

گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا (تحلیل نخستین رویارویی اندیشمندان مسلمان با فلسفه)

حسن بلخاری قهپی*

چکیده

در این پژوهش، نخستین کاربردهای اصطلاحات حکمت و فلسفه و مفاهیم آنها در فرهنگ اسلامی مورد بحث و بررسی قرار میگیرد و همچنین به تبیین رویکرد غالب در میان متفکران مسلمان که تلاش در جهت تألیف شریعت و فلسفه و اظهار و آشکارگی مفهوم مورد قبول دین از آن، با استناد به واژه حکمت است (که اصطلاحی کاملاً قرآنی است)، پرداخته میشود؛ رویکردی که با استناد به مفاهیمی چون تأویل در قرآن و نیز گرایش به زهد و عرفان در سده‌های دوم تا چهارم هجری میتواند به ظهور نوعی حکمت باطنی منجر شود.

اخوان الصفا که تأثیری عظیم بر سیر حکمت و اندیشه در فرهنگ اسلامی داشتند، از پیشگامان رویکرد فوق محسوب میشوند. ایشان با تألیف مجموعه پنجاه و چهار رساله‌ی رسائل، گامی بلند در جهت تألیف شریعت و فلسفه و تبیین مفهوم حکمت و بویژه حکمت باطنی برداشتند. نوشتار حاضر با رویکردی تحلیلی - تاریخی به بررسی مفهوم‌شناختی دو اصطلاح فلسفه و حکمت در دوره آغازین

۵۵

* دانشیار گروه مطالعات هنر دانشگاه تهران؛ Hasan.bolkhari@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۳/۷/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۲



سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳

ظهور اندیشه فلسفی در تمدن اسلامی پرداخته و تلاش اخوان‌الصفای برای رسیدن به نوعی حکمت باطنی که تألیفی از رویکردی کاملاً فلسفی و در عین حال قرآنی (و روایی) است را مورد تأمل قرار می‌دهد؛ رویکردی که برای اثبات این تألیف، ناگزیر از متحد دانستن مفهوم دین و فلسفه بود.

کلید واژه‌ها: فلسفه، حکمت، حکمت باطنی، اخوان‌الصفای، تاریخ فلسفه

* * *

مقدمه

در ابتدای نوشتار حاضر، بر این معنا تکیه و تأکید می‌شود که در آثار اخوان‌الصفای مرز مشخصی میان دو اصطلاح فلسفه و حکمت - برخلاف تأملی که امروزه بر ایجاد تمایز میان این دو می‌رود - وجود ندارد. آنها چه بسیار در رسائل از اصطلاح حکمت استفاده نموده و مرادشان فلسفه بوده است و چه بسیار از فلسفه می‌گویند و نیت غاییشان حکمت بوده است. پس تمایز امروزی که در آن، فلسفه هویت و ماهیتی عقلانی آنهم با رویکرد غربی می‌یابد و حکمت نیز در قلمرو نوعی عقل اشراقی یا شهودی لحاظ می‌گردد، نزد اخوان‌الصفای و بسیاری از متفکران و اندیشمندان قرون سوم، چهارم و پنجم هجری اعتباری ندارد؛ بعنوان مثال، اخوان‌الصفای در همان نخستین کلمات و الفاظ اولین رساله خود (الرساله من القسم الرياضی فی العدد) مذهب و منش خویش در تحقیق را چنین شرح می‌دهند:

بدان ای برادر نیکوکار مهربان که مذهب برادران کرام ما که خداوند ایشان را مؤید بدارد، نظر و تأمل در جمیع علوم است که در عالم موجود است؛ علوم جواهر و اعراض، بسائط و مجردات، مفردات و مرکبات و بحث و فحص در باب مبادی، کمیت جنس و انواع و خواص آنها و نیز از نوع ترتیب و نظامشان بر بنیاد آنچه بر آن هستند. همچنین [تحقیق در] باب کیفیت حدود و نشو و نمای تمامی موجودات از یک علت، مبدأ یا مبدع واحد جل جلاله و استناد و استشهاد به مثالهای عددی و براهین هندسی در اثبات و بیان

مطالب خود؛ همچنانکه حکمای فیثاغوری چنین میکردند. دلیل ما بر مقدم آوردن این رساله پیش از همه رسائل دیگر و ذکر و بیان لمعه‌یی از علم عدد و خواص آن که در اصل «الارثماطیقی» خوانده میشود تسهیل طریق متعلمین در درک و طلب حکمتی است که فلسفه نامیده میشود.^(۱)

فراز «إلى طلب الحكمة التي تُسمى الفلسفة» کاملاً نشان میدهد در آن عصر و زمان هر دو اصطلاح حکمت و فلسفه در معنایی کاملاً مترادف و بصورت بالذات هم‌معنی بکار برده میشد و این البته خاص اخوان‌الصفاء نبوده است. غور و بررسی در آثار دیگر فلاسفه نامدار آن عصر و قرون نیز این معنا را بروشنی نشان میدهد؛ بعنوان مثال فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ه. ق) که نخستین فیلسوف مسلمان بمعنای حقیقی کلمه محسوب میشود، در *الجمع بین رأیی الحکیمین*، افلاطون و ارسطو را دو حکیمی خواند که مرجع اول و مبدع فلسفه بودند؛ چنانکه میگوید:

الاجماع على أن افلاطون و ارسطوهما المرجع الأول للفلسفة؛ و معنى الخلاف فى الرأى فيهما: إذ الفلسفة، حدھا و ماهيتها، إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة. و كان هذان الحکيمان هما مبدعان للفلسفة، و منشئان لأوائها و أصولها، و متممان لأواخرها و فروعها، و عليهما المعول فى قليلها و كثيرها، و إليهما المرجع فى سيرها و خطيرها. و ما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه، لخلوه من الشوائب و الكدر.^(۲)

وی در کتاب *الملة* که فلسفه را حکمت علی‌الاطلاق نامیده و مقصد آن را تحصیل جمیل میدانند، بطور صریحتر میگوید:

الفلسفة: هي الصنعة التي مقصدها تحصيل الجميل فقط، و تسمى الحكمة على الإطلاق ... و هي نظرية و عملية، و النظرية منهما تشمل على ثلاثة أصناف من العلوم؛ أحدها علم التعاليم، و الثانى العلم الطبيعى، و الثالث علم ما بعد الطبيعيات ... و العملية صنفان؛ أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة ...^(۳)

ابن سینا (ف. ۴۲۸ ه. ق) نیز بعنوان بزرگترین فیلسوف مسلمان و تأثیرگذار بر

جریان حکمت و فلسفه در تمدن اسلامی، در فصل اول *شفاء* (الالهیات) فلسفه را حکمت حقیقی و «افضل علم بافضل معلوم» خوانده و میگوید:

و أيضا قد كنت تسمع أن هاهنا فلسفة بالحقيقة، و فلسفة أولى، و أنها تفيد تصحيح مبادئ سائر العلوم، و أنها هي الحكمة بالحقيقة. و قد كنت تسمع تارة أن الحكمة هي أفضل علم بأفضل معلوم، و أخرى أن الحكمة هي المعرفة التي هي أصح معرفة و أتقنها، و أخرى أنها العلم بالأسباب الأولى للكل. و كنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الأولى، و ما هذه الحكمة، و هل الحدود و الصفات الثلاث لصناعة واحدة، أو لصناعات مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة. و نحن نبين لك الآن أن هذا العلم الذي نحن بسبيله هو الفلسفة الأولى، و أنه الحكمة المطلقة، و أن الصفات الثلاث التي رسم بها الحكمة هي صفات صناعة واحدة، و هي هذه الصناعة.^(٤)

بنابراین، کاربرد هم‌معنی و مترادف فلسفه و حکمت در آن قرون امری مطلقاً رایج و شایع بوده و اخوان نیز نامستثنی از این قاعده نبوده‌اند.

اخوان‌الصفاء و ترادف معنایی حکمت و فلسفه

اخوان‌الصفاء در همان نخستین سطور از اولین رساله خود (*فی العدد*) پس از بیان غرض خویش از نگارش و مقدم قرار دادن رساله عدد بر همه رسائل (که ذکر کردیم) به تعریف فلسفه میپردازند؛ تعریفی که تلفیقی از رویکرد یونانی تعریف فلسفه و رویکرد قرآنی و روایی حکمت است. از دیدگاه آنان ابتدای فلسفه، عشق و محبت به علوم است^(٥) و میانه آن معرفت به حقایق موجودات بحسب طاقت و توان انسان و انتهایش قول و عمل یا گفتار و کرداری مبتنی و موافق با علم.^(٦) در این تعریف و بویژه میانه و انتهای آن، رویکرد قرآنی و روایی کاملاً مشهود است. زیرا نه تنها در قرآن، برخی آیات حکمت را آشنایی به کُنه موجودات عالم تعریف میکنند، بلکه با تأکید بر لقمان و عملگرایی او، حکمت را قول منتج به عمل معرفی مینمایند.^(٧)

گرچه در اندیشه یونانی نیز نسبت میان اندیشه و عمل، نسبتی وسیع، وثیق و بشدت مورد تأکید بوده است؛ چنانکه افلاطون در کتاب ششم جمهوری در باب

۵۸



عملکرد فیلسوف بیان میدارد و کار فیلسوف را شناسایی عالمی میداند که منظم و الهی است و چون همواره فیلسوف با چنین عالمی سر و کار دارد، خود نیز تا حد امکان منظم و الهی میشود و سعی میکند زندگی افراد جامعه را منظم و قانونمند سازد.^(۸) همچنین اینگونه است تبیینی که وی از آفرینش جهان در رساله تیمائوس ارائه میدهد و عالم را چون یک بنا و خدا را همچون یک معمار میداند؛ نظم معماری، تصویری از نظم حاکم بر هستی است و این البته یک تصور نظری است که باید صورت عملی خود را در ظهور نظم در رفتار انسانها آشکار سازد. بنابراین، افلاطون در بنیانهای نظری خود معتقد بود بر اثر شناخت حرکات دورانی یکنواخت عالم و کسب توانایی برای شمارش درست آنها براساس طبیعت، خواهیم توانست آنها را بازسازی نماییم و حرکات نامنظم خود را منظم کنیم؛ دقیقاً به این دلیل که ما و عالم، خویش یکدیگریم:

خدا نیروی باصره را بدین منظور آفرید و به ما بخشید که قادر شویم گردشهای دورانی خرد را در بنای کل جهان بنگریم و حرکات دورانی تفکر خود را با آنها منطبق سازیم - زیرا این دو خویش یکدیگرند، البته تا آن حد که چیزی متزلزل میتواند با چیزی ثابت و پابرجا خویشی داشته باشد - و بعد از تحقیق کامل و دقیق درباره آنها و پس از آنکه موفق شدیم از کیفیت این حرکات باخبر گردیم با تقلید از حرکات خدایی که از هرگونه بینظمی و سرگشتگی بری است، به حرکات و دورانهایی که در خود ما صورت میگیرد، نظم و سامان بخشیم.^(۹)

با ربط وسیعی که ارسطو در اخلاق نیکوماخوس میان فضایل عقلی و فضایل عملی ایجاد میکند - اینکه نیکبختی و سعادت بعنوان یک غایت اخلاقی صرفاً عبارت است از فضیلت من حیث هی؛ یعنی عبارت است از فعالیت بر طبق فضیلت یا فعالیت فضیلت‌آمیز -^(۱۰) و البته اخوان از این رویکرد که قاعده حاکم بر فلسفه یونانی بود استفاده کرده یا از آن متأثر بوده‌اند؛ بویژه که پس از تعریف فلسفه، علوم فلسفی را بر بنیاد همان تقسیم و تبویب یونانی، تقسیمبندی نموده‌اند:

۵۹



حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا

العلوم الفلسفية اربعة انواع: أولها الرياضيات، و الثاني المنطقيات، و الثالث الطبيعيات، و الرابع العلوم الاهيات^(١١).

