



## گذری بر

# عاشقانه‌ای از ابن سینا

محمد کریمی زنجانی اصل

یک ذره عشق اگر هویدا بودی  
نه کافر و نه گبر و نه ترسا بودی  
ور دیده جمله خلق بینا بودی  
هر رشته که آن دوتاست یکتا بودی  
این ابیات را بدرالدین نسوی خراسانی، از جمله مدرّسان ناشناخته حکمت اشراقی در نیمه نخست سده هشتم هجری، در برگ «۲۴۹» مجموعه‌ای که به قلم خویش در طول سالهای ۳۱ تا ۷۳۵ هجری در مدرسه‌های نظامیه و مستنصریه بغداد و سلطانیّه زنجان از رسائل شیخ اشراق فراهم آورده است، از شیخ نوراندیشان ایران نقل می‌کند.<sup>۱</sup> و طرفه آنکه، در روزگاری که کاتبان قلم به مزد، به بهانه پراکندن میراث مکتوب ایرانی، شیخ اشراق را به تعبیر توهین‌آمیز «مقتول» می‌خوانند، بدر نسوی در مجموعه فراهم‌آورده خویش، جوانمردانه از او به «المصنّف السّعيد الشّهید» و «الشّیخ المتألّه الشّهید السّعيد» یاد می‌کند؛ از جمله، به هنگام نقل ابیاتی که در بالا نقل شد.

اکنون می‌دانیم که عشق‌پردازی‌های شیخ نوراندیشان ایران به این ابیات منحصر و محدود نیست. چرا که او با نگارش رساله پُرآوازه مونس العشّاق، به تعبیر درست دکتر نصرالله پورجوادی، اثری بدیع در تاریخ ادبیات عرفانی زبان فارسی پدید می‌آورد که در آن «هم مطالب و نکات خاصی درباره عشق و حُسن و اصل آنها بیان شده است و هم صورت تألیفی خاص و شیوه ادبی نوی برای بیان مطالب به کاررفته است»<sup>۲</sup> و بی‌سبب نیست که در روزگار پس از شهادت شیخ اشراق، شماری از مهم‌ترین آثار داستانی و زبان حالی درباره حُسن و عشق، با بهره بردن از این رساله نگاشته می‌شوند.<sup>۳</sup>

در آن هنگام که سهروردی مونس العشّاق خویش را می‌پرداخت، بر سر میراث حکمی ابن سینا هنگامه‌ای برپا بود؛ چنان که جمال‌الدین

محمد بن عبدالرزاق اصفهانی (م ۵۸۸ ق) به طعنه از او یاد می‌کرد:<sup>۴</sup>

هنر عیب است و فضل آفت چه تدبیر

که با کفرست این هر دو مسا

نه حکمت رست و نه یونان حکمت

نه شد بر طور سینا پورسینا

و شاعر زهدگرایی چون مجدود بن آدم سنایی

(م حدود ۵۲۵ ق)<sup>۵</sup> در نکوهش او می‌سرود:

رحمة للعالمین آمد طبیعت، زوطلب

چه ازین عامی وز آن عاصی همی جوئی شفا

کان شفا کز عقل و نفس و جسم و جان جوئی شفا

چون نه از دستور او باشد شفا گردد شفا

کان نجات و کان شفا کاریاب سنت جسته‌اند

بوعلی سینا ندارد در نجات و در شفا<sup>۶</sup>

تا خاقانی شروانی (م حدود ۵۸۲ ق) مجال

یابد که در هم سخنی با او چنین بگوید:<sup>۷</sup>

خاقانیا نجات مخوان و شفا مبین

کآرد شفات علت و زاید نجات بیم

کاندر شفاست عارضه هر سپیدکار

واندر نجات مهلکه هر سیه‌گلیم

خواهی نجات مهلکه، منگر نجات بیش

خواهی شفاء عارضه مشنو شفا مقیم

نفی نجات کن که نجاتی است پر خطر

دور از شفا نشین که شقایب است بس عظیم

البته این همه ماجرا نبود. چرا که میراث

برجای نهاده ابن سینا، در خراسان و ناحیه جبال

(: اصفهان و همدان و ری و...) جان شیفتگان

حکمت را چنان به نیکی می‌نواخت که سهروردی

پس از ترک محضر مجدالدین جیلی و بگذاشتن

همدرسی امام فخر رازی در مراغه در سالهای پس

از ۵۷۰ هجری،<sup>۸</sup> در اصفهان رحل اقامت افکند تا

افزون بر مطالعه و آموختن کتاب البصائر التصیریة

ابن سهلان ساوی نزد ظهیرالدین فارسی،<sup>۹</sup> یا مکتب ابن سینا، و به ویژه با آراء گنوستیک شیخ الرئیس پیوندی استوار یابد؛ و می‌دانیم که به فرجام این پیوند بود که به ترجمه رساله الطیر او به فارسی همت گمارد.<sup>۱۰</sup>

در واقع، اینکه سهروردی آشنایی با حکمت مشائی را شرط نخست فهم فلسفه اشراق می‌دانست و فلسفه اشراق را مقدمه‌ای بر روند حقیقت‌جویی می‌خواند و فرجام این روند را در ترکیبی نیکو از مشاهدۀ عرفانی و استدلال عقلانی بازمی‌جست،<sup>۱۱</sup> یادآور این سروده انوری ابیوردی (م ۵۸۳ ق) در دفاع از شیخ الرئیس است:

دیده جان بوعلی سینا

بود از نور معرفت بینا  
سایه آفتاب حکمت او

یافت از مشرق ولو شینا  
جان موسی صفات او روشن

به تجلی و شخص او سینا  
ای سفیه فقیه‌نام تو کی

بازدانی زمرد از بینا  
در ته<sup>۱۲</sup> چاه جهل چون مانی

مسکنت روح قدس، مسکینا<sup>۱۳</sup>  
انوری در دفاع از ابن سینا تا بدان پایه اصرار می‌ورزید که در پاسخ به سنایی که از یزدان رشک روان بوعلی از سنای حکمت خویش را می‌طلبد، چنین سرود:

