

تحول یک مفهوم منطقی ارسطویی

به قاعده‌ای وجودشناختی در شیخیه

۱

گزارش تاریخی از مجاری انتقال

بحث من در این نوشته تعقیب دقیق و تقویم شده سیر تاریخی یک مفهوم از مبدأ ارسطویی آن تا بسط و تعمیمش در میان فیلسوفان و متکلمان و فرقی اسلامی نیست. اگرچه لزوماً و به اقتضای تصریح زمینه انتقالی آن مفهوم، اجمالاً به اشاراتی تاریخی و مرجعی نیز نیازمندم. آنچه که جوهر اصلی گفتگوی من در این وجیزه است توجه به وجه تحول ریشه‌ای مفهومی ذاتاً «جهان‌شمول» است که نزد ارسطو به لحاظ موضع زمانی و تنگی شرایط فکری و علمی تنها در پویش تفکر منطقی به آن وقوف حاصل آمده و حال آن که در جهان‌شناسی شیخیه — و چنان که خواهیم دید کم و بیش در اسمعیلیه — به اقتضای ساخت «تامه‌گرایی» که این مکتب از آن برخوردار است بصورت قاعده و قانونی فراگیر که تمامی عرصه «وجود» و حصص ماهیتی آن بر آن متوقفند متحول گردیده است. تحول مفهوم ارسطویی: «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» به قانون وجودشناختی «آنچه در وجود مقدم است در ظهور مؤخر است.» در جهان‌شناسی شیخیه در حقیقت واگذاری جایگاه واقعی به مفهومی است که نزد ارسطو در ساحة باریک و محدودی از جهان هستی یعنی در «منطق» به آن توجه شده بود. طرفه آن که این مفهوم پس از انتقالش به حوزه‌های کلامی و فلسفی اسلامی نیز باستثنای مواردی مستعجل در آثار اسمعیلیه اوائل جز در مباحث منطقی و گاه به نحو نامتناسبی آن هم به تقلید از ارسطو در طب در عرصه‌های دیگر مورد استفاده قرار نگرفت و در وجه حکمی کاربردش توسط

تحول یک مفهوم منطقی ارسطویی به...

دعاة اسمعیلی نیز با درهم‌پاشی تشکیلات سیاسی و تعارضات درونی آن فرقه و قطع زنجیره القایی تعالیم چهره‌های نامدارش دچار فترت شد. لذا از آخرین مرجع اسلامی که در آن به این مفهوم اشاره رفته است تا زمان بازیابی و احیاء آن بعنوان یک قانون وجود شناختی در شیخیه ششصد سالی فاصله است.

تا آن‌جا که من می‌دانم جهان اسلامی نه بطور مستقیم بلکه از طریق شروح حکمای مکتب اسکندریه با تفکر فلسفی و علمی یونانی و از جمله با آثار افلاطون و ارسطو آشنا گردید.^۱ لذا فلسفه حکمای اوائل اسلامی در حقیقت «عبارت است از عده کثیری تفاسیر و توضیحات در مورد ماوراء الطبیعه و فروع آن که بیشتر مبتنی ست بر روش کار شارحان ارسطو در اسکندریه و بلاد خاور نزدیک».^۲ ترجمه‌های عربی فلسفه یونانی که از اوائل حکومت بنی عباس و بویژه از زمان مأمون در قرن دوم هجری آغاز شد و دنباله آن تا قرن چهارم ادامه یافت بجز چند استثناء عمده توسط مسیحیان نسطوری و یعقوبی انجام شد و غالب این ترجمه‌ها نیز از سریانی و بندرت از یونانی صورت گرفت. می‌دانیم که الکندی که او را عموماً نخستین فیلسوف مسلمان بمعنای اخص اصطلاح نوشته‌اند تعدادی از این ترجمه‌ها و از جمله ترجمه ماوراء الطبیعه ارسطورا در اختیار داشته است.^۳

مفهوم ارسطویی «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» از جمله مقولاتی ست که از همان طریق و بخصوص بواسطه شروح یحیی نحوی یا فیلوپونوس وارد تفکر فلسفی اسکندریه شد.^۴ «یحیی النحوی الاسکندرانی اسکلابی فیلسوف معروف اواخر قرن پنجم و قرن ششم میلادی ست که در اسکندریه می‌زیست. او از شاگردان امونیوس پسر هرمیاس رئیس یکی از مدارس اسکندریه و از افلاطونیان جدید بود و در نیمه اول قرن ششم شهرت بسیار داشت. او از مدافعان بزرگ تثلیث و اصول مسیحیت و از مخالفان فلسفه مشاء بود. برخی را عقیده بر این است که غالب سخنان امام حجة الاسلام غزالی در تهافت الفلاسفه تقریر کلام یحیی ست. به او تفاسیری نیز بر آثار ارسطو نسبت داده‌اند. مانند تفسیر قاطیغوریاس و تفسیر باری ارمینیاس و تفسیر آنالوطیقای اول و دوم و تفسیر طویغا و تفسیر السماع الطبیعی و تفسیر الکون و الفساد که مورد استفاده مسلمین قرار گرفت.»^۵

رجوع ما در این نوشته بر این مجموعه از تفاسیر یحیی خاصه ردّ و شرح او بر قاطیغوریاس است.^۶ وی در شرح خود بر ارسطو به قصد بیان مقام مقولات در آثار او توضیح می‌دهد که هدف ارسطو در منطوق دست یافتن به معیاری مطلوب برای کشف حقیقت است: معیاری که همان برهان قیاسی ست که در «تحلیل دوم» بیان شده است. ولی

ارسطو برای رسیدن به این مقصود بایستی نخست در «تحلیل اول» به قیاس بطور کلی که متضمن قضایاست پرداخته باشد؛ نکته‌ای که خود لازمه‌اش واری مدمات دیگری است که ارسطو آن را در «باری ارمیناس» انجام داده است. و بالاخره این که برای آن که با موضوع قضایا آشنا شویم نخست باید درباره‌ی عناصر و اجزایی که قضایا از آنها فراهم می‌آیند نکاتی را بیاموزیم. این اصل موضوع مقولات است. این ترتیب کامل «تفکر» ارسطوست. اما او برای اعمال برنامه کار خود، ترتیب معکوسی را دنبال کرده است و آنچه را که در «آخر» فکر خود به آن رسیده بود چیزی بود که «اول» در عمل تحقق می‌یافت. او مقولات را در رأس آثار منطقی خود قرار داد و به دنبال آن «باری ارمیناس» و «تحلیلهای اول و دوم» را جای داد. زیرا که بطور کلی «آنچه که پایان تفکر است آغاز عمل و برعکس آنچه پایان عمل است آغاز تفکر است.» یحیی آن گاه آنچه را که ما از قول او به وجه آزاد نقل کردیم چنین توضیح می‌دهد:

این دقیقاً شبیه حالت یک بناست زمانی که قصد بنای خانه‌ای را می‌کند. او به خود می‌گوید: «من بر آنم تا خانه‌ای بنا کنم که سرپوشی برای حفظ من از باد و باران باشد. چنین خانه‌ای لازمه‌اش سقف است» این آغاز فکر است. بنا سپس به خود می‌گوید «سقف بدون دیوار را نمی‌توان بر پای داشت و همچنین دیوارها بدون بن پایه استوار نمی‌مانند و ایجاد بن پایه بدون کندن زمین میسر نیست.» در این جا تفکر پایان می‌یابد و از این پس عمل آغاز می‌شود. بنا، نخست زمین را حفر می‌کند، آن گاه بن پایه را استوار می‌سازد. سپس دیوارها را بالا می‌برد و بالاخره سقف را بر دیوارها قرار می‌دهد. و این خود پایان عمل است. بدین ترتیب آغاز تفکر پایان عمل است و پایان عمل آغاز تفکر است. فیلسوف نیز بدین گونه عمل می‌کند.^۶

صورت بیان توضیحی چه در کاربرد کلمات و چه در وجه دقیق صورت بندی تمثیلی آن محققاً ابتکار خود یحیی نحوی است مع الوصف هنوز از تأثیر صبغه و رنگ بیان ارسطویی خالی نیست. لذا می‌توانیم به جرأت بگوییم که عبارات یحیی تنها کمی بیشتر از مضمون عبارتی است که ارسطو در «اخلاق اودموس» بکار برده است:

