

ابن سینا و منطق المشرقیین (حکمت مشرقی و خاستگاه اسماعیلی آن)

محمد کریمی زنجانی اصل

اشاره

سخن گفتن از سرچشمه‌های شرقی و باستانی حکمت ایرانی در دوران اسلامی، رؤیایی است که از همان نخستین روزهای آشنایی‌ام با این گستره گسترده و ژرف، به همت مادر فرزانه‌ام، بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی، به همراه داشته‌ام. بدیهی است که تحقق این رؤیا، مطالعه‌ای جدی و تأملی سنجشگرانه در آرای موجود در این زمینه را برمی‌تابیده است؛ و سپاس که فضای چنین کاری، به همت مادر و در سایه راهنمایی‌های استاد بلندنظم، جناب دکتر علی‌نقی منزوی، این پیر دل‌آشنای میراث ایران و اسلام، در طول این سال‌ها فراروی و در اختیارم بوده است. هرچند، اکنون که به تحقق رؤیای دیرینم گامی نزدیک‌تر شده‌ام، هنوز بر آن نیستم که دستامد تلاشم در این زمینه، فرجام سخنی است که می‌توانم گفت. اما اگر در همین اندازه نیز بگویم، چه باک؛ هستند بزرگوارانی که به محبت، در یافته‌هایم بنگرند و ژرف‌نگرانه اشکالاتم را بیابند و فریادم آرند؛ که عرصه پژوهش بدون چنین گوش‌دهایی، سرزندگی خود را از دست خواهد داد. این پژوه را تقدیم می‌کنم به پدر بزرگوارم که وجود نازنینش سراپا مهر و محبت است؛ امید که از گزند زمانه و بدخواهان دور بماناد.

العبادة" (این کلمات به اندازه یکصد هزار سال عمر در عبادت به من [علم] آموخت). اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را

«اما ای دوست! در رساله اضحوی مگر نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر - رحمة الله علیه - پیش بوعلی‌سینا نوشت که "دلنی علی الدلیل (راهنما را به من بنما) فقال الرئيس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب (پس بوعلی در آن رساله به راه چنین پاسخ گفت): (الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی (به کفر حقیقی داخل شدن و از اسلام مجازی بیرون آمدن)، و ان لا تلتفت الّا بما کان وراء الشخص الثلاثه^۱ حتی تكون مسلماً و کافراً،^۲ و ان کنت وراء هذا فلست مؤمناً و لا کافراً، و ان کنت تحت هذا فأنت 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 الى ما لا أوصلني اليه عمر مائة ألف سنة من

۱. عین القضاة در این باره در نامه شصت و چهارم خود می‌نویسد:

در نگر تا به کفر بینا گردی، پس راه رو! تا ایمان عموم به دست آری. پس جان کن! تا به کفر ثانی بینا گردی. پس طلب کن به جد! تا ایمان خصوص را بیابی. پس از این اگر دولتی باشی به کفر ثالث در نهاد خود بیناشوی.

نامه‌های عین القضاة همدانی، به کوشش علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۷۹، بند ۷۹۹.

۲. این قطعه در آغاز رساله الارشاد (یا الزهد) منسوب به شیخ‌الرئیس و رساله مصباح (یا مصابیح) ابوسعید ابوالخیر دیده می‌شود. نک: یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، تهران، ۱۳۳۳، ص ۹.

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 پرده دری کرده است و چه نشان داده است راه بی راهی را! درونم در این ساعت این ابیات انشاد می‌کند که تقویت کن به ترجمه سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار:

اندر ره عشق کفر و ترسایی به
در کوی خرابات تو رسوایی به
ز نار به جای دلق یکتایی به
سودایی و سودایی و سودایی به.^۱

این داوری عین‌القضات همدانی (شهید ۵۲۵ق) است دربارهٔ شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا؛ و چنان‌که می‌بینیم، قاضی همدانی به صراحت ابن‌سینا را بر ابوسعید برتری داده؛ درست برخلاف دیدگاه برخی صوفیان هم‌روزگارش؛ و از آن جمله صاحب اسرار التوحید: پس از خلوت کردن سه روزه ابن‌سینا و ابوسعید بولخیر در خانه‌ای در بسته که هیچ کس سخنانشان ندانست، ابن‌سینا در پاسخ شاگردان، که شیخ را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند! ابوسعید نیز در پاسخ همان پرسش گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند!... ابن‌سینا را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد، و پیوسته نزدیک شیخ آمدی و کرامات شیخ می‌دیدی.^۲

از سخنان قاضی همدانی و میهنی برمی‌آید که آن دو، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن‌سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ‌الرئیس را متفکری با گرایش‌های گنوستیک می‌دانسته‌اند. این رأی دربارهٔ شخصیتی که در تاریخ تفکر فلسفی در ایران اسلامی، برجسته‌ترین نمایندهٔ مکتب مشائی دانسته می‌شود، قدری نامنتظر می‌نماید و ما را به بررسی وجوه دیگری از تفکر معلّم مشائیان ایران برمی‌انگیزاند؛ معلّمی که دوگانگی آثار و عقایدش در برخی زمینه‌ها، تفکر او را در دو سوی طیفی می‌نهد که از مشائی‌گرایی تا گرایش‌های ژرف به گنوستیسیسم ایرانی/اسلامی را در آن می‌توان تشخیص داد.

افزون بر این، رأی قاضی همدانی، آن‌گاه که بدانیم او پاسخ ابن‌سینا به پرسش ابوسعید را، به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند، تأمل برانگیزتر جلوه خواهد کرد:

نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی! چه گویی؟
این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هرچه نه چون این

کلمات فلسفه باشد، جمله مضمحل 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 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

ابن‌سینا

الشفاء

لنطق

ه - البرهان

تصدیر و مراجعة الذکتور ابراهیم‌مدکور

تحقیق الذکتور أبو‌العلا عقیفی

نشر وزارة التربية والتعليم

الإدارة العامة للثقافة

بمناصبه الذکری الألفیة للشیخ الرئيس

الطبعة الأولى سنة ۱۳۴۶ - ۱۳۵۰

باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قائم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که «تبدل العرض غیر العرض» 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.^۳

چرایی داوری عین‌القضات را در کدام نکته می‌باید جست؟ پاسخ به این پرسش، ما را به تأملی دوباره در گرایش‌های گنوستیک ابن‌سینا

۱. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۴۹-۳۵۰، بند ۴۶۳.
۲. محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۹۴.
۳. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، پیشین، ص ۳۵۱-۳۵۰، بند ۴۶۳.

و آنچه «فلسفه مشرقی» او خوانده می‌شود، وامی‌دارد؛ و بدیهی است که این تأمل، بدون باز نمود رابطه زندگی و آثار شیخ و سخن گفتن از منابع تا کنون یاد نشده تفکر او، ممکن نخواهد بود؛ منابعی که او با بهره‌گیری از آن‌ها در رساله اضحویه، باورهای دوگانه برآمده از آموزه‌های توحید عددی و توحید اشراقی^۱ را به صراحت در میان دو دسته از ملت‌های شرق دجله و غرب فرات تقسیم کرده و ضمن باز نمود آگاهی ژرف خود از آن‌ها، در همباز کردن دیدگاهش در امر معاد در بافتار این باورها کوشیده تا بدین ترتیب از درون این فرادش^۲ های هم‌ستیز، سرفراز و چالشگر بیرون بیاید.