نگر تا حلقه اقبال ناممکن نجبنانی  
سلیمان ابله‌لا بلکه مرحوما و مسکینا

سنایی گرچه از وجه مناجاتی همی‌گوید  
به شعری در زحرف آنکه یابد دیده بینا  
«که یارب سنایی را سنایی ده تو در حکمت

چنان کز وی به رشک افتد روان بوعلی سینا»<sup>۱۴</sup>  
ولیکن از طریق آرزو پختن خرد داند

که با تخت زمرد بس نیاید کوشش مینا  
برو جان پدر تن در مشیت ده که دیر افتد

ز یا جوج تمنی رخنه در سد و لو شینا  
به استعداد یابد هر که از ما چیزیکی یابد

نه اندر پدر فطرت پیش از این کان الفتی طینا  
بلی از جاهدوا یکسر به دست تست این رشته

ولیک از جاهدوا هم برنخیزد هیچ بی‌فینا<sup>۱۵</sup>  
اما، از دعوی‌های شاعرانه که بگذریم، آثار شماری

از برجستگان تاریخ تصوف در سده‌های میانه اسلامی پیش روی ماست که از شیخ خردگرایان

مسلمان، تعبیرهای نامأنوسی به دست داده‌اند:  
«اما ای دوست، در رساله‌ی اضحوی مگر

نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر - رحمة الله علیه - پیش بوعلی سینا نوشت که «دلتی علی

الدلیل، فقال الرئیس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب: الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی، و ان لا تلفت الا بما کان وراء

الشخص الثلاثه<sup>۱۶</sup> حتی تکون مسلماً و کافراً»<sup>۱۷</sup> و

ان کنت وراء هذا فلست مؤمناً و لا کافراً، و ان کنت تحت هذا فانت مشرک مسلم، و ان کنت جاهلاً من هذا فانک تعلم ان لا قيمة لک و لا تعدک من جملة الموجودات». شیخ ابوسعید در مصابیح می‌آرد که «أوصلتني هذه الكلمات الي ما لا أوصلي اليه عمر مائه ألف سنة من العبادة». اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی، همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده‌ری کرده است و چه نشان داده است راه بی‌راهی را! درونم در این ساعت این‌بیات انشاد می‌کند که تقویت کن به ترجمه سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار: اندر ره عشق کفر و تسایی به

در کوی خرابات تو رسوایی به  
ز نثار به جای دلق یکتایی به

سودایی و سودایی و سودایی به»<sup>۱۸</sup>

امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) ضمن تجلیل از نمط نهم اشارات، مطالب آن را از علوم اهل تصوف برشمرده است

عین القضاة همدانی (شهید ۵۲۵ ق) در این داوری، به صراحت ابن سینا را بر ابوسعید برتری داده است و گفتنی است که این تعبیر او خلاف آمد دیدگاه منسوب به برخی صوفیان هم‌روزگار، و از آن جمله صاحب اسرار التوحید، است:

«یک روز شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحه العزیز، در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی از در خانقاه شیخ درآمد. و ایشان، هر دو، پیش از آن، یکدیگر را ندیده بودند - اگر چه میان ایشان مکاتبت بوده - چون او از در درآمد و شیخ ما روی به وی کرد و گفت: «حکمت‌دان آمد».

خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ با سر سخن شد. مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد. خواجه بوعلی با شیخ در آنجا شد. و در خانه فراز کردند و سه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ کس در بر ایشان نشد، مگر کسی را که اجازت دادند، و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شپاروز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که «شیخ را چه گونه یافتی؟» گفت: «هر چه من می‌دانم او می‌بیند».

و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که «ای شیخ! بوعلی را چون یافتی؟» شیخ گفت: «هر چه ما می‌بینیم او می‌داند».

... و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.

... اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشیح در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است»<sup>۱۹</sup>

برخی پژوهشهای جدید، درستی گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و ابوسعید، و نیز، درستی تصریح عین‌القضاة در سخنش به شخص ابوسعید را به تردید برگزار کرده‌اند و اینها را مجعولاتی دانسته‌اند که دستامد دستبرد کاتبان نسخه‌های آثار این دو، از نیمه دوم سده ششم هجری به بعد باشد.<sup>۲۰</sup>

با این حال، همین دستبردها از باورهای خبر می‌دهند که در سده‌های میانه اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ الرئیس راندیشمندی با گرایشهای صوفیانه می‌دانسته‌اند؛ چنان که قاضی همدانی هم، پاسخ بوعلی به پرسش ابوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته است و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند:

«نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هر چه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمعل و باطل است. اما ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که «تبدل العراض غیر العراض» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید»<sup>۲۱</sup>

بدین‌سان، پُر بیراه نیست که امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز ضمن تجلیل از نمط نهم اشارات، مطالب آن را از علوم اهل تصوف برشمرده است:

«إن هذا الباب اجل ما فی الکتاب فانه رتب علوم الصوفیة ترتیباً ماسبقه اليه من قبله و لاحقه من بعده»<sup>۲۲</sup>

گویا شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر هم با توجه به چنین باورهایی بوده است که نطهای آخر کتاب اشارات والتنبیها و رساله فی العشق بوعلی را در شمار آثاری برشمرده است که در

... و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.

... اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشیح در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است»<sup>۱۹</sup>

برخی پژوهشهای جدید، درستی گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و ابوسعید، و نیز، درستی تصریح عین‌القضاة در سخنش به شخص ابوسعید را به تردید برگزار کرده‌اند و اینها را مجعولاتی دانسته‌اند که دستامد دستبرد کاتبان نسخه‌های آثار این دو، از نیمه دوم سده ششم هجری به بعد باشد.<sup>۲۰</sup>

با این حال، همین دستبردها از باورهای خبر می‌دهند که در سده‌های میانه اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ الرئیس راندیشمندی با گرایشهای صوفیانه می‌دانسته‌اند؛ چنان که قاضی همدانی هم، پاسخ بوعلی به پرسش ابوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته است و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند:

«نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هر چه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمعل و باطل است. اما ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که «تبدل العراض غیر العراض» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید»<sup>۲۱</sup>

بدین‌سان، پُر بیراه نیست که امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز ضمن تجلیل از نمط نهم اشارات، مطالب آن را از علوم اهل تصوف برشمرده است:

«إن هذا الباب اجل ما فی الکتاب فانه رتب علوم الصوفیة ترتیباً ماسبقه اليه من قبله و لاحقه من بعده»<sup>۲۲</sup>

گویا شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر هم با توجه به چنین باورهایی بوده است که نطهای آخر کتاب اشارات والتنبیها و رساله فی العشق بوعلی را در شمار آثاری برشمرده است که در

... و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.

... اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشیح در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است»<sup>۱۹</sup>

برخی پژوهشهای جدید، درستی گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و ابوسعید، و نیز، درستی تصریح عین‌القضاة در سخنش به شخص ابوسعید را به تردید برگزار کرده‌اند و اینها را مجعولاتی دانسته‌اند که دستامد دستبرد کاتبان نسخه‌های آثار این دو، از نیمه دوم سده ششم هجری به بعد باشد.<sup>۲۰</sup>

با این حال، همین دستبردها از باورهای خبر می‌دهند که در سده‌های میانه اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ الرئیس راندیشمندی با گرایشهای صوفیانه می‌دانسته‌اند؛ چنان که قاضی همدانی هم، پاسخ بوعلی به پرسش ابوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته است و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند:

«نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هر چه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمعل و باطل است. اما ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که «تبدل العراض غیر العراض» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید»<sup>۲۱</sup>

بدین‌سان، پُر بیراه نیست که امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز ضمن تجلیل از نمط نهم اشارات، مطالب آن را از علوم اهل تصوف برشمرده است:

«إن هذا الباب اجل ما فی الکتاب فانه رتب علوم الصوفیة ترتیباً ماسبقه اليه من قبله و لاحقه من بعده»<sup>۲۲</sup>

گویا شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر هم با توجه به چنین باورهایی بوده است که نطهای آخر کتاب اشارات والتنبیها و رساله فی العشق بوعلی را در شمار آثاری برشمرده است که در

... و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.

... اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت - چون اشارات و غیر آن - فصلی مشیح در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است»<sup>۱۹</sup>

برخی پژوهشهای جدید، درستی گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و ابوسعید، و نیز، درستی تصریح عین‌القضاة در سخنش به شخص ابوسعید را به تردید برگزار کرده‌اند و اینها را مجعولاتی دانسته‌اند که دستامد دستبرد کاتبان نسخه‌های آثار این دو، از نیمه دوم سده ششم هجری به بعد باشد.<sup>۲۰</sup>

با این حال، همین دستبردها از باورهای خبر می‌دهند که در سده‌های میانه اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ الرئیس راندیشمندی با گرایشهای صوفیانه می‌دانسته‌اند؛ چنان که قاضی همدانی هم، پاسخ بوعلی به پرسش ابوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته است و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند:

«نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هر چه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمعل و باطل است. اما ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که «تبدل العراض غیر العراض» او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود «لیس علی الخراب خراج» و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید»<sup>۲۱</sup>

بدین‌سان، پُر بیراه نیست که امام فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نیز ضمن تجلیل از نمط نهم اشارات، مطالب آن را از علوم اهل تصوف برشمرده است:

«إن هذا الباب اجل ما فی الکتاب فانه رتب علوم الصوفیة ترتیباً ماسبقه اليه من قبله و لاحقه من بعده»<sup>۲۲</sup>

گویا شادروان بدیع‌الزمان فروزانفر هم با توجه به چنین باورهایی بوده است که نطهای آخر کتاب اشارات والتنبیها و رساله فی العشق بوعلی را در شمار آثاری برشمرده است که در

... و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.

محمد مشکوة در ۱۳۲۱ شمسی در ماهنامه مهر درباره آن مقالاتی منتشر نمود. با این حال، این دو بزرگوار در انتقال این متن به زبان مادری ابن سینا پیشگام نبودند؛ چرا که اکنون از وجود ترجمه‌ای از این رساله ارزشمند به زبان فارسی آگاهییم که با دربیخ از نام مترجمش بی‌خبریم و صرفاً از روی تاریخ یگانه نسخه موجود آن از ۱۰۶۳ هجری، به حدس می‌توانیم گفت که در روزگار صفوی می‌زیسته است.

ترجمان مورد بحث، در مجموع به متن عربی وفادار است و به رغم برخی افزوده‌های مترجم، به دشواری از آن به عنوان ترجمانی آزاد می‌توان یاد کرد.

آنچه که در پی می‌آید، بخشی است از این ترجمان فارسی از روی نسخه شماره ۱۸ / ۶۷۵۷ کتابخانه ملی ملک.

رسم الخط و پاراگراف‌بندی‌های این متن یکسره از مصحح است. متن کامل این اثر نیز تصحیح شده است و امید که به زودی منتشر شود.

### فصل اول:

در یاد کردن روش قوت عشق در هر یکی از هویتات هر یکی از هویتات که در تحت تدبیر است، به طبیعت خویش نازع است اعنی کشنده سوی کمالی که بدو مختص است و خیریت هویت او در آن است که از آن خیریت خیر محض می‌یابد؛ و همچنین به طبع خویش نافر است اعنی گریزنده از نقصی که مختص است بدو از جهت هیولی که آن نقص را شرّ هیولانی گویند و عدمی، زیرا که شرّ که به عدم تعلق دارد از علایق هیولاست که طبع هیولی نیستی است.

و چون این معنی روشن گشت، اعنی نزوع هر چیزی سوی کمالش و نفرت او از آفت شرّ و نقص، معلوم شد که در هر یکی از هویتات عشقی غریزی و شوقی طبیعی هست.

و لازم است به حکم ضرورت که عشق در این چیزها سبب باشد وجود آن راه، زیرا که هر یکی از آن از یکی از این سه حال بیرون نیست: یا آنکه آن کمال بدو مختص است حاصل شود او راه، اعنی به غایت کمال باشد، یا به غایت نقص، یا متوسط میان غایت کمال و غایت نقص.

و معلوم است که آنچه تعلق به غایت نقص دارد جز عدم مطلق نیست. و هرچه عدم مطلق باشد اسم وجود بر آن نیفتد الا بر سبیل مجاز و توسع کلام؛ و یا در وهم و آنچه چنین باشد از جمله موجودات نباشد. پس معلوم شد که غایت نقص در موجودات خود نیست.