کاربرد اصطلاح فلسفه روحانی - «و هو طریق الفلسفه الروحانيه و العلوم النفساني» -^(١٢) نشان از رویکرد حکمی و روحانی اخوان به مفهوم فلسفه دارد و همچنین است تأکید در کاربرد اصطلاح فلسفه حقیقی - «و منها الفلسفه الحقیقه»^(١٣) - در رساله الجامعه. این نگره تقریباً در تمامی رسائل، اصل حاکم و جاری است. در رساله موسیقی و ضمن شرح اصل محاکات یا تقلید (که اخوان نیز چون ارسطو آن را یک امر طبیعی و غریزی میدانند) و نیز شرح این معنا که جان و نفس کودکان اشتیاقی در تقلید رفتار و احوال پدران و مادران خویش دارند، اشتیاق عقلاً را تشبیه به ملائکه میدانند همچنانکه در تعریف فلسفه میگویند فلسفه «تشبه به اله بحسب طاقت انسانی» است^(١٤) و جالب اینکه در جای دیگری از الرسائل و در بیان مهارت در صناعات و فنون نکته لطیفی ذکر میکنند که مهارت و حذق در یک صنعت تشبیه به صانع حکیم الهی است و در اثبات این معنا به روایتی از پیامبر اکرم(ص) استناد میکنند که فرمود: «و روی عن النبی صلی الله علیه و سلم إنه قال: «ان الله تعالی یحب الصانع المتقن فی صنعه» و سپس به تعریف فلسفه باز میگردند که فلسفه نیز چون صنعت که تشبیه به حق است، تشبیه به اله است برحسب طاقت انسان:

و من أجل هذا قيل فی حدّ الفلسفة أنّها التشبه بالآله بحسب طاقة الإنسان. و إنّما أردنا بالتشبه التشبه فی العلوم و الصنائع إفاضة الخیر.^(١٥)

بنابراین، اخوان فلسفه را بصورت مطلق همان حکمت میدانند و در این رویکرد ابتدای کامل بر قرآن و روایات دارند. از اینروست که بجرئت میتوان گفت در نزد اخوان الصفا هیچ تمایزی میان حکمت و فلسفه وجود ندارد و این البته بر بنیاد رکن رکن اندیشه آنان قرار دارد که بدنبال جمع شریعت و فلسفه اند؛ همچنانکه ابوحیان توحیدی در الامتاع چنین جمله‌ی بنقل از المقدسی (که بظاهر یکی از اخوان الصفا بوده) می‌آورد:

إنما جمعنا بین الفلسفة و الشریعة.^(١٦)



بویژه این کلام صریح ایشان مبنی بر اینکه تأمل در علم فلسفه نه تنها ضروری ندارد بلکه سبب افزایش علم دین، بصیرت کامل نسبت به معاد، ثواب و عقاب آخرت، اشتیاق و رغبت بدان و مهمتر از همه قرب به حق تعالی میشود^(۱۷) و بسیار صریحتر، فلسفه را پس از نبوت اشرف صناعات دانسته و این بواسطه علم منطقی است که اخوان آن را میزان فلسفه میخوانند و این میزان را اصلح موازین و اشرف ادوات میدانند:

و اعلم بأن المنطق میزان الفلسفة، و قد قيل إنه أداة الفيلسوف، و ذلك أنه لما كانت الفلسفة أشرف الصنائع البشرية بعد النبوة، صار من الواجب أن يكون میزان الفلسفة أصح الموازین، و أداة الفيلسوف أشرف الأدوات.^(۱۸)

این باب از نوادر ابواب رسائل است که اخوان در تعریف فلسفه، بصورت تحلیلی و تأویلی بحث میکنند. آنان پس از تکرار تعریف مشهورشان: «لأنه قيل في حد الفلسفة إنها التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسانية» می آورند که منظور از بیان تشبیه به حق بقدر طاقت انسان، این است که آدمی تلاش و جهد بسیار در احتراز از بیان کذب در کلماتش نماید و از باطل در اعتقادش و از خطا در معلوماتش و از زشتی در اخلاقش و از شر در افکارش و از لغزش در اعمالش و از نقص و قصر و کوتاهی در صناعتش اجتناب ورزد: «هذا هو معنى قولهم: التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسانية».

زیرا الله عزوجل جز صدق نمیگوید و جز خیر عمل نمیکند. پس ای برادر بکوش در تشبه به این اشیاء، باشد که خداوند تو را توفیق دهد و لقایش را نصیبت کند، زیرا لقای حق میسر نمیشود الا از برای کسانی که به آداب معنوی [شرعی] و اندیشه ورزیهای فلسفی خود را تهذیب کرده باشند.^(۱۹)

البته تمامی اینها بدان معنا نیست که فلاسفه یا بتعبیر اخوان، حکمای متفلسفه، از اشتباه و خطا، مطلقاً مصون باشند:

پس بدان ای برادر، انسان گریزی از این ظنون و اوهام ندارد. نه انسان و نه عقلای متقین و نه علمای ماهر کاردان و نه حکمای فلسفی [حکمای متفلسفه] و به همین دلیل است که میبینیم بسیاری از کسانی که در فلسفه و



حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا

معقولات فکری و براهین اندیشه میکنند قیاسهای غلط میکنند.^(۲۰)

تأکید اخوان بر ملازمت شریعت و فلسفه در ابواب دیگر رسائل نیز بصراحت و افزونی، حضور دارد؛ بعنوان مثال در جلد دوم رسائل و در فصلی با عنوان «فی کیفیت حال الجنین فی الشهر السادس» پس از بیان نسبت میان کواکب و مولودات و شرح اینکه مثلاً مریخ چه تأثیری در خُلق و خوی مولود دارد می‌آورند: پس اگر انسان تلاش نماید و آنچه در شریعت وضع شده از احکام و فرایض آنها را انجام دهد و به آنچه در فلسفه وصف گردیده عمل کند و بر آنچه بر وی روی میدهد صبر نماید...^(۲۱)

این معنا در رساله بیست و هشتم رسائل صراحت بیشتری دارد. در این باب اخوان «علوم حکمی» و «شریعت نبوی» را بصورت مطلق دو امر الهی میدانند؛ دو بنیانی که در اصل با هم متفقند و در فروع مختلف:

ثم اعلم أنّ العلوم الحکمیة و الشریعة النبویة کلاهما أمران إلهیان یتفقان فی الغرض المقصود منهما الذی هو الأصل، و یختلفان فی الفروع.^(۲۲)

سپس ادامه میدهند: غرض اقصای فلسفه یا غایت عالی آن «تشبه به اله است بقدر وسع بشر» که بر بنیان چهار اصل قرار دارد: اول، معرفت به حقایق موجودات. دوم، اعتقاد به آراء صحیح. سوم، تخلق به اخلاق جمیله و سجایای حمیده. چهارم، انجام اعمال زکیه و افعال حسنه. از دیدگاه ایشان، غرض از این خصال و خصوصیات، تهذیب نفس است و ارتقای آن از نقص به کمال و نیز خروج از قوه به فعل (در ظهور) تا به بقا و خلود و دوام رسد همراه با هموعان خویش و ملائکه و این دقیقاً قصد و غایت شریعت و نبوت نیز میباشد. شریعت هم بدنال تهذیب نفوس انسانی و اصلاح آن و رهایی بخشیدن او از جهنم این عالم (من جهنم عالم الکون و الفساد) و ایصال به بهشت و... است:

۶۲

فهذا هو المقصود من العلوم الحکمیة و الشریعة النبویة جمیعاً.^(۲۳)

مهمتر اینکه چنین تأکید صریحی سبب نادیده گرفتن اختلاف ایندو شده است. اخوان اختلاف ایندو را در طرق آنها در ایصال پیروان خود به حقیقت میدانند.



اما مهمترین باب تبیین نسبت میان حکمت و فلسفه یا ایضاح مفهوم حقیقی حکمت، در رساله نهم از نفسانیات عقلیات در علل و معلومات ارائه میشود (رساله چهارم از الرسائل). در این باب است که اخوان بصراحت در مفهوم حکمت به قرآن استناد میکنند و ضمن ذکر اصطلاح «حکمت بالغه»، یکی از عظیمترین مواهب و نعم حضرت حق بر بندگان خود را عطای حکمت بالغه به او میدانند:

هی الحکمة البالغة كما ذکر بقوله: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^(۲۴)

اخوان این حکمت را علم خاص قرآن، تفسیر آیات و تبیین اسرار آن و اشارات لطیفه‌یی میدانند که جز مطهرون از عیوب و ذنوب و اکاذیب، قابل به لمس و مس و ادراک آن نیستند. اینان برخلاف کسانی که آیات قرآن را برخلاف معنای آن تفسیر میکنند و بعنوان مثال «استوای» مطرح در قرآن (احتمالاً «استوی علی العرش») را جلوس و نشستن تفسیر میکنند و «رؤیت بنظر» (احتمالاً «نظرة») را به رؤیت جسم او و «سمع و بصر» را اعضای جسمانی او و «کلام» را به نطق و حرف او و نزول از آسمان هفتم به سماء دنیا را خلاف اصل تعبیر و تفسیر میکنند (آیاتی که تأویل آنها را جز خدا و راسخون در علم نمیدانند)، راسخون کسانی هستند که تأویل آیات حق و اسرار آنها را میدانند؛ کسانی که میگویند: به قرآن ایمان آوردیم و به هر آنچه از سوی حق آمده است و این قول حکمای ربّانی و علمای فیلسوف است:

الحکماء الربانیین و العلماء المتفلسفین.^(۲۵)

سپس به تبارشناسی لفظ فلسفه در یونان و نسبت آن با حکمت میپردازند:

ثمّ اعلم أنّ لفظ الفیلسوف عند یونانیین معناه الحکیم، والفلسفة تسمی الحکمة، والحکیم هو الذی أفعاله تکون محکمة، وصناعته متقنة، وأفأویله صادقة، وأخلاقه جمیلة، وآراؤه صحیحة، وأعماله زکیّة، وعلومه حقیقیة.^(۲۶)

یعنی: «بدان که لفظ فیلسوف نزد یونانیان بمعنای حکیم است و فلسفه حکمت نامیده میشود. حکیم کسی است که افعالش محکم، صناعتش متقن، گفتارش صادق،

اخلاقش جمیل، آرائش صحیح، اعمالش پاک و دانشش حقیقی است. از دیدگاه اخوان، حکمت در اصل، معرفت به حقیقت اشیاء و کمیت اجناس آنهاست. ادامه بحث تبیین کیفیت رسیدن به این حقیقت است.

جالب اینکه ایشان ملاک در معرفت حقیقت اشیاء را تصور حاضر در نفس انسان میدانند. عبارتی، معیار صحت ادراکات حکیم، بیرون از او قرار ندارد بلکه در جان و نفس او حاضر است؛ چنانکه میگویند:

پس بدان که هر عاقلی چون کلام حکما در حدوث عالم و گفتار آنان در باب چگونگی ابداع عالم توسط حق را بشنود و نیز ایجاد آن، بعد از آنکه نبود و در آنچه آنان میگویند، تفکر کند، آرزومند و مشتاق آن میشود که حق چگونه عالم را بنیاد نهاد و چگونه در ساختنش عمل نمود. پس اگر در این سه مسئله (چگونگی ایجاد، چگونگی عمل در آن و نیز وجود پس از عالم) اندیشه کند و نتواند آن را ادراک و یا عبارتی هضم کند، تحیر بر عقلش مینشیند و در آنچه حکما گفته‌اند شک و تردید ورزیده و از آنها دوری میگزیند. پس بدان سختی و صعوبت ادراک این مسئله آن است که انسان [عامی] در ظاهر فعل صنّاع و عاملان را ببیند و تصور میکند حق نیز جنس عالم را آفرید، در حالی که این تصور غلط است. زیرا حق هستی را از عدم بوجود آورد؛ «اخرج من العدم إلى الوجود».^(۲۷)

بدین ترتیب اخوان قیاس را امری بشدت نااثواب در استنتاجات عقلی میدانند. آنها در فصل بعدی همین رساله از متفلسفینی سخن میگویند که از فلسفه جز اسم آن را نمیدانند و نیز شریعتمدارانی که از اسرار شریعت جز ظاهر آن آگاه نیستند، پس بوسیله فلسفه، شریعت را نفی میکنند و بوسیله شریعت، فلسفه را^(۲۸) و نیز تأکید بر اینکه در شریعت شبه عالمانی وجود دارند که خود را اهل دین میدانند، در حالی که از حقیقت دین و شریعت و فلسفه چیزی نمیدانند.^(۲۹)

حکمت باطنی

اما در تبیین مفهوم حکمت باطنی این قول مقدماتی رساله ششم الرسائل بسیار



روشنگر است که میگوید: «رساله ششم شرح و تبیین نسبت‌های عددی، هندسی، تألیفی و کمیت انواع و کیفیت ترتیب آنهاست و غرض از تألیف این رساله نیز تمهید نفوس عقلاً در کشف اسرار علوم و امور پنهان و حقایق آنها و ادراک حکم باطنی و معانی آنهاست».^(۳۰)

اینباب را با فراز فوق آغاز کردیم تا دلیلی روشن و صریح بر رویکرد باطن‌گرایانه مؤلفان نخستین دانشنامه جهان اسلام باشد. باطن‌گرایی نه از سنخ و جنس رویکردی که عرفای باطن‌نگر برمیگزینند و در آن، اسرار را از نامحرمان پنهان داشته و جز اهل دل را به حریم خویش راه نمیدهند و نیز نه رویکرد رمزگرایانی که سر در پی عزائم و طلسمات مینهند و در آخر به نوعی شعبده‌بازی و خرافه‌پرستی میرسند، بلکه رویکردی باطن‌گرایانه که در آن حکمت محور است و تأویل آیات و روایات در پناه شریعت محمدی (ص) اصل و بنیان کار میسر است.

تقسیم تمامی موجودات و اشیاء عالم به دو وجه ظاهر و باطن و ظاهر را پوست و قشر انگاشتن و باطن را لب و مغز و شریعت را نیز از این قاعده مستثنی ندانستن و آن را دارای احکام و حدودی ظاهر و بین دانستن و در عین حال حامل بواطن و اسراری که هیچکس قادر به شناخت آنها نیست مگر خواص از علما و راسخون در علم، خود دلیل روشن دیگری بر رویکرد باطن‌گرای اخوان و تأکید بر حقیقت باطنی هر شیء در مقابل ظاهر و صورت آن است.^(۳۱)

البته اخوان در رسائل مربوط به قوانین الهی (الناموس الإلهیة) با افزودن علمی دیگر در میانه دو بخش ظاهر و باطن دین، این تقسیم خویش را کامل میکنند؛ علمی همچون علم تفسیر، تنزیل و تأویل و نیز توجه به محکّمات و متشابهات قرآن:

پس بدان ای برادر، خداوند تو را مؤید بدارد، علم دین و آداب و متعلقات آن بر دو نوع است: بخشی از آن ظاهر و جلی و بخش دیگر آن باطن و خفی است و نیز بخشی که مابین این دو وجود دارد. نخستین آنها احکام دین و آداب آن است که کاملاً مکشوف و ظاهر و آشکار است همچون احکام نماز، روزه، زکات، صدقات، قرائت قرآن، تسبیح، تهلیل و علم عبادات و نیز علم به اخبار، روایات و قصص و انواع دیگر از این امور که مبنای تعلیم، تسلیم و

ایمان مؤمنان است.

