ما صد چاک است	داغ اولاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسی نیست که دعوی «أنا الحق» شنود	ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده خفاش بود، ورنه ترا	پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست

گوش اسرار شنونست، و گرنه اسرار
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

* * *

جهان گیری کز سپاهی برآید
هر افسون و نیرنگ کآید به بابل
جوانا مبر جور ز اندازه ترسم
تعلل چرا؟ چون علاج دل ما
به هر سوست گوش امیدم که شاید
مه چرخ بین هر شب و طالع ما
عجب سرزمینی است کاخ محبت
به تلخی دهد جان شیرینش اسرار

* * *

دل بشد از دست، یاران! فکر در مانش کنید
شهو سوارم می رود، ای اشگ! راهش را به بند
گر رود، از اشگ سیل انگیز و آه شعله خیز
خسرو چابک سوارم عزم جولان کرده است
می ستیزد فارس گردون به ما، ای همدمان!
آل دل نازک ندارد طاقت فریاد و داد
وادی غم، هر کف خاکیش جانی یادلی است
طوطی گویای اسرار از فراقش تلخکام

۴. نظری به فلسفه سبزواری، در فلسفه سبزواری چندان چیز تازه و زیاده بر آنچه

صدرا بیان کرده، وجود ندارد.

با همه این، برخی نکات قابل توجه و علمی و در آثار او به ویژه در کتاب «اسرار
الحکم» وجود دارد، که پژوهنده را بر آن می دارد تا اندکی درنگ کند و در این کتاب که
به زبان پارسی هم نوشته شده و به نظر نگارنده در استواری سبک و اسلوب بیان از منظومه
سودمندتر و جامع تر است، نظری بیفکند.

«در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه اسلامی و ایرانی پیوند

استوار دارد، بر می خوریم :

۱. مفهوم وحدت مطلق حق یا ذات باری تعالی که نور نام گرفته است.
 ۲. مفهوم تکامل که در آیین زرتشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمده، و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شده است.
 ۳. مفهوم واسطه‌یی که حق را با غیر او مرتبط می‌سازد. پیش از تشریح فلسفه سبزواری، ذکر نکته‌یی درباره بی‌اعتبار شدن آیین نوافلاطونی ضرورت دارد. همچنان که ذهن ایرانیان رفته رفته از نظریه فیضان نوافلاطونیان انحراف جست و با فلسفه افلاطون آشنا شد، در اسپانیا، نیز مسلمین عرب به شیوه‌یی مشابه، از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ارسطو روی آوردند این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافیست. «لوییس = Lewes» در تاریخ فلسفه خود، تذکر می‌دهد که اعراب چون فلسفه افلاطون را نمی‌شناختند، مجذوب فلسفه ارسطو شدند. اما من^۱ رای لوییس را برخفا می‌دانم. به نظر من اگر فلسفه افلاطون به طور مستقیم هم در دسترس عرب قرار می‌گرفت، باز استعداد عملی عرب، این قوم را از جذب آن باز می‌داشت.

«تنها نظام فلسفی یونانی که کاملاً به دنیای اسلام رسید، آیین نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر خرده سنجی دقیق مسلمانان به تدریج مطرود گردید، و آن گاه اعراب به ارسطو، و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

«در ایران، جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ملاحادی سبزواری به پایان رسید، زیرا این حکیم صریحاً از قبول نظریه فیضان سرباز زد، و به مفهوم افلاطونی حق گرایید.

«فلسفه سبزواری مانند فلسفه‌های اسلاف او با دین آمیخته است. در هر اجتماعی که علوم طبیعی راهی نداشته باشد و یا مورد توجه قرار نگیرد، تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می‌گردد. در این گونه اجتماعات، مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می‌افتد و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می‌یابد، و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی اراده خدا درمی‌آید!

شاید آمیختگی دینی فلسفی ایران نیز به همین دلیل باشد.

* * *

«بنابر جهان‌بینی سبزواری، عقل دو وجه دارد:

۱. عقل نظری، که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

۲. عقل عملی، که موضوع آن فن تدبیر منزل و سیاست و جز این هاست.

فلسفه: شناختی است درباره آغاز و انجام اشیاء و نفس، و نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم، باید نمودهای گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به ما نشان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارد:

۱. وجود یا بود یا نور؛

۲. ماهیت یا نمود یا ظل = سایه؛

۳. عدم یا نابود یا ظلمت = تاریکی^۱.

«وجود، مطلق و واجب است، و ماهیت، نسبی و ممکن است. وجود در ذات خدا

خیر مطلق است، و این قضیه که: وجود، خیر مطلق است، بدیهی است^۲.

وجود بالقوه پیش از آن که به صورت وجود بالفعل درآید، هم در معرض وجود است

و هم در معرض عدم، و امکان و امتناع آن برابر است. بنابراین، می‌توان پذیرفت که حقیقت

وجود یا حق، چون بالقوه را بصورت بالفعل درمی‌آورد، خود لاوجود نیست، زیرا عمل

لاوجود بر لاوجود به تحقق نمی‌انجامد. سبزواری با استناد فعلیت به حق، جهان بینی سکونی

افلاطون را دگرگون کرد، و به پیروی از ارسطو، حق را مبدأ ثابت و موضوع همه حرکات

شمرد. از دیدگاه او، موجودات عالم به کمال، عشق می‌ورزند و به سوی غایات نهایی خود

سیر می‌کنند - جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی، و حیوانی به سوی انسانی. و

شگفت اینست که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می‌گذرد!

«محرک یا مبدأ حرکت است، یا موضوع حرکت است و یا این هر دوست. در هر حال،

محرک باید یا متحرک باشد یا غیر متحرک. این قضیه که همه محرکات باید خود متحرک

باشند نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرکی غیر متحرک که مبدأ و موضوع نهایی

همه حرکات است، موجود باشد.

«حق، وحدت صرف است، زیرا اگر بیش از یک حق موجود باشد، هر یک دیگری را

محدود خواهد کرد. حق از لحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند از یکی [= وحدانیت] درگذرد،

زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود، و اگر چند عالم موجود باشد، چون

هر یک کروی هست، فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد، و از این رو لازم

خواهد آمد که میان آن عالم‌ها خلاء باشد، و می‌دانیم که خلاء محال است^۳. حق که از

۱. اسرارالحکم، ۶، چاپ تهران (۱۹۳۰ ه.ق.).

۲. اسرارالحکم، ۸، چاپ تهران.

۳. اسرارالحکم، ۹-۲۸، چاپ تهران. چنانکه می‌دانید امروزه با پیشرفت علم، بطلان این نظر ثابت شده

است؛ زیرا هر فضای سربسته‌یی را می‌توان خالی کرد.

حیث ذات خود واحد است، از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حق همانا حیات و قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند. اما او عین آنهاست، و آنها عین او هستند.

«معنی وحدت حق، وحدت عددی نیست. ذات حق وحدتی است فارغ از همه نسبت‌ها. سبزواری برخلاف صوفیان و متفکران دیگر، بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. بسیاری محسوس، صرفاً تجلی اسماء و صفات حق است. صفات، وجوه متعدد علم است، و علم ذات حق است. اما بر شمردن صفات حق به راستی میسر نیست. توصیف حق ممتنع است. برای تعریف حق باید مقوله عدد را در مورد حق به کار بست، و این کاری ناموجه است، زیرا مستلزم نقل امر بی نسبت است به حوزه امور با نسبت. جهان و هرچه در او هست، ظلل اسماء و صفات حق یا نور مطلق، شمرده می‌شود. «جهان وجود منبسط است، کلام نور است؛ کلمه «کن» یا «باش» است.^۱ تکثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یا زاده تحقق عدم است. اشیاء با یک دیگر تفاوت دارند، زیرا ما از پس شیشه‌های رنگین گوناگون - به وساطت قالب‌های وجود منبسط - آنها را می‌نگریم. سبزواری در تأیید نظر خود به نقل ابیاتی از عبدالرحمن جامی (در گذشته ۸۹۸ ه. ق.) که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی تمام باز می‌نماید، پرداخته است:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن، پرتو خورشید وجود
- هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بود، نمودا^۲

* * *

«سبزواری در موضوع روانشناسی اساساً از ابن سینا پیروی کرد.^۳ ولی روان‌شناسی او کامل‌تر و منظم‌تر از روانشناسی ابن سیناست و انواع نفس را چنین طبقه‌بندی کرده است:

نفس، که شامل نفس سماوی و نفس ارضی است.

نفس ارضی خود شامل: نفس نباتی؛ نفس حیوانی؛ و نفس انسانی است.

قوای نفس نباتی عبارتند از:

۱. اسرارالحکم، ۱۵۱، تهران.

۲. اسرارالحکم، ص ۶، تهران.

۳. راجع به روانشناسی ابن سینا، طالبان نگاه کنند به فن ششم از کتاب شفا ترجمه مرحوم اکبر داناسرشت.

۱. قوه غاذیه، برای بقاء فرد.
 ۲. قوه نامیه، برای کمال فرد.
 ۳. قوه مولده، برای بقاء نوع.
- نفس حیوانی دارای قوای زیر است:

۱. حواس ظاهری.
۲. حواس باطنی.
۳. قدرت تحرک.

خود قدرت مزبور دو جنبه دارد:

- الف: حرکت ارادی.
ب: حرکت غیرارادی.

حواس ظاهری، ذائقه و لامسه و شامه و سامعه و باصره‌اند. برخلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته‌اند، صدا در درون گوش نیست، بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد، تشخیص و فاصله آن میسر نمی‌شود. حس سامعه از حس باصره پست‌تر است، ولی این دو از سایر حواس برترند، برای برتری باصره بر سامعه چند دلیل می‌توان آورد:

۱. چشم اشیاء دور را ادراک می‌کند.
۲. چشم نور را که از همه اعراض والاتر است، در می‌یابد.
۳. ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده‌تر و ظریف‌تر است.
۴. مدرکات بصری امور وجودی هستند؛ اما مدرکات سمعی به امور عدمی مانده‌اند.

حواس باطنی نیز پنج است

«۱. قوه‌یی هست به نام حس مشترک که لوح نفس به شمار می‌رود و در حکم صدر اعظمی است که به یاری پنج جاسوس حواس ظاهری از اوضاع جهان بیرونی خبردار می‌شود.

چون حکم کنیم که: این شیء سفید، شیرین است، حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترک فراهم آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می‌گیریم، و به مدد حس مشترک در می‌یابیم که این دو صفت به شیء واحدی تعلق دارد. قطره‌یی که در حال چکیدن است، به ما تصویری از خط می‌دهد، حال

آنکه چشم ما فقط خود قطره را ادراک می‌کند پس چگونه تصور خط در ذهن ما پدید می‌آید؟ مسلماً حس مشترک مبین این نمود است.^۱

۲. قوه‌ی است به نام قوه خیال یا مصوره که یافته‌های حس مشترک را نگهداری می‌کند.

یافته‌های حس مشترک، نگاره‌های یا صور اشیاء خارجی هستند، چنانکه یافته‌های حافظه، انگاره‌ها یا معانی‌اند. اگر این قوه نباشد، احکامی از قبیل اینکه: «سفیدی و شیرینی به شیء واحدی تعلق دارد»، امکان‌پذیر نیست حس مشترک وقتی می‌تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگاره یا صورت موضوع و محمول به وسیله قوه خیال نگه داری شده باشد.

۳. قوه‌ی هست بنام قوه واهمه که معانی جزئی را ادراک می‌کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ پی می‌برد و از آن می‌گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم‌اند، چنانکه پروانه بدون تشخیص خطر آتش، خود را در کام شمع می‌افکند.

۴. قوه دیگر قوه حافظه است، که یافته‌های قوه واهمه را یعنی انگاره‌ها یا معانی را نگه‌داری می‌کند.

۵. قوه دیگری هست به نام قوه متصرفه، که موجب ترکیب و تفصیل صور و معانی می‌شود. با این قوه است که ما مثلاً به تصور «انسان بال‌دار» می‌رسیم. این قوه اگر به هدایت «واهمه» عمل کند، «متخلیه» نامیده می‌شود، و اگر زیر سلطه عقل قرار گیرد «مفکره» خوانده می‌شود.

«وجه امتیاز انسان ب حانوارن دیگر، عقل یا نفس ناطقه است که ذات انسانیت بشمار می‌آید. عقل از وحدت حقیقی و نه از وحدت عددی برخوردار است و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری در می‌یابد و امور کلی به خودی خود. عقل سایه نور مطلق است و مانند آن، خود را به طرق گوناگون متجلی می‌سازد، و با وحدت خود، کثرت را در بر می‌گیرد، و قادر به دریافت تکثر محسوس است، و با جسم رابطه الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست، و از این رو تغییر نمی‌پذیرد. عقل در حالت خواب، «بدن مثالی» را به کار

۱. فعالیت دیگر حس مشترک ادراک صورخیالی است. چنانکه خود سبزواری گوید: «... حس مشترک چون آینه دورویی است، رویی به ظاهر دارد و از طریق حواس، ادراک محسوسات کند؛ و رویی به باطن دارد و صورخیالی را، و ترکیبات متخلیه را در باطن ادراک کند.» (سبزواری: امرالحکم، ۲۰۵، چاپ تهران، ۱۳۸۰ ه.ق.).

می‌گیرد، و در بیداری از بدن جسمانی سود می‌جوید، و این امر می‌رساند که عقل به هیچیک از این دو بدن نیاز ندارد و به اراده خود، آنها را بکار می‌گمارد.

«سبزواری نظریه تناسخ الفلاطون را نپذیرفت، و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از نظرگاه وی نفس، مرگ‌ناپذیر است و با تکامل تدریجی قوای خود، به خاستگاه اصلی خویش یعنی «عالم نور مطلق» باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحلی چند می‌گذرد:

الف - مراحل عقل نظری، که عبارتست از:

۱. عقل بالقوه.

۲. عقل بالملکه.

۳. عقل بالفعل.

۴. عقل بالمستفاد.

ب - مراحل عقل عملی، که عبارتست از:

۱. پالایش بیرونی یا تجلیه.

۲. پالایش درونی یا تخلیه.

۳. کسب ملکات نیکو یا تحلیه.

۴. انفصال از خود، و اتصال به حق که از آن به فناء تعبیر می‌کنند. از این بحث به نیکی

تأثیر عرفان و صوفیگری را در فلسفه عملی سبزواری می‌توان دریافت.

«به این ترتیب، عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود، و سرانجام در

کلیت نور مطلق، فانی، و در ابدیت او مستغرق می‌شود. معدوم از خود و موجود در

محبوب ازلی می‌گردد. در عین حال، هم هست و هم نیست!

«اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه، سبزواری به انتقاد

اصحاب عقل، که انسان را خالق مستقل شر می‌شمردند، پرداخت و نتیجه گرفت که هر

چیز دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه

بهره‌ور نباشد، خیر از وجه روشن می‌زاید، و شر از وجه تاریک بر می‌خیزد. بنابراین،

انسان به اقتضای دو وجه وجود خود، هم مختار است و هم مجبور...»^۱

۱. نقل از کتاب سیرفلسفه در ایران، تصنیف علامه اقبال لاهوری، ترجمه مرحوم استاد ا.ح. آریان‌پور، ادامه پاورقی در صفحه بعد

بحث بیشتر درباره فلسفه سبزواری و تأثیر اندیشه‌های او در فیلسوفان بعدی را به کتاب سیرفلسفه در ایران حواله می‌دهیم.

ادامه پاورقی از صفحه قبل

تهران، ۱۳۴۷ ه. ش. - در نوشتن این گفتار از مقاله سودمند آقای سید جلال آشتیانی منقول در نشریه دانشگاه مشهد، اسفند ماه ۱۳۴۸؛ و فلاسفة الشیعه، تألیف شیخ عبدالله نعمه صفحات ۹-۵۵۳، چاپ بیروت؛ و مقدمه اسرارالحکم، چاپ ۱۲۸۰ قمری؛ و حاشیه محمدبن معصوم مشهور به مدرس زنجانی (در گذشته ۱۳۴۹ ه. ق.) بر هیدجی، صفحات ۴-۳۳۲؛ و دیوان حاجی استفاده کرده‌ایم، و بیشتر از منظومه سبزواری، چاپ ناصری.

فهرست عمومی

- آل نوبخت، ۹۵
- آلی (علل)، ۲۹۴
- آمدرز (= M.F.Amedroz)، ۲۲۳، ۲۴۰
- آملی (سید حیدر)، ۲۸۱، ۵۹۳، ۶۲۰، ۶۲۱
- آمونوس سکاس، ۱۵۹، ۱۶۳
- آموی (رود ...)، ۵۲، ۱۲۱، ۱۲۲
- آناتول فرانس، ۵۶، ۴۹۵
- آنالوطیقای دوم، ۱۷۶، ۵۴۰
- آوی (= A.E. Avey)، ۴۷، ۱۴۹، ۱۵۹
- الف**
- اباقاخان، ۵۷۷
- ابتهاج (= بهجت)، ۱۲۷، ۱۲۸
- ابخاز، ۲۵۳
- ابلیس، ۶۵، ۱۲۵، ۵۰۸، ۵۱۳
- ابن ابی اصیبعه، ۲۷، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
- ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۹۷، ۱۹۸
- ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۹، ۲۸۱
- ۲۸۲، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۷، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۵۰
- ۳۵۱
- ابن اثیر، ۱۵۰، ۱۵۳، ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۸۷، ۳۹۴
- ت
- آتسز (خوارزمشاه)، ۳۵۶
- آثار الباقیه (عن القرون الخالیه)، ۷۹، ۳۳۴
- ۳۳۸، ۳۴۵
- آداب اللغة العربیة، ۹۳، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶، ۲۳۳
- ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۷۲، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰
- ۳۷۲، ۴۲۲، ۴۲۴، ۵۱۶
- آدم متز (= A.Mez)، ۱۰۹
- آدمی پرنده (برهان ...)، ۳۰۱
- آذریبگدلی (الطفعلی بیگ)، ۶۰۲
- آذرکیوان شیرازی، ۶۴۱
- آراء اهل المدينة الفاضلة، ۷۸، ۱۵۴، ۱۶۵
- ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۹۴، ۳۱۲
- آرام (احمد)، ۳۳۷
- آربری (لرد ...)، ۴۰۱، ۴۰۲
- آری (کمال الدین حسین)، ۵۹۹
- آشتیانی (سید جلال ...)، رش به: جلال
- آگامنون، ۴۰۷
- آپارسلان (سلجوقی)، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۸۹
- آلمان (Germany)، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۱۸۷، ۳۹۹
- ۴۰۴

- ابن زهره (ابوالمكارم... الحلبى)، ٥٢٠
 ابن كثير (صاحب البداية والنهاية)، ٥١٨، ٣٩٦، ٣٩٥
 ابن الساعى (تاريخ...)، ٩٢
 ابن ابى اصيبعه، ٤٠، ٩٥، ١٠١، ١٠٣، ١٤٦
 ابن سعدان، ٢٠٠، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣٧
 ابن سميع (اسماعيل... اصفهاني)، ٦٥٥
 ابن باجه، ١٦٠
 ابن سينا، ٢٥، ٢٨، ٣٨، ٣٩، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨١
 ابن اسفنديار (كاتب)، ١٤٦، ١٥٤، ١٥٥، ٢٣٣، ٣٥١، ٤٨٣، ٤٩٢، ٥٥٥
 ابن سفيان، ٨٣، ٨٤، ١٢٤، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٨٦
 ابن ابى الحديد، ٢٧، ١٠٥، ١٢٨، ١٩٣، ٥٣١
 ابن سينا، ٢٨١، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٩، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣
 ابن البطريق، ٩٧
 ابن شاهويه (ابوبكر محمد بن على بن...)
 ابن تيمية (الحنبلى)، ٦٦
 ابن جوزى، ٦٥، ٢٣٠
 ابن طفيل، ١٧٤، ٦٦٧
 ابن جوزى (ابوالمظفر)، ٤٥١
 ابن عبدربه، ٨٨، ٤٤٢
 ابن حزم، ١٢٥، ٤٥٥، ٤٥٦
 ابن العبرى، ٣٢٣، ٥٥٣، ٥٥٤
 ابن خياط (بغدادى)، ٢٢٩، ٤٩٦
 ابن العربى، ٦٧٠، ٦٧٧
 ابن خلدون (تاريخ...)، ٢٠، ٢٧، ٤٩، ٨٧، ٨٨
 ابن عساكر، ٤٨٧
 ابن العماد، ١٣٩، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٢، ٣٢١، ٣٥٨
 ابن حبان، ٤٤٩، ٤٥١، ٤٧٨، ٤٩٥، ٤٩٦، ٥٧٤
 ابن العلقمى، ٥٢٢
 ابن الفوطى (ابوالفتح...)، ١٨٤، ١٨٦، ٢٣٥، ٢٣٧
 ابن الفوطى، ٥٢٢، ٥٤٨، ٥٥٢، ٥٦٠، ٥٧٠
 ابن الفراتقى، ١٠١ رش، به سرخسى (ابوالعباس)
 ابن فورك، ٣٨٩
 ابن القفطى، ٩١، ١١٣، ١١٤، ١٢٩، ١٥٣، ١٥٤
 ابن الفوطى، ٢٦٠، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٦٠
 ابن الفوطى، ٢٦٧، ٣٨٧، ٣٩١، ٣٩٣، ٤١١، ٤٢٦، ٤٣٥
 ابن خليل (على...)، ٤٩١، ٤٨٩، ٤٨٧
 ابن خمار، ٢٠٩، ٢٣٦
 ابن الرشيد (ابوالوليد محمد بن...)، ١٦٠
 ابن الرين طبرى (على...)، ١١٢، ١١٤
 ابن الزبيرقان، ٤٣٣
 ابن زرعه، ٢٠٩

- ابن قیم، ۶۶، ۴۵۴، ۴۵۸، ۵۲۹، ۵۳۱
 ابن کمونه (عزالدين سعدین منصور)، ۲۷۵، ۶۳۹
 ابن مالک، ۵۱
 ابن مجاهد، ۴۵۰
 ابن المقفع، ۹۶، ۴۳۳، ۴۶۲
 ابن الندیم، ۲۷، ۹۶، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۳۶، ۱۴۶،
 ۱۴۸، ۱۵۴، ۱۹۸
 ابن نفیس (علاءالدين علی بن الحزم القرشی
 الشافعی)، ۲۸۱
 ابن الهیثم (ابوعلی محمد بن الحسن ... البصری)،
 ۱۳۲
 ابهری (اثیرالدين) رش به: اثیرالدين
 ابواسحق شیرازی، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۹۰، ۵۵۵
 ابواسحق نوبختی، رش به نوبختی (شیخ
 ابواسحق)
 ابوبکر (خلیفه اول)، ۴۶۶
 ابوبکر کلاباذی، رش به: کلاباذی
 ابوتمام طائی، ۴۳۰
 ابوجعفر منصور، رش به: منصور
 ابوحاتم رازی، ۱۳۰، ۵۴۲
 ابوحاتم اسفزاری، رش به: اسفزاری
 ابوالحارث منصور بن نوح. رش به: منصور بن
 نوح سامانی.
 ابوالحسن علی بن زید بیهقی، رش به: بیهقی
 (علی بن زید)
 ابوالحسن اشعری، رش به: اشعری
 ابوالحسن بهمنیارین مرزبان آذربایجانی، رش:
 به بهمنیار.
 ابوالحسن سرخسی،
- ابوالحسن شهید بن حسین بلخی، رش به: شهید
 بلخی
 ابوالحسن عامری، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۳۹، ۲۴۷،
 ۲۷۱ رش به: عامری.
 ابوالحسن علی لوکری، رش به: لوکری
 ابوحنیفه، ۲۲۹، ۳۵۸، ۳۸۴، ۴۵۱
 ابوالخیر بن یعیش، ۲۰۹
 ابوریحان بیرونی، ۷۸، ۷۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴،
 ۱۲۵، ۳۲۲
 ابوریده (دکتر محمد عبدالهادی)، ۲۷، ۱۰۳،
 ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۵۳، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۳۲،
 ۳۳۶، ۳۳۹
 ابوزید بلخی (احمد بن سهل)، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۱۲۳
 ابوسعید (ابی الخیر)، ۱۶۱
 ابوسلیمان منطقی سجستانی (طاهر بن بهرام)،
 ۱۸۴، ۲۰۰
 ابوسهل مسیحی، ۲۶۵، ۳۲۲، ۳۲۴
 ابوسهل نوبخت، ۹۵
 ابوطالب (مجدالدوله ... رستم دیلمی)
 ابوالعباس خوارزمشاه، ۳۲۲
 ابو عبدالله جیهانی. رش به: جیهانی.
 ابوالعلاء المعری، ۲۳۰
 ابوعلی (حسین بن عبدالله بن سینا)، رش به:
 ابن سینا
 ابوعلی بن مسکویه، ۸۳، ۱۸۴
 ابوعلی جبائی، ۴۴۹
 ابو عمرو بن العلاء، ۹۳
 ابو الفتح بستی. رش به: بستی

- ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام، رش به: عمر خیام
نیشابوری
ابوالفتح رازی، ۵۹
ابوالفداء، ۵۶۹، ۵۷۴
ابوالفرج اصفهانی، ۲۸۳، ۴۳۳
ابوالفرج ملطی، ۸۸
ابوالفضل بیهقی، رش به: بیهقی.
ابوالقاسم اسمعیل بن عباد طالقانی، رش به:
صاحب عماد
ابوالقاسم عبدالعزیز بن یوسف، ۲۲۳
ابوکامل، ۴۱۷
ابومنصور الجبائی، ۲۶۸
ابونصر اسمعیلی، ۳۶۰
ابونصر سراج طوسی، ۷۸
ابونصر عراق، ۲۶۵، ۳۲۲
ابونصر فارابی، ۴۰، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۸، ۲۴۷،
۲۶۳، ۲۷۱، ۳۲۰، ۵۴۲، ۶۰۸، ۶۳۴، ۶۶۷
ابوالنضر نفیس، ۱۸۴
ابونواس سنسویه اسواری، ۴۴۴
ابونواس (حسن بن هانی اهوازی)، ۴۳۰
ابوالوفاء مهندس، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳
ابوهاشم (متکلم معتزلی)، ۲۲۶، ۴۴۹
ابوهریره، ۴۹، ۴۸۷
ایبوردی کاشانی، ۶۰۹
اپیکور (= ائیکور = Epicurus)، ۴۱۲
اتابک (ابوبکر بن سعد)، ۵۱۹
اتللو (= Othello)، ۵۳۹
اته (هرمان) Hermann Ethé، ۵۶۳
اثبات (= Affirmation)، ۵۷
اثولوجیا (Ontology)، ۱۶۳، ۶۱۰، ۶۶۹، ۶۷۰
اثیرالدین ابهری، ۵۴۳، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۶۵۷،
۶۷۹
اثیری (فخرالدین)، ۵۵۲
اجل مبتهج، ۱۲۸
احادیث مثنوی (نوشته فروزانفر)، ۵۸
احساس (= Feeling)، ۴۷
احسائی (ملا احمد)، ۶۱۱، ۶۶۰، ۶۷۸
احسن التقاسیم (فی معرفة الاقالیم)، ۲۷، ۱۲۳
احکام ضروریه، ۱۷۶
احمد بن ابی الحواری، ۹۳
احمد بن حنبل، ۴۵۱
احمد حامد صراف، ۴۲۹
احمد رامی، ۴۱۰
احمد الشحات (دکتر...)، ۳۳۰، ۳۳۳
احمد لطفی جمعه، ۱۵۲
احصاء العلوم، ۱۷۱
احیاء العلوم، ۶۹، ۳۶۶، ۳۶۹، ۶۷۸، ۶۷۹
اخبار الحکما، ۲۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۵۴،
۱۵۶، ۱۹۸، ۲۶۰، ۴۷۸، ۴۷۹
اختیار، ۱۷۸
اخباریان (در برابر اصولیان)، ۶۴، ۶۵۲، ۶۷۸،
۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸
اخلاق (= Ethics)، ۴۸
اخلاق ناصری، ۲۳۳، ۲۴۷، ۵۲۲، ۵۳۷، ۵۳۸،
۵۳۹، ۶۰۰
اخلاق الوزیرین، ۱۰۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۰،
۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۸
اخوان الصفا (جمعیه...)، ۲۰۱، ۴۲۷، ۶۷۰

- ادب نفس، ۱۹۵، ۴۴
- ادراک (Perception)، ۱۲۷، ۱۲۹
- ادوارد براون، رش به: براون
- ادوارد ساخائو (زاخائو = Sachau) رش به: ساخائو.
- ادوارد هارن (= E. Haren) رش به: هارن
- اراده (= Will)، ۱۲۶
- اربل، ۳۷۳، ۵۲۵، ۵۴۸
- اربلی (عزالدین)، ۵۵۸
- اردبیلی (حسین بن شرف‌الدین)، ۶۱۶، ۶۱۷
- اردبیلی (ملا احمد، مقدس...)، ۶۰۶
- ارسطو، ۱۵، ۱۹، ۲۷، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۶۳، ۶۶، ۷۶، ۸۴، ۹۶، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۳، ۴۱۴، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۴۲، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۶۲، ۵۹۲، ۶۱۲، ۶۳۷، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۷۰، ۶۸۹، ۶۹۸
- ارسطوطاليس حکيم، ۹۲، رش به: ارسطو
- ارسطوی دوم (= The Second Aristotle)، ۱۴۹
- ارصاد (ال... الکلیه)، ۴۲۵، ۴۲۶
- ارموی (سراج‌الدین محمود بن ابی‌بکر)، ۵۹۱
- ارنست رنان (= Ernest Renan)، ۴۰۴
- از اسکندریه تا بغداد، ۱۰۸، ۱۰۹
- از امیروس تا برناردشاو، ۷۹
- از میری (حافظ عبدالقادر)، ۴۱۰
- ازهری (ابومنصور...)، ۲۶۸
- اسپانیا، ۱۵۸، ۳۳۷، ۴۰۶، ۶۹۸
- استرآبادی (اسماعیل...)، ۳۹۰
- استرآبادی (جمال‌الدین...)، ۵۹۹
- استرآبادی (امین‌الدین...)، ۶۸۶
- استعلامی (دکتر محمد)، ۶۸
- اسدی، (تقی‌الدین ابن القاضی...)، ۵۰۴
- اسرار التوحید (فی مقامات شیخ ابی سعید)، ۳۸، ۴۵، ۸۲
- اسطقس، ۲۱۱
- اسفزاری (ابوحاتم مظفر)، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶
- اسکندریه (Alexandria)، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۸، ۱۰۹
- اسلام (دین)، ۸۷، ۱۸۷، ۳۴۸، ۴۰۳، ۴۵۱، ۴۷۳
- اسماعیلیه، ۳۵۸
- اسکندرنامه (نظامی)، ۵۴
- اشارات (ال... والتنبیحات)، ۲۲۰، ۲۷۳، ۲۷۴
- اشتراکی مذهب، ۴۲۳
- اشعری، ۱۲۸، ۲۰۵، ۳۸۹، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۷، ۵۱۴، ۵۹۹
- اصالت وجود، ۷۳، ۷۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۵۷
- اصفهان، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۲۱، ۳۵۳، ۳۶۶، ۳۹۰، ۳۹۳، ۵۷۳، ۵۷۹، ۶۱۸، ۶۲۱، ۶۲۳
- ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۳۴، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۵
- ۶۵۵، ۶۵۸، ۶۸۳، ۶۸۵، ۶۸۷، ۶۹۰، ۶۹۲
- ۶۹۶

- اصفهانى (ابوالقاسم راغب ...)، ۳۸، ۸۶، ۱۴۸، ۳۳۰، ۳۴۶، ۴۶۲
- اصفهانى (شيخ محمد حسين)، ۶۴۴
- اصفهانى (فاضل ...)، ۵۹۴
- اصفهانى (ملا على بن جمشيد نورى)، ۶۱۱
- اضحويه (رساله ...)، ۲۷۹
- اعاده معدوم، ۷۷
- اعتماد السلطنه، ۵۶۱
- اعلام الفلسفة العربية، ۱۵۴، ۲۸۷، ۳۱۹، ۴۴۸
- اغاني (...)، ۱۴۱، ۲۳۴، ۲۸۳، ۴۳۳
- اغراض كتاب مابعد الطبيعة، ۲۶۳
- افاده (... والاعتبار)، ۵۲۷، ۵۹۳
- افشار (ايرج)، ۱۱۳، ۲۱۴
- افشين (سردار ايرانى معتصم)، ۱۱۲
- افضل الدين (بابا)، رش به: بابا افضل كاشانى
- افغانى (سيد جمال الدين اسدآبادى...)
- افلاطون (= Plato)، ۱۹، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۷۲، ۸۴، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۵، ۳۵۰، ۳۷۶، ۳۷۹، ۳۸۳، ۴۰۶، ۴۵۲، ۴۶۸، ۴۷۱، ۵۴۲، ۵۴۵، ۶۳۷، ۶۵۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۳
- اقبال آشتياني (عباس)، ۹۵، ۹۶، ۱۲۶، ۳۵۴، ۳۵۵، ۵۴۰، ۵۷۵
- اقبال (علامه ...) لاهورى. رش به: لاهورى.
- اقتصاد سياسى (= Political Economy)، ۱۵۶
- اقلیدس، ۱۳۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۳۹۸، ۶۱۷
- اگزیستانسیالیسم (= اصالت موجود، Existentialism)، ۷۳، ۷۷
- الفى (تاریخ)، ۴۱۷
- الم (= Pain)، ۱۲۹
- الموت (قلعه ...)، ۱۱۳، ۱۹۹، ۲۸۰، ۵۲۲، ۵۲۸
- امام الحرمین، رش به: جوینى.
- امام محمد غزالی، ۲۷۶. رش به: غزالی
- امام معصوم، ۳۵۸، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵
- امتاع (ال... والموانسه)، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸
- امر (عالم ...)، ۳۷۹
- امراء البیان، ۹۶
- امرى (ابوالخير)، ۱۸۷
- امكان، ۲۸۸
- امیدى رازى، ۶۰۲
- امیر حسین آریان پور (... دكتور)، ۷۰۳
- امیر عادل (اسمعیل بن احمد)، ۱۱۶
- امیر کافران (= مامون)، ۹۷
- امیر کبیر (میرزا تقی خان)، ۴۰، ۳۹۳، ۴۲۰، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۳، ۵۳۴، ۶۰۵
- امیر معزى، ۲۵۴
- امیروس (= Humer)، رش به: همر.
- امین احمد رازى، ۵۷۵
- امین (احمد)، ۸۸، ۱۳۰، ۱۸۶، ۲۰۰، ۲۱۳، ۲۴۰
- امین (محسن)، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۷۳
- امینیہ (مدرسه ...)، ۳۶۶
- انجاس، ۲۹۱، ۲۹۲
- انتحال (plagiarism)، ۲۷، ۲۸، ۳۷۱، ۴۸۹

- ۶۷۰
 انجمن سیدنهام، ۱۳۷
 انعام (سوره)، ۴۹
 انفعال، ۴۷۲، ۴۹۹، ۵۶۸، ۶۶۸
 اتقاذ البشر من الجبر والقدر، ۱۸۷
 انگلیس، ۴۲، ۷۳، ۸۰، ۲۸۶
 انوری ایوردی (اوحدالدین)، ۶۱، ۲۱۵، ۲۸۳، ۲۸۴
 اوحدی (مراغی)، ۶۳۰
 اودیپوس (Oedipus)، ۴۰۷
 اولغ بیک (... تیموری)، ۵۲۵، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷
 اولیات، ۵۷
 اوگتای قاآن
 اوگوستین (سنت ... = St. Augustine)، ۲۹۵، ۳۰۱
 اهل عدل و توحید (معتزله)، ۲۱۶، ۴۴۹
 اهل کتاب (= یهود و نصاری)، ۸۷، ۱۷۸، ۳۴۶
 اهوازی (علی بن عباس مجوسی ... ارجانی)، ۱۳۶، ۲۲۳، ۴۳۰
 ایتالیا، ۷۹، ۴۰۳
 ایجی (قاضی عضدالدین ...)، ۵۹۰، ۶۶۹
 ایران، ۲۴، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۱۰۷، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۶
 ۱۵۷، ۱۵۱
 ایران قدیم، ۴۷۴
 ایرانیان، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۴۲، ۶۴، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۷، ۹۲، ۹۵، ۱۱۵، ۱۲۵، ۳۳۳، ۳۵۳
 ۳۸۶، ۳۹۹، ۴۰۷، ۶۲۴، ۶۹۸
- ایرج میرزا، ۴۰۳، ۴۳۱
 ایروانی (ملا محمد فاضل ...)، ۶۱۱
 ایزد (= خدا)، ۴۷
 ایساغوجی، ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۸۹، ۵۴۰، ۵۴۹
 ایلاقی (شرف‌الدین)، ۳۵۱، ۳۸۶
 ایلاقی (محمد)، ۳۸۶
 ایوان مداین، ۶۱
- ب**
 باباافضل کاشانی، ۵۶۰
 باباطاهر (عریان)، ۴۰۳، ۴۷۲
 بارتن (برنارد ...)، ۴۰۶
 باطنیه، ۹۲، ۳۵۸، ۳۷۲، ۳۷۵
 باغوتی (شیخ منصور)، ۵۹۹
 باقلانی (ابوبکر محمد بن طیب ... قاضی)، ۹۷، ۴۵۰، ۴۸۷
 بحرتری (ابو عباده ولید بن عبید)، ۶۱، ۲۸۳
 بحرانی (شیخ عبدالله بن صالح)، ۵۲۷، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۸۶
 بختیشوع، ۹۶
 بخارا، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۶۱، ۲۶۳، ۳۹۰، ۳۹۱، ۴۸۶، ۵۱۹
 بخاری (ابوالعباس)، ۱۸۴
 بخاری (محمد بن مبارک ...)، ۶۸۲
 بخاری (مستملی)، ۱۸۴
 بدینی (= شرانگاری = Pessimism)، ۱۹۸، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵
 بدر (غلام)، ۱۰۲
 بدیع الزمان فروزان فر، رش به: فروزانفر.

- بغداد، ۹۹
بغدادی (ابوالبرکات هبةالله بن علی بن ملک)،
۹۱، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۸۰، ۴۸۸، ۵۴۳، ۵۴۶،
۶۲۳، ۶۳۷
بغدادی (امام محمد ...)، ۳۹، ۴۲۸
بغدادی (عبدالقاهر)، ۴۵۰
بغدادی (عبداللطیف)، ۸۸
بغدادی (مجدالدین)، ۴۶۴
بغیة الوعاة، ۲۱۶، ۵۷۶، ۵۸۹
بقراط (= Hippocrates)، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴،
۱۳۷، ۱۳۹، ۲۵۸
بقره (سورة ال...)، ۱۲۱، ۲۲۷، ۴۴۵، ۵۰۸، ۵۰۹،
۵۱۱، ۵۱۵، ۶۵۲
بکر (دیوار)، ۴۶۵
بلخ، ۲۸، ۴۰، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۰، ۱۲۳،
۱۴۷، ۲۶۱، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱
بلخی (شهید)، ۳۸، ۱۱۷، ۴۹۴
بلدان (کتاب ال...)، ۱۲۳
بنو حمدان، ۱۵۰
بنی اسرائیل، ۴۸، ۵۱۸
بنی زهره، ۵۵۱
بهاء (= Goodness; ornament)، ۲۸۸
بهاء ولد، ۴۸۳
بهار (محمدتقی ملک الشعراء)، ۵۳
بوحنیفة (= ابوحنیفة)، ۲۲۹، ۲۵۸، ۳۷۲، ۳۸۴،
۴۵۱
بودا (Buddha)، ۴۲۳
بوستان (سعدی)، ۳۷
بوشکانی، ۵۷۱
بدیع الزمان همدانی، ۲۴۲
بدیهی (شاعر)، ۱۹۹
براون (= ادوارد ... = E.G. Browne)، ۲۷، ۷۹،
۸۰، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۲۸۱، ۴۰۵، ۶۰۵،
۶۰۶، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۴۱، ۶۷۵
برتراند راسل (= B. Russell)، ۵۳، ۸۰، ۲۹۵،
۳۰۲
بردفیلد، ۴۰۵
بردی (ابن تغری)، ۸۷
برکلی (= George Berkeley)، ۴۶
برگسون (هانری Henry Bergson)، ۷۳، ۸۰
برلین (Berlin)، ۷۸، ۷۹، ۱۲۷
برهان قاطع، ۷۶، ۴۹۸
بروکلمان (کارل = Carl Brockelmann)،
۱۴۱، ۲۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۳۸، ۳۸۷،
۳۹۹، ۴۳۳
برونو (جیوردانو ... = J. Bruno)،
بریتانیکا (دائرة المعارف = Ency., Britannica)،
۳۳۱، ۳۳۳، ۴۰۶
بزرگمهر (= بزرگمهر)، ۷۶
بساطت، ۲۹۰، ۴۷۲، ۵۶۵
بستانی (ودیع)، ۴۰۹
بستی (ابوسلیمان محمد بن معشر ال...)، ۲۰۱
بشارین برد (طخارستانی)، ۴۳۳
بشاری (ابو عبدالله ... رش به: مقدسی
بصائر (ال... فی المنطق)، ۴۶۲، ۴۷۲
بطریق (= Patrician)، ۳۶، ۹۲
بطلیموس = به غلط: بطلمیوس)، ۹۵، ۱۱۶،
۱۶۹، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۳۶، ۵۴۱، ۵۴۲

- بوعلی سینا، رش به: ابن سینا
 بهاءالدین عاملی، رش به: شیخ بهائی
 بهمنیار (ابوالحسن ... بن مرزبان آذربایجانی)،
 ۳۴۸
 بهمنیار (احمد)، ۸۲، ۴۵
 بهیمی (نفس)، ۱۹۰، ۲۵۰
 بهیمی (لذت)، ۱۹۲
 بیانی (حسینعلی)، ۲۷
 بیرجندی،
 بیروت، ۶۶، ۸۶، ۹۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۹، ۲۵۰،
 ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۶،
 ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۰
 بیرونی، رش به: ابوریحان
 بیست مقاله (علامه قزوینی)، ۸۰، ۲۰۰، ۲۳۹
 بیضاوی (قاضی)، ۵۹۴، ۶۲۸
 بیکن (Francis Bacon =)، ۵۶، ۳۴۶
 بیوگرافی (= ترجمه = زندگی نامه =
 Biography)، ۲۲۴
 بهقی (علی بن زید)، ۳۹۱
 بهقی (ابوالفضل)، ۳۲۸
- پ
 پانزده قصیده، ۶۲
 پاریس (= Paris)، ۷۸، ۲۴۵، ۴۰۲، ۴۰۵،
 ۴۰۶
 پزشکی (= طب = Medicine)، ۳۵
 پسی میست. رش به: بدیین
 پل کراوس (= Paulus Kraus)، ۱۳۲، ۱۳۳
 پلوش (= Pluche)، ۴۸
- پوپر (= S. Popper)، ۳۴۹
 پور داوود (ابراهیم)، ۲۶۱
 پورسینا (= ابن سینا)، ۶۷، ۲۴۱، ۲۶۹، ۲۸۰،
 ۳۲۳، ۴۹۴
 پور علی، ۶۷
 پورسل (جان)، ۴۵۰
 پولونیوس (Polonius)، ۴۰۶
 پیامبر اسلام، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۹۴
 پیتر الکساندر، ۵۳۹
 پرینیا (حسن ...)، ۳۷، ۵۲
 پیرون (= فورون = Pyrrhon)، ۱۲۸
- ت
 تائیس، ۵۶
 تأدیب، ۶۸، ۱۹۱، ۲۵۰، ۲۵۷، ۳۵۴
 تاریخ ادبیات ایران، ۲۸۱، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۰۶،
 ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۴۱
 تاریخ التمدن الاسلامی، ۸۹، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۴۴۲
 تاریخ الحكماء، ۹۱، ۱۴۶، ۱۴۹، ۲۴۴، ۳۷۱،
 ۳۸۷، ۳۹۱، ۴۱۱، ۴۳۵، ۴۶۲، ۴۶۴، ۴۶۶،
 ۴۷۵، ۴۹۰، ۴۹۱
 تاریخ علوم عقلی، ۲۷، ۱۲۵، ۲۷۳، ۳۴۴
 تاریخ فلسفه مغرب، ۲۸، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۵۹، ۸۰،
 ۲۹۵، ۳۰۲، ۳۰۴، ۴۱۲، ۵۳۴
 تبریزی (ملا عبدالله زنوری)، ۶۱۱، ۶۵۵
 تبریزی (ملا رجبعلی)، ۶۱۰
 تبریزی (صاحب ریحانة الادب)، ۶۱۰، ۶۸۱،
 ۶۸۲، ۶۹۰
 تبیین (= Explanation)، ۱۵، ۷۵

- تنجیم (= علم احکام نجوم = Astrology)، ۹۵، ۴۰، ۴۵۲
تجارت الامم، ۸۳
تحقیق ماللهند، ۲۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸
رش به: ماللهند
تحفة العروس، ۲۷۲
تذکره الشعراء (دولت‌شاه)، ۶۰، ۳۸۴، ۵۳۴
تذکر (= تذکار = Remembrance)، ۱۶۴
تربیت (محمد علی خان)، ۳۴۸، ۳۴۹، ۵۵۷
۵۷۸، ۵۵۸
ترکان خاتون (مادر سلطان محمد خوارزمشاه)،
۵۱۷
تشریف عقل، ۶۷، ۲۸۳
تسعیات (= تاسوعات)، ۱۶۴، ۲۸۵
تصدیق، ۱۷۵، ۵۶۴، ۶۹۴
تصور، ۱۷۵
تعطیل (علم ...، Philosophy)، ۶۵
تعصب (= Intolerane)،
تعلیل (= Rationalization)، ۴۸، ۲۱۱، ۳۹۴
تفازانی، ۶۶۹
تفضلی (تقی)، ۸۲
تقلیدیات، ۵۷، ۳۶۳
تقی زاده (سید حسن ...)، ۶۰۵
تلبیس (= Covering the truth)، ۶۵
تلبیس ابلیس، ۶۵، ۲۳۰، ۳۶۹، ۴۵۱، ۶۳۰
تلمسانی (محمد بن مرزوق)، رش به: تلمسانی،
۵۵۸
تماس هاید (= Thomas Hyde)،
تمهید (ال... لتاریخ الفلسفة الاسلامیة)، ۱۶۲
تنبیه (ال... والاشراف)، ۲۷، ۱۲۵، ۱۴۷
- تنجیم (= علم احکام نجوم = Astrology)، ۹۵،
۱۰۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۵۳۴، ۵۸۲
۵۸۳
تینسن (= Tennyson)، ۴۰۷
تنکابنی (حسین بن ابراهیم)، ۶۷۲
تنکابنی، ۶۰۶، ۶۱۱، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۴۵، ۶۵۳
۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۵، ۶۷۷
توحیدی (ابوحیان)، ۹۳، ۱۰۸، ۱۸۴، ۱۸۵،
۱۹۸، ۲۰۰، ۲۳۷، ۲۴۵، ۳۷۹
توفیق (رضا... فیلسوف)، ۴۱۰
توننی (فاضل)،
تهافت الفلاسفه (= تناقض گویی فیلسوفان)،
۶۵، ۱۵۸، ۲۹۰، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۷، ۵۴۳
تهران، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۱،
۱۷۶
تهرانی، ۵۱۸، ۵۹۶، ۶۰۲، ۶۱۷، ۶۲۴
تهذیب اخلاق و تطهیر الاعراق، ۲۳۳، ۲۳۴،
۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۵۶
۲۵۸، ۲۵۷
تهذیب اللغة، ۲۶۸
تیمورلنگ، ۶۰۳
- ث
- ثانی (تعلیم)، ۱۴۹
ثعالبی (ابومنصور عبدالملک بن محمد)، ۲۳۵،
۲۴۲
ثلاثی (مجموعه ... = Trivium)، ۱۴۸
ثنوی (= دوانگار، دوبین گرای = Dualist)،
۱۰۹، ۴۷۳

