

## حکمت و فلسفه\*

### بحثی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق

نوشته برژند رادتکه

ترجمه مریم مشرف

خواجه عبدالله انصاری هروی در اواسط قرن پنجم/یازدهم در کتاب طبقات الصوفیة خود که ترجمه گونه‌ای است از طبقات الصوفیة سلیمی (تاریخ ادبیات، جلد اول، ص ۶۷۲، شماره ۲) به لهجه اهل هرات، به انضمام پاره‌ای حواشی و اضافات، درباره عارف ابوبکر وراق ترمذی (متوفی ۲۸۵ هـ) (متألهان و عارفان، ۵۴۶) می‌نویسد: حکیم بود عارف، نه صوفی، صوفی چیزی دیگرست (انصاری، طبقات، ۲۶۲/۱). وی متأسفانه توضیح بیشتری درباره تفاوت صوفی و حکیم نمی‌دهد. حدود ۱۲۰ سال پیش از انصاری، جعفر الخلدی، گردآورنده بزرگ آثار صوفیه در بغداد (سلیمی، طبقات، ص ۶، ۴۵۴ و تاریخ ادبیات، جلد اول، ۶۶۱، شماره ۳۰) در برابر این سؤال که آیا آثار ترمذی را نیز در شمار آثار صوفیه آورده است یا نه پاسخ داده بود که من او را صوفی نمی‌دانم! (سلیمی، طبقات، ۱۰ و ۴۵۴). در نیمه دوم قرن نهم، در غرب، یعنی در سوریه و مصر به ذوالنون مصری برمی‌خوریم که خود از

\* ترجمه مقاله‌ای است از مطالعات آسیایی (*Asiatische Studien / Etudes asiatiques*)، مجله مجمع سوئسی مطالعات آسیایی، دوره دوازدهم، شماره ۲، سال ۱۹۸۸، پترلانگ، برن. فرانکفورت آهماین. نیویورک. پاریس.

پایه گذاران تصوف است (دایرةالمعارف کیتیکا، ذوالنون). ذوالنون نیز در قدیم ترین منبعی که درباره او به دست ما رسیده، یعنی مزوج الذهب مسعودی، که مربوط به اوائل قرن چهارم هجری است، حکیم زاهد نامیده شده نه صوفی (متألهان و عارفان، ۵۲۲ و نیز خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۸، ۳۹۳، شماره ۴۴۹۷)، در حالی که کاربرد لفظ صوفی برای مسعودی عادی بوده است (مروج، ۶، فهرست، ذیل صوف).

این خفیف شیرازی نیز در قرن چهارم هجری در کتاب الاقتصاد خود (تاریخ ادبیات، ۱، ۶۶۴، شماره ۳) به شاگردانش امر می کند که مسیر عرفانی حکیم را، چنانکه موافق سنت است، پی گیرند (اقتصاد، ۷۷ ب، سطر ۱۱). وی در همین کتاب کلیات صوفی و متصوف را در کنار لفظ حکیم به کار می برد (اقتصاد، ۷۷ ب، ۱۱).

برای شواهد بیشتر در مورد حکیم: حلیة الاولیاء، ۲، ۱۲۲، ۲ (ابومسلم الخولانی)؛ حلیه، ۴، ۲۳، ۵ (وهب بن منبه)؛ حلیه، ۴، ۸۲، ۲ (میمون بن مهران)؛ حلیه، ۱۰، ۱۳۷، ۷ (ابو ایوب میان عبّاد شاگرد حکماست)؛ حلیه، ۱۰، ۱۵۵، ۷ (ابو عمر المروزی). همچنین محاسبی غالباً از حکمایی نام می برد که هوششان بر ما روشن نیست (رعا به، ۵، ۷۹، ۵؛ مکاسب، ۲۰۱، ۲، در این مورد نگاه کنید به جهان اندیشه، فان اس، ص ۲۶ به بعد؛ نیز خزّاز، صدق، ۱۰/۲۷). مکی یک بار ولی، صادق، و حکیم را کنار هم به کار می برد (قوت، ۱، ۷۲)؛ نیز در مورد موقع حکما در عرفان اسلامی رجوع کنید به مایر، رادمرد، ۴۷۸.

لفظ حکیم در قرون سوم و چهارم هجری تنها بر مفهوم عارف دلالت نداشت. از این رو گروهی از قدیم ترین شعرای فارسی دری که نامشان در فهرست اته و لازار آمده، لقب حکیم داشته اند - از جمله حنظله بادغیسی، متوفی ۲۳۹ هـ (اته، پیشکوتان، ۳۸، لازار، شاعران، ۱، ۱۷: حنظله، همانجا، ۱۹ و ۴۰/۱: فیروز مشرقی؛ همانجا، ۵۰: خبّاز نیشابوری). جاخط از «قدمه» نامی اسم می برد که بیشتر به عنوان حکیم المشرق شهرت داشته و علم کیمیا می دانسته است (حیوان، ۹۵، ۵؛ رسائل، ۲۰۰، ۱). به نظر می رسد که در شرق، یعنی حوزه بلخ، ترمذ و ماوراءالنهر و سمرقند کاربرد واژه حکیم در قرون سوم و چهارم در مفهوم عارف متأله رواجی تام داشته چنانکه مثلاً در مورد حکیم السمرقندی در نیمه نخست قرن چهارم/دهم می توان دید (تاریخ ادبیات، ۱، ۶۰۶، شماره ۱۲). در تاریخ نگاری بلخ، کتاب فضائل بلخ که در قرن هفتم/سیزدهم نوشته شده، بر مأخذ قدیمی تری تکیه دارد (متألهان و

عارفان، (۵۳۵) به نام کسانی برمی خوریم که در آثار تصوف نظیر همین طبقات الصوفیة سلمی در جزء صوفیه به شمار آمده‌اند، چون حاتم الاصم، احمد بن خضرویه که ابتدا ابوبکر الوراق و محمد بن الفضل البلخی نام وی را در شمار حکما ذکر کرده بودند.

نویسنده کتاب فضائل بلخ از اصطلاح صوفی استفاده نمی‌کند (متألهان و عارفان، (۵۵۱). این که این موضوع نه ویژگی سبکی و سلیقه شخصی نویسنده تاریخ بلخ، بلکه موضوعی غیر شخصی است از اشاره‌ای که در کتاب حلیة الاولیاء ابونعمین اصفهانی آمده روشن می‌شود. ابونعمین در کتاب خود راجع به حکیم محمد بن الفضل البلخی چنین می‌نویسد: عده‌ای از جوانترها گروه حکماء مشرق را تشکیل می‌دهند و محمد بن الفضل در شمار آنهاست (حلیة، ۱۰، ۲۳۲، ۴ به بعد).

حکیم مشرق، حکماء مشرق: این کلیات ذهن را به یافتن وجوه ارتباط و پیوند میان آنها وامی‌دارد. هانری کُربن با تکیه بر سخنان ابوعلی سینا (پینس، فلسفه شرق، ص ۵ به بعد و گارده، اندیشه‌ها، ص ۲۳ به بعد) و سهروردی مقتول (سهروردی، حکمة الاشراف ۱۰/۱۱ - ۱۱/۱۱) در تبادل نظرهایی که با کارلو آلفونسو نالینو دارد (کُربن، مقدمه مصنفات سهروردی، ۱، بیست و پنجم؛ مقدمه مصنفات سهروردی، ۲، ۵ به بعد. نیز قس. نالینو، فلسفه شرق) وجود نوعی سنت فلسفی - الهی خاص ناحیه شرق یعنی نوعی حکمة المشرق، را محتمل می‌داند. این فلسفه یا حکمت الهی (تتوزوفی) شرق که هم از نظر کُربن و هم از دید سهروردی مقتول نوعی حکمت الهی نور است (نگاه کنید به کُربن، مقدمه مصنفات سهروردی، ۲، ۶ به بعد) به زعم کُربن پس از سهروردی مقتول سنن پیوسته با عناصر معنویت افلاطونی ایران قبل از اسلام و نواحی دورتر مشرق زمین را بسط و ادامه داده است. نگاه کنید به سخنان سهروردی در دیباچه مهم‌ترین اثرش حکمة الاشراف (مصنفات، ۲، ص ۱۰، ۱۱) و نیز در پایان کتاب المشارع المطارحات (مصنفات، ۱، ۵۰۲، بند ۲۲۳) سهروردی خود را از اعضای این مکتب حکمت و فلسفه شرق نام برده است (مصنفات، ۱، ۵۰۳، ۱): ذوالنون مصری، سهل بن عبدالله تُستری (متوفی ۲۳۸ ه. قس. باورینگ، دیدگاه، ۹۹-۴۳) بایزید بسطامی معروف، ابوالحسن خرقانی (متوفی، ۴۲۵، نورالعلوم، ۱۰۳ به بعد)، حلاج و نیز گروهی که درباره «سکینه»<sup>۳۳</sup> سخن گفته‌اند (هرچند محتوای این اصطلاح به درستی بر ما روشن نیست، می‌دانیم که در مهم‌ترین اثر ترمذی، ختم الاولیاء یا سیره الاولیاء بر آن تأکید شده است. قس. ختم، فهرست، ذیل سکینه).

۳۳ اصطلاح عرفانی، مرحله‌ای که ایمان تحت حکم سالک باشد و نزاع از دلش برخیزد - ختم ۱۸۱/، سکینه آرامش قلب و ابتدای عین البقین است - تعریفات جرجانی/۵۲ (مترجم).