و بعینه هیچ فنی از «پایان» پرسشی به عمل نمی‌آورد. زیرا چنان که در علوم نظری نیز چنین است فرضیات [احکام از پیش پذیرفته شده] نقطه آغاز ما هستند. پس در عمل هدف و غایت نقطه آغاز و امر مفروض است: یعنی

این که ما استدلال می‌کنیم: از آن‌جا که بدن سالم است بنابراین اگر سلامتی هست در آن بدن باید چنین و چنان یافت شود. همان‌گونه که ما در هندسه استدلال می‌کنیم اگر زوایای مثلث برابر با دو قائمه هستند پس چنین و چنان درست است. پس غائیتی که در این هدف قرار داده شده نقطه آغاز تفکر ماست، پایان تفکر نقطه آغاز عمل است.^۷

ارسطو در اخلاق نیکوماخوس و در متافیزیک خود نیز در این باره بیان مشابهی دارد که در اولی شباهت با متن اودموس کمتر و در دومی بیشتر است. تأکیدات یحیی نحوی بر این بخش از تفکر و خاصه بر مقولات ارسطو از سوی سرژیوس رأس عینی متوفی بسال ۵۳۶ نیز اعمال شد. سرژیوس که از مترجمین آثار جالینوس و ارسطو و فروریوس و علمای دیگر یونانی به سریانی است خود از تربیت‌یافتگان مکتب اسکندریه بشمار می‌آید. سرژیوس درباره ایساغوجی فروریوس و درباره عالم De Monde اثر ارسطو کتابهایی نوشت و علاوه بر اینها رسائلی در هفت مجلد درباره منطق تحریر کرد. او نیز در رساله خود که به سریانی است درباره مقولات ارسطو به تبیین و شرح مفهوم ارسطویی موضوع ما به همان روال یحیی همت گماشت. پس از او دیگر در هیچ یک از آثار حکمای «اسکندریانی» نشانی از این مفهوم نمی‌یابیم و تنها در جهان اسلامی و در عبارات نخستین آثار منطقی^۸ ارسطو منسوب به ابن مقفع است که بار دیگر با آن آشنا می‌شویم.

ابن مقفع یا روزبه پسر داذویه نویسنده و مترجم بزرگ قرن دوم هجری است. وی زبان پهلوی را نیک می‌دانست و زبان عربی را نیز در محیط زندگی خود بصره که از مراکز مهم ادبی عراق بود فرا گرفت و در هر دو زبان استاد شد. ابن مقفع بنا بر ذکر نویسندگان کتب حکما در زمره نخستین کسانی است که در عهد منصور به ترجمه کتب علمی مبادرت کردند.^۸ مفهوم ارسطویی مورد نظر ما از طریق مجموعه منطقی ابن مقفع و بویژه از طریق ترجمه مقولات او به عربی برای اولین بار به قلمرو تفکر فلسفی و منطقی و علمی اسلامی راه یافته است. ابن مقفع مفهوم را با این عبارات بیان کرده است:

ما بنا بر عادت مرسوم «کتاب ایساغوجی» را در اول قرار دادیم و اینک زمان آن است که به باقیمانده از چهار کتاب بازگردیم که اول آنها مقولات است و آن موضوعی است که تفکر ارسطو در «آخر» به آن رسید، هنگامی که چیزی را مورد رسیدگی قرار می‌داد که باید آن را قبل از وصول به هدفی که اول تفکرش بود می‌گفت. به این دلیل او کتابش را با ذکر این مطلب آغاز می‌کند که: آخر تفکر اول عمل است و آخر عمل اول تفکر است. مفسرین

این مطلب را به این شرح تفسیر کرده‌اند: حالت کسی را در نظر بگیرید که ایجاد بنایی را اراده می‌کند. او قبل از هر چیز درباره آنچه اراده کرده است می‌اندیشد. در ابتدای تفکرش سکنایی ست که به آن نیاز دارد. او سپس درمی‌یابد که چنین مسکنی تنها با داشتن سقف و دیوار فراهم شدنی ست و دیوارها تنها بواسطه پِی‌ها استوار می‌مانند و پِی‌ها به سنگ و مصالح نیاز دارند. او هنگامی که از تفکر باز ایستاد و به عمل بازگشت نخستین چیزی که انجام خواهد داد تهیه مصالحی ست که پایان تفکر اوست.^۱

دو نقل دیگر از این مفهوم که توسط دو شخصیت اسلامی قرن سوم بعمل آمده است بلحاظ تفاوت عبارتی و تعبیری که در آنها وجود دارد این حدس را تقویت می‌کند که مآخذ آنها باید متن دیگری بجز خلاصه منطق ابن مقفع بوده باشد. با این که ما هنوز مرجع مکتوب دیگری را نمی‌شناسیم که پیش از خلاصه ابن مقفع به عربی در اختیار مسلمانان قرار داشته باشد مع الوصف می‌توانیم معتقد باشیم که روایات دیگری جز متن ابن مقفع از مقولات یا احتمالاً دو «اخلاق» ارسطو که در آنها این مفهوم ذکر شده است به جهان اسلامی راه یافته بوده است.

به هر ترتیب شخصیت دیگری که در جهان اسلامی مفهوم ارسطویی «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» را به خدمت توضیح گرفته است علی بن ربن الطبری ست. قطبی، پدر او را سهل، و از یهودیان طبرستان دانسته است. اما در تاریخ طبری هنگامی که از پسر یعنی همین علی یاد می‌شود از او به صفت نصرانی یاد شده است. علی بن زید بیهقی گفته است که او از کتاب شهر مرو و با همتی رفیع و عالم به انجیل و طب بوده است و توضیح می‌دهد که تفسیر ربن «المعلم العظیم» است. علی بن ربن طبری در دایرة المعارف طبی خود، فردوس الحکمه که در سال ۲۳۰ هجری فراهم آمده است بتناسب موضوع پاره‌ای مفاهیم اولیه منطق را نیز مورد استفاده قرار می‌دهد. او در فردوس الحکمه در مسطوری قبل از موضعی که مورد نظر ماست چهار پرسش عمده یعنی سؤال از وجه وجود اشیاء، چه بود آنها، چگونگی وجود و بالاخره هدف از وجودشان را موضوع تحقیق علم طب نیز می‌داند و هر چهار پرسش را به ارسطو نسبت می‌دهد. علی بن ربن پس از طرح این پرسشها بلافاصله بار دیگر از قول «فیلسوف» این جمله را نقل می‌کند که: «نخستین در تفکر آخر در عمل و آخر در عمل اول در تفکر است.» او سپس در مقام توضیح از این بیان به همان مثالی متوسل می‌شود که پیش از او یحیی نحوی و ابن مقفع نیز به آن پرداخته بودند:

این چنان است که اگر کسی قصد بنای خانه‌ای داشته باشد نخست درباره دیوار و سقف و سپس خشت و گچ و پی می‌اندیشد. زمانی که عملش را آغاز می‌کند با پیمایش شروع می‌کند و بنا را با دیوارها و سقف پایان می‌دهد.^{۱۰}

چنین پیداست که علی بن ربن که روایت را از طریق پاره‌ای خلاصه‌های منطقی می‌شناخته از این نکته آگاه نبوده است که ارسطو این معنی را در دو کتاب اخلاق و همچنین در متافیزیک [Z, 7, 1032b 6] خود درباره مسائل طبیعی نیز بکار برده است.