وجه دیگر از علوم دینی که از علوم متوسط میان خاصه و عامه است، تفقه در احکام دین و نیز بحث در باب سیره عادلانه آن است و همچنین تأمل در معانی الفاظ قرآن مانند علم تفسیر، تنزیل و تأویل و توجه به محکّمات و متشابهات این کتاب همراه با طلب حجت و برهان و [حق آن است] چنین محققانی به تقلید در دین رضایت ندهند اگر از برای آنان امکان اجتهاد و دقت نظر در امور دین وجود دارد.

و وجه دیگر، علمی است که از برای خواص و بالغین در حکمت الهی و راسخین در علوم دین است که آن را طلب میکنند و در آن تأمل و بحث و فحص میکنند. این علم، تأمل و نظر دقیق در اسرار دین و بواطن امور خفی و پنهان است. اسرار مکنونی که جز تطهیرشدگان از آلودگی شهوات و پلیدیهای کبر و ریا قادر به درک و تأویل [مس] آن نیستند و آن تحقیق در باب اهداف و غایت اصحاب نوامیس است در رموز و اشارات لطیفی که دارند. لطایفی که معانی آنها از فرشتگان اخذ گردیده و حقیقت این معانی و تأویلشان در تورات، انجیل، زبور، فرقان و دیگر صحف انبیا موجود است در خبر از آغاز آفرینش عالم و خلق آسمانها در شش روز و سپس استوای بر عرش^(۳۲) و نیز خلق آدم خاکی و اخذ پیمان از او و ذریه‌اش^(۳۳) و همچنین عتاب ملائکه به پروردگار و پاسخ حضرت حق به آنان و امر به سجده بر آدم (ع)^(۳۴) و عصیان ابلیس و تکبر ورزیدن او در سجده بر آدم^(۳۵) و درخت خلد و حضور در ملک و سرزمینی که زوال نداشت^(۳۶) و از اینگونه اشارات و رموز که در گذشته ظاهر شدند و منقضی شدند و نیز اموری که هنوز صورت وقوع نیافته و در آینده متحقق خواهند شد همچون درنگ در برزخ و سپس برانگیخته شدن در روز قیامت و نیز حشر و نشر و وقوف در اعراف و اخذ جواز در عبور از صراط و ورود به بهشت و آنچه از نعمات در آن است و چگونگی لذت از این نعمات و همچنین ادراک ماهیت طبقات آتش و عذاب اهل آن و تمامی این نوع امور که در کتب انبیای الهی مذکور و مسطور است. ما حقیقت این معانی و وجهی از این علوم و معارف را در رسائل قوانین الهی

(الناموسی الإلهية) روشن و تبیین ساخته‌ایم.^(۳۷)

آنچه بیان شد بصورت بّین و واضح باطنگرایی اخوان را اثبات میکند؛ امری که صرفاً در فصل «فی مراتب الناس فی الأخلاق حسب الأعمال» رساله هفتم الرسائل مورد توجه و تصریح قرار نگرفته بلکه در ابواب مختلف و متعدد دیگر نیز بر آن تأکید بسیار میرود. گویی این برادران اصرار بسیار دارند تا در مواضع مختلف و متعدد اظهار کنند تنها طریق ادراک حقیقت هر شیء فهم باطن آن است. تقسیم هر امری از امور عالم و هر شیء از اشیاء هستی به ظاهر و باطن و اطلاق باطن به لب و مغز آنها بصورت صریح بیانگر این معناست.

در آغاز تبیین مفهوم حکمت باطنی در نوشتار حاضر، بر این معنا تأکید میشود که مسئله مذکور نزد اخوان الصفا و خلان‌الوفا چنان محوری و بنیادی است که در جای جای الرسائل آن را تکرار میکنند و چنانکه گفته شد از برای اثبات آن به آیات و روایات بویژه اقوال امامان شیعه استناد میجویند. عارف تامر که دیگر اثر مشهور اخوان یعنی الجامعه را تصحیح نموده و بر آن مقدمه زده و آن را سّری از اسرار عقاید باطنی دانسته و بنظر میرسد مرزی میان اسماعیلیه، فاطمیون و اخوان‌الصفا در باطنی‌گرایی قائل نبوده، با ذکر روایتی از امام جعفر صادق(ع) و بنقل از المؤید فی الدین داعی عصر المستنصر بالله فاطمی (که دقیقاً همان رأی اخوان در الرسائل است)^(۳۸) می‌آورد:

و قد سئل الإمام جعفر الصادق(ع) عن الحاجة الى اتخاذ الباطن في الحجب و العدول بها عن طريق الايضاح و الاظهار فاجاب: هي الحاجة الى اتخاذ الحب في اغطيه السنايل و الثمار في الاغشيه ليوم استخلاصها ذوالبصائر و الأبصار بيّن الله سبحانه فضل المجتهدين على المقصرين و المجاهدين على القاعدین.^(۳۹)

۶۷

تامر نقل میکند که المؤید کلام امام را چنین به رشته نظم درآورده است:

و رب معنی ضمه کلام کمثل نور ضمه ظلام
باق بقاء الحب فی السنايل فی معقل من احزر المعائل

همچنین قول دیگری که به کلام امام اشارت دارد و نشان استخلاص ارواح از تاریکیهاست، چنین است:



حسن بلخاری قهپی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان‌الصفا

یستخلص الأرواح من ظلامها و یخرج الثمار من أکمامها
شاهد مثال دیگر، تقریری است که اخوان از یکی از روایات مشهور امام علی (ع)
در باب تعریف ایمان دارند:

الإیمان؛ معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالأركان.^(۴۰)

از دیدگاه اخوان اقرار به زبان، ایمان ظاهر است و نه ایمان باطن. بنابراین، آنان معتقدند ایمان دو وجه دارد: وجهی ظاهر و وجهی باطن. ایمان ظاهر، اقرار به زبان بواسطه پنج چیز است: اول، اقرار به اینکه عالم، خالقِ صانعِ قادرِ حکیمی دارد که تمامی خلق و عالم را خلق و تدبیر نموده و در این امر هیچ شریکی ندارد. دوم، اقرار به اینکه ملائکه برگزیدگان از خلق او هستند که برای عبادت و خدمت منصوب گشته و تمامی آنها تدبیر خلائق آسمانها و زمین را بعهده دارند. [آنچه بعدها مورد استفاده حکمای اسلامی بویژه شیخ اشراق واقع گردید]. سوم، اقرار به اینکه خداوند طایفه‌یی از بنی آدم را برگزیده تا بواسطه ملائکه وحی خود را بر آنان فرو فرستد. چهارم، اقرار به اینکه آنچه پیامبران از وحی و اخبار مختلف آورده‌اند، همه الهام و وحی است. پنجم، اقرار به اینکه قیامت لامحاله واقع خواهد شد و در آن روز به حساب همه رسیدگی خواهد شد. اما ایمان باطنی از دیدگاه اخوان غایت یقین قلوب مؤمنان در رسیدن به هر آن چیزی است که در لسان بدان اقرار نموده و معترفند و این، حقیقت ایمان است.^(۴۱) همچنین روایتهای مشهوری از باطنگرایی اسماعیلیه در تأویل احادیث و روایات معصومین ذکر گردیده است؛ از جمله تأویل این کلام پیامبر (ص) که «میان قبر من و منبری که روی آن موعظه میکنم، باغی از باغهای بهشت قرار دارد».^(۴۲) اسماعیلیه از این روایت برای تبیین دقیق جایگاه فلسفه در عالم استفاده کرده‌اند؛ بدینصورت که منبر را ظاهر شریعت تفسیر نموده و ۶۸ قبر را فلسفه دانسته‌اند و در متونی چون شرح قصیده ابوهیثم جرجانی، سعی نمودند این حدیث را به معنایی باطنی و پنهانی حواله دهند:

منبر همان ظاهر یعنی شریعت و احکام آن است، اما قبر، فلسفه است، زیرا
ضرورت دارد که در این قبر، ظاهر شریعت و احکام آن دستخوش تجزیه و



تلاشی شود. باغ بهشت که میان قبر و منبر قرار دارد، باغ حقیقت و صحرای محشری است که آشنایان به اسرار، زندگی ابدی را از سر میگیرند. بنابراین، دریافت از فلسفه، آن را به مرحله‌ی ضروری در تعلیم اسرار تبدیل میکند.^(۴۳)

البته در اینکه اخوان را بتوان کاملاً اسماعیلی دانست، فیه تأمل (در این باب سخن خواهیم گفت)، اما تردیدی نیست که اخوان رویکردی باطنگرا و البته مستند به آیات، روایات، حکمت و فلسفه دارند. از دیدگاه ایشان ظاهر، باب باطن و ادراک ظاهر، مدخل ادراک باطن است. اجسام و اعراض، صورت این عالم و جواهرِ نفوس، سیرت آنند؛ همچنانکه دنیا جلوه آخرت و بل دلیل و راهنمای آن است:

خداوند تعالی بواسطه حکمتش برخی از موجودات را کاملاً ظاهر و جلی قرار داد به قسمی که پنهان نیستند و برخی را چنان خفی و باطنی قرار داد که حواس قادر به ادراک آنها نیستند، پس موجودات ظاهر جلی، جواهر اجسام و اعراض آنها هستند و از موجودات باطنی پنهان، جواهر نفوس و حالات آنها هستند و نیز از جمله امور ظاهری جلی، امور دنیا هستند و از موجودات باطنی خفی، اکثر امور بنا بنظر اکثر عقلا امور آخرت هستند، سپس از آنچه را ظاهر و جلی است، دلیل و راهنمای آنچه باطن است، قرار داد.^(۴۴)

البته تأکید اخوان بر تقسیم امور عالم به ظاهر و باطن و اصل قرار دادن باطن که شمه‌ی بی از آن ذکر شد، تنها دلیل این پژوهش بر باطنگرا بودن اخوان‌الصفاء نیست، بلکه تلاش وسیع و جهد بلیغ آنان بر نوعی رمزگرایی یا پنهان ساختن اهداف و غایات خود در پس رموز و اشارات و نیز سعی وسیع در تأویل امور (و نه ادراک صوری آنها)، خود دلایل مهم دیگری در باطن‌گرایی اخوان است. بر این معنا باید بیفزاییم نوع زی و زندگی‌شان و نیز عمد بر پنهان بودن نامشان و تأکید بر مخفی داشتن رسالاتشان از نامحرمان:

۶۹

و آگاه باش ای برادر نیکوکار و مهربان، ما اسرار خویش را از مردم بواسطه سطوت و قدرت پادشاهان یا بیم از تعصب و کج‌فهمی عوام کتمان نمیکنیم، بلکه برای صیانت و نگاهداری مواهب و حقایق الهی است که آنها را پنهان میداریم و



حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان‌الصفاء

این وصیت عیسی مسیح(ع) است که فرمود: حکمت را به غیر اهلش مسپارید که در حق آن ظلم کرده‌اید و از اهلش نیز دریغ ندارید که به آنها ظلم کرده‌اید.^(۴۵)

این رمزگرایی که البته یک میراث صد در صد اسلامی نیست و ردپای فیثاغوریان و هرمسیان در آن بسی پُررنگ و مشهود است (گرچه به مؤیدات اسلامی بر آن تأکید و تصریح شده است و ما در جای خود از آن سخن خواهیم گفت)، در گفتارها و نوشتارهایشان انعکاس یافته و عاملی برای پوشاندن حقایق در پس الفاظ و عبارات و اشارات بوده است. بظاهر اخوان میدانستند که این نوع رویکرد، آنان را در مظان خرافه‌گرایی قرار خواهد داد، ازاینرو در رساله هشتم از *الرسائل جسمانیه* طبعیه متذکر شده‌اند:

بدان ای برادر که ما در این رساله غرض مطلوب خویش را بیان کردیم. به ما بدگمان مشو و این رساله را بازیچه اطفال یا خرافه‌سرایی اخوان بحساب میاور که عادت ما بر این است که حقایق را در الفاظ و عبارات و اشارات بپوشیم تا ما را از کاری که داریم، باز ندارد.^(۴۶)

البته قول صریح دیگر آنان در اینباب تأکید ایشان بر «اشارات لطیف و اسرار خفی» در رسالاتشان است: «ای برادر، خدا تو را در فهم این اشارات لطیف و اسرار خفی موفق کند و تو را و ما را و همه برادران را در هر زمان و هر مکان که هستند به درک آن توفیق دهد».^(۴۷)

وجود آیتی شریف در قرآن که اخوان بسیار بدان استناد میکنند، در اعتقاد آنان به امور خفی و پنهان در عالم بسیار مؤثر بوده است؛ آیه شریفه‌یی که از پنهان بودن برخی امور بر چشمان سخن میگوید.^(۴۸) اخوان معتقدند بسیاری از حقایق روحانی هستند که بشر قادر به ادراک کنه آنها نیست، زیرا حقایق سرمدی و ابدی هستند. رجوع و استناد اخوان به روایت مشهوری در اینباب (علاوه بر آیه فوق) منشأ و مبنای باطنگرایی آنان را نشان میدهد:

