

نظرگاههای کلام اسماعیلیه*

ویلفرد مادلونگ
ترجمه علی اصغر شیری

اسماعیلی بودند، قلمرو نفوذ خود را تا نیمه غربی جهان اسلام، یعنی از اقیانوس اطلس گرفته تا مرزهای عراق گسترش داده و شهر قاهره را بعنوان مرکز فعالیتهای خود بنا نهادند. در شرق، قرامطه که با اسماعیلیان مخالف بودند، قسمت اعظم عربستان، خلیج فارس، و سرزمینهای جنوبی عراق را تحت سیطره خود درآورده و برای مدتی بعداد مرکز خلافت عباسیان را تهدید کردند.

در حالی که اخوان الصفا گروهی بی‌نام از مؤلفان اسماعیلی، در بصره، به انتشار دائرة المعارف معروف خود که مشتمل بر پنجاه و یک رساله فلسفی است - و

هدف از ترجمه این مقاله، آشنایی با دیدگاه ویلفرد مادلونگ، اسلامشناس آلمانی است که تحقیقاتی جامع در زمینه کلام اسلامی بویژه کلام شیعه اثنی عشری، زیدیه و اسماعیلیه انجام داده است. وارانه آن به هیچ روی دلیل صحیح گذاردن بر نظرات وی نیست *

جنبیش مذهبی اسماعیلیه برای اولین بار در نیمه دوم قرن سوم بر صحنه تاریخ اسلام ظاهر شد. و با سرعتی بس شگفت‌انگیز گسترش یافت. مرکز این فرقه ابتدا در خوزستان، جنوب غربی ایران بود، و مبلغان اسماعیلی، پیام خود را به سرتاسر جهان اسلام، از ماوراء النهر و رود سند گرفته تا «مغرب»^۱ رساندند. شمار تازه کیشان اسماعیلی در شرق عربستان، یمن و در شرق «مغرب» آن قدر، افزایش یافت که توانستند تحت حاکمیت امام منتظر به تشکیل جماعت سیاسی خود همت گمارند.

لویی ماسینیون، قرن چهارم تاریخ اسلام را «سدۀ اسماعیلیه» نامیده است. خلفای فاطمی که امامان

* Madelung, Wilf red. "Aspects of Ismaili theology: The prophetic chain and The gob beyond being" in Ismaili Contribution to Islamic culture. (Tehran: Iranian Academy of philosophy, 1977) PP.53-65.

۱ مغرب نام عربی شمال غربی افریقا در عصر غلبه اعراب بر اسپانیا بوده و در حال حاضر به مراکش، الجزایر، تونس و گاهی اوقات لیبی اطلاق می‌شود.

اسماعیلی، عمدتاً به دلیل جاذبه ذاتی پیام این مذهب بود.

عقاید اسماعیلیه، از همان آغاز، دیدی جامع و منسجم از خدا، جهان و مفهوم تاریخ ارائه می‌داد. ضمن آنکه اصل مذهب اسماعیلی متنضم عقاید و آرمانهای کلی اسلام و شیعه بود، برخی از جنبه‌های میراث فکری و معنوی یونانی مأبی را - که اکثر علمای اهل سنت متعرض آن شده و رد کرده‌اند - در بر داشت، ممکن است مجادلان ضد اسماعیلی، مبلغان اسماعیلی را به تلاش برای نفوذ در مردمی با پیشینه‌های متفاوت از طریق ارائه فریب‌آمیز عقاید و مقاصدشان متهم سازند. لیک در عمل، اصول عقاید اسماعیلیه هیچ عقیده و اصلی را بدون شناخت نپذیرفت، بلکه با گرینش آنچه که با اعتقادات بنیادی خود سازگار یافت و نیز با امتزاج آنها به ترکیبی منسجم دست یافت.

دیدگاه اسماعیلیه در باره نبوت و امامت مبتنی بر این عقیده است که بشر به رهبر و معلمی نیاز دارد که توسط خدا هدایت شده و معصوم باشد، تا عادلانه بر بشر حکومت کرده و او را از طریق دین بگونه‌ای صحیح هدایت کند. در غیاب پیامبر، این مهم به عهده امام است. از این رو امامت بخشی از سلسله نبوت است که تاریخ بشر را از آغاز تا انجام تحت لوای خود می‌گیرد.

این عقیده در مورد اهمیت امامت بخشی از میراثی بود که اسماعیلیه از همان آغاز تشیع تداوم بخش آن بود، اما اسماعیلیه این عقیده را به دیدگاه ادواری ولی عمدتاً غایت شناسانه خود از تاریخ متحول نمود. بر طبق این دیدگاه تکامل مذهبی بشر پس از هفت دوره تحقق می‌یابد که هر یک از این دوره‌ها بواسطه یک پیامبر یا «ناطق» آغاز می‌شود. در شش دوره اول، پیامبران: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (ص) هر یک پیامی و حیانی را تبلیغ نموده، کتابی آسمانی که در سیمای آشکار و ظاهر خود شریعتی را مشتمل است. هر پیامبری وصی و صامتی دارد که دنباله‌روی اوست و وظیفه‌اش مکشوف ساختن حقایق

هنوز بعنوان بخشی از متون اسلامی باقی است - می‌پرداختند، مبلغان اسماعیلی چون: نسفی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی به تبیین و تشریح عقاید اسماعیلی به شیوه مرسوم آن مشغول بودند.