رساله اضحویه محصول دوران جوانی ابن‌سینا و نشانی از هم‌ستیزی او با فرادش‌های فکری زمانه خویش است؛ و در عین حال، به زعم ما، محکم‌ترین دلیل بر آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»؛ حکمتی که در مقدمه یکی از واپسین نگاشته‌هایش، منطق المشرقین، از آن سخن می‌گوید؛ با اشاره به دانش‌هایی که بدان‌ها راه برده و از سنخ علوم یونانی نبوده‌اند. شیخ‌الرئیس در مقدمه مزبور از دستیابی‌اش به این علوم در ریعان شهاب و آغاز جوانی یاد کرده است و ضمن اشاره به آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»، در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اش به حکمت مشائیان، زبان به اعتذار می‌گشاید:

همت، ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند؛ بی‌آن‌که در این رهگذر به تعصب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آن‌ها را در کتاب‌هایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفته مشائیان تألیف کرده‌ایم؛ یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده که همگنان و استادانش از آن‌ها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانش‌ها را از یک‌دیگر جدا کرده و آن‌ها را بهتر از ایشان مرتب کرده و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در بیشتر دانش‌ها به اصول درست و پُر بار پی برده و انسان‌ها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند آگاه ساخته و این پیشینه آن چیزی است که انسانی که برای نخستین بار به جدا کردن امور در هم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباہ شده دست می‌یازد، بدان توانایی دارد و سزاوار است کسانی که پس از او می‌آیند، پراکندگی‌هایش را گرد آورند و هر جا در آنچه او بنا کرده

شکافی می‌یابند، پُرش‌کنند و از اصول عرضه داشته او، نتایج فرعی را فراچنگ آورند. اما از کسانی که پس از وی (ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته از عهده آنچه از او به میراث برده برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته، یا تعصب ورزی به برخی از خطاها و یا کمبودهای او، سپری شده، و نیز در همه عمر خود، به آنچه پیشینیان گفته‌اند سرگرم شده و برای رجوع به عقل خود مهلتی نداشته، یا اگر هم فرصتی یافته به خود روا نمی‌داشته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آن‌ها افزود یا آن‌ها را اصلاح نمود یا در آن‌ها بازنگری کرد. اما برای ما از همان آغاز اشتغال به آن (فلسفه) فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان هم دانش‌هایی به ما رسیده باشد،^۳ و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به یاری توفیق الهی در کوتاه

۱. برای این دو مفهوم و بازتابشان در آموزه‌های فلسفی - عرفانی ایرانی نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامه محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰، ص ۵۷۹-۶۰۸.

2. Tradition = سنت.

۳. درباره سرچشمه‌های شرقی فلسفه سنیوی آرای متعددی بیان شده که در ذیل به تفصیل از آن‌ها سخن خواهیم گفت. از پژوهشگران متأخر، نیل شهابی در مقدمه‌اش بر ترجمه بخش قیاس کتاب منطق شفاء، با تأکید بر «هماهنگی کامل» آموزه‌های «به اصطلاح شرقی»؛ مطرح در منطق المشرقین با دیگر آثار ابن‌سینا، جست‌وجوی یک سنت غیر یونانی در فلسفه را کاری بیهوده می‌داند. دیمیتری گوتاس هم عبارت «من جهت غیر یونانی» را نه بر سنتی غیر یونانی، بلکه از جهت «عقل فعال» بررسیده است. او در ادامه گفتمان یونان‌گرایی غالب بر پژوهش‌های اسلام‌شناسی، منظور شیخ‌الرئیس از عبارت «ولابعد ان یكون قد وقع الینامن جهة غیر الیونانیین علوم» را به شیوه‌ای غریب، به معنای «فایض شدن علوم به کشف و از طریق عقل فعال» می‌گیرد. و گفتنی است که رأی او در این زمینه، مورد توجه و ارجاع محققانی چون لِن گودمن، پترهیت وهربریت دیویدسون بوده است. مراجعه به آثار این پژوهشگران، ما را با کاربست تعجب برانگیز واژه eastern به جای oriental برای واژه‌های «شرقی» و «مشرقی» روبه‌رو می‌کند و گویا قصد آنان از به کاربردن اصطلاح eastern، نفی امکان باز یافتن خواستگاه‌های «شرقی» - در معنای «غیر یونانی» - تفکر سنیای مشرقی است.

Nabil Shahably, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifa' : al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary*, Dordrecht-Boston, 1973, p.24; D.Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, 1988, pp. 46, 115-130; Lenn E.Goodman, *Avicenna*, London, 1992 ; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania, 1992; Herbert A.Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York & Oxford, 1992, pp.6,74,148.

زمانی توانستیم به میراث نهاده پیشینیان را دریابیم. سپس همه آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان «منطق» آش می‌نامند - و دور نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد^۱ - حرف به حرف مقابله کردیم و از آنچه میان آن دو موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیت و وجه هر چیزی را جست‌وجو کردیم تا این که درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد. اما از آن جا که مشتغلان به دانش به مشائیان یونانی سخت وابسته و دل‌بسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم؛ زیرا از دیگر گروه‌های [یونانی] به تعصب ورزیدن سزاوارترند. بنابر این ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباه‌های ایشان چشم پوشیدیم و آن‌ها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم، در مسائلی بود که صبر بر آن امکان نداشت. اما در بیش‌تر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی‌داشت] این [بود] که خوش نداشتیم نادانان از مخالفت ما با اموری آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمان عقل‌های معاصران ما از ادراک آن ناتوان است، ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، «که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند»^۲ و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند؛ چنان‌که گویی حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث را مانند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمق کنند. اما چون آنان را در فهم معنی سخنان خود به راه نیافتیم، منفعتی را که در اظهار نفرت از آن بر ایشان مسلط بود، عوض کردیم ... و این کتاب را تنها برای نگریستن خودمان - یعنی کسانی که نزد ما خودمان را مانند - گرد

۱. مراجعه به برخی منابع کهن ایرانی و تأمل در اصطلاحات فلسفی به کار رفته در آن‌ها، طیف گسترده‌ای از واژگان علوم عقلی را در اختیار ما می‌نهد که متأسفانه تاکنون به شایستگی و بایستگی در آن‌ها ننگریسته‌ایم. در زمینه بحث کنونی، طبری (ص ۱۴۲، ۱۴۴) ضمن اشاره به نظری که واژه «منطق» را نه از ماده «نطق» بلکه از ریشه «مترا» به معنی کلام مقدس می‌گیرد، معادل این واژه در زبان پهلوی را «سخون» ذکر می‌کند که مانند ریشه logos یونانی به معنای «کلام و سخن» است. هارولد بیلی (ص ۸۴) در بررسی کتاب دینکرد (ص ۴۱۷، س ۱۴)، اصطلاح «چیم گواگیه» *çim-gōwāgih* را در

معنای «منطق» یافته و گفتنی است که بخش دَرم این اصطلاح، گواگیه، مرادف با «فرزانگیه» *frazānāgih* (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به معنای «فصاحت/بلاغت» و «خردمندی/عقلانیت» آمده است (دینکرد، ص ۱۲۸، س ۳-۴). در همین زمینه، ژاک دومناش (پادداشت‌های ایرانی، ص ۱ به بعد) نیز همچون بیلی (ص ۸۶) با نگریستن در کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۱۲)، اصطلاح «ترکه» *tarkeh* سانسکریت را معادل واژه «منطق» و در شمار برخی از دیگر اصلاحات هندی رایج در زبان پهلوی ذکر کرده است. اکنون به واسطه گزارش کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۲۸-۴۲۹)، از ترجمه برخی از کتاب‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی به دستور شاپور یکم، دومین فرمانروای ساسانی، آگاهیم که از جمله این کتاب‌ها اثری به نام «ترکه» (منطق) بوده است. گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۵) نیز از آشنایی مسلمانان با کتاب طوقا فی علم حدود المنطق به ما خبر می‌دهد؛ همچنان که ابن ندیم (متن عربی، ص ۳۶۴-۳۶۵، ترجمه فارسی، ص ۵۴۲) هم از کتاب الطوق - معرب «ترکه» - یاد می‌کند که از کتاب حدود منطق الهند متفاوت بوده است؛ هر چند که مجتبیایی (ص ۷۰۷) برخلاف مرحوم دانش‌پژوه (ص صد و شانزده)، کتاب دَرم را ادامه نام اول دانسته و البته بر نهج دانش‌پژوه عنوان یاد کرده یعقوبی را صورت تصحیف شده کتاب الطوق برمی‌شمارد. مراجعه به کتاب‌های پهلوی نگاشته شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی - مانند شکند گمانیک و یچار - نیز ما را با واژگان فلسفی و منطقی گسترده‌ای روبه‌رو می‌کند که در آن هنگام نزد طیف خاصی از متفکران ایرانی، عمدتاً با گرایش زرتشتی، متداول بوده‌اند (برای شماری از این اصطلاحات نک: دومناش، دانشنامه مزدایی، ص ۷۱-۷۹؛ طبری، ص ۱۴۴-۱۵۵) و بازتابشان را در آثار متفکران مسلمانی چون ابن‌سینا و ناصر خسرو هم می‌توان دید (معین، ص ۱-۳۸؛ فیلیپانی رونکونی، ص ۴۳۷-۴۴۳). در واقع، این مسائل برمی‌نمایانند که شیخ‌الرئیس هم به عنوان اندیشمندی ایرانی، نمی‌توانست از چنین فضای برکنار باشد و دست‌کم با برخی اصطلاحات غیر یونانی برای نامیدن «منطق» برخورد کرده بوده است و بی‌سبب نیست که در دانشنامه علائی (ص ۲۸-۳۱) در مقابل ترجمه‌های عربی مقولات یونانی، از اصطلاحات فارسی بهره می‌گیرد؛ اصطلاحاتی مانند «گوهر = جوهر»، «چندی = کمیت» و «چگونگی = کیفیت». برای آثار ارجاع داده شده بالا نک: ابن‌سینا، دانشنامه علائی (الهیات) به، کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۳؛ ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳؛ همو، همان، ترجمه م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶؛ محمدتقی دانش‌پژوه، تاریخ نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵؛ احسان طبری، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران، ۱۳۵۸؛ پیوفیلیپانی رونکونی، «نکاتی چند درباره اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهاش»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵؛ ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷؛ فتح‌الله مجتبیایی، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سده پنجم هجری»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱؛ محمد معین، «لغات فارسی ابن‌سینا و تأثیر آن‌ها در ادبیات»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴، ص ۱-۳۸؛