مرجع دیگری که مفهوم موضوع بحث ما از زبان او نقل شده است محمد بن الجهم البرمکی است. آنچه را که در این باره به نقل از او می‌دانیم مأخوذ از اطلاعاتی است که ابن قتیبه ارائه می‌کند. عمده منابعی که از وی نام می‌برند معتقدند که به خانواده بلندمرتبه‌ای از عرب تعلق داشته و متصدی مقامات عمده‌ای در حکومت خلفا بوده است. ابن حمزه اصفهانی و ابن ندیم و بیرونی آثاری را به او نسبت می‌دهند و ابن ندیم بخصوص با صراحت از زبان ابومعشر نقل می‌کند که او [ابومعشر] قائل به این قول بود که ابن جهم در دانش نجوم از دیگران سرآمدتر است و آثاری را به او نسبت می‌دهد.^{۱۱} اگر آنچه که درباره انتقال معارف ایرانی و ترجمه آنها به عربی توسط ابن الجهم گفته شده است صحت داشته باشد در این کار اسلاف خراسانی او باید او را با سنن ایرانی آشنا کرده باشند. آنچه که درباره او نوشته شده این است که از دوستان الهیات معتزله و فلسفه یونانی بوده است. جاحظ او را در زمره پزشکان یا به تعبیر او از جمله حکمای متکلمان نام می‌برد.^{۱۲} هم او در رساله انتقادی‌اش درباره ابن الجهم می‌نویسد: «او کتاب منطق را بجای قرآن، و گون و فساد را بجای قوانین الهی انتخاب کرده و بحث از جواهر و اعراض و ذره و طفره را نشان برتری خود می‌شناسد.» از میان مراجعی که برشمریم تنها ابن قتیبه ضمن معارضه شدید با ابن جهم مفهوم موضوع نوشته ما را به او نسبت می‌دهد و بشرح درباره او می‌نویسد. ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه کوفی دینوری ضمن استفاده از عباراتی شبیه عبارت جاحظ درباره ابن جهم می‌نویسد: «قرآن او کتب ارسطو درباره گون و فساد [سمع الکیان] و تعاریف منطق است و بر سر اینهاست که او زندگی خود را صرف می‌کند.»^{۱۳} ابن قتیبه در کتاب دیگر خود ضمن نقل روایت دیگری مفهوم «آنچه در فکر اول است در عمل آخر است» را از یک خلاصه منطقی ذکر می‌کند و ضمن انتساب آن به ابن جهم به نقد از او و فلسفه یونانی در برابر

احکام دینی می‌پردازد. ابن قتیبه در مقدمه ادب الکاتب خود پس از آن که گرایشهای معاصر خود را که بجای مطالعه و غور در منابع و آثار دینی به فلسفه و علم اشتغال می‌ورزند مورد خنده‌گیری قرار می‌دهد می‌نویسد:

شنیدم که پاره‌ای از پیروان کلام از محمد بن الجهم البرمکی خواستند تا برای آنها از منافع مسأله حد در منطق سخن بگویند و او گفت معنای این بیان حکیم که «اول در فکر آخر در عمل است و اول در عمل آخر در فکر است» چیست؟ از او تاویل کلام خواسته شد و او گفت این مثل به این می‌ماند که کسی به خود بگوید من برای خود مسکنی بسازم. فکر او نخست به سقف متوجه می‌شود، سپس در می‌یابد که سقف باید بر دیوار استوار شود و دیوار بر پایه و پایه بر بن. او سپس عمل خود را با بن و سپس با پایه بر بن و سپس سقف آغاز می‌کند و بدین ترتیب آغاز فکر او پایان عملش و پایان عملش آغاز تفکر اوست. آیا در این مسأله سودی است؟ و آیا کسی جاهل به این مسأله وجود دارد تا نیازی به بیان آن با این کلمات بی‌معنی باشد. اگر مؤلف حد در منطق در زمان ما زنده بود و دقایق کلام در باره دین و فقه و فرائض و نحو را می‌شنید ساکت می‌ماند و یا اگر کلام رسول خدا و اصحاب او را می‌شنید در می‌یافت که خرد و فصل الخطاب به اعراب متعلق است.^{۱۴}

تا پیش از چرخش عمده این مفهوم از مقام مقوله‌ای منطقی و تحول آن به مفهومی وجودشناختی دو نقل دیگر از آن را در منابع اسلامی می‌شناسیم که اگرچه در قالب و زمینه خاص منطقی نیست ولی هنوز از همان محدودیت برخوردار است و در حقیقت چون موارد پیشین خود بر همان روایی قرار و مدار دارد که یحیی النحوی طرح کرده است. این دو روایت که در طلسمات و اخلاق بکار برده شده‌اند نخستین آنها به صاحب کتاب البحث یک اثر شبه جابری، و دومی به ابن مسکویه صاحب تهذیب الاخلاق متعلق است.

در کتاب البحث که محتوی آن مؤید اطلاعات عمیق صاحب آن از فلسفه و البته منطق است به روال علی بن ربن الطبری در فردوس الحکمه پس از آن که رسیدگی به چهار مسأله مربوط به «وجود»، «چه بود»، «صفات»، و «غایت» موضوع اصلی تحقیق فلسفه شمرده می‌شود، همانها موضوع دانش طلسمات نیز معرفی شده و بترتیب ضمن بحث از «حالیّت»، «ماهیت»، «آئیّت»، و «غائیّت» در فصل سوم طی گفتگو در باره

تحول یک مفهوم منطقی ارسطویی به...

تعریف از طلسمات و علت غایی آن چنین می آید:

اگر از هدف معینی سخن بگوییم این مثل این است که بگوییم در پی چیزی هستیم که علت غایی و مبین هدف حقیقی است. زیرا که هدف مفهومی است که مقدم است در تخیل ما و مؤید نتیجه نهایی امور است. و آن در کتب تعالیم به این نحو آمده است: آنچه که در فکر آخر است در عمل اول است و آنچه در عمل آخر است در فکر اول است.^{۱۵}

بنا به نوشته پل کراوس که این روایت را نقل می کند در کتاب شبه آپولو نیوسی و «سرالطبیعه» که روایت کتاب البحت از آن گرفته شده تعبیر بدین گونه است: «آغاز آن بسته به پایان آن و پایان آن بسته به آغاز آن است.»

ابن مسکویه: ابوعلی الخازن احمد بن محمد بن یعقوب، فیلسوف قرن چهارم و آغاز قرن پنجم صاحب الجامع، جاودان خرد و تهذیب الاخلاق نخستین کسی است که مفهوم موضوع ما را بدون توقف بر استعمال عبارتی آن نزد ارسطو بیان در بحث خود از نفس ناطقه و تقسیمات آن مورد استفاده قرار می دهد. او در گفتار دوم در اخلاق نفسانی پس از ذکر مقدماتی می نویسد:

پس از این جا معلوم می شود کمالی که از خواص و خصوصیات نفس ناطقه انسانی بشمار می رود، دو قسم است. زیرا که وی را دو قوه است یکی را قوه «عالمه» گویند و دیگری را قوه «عامله»، و به قوه عالمه انسان مشتاق می گردد به کسب علوم و معارف، و به قوه عامله مشتاق می گردد که امور زندگانی خود را مرتب و منظم نماید و معاش خود را به وجه معرفت تنظیم گرداند... کسی که خواهد دارای علم اخلاق گردد نخستین وظیفه او این است که... تمام «افعال» و «اعمال» وی از روی «فکر» و تمیز و «مال اندیشی» واقع گردد.^{۱۶}

۲

با ظهور اسمعیلیه وجه تعبیری این مفهوم تفاوتی سراسر آشکار با نحو نقل آن در ازمنه پیشتر یافت. با ورود این مفهوم در دستگاه فکری و مالاً جهان شناسی اسمعیلیه تغییری بنیادی در ساختمان مفهومی آن قول بوجود آمد و از آن پس تلاشهایی اگرچه ناکام برای تعمیم آن در کل جهان شناسی فلسفی معمول گردید. این کوششها که با همت یکی از دعاة اسمعیلی یعنی نسفی شالوده های اولیه اش ریخته شد و بعدها چنان که خواهیم دید به نحو غیر آشکار و بمثابه رازی مگوی در اثری از غزالی و ابن باجه و عزیزالدین نسفی و

پاره‌ای شارحین ابن عربی نیز منعکس گردید ولی باقتضای شرایط نامیمون اجتماعی و بخصوص پس از نقد ابوحاتم رازی داعی دیگر اسمعیلی از کتاب المحصول نسفی از لحاظ استمرار و ثمربخشی ابرماند تا زمانی که با ظهور جهان‌شناسی شیخیه و نه در آن عرصه تنگ ارسطویی و نه مأخوذ از منابعی که تاکنون گفته‌ایم بلکه از مرجع حدیث و تأویل کتاب و در میدان گسترده و جهان شمول و به نحو بنیادی تعمیق شده‌ای بازاندیشی شد. در میان اسمعیلیان اوائل نسفی و ناصر خسرو در حقیقت مبتکرین طرح مفهوم موضوع ما بصورت قاعده‌ای عام بشمار می‌آیند.

