

ابن سینا، اسماعیلیه و حکمت مشرقی

محمد کریمی زنجانی اصل^۱

۱. سامانیان و گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی

۱-۱. اکنون بر اساس زندگی‌نامه خودنگاشته ابن سینا می‌دانیم که او در سال ۳۷۸ هجری، در سن هفده سالگی و پس از معالجه نوح بن منصور سامانی، به کتابخانه دربار او راه یافته و «کتب اوایل^۲» را مطالعه می‌کند؛ در حالی که پیش از آن هم، به تشویق پدر اسماعیلی مذهبش، با *رسائل اخوان الصفا* آشنا بوده است.^۳ سخن شیخ‌الرئیس درباره کتابخانه سامانیان، دربردارنده نکته‌های قابل توجهی است:

سپس روزی از او (نوح بن منصور) دستوری خواستم که به کتابخانه‌شان بروم و آنچه از کتاب‌های پزشکی در آنجا هست بخوانم و مطالعه کنم. پس مرا دستوری داد و به سرایی اندر شدم که خانه‌های بسیار داشت و در هر خانه‌ای (اتاقی) صندوق‌های کتاب بود که روی هم انباشته بودند؛ در یک خانه کتاب‌های تازی و شعر، در دیگری فقه و بدین گونه در هر خانه کتاب‌های دانشی. پس بر فهرست کتاب‌های اوایل نگریستم و هر چه از آنها بدان نیاز داشتم خواستم و کتاب‌هایی یافتم که نام آنها به بسیاری از مردم نرسیده بود و من هم پیش از آن ندیده بودم و پس از آن هم ندیدم.^۴ پس این کتاب‌ها را خواندم و از آنها سود برداشتم و اندازه هر مردی را در دانشی یافتم (مرتبه هر دانشمندی را شناختم).^۵

۱-۲. در کتابخانه نوح بن منصور چه یافت می‌شده است؟ می‌دانیم که سامانیان، این وارثان اسلام گنوستیک، در بزرگداشت ایران و آیین‌های ایرانی کوششی بسزا داشتند؛ چنان که به ترجمه قرآن به

فارسی فرمان دادند و حتی از برگزاری آیین‌های ملی همچون «سوگ سیاوش» (= سیاوش خوانی) در بخارا، مرکز و مقر شاهان سامانی، در اوایل سده چهارم هجری، گزارش‌هایی در دست است.^۶

۱-۳. آشنایی سامانیان با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی از سویی در خاستگاه و تبار آنها ریشه دارد و از سوی دیگر در ارتباط است با نحوه مرادداشتان با داعیان اسماعیلی در خراسان و ماوراءالنهر. منابع کهن، تبار آنها را به بهرام چوبین، از مرزبانان عهد ساسانی، می‌رسانند.^۷ و به نظر می‌رسد که دلیل این امر را در اراده و خواست امیران سامانی برای کسب مشروعیت ملی می‌باید بازجست؛ آن هم در فضای فرهنگی حاکم بر خراسان سده‌های سوم و چهارم هجری؛ فضایی آکنده از بازتاب فعالیت‌های شعوبیان که در مقابل حاکمیت دستگاه خلافت عباسی، ایران‌دوستی و میهن‌پرستی را چنان ارج می‌نهاد که در مواردی به تلاش‌هایی برای سرنگونی دستگاه خلافت راه برد؛^۸ چنان که جنبش مرداوینج گیلی بر این قصد بود.^۹

۱-۴. آنچه مسلم است، نیای بزرگ سامانیان، سامان خداه در شمار پیروان کیش زرتشتی^{۱۰} و امیر قریه سامان بود که در عهد خلافت هشام بن الملک اموی از حمایت اسد بن عبدالله قسری، حاکم خراسان، برخوردار شد و به دست او اسلام آورد و به تدریج بر اعتبار و نفوذ خاندان خود افزود تا آنکه نوادگانش در واپسین سال‌های سده دوم هجری و به دنبال وقوع پاره‌ای حوادث ناگوار در خراسان،^{۱۱} و در جریان یاری دادن به رفع بخش مهمی از این غائله‌ها، مورد لطف و حمایت دستگاه خلافت قرار گرفتند و راهشان به سوی کسب قدرت هموار شد و در نخستین سال‌های سده سوم هجری امارت شماری از شهرهای مهم ماوراءالنهر را فراچنگ آوردند.^{۱۲}

۱-۵. حوادث بعدی هم، روند عمومی رخدادها را به شکلی تنظیم کرد که سرانجام در پی سقوط طاهریان به سال ۲۵۹ هجری و در سایه تلاش‌های نصر بن احمد و برادرش اسماعیل، دولت مستقل سامانی تأسیس شد؛^{۱۳} دولتی که در ایجاد امنیت و عمران آبادی و رواج امور خیر چنان کوشید که به تعبیر مورخان قدیم، در عهد عمارت اسماعیل بن احمد (۲۷۹-۲۹۵)، بخارا را به عنوان یک مرکز فرهنگی پویا مطرح کرد و نظر عالمان و اندیشه‌مندان و ادیبان^{۱۴} بسیاری را بدانجا جلب نمود.^{۱۵} و

به تعبیر عالمانه اشپولر، در چنین فضایی بود که زمینه‌های بیداری مجدد و ترویج معنویت و روح ایرانی ایجاد شد و مکتب فقهی حنفی به جایز دانستن ترجمه تکبیر و آیات قرآنی در نماز به زبان فارسی کوشید؛^{۱۶} همچنان که «مردمان بخارا به اول اسلام در نماز قرآن به پارسی خواندندی»^{۱۷} و چند سده بعد هم بودند شماری از علمای سده پنجم هجری که چنین فتوا می‌دادند.^{۱۸}

۱-۶. پس از اسماعیل، جانشین او احمد (حک: ۲۹۵-۳۰۱) هم بر نهج پدر رفت؛^{۱۹} تا آنجا که برخی مورخان برجستگی شخصیت او را در هشیاری و درایت و جوانبختی‌اش بازگفته‌اند^{۲۰} و صفت مشخصه حکومتش را در تلاش او برای اقامه عدالت بازجسته‌اند؛^{۲۱} تلاشی که سرانجام به قیمت جانش تمام شد.^{۲۲}

۱-۷. بدیهی است که چنین فضای سیاسی/فرهنگی مطلوبی، فعالیت گروه‌های مذهبی و فرقه‌های مختلف را به سادگی میسر می‌نمود؛ چنان‌که مانویان^{۲۳} و اسماعیلیان در این دوران دامنه فعالیتشان را در نواحی ری، خراسان و ماوراءالنهر و شمال غربی ایران گسترده کردند.^{۲۴}

۱-۸. پژوهش‌های متأخر، بر پایه شماری منابع کهن، نشان داده‌اند که در پی گسترش دعوت اسماعیلی در ناحیه ری (: پایگاه مرکزی دعوت در منطقه جبال) از نخستین سال‌های سده چهارم هجری توسط ابوحاتم رازی و داعیان تحت نظارتش، شماری از امیران محلی به کیش اسماعیلی درآمدند که از آن جمله، به احمد بن علی، امیر ری در سال‌های ۳۰۷ تا ۳۱۱ هجری می‌باید اشاره کرد.^{۲۵} پس از تسلط سامانیان حنفی مذهب بر ری به سال ۳۱۳ هجری، ابوحاتم به طبرستان گریخت و به جانب‌داری از اسفار بن شیرویه (کشته ۳۱۹)، سردار دیلمی، پرداخت و در فرجام او را در گرگان توسط یکی از داعیان به نام ابوعلی^{۲۶} به کیش اسماعیلی درآورد^{۲۷} و با گسترش فعالیت خود در دیلمان، مرداویج زیاری را نیز به کیش اسماعیلی متمایل کرد.^{۲۸} از منابع کهن برمی‌آید که مرداویج در آغاز از حامیان ابوحاتم بود و به قصد استحکام دعوت او، میان وی و برخی مخالفانش، مانند ابوبکر محمد بن زکریای رازی، مناظراتی ترتیب می‌داد؛^{۲۹} اما پس از در پیش گرفتن سیاست ضد اسماعیلی خود، که برخی منابع، و به تبعیت از آنها، برخی محققان، دلیل آن را در پیش‌بینی نادرست ابوحاتم از

تاریخ ظهور قائم بازجسته‌اند،^{۳۰} بر اسماعیلیان خشم گرفت و بسیاری از آنها را کشت؛ پس، ابوحاتم به ناگزیر به آذربایجان و نزد مفلح، حکمران محلی آنجا، گریخت و کار دعوت را به دو تن از همکارانش سپرد.^{۳۱}

۱-۹. در همین دوره، در خراسان، ابوعبدالله خادم به کار دعوت مشغول و در نیشابور مستقر بود تا آنکه در ۳۰۷ هجری، عبیدالله مهدی، نخستین خلیفه فاطمی، ابوسعید شعرانی را به جانشینی او برگزید؛^{۳۲} و شعرانی با فعالیت پیوسته خود، شماری از امیران لشکری این ولایت را به کیش اسماعیلی در آورد.^{۳۳} در حالی که اندکی پیشتر، احمد بن کمال، از جمله داعیان فرودست ابوعبدالله، با جدا شدن از جنبش اسماعیلی و ادعای امامت، مورد توجه دربار سامانی در عهد امیر نصر دوم (حک: ۳۰۱-۳۳۱) قرار گرفته و در ماوراءالنهر پیروان زیادی یافته بود.^{۳۴}

۱-۱۰. در چنین اوضاع و احوالی، امیر حسین بن علی مروزی (مروودی)، سپهسالار لشکریان سامانی در سیستان در عهد احمد بن اسماعیل (کشته ۲۹۵)، که توسط غیاث، جانشین احمد بن خلف الحلاج،^{۳۵} به کیش اسماعیلی گرویده بود، پس از شکست از نصر دوم در ۳۰۶ هجری و مدتی اقامت در دربار سامانی،^{۳۶} عهده‌دار دعوت اسماعیلی در خراسان شد و با نفوذی که داشت، بسیاری از ساکنان طالقان، میمنه، فاریاب، غرچستان و غور را به کیش اسماعیلی راهنمون شد.^{۳۷}

۱-۱۱. مروزی به هنگام مرگ، محمد بن احمد نسفی را به جانشینی خود برگزید. نسفی که فیلسوفی نامدار و برخاسته از روستای بزده در حومه شهرک نخشب بود، به قصد اجرای توصیه او مبنی بر دعوت شماری از بزرگان دربار سامانی در بخارا به کیش اسماعیلی، به ماوراءالنهر رفت و ابن سواده نامی را به جانشینی خود در مروود بنهاد؛ اما پس از تلاشی بی‌ثمر در بخارا به نخشب بازگشت؛ هرچند که اندکی بعد، با توفیق در گرواندن برخی محارم امیر سامانی، و از جمله کاتب خاص او، ابواشعث، به کیش اسماعیلی، به محافل درونی سامانیان راه یافت و سرانجام با گروانیدن امیر نصر سامانی و وزیرش به کیش اسماعیلی، برای تبلیغ آشکار کیش خود، فرصتی مناسب یافت؛ چنان‌که با فرستادن یکی از داعیان تحت نظارتش به سیستان، دامنه و حدود دعوت را گسترد.^{۳۸}

۱۲-۱. البتّه، فعالیت‌های نسفی و هم‌اندیشانش، در فرجام، ناخرسندی رهبران سنی مذهب و امیران ترک نژاد دولت سامانی را نتیجه داد و به توطئه آنها برای خلع نصر دوم انجامید؛ توطئه‌ای که با کشته شدن سپهسالار لشکر امیر نصر به دست فرزندش نوح (حک: ۳۳۱ - ۳۴۳)، و در پی ولیعهدی او □، ناکام ماند؛ اما پیامدش کشته شدن نسفی و شماری از یاران نزدیکش به سال ۳۳۲ هجری بود.^{۳۹} هرچند که به رغم تعقیب اسماعیلیان در پی این رخداد در دوران حکمرانی نوح و جانشینانش، دعوت خراسان همچنان بر جای ماند و توسط ابویعقوب سجستانی و دو فرزند نسفی به نام‌های حسن مسعود و دهقان،^{۴۰} پی گرفته شد.^{۴۱}

۲. فرهنگ چند کانونی و فارسی‌گرایی ایرانیان

۲-۱. پدیداری سامانیان، ادامه همان روندی بود که سرانجام در پی به قدرت رسیدن بوئیان در ۳۳۴ هجری، به تجزیه سیاسی شریک جهان اسلام راه برد و با مرکزیت‌زدایی از قدرت،^{۴۲} در واقع، «دارالخلافة اسلامی به عنوان کانون اصلی فعالیت‌های فرهنگی در دوران اموی و در عهد عباسی» را از اهمیت انداخت.^{۴۳} بدین‌سان، در پی مرکزیت‌زدایی فرهنگی از بغداد عباسی، کانون‌های چندی از مراکز فرهنگی در شریک جهان اسلامی پدیدار شدند؛ کانون‌هایی که در پی شکل‌گیری قدرت‌های محلی، حامیان خاص خود را یافتند تا به تعبیرهای قابل تأمل مینورسکی و کرم، دربارهای این حاکمان محلی و وزیرانشان را به مراکزی برای فعالیت‌هایی روشن‌اندیشانه تبدیل کنند؛^{۴۴} و استقرار اهل علم و اندیشه در آنها را تشویق کرده و میسر و ممکن نمایند.