پس موجودات حقیقی یا در غایت کمال باشند یا متوسط باشند میان کمال و نقص. و نقص از جهتی که عارض شود طبیعی نباشد، اعنی آن چیز

پیش از آن ندیده بود و پس از آن هم ندید.»<sup>۱۱</sup> بیعتی و شهرزوری هم از آشنایی ابن سینا با رسائل اخوان الصفا به تشویق پدرا اسماعیلی مذهبش خبر داده‌اند؛<sup>۱۲</sup> و می‌دانیم که در میان جریان‌های خردگرای جهان اسلام، گویا این اخوان الصفا بودند که برای نخستین بار اصطلاح «عشق» را در معنایی صوفیانه در نظر گرفتند و از آن برای توضیف نیروی موجود میان آفریدگار جهان و موجوداتش بهره گرفتند و حضرت حق را معشوق اول خواندند.<sup>۱۳</sup>

در نظر آنها عشق علت اصلی پیدایش موجودات عالم بود؛ چنان که در الرسالة الجامعة نیز بر این معنی تصریح شده است:

«العاشق و المعشوق، المطاع المحبوب، المراد و المطلوب، علی الحقیقة، هو الباری عزوجل و أن الخلاق كلها و جملة العالم بأسرها مشتاقه إليه، مریدة له، و ...»<sup>۱۴</sup>

**بوعلی عشق را در همه موجودات جهان جاری و ساری می‌داند و برآمده از چنین دیدگاهی است که فصول هفتگانه رساله فی العشق را چنان تنظیم می‌کند که وجود و وجوه عشق را در این موجودات نشان دهد**

مراجعه به متن رساله فی العشق نیز برمی‌نماید که نظر شیخ الرئیس در این زمینه، بیشتر به تقریری فلسفی از آرای گنوستیک رسائل اخوان الصفا و دیگر جریان‌های اسماعیلی می‌ماند؛ به ویژه در بحث از «أشحاد عشق و عاشق و معشوق».

در واقع، بوعلی نیز عشق را در همه موجودات جهان جاری و ساری می‌داند و برآمده از چنین دیدگاهی است که فصول هفتگانه رساله فی العشق را چنان تنظیم می‌کند که وجود و وجوه عشق را در این موجودات نشان دهد: «فصل اول، در یادکردن روش قوت عشق»؛ «فصل دوم در ذکر وجوه عشق در جواهر بیطه که حسن ندارند»؛ «فصل سوم در ذکر وجود عشق در موجوداتی که قوت‌های معدنی دارند و از جهت این قوت‌ها»؛ «فصل چهارم در ذکر وجود عشق در جواهر حیوانی از آن جهت که قوت‌های حیوانی دارند»؛ «فصل پنجم در عشق ظریفان و جواتمردان»؛ «فصل ششم در ذکر عشق نفوس الهی»؛ و «فصل هفتم در خاتمت کتاب».

\*\*\*

متن عربی رساله فی العشق ابن سینا را نخستین بار میکائیل بن یحیی مهون تصحیح و به همراه ترجمه گزیده‌ای از آن به زبان فرانسه در ۱۸۹۴ در لیدن منتشر نمود. در ایران، زنده‌یاد آقا ضیاءالدین دزی ترجمه فارسی این متن را در تهران به سال ۱۳۱۸ شمسی منتشر کرد و شادروان

آنها اصول اهل تصوف «تقریری تمام و در خور توخه» شده است.<sup>۱۵</sup>

به نوشته هرمان لندولت، از بحث ارائه کرده شیخ در کتاب اشارات‌اش درباره دلایل برتری «صدیقان» هم، آشنایی‌اش با ابوبکر کلاباذی (م ۳۸۵ ق) صوفی نامدار بخارا و صاحب کتاب التعرف فی مذهب اهل التصوف برمی‌آید.<sup>۱۶</sup> با این حال، نباید از یاد برد که ابن سینا پیش از هر چیز فیلسوفی است با گرایشهای ژرف گنوستیک.

اکنون می‌دانیم که او در خانواده‌ای با گرایشهای عمیقاً اسماعیلی دیده بر جهان گشود و رشد کرد؛<sup>۱۷</sup> و طرفه آنکه در این هنگام، حوزه حکمرانی خلفای فاطمی سرزمینهایی به وسعت مصر و شام و یمن و دیار بکر و موصل و بخشهایی از عراق را شامل می‌شد؛ آن هم در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری؛ سده‌هایی که پژوهشگران کنونی عرصه مطالعات اسماعیلی، آن را افزون بر ابعاد سیاسی، از نظر دستاوردها و موفقیت‌های ادبی / هنری / علمی / اقتصادی نیز از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ جهان اسلام دانسته‌اند؛<sup>۱۸</sup> به ویژه که اندیشمندان برجسته‌ای همچون قاضی نعمان مغربی و ناصر خسرو را به عنوان نمایندگان خوانش باطنی اسلام شمر داد.

بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن سینا هم در جوانی آثاری نگاشت که در آنها بن‌مایه‌های گنوستیک فراوانی می‌توان یافت؛ که از آن جمله‌اند: رساله اضحویه و الكشف عن ماهیة الصلوة؛ آثاری که محصول دوران جوانی شیخ الرئیس و بسا که دست‌اند حضور او در قلمرو حکومت سامانی‌اند؛ قلمروی با پیوندی ریشه‌دار با گنوستیسم ایرانی / اسلامی.