و قال، علیه السلام: «فیها من اللذات ما لا عین رأته و لا أذن سمعت، و لا خطر علی قلب بشر من الرّوح و الرّیحان».^(۴۹)



همچنین با بیان روایتی لطیف «إني كنتُ كنزاً مخفياً» نشان می‌دهند که تمامی این اشارات و رموز در پی تنبه و بیداری نفوس طالبان از خواب غفلت و جهالت است.^(۵۰) تأثیر وسیع اخوان بر سیر حکمت و اندیشه در تمدن اسلامی^(۵۱) و مهمتر از همه، پیش‌قدمی آنان در نگارش متون و رسالاتی که تا آن زمان نه چون آثار ابواسحاق کندی بیشتر ترجمه شده باشد و نه چون آثار معلم ثانی، ابونصر فارابی، فلسفی باشد و رجوع وسیع آنان به آیات قرآن و روایات پیامبر (ص) و امامان شیعه (ع) (چنانکه ذکر شد) و نیز تألیف اولین دانشنامه جامع علوم در تمدن اسلامی، سبب گردید محققان و متفکران، ظهور باطنگرایی و رمزگرایی در تمدن اسلامی را متأثر از رویکرد آنان دانسته و حتی جریان فکری مشهوری چون جریان اسماعیلیه را در باطنی‌گرایی خود، متأثر از اخوان بدانند؛ بعنوان مثال، عارف تامر در مقدمه تحقیق و پژوهش خود در رساله *جامعه جامعه الإخوان الصفا* با ایجاد نسبت آشکار میان اسماعیلیه و اخوان‌الصفا و بویژه آراء داعی الدعاة «المؤید فی الدین شیرازی» در عهد المستنصر بالله فاطمی، آراء وی را کاملاً متأثر از اخوان و رمزگرایی آنان میدانند. بویژه آنجا که شیرازی در قصیده دوم از دیوان خود ابیاتی چنین می‌آورد:

بدیع شکر و وسیع حمد لمبدع الکاف الرفیع المجد
اکمله سبحانه اذ ابدعه مبتدعا و اختراع النون معه

و سپس می‌گوید خداوند کاف را ابداع و نون را اختراع کرد و بواسطه این دو [کُن] عالم علوی و سفلی را بنیان نهاد. از دیدگاه عارف تامر اینها رموزی اسماعیلی هستند که از دیدگاه آنان هیچکس قادر به ادراک اسرارشان نیست مگر آنکه مطلع از علم حقیقت باشد.^(۵۲) تامر با تأسی به حدیث مشهوری در باب عقل - که طلیعه کتاب العقل / اصول کافی است^(۵۳) - اظهار میدارد فاطمیون و داعیانشان همچون اخوان‌الصفا معتقدند که عقل، نخستین موجودات است و آنگاه بنقل از اخوان می‌آورد: عقل اولین موجودی است که از وجود باریتعالی فیض وجود یافت و سپس نفس و پس، از نفس هیولی و آنگاه طبیعت و نهایت، جسم.

از دیدگاه عارف تامر، حمیدالدین کرمانی^(۵۴) و اخوان‌الصفا عقل را نخستین موجودات دانسته و در تبیین اصل آن در شریعت، بمعنای قلم پناه برده‌اند.

۷۱



حسن بلخاری قهپی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان‌الصفا

حمیدالدین کرمانی این قلم را «المبدع الأول» نام نهاده و اظهار میدارد قلم نخستین نوری است که از مبدع سبحانه و تعالی ساطع شد:

والقلم أول نور سطع ابداعاً من المبدع سبحانه.^(۵۵)

از دیدگاه عارف تامر این رأی فارابی که قلم و لوح از ملائکه روحانی هستند شباهت بسیار با این رأی اسماعیلیه دارد و نهایت اینکه اخوان آنانی که اشارات و رموز دین و شریعت را (که توسط خود شریعت وضع شده) ادراک نموده و به تأویل حقیقت دین و معانی آن دست یافته و نسبت به آن یقین یابند، کسانی میدانند که خداوند آنان را در عداد انبیا و از جمله صدیقین و شهدا و صالحین قرار داده است: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء/۶۹). آنها معتقدند اگر خداوند اینان را «شهدا» نامید از آنروست که قادرند امور روحانی منفک از هیولی را مشاهده نمایند و اگر آنان را «صدیقین» خوانند، تصدیق طلب و جهد و جهاد آنان است در یاری و مساعدت دین.^(۵۶)

شاهد مثالهای دیگری نیز بر باطنگرایی اخوان از الرسائل و الرسالة الجامعة که تألیفات اصلی اخوانند میتوان ذکر کرد، لکن در مبحث باطنگرایی در تمدن اسلامی با محوریت اخوان الصفا مایلیم آنان را باطنگرا بدانیم تا اسماعیلی؛ زیرا تحقیق و تأمل در متن آثار اخوان و نیز برخی مواضع آنان در باب کسانی که به اسماعیلیه مشهور شده‌اند نشان میدهد که^(۵۷) این برادران از رأی و نظر مستقلی نسبت به اسماعیلیه برخوردارند و تحقیقات جدید نیز مؤید همین معناست:

چنانکه ذکر شد نکته بسیار قابل تأملی وجود دارد و آن عدم اتفاق محققان مسلمان بر اسماعیلی بودن اخوان یا حتی انتساب آنان به اسماعیلیه است. (البته اشتیاق اسماعیلیه در نسبت دادن اخوان به خود در برخی آثارشان که اشاره خواهیم کرد، کاملاً مشهود است، اما عکس آن چندان ادله ندارد). از دیدگاه برخی محققان مسلمان، این یک اشتباه رایج و مصطلح تاریخی است که بنا به برخی شباهتها، اخوان را اسماعیلی دانسته یا براساس آراء نه چندان علمی و آلوده مخالفانشان، اسماعیلی قلمداد نماییم. از کسانی که چنین ایده‌یی دارند میتوان به عبدالرحمان بدوی، اندیشمند معروف عرب، در کتاب *مذاهب الإسلامیین* اشاره کرد. وی در این کتاب با فصلی تحت عنوان «الفوارق بین الإسماعیلیه و بین

۷۲



أخوان الصفا في مسألة الإبداع» به بررسی تفاوت‌های نظری اخوان و اسماعیلیه پرداخته است.^(۵۸) بدوی بدرستی تأکید میکند در حالی که اسماعیلیه هیچ اعتقادی به مسئله فیض ندارند، اخوان در *الرسائل*، بنیان اعتقادات خود را بر این قاعده نوافلاطونی بنیان نهاده‌اند (کما اینکه فارابی نیز در *آراء اهل المدينة الفاضلة* نظریه فیض را پذیرفته بود). مبنای نظریه اخوان در اینباب چنین است که علت بقای عقل، امداد حضرت باری تعالی بواسطه فیضی است که بر آن افاضه میشود و نیز علت تمامیت و کمال عقل، استعداد قبول این فیض است. از دیدگاه اخوان «نفس کلیه» نیز قوه روحانیه‌یی است که بنا به فیض عقل وجود مییابد. اخوان نخستین ظهور این فیض را جوهر بسیط روحانیه‌یی (عقل فعال) میدانند که در نهایت کمال و فضیلت، نور محض و حامل جمیع صور اشیاء است. (فارابی عقل فعال را به همین اعتبار واهب‌الصور مینامد).^(۵۹) صاحبان *الرسائل* این نخستین ظهور را چنانکه گفتیم «عقل فعال» و مرتبه دون آن را «عقل منفعل» یا همان «نفس کلیه» مینامند.^(۶۰) بنا بنظر بدوی، اخوان هرگاه از ابداع سخن میگویند - بعنوان مثال «ابدع الموجودات و اخترع المخلوقات»^(۶۱) - منظورشان همین فیض است.

بدوی نفس این اختلاف میان اخوان و اسماعیلیه در امر ابداع و فیض را مبنای قرار داده و نتیجه میگیرد که اخوان در مواضع بسیار اسماعیلیه را به تمسخر گرفته و آنها را مسبوعه مینامند. صاحب کتاب *مذاهب الإسلامیین* به این کلام اخوان استناد میکند: «مسبوعه، توغل بسیار میکنند در کشف اشیاء هفتگانه تا در آنها، مفاهیم عجیب و غریبی را اظهار دارند». همچنین بدوی میگوید:

از این عبارات معلوم میشود که اخوان الصفا خود را از اسماعیلیه نمیشمارند، پس اگر ما علاوه بر آنچه ذکر شد، موارد دیگری از تفاوت‌های جدی میان اخوان و اسماعیلیه را متذکر شویم، یقین پیدا میکنیم که اخوان الصفا مستقل از اسماعیلیه بوده و اسماعیلی محسوب نمیشوند و بلکه هرکدام مذهب جداگانه‌یی دارند. به همین دلیل بسیار حیرت میکنیم از اینکه میبینیم برخی اصرار دارند اخوان را اسماعیلی دانسته و مذهب هر دو را واحد و مشابه بدانند.^(۶۲)

اخوان در دو موضع از *الرسائل*، پیرامون مسبوعه سخن گفته‌اند: اول در رساله

موسیقی و باب «فصل فی آن الحركات الأفلاک نغمات کنگمات العیدان».^(۶۳) آنان در اینباب ضمن ذکر مبانی عددی برخی پدیده‌ها و معانی، مسبعه را کسانی میدانند که برای عدد هفت، مقامی رمزی و قدسی قائلند. نقد اخوان بر مسبعه آن است که اغلب ارجاعات آنان بر قداست هفتگان، مبتنی بر نظری جزئی و غیرکلی است. بعبارتی، همچنانکه نصاری به تثلیث و ثنویه به ثنویت و طبعیون به مربعات (چهارگانه‌ها) معتقدند، نوع اعتقاد مسبعه نیز از اینگونه است. پس از آن اخوان متذکر میشوند که این، مذهب و سیره برادران کرام ما نیست، زیرا نظرگاه اخوان کلی، مباحثشان عام، دانششان جامع و معرفتشان شامل است.^(۶۴) بدوی که مسبعه مذکور در *الرسائل* را همان اسماعیلیه میدانند، در پایان متذکر میشود حتی تشابهی مابین آراء اسماعیلیه و اخوان وجود ندارد و اگر تشابهی در مواردی چون عقل یا نفس کلیه بین این دو جریان موجود باشد، بزرگتر از تشابه آراء اخوان و فارابی نیست، بلکه برعکس، تشابه میان آراء اخوان و فارابی بسیار بیشتر است تا میان اخوان و اسماعیلیه.^(۶۵) گرچه مصطفی غالب، این رأی بدوی را (که مسبعه همان اسماعیلیه‌اند) رد نموده و مابین اسماعیلیه و مسبعه تفاوت قائل میشود. از دیدگاه او مسبعه کسانی هستند که در پیروی خود از اهل بیت (ع)، تا امام هفتم را پذیرفته و پس از ایشان به هیچکس معتقد نیستند. بعبارتی، مسبعه در امام هفتم توقف نموده در حالی که اسماعیلیه تا زمان حاضر امامت را استمرار بخشیده و تاکنون ۴۹ نفر را بعنوان امام پذیرفته‌اند.^(۶۶)

نکته دیگر اینکه برخی انتساب اخوان به اسماعیلیه را بیشتر نوعی ترفند تبلیغاتی از سوی اسماعیلیه دانسته‌اند تا بوسیله *رسائل* و با استفاده از جامعیت و جذابیت آنها هوادارانی برای اسماعیلیه دست و پا کنند. در این راه یکی از قدیمیترین منابعی که سعی کرده *الرسائل* را اثر امامان و داعیان اسماعیلی ذکر کند، کتاب *رساله الأصول و الأحکام* اثر داعی اسماعیلی حاتم بن عمران بن زهر (ف. ۴۹۷ ه.ق) ۷۴ است. در این کتاب که از منابع اسماعیلیه محسوب میشود چنین آمده که کسانی چون عبدالله بن میمون قداح و عبدالله بن سعید بن حسین با دیگر داعیان مجتمع گشته و نوشته‌های بلندی در دانشها و هنرهای گوناگون تألیف کردند که بر روی هم ۵۲ رساله است.^(۶۷) اما ضمن اینکه شباهت برخی آراء اخوان با اسماعیلیه را مطلقاً نمیتوان منکر شد لکن تقریباً هیچ دلیل تاریخی متقنی که بیانگر نسبت اخوان با

جریانهای عقیدتی و سیاسی اسماعیلیه و حتی فاطمیه باشد، وجود ندارد. در مورد نویسندگان آثار نیز قول ابوحیان که تقریباً معاصر اخوان، الامتاع را نگاشته و منتقد بیطرف و بسیار زیرکی است - چنانکه یاقوت رومی در *معجم الادبا* پیرامون او میگوید: «فیلسوف ادیبان و ادیب الفلاسفه، شخص منحصر به فردی که در ذکاوت، فطانت، فصاحت و مکانت، نظیری ندارد.»^(۶۸) به حقیقت و ثواب نزدیکتر است تا قول داعی چون حاتم بن عمران بن زهره.^(۶۹)