۲-۲. این کانون‌ها که گستره‌ای از اصفهان تا ری و شیراز و همدان را دربر می‌گرفتند،^{۴۵} در خراسان بزرگ، چنان که آمد،^{۴۶} نه تنها فعالیت گروه‌های مذهبی مختلف مانوی و غلات و ... را در سایه حکومت‌های ایرانی امری ممکن نمودند، بلکه در عین حال، بروز خوانش‌های ایرانی چندی از اسلام را نیز میسر ساختند؛ خوانش‌هایی که طیفی از مذهب حنفی - با گرایش خاصاًش به علم منطق و فن قیاس - تا اسماعیلیه و مکتب‌های کلامی کرامی و مرجئی و ... را دربر می‌گرفت.^{۴۷}

۲-۳. محور اصلی و نقطه مرکزی این کانون‌ها، در میانه سده چهارم هجری، همانا حکومت سامانی بود که برآمده از ایرانگرایی حاکم بر گستره فرهنگی تحت سلطه‌اش، در بزرگداشت زبان فارسی بسیار می‌کوشید و فارسی‌گرایان را برمی‌کشید و نیک می‌نواخت؛ چنان که تفسیر طبری را به رأی علمای حنفی ماوراءالنهر به فارسی توانست گردانید و حاکمانش فارسی‌سرایان را گرامی می‌داشتند؛ فارسی‌گرایانی همچون ابوطیب محمد بن حاتم مصعبی و ابوشکور بلخی و ابوعبدالله جعفر رودکی (م ۳۲۹) از شاعران محبوب دربار نصر بن احمد؛ که نخستین آنها وزیر نصر بن احمد و صاحب دیوان او، ۴۸ و دو دیگر، از جمله مداحان او بودند، که البته درباره گرایش‌های اسماعیلی مصعبی و رودکی نیز سخن گفته‌اند. ۴۹

۲-۴. گفتنی است که این فارسی‌گرایی ایرانیان و حکومت‌های ایرانی، ۵۰ نهضتی بود فرهنگی/مذهبی با پیشینه‌ای که به نخستین سده اسلامی نیز راه می‌برد؛ و ترجمه‌های برجای مانده از قرآن در طی نخستین سده‌های اسلامی یادگار این نهضت است.

۲-۵. درباره تاریخ ترجمه‌های فارسی قرآن، سخن را از سلمان فارسی (م ۳۲) می‌توان آغازید که بنابر گزارش‌های برجای مانده، در پی درخواست ایرانیان پارسی‌زبان برای ترجمه پارسی سوره حمد، ۵۱ به این کار همت گماشت و رسول اسلام (ص) هم، پس از عرضه آن ترجمه بر خویش، عیبی در کار ندیده و خرده‌ای نگرفت و بدین‌سان، ایرانیان پارسی‌زبان، ۵۲ از آن پس، این ترجمه را در نمازها و آیین‌های دینی خویش به کار گرفتند. ۵۳

۲-۶. این گزارش را در کتاب *المبسوط* شمس‌الدین محمد سرخسی (م ۴۸۳) می‌یابیم که نگاهش‌ای معروف در فروع فقه حنفی است؛ ۵۴ و چنان که از منابع هم‌روزگار او برمی‌آید، در سده پنجم هجری، دست‌کم نزد اهل اندیشه خراسان، روایتی آشنا بوده است؛ و در این معنی است که ابوالمظفر شاهفور بن طاهر اسفراینی (م ۴۷۱) در توجیه اقدامش در ترجمه و تفسیر قرآن به فارسی، بدان استناد می‌کند:

و نیز [مصطفی (ص)] فرمود: بُعِثْتُ إِلَى الثَّقَلَيْنِ، مرا فرستیدند به جمله جن و انس. و ترسانیدن عجم و آگاه کردن ایشان را به فارسی شاید کرد، ناچار بود که قرآن را ترجمه باشد به زبانی دیگر، تا اهل لغت آن را بدانند، و ترهیب ایشان بدان حاصل شود. و از بهر این معنی بود که سلمان فارسی از مصطفی (ص) دستوری خواست تا قرآن به پارسی به قوم خویش نویسد، وی را دستوری داد. چنین گفتند که: وی قرآن بنیشت و پارسی آن اندر زیر آن بنیشت، آنگه به آخر آن بنیشت: هَذَا الْقُرْآنُ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيَّ مُحَمَّدٌ؛ این است قرآن که فرو فرستیده آمده است بر محمد (ص). ۵۵

۲-۷. آشنایی خراسانیان سده پنجم هجری با این گزارش، البته به معنای پدیداری آن در سده یاد شده نیست. چه، اکنون می‌دانیم که سرچشمه گزارش سرخسی، کتاب الاصل محمد بن حسن شیبانی (م ۱۸۹) بوده که بیشتر به المبسوط نامبردار است. این شیبانی، همان کسی است که حاکم شهید ابوالفضل محمد بن محمد مروزی (م ۳۴۴) شماری از کتاب‌های ظاهرالروایه‌اش (: مسائل الاصول) را در کتاب الکافی خویش گرد آورده و سرخسی آن را در سی جلد شرح کرده بود. ۵۶ بنابراین، هم‌رأی با یکی از محققان معاصر، می‌توان بر آن بود که «سرخسی به پاس بزرگداشت شیبانی، شاگرد کوشا و نخستین فراهم آورنده اندیشه‌های ابوحنیفه، نام کتابش را المبسوط گذاشته است. بدین گونه، نخستین و پیشین‌ترین نگاشته برجا مانده‌ای که از ترجمه قرآن به فارسی سخن گفته است المبسوط شیبانی در سده دوم هجری است و نه المبسوط سرخسی در سده پنجم هجری». ۵۷

۲-۸. مراجعه به متن کتاب الاصل نیز برمی‌نماید که شیبانی در گزارش خود، به رأی ابوحنیفه مرجئی مذهب (م ۱۵۰) اقتدا کرده که برگزاری نماز به زبان فارسی را جایز می‌دانست ۵۸ و حتی از اذان‌گویی فارسی نومسلمانان ایرانی سخن می‌گفت ۵۹ و در نظرش بیان «خدای بزرگ است» و «به نام خدای بزرگ» در تکبیر نماز، امری روا بود و در سده‌های بعد هم پیروانش «بسم الله الرحمن الرحیم» را «به نام یزدان بخشاینده بخشاینده» ترجمه می‌کردند. ۶۰

۲-۹. البتّه، ابوحنیفه در این فارسی‌گرایی، به جز شاگرد یاد شده‌اش، هم‌اندیشان فرهنگی دیگری نیز داشت؛ از جمله، موسی بن سیار آسواری ۶۱ (م ۱۵۵) را که به نوشته جاحظ، از سخنوران توانای ایرانی بود و در مجلس وعظ مشهورش در مسجد بصره، تازیان را در سمت راست و ایرانیان را در سمت چپ خود می‌نشاند و آیات قرآن را به صدای بلند می‌خواند و به عربی برای تازیان تفسیر می‌کرد و به فارسی برای ایرانیان. ۶۲ به نوشته جاحظ، کلام آسواری در عربی و فارسی، چنان شیوا و رسا بود که تشخیص فصاحت او از میان این دو زبان، کاری ناممکن می‌نمود؛ ۶۳ دریغا که این ترجمه و تفسیر شفاهی بود و به روزگار ما شاهدی نرساند.

۲-۱۰. رأی ابوحنیفه در برگزاری نماز به زبان فارسی در سده‌های بعد هم بازتاب‌های چندی داشت. از جمله، آورده‌اند که ابو عبدالله بصری (م ۳۶۹)، از متکلمان بنام عرا و از پیروان برجسته ابوهاشم جبائی (م ۳۱۲)، رساله‌ای فقهی به نام *جواز الصلوٰه بالفارسیه* نگاشته بوده است؛ ۶۴ و این نشان از آن دارد که رأی شخصی جاحظ مبنی بر زیانباری ترجمه کتاب‌های دینی، و از جمله قرآن، به زبان فارسی، ۶۵ را نمی‌توان به کلیت فکر معتزلی تعمیم داد.

۲-۱۱. در عین حال، بازتاب رأی ابوحنیفه را در سده‌های پنجم و ششم هجری و نزد شمار دیگری از فقیهان حنفی نیز می‌توان بازجست؛ از آن جمله است ابوالرجاء المؤمل بن مسرور (م ۵۱۷) از شاگردان ابوالمظفر منصور بن محمد سمعانی شافعی (م ۴۸۹) — که در ۴۲۲ زاده شد و در ۴۶۲ به مذهب شافعی گروید) که «فارسی را علم دانستن» خواند، ۶۶ و نماز حسن بصری (م ۱۱۰) پس ابومحمد حبیب عجمی (م ۱۵۶) را، به رغم لحن نه چندان درست حبیب در قرائت الحمد، بایسته‌ترین نماز او دانست؛ ۶۷ چرا که در نظرش «اعراب زبان با لحن ۶۸ دل سود» نداشت و اگر «حسن اعراب زبان راست کرده بود، لحن از زبان بیرون برده بود. و حبیب لحن از دل بیرون برده بود». ۶۹ پس، بی‌سبب نیست که در زمینه مورد بحث ما نوشت:

نومسلمانی را وقت نماز فراز آمد، و الحمد می‌داند و وقت وفا نمی‌کند آموختن الحمد را، همچنان بگذارد تا آن‌گه که بیاموزد. و اگر از قرآن چیزی دیگر بداند، به مقدار هفت

آیت برخواند، بر قول شافعی به جای الحمد. و اگر جز بسم‌الله نداند، بسم‌الله هفت بار بخواند، یا هفت بار سبحان‌الله گوید تا آخر از بعد بسم‌الله.

پس اگر هیچ نداند، قیامی بیارد به اندازه هفت آیه، یا به اندازه الحمد. و بعد از فارغی نماز، به آموختن مشغول باید که شود. و اگر زبان وی به تازی نگردد، به هر زبانی که دارد، قیامی بیاید آوردن به اندازه فاتحه. ۷۰

۲-۱۲. در واقع، از اسناد موجود برمی‌آید که گستردگی ابعاد فرهنگی/مذهبی فارسی‌گرایی ایرانیان، در اندک زمانی، نه تنها رستاخیز زبان فارسی را موجب شد، بلکه آن را در کنار زبان عربی، به عنوان زبان دوم علم و اندیشه در جهان اسلام مطرح کرد؛ ۷۱ زبانی که بعدها و در عهد مغولان هم، به همت دیوانسالاران ایرانی، فرازمند شد، و به گرانیگی و ارزندگی، «زبان بهشتیان و کلام ملائکه‌ای» دانسته شد «که در گرد عرش عظیم» بودند. ۷۲

۲-۱۳. بنابراین، جای شگفتی نیست اگر که اسناد موجود، از نیایش فارسی شیعیان ایرانی قمی در نماز تا اواخر سده سوم هجری یاد کرده و از فتوای برخی بزرگان امامیه مانند محمد بن حسن صفار قمی (م ۲۹۰) در این باره سخن گفته‌اند. فتوایی که البته، واکنش سعد بن عبدالله اشعری (م ۲۹۹)، رئیس اشعریان قم پس از احمد بن محمد، ۷۳ را در پی داشت و به فتوای او مبنی بر برگزاری نیایش به زبان عربی در نماز انجامید؛ ۷۴ فتوایی که به اخراج شماری از روشن‌اندیشان امامی از قم به اتهام غلو راه برد، و حتی بدانجا انجامید که آورده‌اند اشعریان، پنهانی از چگونگی نماز خواندن مظنونان خبر می‌گرفتند و در صورت مشاهده نشانی از «غلو» — البته بنابر باورهایشان —، آنها را اخراج می‌کردند و از شهر می‌رانند. ۷۵