سهروردی مقتول درجایی دیگر (مصنفات، ۱، ص ۷۴ به بعد) از بایزید بسطامی و تُسْتَری با عنوان ادامه دهندگان راستین راه افلاطون و فیلسوفان راستین یاد می‌کند. کربن نیز به نوبه خود خاستگاه این سنت گنوستیک - افلاطونی را شمال شرقی ایران دانسته است (فلسفه اسلامی، ۱، ۳۷ به بعد).

در بررسیهایی که تاکنون شده است حوزه اعتبار مشرق/مغرب کمتر مورد توجه قرار گرفته است. روی هم رفته مشرق به «بغداد» و سرزمینهای واقع در شرق آن اطلاق می‌شود، و مغرب به سوریه و سرزمینهای غرب آن (مایر، کبری، ص ۳۸ و یادداشت ۴. نیز قس. جامی، نفحات، ۵۷۷: در مورد سیره نبی، یادآوری دوستانه ف. مایر). به موجب این تقسیم، ذوالنون متعلق به حوزه غرب است و بغداد در شرق واقع است. اگر این سینا هم مشرق/مغرب را چنین ارزیابی می‌کرد، بغداد یا به عبارت دیگر، مشایخ بغداد از دید او در حوزه غرب قرار نمی‌گرفتند (چنانکه در فلسفه شرق بین گفته شده). ولی عکس این هم صادق است: خواجه عبدالله انصاری می‌گوید که عارف علی بن جعفر شیروانی از شیروان غرب (شیروان مغرب) برخاسته است. منظور انصاری که در شرق یعنی هرات می‌زیست منطقه شیروان عراق عجم است که در ۲۰۰ کیلومتری شرق بغداد واقع است: زیرا در سوریه و نواحی غرب آن هیچ منطقه‌ای به اسم شیروان وجود ندارد (قس. ادب الملوک، مقدمه).

این سؤال مطرح می‌شود که شاید این حکمای بلخ و ترمذ (که نیز فهرستی از آنان در شابلی، تأملات، ۳۷ به بعد آمده) حاملین بعدی سنت فکری متأثر از عناصر نوافلاطونی - گنوستیک ایران‌اند. بدین ترتیب، تصورات بحث‌انگیز کربن پشتوانه‌ای دور از انتظار پیدا می‌کند - ما راجع به زندگی و تعلیمات این حکماء مشرق چه می‌دانیم؟

ابتدا باید خاطر نشان کرد که بحث بر سر نوعی عرفان طبقات بالای جامعه است. حکیم ترمذی مرد ثروتمندی بود و عمارت بزرگی در ترمذ داشت (بدو، ۲۰/۷؛ بدو، ۲۰/۲). احمد بن خضرویه با اعیان بلخ خویشاوندی داشت (متألهان و عارفان، ۵۴۴). ابوبکر وراق چنانکه از نامش پیداست احتمالاً کتابفروش یا صحاف بوده و در هر حال فقیر نبوده است. به نظر می‌رسد که این حکما بازماندگان مهاجرین و فاتحین عرب بوده‌اند. لااقل این امر در مورد حکیم ترمذی محتمل است (حکیم ترمذی/۱۵). شاید بتوان این فرض را جدی گرفت که ناآرامیهای سیاسی قرن سوم از جمله درهم شکسته شدن تشکیلات اعراب در شرق ایران (قس. مایر، ویزگیها، ۵۸) شرایط خارجی خاصی

برای این دسته از طبقه بالای عرب ایجاد کرد که موجب روی آوردن آنان به زندگی درونی و توجه به امور باطنی گردید. در این خصوص پاره‌های نکات در شرح حال حکیم ترمذی (قس. حکیم ترمذی، ۷ به بعد، گزارش خوانی که حکایت از تهدید موطن ترمذی از سوی گروهی از لشکریان ترک دارد) و پاره‌های نکات در کتاب فضائل بلخ - مثلاً رواج لقب عابد از اواخر قرن دوم - (مثالهای و عارفان، ۵۴۱ به بعد و یادداشت‌های ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۳۵، ۳۷) در خور توجه است. احتمال می‌رود که حکیم ترمذی در مخالفت با گرایش ترک المکاسب، نفی دولت و مکننت و دوری از خلق موضع گرفته باشد. گرایشی که عامل اصلی آن در حدود قرن سوم، جنبش از شرق برخاسته کرامیه بود که به طور عمده از قشرهای پایین اجتماع تشکیل می‌شد.

درباره موضع‌گیری ترمذی در برابر کرامیه رک. مثالهای و عارفان، ۵۴۶؛ ترمذی در کتاب ختم‌الاولیاء اسیره‌الاولیاء، ۲، ۳۶۲، ترک افراطی لذات و امور دنیوی را مورد انتقاد قرار می‌دهد. لفظ حشیش (ختم، ۳۶۳\*) را من به معنی گیاه شاهدانه می‌گیرم نه افیون - یکی از تأملات اساسی ختم‌الاولیاء تعیین امام حقیقی براساس تعالیم عرفانی است (نیز قس. سه رساله، مقدمه). همچنین، نزد محافل غربی قلمرو اسلامی، سخنان محاسبی، گرایش به «مکاسب» تلقی می‌شد: محاسبی با زهد و ترک نفس عبدالله بن یزید و عبدک که وی هر دو را آشکارا «الصوفیان» می‌نامد مخالفت کرده است. زهد و ترک نفس ظاهراً از ویژگیهای مکتب به اصطلاح «صوفیه المعتزله» نیز بوده است (قس. ناشی، الاصول، ۴۹، بند ۸۳-۸۲ و گفته‌های فان اس در این باره. در مورد کتاب الاصول؛ همچنین قس. مادلونگ، بدعتها، نیز برای تکمیل توضیحات مادلونگ می‌توان به سیر ذهبی، ۱۰، ۵۴۹، شماره ۱۸۱ اشاره کرد که در آنجا نیز از کتاب به نام کتاب الاصول جعفر حرب گفتگو به میان آمده است).

این حکمای نواحی شرقی عمدتاً از «روشنفکران» بوده‌اند. حکیم ترمذی عالم، فقیه و محدثی آگاه بود (تندو، ۳، ۱۴، حکیم ترمذی ۱). همچنین احمد خضرویه (مثالهای، ۵۴۴). نسبت ابوبکر و راق از سوی مادر به معروفترین علمای اهل سنت، ابو عیسی الترمذی، می‌رسید (انصاری، طبقات، ۲۶۲). انصاری می‌گوید که وی تورات و انجیل و عهد عتیق و کتب آسمانی - هر چه بدین نام است - را خوانده

\* قال له قائل: فهذا الذي يصفه بعض الناس: ان الولي لا يرى وانه في قباء الله وانه مبرق في برقع الله تعالى وانه يأكل الحشيش ولا يرى من امر الدنيا.

بود و خود دیوان داشت (انصاری، طبقات، ۲۶۲) کتابی به نام ریاضة النفس نیز به محمد بن فضل البلخی منسوب است که تاکنون پیدا نشده است. همچنین از نوشته‌های ابوبکر وراق نیز که ده‌تای آنها را نویسنده فضائل بلخ نام برده، اثری در دست نیست. گفته می‌شود که این آثار تا قرن ششم نیز در عراق رواج بسیار داشته است (ماتلهان، ۵۴۶).

بنابر این به‌منظور شناخت تعلیقات حکماء مشرق ما تنها به منابع یک نویسنده یعنی نوشته‌های حکیم ترمذی متکی هستیم، که شماری از آنها به دست ما رسیده است. (قس. حکیم ترمذی، رادتکه، ۵۸-۳۹) و این مطلب البته متضمن این خطر نیز هست که کلید حلّ معضلات یک نویسنده در مورد اشخاص و نویسندگان دیگر هم به کار رود و چه بسا که یک جریان معنوی و حتی یک مکتب خاص فکری به وجود آید که در اصل حاصل بررسی آثار یک تن است. این دلواپسی مخصوصاً وقتی شدت می‌گیرد که می‌بینیم حکیم ترمذی از همان زمان حیات خود نویسنده‌ای سرشناس بوده و آثارش خوانده می‌شده است و شاید حتی بتوان گفت اصطلاحات خاص و محتوای فکری این آثار را خوانندگانش خوب درک می‌کرده‌اند. او یک نسخه از اثر اصلی خود - سیره الاولیاء را - که تاکنون مجموعاً با عنوان ختم الاولیا الولاية شناخته شده (سه رساله، مقدمه، حکیم ترمذی ۳۹) به ری فرستاد (سه رساله، مقدمه، حکیم ترمذی ۴) و با حکیم بلخ، محمد بن فضل (ح ۴۸، ۱۹۹)، بعضی اهالی شهر سرخس (سه رساله، مقدمه) و ابو عثمان الحیری، عارف نیشابوری (سه رساله، مقدمه، ۱۱۷، حکیم ترمذی ۴۶) مکاتبه داشته است. تصویری که با بررسی بیشتر آثار حکیم ترمذی از جهان او به دست می‌آید چنین است: تصویر خداوندی غیر نامیدنی و ناشناختنی

خداوند و رای نامها (= مفاهیم) و عقل است<sup>۳۳</sup>: قال (قائل): و ما منتهاه (= القلب)؟ قال: الواحد الفرد. فما وراء هذا، ممّا (لا) تضبطه العقول. هل يقدر ان یرد بشیء؟ فائماً تسیر القلوب بعقولها الی محل یعقل عند وراء ذلك شیء، و قد بطن عند فیای اسم یدعوه؟ و من ای ملک یرظهر له و یجدته؟

(حق) پنهان است در گنبدی نورانی (ختم، ۴۱۸، سطر ۳: بدو، ۳۰، سطر ۹) احاطه شده در قلمرو نور همانا پر تو صفات که از وی صادر می‌گردد (ختم، ۵۹) این قلمرو نور، جهان حق، دارالله عربی یا به تعبیر رایج تر، ملکوت نام دارد (ختم، ص ۳۶۵، سطر ۵). پایین دارالله جهان حادث واقع است که از

۳۳ آنچه در این مقاله از کتاب ختم الاولیاء نقل شده بر اساس چاپ عثمان مجیبی است و بعضاً مختصر تفاوتی با مندرجات نسخه رادتکه دارد (مترجم).