محمد بن احمد النسفی در کنار دو نام برجسته اسمعیلی دیگر یعنی ابوحاتم الرازی و ابویعقوب سجستانی از پایه گذاران نامدار مکتب ایرانی اسمعیلیه در دهه‌های اولیه حکومت فاطمیان بشمار می‌رود و جزو نخبگان از دعای اسمعیلی است که در آثار خود نظریات خاص اسمعیلی مربوط به امامت، نبوت، ماوراء الطبیعه و جهان‌شناسی را سامان دادند. او در عین حال نخستین داعی است که عقاید خود را به رشته تحریر درآورد و در کتاب المحصول این عقاید را خلاصه کرد. نیمه اول المحصول نسفی متضمن تبیین نوعی نظام ماوراء الطبیعه نوافلاطونی است که نسفی آن را وارد آموزه اسمعیلی کرده است و نیمه دوم آن به بررسی هفت مرحله و یا دوره نبوت در تاریخ انسانی ارتباط داشته است، در نهایت تأسّف این اثر عمده نسفی از میان رفته و اطلاعات ما درباره آن به نقل عباراتی از آن محدود است که در کتب دیگر نظیر الاصلاح ابوحاتم و بعدها در مین کشف اسرار الباطنیة ابوالقاسم اسمعیل بن احمد البُستی که در حدود ۴۰۰ هجری تحریر شده، آمده است. نسفی پس از یک دوران طلایی دعوت در اثر توطئه رهبران روحانی سنی پس از اعمال رفتار خشونت آمیزی که علیه اسمعیلیه خراسان صورت گرفت در سال ۳۳۲ در کنار یاران دیگری از اسمعیلیه در بخارا به دار آویخته شد. ۱۷ کتاب ردّ باطنیة بُستی از میان منابعی که بر شمردیم تنها اثری است که به مفهوم مورد نظر ما نزد نسفی اشاره می‌کند. ابوالقاسم اسمعیل احمد البُستی که خود متکلمی معتزلی و زیدی مذهب بود در کتاب نقد خود به دفعات از نسفی نقل می‌کند و روایات او از کتاب المحصول نسفی عمده‌ترین بخش کتاب او در انتقاد از اسمعیلیه است. ۱۸

البُستی در آغاز رساله خود آموزه جهان‌شناختی نسفی را که بنا بر آن جهان مادی در نتیجه بسط و استمرار نزولی سلسله‌ای از جواهر روحانی بوجود آمده است معرفی می‌کند. می‌دانیم که در باور نوافلاطونی که نسفی از آن متأثر است چنین ظهوری بمثابة پوشش بی‌زمان صدور یا تجلی درک می‌شود. فلوظین بر اساس این نظر که خدا اصل

نهاییست، کثرت اشیاء متناهی را چنین توجیه می‌کرد که خدا نمی‌تواند خود را به اشیاء محدود کند که گویی آنها جزء او هستند و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند. بنابراین فلوطین به استعارهٔ صدور متوسل شد. علم بالضروره از خدا صادر یا ناشی می‌شود زیرا که اصل ضرورت این است که «کمتر کامل» از «کاملتر» صادر شود. صادر اول از واحد «فکر» یا «عقل» است. بنابراین در «نوس» یا عقل یا فکر است که تعدد عینی و کثرت ابتدا ظاهر می‌شود. اما در دستگاه فکری نسفی مفهوم نوافلاطونی با اصول شریعت اسلامی آفرینش بدین گونه هماهنگ شد که مخلوق اول یعنی عقل کلی با واسطهٔ «امر» الهی «کن» بوجود آمد و بدنبال آن حلقات دیگر زنجیرهٔ آفرینش یعنی نفس، اجسام آسمانی، عناصری که اجزاء ترکیبی موجودات را می‌سازند، معادن و اجسامی که دارای روح نباتی اند و آنهایی که دارای روح نامیه‌اند و بالاخره آنها که دارای نفوس عالمه و ناطقه‌اند بوجود آمدند. بستی تصریح می‌کند که نسفی چنین می‌پنداشت که انسان ظاهر از حیثیه و حسیه ظاهر از نامیه و نامیه ظاهر از مرکبات و مرکبات ظاهر از مفردات و مفردات ظاهر از اجرام و اجرام ظاهر از نفس و نفس ظاهر از عقل و عقل ظاهر از «امر» و امر اثری از آثار خداوندیست و چنان به خداوند نزدیک است که نور به صاحب نور. بدین ترتیب سلسلهٔ طولانی موجودات در حقیقت نتیجهٔ اثر «امر» الهی و لذا تحقق بالفعل آنها مؤخر بر ارادهٔ امریهٔ خداوند است. البستی روایت خود از بیان نسفی را با این جمله پایان می‌دهد که: «این پایان آفرینش است و باقتضای این عقیده است که آنها در بیان روش تأویل خود این جمله را بکار می‌برند که آغاز فکر پایان عمل است» بطور کلی این مفهوم در تفکر جهان‌شناسی اسمعیلی به این منظور بکار برده می‌شود تا بیان کند که انسان، و البته انسان کامل و لزوماً «امام»، اگرچه آخرین مخلوق در زنجیرهٔ آفرینش است مع الوصف از «آغاز» در «حضرت علم» خداوند بعنوان نقطه و هدف اعلائی زنجیرهٔ آفرینش منظور شده بود و در حقیقت ظهور امام بعنوان تحقق کامل «غایت» آفرینش، قیامت و بروز بالفعل «حضرت علم» خداوندی تلقی می‌شد. امام بیشتر با کلمه یا امر که عقل اول بواسطهٔ آن از واحد صدور یافته بود عینیت داده می‌شد و معنای آن این بود که خداوند که «اول» هر چیز است در صورت «امام» است که در عالم ظهور می‌یابد و شناخته می‌شود.

دومین فرزانهٔ اسمعیلی که مفهوم را بکار برده اما آن را در تأمل ماوراء الطبیعی متفاوتی اعمال کرده، ناصر خسرو است. وی پس از نسفی در اثر خود خوان الاخوان به این مفهوم توسل می‌جوید. به بیان ناصر خسرو نفس کلی طالب نیل به عقل کلیست،

اما می‌داند که این کار تنها در زمانه بلوغ کامل و زمان ظهور قائم انجام شدنی است. اما قائم نیز تا ادوار ششگانه نبوت سپری نشود، نخواهد آمد. این ادوار نیز بدون ظهور پیشتر امامان مقدر سپری نخواهد شد و بالاخره می‌افزاید که اینان باید موجودات انسانی باشند که نمی‌توانند قبل از حیوانات وجود داشته باشند و حیوانات نمی‌توانند پیش از نباتات و آنها قبل از معادن و معادن پیش از طبیعیات و آنها پیش از عالم و عالم قبل از هیولی و صورت وجود ندارند. وی پس از این تفصیل در فصل مربوط به آفرینش عالم از کتاب خوان الاخوان می‌افزاید:

پس آغاز کرد اندر صفت و حاصل کردن قیامت که اول اندیشه نفس آن بود از هیولی و صورت که آخر اندیشه او آن بود. و این معنی قول حکماست که گفتند: اول الفكرة آخر العمل و اول العمل آخر الفكرة. آغاز اندیشه پایان کارکرد باشد و آغاز کار پایان اندیشه باشد.^{۱۹}

ناصر خسرو پس به نقل از ادب الکاتب ابو محمد قتیبه که ما پیشتر به روایت او اشاره کرده‌ایم می‌افزاید که:

بو محمد قتیبی اندر کتابی که آن را ادب الکاتب خوانند، گفته است که کسی باشد که این بداند تا به آموختن این حاجت آیدش؟ و لکن نایبانیان از روشنایی آفتاب چه آگهند.^{۲۰}

پس از اسمعیلیه روایت دیگری که از این مفهوم می‌شناسیم در المضمون الصغیر منسوب به غزالی است: «در حقیقت دو کتاب هست که عنوان «مضمون» دارند و به غزالی منسوبند: المضمون الصغیر و المضمون به علی غیر اهله. اینها کتابهایی هستند که به موجب عنوانی که دارند از نااهل می‌بایست پنهان بمانند... مضمون الصغیر جوابهایی است درباره چند سؤال راجع به روح، نفخ، شناخت نفس، لوح، قلم و امثال آنها... ابن عربی این کتاب را به نویسنده‌ای دیگر... نامش ابوالحسن مسفر سبئی - منسوب می‌دارد.»^{۲۱} حجة الاسلام غزالی یا به هر ترتیب صاحب المضمون الصغیر تعبیری از مفهوم مورد نظر ما بعمل می‌آورد که تا حدودی یادآور ساخت کلی جهان‌شناسی اسمعیلیه است. در این کتاب با توسل به قول وجود علمی اشیاء قبل از خلق در ذهن خداوند، وجود رسول خدا (ص) اول ما خلق الله تعبیر شده و آمده است:

وقتی پیامبر می‌گوید که من اول خلق در آفرینش و آخر آنها در بعثت هستم منظورش از آفرینش «تقدیر» است و نه «موجودیت». زیرا که پیش از آن که او از مادر زاده شود وجود نداشت. مع الوصف صفات و کمالات او

«مقدر» شده بود و لذا خلق او بنا بر آن «مقدرات» انجام گرفت.