۲-۱۴. البته، این رفتار اشعریان و فتوای سعد بن عبدالله، که کتابی هم در فضل تازیان داشت، ۷۶ بی‌پاسخ نماند و دانشمندان نامدار امامیه بدان اعتراض کردند؛ چنان که شیخ صدو (م ۳۸۱) در کتاب *من لا یحضره الفقیه* خود، نیایش با خدای تعالی^۱ در نمازهای واجب روزانه را به هر شکلی که باشد روا برشمرد ۷۷ و در جای دیگری از همان کتاب، پس از نقل رأی اشعری و مقابله صفار با او، بر

رأی صفار رفته و با استناد به حدیثی از امام جعفر صادق (ع) که مناجات با خدای تعالی^۱ در نمازهای واجب را با هر عبارتی جایز شمرده، نیایش در نماز به زبان فارسی را جایز اعلام کرد و در ادامه افزود که حتی در صورت نبودن چنین روایتی هم، چنین نیایشی رواست؛ چرا که آن امام بزرگوار در روایتی دیگر فرموده‌اند که هر چه از آن نهی نشده باشد رواست و خوشبختانه از نیایش به زبان فارسی در نماز هیچ‌گونه نهی‌ای نشده است. ۷۸

۲-۱۵. دیگر فقیه نامدار امامیه، شیخ طائفه، محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰) نیز در کتاب تهذیب الاحکام مناجات با خدای تعالی^۱ در نمازهای واجب را به هر عبارتی که باشد جایز دانست؛ ۷۹ و در این معنی در کتاب النهایه نوشت:

و لا بأس أن يدعوا الاءنسان في الصلاة في حال القنوت و غيره بما يعرض له من الحوائج لدنياه و آخرته مما أباحه الله تعالى له و رغبه فيه. و إن كان ممن لا يحسن الدعاء بالعربية، جاز له أن يدعوا بلغته أي لغه كانت (: و باکی نبود که مردم دعا کنند در نماز، در حال قنوت و جز قنوت، بدانچه وی را باید از حاجت‌های دنیاوی و آخرتی، از آنچه خدای تعالی^۱ مباح کرده است وی را و رغبت افکنده است در وی. و اگر دعا به تازی نداند، روا بود به زبان خویش دعا بکند هر زبانی که باشد) ۸۰.

۲-۱۶. شیخ طائفه در کتاب استبصار، یعنی در آخرین کتاب از «کتب اربعه» امامیه نیز به هنگام نیایش، جنبانیدن زبان را لازم ندانسته و صرف از ذهن گذشتن مطلب را کافی دانست. ۸۱

۲-۱۷. بدین ترتیب، شاهدیم که سه کتاب از «کتب اربعه» امامیه، نیایش به زبان فارسی را جایز دانسته‌اند. البته، ذکر این مطلب نیز ضروری است که شیخ طوسی در آثار نگاشته خود در فقه تطبیقی ۸۲ و فقه تفریعی، ۸۳ یعنی در کتاب‌های الخلاف و المبسوط، گویا تحت تأثیر رأی شماری از اهل سنت زمانه خود، نیایش به زبان فارسی را مبطل نماز دانسته و از رأی خود در آثار فقهی معتبرترش برای امامیه، عدول کرد. ۸۴

۲-۱۸. طوسی در این هنگام، در کانون اصلی قدرت عباسی، یعنی در بغداد، بسر می‌برد؛ در سرزمینی که گویا، همان «دارالفسق» مطرح کرده در کتاب تمهید^۱ الاصول آتش بود؛ ۸۵ و به هر حال، آنچه مسلم است، زمانه او مصادف شد با حضور ترکان سلجوقی در دستگاه خلافت و رواج تصلب و سخت‌گیری و کوتاه‌نظری؛ و می‌دانیم که این روند، به فرجام، عصر نوزایی فرهنگی در جهان اسلام را به وقفه کشانید و از حرکت بازداشت؛ آن هم در حالی که تساهل و تسامح حاکم بر عهد آل‌بویه، به عنوان مهم‌ترین دستاوردهای مرکزیت‌زدایی از قدرت و چند کانونی شدن فرهنگ در جهان اسلام، به شکوفایی ابعاد مختلف علم و اندیشه راه برد و به تعبیر تأمل برانگیز محمد ارکون، به همزیستی مسالمت‌آمیز فرقه‌هایی انجامید که تا چندی پیش از آن، با یکدیگر رقابت و ستیز سرسختانه‌ای داشتند.

۸۶

۲-۱۹. ابن‌سینا نیز در چنین فضایی دیده بر جهان گشود، و چنان که می‌دانیم در خانواده‌ای با گرایش‌هایی عمیقاً اسماعیلی رشد کرد؛ ۸۷ و طرفه آنکه هم هنگام او، حوزه حکمرانی خلفای فاطمی سرزمین‌هایی به وسعت مصر و شام و یمن و دیار بکر و موصل و بخش‌هایی از عراق را شامل می‌شد؛ آن هم در طول سده‌های چهارم تا ششم هجری؛ سده‌هایی که پژوهشگران کنونی عرصه مطالعات اسماعیلی، آن را افزون بر ابعاد سیاسی، از نظر دستاوردها و موفقیت‌های ادبی / هنری / علمی / اقتصادی نیز از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ جهان اسلام دانسته‌اند؛ ۸۸ به ویژه که اندیشه‌مندان برجسته‌ای همچون قاضی نعمان مغربی و ناصر خسرو را به عنوان نمایندگان خوانش گنوستیک اسلام ثمر داد.

۲-۲۰. بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن‌سینا هم در جوانی آثاری نگاشت که در آنها بن‌مایه‌های گنوستیک فراوانی می‌توان یافت؛ که از آن جمله‌اند: رساله‌*اضحویه* و *الکشف عن ماهیه الصلوه*؛ آثاری که محصول دوران جوانی شیخ‌الرئیس و بسا که دستامد حضور او در قلمرو حکومت سامانی‌اند؛ قلمروی با پیوندی ریشه‌دار با گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی.

۲۱-۲. البته، او در زندگینامه خود نگاشته‌اش، علاقه و تأثیرپذیری‌اش از آموزه‌های اسماعیلی را منکر شده است، اما چنان که پُل واکر به درستی برنموده، از سخنان وی در همین زندگینامه، بر آشنایی‌اش با دیدگاه‌های دست‌کم یکی از متفکران اسماعیلی، شواهدی می‌توان یافت؛ متفکری که همانا ابویعقوب سجستانی باشد، ۸۹ و بازتاب آموزه‌های او در مسائلی چون «توحید، عقل و نفس، امامت و امر معاد» را در آثار متعدد شیخ‌الرئیس، و از جمله در *رسالة اضحویة* او می‌توان بازجست؛ به ویژه که ابن‌سینا در *رسالة اضحویة* خود وام‌گیر اصطلاحات خاص ابویعقوب در *رسالة الباهرة* است؛ رساله‌ای که به نوشته بستان هیرجی، سجستانی در برگ‌های ۳ - ۴ آن می‌گوید که:

عالم نفس در نفس فرد به دو وجه ظهور می‌یابد. نخستین بهره آن همان قابلیت قبول «تأیید»ی است که به بار می‌آورد، و دومین بهره آن عبارت است از «السیاسة الشرعیة». ظهور شکل انسان در بعد دوم، سؤالات مهمی در زمینه شرع یا شریعت و گرایش‌های خلاف شریعت، که باطنیان بدان متهم‌اند، پیش می‌آورد. و این سؤال را نیز مطرح می‌کند که این مرتبه هستی - شناختی چگونه نسبتی با پیامبرشناسی و امام‌شناسی دارد.

اصطلاح یا تعبیری که سجستانی برای بیان نحوه تأثیر صورت نفسی یا نفسانی انسان بر شرایط محیطی‌اش به کار می‌برد بسیار بدیع و قابل توجه است. این تعبیر عبارت است از فعل «یستشف» که باب استفعال مصدر «شف» به معنای شفاف کردن و واضح ساختن است. در *تاج العروس* زبیدی این مصدر شفاف کردن و وضوح بخشیدن به احساس معنا شده است. و از صیغه استفعال آن برداشتن یا برگرفتن تاریکی مراد می‌شود. استشهادی که به یکی از اقوال ابن‌سینا در *الاضحویة فی المعاد* (چاپ حسن عاصی، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع، ۱۹۸۴) شده است دقیقاً و مستقیماً به کاربرد این فعل در معنای مورد نظر در *الرسالة الباهرة* وابسته است: ابن‌سینا با اشاره‌ای به رأی و نظر ثابت بن قره برای یک جسم رقیق از تعبیر «مشف» استفاده می‌کند. و می‌گوید که این جسم همچون اجسام دیگر نیست، بلکه «مشف أو متخلخل لین» است. و هر چه باشد، یک «جسم طبیعی» و حامل نفس است (ص ۱۱۹). این تعبیر در *الرسالة الباهرة* در معنایی

اصطلاحی به کار رفته است. و علاوه بر این، در بیان نحوه ایجاد شرایط مثبت و منفی — یعنی در خبر دادن از تأثیرات هماهنگ کننده یا بازدارنده نفوس — به یکسان مورد استفاده قرار گرفته است. در سطرهای ۱۲-۱۳ برگ ۷، که سخن از تأثیر نامطلوب نفوس بر شرایط محیطی است، این فعل در معنای منفی به کار رفته است. اما با تمام این احوال، شگفت‌انگیز است که این واژه که در این رساله این چنین اهمیّت اساسی و مرکزی‌ای در بحث‌های سجستانی درباره قیامت دارد، در هیچ یک از آثار دیگر او دیده نمی‌شود. ۹۰

۲۲-۲. به نوشته هرمان لندولت، از بحث ارائه کرده شیخ در کتاب *اشارات* آش درباره دلایل برتری «صدیقان» هم، آشنایی‌اش با ابوبکر کلاباذی (م ۳۸۵) صوفی نامدار بخارا و صاحب کتاب *التعرف فی مذهب اهل التصوف* برمی‌آید. ۹۱ در واقع، توجه به چنین مسائلی، بر توحید اشرافی سینیوی چشم‌انداز دیگری خواهد گشود و از بنیادهای اسماعیلی حکمت مشرقی او و برآیندهای سیاسی آن، تصویر دیگری به دست خواهد داد.

۳. حکمت مشرقی، خاستگاه و معنای آن

۳-۱. «اما ای دوست، در رساله *اضحوی* مگر نخوانده‌ای که ابوسعید ابوالخیر — رحمه الله علیه — پیش بوعلی سینا نوشت که "دلّنی علی الدلیل (= راهنما را به من بنما) فقال رئیس ابوعلی فی الرسالة علی طریق الجواب: (= پس بوعلی در آن رساله به راه پاسخ گفت: الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج من الاسلام المجازی (= به کفر حقیقی وارد شدن و از اسلام مجازی بیرون آمدن)، و ان لا تلتفت الا بما کان وراء الشخص الثلثة ۹۲ حتی تكون مسلماً و کافراً ۹۳ (= باید فقط بدانجا رو کنی که ماورای شخص‌های سه‌گانه است، در این هنگام تو مسلمان و در عین حال کافری)، و ان کنت وراء هذا فلسط مؤمناً و لا کافراً (= و چنانچه دورتر از این مقام کنی، نه مؤمن باشی و نه کافر)، و ان کنت تحت هذا فانت مشرک مسلم (= و اگر پایین‌تر از این بمانی، هم مشرک باشی و هم مسلمان)، و ان کنت جاهلاً من هذا فانک تعلم ان لا قيمة لک و لا تعدک من جملة الموجودات" (= پس اگر از

تمام اینها جاهل باشی، می‌دانی که ارزشی نداری و آنگاه خود را از جمله موجودات نشمار). شیخ ابوسعید در مصابیح می‌آرد که "أوصلتني هذه الكلمات الى ما لا أوصلني اليه عمر مائة ألف سنة من العبادة" (= این کلمات به اندازه یکصد هزار سال عمر در عبادت به من علم آموخت). اما من می‌گویم که شیخ ابوسعید هنوز این کلمات را نچشیده بود؛ اگر چشیده بودی، همچنان که بوعلی و دیگران که مطعون بیگانگان آمدند، او نیز مطعون و سنگسار بودی در میان خلق. اما صد هزار جان این مدعی فدای آن شخص باد که چه پرده دری کرده است و چه نشان داده است راه بی راهی را! درونم در این ساعت این ابیات انشاد می‌کند که تقویت کن به ترجمه سخن مطعون آمدن بوعلی؛ گوش دار:

اندر ره عشق کفر و ترسایی به در کوی خرابات تو رسوایی به

ز ناز به جای دلق یکتایی به سودایی و سودایی و سودایی به». ۹۴

۳-۲. این داوری عین القضاة همدانی (شهید ۵۲۵) است درباره شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا؛ و چنان که می‌بینیم، در این سخنان، قاضی همدانی به صراحت ابن سینا را بر ابوسعید برتری داده؛ درست بر خلاف دیدگاه منسوب به برخی صوفیان هم‌روزگارش؛ و از آن جمله صاحب اسرار التوحید:

یک روز شیخ ما ابوسعید، قدس الله روحه العزیز، در نیشابور مجلس می‌گفت. خواجه بوعلی از در خانقاه شیخ درآمد. و ایشان، هر دو، پیش از آن، یکدیگر را ندیده بودند — اگر چه میان ایشان مکاتبت بوده — چون او از در درآمد و شیخ ما روی به وی کرد و گفت: "حکمت‌دان آمد". خواجه بوعلی درآمد و بنشست. شیخ با سر سخن شد. مجلس تمام کرد و از تخت فرود آمد و در خانه شد. خواجه بوعلی با شیخ در آنجا شد. و در خانه فراز کردند و سه روز با یکدیگر بودند به خلوت و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ کس در بر ایشان نشد، مگر کسی را که اجازت دادند، و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند. بعد از سه شب‌اروز خواجه بوعلی برفت. شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که "شیخ را چه‌گونه یافتی؟". گفت: "هر چه من می‌دانم او می‌بیند". و متصوفه و مریدان شیخ

چون به نزدیک شیخ درآمدند از شیخ سؤال کردند که "ای شیخ! بوعلی را چون یافتی؟". شیخ گفت: "هرچه ما می بینیم او می داند".