H.W.Bailey, *Zoroastrian Problems in ninth-century books*, Oxford, 1943; P.J.de Menasce, "Notes Iraniennes", *Journal Asiatique*, 1949; Idem, *Une Encyclopédie Mazdénne Le Dēnkart*, Paris, 1958; D.M.Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911.

۲. منافقون، آیه ۴: «کأنهم خشب مسندة».

آورده‌ایم. و اما برای عامه‌کسانی که به این کار (فلسفه) می‌پردازند، در کتاب شفا^۱ باز هم بیش از آنچه تا کنون دریافته‌اند و بدان محتاجند خواهیم آورد...»^۲

اما آشنایی ابن‌سینا با «حکمت مشرقی» از کدام راه بوده است؟^۳ در این زمینه بحث را از کارلوالفونسونالینو می‌توان پی گرفت که با «مشرقیه» (= شرقی) خواندن فلسفه مورد ادعای شیخ‌الرئیس^۴ و با توجه به خاستگاه ایرانی او، ریشه‌های فلسفه مشرقی ابن‌سینا را در فرهنگ و جهان‌بینی کهن ایرانی بازمی‌جوید و ادعای شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷ ق) درباره‌ی بازتأسیس و نوزایش فلسفه ایران باستان در آموزه‌های خویش را به چالش می‌کشد.^۵ لویی گارده نیز در ادامه رأی نالینو، حضور عوامل ایرانی در فلسفه ابن‌سینا را ممکن ذکر کرده؛^۶ اما به رغم صراحت سخن شیخ‌الرئیس درباره‌ی آشنایی‌اش با علوم غیر یونانی در «آغاز جوانی»^۷ اش، او تماس شیخ با چنین آموزه‌هایی را به واپسین سال‌های زندگی‌اش منتسب می‌کند.^۸ در مقابل این آراء، هانری کرین به رغم آن‌که رأی نالینو در «مشرقی» نامیدن فلسفه ابن‌سینا را تأیید می‌کند،^۹ اما او را در بازجستن عناصر غیر یونانی این فلسفه، مُحِقّ نمی‌داند. به نظر کرین، آنچه ابن‌سینا تحت عنوان «فلسفه مشرقیه» یاد کرده، در واقع چیزی نیست جز خوانش اشراقی و صوفیانه فلسفه یونانی که منشأیی نوافلاطونی داشته و با آموزه‌های اسلامی همراه شده است.^{۱۰} کرین اصطلاح «مشرقیه» را توصیف‌کننده فلسفه سهروردی می‌داند، اما تفاوت «فلسفه مشرقیه» و «فلسفه مشرقیه» را منکر است و با اشاره به مآخذ یکسان این دو فیلسوف ایرانی، ابن‌سینا را در بهره‌گیری از این مآخذ، ناتوان، و سهروردی را موقّف معرفی می‌کند.^{۱۱} این درحالی است که عبدالرحمن بدوی، به قرینه برخی عبارات‌های ابن‌سینا در رساله اختلاف الناس فی امر النفس و امر العقل، مقصود او از «مشرقیین» را همان «البغدادیین المشائین» (مشائیان صاحب نفوذ در بغداد) هم‌عصرش، و مرادش از «مغربیون» را «شراح ارسطو الغربیون: مثل الاسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و امثالهم» گرفته است.^{۱۲} البته، بنا به تحقیق ارزنده مرحوم مهدوی، با توجه به برخی دیگر از سخنان ابن‌سینا در بیان نظر نامساعدش درباره‌ی عده‌ای از مفسران بغدادی آثار ارسطو در همان رساله، و با توجه به نبود چنین نظری در بخش‌های برجای مانده کتاب الانصاف، بسیار بعید می‌نماید که مقصود شیخ‌الرئیس از واژه «مشرقیین»، شارحان بغدادی آثار ارسطو باشد؛^{۱۳} به ویژه که در منابع کهن هم، از به کار بردن نام دیگری برای

۱. گفتنی است که ابن‌سینا در آغاز کتاب «منطق» شفاء بدین مطلب اشارتی صریح دارد که درباره فلسفه مشرقیه کتابی نگاشته بوده که در آن به روشی جز روش به کار گرفته در کتاب‌های شفاء و اللوحین، از حقیقت فلسفه به صراحت سخن گفته و برخلاف مسامحه و اغماض به کاربرده‌اش در آثار مشائی خود، از ابراز نظر مخالف با مشائیان ابا نکرده است. او به جویندگان حقیقتی به دور از تردید توصیه می‌کند که این کتاب، موسوم به حکمة المشرقیة، را بازجویند و مشائیان را برای بی‌نیاز شدن از خواندن آثار متعدّد و عدم مواجهه با تعزّض به مکتب خود، در بازجستن حقیقت به مطالعه شفاء تشویق می‌کند: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق - المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۰.

۲. همو، منطق المشرقین، قاهره، ۱۹۱۰ م، ص ۲-۴.

۳. گزارش روشنی از بحث‌های مطرح درباره فلسفه مشرقی ابن‌سینا را در این اثر می‌توان یافت:

E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna?", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266.

۴. کارلوالفونسونالینو، «محاولة المسلمین ایجاد فلسفه شرقیه»، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، الف بسینها و ترجمها عن الالمانیة و الایطالیة عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰ م، ص ۲۴۹. تاریخ تألیف مقاله نالینو ۱۹۲۳ میلادی است.

۵. همان، ص ۲۷۳-۲۷۶. مقاله نالینو، به ویژه به دلیل گردآوری آرای موجود درباره فلسفه مشرقی ابن‌سینا از آثار ابن‌طفیل تا کارادووا، قابل مراجعه و تأمل است.

6. L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sinā, et ses présupposés philosophy*, Le Caire, 1952, p.66.

7. *ibid*.

8. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi*, Téhéran, 1946, p.20.

۹. گارده نیز در جست‌وجوی ریشه‌ها و خاستگاه آموزه‌های افلاطونی / ارسطویی فلسفه مشرقی ابن‌سیناست:

L. Gardet, *La Connaissance mystique chez Ibn Sinā*, op.cit, pp.13-17.

10. H. Corbin, *Les motifs zoroastriens ...*, op. cit, p.22; Idem, "Do la gnose antique á la gnose Ismaélienne", *Oriente ed Occidente nel medio evo : Atti del XII convegno Volta*, Rome, 1957.

۱۱. عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷ م، مقدمه، ص ۲۶ و ۲۸.

۱۲. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، پیشین، ص ۸۴-۸۵.

۱۳. خوارزمی برخی از نام‌های متداول «منطق» در سده چهارم هجری را چنین ذکر کرده است: «ملیلونا» در سریانی و «لوغیا» در یونانی. نک: ابو‌عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مفاتیح‌العلوم، قاهره، ۱۳۴۲ ق، ص ۸۵؛ همو، همان، ترجمه حسین خدیو جم تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷.

