

تقسیم بندی علوم در جامع الاسرارِ آملی

محمد کریمی زنجانی اصل

اشاره

تأمل در باب تقدیر تاریخی تفکر ایرانی در سده‌های میانه اسلامی، مدتی است که برخی پژوهشگران ایرانی را به خود مشغول داشته و هر یک از آنان کوشیده از چشم انداز ویزسته خویش در این باره سخن بگویند. پژوهش حاضر هم با چنین دغدغه‌ای به نگارش درآمده و هدف نگارنده‌اش، نگرستن در چرایی نکویش علوم عقلی و محض (طبیعیات، ریاضیات،...) در میانه دورانی است که اکنون از آن به عهد فترت تاریخ ایران یاد می‌کنند؛ دورانی که به رغم تلاش‌های خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردانش در توجه به خویشکاری علوم دنیایی، سرانجام بدانجا انجامید که با اعلام پیروزی قاطعانه مکتب غزالی و شهاب‌الدین عمرو سهروردی در آثار سید حیدر آملی، شورش اخلاقی عملگرا و دنیاجوی خواجه نصیر بر اخلاق زهدمنشانه و دنیاگریز غزالی راه به جایی نبرد و توجه به رستگاری آخری و خیر مطلق بر اساس آموزه‌های ابن عربی تا بدانجا فراز آید که تنها پس از سده‌ای انتظار، اندک اندک در نیمه دوم سده نهم هجری، با دوباره برکشیده شدن مکتب خواجه نصیر، زهد دنیاگرا رونقی دوباره گیرد؛ زهدی متوجه خیر مطلق که بر خلاف آملی و هم‌اندیشانش، زندگی و دنیا را نفی نمی‌کرد و آن را باز می‌جست، اما برایش اصلاتی هم قائل نبود و بدین سان، رشد دوباره علوم عقلی و محض را ممکن ساخت.

آنچه در پی می‌آید نیز دستامد درنگ نگارنده در چنین فضایی است؛ و تقدیم آن به آموزگار فرازانه‌ام جناب دکتر علی مرتضویان هم بهانه‌ای است تا مگر گوشه‌ای از آن همه بزرگواری‌های او در تمام سال‌های آشنایی مان را برآورده باشم.

۱. اسلام؛ دین علم و ایمان

۱-۱. هنگامی که مجموعه عوامل مؤثر در شکل‌گیری اسلام در معنای تمدنی آن را مورد مطالعه قرار دهیم، به شماری مفاهیم بنیادی برمی‌خوریم که هر یک به سهم خود در تکوین، شکل‌دهی و استقرار جوامع اسلامی، نقشی اساسی برعهده داشته‌اند؛ مفاهیمی هم‌چون توحید، ایمان، تسلیم، توکل، حق، دین، ادب، زهد و ... با این حال، در این مسئله ژرفتر که می‌نگریم درمی‌یابیم هیچ یک از این مفاهیم،

گسترده‌گی و تنوع کاربرد مفهوم «علم» را ندارند؛ چنان که هیچ جزء و گوشه‌ای از حیات فکری / اجتماعی / اقتصادی / سیاسی جهان اسلام در سده‌های میانه را نمی‌توان یافت که مفهوم علم بر آن سلطه و سیطره نداشته باشد^۱؛ و به سخن دقیق‌تر، باید گفت که حیات

۱. کامران فانی، «جهان‌بینی علمی در تمدن غرب»، ما و غرب، به کوشش حسن یوسفی اشکوری و ...، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۱۴.

فرهنگی اسلام در طول سده‌های شکوفایی‌اش، همواره با نگرش و نگاهش به «علم» در پیوندی تنگاتنگ بوده است؛ نگاه و نگرشی که بنا بر ظرف زمانی / مکانی / معرفتی‌اش، یا به این مفهوم معنا و مقصود خاصی می‌بخشیده و یا معانی و مفاهیم خاصی از آن استنباط می‌کرده است.

۱-۲. اکنون، از پژوهشگرانی چون سید حسین نصر با آثاری نگاشته در این زمینه که بگذریم^۱، به نظر می‌رسد کتاب ارزشمند علم پیروزمند: مفهوم علم در اسلام نوشته فرانتس روزنتال را می‌باید نخستین اثری بدانیم که با توجه به مطالب بالا، به پژوهشی گسترده دست یازیده و با ژرف‌نگری در نگاشته‌های متفکران و نویسندگان مسلمان، از معانی متعددی^۲ سخن به میان آورده که در جغرافیای فرهنگی جهان اسلام برای علم به کار رفته است.

۱-۳. نکته قابل تأمل در نگاشته روزنتال، تأکیدی است که او بر استفاده از اصطلاح Knowledge برای «علم» دارد تا بدین ترتیب آن را از مفهوم Science در معنای کنونی‌اش (= علم تجربی جدید غربی) تمییز دهد؛ به ویژه که در نظر روزنتال، بسیاری از معانی به کار رفته برای «علم» در جهان اسلام، خاص این جغرافیای فرهنگی است و غیرقابل ترجمه به هر زبان دیگری؛ چراکه معادل‌های خارجی این معانی، هرگز به کلّ وجوه و جنبه‌های آنها دلالت نمی‌کنند.^۳

۱-۴. بخشی از کتاب علم پیروزمند به بررسی دیدگاه‌های شیعی در باب مفهوم علم اختصاص دارد که در آن آراء شیعیان زیدی، اسماعیلی و امامی مورد کاوش قرار گرفته است. در این بخش، روزنتال از رابطه میان معرفت دینی و توانمندی رهبری جامعه مسلمان در آموزه‌های مذاهب شیعی یاد شده بحث کرده است؛ البته با ذکر این نکته که موضع زیدیه در تحدید معرفت و قضاوت امام به توانایی پیگیری و بهبود وضع علمی طلاب دینی، منطقی متعادل از دیدگاه‌های شیعی است؛ آن هم در مقابل ادعاهای گزافه گویانه امامیه مبنی بر این که امامان ذخایر تمامی معرفت‌ها اعم از طبیعی و ماوراء طبیعی هستند!^۴

۱-۵. در واقع، برآمده از چنین نگره‌ای است که روزنتال از بررسی نقش برجسته امامیان در ترویج علوم عقلی در جهان اسلام بازمانده است؛ هم چنان که از چگونگی رابطه میان تشیع و علوم اوائل در نخستین سده‌های اسلامی کمتر سخن می‌گوید. به نظر سید حسین نصر برای پی بردن به چگونگی این ارتباط «لازم است به قرن اول اسلام و نخستین تماس بین مراجع دینی و علوم قدیمه اشاره شود»^۵؛ و می‌دانیم که «به لحاظ تاریخی نیز، نخستین پیام مُنزل بر رسولی

اسلام ﷺ با کلمه «اقرأ» (= بخوان) آغاز می‌شود و خداوند در قرآن کریم به «قلم» و «به آنچه آسمانیان و زمینیان نویسند»^۶ قسم خورده است؛ و در تفسیر آن آورده‌اند که^۷ نخستین آفریده خداوند رحمان «قلم» بوده است.^۸

۱-۶. هم چنان که پیش از این نیز به تفصیل گفته‌ام، مجموعه عواملی مانند استواری رسالت نخستین اسلام بر علم و قلم و کتابت، و بیان ارزش و اهمیت و شأن و فضیلت علم و دانش‌اندوزی در آیات فراوانی از قرآن، و وجود روایات بسیار از رسول اسلام ﷺ و ائمه اطهار^۹ در باب شرافت علم و تعلیم و تعلم، همراه با نقش پیشینه فرهنگی ایران به عنوان مهم‌ترین حوزه تمدنی مسخر مسلمانان، از همان آغاز توسعه سیاسی / فرهنگی اسلام، گرایش عمیق مسلمانان به آموختن دانش‌های گوناگون را همراه با تأسیس پایگاه‌های جدید تعلیم و تربیت و توسعه کیفی و کمی مدارس از پیش موجود، موجب شد؛ و بدین ترتیب توسعه علوم تعلیمی، اعم از عقلی و نقلی را ممکن ساخت.^۹

۱-۷. بدیهی است که این مطلب را نمی‌توان و نباید به معنای گسترش مدام و یکپارچه این علوم در نظر گرفت؛ چه، در جریان این فرایند، عوامل تأثیرگذار دیگری نیز دخالت داشتند؛ و شاید بیش از همه، رابطه ساخت قدرت سیاسی و دانش و مشروعیت. رابطه‌ای چند وجهی که برمی‌نماید فراز و فرود علوم در دوره‌های مختلف حیات فرهنگی اسلام در سده‌های میانه را چگونه باید دید و برای مثال توضیح می‌دهد که چرا از بیت‌الحکمة مأمون با نفوذ جدی

۱. به ویژه نک: نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ همو، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۹ ش.

۲. بیش از یک صد معنی.

3. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: Concept of Knowledge in Islam*, Leiden, 1970, pp.1-4.

1. *ibid*, p.143.

۵. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، پیشین، ص ۳۱.

۶. ابوالفضل رشید الدین المیبیدی، کشف الاسرار و عده الاربار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۱۰، ص ۱۸۱.

۷. همان، ص ۱۸۶؛ نیز نک: بهاء الدین محمد لاهیجی، تفسیر اللاهیجی، به کوشش محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۰ ش، ج ۴، صص ۵۴۰-۵۴۱.

۸. غفاری، تهران، ۱۳۴۶ ش، ج ۹، ص ۳۶۷؛ ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، تهران، ۱۳۳۴ ق، ص ۵۴۱.

۹. محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجه‌ها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب (نشریه کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی)، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸، پاییز

و زمستان ۱۳۷۸ ش، ص ۱۰۱؛ با اندکی تغییر.