عرش، مکان و جهان علوی و بهشت، سیر نزولی می‌یابد و تا جهان سفلی و خاک که چون صفحه‌ای مسطح بر پشت ماهی قرار گرفته است امتداد می‌یابد (علم الاولیاء، ۱۱۷، سطر ۱۰، قس. رادتکه، ادراک حق، ۶۷ و نیز جهان‌بینی).

نظائر، ص ۱۴۱، سطر ۴-۶ (نیز قس. نویا، تفسیر قرآنی، ۱۵۴) ترمذی می‌گوید: نخستین مخلوق خداوند روح بود که نفحه الهی یا «ریح» است. خدا از پاره آن مکان را خلق کرد و در مکان، عرش، لوح، قلم، روشنایی و تاریکی، آب و آتش را آفرید. در علم الاولیاء، ۱۳ و ۲۰۶، چنین آمده است: «خدا از لطف خود فضا را آفرید و آن هواست و عرش را بر لبه بالاترین منطقه جو (الجَوِّ الاعلیٰ) قرار داد». نیز در صفحات ۱۱۸، ۱۲-۱۵ می‌گوید: «هوایی که عرش بر آن تکیه دارد، قسمت خالص تر و لطیف تر هواست (ما راق من الهوا و صفا) هوا از روح پیدا شده و روح اولین مخلوق است.» به عبارت مندرج در کتاب علل (۴۲ ب، ۱۱ به بعد) نیز اشاره‌ای می‌شود: «آسمان را از آن رو سماء نامیده‌اند که به سوی بالا امتداد یافته است (لَا تَهَا سَمَتْ إِلَى الْعُلُوِّ): عرش بر آب قرار یافته بود. پس خدا باد (ریح) را فرمود: «بَوِّزْ بَدَانَ سَوَى بَا عَرَشِ مِنْ!» چون عرش بر لبه هوا (حدّ الهوا) قرار یافت، نیروی خداوندی (سلطانته) با باد همراه شد. ضربه بر سطح آب زد، بخاری از آب سر برکشید بالا آمد و زیر عرش خداوند (دون العرش) در هوا ایستاد و آسمان نام گرفت و سیر نزولی همچنان ادامه یافت: ویژگی خدایی «لطف» باد یا روح هواگونه را به وجود آورد. این یک به نوبه خود فضا را به وجود آورد که در عین حال هوا هم هست - در کتب لغت هوا در کنار کلمه فضا آورده شده - بر بالای این فضای آسمانی عرش یا کرسی قرار گرفته است. این منطقه به سبب نزدیکی با حق یا مرتبه صفات حق معمولاً «قریه» یا «مکان القریه» (ختم، ۳۲۸، ۶) یا «مکان» نامیده می‌شود. به نظر می‌رسد که ترمذی در این نقطه، با روش خاص خویش، دریافته‌ای آسمانی اسلامی (عرش، لوح، قلم و غیره (نیز قس. متألّهان و عارفان، ۵۵۵) را با دریافته‌ای مانوی پیوند داده باشد. در این مورد شایان ذکر است که هشام بن الحکم (متوفی ۸۱۵/۲۹۹)، عالم شیعی و شاگرد عالم اسلام آورده، ابوشاکر الدیبانی، که پیش از اسلام آوردن، مواضعی نزدیک به پیروان مانی داشت (چنانکه فان اس، ضرار، حدس می‌زند)، مکان را مساوی عرض قرار می‌دهد (اشعری، مقالات، ۲۲-۶). مکان از نظر هشام بن الحکم از طریق حرکت خدایی به وجود آمده‌اند چنانکه ترمذی می‌گوید، از راه جدا شدن پاره‌ای از روح هواگونه. گفتار ترمذی بیشتر نزدیک به مطلبی است که قاضی عبدالجبار ذکر می‌کند (معنی،

ص ۱۸ و مونو، متفکران، ص ۶۱ به بعد). منبع قاضی، گزارش حسن بن موسی نوبختی است (در این باره رک. مونو، همان، ص ۵۳ به بعد) به گزارش نوبختی، حسن بن علی بصری، معروف به ابوسعید الخصری، به فرقه مانوی مقلاصیه (در این باره رک وایدا، زندیقان، ۱۷۷) و مشاجرات آنان بر سر مکان و هوا اشاره کرده است. ابوسعید الخصری در کتاب فهرست (تجدد، ص ۲۱۵، ۲) «لقب الصوفی» یافته است. آنجا از او با عنوان نومسلمان معتزلی یاد شده (کان من المعتزله تمّ خلط و ابدع، وی همچنین در شمار گروهی از «صوفیه معتزله» بوده است. این مطلب که در محافل مانوی مقولات مکان-هوا مورد بحث بوده است، علاوه بر توضیحات نوبختی، در کتاب طبقات المعتزله ابن مرتضی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. در ام الکتاب که خود با اندیشه‌های مانوی پیوند دارد (ام الکتاب، ۸۱؛ هالم، گنوس، ۱۶۵) آمده است که از پنج نور ازلی، هوایی به وجود آمده که «هوای لطیف» نام دارد. این هوای لطیف کل آفرینش را احاطه کرده است. این هوا در عین حال پاک، صافی، لطیف و روحانی نامیده شده است. نظیر چنین موضعی در ام الکتاب، ص ۴۲۱ به بعد و مقاله تی دنس نیز آمده است. البته در متن «شهرستانی» که تی دنس مطرح کرده به هوا اشاره‌ای نشده است. اندیشه ترمذی، علاوه بر عناصر نامنسجم مانوی از منشأ دیگری نیز ممکن است متأثر شده باشد: سفر یسیرا (قس: شولم، عرفان یهود، ۸۸ به بعد). در فصل چهارم این منبع نیز روح خدا نخستین آفریده شمرده شده است (۶۹/ ترجمه، ۵). خدا، از این روح نفحه‌وار، روح بعدی یا باد را می‌آفریند و با آن چهار جانب آسمان را محکم می‌کند (۷۳/ ترجمه، ۵). می‌بینیم که همان سیر نزولی در اینجا نیز تکرار می‌شود: روح خدا (نفحه)، هوا. چنین تصویر سه‌گانه‌ای از نظام هستی یعنی قلمرو الهی، جهان علوی، جهان سفلی در اختیار بشر قرار داده شده تا بتواند با عالم رابطه ذهنی برقرار کند و آن را دریابد.

بدین ترتیب، نفس از راه ادراک (ذهن) و پنج حس با جهان خاکی رابطه برقرار می‌کند (حکیم ترمذی، ص ۶۴ به بعد) و از این راه اسیر «شهوات» (حکیم ترمذی، ۶۴) و «هوی» (حکیم ترمذی، ۶۴ به بعد) می‌شود. جانب دیگر نفس که «وجه نیک» یا «نفس نیک» نام دارد، همان «روح» است.

در کتاب حکیم ترمذی، ۶۶، یادداشت ۱۹۵ به وضوح درباره تغییر شکل دادن ترمذی در تعالیم مربوط به دو وجه نفس که به عقاید افلاطون برمی‌گردد، سخن گفته شده است. قس: گلدتسمیر، جوهر نفس، ۲۸؛ مرلان، وحدت روح، ۴۲، یادداشت، یادداشت ۲؛ گربن، تمثیل، ۳.



(۹۹). یادداشت ۱۶۰؛ بولاو، گوندیسالینوس ۱۲۶، یادداشت ۱. در مورد منابع مربوط به ارویای قرون وسطی نیز قس: پد معزز دروغین، در باب ساختار جهان، ۱۱۰-۱۰۸. در مورد فلسفه اسلامی همچنین قس: ژولیوه، کندی، ۱۵؛ اتولوجیای ارسطو، ۷ و ۳۳، ۵، ۸۷، و ۵ و ۹۱؛ افلاطونیه ۸۱، ۶ و بعد (= معاذلة النفس)؛ توضیحات بیشتر در: گارده، اندیشه، ص ۱۰۰، یادداشت ۳.

روح برخلاف جانب خاکی نفس (ادب الملوک، ۲۱، ۸؛ نیز حکیم ترمذی، ۶۴)، فطرتاً جهت آسمانی دارد (ادب الملوک، ۲۱، ۴ و بعد و حکیم ترمذی، ۶۶) و همواره در خواب یا رؤیا به سوی ملکوت عروج می‌کند، تصاویری رؤیت می‌کند و هنگام بیداری به جسم باز می‌گردد.