می‌برند، شیخ‌الرئیس حتماً از آن آگاه می‌بود و با قید «لعل» در این عبارت: «والعلم الذي يطلب ليكون آلة، قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمّى علم المنطق، ولعل له عند قوم آخرين اسماً آخر، لكننا نوث أن نسميه الآن بهذا الاسم المشهور»^۱ این معنی را با شک بیان نمی‌کرد. مگر اینکه گفته می‌شود که مراد شیخ از «المشرفین» در کتاب حکمت المشرفیة غیر از «المشرفین» در کتاب انصاف است. علاوه بر این، ممکن است از عبارت «قسمت العلماء قسمین: مغربین و مشرقین» چنین استنباط کرد که این تقسیم‌بندی کاملاً مجازی بوده باشد و شیخ برای احتراز از ذکر اسامی متعدّد درباره هر یک این مسائل، مواضعاً با هر یک از این دو اصطلاح، دارندگان طریقه و نظر خاصی را در شرح و تفسیر کتب ارسطو، و صاحبان مذهب معینی را درباره مسائل فلسفی اراده کرده باشد؛ صرف نظر از این که واقعاً آن علما از مردم مغرب باشند یا از اهل مشرق... در این صورت متصور است که شیخ‌الرئیس خود در ابتدای کتاب انصاف تصریح کرده بوده باشد که با هر یک از این دو اصطلاح و بعبارة آخری این دو علامت، دارندگان چه طریقه و مسلکی را خواسته است معرفی کند.^۲

گواشون فرانسوی هم در مقدمه خود بر ترجمه اشارات و التنبیها، بر نهج مهدوی، میان کتاب‌های الانصاف و الحکمة المشرفیة تفاوت نهاده و مشرفیون متهّم به جهالت در بخش‌های برجای مانده الانصاف را از مشرفیون پیرو آموزه‌های اصیل ابن‌سینا، دیگر پنداشته است. او نیز همچون بدوی، مشائیان بغداد را با مشرفیون یکی می‌گیرد؛ اما در نظرش، این «مشرفیون متهّم به جهل و نادانی»، در قبال یونانیان «مشرفیون» هستند. گواشون با بررسی انتقادی تفسیرهای محققانی که فلسفه مشرفی ابن‌سینا را به فلسفه نوافلاطونی و فلسفه مشائی رایج در بغداد تحویل می‌کنند، ریشه‌های این فلسفه را در سنت علمی / فلسفی پیشا اسلامی تفکر ایرانی تا عهد شیخ بازمی‌جوید و پیشگامان این سنت را در مکتب جندی‌شاپور بازمی‌یابد. به نظر او، ابن‌سینا با در نظر گرفتن چنین سنتی است که از «ایرانی» و «مشرقی» بودن فلسفه خویش سخن می‌گوید؛ چرا که جهان عربی در عرضه داشتن چیزی مشابه آن بدو ناتوان بوده است.^۳ البته، این همه سخن گواشون در این باره نیست و او در مدخل

«ابن‌سینا»ی دومین ویرایش دائرة المعارف اسلام، با تأکید بر کوشش پیوسته و مداوم شیخ برای بیان عینیات، و با توصیف تلاش وی برای اصلاح منطق ارسطو و با ذکر قائل شدنش به تفاوت میان معنای مطلق و معنای عینی امور،^۴ چنین نتیجه گرفته که آرزوی ابن‌سینا در تدوین فلسفه مشرفی خود، گشودن جایی برای سنت علمی شرقی، با خصلت تجربی‌ترش نسبت به علم یونانی، بوده و دستکاری‌های او در منطق ارسطویی هم بدین قصد انجام می‌پذیرد؛ همچنان که به احتمال، در بحث‌های الهیات هم، بر آن بوده که با توضیحات تازه‌ای به رفع تناقض‌های میان فلوطین و ارسطو در متونی پردازد که در زمان او، همه آن‌ها را از یک مؤلف (ارسطو) می‌دانسته‌اند؛ و این، مایه تعجب وی بوده است.^۵

لویی ماسینیون، دیگر هموطن گواشون، اما، بر وجود شکلی از تصوف و عرفان حلاجی در فلسفه سینوی اصرار می‌کند و البته او را در طریق تفکر سراپا «غربی» و نه «شرقی» می‌بیند؛^۶ و پینس هم بر همین رأی اخیر^۷ اوست؛ و به مانند گواشون، مغرب‌یون سینایی را همانند مشائیان مسیحی بغداد و وابستگان مکتب جندی‌شاپور - البته در دوران اسلامی - می‌داند. او با رد ادعای شیخ درباره رسیدن علوم

۱. برای این عبارت نک: ابن‌سینا، منطق المشرفین، پیشین، ص ۵.

۲. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، پیشین، ص ۸۵.

3. A.M.Goichon, *Ibn Sīnā: Livre des directives et remarques* (Ibn Sīnā , Kitāb al-īshārāt wa-'t-tanbihāt), trad.fr.de A.M.Goichon, Beirut-Paris, 1951, pp.3-11.

۴. معنای عینی هر پدیده‌ای، به اوضاع و احوال خاصی وابسته است که پدیده مزبور در آن تحقق یافته است .

5. A.M.Goichon, "Ibn Sīnā", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1979, vol.3, pp.944 .

به نوشته بدوی، پل کراوس هم در کتاب *Plotin chez les Arabes* از برخی عبارت‌های ابن‌سینا در کتاب اختلاف الناس، شک او در انتساب کتاب ائولوجیا به ارسطو را نتیجه گرفته بوده است. بدوی این رأی را مردود دانسته، اما مرحوم مهدوی به استناد سخن دیگری از شیخ‌الرئیس در کتاب المباحثات بر این نظر است که عبارت مزبور، دست‌کم از آگاهی شیخ به این که برخی از آرای کتاب ائولوجیا با فلسفه ارسطو همخوانی ندارد، خبر می‌دهد. نک: عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، پیشین، مقدمه، ص ۳۳؛ یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، پیشین، ص ۴۶. برای عبارت مورد نظر مهدوی نک: ابن‌سینا، المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰، بند ۱۲۷.

6. L.Massignon , "Avicenne et les influences orientales", *Revue du Caire*, 27, 1951, pp.10-11

۷. غربی بودن تفکر سینوی .

آن هم ندیدم. پس این کتاب‌ها را خواندم و از آن‌ها سود برداشتم و اندازه هر مردی را در دانشی یافتم (: مرتبه

1. S.Pines, "La Philosophie Oriental' d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 19, vol.XLXXX, 1952-53, pp.29-30.

2. *idid*, p.32.

۳. حی بن یقظان، رسالة الطیر، سلمان و اقبال.

۴. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۴۴-۲۴۵.

5. H.Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Paris, 1954, pp.16-17.

۶. بنا بر آساند 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/سیرانی 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، نفاس القنون، به کوشش ابوالحسن شعرانی، تهران، ۱۳۷۷ ق، ج ۱، ص ۱۶. و به همین دلیل است که خوارزمی در رده‌بندی خود از علوم، آن‌ها را به «علوم شرعی و عربی» و «علوم یونانی‌ها و دیگر ملت‌ها» تقسیم می‌کند. نک: ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، پیشین، ص ۴؛ همو، همان، ترجمه حسین خدیو جوم، پیشین، ص ۶. برای آگاهی از چگونگی رده‌بندی علوم در جهان اسلام، برای نمونه، نک: علی رفیعی علامرودشتی، «طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام»، فصلنامه کرانه، سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۳، ص ۳۵-۶۲؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام: سنجها و ضابطه‌ها»، میراث شهاب (نشریه کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی)، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸، پائیز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۰۱-۱۰۸. دیمیتری گوتاس هم درباره تأثیر برخی آثار فلسفی پیشاسلامی تمدن ایرانی بر رده‌بندی‌های علوم به دست داده فارابی و ابوعلی مسکویه، سخن قابل تأملی دارد:

Dimitri Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād", *Der Islam*, Band 60, Heft 2, Berlin & New York, 1983, pp.231-267.