۹. همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.

خلافت عباسی، موجی نوظهور از فقیهان و متکلمانی پدیدار شدند که می‌کوشیدند جامع مسلک استدلال و مشرب عرفان باشند و تصوف و تشیع را درهم آمیزند؛ چنان که خواجه نصیر و رضی‌الدین علی بن طاووس بر این نهج رفتند. در این میان «دیدگاه‌های ابن عربی

معتزلیان خردگرا به مدّت کوتاهی به خردستیزی و کتابسوزان متوکلی راه می‌بریم^۱؛ و مهم‌تر از آن، توضیحی است بر این‌که چرا پس از سقوط بغداد به سال ۶۵۶ هجری و برافتادن خلافت عباسی، در شرق جهان اسلام، حیات عقلی و دینی جانی دوباره گرفت و در دوران سلطه مغولان کافرکیش، بس شکوفا شد، در حالی که در غرب جهان اسلام، سلاطین ممالیک به عنوان مدافعان رسمی اسلام، حمایت از آموزه‌های محافظه کارانه اسلامی بر اساس برتری شریعت را در پیش گرفتند و با پیروی از عقاید سطحی اشعری، به رهبری فقها در زندگی معنوی و سرکوب هرگونه نواندیشی به عنوان بدعت و ارتداد گردن نهادند^۲.

۲. عهد استیلای مغول؛ امامیه و نوزایی علمی / فرهنگی

۱- ۲. جریان نوزایی علمی / فرهنگی جدید در شرق جهان اسلام در عهد استیلای مغولان، در واقع برآیندی بود از برهم کنش نیروهای سیاسی / فکری / مذهبی موجود در ارتباط با هم و در ارتباط با مغولان؛ و گفتنی است که مرکز تلاقی این نیروها در نخستین دهه‌های چیرگی مغولان بر دستگاه خلافت عباسی، خواجه نصیرالدین طوسی بود که به عنوان یک چهره تاریخی، در روزگاری سخت بحرانی و در روندی تاریخ‌ساز، نقش‌هایی مهم بر عهده گرفت و از رهگذر همکاری‌اش با هولاکو، به سود فرهنگ و تمدن ایرانی / اسلامی، خدمات ارزشمند و نتایج چشمگیری بر جای نهاد^۳؛ به ویژه که با نظارت و کنترل کامل موقوفات دینی، از درآمد آنها برای حمایت از حکما و دانشمندان علوم طبیعی بهره گرفت؛ آن هم بدون در نظر گرفتن گرایش مذهبی آنها؛ و البته خود نیز بی‌بهره نماند و از سوی علمای سنی مذهب غرب جهان اسلام، هم‌چون ابن تیمیه و ابن جوزی، مورد طعن و لعن قرار گرفت^۴.

۲- ۲. از جمله نتایج فعالیت‌های خواجه نصیر، البته از منظر این بحث، پیوند مکتب‌ها و اندیشه‌های فلسفی پیش از عهد استیلای مغول به فلسفه ایرانی / اسلامی روزگار پس از مغول، به واسطه حوزه فلسفی اوست. افزون بر این، گرایش خواجه و شماری از شاگردان و هم‌اندیشان به عرفان نظری^۵، برای رشد و گسترش آموزه‌های عرفانی، زمینه‌ای مناسب فراهم آورد تا بدین ترتیب، به رغم خواست فقها و حدیث‌گرایان عمدتاً سنی مذهب، در کنار آموزه‌های مشائنی و اشراقی، دیدگاه‌های ابن عربی، برجسته‌ترین نماینده و پردازنده عرفان نظری، نیز در حرکت عقلی و معنوی شرق جهان اسلام مؤثر افتد؛ و حتی بیش از این، به منتهای شکوفایی خود رسد.

۳- ۲. بدین ترتیب، بی‌سبب نیست اگر که در خیزش نوپدید امامیه در حیات سیاسی / فرهنگی‌شان پس از برافتادن دستگاه

۱. در این زمینه نک: ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۱۳۴ - ۱۳۶؛ علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ ش، صص ۱۳۲ - ۱۳۳. برای بحثی کلی درباره مخالفت با علوم عقلی در جهان اسلام نک: ایگناس گلدزیهر، «موقف اهل السنة القدماء بزاء علوم الأوائل»، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ألف بینهما عن الألمانية والأیطالیة عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰ م، صص ۱۲۳ - ۱۷۲؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، صفحات متعدّد؛ ذبیح‌الله صفا، همان، پیشین، صص ۱۳۴ - ۱۵۱. از جمله آخرین پژوهش‌های منتشر شده درباره نهضت ترجمه یونانی به عربی که این رخداد را در زمینه‌ای سیاسی / اجتماعی و با رویکردی نو و دست‌آمدی در خور توجه بررسی‌ده، کتاب ذیل است:

Dimitry Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Abbasid Society [2nd - 4th/8th-10th Centuries]), Early London & New York, 1998.

2. W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985, pp 165-166; Idem, "Ibn Abi Gûmhûr al-Ahsa'i's Synthesis of Kalâm, Philosophy and Sufism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, op.cit, p.147.

۳. اشپولر از شماری از آنها چنین یاد کرده است: برقرارکردن روابط حسنه میان هولاکو و شیعیان، جلوگیری از انهدام شهرها، برای مثال نجات شهر حله به سال ۶۵۸ ق / ۱۲۵۹ م واقع در بین‌النهرین که بیشتر ساکنانش شیعه بوده‌اند؛ محفوظ ماندن عتبات عالیات شیعیان به واسطه دستور ایلخان، که در سایه روابط نیکوی او با خواجه و شیعیان صادر می‌شود؛ به وجود آوردن شرایط مناسب برای فعالیت دانشمندان شیعی؛ بازگرداندن اوقاف شیعیان به آنان، اوقافی که اهل سنت پیشترها آنها را ضبط کرده بودند؛ ساختن رصدخانه مراغه؛ و حمایت از هم‌کیشان خود در سراسر زندگی‌اش. نک: برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران، ۱۳۶۵ ش، صص ۲۴۵.

۴. عبدالهادی حائری، «آیا خواجه نصیرالدین طوسی در یورش مغولان به بغداد نقشی بر عهده داشته است؟»، ایران و جهان اسلام، مشهد، ۱۳۶۸ ش، صص ۱۰۷ - ۱۲۴؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «نصیرالدین طوسی و ورطه دو مدعا»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ ش، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۵. این مسئله را پیش از این به تفصیل توضیح داده‌ام. نک: محمد کریمی: «جایگاه ولایت در فقه سیاسی امامیه»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، پیشین، صص ۲۳۶ - ۲۳۸.

و پیروانش در باره تفضیل علی علیه السلام بر خلفای سه گانه^۱ نیز به تقارن آموزه‌های امامیه با مکتب او مدد می‌رساند؛ هم‌چنان که میان سهل‌گیری‌های مکتب ابن‌عربی و برافراشتن پرچم تساهل و عدم تعصب توسط امامیه در دوران فترت^۲، مشابهت و قرابت فراوان بود^۳.

۴-۲. نکته قابل توجه آنکه در این دوران، تأمل در سخنان علی علیه السلام جانی دوباره یافت؛ چنان که با موجی از شرح‌های نگاشته بر سخنان او و بر نهج البلاغه روبرو می‌شویم^۴؛ از جمله شرح‌های نگاشته ابن‌ابی‌الحدید (م ۶۵۶ ق) و کمال‌الدین میثم بحرانی (م ۶۷۹ ق). از این دو، بحرانی به عنوان یک شخصیت برجسته شیعی^۵، با بهره گرفتن از بحث‌های صوفیان آن هنگام درباره شخصیت علی علیه السلام به عنوان «ولی اولیاء»، مضامین نقل شده از آن امام همام را در قالبی صوفیانه نهاد و از نهج البلاغه معانی عرفانی و فلسفی خاصی را استخراج کرد؛ و به همین سبب به عنوان یک فقیه و متکلم نامدار، از سوی عالمان امامی بعد از خود لقب «صوفی و عارف و عالم ربانی» یافت^۶. شاگرد نامدار او، حسن بن یوسف بن مطهر (م ۷۲۶ ق)، مشهور به علامه حلّی هم در آثار متعدد خود و به ویژه در رساله نهج الحق و کشف الصدق، با پیروی از دیدگاه استادش، به هنگام بحث از علم، علی علیه السلام را پیشرو همه اقسام معرفت خواند^۷؛ و فرزند او فخرالمحققین (= محمد بن حسن / م ۷۷۱ ق) نیز به عنوان شاگرد و همراه پدر، روش و منش علامه را در پیش گرفت و به فرجام در شمار استادان فرزانه مردی در آمد که پیوند تشیع و تصوف را به سر منزل مقصود رساند: سید حیدر آملی (م بعد از ۷۸۴ ق).