بدین ترتیب در ختم (۲۷۳، ۵ و بعد) می‌خوانیم که روح ممکن است در خواب مخاطب خدا قرار گیرد (نواد، ۱۱۸، ۱۶، ۱۱۹، ۱) ولی معمولاً از نظر ترمذی نفس است که به سوی ملکوت عروج می‌کند و در آنجا خدا حجاب از او برمی‌گیرد (ظهور). نیز نگاه کنید به نظائر، ۹۲، سطر ۲؛ نوادر، ۱۱۶، سطر ۱؛ صلاة، ۱۵۱، سطر ۹؛ نسخه لایپزیک، ۱۷۶ ب، سطر ۵؛ نوادر، ۲۸۱، سطر ۲۰ و نسخه ولی‌الدین، ۱۹۱ آ، سطر ۳. شاید با مراجعه به فوق ۶۵ ب، ۵ این تناقض مرتفع گردد. ترمذی در آنجا روشن می‌کند که کلمات نفس و روح قابل تبدیل به یکدیگرند، هم می‌توان گفت که نفس جسم را در حالت خواب ترک می‌گوید و هم غلط نیست اگر بگوییم که روح بدن را، ترمذی نیز مانند دیگران، از جمله ابن جریج (محاسبی، رعایه، ص ۴۴۵، ۷ و بعد) و مقاتل بن سلیمان (ابن القیّم، روح ۲۶۶، ۵) در جدا شدن روح از جسم به‌هنگام خواب به قرآن (زُمر، ۴۲) استناد می‌جوید. از دید کلی روح به‌هنگام خواب به عرش عروج می‌کند (قوت، ۴، ۱۷۴، ۳)، از نظر تُستری، نفس عروج می‌کند (شلمی، حقایق، ۲۱۸ الف، ۳ و به بعد). در مورد رؤیت خدا در زمین و در رؤیا نگاه کنید به: ریتر، دریای جان، ۴۴۷ و بعد.

سومین جزء هستی انسان عقل است.

در افکار ترمذی با نوعی سه‌گانگی وجودی انسان روبه‌رو هستیم که عبارت است از تن، نفس/روح و عقل. افضل‌الدین کاشانی، فیلسوف ارسطویی قرن هفتم/سیزدهم میان تن، جان (به‌منزله نظام وجودی جسم) و خرد، تفاوت قائل است (مصنفات، ۲، ۶۰۴، ۳ و بعد). در مورد این سه‌گانگی در الاهیات مسیحی نگاه کنید به: یعقوب رهاوی، هیکسامرون، ۳۲۵ ب، ۱ و بعد.

از راه عقل است که انسان آگاهانه به جهان علوی یعنی قلمرو نورانی صفات الاهی عروج می‌کند تا آنجا که در این عبور، در بطن ناشناختنی خدا مستحیل می‌شود یا بلافاصله منقطع می‌گردد.

حکیم ترمذی، ص ۸۷ و نیز سخن ترمذی در صفحه ۱۴۴ همین مقاله یادآور تعلیقات دیونوسیوس آریو پاگوسی دروغین، درباره اسماء الاهی، ص ۵۹۴ است. خطوط عمده و تئوزوفیایی عرفان اسلامی قرن سوم/نهم، مانند الهیات همین دوره، ارتباط تنگاتنگی با اندیشه نوافلاطونی دارد. نیازی به گفتن نیست که ترمذی با نوشته‌های نوافلاطونی آشنایی داشت. تأثیر مستقیم متونی چون ائولوجیا (منسوب به ارسطو) یا آثار عربی افلوطنی در اندیشه ترمذی نیازی به یادآوری ندارد. پیش از ترمذی نیز در خاستگاه او الهیات قدیم‌تری وجود داشت که از مکتب نوافلاطونی متأثر بود: الهیات جهم بن صفوان (فوت وی در قرن دوم ه و بسیار پیش از ترجمه متون افلوطنی به عربی اتفاق افتاده است) جهم خود نسبت الترمذی داشت و تعلیقات او احتمالاً از پیش در ترمذ شناخته شده بود (ریتر، فهارس آثار اشعری؛ مقالات، ذیل کلمه). احتمالاً در قرن پنجم/یازدهم در ناحیه ترمذ «سنت جهمی» شکل یافته بوده است (وات، دوره تکوینی، ۱۴۸). درباره اهمیت «جهمی» قس. فان‌اس، ضرار، ۲۱؛ وات، همان، فهرست، ذیل «جهم». یکی از ادامه‌دهندگان اصلی سنت ترمذی، صالح بن محمد الترمذی است که نویسندگان بعدی او را با لقب «جهمی» مورد هتاک قرار داده‌اند (حکیم ترمذی، ۲۷، شماره ۱۴۲). خداشناسی ترمذی احتمالاً با تکیه بر اندیشه‌های «منسوب به جهم» و در عین حال تحدید آگاهانه آنها تدوین شده است: از نظر «جهم» حق تعالی ورای اشیاء و آن سوی وجود است (نیز با متن دیونوسیوس دروغین). خدا را نمی‌توان شیء (= کائن در این مورد نگاه کنید به: فرانک فلسفه نوافلاطونی، ۴۰۲) نامید (لا یقال أنه شیء؛ اشعری، مقالات ۱۸۱، ۲، ۵۱۸، ۵). از نظر ترمذی وجود خدا ناشناختنی و ورای ادراک و خرد است. ولی ذات خدا را می‌توان «چیزی» دانست، ذات خدا شیء محتجب است (نسخه لایزیک، ۵۵ الف، ۷)، هویت (دقائق، ۲۵ ب، ۸؛ نسخه لایزیک، ۲۱ الف، ۵ به بعد)، باطن (ختم، ۳۳۵، ۱۲)، باطنیه (نسخه لایزیک، ۲۱ الف، ۸)، غیب (نسخه لایزیک، ۲۹ الف، ۳) و ذات (همانجا) نام دارد. همچنین ذات خدا توصیف‌ناپذیر و نوعی «بی‌چگونگی» است (نسخه لایزیک، ۲۱ الف، ۶). مثلاً او می‌گوید که در عبارت قرآنی انعام، آیه ۱۰۳ (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) مراد از «ه» همان «هویت» خداوندی است. که نه در این سو شناختنی است و نه در آن سو. آنچه از جهان علوی ممکن است قابل رؤیت

باشد، تنها صفات باری است (نسخه لایپزیک، ۱۲۱ الف، ۵). نیز در مورد «هویّه» نگاه کنید به اندرس، پروکولوس، ۷۷-۱۰۹. این احتمال نیز وجود دارد که ترمذی در ردّ شناختنی بودن وجود خدا از سنت حنفی پیروی می کرده است. طبق تعالیم ابوحنیفه درک چگونگی خدا (ماهیه) از راه شناخت عقلانی در زمین میسر نیست (فان اس، ضرار، ۲۷۷ به بعد). جهان آفریده صفات خدا، و تجسم صفت «ظاهر» است (نسخه لایپزیک، ۶۰ ب، ۳؛ رادتکه، عارف، ۲۴۰؛ علم الولایه، ۳۶، ۷-۳۸، ۳). صفات در مرتبه ظهور، جهان را به وجود می آورند (علم الولایه، ۳۶، ۱۲ به بعد). ترمذی ظاهر شدن یا تجلی یافتن صفات را از ذات حق تعالی، با کلمات اَطْهَرَ و اَبْرَزَ توصیف می کند (حکیم ترمذی، ۵۹) نه با کلماتی چون اُنْبِتْ، اِنْبَعَثْ و اِنْبَجَسْ که به ترجمه عربی آثار افلوطین نزدیک است (مقایسه کنید با: اندرس، پروکولوس، ۱۱۱-۱۰۹). اصطلاحات خاص ترمذی را ابن عربی نیز به کار برده است (قس. نیرگ، نوشته های کوتاه، ۳۷). شباهت دورتری هم میان آموزش های ترمذی، با بعضی مفاهیم رایج و مورد قبول محافل خاص غلاة و معتزله به چشم می خورد. مثلاً در مورد مفهوم «تفویض» که می گوید خداوند ناشناختنی خلق و رهبری جهان را به یک خدای دوم، یک فرستاده «صانع» (demiurge) تفویض کرده است (قَوْض). قُی در مورد «مفوضه» می نویسد: «ایشان را عقیده بر آن است که خدای واحد ازلی انسانی کامل را به جانشینی خود گمارده است (امام) که تبدل در او راه ندارد (به عبارت دیگری نه از وی کم می شود و نه در وی چیزی می افزاید). خدا هدایت و خلق جهان را به این شخص سپرده است که از نظر آنها ممکن است محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین و بقیه امامان باشند. آنان در جستجوی خداوند ازلی و ابدی که انسان کامل را به جانشینی خود گمارده و خلق را بدو سپرده نیستند. محمد کسی است که زمین، آسمان، کوهها، جن و انس و جهان و هر چه را که در آن است، آفریده است. آنان بر این عقیده اند که شناخت خدای ازل و ابد بر عهده آنان نبوده، تنها باید محمد را که صانع و خالق است و خلق جهان به او تفویض شده است بشناسند. از نظر این فرقه، نامهایی که بر خدا نهاده شده و نامهایی که در کتاب آسمانی برای خدا آمده، نامهایی مخلوقند که در عین حال، خلقت بر عهده شان نهاده شده است و در واقع خدای ازل و ابد خالق این مخلوقات است و تنها آنها را آفریده است (نه سایر مخلوقات را). نامهایی چون: الله، وحید، صمد، قاهر، خالق، باری، حی، دائم، راغمی توان به خدای ازل و ابد اطلاق کرد.» (قی/مقالات، ۶۰ به بعد، و نیز ترجمه هالم، سایه ها، ۲، ۲۴۸؛ نیز همان، ۲۴۹، یادداشت ۱۸۵ و گنوس ۲۳۱).