البته، او در زندگینامه خود نگاشته‌اش، علاقه و تأثیرپذیری‌اش از آموزه‌های اسماعیلی را منکر شده است، اما چنان که پُل واکر به درستی برنموده، از سخنان وی در همین زندگینامه، بر آشنایی‌اش با دیدگاه‌های دست‌کم یکی از متفکران اسماعیلی، شواهدی می‌توان یافت؛ متفکری که همانا ابویعقوب سجستانی‌باشد،<sup>۱۹</sup> و بازتاب آموزه‌های او در مسائلی چون «توحید، عقل و نفس، امامت و امر معاد» را در آثار متعدد شیخ الرئیس، و از جمله در رساله اضحویه او می‌توان بازجست؛ به ویژه که ابن سینا در رساله اضحویه خود وام‌گیر اصطلاحات خاص ابویعقوب در رساله الباهرة است.<sup>۲۰</sup>

در این میان، سهم کتابخانه ارزشمند دربار سامانی در آشنایی ابن سینا با چنین میراثی را از نظر نمی‌توان دور داشت. زندگینامه خودنوشت او بیان می‌دارد که در سال ۳۷۸ هجری، در سن هفده سالگی و پس از معالجه نوح بن منصور سامانی، با راه یافتن به کتابخانه دربار او، «کتاب اوایل»<sup>۲۱</sup> را مطالعه می‌کند<sup>۲۲</sup> و «کتاب‌هایی می‌یابد که نام آنها به بسیاری از مردم نرسیده بود و او هم

به طبع طالب آن نقص نباشد بلکه گریزنده‌ای باشد از آن.

و کمال طبیعی باشد، اعنی آن چیز به طبع طالب باشد کمال را. پس هیچ چیز از موجودات از ملایسه کمال خالی نباشد و ملایست وی آن کمال را به عشقی و نزاعی باشد در طبیعت او که بر آن نزاع متأخذ باشد و ملازم آن کمال را. و آنچه بدان روشن‌کننده این است از جهت علیت و لمیت آن است که [۱۵۷] ذات او کفایت نیست در وجود آن کمال وی را، اعنی الکمال او را نه ذاتی است بلکه از سببی خارج است؛ زیرا که کمال هویات مدبّر به ضرورت از کمالی مستفاد است ذاتی؛ و روا نیست که این مفید مر این کمالات را بر سیبل قصد افادت کند یک یک را چنان‌که روشن کرده‌اند حکما در موضع خویش.

پس چون افادت بر سیبل قصد روا نیست در حکمت و حسن تدبیر او، چنان واجب بود که در هر یکی شوقی غریزی و نزاعی طبیعی نهند که بدان نزاع طالب کمال خود باشد از مفیدش عند عدم آن و حافظ باشد آن کمال را چون حاصل آمد او را تا امر سیاست و تدبیر بر نظام کلی رونده باشد علی‌الدوام.

و چون این معنی مقرر شد، وجود عشق در موجودات معلوم شود که ضروری باشد؛ زیرا که اگر این عشق در طبیعت هویات نباشد نه در وقت نیستی کمال طالب آن باشد و نه در وقت هستی حافظ آن.

و باید که این عشق از هویات مفارق نباشد، اعنی باید که این عشق در طبایع موجودات مدبّر باشد بر وجهی که از آن برنخیزد و اگر نه حاجت باشد او را به عشقی دیگر که حافظ این عشق باشد و سخن در آن عشق همین بود تا بامالانهایه له کشد تا به عشقی رسد که وجود او در هویات ذاتی باشد و مفارق نشود البته.

و نیز اگر عشق را به عشقی دیگر حاجت بود که حافظ آن بود، عشق اول معطل باشد بیکار و بی‌فایده بود؛ زیرا که آن عشق دوم خود حافظ کمال باشد، پس عشق اول معطل باشد و در طبیعت، اعنی در وضع الهی، خیر معطل نیست.

باز آنکه هیچ عشق خارج نیست از عشق مطلق کلی. پس وجود هر چیزی از مدبّرات به عشقی غریزی است و ما در این باب مرتبه بزرگتر طلب کنیم و به پایه بلندتر برسیم و بحث کنیم از وجودی که عالی و مقدس است از وقوع در تحت تصرف و تدبّر و مدبّر؛ و گوئیم خیر به ذات خویش معشوق [باشد] و دلیل بر این آن است که هر که حرکتی کند سوی امری از امور و عملی از اعمال، در آن کار غرضی باشد او را که خیریتی از آن چشم دارد؛ و اگر خیر به ذات خویش معشوق نبودی همه همت‌ها در

تصرفات بر طلب خیر مقصور نبودی؛ و همچنان خیر عاشق است خیر را، زیرا که عشق به حقیقت جز ادراک ملایم نیست و استحسان عشق، اعنی دریافتی موافق و نیکو دیدن نیکو نیست؛ و این ملایم و حُسن چون از ذات جدا شود، اگر آن بود که بر او مفارقت روا بود هم او مبداء نزاع باشد و عشق، و همچنین در وجود مبداء نزاع باشد تا حد و ملازمت باشد و هرچه هست از موجودات ملایم خود را نیکو ببیند در وقت وجود و بدو مشتاق باشد در وقت مفارقت.

و خیر به حقیقت جز ادراک ملایم نیست، آنکه استحسان و نزاع و استقبال و نفرت در وجود از جمله علایق خیریت باشد، زیرا که اطلاق آن در وجود بر وجهی است که استصواب ذات [۱۵۸] روا نیست الا از جهت خیریت، زیرا که صواب چون از چیزی موجود شود به ذات آن لذات و خیریت او باشد.

پس روشن شد که خیر نیز عاشق خیر است، زیرا که مُدرک اوست از آن وجه که ملایم است. و علت عشق ما آن چیز است که یافته باشد از معشوق یا خواهد یافت. و هرچه که خیریت بیش باشد استحقاق معشوقی بیش.

و وجود عشق در موجودات معلوم شود که ضروری باشد؛ زیرا که اگر این عشق در طبیعت هویات نباشد نه در وقت نیستی کمال طالب آن باشد و نه در وقت هستی حافظ آن

و چون این معنی مقرر شد گوئیم موجود مقدس از وقوع در تحت تدبیر غایب است؛ در خیریت غایت باشد در معشوقیت، و غایت باشد در عاشقیت. و عاشق و معشوق یکی باشد به ذات، لیکن عبارت مختلف است؛ زیرا که از آن روی که مُدرک جمال حضرت خود است عاشق است، و از آن روی که ذات او مُدرک است به ذات معشوق است.