به هر حال نمیتوان اخوان الصفا را کاملاً اسماعیلی دانست، اما اسماعیلیه را میتوان در تبیین و تدوین دستگاه نظری خویش و امدار آنان شمرد. این قول بسیاری از متفکران و مورخان است که در باب تأثیر و تأثر اسماعیلیه و اخوان الصفا یا نسبت این دو جریان سخن گفته‌اند؛ بعنوان مثال کازانو^۱ معتقد است که تمامی آراء اسماعیلیه را میتوان در *رسائل اخوان الصفا* یافت^(۷۰) و یا دیفرومیری^۲ میگوید که زعیم اسماعیلیه سنان بن سلیمان ملقب به راشدالدین اطلاعات فلسفی خود را از مطالعه آثار اخوان الصفا بدست آورد.^(۷۱)

همچنین مک دونالد اظهار میدارد:^۳

ضروری است که متذکر شویم اسماعیلیه صرفاً گروهی متعصب که با شیوه‌هایی شنیع رعب و وحشت برمی‌افروختند نبودند بلکه در دژهای بلند خویش انواع تلاشها را در طلب علم صحیح داشتند و چون قوم مغول بر قلعه الموت متولی شد *رسائل اخوان الصفا* را در میان آنان یافتند.^(۷۲)

این قول مک دونالد نشان میدهد که دست‌کم از دیدگاه برخی متفکران، ریشه و مبنای علوم فلسفی اسماعیلیه، آراء اخوان الصفا در *الرسائل* و *الجامعه* بوده است. گلدزیهر نیز معتقد است اسماعیلیه آراء خویش را بر بنیاد نظریه فیض نهادند^(۷۳) - نظریه‌یی که تاریخ فلسفه منشأ آن را جریان نوافلاطونی و بویژه فلوطین میداند - و این همان نظریه‌یی است که بنیاد آراء اخوان الصفا بود:

1. Casanova
2. M.c.Ddefromery
3. Macdonald

کسانی که برای ترویج فرقه اسماعیلیه برخاسته بودند، غالباً از تمایلات این فرقه استفاده کرده، نظریه‌های عجیب ملل غیرمسلمان را بدان ممزوج می‌ساختند. از قویترین عواملی که موجب تطور افکار اسلامی شد، یکی مطالبی بود که از راه فلسفه رسوخ کرد. اسماعیلیان از نظریه فیض افلاطونی آغاز کردند و این همان اساسی است که جماعت بصری اخوان‌الصفاء، دایرة المعارف مشهور خود را بر آن بنا نهادند.^(۷۴)

دیور نیز معتقد است که آراء اخوان‌الصفاء در بسیاری از فرق عالم اسلامی چون باطنیه، اسماعیلیه، حشاشین و دروزیها ظاهر گردید.^(۷۵) به هر حال بحث نسبت میان اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء، بحث گسترده و بشدت قابل مناقشه‌یی است. از منظر نوشتار حاضر، اخوان مرز قابل ملاحظه‌یی با اسماعیلیه دارند و چنانکه گفته شد در مواردی به تقابل با آنان نیز برخاستند و این خود عامل مهمی است که در این پژوهش، باطنگرایی را صرفاً در متن اصلیتین آثار آنان یعنی *الرسائل* و *الرسالة الجامعة* مورد توجه و تحقیق قرار دهیم.

بنیادیتین ایده و عقیده اخوان‌الصفاء، تقسیم امور عالم به ظاهر و باطن است. این باطنگرایی تاویل را مهمترین روش ادراک حقایق امور قرار می‌دهد؛^(۷۶) روشی که خاص هشتمین صنف از صنوف عالمان به تعبیر و تعریف آنهاست. از دیدگاه اخوان عالمان علم باطن، علمایی هستند که عالم بر تاویل کتاب خدایند؛ آنانی که در علوم الهی و معارف ربانی راسخند و به خفیات رموز شریعت آگاهند و این سخنان تا حد زیادی متخذ و متأثر از مشهورترین روایات شیعه در باب تنزیل و تاویل قرآن است؛ بویژه روایتی که از پیامبر (ص) در باب ظاهر و باطن قرآن توسط امام محمد باقر(ع) مورد تأکید و تقریر قرار گرفته است:

در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار نقل شده که گفت به حضرت امام محمد باقر(ع) عرض کردم روایتی از پیامبر(ص) نقل میکنند که فرمود: «هیچ آیه‌یی در قرآن یافت نمیشود مگر آنکه برایش ظاهر و باطنی است و هیچ حرفی در آن نهاده نشده مگر آنکه برایش حدی و هر حدی هم دارای نظرگاهی است» مقصود رسول الله (ص) از ظاهر و باطن چیست؟ حضرت(ع) فرمود: ظاهر قرآن تنزیل و باطنش تاویل

۷۶



اوست. از آن مطالبی گذشته و موضوعاتی اصلاً مصداق پیدا نکرده، قرآن چون خورشید و ماه سیر و جریانی دارد که در سیر خود به هر فرد از مصدقیش رسد، در آن مستقر میشود. خداوند متعال فرموده به تأویل آن جز خود و راسخین در علم کس دیگر دانایی ندارد.^(۷۷)

بنابراین، اخوان گامی بلند در تألیف شریعت و فلسفه برداشتند و این رویکرد متفاوت با رویکرد کسانی چون فارابی بود که فلسفه را با تمامی هویت فلسفی خویش جستجو و بحث میکردند و بیشتر مایل بودند بین دو حکیم (افلاطون و ارسطو) جمع نمایند تا شریعت و فلسفه. تاریخ اندیشه در تمدن اسلامی به رویکرد اخوان تمایل بیشتری نشان داد؛ شیخ اشراق، ابن عربی، مولانا و ملاصدرا نمونه‌های خوبی بر این ادعا هستند.

پی نوشتها:

۱. «علم أيها الأخ البارّ الرحيم، بأنه لما كان من مذهب إخواننا الكرام، أيدهم الله، النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم، من الجواهر والأعراض والبسائط والمجردات والمفردات والمركبات، والبحث عن مبادئها وعن كمية أجناسها وأنواعها وخواصها، وعن ترتيبها ونظامها، على ما هي عليه الآن، وعن كيفية حدوثها ونشوتها عن علّة واحدة، ومبدأ واحد، من مبدع واحد، جلّ جلاله، ويستشهدون على بيانها بمثالات عددية، و براهين هندسية، مثل ما كان يفعل الحكماء الفيثاغوريون، احتجنا أن نقدم هذه الرسالة قبل رسائلنا كلها، ونذكر فيها طرفاً من علم العدد وخواصه التي تسمى «الأرثماتيقي» شبه المدخل والمقدمات، لكي ما يسهل الطريق على المتعلمين إلى طلب الحكمة التي تسمى الفلسفة»، (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۴۵).
۲. فارابی، ابونصر، الجمع بين رأبي الحكيمين، ص ۸۱.
۳. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده و رسومه، ص ۴۱۹.
۴. ابن سينا، الشفاء (الالهيّات)، ص ۶.
۵. بدون تردید آن نکته اخوان، در فلسفه یونان و بویژه در آراء فیثاغورس و سقراط و آن کلام مشهور که «من عاشق دانشم (فلوسوفس) و نه سوفیست»، قابل ردیابی است.
۶. «الفلسفة أولها محبة العلوم، و أوسطها معرفة حقائق الموجودات، بحسب الطاقة الإنسانيّة، و آخرها القول و العمل بما يوافق العلم. و العلوم الفلسفيّة أربعة أنواع: أولها الرياضيات، و الثاني المنطقيات، و الثالث العلوم الطبيعيات، و الرابع العلوم الإلهيات» (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۴۵).
۷. ابی القاسم الحسين بن محمد معروف به راغب اصفهانی که صاحب مشهورترین لغتنامه قرآن با نام المفردات فی غریب القرآن است، ریشه حکمت را از «حکم» دانسته و در اصل آن را «منع کردن با نیت اصلاح» تعریف نموده و معتقد است از همینرو لجام را حکمه چهارپا دانسته‌اند (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سید گیلانی، ص ۱۲۶). اما حکمت را به حق رسیدن با استفاده از علم و عقل معنا کرده و آن را نسبت به حق و انسان اینگونه تعریف میکند: حکمت حق تعالی آن است که اشیاء را بر غایات آنها خلق کند و حکمت آدمی این است که بدین موجودات معرفت یافته و براساس خیر عمل کند. بعبارتی، از دیدگاه راغب اصفهانی حکمت یعنی معرفت به خلقت و عمل براساس خیر و فطرت. صاحب مجمع‌البیان نیز متأثر از معنای اصلی «حکم» که همان «منع» است حکمت را علمی میدانند که مانع جهل میشود و انسان را بر سبیل حق و

۷۷



حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا

راستی نگاه میدارد. همچنین در تعریف حکمت می‌آورد: اتقان و نیکو انجام دادن کاری عین حکمت است و حکیم کسی است که با تدبیر و دانایی خویش مانع از فساد کارها میشود. (کلاتری، الیاس، لغات قرآن در مجمع‌البیان، ص ۸۳). همچنین صاحب مجمع‌البیان در ذیل آیه ۳۲ سوره بقره می‌آورد: حکمت همان دانش است و نیز حکم به دانشمند که کار را بر اساس علم و تدبیر انجام میدهد گفته شده و بر عمل انسان و اخلاق او که جلوگیری از فساد و تبهکاری است حکمت اطلاق شده است. (ترجمه مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۱۷). در تبیین همین معنا برای آشنایی با رویکرد نظری فلاسفه مسلمان به مفهوم حکمت در قرآن، قول قطب الدین شیرازی در *درة التاج* (که آن را *الشفاء* به زبان فارسی میدانند) جالب توجه است: «حکمت در قرآن به چهار معنی آمده است: یکی بمعنی موعظه، چنانکه در سوره بقره فرمود: «وَمَا أَنْزَلْ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ؛ یعنی مواعظ القرآن و در سوره نساء فرمود: «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ؛ یعنی الموعظه، و مثلها فی آل عمران. دوم، حکمت بمعنی فهم و علم، چنانکه در سوره مریم فرمود: «وَأَيُّنَا الْحُكَمَ صَيِّبًا» - ای الفهم - و العلم - و در سوره لقمان فرمود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ؛ یعنی الفهم - و العلم. سوم، حکمت بمعنی پیامبری، چنانکه در سوره نساء فرمود: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ؛ یعنی النبوة - و در سوره بقره فرمود: «وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ»، ای النبوة. چهارم حکمت بمعنی بیان - و قرآن - چنانکه در سوره نحل میفرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ»، ای بالبیان - و القرآن - و چون این هر چهار وجه معلوم شد. بدانکه حق تعالی جز اندکی علم به خلق نداده است، یکی «وَمَا أَوْتَيْنَا مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، و نصیب یک شخص - از آن اندک، بس اندک بود، و نصیب بدان اندکی را خیر کثیر نهاد. یکی «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» - و جمله دنیا را قلیل نهاد. یکی «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ»، بس: بدین دلیل معلوم شد. یکی اندک علم بهتر از جمله [متاع] دنیا». (شیرازی، قطب‌الدین، *درة التاج*، *عز الدباج*، ص ۱۰۹). همچنین شیرازی در «اصل سوم از فصل سوم در تقسیم علوم حکمی و دینی باقسام ایشان» نسبت علم و عمل در مفهوم معرفت را چنین شرح میدهد: «اما تقسیم حکمی - اول بدانکه حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از: دانستن چیزها چنانکه باشد و قیام نمودن به کارها چنانکه باید - بقدر استطاعت - تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد و چون چنین بود، حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگر عمل. علم تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به حکام - و لواحق آن - چنانکه فی نفس الأمر باشد، بقدر قوت انسانی» (همان، ص ۱۵۲).

۸. افلاطون، مجموعه آثار افلاطون، رساله جمهور، ص ۱۰۰۴.
۹. همان، رساله تیمائوس، ص ۱۷۱۶.
۱۰. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۸۲.
۱۱. اخوان الصفا، الرسائل، ج ۱، ص ۴۹.
۱۲. همان، ص ۱۴۵.
۱۳. اخوان الصفا، رساله الجامعه، ص ۱۱۰.
۱۴. الرسائل، ج ۱، ص ۲۰۸.
۱۵. همان، ص ۲۹۰.
۱۶. این معنا را بتفصیل در فصل اول کتاب *هندسه خیال و زیبایی حکمت هنر و زیبایی* در آراء اخوان الصفا (نشر فرهنگستان هنر، ۱۳۸۸) مورد بحث قرار گرفته است. علاقمندان میتوانند جهت مطالعه بیشتر به آنجا رجوع نمایند.
۱۷. الرسائل، ج ۱، ص ۱۵۷.
۱۸. همان، ص ۴۲۷.
۱۹. همان، ص ۴۲۸.
۲۰. همان، ص ۴۳۵.
۲۱. «فإن اجتهد الإنسان و فعل ما رسم فی الشریعة من لزوم أحكامها و مفروضاتها، و عمل بما وصف فی الفلسفة و صبر علیه مدة ما، فعما قلیل یخف علیه کل ما هو فیهِ من تجاذب طبیعتین المتضادتين، إلى أن یصیر التدبیر إلى زحل بعد إحدى عشرة سنة» (همان، ج ۲، ص ۴۴۹).
۲۲. همان، ج ۳، ص ۲۹.
۲۳. همان، ص ۳۰.



۲۴. همان، ص ۳۴۴.

۲۵. همانجا.

۲۶. همانجا.