موضوع را در مورد ترمذی می‌توان چنین بیان کرد: خدای ناشناختنی جهان را به واسطهٔ یک جانشین می‌آفریند: از نظر غلاة به واسطهٔ خمسة خداگونهٔ ائمه و از نظر ترمذی به واسطهٔ صفات الهی. نامهای خدا، نامهای صفاتند، یعنی نامهای جانشین «صانع» نه نامهای ذات. در آثار معتزله، اندیشهٔ تفویض به تعلیمات احمد بن حابط (حائط) انتساب یافته، که مسیح را جانشین «صانع» می‌شمرد (رک. دایرةالمعارف اسلام، ذیل احمد بن حابط)، شاگرد احمد، فضل الحدیث از «صوفیهٔ معتزله» بوده که ذکر آن پیشتر رفت (رک. فان اس، بدعت در آثار متقدمین معتزله، ۴۳، متن عربی، ص ۵ و ۵۰).

با این همه گذار آگاهانه به جهان علوی از نظر ترمذی نه عبوری کیهانی بلکه بیشتر حرکتی در بطن انسان است. زیرا در دل انسان جوهره‌ای راستین از جهان علوی و هستهٔ نور الهی موجود است که ماهیتاً با جهان ملکوت و نور الهی یکی است و از طریق همین نور الهی یا به عبارت دیگر صفات الهی در بطن انسان است که عقل راه خود را می‌جوید.

برای بررسی برداشتهای مشابه در مورد ام‌الکتاب، مقایسه کنید با: رادتکه، عناصر ایرانی، خدا تنها از راه اسماء و صفات خود قابل شناخت است. اسماء و صفات، قلمرو کیهانی نورند که حول ذات الهی گرد آمده‌اند: جوهری از آن در قالب انسان است که غالباً «معرفت» یا «علم» نامیده می‌شود و از راه ادراکی که در قشر بیرونی قلب، صدر، هست، قابل شناخت است (حکیم ترمذی، ۶۹ به بعد: ۷۱ به بعد). حتی ترمذی این نور قلبی را نصیبی از خدا در وجود انسان می‌نامد (نسخهٔ لایپزیک، ۳۷ ب، ۶، قَدْ قَسَمَ لَهُ حَظًّا مِنْ نَفْسِهِ). با این همه ترمذی منظور خود را به روشنی بیان نمی‌کند. چنانکه گفته شد او کلمات اَظْهَرَ و اَبْرَزَ را فراوان به کار می‌برد، ولی از لفظ خَلَقَ استفاده نمی‌کند.

شناخت قلمرو ملکوت و استغراق در خدا نیازمند حصول شرایط خاصی در انسان است: تصفیهٔ روح از امیال خاکی (حکیم ترمذی، ۸۴ و ۱۰۳) و جهان فرودین (حکیم ترمذی، ۱۲۶ به بعد). پس از تصفیه، فعالیت عقل به منظور شناخت باید با اشراق و پرتو افشانی پیوسته‌ای همراه باشد. این اشراق را ترمذی «عطایا» می‌نامد که عارف آن را از راه فیض خداوند از جهان علوی دریافت می‌دارد (حکیم ترمذی، ۸۵، ۱۰۹). بنابراین، سلوک عارف سه مرحلهٔ اصلی دارد: زندگی تطهیری، زندگی اشراقی و زندگی توحیدی. این طرز تلقی تا حدودی شبیه به اندیشهٔ عالم نوافلاطونی، پروکلوس

(آلتمان / اشترن، اسحاق، ۱۸۵ به بعد) است، که زندگی اشراقی را هم عنایت و عطای الهی نور (metadoseis) می‌شمرد (پروکلوس، آلکیبیادس، ۱۷، ۳۰).

اگر دستگاه فکری ترمذی را ساختاری تلفیق یافته از عقاید دینی گوناگون بدانیم برخطا نرفته‌ایم، ساختاری که مبانی آن را - در کنار تجارب عارفانه شخصی (در این مورد مخصوصاً توجه کنید به متألّهان و عارفان، ۵۴۴) - تعالیم الهیات اسلامی، یعنی ذات و صفات خداوند (حکیم ترمذی، ۵۹)؛ جهان علوی؛ تجسم جهان خاکی (متألّهان و عارفان، ۵۵۵) و بسیاری تعالیم دیگر که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست، تشکیل می‌دهد. افزون بر این باید به وارد شدن «علم الباطن» (متألّهان و عارفان، ۵۵۹ و نیز ماده باطن در دائرةالمعارف ایرانیکا) در آثار ترمذی اشاره کرد. علم الباطن، دانش درون یا دانش نفس، عرفان علمی به نوع و شیوه اهل سنت بود که از سوی مشایخ قرن سوم تدوین و طرح شد. دانشی عرفانی و روانشناختی که به کمک آن، با بعضی ریشه‌های خودرو که در عرفان آغازین قرن دوم رشد یافته بود، مبارزه شد (در مورد ردّ پای این اندیشه در آثار ترمذی رک. رادتکه، بصره). در اندیشه ترمذی، الهیات و دانش روحی «علم الباطن» از عناصری با منشأ نوافلاطونی، گنوستیک - هرمتیک تشکیل یافته است: اجزاء چهارگانه یا به عبارت دیگر سه‌گانه جهان یادآور اجزاء اندیشه نوافلاطونی است: اَحَد، عقل، نفس - ماده (زمین)؛ اَحَد، نام‌ناپذیری ناشناختنی است که از راه آن «نوس» یا «عقل» به جهان می‌رسد - ترمذی از مفهوم «عقل اکبر» استفاده می‌کند (ختم، ۱۹۶، ۱ به بعد؛ ۳۳۲، ۸ به بعد (باید چنین خواند، نه عدل اکبر)) و جهان نفس جهان ماده است که نفس در آن غوطه‌ور است.

در کاوشی گنوسی می‌بینیم که در حوزه اسلامی تصوّر گنبدی نورانی که ذات الهی را احاطه کرده است (بدو، ۳۰، ۹ به بعد، ختم، ۴۱۸، ۳)، در ام‌الکتاب سابقه داشته است (برای مثال رک. ام‌الکتاب، جزء ۶۳ و نیز هالم، سایه‌ها، ۴۵؛ در مورد رابطه ترمذی - ام‌الکتاب، قس: رادتکه، عناصر ایرانی)؛ تعالیم مربوط به قلمرو نورانی صفات الهی (حکیم ترمذی، ۱۴۸، یادداشت ۱۶۳) نیز خالی از بار گنوسی نیست و بالاخره پاره‌ای تأملات ترمذی را در نوشته‌های باطنی می‌توان بازجست از جمله عین الحیاة (Fons vitae) که ترجمه‌ای هم از آن به قلم افضل‌الدین کاشانی در دست است (برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به رادتکه، عناصر ایرانی).

می‌خواهم با استفاده از این فرصت به این نکته اشاره کنم که ترجمه‌ای فارسی از رساله *peri psychēs logos kephalaidōtēs* اثر گرگوریوس توماتورگوس به قلم افضل‌الدین

کاشانی تحت عنوان مختصری در حال نفس (مصنقات، دوم، ۴۵۹-۴۶۶) در دست است (فحوای آن را می‌توان همچنین در مجتهدی، کاشانی، ۳۳، بازجست). البته این نسخه، کوتاه شده نسخه اصلی است (مقایسه شود با چاپ عربی گائیه، روانشناسی، ۱۲۱، به بعد، و نیز اولمان، *Disputatio*، ۱۱۴، به بعد).

علاوه بر آنچه در اینجا مورد بحث قرار گرفت، پیوندهای دیگری نیز میان افکار ترمذی و عناصر گنوسی - یهودی سیفر سیرا وجود دارد که برای مثال می‌توان تأکید بر عدد صحیح ۱۰ را یادآوری کرد.

ترمذی ده قلمرو الهی برمی‌شمرد (ختم، ۳۳۴، ۴- به بعد) که سالک باید آنها را با شناخت طی کند: «قله منها الی ملک الجبروت، ليقوم بجبر نفسه و منعها بسلطان الجبروت حتى ذلت و خشعت ثم نقله منها الی ملک السلطان ليهذب؛ فذابت تلك العزة التي في نفسه و هي اصل الشموات، فصارت بئانه عنها، ثم نقله منها الی ملک الجلال ليؤدب. ثم نقله منها الی ملک الجبال لينقى. ثم الی ملک العظمة ليطهر. ثم الی ملک الهيبه ليزكي. ثم الی ملک الرحمة ليوسع. ثم الی ملک البها ليربي. ثم الی ملک البهجة لطيب. ثم الی ملک الفردانية ليفرد». با طی این منازل ده گانه، سالک ده صفت کسب می‌کند (ختم، ۳۳۳، ۷-). ده عدد کامل است (ختم، ۴۱۱، ۶) و پیامبر برای رسیدن به کمال ده سال وقت لازم داشت (ختم، ۴۱۱، ۳، به بعد). در سفر سیرا چنین آمده است که جهان از ده عنصر عددی آفریده شده است (نگاه کنید به سفیروت و نیز مقایسه شود با: شوئم، عرفان یهود، ۸۸، به بعد؛ سفر سیرا، ۱، بندهای ۱ و ۲؛ علاوه بر این در این مورد رجوع شود به هام، کیهان‌شناسی، ۴۸). سعید بن یوسف قیومی این ده عنصر عددی را با ده نام خداوند قابل مقایسه می‌داند و این ده نام به نوبه خود با مقولات ده گانه ارسطویی قابل قیاس است (سفر سیرا، ۲۰، ۴ / ترجمه آن، ۳۹). البته گفتگو درباره تأثیر مقولات ده گانه ارسطویی در افکار ترمذی (مارکه، فلسفه نوافلاطونی، ۱۵۸، ۲) کاملاً گمراه کننده است.