۳. آملی؛ زندگی و زمانه در ورطه کشاکش امامیان

و صوفیان

۱-۳. سید حیدر «که از نوادگان علویان مازندران بود، از کودکی به کسب معرفت همت گماشت و از زادگاهش آمل به استرآباد و خراسان و اصفهان رفت؛ در بازگشت به خدمت فخرالدوله حسن بن کیخسرو (حک: ۷۳۴-۷۵۰ ق)، آخرین امیر از شاخه سوم آل باوند درآمد و از ندیمان خاص او شد. آنگاه به دربار فخرالدوله شاه غازی (حک: ۷۳۴-۷۶۱ ق)، امیر بادوسپانی راه یافت و به موقعیتی در خور توجه رسید و مالی فراوان اندوخت؛ اما در پی شور حقیقت جویی‌اش، این همه بگذاشت و پس از چندی حشر و نشر با مشایخ صوفیه در سال ۷۵۱ هجری به زیارت بارگاه رسول اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام شتافت و در بازگشت در شهرهای نجف و کربلا و بغداد و حله نزد بزرگانی چون نصیرالدین علی بن محمد کاشانی (م ۷۵۵ ق) و فخرالمحققین حلّی کسب علم کرد^۸. مهم‌ترین توشه‌ای که

۱. نک: کامل مصطفی الشیبی، الصلة بين التصوف والتشيع (العناصر الشيعية في التصوف)، بیروت، ۱۹۸۲ م، صص ۴۰۵-۴۰۸. گفتنی است که ابن‌عربی در این زمینه سخنانی متناقض نما دارد که بحث‌ها و جدل‌های دامنه‌داری را موجب شده است. برای آگاهی از آنها نک: محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، ۱۳۶۱ ش، صص ۳۵۲-۳۶۰؛ ۴۰۲-۴۱۰.

۲. منظور دو سده بی‌خلیفگی است از سقوط بغداد تا برآمدن ترکان عثمانی.

۳. محمد کریمی، «جایگاه ولایت» در فقه سیاسی امامیه، امامیه و سیاست، پیشین، ص ۲۳۹.

۴. برای شرح‌های نهج البلاغه نک: شیخ آقابزرگ طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، بی تا، ج ۱۴، صص ۱۱۱-۱۶۰؛ همو، الأنوار الساطعة فی المائة السابعة (طبقات اعلام الشیعة، القرن السابع)، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲ م، صص ۴، ۳۳، ۹۸؛ همو، الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة (طبقات اعلام الشیعة، القرن الثامن)، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۵ م، صص ۱۱۰، ۱۸۸-۱۸۹، ۲۳۸. شماری از شرح‌های نگاشته بر گزیده سخنان علی علیه السلام نیز با این مشخصات منتشر شده‌اند: کمال‌الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، شرح علی المائة کلمة لأمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، به کوشش میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ مانقه عبدالوهاب فی شرح کلمات امیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، به کوشش میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۹ ش.

۵. درباره او نک: کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ ش، صص ۹۵-۱۰۴.

۶. همان، صص ۹۵-۹۶.

۷. همان، ص ۱۰۹.

۸. برای شرح احوال و آثار او نک: سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الأنوار، به کوشش هنری کرین و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۴۷ ش، متن، صص ۵-۸، مقدمه فرانسوی، صص ۳۵-۱۶؛ همو، کتاب نص النصوص فی شرح فصوص المحکم، به کوشش هنری کرین و عثمان یحیی، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۹-۱۴، ۱۱۲-۱۱۳، ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، اسرار الشریعة و اطوار الطريقة و انوار الحقیقة، به کوشش محمد خواجه‌جوی، تهران، ۱۳۶۲ ش، مقدمه مصحح؛ همو، المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب‌الله العزیز المحکم، به کوشش محسن موسوی تبریزی، تهران، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، صص ۵۲۷-۵۳۷؛ قاضی نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۵ ق، ج ۲، صص ۵۱-۵۴؛ محمد باقر خوانساری، روایات الجنات فی احوال العلماء و السادات، تهران، ۱۳۹۰-۱۳۹۲ ق، ج ۲، صص ۳۷۷-۳۹۰؛ میرزا عبدالله افندی، ریاض العلماء و فیاض الفضلاء، ترجمه محمد باقر ساعدی، مشهد، ۱۳۶۹ ش، ج ۲، صص ۲۴۴-۲۵۲؛ معصوم علیشاه، طریق الحقایق، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران، ۱۳۳۹-۱۳۴۵ ش، ذیل فهرست نام‌ها؛ شیخ عباس قمی، فوائد الرضویة، تهران، ۱۳۶۷ ق، صص ۱۶۵-۱۶۶؛ سید محسن امین، اعیان الشیعة، دمشق، ۱۹۶۷ م، ج ۲۹، صص ۳۱-۳۳؛ شیخ آقا بزرگ طهرانی، الحقائق الراهنة فی المائة الثامنة، به کوشش علی نقی

علی علیه السلام و فرزندانش و اولاد فرزندانش نیستند و او [=علی علیه السلام] مأخذ و مشرب و مسند علوم و مرجع اصول ایشان است؛ هم چنان که از آن صوفیان حقیقی است و آنان نیز مسند علوم و نسبت خرقه خود را برپا نمی‌دارند مگر به او و پس از او به فرزندانش و اولاد فرزندانش، یکی پس از دیگری. چه، نسبت آنها یا به کمیل بن زیاد نخعی (رض) می‌رسد که شاگرد خاص و مرید خالص اوست، و یا به حسن بصری که او نیز از شاگردان بزرگوار و مریدان برجسته اوست و یا به جعفر بن محمد صادق علیه السلام که از اولاد فرزندانش و خلیفه و وصی او و امام معصوم است و منصوص از جانب خدای تعالی».^۵

۳-۴. سید حیدر با بیان چنین سخنانی در جامع الاسرار «امامان شیعه را عارف و صاحب معرفت کشفی برشمرد و با یکی گرفتن زعامت صوفیه و شیعه در آنان، امام دوازدهم را نه همان امام منتظر، بلکه قطب صوفیه نیز دانست».^۶ البته، او حرکت خود را پیشتر آغاز

→ منزوی، پیشین صص ۶۶-۷۰؛ کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، پیشین، صص ۱۱۲-۱۲۵؛ عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹ ش، صص ۱۳۸-۱۴۱؛ محمد علی مولوی، «آملی، حیدر»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، صص ۲۱۴-۲۱۵؛

H. Corbin, "Sayyed Haydar ÂmÔlî, théologien Shî'ite du soufisme", *MÉLANGES D'ORIENTALISME OFFERTS A HENRI MASSÉ, TÉHÉRAN, 1963, pp.72-101*; Idem, *En Islam Iranian, aspect spirituels et philosophiques*, Paris, 1971-72, vol. 2, pp.142-237; vol. 4, index; Idem, "The Sceince of the Balance and the Correspondences Between World in Islamic Gnosis (according to the work of Haydar Amulî)", *Temple and Contemplation*, Translated by Philip Sherrard & Liandian Sherrard, London, 1985, pp.55-131; S.H.Nasr, *Sufi Essays*, London, 1972, pp. 104-120; R.Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Wisbaden, 1976, vol. 2, index; J.van Ess, "Haydar-i Amoli", *The Encyclop aedia of Islam* (Suppl), pp.363-365; E.Kohlberg, "AMOLI, S.B.H", *Encyclopaedia Iranica*, London, 1985, vol. 1, pp.983-985.

۱. محمد کریمی، «جایگاه "ولایت" در فقه سیاسی امامیه»، امامیه و سیاست، پیشین، صص ۲۴۱-۲۴۳.
۲. داریوش شایگان، هانری کرین؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۱۴۹.
۳. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، پیشین، صص ۸-۱۱، بندهای ۱۲-۱۶.

4. Henry Corbin, *En Islam Iranian*, op, cit, vol. 3, p.10.
۵. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، پیشین، ص ۴، بند ۴.
۶. محمد کریمی، «جایگاه "ولایت" در فقه سیاسی امامیه»، امامیه و سیاست، پیشین، ص ۲۴۳.

او از محضر آنها برگرفت، گرایش به تسامح و کنار گذاشتن تعصب در اندیشه مذهبی بود؛ بدین ترتیب، با دگرگون شدن چهره علمی سید حیدر از یک فقیه و متکلم متعصب به عالمی جامع تشیع و حقایق عرفانی، کوشش علمای امامیه در آمیختن آموزه‌های بنیادی تشیع و تصوف به سر منزل مقصود رسید».^۱

۲-۳. مراجعه به آثار سید حیدر برمی‌نماید که در زمان او، میان شیعیان و صوفیان روابط چندانی نیکویی برقرار نبود و شیوه متداول برخوردشان با یکدیگر در ملامت و سخت‌گیری بر هم خلاصه می‌شد. با این حال، او در تأملات نظری خود، خاستگاه مشترک آموزه‌های هر دو گروه را در معنای باطنی نبوت، یعنی در مفهوم «ولایت» نهفته دید.^۲ چه، در نظرش اگر تشیع همان معنای درونی اسلام بود، تصوف هم به معنای باطنی شریعت گرایش داشت و این نشان می‌داد که هر دو مقصد واحدی را دنبال می‌کنند: فناء فی الله و بقای بالله. با این حال، آملی آن تشیعی را که فقط به ظاهر شریعت می‌نگریست و نسبت به واقعیات درونی و احوال باطنی بی‌اعتنا بود، از ادراک کامل آموزش امامان عاجز می‌دید و تصوف بنا شده بر طریقت را آن گونه تشیعی می‌دانست که با بی‌اعتنایی به اصل تجلی حقیقت در وجود امامان، مبدأ و خاستگاه خویش را از یاد برده است.^۳