و خواجه بوعلی را در حق شیخ ما ارادتی پدید آمد و پیوسته به نزدیک شیخ ما آمدی و کرامات شیخ می دیدی. یک روز از در خانقاه شیخ درآمد. شیخ گفته بود که ستور زین کنید تا به زیارت زندرزن شویم، و آن موضعی ست بر کنار نیشابور در کوه معروف و غار ابراهیم ادهم و صومعه وی، که مدت ها در آنجا عبادت کرده است، آنجاست. چون خواجه بوعلی درآمد شیخ ما گفت: "ما را اندیشه زیارت زندرزن می باشد". خواجه بوعلی گفت: "ما در خدمت بیاییم". هر دو برفتند و جمع بسیار از متصوفه و مریدان شیخ و شاگردان بوعلی بازیشان، در راه می رفتند. نبی بر راه افتاده بود. شیخ بفرمود تا آن را برگرفتند. چون به نزدیک صومعه رسیدند، شیخ از اسب فرود آمد و آن نی بستد و در دست گرفت. به موضعی رسیدند که سنگ خاره بود ساده، شیخ آن نی که در دست داشت بر آن سنگ خاره زد تا بدانجا که دست مبارک شیخ ما بود آن نی بدان سنگ فرو شد. چون خواجه بوعلی آن بدید در پای شیخ افتاد و بوسه بر پای شیخ داد و کس ندانست که در اندرون خواجه بوعلی چه بوده بود که شیخ آن کرامت به وی نمود.

اما خواجه بوعلی چنان مرید شیخ ما گشت که کم روزی بودی که به نزدیک شیخ ما نیامدی و بعد از آن هر کتاب که در علم حکمت ساخت — چون اشارات و غیر آن — فصلی مشیع در اثبات کرامات اولیا و شرف حالات متصوفه ایراد کرد، درین معنی، و در بیان مراتب ایشان و کیفیت سلوک جاده طریقت و حقیقت تصانیف مفرد ساخت، چنانکه مشهور است. ۹۵

۳-۳. می دانیم که شماری از پژوهش های متأخر، درباره صحت گزارش میهنی از ارتباط و ملاقات بوعلی و بوسعید، و نیز درباره صحت تصریح عین القضاة در سخنش به شخص بوسعید، تردیدهایی رواداشته و اینها را مجعولاتی حاصل تصرف کاتبان نسخه های آثار این دو، از نیمه دوم سده ششم

هجری به بعد، دانسته‌اند. ۹۶ با این حال، همین تصرف‌ها نشان از باورهای دارد که در سده‌های میانه اسلامی، به رغم اختلاف نظر در برتری ابن‌سینا یا ابوسعید ابوالخیر، شیخ‌الرئیس را اندیشه‌مندی با گرایش‌هایی گنوستیک می‌دانسته‌اند. این رأی درباره شخصیتی که در تاریخ تفکر فلسفی در ایران اسلامی، برجسته‌ترین نماینده مکتب مشائی دانسته می‌شود، قدری نامنتظر می‌نماید و ما را به بررسی وجوه دیگری از اندیشه معلّم مشائیان ایران برمی‌انگیزاند؛ معلّمی که دوگانگی آثار و عقایدش در برخی زمینه‌ها، اندیشه او را در دو سوی طیفی می‌نهد که از مشائی‌گرایی تا گرایش ژرف به گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی را در آن می‌توان تشخیص داد.

۳-۴. افزون بر این، رأی قاضی همدانی، آنگاه که بدانیم او پاسخ بوعلی به پرسش بوسعید را به صراحت از جنس سخنان متعارف فلسفی ندانسته و با لحنی باطنی از ماهیت این آموزه‌ها یاد می‌کند، تأمل برانگیزتر جلوه خواهد کرد:

نیک می‌شنوید که چه گفته می‌شود؟ ای فلسفی چه گویی؟ این کلمات نه کلمات فلسفه است؟ هرچه نه چون این کلمات فلسفه باشد، جمله مضمحل و باطل است. اما ای دوست، اگر خواهی که اشکال تو تمام حل شود، بدان که هر مذهب که هست آنگاه مقرر وی ثابت باشد که قالب و بشریت بر جای باشد که حکم خطاب و تکلیف بر قالب است، و مرد و بشریت در میان باشد؛ اما کسی که قالب را باز گذاشته باشد، و بشریت افکنده باشد، و از خود بیرون آمده باشد، تکلیف و حکم خطاب برخیزد، و حکم جان و دل قایم شود. کفر و ایمان بر قالب تعلق دارد، آن کس که "تبدل العرض غیر العرض" او را کشف شده باشد، قلم امر و تکلیف از او برداشته شود "لیس علی الخراب خراج" و احوال باطن در زیر تکلیف و امر و نهی نیاید. ۹۷

۳-۵. چرایی داوری عین‌القضات را در کدام نکته می‌باید جست؟ تلاش برای پاسخ به این پرسش، ما را به تأملی دوباره در گرایش‌های گنوستیک ابن‌سینا و آنچه «فلسفه مشرقی» او خوانده می‌شود، وامی‌دارد؛ و بدیهی است که این تأمل، بدون بازنمود رابطه زندگی و آثار شیخ و سخن گفتن

از منابع تاکنون یاد نشده تفکر او ممکن نخواهد بود؛ منابعی که او با بهره‌گیری از آنها در رساله‌
 اضحویه، باورهای دوگانه برآمده از آموزه‌های توحید عددی و توحید اشراقی ۹۸ را به صراحت در
 میان دو دسته از ملت‌های شرق دجله و غرب فرات تقسیم کرده و ضمن باز نمود آگاهی ژرف خود از
 آنها، در همباز کردن دیدگاهش در امر معاد در بافتار این باورها کوشیده تا بدین ترتیب از درون این
 سنت ۹۹‌های همستیز، سرفراز و چالشگر بیرون بیاید.

۳-۶. رساله اضحویه محصول دوران جوانی ابن‌سینا و نشانی از همستیزی او با سنت‌های
 فکری زمانه خویش است؛ و در عین حال، به گمان من، دستمایه‌ای محکم برای تشخیص چستی و
 چه‌بودگی آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»؛ حکمتی که در مقدمه یکی از واپسین نگاهشده‌هایش، منطقی
 المشرقیین، از آن سخن می‌گوید؛ با اشاره به دانش‌هایی که بدانها راه برده و از سنخ علوم یونانی
 نبوده‌اند. شیخ‌الرئیس در مقدمه مزبور از دستیابی‌اش به این علوم در ریعان شباب و آغاز جوانی یاد
 کرده و ضمن اشاره به آگاهی‌اش از «حکمت مشرقی»، در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اش به حکمت
 مشائیان، زبان به اعتذار می‌گشاید:

همت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف
 دارند، بی‌آنکه در این رهگذر به تعصب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا
 بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی
 فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتاب‌هایی
 آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفته مشائیان تألیف کرده‌ایم؛ یعنی کسانی که
 می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار
 نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (: ارسطو) انجام
 می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده که همگان و استادانش از آنها غافل بوده‌اند
 و نیز اقسام دانش‌ها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتب کرده و در
 بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در بیشتر دانش‌ها به اصول درست و پُربار پی برده و
 انسان‌ها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند آگاه ساخته و این پیشینه آن

چیزی است که انسانی که برای نخستین بار به جداکردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباہ شده دست می‌یازد، بدان توانایی دارد و سزاوار است کسانی که پس از او می‌آیند، پراکندگی‌هایش را گرد آورند و هر جا در آنچه او بنا کرده شکافی می‌یابند، پُرش کنند و از اصول عرضه داشته‌ او، نتایج فرعی را فراچنگ آورند. اما از کسانی که پس از وی (؛ ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته از عهده آنچه از او به میراث برده برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته، یا تعصّب ورزی به برخی از خطاها و یا کمبودهای او، سپری شده، و نیز در همه عمر خود، به آنچه پیشینیان گفته‌اند سرگرم شده و برای رجوع به عقل خود مهلتی نداشته، یا اگر هم فرصتی یافته به خود روا نمی‌داشته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح نمود یا در آنها بازنگری کرد. اما برای ما از همان آغاز اشتغال به آن (؛ فلسفه)، فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان هم دانش‌هایی به ما رسیده باشد، ۱۰۰ و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به یاری توفیق الاهی در کوتاه زمانی توانستیم به میراث نهاده پیشینیان را دریابیم. سپس همه آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان "منطق" آتش می‌نامند — و دور نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد ۱۰۱ — حرف به حرف مقابله کردیم و از آنچه میان آن دو موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیّت و وجه هر چیزی را جستجو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد. اما از آنجا که مشتغلاًن به دانش به مشائیان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشائیان تعصّب ورزیدیم، زیرا از دیگر گروه‌های یونانی به تعصّب ورزیدن سزاوارترند. بنابر این ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباه‌های ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم در مسائلی بود که صبر بر آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی‌داشت

این بود که خوش نداشتیم نادانان از مخالفت ما با اموری آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمان عقل‌های معاصران ما از ادراک آن ناتوان است، ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، "که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند ۱۰۲" و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند؛ چنان‌که گویی حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث را مانند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتیم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمق کنند. اما چون آنان را در فهم معنی سخنان خود به راه نیافتیم، منفعتی را که در اظهار نفرت از آن بر ایشان مسلط بود عوض کردیم. ... و این کتاب را تنها برای نگرستن خودمان — یعنی کسانی که نزد ما خودمان را مانند — گرد آورده‌ایم. و اما برای عامه کسانی که به این کار (: فلسفه) می‌پردازند، در کتاب *شفا* ۱۰۳ باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند و بدان محتاجند خواهیم آورد.... ۱۰۴

۳-۷. اما آشنایی ابن سینا با «حکمت مشرقی» از کدام راه بوده است؟ ۱۰۵

۳-۸. در این زمینه بحث را از کارلوالفونسونالینو می‌توان پی گرفت که با «مشرقیه» (= شرقی) خواندن فلسفه مورد ادعای شیخ‌الرئیس، ۱۰۶ و با توجه به خاستگاه ایرانی او، ریشه‌های فلسفه مشرقی ابن سینا را در فرهنگ و جهان‌بینی کهن ایرانی بازمی‌جوید و ادعای شیخ‌اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی (شهید ۵۸۷) درباره بازتأسیس و نوزایش فلسفه ایران باستان در آموزه‌های خویش را به چالش می‌کشد. ۱۰۷ لوئی گارده نیز در ادامه رأی نالینو، حضور عوامل ایرانی در فلسفه ابن سینا را ممکن ذکر کرده؛ ۱۰۸ اما به رغم صراحت سخن شیخ‌الرئیس درباره آشنایی‌اش با علوم غیر یونانی در «آغاز جوانی»‌اش، او تماس شیخ با چنین آموزه‌هایی را به واپسین سال‌های زندگی‌اش منتسب می‌کند.