و پیش از این گفتیم که خیر عاشق است خیر را، زیرا که عشق ادراک حصول ابتهاج به ادراک ملایم است. و خیر اول مُدرک است ذات خود را به فعل ابد الی‌دهر، پس عشق او اکمل عشق‌ها باشد. و چون در صفات الهیت تمایز و تکثر و تعدد نیست، عشق او صریح ذات و وجود باشد، اعنی عشق خیر محض.

پس موجودات یا وجود آن به سبب عشقی باشد که در اوست حول هویات یا وجود آن و عشق هو هو یکی باشد چون خیر محض سبحانه و تعالی. پس درست شد که هویات از عشق خالی نیست و ما بیان این خواستیم.

پی‌نوشتها

۱. این مجموعه به شماره ۱۴۸۰ در کتابخانه واهب‌پاشا در ترکیه نگهداری می‌شود.
۲. نصرالله پورجوادی، «مونس العشاق سهروردی و تأثیر آن در ادبیات فارسی»، اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۴۰.
۳. در این باره نک: همو، همان، پیشین، صص ۶۷ - ۴۴.
۴. جمال‌الدین محمد بن عبدالرزاق اصفهانی، دیوان، به کوشش حسن وحید دستگردی، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۲۷.
۵. درباره ویژگی‌های شعر سنائی نک: محمدرضا شفیعی کدکنی، تازیانه سلوک، تهران، ۱۳۶۸ش: ی. دیورین، حکیم اقلیم عشق (تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنائی غزنوی)، ترجمه مهیار علوی مقدم و محمد جواد مهدوی، مشهد، ۱۳۷۸ش.
۶. مجدود بن آدم سنائی، دیوان حکیم سنائی، به کوشش مظاهر مصفا، تهران، ۱۳۳۶ش، ص ۲۰.
۷. الفیصل‌الدین بدیل بن نجیب‌الدین علی خاقانی شروانی، منشآت، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۷۳ - ۱۷۲.
۸. اکنون به واسطه گزارش ابن لوطی در مجمع‌الآداب و معجم الاقبات (به کوشش محمد الکاظم، تهران، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۵۵۵) درباره تاریخ اقامت جیلی در مراه، می‌دانیم که تاریخ آشنایی سهروردی با او به حدود ۵۷۰ هجری بازمی‌گردد.
۹. شمس‌الدین محمد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحكماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۲۳؛ همو، همان، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۵۵۸.
۱۰. درباره این رساله بنگرید به توضیحات هاتری کرین در مقدمه فرانسوی‌اش بر جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق (به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۱۷ - ۲۶).
۱۱. چنان که در این معنی، در کتاب المشارع و المپارحات می‌نویسد:  
«وَكَمَا أَنَّ السَّالِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ قُوَّةٌ بِحَيْثُ هُوَ نَاقِصٌ، فَكَمَا الْبَاحِثُ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ مَشَاهِدَةُ آيَاتِ مِنَ الْمَلَكُوتِ بِكُونَ نَاقِصًا غَيْرَ مُعْتَبَرٍ؛ (پس هرگاه سالک استعداد بحث نداشته باشد ناقص است، همچنان که باحث هم در صورت ناتوانی در مشاهده نشانه‌های ملکوتی، ناقص و غیر معتبر خواهد بود).
۱۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هاتری کرین، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۳۶۱.
۱۳. در متن منتشر شده دیوان انوری: «نک»، به قیاس تصحیح شد.
۱۴. اوحدالدین محمد بن محمد انوری ایبوردی، دیوان انوری، به کوشش محمدتقی مدرّس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ش، ص ۵۱۱.
۱۵. برای این بیت در دیوان سنائی نک: مجدود بن آدم سنائی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، پیشین، ص ۳۰.
۱۶. اوحدالدین محمد بن محمد انوری ایبوردی، دیوان انوری، به کوشش محمدتقی مدرّس رضوی، پیشین، ص ۵۱۲.
۱۷. عین‌القضات در این باره در نامه شصت و چهارم خود می‌نویسد:  
«در نگر تا به کفر بینا گردی، پس راه روا تا ایمان صوم به دست آری. پس جان کن! تا به کفر ثانی بینا گردی. پس طلب کن به جد! تا ایمان خصوص را بیایی. پس از این اگر دولتی باشی به کفر ثالث در نهاد خود بینا شوی.»  
نامه‌های عین‌القضات همدانی، به کوشش علی‌نقی منزوی - عقیق صیران، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۷۹، بند ۷۹۹.

ق، ص ۴؛ همو، همان، ترجمه حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۶.

۳۰. ابن سینا، شرح حال، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱ش، صص ۷-۶.

برای متن هر بی آن نک: جمال‌الدین علی قفطی، تاریخ حکماء، به کوشش بولوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، ص ۴۱۶؛ ابن‌اباصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۴۳۹.