۳-۳. بدین ترتیب، سید حیدر کوشید که با خاتمه دادن به اختلاف صوفیان و شیعیان، برای همیشه به این وضع پایان دهد و هر دو گروه را به پیکار واحدی راه برد تا در مقابل این سه جبهه حاضر شوند: ۱. تسنن، ۲. تشیعی که به مبدأ باطنی خویش بی‌اعتنا است، ۳. تصوفی که از مبدأ اصلی خویش غافل و از دین اساسی‌اش به تشیع بی‌خبر است.^۴ او برای تحقق این خواسته، طرحی عظیم درافکند و با نگارش آثارش چند، مانند اسرار الشریعة، جامع الاسرار و نص النصوص، مشرب فکری خود را چون عمارتی استوار بر شالوده‌ای محکم بنا کرد؛ شالوده‌ای که نبود مگر تدوین نظامی معرفت شناختی برای بررسی و تحلیل علوم رایج در آن هنگام، و در عین حال، برای اثبات این که وجود تشیع و تصوف لازم و ملزوم یکدیگر است. پس به قصد آنکه از سویی معنای عمیق ولایت صوفیان را فریادشان آورد و از سویی دیگر شیعیان را از افراط در ظاهرگرایی پرهیز دهد، چنین نوشت:

«از میان فرقه‌های اسلامی و طایفه‌های مختلف دین محمدی، هیچ طایفه‌ای هم‌چون شیعیان، صوفیان را انکار نکرده است؛ هم‌چنان که هیچ طایفه‌ای هم‌چون صوفیان، شیعیان را؛ با آنکه منشاء هر دو یکی است، و مشربشان نیز هم، و هر دو به یک مرجع باز می‌گردند. مرجع همه شیعیان - و به ویژه طایفه امامیه - جز امیرالمؤمنین

کرده بود؛ چنان که در اسرار الشریعة، بنا را بر تقسیم دین به اعتبارات سه گانه شریعت و طریقت و حقیقت نهاده و جهات سه گانه «رسالت و نبوت و ولایت»، «وحی و الهام و کشف» و «اسلام و ایمان و ایقان» را در این زمره برشمرده بود.^۱ پس در جامع الاسرار بر آن شد که «نخست می باید این مقامات و جهات سه گانه را هم چون دائر مدار مذهب تشیع فهم کرد و آنگاه اهلش را شناخت؛ چرا که بدون شناختن آنها نمی توان به توفیق میان تشیع و تصوف راه برد».^۲

۳-۵. اما این «اهل سر» چه کسانی بودند که مشرکان امامیه و صوفیان بر سرشان منازعه می کردند؟

۳-۶. آملی پاسخ به این پرسش را در سخنی از علی (علیه السلام) باز یافت: «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعا ع... اولئك، والله! الأقلون عدداً والأعظمون قدراً، بهم يحفظ الله حججه و بيناته حتى يودعها نظراءهم، و يزرعوها في قلوب اشباههم»^۳ (= مردم سه دسته اند: دانایی که شناسای خداست، آموزنده ای که در راه رستگاری کوشاست، و فرومایگانی رونده به چپ و راست ... [دانایان] به خدا سوگند به شمار اندکند، و نزد خدا بزرگ مقدار. خدا حجت ها و نشانه های خود را به آنان نگاه می دارد، تا به همانند های خویش بسپارند و در دل های خویش بکارند).

۳-۷. بدیهی است که صوفیان از گروه اول نبودند؛ چرا که در نظر سید حیدر عنوان «عالم ربانی» مخصوص رسول اسلام (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) بود^۴؛ هم چنین، در شمار گروه سوم نیز نمی توانستند باشند، چرا که به ائمه (علیهم السلام) مستند و به صفات اولیاء الله و خلفای الهی موصوف بودند؛ پس آنها را می بایست که متعلم در راه نجات خوانند.^۵ آملی سخن خود را فراز تر هم برد و با برشمردن شیعه به دو اعتبار «ظاهر و شریعت» و «باطن و طریقت» به دو قسم «مؤمن غیر ممتحن» و «مؤمن ممتحن»، حاملان اسرار ائمه (علیهم السلام) را از گروه دوم دانست و «شیعه» و «صوفیه» را دو نام متغایر؛ نام هایی که بر حقیقت واحدی دلالت می کنند: شریعت محمدی.^۶ بدین سان، او به رفع اختلاف ظاهری میان متشرعه شیعی و صوفیه توجه کرد و آنها را از ذم یکدیگر بر حذر داشت.^۷

۳-۸. آیا این همه سخن او بود؟ به نظر نمی رسد. پیشتر گفتیم که آملی برای رسیدن به مطلوب خود، به تدوین یک نظام معرفتی منسجم دست یازید؛ نظامی با شالوده ای استوار بر «آیات قرآنی و احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار (علیهم السلام)» - و به ویژه علی (علیه السلام) - و سخنان بزرگان علم و معرفت در جهان اسلام» و بر اساس نظامی استدلالی؛ استدلال، از نوع تأویلی آن و برآمده از خواست جدلی او. ۳-۹. در واقع، مذاقه در آثار نگاشته او به قصد برآوردن این منظور، و به ویژه تأمل در سه گانه عرفانی اش،^۸ ضمن بر نمودن

وحدت اندیشه آملی، از صبرورت و تحویل روشمند، آرام و پیوسته اندیشه او خبر می دهد؛^۹ اندیشه ای که به قصد اثبات مدعای خود^{۱۰} و برای برآوردن خواستش^{۱۱} می کوشد چشم اندازی معرفت شناسانه پیش روی ما نهد؛ چشم اندازی که از جامع الاسرار تا نص النصوص و در طول دوره ای ۱۵ ساله، ضمن حفظ اصول اساسی و عناصر بنیادی اش، به تدقیق و ویرایش خود پرداخته و در واقع از نو سامان دهی می شود.

۱. سید حیدر آملی، اسرار الشریعة، پیشین، ص ۵.

۲. محمد کریمی، «جایگاه ولایت» در فقیه سیاسی امامیه، امامیه و سیاست، پیشین، ص ۲۲۴.

۳. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، پیشین، صص ۳۶-۳۷، بند ۷۱.

۴. همان، ص ۳۷، بند ۷۲.

۵. همان.

۶. همان، صص ۳۷-۴۱، بندهای ۷۳-۸۰.

۷. همان، صص ۴۱-۴۷، بندهای ۸۱-۹۲.

۸. یعنی رساله های اسرار الشریعة، جامع الاسرار و نص النصوص.

۹. به ویژه که می بینیم بیشتر مبانی و حتی برخی بخش ها و فصل های آثار پیش نگاشته اش را در آثار بعدی به عین عبارات و یا به مضمون نقل می کند. در این زمینه گفتنی است که سید حیدر تا آخرین نگاشته موجودش (= نص النصوص)، هم چنان بر حفظ الگوی به دست داده اش در اسرار الشریعة اصرار می کند. چنان که در جامع الاسرار دوبار از این کتاب نام برده و خواننده را به آن ارجاع می دهد (نک: جامع الاسرار، پیشین، صص ۸۸ و ۳۶۷، بندهای ۱۷۸ و ۷۳۰) و حتی در مواردی عین سخن خود در اسرار الشریعة را بدون ارجاع بدان نقل می کند (همان، ص ۳۵۸، بند ۷۱۲؛ اسرار الشریعة، پیشین، ص ۳۴) و در تفسیر المحیط الاعظم ضمن بیان تفسیر آیات بر سه محور شریعت و طریقت و حقیقت، در مقدمه ششم خود، عیناً متن کامل اسرار الشریعة را می نهد؛ البته با تغییراتی جزئی در برخی عبارات، آن هم به جهت تطبیق مطالب با فصول و بحث های مقدمات این تفسیر (نک: المحیط الاعظم، پیشین، مقدمه مصحح، ص ۷۱). محمد خواجوی نیز در مقدمه خود بر تصحیح اسرار الشریعة (ص سی و شش) در این باره نوشته است: «رساله معاد در رجوع بندگان، قیامت های سه گانه صغری و وسطی و کبری و غیره دارد، که همگی را مفصل تر از آن با سه قیامت دیگر در همین کتاب اسرار الشریعة بیان نموده، و دیگر کتاب اصول و ارکان است که مختصر همین کتاب اسرار الشریعة است، و دیگر رساله حجب است که بحث مختصر آن را در باب قیامت بیان داشته است، و دیگر رساله الاسماء است که در مبحث نبوت و معاد، خلاصه آن را به صورتی دیگر بیان داشته است، و دیگر رساله تشبیه است که در توحیدات سه گانه بیان شده، و دیگر رساله الوجود است که در مباحث توحیدی، و مخصوصاً در مقدمه کتاب، بسیاری از آن را به صورتی دیگر آورده است».

۱۰. ناگزیری پیوند تشیع و تصوف با یکدیگر.

۱۱. تحلیل علوم رایج در آن هنگام و تعیین و تشخیص بهترین آنها.

۱۰-۳. بنابه اظهار سید حیدر، او جامع الاسرار را پیش از سال ۷۶۸ هجری نگاشته بوده است؛ در حالی که نص النصوص را به سال ۷۸۲ هجری می‌نگارد.^۱ این نکته، توجه ما را به دقت نظر و پیوستگی کوشش آملی در کار تقسیم‌بندی علوم برمی‌انگیزاند. هر چند که تبیین چگونگی فرایند گذار معرفتی او از جامع به نص آنگاه میسر خواهد بود که از مدلهای معرفت شناختی‌اش درباره انواع علوم، تصویر روشنی در اختیار داشته باشیم.