اسماعیلیه در تمامی طبقات اجتماعی اعم از حکام، دولتمردان، دانشمندان، تجار، کشاورزان، مستمندان و نیز ساکنان شهرها و روستاهای طوائف صحرانشین صاحب پیروانی گشت. بی‌شک عوامل متعددی ظهور این چنین آشکار اسماعیلیه را سبب شد. تجزیه دم‌افزون فرمانروایی عباسیان و عدم ثبات سیاسی خلافت عباسی رو به نقطه اوج گذاشت.

تحولات سیاسی، جنگهای داخلی، ویرانی و آشتگی اقتصادی موجب ناراضی و آشوب گستردہ شد و در بعضی موارد، اسماعیلیه اصولاً بعنوان جنبشی انقلابی و اجتماعی و عامل برانگیختن مظلومان در شورش علیه قدرتها و موازین حاکم تلقی می‌شد. در برخی موارد شرایط محلی خاص آشکارا جنبش اسماعیلیه را این چنین ماهیتی بخشید. اما باید از تعمیم این تعبیر و جاذب بودن پیام اسماعیلیه برای آنلایی که از مظلومان نبوده و از رهگذر این شورش چیزی عایدشان نمی‌شد پرهیز کرد. افول اقتدار و شهرت خلفای عباسی، که نمایندگان مذهب سنی بودند، طبعاً موجب تقویت مخالفان دیرینه، علی‌الخصوص شیعه، گردید.

ساخر فرق عده شیعه از جمله امامیه و زیدیه که بیش از یکصد سال قبل از ظهور اسماعیلیه تأسیس شده بودند نیز عملتاً اندازه‌ای از این وضعیت جهت تحکیم پایگاه خود سود جستند. اما توفیق آنها در مقایسه با بروز سریع خوش اقبالیه‌ای اسماعیلیه - که برای مدتی عامل افول خلافت عباسیان و احیای به رسم خودشان فرمانروایی جهان اسلام بشمار می‌آمدند - ناچیز بود.

تشکیلات سری فعالیتهای تبلیغی اسماعیلی، که بگونه‌ای عالی و به صورت مرکزی رهبری می‌شد، آشکارا گسترش سریع خود را در سرتاسر جهان اسلام تقویت نمود. لیک فدایکاری و موقوفیت مبلغان

عقل باشد یعنی آنچه مشی ارسطویی بر آن قائل است، متعالی گردانید. پیامد مطرح شدن «مشی سلب»^{*} اسماعیلیه تمامی صفات و اسماء را از نام خدا برداشت و او را بعنوان وجود و عدم متعالی توصیف کرد.

هنگامی که اسماعیلیه این عقاید را از مشی نوافلاطونی اتخاذ کرد، تحولات شاخص و بارزی در جهانشناسی نوافلاطونی حادث گشت و آن را ماهیتی اسلامی تر بخشید. از این رو اسماعیلیه عقل کل را نه منبعث از مجرای فیض یگانه، بلکه بواسطه، «امر» و «کلمه» الهی در فعل «ابداع» تبیین می‌کردند.

همچنین «امر» به کل جهان اشارت دارد و عقل، صور تمامی اشیائی که در عوالم روحانی و فیزیکی موجودند و به یک باره خلق شده‌اند (دفعه واحده) را بردارد. تمامی آنها مستقیماً در اصل خود با خدا مرتبطند. و فقط به صورت تدریجی در جریان فیض و رابطه علت و معلولی منبعث از عقل و مطابق با «تقدير» متجلی می‌گردد. عقل به عنوان اولین وجود مخلوق (المبدع الاول) نامیده شد، در صورتی که «امر» گرچه منطقاً بر آن مقدم بوده ولی با آن در وجود یکی شد. خدا بواسطه فعل نخستین اش «مبدع» خوانده می‌شود و چنانکه در قرآن به «بدیع السموات و الارض» توصیف شده است. رشته قرآنی واژه‌های «ابداع» و «امر» الهی که علاوه بر این بالفظ «کون» مشخص شده و جنبه امری و خلاق دارد، مشهود است. از لحاظ اصطلاح شناسی، این گونه اسلامی کردن الفاظ بیشتر از طریق معادل پنداشتن عقل کل با «قلم»، «عرش» و «قضاء» قرآنی و دیگر معادلهای مرتبط با سایر اصول عالم روحانی صورت می‌گیرد.

به هر حال، نکته مهمتر آنکه، این تغییرات لغوی، ماهیت ارادی و آزادی عمل در خلق را – همانطور که

درونى و باطنى نهفته در کتاب آسمانى و شريعت برای محدود افرادی است که توانایي و شایستگی دریافت آن را دارند.