غزالی سپس ادامه می دهد که:

به این معنی است که گفته شده است نخستین در فکر آخر در عمل است. زمانی که بنایی برنامه ساختمانی را می ریزد نخستین چیزی که در تخیل او وجود دارد خانه کاملی است که آخرین چیزی است که از کار او نتیجه می شود. به همین نحو محمد (ص) که هدف غایی آفرینش الهی است نخستین چیزی است که در فکر خدا بوده است.^{۲۱}

شگفت است که ما هیچ نشانه ای از چنین تعبیری را جز در المضمون الصغیر در دیگر آثار غزالی نمی یابیم و لذا اگر انتساب المضمون را به او قطعی بدانیم در این صورت باید پذیریم که فشار روحانیت قشری نه تنها امکان پروراندن این اندیشه را به غزالی نداده بلکه المضمون را نیز از انتساب قطعی به او مانع شده است.

شخصیت مسلمان دیگری که من نشانی از مفهوم مورد نظرم را در آثارش سراغ دارم ابوبکر محمد بن یحیی الصائغ معروف به ابن باجه از فلاسفه قرن پنجم هجری است. در آغاز متن مختصری از او که دستنویسش در آکسفورد موجود است تحت عنوان: «در باره اموری که بواسطه آنها می توان عقل فعال را شناخت» چنین آمده است:

اموری که بواسطه آنها می توان عقل فعال و همچنین شکوک مربوط به آن را شناخت گوناگونند. نخستین از آنها نظر کردن به رابطه بین اولیات و غایات است: اولیات [مبادی] علل وجود غایات در اجسام هستند و حال آن که غایات علل وجود مبادی و اولیات در وجود عقلی اند. این معنای همان چیزی است که از بیان منقول از ابن الجهم توسط ابن قتیبه برمی آید و آن این است که آنچه در فکر آخر است در عمل اول است و آنچه که در عمل آخر است اول در فکر است.^{۲۲}

جز آنچه تا کنون گفتیم در میان آثار دوران اسلامی دو مرجع دیگر را نیز می شناسیم که مفهوم موضوع ما را در آثار خود مورد استفاده قرار داده اند. این دو مرجع که از بزرگان عرفای دوران اسلامی بشمار می آیند مفهوم موضوع ما را با همان تعبیری بکار برده اند که پیشتر در غزالی و مضمون الصغیر او یافتیم. نخستین از این دو مرجع رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکن صاحب کتاب نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص است که کتاب او چنان که از نامش هم برمی آید شرح بر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی است. و دومین آنها عزالدین نسفی صاحب انسان کامل و زبدة الحقایق است.

هر دوی این مراجع از شخصیت‌های نامدار قرن هفتم هجری بشمار می‌آیند.
بابا رکنا در فصل اول از نصوص در شرح «قَسَمَى هذا المذكور انساناً و خلیفة...» از
فصوص الحکم توضیح می‌دهد:

و این معنی به عبارتی دیگر ادا کنیم، که به فهم اقرب باشد. بدان که: حق
- جلّ جلاله - چون از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و جمیع کمالات و
صفات خود در ذات خود مشاهده فرمود و خواست او تقاضای آن کرد که:
این مجموع در حقیقتی چون مرآت مشاهده فرماید... حقیقت محمد(ص) که
انسان کامل بود ایجاد کرد در حضرت علم خود و به نظر لطف خود به وی
نگریست و حقایق عالم به طریق اجمال در وی بدید. پس رحمت فرمود و
خواست تا همچنان که در حضرت علم او را پیدا کرد در حضرت «عین» که
عالم شهود است او را... تفصیلی بخشند... و وجود محمد(ص) عین اول بود
که «اول ما خلق الله - تعالی - نوری». پس معلوم گشت که: انسان کامل
همچون «انسان العین» آمد که همه به او دیده شد و او سبب وجود همه
گشت.

و اگر سائلی پرسد که چون موجود اول وجود محمدی بود علماً و عیناً...
چگونه است که اجزاء عالم... اولاً ظاهر شدند و انسان ثانیاً موجود گشت؟
جواب گوئیم که در علم و در عین وجود کامل مقدم بود... ولیکن به اضافه
رحمت رحیمی... اجزاء عالم را بصورت تقدیم فرمود تا تهیه امکانه و ترتیب
ازمنه ظهور آن کند در عالم خود.^{۲۳}

عزیز الدین نسفی نیز مفهوم را با شباهتی قریب به تعبیر بابا رکنا بکار می‌برد. او در فصل
اول از کتاب انسان کامل در بیان مبدأ و معاد بر قانون اهل حکمت می‌نویسد:

ای درویش چون در آخر همه انسان پدید آمد معلوم شد که انسان میوه
درخت موجودات است، و چون انسان به عقل رسید تمام شد. معلوم شد که
تخم درخت موجودات عقل بوده است که هر چیز که در آخر پیدا آمد در اول
همان بوده باشد. و چون انسان به عقل رسید دایره تمام شد که دایره چون به
اول خود رسید تمام شود. پس عقل اول، هم آغاز است و هم انجام. نسبت
به آمدن آغاز است و نسبت به بازگشتن انجام است، نسبت به آمدن مبدأ
است و نسبت به بازگشتن معاد است. نسبت به آمدن لیلۃ القدر است و
نسبت به بازگشتن یوم القیامت است.^{۲۴}

آنچه گفته شد تمامی وضع و وجه تحولی است که مفهوم موضوع ما پس از انتقالش از اسکندریه و از طریق شروح یحیی النحوی به جهان اسلامی به خود گرفته است. چنان که آشکارا می توان دید بجز وجه بیان جدیدی که مفهوم در جهان شناسی اسمعیلیه و به نحوی ناکام از آن برخوردار شد و نوری از آن نیز بر ادبیات عرفانی اسلامی تأیید همه اقوالی که به نحوی به آن مفهوم رجوع داشته اند از چهارچوب تبیین منطقی ارسطویی و یحیی النحوی اسکندرانی عدول نکرده اند. تعبیر تازه ای نیز که از آن در جهان بینی اسمعیلیه و با همان اصطلاحات ارسطویی و نوافلاطونی بعمل آمد استمراری لازم نیافت و لذا از پایان قرن هفتم به این سوی دیگر نشانی از آن مفهوم در آثار فلسفی و کلامی اسلامی نمی یابیم. ظهور جهان بینی شیخیه و تدارک نظام یکپارچه و تامه گرای جهان شناختی آن با همت پنج چهره برجسته آن مکتب در زمره چهارصد قاعده عام جهان شناختی به مفهوم موضوع ما وجه و سرشت و کیفیتی دیگر بخشید و از آن قانونی جهان شمول و پویشی معرف تکاملی تکوینی که معرفت به همه لایه های هستی تنها ضمن توصل به آن و بمثابه یک معیار و روش شناخت امکان پذیر است، ارائه کرد. طبیعی است که برای انجام چنین تحولی پیش از هر چیز چنین لازم می آمده است که ترکیب عبارتی مفهوم دیگرگون شود و از وضع مشخصی که لزوماً متوجه عرصه خاصی از هستی است به وضع معنایی متعالی که «شمول» و «عامیت» لازمه آن باشد تغییر بیابد؛ گفتمنی است که چنین تغییری نه متوقف بر سابقه ارسطویی آن و لذا چون قصدی از پیش اندیشیده شده بلکه به نحو کاملاً ابداعی و ضرورتی ناشی از جوهر کل جهان شناسی شیخیه تحقق پذیرفت. به همین دلیل است که ما در تمامی میراث مشایخ این سلسله حتی برای یک بار در بحث از این قاعده اشاره یا ارجاعی به سابقه مفهومی آن نزد پیشینیان نمی یابیم سهل است سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی که از ارکان عمده تفکر و جهان بینی شیخیه است ضمن دروس خود درباره این قاعده به دفعات خطاب به حاضرین در درس می گوید این نکته «را هیچ کس راه نمی برد، منحصر است به این جا... باز می گویم منحصر است به این جا.»^{۲۵} این تأکید مشخص مؤید این مطلب است که مشایخ شیخیه در طرح قاعده ناظر بر سابقه ارسطویی آن نبوده اند و بنا به تصریح مکرر هم آنها مضمون اخبار و تأویل ائمه از «کتاب» مرجع و مجرای انتقال قاعده به تفکر شیخی است و به همین لحاظ است که مشایخ سلسله به این قاعده در کنار چند قاعده اصیل دیگر نظیر قاعده «سلاسل طولیه، عرضیه و عرضیه مترتبه» و «ظاهر در ظهور اظهر از