۳۱. اشاره ابن‌سینا به برخی آثار مانی مانند انگلیون (انجیل زنده) و سفر الاسفار (رازان) در شماری از نگاشته‌هایش (نک: در سالفه فی لفة ابن‌علی بن سینا، پنج رساله، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۲۲ش، ص ۱۰) و آگاهی او از اصطلاحات مانوی - از جمله آنجا که در فصلی هشتم از رساله فی تفسیر الرؤیا می‌نویسد: «وَسَمِيَ كُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ وَطَائِفَةٌ تِلْكَ الْقُوَّةُ بِاسْمِ آخَرٍ يُسَمُّونَهَا الصَّابِئَةَ الْقَدِيمَةَ «الذَّبْدِيَّةَ الْاَثَرِيَّةَ» وَالْحِكْمَاءُ الْيُونَانِيَّةَ «الْقَبِيضَ الْاِلَهِيَّ» وَ «الْعَالِيَةَ الْاِلَهِيَّةَ» وَ الشَّرْبَانِيُونَ يُسَمُّونَهَا «الْكَلْبَةَ» وَ هِيَ الَّتِي يُقَالُ لَهَا بِالْفَارِسِيَّةِ «السُّكْنَةَ» وَ «رُوحِ الْقُدْسِ» وَ الْقُرْسُ وَالْتَجَمُّ يُسَمُّونَهَا «مَشَابِسِدَان» وَ الْمَانَوِيَّةُ يُسَمُّونَهَا «الْاَرَوَاحَ الْطَيِّبَةَ» وَالْقَرَبُ يُسَمُّونَهَا «السَّلَاكَةَ» وَ «التَّائِيْدَةَ الْاِلَهِيَّةَ» وَ هَذِهِ الْاَسْمَاءُ التَّخْتَلَفُ تَدَلُّ عَلَى تِلْكَ الْقُوَّةِ الرَّاحِدَةِ: وَ اِنْ قُوَّةٌ زِدَّ هُرْ فِرْقَةٌ وَ طَائِفَةٌ، بِه نَامِي خَوَانِدَه مِي‌شْدَه اسْت: پَس، صَابِئِن پيشن آن را «مَدِيرُ الْمَرْبِ» نَامِي‌دِه‌انْد، وَ حِكْمَايِ يُونَانِي «فِيضِ الْاَلَمِي» وَ «عَايَتِ الْاَلَمِي»، وَ سِرْيَانِيُونِ اَنْ رَا «كَلْمَه» خَوَانِدَه‌انْد وَ هُرْ بِي اَز اَنْ بَه «سَكْنَه» وَ «رُوحِ الْقُدْسِ» مِرَاد شْدَه اسْت، وَ پَارِسِيَانِ وَ عَجَمِ «مَشَابِسِدَانَه» وَ مَانَوِيَه «ارَوَاحِ طَيِّبَه» وَ تَاَزِبَانِ «مَلَاكَه» وَ «تَائِيْدِ الْاَلَمِي» اَشْشِ نَام نِهاده‌انْد؛ وَ اَيْنِ اسْمِي مَخْتَلَف، جَمَلِكِي بِرِ اَنْ قُوَّةِ وَاحِدِ دَلَالَتِ مِي‌كُنْدَد. - كه دليلى است بر آشنایی او با آثار و آموزه‌های مانی، آیا از حضور این کتاب‌ها در کتابخانه نوح بن منصور خبر نمی‌دهند؟ به ویژه که شیخ الرئیس در فصل‌های دهم و سوم از رساله‌اش صریحاً، نگاشته در سن ۲۷ سالگی‌اش، در کنار نقد ایده‌های ارسطویی و نوافلاطونی و یهودی در باب امر معاد، به بررسی آموزه‌های مانوی نیز می‌پردازد. نک: ابن‌سینا، رساله‌ی اضمحیه فی امر المعاد، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۷۸ش، صص ۶۷ - ۶۶، ۴۳ - ۴۲، ۳۸ - ۳۷ و به ویژه صص ۵۴، ۴۱ - ۴۰؛ همو، رساله‌ی اضمحیه، ترجمه کهن فارسی، به کوشش حسین خدیوچ، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۴۹ - ۳۹، ۲۸ - ۲۷، ۳۵ و به ویژه صص ۴۴، ۳۶.

۳۲. نک: ظهورالدین بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمه صوان الحکمة)، به کوشش مدوح حسن محمد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۶۶؛ ناصرالدین منشی یزدی، درة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمه فارسی تتمه صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، هجریه سال پنجم مجله مهر، تهران، آذر ۱۳۱۸ش، ص ۳۰؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، زفة الارواح و روضة الافراح، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۰۵؛ همو، همان، ترجمه مقصودهلی تبریزی، به کوشش محدثی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۴.

برای توضیح بیشتر نک: محدثی دانش‌پژوه، «اخوان‌الصفاء، برادران روشن»، مجله مهر، سال هشتم، تهران، ۱۳۳۱ش، ص ۶۱۰.

۳۳. نک: اخوان‌الصفاء، رساله، با مقدمه بطرس البستانی، اقسام قم، ۱۴۰۵ق، ج ۳، صص ۲۸۶ - ۲۸۵.

۳۴. نک: احمد بن عبدالله بن محمد بن اسحاق بن جعفر الصادق، الرساله الجامعه، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴م، صص ۴۱۴ - ۴۱۳.

۱ و ۲، ۱۳۷۵ش، صص ۴۹ - ۴۸.

26. H. Heim, The Fatimids and their Traditions of Learning, London, 1997, p.2.

27. Paul E. Walker, Hamid al-Din al-Kirmani, Ismaili Thought in the Age of al-Hakim, London & New York, 1999, p.123.

۲۸. به نوشته پستان هیرجی (تصحیح انتقادی رساله‌ی الباهره، ترجمه مقدمه: مرتضی اسعدی، ترجمه متن: عبدالله نورانی، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال هفتم، شماره دوم، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۳۳ - ۳۲) سجستانی در برگ‌های ۴ - ۳ رساله‌ی الباهره می‌گوید که: «عالم نفس در نفس فرد به دو وجه ظهور می‌یابد. نخستین بهره آن همان قابلیت قبول و تأیید می‌باشد که به بار می‌آورد، و دومین بهره آن عبارت است از «السیاسة الشرعية». ظهور شکل انسان در بعد دوم، سوالات مهمی در زمینه شرح یا شریعت و گرایش‌های خلاف شریعت، که باطنیان بدان متهم‌اند، پیش می‌آورد. و این سؤال را نیز مطرح می‌کند که این مرتبه هستی - شناختی چگونه نسبتی با پیرایشناسی و امام‌شناسی دارد.

اصطلاح برای تفسیر که سجستانی برای بیان نحوه تأثیر صورت نفسی یا نفسانی انسان بر شرایط محیطی‌اش به کار می‌برد بسیار بدیع و قابل توجه است. این تفسیر عبارت است از فعل «بشفت» که باب استعمال مصدر «شفت» به معنای شفاف کردن و واضح ساختن است. در تاج العروس زبیدی این مصدر شفاف کردن و وضوح بخشیدن به احساس معنا شده است. و از صیغه استعمال آن برداشتن با برگزیدن تاریکی مراد می‌شود. استنباطی که به یکی از اقوال ابن‌سینا در الاضمحیه فی المعاد (چاپ حسن عاصی، بیروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ۱۹۸۴) شده است دقیقاً و مستقیماً به کاربرد این فعل در معنای مورد نظر در رساله‌ی الباهره وابسته است: ابن‌سینا با اشاره‌ای به رأی و نظر ثابت بن فره برای یک جسم رفیق از تعبیر «مشفت» استفاده می‌کند. و می‌گوید که این جسم همچون اجسام دیگر نیست، بلکه مشفت او متخلخل است. و هر چه باشد، یک «جسم طبیعی» و حامل نفس است (ص ۱۱۹). این تعبیر در رساله‌ی الباهره در معنای اصطلاحی به کار رفته است. و علاوه بر این، در بیان نحوه ایجاد شرایط مثبت و منفی - یعنی در خیردادن از تأثیرات هماهنگ کننده یا بازدارنده نفوس - به یکسان مورد استفاده قرار گرفته است. در سطرهای ۱۲-۱۳ برگ ۷، که سخن از تأثیر نامطلوب نفوس بر شرایط محیطی است، این فعل در معنای منفی به کار رفته است. اما با تمام این احوال، شگفت‌انگیز است که این واژه که در این رساله این چنین اهمیت اساسی و مرکزی‌ای در بحث‌های سجستانی درباره‌ی قیامت دارد، در هیچ یک از آثار دیگر او دیده نمی‌شود.