۴. جامع الاسرار؛ انواع معرفت و سنجه‌های تقسیم‌بندی علوم

۱-۴. آملی در جامع الاسرار پس از آنکه در مواضع مختلف به استناد سخنان علی علیه السلام و به ویژه خطبه آن حضرت خطاب به کمیل بن زیاد، برتری علم دین بر دنیا دوستی را یادآور شد^۲، قصد خود از این علم را نیز به سخن آن امام همام مستند کرد: «اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به. و کمال التصدیق به توحیده. و کمال توحیده الاخلاص له. و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه. لشهادة کل صفة أنها غیر الموصوف. و شهادة کل موصوف أنه غیر الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه. و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزاه، و من جزاه فقد جهله. و من جهله فقد أشار إليه. و من أشار إليه فقد حده. و من حده فقد عده. و من قال فیم فقد ضمنه. و من قال علام فقد أخلی منه. کائن لاین حدث موجود لاین عدم. مع کل شیء لایمقارنه و غیر کل شیء لایمزایله»^۳ (= سرلوحه دین شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او؛ و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن او؛ و یگانه انگاشتن او، او را به سزا اطاعت نمودن؛ و به سزا اطاعت نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن. چه، هر صفتی گواه است که با موصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست؛ پس هر که پاک خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته، و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته؛ و آن که دوتایش خواند، جزء جزء‌اش داند؛ و آن که او را جزء جزء داند، او را نداند؛ و آن که او را نداند در جهتش نشانده؛ و آن که در جهتش نشانده، محدودش انگارد؛ و آن که محدودش انگارد، محدودش شمارد. و آن که گوید در کجاست؟ در چیزش در آورد؛ و آن که گوید فراز چه چیزی است؟ دیگر جای‌ها را از او خالی دارد. بوده و هست، از نیست به هستی در نیامده است. با هر چیز هست، و همشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است).

۲-۴. اما اینها دغدغه او را فرو نمی‌نشانند. پس قاعده سؤم از سؤمین اصل جامع الاسرار را به تحقیق در علوم متداول در زمانه‌اش اختصاص داد و در نخستین گام، علوم را به دو دسته «رسمی اکتسابی»

و «ارثی الهی» تقسیم کرد.^۴ علوم رسمی اکتسابی، چنان که از نامشان برمی‌آید، آن شماری از علوم بودند که از طریق یادگیری و تعلیم انسانی و با زحمت و در مدت زمانی طولانی حاصل می‌شدند، حال آنکه علوم ارثی الهی به تعلیم ربّانی متصل و به تدریج یا ناگهانی و با نشاط و راحتی در مدتی کوتاه به دست می‌آمدند؛^۵ و بدین ترتیب، حصول هر یک بدون دیگری ممکن نمی‌شد. البته با ذکر این نکته که در نظر آملی بر علوم رسمی اکتسابی بدون علوم ارثی الهی هیچ فایده‌ای مترتب نبود؛ هم‌چنان که علی علیه السلام نیز بر این مطلب تصریح کرده و آملی با استناد به سخن آن بزرگوار در این زمینه، سرچشمه الهام خود را برنمود: «العلم علمان: مطبوع و مسموع، ولاینبغ المسموع اذا لم یکن المطبوع»^۶ (= دانش بر دو گونه است: فطری و بشنیدنی، و علم بشنیدنی هرگاه فطری نباشد سودمند نیفتد).

۳-۳. سید حیدر پس از این تقسیم‌بندی اولیه، با به کارگیری قاعده اشرفیت^۷ به بیان نفع علوم ارثی الهی بر علوم رسمی اکتسابی همت گماشت. به نظر او برتری علوم ارثی الهی بر علوم رسمی اکتسابی در نخستین وهله بازمی‌گشت به این که موضوع آنها تحصیل معرفت خدای تعالی است به طریق یقین و آنگاه، معرفت یافتن به اشیاء و امور بنابه معرفت او. چه، معرفت هر یکی دیگری را نتیجه می‌دهد.^۸ در حالی که علوم رسمی اکتسابی که به تمامی در علوم معقول و منقول منحصرند، بنابه اقرار بزرگان این علوم، از دستیابی به معرفت خدای تعالی و معرفت به اشیاء و معرفت نفس عاجز

۱. یعنی بعد از نگارش رساله‌های امثله التوحید و ابنیة التجرید، جامع الحقایق، رساله الارکان، رساله الأمانة فی الخلافة، رساله التنزیه، رساله التوحید و منتخب التأویل (برای آنها به ترتیب نک: جامع الاسرار، پیشین، صص ۶۱۴، ۳۶۱، ۳، ۳، ۵۵۱، ۳؛ بندهای ۳، ۱۱۳۴، ۱۲۹۰). تاریخ نگارش نقد النقود او بنا به تصریح خودش سال ۷۶۸ هجری است (رساله نقد النقود فی معرفة الوجود [ضمیمه جامع الاسرار]، پیشین، ص ۷۱۰، بند ۲۱۹) و او در این رساله به جامع الاسرار ارجاع می‌دهد (همان، ص ۶۹۳، بند ۱۷۲) و در نص النصوص نگاشته مورخ ۷۸۲ هجری (همان، پیشین، ص ۵۳۷، بند ۱۱۲۶) نیز بر نگارش نقد النقود بعد از جامع الاسرار تصریح دارد (همان، صص ۹، ۱۱، بندهای ۱۶، ۲۹).

۲. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، صص ۳۰-۳۱، ۳۶-۳۷، بندهای ۵۷، ۷۱.

۳. همان، صص ۷۱-۷۲، بند ۱۴۵.

۴. همان، ص ۴۷۲، بند ۹۵۳.

۵. همان.

۶. همان، ص ۴۷۳، بند ۹۵۴. این حدیث در حکمت ۳۲۲ نهج البلاغه آمده است.

۷. درباره این قاعده نک: محمّد کریمی، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجه‌ها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۶.

۸. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، ص ۴۷۳، بند ۹۵۵.

و ناتوانند؛^۱ چنان که بررسی آراء اشاعره و معتزله به روشنی بر این مطلب دلالت می‌کند^۲ و افزون بر آن، حکمای نامداری چون ابن سینا و خواجه نصیر نیز بر آن تصریح دارند^۳ و اختلاف اشراقیان و مشائیان در چگونگی حصول معرفت و شناسایی امور مختلف نیز دلیل محکمی است بر سرگشتگی اصحاب علوم رسمی در این زمینه‌ها.^۴ چرا که هرگاه قدر نفس خود و یا قدر عظمت خدای تعالی را می‌شناختند، معرفت او و معرفت نفس خود به یاری این عقل ضعیف و افکار ناپسند را مدعی نمی‌شدند و به آنچه اولیاء کامل و انبیاء مرسل او گفتند پی می‌بردند؛ گفته‌هایی هم چون سخن علی علیه السلام: «اعلم ان الراسخین فی العلم هم الذین اغناهم عن اقتحام السدود المضروبة دون الغیب الاقرار بجهل ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب. فمدح الله سبحانه اعترافهم بالعجز عن تناول مالم یحیطوا به علماً. و سمی ترکهم التعمق فیما لم یکنهم البحث عن کنهه، رسوخاً. فاقترض علی ذلك و لا تقدّر عظمة الله تعالی علی قدر عقلک، فتکون من الهالکین»^۵ (= بدان که راسخان در علم کسانی هستند که اقرارشان به جهل خود در تفسیر آنچه پوشیده و در پرده است، از داخل شدن به درهایی که جلوی این پوشیده‌ها نصب شده بی‌نیازشان نکرده است. پس خدای تعالی اعتراف ایشان به ناتوانی از رسیدن بدانچه علمشان بر آن احاطه ندارد را مدح کرده و ترک تعمق در آنچه بحث از کنه آن را بدیشان امر نکرده استواری نامیده است. پس تو نیز بدان اکتفا کن و عظمت خدای تعالی را به اندازه عقل خود نسج که در شمار هلاک‌شدگان خواهی بود).

۴-۴. اما این همه سخن آملی در مذمت اهل ظاهر نبود. پس نخست به سخنان دیگری از علی علیه السلام در این زمینه استناد کرد^۶ و آنگاه سخنان شماری از بزرگان علم و معرفت در جهان اسلام در این زمینه را شاهد آورد؛ از جمله سخنان امام فخر رازی^۷، نامه ابن عربی بدو در مذمت و ارشادش^۸، سخنان خواجه نصیرالدین طوسی به مثابه سرآمد علمای ظاهر و در عین حال نویسنده اوصاف الاشراف^۹، و سخنان بزرگانی از این قبیل را^{۱۰}.

۴-۵. قصد اصلی سید حیدر از بیان این مطالب، مردود بر شمردن علوم رسمی بود^{۱۱}؛ چرا که این علوم برآمده از نظر و فکرت آدمی را از شکوک و شبهات و خطا و لغزش خالی نمی‌دانست^{۱۲}. با این حال، فحوای سخن او و استنادهای متعددش به سخن عالمانی که در دوران فترت از علوم رسمی به علوم ارثی پناه بردند، نشانگر فضای عمومی تفکر در این عصر نیز هست. فضایی آکنده از آموزه‌های عرفانی که با هر گونه خردگرایی فلسفی و کلامی و علمی سرستیز داشت و برخلاف سنت پیشین می‌رفت که چنین عالمانی را از دایره وراثت انبیاء بیرون نهد^{۱۳} و نسبت علوم رسمی به علوم الهی را نسبت پوست

به گوشت ذکر کند و حاملان علوم الهی را بی‌نیاز از اصحاب علوم رسمی؛ اصحابی که در یوزگانی جاهل را می‌ماندند؛ در یوزگانی بی‌خبر از خزائن علوم الهی مدفون در تحت قلب‌هایشان!^{۱۴}

۶-۴. بدین ترتیب، در نظر آملی علوم الهی و حقایق ربّانی جلگی در شمار علوم ارثی بودند و حصولشان منوط بود به حصول صفای قلب و رفع حجاب از وجه قلب^{۱۵}؛ چنان که آیات قرآنی

۱. همان، صص ۴۷۳-۴۷۴، بندهای ۹۵۵-۹۵۶.
۲. همان، صص ۴۷۴-۴۷۹، بندهای ۹۵۷-۹۷۱.
۳. همان، صص ۴۸۰-۴۸۲، بندهای ۹۷۳-۹۷۹.
۴. همان، صص ۴۸۳-۴۸۴، بندهای ۹۸۲-۹۸۳.
۵. همان، صص ۴۸۴-۴۸۵، بند ۹۸۵.
۶. همان، صص ۴۸۶-۴۸۸، بندهای ۹۸۹-۹۹۴.
۷. همان، صص ۴۸۸-۴۸۹، بندهای ۹۹۶-۹۹۷.
۸. همان، صص ۴۸۹-۴۹۱، بندهای ۹۹۸-۱۰۰۵.
۹. همان، صص ۴۹۲-۴۹۳، بندهای ۱۰۰۷-۱۰۰۹.
۱۰. همان، صص ۴۹۳-۴۹۸، بندهای ۱۰۱۰-۱۰۱۹.
۱۱. همان، صص ۴۹۹، بندهای ۱۰۲۰.
۱۲. همان، صص ۴۹۲، بندهای ۱۰۰۶.