ظهور است» و «توافق ظاهر با باطن و غیب با شهود» و جز اینها بمثابة دریافتی لازمه تفکر و اعتماد خود می‌نگریستند. آنان جزء و کل معتقداتشان را عموماً یا بیان عین «کتاب» و «اخبار» یا توضیح و تأویل باطن و معنای آن دو می‌دانستند. حاج محمد خان کرمانی در دروس خود بر منابع الحکمه ضمن بحث از برهان و قیاس و تعریفات تصریح می‌کند که:

اصل بنای ما این است که جمیع کار ما از اخبار باشد. همچنان‌که «تعریف» را از اخبار عرض کردیم در «موضوع» هم آنچه عرض شد استنباط از اخبار بود. «فایده» را هم از اخبار عرض کردیم. امّا «کتاب». کتاب جامع جمیع چیزهاست... و جز آل محمد (ص) که با این [کتاب] بوده‌اند... کس دیگر واقف بر علم آن نمی‌شود که... علم الکتاب والله کله عندنا... پس رجوع ما به آل محمد است... حجت ما ایشان هستند.^{۲۶}

هنری کرین در این باره تصریح می‌کند: «شکی نیست که حکمت الهیه شیخیه متکی به فرمایشات ائمه اطهار است و منحصرأ از پستان اخبار ایشان شیر می‌خورد.»^{۲۷} برای دستیابی به مراجع اصلی «قاعده» نزد شیخیه عمده دو اثر مشخص کارآمدند و در آنهاست که به روشنی می‌توان خاستگاه مفهوم «مقدم در وجود مؤخر در ظهور» را در جهان‌نگری شیخی باز یافت. فصل الخطاب اثر هزار صفحه‌ای حاج محمد کریم خان کرمانی «رکن احد و ناب اشد»^{۲۸} شیخیه و کتاب المبین اثر دو هزار صفحه‌ای حاج محمد خان کرمانی (آقای ثانی) که هر دو جامع اخبار، در همه مسائل تکوین و تشریح هستند دو مرجع معتبر این قاعده بشمار می‌آیند که به لحاظ تفصیل ما را امکان رسیدگی به آنها در این فرصت نیست. مضافاً این که اساساً دشواری بحث از این قاعده در جهان‌شناسی شیخی به بررسی مرجع شناختی آن مربوط نمی‌شود.

آنچه که جستجوگر را در این زمینه با دشواری مواجه می‌سازد در وهله نخست گستره و تعدد مراجعی است که در آنها به قاعده اشاره رفته و در وهله دوم تنوع تعبیر و تعمیمی است که از این قاعده بعمل آمده است. در این نوع از مراجع از آن‌جا که «قاعده» اصلی عام و جهان شمول است لزوماً در بیان مراتب وجودی هر چیز با توجه به انحصار و ویژگی عالمش از توحید تا سلسله مراتب پیدایی موجودات، از مشیت تا انسان، از عقل تا ماده، از آسمان تا زمین، از فعل تا فاعل از مؤثر تا اثر، از بسیط تا مرکب، از مطلق تا مقید از وجود تا ماهیت و بالاخره در تمامی اجزاء و ارکان عالم کبیر و عالم صغیر تعمیم داده شده

است. در این جهان شناسی «از برای هر چیزی هشت مرتبه است اول مرتبه فوآد است، بعد مرتبه عقل اوست، بعد از آن مرتبه روح اوست، بعد از آن مرتبه نفس اوست، بعد مرتبه طبع اوست، بعد مرتبه ماده اوست، بعد مرتبه مثال اوست، بعد مرتبه جسم اوست. و از برای هر خلقی این هشت مرتبه هست.»^{۲۱} بدین ترتیب همچنان که در عالم تکوین مراتب هشتگانه فوآد، عقل، نفس، طبع، روح، مثال، ماده و جسم وجود دارد در تمامی اجزاء سلاسل متعدد موجودات یعنی در هر یک از اجزاء زنجیره فوق نیز آن مراتب هشتگانه موجود است و در هر یک نیز بتناسب عالم هر جزء قاعده تقدم وجودی و تأخر ظهوری حاکم است. همچنان که عالم مشاعر انسانی از فوآد تا مراتب مختلف مثال و حس از سیطره حاکمیت این قاعده فارغ نیست. جهان معادن و عالم فعل و فاعل و موثر و اثر نیز خالی از عناصر فوآدی، عقلی، نفسی، روحی، طبیعی، مادی و جسمی نیستند و به همین لحاظ قاعده تقدم در وجود و تأخر در ظهور بر هر یک از عوالم جزئی آن زنجیره ها نیز جاری است. آنچه که در این میان مهم است این که هوشیارانه عوالم ماقبل و مابعد یا عوالم عالی و دانی را بشناسیم و بدانیم که تحقق این قاعده تنها در ارتباط عوالم متباین که دارای جنس مشترکی نیستند جاری است. هر عالمی از عوالم مختلف بر عالم دیگری که مادون او و لذا متباین با اوست در وجود تقدم دارد و در غیب عالم مادون است و اگر چه «با» او و «از» اوست ولی از لحاظ رتبه وجودی «جز» اوست. هر عالم دانی زمینه تدارکی ظهور عالم عالی و اشرفی است که در سلسله آفرینش غایت امر خلق است و از آن جا که هیچ غایتی بدون اسباب لازمه آن تحقق وجودی نمی یابد، عالم نازل اسباب ظهور آن غایت که عالم عالی و اشرفی است قرار می گیرد. با این که «عالم» او «عالم» آن مرتبه اشرف نیست. بر این اساس

خداوند عالم اول چیزی را که از مرتبه های انسان خلقت می فرماید عقل اوست چرا که آن لطیفتر و شریفتر و پاکیزه تر مرتبه های انسان است و معلوم است که نوری که از چراغ پیدا می شود هر جزو از نور که روشنتر و لطیفتر است نزدیکتر به چراغ است... پس اول آن نور که بهتر است پیدا می شود... و از این است که حکما همه اتفاق دارند که اول چیزی که خدا خلق کرد پیش از همه چیزها عقل است... پس عقل اول چیزی بود که موجود شد از مرتبه های انسان و آخر چیزی است که آشکار می شود از مرتبه های انسان

زیرا که

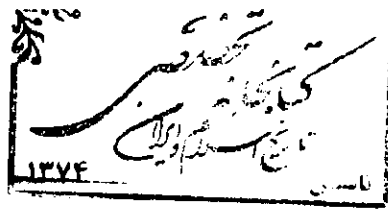
عقل چون تنزل کرد، روح پیدا شد و روح نور عقل است، روح تنزل کرد و