این حقایق باطنی در قیاس با ماهیت متغیر قانون، در تمامی اعصار، جاودانه و غیر قابل تغییرند در پی هر وصی نیز هفت امام می‌آید که از حوای حقیقی باطن و ظاهر کتاب آسمانی پاسداری می‌کند. بدین ترتیب در هر دوره‌ای امام هفتمن به مقام پیام آور عصر بعد می‌رسد و کتاب مقدس جدیدی را معرفی می‌نماید که بواسطه آن کتاب قبلی منسخ می‌گردد. این الگوتها در مورد هفتمنین یا آخرین عصر تغییر می‌یابد. پیام آور این عصر، قائم منتظر یا مهدی قانون مذهبی جدیدی را معرفی نمی‌کند بلکه حقایق باطنی را که در آغاز معرفی، به شکلی ناتمام و رازگونه بیان شده به پیروان مؤمن و حقیقی امامان پیش گفته به شکلی کامل و بی‌هیچ قیدی آشکار می‌سازد. از این رو، او پیش از خاتمه این جهان آغازگر عصر معرفت ناب روحانی است که به مدد شریعت منصه ظهور یافته است.

حقایقی که از سوی اعضای هدایت شده سلسله نبوت اشاعه می‌یافتد، اصولاً عرفانی بود. با آنکه این حقایق مبتنی بر روحی و عقل انسان متعالی بود، ولی نفس عاقله را کمال می‌بخشید و از این رهگذر انسان را به «خلق ثانی» اش رهنمون می‌شد. عقل بشر نمی‌توانست با تلاش‌های مستقل خود بدین حقایق دست یابد. انسان تنها از طریق عطف اولیه به تعالیم هدایت گر پیامبران و امامان می‌توانست از تأیید الهی – که از طریق آن تعالیم پیامبران برایش الهام رستگاری می‌گشت – برخوردار شود.

کلام اسماعیلی، نیز مطابق با ماهیت نبوت مدارانه معرفت مذهبی، در جوهر وحیانی بود تا عقلانی. عقاید اولیه اسماعیلیه، خدا و اصول عوالم روحانی و فیزیکی مصطلح در افکار نوافلاطونی را متضمن بود. خدا مطلق ناشناختی بود، یگانه‌ای که عقل را بارای درک و تفسیر آن نمود. خدا عقل کل – اولین اصل عالم روحانی که خود منشأ آن بود – را بدون آنکه خود

*مشی سلب یا *Uianegationis* عبارتی است لاتین که در دیدگاههای این میمون و قدیس تومان اکونیاس به آن اشاره شده است. و به معنای روش سلبی در شناخت خدا است در این روش دیگر بودن خدا از جهان مطرح است. بدین معنا که با جدا داشتن خدا از جهان می‌توان به شناخت خدا تائق شد.

اثبات خدارا که از مسائل اولیه هر کلام عقلی است، نداشت. چه بیهودگی بیان دلیل عقلی برای آنچه که ورای عقل وجود است آشکارا پیداست. و نیازی به آن نیست، ابویعقوب نیز تصریح کرد که مبرهن تراز هر برهانی است (اثبات من کل ثابت) این امر مسلمی بود که بواسطه وحی برای بشر صراحت یافت. بازترین و پایدارترین جنبه‌های کلام عقلی در سده‌های اولیه اسلام توسط مکتب معتزله نمود یافت. در طی نخستین دهه‌های قرن پنجم، کلام عقلی بر مبنای روشی متفاوت توسط ابن سینا (۴۲۸ م-ھ) - فیلسوفی که از طریق حکمت مدرسی تاقونها پس از خود عمیق‌ترین تأثیرات را بر اندیشه اسلامی بجای گذاشت - بگونه‌ای منظم از نوسامان گرفت.

ابن سینا خود نقل می‌کند که پدر او چگونه به کیش اسماعیلی درآمد و چگونه پدر و برادرش در مورد مسائل فلسفی و علمی از دیدگاه اسماعیلیه به بحث می‌پرداختند، آنها ابن سینا را به شرکت در بحث‌هایشان فرا می‌خوانند اما او نمی‌توانست نظر آنها را بپذیرد. بنابراین می‌توان گفت: با آنکه ابن سینا با عقاید اسماعیلی آشناشی کامل داشت اما از قبول این کیش احتساب کرد و به روش مشایی محض که پیش از او - بویژه توسط فارابی - در اسلام نمود یافته بود روی آورد. در واقع ارسطو و فارابی معلمان اصلی او بودند، ابن سینا گرچه الهیاتی را که به ارسطو نسبت داده بودند (و عملاً شامل برگرفته‌هایی از تاسوعات فلوطین بود) معتبر دانست، اما از آن جنبه‌هایی که با عقاید اسماعیلی سازگاری داشت تبعیت نکرد.