من دستگاه فکری ترمذی را نوعی تثوروفی می‌دانم. تلاشی است به منظور توصیف تجارب عرفانی بر پایه الهیات اسلامی که دامنه آن از طریق عناصر فکری نوافلاطونی گنوستیک - هرمتیک توسعه یافته، نوعی عرفان تعقلی، که در زبان عربی (حکمت) نامیده شده است. این «حکمت» به هیچ رو فلسفه نیست. مقایسه‌ای کوتاه میان این نوشته‌ها و نوشته‌های فلسفی آن عصر از قبیل آثار کندی،

ترجمه‌های عربی آثار افلوپینی و از همه مهمتر نوشته‌هایی که اصطلاحاً به اتولوجیای ارسطو معروف شده، به‌خوبی این تفاوت را نشان می‌دهد. مسلماً میان بعضی از این نوشته‌ها از قبیل رساله فی النفس اثر کندی، و نوشته‌های حکیم ترمذی، نقاط مشترکی وجود دارد.

از نظر کندی نفس جوهر الهی دارد (من جوهر الباری رسائل، اول، ۲۷۳، ۴ به بعد؛ ۲۷۵، ۶ - به بعد). نفس، از نظر کندی، دارای همان مرتبه‌ای است که نور الهی در دل (سالک) دارد، زیرا نفس از نظر کندی، همچون نور قلبی از نظر ترمذی جوهر نور الهی دارد (من نور الباری). نفس می‌تواند به جهان ادراک «عالم العقل» و عالم نور الهی، که در فرهنگ کندی نیز، چون ترمذی، ملکوت نامیده می‌شود (رسائل، اول، ۲۷۶، ۱) عروج کند و در آنجا با نور الهی یکی شود. از دید ترمذی عقل در قلمرو نور الهی عروج می‌کند تا در خدا فانی شود. کندی نیز با مراحل زندگی تهریری و اشراق، که در این عروج نفس را همراهی می‌کنند، آشناسست (ژولیوه، عقل، ۱۵۰؛ آلتان/اشترن، اسحاق، ۱۸۶). انسان از راه سلوک و آموزش قوای عقلی، که با سنن دسته متأخر متفکران قدیم مرتبط است، به روشنایی شناخت قائل می‌شود. تفاوت اساسی میان این فلسفه، که بر اساس اندیشه‌های نوافلاطونی بنا شده و تئوزوفی (حکمت) امثال ترمذی، در همینجا نهفته است. هر چند ترمذی نیز می‌کوشد تا در کنار سلوک عرفانی، توضیحی عقلانی برای حوادث جهان پیدا کند. او در جستجوی علل و اسباب جهان - نفس - و پدیده‌های قانونمند است. با این همه آن را نه مانند فلاسفه و علمای قانون در تجرید، نظرپردازی، استدلال و استنتاج قیاسی مبتنی بر مشاهدات محسوس و قابل درک، بلکه در نوعی اساطیری کردن اندیشه و دریافت جستجو می‌کند.

مضمون اصلی یکی از آثار ترمذی به نام «علل الشریعه» این است که عارف می‌تواند موجبات احکام مذهبی را بشناسد (حکیم ترمذی، ۵۱ و مقایسه شود با متألهان و عارفان، ۵۵۹). عارف می‌تواند موجبات اوامر و نواهی (علل الامر و التهی) و به طریق اولی، خرد الهی مستتر در آنها را پیدا کند. تلاشی که از دید غزالی سخت بهبوده است (منقذ، ۴۶، ۳ و نیز مقایسه کنید با: دیلمی، باطنیه، ۲۶، ۱۸ و بعد؛ ۶۶، ۱۸ و بعد).

بنابراین لقب حکیم را نباید با فیلسوف به مفهوم می‌که در سنت فکری قدما از آن درک می‌شد (متألهان و عارفان، ۵۶۳) اشتباه کرد.

مسیر تحوّل تئوزوفی ترمذی و امثال او را می‌توان با جهت تئوزوفی - حکمت - کهن اسماعیلیه (در

این مورد رک. مقاله ماير در نشریه *Oriens*، شماره ۸ (۱۹۵۵)، ۱۹۳ به بعد) قابل قیاس دانست. هر چند حکمت اسماعیلیه در مقایسه با حکمت ترمذی، فاقد عنصر عرفانی و توصیف تجارب عرفانی نفس است. یکی از کسانی که کوشید تا میان تئوزوفی کهن اسماعیلیه که رنگ و بویی گنوسی داشت با نظام فلسفی نوافلاطونی پیوندی برقرار کند، مؤلف کتاب جامع الحکمتین، ناصر خسرو است، چنانکه نام کتابش نیز گواه بر این مدعاست (هالم، کیهان‌شناسی، ۱۲۸ به بعد). آثار ترمذی نشان می‌دهد که تفسیر معنوی اسلام، امتیازی خاص شیعه نیست، زیرا تئوزوفی ترمذی جهت کاملاً مخالف شیعه و شیعه‌ستیزانه دارد (حکیم ترمذی، ۹۱ و نیز قیاس کنید با کتاب دیگر ترمذی الرد علی الرافضه، حکیم ترمذی، ۴۲؛ در مورد ارتباط ترمذی و «علو» شیعی قس. رادتکه، عناصر ایرانی).

باز می‌گردیم به موضوع حکمة الاشراق/المشرق. اکنون دانستیم که در قرن سوم/نهم در حوزه اسلامی - ایرانی شرق، نوعی تئوزوفی وجود داشت که ما متأسفانه تنها از راه آثار بازمانده از یک تن می‌توانیم درباره آن اطلاعاتی به دست آوریم.

تجدید نظری در توضیحات نیکلسون درباره ذوالنون مصری لازم به نظر می‌رسد (تحقیق، ۳۱۳ به بعد). به اعتقاد من نوشته‌های مربوط به کیمیاگری بی‌جهت به ذوالنون مصری نسبت داده شده، بی‌آنکه هیچ مدرکی ارائه شود. همچنین به سختی می‌توان ذوالنون را «از شاگردان مکتب خرد یونانی» (نیکلسون، تحقیق، ۳۱۸ به بعد) دانست.

حامدین تئوزوفی شرقی، به استناد شواهدی که از قرن چهارم/دهم به دست ما رسیده است، حکماء المشرق نامیده می‌شوند. این تئوزوفی، هم حکمة المشرق، یعنی تئوزوفی شرق است و هم حکمة الاشراق، به معنی تئوزوفی روشنگری - البته این حکمت هیچ نوع پیوستگی آگاهانه‌ای با سنن ایران باستان نداشت و نظام فکری و اصطلاحات خاص آن نیز با آن حکمة الاشراقی که بعدها از سوی سهروردی مقبول طرح شد، و آنچه ابن سینا درباره «حکمة المشرقین» اظهار می‌داشت کمترین شباهتی ندارد.

البته باید گفت که در آثار ترمذی پاره‌ای از عناصر اندیشه‌های کهن ایرانی به‌طور نامنسجم و پراکنده به چشم می‌خورد، ولی این مطلب در مورد ترمذی - برخلاف سهروردی مقبول - به‌هیچ وجه علامت مشخصه آثار او نیست (برای جزئیات بیشتر قس. رادتکه، عناصر ایرانی).

این همه نشان می‌دهد که عنوان «حکیم المشرق» مخصوص گروه معینی نیست. این لقب روی هم رفته



به گروهی از علاقه‌مندان به موضوعات فکری در نواحی شرقی قلمرو امت اسلامی (در مورد حدود قلمرو اسلامی نگاه کنید به صفحات پیشین همین مقاله)، گفته می‌شد که نه در چهارچوب سنن فکری ایران قدیم قرار می‌گرفتند و نه می‌شد مستقیماً آنها را عارف یا تنوزوف نامید. بنابراین شاید نتوان استفاده سهروردی از این اصطلاح را کاملاً محصول آگاهی تاریخی معینی فرض کرد. در زمان او مفهوم حکمة الاشراق/حکمت المشرق وجود داشت و شاید خاطرهٔ مهمی از نوعی تنوزوفی کهن شرقی را تداعی می‌کرد. البته به نظر نمی‌رسد که سهروردی با این گروه حکماء المشرق، و مقدم بر همه، حکیم ترمذی آشنا بوده باشد. او این مفهوم حکمة/حکیم المشرق را جذب کرده و آن را عنوان تصویری که در ذهن خود از تحوّل معنوی داشته قرار داده است.