۷. ظهیرالدین بیهقی، تاریخ الحکماء الاسلام (تنمة صوان الحکمة)، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۹۴۶م، ص ۵۲-۵۳؛ ناصرالدین منشی یزدی، دة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمه فارسی تنمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، ضمیمه سال پنجم مجله مهر، تهران، آذرماه ۱۳۱۸، ص ۳۰؛ شمس‌الدین محمد شهرزوی، نزعة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۴۴۳. برای توضیح بیشتر نک: محمدتقی دانش پژوه، «اخوان الصفا»، مجله مهر، سال هشتم، تهران، ۱۳۳۱، ص ۶۱۰.

از منشأ و جهت غیر یونانی،^۱ تمام کوشش خود را بر اثبات منحصر به فرد بودن ریشه‌های فلسفه در یونان می‌نهد.^۲ و بی‌سبب نیست که حتی متفکری چون کرین در تاریخ فلسفه اسلامی خود، با استناد به پژوهش وی، ویژگی فلسفه سنیوی را در توجهش به امر معاد بازجسته و طرح مشرقی شیخ را در آموزه‌های ترسیم کرده در سه گانه‌های عرفانی‌اش^۳ بازمی‌جوید و مقصد یگانه هر سه رساله مزبور را مشرقی اسرارآمیز می‌داند؛ مشرقی که در نقشه‌های جغرافیایی یافت نمی‌شود، اما تجلی عرفانی آشکاری دارد.^۴ کرین با بررسی این سه گانه عرفانی در پرتو آثار سهروردی، و به ویژه رساله غربة الغریبة او، در اندیشه ابن‌سینا ساحت عرفانی ژرفی را یافته که با گذار از بیان نظری به داستان‌های عرفانی، شناخت را به رویدادی در روان تبدیل می‌کند و فضای اسطوره‌ای/شاعرانه‌ای پدیدار می‌سازد که به نظر کرین همانا «حکمت مشرقیه» باشد؛ حکمتی مبتنی بر شکلی از فرشته‌شناسی که بنیادهایش را، از سوی در اتولوجیای نوافلاطونی و شرح‌های آن می‌باید بازجست و از سوی دیگر، در مکاشفات شخصی شیخ به عنوان نمونه‌ای نادر از فیلسوفانی که دستامد سلوک عقلی و مکاشفه عارفانه خود را به بیانی رمزی در اختیار ما می‌نهند و «عالم مثالی خویش» را می‌سازند.^۵

با در نظر گرفتن چنین گستره‌ای از آراء، به «حکمت مشرقی» ابن‌سینا چه راهی می‌توان گشود؟ اکنون بر اساس زندگی‌نامه خود نگاشته‌اش می‌دانیم که او در سال ۳۷۸ هجری، در هفده سالگی و پس از معالجه نوح بن منصور سامانی، به کتابخانه دربارش راه یافته و «کتاب اوایل»^۶ را مطالعه می‌کند؛ در حالی که پیش از آن هم با رسائل اخوان الصفا آشنا بوده است.^۷ سخن شیخ‌الرئیس درباره کتابخانه سامانیان، در بردارنده نکته‌های قابل توجهی است:

سپس روزی از او (نوح بن منصور) دستوری خواستم که به کتابخانه‌شان بروم و آنچه از کتاب‌های پزشکی در آن جا هست بخوانم و مطالعه کنم. پس مرا دستوری داد و به سزایی اندر شدم که خانه‌های بسیار داشت و در هر خانه‌ای (اتاقی) صندوق‌های کتاب بود که روی هم انباشته بودند؛ در یک خانه کتاب‌های تازی و شعر، در دیگری فقه و بدین گونه در هر خانه کتاب‌های دانشی. پس بر فهرست کتاب‌های اوایل نگریستم و هر چه از آنها بدان نیاز داشتم خواستم و کتاب‌هایی یافتم که نام آنها به بسیاری از مردم نرسیده بود و من هم پیش از آن ندیده بودم و پس از

هر دانشمندی را شناختم.^۱

در کتابخانه نوح بن منصور چه یافت می‌شده است؟ می‌دانیم که سامانیان، این وارثان اسلام گنوستیک، در بزرگداشت ایران و آیین‌های ایرانی کوششی بسزا داشتند؛ چنان‌که به ترجمه قرآن به فارسی فرمان دادند و حتی از برگزاری آیین‌های ملی همچون «سوک سیاوش» (= سیاوش خوانی) در بخارا، مرکز و مقر شاهان سامانی، در اوایل سده چهارم هجری، گزارش‌هایی در دست است.^۲

و میهن‌پرستی را چنان ارج می‌نهاد که در مواردی به تلاش‌هایی برای سرنگونی دستگاه خلافت راه برد؛^۳ چنان‌که جنبش مرداویج گیلی بر این قصد بود.^۴

آنچه مسلم است، نیای بزرگ سامانیان، سامان خدای در شمار پیروان کیش زرتشتی^۵ و امیر قریه سامان بود که در عهد خلافت هشام بن الملک اموی از حمایت اسد بن عبدالله قسری، حاکم خراسان، برخوردار شد و به دست او اسلام آورد و به تدریج بر اعتبار و نفوذ خاندان خود افزود تا آن‌که نوادگانش در واپسین

شرح حال و افکار و آثار و عقاید و نظریات

نوابغ شرق

(۱)

ابن سینا

تألیف

معمود مرعشی

چاپخانه نوین - قم

آشنایی سامانیان با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، از سوی در خاستگاه و تبار آن‌ها ریشه دارد و از سوی دیگر، در ارتباط است با نحوه مرادآتشان با داعیان اسماعیلی در خراسان و ماوراءالنهر. منابع کهن، تبار آن‌ها را به بهرام چوبین، یکی از مرزبانان عهد ساسانی می‌رسانند.^۳ و به نظر می‌رسد که دلیل این امر را در خواست امیران سامانی برای کسب مشروعیت ملی می‌یابد بازجست؛ آن هم در فضای فرهنگی حاکم بر خراسان سده‌های سوم و چهارم هجری؛ فضایی آکنده از بازتاب فعالیت‌های شعوبیان که در مقابل حاکمیت دستگاه خلافت عباسی، ایران‌دوستی

۱. ابن سینا، شرح حال، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱، ص ۶-۷. برای متن عربی آن نک: ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیبتر، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، ص ۴۱۶؛ ابن ابی‌اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸ م، ص ۴۳۹.

۲. ابوبکر محمد بن جعفر نوشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبادی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۴ و ۳۳.

۳. همان ص ۸۲؛ ابواسحاق ابراهیم اصطخری، ممالک و ممالک، ترجمه فارسی قرن پنجم - ششم هجری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۲۵؛ ابوالقاسم محمد بن حوقل، سفرنامه ابن حوقل (ایران در «صورة الارض»)، ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۹۸؛ حدود العالم من المشرق الی المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲، ص ۸۹؛ ابوالقاسم بن احمد جیهانی، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز منصوری، مشهد، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲؛ ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۲۰؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۱۵، ص ۱۳؛ مجمل التواریخ و النقص، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۲۸۶؛ منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۱۰. گفتنی است که شماری از مورخان سده‌های چهارم تا هفتم هجری، از انتساب سامانیان به بهرام گور پسر اردشیر ساسانی، یاد کرده‌اند. نک: ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م، ص ۳۳۸؛ همو، همان، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ج ۵، بخش ۲، ص ۱۴۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۷۹ م، ج ۳، ص ۱۷۲.

۴. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه عبدالجواد فلاطوری، تهران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۳۲.

۵. درباره این جنبش نک: رضا رضازاده لنگرودی، «جنبش مرداویج گیلی»، گیلان‌نامه، به کوشش م. پ. جکتاجی، رشت، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۱۴.

۶. ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، پیشین، ص ۳۱۹؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمد قزوینی، پیشین، ص ۱۳. اشپولر از زرتشتی بودن خاندان سامانی تا سال ۲۰۴ هجری سخن می‌گوید: تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۳.