۱۳. و حتی بیرون از دایره انبیاء بنی اسرائیل. نک: همان، ص ۴۹۹، بند ۱۰۲۱. این در حالی است که مراجعه به اسناد برجای مانده برمی‌نماید که سنت تفکر ایرانی - به ویژه در حوزه حکمت - با توجه به خاستگاه گنوسی و توحید اشراقی‌اش، همواره علما را هم عرض و وارث انبیاء می‌دانست و به حدیث رسول اسلام صلی الله علیه و آله نیز استناد می‌کرد: «العماء ورثة الانبیاء»؛ و حتی در مواردی در مخالفت با توحید عددی، متفکران گنوستیکی مانند حسن بصری، ذوالنون مصری، سهل تستری، بایزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید و شبلی را از پیامبران کوفته فکر و خطاکار بنی اسرائیل برتر می‌شمرد؛ چنان که شهاب‌الدین یحیی سهروردی (م ۵۸۷ق) بر این نهج بود (نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۳، «رساله پر تو نامه»، ص ۷۶). با این حال، در دوران فترت و در پی آمیختگی جدی جهان‌بینی‌های برآمده از توحید عددی و توحید اشراقی، به ارائه تعبیر دیگری از این مسئله برمی‌خوریم که بر هم‌ترازی و همگانگی اولیاء اسلام با انبیاء بنی اسرائیل اصرار می‌کند [برای مثال نک: «شرح فارسی هیاکل النور، از عهد آل مظفر»، هیاکل النور (متن عربی)....]، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۸۸] و حدیث نبوی «علماء امتی افضل انبیاء بنی اسرائیل» را «علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل» می‌خواند (همان) تا سرانجام مقام اهل علوم رسمی در آثار آملی و همانندانش از پیامبران بنی اسرائیل نیز فرو ببرد و به مقام اولیاء الله تا مرتبه ایشان برکشیده شود! (نک: جامع الاسرار، پیشین، ص ۴۹۹، بند ۱۰۲۱؛ عبدالرحمن بن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح الفصوص، به کوشش ویلیام جیتیک، تهران، ۱۳۵۶ ش، ص ۲۶۷).

۱۴. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، ص ۵۰۹، بند ۱۰۴۴.

۱۵. همان، ص ۵۱۲، بند ۱۰۵۰.

از قرآن و اخبار و حکم به وجوب و استحباب آنها و چگونگی به کار بستن لغت در موضوع آنها^{۱۱}؛ ۲) علم اصول دین و کلام که غایت آن دستیابی به معرفت خدای تعالی و اسامی و صفات و افعال او، و آنگاه دستیابی به معرفت نبوت و رسالت و نبی و رسول و وحی و الهام و معجزه و کرامات و توابع و لوازم آنها و سپس دستیابی به معرفت امامت و امام و توابع و لوازم آنها مانند نص و عصمت، و در فرجام دستیابی به معرفت معاد و حشر و نشر و بقاء و عدم نفس و مقتضیات نفس در روز قیامت - مانند سعادت و شقاوت و ... - بود^{۱۲}؛ ۳) علم تفسیر قرآن که به نظر آملی، به دلیل ظاهر و باطن چندلایه کلام ربانی، تأویل و تحقیق رموز و اشارات و اسرار آن امری دشوار بوده و رسیدن به کنه مطالبش مطلبی ناممکن می نمود مگر برای «الراسخون فی العلم»، چنان که کلام خداوندی و بیان نبوی و سخن ائمه نیز آن را تأیید می کردند؛ از جمله این سخن علی علیه السلام: «ان القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق لاتفنی عجائبه و لاتنقضی غرائبه و لاتکشف الظلمات الا به»^{۱۳} (= به درستی که ظاهر قرآن نیکوی شگفت‌انگیزی است و باطنش ژرف، عجایش فنا نمی پذیرد و غرایش به پایان نمی رسد و تاریکی‌های [جهل] هویدا نمی شود مگر بدو)؛ ۴) علم حدیث و اخبار که برآمده از احاطه عقل رسول صلی الله علیه و آله به جمیع علویات و سفلیات، آگاهی به دریای اسرار و کنوز رموز آن میسر نمی شد مگر آن کس را که به متابعت حقیقی آن بزرگوار

و احادیث نبوی و روایات پیامبران پیشین نیز بر این امر گواهی می دادند و او با تأویل آنها و استمداد از مثال خانه و چاه آب به میراث رسیده به دو پسر جاهل و عالم، و در بیانی جدلی، دیگر بار کوشید که اهمیتی مجاهده و تحمیل ریاضت در رفع موانع دنیوی و تعلقات نفسانی به قصد دستیابی به علوم حقیقی را یادآور شود و به مذمت علوم اکتسابی پردازد.^{۱۴} البته، آملی از توجه به این نکته غافل نبود که استحقاق بهره گیری از آن ارث (= علوم الهی) به برخورداری از دو شرط محتاج است: برقراری نسبت‌های حقیقی و نسبت‌های معنوی میان خوانندگان آن و سرمنشاء آن^{۱۵}؛ چنان که راه بردن کوشندگانی چون کشیش‌ها و کاهن‌ها و برهن‌ها به کفر و زندقه در تلاش شخصی‌شان برای رفع موانع مزبور از قلب خود به قصد دستیابی به علوم ارثی را در این نکته بازجست^{۱۶} و دیگر بار با استناد به آیات قرآنی و سخن علی علیه السلام، علمای حقیقی و اهل سر واقعی را به تعداد اندک و به منزلت پریها خواند: «اولئک واللہ! الاقلون عدداً و الاعظمون قدراً»^{۱۷}.

۴-۷. پس از این بحث‌ها، سید حیدر وجه دیگری از اشرفیت علوم ارثی الهی بر علوم رسمی اکتسابی را بر نمود: شرف غایت و غرض آن علوم بر این علوم؛ و گفتنی است که اکنون به واسطه همین تلاش است که از نخستین مدل به دست داده او در تقسیم‌بندی علوم آگاهیم. ۴-۸. آملی در این تقسیم‌بندی که بر اساس چگونگی تحصیل علوم رسمی و علوم حقیقی تدوین شده است، نخست انواع علوم رسمی را بر دو قسم مقدمات و اصول بر شمرده^{۱۸}. مقدمات نیز بر دو قسم آلات علوم عربی و آلات علوم عقلی بودند که اولی تعلیم خط و حروف هجا و علم لغت مفرد و مرکب و اشعار عرب و علم صرف و علم نحو و علم معانی را شامل می شد^{۱۹} و دومی مشتمل بود بر علم منطق و توابع و لوازم آن^{۲۰}. سید حیدر در ادامه سنت متفکران ایرانی ملهم از آموزه‌های ارسطویی، این علوم را در شمار علوم غیر مقصود بالذات محسوب کرد؛ یعنی در شمار آن دانش‌هایی که صرفاً ابزار و وسیله‌ای برای مصون ماندن از خطا بودند.^{۲۱} او هم چنین مدتی لازم برای تحصیل هر یک از علوم عربی و علوم منطق را ده سال یا بیشتر بر آورد کرد.^{۲۲} ۴-۹. اما علوم رسمی در مرحله اصول و به عنوان علوم مقصود بالذات نیز بر دو قسم کلی علوم ایمانی و علوم حکمی بودند.^{۲۳} پس شخص محصل بعد از گذراندن علوم مقدماتی، بسته به گرایش ایمانی خود، تحصیل یکی از این حوزه‌ها را برمی‌گزید. اما شعب مختلف علوم ایمانی عبارت بودند از: ۱) علم اصول فقه که غرض از تحصیل آن آگاهی از ادله فقهی به اجمال و معرفت یافتن به چگونگی استخراج فروع از اصول و مطابقت میان آنها بود و نیز شناسایی اجتهاد و مجتهد و مقلد و اجماع و نص و قیاس و چگونگی استنباط معانی

۱. همان، صص ۵۱۳-۵۲۲، بندهای ۱۰۵۱-۱۰۶۸.

۲. همان، ص ۵۲۱، بند ۱۰۶۷.

۳. همان.

۴. همان، ص ۵۲۲، بند ۱۰۶۹.

۵. البته او بر این نکته نه در آغاز سخنش در این زمینه، بلکه در ضمن بحث اشاره می‌کند.

۶. جامع الاسرار، پیشین، صص ۵۲۶-۵۲۷، بندهای ۱۰۷۸-۱۰۸۲.

۷. همان، ص ۵۲۸، بند ۱۰۸۴.