- جزئی، ۱۷۷
- جزیره، ۵۲۵
- جسد (در اصطلاح کیمیاگران)، ۱۴۰
- جکسن، ۴۷۳
- جلال الدین منکبرنی، رش به: منکبرنی
- جلال (آقا سید... آشتیانی)، ۶۸۰، ۶۹۳
- جلال الدین مولوی، رش به: مولوی بلخی
- جلال الدین (سید... طهرانی)، ۵۷۳
- جلال الدین همایی، رش به: همایی
- جلوه (میرزا ابوالحسن)، ۶۷۰
- جمال (= beauty)، ۲۸۸
- جمال الدین بن ابراهیم القفطی، رش به: ابن القفطی
- جمع (ال... بین رایسی الحکمین)، ۱۵۶، ۱۶۰
- ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۲
- جمعه (سورة...)، ۶۵۹
- جمهور (= Republic)، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۵۹، ۲۷۷
- ۳۷۴، ۴۴۶، ۴۹۸، ۵۶۶، ۶۷۸
- جوجی (پسر چنگیز)، ۵۱۷
- جور، ۱۹۱
- جورج فوکس (= George Fox)، ۴۰۶
- جورجیس، ۹۶
- جوزجانی (ابوعبید)، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷
- ۲۶۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۳۵۰
- جهل، ۱۹۰
- جهم بن صفوان، ۴۴۵
- جهنی (معبد بن خالد)، ۴۴۴
- جود، ۲۳۸، ۲۹۱
- جوهر (= Substance)، ۷۲
- ج
- جابر (بن حیان کوفی صوفی ... Geber)، ۱۴۰، ۲۳۷
- جاجرم، ۲۶۵
- جاحظ بصری (ابوعمر و عثمان بن بحر)، ۱۰۹
- جاکسن (= Jackson)، رش به: جکسن.
- جالینوس (= Galen)، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۲۴۵، ۲۵۷
- جالینوس العرب، ۱۱۷ رش به: محمد زکریای رازی
- جامع الصغیر (سیوطی)، ۷۴، ۵۳۸
- جامی (نورالدین عبدالرحمن)، ۶۰۳، ۷۰۰
- جباتی (ابوعلی)، ۴۴۹
- جباتی (ابوهاشم)، ۴۴۹
- جبریّه (= Fatalists; Determinists)
- حجی (= جوچی)، ۵۱
- جدات فاسده، ۳۳۰
- جدال (= Dialectics)، ۶۱، ۶۸، ۷۴، ۲۱۰
- ۳۸۹، ۴۴۶، ۴۹۲، ۶۰۲، ۶۵۰، ۶۵۱
- جدل (= disputation)، ۶۶، ۱۰۴، ۱۲۳، ۱۴۸
- ۱۷۶، ۱۹۶، ۳۱۹، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۶، ۴۴۸
- ۴۵۲، ۵۴۰، ۵۴۳، ۶۹۴
- جرجانی (سید شریف...)، ۵۳۶، ۵۷۸، ۵۷۹
- ۵۹۴، ۵۹۸
- جرجی زیدان، ۸۹، ۹۳، ۹۵، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۴
- ۱۵۵، ۱۵۶، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۷۲، ۳۶۹
- جرمن (سنت)، ۴۰۵
- جزء لایتجزی (= جوهر فرد = نقطه موهوم = Atom)، ۳۴۲، ۴۵۱، ۴۵۹

- جوهری، ۷۶، ۲۹۴، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۷۱، ۴۷۰،
 ۴۷۲، ۵۱۳، ۶۶۴، ۶۶۵
 جوینی (بهاء‌الدین محمد ...)، ۵۷۸
 جوینی (ابوالمعالی ...)، ۳۵۸
 جوینی (خواجه شمس‌الدین محمد ...)، ۵۵۲
 جوینی (عظام‌الملک)، ۵۱۹
 جیحون، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۳، ۳۵۵، ۶۲۰
 جیهانی، ۱۰۹، ۱۱۷
- ج**
- چسترتی، ۴۰۱
 چغمینی (محمود بن عمر ...)، ۲۸۱، ۶۰۰، ۶۱۷،
 ۶۲۸
 چهارمقاله (عروضی)، ۷۹، ۱۱۱، ۳۲۲، ۳۲۳،
 ۳۳۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۲،
 ۴۰۳، ۴۱۱
 چنگیزخان (مغول)، ۵۱۹
- ح**
- حاجی‌خلیفه، ۹۱، ۱۴۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۳۶۸
 حافظ ابرو، ۵۷۶
 حافظ شیرازی، ۳۳، ۵۱۹
 حاوی (ال...)، ۱۳۶، ۵۹۱
 حبیبی (عبدالحمی)، ۱۱۷
 حجاج بن مطر، ۹۶
 حجة‌الحق ابوعلی سینا، رش به: ابن سینا
 حجة‌الحق عمر خیام، رش به: عمر خیام
 نیشابوری
 حذاء (= آواز برای راندن شتران)، ۱۱۶
- حدوث دهری، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۳۷
 حدیقة‌الحقیقه، ۶۷، ۲۸۳
 حران، ۱۴۷
 حرکت جوهری (= مسأله حرکت جوهریه)،
 ۸۴، ۶۱۲، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۹
 حریری (مصاحب ابوحیان توحیدی)، ۱۱۰،
 ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰
 حریری (صاحب مقامات)، ۱۴۱
 حسن بصری، ۵۱، ۴۴۳
 حسن بن سوار، رش به: ابن خمار
 حسن صباح، ۴۲۸
 حسنگ وزیر، ۹۲، ۳۵۸
 حسیات (= Sense data)، ۵۷، ۳۶۳
 حضارة (ال... الاسلامیة فی القرن الرابع)، ۱۰۸،
 ۱۰۹
 حفص بن ابی وردة، ۴۳۳
 حفنی (دکتر محمود احمد ال...)، ۱۵۱
 حکم، ۱۸۰
 حکمة (ال... الخالده)، ۱۸۵
 حکمت سقراط و افلاطون، ۳۰۷
 حکمت خلقی، ۵۸۴
 حکمة‌المشرفیین، ۲۷۵
 حکمت مدنی، ۵۸۴
 حکمت منزلی، ۵۸۴
 حکمت‌دان (= philosopher)، ۴۵، ۱۶۵
 حکومت کلیسایی (= نظام کلیسایی =
 Ecclesiastical polity)، ۷۰
 حلاج (حسین منصور ...)، ۱۳۰، ۳۳۳
 حلب، ۴۳۰، ۴۶۵، ۴۶۶، ۵۵۳

- حله، ۵۹۳، ۶۰۴
- حلبی (علی اصغر)، ۲۱، ۳۵، ۳۱۷، ۶۳۷
- حلی (علامه جمال الدین مطهر ...)، ۲۸۱، ۵۲۷
- ۵۳۱، ۵۳۵، ۵۴۶، ۵۵۱، ۵۷۰، ۵۹۰، ۵۹۱
- ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۵۸
- حماد عجرد، ۲۳۳
- حماد راویه، ۲۳۳
- حماسه (بختری)، ۶۱
- حمدالله مستوفی رش به: مستوفی
- حمدوی (ابوسهل)، ۲۶۹
- حمیری (بانیه ...)، ۶۲۸
- حنبللی (ها)، ۲۷۷، ۵۲۸
- حوادث (ال... الجامعه)، ۵۳۲
- حواس (= Senses)، ۱۷۲
- حواشی چهار مقاله، ۲۷، ۱۲۳
- حیات، ۲۹۰، ۳۰۸
- حی بن یقطان (= زنده بیدار)، ۶۶۶
- حیدرآباد (دکن)، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۷، ۱۶۶، ۱۶۸
- ۱۶۹، ۱۸۱، ۲۲۰، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۴۵، ۵۰۴
- خ
- خارجینی (= آهن چینی)، ۱۴۱
- خاجویی (اسمعیل ...)، ۶۲۸، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵
- ۶۸۶
- خاقانی شروانی، ۴۵۲
- خالدین یزید اموی، ۹۵، ۱۴۱
- خاندان نویختی (کتاب ...)، ۹۵، ۱۲۷، ۱۲۸
- ۱۲۹
- ختا، ۵۷۷
- خدا، ۴۵، ۴۸، ۴۹
- خداوند علاء الدین محمد بن حسن، ۵۲۲
- خراسانی (سید احمد)، ۲۷۹
- خسرو (انوشیروان)، ۷۶
- خسروشاه، ۵۵۴
- خسروشاهی (عبد الحمید بن علی ...)، ۵۴۳
- ۵۵۴، ۵۵۵
- خضیری (محمود محمد)، ۵۶۰، ۵۶۲
- خطابه (فن ... Elocution)، ۳۵۷، ۴۸۲
- خفزی، ۵۳۵، ۶۰۱، ۶۰۸، ۶۷۳، ۶۷۵
- خلاصه حکمة الاشراف واسفار، ۴۷۴
- خلخالی (شمس الدین ...)، ۶۲۷، ۶۴۲
- خلق (= Creation)، ۲۹۱
- خلیل بن احمد (نحوی)، ۸۶
- خواجه طوسی، ۷۸ رش به: نصیر الدین طوسی
- خواجویی (مولی محمد اسمعیل ... مازندرانی)،
- ۶۱۰، ۶۸۳
- خوارج، ۱۰۲، ۱۹۳، ۲۰۵، ۴۴۲
- خوارزم، ۲۴۱، ۲۶۴، ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱
- ۳۵۳، ۳۵۲، ۴۵۲، ۴۵۸، ۴۸۰، ۴۸۱، ۵۷۸
- خوارزمشاه (سلطان محمد)، ۲۴۱، ۳۲۲، ۳۲۳
- ۳۴۶، ۳۸۹، ۴۸۰، ۵۱۶، ۵۱۷
- خوافی (احمد)، ۴۵۲
- خوانساری (آقا جمال الدین محمد بن حسین)،
- ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۸۱، ۶۸۴
- خوانساری (آقا حسین ...)، ۶۰۸، ۶۳۸، ۶۸۱
- خوانساری (دکتر محمد)، ۶۶، ۸۵، ۲۳۳، ۲۳۴
- ۲۳۵، ۲۳۶، ۵۰۰
- خوانساری (محقق)، ۴۹۱، ۵۳۴، ۵۹۹

- ۳۲۹، ۲۴۴، ۲۴۲، (محمدباقر)، خوانساری
 ۵۲۱، ۵۲۰، ۴۹۲، ۴۹۱، ۴۸۷، ۴۷۹، ۴۶۷
 ۵۷۵، ۵۷۳، ۵۴۰، ۵۳۳، ۵۳۱، ۵۲۸، ۵۲۴
 ۶۳۷، ۶۲۳، ۶۱۷، ۶۱۴، ۶۰۱، ۵۹۹، ۵۸۹
 ۶۷۴
- خواندمیر، ۵۷۳، ۵۱۹
 خورشاه (رکن‌الدین ... اسمعیلی)، ۵۳۷، ۵۲۲
 خوش‌بین (= خیانت‌گار = Optimist)، ۴۳، ۱۸۰
 ۳۰۸
 خونج، ۵۵۷
 خونجی (افضل‌الدین)، ۵۴۳، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۷
 ۵۷۱، ۵۵۸
 خیام (عمر نیشابوری)، ۴۲، ۸۰، ۳۲۰، ۳۸۷
 ۴۰۲، ۴۰۱، ۳۹۸، ۳۹۶، ۳۹۳، ۳۹۱، ۳۸۹
 ۴۴۰، ۴۳۸، ۴۲۸، ۴۲۷، ۴۰۷، ۴۰۶
 خیر،
 خیر مطلق (= Absolute goodness)، ۱۹۱
- ۵
- دائرة المعارف مختصر فلسفه و فلاسفه، ۴۱۵
 دارالمأمون (مطبعه)، ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۱۶، ۲۱۷
 ۲۱۸
 داغستانی (علینقی واله)، ۵۶۰
 داناسرشت (علی اکبر)، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۵
 ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۴، ۴۶۵، ۴۶۷
 ۷۰۰
 دانتِه (= Dante)، ۴۰، ۱۶۹
 دانشنامه علایی، ۲۷۹
 دانشگاه تهران، ۷۱، ۷۹، ۱۲۵، ۲۳۵، ۲۷۱، ۴۵۶، ۵۴۶، ۶۶۴
- ۵۴۱، ۴۹۰، ۴۷۵، ۳۴۹، ۳۱۰
 دانش (حسین)، ۴۱۰
 دانشکده ادبیات (مجله ...)، ۵۳، ۱۸۴
 دانشمندان آذربایجان، ۳۴۸، ۳۴۹، ۵۵۷، ۵۵۸
 ۵۷۸
 داوودانطاکی، ۲۸۱
 داوود طائی، ۲۲۹
 دایه (نجم‌الدین ابوبکر رازی)، ۳۱۸، ۳۹۲
 دبستان‌المذاهب، ۲۷۹
 دبیر سیاقی (محمد ... دکتر)، ۵۲
 دحیه بن خلیفه، ۵۱
 دراسات عن المورخین العرب، ۲۳۴
 دربند، ۴۷۵
 درب کوشکی (اسمعیل ... اصفهانی)، ۶۹۱، ۶۹۲
 درة التاج، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۷
 ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۴، ۵۸۵
 ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸
 دری (ضیاء‌الدین)، ۱۱۴، ۱۵۳، ۲۸۰، ۳۲۵
 ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۷۱، ۴۵۸، ۴۶۲، ۴۷۵، ۶۷۰
 دشتکی شیرازی (امیر صدرالدین)، ۵۳۵، ۵۹۹
 ۶۱۶
 دشتکی (غیاث‌الدین ...)، ۶۱۳
 دشتکی (نظام‌الدین)، ۶۰۸
 دکارت (رنه = René Decartes)، ۴۸، ۵۴، ۵۶
 ۴۷۲، ۳۰۱، ۱۹۵، ۷۸، ۷۳، ۵۹
 دلجی، ۲۲۵
 دماوند (کوه)، ۱۴۵
 دموکریتوس (ذیمقراطیس = Democritus)،
 ۶۶۴، ۵۴۶، ۴۵۶

- ذوالکفایتین، ۲۱۷، ۲۳۵
ذیمقراطیس، ۴۵۶ رش به: دموکریتوس
- ر
- راذکانی (ابوحامد)، ۳۶۰
رازی، رش به: محمد زکریای رازی
رباعی (مجموعه Quadrivium)، ۱۴۸
رباعیات (خیام)، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۷
ربن (= ربان)، ۱۱۲
ربنده، ۶۷۲
ربوبیه (ال...)، ۱۶۳، ۱۶۱، ۶۴۳، ۶۷۰، ۶۹۰
رسائل اخوان الصفاء، ۱۱، ۱۵۱، ۲۰۲، ۲۳۱
رسائل فلسفیه (رازی)، ۵۴۲
رسالة للبیرونی، ۲۷، ۱۱۸، ۳۴۴
رستی (= Rossetti)، ۵۶۳
رسطالیس، رش به، ارسطو
رسول (حضرت)، ۵۸، ۳۶۴، ۵۴۳
رشتی (سید محمدباقر بن محمدتقی)، ۶۰۶
رشیدالدین فضل الله همدانی، رش به: همدانی
رشیدی (یار احمد)، ۴۰۲
رضا (توفیق ...)، ۴۱۰
رضا (حضرت امام ...)،
رضوانی (علی)، ۲۸۱
رفعت (احمد)، ۴۱۰
رفعت (حسین)، ۴۱۰
رفیعی نایینی، ۶۰۹
رکن الدوله دیلمی، ۲۱۷، ۲۳۴
رهین المحبسین، ۴۳۰، ۴۳۵
روحانی (فؤاد)، ۴۴۰
- دنیس روس (= Denison Ross)، ۴۰۵
دوانی (جلال الدین محمد بن اسعد)، ۵۹۸، ۵۹۹،
۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۶۹
دور فاسد (= Vicious Circle)،
دوساسی (سیلوستر)
دوسلان (= de Slane)، ۱۴۱
دوسون (= D'ohsson)، ۵۱۷
دولت‌شاه سمرقندی، ۶۰، ۵۳۴
دهخدا، ۲۷، ۴۰، ۱۲۵، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷
دهریه (= ماه انگاران = Materialists)
دوبور (= de Boor)، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۵۰،
۱۵۳، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۳۲
۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹
دیوجانس (= Diogenes)، ۱۹۵، ۲۳۱
دیترسی (= Dieterici)، ۷۸، ۱۵۴
دیدرو (= Denis Diderot)، ۴۱۵
دیوان حافظ، ۷۹، ۸۰، ۶۰۲
دئیسیم (= خداپرستی خالص = Deism)، ۴۱۵
دئیست (= خداپرست خالص = Deist)، ۴۱۵
- ذ
- ذاتی، ۱۷۲، ۲۹۳
ذبیح الله صفا (دکتر)، رش به: صفا
ذریعه (ال...)، ۵۹۶، ۶۳۸، ۶۹۰، ۶۹۵
ذم‌الوزیرین، ۲۱۸. رش به: مثالب الوزیرین و
اخلاق الوزیرین.
ذهبی، ۴۵۶
ذهن (= Mind)، ۴۶، ۴۹، ۵۳، ۱۵۹، ۱۷۲
ذوالریاستین (فضل بن سهل)،

- سجستانی (ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام)،
 رش به: ابوسلیمان.
 سخن محمدی، ۶۷
 سدره‌المنتهی (از محمد بن زین‌الدین معروف به
 راصد)، ۵۲۵
 سرالاسرار (یا سفرالاسرار)، ۱۴۵
 سرخسی (ابوالعباس)، ۱۰۱، ۱۰۵
 سرفصل‌های تمدن، ۶۰۵
 سرگوراوزلی (Sir Gore Ouseley)، ۴۰۳
 سریانی، ۸۹، ۹۰، ۹۶، ۹۷
 سعاده (ال... والاسعاده)، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۴
 سعادت مطلق، ۱۸۹
 سعد بن ابوبکر بن سعد زنگی،
 سعد بن عباده انصاری، ۵۹۸
 سعد بن ابی وقاص، ۹۱
 سمید نفیسی، ۲۴، ۷۶، ۲۸۱، ۴۰۲، ۵۶۰، ۵۶۳
 سعدی، ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۵۲، ۵۳، ۶۸، ۷۱، ۸۰
 ۲۵۳، ۴۰۰، ۴۲۸، ۴۹۳، ۴۹۴، ۵۱۲، ۵۱۹
 ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۸، ۶۶۰
 سفسطه (= Sophistry)، ۲۰۵
 سفلی (عالم ...)، ۱۴۴، ۱۶۹، ۱۷۰، ۳۹۲، ۵۰۱
 ۵۸۲، ۵۸۳
 سفیان ثوری، ۹۳، ۱۴۷، ۲۲۹، ۴۵۱
 سقراط (= Socrates)، ۳۲، ۳۹، ۴۰، ۱۲۶
 ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۳۰۷، ۳۷۶، ۳۸۳، ۵۱۴
 سکاک، ۵۷۸
 سلاجقه کبیر، ۳۵۶
 سلامی (محمد بن رافع)، ۵۵۱
 سلجوقی (مسعود)، ۳۲۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶
- س
 ساخانو (= Sachau)، ۷۹، ۳۳۷
 سارتر (ژان پل ... = Jean Paul Sartre)، ۷۳،
 ۷۷، ۷۸
 سارتن (جرج)، ۳۲۸، ۵۴۱
 سازمان (= Organization)، ۳۵۸
 سالم بدران (معین‌الدین)،
 سامانیان، ۵۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۸۷
 سانسکریت (زبان Sanscrit = Sanskrit)،
 ۳۳۱، ۳۳۲، ۴۰۶
 ساوجی (سعدالدین ...)، ۵۷۹
 ساوی (ابن سهلان ...)، ۱۹۹، ۴۶۲، ۴۷۲
 سباعی (سید محمد ...)، ۴۰۹
 سببیت (مبدأ ... = Principle of Causality)،
 ۲۹۵
 سبزواری (سید محمد باقر ...)، ۵۰۲، ۵۰۳، ۶۱۰
 سبزواری (حاجی ملاهادی)، ۱۹، ۴۰، ۶۸، ۷۷،
 ۲۸۲، ۳۸۳، ۴۲۹، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴، ۵۰۰
 ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۴۴، ۵۸۵، ۶۱۰، ۶۱۱
 ۶۱۲، ۶۵۵، ۶۵۸، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۲، ۶۹۱
 ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸
 ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴
 سبکی (تاج‌الدین)، ۳۴۲، ۳۵۵، ۳۵۷، ۳۵۸،
 ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۹
 ۳۹۰، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۸، ۴۸۳
 ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۷، ۵۲۶، ۵۲۹، ۵۴۹، ۵۵۴
 ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۷۴، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱
 سبیکه (آل)، ۴۳۰
 سهسالار (مدرسه ...)، ۵۷۵