۳-۹. در مقابل این آراء، هانری کربن به رغم آنکه رأی نالینو در «مشرقی» نامیدن فلسفه ابن سینا را تأیید می‌کند، ۱۱۰ اما او را در بازجستن عناصر غیر یونانی این فلسفه، مُحَقِّق نمی‌داند. به نظر کربن، آنچه ابن سینا تحت عنوان «فلسفه مشرقیه» یاد کرده، در واقع چیزی نیست جز خوانش اشراقی و صوفیانه فلسفه یونانی که منشأیی نوافلاطونی داشته و با آموزه‌های اسلامی همراه شده است. ۱۱۱ کربن اصطلاح «مشرقیه» را توصیف کننده فلسفه سهروردی می‌داند، اما تفاوت «فلسفه مشرقیه» و «فلسفه مشرقیه» را منکر است و با اشاره به مآخذ یکسان این دو فیلسوف ایرانی، ابن سینا را در بهره‌گیری از این مآخذ، ناتوان، و سهروردی را موقِّق معرفی می‌نماید. ۱۱۲

۳-۱۰. این درحالی است که عبدالرحمن بدوی، به قرینه برخی عبارتهای ابن سینا در رساله *اختلاف الناس فی امر النفس و امر العقل*، مقصود او از «مشرقیین» را همان «البغدادیین المشائین» (= مشائیان صاحب نفوذ در بغداد) هم‌عصرش، و مرادش از «مغربیون» را «شراح ارسطو الغربیون: مثل الاسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و امثالهم» گرفته است. ۱۱۳

۳-۱۱. البتّه، بنا به تحقیق ارزنده زنده‌یاد یحیی مهدوی، با توجه به برخی دیگر از سخنان ابن سینا در بیان نظر نامساعدش نسبت به عده‌ای از مفسران بغدادی آثار ارسطو در همان رساله، و با توجه به نبود چنین نظری در بخش‌های برجای مانده کتاب *الانصاف*، بسیار بعید می‌نماید که مقصود شیخ‌الرئیس از واژه «مشرقیین»، شارحان بغدادی آثار ارسطو باشد؛ ۱۱۴ به ویژه که در منابع کهن هم، از به کار بردن نام دیگری برای «منطق» توسط «علمای بغدادی به عنوان وارثان علوم یونانی»، یاد نشده است. ۱۱۵ به نوشته مهدوی: ۱۱۶

معلوم است که اگر ایشان اصطلاح دیگری را به کار می‌بردند، شیخ‌الرئیس حتماً از آن آگاه می‌بود و با قید «لعل» در این عبارت: «والعلم الذی یطلب لیكون آله، قد جرت العاده فی هذا الزمان وفی هذه البلدان أن یسمی علم المنطق، و لعل له عند قوم آخرین اسماً آخر، لكننا نوث أن نسّمیه الآن بهذا الاسم المشهور» ۱۱۷ این معنی را با شک بیان نمی‌کرد. مگر اینکه گفته می‌شود که مراد شیخ از «المشرقیین» در کتاب *حکمت المشرقیه* غیر از

«المشقیین» در کتاب *انصاف* است. علاوه بر این، ممکن است از عبارت «قسمت العلماء قسمین: مغربین و مشرقیین» چنین استنباط کرد که این تقسیم‌بندی کاملاً مجازی بوده باشد و شیخ برای احتراز از ذکر اسامی متعدد درباره هر یک از این مسائل، مواضعاً با هر یک از این دو اصطلاح، دارندگان طریقه و نظر خاصی را در شرح و تفسیر کتب ارسطو، و صاحبان مذهب معینی را درباره مسائل فلسفی اراده کرده باشد؛ صرف‌نظر از اینکه واقعاً آن علما از مردم مغرب باشند یا از اهل مشرق... در این صورت متصور است که شیخ‌الرئیس خود در ابتدای کتاب *انصاف* تصریح کرده باشد که با هر یک از این دو اصطلاح و عبارتة آخری^۱ این دو علامت، دارندگان چه طریقه و مسلکی را خواسته است معرفی کند.

۱۱۸

۱۲-۳. گواشون فرانسوی هم در مقدمه خود بر ترجمه *الاشارات و التنبيهات*، بر نهج مهدوی، میان کتاب‌های *الانصاف و الحکمة المشرقیة* تفاوت نهاده و مشرقیون متهم به جهالت در بخش‌های برجای مانده *الانصاف* را از مشرقیون پیرو آموزه‌های اصیل ابن‌سینا، دیگر پنداشته است. او نیز همچون بدوی، مشائیان بغداد را با مشرقیون یکی می‌گیرد؛ ۱۱۹ اما در نظرش، این «مشرقیون متهم به جهل و نادانی»، در قبال یونانیان «مشرقیون» هستند. گواشون با بررسی انتقادی تفسیرهای محققانی که فلسفه مشرقی ابن‌سینا را به فلسفه نوافلاطونی و فلسفه مشائی رایج در بغداد تحویل می‌کنند، ریشه‌های این فلسفه را در سنت علمی / فلسفی پیشااسلامی تفکر ایرانی تا عهد شیخ بازمی‌جوید و پیشگامان این سنت را در مکتب جندی‌شاپور بازمی‌یابد. ۱۲۰ به نظر او، ابن‌سینا با در نظر گرفتن چنین سنتی است که از «ایرانی» و «مشرقی» بودن فلسفه خویش سخن می‌گوید؛ چرا که جهان عربی در عرضه داشتن چیزی مشابه آن بدو ناتوان بوده است. ۱۲۱

۱۳-۳. البته، این همه سخن گواشون در این باره نیست و او در مدخل «ابن‌سینا»ی دومین ویرایش *دائرةالمعارف اسلام*، با تأکید بر کوشش پیوسته و مداوم شیخ برای بیان عینیات، و با توصیف تلاش وی برای اصلاح منطق ارسطو و با ذکر قائل شدنش به تفاوت میان معنای مطلق و معنای عینی امور، ۱۲۲ چنین نتیجه گرفته که آرزوی ابن‌سینا در تدوین فلسفه مشرقی خود، گشودن جایی برای سنت

علمی شرقی، با خصلت تجربی‌ترش نسبت به علم یونانی، بوده و دستکاری‌های او در منطق ارسطویی هم بدین قصد انجام می‌پذیرد؛ همچنان که به احتمال، در بحث‌های الاهیات هم، بر آن بوده که با توضیحات تازه‌ای به رفع تناقض‌های میان فلوطین و ارسطو در متونی بپردازد که در زمان او، همه آنها را از یک مؤلف (: ارسطو) می‌دانسته‌اند؛ و این، مایه تعجب وی بوده است. ۱۲۳

۳-۱۴. لویی ماسینیون، دیگر هموطن گواشون، اما، بر وجود شکلی از تصوّف و عرفان حلاجی در فلسفه سینوی اصرار می‌کند و البته او را در طریق تفکر سراپا «غربی» و نه «شرقی» می‌بیند؛ ۱۲۴ و شلومو پینس هم بر همین رأی اخیر ۱۲۵ اوست؛ و به مانند گواشون، مغربّون سینایی را همانند مشائیان مسیحی بغداد و وابستگان مکتب جندی‌شاپور — البته در دوران اسلامی — می‌داند. او با ردّ ادعای شیخ درباره رسیدن علوم از منشاء و جهت غیر یونانی، ۱۲۶ تمام کوشش خود را بر اثبات منحصر به فرد بودن ریشه‌های فلسفه در یونان می‌نهد. ۱۲۷

۳-۱۵. بدین سان، بی‌سبب نیست که حتی متفکری چون کربن در تاریخ فلسفه اسلامی خود، با استناد به پژوهش پینس، ویژگی فلسفه سینوی را در توجهش به امر معاد بازجسته و طرح مشرقی شیخ را در آموزه‌های ترسیم کرده در سه گانه‌های عرفانی‌اش ۱۲۸ بازمی‌جوید و مقصد یگانه هر سه رساله مزبور را مشرقی اسرارآمیز می‌داند؛ مشرقی که در نقشه‌های جغرافیایی یافت نمی‌شود، اما تجلّی عرفانی آشکاری دارد. ۱۲۹ کربن با بررسی این سه گانه عرفانی در پرتو آثار سهروردی، و به ویژه رساله *غریبه الغریبه* شیخ اشرا، در اندیشه ابن‌سینا ساحت عرفانی ژرفی را یافته که با گذار از بیان نظری به داستان‌های عرفانی، شناخت را به رویدادی در روان تبدیل می‌کند و فضای اسطوره‌ای/شاعرانه‌ای پدیدار می‌سازد که به نظر او همانا «حکمت مشرقیه» باشد؛ حکمتی مبتنی بر شکلی از فرشته‌شناسی که بنیادهایش را از سوئی در *اثولوجیای* نوافلاطونی و شرح‌های آن می‌باید بازجست و از سوی دیگر در مکاشفات شخصی شیخ‌الرئیس به عنوان نمونه‌ای نادر از فیلسوفانی که دستامد سلوک عقلی و مکاشفه عارفانه خود را به بیانی رمزی در اختیار ما می‌نهند و «عالم مثالی خویش» را می‌سازند. ۱۳۰

۱. عضو شورای پژوهشی ایرانشناسی سازمان اسناد و کتابخانه ملی.

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

و به همین دلیل است که خوارزمی در رده‌بندی خود از علوم، آنها را به «علوم شرعی و عربی» و «علوم یونانی‌ها و دیگر ملت‌ها» تقسیم می‌کند. نک: ابو عبدالله محمد بن احمد خوارزمی، *مفاتیح العلوم*، قاهره، ۱۳۴۲، ص ۴؛ همو، همان، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۶.

برای آگاهی از چگونگی رده‌بندی علوم در جهان اسلام، برای نمونه نک: علی رفیعی علامرودشتی، «طبقه‌بندی علوم در جهان اسلام»، *فصلنامه کرانه*، سال اول، شماره دوم، تهران، تابستان ۱۳۷۳ش، صص ۳۵-۶۲؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام؛ سنجه‌ها و ضابطه‌ها»، *میراث شهاب* (نشریه کتابخانه بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی)، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸، قم، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ش، صص ۱۰۱-۱۰۸.

دیمتری گوتاس هم درباره تأثیر برخی آثار فلسفی پیشا اسلامی تمدن ایرانی بر رده‌بندی‌های علوم به دست داده فارابی و ابوعلی مسکویه، سخن قابل تأملی دارد:

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

۳. نک: ابوالحسن ظهیرالدین علی بن زید بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تنمۀ صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمد، قاهره، ۱۹۹۶م، ص ۶۶؛ ناصرالدین منشی یزدی، درة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمۀ فارسی تنمۀ صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، ضمیمه سال پنجم مجله مهر، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۳۰؛ شمس الدین محمد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ حکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۰۵؛ همو، همان، ترجمه مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۴۳.

برای توضیح بیشتر نک: محمدتقی دانش پزوه، «اخوان الصفا، برادران روشن»، مجله مهر، سال هشتم، تهران، ۱۳۳۱ش، ص ۶۱۰.

۴. اشاره ابن سینا به برخی آثار مانی مانند انگلیون (= انجیل زنده) و سفر الاسفار (= رازان) در شماری از نگاشته هایش (نک: «رساله فی لغة ابی علی بن سینا»، پنج رساله، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۳۲ش، ص ۱۰) و آگاهی او از اصطلاحات مانوی — از جمله آنجا که در فصل هشتم از رساله فی تعبیر الرؤیا می نویسد: «وِیُسَمَّى كُلُّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ وَطَائِفَةٌ تِلْكَ الْقُوَّةُ بِاسْمِ آخَرَ فَيُسَمِّيهِمَا الصَّابِئَةَ الْقَدِيمَةَ الْمُدَبَّرَ الْأَقْرَبَ وَالْحُكْمَاءَ الْيُونَانِيَّةَ الْفَيْضَ الْإِلَهِيَّ وَالْعِنَايَةَ الْإِلَهِيَّةَ وَالسُّرْيَانِيَّونَ يُسَمُّونَهَا الْكَلِمَةَ وَهِيَ الَّتِي يُقَالُ لَهَا بِالْعَرَبِيَّةِ السَّكِينَةُ وَرُوحُ الْقُدُسِ وَالْفَرَسُ وَالْعَجَمُ يُسَمُّونَهَا أَمْشَ اسْبَنْدَانَ وَالْمَانَوِيَّةُ يُسَمُّونَهَا الْأَرْوَاحَ الطَّيِّبَةَ وَالْعَرَبُ يُسَمُّونَهَا الْمَلَانِكَةَ وَالنَّايِدَ الْإِلَهِيَّ وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الْمُخْتَلَفَةُ تَدُلُّ عَلَى تِلْكَ الْقُوَّةِ الْوَاحِدَةِ» (= و این قوه نزد هر فرقه و طایفه ای، به نامی خوانده می شده است؛ پس، صابئین پیشین آن را «مدبر اقرب» نامیده اند، و حکمای یونانی «فیض الاهی» و «عنایت الاهی»، و سریانیون آن را «کلمه» خوانده اند که در عربی از آن به «سکینه» و

"روح القدس" مراد شده است، و پارسیان و عجم "امشاسیندان" و مانویّه "ارواح طیّبه" و تازیان "ملائکه" و "تأیید الاهی" آش نام نهاده‌اند؛ و این اسامی مختلف، جملگی بر آن قوه واحد دلالت می‌کنند) — که دلیلی است بر آشنایی او با آثار و آموزه‌های مانی، آیا از حضور این کتاب‌ها در کتابخانه نوح بن منصور خبر نمی‌دهند؟ به ویژه که شیخ الرئیس در فصل‌های دوم و سوم از رساله *اضحویه*، نگاشته در سنّ ۲۲ سالگی‌اش، در کنار نقد ایده‌های ارسطویی و نوافلاطونی و یهودی در باب امر معاد، به بررسی آموزه‌های مانوی نیز می‌پردازد. نک: ابن‌سینا، *رساله اضحویه فی امر المعاد*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۶۸، صص ۳۸-۴۳، ۴۴-۶۲، و به ویژه صص ۴۰-۴۱، ۵۴؛ همو، *رساله اضحویه*، ترجمه کهن فارسی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۳۵-۳۸، ۳۹-۴۹، و به ویژه صص ۳۶، ۴۴.