المبسوط (ج ۱، ص ۳۷)، همان نگاشته معروف در فروع فقه حنفی باشد، بدین صورت آمده که ترجمه سلمان با این کلمات آغاز می‌شده «به نام یزدان بخشاینده بخشاینده...» و حضرت رسول هم پس از عرضه آن بر خویش، عیبی در کار نمی‌بینند و ایرانیان در نماز خود به کارش می‌گیرند. در جای دیگری از همین کتاب المبسوط روا بودن گفتن «خدای بزرگ» یا «به نام خدای بزرگ» در تکبیر نماز را می‌توان دید. افزون بر ابوحنیفه هم، ابو عبدالله بصری (م ۳۶۹ق) از متکلمان بنام عراق و از پیروان برجسته ابوهاشم جبائی (م ۳۱۲ق)، رساله‌ای فقهی به نام جواز الصلوة بالفارسیه نگاشته بوده است (این‌ندیم، متن عربی، ص ۲۶۱، ترجمه فارسی، ص ۳۸۵). گویا در شهر قم نیز تا اواخر سده سوم هجری، شیعیان به زبان فارسی در نماز نیایش می‌کرده‌اند و برخی از بزرگان امامیه مانند محمد بن حسن صفار قمی (م ۲۹۰ق) نیز بر این فتوا بوده‌اند تا آن‌که سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹ق)، رئیس اشعریان قم پس از احمد بن محمد [خارج کننده احمد برقی (م ۲۸۰ق) صاحب کتاب المحاسن از قم، به اتهام غلو]، به برگزاری نیایش به زبان عربی فتوا می‌دهد (صدوق، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث شماره ۹۳۵) و در پی این فتوا و در جریان اخراج شماری از روشن‌اندیشان امامی به اتهام «غلو» از قم، اشعریان پنهانی از چگونگی نماز خواندن مظلومان خبر می‌گرفتند و در صورت مشاهده نشانی از «غلو» - بنابر باورهایشان - آن‌ها را اخراج می‌کردند (برای نمونه نک: قهبانی، ج ۴، ص ۱۱۹ و ۱۲۵). البته این رفتار اشعریان و فتوای سعد بن عبدالله، که کتابی هم در فضل عرب داشته (کتاب فضل العرب؛ نک: نجاشی، ص ۱۲۶)، بی‌ساختار نمانده و دانشمندان نامدار امامیه به آن اعتراض کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) در کتاب من لایحضره الفقیه خود، نیایش با خدای تعالی در نمازهای واجب روزانه را به هر شکلی که باشد روا برمی‌شمرد (ج ۱، ص ۳۱۲، حدیث شماره ۱۴۱۹) و در جای دیگری از همان کتاب پس از نقل رأی اشعری و مقابله رأی صفار با او، بر رأی صفار رفته و با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق (ع) که مناجات با خدای تعالی در نمازهای واجب را با هر عبارتی جایز شمرده، نیایش در نماز به زبان فارسی را جایز اعلام می‌کند و در ادامه می‌افزاید که حتی در صورت نبودن چنین روایتی هم، چنین نیایشی رواست، چرا که آن امام بزرگوار در روایتی دیگر فرموده‌اند که هرچه از آن نهی نشده باشد رواست و خوشبختانه از نیایش به فارسی در نماز هیچ‌گونه نهی‌ای نشده است (صدوق، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث‌های شماره ۹۳۶، ۹۳۷). دیگر فقیه نامدار امامیه، شیخ طائفه، محمد حسن طوسی (م ۴۶۰ق) نیز در کتاب تهذیب الاحکام (ج ۲، ص ۳۱۵، مسئله ۱۲۸۱، ص ۳۲۵، مسئله ۱۳۳۰ و ص ۳۲۶، مسئله ۱۳۳۷) مناجات خدای تعالی در نمازهای واجب را به هر عبارتی که باشد جایز دانسته است؛ چنان‌که در کتاب التهایة (ج ۱، ص ۸۶) می‌نویسد: «و باکی نبود که مردم دعا کنند در نماز در حال قنوت و جز قنوت بدانچه وی را باید از حاجت‌های دنیوی و آخرتی از آنچه خدای تعالی مباح کرده است وی را، و رغبت افکنده است در وی و اگر دعا به تازی ندانند، روا بود به زبان خویش دعا بکنند هر زبانی که باشد». او در کتاب استبصار (ج ۱، ص ۳۲۱، مسئله‌های ۱۱۹۵ و ۱۱۹۶) یعنی در آخرین کتاب از کتب اربع امامیه نیز به هنگام نیایش، جنبانیدن زبان را لازم ندانسته و صرف از ذهن گذشتن مطلب را کافی می‌داند. بدین ترتیب می‌بینیم که در سه کتاب از کتب اربع امامیه نیایش به زبان فارسی را مجاز دانسته‌اند. البته ذکر این مطلب نیز ضروری است که شیخ طائفه در آثار نگاشته خود در فقه تطبیقی و فقه تفریعی، یعنی در کتاب‌های الخلاف (ج ۱، ص ۱۰۸، مسئله ۹۴) و المبسوط (ج ۱، ص ۱۰۹) ﴿

سال‌های سده دوم هجری و به دنبال وقوع پاره‌ای حوادث ناگوار در خراسان،^۱ و در جریان یاری دادن به رفع بخش مهمی از این غائله‌ها، مورد لطف و حمایت دستگاه خلافت قرار گرفتند و راهشان به سوی کسب قدرت هموار شد و در نخستین سال‌های سده سوم هجری امارت شماری از شهرهای مهم ماوراءالنهر را فراچنگ آوردند.^۲ حوادث بعدی هم، روند عمومی رخدادها را به شکلی تنظیم کرد که سرانجام در پی سقوط طاهریان به سال ۲۵۹ هجری و در سایه تلاش‌های نصرین احمد و برادرش اسماعیل، دولت مستقل سامانی تأسیس شد؛^۳ دولتی که در ایجاد امنیت و عمران آبادی و رواج امور خیر چنان کوشید که به تعبیر مورخان قدیم، در عهد عمارت اسماعیل بن احمد (۲۷۹ - ۲۹۵ ق)، بخارا را به عنوان یک مرکز فرهنگی پویا مطرح کرد و نظر عالمان و اندیشمندان و ادیبان^۴ بسیاری را بدان‌جا جلب نمود.^۵ و به تعبیر عالمانه اشپولر، در چنین فضایی بود که زمینه‌های بیداری مجدد و ترویج معنویت و روح ایرانی ایجاد شد و مکتب فقهی حنفی به جایز دانستن ترجمه تکبیر و آیات قرآنی در نماز به فارسی کوشید؛^۶ همچنان که «مردمان بخارا به اول اسلام در نماز قرآن

۱. مانند حاکمیت علی بن عیسی بن ماهان بر خراسان و ظلم و ستم فراوان او بر اهالی این منطقه که به شورش رافع بن لیث سیار در طول سال‌های ۱۹۱ تا ۱۹۵ هجری انجامید.
۲. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۱۰۴-۱۰۶؛ ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، ص ۳۲۲؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمد قزوینی، ص ۱۴.
۳. برای حوادث این دوره نک: جواد هروی، ایران در زمان سامانیان، مشهد، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۸۱.

۴. برای سه اصطلاح «عالم»، «اندیشمند» و «ادیب» نک:

R.N.Frye, "The Sāmānids" *The Cambridge History of Iran*, ed. R.N.Frye, Cambridge, 1975, vol.4, p.147

و ترجمه فارسی همین اثر: ریچارد فرای، «سامانیان»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده: ر.ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲۸-۱۲۹.

۵. ابومنصور عبدالمملک بن محمد ثعالی، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، بیروت، ۱۹۷۹م، ج ۴، فصل آخر.