در الهیات ابن سینا، خدا ماورای وجود نیست. او خدا را واجب الوجود توصیف می‌کند. در واقع این عقیده پایه برهان ابن سینا در مورد وجود خداست که مستدل از اقتضای ذاتی جهان به نیاز به یک علت غایی و واجب است. همینطور خدا در الهیات ابن سینا ماورای عقل نیست. او خدا را در جوهر عقل، عاقل و معقول می‌داند (اشارة به بحث معروف اتحاد عقل و عاقل و معقول در کتاب النجاة ابن سینا) خدا

در قرآن و سنت اسلامی اشاره شده - در قیاس با عقیده به فیض مورد نظر فلاسفه منعکس می‌نماید. و با همین انگیزه، کلام اسماعیلی برخلاف سنت فلسفی، آشکارا علت اول بودن خدا را منکر شد. آنها معتقد بودند علت اول عالم «امر» یا «کلمه» خداوند بود که با عقل کل یکی شد و خداوند را تنها می‌توان معلّ علت العلل خواند.

بی‌شک بخشی از جذایت کلام نو افلاطونی برای عقاید اسماعیلی، اثبات جدی وحدایت، کمال یگانگی خدا و تنزیه مطلق او بود، زیرا توحید و تنزیه، اصول بنیادی اسلام بود و به طرق مختلف در تمام کلام اسلامی حضور داشت و تفکر نوافلسطونی و اسماعیلی این اصول را تابه غایت با خود داشتند.

ابویعقوب سجستانی از نخستین مؤلفان نو افلاطونی اسماعیلی - که عمدۀ آثار کلامی اش بجای مانده - نظرات برخی از مکاتب کلامی اسلام را در باب تنزیه خدا، مورد بحث قرار داده است. او حتی منکر عقیده اساسی ضد انسان انگارانه معتزله عقل گرا شد که عموماً بخاطر افراط در سلب و تفسیر استعاری صفات الهی و نیز ارتکاب به «تعطیل» متهم می‌شدند.

در عین حال، ابویعقوب «تعطیل» آنها را صرفاً شکلی مکتوم از «تشییه» دانست. چون صرف انکار هرگونه مشابهت با ماهیت فیزیکی انسان، خدا را با وجودات معنوی همسان می‌نمود. بنابر این سلب هرگونه تشابه خدا نسبت به مخلوق باید از طریق انکار این نوع نفی که در عمل اورا از هرگونه تشابهی با موجودات قابل درک عالم روحانی بری می‌دارد، کامل گردد.

ابویعقوب، از طریق این نفی دوگانه متناقض به اثبات مجدد ماهیت فراعقلی کلام اسماعیلی پرداخت. و بواسطه دیدگاه تعالی در مقابل عقل در زیربنای لزوماً وحیانی نگرش نو افلاطونی از ذات یگانه بود که نویسنده‌گان اسماعیلی پیوستگی اساسی آن نگرش را با نظرگاه خود دریافتند. بخصوص آنکه کلام اسماعیلی قصد ارائه دلیل برای

اسماعیلیه مشهود نبود. ناصر خسرو در کتاب جامع الحکمتین (تألیف ۴۶۳ هـ) که توافق دو حکمت یعنی فلسفه یونانی و حکمت اسلاماعیلی را مطرح می‌کند، به نظرات ابن سینا و مشائیون اسلامی بطور کل اشارتی نداشته است. با این حال، اظهار نظر او در مورد تعالیم اسلاماعیلی به وضوح ریشه‌های آسمانی و پیامبرانه این حکمت را تأیید می‌نماید.

مدتی بعد نیاز ذهن بشر به «علم» و نارسانی عقل، مجددأ در مباحثات جدی و مطولی در کتاب فصول اربعه، منسوب به حسن صباح بنیانگذار فرقه نزاری اسلاماعیلی بیان شد. تز تعلیم، گرچه از آغاز به وضوح در عقاید اسلاماعیلی و شیعه ریشه داشت، ولی در عقاید نزاری چنان اهمیت یافت که «دعوت جدید» پیروان حسن صباح به تعلیمیه شهرت یافت. حسن صباح جهت تأکید بر رابطه خاص ضرورت «تعلیم» با کلام، به ناکامی عقل در معرفت باری و نیاز به پیامبر

برای اعتراف حقیقی به توحید، اشاره کرده است.

مباحثات حسن صباح در کتاب ملل و نحل شهرستانی (م ۵۴۸ هـ) به گونه‌ای مبسوط نقل شده است. شهرستانی آشکارا به اسلاماعیلیه علاقه فراوان داشت. گرچه عمدتاً بعنوان یکی از برجسته‌ترین متکلمین اشعری شناخته شده بود که روشنفکرانه به تمامی ادیان و فلاسفه علاقمند بود، لیکن برخی از همروزگارانش معتقد بودند که او پنهانی به اسلاماعیلیه نزاری متمایل است و پیام آن مذهب را تبلیغ می‌کند. او در تفسیر قرآنی خود - که در آن اصطلاحات و شیوه‌های تفسیر اسلاماعیلی را بکار می‌برد - خاطر نشان می‌سازد که چگونه معلم تفسیرش برخی از سخنان نیکوی اهل بیت پیامبر و پیروان آنها را - که به اسرار نهفته و بنیان متقن علوم قرآنی اشارت دارد - بر او مکشوف ساخته است.