۲۷. همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

۲۸. «و إنما استشهدنا على هذا الرأي بأقوال الفلاسفة وصاباهم، وأفعال الأنبياء و سنن شرائعهم، لأن في الناموس أقواماً متفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلا اسمها، وأقواماً من الشرعيتين لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها، يتصدرون و يتكلمون فيها بما لا يحسنون، و يتناظرون فيما لا يدرون، فيناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، و تارة الشريعة بالفلسفة، فيقعون في الحيرة و الشكوك، فيظنون و يضلون» (همان، ج ۴، ص ۳۶).

۲۹. برای مطالعه جامع آن بحث ر.ک: الرسائل، ج ۴، ص ۵۳ - ۷۱.

۳۰. «السادسة رسالة في «النسب العددية و الهندسية، و التأليفية و كمية أنواعها، و كيفية ترتيبها» و الغرض منها التهادي لنفوس العقلاء إلى أسرار العلوم و خفياتها و حقائقها و بواطن الحكم و معانيها» (رسائل اخوان الصفاء و خلاص الوفاء، ج ۱، ص ۲۳).

۳۱. «فاعلم يا أخي بأن لكل شيء من الموجودات في هذا العالم ظاهراً و باطناً، و ظواهر الأمور قشور و عظام، و بواطنها لب و مخ، و أن الناموس هو أحد الأشياء الموجودة في هذا العالم منذ كان الناس، و له أحكام و حدود ظاهرة بيّنة يعلمها أهل الشريعة و علماء أحكامها من الخاص و العام، و لا حكامه و حدوده أسرار و بواطن لا يعرفها إلا الخواص منهم و الراسخون في العلم؛ «و بدان ای برادر که هر شیء از موجودات این عالم ظاهر و باطن دارد و ظواهر امور قشردند و استخوانند و باطن آنها، لب و مغز آنهاست و از جمله اشياء موجود در این عالم از آن زمان که مردمان در این عالم بوده‌اند، ناموس (شریعت) است و از برای آن احکام و حدود ظاهر و بین است که احکام آن را اهل شریعت و علما از خاص و عام میدانند و میشناسند [و البته] از برای احکام و حدود آن، اسرار و بواطن وجود دارد که هیچکس قادر به شناخت آنها نیست مگر خواص از علما و نیز راسخون در علم.» (الرسائل، ج ۱، ص ۲۷۷).

۳۲. اشاره به آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَيْعٍ إِلَّا مِنْ عِنْدِهِ إِذْ يَنْزِلُ إِلَيْهِ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»؛ (يونس، ۳).

۳۳. اشاره به آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف، ۱۷۲).

۳۴. اشاره به آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره، ۳۰).

۳۵. اشاره به آیه «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره، ۳۴).

۳۶. اشاره به آیه «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى» (طه، ۱۲۰).

۳۷. «ثم اعلم، أيديك الله، أن علم الدين و آدابه و ما يتعلّق به نوعان: فمنها ظاهر جلي، و منها ما هو باطن خفي، و منها ما هو بين ذلك. و أولى ما يصلح للعامة من حكم الدين و آدابه ما كان ظاهراً جلياً مكشوفاً، مثل علم الصلاة و الصوم و الزكاة و الصدقات و القراءة و التسبيح و التهليل و علم العبادات؛ و مثل علم الأخبار و الروايات و القصص، و ما شاكلها تعليمياً و تسليمياً و إيماناً. أولى علوم الدين بالمتوسطين بين الخاصة و العامة هو التفقه في أحكامها، و البحث عن السيرة العادلة، و النظر في معاني الألفاظ، مثل التفسير و التنزيل و التأويل، و النظر في المحكمات و المتشابهات، و طلب الحجة و البرهان، و أن لا يرضى من الدين تقليداً، إذا كان يمكنه الاجتهاد و دقة النظر. و الذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة، الراسخين في العلوم من علم الدين أن يطلبوه، و يليق بهم أن ينظروا فيه و يبحثوا عنه، هو النظر في أسرار الدين و بواطن الأمور الخفية، و أسرارها المكنونة التي لا يمسها إلا المطهرون من أذناس الشهوات، و أرجاس الكبر و الرياء، و هي البحث عن مرامي أصحاب النواميس في رموزهم و إشاراتهم اللطيفة، المأخوذة معانيها عن الملائكة، و ما تأويلها و حقيقة معانيها الموجودة في التوراة و الإنجيل و الزبور و الفرقان و صحف الأنبياء، عليهم السلام، من الأخبار عن بدء كون العالم و خلق السماوات و الأرض في ستة أيام، ثم استوى على العرش و خلق آدم الأول الترابي، و أخذ الميثاق عليه و على ذريته، و عتاب الملائكة لربها، و مراجعتها إياه في الخطاب، و سجودهم لآدم، عليه السلام، و عصيان إبليس و

۷۹

تاریخ فلسفه

حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا

سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۵۵-۸۶

- استكباره عن السجود، و ما شجرة الخلد و الملك الذى لا يبلى، و ما شاكل هذه الإشارات و المرامى عن أمور قد مضت مع الزمان و انقضت مع الأيام، و ما ينتظر فى المستقبل كالمكث فى البرزخ، و البعث و القيامة. و الحشر و النشر و الميزان و الوقوف على الأعراف، و الجواز على الصراط و دخول الجنة، و ما نعيمها و كيفية لذاتها، و ماهية در كات النيران و عذاب أهلها، و ما شاكل هذه الأمور المذكورة فى كتب الأنبياء، عليهم السلام. و أما حقائق معانيها فقد بينا طرفاً من هذه العلوم و المعارف فى رسائلنا التاموسية الإلهية» (رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء، ج ١، ص ٣٢٨).
٣٨. «اعلم يا أخى أن لكل شىء من الموجودات فى هذا العالم ظاهراً و باطناً فظواهر الأمور قشور و عظام و بواطنها لب و مخ»؛ «و بدان ای برادر، برای هر شىء (چیزی) از موجودات این عالم ظاهر و باطن وجود دارد، ظواهر امور قشر و استخوانند و باطن آنها لب و مخ».
٣٩. المجالس المؤودة، ج ١، مجلس ١٦. بنقل از رساله جامعه الجامعة، تحقيق و تقديم عارف تامر.
٤٠. نهج البلاغه، حکمت ٢٢٧.
٤١. «اعلم يا أخى أن الإيمان يقال على نوعين: ظاهر و باطن، فالإيمان الظاهر هو الإقرار باللسان بخمسة أشياء، أحدها هو الإقرار بأن للعالم صناعاً واحداً حياً، قادراً حكيماً، و هو خالق الخلق كلهم، و مدبرهم لاشريك له فى ذلك أحد. و الثانى هو الإقرار بأن له ملائكة صفة الله من خلقه، نصبهم لعبادته و خدمته، و جعلهم حفظة لعالمه، و لكل كل طائفة منهم بضرب من تدبير خلقتهم بما فى السماوات و الأرض لا يعصون ما نهاهم عنه و يفعلون ما يؤمرون. و الثالث الإقرار بأنه قد اصطفى طائفة من بنى آدم، و جعل واسطة بينهم و بينه الملائكة ليتلقى الملائكة عن ربهم، و يلقون إلى بنى آدم ما يتلقونه من الملائكة من الوحي و الأنباء. و الرابع الإقرار بأن هذه الأشياء التى جاءت بها الأنبياء، عليهم السلام، من الوحي و الأنباء باللغات المختلفة مأخوذة معانيها من الملائكة إلهاماً و وحياً. و الخامس الإقرار بأن القيامة لامحالة كائنه، و هى النشأة الأخرى، و أن الخلق كلهم يبعثون و يحشرون و يحاسبون و يثابون بما عملوا من خير و معروف، و يجازون بما عملوا من شر و منكر، و ذلك قول الله تعالى: «و المؤمنون كل آمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله» و قال: «و اليوم الآخر». فهذا هو الإيمان الظاهر الذى دعت الأنبياء، عليهم السلام، الأمم المنكرة لهذه الأشياء إلى الإقرار به، و هو يؤخذ تلقيناً كما يتلقن الصغار من الكبار، و الجهال من العلماء، الإقرار به. و أما الإيمان الذى هو باطن فهو إضمار القلوب باليقين على تحقيق هذه الأشياء المقر بها باللسان، فهذا هو حقيقة الإيمان. و أما المؤمن فى ظاهر هذا الأمر فهو المقر بهذه الأشياء بلسانه، المتميز من اليهود و من النصارى و الصابئين و المجوس و الذين أشركوا، و بهذا الإقرار تجري عليه أحكام المسلمين من الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و ما شاكلها من مفروضات شريعة الإسلام و سنة المؤمنين. و أما الذين مدحهم فى كتبه و وعدهم الجنة فهم الذين يتيقنون بضمائر قلوبهم حقائق هذه الأشياء المقر بها و أما الطريق إليه فهو بالتفكير و الاعتبار و القيام بشرائطها و واجب حقها، كما قال تعالى: «أم حسبتم أن تدخلوا الجنة الآية». رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء، ج ٤، ص ٦٨ فصل فى ماهية الإيمان).
٤٢. «هذا أشار النبي (ص) بقوله ما بين قبرى و منبرى روضة من رياض الجنة» (علام الورى بأعلام الهدى، ص ١٥٣).
٤٣. كرين، هانرى، تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمه جواد طباطبائى، ص ١١٥.
٤٤. «و ذلك أن البارى، سبحانه و تعالى، بواجب حكمته جعل حال الموجودات، بعضها ظاهراً جلياً لا يخفى، و بعضها باطناً خفياً لا تدركه الحواس. فمن الموجودات الظاهرة الجلية جواهر الأجسام و اعراضها و حالاتها. و من الموجودات الباطنة الخفية جواهر النفس. و من الموجودات الظاهرة الجلية للحواس أيضاً أمور الدنيا. و من الموجودات الباطنة الخفية عن أكثر العقول أمور الآخرة. ثم جعل ما كان منها ظاهراً جلياً دليلاً على الباطن الخفى» (رسائل اخوان الصفاء و خلائق الوفاء، ج ١، ص ١٤١).
٤٥. «و اعلم، أيها الأخ البار الرحيم، أننا لا نكتف أسرارنا عن الناس خوفاً من سطوة الملوك ذوى السلطنة الأرضية، و لا حذراً من شغب جمهور العوام، ولكن صيانة لمواهب الله عز و جل لنا كما أوصى المسيح فقال: «لا تضعوا الحكمة عند غير أهلها فتظلموها و لا تمنعوها أهلها فتظلموهم» (الرسائل، ج ٤، ص ١٣٧). البته برخ محققان معتقدند علت سعى اخوان در اخفای خویش، رعایت اصل تقیه در شیعه پس از واقعه کربلا در سال ٦١ هجری است و استناد به آن روایات از امام محمد باقر(ع): «التقیه دینی و دین آبائی». (ر.ک: النظام الداخلى لحركة اخوان الصفاء، ص ٥٥).
٤٦. ثم اعلم أيها الأخ أننا قد بينا فى هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب، و لا تظن بنا ظن السوء، و لا تعد

هذه الرسالة من ملاعبة الصبيان، و مخارفة الإخوان، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظا و عبارات و إشارات، كيلا يخرج بنا عما نحن فيه، و ففكم الله لقراءتها و استماعها و فهم معانيها، و فتح قلوبكم و شرح صدوركم و نور بصائرکم بمعرفة أسرارها، و يسر لكم العمل بها، كما فعل بأوليائه و أصفياؤه و أهل طاعته، إنه على ما يشاء قدير، و بمنه و جوده و لطفه و كرمه و فضله و رحمته». (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ٢، ص ٣٧٨).

٤٧. «وفقك الله أيها الأخ لفهم معاني هذه الإشارات اللطيفة و الأسرار الخفية، و بلغك بلاغها و إيانا و جميع أخواننا حيث كانوا و أين كانوا من البلاد» (إنه رؤوف بالعباد) (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ١، ص ٢٤١).

٤٨. «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أَخْفَى لَهُمْ مِّنْ قُرَّةٍ أَعْيُنٌ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سجده، ١٧).

٤٩. «ثم اعلم يا أخي أن اللذة و الراحة و السرور و الفرح و النعيم التي تجدها النفوس الخيرة الفاضلة الملكية بعد مفارقتها الجسد المعبر عنها في الشريعة بالثواب و الجزاء، يقصر الوصف بحقائقها، و لا يبلغ البشر كنه معرفتها، لأنها روحانية أبدية سرمدية. قال تعالى: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أَخْفَى لَهُمْ مِّنْ قُرَّةٍ أَعْيُنٌ جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و قال عليه السلام: «فيها من اللذات ما لا عين رأت و لا أذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر من الروح و الريحان.» و لكن نذكر منها طرفاً و نشير إليها إشارة و همية حسب ما جرت عادة الإخوان الأصدقاء في ذلك، و نضرب لذلك مثلاً شبه الرموز و الإشارة و التنبيه، كيما يقرب من فهم المتفكرين و يتصور في أفكار المرئيين» (رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ٣، ص ٣٥٦).