چرا ابوبکر الورّاق و حکیم ترمذی، دست‌کم از دید انصاری و جعفر خَلدی، صوفی شمرده نمی‌شدند؟ پاسخ این پرسش را تنها ممکن است با توجه به سیر تحوّل مفهوم «صوفی» به دست آورد. آنچه فعلاً می‌توان گفت این است که لفظ «صوفی» در حدود قرون سوم و چهارم هنوز برای شاخه‌های گوناگون عرفان کاربرد عام و مشترک نیافته بوده است (در این مورد قس. رادتکه، بصره). در نواحی شرقی ایران اسلامی در قرن سوم و چهارم واژهٔ حکیم به افراد عارف تنوزوف اطلاق می‌شده است. این تنوزوفی کهن - که باید متوجه تفاوت آن با تنوزوفی متأخر امثال سهروردی و ابن عربی بود - (شمیل، ابعاد عرفانی، ص ۳۶۸ به بعد) شکل توسعه یافته‌تر اندیشهٔ عرفانی (علم الباطن) است که پیرامون عناصر نامنسجم نوافلاطونی - گنوستیک - هرمتیک، شکل یافته بود. این حکمت، با فلسفهٔ معاصر خود، علی‌رغم پاره‌ای مشترکات تفاوت دارد. اساس این تفاوت در نحوهٔ تفکر است. حکمت ادراکی اساطیری شده است که نشانی از تأثیرات سنت فکری فلسفهٔ باستان در آن نیست. این حکمت در اندیشهٔ صوفیانه بی‌تأثیر نبوده است (حکیم ترمذی، ۹۴ به بعد). مفاهیم ترمذی، نخستین بار در آثار ابن عربی، که از نظر معنوی با وی نزدیک است، محلی برای ظهور یافت و این خود موضوع جالب و بارزشی برای تحقیق است که نظام فکری ابن عربی تا چه حدودی از اندیشه‌های ترمذی تأثیر پذیرفته است، تأثیری که تنها به اصطلاحات خاص محدود نمی‌شود.

کتابنامه

۱. آلتان/اشترن، عیسی الکساندر آلتان واس.ام. اشترن، اسحاق اسرائیلی، لندن، ۱۹۵۸.
۲. ابن المرتضی، طبقات ابن المرتضی، طبقات المعترزه، چاپ س. دیوالد ویلتسر، بیروت - ویسبادن، ۱۹۶۱.
۳. ابن الندیم، فهرست ابن الندیم، کتاب الفهرست، چاپ ر. تجدد، تهران، ۱۳۵۰، ۱۹۷۱.
۴. ابن خفیف، اقتصاد ابن خفیف، کتاب الاقتصاد، نسخه پرنسستن ۲۶۵۴، ۷۷ الف به بعد = M/پرئف P = ۶۵۲.
۵. ابن قیّم، روح ابن قیّم الجوزیه، کتاب الزوج، قاهره، ۱۳۷۶/۱۹۵۶.
۶. ابونعیم، حلیه ابونعیم اصفهانی، حلیه الاولیاء، انا ۱۰، قاهره، ۱۳۵۱.
۷. اته، پیش کسوتان اته، پیش کسوتان و معاصران رودکی، در: پژوهش درباره سرزمینهای شرق، نسخه هایتریش ل. فلایشر، ۳۳ به بعد.
۸. اتولوجیا اتولوجیا منسوب به ارسطو، چاپ عبدالرحمن بدوی در: افلاطون عند العرب (Plotinus apud arabes) قاهره، ۱۹۵۵.
۹. ادب الملوک ادب الملوک، راهنمای عرفان اسلامی متعلق به قرن چهارم هجری، چاپ برند رادتکه.
۱۰. اشعری، مقالات ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، چاپ ه. ریتر، لایپزیک، ۱۹۲۹.
۱۱. افضل الدین کاشانی، افضل الدین کاشانی، مصنفات، ۱ و ۲. چاپ مجتبی میثوی و مجیبی مهدوی، تهران، ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۷ شمسی.
۱۲. افلاطونیه عبدالرحمان بدوی، الافلاطونیه المحدثه عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵.
۱۳. أم الكتاب أم الكتاب، چاپ و. ابوانف، نشریه اسلام، ۲۳ (۱۹۳۶)، ۱ به بعد.
۱۴. اندرس، پروکلوس گرهارد اندرس، پروکلوس آرابوس، بیروت، ۱۹۷۳.
۱۵. انصاری، طبقات عبدالله انصاری، طبقات الصوفیه، چاپ عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۰ شمسی.
۱۶. اولمان، دیسپوتاتیو مانفرد اولمان، درباره روایت عربی "Disputatio ad Tatianum des gregarios Thaumaturgas"، نشریه اسلام، شماره ۵۴ (۱۹۷۷)، ۱۱۴ به بعد.
۱۷. بدمعزز دروغین، بدمعزز دروغین، ساختار جهان علوی و سفلی، چاپ چارلز بارنت، لندن، ۱۹۸۵.
۱۸. بولاو، گوندیسالینوس گ. بولاو، دومینیکوس گوندیسالینوس متنی درباره نامیرایی جهان، مباحثی در تاریخ فلسفه سده های میانه، جلد دوم، دفتر سوم، مونستر، ۱۸۹۷.
۱۹. بوورینگ، دیدگاه گرهارد بوورینگ، دیدگاه عرفانی وجود در آثار کلاسیک اسلامی، برلین - نیویورک، ۱۹۸۰.

۲۰. پروکلوس، پروکلوس دیادوکوس، تفسیر آلکییادس اول افلاطون، چاپ ل. وسترنیک، آمستردام، ۱۹۵۴.
۲۱. پینس، فلسفه شرق سالومو پینس، فلسفه مشرقیه ابن سینا و جدال او با بغدادیان، ۱۹۵۳، ۱ به بعد.
۲۲. تاریخ نوشته‌ها فوات سزگین، تاریخ ادبیات عرب، لایدن، ۱۹۶۵.
۲۳. ترمذی، بدو محمد بن علی الحکیم الترمذی، بدوشان ابی عبدالله، چاپ عثمان یحیی در: ترمذی، ختم.
۲۴. \_\_\_\_\_، ختم، ختم الاولیاء، چاپ عثمان یحیی، بیروت، ۱۹۶۵.
۲۵. \_\_\_\_\_، دقائق دقایق العلوم، در: نسخه اسمعیل صائب، ۱، ۱۵۶۱، ۲۴ ب به بعد.
۲۶. \_\_\_\_\_، سرساله سرساله از متألهان (توزوفهای) ترمذ، چاپ ب. رادتکه (منتشر شده در ABI ۳۵).
۲۷. \_\_\_\_\_، صلاة کتاب الصلاة و مقاصدها، چاپ حسنی ن. زیدان، قاهره ۱۹۶۵.
۲۸. \_\_\_\_\_، علل علل الشریعة، نسخه ولی الدین، ۷۷۰، ۲۴ الف به بعد.
۲۹. \_\_\_\_\_، علم علم الاولیاء، نسخه گوتینگن، ۲۵۶.
- \_\_\_\_\_، الاولیاء
۳۰. \_\_\_\_\_، فروق الفروق، در: نسخه پاریس، ۵۰۱۸، ۵۴ ب به بعد.
۳۱. \_\_\_\_\_، نسخه نسخه لایپزیک، ۲۱۲.
- \_\_\_\_\_، لایپزیک
۳۲. \_\_\_\_\_، نسخه نسخه ولی الدین
- \_\_\_\_\_، ولی الدین
۳۳. \_\_\_\_\_، نظائر تحصیل نظائر القرآن، چاپ حسنی ن. زیدان، قاهره، ۱۹۷۰.
۳۴. \_\_\_\_\_، نوادر نوادر الاصول، استانبول، ۱۲۹۴ هـ.
۳۵. \_\_\_\_\_، قی دینس قی دینس، زمینه‌های اسطوره‌ای - گنوستیک «أم الكتاب»، در: آکتا ایرانیکا، دوره سوم، جلد هفتم، ۲۴۱ به بعد.
۳۶. \_\_\_\_\_، حیوان ابو عثمان الجاحظ، کتاب الحيوان، ۱ تا ۷، چاپ عبدالسلام م. هارون، قاهره ۱۹۳۷ تا ۱۹۴۵.
۳۷. \_\_\_\_\_، رسائل رسائل الجاحظ ۱-۲، چاپ عبدالسلام، م. هارون، قاهره، ۱۹۶۴ تا ۱۹۶۵.
۳۸. \_\_\_\_\_، جامی، نفحات عبدالرحمان جامی، نفحات الانس، چاپ توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش.
۳۹. \_\_\_\_\_، حکیم حکیم ترمذی رادتکه، حکیم ترمذی.
۴۰. \_\_\_\_\_، خراز، صدق ابوسعید الخراز، کتاب الصدق، چاپ آربری.
۴۱. \_\_\_\_\_، خرقانی، نورالعلوم ابوالحسن خرقانی، نورالعلوم، چاپ عبدالرؤفیع حقیقت، تهران، ۱۳۵۹.