او سپس به جستجوی درستکاران (الصادقین) شتافت و بندهای از بندگان نیکوکار خدا (عبد من عباد الله الصالحین) را که بعدها به او اصول حقیقی تفسیر قرآن را آموخت، باز یافت. معلم دوم او که

در این مورد به اصول عالم روحانی که ابن سینا آن را بعنوان عقول محض تعریف می‌کرد، می‌مانست. او نیز همچون نگرش فلسفی خداراعت اول می‌دانست و با اثبات این نظریه که از واحد صادر نگردد (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) بر این عقیده بود که خدا عقل اول را بالضروره نه بعنوان فعلی ارادی وجود بخشد.

ابن سینا با طرح اصل معقول بودن خدا، بدون رجوع به براهین کتاب آسمانی با نمادگرایی مذهبی، در غالب اصطلاحات عقلائی محض، به بحث در مورد ماهیت و صفات خدا و نیز عالم روحانی پرداخت. گرچه عقاید او در بسیاری موارد با معتزله مغایر بود. لیکن در این مورد، الهیاتش با آنها سازگاری داشت. غزالی در نقدي بر فلسفه ابن سینا، در مورد صفات خدا به توافق بنیادی نظر او با دیدگاه «تعطیل» معتزله قائل بود.

در واقع از دیدگاه ابن سینا عقل در کسب معرفت باری نیازی به هدایت پیامبران ندارد. البته محققًا جایگاه نبوت و عرفان در فلسفه ابن سینا محفوظ بوده و او یقیناً به اسلام ایمان خالصانه داشته است. اما از نظر او نیز به همان مقوله‌ای متعلق است که عقل، و معرفت پیامبران از همان منبعی سرچشمه می‌گیرد که ذهن هر انسانی یعنی عقل دهم یا عقل فعال که واهب الصور است، لیکن رابطه پیامبران با آن عمیق‌تر است. از این رو معرفت پیامبران بی‌واسطه و جامع تر است. پیامبران قادرند این معرفت را در قالب صور و نمادها که ذهن اکثر افراد قابلیت درک و جذب آنها را دارد تبیین نمایند، حال آنکه کلام - که به بیان همان حقایق در قالب عبارات حقیقی و بدون استعاره می‌پردازد. و رای قوه ذهنی اکثر افراد است.

ماوراء الطبيعة عقلائی ابن سینا - که بطور قاطع و منسجم در بافتار نظام فلسفی اش به اثبات رسیده - به مقابله و جدالی جدی با الهیات پیامبر مدارانه اسلاماعیلی برخاست. ولی تا بیش از یک صد سال پس از او اثری از پاسخ، بحث انتقادی یا انکار از سوی

اوست. اضدای چون وجود و عدم، وحدت و کثرت، معرفت و جهل، مرگ و زندگی، خیر و شر، قدرت و ضعف، همچون منازعه کنندگان در دعوی دادگاه (متحکمان) هستند و خدا مافوق آنها بعنوان قاضی (حکیم)، آنهاست. بنابراین تلاش این سینا برای اثبات وجود خدا بر مبنای مفهوم بسیط وجود امری بیهوده است. در حقیقت برای اثبات وجود خدانيازی به برهان نیست، چه خدا آشکارتر از آن است که برای وجود خود نیاز به نشانه‌ای داشته باشد. معرفت باری در حقیقت در فطرت انسان نهفته است و هر کس آن را منکر شود خود را انکار کرده است. کسی که منکر داور مطلق شود، خود را محکوم نموده و با قضاوت خود وجود او را تأیید کرده است. بدین دلیل است که پیامبران موعظه خود را به بیان وحدانیت خدا و انکار شریک و رقیب او محدود می‌کردند. چه ارائه برهانی جهت اثبات وجود خدا غیر ضروری نمود.

شهرستانی به این نظر این سینا که از واحد تنها فعلی واحد- عقل اول- صادر می‌شود ایراد گرفته است. البته خدا خالق هر چیز است و تمامی موجودات باید به گونه‌ای یکسان و بدون واسطه عقل، روح و سرشت در ارتباط مستقیم با او باشند. در واقع توحید، وحدت عددی، وحدت کل یا وحدت مقدار، جنس و نوع یا فرد نیست. وحدت و کثرت و سایر اضداد، بطور یکسان از او صادر می‌شود. این مطلب در قرآن تصریح شده که مخلوقات چه جمماً و چه فردآ در ارتباط بلافصل با خدا هستند. از این رو در سوره النبأ آیه ۳۸ اروزی که آن فرشته بزرگ روح القدس با همه فرشتگان صفت زده به نظم برخیزند، روح به معنای عقل اول و فعل است و فرشتگان همان ارباب مجرد عالم هستند (المدبرات امرا). بنابراین تمام موجودات باید بطور یکسان در ارتباط بلافصل با خدا باشند، خواه بطور مستقیم و با اراده نخستین (بالقصد الاول) از ناحیه او صادر شده باشند یا خیر؛ چرا که همه آنها در حدوث خود یکسان به خالق نیازمندند. لیکن مراتب آنها در سایر موارد متفاوت است.