۲۹. بنا بر اسناد موجود، در رده‌بندی علوم، از همان نخستین سده‌های اسلامی، میان علوم موجود و علوم نو تأسیس در جهان اسلام، تمایز نهاده می‌شد؛ و علوم نو تأسیس را تحت عنوان «علوم اواخر»، از علوم موجود، و به ویژه از علوم فلسفی ارسطویی متداول در مدارس ایرانی/سریانی با نام «علوم اوایل» جدا می‌کردند. بدین سان، لفظ «اوایل» بر علوم متداول در میان ملت‌های سرزمین‌های فتح شده اسلامی پیش از نزول قرآن دلالت می‌کرد و لفظ «اواخر» بر علوم رایج و پدیدار گشته پس از نزول قرآن اطلاق می‌شد. نک: شمس‌الدین محمد آملی، تفاسیر القنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۱۶.

و به همین دلیل است که خوارزمی در رده‌بندی خود از علوم، آنها را به «علوم شرعی و هرایی» و «علوم یونانی‌ها و دیگر ملت‌ها» تقسیم می‌کند. نک: ابوجده محمد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، قاهره، ۱۳۴۲

۱۷. این قطعه در آغاز رساله‌ی الارشاد (با الزهد) منسوب به شیخ الرئیس و رساله‌ی مصباح (با مصابیح) ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شود. نک: یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های معتقدات ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۳ش، ص ۹.

البته، اکنون به واسطه دو کتاب اسرار التوحید و حالات و سخنان ابوسعید، آورده‌اند که او نه اهل کتاب نوشتن بوده و نه کتابی به نام مصابیح یا نام دیگری همانند آن داشته است. نک: فتح الله مجتبیای، «داستان ملاقات و مکاتبات بوعلی و بوسعید»، نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۵ش، ص ۱۸.

فریس مایر هم نسبت مصابیح به ابوسعید را مشکوک می‌داند و درباره‌ی مقامات اربعین منسوب بدو نیز بر همین رأی است. نک: ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق پایبوردی، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۶ - ۴۵.

۱۸. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیق عسیران، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۳۵۰ - ۳۴۹، بند ۴۶۳.

۱۹. محمد بن منور مینی، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۱۹۵ - ۱۹۴.

۲۰. از جمله محققانی که بر این جعل اصرار کرده‌اند، از ریچارد نیکلسون (صص ۱۱ - ۱۰)، یوگنی برتلس (صص ۱۴ - ۱۱)، سعید نفیسی (صص ۱۱ - ۱۰)، محمدرضا شفیعی کدکنی (مقدمه مستقیم، صص ۴۶ - ۴۳)، نجیب مایل هروی (ص ۵۲۹) و فتح الله مجتبیای (صص ۲۲ - ۵) می‌توان یاد کرد. در مقابل نظر ابن‌عده، صادق گوهرین (صص ۵۷۹ - ۵۷۵)، عبدالحسین زرین‌کوب (صص ۶۳ - ۶۲)، لولی گارده (ص ۷۶) و فریس مایر (صص ۳۶ - ۳۳)، هر چند که به این گزارش‌ها با تردید نگریسته‌اند، اما این ملاقات را محتمل دانسته و از شواهدی در این زمینه یاد کرده‌اند. نک: ی. برتلس، «دریایات ابن‌سینا»، جشن‌نامه ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۴ش، ج ۲، صص ۱۹ - ۳؛ سعید نفیسی، تعلیقات بر سخنان منظوم ابوسعید، تهران، ۱۳۳۴ش؛ صادق گوهرین، حجة الحق ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۲۷ش؛ محمد بن منور مینی، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، پیشین، ج ۱؛ عبدالحسین زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نجیب مایل هروی، ابوسعید ابوالخیر، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵، صص ۵۳۲ - ۵۲۱؛ فتح الله مجتبیای، «داستان ملاقات بوعلی و بوسعید»، نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم، پیشین، صص ۲۲ - ۱۵؛ فریس مایر، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق پایبوردی، پیشین؛

R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge, 1921; L. Gardet, La Connaissance mystique chez Ibn Sina, et ses presupposes philosophiques, Le Caire, 1952.

۲۱. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، پیشین، صص ۳۵۱ - ۳۵۰، بند ۴۶۳.

۲۲. به نقل از: غیاث‌الدین منصور دشتکی، «مقامات المارقیین»، به کوشش قاسم کاکانی، فصلنامه اندیشه دینی، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۷۸ش، ص ۹۶.

۲۳. نک: مجموعه مقالات و اشعار استاد بدیع‌الزمان فروزانفر، به کوشش عنایت‌الله مجیدی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۳۱۵ - ۳۱۴.

24. H. Landolt, «Gazzali and Religionswissenschaft», Asiatische Studien-Etudes Asiatique, vol. XLV, 1991, pp.19-72, n.126 -

۲۵. محققانی مانند پلایف، از حمایت پنهانی خانواده ابن‌سینا از جنبش قرمطیان یاد کرده‌اند. نک: E. A. Bellave, Musulmanstvo Sektantvo, Moscow, 1957, pp.59-60.

به نقل از: رضا رضازاده لنگرودی، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال یازدهم، شماره