نفس شد و نفس تنزل کرد و طبیعت شد و طبیعت تنزل کرد و ماده شد و آن تنزل کرد و مثال شد و مثال تنزل کرد و جسم شد و جسم تنزل کرد و عرش شد و آن تنزل کرد و کرسی شد و آن تنزل کرد و آسمان شمس شد و آن تنزل کرد و آسمان زحل شد و همچنین آسمانی به آسمانی تا آن که آسمان قمر تنزل کرد و آتش شد و آن تنزل کرد و هوا شد و آن تنزل کرد و آب شد و آن تنزل کرد و خاک شد و خاک آخر تنزل‌های عقل است. بعد خطاب به او شد که اقبال کن و اول که بنای رو کردن گذاشت نطفه بود، علقه شد، بعد مَصْغَه شد، بعد استخوان شد بعد گوشت بر او روید، بعد از آن حیات در او دمیده شد و بعداً طفل شد و بیرون آمد و کم کم شعور گرفت و بالاخره رفت تا آن که عقل پیدا کرد و بالغ شد و کم کم ترقی کرد تا به نهایت کمال رسید و عقل در او آشکار شد و عقل شد. پس عقل اول چیزی بود که موجود شد و آخر چیزی است که آشکار می‌شود.^{۳۰}

طبیعی است پرسیده شود که غایت قصوای تشریحی چنین زنجیره‌ای از خلق تکوینی در باور شیخیه کدام است؟ از آن جا که هرچه در اول موجود می‌شود باید در آخر ظهور کند و آنچه در اول وجود یافته اشرف و غایت خلق است در این صورت پیغمبر اشرف خلق خداست. پس چون اشرف خلق خدا شد بسایند اول موجودی باشد از موجودات. و وقتی باید بیاید که عالم مستعد ظهور آن بزرگوار باشد. چنان که روح در تن ظاهر نمی‌شود مگر بعد از آن که همه تن درست شده باشد.^{۳۱}

باید توجه داشت که این نتیجه، خود مقدمه نتیجه جوهری‌تری است که به امام‌شناسی شیخیه مربوط می‌شود. هنری کرین توضیح می‌دهد: در حکمت شیخیه امام‌شناسی بمنزله سنگ بنا و اساس مطلب جلوه می‌کند. زیرا اندیشه امام‌شناسی و درک معرفت امام مقدم بر هر چیز بر این محور دور می‌زند که «چهارده معصوم» به هیأت خود عالم امکان را پر کرده‌اند و در چیزی از هستی وجود دارند که از لحاظ وجودی و حقیقت وجود بر ظهور مجازی اشخاصشان در این دنیا مقدم است.^{۳۲}

اما این هنوز تمامی چهارچوب قاعده نیست. رویه منطقی جستجو حکم می‌کند که این نوشته را با ترمیم کلی — و نه جامع — قاعده به آن معنی که جهان‌شناسی شیخیه بکار گرفته است پایان آورم.



در معنی تقدم در وجود و تاخر در ظهور بايد دانست که مقصود از تقدم و تاخر، تقدم و تاخر رتبی است نه زمانی، پس «وقت» مقدم غير «وقت» مؤخر نیست و «مقدم» غير «مؤخر» نیست و «وجود» غير «ظهور» نیست. زیرا که اگر هر یک از اینها شیء مستقل و دارای زمان مخصوص به خود بودند در آن صورت شیء ممتاز بشمار می آمدند قبل از ظهور خود، و اگر قبل از ظهور خود موجود و ممتاز بودند در آن صورت نیازی به این ظهور نداشتند.^{۳۳}

هر چیزی در هر مقامی از عالم غیب که هست وقتی بخواهد به عالم دیگری که زیر پای اوست پا بگذارد بتدریج پا می گذارد. پس هر مرتبه ای که متصل است به عالم بالا اول بروز می کند بعد مرتبه ای که بالاتر از آن است بروز می کند. و این مسأله ربطی به اثر و مؤثر و مطلق و مقید ندارد. نوع، نوع تکمیل است. تمام حرکات ارادیه که در بدن است جمیعش را روح می کند پس روح القاء می کند مثال خود را در بدن. حالا از آن باب که از این عضو جاری می کند فعل خود را پس معلوم می شود که چشم اختصاصی دارد به این جهت، پس می گویند چشم می بیند. حالا بحسب ظاهر وقتی از عالم غیب چیزی آمد و از بدن جاری شد می توان به بدن نسبت داد. چنان که به روح هم می توان نسبت داد. اما بیشتر مردم حقیقت و تحقق مطلب را دست نیاورده اند. یک دفعه نسبت را به روح می دهیم و می گویم اثر روح است که القاء کرده است مثال خود را در این بدن. یک دفعه می گویم چشم می بیند، گوش می شنود، بینی بومی فهمد، شامه طعم می فهمد، لامسه گرمی و سردی می فهمد. مردمی که اهل حکمت نیستند مسأله را به آن طوری که هست نمی فهمند. خواستند بیان حقیقت اشیاء را بکنند، گفتند جماد آن شیء است که نمودر آن نباشد. نبات آن است که علاوه بر جمادیت نمو هم داشته باشد، حیوان آن است که جمود را داشته باشد نمو هم داشته باشد، شیء زائدی هم داشته باشد. همچنین انسان آن است که علاوه بر حیات نطقی هم داشته باشد. حالا انسان چیست؟ ابتدا آن جنس اعم که اعلاهی جمیع اجناس است این است که «جسم» بعد جنس دیگری که پست تر است و نوعیتی در آن پیدا می شود و آن «نام» است و بالاخره دایره تنگتر می شود و می گویی «جسم نام حساس» بعد «حساس» را حمل بر «نام» می کنی بعد از آن نطق است که آن را حمل بر

همه ما قلیها می کنی. آنها همین را انسان گرفته اند و می گویند انسان حدی دارد و آن حد چیزی ست که منتهی الیه شیء باشد. اما حالا بینیم آیا «نمو» اثر جسم است یا جسم اثر نامی ست بحسب ظاهر نام اثر جسم است. هر موضوعی اشرف از محمول است. موضوع مبتدأست و خبر حمل بر او می شود. اما حالا آن جاهایی را که موقع جریان این قاعده است باید پیدا کرد. پس جسم مبتدایی ست که نام خبر اوست. همان طوری که نحوی آن را مبتدا و خبر می گیرد، حکمایشان هم چنان گرفته اند، شیخ مرحوم مسأله را برعکس کردند و خلاف اجماع کل حکما کردند و گفتند چنین نیست که نبات اثر باشد از برای جماد بلکه نبات مؤثر است و جماد اثر اوست و نه این است که حساس خبر باشد برای نامی بلکه حساس مؤثر است نمو اثر اوست و این رمزها را کسی بر نمی خورد مگر کسی که درست تعقل کند. این است که گفت «ظاهر در ظهور اظهر از نفس ظهور است» فعل متعلق به اشیاء، رأسی از رؤوس مشیت که متعلق است به چیزی قابل نیست به چیز دیگر تعلق بگیرد. مشیتی که تعلق می گیرد به کلی کلی ست و مشیتی که تعلق می گیرد به جزئی جزئی ست، مشیتی که به اعضاء تعلق می گیرد عضوی ست. نتیجه این که رأسی از رؤوس مشیت که تعلق به پیوستگی می گیرد «ثانی» آن چیز نیست و اگر به این بریب فکر کنید می یابید که این جسم «بود» و هنوز نمونداشت اما آن شیء ای که بعد در این جسم پیدا شد نامی ست مشیتی که به این نامی تعلق گرفته غیر از آن مشیتی ست که بر جسم تعلق گرفته. پس رأسی از رؤوس مشیت که به جماد تعلق می گیرد این صالح نیست برای این که به نبات تعلق بگیرد. حال مشیت مؤثر کل موجودات است بعدد ذرات موجودات رأس دارد. مؤثر کل اشیاء مشیت است.