٥٠. «فافهم يا أخي هذه الإشارات و التنبيهات، لعل نفسك تنتبه من نوم الغفلة و رقدة الجهالة. حكى في بعض الأخبار أن نبيا من أنبياء الله تعالى قال في مناجاته مع ربه: يا رب لم خلقت الخلق بعد أن لم تكن خلقتهم؟ فقال له ربه، على سبيل الرمز: كنت كنزاً مخفياً من الخيرات و الفضائل، و لم أكن أعرف فأردت أن أعرف. معناه لو لم أخلق الخلق، لخفيت هذه الفضائل و الخيرات التي أفضتها و أظهرتها من عجائب خلقي و مصنوعاتي المحكمات التي كلت الألسن عن البلوغ إلى كنه صفاتها، و حارت عقولهم عن كنه معرفتها بحقائقها. و أنت يا أخي فاحذر من سوء الفهم من كلام العقلاء و الحكماء، و لطيف أقاويلها و إشاراتها إلى المعاني الدقيقة! فإن سوء الفهم يؤدي صاحبه إلى سوء الظن بالحكماء.»

٥١. اهمیت و شهرت اخوان در تمدن اسلامی و نیز پیشگامی آنان در تبیین مبانی حکمت و فلسفه و مهمتر از همه تلاش گسترده ایشان در جمع میان عرفان و فلسفه، شریعت و طریقت، حکمت و صناعت، فن و فتوت، به لحن و متن آنان عمق و وسعت بخشد شاید بتوان با قاطعیت گفت تمام کسانی که پس از اخوان الصفا در طریق اندیشه و حکمت گام نهادند، بدون استثنا به دایرة المعارف آنان رجوع داشته اند. تأثرپذیری از اندیشه‌ها رمزگونه هرمسی، فلسفه فیثاغوری، حکمت نوافلاطونی، تأویل باطنی آیات و روایات در کنار اعتقاد شیعی آنان، رسائل را به مجموعه‌یی تبدیل نمود که نادیده گرفتن آن از سوی طالبان اندیشه و حکمت سخت بلکه غیرممکن مینمود. از دیدگاه برخی مورخان فلسفه اسلامی، تلاش اخوان در تطهر فلسفه یونان و تطبیق جایگاه فلاسفه آن با مقام پیامبران آسمان، راه را برای جمع شریعت و فلسفه در جهان اسلام گشود و بزرگانی که در این عرصه القابی چون مؤسس فلسفه اسلامی (فارابی) و شیخ‌الرئیس فلاسفه مسلمان (ابن سینا) گرفتند، راه خود را متأثر از این جمع و تطبیق اخوان الصفا برگزیدند. گرچه در این رأی، نوعی اغراق وجود دارد اما دست کم به اهمیت اخوان در تمدن اسلامی اشاره میکند: «انتشار رسائل اخوان الصفا که بمنزله نخستین دایرة المعارف علوم است که در جهان منتشر شده، فلسفه را مدیون خود ساخته است. اسماعیلیه میخواستند در این رسائل مبادی علمی و نظر خاص خود را درباره طبیعت انسان بیان دارند و آراء فلاسفه یونان را که در نظرشان مرتبتی چون مرتبت پیامبران یا حتی بیش از آنها داشتند، نشر دهند و بدین طریق راه را برای فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا و غیر ایشان گشودند. زیرا تردیدی نیست که بسیاری از نظریات این حکما و افکار بلندشان مأخوذ از کتب اسماعیلیه است. میتوان بعنوان مثال نظریه «امام کامل» یا «حکیم کامل» را نام برد که مسلماً از نتایج افکار اسماعیلیه است و از این قبیل است نظریات مبتکرانه‌یی که در داستان حی بن یقضان ابن طفیل مییابیم. اسماعیلیه را در تفسیر بخصوص در مورد رواج اصول تأویل آثار بین و عمیقی است. نیز در فلسفه تصوف،

کتبی بوجود آورده‌اند که نشان آن را در کتابهای ابن‌عربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم.» علاوه بر این دیدگاه که از سوی الفاخوری و خلیل الجرج در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ارائه شده است، محقق متبعی چون هانری کربن نیز در تاریخ فلسفه اسلامی معتقد است: «رسائل اثری عظیمی بر همه اندیشمندان و صوفیان اسلام نهاده است.» همچنین دیور در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، تأثیر رسائل اخوان بر دانشمندان بزرگ مسلمان را بسیار میداند و دلیل روشن خود را وجود نسخه‌های خطی بسیار میداند که از آن کتب در جهان اسلام پخش بود و حتی امام محمد غزالی را مدیون آراء اخوان می‌شمارد. (گرچه غزالی فلسفه اخوان را فلسفه عامه میدانست) و وسعت تاریخ تأثیر اخوان در جهان اسلام را حتی تا عصر حاضر نیز گسترش میدهد در اثبات این معنا ذکر شاهد مثالی روشن‌تر است؛ چنانکه میدانم اکثر بزرگان حکمت و فلسفه اسلامی، شرح و تفسیر خاصی از آیه مشهور سوره نور (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ...) در انطباق آن با مراتب عقل و عالم دارند. بعنوان مثال، ابن‌سینا در الاشارات، مراتب قوای عقل (مطلقه، ممکنه و کامله) و مراتب عقل نظری (هیولانی، بالملکه و...) را با استناد به مفاهیم و تمثیل این آیه شرح میدهد. غزالی نیز مراتب ارواح بشر در مشکوة الأنوار را با استناد به همین آیه مدلل می‌سازد. همچنین شیخ اشراق در رساله یزدان شناخت و در باب چگونگی استفاده نفس انسان از عقل فعال در کسب صور معقولات، همین مراتب را ذکر میکند و در نهایت اثبات آن را به سوره نور ارجاع میدهد. فخررازی نیز که صاحب یکی از تأثیرگذارترین تفاسیر قرآن در تاریخ تمدن اسلام است، آشکارا متأثر از نسبت میان مراتب عقل و عالم با این آیه سوره نور است. ابن‌عربی نیز در باب ۳۴۸/التوحات (فی معرفة منزل سرن من اسرار قلب الجمع و الوجود) دقیقاً متأثر از تقسیمات اخوان پیرامون مراتب عالم (عقل، نفس، طبیعت و هیولا) شاهد مثال اثبات این معانی را آیه نور می‌آورد: «و لهذا المنزل التحكم فی العالم کله کمشکاه فیها المصباح فی زجاجه...» ملاصدرا نیز، نور متجلی بر همه حقایق امکانه را مصباح، ماهیات سفله را مشکوة، ماهیات علوه را زجاجه و زیت را نفس رحمان تعبیر و تأویل میکند. این خود شاهد مثالی روشن در تأثیر اخوان بر سیر اندیشه و حکمت در تمدن اسلامی است. تاریخ مؤید این معناست که اولین نظریه‌پردازی که از ارتباط میان مراتب عقل و نیز ارواح بشر با آیه نور در تمدن اسلامی سخن گفته‌اند، اخوان‌الرضا هستند و پیش از آنان در آثار کسانی چون کندی و فارابی چنین نشانی وجود ندارد و البته بنظر میرسد اخوان نیز خود متأثر از احادیث معصومین علیهم‌السلام باشند که در برخی روایات، تأویل از نور، مصباح و مشکوة ارائه فرموده‌اند. و اما شرح آن برادران، از نسبت مراتب عالم و آیه نور باختصار چنین است: اخوان در فصلی از فصول رساله جامعه با عنوان «فی العلة الموجبة لاختلاف العلماء فی ابداع الباری سبحانه العالم» با سه نظریه اصلی در این باب - نظریه ابداع دفع (دفعه واحده)، نظریه ابداع تدرج و نظریه ابداع ترتب (از لطائف به کثائف) - اظهار میدارند که خداوند امور الهیه محض را با قول «کن» در آن واحد بصورت مرتب، منظم، بلازمان و بلامکان و بدون ارکان و هیولا با فرد آفرید که این آفرینش شامل عقل کلی، نفس کلیه، هیولی اولی و صور مجرده بود. عقل اول از نور باری فیض وجود یافت و نفس، خود نور عقل شد و هیولی سایه نفس، صور مجرده، نقوش، رنگها و اشکال بود که نفس در هیولی مرتسم ساخت. از دیدگاه اخوان تمام این امور لازم‌اند و مثال آن اشراق نور شمس است بر زهره و اتصال آن با نور عطارد و نفوذ آن بر ماه و از آنجا بر عالم خلق که از دیدگاه آنان حضور این نور، صور، نقوش، رنگها و تصاویر عالم علوی را در عالم خلق سبب می‌گردد. شاهد مثال اخوان بر اثبات این معنا همان آیه مشهور است. تأکید حضرت حق در انتهای آیه که این خود ضرب‌المثل است بر مردم و نیز استناد اخوان به آیه «و له المثل الاعلی فی السماوات و الأرض» سبب این استنتاج صاحبان رسائل میشود که تمثیل «مثل نوریه» عقل اول است و مشکاة همچون نفس کلیه است که منبعث از نور عقل و منور بدان است و زجاجه مثال هیولی است و شفاف، از اینرو که نور نفس در آن (هیولی) جریان می‌گیرد همچون فیض عقل بر نفس که بسان

ستاره درخشان صور مجرد است. همچنانکه روغن مستخرج از درخت زیتون، نور چراغها و قندیلها را برمی افروزد، همچنین نفس، موجب حرکت و حیات جمیع موجودات میشود؛ نفس که به امر حق خلق گردیده و بسیط است، خارج از هرگونه ترکیب و تألیف است. بساطت نفس تمثیل «یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسه نار» است و نماد شرافت و لطافت آن و مصداق «نور علی نور» نور عقل است بر فراز نفس و آتش که متصل به نور است و بنا به این اتصال، زیباترین اشکال و عظیمترین امثال است و اگر ابلیس نیز بدان افتخار نمود (قال أنا خر منه خلقتن من نار و خلقته من طین) بدلیل همین اتصال به نور بود، زیرا آتش بدلیل لطافت، میل رفعت دارد و خاک میل سفلی. (ر.ک: بلخاری، حسن، هندسه خیال و زیبایی (سیری در آراء اخوان الصفا پیرامون حکمت هنر و زیبایی).

۵۲. «و هذه رموز اسماعيلية لادرک أسرارها إلاً کلّ من أطلع علی علم الحقیقة» (رسائل اخوان الصفا و خُلالن الوفا، ص ۳۷).

۵۳. «أخبرنا أبو جعفر مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيْمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِيَّاكَ أَمُرُ وَ إِيَّاكَ أَنْهِي وَ إِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَ إِيَّاكَ أُثِيبُ»؛ «ابوجعفر باقر(ع) گفت: خداوند - تبارک و تعالی - خرد را آفرید و آن را بکار انداخت. سپس گفت: بیا. آمد. گفت: برگرد. برگشت. خداوند گفت: بعزت و جلالم سوگند که آفریده‌یی محبوبتر از تو نیافریدم و جز در وجود دوستانم رشد و کمال ندهم. بخاطرت بسپار که امر و نهی من با تو است، پاداش و کیفرم نیز متوجه تو خواهد بود» (اصول الکافی، کتاب العقل و الجهل، ج ۱، ص ۱۰).

۵۴. از جمله برجسته‌ترین داعیان اسماعیل ۴۰۸ هـ. ق.

۵۵. الجامعة الجامعة، ص ۳۸.

۵۶. «ثمّ يشير إليها و يرمز عنها عند العوامّ بالألفاظ المشتركة، و المعاني المحتملة للتأويل بما يعقلها الجمهور و تقبلها نفوسهم. فمن فهم تلك المعاني و تصوّر حقائق تلك الأمور التي أشار إليها واضع الشريعة، و تيقّن بها، و دام بعد نصرتها مجتهداً في معاونته، محتماً للضيم، صابراً في السرّ أو الضّر، طلباً لمرضاية الله تعالى، سماًهم واضع الشريعة الصديقين و الشهداء و الصالحين، و أبلغ الله تعالى في المدح و الثناء عليهم فقال، عزّ و جلّ: «أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن أولئك رفيقاً». و إنّما سماًهم الشهداء لمشاهدتهم تلك الأمور الروحانية المفارقة للهيولى، يعنى به جنة الحياية و نعيمها، و سماًهم الصديقين لتصدقهم لها بالطلب و الاجتهاد من أنفسهم في نصرة واضع الشريعة و معاونته» (رسائل اخوان الصفا و خُلالن الوفاء، ج ۴، ص ۱۳۲).

۵۷. همچون تأکید آنان بر ظهور حضرت مهدی (عج)، بعنوان مثال در مقدمه خود بر الرسائل و شرح محتوای رسالات (رساله ششم از بخش العلوم الناموسيه الإلهيه) چنین می‌آورند: «الرسالة السادسة منها في ماهية الناموس الالهيه و الوضع الشرعي» و شرائط النبوة و كمية خصالهم، و مذاهب الربانيين و الإلهيين. و الغرض منها هو التنبيه على أسرار الكتب النبوية، و مرامي مرموزاتهم المقصودة، و أوضاعهم الناموسية الالهية و التهدي إليها، و كيفية الكشف لها، من المهدى المنتظر و البرقليط الأكبر» (رسائل اخوان الصفا و خُلالن الوفاء، ج ۱، ص ۴۰).

۵۸. بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلاميين (المعتزله، الأشاعره، الإسماعيلية، القرامطه، النصيرية)، ص ۹۷۸.

۵۹. آراء المدینه الفاضله. همچنین در اینباره ر.ک: بلخاری، حسن، «ابداعات فارابی در کارکرد خیال و تخیل»،

پژوهشنامه علوم انسانی، ش ۵۴.

۶۰. الرسائل، ج ۳، ص ۱۹۷.