۴۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱ تا ۴۱. قاهره، ۱۳۴۹/۱۹۳۱.
- تاریخ
۴۳. دیلمی، باطنیه محمدبن الحسن الذیلمی، بیان مذهب الباطنیه و بطلانیه، چاپ ر. اشترومان، استانبول - لایپزیک، ۱۹۳۹.
۴۴. دیونوسیوس آریوپاگوسی دروغین، اسماء الهی، چاپ ژاک پل مینی، آباء شناسی یونانی، ۳، ۵۸۵ به بعد.
- آریوپاگوسی  
دروغین، اسماء الهی
۴۵. ذهبی، سیر شمس الدین الذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱ تا ۲۳، بیروت، ۱۹۸۳، چاپ سوم.
۴۶. رادتکه، ابن طفیل برند رادتکه، مبانی مردم شناسختی وحدت عرفانی در آثار ابن طفیل، جهان حی بن یقظان، لندن، دهه ۱۹۸۰.
۴۷. ادراک، نحوه ادراک وقایع از سوی مورخان اسلامی تاریخ جهان، نشریه اسلام، ۶۲ (۱۹۸۵)، ۵۹ به بعد.
- وقایع
۴۸. ایرانی، عناصر ایرانی و گنوستیک در مراحل آغازین تصوف، ISMEO (دهه ۱۹۸۰): X.
۴۹. بصره، بصره و آبادان، منتشر شده در نشریه اسلام.
۵۰. جهان بینی، جهان بینی و روش مورخان اسلامی تاریخ جهان، نشریه اسلام، ۵۷ (۱۹۸۰)، ۲۳۷ به بعد.
۵۱. حکیم، حکیم الترمذی، مائة اسلامی قرن سوم، فرایبورگ، ۱۹۸۰.
- ترمذی
۵۲. عارف، حکیم ترمذی عارف، نشریه اسلام، ۵۷ (۱۹۸۰)، ص ۲۳۷ به بعد.
۵۳. ریتر، دریا هلموت ریتر، دریای جان، لیدن، ۱۹۵۵.
۵۴. زولیوه، عقل زان زولیوه، عقل از نظر کندی، لیدن، ۱۹۷۱.
۵۵. سیفر یسیرا، سیفر یسیرا، چاپ مایر لامبرت، پاریس، ۱۸۹۱.
۵۶. سلمی، حقائق سلمی، حقائق التفسیر، نسخه فاتح، ۲۶۲ = F/ نسخه موزه بریتانیا  
Or 9433 = L
۵۷. طبقات، طبقات الصوفیه، چاپ ن. شریبا، قاهره، ۱۳۷۲/۱۹۵۳.
۵۸. سهروردی، آثار یحیی بن حبیش السهروردی، آثار مابعد الطبیعی و عرفانی، ۱ تا ۳، چاپ ه. کرین و سید حسین نصر، استانبول - تهران/پاریس، ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰.
۵۹. شابی، تأملات زاکلین شابی، تأملاتی در تصوف اولیه ایرانی، ژورنال آزیاتیک، ۲۶۶ (۱۹۷۸)، ۳۷ به بعد.

۶۰. شولم، عرفان یهود  
 ۶۱. شیمیل، ابعاد  
 ۶۲. عبدالجبار، معنی  
 ۶۳. غزالی، منقذ  
 ۶۴. فان اس، بدعت  
 ۶۵. جهان اندیشه  
 ۶۶. ضرار  
 ۶۷. فرانک،  
 نوافلاطونیسیم  
 ۶۸. فضائل بلخ  
 ۶۹. قی، مقالات  
 ۷۰. کُربن، تمثیل  
 ۷۱. فلسفه اسلامی  
 ۷۲. کندی، رسائل  
 ۷۳. گارده، اندیشه  
 ۷۴. گتیه، روانشناسی  
 ۷۵. گلدنسمیر، ذات نفس  
 ۷۶. لازار، شاعران  
 ۷۷. مادلونگ، بدعت  
 ۷۸. مارکه، فلسفه نوافلاطونی  
 ۷۹. مایر، رادمرد  
 ۸۰. کبری  
 ۸۱. ویزگیها
- گرشوم شولم، جریانات بزرگ عرفان یهود، پاریس، ۱۹۵۰.  
 آنه ماری شیمیل، ابعاد عرفانی اسلام، کلن، ۱۹۸۵.  
 قاضی عبدالجبار، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، ۱۹۶۲/۱۳۸۰.  
 محمد الغزالی، المنقذ من الضلال، چاپ ف. جبر، بیروت، ۱۹۶۹.  
 یوزف فان اس، بدعت در آثار متقدمین معتزله، بیروت، ۱۹۷۱.  
 \_\_\_\_\_، جهان اندیشه حارث محاسبی، بن، ۱۹۶۱.  
 \_\_\_\_\_، ضرار بن عمرو و جهمیه، نشریه اسلام، شماره ۴۳ (۱۹۶۷)، ۲۴۱ به بعد و شماره ۴۳ (۱۹۶۸)، ۱ به بعد.  
 ریچارد م. فرانک، فلسفه نوافلاطونی جهم بن صفوان، لوموزئون، ۷۸، ۱۹۶۵.  
 ۳۹۵ به بعد.  
 فضائل بلخ، چاپ عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۲.  
 سعد بن عبدالله قی، کتاب مقالات و الفرق، چاپ محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳.  
 هنری کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ۱ تا ۳، تهران، ۱۹۵۴.  
 \_\_\_\_\_، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد اول، پاریس، ۱۹۶۴.  
 یعقوب بن اسحاق کندی، رسائل فلسفیه، ۱ و ۲، چاپ محمد عبدالرضا، قاهره، ۱۹۵۰.  
 لوی گارده، اندیشه مذهبی ابن سینا، پاریس، ۱۹۵۱.  
 هلموت گتیه، بررسی سنت روانشناسی ارسطویی در اسلام، هایدلبرگ، ۱۹۷۱.  
 ایگناس گلدنسمیر، کتاب معنی النفس، کتابی در مورد ذات نفس، برلین، ۱۹۰۷.  
 ژیلبر لازار، نخستین شاعران ایرانی، ۱ و ۲، پاریس، ۱۹۶۴.  
 ویلفرد مادلونگ، بدعت در آثار متقدمین معتزله: کتاب الاصولی جعفر بن حرب؟، نشریه اسلام، ۵۷ (۱۹۸۰)، ۲۲۰ به بعد.  
 ایو مارکه، حکیم ترمذی و فلسفه نوافلاطونی عصر وی، داکار، ۱۹۷۶.  
 فریتس مایر، رادمرد صوفیان، RSO ۳۲ (۱۹۵۷)، ۴۸۵ به بعد.  
 \_\_\_\_\_، فوائح الجمال و فوائح الجلال نجم الدین الکبری، ویسبادن، ۱۹۵۷.  
 \_\_\_\_\_، ویزگیهای شعر قدیم فارسی، ایران زمین ۱، شماره ۵ و ۶، ۵۲ به بعد.

۸۲. متألهان و عارفان برند رادتکه، متألهان و عارفان خراسان و ماوراءالنهر، ZDME، شماره ۱۳۶ (۱۹۸۶)، ۵۳۶ به بعد.
۸۳. مجتهدی، کاشانی کریم مجتهدی، افضل الدین کاشانی، رساله، سوربن، ۱۹۶۴.
۸۴. محاسبی، رعایه حارث محاسبی، الرعاية لحقوق الله، چاپ مارگارت اسمیت، لندن، ۱۹۴۰.
۸۵. مکاسب، مکاسب... المسائل فی... والمکاسب. چاپ عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۹۶۹.
۸۶. مرلان، وحدت روح فیلیپ مرلان، وحدت روح، ۱۹۶۳.
۸۷. مسعودی، مروج ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ۱ تا ۷، چاپ ش، پلا، بیروت، ۱۹۶۵ تا ۱۹۷۹.
۸۸. مکی، قوت ابوطالب مکی، قوت القلوب، ۱ تا ۴، قاهره، ۱۳۵۱/۱۹۳۲.
۸۹. موسی بارکفا، کتاب موسی بارکفا، کتاب نفس، ترجمه اوسکار براون، فرایبورگ ایم برایسگاو، ۱۸۹۱.
۹۰. مونو، متفکران گی مونو، متفکران مسلمان و مذاهب ایرانی، پاریس، ۱۹۷۴.
۹۱. ناشی، اصول فان اس، بدعت.
۹۲. ناصر خسرو، جامع ناصر خسرو، جامع حکمتین، چاپ ه. کرین و م. معین، تهران-پاریس، ۱۹۵۳.
۹۳. نالینو، فلسفه شرق کارلو آ. نالینو، *Filosofia orientale od illuminativa d' Avicenna?* مجموعه آثار چاپ شده و چاپ نشده، شماره ۶، ۲۱۸ به بعد، رم، ۱۹۴۸.
۹۴. نوبیا، تفسیر پل نوبیا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، بیروت، ۱۹۷۰.
۹۵. نیبرگ، نوشته های ه. س. نیبرگ، نوشته های کوتاه ابن عربی، لایدن، ۱۹۱۹.
- کوتاه
۹۶. نیکلسون، تحقیق رینولد آ. نیکلسون، تحقیقی تاریخی در مورد منشأ و سیر تحول تصوف، ژورنال آزیاتیک، ۱۹۰۶، ۳۳ به بعد.
۹۷. وات، دوره تکوینی ویلیام مونتگومری وات، دوره تکوینی اندیشه اسلامی، ادینبورگ، ۱۹۷۳.
۹۸. وایدا، زندیقان جورج وایدا، زندیقان سرزمینهای اسلامی در اوایل عصر عباسی، RSO، شماره ۱۷ (۱۹۳۸)، ۱۷۳ به بعد.
۹۹. هالم، سایه ها هاینس هالم، کتاب سایه ها، نشریه اسلام، شماره ۵۵ (۱۹۷۸)، ۲۱۹ به بعد؛ شماره ۵۸ (۱۹۸۱)، ۱۵ به بعد.
۱۰۰. کیهان شناسی کیهان شناسی و تعالیم رستگاری نزد متقدمین اسماعیلیه، ویسبادن، ۱۹۷۸.
۱۰۱. گنوس، گنوس گنوس اسلامی، زوریخ-موننخ، ۱۹۶۲.
۱۰۲. یاکوب فن ادسا، یاکوب فن ادسا، هکسامرون، ای-ب. شابو و آ. واشالده، CSCO ۹۲، هکسامرون