۶۸۴ رش به میرداماد.	۳۹۶، ۳۹۴، ۳۸۹، ۳۷۳، ۳۷۲، ۳۶۶، ۳۵۷
سید رضا، ۶۰۷	۴۸۸، ۴۵۳
سیر آزادی در اروپا، ۷۰	سلجوقیان، ۵۲، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۱، ۳۸۸، ۳۸۹
سیر کامل فلسفه در ایران، ۱۰۰، ۲۰۰	۴۲۸
سیرافى (ابوسعید)، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۱۶، ۲۲۴	سلطان فیلسوف (= The Philosopher King)،
۲۲۹	۱۷۹
سیر حکمت (در اروپا)، ۵۴، ۵۶، ۳۰۲	سلمی (عبدالرحمن)، ۲۲۹
سیره (ال... الفلسفیه)، ۱۲۶	سلیمان دنیا (دکتر)، ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۷۴، ۲۷۹
سیف الدوله حمدان، ۱۵۰	۲۹۰، ۳۲۰، ۳۷۰، ۳۷۶، ۴۵۸، ۵۳۵، ۵۴۵
سینک سینک،	سمرقند، ۶۳، ۱۴۷، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۹۵، ۵۹۶
سیوطی، ۷۴، ۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۳۵۲، ۳۶۴	سمرقندی (دولت‌شاه)، ۲۷، ۳۸، ۶۰، ۳۲۲، ۳۸۴
۵۰۰، ۵۳۸، ۵۷۶، ۵۸۹، ۵۹۲	۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۱، ۴۰۱، ۴۰۲، ۵۳۴، ۵۳۶
	۵۷۶
ش	سمعانی (صاحب انساب)، ۲۲۳، ۲۲۴
شایی (ابوالقاسم)، ۶۴۶	سمنگان، ۲۶۵
شافعی، ۶۳، ۲۱۷، ۳۲۱، ۳۵۸، ۳۸۴، ۴۵۱	سمیث (= D. E. Smith)، ۳۲۸
۴۶۱، ۴۸۰، ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۵۱، ۵۵۵، ۵۵۷	سمیاطیه، ۳۶۵
۵۷۰، ۵۷۶، ۵۹۰	سنائی (مجدودین آدم...)، ۵۱، ۲۸۳، ۴۰۱
شالون سورسون (= Chalon Sur Saone)،	۴۵۱، ۵۰۱، ۶۱۵، ۶۵۳
۲۰۰	سنجر (سلطان ... سلجوقی)، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۸۶
شام، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۶۵، ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۹۰	۳۸۹، ۴۵۳
شامستیان (از آبادی‌های بلخ)، ۱۰۷	سهلی (ابوالحسن)، ۲۶۵
شاه اسمعیل (صفوی)، ۶۱۶	سوین برن (= Swinburne)، ۴۰۶
شاهنامه، ۷۹، ۸۱	سنجر بن ملک شاه (سلطان ...)
شبستری (شیخ محمود ...)، ۴۳، ۶۱۶، ۶۵۷	سهل تستری (= شوشتری)، ۵۸
شبهه ابن کمونه، ۲۷۵	سه فیلسوف بزرگ، ۴۸، ۱۹۵، ۴۱۵
شدالازار فی ...	سیاست (= Politics)، ۴۸
شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ۵۸، ۶۱	سیاست نامه، ۳۷۵، ۴۳۳
۲۲۹، ۲۶۱، ۲۸۲، ۳۲۱، ۳۵۸، ۵۵۸، ۵۸۹	سید داماد، ۶۰۷، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۳۷، ۶۴۵، ۶۷۵

شهرستانی، ۹۷، ۱۰۲، ۱۹۸، ۳۲۰، ۴۱۷، ۴۴۴،	۵۹۲، ۵۹۰
۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷،	شرایع (= Religions)، ۴۹، ۱۰۸، ۲۱۱، ۳۱۴،
۴۵۸، ۴۶۰، ۴۷۹، ۵۰۶، ۵۲۹، ۶۲۸	۴۲۰، ۴۱۵، ۳۳۰، ۶۰۵، ۵۲۷، ۵۰۲، ۴۲۹،
شهنامه (= شاهنامه)، ۲۸۴	شرح حال نابغه شهیر ایران، ۲۷، ۱۲۵
شهوانی (نفس ...)، ۱۹۰، ۲۵۱، ۴۱۲	شرعیات، ۳۸۴، ۶۰۶
شهودی (= مشاهده گر = Experimentalist)،	شعرانی (شیخ ابوالحسن)، ۵۱، ۵۷۴
۱۳۱، ۷۳	شفا (ال...)، ۶۶، ۲۶۶، ۲۶۷
شهودی (= اشراقی = Intuitionist)، ۱۳۱	شکاگان، ۵۴، ۵۶، ۲۰۳، ۴۲۲، ۵۱۰
شهید اول، ۶۲۰	شکسپیر (= W. Shakespeare)، ۵۳۹
شهید ثالث، ۶۰۵	شماسیه، ۵۲۵
شوامل، ۸۳، ۲۳۶، ۲۷۱	شمس‌الدین خسرو شاهی، رش به: خسرو
شواهد (ال... شواهد الربوبیه)، ۳۲۱	شاهی
شوپنهاور (= A. Schopenhauer)، ۴۲۳، ۴۲	شمس‌العرفا، ۳۹۳
۴۹۵	شمس‌قیس رازی، ۵۱۹
شوشتری (قاضی نورالله ...)، ۴۸۷، ۵۲۰ رش	شمسیه (شرح ...)، ۲۸۷، ۵۹۰، ۵۹۲، ۶۰۰
به: شیعه تراش.	شهاب‌الدین سهروردی (عمر ... عارف)، ۶۶،
شیخ اشراق، ۴۶۱، ۴۶۲، رش به: شهاب‌الدین	۵۶۹
یحیی سهروردی.	شهاب‌الدین سهروردی، (یحیی بن حبش
شیخ بهائی، ۸۵، ۲۰۰، ۲۸۴، ۳۶۲، ۴۲۵، ۵۷۶،	امیرک)، ۷۸، ۴۶۱، ۴۴۶، ۵۴۶، ۵۶۹، ۶۵۷، ۶۶۵،
۵۷۹، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳،	۶۶۷، ۶۷۰، ۶۷۵
۶۲۴، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۳، ۶۴۰،	شهاب‌الدین واعظ، ۴۵۸
۶۴۵، ۶۴۸، ۶۸۳، ۶۸۸	شهابی (محمود)، ۷۸، ۱۲۸، ۳۱۰، ۴۹۰،
شیخ جعفر کاشف‌الغطاء، ۶۸۶	شهادت (عالم ...)، ۳۸۰، ۴۷۵
شیخ صوفی، ۱۸۵	شهرزوری، ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۵۳، ۱۵۵،
شیخ عطار، رش به: عطار	۱۸۶، ۳۲۵، ۳۳۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۷۱، ۳۸۷،
شیخ محمدتقی اصولی، ۶۹۲	۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۱، ۴۲۸،
شیخ محمد رضا مظفر، ۶۸۸	۴۵۸، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۵،
شیراز، ۳۵، ۴۲، ۴۴، ۷۷، ۲۱۶، ۲۲۵، ۳۲۵،	۴۷۶، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۹، ۵۶۸، ۶۷۰
۳۴۲، ۴۶۰، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۹۸، ۶۱۳، ۶۱۶،	شهرستان (= شهرستانه)، ۴۵۲

۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶، صدور،	۶۷۶، ۶۴۵
۶۲۹، ۵۸۹، صدوق (شیخ جعفر)،	شیرازی (ابوالفضل عبدالله بن العارض)، ۱۹۸،
۲۱۸، صدیق والصداقه،	۲۲۲، ۲۱۷
۲۷۹، صدیقی (دکتر غلامحسین ...)	شیرازی (علی بن بزغش)
۲۷۳، ۱۲۵، صفا، (دکتر ذبیح الله صفا)،	شیرازی (غیاث الدین)، ۶۱۳
۶۸۳، ۶۵۱، ۶۱۹، ۶۰۴، ۶۰۳، صفویان،	شیعه تراش (قاضی نورالله شوشتری)، ۲۴۶،
۴۶۵، صلاح الدین ایوبی،	۴۸۷
۲۳۵، صمصام الدوله دیلمی،	شیعی، ۶۲
۴۵۲، ۱۱۴، ۴۰، صوان الحکمه (تمه ...)	شیعی (نورالدین علی بن محمد ...)، ۴۸۷، ۲۸۰،
۱۷۳، صورت (= Form)،	۶۲۶، ۶۲۲، ۶۲۰، ۵۶۰، ۵۲۸، ۵۲۷
۱۷۳، صورکلی (= General Concepts)،	
۶۰۶، صوفی کش،	
	ص
	صابی (ها)، ۲۶۸، ۶۶۰
ض	صاحب بن عباد (طالقانی)، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۵،
۳۱۷، ۱۸۰، ضاله (مدینه)،	۲۳۹
۴۱۷، ضحی الاسلام،	صاحب مشائیان (= ارسطو)، ۲۹۷
۵۶۹، ضیاء الدین مسعود،	صاعد (قاضی ... اندلسی)، ۱۱۷، ۱۲۰
	صافی (احمد ... بلخی)، ۴۰۹
ط	صالح بن عبدالقدوس، ۴۳۳
۸۲، ۶۹، طبانہ (بدوی ...)	صانع (= Creator)، ۱۶۳، ۱۲۶
۵۷۴، ۳۷۹، ۳۵۷، طبقات الشافعیه،	صحیح بخاری، ۷۴
۶۵۵، طباطبایی (محمد حسین ...)	صدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم بن یحیی ...)
۲۳، طباطبایی (استاد محمد محیط)،	۶۰، ۷۳، ۷۷، ۸۴، ۸۷، ۴۵۵، ۴۷۱، ۴۷۲،
۳۹۳، ۲۱۱، ۱۷۱، ۱۵۳، ۱۴۱، ۱۰۷، طبایع،	۴۸۵، ۴۸۶، ۴۹۹، ۵۷۴، ۵۷۷، ۵۹۹، ۶۰۷،
۶۴۷، ۵۱۳، ۴۳۵	۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۲۳،
۱۲۹، ۱۲۶، طب النفوس،	۶۳۵، ۶۳۷، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۲،
۱۲۶، طبع،	۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹،
۲۶۷، طبران،	۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸،
۵۰۳، طبرسی،	۶۶۹

- طبری (محمد بن حریر)، ۱۱۳
طبقات الاطباء، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۳۸، ۱۳۶، ۱۳۵
۵۵۷، ۴۶۷، ۴۶۲، ۲۸۱، ۲۷۲، ۲۳۳
طبقات الامم، ۱۷۱، ۱۵۳، ۱۱۷
طبقات الصوفیه، ۲۲۹
طغرابی، ۱۴۰
طغرل (سلجوقی)، ۳۸۹، ۳۸۸، ۳۵۶، ۳۵۵
طنجی (محمد بن تاویت ال...)، ۲۳۸، ۱۸۴، ۱۰۱
طور سینا،
طوس، ۱۴۰، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۷
۳۶۸، ۵۲۰، ۵۶۰
طوقان (استاد قدری ...)، ۳۳۷، ۳۳۱، ۳۲۸
۳۴۰، ۵۴۱، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۲۰، ۶۲۶
۶۲۹
طهرانی (شیخ هادی بن محمد امین)، ۶۷۳، ۶۵۵
طهماسب (شاه ... صفوی)، ۶۱۳، ۶۲۱، ۶۲۲
- ظ
- ظهر الاسلام، ۱۱۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۹۹
۲۱۳، ۲۳۱، ۲۴۰
ظهیر الدین قاری، ۴۶۲
- ع
- عارض (= مسؤل سپاه)، ۲۲۳، ۲۲۲
العارض (ابو عبدالله ... الشیرازی)، ۱۹۸، ۲۰۰
۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳ رش به: شیرازی
عاصم بن ضمره، ۱۹۳
عالم مثل، ۶۱۱، ۱۷۷، ۱۶۲
عامری (ابوالحسن بن ابوذر محمد بن حسن ...
نیشابوری)، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷
۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۷
۲۷۱
عاملی (شیخ مهدی فتونی ...)، ۶۸۶
عاملی (احمد بن زین العابدین)، ۶۰۹
عبادی (امام ...)، ۴۵۸
عباس (شاه ... صفوی)، ۸۵، ۶۰۶، ۶۰۹، ۶۲۲
۶۲۸، ۶۳۵، ۶۴۰، ۶۴۱
عباسی (عالم آرای ...)، ۶۳۴
عبث (= Absurd; Vain)
عبدالحلیم نجار، ۱۴۱، ۲۲۶
عبدالرحمن بدوی، ۲۰۰، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۳
۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۴
عبدالله بن حمدون، ۱۰۵
عبدالله بن طاهر، ۹۲
عبدالرحمن بدوی، ۳۷۲
عبدالرسولی (علی)، ۶۶، ۴۵۲
عبدالعزیز عزت (دکتر ...)، ۲۳۴
عبدالله بن سبا همدانی، ۴۱۷
عبر (ال...)، ۱۴۲، ۴۸۹
عبیدالله بن حسن قیروانی، ۴۲۹
عتبی (ابوالحسن)، ۱۸۴، ۱۸۷
عثمان (پسر نظام الملک طوسی)، ۳۵۴
عراقی (عبدالرحیم بن حسین)، ۳۶۹
عراقی (فخرالدین ...)، ۶۳۰
عرض (= Accident)، ۶۴
عرض نامه، ۵۶۲
عرضی، ۱۹۴

- عروضی (نظامی ...)، ۲۷، ۴۲، ۷۹، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۲۴۱، ۲۶۴، ۲۷۸، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۳۲
- عزازی (عباس)، ۵۲۴، ۵۲۵، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۸۰
- عزالدین محمود بن علی کاشانی، ۶۷۰
- عصر المأمون، ۹۷
- عصر روشنگری (= Enlightenment Age)، ۴۶
- عصمت (مستجابی زاده)، ۲۴۶، ۴۱۰، ۵۲۷
- عطار (شیخ فریدالدین)، ۲۶، ۳۲، ۴۴، ۵۱، ۶۸
- ۸۲، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۲۸، ۴۴۰
- عطا ملک (جوینی)، ۲۲۲، ۲۱۷، ۱۹۷، ۱۱۹
- عضدالدین (مولانا ... ایچی)، ۵۱ رش به: ایچی
- عطلت، ۱۹۵
- عقل (= Reason)، ۳۱۳
- عقل اول، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۱، ۲۹۲، ۳۰۶، ۵۶۱
- عقل فعال، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۲۷۹، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹
- ۳۰۶، ۳۱۲، ۳۱۳، ۶۶۶
- عقول افلاک، ۱۶۸، ۱۷۳
- عقول عشره، ۱۶۵، ۴۷۰، ۶۳۷، ۶۹۵
- علاءالدوله (دیلمی)، ۲۶۷
- علاءالدوله (طبع‌کننده مثنوی)، ۵۹
- علت، (= Cause)
- علم تحصیلی (Positive Science)، ۱۴۴
- علوم طبیعی (= Natural Sciences)، ۴۹، ۵۹
- ۱۰۹، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۳۴۶، ۶۹۸
- علی بن ابی طالب (ع)، ۱۹۳، ۵۳۳
- علم طبیعی (= Physique)، ۱۳۸، ۲۴۸، ۵۸۲
- ۵۸۳، ۶۰۹، ۶۵۴، ۶۵۵
- علی بن ربیع، رش به: ربیع الطبری
- علی بن رضوان مصری، ۱۳۱
- علی بن همام، ۴۳۲
- علی قلی میرزا، ۳۳۳
- علوم اوایل، ۹۵، ۱۰۷، ۱۵۴، ۲۳۶، ۲۶۴، ۴۲۶
- ۵۵۳
- عمر بن الخطاب، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱
- عمر بن عبدالعزیز (اموی)، ۷۶، ۴۴۴، ۴۸۷
- عمر فروخ، ۳۲۹
- عمر بن العاص، ۸۸، ۸۹
- عینییه (قصیده ...)، ۱۴۴، ۲۸۲، ۳۳۷، ۴۳۲
- عیون المسائل، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۱
- ۴۹۰
- غ
- غازان خان، ۵۷۹
- غانی (ابوسعبد)، ۲۷۹
- غرب (= مغرب = Western)، ۳۵۶
- غز (طایفه ...)، ۳۵۶
- غزاله، ۳۶۰
- غزالی (احمد)، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷
- ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰
- غزالی نامه، ۳۵۶، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۴۹۰
- غزالی (ابوحامد محمد بن محمد بن محمد ... طوسی)، ۲۸، ۴۳، ۵۶، ۵۸، ۶۰، ۶۵، ۶۹
- ۷۳، ۷۸، ۸۲، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۶۰

- فخرالدین ابواسحق ابراهیم بن محمد، ۱۹۹
 فخرالدین رازی، ۱۳۲، ۴۸۱، ۴۷۸، ۴۸۱، ۴۸۴
 ۴۸۷، ۴۹۱، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۰، ۵۰۲، ۵۰۳
 ۵۰۵، ۵۳۵، ۵۴۳، ۵۵۴، ۵۷۱، ۵۸۱، ۵۹۱
 ۶۶۹، ۶۹۴
 فخرالدین (عراقی)، رش به: عراقی.
 فخر رازی، ۶۳ رش به: فخرالدین رازی
 فدون (رساله ... افلاطون)، ۳۰۷
 فرامرزین علی (علاءالدوله ...)، ۳۲۰
 فرانسه (= France)، ۴۸، ۷۳، ۷۸، ۸۰، ۲۶۱
 ۲۷۲، ۲۸۱، ۳۳۳، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴
 فرانسوی، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۹
 فراهانی (ادیب الممالک)، ۱۱۵، ۱۱۸
 فرخی سیستانی، ۵۲
 فردجان (قلعه)، ۲۶۷، ۲۷۹
 فردوس الحکمة، ۱۱۳
 فردوسی (استاد ابوالقاسم ...)، ۸۰، ۲۸۴، ۴۲۹
 ۴۳۸
 فردیناند هانری، ۴۱۲
 فرفورئوس (صوری)، ۱۰۳، ۱۵۹، ۱۷۷، ۲۸۹
 فرهنگ معین، ۱۲۴، ۲۰۲، ۲۶۱
 فرهنگستان (= Academy)، ۴۶، ۲۷۸
 فروزانفر (بدیع الزمان)، ۵۸، ۷۱، ۱۷۴، ۳۴۶
 ۴۳۲، ۵۴۳
 فروغی (حکیم مرحوم محمدعلی ...)، ۳۰، ۳۷
 ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۵۴، ۷۱، ۸۰، ۱۲۴، ۲۸۶
 ۳۰۲، ۳۰۷، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۸، ۴۰۰
 ۴۰۱، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۸
 ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۶۰، ۴۷۳، ۴۸۲، ۴۹۳
 ۳۴۵، ۳۳۰، ۳۲۰، ۳۱۱، ۲۹۰، ۲۸۵، ۱۹۶
 ۳۹۷، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۳۷، ۴۵۱، ۴۵۸، ۴۸۷
 ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۶، ۵۴۳، ۵۶۲، ۶۱۴، ۶۴۸
 ۶۵۱، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۶، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۸
 غزنه، ۳۴۵، ۳۳۰
 غزنویان، ۵۲
 غضبانی (لذت ...)، ۱۹۲
 غفاری (ابوذر)، ۶۷۲
 غماری الحسنی، ۴۹
 غنی (دکتر قاسم)، ۴۱، ۲۷۶، ۴۹۵
 غیاث‌الدین (خواجه ... وزیر)، ۵۹۰
 غیاث‌الدین (کاشانی)، ۵۹۵
 غیلان (بن مروان دمشقی)، ۴۴۴، ۴۴۵
 ف
 فاراب، ۱۴۷، ۵۱۷
 فارابی (Al-Farabi = ...)، ۷۸ رش به: ابونصر
 فارابی
 فارس (= ایران)، ۹۱، ۱۱۵، ۲۱۷، ۳۴۵، ۳۸۸
 ۵۱۹، ۵۷۵، ۶۹۷
 فارسی (ابوبکر محمدبن شاهویه ...)، رش به: ابن
 شاهویه
 فارمر (جورج)، ۲۶۷
 فاریاب، ۱۴۷
 فاریابی (محمدبن یوسف ...)، ۱۴۷
 فاضل جواد، ۶۲۳
 فاست (= Faust)، ۴۰۴
 فخرالدوله دیلمی (ابوالحسن ... علی)، ۲۱۹
 ۲۶۶

- ۶۶۵، ۵۱۲
 فریدالدین داماد، ۵۵۵، ۵۲۱
 فرید رفاعی (احمد...)، ۹۷، ۳۶۱
 فساء، ۲۶۵
 فضایل الانام (= مکاتیب غزالی)، ۳۶۶
 فضل بن سهل، رش به: ذوالریاستین
 فقه (ال... الاکبر)، ۴۵۱
 فلاسفه (= Philosophers)، ۴۸، ۴۹، ۴۵، ۶۶
 فلاسفة الشیعه، ۲۴۳، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۴۶، ۵۹۱
 ۵۹۶، ۶۷۸، ۶۸۸، ۶۹۱، ۷۰۳
 فلسفه (= Philosophy)، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴
 ۵۵، ۵۶، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲
 ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۴
 ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۶، ۶۶۷
 فلسفه خواندن؛ تفلسف، (= Philosophizing)
 فلسفه مشرق زمین (= Oriental Philosophy)
 فلسفه مغرب (= Western Philosophy)
 فلسفی (= Philosopher)، ۴۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹
 ۵۶، ۶۴، ۶۶، ۷۳
 فصل (ال... فی الملل)، ۱۳۲
 فلک ادنی، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۸۱
 فلک اقصی، ۶۶۸
 فلوطین (= Plotinus)، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳
 ۱۶۴، ۲۸۵، ۲۹۹، ۵۹۲، ۶۱۰، ۶۶۹
 فلک محیط، ۲۹۲
 فندر سک، ۶۴۰
 فن هامر پورگشتال
 (= Von Hammer Purgstall)، ۴۰۳
 فنون سماع طبیعی، ۴۶۰، ۴۷۳، ۶۶۵
- فهرست (ال...)، ۲۷، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۲۰
 ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۹۷، ۱۹۸
 فهم عظیم، ۷۰
 فوات الوفيات، ۲۷۴
 فورزه (یعقوب = J. Forget)، ۲۷۵
 فورون، ۱۲۸، ۱۲۹ رش به: پیرون
 فیاض (دکتر علی اکبر)، ۳۴۶
 فیتز جرالڈ (= Fitz Gerald)، ۳۲، ۴۰، ۴۱
 ۴۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶
 ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۲
 فیثاغورس (فیثاغورث)، ۲۵۸
 فیض (= Emanation)، ۲۹۱
 فیض کاشانی (محمد بن مرتضی بن محمود)،
 ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۲۳، ۶۳۵، ۶۷۷
 فیضی (معلم...)، ۱۷۸، ۲۹۳، ۴۱۰، ۴۱۱
 فیلسوف (= Philosopher)، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸
 ۴۹، ۵۳، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶
 فیلسوف العرب (= الکندی)، ۱۴۸
 فیلسوف المسلمین، ۱۴۶ رش به: ابونصر
 فارابی
 فیلون یهودی، ۱۵۹
 فیه مافیہ، ۷۱
- ق**
 قابوس بن وشمگیر، ۳۲۹، ۳۳۴
 قابوس نامه، ۷۶
 قاجار (محمدشاه) رش به: محمدشاه قاجار
 قاجاریه، ۵۲
 قادری (رمضان بن ابی هریره جرزی...)، ۶۱۳