متن کامل رساله *فی تعبیر الرؤیا*، تا آنجا که من بازجسته‌ام، تاکنون تصحیح و منتشر نشده و قطعه‌بالا از متن تصحیح کرده‌ام بر اساس برخی نسخه‌های موجود آن در کتابخانه‌های ایران و اروپا نقل شد. امید که دستامد تلاشم در تصحیح این رساله به زودی منتشر شود.

۵. ابن‌سینا، *شرح حال*، ترجمه سعید نفیسی، تهران، ۱۳۳۱ش، صص ۶-۷.

برای متن عربی آن نک: ابن‌قفطی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م، ص ۴۱۶؛ ابن‌ابی‌اصیبّه، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۴۳۹.

۶. ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی، *تاریخ بخارا*، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبّاوی، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۲۴، ۳۳.

درباره آیین سیاوشان، از جمله آخرین پژوهش‌های تحسین برانگیزی که از گزارش‌های منابع چینی و دیگر منابع ایرانی به خوبی بهره گرفته و گستره برگزاری این آیین و تداوم آن در فرهنگ ایرانی

در دوران اسلامی را به شایستگی برنموده، این اثر است: علی حصوری، سیوشان، تهران، ۱۳۷۸ش،
و به ویژه صص ۱۳۱-۸۸.

به نوشته استاد منزوی:

نرشخی نامی است که سفر در پاریس به هنگام چاپ تاریخ بخارا در سال ۱۸۹۲ و
مترجم روسی آن کتاب در تاشکند در ۱۸۹۱ میلادی و سپس به پیروی از ایشان
مدرس رضوی در تهران به سال ۱۳۱۷ شمسی برای مؤلف تاریخ بخارا یاد کرده‌اند.
لیکن در کتاب حدود العالم تألیف سال ۳۷۲ هجری و در انساب تألیف سمعانی (۵۰۶-۵۶۲)
و معجم البلدان یاقوت حموی (۵۷۴-۶۲۶) این نسبت به صورت
«برسخی» دیده می‌شود که نسبت به «برسخ» یا «برسخان» دهی از بخارا است و جایی
به نام «نرشخ» شناخته نشده است.

«غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ش، ص ۱۳۱،
پی‌نوشت ۱.

۷. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۸۲؛ ابواسحاق ابراهیم اصطخری، مسالک و ممالک، ترجمه
فارسی قرن پنجم/ ششم هجری، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۵؛ ابوالقاسم
محمدبن حوقل، صورة الارض، به کوشش جی. کرامرز، لیدن، ۱۹۳۹م، ص ۴۶۸؛ همو، سفرنامه
ابن حوقل (ایران در "صورة الارض")، ترجمه جعفر شعار، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۱۹۸؛ حدود العالم
من المشرق إلى المغرب (تألیف به سال ۳۷۲)، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۸۹؛
ابوالقاسم بن احمد جیهانی، اشکال العالم، ترجمه علی بن عبدالسلام کاتب، به کوشش فیروز
منصوری، مشهد، ۱۳۶۸ش، ص ۱۲۲؛ ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمود گردیزی، تاریخ
گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۲۰؛ همو، همان (زین الاخبار)، به
کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۱۵ش، ص ۱۳؛ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش

ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۳۸۶؛ منهاج سراج جوزجانی، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، افست تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۲۱۰.

گفتنی است که شماری از مورخان سده‌های چهارم تا هفتم هجری، از انتساب سامانیان به بهرام گور پسر اردشیر ساسانی یاد کرده‌اند. نک: ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، به کوشش م. دوخویه، لیدن، ۱۹۰۶م، ص ۳۳۸؛ همو، همان، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ - ۱۳۶۲، ج ۵، بخش ۲، ص ۱۴۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، بیروت، ۱۹۷۹م، ج ۳، ص ۱۷۲.

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

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

۱۰. ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، پیشین، ص ۳۱۹؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمد قزوینی، پیشین، ص ۱۳.

اشپولر از زرتشتی بودن خاندان سامانی تا سال ۲۰۴ هجری سخن می‌گوید: تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۳.

۱۱. مانند حاکمیت علی بن عیسی بن ماهان بر خراسان و ظلم و ستم فراوان او بر اهالی این منطقه که به شورش رافع بن لیث سیار در طول سال‌های ۱۹۱ تا ۱۹۵ هجری انجامید.

۱۲. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، صص ۱۰۶-۱۰۴؛ ابوسعید عبدالحی گردیزی، تاریخ گردیزی، به کوشش عبدالحی حبیبی، پیشین، ص ۳۲۲؛ همو، همان (زین الاخبار)، به کوشش محمد قزوینی، پیشین، ص ۱۴.

۱۳. برای حوادث این دوره نک: جواد هروی، ایران در زمان سامانیان، مشهد، ۱۳۷۱ش، صص ۶۰-۸۱؛ محمدرضا ناجی، تاریخ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۳۸-۴۷.

۱۴. برای سه اصطلاح «عالم»، «اندیشه‌مند» و «ادیب» نک:

R. N. Frye, "The Sa'mānids", The Cambridge History of Iran, ed. by R. N. Frye, Cambridge, 1975, vol.4, p.147

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

۱۵. ابومنصور عبدالملک بن محمد ثعالبی، یتیمه الدهر فی محاسن اهل العصر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۴۷م، ج ۴، فصل آخر.

۱۶. برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۵. او به نقل از وفيات الاعیان ابن خلکان به تاریخ ۳۹۰ هجری اشاره می‌کند و در صفحه ۲۵۱ همین اثر از برگزاری نماز به زبان بومی سخن می‌گوید.

۱۷. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۶۷ (با اشاره به سال ۹۰ هجری):

و عربی نتوانستندی آموختن. و چون وقت رکوع شدی، مردی بودی که در پس ایشان بانگ زدی "بکنیتا نکیت". و چون سجده خواستندی کردن بانگ کردی "نکونیا نکونی".

از محققان ایرانی، زنده‌یاد ملک‌الشعراء بهار در سبک‌شناسی (تهران، ۱۳۲۱ش، ج ۱، ص ۲۲۹) این عبارت‌های سغدی را به قیاس تصحیح کرده و بدین شکل خوانده است: «نگون کنیت، نگونبان نگون کنیت»؛ و به نظر آذرتاش آذرنوش در تاریخ ترجمه از عربی به فارسی (ج ۱، ترجمه‌های قرآنی، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۲۱) آنها را چنین باید خواند: «نگون سان کنیت، نگون سان نگون کنیت».

گفتنی است که این عبارت‌های سغدی توجه محققانی چون روزنبرگ و هنینگ را نیز به خود جلب کرده و آنها درباره نحوه خواندن و اشتقاق واژگان مزبور نظراتی دارند که تفصیلش را در تعلیقات ریچارد فرای بر ترجمه انگلیسی تاریخ بخارا می‌توان یافت. نک:

R. N. Frye, The History of Bukhara, Translated from a Persian abridgement of Arabic original, Massachusetts, 1954, pp.135. ۱۳۶ -

۱۸. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، پیشین، ج ۱، ص ۴۲۵. او به نقل از وفیات الاعیان ابن خلکان به سده پنجم هجری اشاره می‌کند.

۱۹. نرشخی، تاریخ بخارا، پیشین، ص ۱۲۸.

۲۰. محمد بن علی بن محمد شبانکاره‌ای، مجمع‌الانساب، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۲۳.

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

۲۲. اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه فلاطوری، ج ۱، ص ۱۴۷.

در مقابل نظر او، بارتولد علت قتل احمد بن اسماعیل را در حمایتش از علمای مذهبی بازجسته است؛ حمایتی که در عهد او به جایگزینی زبان عربی به جای زبان فارسی برای اداره امور نیز می‌انجامد. نک: واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد، *ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۵۱۴ □.

ریچارد فرای هم بر همین رأی است. نک:

R. N. Frye, "The Sa\ma\nids", The Cambridge History of Iran, op.cit, vol.4, p.141.

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

۲۳. به ویژه که مانویان از همان ابتدای فعالیتشان در منطقه سغد و سمرقند حضور داشتند و حتی در سده چهارم هجری در برخی منابع از وجود خانگه‌های آنها در این مناطق سخن به میان آمده است: و آندر وی (= سمرقند) خانگه مانویان است و ایشان را نغوشاک خوانند.

نک: *حدود العالم من المشرق إلى المغرب* (تألیف به سال ۳۷۲ □)، به کوشش منوچهر ستوده، پیشین، ص ۱۰۷.

گفتنی است که مینورسکی نیز در تعلیقات خود بر ترجمه‌اش از این کتاب به زبان انگلیسی (ص ۱۹۶)، حضور مانویان در این ناحیه را به دوره مقتدر عباسی مرتبط می‌داند و بر این عقیده است که آنها از ترس جانشان به خراسان گریختند. نک: *حدود العالم من المشرق إلى المغرب*، از مؤلفی ناشناخته، تحقیق و مقدمه از مینورسکی و بارتولد، ترجمه میرحسین شاه، کابل، ۱۳۴۲ش، ضمیمه عکسی ور ۴۵، ص ۳۹۵.

درباره این خانگاه‌ها یا «مانیستان»‌های مانوی □، بو اتاس هم با توجه به متن حدود □ العالم و شماری از منابع متأخرتر از آن، پژوهش در خور نگرشی دارد:

Bo Utas, "Manista'n and xanaqa'h", *Papers in Honour of Proffessor Mary Boyce (Acta Iranica, vol.XXV), Leiden, 1985, pp.656*. □ - □ ۶۶۴

و سرانجام، از تأملات روشنگرانه استاد شفیعی کدکنی باید یاد کرد که دیدگاه‌های اتاس و محققان دیگری همچون راینهارت دوزی و زنده‌یاد بدیع‌الزمان فروزانفر را به چالش می‌کشد. نک: محمد بن منور میهنی، اسرار □ التوحید، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱، مقدمه مصحح، صص صد و بیست و هفت - صد و سی و چهار.

۲۴. برای فعالیت‌های اسماعیلیان نک:

S. M. Stern, "The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and Khura'sa'n and Transoxania", *BSOAS, vol. XXIII, 1960, pp.56-90*;

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

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

Farhad Daftary, *The Isma'ili's: their history and doctrines, Cambridge, 1995, p.121.*

۲۶. ابو محمد عثمان بن عبدالله عراقی حنفی، *الفر المتفرقه بین اهل الزیغ و الزنادقه*، به کوشش یشار قوتلوای، آنکارا، ۱۹۶۱م، ص ۱۰۳ (□ با ضبط نادرست اشعار دیلمی به جای أسفار دیلمی)؛ محمد بن حسن دیلمی، *قواعد عقائد آل محمد*، به کوشش محمد □ زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۹ □، ص ۳۳.

۲۷. عبدالقاهر بغدادی، *الفر بین الفر*، به کوشش محمد محیی □ الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ □، ص ۲۸۳؛ همو، همان، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۲۰۲ □ - ۲۰۳ □؛ خواجه نظام □ الملک طوسی، *سیرالملوک*، پیشین، ص ۲۸۷.

۲۸. خواجه نظام □ الملک، همان؛ خواجه رشید □ الدین فضل □ الله همدانی، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمد □ تقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۲؛ ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، *زبدۀ التواریخ* (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمد □ تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۲۲.