شهرستانی عقیده این سینا را در باب اینکه خدا

شهرستانی اشاره‌ای به نامش نداشته احتمالاً اسماعیلی بوده است. گرچه در مورد روابط محسوس او با الموت چیزی نمی‌دانیم، لیکن برخی از آثار بجای مانده‌اش گواه است که او در طول زندگی به عقاید اسماعیلیه معتقد بوده است. او در یکی از آثارش تحت عنوان المصارعه بر مبنای آنچه خود معیار النبوه می‌خواند به رد معاوae الطیبیه این سینا پرداخت. لیک موضع او ذاتاً با کلام سنتی اسماعیلی موافقت کامل داشت.

شهرستانی مفهوم بسیط وجود از دیدگاه این سینا را که شامل خدا - واجب الوجود - و جهان حادث می‌شد مورد انتقاد قرار می‌دهد. او معتقد است که این مفهوم بر آن است تا وجود را به ملازمی نوعی یا جنس گونه تعبیر کند که اجزای آن بواسطه صفت ممیزه از هم متمایز می‌شوند. بنابراین این اجزاء ضرورتاً با هم مرکبند. این سینا به جهت گریز از این نتیجه منطقی بر این باور بود که کاربرد لفظ وجود برای خدا و جهان حادث به صورت تشکیکی مطرح است نه به صورت متواطی. بنابراین کاربرد لفظ وجود را برای هر دو یکسان نمی‌داند. شهرستانی معتقد است که حتی با این مفهوم مشکل وجود نیز واجب الوجود از نظر این سینا خود نشانه نوعی چند گانگی است.

شهرستانی بر این باور است که لفظ وجود را خواه متواطی و خواه مشکل نمی‌توان در مورد خدا بکار برد، مگر اینکه به اشتراک این لفظ را بکار ببریم. یعنی اگر لفظ وجود در اشارت به خدا بکار رود، معنای آن هیچ گونه وجه اشتراکی با معنای آن در مورد وجودات حادث ندارد.

خدا تنها بدین معنی واجب الوجود است که به دیگران وجود می‌بخشد یا وجود را از آنها سلب می‌کند. مشابهتاً تمامی اسماء و صفاتی که در مورد خدا بکار می‌رود باید از دو جنبه معنایی استنباط گردد. خدا حق است، بدین معنا که حق را اعتبار می‌بخشد و باطل را نفی می‌کند (یحق الحق و یبطل الباطل). اوحی است چون زندگی و مرگ به دست

پس جهان بعنوان اثرباره اتفاقی و غیررادی ذات او ظاهر می شود. در حالی که خدا - نه از روی وجوب - موحد جهان است و قرآن کریم، فعل خداوند را در رابطه با جهان با الفاظی چون اختیار، اراده، خلق، امر و ملک بیان می دارد.

در خاتمه شهرستانی به پیروان ابن سینا معتبر می شود که چرا ابن سینا عقل فعال، ارباب فلک قمر، را بعنوان معطی صوری می داند که بواسطه آنها عقل انسانی از قوه به فعلیت و کمال ترقی می کند. چرا او یکی از سایر عقول افلاک نجومی یا عقل اول یا حتی خدرا را معطی صور نمی داند؟ بعلاوه عقل قدر از لحاظ ظاهری در فضای همانندتر با نوع بشر است. لیکن اگر همانندی با انسان را وجه تأمل قرار دهیم، آها نمی توانست این چنین باشد که یک عقل انسانی - که به فعلیت نائل شده و تکیه گاه آن نیروی قدسی است - بر سایر عقول انسانی تفوق جسته و معطی صور باشد؟ آیا این عقل نمی تواند عقل پیامبر باشد؟

چنین می نماید که تعالیم شهرستانی در باب اسماعیلیه، عاملی مهم در قبول موقتی این کیش از سوی خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۶ هـ) فیلسوف و اخترشناس بزرگ شیعه باشد. او در سرگذشتاتم خود نوشتی که به هنگام گراییش به اسماعیلیه نگاشته^{*}، اشاره می کند که شهرستانی -

ذاتاً متصمن سه جنبه عقل، عاقل و معقول است، منکر شده و معتقد است: این تثلیث در خدا، بی شباخت به تثلیتی که مسیحیان بر آن قائلند نیست.

شهرستانی با رد نظریه پیچیده ابن سینا در باب معرفت باری و تمايز آن با طرق شناخت خود، کلیات و جزئیات بر این عقیده است که معرفت باری، معرفت کلیات و جزئیات را نیز مشتمل است و سلسله مراتب معرفت و تعلق را نیز متیقن می سازد. قوه تعلق بشر برتر از قوه تعلق حیوان است و معرفت فرشتگان نیز اشتراک لفظی در مورد بشر و فرشتگان بکار می روند. شناخت فرشتگان، همچون شناخت بشر، قائم به تبیین و اثبات و تعریف و قیاس منطقی نیست و معرفت باری نیز ورای این گونه شناخت هاست.