- ۶۲۶
قاسم بن عبیدالله (وزیر معتضد)، ۱۰۲
قاسیون، ۵۵۵، ۵۹۰
قاضی اکرم، ۹۰ رش به: ابن القفطی
قاضی صاعد اندلسی، ۱۱۷، ۱۲۰
قاموس، ۴۹، ۱۵۲، ۲۹۱، ۳۵۸، ۵۰۷
قانون (ال... المسعودی)، ۳۳۵
قاضی (علی بن کابل)
قانون (ال...)، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۵۱، ۴۸۶، ۵۷۲
قانونچه، ۲۸۱
قانی (ال...)، ۳۸۶
قاهره، ۹۶، ۹۷، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۸۲، ۶۱۱، ۶۳۲
۶۶۳، ۶۴۴
قبط، ۹۰
قدماء پنجگانه، ۱۲۵
قدریه، ۴۱۶، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷
قدم (مقابل حدوث)، ۱۲۶
قدیم، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲
قرآن (مجید)، ۴۹، ۶۰
قرطبی، ۱۹، ۱۴۸
قرع، ۱۴۲
قرمطی (= A follower of Karmat)، ۹۲
۳۵۸، ۱۰۹
قزوين، ۲۱۰، ۲۶۶، ۵۲۲، ۵۳۷، ۵۵۱، ۵۵۲
۶۲۱، ۶۹۰
قزوينی، زکریا، ۳۹۴، ۴۸۶، ۴۸۷
قزوينی (علامه مرحوم محمد بن عبدالوهاب
...)، ۲۴، ۲۷، ۳۶، ۴۱، ۴۲، ۵۲، ۷۹، ۸۰
۱۱۳، ۱۲۳، ۲۰۰، ۲۱۴، ۲۳۹، ۲۴۱، ۳۳۶
- ۵۱۹، ۴۰۲، ۳۹۹، ۳۹۵
قزوينی (قاضی ابویوسف عبدالسلام ...)، ۴۳۱
قزوينی (نجم الدين عمر بن علی)، ۵۷۹، ۵۹۰
قسطابن لوقا، ۶۴۲
قشر نشاخته شعر و ادب، ۹۹
قشیری (ابوالقاسم)، ۳۸، ۴۵۲، ۵۰۶
قشیری (ابونصر ...)، ۴۵۲
قطب‌الدین رازی، ۵۸۰، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱
۵۹۲، ۵۹۳، ۶۱۴، ۶۱۷، ۶۸۲
قطب‌الدین شیرازی، ۵۲۴، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۷۰
۵۷۵، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۱، ۵۹۱
قسی (محدث ... شیخ عباس)، ۳۲۹، ۵۲۰، ۵۹۱
۵۹۴، ۶۱۴، ۶۲۳، ۶۷۷
قوامی (ابراهیم بن یحیی ...)، ۶۴۴، ۶۴۵
قمشه‌یی (مهدی الهی)، ۱۵۷، ۶۱۱
قوانین (= The Laws)، ۷۸
قوانین وضعی (= Conventional Laws)
قوانین منطق صوری، ۶۶، ۵۰۰
قوشچی (مولی علی)، ۵۳۵، ۵۷۸، ۵۹۵، ۵۹۶
قولنج (= Colic)، ۲۶۷، ۲۶۹
قومنچی (= تو موجه)، ۵۲۴ رش به: سینک
سینک
قونوی، ۵۷۴
قوه ناطقه، ۱۷۲، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۵۱
قهستان، ۵۲۲، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۵۴
- ک
کاتبی (حسینقلی)، ۵۵۸
کاتبی قزوينی (نجم الدين علی بن عمر)، ۶۸۲

- کاپلستون (F. Copleston)، ۲۷، ۲۸، ۴۱۲، ۴۱۸
- کارتزیوس موزائیزانس (=) ۴۸، (Cartesius Mosaizans)
- کارلایل (توماس ...)، ۴۰۶
- کارمایه، ۴۷۲
- کازرونی، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۹۸
- کاشان، ۵۶۰، ۵۶۲، ۵۹۳، ۵۹۵، ۶۸۵، ۶۸۶
- کاشانی (غیاث‌الدین جمشید بن مسعود)، ۵۹۵
- کافیجی، ۵۹۲
- کاکویه (علاء‌الدوله محمد بن دشمنزیار)، ۲۷۹، ۳۲۱
- کالدرون (= Calderon)، ۴۰۷
- کامل الصناعه، ۳۲۴
- کامل (ال... فی التاريخ)، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۳، ۳۲۱
- ۳۵۳، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۹۴، ۳۹۵، ۵۱۸، ۶۷۷
- کانت (ایمانوئل = Immanuel Kant)، ۴۷
- کبش، ۵۰۸، ۵۷۰
- کبشی (شمس‌الدین)، ۵۷۰، ۵۷۱
- کتاب التاسوعات، ۱۶۴
- کتبی (ابن شاکر)، ۱۳۱، ۲۳۳، ۲۷۴، ۲۷۶، ۵۲۴
- ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۷۳
- کحال (= چشم پزشکی)
- کرامات، ۱۵۲، ۲۱۰، ۲۴۹، ۳۷۹، ۴۶۲، ۶۹۵
- کرامیه، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۲
- کربلا، ۶۰۷، ۶۲۷، ۶۵۳، ۶۸۶
- کربن (هانری)، ۷۸، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۰، ۴۷۱
- ۴۷۴، ۴۷۶، ۵۴۶
- کرب (مطالعاتی در ...)، ۴۰۷
- کرد علی (محمد ...)، ۹۶
- کردی (شیخ محیی‌الدین الصبری ...)، ۶۳۳
- کرک، ۵۵۴
- کرکی (عزالدین حسین بن حیدر ... عاملی)، ۶۱۹، ۶۲۰
- کرکی (علی بن عبدالعالی ... عاملی)، ۶۱۳، ۶۳۴
- کرنکو، ۳۲۷، ۳۴۵
- کرمانی (ابوالقاسم حکیم)، ۳۲۵، ۳۲۶، ۶۲۶
- کشاف اصطلاحات الفنون، ۳۳۴، ۴۴۸
- کشف الاسرار (تفسیر قرآن)، ۴۸، ۵۵۸
- کشف الظنون، ۲۷، ۹۱، ۱۴۱، ۲۸۲، ۴۵۷، ۵۵۲
- ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۹۱، ۵۹۷
- کشکول، ۲۸۲، ۲۸۴، ۴۲۵، ۴۳۶، ۴۶۰، ۴۶۴
- ۴۷۶، ۴۹۴
- کلابازی، ۳۶۵
- کلابی (عبدالله بن سعید)، ۴۴۶
- کلیبان (= سگ رفتاران = Cynics)، ۱۷۸
- کلام (علم = Theology; Dialectics)، ۶۷، ۹۷
- ۱۱۰، ۱۵۵، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۷
- ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۷، ۴۷۹، ۴۹۰
- ۴۹۵، ۵۳۴، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۶۹
- کلی (= Universal)، ۱۷۷
- کلیات (عطار)، ۸۲
- کلیله و دمنه، ۹۶، ۵۴۰، ۶۰۰، ۶۱۵، ۶۳۲
- کمال، ۲۸۸
- کمالیات، ۱۵، ۱۶، ۶۰۶
- کناش، ۱۱۳
- کنت (اوگوست = A. Comte)، ۷۵

- کنزالحکمه، ۱۵۳، ۱۵۵، ۲۰۰، ۳۲۵، ۳۴۸،
 ۳۴۹، ۳۷۱، ۶۷۰
 کنوزالمعزمین، ۲۸۰
 کنی (ال... واللقاب)، ۳۲۹، ۵۲۰، ۵۹۱، ۵۹۴،
 ۶۱۴، ۶۲۹، ۶۷۴، ۶۸۲
 کوپرنیک، ۵۴۱
 کوچک (... حکیم ...)، ۶۱۰
 کون و فساد، ۱۷۱، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۴،
 ۲۹۵، ۲۹۷، ۵۱۰، ۵۸۳
 کوول (= E. B. Cowell)، ۴۰۶

کوی گنبد، ۲۶۷

ل

- کیاست (= Sagacity; ingenuity)، ۶۷، ۳۹۳
 کیکاووس بن اسکندر، ۷۶
 کیلانی، ۴۴۴، ۴۵۶، ۴۷۹
 کیمیای سعادت، ۳۷۲، ۳۸۱، ۵۶۲
 کیمیا (Alchemy)، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۷،
 ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۰
 کیمیاگران (Alchemists)، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۴۰،
 ۲۰۴
 کیمیاگری، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲
- لاادریه (= نمی دانم گرایان = Agnostics)، ۴۲۲
 لاپلاس (= Laplace)، ۲۶۱
 لاحقی (ابان ...)، ۴۳۳
 لاذقیه، ۴۳۰
 لاسکی (هارولد = Harold Laski)، ۷۰
 لامذهب (= Irreligious)، ۶۹
 لاهوری (علامه محمد اقبال ...)، ۳۶، ۶۹۸،
 ۷۰۳
 لاهیجی (عبدالرزاق ...)، ۵۳۵، ۶۰۹، ۶۱۰،
 ۶۳۵، ۶۷۴، ۶۷۵

لایدن (= Leiden)، ۵۲، ۷۸

لافوتن، ۶۳۳

لباب الاشارات، ۲۷۴

لبنان، ۶۰۴، ۶۱۹، ۶۲۰

لبودی (نجم الدین)، ۵۳۷

لذت (= Pleasure)

لذت معرفت، ۱۹۲

لسان العرب (ابن منظور)، ۵۰۷

گ

گارسن دوتاسی (= Garcin de Tassej)،

۴۰۳

گالیله (گالیلئو = Galileo Galilee)، ۶۹، ۳۴۶

گرجستان، ۳۵۳

گردیزی (ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن

محمود ...)، ۱۱۷

گرگانج، ۲۶۲، ۲۶۵، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۹

ماللهند (تحقیق ... من مقوله مقبولة فی العقل
اومرذولة)، ۲۷، ۷۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۳۳۲،
۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۸
مأمون (عبدالله عباسی)، ۶۴، ۶۵، ۹۶، ۹۷،
۱۱۶، ۱۲۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۲۴۱، ۲۴۵، ۳۲۲،
۳۲۳، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۸، ۴۴۹، ۵۲۵
مأمون بن مأمون خوارزمشاه، ۳۲۲
مانوی، ۱۱۷، ۲۱۱، ۴۷۳
مانی، ۳۳۳، ۳۴۴، ۴۶۸، ۴۷۴
ماهیت، ۳۷۰
ماهیت (اصالت ...)، ۴۶۸
مبادی آراء اهل المدينة الفاضلة، ۱۵۴
مبدله (مدینه ...)، ۱۸۰
مترجم (= شرح حال نویسنده = Biographer)،
۴۲، ۳۷۱، ۴۰۵، ۴۷۵، ۵۴۰، ۶۴۲
متطب، ۱۲۴
متنبی (ابوالطیب)، ۴۰۴، ۴۳۰، ۴۳۱
متی بن یونس، ۱۹۷
مثالب الوزیرین، ۲۱۷، ۲۱۸ رش به: اخلاق
الوزیرین
مثنوی (معنوی)، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۳،
۷۴، ۷۹
مجدد (= تجدید کننده و احیاء کننده دین)، ۴۸۷
مجسطی (... = Almageste)، ۲۰۲، ۲۶۲،
۲۶۵، ۲۶۷، ۵۳۶، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۹۷
مجلسی (ملا محمد تقی)، ۶۰۶، ۶۲۰، ۶۸۱
مجمع مرغان، ۴۰۷
مجمع البیان، ۵۰۳
مجمع التورین، ۴۷۰

لسان العرب (ابن سینا)، ۱۱۲، ۲۶۹
لطفعلی بیگ، رش به: آذر
لطفی (علی بن عبیده)، ۱۰۹، ۱۵۲، ۴۷۳
لمع (... فی التصوف)، ۷۸
لمع (... فی شواذ التفسیر)، ۲۲۴
لندن (= London)، ۲۰، ۲۸، ۴۲، ۵۰، ۸۱،
۱۲۸، ۱۳۷
لوسی بارتون (= Lucy Barton)، ۴۰۶
لوکری، ۵۲۱
لویس (= Lewes)، ۶۹۸
لهستان، ۵۴۱
لیثی (موفق الدین ...)، ۴۵۸
لیلی و مجنون (نظامی)، ۱۵

م

مابعدالطبیعه (= Metaphysics)، ۴۰، ۱۵۶،
۱۷۵، ۲۶۳، ۲۷۹، ۳۵۰، ۵۸۲
ماجد بحرانی (سید ...)، ۶۷۶
ماده (= Matter)، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱
مارگلیوث (= D.S. Margoliouth)،
۱۴۱
ماریانوس، ۱۴۱
مازندرانی (علی بن جمشید نوری ...)، ۶۱۰،
۶۸۳، ۶۹۰
مازیارین قارن (= کارن)، ۱۱۲
ماکس مایرهوف (= Max Meyerhof)، ۱۰۸،
۱۵۸
ماکس نیبورگر (= Max Neubuger)، ۱۳۷
مالتی (محمد حسن)، ۵۷۹
مألوف، ۱۷۰، ۳۱۰

- محاضرات الادبائه، ۲۸، ۸۶
 محاضرات (ال... والمناظرات)، ۲۲۰، ۲۲۵
 محاکمات، ۲۷۵، ۵۹۱، ۶۰۰، ۶۱۰، ۶۱۴، ۶۸۲
 محامی (ال... فتح الله)، ۲۶۷
 محدث قمی (شیخ عباس)، ۶۲۳، ۶۷۷
 محراب حکیم (ملا...)، ۶۸۴
 محسوس (= Sensible)، ۱۷۲
 محمدبن ابی بکر، ۵۹۸
 محمد امین طهرانی (شیخ هادی بن...)، ۶۵۷
 محمدبن اسحاق، ۵۷۴ رش به: ابن الندیم.
 محمدبن زکریای رازی، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۵،
 ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۰،
 ۲۴۷
 محمدبن طاهر، ۱۸۲
 محمدبن علی تبینی، ۶۲۳
 محمدبن کرام (ابو عبدالله...)، ۴۷۹
 محمدتقی مدرس رضوی، ۵۱، ۶۱، ۶۷، ۲۱۵،
 ۲۶۰، ۲۸۳، ۴۲۱
 محمد شاه قاجار، ۶۹۲
 محمد محمد جابر، ۳۵۷، ۳۶۵
 محمد طاهر (میرزا) تنکابنی
 محمد عباسی، ۶۰
 محمد علی، رش به: فروغی
 محمد محمد جابر، ۵۸، ۳۵۷
 محمد مشکوة (سید...)، ۲۷، ۵۸۱
 محمد معین (دکتر)، رش به: معین
 محمود غزنوی (سلطان)، ۵۲، ۶۰، ۹۲، ۳۲۲،
 ۳۳۱، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۸۹
 محمود نجم آبادی (دکتر)، ۱۳۶، ۱۳۷
 مختصر (ال... النافع)، ۶۰۵
 مختصر (ال... فی تاریخ)، ۵۶۹، ۵۷۴
 مراغه، ۴۶۲، ۴۷۹، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۶
 ۵۲۷، ۵۵۲، ۵۵۷، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۹۶
 مرق، ۵۶۰
 مرتن، ۴۰۷
 مرو، ۱۲۲، ۳۵۴
 مستوفی (حمدالله)، ۵۱۹، ۵۳۴، ۵۵۰
 محیی الدین (ابن عربی)
 مختصر الدول، ۸۹، ۹۰، ۵۵۳
 مخطوف، ۳۱۰
 مدینه (= یشرب)، ۵۱، ۱۵۳، ۱۶۵، ۱۷۹، ۱۸۰،
 ۱۹۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۶۷، ۵۷۱، ۶۷۲
 مرزبان نامه، ۲۱۵
 مدائنی (علی بن احمد)، ۴۵۲
 مدینه فاضله (= Utopia)، ۱۵۳
 مرورودی، ۱۰۹
 مساحی، ۱۹۶
 مستصفی، ۶۵، ۳۷۲
 مستطرف، ۲۹، ۶۶، ۵۹۹
 مستفاد (عقل)، ۱۶۵، ۲۵۷، ۳۰۶، ۳۱۳
 مسعودبن محمود غزنوی
 مسعودی، ۲۷، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۵، ۱۴۷،
 ۳۲۹، ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۵۸
 مسلمه مجریطی، ۱۴۰
 مسلمین، ۵۱۴، ۵۹۵، ۶۹۸
 مسیو آبه کوانیار، ۵۶
 مشانیان (= Peripatetics)، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۴۳
 مشاغبه، ۲۰۵، ۲۹۰

- مصر، ۴۹، ۵۸، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۸، ۵۴۱، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۵۷، ۵۶۰، ۵۶۲
- مصری (قطب‌الدین ابراهیم بن علی (...))، ۴۹، ۳۶۸، ۴۰۹، ۵۲۱، ۵۲۷، ۵۴۰، ۵۷۱، ۵۷۲
- مصطفی (شیخ عبدالرزاق)، ۱۶۲، ۴۵۴، ۴۸۰، ۴۹۳
- مصیبت نامه، ۴۴، ۵۱
- مطابقت اختراعات العصریه ...، ۴۹
- مطرف بن محمد، ۲۰۹
- مطلق (= Absolute)، ۱۹۱
- مطلق (شر ...)، ۱۹۱
- مطیع بن ایاس، ۴۳۳
- معاد جسمانی، ۷۷، ۳۸۱، ۵۲۹، ۶۶۹، ۶۹۵
- معاد روحانی، ۱۳۷، ۱۳۶، ۲۷، ۱۴۵، ۳۵۶، ۴۸۱
- معارف اسلامی (مجله ...)، ۲۷، ۱۳۶، ۱۳۷
- معتزله، ۲۰۵، ۲۱۶، ۳۷۱
- معلول (= Effect)، ۴۷، ۴۸
- معتصم (خلیفه عباسی)، ۹۷، ۱۱۲
- معتضد (شائزدهمین خلیفه عباسی)، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵
- معجزات (= Miracles)، ۱۳۰، ۱۵۲
- معجم الادباء (= ارشاد الاریب)، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۹۸، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۴۶، ۳۴۲، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۹۴
- معجم البلدان، ۲۷، ۱۱۸، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۳
- ۲۲۷، ۴۵۳، ۴۵۷، ۵۲۱، ۵۵۴، ۵۵۷
- معرفت (= Knowledge)، ۱۷۳
- معرفت عقلی، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۲، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۲
- معری. رش به: ابوالعلاء
- معصومی (ابوعبدالله)، ۳۵۰
- معقول (Rational)، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲
- معقولات (= Intelligibles)، ۵۸
- معقولات خالده، ۱۶۲
- معلم ثانی، ۱۴۹، ۶۳۵ رش به: فارابی
- معین (دکتر محمد ...)، ۷۹
- مغول، ۵۲، ۵۳، ۹۰، ۹۲، ۳۵۴، ۴۵۲، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۵
- ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۸، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۷۴
- ۵۸۹، ۶۰۳
- مفسر (= Commentator; interpreter)
- مصطفی (حضرت محمد ...)، ۶۸
- مقابسات، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۲۰، ۲۳۱
- مقتدر (ال...)، ۱۴۷
- مقتدی (ال...)، ۳۵۸
- مقدسی (ابوعبدالله البشاری ...)، ۱۲۳
- مقدسی. رش به: بستنی، ۲۰۱
- مقدمه (ابن خلدون)، ۸۷، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۹
- مقریزی، ۸۸، ۸۹
- مقنع (ال...)، ۳۳۳، ۶۳۲
- مقولات (= Categories)، ۷۲
- مقولات ده‌گانه، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۲۰۹، ۲۵۸، ۲۷۲، ۴۹۹، ۵۴۰، ۵۶۶

موسی (دکتر عمید)، ۲۹۹	مقید،
موسی (کلیم الله)، ۴۸، ۸۸	مکعبات، ۱۹۶
موصل، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۴۸، ۵۹۱	ملائکه، ۲۹۴
مولیان (جوی)، ۵۲، ۱۲۲	ملحد (= non-believer)، ۶۹، ۱۰۵، ۱۲۴
مهدی (دکتر محقق)، ۶۲، ۱۲۴، ۵۷۷، ۶۴۲	۳۰۷، ۳۵۸، ۳۷۶
مهدی (میرزا...) آشتیانی، ۶۱۱	ملک (ال... الظاهر)، ۴۶۵
مهدوی (دکتر یحیی...)، ۲۷۱، ۲۸۰، ۵۵۹	ملک (= جده = Possession)، ۷۶
۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۴	ملکشاه سلجوقی، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶
مهرجانی (ابو احمد...)، ۲۰۱	۳۶۱، ۳۹۰، ۳۹۴، ۳۹۶
مهرگان (جشن...)، ۲۳۵، ۳۳۰	ملک قلاوون الفی، ۵۷۴
مهرن (= Mehren)، ۲۸۰	ملل (ال... و النحل)، ۱۹۸، ۳۲۰، ۴۱۷، ۴۵۵
مهلبی (ابو محمد...)، ۲۳۴، ۲۴۶	۴۵۶، ۴۶۰، ۴۷۹، ۵۲۹
موالید ثلاثه، ۵۰۴	ممکن الوجود (= Contingent)
موسیقی (ال... الكبير)، ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۵۱	منبع الانوار، ۵۹۳
موسی بن میمون، ۱۲۴	منتج (در برابر عقیم)، ۲۶۳
موفق نیشابوری (امام...)،	منتظم ناصری (تاریخ)،
مولوی بلخی (جلال الدین محمد)، ۴۱، ۴۷، ۵۹	منتخب اسرار التوحید، ۸۲
۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۸۰، ۱۳۳، ۳۰۹، ۳۱۰	منصور بن نوح بن نصر، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۳
۳۴۵، ۳۸۱، ۴۸۲، ۵۰۱، ۵۰۸، ۵۱۹، ۶۲۶	منصور (خلیفه عباسی)، ۶۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۶
۶۵۲، ۶۷۷، ۶۷۸	۱۲۱، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۴۳، ۱۴۹
مؤید الدوله (دیلمی)، ۲۱۹، ۲۳۵	منصوری (کتاب الطب)، ۱۲۱، ۱۲۳، ۶۱۴
میافارقین، ۴۶۴	منطق (= Logic)، ۶۶
میانجی (عبدالله بن محمد)، ۳۸۶	منطقی (= Logician)، ۱۷۶، ۱۷۷
میانه، ۴۷۵	منظومه (سبزواری)، ۲۹۹
میبدی (ابوالفضل رشیدالدین)، ۴۸، ۵۴۹	منطق الطیر، ۴۰۷
میرداماد، ۸۵، ۶۱۰، ۶۲۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶	منقذ من الضلال، ۵۸، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹
۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۸، ۶۵۵، ۶۵۸	۳۷۳، ۳۷۶
۶۷۰	منکبرنی (جلال الدین)، ۵۱۹
میرفندرسکی (سید ابوالقاسم...)، ۶۴۰، ۶۴۳	منینی (احمد بن علی...)، ۶۱۹، ۶۲۰

نجوم (ال... الزاهره فی ملوک مصر و القاهره)، ۸۷

نجوم (علم = Astronomy)، ۹۵، ۱۰۷، ۱۴۸،

۱۷۰، ۱۷۱، ۲۰۲، ۳۳۲، ۵۲۴، ۵۸۲

نحو (= Syntax)، ۱۷۵

نخجوانی (هندوشاه)، ۳۵۵

نخجوانی (نجم‌الدین)، ۵۷۱

نراقی (احمد... ملا)، ۶۸۵، ۶۸۸

نراقی (محمد مهدی بن ابی ذر)، ۶۸۵، ۶۸۶

نسا، ۲۶۵

نسوی (قاضی عبدالرحیم...)، ۳۹۱، ۳۹۹

نصر (دکتر سید حسین...)، ۲۷، ۱۲۴

نصرالله منشی (ابوالعالی)، ۵۴۰، ۶۱۵

نصر بن احمد (سامانی)، ۱۱۷

نصیبی (شاعر)، ۲۲۰، ۲۲۱

نصیحة الملوک، ۳۲۶، ۳۵۶، ۳۷۳

نصیرالدین طوسی (خواجه...)، ۴۵۷، ۵۰۰

۵۱۶، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۴۵، ۵۶۰، ۵۹۶

۶۰۸، ۶۲۷، ۶۷۵

نصیرالدین (کاشانی)، ۵۹۳

نظاره (نفس ناطقه...)، ۱۹۲

نظام سیار (ابراهیم...)، ۲۲۶

نظام الملک طوسی (خواجه)، ۳۵۷، ۴۲۸

نظامی (گنجوی)، ۱۵، ۵۶۲

نعمه (شیخ عبدالله)، ۲۴۳، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۴

۳۳۵، ۳۴۶، ۵۲۷، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۵، ۵۹۱

۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۹، ۶۱۹، ۶۲۵، ۶۳۸، ۶۷۵

۶۷۸، ۶۸۸، ۶۹۱، ۷۰۳

نغوی (سهار...)، ۶۲۶

نفس ناطقه، ۱۹۰

میسی (علی بن عبدالعالی...)، ۶۲۰

میمون قداح، ۲۱۰

میمون بن نجیب واسطی، ۳۹۴

مینورسکی (= V.F.Minorsky)، ۳۹۹

مینوی (مجتبی)، ۱۱، ۴۱، ۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵

۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۴، ۲۶۴، ۳۹۹، ۴۰۰

۴۰۵، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۴، ۵۷۷، ۶۱۵

۶۴۲

میهنی (امام اسعد...)، ۳۶۰، ۳۸۴، ۴۵۳

ن

ناتلی (ابوعبدالله...)، ۲۶۱، ۲۶۲

ناصر خسرو (ابومعین... قبادیانی)، ۶۲، ۱۲۰

۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۲، ۴۰۳، ۴۳۸، ۵۶۲، ۵۷۶

۵۷۷، ۶۴۲

ناصرالدین شاه (قاجار)، ۴۰۷، ۶۹۱

نالینو، ۳۴۰

ناصرالدین محتشم (عبدالرحیم بن منصور)،

۵۲۲، ۵۳۷، ۵۳۹، ۵۴۰

ناصبی (= مخالف یا دشمن علی)

ناظر طبیعی، ۱۷۷

نام مهین (= اسم اعظم)، ۵۱

نامه دانشوران، ۱۲۴، ۳۴۴

نبی (= قرآن)، ۶۷

نبی حکیم، ۱۸۰

نجا، ۲۷۲، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۹

۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵

نجار (عبدالحمید... دکتر)، ۱۴۱، ۲۲۶

نجم آبادی، رش به: محمود نجم آبادی (دکتر...)