برای تهمت ارتباط مرداویدج با قرمطیان بحرین در جریان لشکرکشی اش به بغداد نک: محمد بن یحیی صولی، *الاورا اخبار الراضی بالله و المتقی لله*، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۳۵۴، ص ۲۰.

۲۹. حمید □ الدین کرمانی، *الاقوال الذهبیه*، به کوشش صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش، صص ۲ □ - ۳ □.

۳۰. خواجه نظام الملک طوسی، *سیرالملوک*، پیشین، ص ۲۸۷؛

!F. Daftary, The Isma , i'li's, op.cit, p.121

۳۱. خواجه نظام الملک طوسی، *سیرالملوک*، پیشین، ص ۲۸۷؛ خواجه رشید □ الدین فضل □ الله همدانی، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، پیشین، ص ۱۲.

۳۲. ابن ندیم، *الفهرست*، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۹؛ ترجمه فارسی، ص ۳۵۱.

۳۳. همان .

۳۴. نک: ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی، *بیان الادیان*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و قدرت‌الله پیشنماز، زاده، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۱۳۱-۱۳۳؛ ابوالحسن علی بن زید بیهقی، *تاریخ بیهقی*، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷ش، ص ۲۹۰؛ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *کتاب الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۶۰-۱۶۴؛ همو، همان، ترجمه مصطفی خالقداد هاشمی، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، صص ۲۴۶-۲۴۳؛ مهدی محقق، *فیلسوف ری*، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۸-۴۹.

۳۵. آغازگر دعوت اسماعیلی در منطقه جبال .

۳۶. که در پی عفو او توسط نصر بن احمد صورت پذیرفت.

در این زمینه، ابن ندیم (*الفهرست*، پیشین، متن عربی، ص ۲۳۹؛ ترجمه فارسی، ص ۳۵۱) به نقل از ابن رزّام از مرگ حسین بن علی مروزی در زندان نصر دوم یاد می‌کند که پرداخت صدق و نوزده هزار دینار خونبهای او به خلیفه فاطمی در دوران نسفی را به دنبال دارد. نیز نک: ابوالقاسم کاشانی، *زبده التواریخ* (بخش فاطمیان و نزاریان)، پیشین، صص ۲۲-۲۳.

۳۷. خواجه نظام الملک طوسی، *سیر الملوک*، پیشین، ص ۲۸۵.

۳۸. خواجه نظام الملک طوسی، *سیر الملوک*، پیشین، ص ۲۸۵.

۳۹. خواجه نظام الملک طوسی، *سیر الملوک*، پیشین، صص ۲۸۷-۲۹۵.

۴۰. اشترن و پوناوالا برآند که دهقان و حسن مسعود، یکی هستند. ناصر خسرو و ابوالقاسم بستی هم از دهقان به عنوان پسر نسفی و صاحب دعوت خراسان یاد کرده‌اند؛ در حالی که مادلونگ با توجه به این نکته که ناصر خسرو در *خوان الاخوان* (به کوشش علی قویم، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۱۳۵)

آموزه حسن مسعود دربارهٔ برزخ را با اعتقاد پدرش نسفی یکی می‌داند و آن را در مقابل عقیدهٔ دهقان می‌نهد (ص ۱۳۱)، هویت همسان این دو را مشکوک می‌داند. نک:

S. M. Stern, "The Early Isma'ili Missionaries...", op.cit, p.80; I. K.

Poonawala, Biobibliography of Isma'ili Literature, California, 1977, p.75; W.

Madelung, "Abu Ya'qub al-Sijistani and Metempsychosis", Iranica Varia:

Papers in Honor of Professor Ehsan Yarshater (Acta Iranica, vol.XXVIII),

Leiden, 1990, p.142, n.9.

۴۱. ناصر خسرو، *خوان الاخوان*، پیشین، صص ۱۳۱، ۱۳۵.

۴۲. در این میان، نامهٔ راضی بالله به امیرنصر بن احمد سامانی دربارهٔ قتل شلمغانی (کشتهٔ ۳۲۲) و توضیح علل آن، که یاقوت حموی (م ۶۲۶) در مرو می‌یابدش، از آن جهت قابل تأمل است که خلیفهٔ عباسی در این نامه به دفاع از خود و به توجیه قتل شلمغانی گنوستیک در برابر فرماندار زبردست خود همت می‌گمارد؛ چنان که گویی از ارائهٔ توضیح در این زمینه، گریز و گزیری نداشته است (برای متن نامه نک: *ارشاد الاریب فی معرفهٔ الادیب*، به کوشش د.س. مارگولیو، قاهره، ۱۳۵۵، ج ۱، صص ۲۳۹ به بعد).

اکنون می‌توان پرسید که خلع نصر □□ بن احمد به سال ۳۳۱ به تحریک خلیفه و در پی شورش ترکان مهاجر — به مثابه کارگزاران او —، آیا پاسخ دستگاه خلافت به واکنش سامانیان نسبت به این نامه نبوده است؟ این پرسش، تا یافتن منابع بیشتر در این زمینه، پاسخی روشن نخواهد داشت.

۴۳. محمد محمدی ملایری، «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا زمان بیرونی و پس از آن»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش، صص ۱۷ - ۱۹؛

J. L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, 1992, p.53, n.61.

۴۴. محمد محمدی ملایری، «سیر اندیشه و علم در جهان اسلام تا ...»، یادنامه بیرونی، پیشین، ص ۱۸؛ *J. L. Kraemer, Humanism ..., op.cit, p.53*

Kraemer, Ibid . ۴۵

۴۶. بند ۷-۱۱.

۴۷. درباره گسترش حنفیه و نخستین مرجئه خراسان و ماوراءالنهر نک: رضا رضازاده لنگرودی، «برخورد اندیشه‌های سیاسی در اسلام: پژوهشی در مرجئه»، کتاب توس، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۱۳۵-۱۶۶؛

Wilfred Madelung, "The Early Murji'a in Khura'sa'n and Transoxania on the Spread of Hāanafism ", Der Islam, Band 43, 1982, pp.32-39.

درباره کرامیه به عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های مذهبی سده‌های سوم و چهارم هجری، که در پیدایی و پویایی زبان و ادبیات عرفانی، به ویژه به فارسی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشته است، نیز پژوهش‌های چندی به زبان فارسی و زبان‌های اروپایی وجود دارد. و طرفه آنکه در این باره، بر خلاف بسیاری از موضوعات ایران و اسلام «شناسی»، پژوهش‌های ایرانی بسا که گوی سبقت و

دقت را از دیگران ربوده و به شایستگی تمام، ابعاد مختلف حضور این جنبش و برآیندهای سیاسی □/□ فرهنگی‌اش را واکاویده و برنموده‌اند. در میان این پژوهش‌ها، گفتنی است که آثار دکتر شفیعی کدکنی، سهم ویژه و برجسته‌ای را به خود اختصاص می‌دهند. نک: محمدرضا شفیعی کدکنی، «نخستین تجربه‌های شعر عرفانی در زبان پارسی: نگاهی به اسناد نویافته درباره ابوذری بوزجانی»، درخت معرفت (جشن‌نامه استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی، تهران، ۱۳۷۶ش، صص ۴۳۱-□-□۴۶۲؛ همو، «سینه‌ای از شعرهای عرفانی قرن چهارم و پنجم»، جشن‌نامه استاد ذبیح‌الله صفا، به کوشش محمد ترابی، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۳۴۰-□-□۳۶۰؛ همو، «چهره دیگر محمد بن کرام سجستانی در پرتو سخنان نویافته از او»، ارج‌نامه ایرج (جشن‌نامه استاد ایرج افشار)، به کوشش محسن باقرزاده، تهران، ۱۳۷۷ش، ج ۲، صص ۶۱-□-□۱۱۳؛

محمد □ کاظم رحمتی، «پژوهشی درباره کرامیه»، کتاب ماه دین، سال چهارم، شماره هفتم، تهران، اردیبهشت ۱۳۸۰ش، صص ۵۸-□-□۷۷؛

C. E. Bosworth, "The Rise of the Karra\miyyah in Khrua\sa\|n", The Muslim

World, vol.L, 1960, pp.5-14; Idem, The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 944-1040, Edinburg, 1963, pp.185 □ff: □

و ترجمه فارسی همین آثار: کلیفورد ادموند باسورث، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۵۵ش، صص ۱۸۷-□-□۱۹۱؛ همو، «ظهور کرامیه در خراسان»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، سال پنجم، شماره ۳، تهران، آذر □-□ اسفند ۱۳۶۷ش، صص ۱۲۷-□-□۱۳۹؛

Josef van Ess .Ungenstzte Texte zur Karra\mi\yaya :Eine Material-sammlung,

*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Philosophische-Historische Klasse, 1980, Abh. : □ ۵ □*

و ترجمه فارسی همین اثر: یوزف فاناس، «متونی درباره کرامیه»، ترجمه احمد شفیعیها، معارف ،
سال نهم، شماره ۱، تهران، فروردین □-□ تیر ۱۳۷۱ش، صص □۳۴-□۱۱۸؛

*Jean □ - □ Claude Vadet, "Le Karramisme de la Haute □ - □ Asie au
carrefour de trois sectes rivales", Revue des_ tudes Islamiques, vol.XLVIII,
Fasc. ۱۹۸۰، ۱ □ pp.25-50; Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in
Medieval Khurasan :The Karramiyya in Nishapur", Iranian Studies,
vol.27, 1994, pp.37-51.*

با تشکر از دوست گرانمایه ام آقای محمد □ کاظم رحمتی برای راهنمایی به دو مقاله بازپسین.

البته، بر این فهرست، پژوهش‌های ایرانی و اروپایی دیگری را هم می‌توان افزود؛ و آنچه آمده،
صرفاً منابع مورد مراجعه نگارنده این پژوهش است.

۴۸. که ابوالفضل بیهقی او را نیز چون بلعمی «یگانه روزگار در همه ادوات فضل» می‌خواند (تاریخ
بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۷).

برای احوال او نک: ابومنصور ثعالبی، *یتیمه الدهر*، پیشین، ج ۴، ص ۷۹ □؛ ابوسعید گردیزی،
زین □ الاخبار، به کوشش محمد قزوینی، پیشین، ص ۲۴؛ محمد بن محمد عوفی، *لباب الالباب*، به
کوشش ادوارد براون، لیدن، ۱۹۰۶م (افست تهران، ۱۳۶۱ش)، ج ۲، ص ۱۷؛ احمد بن علی مبنی
دمشقی، *شرح الیمینی المسمی بالفتح الوهبی علی تاریخ ابی □ نصر العتبی*، قاهره، ۱۲۸۶، ج ۲، ص
۶۲ □؛ سعید نفیسی، *محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی*، تهران، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۴۹۴؛
محمد قزوینی، *یادداشت‌ها*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۷، صص □۲۶۳-□۲۶۵.

البته در منابعی مانند تاریخ بیهقی (صص ۴۸۱-۴۸۳) و ترجمان البلاغه محمد بن عمر رادویانی (به کوشش احمد آتش، اُفتست تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۷) برخی ابیات سروده مصعبی نیز نقل شده است. برای آنچه از اشعار او بازمانده نک: محمد دبیرسیاقی، گنج بازیافته، تهران، ۱۳۳۴ش، ص ۶ (بخش ابوالطیب مصعبی و اشعار او)؛ ژیلبر لازار، اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان از حنظله بادغیسی تا دقیقی، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۲، صص ۴۸-۴۹.

۵۰. *J. Rypka et al, History of Iranian Literature, trans. P.van Popta-Hope,*

K. Jahn, Dordrecht, 1968, p.144. by □ ed

درباره گرایش رودکی به تشیع، و بسا که اسماعیلیه، افزون بر برخی مضامین اشعارش، به سروده‌های شاعرانی چون معروفی بلخی، کسایی مروزی و عنصری نیز می‌توان نگرست. چنان که معروفی در این زمینه سروده است:

از رودکی شنیدم سلطان شاعران کاند در جهان به کس مگرو جز به فاطمی

(ژیلبر لازار، اشعار پراکنده قدیم‌ترین شعرای فارسی‌زبان از حنظله بادغیسی تا دقیقی، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۶، بیت ۳۶).