خلق الله الاشیاء بالمشیة و خلق انمشیة بنفسها پس تمام اشیاء آثار این مشیتند.^{۳۴}
عقل اثر مشیت و مؤثر روح است و روح اثر عقل و مؤثر نفس است و نفس اثر روح و مؤثر طبع است و طبع اثر روح و مؤثر جسم است و این روال نزولی آفرینش است. زمانی که این زنجیره روال صعودی می گیرد بظاهر مراتب معکوس می نماید و حال آن که در حقیقت هر مرتبه اولی در صعود اثر مرتبه مابعدی ست زیرا که «هرچه» در وجود مقدم است در ظهور مؤخر است و «آنچه» که در ظهور مقدم است در وجود مؤخر است. والسلام

یادداشتها:

- ۱ - برای مطالعه نحوه انتقال علم و فلسفه یونان به ایران قبل از اسلام و جهان اسلامی رجوع شود به: هانری کریین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سید اسدالله میثری، چاپ امیرکبیر، ص ۲۶ - ۳۷؛ دلیس اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران؛ دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ دانشگاه تهران؛ تاریخ فلسفه شهرزوری، (نزهة الارواح)، تصحیح و مقدمه دانش پژوه؛ عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب. و همچنین درباره دانش و آشنایی مسلمانان با آثار افلاطون رجوع شود به مقاله Franz. Rosenthal, "On the Knowledge of Plato's Philosophy in Islamic World," in *Greek in the Arab World, II*, pp 388-422; F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs The Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Press, 1968.
 - ۲ - دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۵۸.
 - ۳ - برای تفصیل رجوع شود به مرجع شماره ۲ و همچنین به Richard, Valzer, *Greek Into Arabic*, Harvard University Press, 1962.
 - ۴ - از باب رعایت حق تقدم باید اعتراف کنم که نخستین آشنایی من با نحوه طرح این مفهوم در میان حکمای اوائل اسلامی از طریق تحقیقات استاد فقید سترن دست داد. لذا برای بحث تاریخی و مفصل این مفهوم و انتقال آن در میان مسلمانان اوائل و یهودیان رجوع کنید به S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Edited by F.W. Zimmermann, Variorum, Reprint, London, 1983, pp. 234-252.
 - ۵ - مرجع شماره ۲، ص ۱۰۳. درباره تفکر فلسفی مستقل یحیی النحوی رجوع کنید به Richard. Sorabji, *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Cornell University Press, 1987
- و همچنین
- ۶ - رجوع شود به میکروفیلم شروع فیلوپونوس (یحیی النحوی) تحت عنوان: Commenjaria in Aristotelem Graecia. XIII, I, PII Aristotel. *Eudemiad Ethics*. Tr. J. Solomon. II/II. 1227b. 18. -۷
 - ۸ - دکتر ذبیح الله صفا، مرجع شماره ۲، ص ۵۶ - ۵۸؛ درباره ابن مقفع رجوع کنید به ابن ندیم، کتاب الفهرست، ص ۳۳۷؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، ص ۴۹؛ خوارزمی، مفاتیح العلوم؛ جاحظ بصری، حیوان، ج ۱، ص ۳۸، چاپ قاهره ۱۳۲۳؛ زبدة الصحائف. نسخه ای از منطق تلخیص ابن مقفع در کتابخانه آستان قدس رضوی وجود دارد که نسخه عکسی آن نیز در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران موجود است. نسخه دیگری در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران موجود است که در سال ۱۳۵۰ قمری از روی نسخه مشهد نوشته شده است. رجوع شود به دکتر محمد ابراهیم آینی؛ مقولات و آراء مربوط به آن. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۹۴۳، ص ۱۳ - ۱۵ و مرجع شماره ۲.
 - ۹ - متن عربی ابن مقفع را ما از مقاله سترن مرجع شماره ۳ نقل کرده ایم و او خود از فولانی گرفته است. رجوع شود به
- G. Furlani. "Di Una Presunta Versione Araba di Alcuni Scritti di Perfirio ed Aristotele", *Rendiconti della Reale Accademia del Lincei Classe di Sc. Mor. Stor. & Filol*, II (1926) 205-13.
- ۱۰ - علی بن ربن الطبری، فردوس الحکمة فی الطب، تصحیح دکتر محمد زبیر الصدیقی، ۱۹۲۸، ص ۶ - ۷.
 - ۱۱ - اسحق بن ندیم، کتاب الفهرست، ترجمه و تحقیق محمد رضا نجدد، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران،

۱۳۶۶، ص ۳۷۱، ۴۴۶، ۴۹۷.

۱۲ - جاحظ، حیوان، ج ۲، ص ۱۴۰.

۱۳ - ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث. ص ۶۰.

۱۴ - ابن قتیبه، ادب الکاتب، تصحیح و چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید، چاپ چهارم، ۱۳۸۲/۱۹۶۳.

۱۵ - دیده شود پل کراوس. جابربن حیان، قاهره، ۱۹۴۳، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۶ به نقل از سترن مرجع شماره ۳،

ص ۲۴۲.

۱۶ - ابن مسکویه، طهارة الاعراق: اخلاق و سعادت، ترجمه یکی از بانوان ایرانی، از انتشارات کتابفروشی ثقفی،

اصفهان، ۱۳۲۸، ص ۷۴-۷۶.

۱۷ - برای اطلاعات تفصیلی درباره نفی و اسمعیلیه بطور کلی رجوع شود به کتاب بسیار معتبر فرهاد دفتری به نام:

Ismailis: Their History and Doctrins, Cambridge University Press, 1990 pp 144, 167-168, 234-246 ;

مارشال گ. س. هاجسن، فرقه اسمعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ناشر کتابفروشی تهران، تبریز؛ برنارد لوئیس.

لویی ماسینیون. ع حمدانی. م. هاجسن، آصف فیضی، ایوانف، اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه دکتر یعقوب آژند.

انتشارات مولی.

S.M. Stern. "Abul Qasim Al-Busti and his Refutation of Ismailism," - ۱۸

Journal of the Royal Asiatic Society, Part I & 2, 1961. pp. 14-35.

۱۹ - ناصر خسرو بن العارث القبادیانی البخی المروری، خوان الاخوان، با مقدمه و حواشی و تراجم اعلام، ح.

قویه، انتشارات کتابخانه یارانی، تهران، تیرماه ۱۳۳۸ ص ۶۹؛ همچنین همان کتاب، بسی و اهتمام دکتر یحیی

الخطاب، سنه ۱۳۵۹ هجری، ص ۵۷ - ۵۸.

۲۰ - همان کتاب، قویم، ص ۷۰.

۲۱ - امام محمد غزالی، المصننون الصغیر، بروکلیمان، قاهره، ۱۳۰۹، ص ۱۱.

۲۲ - رجوع کنید به نسخه دستنویس آکسفورد، URI 499 FOL 128-7 به نقل از سترن مرجع شماره ۴ ص ۲۴۹.

۲۳ - رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی، معروف به بابارکنا، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص، باهتمام

دکتر رجبعلی مظلومی، از انتشارات دانشگاه تهران. دانشگاه مک گیل. تهران ۱۳۵۹، ص ۷۷-۷۸.

۲۴ - عزیزالدین نسفی. کتاب الانسان الکامل، تصحیح موریزان موله، تهران، ص ۷۲.

۲۵ - سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی، دروس در اثبات قاعده کلیه آنچه در وجود مقدم است در ظهور مؤخر

است، دروس ربیع المولود، ۱۲۹۷. همدان، درس اول، نسخه خطی متعلق به نگارنده، ص ۲۴-۲۵.

۲۶ - سرکار آقای ثانی، حاج محمد خان کرمانی، دروس بتایع الحکمه. ج اول، سنه ۱۲۹۹، چاپ سعادت

کرمان، ص ۱۳۴، ۴۲۴، ۴۴۴.

۲۷ - هنری کریبن، شیخیه، از حکمت الهی شیعه. ترجمه دکتر فریدون بهمنیار، چاپ سعادت کرمان، به نقل از

حمید حمید. اندیشه های بزرگ فلسفی، از انتشارات شرق، ۲۵۳۶، ص ۵۷۴.

۲۸ - این عنوان برای اولین بار توسط آقای دکتر باستانی پاریزی درباره حاج محمد کریم خان کرمانی بکار برده

شد. رجوع کنید به. دکتر باستانی پاریزی، حماسه کوریر.

۲۹ - حاج محمد کریم خان کرمانی، ارشاد العوام، چاپ پنجم، چاپ سعادت کرمان، ج ۲، ص ۵۸.

۳۰ - همان کتاب، ص ۲۶۱-۲۶۳.

۳۱ - همان کتاب، ص ۲۶۲-۲۶۴.

۳۲ - رجوع کنید به یادداشت ۲۷.

۳۳ - سرکار آقا حاج میرزا محمد باقر همدانی، کلیات در حکمت، ترجمه حیدرقلی (امیر) عسکری، نسخه خطی

متعلق به نگارنده، ص ۱۳۲.

۳۴ - رجوع کنید به یادداشت شماره ۲۵، درس دوم، ص ۹۴-۱۱۰.