۶۱. همان، ص ۲۰۳.

۶۲. مذاهب الإسلاميين، (المعتزله، الأشاعره، الإسماعيلية، القرامطه، النصيرية)، ص ۹۸۰.

۶۳. و موضع دوم در ج ۳، ص ۱۸۰.

۶۴. الرسائل، ج ۱، ص ۱۸۴.

۸۳



حسن بلخاری قهی؛ گرایش از فلسفه عقلی به حکمت باطنی در آراء اخوان الصفا

سال پنجم، شماره دوم
پاییز ۱۳۹۳
صفحات ۵۵-۸۶

۶۵. مذاهب الإسلامیین (المعتزله، الأشاعره، الاسماعیلیه، القرامطه، النصیریه)، ص ۹۸۰.

۶۶. ر.ک: مقدمه جامعه الجامعه. بنظر میرسد مسیحه مذکور در الرسائل را بسادگی نمیتوان اسماعیلیه دانست، زیرا در این دو موضع، اخوان صرفاً نقد ساده بر مسیحه دارند. جای تعجب از بدوی است که تنها دو موضع نقد اخوان را «مواضع کثیر» محسوب نموده و این نقد ساده را تمسخر مسیحه از سوی اخوان قلمداد کرده است. ضمن اینکه در رساله جامعه الجامعه (فصل فی معرفه بنه العالم العلوی) با شرح مراتب و اجزاء عالم از نسب مساوی اجزاء طبیعت، زمان، انسان و علوم (براساس قاعده تناظر) سخن گفته و مثال هفت کوکب و دوازده برج افلاک را هفت روز و دوازده ماه سال و نیز هفت جزء روحانی انسان و دوازده جزء جسمانی او و مهمتر از همه معارف روحانی بر هفت شخص اعظم (که دوازده مرد از اصحاب و اهل بیتشان آنان را یاری می‌رسانند) منطبق میدانند. لکن همچنانکه در عالم، فلک محیط و در زمان، سال (بعنوان جامع ماهها، روزها و ساعات و دقائق) وجود دارد، شخص کامل فاضل نیز که جامع تمام علوم و محیط به عالم است، وجود دارد. اخوان او را رئیس هفتم و سید و آقا خود میدانند: «و کذالک رئیس السابع، الآت فی آخر الزمان، سید اخوان الصفا هو المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤسا الستة و بظهوره کون الظهور السعادات کلها...» (رساله جامعه الجامعه، ص ۲۸۶) بنابراین، اخوان بالصریح هفت امام بودن خویش را اظهار میدارند، ازاینرو میتوان آنها را نیز چون اسماعیلیه در آن موضع هفت امام دانست. با این تفاوت که امام هفتم اخوان هنوز نیامده و در پس پرده غیبت است (براساس فراز آیات فی آخر الزمان). همچنین در رساله سی و دوم الرسائل (فی مبادی الموجودات العقلیه علی رأی الفیثاغورین) که شرح جهانی فیثاغوریان براساس عدد است، اخوان اشیاء ثناییه را صورت و هیولی، اشیاء ثلاثه را طول و عرض و ارتفاع و اشیاء رباعیه را عناصر اربعه دانسته و سپس به ذکر اصطلاحات محسوسات، مسدسات و مسبغات می‌پردازند. آنان بار دیگر در اینجا پیروان عدد را مورد نفی قرار میدهند؛ آنها نه صرفاً مسیحه بلکه ثویه و مخمسه و... از دیدگاه نگارنده آن نفی به کسانی اختصاص دارد که سعی میکنند بر اساس نظام عدد، همه چیز عالم را مبتنی بر هفتگان بدانند و نه مسیحه بمعنای هفت امام. سیاق بحث اخوان کاملاً این معنا را نشان میدهد. باز تعجب از البستانی (مصحح الرسائل) است که ذیل مسبغات مذکور در پاورق می‌آورد: المسیحه ای السبعه فرقی از فرق غلاة شیعه هستند که ناطقان شریعت را آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، محمد(ص) و محمد المهدی میدانند و معتقدند بین هر دو ناطق، هفت امام ظاهر میشوند. در حالی که در متن اشاره به مسیحه عدد است نه مسیحه اسلام. ازاینرو ضرورت ندارد هر جا سخن از مسیحه آمد، فوراً حمل بر مسیحه هفت امام کنیم. (برای مطالعه بیشتر ر.ک: الرسائل، ج ۳، ص ۱۴۹، ۱۷۰).

نکته دیگر اینکه صاحب المقالات و الفرق، قرامطه را کسانی میدانند که «در نظر آنها محمد بن اسماعیل پیامبر اولی العزم است و پیامبران اولی العزم هفت نفر و عبارتند از: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و علی و محمد بن اسماعیل؛ همچنانکه شماره آسمانها و زمینها هفت است و انسان نیز از هفت قسمت تشکیل شده است: دو دست، دو پا، پشت، شکم و قلب. سر انسان نیز به هفت عضو تقسیم شده است: دو چشم، دو گوش، دو سوراخ بینی و دهان. زبان در دهان بمثابه قلب در سینه است اینها دلیل این است که عدد امامان نیز هفت است [!?!] که آخرین آنها محمد بن اسماعیل بمثابه قلب آنهاست و نیز آن اعداد و شماره‌های هفتگانه در طبیعت و بدن انسان، دلیل آن است که پیامبران اولی العزم هفت تن بودند» (اشعری قمی، سعدین عبدالله، المقالات و الفرق، تصبیح و تعلیق محمدجواد مشکور، ص ۱۵۸). بظاهر نفی مسیحه توسط اخوان آن را قرامطه هم باشد و البته خود یک دلیل که نمیتوان بصرف اینکه قرامطه هفت امامیند و اخوان نیز، پس اخوان همان قرامطه‌اند. نکته دیگر اینکه غزالی نیز در فضائح الباطنیه اسماعیلیه را سبعه نامیده و علت این تسمیه را کیهان‌شناسی آنان میدانند. این کیهان‌شناسی بتعبیر او به هریک از هفت سیاره از کیوان تا ماه، توالی سلطه یکی از هفت هزار در هفتگانه اشاره دارد (کریمی زنجانی اصل، محمد، درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان، ص ۳۶۱). به هر حال، تصور میشود دلیل عبدالرحمان بدوی در مسئله فیض (برای اثبات تفاوت اسماعیلیه و اخوان) قویتر و درستتر از قضاوت پیرامون تفاوت آنها بر اساس ذکر اصطلاح مسیحه در الرسائل است.

۶۷. ر.ک: دائرةالمعارف بزرگ اسلام، ج ۷، ص ۲۴۶، مدخل اخوان الصفا.

۶۸. الکیلانی، ابراهیم، رسائل ابی حیان توحیدی، ص ۷.

۶۹. ر.ک: هندسه خیال و زیبایی (سیری در آراء اخوان الصفا پیرامون حکمت هنر و زیبایی).



۷۰. تامر، عارف، *حقیقه اخوان الصفا و خلان الوفا*، ص ۱۰.
۷۱. همان، ص ۱۱.
۷۲. همانجا.
۷۳. این رأی را چنانکه دیدم عبدالرحمن بدوی باور ندارد. او نظریه فیض را نظریه اخوان میداند و نه اسماعیلیه.
۷۴. الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۱۹۰.
۷۵. «و يقول المستشرق ديبور إن آراء إخوان الصفا ظهرت في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي: كالباطنية و الإسماعيلية و الحشاشين و الدروز، و قد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق و ذلك عن طريق « رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۷».
۷۶. «و الصنف الثامن هم علماء تأويل تنزيهه، و الراسخون في العلوم الإلهية و المعارف الرثائية، العارفون خفيّات أسرار الناموس، الذين هم الأئمة المهديون، و الخلفاء الراشدون الذين يقضون بالحق و به يعدلون» (رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ج ۱، ص ۳۲۴).
۷۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج ۳، ص ۱۳۶.

منابع فارسی:

۱. قرآن کریم، تهران، نشر حُسن افرا، ۱۳۹۰.
۲. نهج البلاغه، بکوشش محمد دشتی، قم، نشر مشرقین، ۱۳۷۹.
۳. کلینی، محمدبن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، نشر الوفاق، ۱۳۸۰.
۴. اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، منشورات مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۴، ۱۴۲۶ ق.
۵. _____، *رساله جامعه الجامعه*، تحقیق و تقدیم عارف تامر، منشورات دار مکتبه الحیاه، بی تا.
۶. فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶.
۷. ابن سینا، *الشفاء (الإلهیات)*، راجعه و قدّم له ابراهیم مدکور، تحقیق الأستاذین الأب فنواتی سعید زائد الجمهوریة العربیة المتحدة وزارة الثقافة و الإرشاد القومي الإقليم الجنوبي الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذکری الألفية للشیخ الرئيس القاهرة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية (۱۳۸۰ق - ۱۹۶۰م) قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۸. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمدسید گیلانی، المکتب المرتضویه، ۱۳۷۳.
۹. کلانتری، الیاس، *لغات قرآن در تفسیر مجمع البیان*، نشر بیان، ۱۳۶۳.
۱۰. شیرازی، قطب الدین، *دره التاج لغز الدباج*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۶.
۱۱. کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، نشر کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه، ج ۴، ۱۳۸۴.
۱۲. سعید، خیرالله، *النظام الداخلي لحركة اخوان الصفا*، مؤسسه عیبال للدراسات و النشر، نیکوزیا، قبرس، ۱۹۹۲.
۱۳. آل یاسین، جعفر، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب، ج ۱، ج ۱، ۱۴۰۵ق.
۱۴. بلخاری قهی، حسن، *هندسه خیال و زیبایی (سیری در آرای اخوان الصفا پیرامون حکمت هنر و زیبایی)*، نشر فرهنگستان هنر، ۱۳۸۸.
۱۵. _____، «ابداعات فارابی در کارکرد خیال و تخیل»، *پژوهشنامه علوم انسانی*، ش ۵۴، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۹.
۱۶. بدوی، عبدالرحمان، *مذاهب الاسلامیین (المعتزله، الاشاعره، الاسماعیلیه، القرامطه، النصیریة)*، نشر دارالعلم للملایین، بیروت، لبنان، ۱۹۹۷م.
۱۷. *خزان الصفا، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، مدخل اخوان الصفا، نشر مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ج ۲، ۱۳۷۷.
۱۸. الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل، *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، نشر کتاب زمان، ج ۲، ۱۳۵۸.
۱۹. تامر، عارف، *حقیقه اخوان الصفا و خلان الوفا*، طبعه بیروت، ۱۹۵۷م.
۲۰. المجریطی القرطبی الاندلسی، مسلم بن احمد بن قاسم بن عبدالله، *الرساله الجامعه*، تحقیق جمیل صلیبا،

- مطبوعات المجمع العلمي العربي به دمشق، ۱۹۴۹ م.
۲۱. الطيباوى، عبداللطيف، *مجله الكليه، «اخوان الصفا»*، س ۱۷، بيروت، ۱۹۳۱ م.
۲۲. الكيلاني، ابراهيم، *رساله ابى حيان توحيدى*، نشر طلاس (للدراستات والترجمه والنشر)، دمشق - سوريه، انتشارات ميراث مكتوب، ۱۳۷۶.
۲۳. صادق، الامام احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعيل بن جعفر، *الرساله الجامعه*، تحقيق مصطفى غالب، نشر دار الاندلس، بيروت، ۱۹۸۱ م.
۲۴. سهروردى، شهاب الدين يحيى، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، تصحيح و تحشيه و مقدمه سيدحسين نصر، نشر پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، چ ۳، ۱۳۸۰.
۲۵. ابن عربى، محيى الدين، *الفتوحات المكيه*، ترجمه، تعليق و مقدمه محمد خواجوى، انتشارات مولى، چ ۲، ۱۳۸۴.
۲۶. عبدالقاهر بغدادى، ابو منصور، *ترجمه الفرق بين الفرق در تاريخ مذاهب اسلام*، باهتمام محمد جواد مشكور، انتشارات اشراقي، چ ۳، ۱۳۵۸.
۲۷. اشعري قمى، سعد بن عبدالله ابى خلف، *المقالات و الفرق (تاريخ عقايد و مذاهب شيعه)*، تصحيح و تعليق محمدجواد مشكور، تهران، نشر مؤسسه انتشارات عطايى، ۱۳۷۱.
۲۸. كريمى زنجاني اصل، محمد، *درآمدى بر كشاكش غزالي و اسماعيليان*، تهران، نشر كوير، چ ۲، ۱۳۸۳.
۲۹. گ. س. هاجسن، مارشال، *فرقه اسماعيليه*، ترجمه فريدون بدره‌اى، تهران، نشر شركت انتشارات علمي و فرهنگي، چ ۶، ۱۳۸۷.
۳۰. توحيدى، ابى حيان، *الامتناع والمؤانسه*، نشر دارالمعرفه، بيروت - لبنان، ۲۰۰۴ م.
۳۱. طباطبايى، سيدمحمدحسين، *تفسير الميزان*، نشر رجا، چ ۳، ۱۳۶۶.

منابع انگليسى:

1. Jan Richard – I.R., *Brethren Muslim Neo-Platonist (an Introduction to the thought of the purity)*, Netton, London, 1982.
2. *The Encyclopedia of Islam (new Edition)*, Edited By B.Lewis, V. L. Menage,....Volume III , H-Iram , Luzac & Co ,London, 1986.