- نفس ناطقه مرتابه، ۱۹۲
نقد حال، ۱۸۴
نقض الاديان (= مخاریق الانبياء)، ۱۳۱
نهاية الاقدام، ۴۵۴، ۴۶۰
نهج البلاغه (شرح)، ۲۷، ۱۰۵، ۱۲۸، ۱۹۳، ۶۶۳
نوافلاطونيان (= Neo-Platonists)، ۱۲۳، ۶۹۸، ۱۶۹
نواميس موضوعه ی حکیمان، ۲۱۲
نوبخت (رش به: اسماعیل و اسحق)، ۹۵
نوبختی (شیخ ابواسحق ...)، ۹۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹
نوبختی (خاندان)، ۱۲۸
نوح (پیامبر)، ۶۳
نوح بن منصور سامانی، ۱۸۷
نور، ۴۷۰
نوروز (جشن ...)، ۲۹، ۳۳۰، ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۹
نوری (آخوند ملاعلی)، ۶۹۲
نوشجانی، ۲۰۹
نیچه (فردریک)، ۴۷۳
نیشاپور، ۱۸۶، ۳۸
نیشابوری (ابوالقاسم)، ۲۵۰
نیشابوری (ابوتمام)، ۲۰۹
نیکلسن، رینولد، ۷۹، ۵۰۸، ۶۵۳
نیکولا (= J.B. Nicolas)، ۴۰۴
نیمایوشیچ (علی اسفندیاری)، ۶۳۶
نیویورک (= New York)، ۴۰، ۱۴۹
- و
واجب الوجود، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸
- ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۵۰، ۴۱۴، ۶۵۳
واحد (= One)، ۱۵۹
واسطی (میمون بن نجیب)، ۲۱۶، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶
واصل بن عطا، ۴۴۳، ۴۶۴
والبة بن الحباب،
والتین (ژوکوفسکی)، رش به: ژوکوفسکی
واهب الصور، ۲۹۷، ۲۹۹
ویکه (= F. Woepcke)
وجود (= Being; Existence)، ۱۷۷
وجیه‌الدین قاری، ۶۱۳
وجیز، ۲۰۰، ۳۷۱، ۴۹۰، ۶۲۱
وحدانیت، ۶۴، ۱۰۲، ۲۸۷، ۲۹۰، ۶۹۹
وحدت وجود، ۱۸۱، ۳۷۹، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۵۰
۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۹
۶۷۷، ۶۷۸، ۶۹۴
وحید بهیانی، ۶۸۶
وحید (دستگردی)، ۱۵، ۵۴
وراوینی (سعدالدین)، ۵۲، ۲۱۵
ورتر (= Werther)، ۸۷، ۱۳۵، ۴۰۴، ۵۱۶، ۶۴۴، ۶۴۷
ورمس (= Worms)، ۱۶۹
وزیری (ابومحمد حسن بن محمد)، ۱۰۷
وستنفلد (= F. Wüstenfeld)، ۱۲۸، ۱۴۷، ۳۲۳
وسط و اطراف (فکر ...)، ۶۸۸
ولتر (= Voltaire)، ۴۳، ۴۸، ۱۰۹، ۴۱۵
ون دن برگ (دکتر ...)، ۳۷۱
وهم، ۳۳۷، ۴۸۶، ۵۴۲، ۵۶۷، ۶۶۱، ۶۶۶
وودبریج، ۴۰۵، ۴۰۶

- ۵۳۷، ۳۵۰
 همدانی (خواجه رشیدالدین فضل‌الله ...)، ۴۱۷،
 ۵۷۹، ۵۷۳، ۵۱۹، ۴۹۸، ۴۸۰
 همدانی (عین‌القضاة ...)، ۶۷۰
 همر (= امیروس)،
 همه دان (= Omniscient)، ۷۵
 همه‌دانی (= Omniscience)، ۸۳
 هند، ۱۰۸، ۲۴۵، ۲۶۱، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴،
 ۳۴۰، ۶۲۶، ۶۴۱، ۶۷۹
 هندوستان، ۳۳۲، ۳۵۳، ۵۲۵، ۵۵۴، ۶۰۴
 هنی (عبدالله ...)، ۲۶۷
 هورتن (= Horten)، ۲۷۲
 هورقلیا (Hurgelia)، ۶۱۱
 هوکر (= Hooker)، ۷۰
 هولاکو، ۹۲، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶
 ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۶۲، ۵۷۳
 هیدجی، ۷۰۳
 هیرسن (= Hirson)، ۴۰۵
- ی**
 یادداشت‌های قزوینی، ۱۱۳
 یادگار (مجله)، ۱۱، ۱۱۶
 یازجی و کرم، ۱۵۴، ۲۸۷، ۳۱۹، ۳۷۹، ۴۴۸،
 ۴۴۹
 یأسمی (رشید)، ۴۷۲، ۶۰۶، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۴۱،
 ۶۷۵
 یافعی، ۲۲۹، ۳۲۱، ۳۶۶، ۳۷۲
 یاقوت (حموی)، ۲۷، ۱۱۳، ۱۹۸، ۲۱۶، ۲۸۳،
 ۳۲۷، ۳۴۵
- ویلیام جیمز (= W. Jammes)، ۴۷
 هاربروکر (= Haarbrucker)، ۴۵۶
 هارن ادوارد (= Edward Haren)، ۴۰۳
 هارون‌الرشید، ۴۴۶
 هاشمی (سید محمد ...)، ۴۰۹
 هالین (= Hallen)، ۴۰۵
 هانری (کربن)، رش به: کربن
 هاید (طوماس = Thomas Hyde)، ۴۰۳ رش
 به: طماس
 هاینریش هاینه، ۴۰۴
 هجو (= Satire)، ۲۲۶
 هدایت (رضا قلی‌خان)، ۱۷۶، ۴۹۲، ۶۰۲،
 ۶۳۲، ۶۷۱
 هدایت (صادق ...)، ۳۹۳، ۴۱۳، ۴۲۰
 هرات، ۳۵۵، ۳۹۵، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲،
 ۵۳۶، ۶۲۱، ۶۲۲
 هروی (اسمعیل)، ۳۲۰، ۶۳۱
 هرندی (محمد مهدی)، ۶۸۶
 هزلیات (= Pleasantries)، ۵۷۵
 هشام‌بن عبدالملک، ۴۴۴
 همام‌الدین، ۵۷۸، ۵۹۸
 همام‌الدین (تبریزی)، ۵۷۸، ۵۹۸
 همایی (استاد جلال‌الدین)، ۵۳، ۲۳۳، ۲۴۷،
 ۲۸۰، ۳۲۶، ۳۲۶، ۳۵۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۹۷،
 ۳۹۸، ۴۰۲، ۴۶۷، ۴۹۰، ۵۲۲، ۵۳۶، ۵۳۹،
 ۶۵۸
 همدان، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۰

- یحیی بن زیاد حارثی، ۴۲۳
- یحیی بن عدی (ابوزکریا ... المنطقی)، ۱۸۲، ۲۱۱، ۱۹۷
- یحیی ریحان، ۶۳۶
- یحیی مهدوی (رش به: مهدوی ... دکتر)
- یحیی نحوی (دیلمی)، ۸۸، ۹۱، ۳۷۱
- یزدگردی (دکتر ...)، ۵۸۱
- یزدی (امیر حسین)، ۵۹۹
- یزدی (منتخب‌الدین منشی ...)، ۸۴، ۱۱۴، ۲۳۶، ۲۶۹
- یزدی (مولی عبدالله بن حسین)، ۵۹۹، ۶۲۲
- یزیداموی، ۹۵
- یزید بن فیض (عمارة بن حمزه ... الجمیل)،
- ۴۲۳
- یعقوب بن اسحق الکندی، رش به: الکندی
- یعقوبی (مورخ)، ۹۷
- یعقوبیان (= یعقوبیه = Jacobites)، ۹۷
- یوحنا بن حیلان، ۱۴۷
- یوسف بن اسباط، ۲۲۹
- یوسف (شیخ ... بحرانی)، ۶۷۸، ۶۸۶
- یوسف (میرزا ... مستوفی الممالک)، ۶۹۱، ۶۹۶
- یولیوس مهل (= Julius Mohl)، ۷۹
- یونان، ۴۵، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۹۷
- یونانی (زبان)، ۸۹، ۹۵، ۹۶، ۹۷
- یونس بن ابی فروه، ۴۲۳

کتاب نامه

فهرست ماخذ کتاب و مشخصات آنها^۱

۱. فارسی و عربی

- آتشکده آذر، لطفعلی بک آذر، چاپ هندوستان، ۱۲۷۷ ه. ق.
- الآثار الباقية عن القرون الخالية، ابوریحان بیرونی، لایپزیک، ۱۷۷۸ م (به اهتمام ادوارد ساخائو).
- آثار البلاد و اخبار العباد، زکریا محمود قزوینی، بیروت، ۱۹۷۳
- آداب اللغة العربية، جرجی زیدان، چهار جزء، مصر (مطبعة الهلال) ۱۹۷۳ - ۱۹۳۰.
- آراء اهل المدينة الفاضلة، ابونصر فارابی، مصر (مطبعة النيل)، طبع اول (به اهتمام شیخ فرج الله زکی الکردي و شیخ مصطفی القالب)، بی تاریخ.
- آیین سخنوری، محمد علی فروغی چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۴ ه. ش.
- ابن سینا (مقدمه حکمة المشرقین)، دکتر قاسم غنی، تهران ۱۳۱۵ ه. ش.
- ابن مسکویه، فلسفته الاخلاقية و مصادرہا، دکتر عبدالعزیز عزت، مصر، ۱۹۴۶.
- ابن المقفع، عباس اقبال آشتیانی، چاپ مجله ایرانشهر (برلین)، ۱۳۰۷ ه. ش.
- ابوالریحان البیرونی: حیاتہ، مؤلفاتہ، ابحاثہ العلمیة، علی احمد الشحات، تقدیم دکتر عبدالحلیم منتصر، دارالمعارف مصر، ۱۹۶۸.
- اتحاف سادة المتتین فی شرح احیاء علوم الدین، سید مرتضی زبیدی (ابوالفضل محمدبن

۱. در این فهرست، «الف و لام» را در شمارش الفبایی کتب منظور نکرده ایم، همین طور برخی مجلات و کتابهای غیر مهم را یاد نکرده ایم. و نیز باید به خاطر داشت که برخی از کتابها را که دو بار چاپ یا افست شده (اگر لازم بوده) هر دو تاریخ چاپ (یا افست) را قید کرده ایم.

- محمد)، ج ۱، چاپ مصر، ۱۳۵۱ ه. ق.
- احادیث منثوی، بدیع الزمان فروزانفر، چاپ دوم دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.
- احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، مقدسی، لیدن، ۱۹۰۶
- احصاء العلوم، ابونصر فارابی، قاهره (دارالفکر العربی)، ۱۹۴۸، طبع دوم (به اهتمام دکتر عثمان امین).
- احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ه. ش.
- احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی، قاهره، ۱۹۵۷ (به اهتمام دکتر بدوی احمد طبانه)
- اخلاق الاشراف، عبید زاکانی، تهران، ۱۳۴۶ ه. ش (از روی نسخه ۱۳۰۳ ه. ق، چاپ استانبول).
- اخلاق جلالی (= لوامع الاشراف)، جلال الدین دوانی ۷ چاپ هند، ۱۳۵۱ ه. ق.
- الاخلاق عند الغزالی، زکی مبارک، قاهره (دارالکاتب العربی للطباعة والنشر)، ۱۹۲۴.
- اخلاق محتشمی، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش. (به اهتمام محمد تقی دانش پژوه).
- اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی - علیرضا حیدری، تهران، چاپ دوم انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰ ه. ش.
- اخلاق الوزیرین، ابو حیان توحیدی، دمشق، ۱۹۶۵ (به اهتمام محمد بن تأویت الطنجی).
- الادب الوجیز للولد الصغیر (منسوب به) خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۱۲ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).
- الاربعین فی اصول الدین؛ امام فخر رازی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۳ ه. ق.
- ارشاد الاریب الی معرفة الادیب، یاقوت حموی، ۲۰ جزء، چاپ دارالمأمون ۳۸-۱۹۳۶ (به اهتمام احمد فرید الرفاعی).
- از اسکندریه تا بغداد، ماکس مایر هوف ← بخش لاتین.
- اساس الاقتباس، خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶ ه. ش. (به اهتمام مدرس رضوی).
- اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، محمد بن منور، چاپ تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. (به

اهتمام احمد بهمنیار).

— اسرارالحکم، ملاهاید سبزوورای، تهران، ۱۳۸۶ ه. ق؛ ۱۳۶۱ ه. ش (انتشارات مولی).

— اسرارنامه، عطار نیشابوری، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام دکتر سعید صادق

گوهرین).

— الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیه، صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (=

ملاصدرا)، چهار مجلد، تهران، ۱۲۸۲ ه. ق.

— اسکندرنامه (= اقبالنامه)، نظامی گنجوی، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۸ ه. ش.

— الاشارات و التنبیہات، ابن سینا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش. (به اهتمام محمود

شهابی خراسانی).

— الاشارات لابن سینا مع شرحی الطوسی و الفخرالرزای، مصر (مطبعة الخیریه)، ۱۳۳۵ ه. ق.

— اصول الفلسفة العربیة، یوحنا قمیر، چاپ دوم، بیروت، ۱۹۶۷

— الاعلام، خیرالدین زرکانی، دو جلد، قاهره (المطبعة العربیة)، ۱۹۲۷ / ۱۳۴۵ ه. ق.

— اعلام الفلسفة العربیة، یازجی و کرم، بیروت، ۱۹۶۵

— اعلام النبوة، ابو حاتم الرازی، تهران (انجمن فلسفه ایران)، ۱۳۹۷ ه. ق. (به اهتمام

صلاح الصاوی و غلامرضا اعوانی).

— اغاثة اللہفان، ابن قیم الجوزیه، ج اول، مصر (مصطفی البابی الحلبي)، ۱۹۳۹،

۱۹۶۱

— الاغانی، ابو الفرج اصفهانی، ۲۲ جزء، مصر (وزارة الثقافة والارشاد القومي)، ۴۸ -

۱۹۲۱.

— الاغانی، ابو الفرج اصفهانی، ۲۰ جزء، بولاق، ۱۹۰۵.

افلوطن عند العرب، نصوص حقیقها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۷

— اقبالنامه، نظامی گنجوی (گنجهای)، چاپ وحید، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش.

— اقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد، سعید الخوری الشرتونی اللبنائی، ۳ جزء،

بیروت، ۱۸۹۳ - ۱۸۸۹

— الهی نامه، عطار (فریدالدین) نیشاپوری، انتشارات تهران زوار، ۱۳۵۱ ه. ش. (به

اهتمام قواد روحانی).

— الامتاع و الموائس، ابوریحان توحیدی، سه جزء، چاپ بیروت، ۱۹۵۳ (به اهتمام

احمد امین و احمد الزین).

- امثال و حکم (چهار جزء)، علی اکبر دهخدا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۲ ه. ش.
- امراء البیان، محمد کردعلی، دو جزء، قاهره (مطبعة لجنة التألیف والترجمة. النشر)، ۱۳۶۷ ه. ق. / ۱۹۴۸.
- امل الامل فی علماء جبل عامل، محمدبن حسن حر عاملی، ذیل رجال استرآبادی و ابوعلی، بدون تاریخ.
- ایران قدیم، حسن پیرنیا، تهران (چاپخانه مجلس)، ۱۳۱۰ ه. ش.
- بحثنی در تصوف، دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۳۱ ه. ش. (از انتشارات مجله یغما).
- بحیره، فزونی استرآبادی، چاپ تهران ۲۹-۱۳۲۸ ه. ش.
- البدء والتاریخ، مطهرین طاهر مقدسی سه (۳) جزء، پاریس ۱۹۰۶-۱۸۹۹.
- البداية والنهاية، ابن کثیر، جزء ۲، مصر، ۱۳۵۸ ه. ق.؛ مصر (مطبعة السعادة)، ۱۳۲۸ ه. ش.
- بدایع الحکم، آقا علی مدرس، تهران، ۱۳۱۴ ه. ق.
- بصائر النصیریه، خواجه نصیرالدین طوسی، مصر، ۱۸۹۸.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدین سیوطی، قاهره (مطبعة السعادة)، ۱۹۶۴.
- بوستان، شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام محمدعلی فروغی).
- البیان والتبیین، جاحظ بصری، چهار جزء، مصر ۱۹۶۱-۱۹۶۰ (به اهتمام عبدالسلام محمد هارون).
- بیت مقاله قزوینی، جزء دوم، طهران - مطبعة مجلس، ۱۳۱۳ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- پانزده گفتار (= از امیروس تا برناردوشاوا)، مجتبی مینوی طهرانی، چاپ دوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.
- پورسینا، سعید نفیسی، تهران، کتابخانه دانش، ۱۳۳۳ ه. ش.
- تائیس، آناتول فرانس، ترجمه فارسی به خامه دکتر قاسم غنی، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.
- تاج العروس، الزبیدی، ۱۰ مجلد، قاهره (مطبعة الخیریه)، ۳۰۷-۱۳۰۶ ه. ق.
- تاریخ ابن خلدون (= کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر)، ابن خلدون تونسسی، هفت

- (۷) جزء، طبع بولاق، ۱۲۸۴ ه.ق.
- تاریخ ابن خلکان ← وفيات الاعیان.
- تاریخ ابن الساعی الخازن (= الجامع المختصر)، الجزء التاسع، بغداد، ۱۹۳۴ (به اهتمام مصطفی جواد).
- تاریخ الادب العربی، کارل بروکلیمان، ج اول، ترجمه عربی، دکتر عبدالحلیم نجار، چاپ مصر، ۱۹۵۷
- تاریخ ادبیات ایران، جلال الدین همایی، دو جزء، چاپ اول تبریز، ۱۳۰۸ ه.ق.
- تاریخ ادبیات ایران، ادوارد براون ج چهارم، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.
- تاریخ اسلام، دکتر علی اکبر فیاض، مشهد (کتابفروشی باستان)، ۱۳۳۹ ه.ش.
- تاریخ ایران (از اسلام تا دوره مغول)، وزارت فرهنگ (دوره مدارس)، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۹ ه.ش.
- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی، ج ۹ و ۱۱، چاپ مصر، ۱۹۳۱
- تاریخ بیهق، ابوالحسن علی بن زید البیهقی، چاپ تهران، ۱۳۱۷ ه.ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
- تاریخ بیهقی (= تاریخ مسعودی)، ابوالفضل بیهقی، چاپ دکتر علی اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، چاپ دوم، ۱۳۵۰ ه.ش.
- تاریخ التمدن اسلامی، جرجی زیدان، پنج جزء، دارالهیلال قاهره، بی تاریخ (به اهتمام دکتر حسین مونس).
- تاریخ جهانگشای جوینی، ج سوم (اسمعیلیه و...)، تهران، ۱۳۱۲ (به اهتمام سید جلال تهرانی).
- تاریخ الحکماء (= اخبار الحکماء) ابن القفطی (جمال الدین...)، چاپ مصر، ۱۳۲۶ ه.ق.
- تاریخ الحکماء (= نزهة الارواح و روضة الافراح)، شهرزوری، ترجمه فارسی آقا ضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ ه.ش.
- تاریخ حکماء الاسلام (= تتمه صوان الحکمة)، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، دمشق، ۱۹۴۶
- تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، قاهره، ۱۳۵۱ ه.ق.

- تاریخ طبری، (=التاریخ الكبير)، ابوجعفر محمدبن جریر طبری، پانزده
 — تاریخ منتظم ناصری، اعتمادالسلطنه، چاپ تهران، بی تاریخ.
 (۱۵) جزء چاپ لایدن ۱۹۰۱ - ۱۸۷۹ (به اهتمام دخویه).
 — تاریخ علماء بغداد، محمد سلامی، چاپ بغداد، ۱۹۵۲.
 — تاریخ علم الفلك فی العراق، عباس العزاوی، بیروت، ۱۹۵۳.
 — تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح الله صفا، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.
 — تاریخ العلوم عند العرب، دکتر عمر فروخ، بیروت، ۱۹۷۰.
 — تاریخ الفرق الاسلامیة و نشأة علم الکلام عند المسلمین، استاد علی مصطفی الغرابی،
 مطبعة السعادة قاهره، ۱۹۴۸.
 — تاریخ الفلسفة فی الاسلام، دبور، ترجمه عربی دکتر محمد هادی ابوریده، مصر،
 ۱۹۵۲
 — تاریخ فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب، محمد لطفی جمعه، قاهره ۱۹۲۷ / ۱۳۴۵
 ه. ق.
 — تاریخ الفلسفة العربیة، حنا الفاخوری و خلیل الجری، بیروت ۵۸ - ۱۹۵۷.
 — تاریخ گزیده، حمدالله مستوفی قزوینی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶ ه. ش. (به اهتمام
 دکتر عبدالحسین نوایی).
 — تاریخ مختصر نثر فارسی، حسینقلی کاتبی، تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
 — تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۴۷ ه. ش. (چاپ دوم).
 — تاریخ الموسیقی العربیة، هانری جرج فارمر، تعریب جرجیس فتح الله المحامی،
 بیروت (بی تاریخ).
 — تاریخ و فرهنگ، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۲ ه. ش.
 — تاریخ یعقوبی دو جزء، بیروت، ۱۹۶۰.
 — تأسیس الشیعه، حسن صدرعاملی ج ۵ و ج ۲۶، چاپ بیروت ۵۰ - ۱۹۴۸.
 — تتمه صوان الحکمة، ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی، لاهور ۱۹۵۳ / ۱۳۵۱
 ه. ق. (به اهتمام محمد شفیع).
 — تتمه الیتیمة (= ذیل یتیمة الدهر)، ثعالبی ← یتیمة الدهر.
 — تجارب الامم (همراه با ذیلی از تواریخ گوناگون)، ابوعلی بن مسکویه، چهار جزء،
 مصر (مطبعة التمدن)، ۱۹۱۶ - ۱۹۱۴ (به اهتمام ه. ف. آمدرز).