شهرستانی همچنین نظر ابن سینا را در خصوص جاودانگی جهان رد می کند. او علی رغم حکم ابن سینا مبنی بر اینکه جهان تازمان وجود خالق موجود است و حیات آن با بقای او ادامه دارد، بر این باور است که مفاهیم وجود و بقاء در مورد خدا و جهان دارای دو معنا هستند. خدا مطلقاً ماورای زمان و فضاست. حال آنکه بقای جهان فیزیکی در زمان استباط می شود. زمان - که بسته به دوران افلاک است - تنها در مادون عالم روحانی وجودات غیرعادی موجودیت دارد.

شهرستانی برخلاف عقیده اسطوی معتقد است که تسلسل بی نهایت در جهان مادی به همان اندازه غیرممکن است که لایتناهی بودن فضا، بنابراین نظر ابن سینا در باب دوران بی نهایت افلاک که او بعنوان علم جاودانگی افایلیم طبیعت (موالید) مطرح می سازد. غیرقابل قبول است. خطای اساسی ابن سینا و پیروانش در مورد این مسئله از آنجا نشأت می گیرد که پیروانش در مورد این مسئله از آنجا نشأت می گیرد که آنها جهان را بعنوان جلوه ای از خدا که به موجب ذات او وجود یافته می دانند. از این رو آنها اساساً خدارا در ارتباط با جهان و بعنوان موجب آن توصیف می کنند.

* آگرچه خواجه نصیر، دورانی طولانی را در قلاع اسماعیلی بسر برده و به گفته مرحی کتابهایی هم در زمینه مقابله اسماعیلی نگاشته ولی در هیچ جا اشارتی به اینکه خود بر کیش اسماعیلیه بوده، نداشته است. آقای مدرس رضوی در کتاب «حوال و اثار نصیرالدین» اسماعیلی بودن اوارد کرده و گوید: هیچ کس از اسماعیلی بودن او را تأیید آین باطنیه کردن را در تأییف اش خوش نداند و همه او را امامی مذهب و از عمامی شیعه اثنی عشریه می دانستند:

خواجه در موضع متفقند، در کتابهای کلامی خویش عقیده و منصب خود را صریح بیان نموده و درباره اسماعیلیه اظهار نظر کرده و آنها را کافر خوانده است از جمله در رسالت امامت که ان را به درخواست مجدد الدین علی بن نام اور نوشتی این طایفه را از جمله طوائف اسلام خارج دانسته است. عبارت وی در رسالت مذکور برای اثبات مذهب خویش که معتقد به دوازده امام است این است: ثم اختلافاً في تعين الامام فذهب الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على الله إن الائمه أئمة اثنا عشر تقىيماً من أهل بيت النبى . وذهب الباقون إلى غيره كل فريق إلى فرقه و قد عرفت أن الحق لا يخرج من الجميع، فلما كلن القائلون بعدم

به تدریس در افکار متکلمین و فلاسفه نیز راه یافته و استدلال جهانشناسانه وجود خدا بگونه‌های متفاوتی مطرح شد.

عقیده به وجود مشکک برای خداو جهان، در دوران نوزایی شگرف فلسفه در مکتب اصفهان در عصر صفوی تداول یافت و جریانات گوناگون تفکر عقلی، تفکر مبتنی بر کتاب آسمانی و تفکر عرفانی را در آمیزه‌ای نو به هم پیوست. با این حال عقیده به ماورای عقل و وجود بودن ذات باری در تقهیه‌ای که اسماعیلیه وفته رفته به آن محکوم شده بود محونشد. اخیراً هانزی کربن، پسوند عمیق دیدگاه‌های کلامی مکتب ملارجب علی تبریزی (م ۱۰۸۰) را با تعالیم کلاسیک اسماعیلیه دریافته است. ملارجب علی، شاگرد میرفندرسکی، عقیده متداول کاربرد لفظ وجود در مورد خدا و جهان حادث به صورت مشکک را رد کرد و بر این عقیده بود که این لفظ را تنها به صورت اشتراک لفظی می‌توان به خدا نسبت داد. بر طبق این نظریه او در مورد صفات خدا بر «مشی سلب» منکی بود. اگرچه او در میان کسانی که بر این عقاید قائل بودند به اسماعیلیه اشاره‌ای نمی‌کند، لیکن پیوستگی عقاید او با افکار اسماعیلیه محتمل است. او در مطرح ساختن موضع خود به سخنی منسوب به امام محمد باقر استناد می‌کند که می‌گوید: می‌توان خدارا دانا و مقتدر خواند، از آن جهت که معرفت را اوبه دانا و قدرت را اوبه مقتدر عطامی کند.