۶. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین ج ۱، ص ۴۲۵. او به نقل از ابن خلکان به تاریخ ۳۹۰ هجری اشاره می‌کند و در صفحه ۲۵۱ همین اثر از برگزاری نماز به زبان بومی سخن می‌گوید. اکنون می‌دانیم که ابوحنیفه مرجئی مذهب (م ۱۵۰ق) برگزاری نماز به فارسی را جایز می‌دانسته و از قول او آورده‌اند که ایرانیان با نوشتن نامه‌ای به سلمان فارسی، از او ترجمه فارسی سوره حمد را درخواست کردند و پس از رسیدن ترجمه مزبور، همان را در نماز می‌خواندند. این روایت در کتاب



به پارسی خواندندی»^۱ و چند سده بعد هم بودند شماری از علمای سده پنجم هجری که چنین فتوا می‌دادند.^۲

پس از اسماعیل، جانشین او احمد (حک: ۲۹۵-۳۰۱ ق) هم بر نهج پدر رفت؛^۳ تا آن‌جا که برخی مورخان برجستگی شخصیت او را در هشیاری و درایت و جوانبختی‌اش باز گفته‌اند^۴ و صفت مشخصه حکومتش را در تلاش او برای اقامه عدالت بازجسته‌اند؛^۵ تلاشی که سرانجام به قیمت جانش تمام شد.^۶

بدیهی است که چنین فضای سیاسی/فرهنگی مطلوبی، فعالیت گروه‌های مذهبی و فرقه‌های مختلف را به سادگی میسر می‌نمود؛ چنان‌که مانویان و اسماعیلیان در این دوران دامنه فعالیتشان را در نواحی ری، خراسان و ماوراءالنهر و شمال غربی ایران گسترده کردند.^۷

پژوهش‌های متأخر، بر پایه شماری منابع کهن، نشان داده‌اند که در پی گسترش دعوت اسماعیلی در ناحیه ری (پایگاه مرکزی دعوت در منطقه جبال) از نخستین سال‌های سده چهارم هجری توسط ابوحاتم رازی و داعیان تحت نظارتش، شماری از امیران محلی به کیش اسماعیلی درآمدند که از آن جمله می‌باید به احمد بن علی، امیر

﴿به تبعیت از اهل سنت زمان خود، نیایش به زبان فارسی را مبطل نماز دانسته و از رأی خود در آثار فقهی معتبرترش برای امامیه عدول کرده است. نک: ابن ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدد، پیشین؛ همو، همان، ترجمه م. رضا تجدد، پیشین؛ احمد بن محمد سرخسی، المبسوط، قاهره، ۱۳۲۴ق؛ شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، به کوشش سید حسن موسوی خراسان، تهران، ۱۳۹۰ق؛ ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، قم، چاپ عکسی، ۱۳۹۷ق؛ زکی‌الدین قهپانی، مجمع الرجال، اصفهان، ۱۳۸۴-۱۳۸۷ق؛ محمد بن حسن طوسی، الاستبصار، به کوشش شیخ علی آخوندی، تهران، ۱۳۹۰ق؛ همو، تهذیب الاحکام، به کوشش سید حسن خراسان، نجف، ۱۹۵۹م؛ همو، الخلاف فی الاحکام او مسائل الخلاف، قم، ۱۳۷۶ق؛ همو، المبسوط، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷ق؛ همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ترجمه کهن فارسی و متن عربی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲.

۱. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۶۷: «و عربی نتوانستندی آموختن. و چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی "بکینتا نکیت". و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی "نکونیا نکونی". از محققان ایرانی، ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی (تهران، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۲۲۹) این عبارت‌های سغدی را به قیاس تصحیح کرده و بدین شکل خوانده است: «نکون کینت، نکونبانگون کینت»؛ و به نظر آذرتاش آذرنوش در تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (۱. ترجمه‌های قرآنی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۱) آن‌ها را چنین باید خواند: «نگون سان کینت، نگون سان نگون کینت». گفتنی است که این عبارت‌های سغدی توجه محققانی چون روزنبرگ و هنینگ را نیز به خود جلب کرده و آن‌ها درباره نحوه خواندن و اشتقاق واژگان مزبور نظرانی دارند که تفصیلاً را در تعلیقات ریچارد فرای بر ترجمه انگلیسی تاریخ بخارا

می‌توان یافت. نک:

R. Frye, *The History of Bukhārā*, Translated from a persian Abridgement of Arabic original, Massachusetts, 1954, pp.135-136.

۲. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۵. با اشاره به سده پنجم هجری به نقل از ابن خلکان.

۳. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۱۲۸.

۴. محمد بن علی بن محمد شبانکاره‌ای، مجمع الانساب، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۳.

۵. اصطخری، ممالک و ممالک، پیشین، ص ۱۲۶؛ جیهانی، اشکال العالم، پیشین، ص ۱۲۲؛ نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ۱۲۸؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۶، ص ۹۸؛ شبانکاره‌ای، همان، ص ۲۳.

۶. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، ج ۱، ص ۱۴۷. در مقابل نظر او، بارتولد علت قتل احمد بن اسماعیل را در حمایتش از علمای مذهبی بازجسته است؛ حمایتی که در عهد او به جایگزینی زبان عربی به جای زبان فارسی برای اداره امور نیز می‌انجامد؛ واسیلی ولادیمیریویچ بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۱۴؛ فرای هم بر همین رأی است نک:

R.N.Frye, "The Sāmānids", *The Cambridge History of Iran*, op.cit, vol.4, p.141.

و ترجمه فارسی این اثر: همو، «سامانیان»، تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، گردآورنده: ر.ن. فرای، پیشین، ص ۱۲۴.

۷. برای فعالیت‌های اسماعیلیان نک:

S.M.Stern, "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and Khurāsān and

Transoxania", *BSOAS*, vol.23, 1960, pp.56-90.

و ترجمه فارسی همین اثر: ساموئل م. استرن، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران و خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال چهاردهم، شماره اول، ۱۳۴۵، ص ۲۳-۶۹.

در باره مانویان می‌دانیم که از همان ابتدای فعالیتشان در منطقه سغد و سمرقند حضور داشتند و حتی در سده چهارم هجری در برخی منابع از وجود خانگاه‌های آن‌ها در این مناطق سخن به میان آمده: «واندر وی (سمرقند) خانگاه مانویان است و ایشان را نغوشاک خوانند». نک: حدود العالم من المشرق الی المغرب (تألیف به سال ۳۷۲ ق)، به کوشش منوچهر ستوده، پیشین، ص ۱۰۷. گفتنی است که مینورسکی نیز در تعلیقات خود بر ترجمه‌اش از این کتاب به زبان انگلیسی، حضور مانویان در این ناحیه را به دوره مقتدر عباسی (حک: ۲۹۵-۲۳۲ ق) مرتبط می‌داند و بر این عقیده است که آن‌ها از ترس جانشان به خراسان گریختند. نک: حدود العالم من المشرق الی المغرب، از مؤلفی ناشناخته، تحقیق و مقدمه از مینورسکی و بارتولد، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ ش. ضمیمه عکسی ورق ۴۵، ص ۳۹۵. درباره این خانگاه‌ها یا «مانیستان»‌های مانوی، بو آتاس هم با توجه به متن حدود العالم و شماری از منابع متأخرتر از آن، پژوهش در خور تأملی دارد:

Bo Utas, "Mānistān and Xānagāh", *Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica*, vol.25, Leiden, 1985, pp.656-664.

میراث شهاب

ماوراءالنهر رفت و ابن سواده نامی را به جانشینی خود در مرورود بنهاد؛ اما پس از تلاشی بی‌ثمر در بخارا به نخشب بازگشت و با توفیق

ری در سال‌های ۳۰۷ تا ۳۱۱ هجری اشاره کرد.^۱ پس از تسلط سامانیان حنفی مذهب بر ری به سال ۳۱۳ هجری، ابوحاتم به طبرستان گریخت و به جانبداری از اسفاربن شیرویه (کشته ۳۱۹ ق)، سردار دیلمی، پرداخت و در فرجام او را در گرگان توسط یکی از داعیانش به نام ابوعلی^۲ به کیش اسماعیلی درآورد^۳ و با گسترش فعالیت خود در دیلمان، مرداوینج زیاری را نیز به کیش اسماعیلی متمایل کرد.^۴ از منابع کهن برمی‌آید که مرداوینج در آغاز از حامیان ابوحاتم بود و به قصد استحکام دعوت او، میان وی و برخی مخالفانش، مانند ابوبکر محمدبن زکریای رازی، مناظراتی ترتیب می‌داد؛^۵ اما پس از در پیش گرفتن سیاست ضد اسماعیلی خود، که برخی منابع، و به تبع آن‌ها، برخی محققان، دلیل آن را در پیش‌بینی نادرست تاریخ ظهور مهدی توسط ابوحاتم بازجسته‌اند،^۶ بر اسماعیلیان خشم گرفت و بسیاری از آن‌ها را کشت؛ پس، ابوحاتم به ناگزیر به آذربایجان و نزد مفلح، حکمران محلی آن‌جا، گریخت و کار دعوت را به دوتن از همکارانش سپرد.^۷