- تجارب السلف، هندوشاه نخجوانی، تهران ۱۳۴۴ ه. ش. چاپ دوم (به اهتمام عباس اقبال آشتیانی).
- تحدید نهايات الاماکن لتصحيح مسافات المساکن، ابوریحان بیرونی، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
- التحصیل، بهمینار بن المرزبان آذربایجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ه. ش. (به اهتمام مرتضی مطهری).
- تذکرة الاولیاء، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد استعلامی).
- تذکرة الشعراء، دولتشاه سمرقندی، تهران، ۱۳۳۷ ه. ش. (به اهتمام محمد عباسی).
- تذکره هفت اقلیم، امین احمد رازی، نسخه خطی مدرسه سپهسالار.
- تراث العرب العلمی، استاد قدری طوقان، بیروت، ۱۹۴۸.
- تراث الیونانی، ماکس کایرهوف، ترجمه عربی، چاپ قاهره، ۱۹۶۱.
- التراث الیونانیة فی الحضارة الاسلامیة، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۰.
- ترانه های خیام، صادق هدایت، تهران (جیبی امیرکبیر)، ۱۳۵۱ ه. ش.
- ترجمه اشارات ابن سینا، گزارنده ناشناخته، تهران ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام حسن مشکان طبسی).
- ترجمه تمه صوان الحکمة، ابوالحسن زیدبیهقی (= درة الاخبار ولمعة الانوار)، به انشای منتخب الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.
- ترجمه تفسیر طبری، هفت (۷) جزء، فراهم آمده در زمان سلطنت منصور بن نوح سامانی (سلطنت ۳۵۰ تا ۳۶۵ ه. ق.) به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی ۴۴ - ۱۳۳۹ ه. ش.
- التصوف الاسلامی (فی الادب و الاخلاق)، زکی مبارک، جزء اول، طبع سوم، مصر ۱۳۷۳ / ۱۹۵۴.
- التعریفات (ومعها رسالة فی بیان اصطلاحات الواردة فی کتاب الفتوحات المکیة لابن العربی)، سید شریف جرجانی حنفی، مصر، ۱۳۵۷ ه. ق. / ۱۹۳۸.
- تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، شیخ محمد تقی آملی، تهران، ۱۳۷۰ ه. ق.
- تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، میرزا مهدی مدرس آشتیانی، تهران، ۱۳۵۲ ه. ش.
- تفسیر روح الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی، دوازده (۱۲) جزء، کتابفروشی

اسلامیه ۸۷-۱۳۸۲ ه.ق. به تصحیح شیخ ابوالحسن شعرانی.

— تفسیر کبیر (= مفاتیح الغیب)، امام فخر رازی، ۳۲ مجلد، چاپ مصر (مطبعة البهیه و غیره)، ۱۹۳۴.

— التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، ابوریحان بیرونی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۳ ه.ش. (به اهتمام جلال الدین همایی).

— تقریم البلدان، ابوالفداء، چاپ پاریس (در الطباعة السلطانية)، ۱۸۴۰ (به اهتمام دی سلان).

— تلبیس ابلیس (= نقد العلم و العلماء)، ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، چاپ مصر (بی تاریخ).

— تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، شیخ مصطفی عبدالرازق، قاهره، ۱۹۴۴.

— التنبیه و الاشراف، مسعودی، لایدن، ۱۸۹۴ (به اهتمام دخویه)؛ ۱۳۵۷ ه.ق. چاپ بغداد.

— تهافت التهافت، ابن رشد اندلسی، قاهره (دارالمعارف)، ۱۹۶۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).

— تهافت الفلاسفة، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد غزالی، چاپ مصر، دارالمعارف، طبع سوم، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا)؛ و ترجمه فارسی، به خامه علی اصغر حلبی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰ ه.ش.

— تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابوعلی بن مسکویه، چاپ بیروت، ۱۹۶۱.

— الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، چاپ لایدن، ۱۸۹۰ (به اهتمام دیه تریسی).

— جامع البدایع، مشتمل بر چندین رساله از آثار ابن سینا، و دیگران (رسائل منسوب به ابن سینا عبارتند از: فی الصلوة؛ تفسیر المعوذتین؛ کیفیة الزیارة؛ دفع الغم من الموت؛ القضاء و القدر؛ العشق؛ حی بن یقظان؛ الطیر؛ اجوبة علی مسائل ابی الریحان البیرونی؛ علة قیام الارض فی وسط السماء)، قاهره، ۱۳۳۵ ه.ق.

— جامع التواریخ، خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی (بخش اسمعیلیان، فاطمیان و...)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۸ ه.ش. (به اهتمام محمدتقی دانش پژوه و محمد مدرس زنجانی).

— جامع الحکمتین، ناصر خسرو قبادیانی، تهران، ۱۳۳۲ ه.ش.

- جامع السعادات، محمد نراقی، سه (۳) جزء، چاپ نجف ۱۳۸۳ ه.ق. / ۱۹۶۳ (به اهتمام شیخ محمدرضا المظفر).
- الجامع الصغير في حديث البشير النذير، سيوطي، قاهره، ۱۳۲۵ ه.ق.
- جامع العلوم (موسوم به «ستيني»)، امام فخرالدين رازي، بمبئي، ۱۳۲۳ ه.ق.
- جاودان نامه، بابا افضل كاشاني مرقى، تهران، ۱۳۱۱ ه.ق.
- جمال الدين (سيد...) اسدآبادي و رساله نيچريه، على اصغر حلبى، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۰ ه.ش. (به ضميمه ترجمه مقاله ارنست رنان درباره «اسلام و علم»).
- الجواهر في معرفة الجواهر، ابوريحان بيروني، حيدرآباد دكن، ۱۳۵۵ ه.ق.
- الجمع بين رأيي الحكيمين، ابونصر فارابي، چاپ مصر، ۱۹۴۹؛ چاپ لايدن ۱۹۱۱.
- جواهر القرآن، ابو حامد محمد غزالي، بيروت (دراآفاق الجديدة)، ۱۹۷۳.
- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ابن ابى الوفاء القرشي، حيدرآباد دكن، ۱۳۳۲ ه.ق.
- چهارده رساله، امام فخر رازي، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ه.ش. (به اهتمام سيد محمد باقر سبزواري).
- چهار مقاله (= مجمع النوادر)، نظامى عروضى سمرقندى، لايدن، ۱۹۰۹ (به اهتمام علامه محمد قزوينى).
- چهار مقاله (= مجمع النوادر) نظامى عروضى سمرقندى، انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۳ ه.ش. (به اهتمام دكتور محمد معين).
- حاشيه ملاعبدالله در منطق، تهران، ۱۳۱۳ ه.ق.
- حبيب السير، خواندمير، چهار جزء، چاپ كتابخانه خيام، تهران، ۱۳۳۶ ه.ش.
- حجة الحق ابوعلی سینا، سيد صادق گوهرين، تهران، ۱۳۳۱ ه.ش.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب، مؤلف ناشناخته، تهران، ۱۳۴۰ ه.ش. (به اهتمام دكتور منوچهر ستوده).
- حديقه الحقيقه، سنائى غزنوى، تهران، ۱۳۲۹ ه.ش. (به اهتمام مدرس رضوى).
- الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجرى، آدم متر (= Adam Mez)، ترجمه دكتور محمد عبدالهادى ابوريده، دو جزء، بيروت، ۱۹۶۷.
- حكمت الهى، مهدي الهى قمشه يى، تهران ۱۳۴۵ ه.ق.
- الحكمة الخالدة (= جاويدان خرد)، ابوعلی بن مسكويه، چاپ دانشگاه تهران،

- ۱۳۵۸ ه. ش. (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
- حکمت سقراط و افلاطون محمد علی فروغی، (ذکاء الملک)، چاپ دوم، تهران ۱۳۱۶ ه.
- الحوادث الجامعة، کمال الدین عبدالرزاق بن الفوطی، بغداد، ۱۳۵۱ (به اهتمام مصطفی جواد)، مصر ۱۹۵۸.
- خاندان نویختی، عباس اقبال آشتیانی، تهران، مطبعه مجلس، ۱۳۱۱ ه. ش.
- المخطوط والآثار، مقریزی ۷ دو جزء بولاق، ۱۲۷۰ ه. ق.
- خلاصه حکمة الاشراق و اسفار، اکبر داناسرشت، تهران، ۱۳۴۸
- خوان الاخوان، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۳۸ ه. ش.
- خواندنی‌ها (مجله)، شماره مخصوص نوروز ۱۳۵۲، ناشر علی اصغر امیرانی.
- خیامی نامه، جلال الدین همایی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۴۶ ه. ش.
- دانشمندان آذربایجان، محمد علی خان تربیت، تهران، ۱۳۱۴ ه. ش.
- دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، - (منطق والهی تنها)، تهران ۱۳۱۵ ه. ش. (به اهتمام سید احمد خراسانی).
- دانش نامه علائی، ابوعلی بن سینا، - منطق، الهی، و طبیعی - به اهتمام دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، تهران ۱۳۳۱ - ۱۳۳۰ ه. ش.
- دبستان المذاهب، موبد، چاپ بمبئی، ۱۲۶۲ ه. ق.
- دراسات عن المورخین العرب، قاهره دارالمعارف، ۱۹۵۳
- درة الاخبار ولمعة الانوار (= ترجمه فارسی صوان الحکمه بیهقی)، منتخب الدین منشی یزدی، تهران، ۱۳۱۸ ه. ش.
- دعوة التقرب من خلال رسالة الاسلام، مصر، ۱۹۶۶، مقاله محمود محمد خضیری، با عنوان «افضل الدین الکاشانی فیلسوف مغمور» ۱۹۰ - ۱۸۳.
- الدین والدولة (فی اثبات نبوة النبی)، علی بن ربن الطبری، بیروت ۱۹۷۳ (به اهتمام عادل نویهض).
- دیوان ابن عین، بیروت ۱۹۷۱؛ چاپ دمشق، ۱۹۴۶ (به اهتمام خلیل مردم بک).
- دیوان ابی نواس حسن بن هانی الاهوازی، بیروت (دارصادر)، ۱۹۷۱
- دیوان ادیب الممالک فراهانی، چاپ وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۲ ه. ش.

- دیوان امیر معزی نیشاپوری، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۱۹ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- دیوان انوری، دو (۲) جلد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۴۰ - ۱۳۳۷ ه. ش. (به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی).
- دیوان ایرج میرزا، چاپ کتابخانه مظفری، تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.
- دیوان حافظ، تهران، ۱۳۲۰ ه. ش. (به اهتمام محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی).
- دیوان خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش. (به اهتمام علی عبدالرسولی).
- دیوان خاقانی شروانی، تهران، ۱۳۵۷ ه. ش. (به اهتمام دکتر ضیاءالدین سجادی).
- دیوان سنائی غزنوی، تهران، ۱۳۴۱ ه. ش. ۱۳ (به اهتمام مدرس رضوی).
- دیوان سوزنی سمرقندی، تهران، ۱۹۵۸ (به اهتمام دکتر شاه حسینی).
- دیوان عطار نیشاپوری، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۱ ه. ش. (به اهتمام تقی تفضلی).
- دیوان فخرالدین عراقی، تهران (سازمان چاپ و انتشارات جاویدان)، بی تاریخ (به اهتمام سعید نفسی؛ م. درویش).
- دیوان فرخی سیستانی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۴۹ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی).
- دیوان کامل باباطاهر عریان همدانی، چاپ چهارم، تهران - کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۷ ه. ش. (با مقدمه رشید یاسمی).
- دیوان کبیر (معروف به دیوان شمس) مولوی بلخی، تهران (چاپ صفی علیشاه)، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام منصور مشفق).
- دیوان المتنبی، مع شرح ابی الحسن علی بن احمد الواحیدی - النیسابوری، برلین ۱۸۶۷ (به اهتمام دیتریسی).
- دیوان منوچهری دامغانی تهران، انتشارات زوار، ۱۳ ه. ش. (به اهتمام دکتر محمد دبیرسیاقی).
- دیوان میرداماد استرآبادی، چاپ اصفهان، ۱۳۵۰ ه. ق.
- دیوان ناصر خسرو قبادیانی، تهرانی، ۱۳۵۳ ه. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی و دکتر مهدی محقق).
- الذریعة الی تصانیف الشیعة، آقابزرگ طهرانی، مجلدات ۸ - ۱، چاپ نجف و تهران،

۱۳۶۹-۱۳۵۵ ه. ق.

- ذیل جامع التواریخ، حافظ ابرو، تهران، ۱۳۲۸ ه. ش.
- الرائد (معجم لغوی عصری)، جبران مسعود، بیروت (دارالعلم للملایین)، چاپ دوم، ۱۹۶۷.
- رباعیات خیام، محمدعلی فروغی، چاپ انتشارات زوار تهران، ۱۳۳۷ ه. ش.
- الرد علی النصیریہ، ابن تیمیہ، چاپ مصر، ۱۹۵۳
- رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت (دارصادر)، ۱۹۵۹ (تقدیم استاد ب. البستانی).
- رسائل اخوان الصفاء (المقدمه)، زکی احمدپادشا، قاهره، ۱۹۲۸.
- رسائل الفارابی (۱. رسالد فی اثبات المفارقات - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۲. مقاله فی اغراض ما بعد الطبیعة - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۳. تحصیل السعادة - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۴. التعليقات - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۵. التنبيه على سبيل السعادة - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۶. الدعاوی القلیبہ - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۷. شرح رساله زینون اللکبیر الیونانی - ۱۳۴۹ ه. ق؛ ۸. کتاب السیاسات المدینة - ۱۳۴۶ ه. ق؛ ۹. کتاب الفصوص - ۱۳۴۵ ه. ق؛ ۱۰. رساله فی فضیلة العلوم و الصناعات - ۱۳۶۷ ه. ق.)، چاپ حیدرآباد دکن.
- رسائل فلسفیہ، محمد زکریای رازی، قاهره ۱۹۳۴ (به اهتمام پل کروس).
- رساله زندگانی مولانا جلال‌الدین بلخی، بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ زوار تهران، ۱۳۵۴ ه. ش.
- رساله سرگذشت (یا سیره) ابن سینا، ابوعبید عبدالواحد بوزجانی، ترجمه سعید نفیسی، انجمن دوستداران کتاب، ۱۳۳۲ ه. ش.
- رساله الغفران، ابوالعلاء معری، چاپ مصر، ۱۹۵۰ (به اهتمام بنت الشاطنی).
- رساله للبیرونی، به اهتمام پاؤل کراوس، پاریس، ۱۹۳۶
- رساله نفس، ابن سینا چاپ تهران، ۱۳۳۱ ه. ش (به اهتمام دکتر موسی عمید).
- روضات الجنات، علامه خوانساری، چاپ تهران، ۱۳۶۷ ه. ق.
- روضة الصفاء، میرخواند، بمبئی، ۱۲۶۱ ه. ق.
- ریاض العارفین، رضا قلی خان هدایت، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.
- ریحانة الادب، محمد علی تبریزی خیابانی، ۶ جزء، تهران، ۱۳۳۱ ه. ش.
- زادالمسافرین، ناصر خسرو قبادیانی، چاپ برلین، ۱۳۴۱ ه. ق.

- زادالمسافر [ین]، ناصر خسرو قبادیانی، چاپ تهران، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام علی قویم - قویم الدوله).
- زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث، احمد امین، قاهره، ۱۹۶۵.
- زنده بیدار (= حی بن یقظان)، ابن طفیل، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱ ه. ش.
- زین الاخبار، گردیزی (ابوسعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود)، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش. (به اهتمام عبدالحی حبیبی).
- زینة المجالس، مجدالدین محمد حسینی (مجدی)، تهران، ۱۲۸۵ ه. ق.
- شرح العیون فی شرح رساله ابن زیدون، جمال الدین بن نباته مصری، قاهره (مطبعة المدنی)، ۱۹۶۴ (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).
- سرفصل های تمدن جدید، سید حسن تقی زاده، تهران، ۱۳۲۱ ه. ش.
- السعادة و الاسعاد، ابوالحسن عامری، چاپ ویسبادن، ۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).
- سفرنامه، ناصر خسرو قبادیانی، تهران (کتابهای جیبی)، ۱۳۵۰ ه. ش. (به اهتمام دکتر نادر وزین پور).
- سفینه البحار، شیخ عباس قمی، تهران، بی تاریخ.
- سلافة العصر فی محاسن الشعراء بکل مصر، شیخ محمد حسین اصفهانی، قاهره، ۱۳۵۲ ه. ق.
- سه فیلسوف بزرگ (= دیوژن، دکارت، و ولتر)، علی اصغر حلبی، انتشارات زوار تهران، ۱۳۵۶ ه. ش.
- السياسة المدنیة الملقب بمبادئ الموجودات (کتاب...)، ابونصر فارابی، بیروت، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر فوزی متری نجار).
- سیاست نامه ← سیر الملوک.
- سیرآزادی در اروپا، هارولد لاسکی. ترجمه دکتر مقدم مراغه‌یی، تهران، ۱۳۴۷ ه. ش.
- سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی (ذکاءالملک)، تهران (مطبعة مجلس) ۲۰ - ۱۳۱۷ ه. ش.
- سیر الملوک (= سیاست نامه)، خواجه نظام الملک حسن طوسی، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی، ۱۳۲۰ ه. ش.، (وزارت فرهنگ).

- شدرات الذهب فی اخبار من ذهب، ابن عماد حنبلی، قاهره ۱۳۵۰؛ بیروت ۱۳۵۱ ه.ق.
- شرح الاشارات و التنبیها لابن سینا، ۴ جزء، مصر (درالمعارف)، ۶۰-۱۹۵۷ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- شرح اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۰۵ ه.ش.
- شرح اصول کافی، ملاصدرا، تهران ۱۳۲۸ ه.ق.
- شرح تعرف کلاباذی، مستملی بخاری، چاپ هند، ۱۳۲۸ ه.ش.
- شرح حال نابغه شهیر ایران، علی اکبر دهخدا، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۵۲ ه.ش.
- شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، تهران، چاپ اول، ۱۳۱۴ ه.ش.
- شرح شمسیه (= تحریر القواعد المنطقیه)، قطب‌الدین رازی، چاپ تهران (طبع محمدعلی).
- شرح فصوص الحکم، ابونصر فارابی، مهدی الهی قمشهی، ۱۳ ه.ش.
- شرح گلشن‌راز، شیخ محمود شبستری، یحیی بن علی نوربخشی گیلانی، تهران ۱۳۳۷ ه.ش. (با مقدمه کیوان سمیعی، و اهتمام ا.ر. حامد).
- شرح مثنوی شریف، بدیع الزمان فروزانفر، جلد سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ه.ش.
- شرح مواقف قاضی عضدالدین ایجی، میر سید شریف جرجانی، سه (۳) جزء، استانبول، ۱۲۳۹ ه.ق.
- شرح منظومه سبزواری، ملاهادی بن مهدی، تهران ۱۲۹۸ ه.ش (معروف به چاپ ناصری).
- شرح نهج البلاغه، ابن ابی‌الحدید، بیست (۲۰) جزء، چاپ مصر، ۶۳-۱۹۵۹. (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم).
- الشفاء، ابن سینا، دو جزء طبیعیات و الهیات، تهران، ۱۳۰۳ ه.ق.
- الشفاء، بخش منطق، الشعر، قاهره ۱۳۸۶ / ۱۹۶۶ (تحقیق و تقدیم دکتر عبدالرحمن بدوی).
- الشفاء، بخش منطق (خطابه و...)، مصر، ۱۳۷۱ ه.ق.
- الشفاء، (الفن الخامس فی المنطق - فی البرهان)، ابن سینا، قاهره (المطبعة الامیریة)، ۱۹۵۶ (به اهتمام ابراهیم مدکور و ابوالعلاء عیفی).
- الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، شیرازی، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ه.ش. (به اهتمام

سید جلال‌الدین آشتیانی).

- الشیعة و فنون الاسلام، سید حسن صدر، یک جلد، چاپ صیدا، ۱۳۳۱ ه. ق.
- صاحب بن عباد، احمد بهمنیار، دانشگاه تهران، ۱۳۲۰ ه. ش.
- صحیح البخاری، بیروت (داراحیاء التراث العربی)، نه (۹) جزء، ۱۳۱۳ ه. ق.
- الصداقة و الصدیق، ابو حیان التوحیدی، چاپ مصر، ۱۳۲۳ ه. ق.
- صوان الحکمة (مع ثلاث رسائل)، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۹۷۴ (به اهتمام عبدالرحمن بدوی).
- ضحی الاسلام، احمد امین، سه (۳) جزء، قاهره (مطبعة لجنة التالیف و الترجمة والنشر)، ۱۹۵۲ و ۱۹۷۴.
- طبقات الشافعیه، ده (۱۰) جزء، چاپ مصر (عیسی البابی الحلبی و شرکاه)، ۷۶ - ۱۹۶۴ (به اهتمام محمود محمد الطناحی و محمد الحلوی).
- طریخانه، یار احمد رشیدی، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۴۶ ه. ش. (به اهتمام جلال همائی).
- طبقات الاطباء (عیون الانباء فی...)، ابن ابی اصیبعه، بیروت، ۱۹۶۵.
- طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، یک جلد، بیروت، ۱۹۱۲.
- طبقات الصوفیه، عبدالرحمن سلمی، چاپ قاهره ۱۹۶۹ (به اهتمام نورالدین شریبه).
- طبقات المفسرین، عبدالرحمن سیوطی، لایدن، ۱۸۳۹؛ ۱۹۶۰.
- طبقات النحاة و اللغویین، تقی‌الدین بن القاضی اسدی، چاپ نجف ۴ - ۱۹۷۳ (به اهتمام دکتر محسن عیاض).
- طبقات ناصری (در تاریخ عمومی)، منهاج سراج جوزجانی، دوجزه، کابل، ۴۳ - ۱۳۴۲ ه. ش.
- عبقریة العرب فی العلم و الفلسفة، دکتر عمر فروخ، بیروت - صیدا، ۱۹۶۹.
- عرشیه، ملاصدرا شیرازی، اصفهان، ۱۳۴۱ ه. ش.؛ افست انتشارات مولی ۱۳۶۱ ه. ش.
- عصر المأمون، احمد فرید الرفاعی، سه (۳) جزء، قاهره، ۱۹۲۷.
- عقاید زروم کوانیار، آناتول فرانس، ترجمه فارسی، تهران، بی تاریخ.
- العقاید النسفیة، امام عمر النفسی الماتریدی، قاهره ۱۳۱۹ ه. ق. / ۱۹۰۱.