۸. برای آگاهی از بخشی از آراء متفکران مسلمان در این زمینه نک: محمد کریمی، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجه‌ها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۴؛ درباره تأثیر نظام ارسطویی تقسیم‌بندی علوم بر آراء برخی متفکران مسلمان نیز نک:

Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdad", *Der Islam*, Band 60, 1983, pp. 231-267.

۹. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، صص ۵۲۷-۵۲۸، بندهای ۱۰۸۳-۱۰۸۴.

۱۰. او به این نکته نیز در ضمن بحث خود اشاره می‌کند.

۱۱. جامع الاسرار، پیشین، ص ۵۲۸، بند ۱۰۸۵.

۱۲. همان، صص ۵۲۸-۵۲۹، بند ۱۰۸۶.

۱۳. همان، صص ۵۲۹-۵۳۰، بند ۱۰۸۸.

و اقتدای جامع به آن حضرت نفس خود را پیراسته و پاکیزه کرده باشد؛^۱ (۵) علم فقه که به دلیل خصلت زمانی و شخصی و تفریعات فراوان هر اصلش، احاطه بدان هرگز ممکن نمی‌نمود؛ هم‌چنان که رفع اختلاف میان فقها میسر نمی‌شد و نخواهد شد مگر به ظهور مهدی علیه السلام که اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول به رأی و قیاس را برخواهد انداخت.^۲

۱۰- ۴. هم‌چنان که الشیبی نیز به درستی متذکر شده است،^۳ سخن آخر آملی دربارهٔ رابطهٔ مهدی علیه السلام با فقها در واقع شکلِ تلطیف یافته و نرم شده‌ای بود از رأی ابن عربی در فتوحاتِ مکیه‌اش مبنی بر ستیز مهدی علیه السلام با «قیاس» فقیهان؛^۴ و گویا سید حیدر با چنین بیانی بر آن بود که برنماید از مقام یک فقیه شیعی در معنای متداول کلمه در گذشته و به درستی دریافته که روزگار او، نه تنها هنگامهٔ تحوّل و گذار فلسفه به تصوّف و به ویژه مکتب وحدت وجودی ابن عربی، بلکه زمانهٔ تحوّل شخصیت فقها از ظاهرینانی متشرع به ژرف اندیشانی برخوردار از یک مشرب علمی / فرهنگی گسترده است؛ مشربی که ریاست معنوی و سعهٔ صدر را به شکلی هماهنگ در آنها بیامیزد؛ چنان که پیش از آملی، علامهٔ حلّی بر این نهج بود و پس از او شهید اول محدّث بن مکی جزینی عاملی (م ۷۸۶ق) بر این طریق رفت.^۵

۱۱- ۴. سید حیدر کمترین زمان لازم برای تحصیل علوم ایمانی را سی سال در نظر گرفت؛ ده سال برای فراگیری علم اصول فقه و علم اصول دین و کلام، و بیست سال برای یادگیری علم تفسیر قرآن و علم حدیث و اخبار و علم فقه.^۶ البته با تأکید بر این که این سال‌ها را می‌باید به حساب آشنایی با این علوم گذاشت و به حساب برگرفتن قطره‌ای از دریای بی‌نهایت آنها.^۷

۱۲- ۴. پس از علوم ایمانی نوبت به علوم حکمی و فلسفی می‌رسید که اقسامشان عبارت بود از: (۱) منطق یا علم به حدّ و رسم در اشیائی که به تصوّر ادراک می‌شوند و علم به جنس و فصل و تحقیق آن دو، که هم چنین علمی است که با قیاس و برهان به علوم تصدیقی می‌نگردد و بدین ترتیب از مفردات آغاز شده و به مرکبات و قضایا و قیاس و اقسام آن و برهان، یکی پس از دیگری، راه می‌برد؛^۸ (۲) طبیعی که عبارت است از علم به جسم مطلق و ارکان عالم و علم به جواهر و اعراض و حرکت و سکون و احوال آسمان‌ها و اشیاء فعلی و انفعالی. علمی که در حیطهٔ این علم قرار دارند عبارتند از علم احوال مراتب موجودات و اقسام نفوس و مزاج‌ها و مقدار حواس و چگونگی ادراک حواس محسوسات مرخود را، و علم طب که همانا علم ابدان و آگاهی از علّت‌ها و مرض‌ها و داروها و معالجات است، و علم آثار علویه و علم معادن و معرفت خواصّ اشیاء که در فرجام به علم کیمیا یا معالجهٔ اجساد مریض در جوف معادن راه

می‌برد؛ گفتنی است که در نظریهٔ آملی علوم اخیر، جملگی در شمار فروع علم طب بودند؛^۹ (۳) ریاضی که مشتمل است بر علم عدد (= حساب) و علم افلاک و انجم و علم هندسه و علم موسیقی و علم احکام موالید و علم طوابع؛^{۱۰} (۴) الهی یا علم به موجودات از واجب و ممکن و احکام متعلّق بدانها، و علم به وجود باری و اسامی و صفات و افعال و اوامر و حکم و قضاء او و ترتیب ظهور موجودات پس از او، و علم به معلومات و جواهر مفرده و عقول مفارقه و نفوس کامله، و علم به ملائکه و شیاطین، و علم به نبوّات و معجزات و کرامات، و علم به معاد و احکام جزئیّهٔ پس از فناي بدن و چگونگی دهش و پادافره و کمال و نقصان نفس؛ البته با ذکر این نکته که این علوم سلسله مراتبی‌اند و تحصیل هر یک منوط است به تحصیل علوم پیش از خود.^{۱۱}

۱۳- ۴. مدّت زمان تحصیل علوم حکمی نیز علوم ایمانی را می‌مانست: دستکم سی سال، آن هم به قدر ضرورت و نه چنان که شایسته و بایسته می‌نماید. فرجام دست یافته به این علوم را هم آملی بیشتر به تفصیل و اکنون به اجمال متذکر شد: اقرار شخص به این که هرگز چیزی را به حقیقت نشناخته است؛ حتی پست‌ترین موجودات، یعنی اعراض را.^{۱۲}

۱۴- ۴. بدین ترتیب، آملی با بحث از چگونگی تحصیل و مدّت فراگیری و غایت علوم رسمی اکسابی - اعم از ایمانی و حکمی -، کوشید که بیهودگی عمر و تلاش مستمر اهل ظاهر در آموزش آنها را

۱. همان، صص ۵۳۰-۵۳۱، بند ۱۰۸۹.

۲. همان، ص ۵۳۱، بند ۱۰۹۰.

۳. کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوّف تا آغاز سدهٔ دوازدهم هجری، پیشین، ص ۱۲۳.

۴. نک: محیی الدین محمد بن عربی، الفتوحات المکیه، قاهره، ۱۲۹۳ق، ج ۳، ص ۴۴۱.

۵. در مورد مشرب علمی / فرهنگی علامهٔ حلّی و شهید اول نک: محمد کربمی، «جایگاه ولایت» در فقه سیاسی امامیه، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، پیشین، صص ۲۳۹، ۲۴۶-۲۴۷.

۶. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، صص ۵۲۹، ۵۳۳، بندهای ۱۰۸۷، ۱۰۹۶. او در بند ۱۰۸۷ مدّت زمان تحصیل علم تفسیر و علم حدیث و علم فقه را بیست سال و در بند ۱۰۹۶ مدّت زمان تحصیل علوم شرعی (= ایمانی) به علاوهٔ مقدّمات را پنجاه سال ذکر می‌کند که از کسر این دو عدد سی به دست می‌آید.

۷. همان، ص ۵۲۹، بند ۱۰۸۷.

۸. همان، صص ۵۳۱-۵۳۲، بند ۱۰۹۱.

۹. همان، ص ۵۳۲، بند ۱۰۹۲.

۱۰. همان، بند ۱۰۹۳.

۱۱. همان، صص ۵۳۲-۵۳۳، بند ۱۰۹۴.

۱۲. همان، ص ۵۳۳، بند ۱۰۹۵.

که همانا علم قرآنی جمعی حقیقی و فرقان تفصیلی کنونی بود^۷ و خلافتِ صوری و معنوی را پیشکشِ آدم، و سجدهٔ ملائکه مر او و فرزندان و ذریه‌اش را پدیدار و پذیرفتار کرد^۸؛ و بدین سان، آدم حقیقی و آدمِ صوری و فرزندان او و ذریه‌اش را به ترتیب ایجادکننده، ظاهرکننده، مسببِ خلق و فرمانفرمای جملهٔ موجودات بر نمود.^۹

۱۷-۴. و این همان نکته‌ای بود که بی‌توجهی بدان، به زعم آملی، علما و مفسران را در برخورد با چهار آیهٔ نخستِ سورهٔ الرَّحْمَن متحیر می‌کرد و پرشش از چرایی ترتیبِ آیاتِ مزبور (= الرَّحْمَن * عِلْمُ الْقُرْآن * خَلْقُ الْإِنْسَان * عِلْمُهُ الْبَيَان) را بی‌پاسخ می‌گذاشت.^{۱۰} پس او به خلاف آمد سنتِ متداول، روش ایشان را بنهاد و آن چهار آیت را بر این چهار وجه برسنجید: (۱) به نسبتِ آدم حقیقی و رحمان حقیقی؛ چه، رحمان حقیقی همان خدای تعالی است که مطلبی است برآمده از تعریف اسم به ذات همراه با صفت؛ و افزون بر آن، آیاتِ نهم و دهم سورهٔ الاسراء نیز بر همگانگی «الله» و «الرَّحْمَن» تصریح دارند. پس این که باری تعالی در آغاز خویشتن را خوانده باز می‌گردد

دیگر بار برنماید و با استناد به سخنان بزرگان علم کلام و الهیات - به مثابه جانمایهٔ آموزه‌های علوم نقلی و عقلی -، نشان دهد که حاصل هشتاد سال مجاهدت پیگیر در راه تحصیلِ مجموع علوم رسمی اکتسابی چیزی نیست مگر آگاهی شخص به جهل خود، آن هم در حالی که معجب و متکبر و تابع شیطان و هوای نفس خود شده و از حق و اهل حق دور است؛ و این همان مصداق کلام ربّانی است^۱: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا *» (= بگو آیا از زیانکارترین انسان‌ها آگاهتان کم؟ * کسانی [اند] که کوشش آنان در راه زندگی دنیا نقش بر آب شده است و ایشان چنین می‌انگارند که نیکو کردارند / الکهف، آیات ۱۰۳-۱۰۴).