بنابراین قول شهرستانی، این سخن امام توسط اسماعیلیان و برای دفاع از عقاید خود نقل شده است دیدگاه‌های ملارجبعلی توسط بسیاری از شاگردانش - که معروفترین آنها قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۳) بود مجددًا مورد تصدیق و تصویر فرار گرفت. قاضی سعید در کلام عرفان گرایانه خود نظر استادش را در باب مفهوم اشتراک لفظی وجود در مورد خدا تأیید و همچنین بر تفوق خدا بر عقل و فهم تأکید می‌کند. او با نفی قابلیت عقل در کسب معرفت باری بر این عقیده بود که آگاهی از وجود خدا باید

که او را به سبک اسماعیلی داعی الدعا می‌خواند - معلم عموم و آموزگار پدرس بوده است. و در واقع پدرس نصیرالدین را با عقاید و باورشناسی‌های (ایدئولوژیهای مذهبی بشر) آشنا ساخته است. او همچنین اشاره می‌کند که چگونه پس از تحمیل کلام و فلسفه دریافت که عقل انسانی قادر است تحت تأثیر عقل کاملی دیگر، و یک «معلم» از قوه به فعلیت درآید. او امید داشت با درآمدن به کیش اسماعیلیه این معلم را بیابد.

طوسی بعدها کیش اسماعیلیه را رها کرد و با انجام فعالیتهای گسترده علمی و تحقیقاتی یکی از مهمترین حامیان و مفسران فلسفه ابن سینا شد. آنگاه ردیهای (مصطفارعه المصارع) بر انتقاد شهرستانی از متأفیزیک ابن سینا نوشته و در آن به تأیید و دفاع موشکافانه از نظریات ابن سینا پرداخت. اصولاً استدلال او مبتنی بر عقل بود و گرایشهای شهرستانی به شواهد کتاب آسمانی و نیز «معیار النبوة» اورا با مناظرات عقلی متناسب نمی‌دانست.

نظریات کلامی خواجه نصیرالدین که بسویه در «تجزید العقاید» مطرح شده و در آن به متعدد کردن اصول عقاید شیعه امامیه با فلسفه ابن سینا می‌پردازد، بر کلام اسلامی شرق - چه شیعه و چه سنی - تأثیری شگرف و ماندگار گذاشت. باب توصیف خدا به واجب الوجود پیشتر توسط غزالی و فخرالدین رازی در کلام اسلامی گشوده شده بود و سپس از آن

→

وجوب نصب الامام علی الله مبغولین ظهر صحة ما ذهب اليه الانثاعشریون
مارشال ک. س. هاجون نیز در کتاب خود تحت عنوان «فرقه اسماعیلیه» می‌گوید: خواجه نصیرالدین در باب اینکه تماس و ارتباط وی با اسماعیلیان اجباری بوده است، تأکید فراوان می‌کند. ایسوافت در مقدمه «وضة التسلیم» اظهار می‌دارد که خواجه ممکن است در بیک خانواده اسماعیلی به دنیا آمده باشد، اما از آنجا که در مدارس انثاعشری که وسیله تعلیم و تربیت کاملتری داشته باز آمده است، براساس تقهیه عملی خود را دوازده امامی نموده باشد. پس از قرار معلوم خواجه که راستی به دین انثاعشری بوده اما از ترس، این را بر اسماعیلیان پوشیده می‌داشت. و به این طریق در حالی که باطنًا دوازده امامی بود در ظاهر در میان انها چون یک اسماعیلی رفتار می‌کرد.

(م ۱۲۴۱ هـ) بنیانگذار مکتب شیخیه و درمشی فیلسوف و متأله سید جعفر کشfi (م ۱۲۶۷ هـ) پدیدار گشت.

بررسی افکار این مکاتب به ندرت آغاز شده، از این رو تشخیص اهمیت و ارتباط کامل آنها با هم هنوز زود می‌نماید. لیکن، گرایش مجدد به کلام نبوت مدارانه و فراغلی که خدارا مطلقاً مافوق عقل وجود می‌داند تا مدت‌ها پس از «سدۀ اسماعیلیه» آشکارا ریشه‌های عمیق این مذهب را در تفکر مذهبی اسلام ثبت کرد.

برخاسته از درون انسان و بر مبنای فطرت او باشد. قاضی سعید نیز بر نفی دوگانه صفات الهی که توسط ابویعقوب سجستانی مطرح شده، قائل بود و وحدانیت خدارا با عباراتی مشابه تعالیم اسماعیلی که منکر ماهیت عددی [وحدت] می‌شند مطرح ساخت. قوام الدین محمد رازی یکی دیگر از شاگردان ملارجب علی بر اصل تفوق خدا بر وجود قائل بوده و حتی فراتر از آن منکر واجب الوجود بودن خدا شده است با این حال بعدها به گفته هانری کربن، همان مشی کلام فراغلی در آثار شیخ احمد احسائی

● جلال الدین مولانا

نه گبر نه مخ ماند نه کافرو نه ترسا
گر پرده براندازد این رشته شود یکتا
سجاده شود باطل، زئار شود پیدا
در حلقه جان بازان مسوی شده از مولا
کوتاه نظران، قومی درمانده به هی ولا
این مذهب و ملتها می‌دان که نبود آنجا

از عشق سر موئی بر هر که شود پیدا
در عالم جسمانی معشوق نمی‌بینی
آن کن که در این عالم معشوق پیدید آید
عاشق همه معشوقند گر هیچ خبر داری
تقلید روان، جمعی درسته لاوهی
آنجا که «الست» آمد ارواح «بلی» گفتند