- العقدالفرید، ابن عبدربه، هفت (۷) جزء؛ جزء اول، قاهره ۱۹۶۵ (به اهتمام احمد امین و احمد الزین).
- عقل سرخ، شهاب الدین سهروردی مقتول، تهران ۱۲۳۲ ه. ش.
- علم النفس ابن سینا (= فن ششم از کتاب الشفاء)، ترجمه اکبر داناسرشت تهران (چاپ سوم)، ۱۳۴۸ ه. ش.
- علم النفس ابن سینا (و تطبیق آن با روانشناسی جدید)، دکتر علی اکبر سیاسی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.
- العلوم عند العرب، قدری طوقان، نابلس، ۱۹۵۶.
- العمده، ابن رشیق قیروانی، ۲ جزء، بیروت، ۱۹۷۲ (الطبعة الرابعة) - به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).
- عمر الخيام، احمد حامد الصراف، چاپ بغداد، ۱۹۴۹.
- عیون الحکمة، ابن سینا، چاپ قاهره، ۱۳۵۴.
- عیون المسائل، ابونصر فارابی، مصر، ۱۳۲۸ ه. ق.
- عیون المسائل، ابونصر فارابی، چاپ لایدن ۱۹۴۰.
- الغزالی، احمد فریدالرفاعی، ج اول، مصر، ۱۹۵۳.
- غزالی نامه، جلال الدین همائی، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش. (چاپ اول).
- غیاث اللغات، محمد غیاث الدین بن جلال الدین رامپوری، بمبئی (مطبع محمدی)، ۱۳۹۰ ه. ق.
- فتح البلدان، احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، سه (۳) جزء، قاهره (مکتبه النهضة المصریه)، ۵۶-۱۹۵۵ (به اهتمام دکتر صلاح الدین المنجد).
- الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم، امام عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، بیروت ۱۳۹۳ ه. ق. / ۱۹۷۳.
- فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین شش (۶) جزء، تهران امیرکبیر تهران ۶۱-۱۳۵۹ ه. ش.
- فرهنگ فلسفی (منتخب...). ولتر، ترجمه نصرالله فلسفی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ه. ش.
- الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، ابن حزم ظاهری اندلسی، پنج (۵) جزء، بیروت، ۱۹۵۳

- فصوص الحکم، ابونصر فارابی، لایدن، ۱۸۹۰؛ قاهره ۱۹۳۱
- فضائل الانام من مکاتیب حجة الاسلام محمد غزالی، تهران، ۱۳۳۳ ه. ش. (به اهتمام عباس اقبال).
- فلاسفة الشيعة، شیخ عبدالله نعمه، بیروت (مکتبه الحیاة)، ۱۹۳۰.
- الفقه المیسر، احمد عیسی عاشور، چاپ بیروت، ۱۹۷۲
- فنون سماع طبیعی (از کتاب طبیعیات الشفاء)، ابن سینا، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران ۱۳۱۹ ه. ش.
- الفهرست لمحمدبن اسحاق النذیم، چاپ مصر (مطبعة الاستقامة بالقاهرة)، بی تاریخ؛ تهران، ۱۳۵۰ ه. ش. (به اهتمام رضا تجدد).
- فهرست الكتب العربية، ج اول، چاپ قاهره، ۱۹۶۶.
- فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ج ۲، (به اهتمام یوسف اعتصام الملک)، ۱۳۱۱ ه. ش.
- فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، دکتر یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ه. ش.
- فوات الوفيات، ابن شاکر کتبی، دو جزء، چاپ قاهره، ۱۲۹۹ ه. ق.؛ بولاق، ۱۲۸۳.
- فی الفلسفة الاسلامیة، ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۴۷
- فیہ ما فیہ، مولانا جلال الدین بلخی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ه. ش. (که به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر).
- الفیلسوف الفارسی الکبیر، صدرالدین الشیرازی، ابو عبدالله زنجانی، چاپ دمشق، ۱۹۴۸
- قابوس نامه، کیکاووس بن اسکندر، تهران، ۱۳۴۲ ه. ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
- قسات، میرداماد حسینی استرآبادی، تهران، ۱۳۵۵ ه. ش. (به اهتمام دکتر مهدی محقق).
- قرآن کریم (چاپ مصر، دارالمعارف)، ۱۳۸۰ ه. ق. / ۱۹۶۰ م. (تمام آیاتی که در متن کتاب آمده بر اساس شماره گذاری این چاپ است).
- القسطاس المستقیم، ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی، مصر، ۱۳۱۸ ه. ق.
- قصة الفلسفة اليونانية، احمد امین وزکی نجیب محمود، قاهره، ۱۳۶۸ ه. ق. / ۱۹۴۹.
- قصة حی بن یقظان، ابن طفیل، دمشق، ۱۹۳۵ (به اهتمام جمیل طلیبا).
- قصة حی بن یقظان، ابن طفیل، مصر، ۱۹۵۲ (به اهتمام احمد امین).
- قصص العلماء، میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی، تهران (کتابفروشی علمیه اسلامیة)،

بی تاریخ.

- قوانین منطق صوری، دکتر محمد خوانساری، دو جزء، چاپ دانشگاه تهران، ۵۲ - ۱۳۴۶ ه. ش.
- الکامل فی التاریخ، عزالدین ابن الاثیر الشیبانی، سیزده (۱۳ جزء) بیروت ۱۹۶۶ - ۱۹۶۵.
- کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، محمد بن علی التهانوی، دو جزء کلکته، ۱۸۶۲.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین میبیدی، ده جزء دانشگاه تهران ۳۹ - ۱۳۳۱ (به اهتمام علی اصغر حکمت).
- کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دو جزء، چاپ ترکیه، ۱۳۱۰ ه. ق.
- کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی، لنینگراد (به اهتمام ژوکوفسکی، و النتین)، ۱۳۰۴ ه. ش.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، چاپ قم (مکتبه المصطفوی) بدون تاریخ.
- کشکول، شیخ بهائی عاملی سه (۳) جزء در یک مجلد، کتابفروشی ادبیه تهران، تیر ماه ۱۳۴۹ ه. ش.
- کلیله و دمنه، به انشای نصرالله منشی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳ ه. ش. (به اهتمام مجتبی مینوی).
- کلیات تاریخ تمدن جدید، عباس اقبال آشتیانی، تهران، ۱۳۲۵ ه. ش.
- کلیات عبید زاکانی، با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران (کتابفروشی اقبال)، ۱۳۳۳ ه. ش.
- کنز الحکمه (= ترجمه تراجم الحکماء = نزهة الارواح و روضة الافراح شهرزوری) به خامه آقاضیاءالدین دری، تهران، ۱۳۱۶ ه. ش.
- کنوز المعزمین، ابن سینا، تهران (انجمن آثار ملی)، ۱۳۳۱ ه. ش. (به اهتمام جلال همایی).
- الکنی واللقاب، شیخ عباس (محدث) قمی، سه (۳) جزء، چاپ صیدا، ۱۹۳۹.
- کیمیای سعادت، ابو حامد محمد غزالی، تهران، ۱۳۴۵ ه. ش. (به اهتمام احمد آرام).
- گاه نامه سال ۱۳۱۱ ه. ش. به اهتمام آقا سید جلال تهرانی.
- گلستان، شیخ سعدی، تهران (کتابفروشی بروخیم)، ۱۳۱۷ ه. ش. (به اهتمام محمد

علی فروغی)

— گلشن راز، ← شرح گلشن راز

— گفتار در روش، رنه دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، ۱۳۱۷ ه. ش. (چاپ شده در پایان ج اول سیر حکمت در اروپا، چاپ اول).

— گنجینه گنجوی، وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۸ ه. ش.

— گوهر مراد، عبدالرزاق لاهیجی، چاپ اول، تهران، ۱۲۷۷ ه. ق.

— لزوم مالایزم (= اللزومیات)، دو جزء، ابوالعلاء معری، بیروت، ۱۹۶۱.

— لسان العرب، ابن منظور، بیست (۲۰) جزء، چاپ بولاق، ۱۳۰۷ - ۱۳۰۰ ه. ق.

— لیلی و مجنون، نظامی گنجوی، چاپ وحید دستگردی، تهران ۱۳۱۳ ه. ش.

— مباحث المشرقیه، امام فخر رازی، دو جزء، افست اسدی، تهران ۱۹۶۶

— المبدأ و امعاد، ملاصدرا شیرازی، تهران، ۱۳۱۴ ه. ش.

— منال الوزیرین، ← اخلاق الوزیرین.

— مثنوی معنوی مولوی بلخی (مولانا جلال الدین)، تهران (چاپ علاءالدوله)، ۱۲۹۹

ه. ق.

— مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۷۵ ه. ق.

— مجمع الادب، ابن الفوطی، نسخه خطی نگارنده

— مجله «یادگار»، سال اول، شماره اول، تهران ۱۳۲۳ ه. ش.

— مجمع الامثال، میدانی نیپابوری، قاهره، ۱۳۱۰ ه. ق.

— مجمع الانساب، سمعانی، چاپ مصر ۵۷ - ۱۳۵۶.

— مجمع الانساب سمعانی، لایدن، ۱۹۱۲.

— مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، جزء اول، صیدا (مطبعة العرفان)، ۱۳۵۴ ه. ق.

— مجمع الفصحاء، رضا قلی خان هدایت، ج ۳، چاپ تهران - امیرکبیر، ۱۳۵۲ (به

اهتمام سید حسن سادات ناصری).

— المجموعه (کتاب...) او الحکمة العروضية فی معانی کتاب الشعر، ابوعلی بن سینا،

مصر (مطبعة دارالکتاب)، ۱۹۶۹ (به اهتمام دکتر محمد سلیم سالم).

— مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی بن امیرک سهروردی)، دو (۲) جلد

(جلد یک شامل: الهیات: کتاب التلویحات، کتاب المقامات، و کتاب المشارع و

المطارحات؛ جلد دوم شامل: حکمة الاشراق، رساله فی اعتقاد الحکماء و قصه الغربه

- الغریبه)، چاپ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶ ه. ق.؛ انسیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۳۱ ه. ش (به اهتمام پروفیسور هانری کرین فرانسوی).
- محاضرات الادباء، ابوالقاسم راغب اصفهانی، چهار جزء، بیروت ۱۹۶۱
- المحرک الاول، ابوسلیمان منطقی سجستانی، تهران ۱۳۱۵ ه. ش. (به اهتمام سید محمد مشکوة)
- مختصر الدول، ابوالفرج ملطی (= ابن العبری)، یک جلد، بیروت، ۱۸۹۰.
- المختصر فی اخبار (= تاریخ) البشر، ابوالفداء چهار جزء، قاهره (مطبعة الحسينیه)، ۱۳۲۵ ه. ق.
- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، ابو محمد یافعی یمنی، ج سوم، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ه. ق.
- مرزبان نامه، سعدالدین وراوینی، چاپ لایدن، ۱۹۰۸ (به اهتمام علامه محمد قزوینی).
- مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، چهار جزء، چاپ مصر، ۱۹۳۸ (به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).
- المستصفی فی علم الاصول، ابو حامد محمد غزالی، قاهره، ۱۳۲۲ ه. ق. / ۱۹۰۴
- المستطرف فی کل فن مستطرف، ابشیهی مصر، ۱۳۷۹ ه. ق.
- المسند، احمد بن جنبل قاهره، ۱۳۷۲ ه. ق.
- مشکوة الانوار، ابو حامد محمد الغزالی، قاهره، ۱۹۶۴ (حققها و قدم لها الدكتور ابوالعلاء العقیفی).
- مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، عزالدین محمود کاشانی، تهران (کتابخانه سنائی)، ۱۳۳۶ ه. ش. (به اهتمام جلال همائی).
- مصنفات، بابا افضل کاشانی مرقی، دو جزء تهران، ۱۳۳۴ ه. ش. (به اهتمام مینوی و مهدوی).
- مصیبت نامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، زوار تهران، ۱۳۳۸ ه. ش. (به اهتمام دکتر نورانی وصال).
- مطابقة اختراعات العصریه لماخبر به سیدالبریه، شیخ ابوالفیض الغماری الحسنی، قاهره، ۱۹۶۸.
- معارف، بهاء ولد، دانشگاه تهران ۱۳۳۹ ه. ش. (به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر).

- المعبر فی الحکمة، ابوالبرکات هبة الله ملکا البغدادی، سه (۳) جزء، چاپ اول، حیدرآباد دکن، ۵۸-۱۳۵۷ ه.ق.
- معجم الادباء ← ارشاد الاریب الی معرفة الادیب.
- معجم البلدان، یاقوت حموی، شش (۶) جزء، طبع وستینفلد (لایپزیک ۱۸۶۶ م) (افست اسدی، تهران)، ۱۹۶۵.
- المعجم فی معایر اشعار العجم، شمس قیص رازی، تهران، ۱۳۱۴ ه.ش. (به اهتمام علامه قزوینی، و مدرس رضوی).
- المعترزه، زهدی حسن جارالله، قاهره، ۱۳۶۶ / ۱۹۴۷.
- معیار العلم فی المنطق، ابو حامد غزالی، بیروت (مطابع دار الاندلس)، ۱۹۶۴.
- مفاتیح العلوم، ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، چاپ اروپا، ۱۸۹۵ (به اهتمام ون فلوتن).
- المقاسبات، ابو حیان توحیدی، دو جزء، مصر ۱۳۴۷ ه.ق.
- مقاصد الفلاسفه، ابو حامد محمد غزالی، یک جزء، مصر (دارالمعارف)، ۱۹۶۰ (به اهتمام دکتر سلیمان دنیا).
- مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، امام ابواحسن علی بن اسمعیل الاشعری، دو جزء قاهره (مکتبه النهضة المصریه)، ۱۳۸۹ ه.ق. / ۱۹۶۹ (به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید).
- مقدمه ابن خلدون تونسسی، چاپ مصر، ۱۳۲۷ ه.ق.
- مقدمه ابن خلدون تونسسی (افست معرب)، بغداد، بی تاریخ.
- الملل و النحل، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، قاهره ۱۳۸۷ / ۱۹۶۸ (به اهتمام عبدالعزیز محمد الوکیل).
- من افلاطون الی ابن سینا، جمیل صلیبیا، دمشق، ۱۹۳۵
- من تاریخ الالحداد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۴۵
- منتخب اخلاق ناصری، خواجه نصیر طوسی، تهران (وزارت فرهنگ)، ۱۳۲۰ ه.ش. (به اهتمام جلال همایی).
- منتخب اسرار التوحید، محمد بن منور، تهران، ۱۳۲۰ ه.ش. (به اهتمام احمد بهمنیار).
- منتهی الارب فی لغة العرب، عبدالرحیم بن عبدالکریم صفی پور، چهار جزء، طهران (مطبعه کربلائی محمد حسین طهرانی)، ۹۸-۱۲۹۷ ه.ق.

- منظومه منطق و حکمت، حاجی ملاهادی سبزواری، تهران (چاپ ناصری).
- المنجد فی اللغة و الاعلام، چاپ بیست و سوم (۲۳)، بیروت، ۱۹۷۳
- المنفذ من الضلال و المفصح عن الاحوال، ابو حامد محمد غزالی، چاپ مصر (به اهتمام محمد محمد جابر)، بی تاریخ.
- الموسيقى الكبير، ابونصر فارابی، چاپ مصر، (به اهتمام دکتر محمود احمد الحضی)، بی تاریخ.
- مؤلفات ابن سینا، الاب جورج قنواتی، قاهره، ۱۹۵۰.
- مؤلفات الغزالی، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۶
- نان و حلوا (مثنوی...)، شیخ بهائی عاملی (کلیات شیخ بهائی)، تهران ۱۳۴۹ ه. ش. (به اهتمام سعید نفیسی).
- النجاة، ابوعلی بن سینا، مصر، ۱۳۳۱ ه. ق. (به اهتمام شیخ محیی الدین صبری الکردی).
- النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهره، ابن تغزی بردی الاتابکی، دارالکتب المصریه، ۱۳۴۸ ه. ق.
- نصیحة الملوک، امام محمد غزالی، تهرانی (انجمن آثار ملی)، ۱۳۵۱ ه. ش. (به اهتمام جلال همایی).
- نفثة المصدور، شهاب الدین محمد زیدری نسوی، تهران، ۱۳۴۲ ه. ش. (به اهتمام دکتر یزدگردی).
- نقد حال، مجتبی مینوی طهرانی، تهران (انتشارات خوارزمی)، ۱۳۵۶ ه. ش.
- نهاية الارب فی فنون الادب، نویری، ۱۸ (هیژده) جزء، قاهره ۵۵-۱۹۲۳.
- نهاية الاقدام فی علم الکلام. عبدالکریم شهرستانی، اکسفورد، ۱۳۴۷ ه. ق. / ۱۹۲۸؛ ۱۹۳۴ (به اهتمام آلفرد گیوم).
- نهج البلاغه، حضرت علی (ع)، قاهره، بی تاریخ (به اهتمام شیخ محمد عبده).
- الوافی بالوفیات، صلاح الدین الصفدی، استانبول، ۱۹۳۱
- وجیزه در فن درایه، شیخ بهائی عاملی، تهرانی، ۱۳۱۶ ه. ش. (چاپ محمد مشکوة، با مقدمه سعید نفیسی).
- وفیات الاعیان و ابناء الزمان، ابن خلکان (قاضی شمس الدین احمد برمکی، دو جزء، تهران، ۱۲۸۴ ه. ق.؛ بولاق، دو جزء، ۱۲۷۵

- الهوامل و الشوامل، ابوحيان توحيدى، مصر، ۱۳۷۰ هـ.ق.
- هياكل النور، شيخ شهاب الدين سهروردى مقتول، مصر ۱۳۳۷ هـ.ق. / ۱۹۵۷.
- يادداشت‌هاى قزوینى، نه (۹) مجلد، دانشگاه تهران، ۴۷ - ۱۳۴۶ هـ.ش (به اهتمام ايرج افشار).
- يتيمة الدهر فى محاسن اهل العصر، ابونصر ثعالبى، چهار جزء، بيروت (دارالفكر)، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۳ هـ.ق. (به اهتمام محمد محيى الدين عبدالحميد).

۲. زبان‌های خارجی

- Afnan, M. Soheil, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden (Brill) 1964.
- al-Ahwani, Ahmad. F., *Islamic Philosophy*, Cairo, 1957.
- Arberry, J., *Revelation and Reason in Islam*, London (Allen and Unwin), 1957.
- Arnold, T. and A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, London, 1931.
- Avey, Albert. *Handbook in the History of Philosophy* (From 550 BC to the Present), New York, 1961.
- de Boer, Tyitze. *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart, 1901 (English Trans., *History of Philosophy in Islam*, by E.R. Jones, London, 1903; 1933; 1961.).
- Briffault, R. *The Making of Humanity*, London, 1930.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols., Leiden, 1943, 1949, *Supp*, 3 vols, Leiden, 1937-1942.
- Browne, E. G. *Arabian Medicine*, Cambridge, 1932.
- Browne, E. G. *A Literary History of Persia*, 4 vols., Cambridge, 1928.
- Campbell, Donald, *Arabian Medicine*, 2 Vols., London 1926.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, 9 Vols (in 18 parts), Garden City (Image Books), New York. 1962-77.

- Corbin, Henry. *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris (Gallimard), 1964.
- Dampier, *A History of Science*, Cambridge, 1931
- Donaldson, D. M. *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.
- Drever, James, *A Dictionary of Psychology*, (Revised by H. Wallerstein), London, 1972.
- *Encyclopaedia Britannica*, London, 1966-1970.
- *Encyclopaedia of Islam*, 4 Vols., Leiden, 1908-1938.
- *Encyclopaedia of Islam*, new edition, in progress, Leiden, 1954.
- Gillaume, Alfred. *Islam*, London, 1968.
- Goichon, Miss. A. M. *La Philosophie d' Avicenne et son Influence en Europe médiévale*, Paris, 1944.
- Hitti, Philip, K., *History of the Arabs*, London (6th edn), 1956.
- Ibn Khallikán, *Wafayát al-Ayán*, Eng., Tran., by Mac Guckin de Slane, 4 Vols., Paris-London, 1843-1871.
- Jackson, A. J., *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*, New York. 1895.
- Jackson, *The Life of Zoroaster*, London, 1932.
- Meyerhof Max. "Von Alexandrien nach Baghdad. Ein Beitrag Zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei der Arabera" *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Philosophisch - historische Klasse), Vol. 23 (1930), pp. 389-422.
- Minorsky, V., *La domination des Dialamites*, Paris, 1932.
- Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris, 1857 (photoreprinted, 1955).
- Nicholson, R. A., *Literary History of the Arabs*, London, 1907.
- Nöldeke, Th., *Sketches from Eastern History*, Translated by I. S. Black, London, 1892.

- O'Leary, De Lacy, *Arabic Thought and Its Place in History*, London, 1922 (revised edition 1939, reprinted, 1955).
- O'Leary, De Lacy, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London (Routledge and Kegan Paul), 1949.
- Peters, F. E., *Alláh's Commonwealth (A History of Islam in the Near East 600-1000 A.H)*, New York, 1970.
- Plotinus, *The Enneads*, 5 Vols, London, 1917 (translated by S. Mackenna).
- Radhakrishnan, S., *History of Philosophy, Eastern and Western*, Vol, II, Macmillan, 1953.
- Rahman, F. *Prophecy in Islam* (Allen and Unwin Ltd), London, 1958.
- Renan, Ernest, *Averroes et l'Averroisme*, Paris, 1852.
- Rescher, Nicholas, *The Development of Arabic Logic*, Pitts-burgh (University of Pittsburgh Press), 1964.
- Rosenthal, M., P. Yudin. *A Dictionary of Philosophy*, Progress Publishers, Moscow, 1967.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London (Allen and Unwin Ltd), tenth impression, 1967.
- Rypka, Jan. *History of Iranian Literature* (in collaboration with other scholars), Dordrecht, 1968.
- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Vol. 1, Baltimore, 1927.
- Shakespeare, William, *Complete Works*, London, 1932 (Peter Alexander's edition).
- *Shorter Encyclopaedia of Islam*, London - Luzac, 1961.
- Smith, D. E., *History of Mathematics*, Vol. 1, U.S.A. Washington, 1953.
- Sykes, P.M., *A History of Persia*, 3rd edn., 2 Vols., London, 1950.

-
- Thilly, F., *A History of Islam*, New York, 1951.
 - de Vaux, Baron Carra, *A vicenna*, Paris, 1900.
 - Voltaire, *Philosophical Dictionary* (edited and translated by Theodore Besterman), London, 1971.
 - Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology* (Islamic Surveys, 1), Edinburgh, 1962.
 - Woepche, F. *L' Algébre d' Omar Alkhayyámi*, Paris, 1851.
 - Zillboorg, G., and Henry, G. W., *A History of Medical Psychology*, New York, 1941.

بعضی از کارهای همین نویسنده

۱. تاریخ فلاسفه ایرانی (شرح احوال و عقاید و افکار ۴۵ فیلسوف ایرانی از آغاز اسلام تا امروز)، چاپ دوم (با اصلاحات و اضافات).
۲. معجزه ایرانی بودن جلد اول (حاوی ۲۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)
۳. معجزه ایرانی بودن جلد دوم (حاوی ۴۰ موضوع انتقادی و اجتماعی)
۴. شناخت عرفان و عارفان ایرانی (صوفیگری چیست و صوفیان کیانند در ۳ بخش و ۱۸ موضوع عرفانی و شرح احوال ابویزید بسطامی - سهل تستری - حسین منصور حلاج - ابوبکر شبلی - ابوسعید میهنی ابی الخیر)، چاپ دوم
۵. سه فیلسوف (دیوژن - دکارت - ولتر) (شرح حال و عقاید)
۶. سید جمال الدین اسدآبادی (زندگانی و سفرهای سید با شرح و نقد رساله نیچریه بانضمام ترجمه مقاله اسلام و علم ارنست رنان، به قلم سید محمدعلی جمالزاده)
۷. افسانه‌های ازوپ - افسانه‌نویس بزرگ یونانی (ترجمه).
۸. برگزیده رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء (ترجمه).
۹. خواندنیهای ادب فارسی و مأخذ آنها
۱۰. تهافت الفلاسفة امام ابو حامد محمد غزالی (ترجمه).
۱۱. تاریخ مختصر فلسفه در اروپا (در سه مجلد - ترجمه).
۱۲. ده داستان از ولتر (ترجمه).
۱۳. مسائل اقتصادی آفریقا (ترجمه).
۱۴. فلسفه معاصر، فردریک کاپلستون. (ترجمه).