در همین دوره، در خراسان، ابو عبدالله خادم به کار دعوت مشغول و در نیشابور مستقر بود تا آن‌که در ۳۰۷ هجری، عبیدالله مهدی، نخستین خلیفه فاطمی، ابوسعید شعرانی را به جانشینی او برگزید؛^۸ و شعرانی با فعالیت پیوسته خود، شماری از امیران لشکری این ولایت را به کیش اسماعیلی درآورد.^۹ در حالی که اندکی پیش‌تر، احمد بن کتیل، از جمله داعیان فرودست ابو عبدالله، با جداشدن از جنبش اسماعیلی و ادعای امامت، مورد توجه دربار سامانی در عهد امیر نصر دوم (حک: ۳۰۱-۳۳۱ ق) قرار گرفته و در ماوراءالنهر پیروان بسیاری یافته بود.^{۱۰}

در چنین احوالی، امیر حسین بن علی مروزی (مروودی)، سپهسالار لشکریان سامانی در سیستان در عهد احمدبن اسماعیل (کشته ۲۹۵ ق)، که توسط غیاث، جانشین احمد بن خلف الحلاج،^{۱۱} به کیش اسماعیلی گرویده بود، پس از شکست از نصر دوم در ۳۰۶ هجری و مدتی اقامت در دربار سامانی،^{۱۲} در خراسان عهده‌دار دعوت اسماعیلی شد و با نفوذی که داشت، بسیاری از ساکنان طالقان، میمنه، فاریاب، غرچستان و غور را به کیش اسماعیلی راهنمون شد.^{۱۳}

مروزی به هنگام مرگ محمد بن احمد نسفی را به جانشینی خود برگزید. نسفی که فیلسوفی نامدار و برخاسته از روستای بزه در حومه شهرک نخشب بود، به قصد اجرای توصیه او مبنی بر دعوت شماری از بزرگان دربار سامانی در بخارا به کیش اسماعیلی، به

۱. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک (سیاستنامه)، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۸۶؛

F.Daftary, *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge, 1995, p.121

۲. محمدبن حسن دیلمی، قواعد عقائد آل محمد، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۹ ق، ص ۳۳.

۳. عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۱۹ ق، ص ۲۸۳؛ همو، همان، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص ۲۸۷.

۴. خواجه نظام الملک، همان؛ خواجه رشید الدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۲؛ ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پزوه، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۲. برای تهمت ارتباط مرداوینج با قرقمطیان بحرین در جریان لشکرکشی‌اش به بغداد نک: محمد بن یحیی صولی، الاوراق اخبار الرازی بالله و المتقی بالله، به کوشش هیوبرت دن، قاهره، ۱۳۵۴ ق، ص ۲۰.

۵. حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبیة، به کوشش صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳.

۶. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص ۲۸۷؛

F.Daftary, *The Ismā'īlīs*, op.cit, p.121.

۷. خواجه نظام الملک طوسی سیر الملوک، پیشین، ص ۲۸۷؛ خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، پیشین، ص ۱۲.

۸. ابن ندیم، الفهرست، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۹؛ ترجمه فارسی، ص ۳۵۱. همان.

۹. نک: ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی، بیان الادیان، به کوشش محمدتقی دانش پزوه تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱-۱۳۳؛ ابوالحسن علی بن زید بیهقی، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷، ص ۲۹۰؛ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملل و النحل، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۴؛ همو، همان (توضیح الملل)، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۶؛ مهدی محقق، فیلسوف ری، تهران، ۱۳۵۲، ص ۴۸-۴۹.

۱۰. آغازگر دعوت اسماعیلی در منطقه جبال.

۱۱. که در پی عفو او توسط نصر بن احمد صورت پذیرفت. در این زمینه، ابن ندیم (الفهرست، متن عربی ص ۲۳۹؛ ترجمه فارسی، ص ۳۵۱) به نقل از ابن رزم از مرگ حسین بن علی مروزی در زندان نصر دوم یاد می‌کند که پرداخت صدو نوزده هزار دینار خون‌بهای او به خلیفه فاطمی در دوران نخشی را به دنبال دارد. نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، پیشین، ص ۲۲-۲۳.

۱۲. خواجه نظام الملک طوسی، سیر الملوک، پیشین، ص ۲۸۵.

در گرواندن برخی محارم امیر سامانی، و از جمله کاتب خاص او، ابواشعث، به کیش اسماعیلی، به محافل درونی سامانیان راه یافت و سرانجام با گروانیدن امیر نصر سامانی و وزیرش به کیش اسماعیلی، برای تبلیغ آشکار کیش خود، فرصتی مناسب یافت؛ چنان‌که با فرستادن یکی از داعیان تحت نظارتش به سیستان، دامنه و حدود دعوت را گسترد.^۱ البته فعالیت‌های او و هم‌اندیشانش، در فرجام، ناخرسندی رهبران سنی مذهب و امیران ترک نژاد دولت سامانی را نتیجه داد و به توطئه آن‌ها برای خلع نصر دوم انجامید؛ توطئه‌ای که با کشته شدن سپهسالار لشکر به دست نوح بن نصر (حک: ۳۳۱-۳۴۳ق) و در پی ولی‌عهدی او ناکام ماند، اما پیامدش کشته شدن نسفی و شماری از یاران نزدیکش به سال ۳۳۲ هجری بود.^۲ هرچند که به رغم تعقیب اسماعیلیان در پی این رخداد در دوران حکمرانی نوح و جانشینانش، دعوت خراسان همچنان بر جای ماند و توسط ابویعقوب سجستانی و دو فرزند نسفی به نام‌های حسن مسعود و دهقان،^۳ پی گرفته شد.^۴

ابن سینا نیز در چنین فضایی دیده بر جهان گشود، و چنان‌که می‌دانیم در خانواده‌ای با گرایش‌هایی عمیقاً اسماعیلی رشد کرد؛ البته، او در زندگی‌نامه خود نگاشته‌اش، علاقه و تأثیرپذیری‌اش از آموزه‌های اسماعیلیه را منکر شده است، اما چنان‌که 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 سجستانی باشد،^۵ و آن‌گونه که در گفتار دیگری برخواهم نمود، بازتاب آموزه‌های او در مسائلی چون «توحید، عقل و نفس، امامت و امر معاد» را در آثار متعدد شیخ‌الرئیس، و از جمله در رساله اضحویه او می‌توان

بازجست؛ همچنان‌که به نوشته هرمان لندولت، از بحث ارائه کرده‌شده شیخ در کتاب اشارات‌اش درباره دلایل برتری «صدیقان» هم، آشنایی‌اش با ابوبکر کلاباذی (م ۳۸۵ق) صوفی نامدار بخارا و صاحب کتاب *التعرف فی مذهب اهل التصوف* برمی‌آید.^۶ در واقع، توجه به چنین مسائلی، بر توحید اشراقی سینوی چشم‌انداز دیگری خواهد گشود و از بنیادهای اسماعیلی حکمت مشرقی او و برآیندهای سیاسی آن، تصویر دیگری به دست خواهد داد؛ تصویری که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد.

۱. همان، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۲. همان، ص ۲۸۷-۲۹۵.

۳. اشترن و پوناوالا برآنند که دهقان و حسن مسعود، یکی هستند. ناصر خسرو و ابوالقاسم بستی هم از دهقان به عنوان پسر نسفی و صاحب دعوت خراسان یاد کرده‌اند؛ در حالی که مادلونگ با توجه به این نکته که ناصر خسرو در خوان الاخوان (به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۳۵) آموزه حسن مسعود درباره برزخ را با اعتقاد پدرش نسفی یکی می‌داند، آن هم در مقابل عقیده دهقان (ص ۱۳۱)، هویت همسان این دو را مشکوک می‌داند. نک:

S. M. Stern, "The Early Ismā'ili Missionaries..." , *op. cit.*, p.80; I.K.Poonawala, *Biobibliography of*

Ismā'ili Literature, Malibu, 1977, p.75; W.Madelung, "Abu Ya`qūb al-Sijistāni and

Metempsychosis", *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater; Acta Iranica*, vol.28, 1990, p.142, n.9.

۴. ناصر خسرو، خوان الاخوان، پیشین، ص ۱۳۱ و ۱۳۵.

5. P. E. Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, London & New York, 1999, p.123.

6. H. Landolt, "Gazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Etudes Asiatique*, vol. XLV, 1991, pp.19-72, n.126.