۱۵-۴. در رده‌بندی به دست دادهٔ علوم رسمی اکتسابی توسط آملی در جامع الاسرار، نکتهٔ قابل توجه دقت اوست در بهره‌گیری از قاعده‌های «عموم و خصوص» و «اناطه». چه، می‌بینیم که از موضوعات عام و کلی به اشتقاق موضوعات خاص و جزئی راه می‌برد و در عین حال به این نکته توجه می‌کند که تعلیم و تعلم پاره‌ای از علوم موقوف است بر آگاهی از برخی دانش‌های دیگر^۲. نکتهٔ قابل تأمل دیگر آنکه او در مذمت اهل ظاهر و منقبت اهل باطن، خود را صرفاً به استناد به سخنان ایشان محدود نمی‌کند و در توجیه و تذکار خوانندگان عام اثرش از مثال‌های متداول در روزگار خویش نیز مدد می‌جوید؛ از مثال‌هایی چون قصهٔ نقاشان روم و چین^۳؛ قصه‌ای که در عین حال در آمدی است بر بحث او دربارهٔ کیفیت تحصیل علوم الهی؛ بحثی که سومین وجه از قاعدهٔ اشرافیت را در درون خود می‌پرورد تا بر تری علوم الهی بر علوم اکتسابی را ثابت کند: میزان نیاز به علوم الهی و چرایی این نیاز.

۱۶-۴. در نظر سید حیدر، تحصیل علوم حقیقی بر خلاف علوم رسمی، در نهایت آسانی و سهولت بود: صفای باطن و رهایی از تعلقات دنیوی، افاضةٔ همهٔ علوم بر روح و قلب به وسیلهٔ عقل و نفس را موجب می‌شد^۴؛ البته آن روح و قلبی که حجاب و زنگار تعلق به این جسد عنصری و احوال دنیوی را زدوده و پذیرش وحی و الهام و کشف را سزاوار بود^۵؛ و به سخن دیگر، آینه‌ای صیقل داده را می‌مانست محاذی لوح محفوظ و پذیرای تعالیم الهی^۶؛ تعلیمی که نبود مگر تسویه و تعدیل حقیقی ذاتی در عالم ارواح و فرایندی بود که بنابر تأویل آیات قرآنی، از «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» آغاز و پس از خلق انسان صوری در عالم صورت و نشأت جسمانی بنابر «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخِرًا...» آن ارواح عالم شهادت را در اجساد عالم اجسام می‌دمید، چنان که گویی آنها را بنابر «و صَوَّرَكُم فَاحْسَنَ صُورَكُم» به نشأت دیگری ایجاد می‌کرد تا مستعد تعلیم بیان (= علمه البیان) شوند؛ بیانی

۱. همان، صص ۵۳۳-۵۳۴، بند ۱۰۹۶.

۲. برای دو قاعده «عموم و خصوص» و «اناطه» نک: محمد کریمی، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۶؛ برخی از متن‌هایی که این قواعد را به کار بسته‌اند عبارتند از: سراج‌الدین محمود ارموی، لطائف الحکمة، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۱ ش، ص ۲۴؛ طاش کبری زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، به کوشش کامل بکری و عبدالوهاب ابوالنور، قاهره، ۱۹۶۸ م، ج ۱، صص ۷۴-۷۵، ۳۲۴؛ ملا محسن فیض کاشانی، «فهرس العلوم»، به کوشش علی موسوی بهبهانی، آرام‌نامه، ویراسته مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۱ ش، صص ۱۸۲-۱۸۴. برای نخستین تلاش‌ها در این زمینه نک: ابونصر فارابی، احصاء العلوم، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹ م، صص ۴۳ و ادامهٔ کتاب؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۳۹ و پس از آن؛ ابن سینا، دانشنامهٔ علانی (الهیات)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۸-۱؛ ابوالحسن عامری، الأعلام بمناب الاسلام، به کوشش احمد عبدالحمید غراب، قاهره، ۱۹۶۷ م، صص ۸۳-۹۷؛ راغب اصفهانی، الذریعة الی مکارم الشریعة، به کوشش علی میرلوحی، اصفهان، ۱۳۷۵ ش، صص ۱۹۱-۱۹۲.

۳. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، صص ۵۳۶-۵۳۸، بندهای ۱۱۰۳-۱۱۰۶.

۴. همان، صص ۵۳۴-۵۳۵، بندهای ۱۰۹۸-۱۱۰۱.

۵. همان، ص ۵۳۵، بند ۱۱۰۱.

۶. همان، صص ۵۳۵-۵۳۶، ۵۳۷-۵۳۸، بندهای ۱۱۰۲، ۱۱۰۶.

۷. همان، صص ۵۴۰-۵۴۱، بند ۱۱۱۲.

۸. همان، ص ۵۴۱، بند ۱۱۱۳.

۹. همان، بند ۱۱۱۴.

۱۰. همان، ص ۵۴۲، بند ۱۱۱۵.

به این که هنوز حقیقت موجود اول (= آدم) انسان نشده و تنها پس از تعلیم قرآن بدو است که «انسان» قرار داده می‌شود تا آنگاه «بیان» بر او تعلیم شود^۱؛ ۲) به نسبت آدم صوری، چرا که او نبی و خلیفه و انسان حقیقی نشد مگر به تعلیم قرآن حقیقی (= علم به تفصیل موجودات) توسط آدم حقیقی که مظهر رحمان است^۲؛ ۳) نسبت به فرزندان آدم و از جمله شیث علیه‌السلام که نبوت و انسان حقیقی شدن او نیز به تعلیم گرفتنش از پدر خود و جبرئیل بازمی‌گردد؛ جبرئیل که زبان آدم حقیقی است مرقآن را^۳؛ ۴) نسبت به هر یک از اولاد آدم؛ چه، انسان مادامی که از علم به قرآن^۴ عاری باشد حیوان است و حتی پست‌تر از حیوان. اما هنگامی که علم را از حیث صورت و یا معنی آموخت و به خدای تعالی و به نفس خود و به موجودات عالم شد، «انسان» و مستعد بیان شده و مستحق است خلافت را؛ چه در عالم کبیر و چه در عالم صغیر.^۵

۱۸ - ۴. بدین ترتیب، می‌بینیم که در نگره آملی، میان مراحل آفرینش و مراتب خلقت با آموزش علوم الهی نسبتی مستقیم برقرار

است. ارتباط این نگره با آموزه‌های گنوستیک رایج در سده‌های میانه اسلامی را با اندکی مذاقه در تعبیرهای به کار گرفته سید حیدر در بیان مقصود خویش، به روشنی می‌توان دریافت؛ تعبیرهایی هم‌چون «آدم حقیقی»، «آدم صوری» و «جبرائیل»، که در تاریخ تفکر دوران اسلامی تمدن ایرانی تا روزگار آملی، پیشینه‌ای طولانی داشته و بازتاب برداشت‌های مختلف از آنها را در آثار نگاشته اخوان الصفا، اسماعیلیه و دیگر گروه‌هایی می‌توان بازجست که آموزه‌های‌شان با مکتب‌های گنوستیک پیشا اسلامی نسبتی گاه بی‌واسطه دارد.^۶

۱۹ - ۴. در این بخش از نگره آملی، هم‌چنین، تأثیر عمیق و رگه‌های شدید نوافلاطونی‌گری اسلامی قابل مشاهده است؛ و بی‌شک رابطه تفکر آملی با نوافلاطونی‌گری اسلامی را در چگونگی و چیستی رابطه‌اش با مکتب ابن عربی می‌باید پی گرفت^۷؛ و این پیگیری برای فهم کلیت اندیشه آملی، بس ضروری است؛ به ویژه که او برای طرح نظریه سیاسی خاص خویش نیز از چنین آموزه‌هایی سود می‌جوید.

۱. همان، بند ۱۱۱۶.

۲. همان، بند ۱۱۱۷.

۳. همان، صص ۵۴۲-۵۴۳، بند ۱۱۱۸.

۴. که علم به خدای تعالی و اسماء و صفات و علم به جمله موجودات است به اجمال و نه به تفصیل.

۵. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، پیشین، ص ۵۴۳، بند ۱۱۱۹.

۶. در این زمینه، به ویژه نک:

Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Translated by R.Manheim & J.W.Morris, London, 1983, pp. 67-70, 75-88; Farhad Daftary, *The Ism Their history and doctrines*, Cambridge, 1995, pp. 139-143, 292-297.

۷. برای اشاره‌هایی درباره تأثیر نوافلاطونیان بر آموزه‌های ابن عربی نک: ر. انیکلسن، یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم ابن عربی، ترجمه اوانیس اوانسیان، تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۶-۳۷؛ همو، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ ش، ص ۱۶۵؛ جلال ستاری، عشق صوفیانه، تهران، ۱۳۷۴ ش، صص ۲۳۸-۲۴۲؛

Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*, North Carolina, 1975, pp.265-266.