اکنون می‌دانیم که در جریان نبش قبر رودکی در تاجیکستان، در حلقه‌های استخوانی چشم‌هایش، آثار سوختگی و در برخی استخوان‌های دیگرش نشانه‌های شکستگی دیده شده است. این مشاهدات به این پرسش دامن زده‌اند که آیا او را در اواخر عمر، و در جریان کودتای ضد اسماعیلی نوح بن نصر، شکنجه داده و با میل زدن به چشم‌هایش کور کرده‌اند؟ به ویژه که منینی هم در شرح تاریخ یمنی از میل کشیدن بر چشمان رودکی در اواخر عمرش یاد می‌کند (نک: سعید نفیسی، «چند نکته تازه درباره رودکی»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ششم، شماره ۳-۴، تهران، ۱۳۳۸ش، صص ۲۱-۳۹).

درباره مصعبی و گرایش او به اسماعیلیه نیز به گزارش‌های یاقوت حموی در *معجم البلدان* (پیشین، ج ۱، ص ۴۱۹) و نجم‌الدین عمر نسفی در *القند فی ذکر علماء سمرقند* (به کوشش یوسف الهادی، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۳۸-۴۳۹) می‌توان نگرستی که در اوّلی ذیل کلمه «بست» از نگارش کتابی درباره قرمطیان برای مصعبی به قلم ابوحاتم محمد بن حبان بن احمد بستی یاد شده، که واگذاری منصب قضاوت سمرقند به ابوحاتم را به دنبال دارد، اما در پی یورش مردم سمرقند بر ابوحاتم به دلیل گرایش اسماعیلی‌اش، فرار او به بخارا را ثمر می‌دهد. نسفی هم از قرمطی بودن مصعبی و قتل او سخن گفته است؛ اما طرفه آنکه در مواضعی (صص ۵۱، ۲۹۱، ۶۰۳) ابوحاتم بستی را در شمار راویان دانسته و در سلسله اسناد خویش وارد می‌کند. در این میان به *یتیمه الدهر* ثعالبی (ج ۴، ص ۱۱۰) نیز می‌باید توجه کرد که در نقلش از هجو ابوالحسن علی بن الحسن اللحام از حاکم شهید ابوالفضل محمد بن محمد بن احمد سلمی مروزی (کشته ۳۴۴)، «أطلال دار المصعبی» را می‌توان یافت.

۵۱. در این زمینه، سخن نویسنده ناشناخته، اما گرانقدر *تاریخ سیستان* (به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۴ش، صص ۲۰۹-۲۱۲) درباره فارسی‌سرایانِ دربارِ یعقوب لیث صفاری (حک: ۲۴۷-۲۶۵) پس از فتح هرات خواندنی است:

یعقوب فرا رسید و بعضی از خوارج که مانده بودند، ایشان را بکشت و مال‌های ایشان برگرفت، پس شعرا او را شعر گفتندی به تازی: «قَدْ أَكْرَمَ اللَّهُ أَهْلَ الْمِصْرِ وَ الْبَلَدِ...». چون این شعر برخواندند او عالم نبود [پس آن را] در نیافت، محمد بن وصیف حاضر بود و دبیر رسایل او بود و ادب نیکو دانست و بدان روزگار نامه پارسی نبود، پس یعقوب گفت: چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟ محمد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت. و اوّل شعر پارسی اندر عجم او گفت، و پیش از او کسی نگفته بود که تا پارسیان بودند سخن پیش ایشان برود باز گفتندی بر طریق خسروانی، و چون عجم برکنده شدند و عرب آمدند شعر میان ایشان به تازی بود و همگان را علم و معرفت شعر تازی بود، و اندر عجم کسی برنیامد که او را بزرگی آن بود پیش از

یعقوب که اندر او شعر گفتندی، مگر حمزه بن عبدالله الشاری و او عالم بود و تازی دانست، [پس] شعراء او تازی گفتند، و سپاه او بیشتر همه از عرب بودند و تازیان بودند. چون یعقوب، زنبیل و عمار خارجی را بکشت و هری بگرفت و سیستان و کرمان و فارس او را دادند محمد بن وصیف این شعر بگفت «ای امیری که امیران جهان خاصه و عام...» ... و بسام کورد از آن خوارج بود که به صلح نزد یعقوب آمده بودند، چون طریق وصیف بدید اندر شعر، شعرها گفتن گرفت و ادیب بود... باز محمد بن محلد هم سکزی بود، مردی فاضل بود و شاعر، نیز پارسی گفتن گرفت... پس از آن هر کسی طریق شعر گفتن برگرفتند، اما ابتداء اینان بودند، و کس به زبان پارسی شعر یاد نکرده بود، الا بونواس

۵۲. که با نوشتن نامه‌ای بدو میسر شد.

۵۳. که به احتمال فراوان، ایرانیان ساکن یمن بودند. نک: محمد حمیدالله، «ترجمان القرآن الکریم إلى اللغة الاجنبية»، مجله العربیة، العدد ۴، ۱۹۷۷م، صص ۲۵-۲۷.

۵۴. پیشتر از برگزاری نماز به زبان بومی در بخارای سده‌های اول تا پنجم هجری یاد شد. بنگرید به بند ۱-۵ و سه پی‌نوشت بازپسین آن.

۵۵. محمد بن احمد سرخسی، المبسوط، قاهره، ۱۳۲۴، ج ۱، ص ۳۷.

۵۶. ابوالمظفر شاهفور اسفراینی، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۸.

۵۷. محمد سلاّم مدکور، المدخل للفقہ الاسلامی، تاریخه و مصادره و نظریاته العامه، قاهره، ۱۹۶۳ م، صص ۱۴۷-۱۴۸؛ علی حسن عبدالقادر، نظره عامه فی تاریخ الفقه الاسلامی، قاهره، ۱۹۶۵ م، صص ۲۴۹-۲۵۰.

۵۸. محمدحسین ساکت، «پیوند زبان دل و دین در کهن‌ترین ترجمه‌های آهنگین پارسی از قرآن مجید»، یادنامه استاد احمد گلچین معانی، به کوشش بهروز ایمانی، تهران، ۱۳۸۳ش.

۵۹. نک: محمد بن حسن شیبانی، کتاب الاصل، به کوشش ابوالوفا افغانی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۵:

و قال ابوحنيفة: إن افتتح الصلاة بالفارسية و قرأ بها و هو يحسن العربية أجزاء، و قال ابویوسف و محمد: لا یجزیه إلا أن یكون لا یحسن العربية.

۶۰. محمد بن احمد سرخسی، المبسوط، پیشین، ج ۱، ص ۳۶.

۶۱. حسن الشربلالی، النفحة القدسیة فی احکام قراءه القرآن و کتابته بالفارسیة و ما یتعلق بها من باقی الاحکام، نسخه کتابخانه شهید علی پاشای استانبول، شماره ۲۷۱۵/۱۲، برگ ۱۵۶□. ب. تاریخ درگذشت شربلالی ۱۰۶۹ هجری است.

۶۲. به گزارش بلاذری، آسواران بصری، گروهی از جنگاوران در خدمت شاهنشاهی ساسانی بودند که در جریان نبرد اهواز، با نهادن شرایطی به سپاه تازی پیوستند؛ و از جمله شرایط آنها، زیستن در محل تعیین کرده خود و هم پیمانی با قبیله تازی برگزیده خود بود که سرانجام به گزینش بصره برای اقامت آنها راه برد و به هم پیمانی‌شان با بنوتمیم که بدیشان نزدیک‌ترین قبایل به رسول اسلام معرفی شدند. نک: احمد بن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۵۲۰□-۵۲۲□.

۶۳. عمرو بن بحر جاحظ، البیان و التبیین، قاهره، ۱۳۸۰□، ج ۱، ص ۳۶۸□.

۶۴. همان .

۶۵. ابن ندیم، الفهرست، پیشین، متن عربی، ص ۲۶۱□؛ ترجمه فارسی، ص ۳۸۵□.

۶۶. عمرو بن بحر جاحظ، *الحيوان*، به کوشش عبدالسلام هارون، بیروت، بی تا، ج ۴، صص ۷۵ □□۷۸□.

۶۷. ابوالرجاء المؤمل بن مسرور بن ابی □ سهل بن مأمون الشاشی العمرکی ثمّ المروی، *روضه الترفیقین*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۹ش، ص □ ۲۹.

۶۸. همان، ص ۱۷۶.

۶۹. به نوشته حبیبی، «الحن» در این عبارت‌ها به معنی خطاست. چنان که *مقدمه الادب زمخشری* نیز بر این معنی تصریح دارد. همان، ص ۱۷۶، پی‌نوشت ۳.

۷۰. همان، ص ۱۷۷.

۷۱. همان، ص ۱۷۷.

۷۲. در این زمینه بنگرید به پژوهش ارزشمند زنده‌یاد محمد محمدی ملایری با این مشخصات: *تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی* (جلد چهارم: زبان فارسی همچون مایه و مددکاری برای زبان عربی در نخستین قرن‌های اسلامی)، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۹□-۹۹□.

اینوسترانستسف هم در □ این □ باره پژوهش روشمند و ارزنده‌ای دارد که پس از گذشت دهه‌ها از تألیفش، هنوز قابل مراجعه و استناد است. نک: کنستانتین اینوسترانستسف، *مطالعاتی درباره ساسانیان*، ترجمه کاظم کاظم‌زاده، تهران، ۱۳۴۸ش، صص ۷□-۴۸□.

۷۳. ابوبکر عبدالله بن عمر بن محمد بن داود واعظ بلخی، *فضائل بلخ* (تألیف ۶۱۰□)، ترجمه عبدالله محمد بن محمد بن حسین حسینی بلخی (در ۶۷۶□)، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۱۷، ۲۹.

۷۴. او اخراج کننده احمد برقی (م ۲۸۰ □) — از جمله دانشمندان و راویان صاحب نظر اخبار در سده سوم هجری و در شمار پُل‌های وصل کننده جریان‌های گنوستیک تندروی سه سده نخست اسلامی (: غلات) به شیعیان سنت‌گرای سده سوم هجری —، از قم به اتهام غلو است. نک: احمد بن محمد برقی، کتاب المحاسن، به کوشش جلال □ الدین محدث ارموی، قم، بی‌تا، مقدمه مصحح، ص کب (۲۲)؛ علی نقی منزوی، «احمد برقی پسر محمد»، ماهنامه چیستا، سال چهارم، شماره ۳۸ □، تهران، فروردین ۱۳۶۶ش، صص ۶۱۲ □-۶۱۷ □ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا)؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «سید مرتضی و مشروعیت همکاری با سلطان جائر»، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۴۱ □-۱۴۳ □، پی‌نوشت ۲.

۷۵. شیخ صدو، من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، تهران، ۱۳۹۰ □، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث شماره ۹۳۵ □.

۷۶. زکی □ الدین قهبائی، مجمع الرجال، اصفهان، ۱۳۸۴ □-۱۳۸۷ □، ج ۴ □، صص ۱۱۹، ۱۲۵.

۷۷. ابوالعباس نجاشی، رجال النجاشی، قم، چاپ عکسی، ۱۳۹۷ □، ص ۱۲۶.

۷۸. شیخ صدو، من لا یحضره الفقیه، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۲، حدیث شماره ۱۴۱۹.

۷۹. همان، ج ۱، ص ۲۰۸، حدیث‌های شماره ۹۳۵ □، ۹۳۶ □، ۹۳۷ □.

۸۰. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف اشرف، ۱۹۵۹م، ج ۲ □، ص ۳۱۵، مسئله ۱۲۸۱؛ ص ۳۲۵، مسئله ۱۳۳۰؛ ص ۳۲۶، مسئله ۱۳۳۷.

۸۱. همو، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ترجمه کهن فارسی و متن عربی، به کوشش محمد □ تقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۸۶ □.

۸۲. همو، الاستبصار، به کوشش شیخ علی آخوندی، تهران، ۱۳۹۰ □، ج ۱، ص ۳۲۱ □، مسئله‌های ۱۱۹۵ و ۱۱۹۶.

۸۳. از راه مقایسه مسائل شرعی میان مکتب‌های فقهی مختلف.

۸۴. از راه بررسی صورت‌ها و اشکال گوناگون یک مسئله.

۸۵. محمد بن حسن طوسی، *الخلافة فی الاحکام أو مسائل الخلافة*، قم، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۸،

مسئله ۹۴؛ همو، *المبسوط*، به کوشش محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۹.

۸۶. درباره این اصطلاح نک: محمد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیه؛ تأملی در نخستین

دوران تدوین»، *امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، پیشین، صص ۱۲۵-۱۳۰.

۸۷. *M. Arkoun, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle Miskawayh (320-۳۲۵ / ۳۲۵ - ۳۲۵), philosophe et historien, Paris, 1970, p.189.*

۸۸. محققانی مانند بلیایف، از حمایت پنهانی خانواده ابن سینا از جنبش قرمطیان یاد کرده‌اند. نک:

E. A. Beliaev, Musulmanskoje Sektantsvo, Moscow, 1957, pp.59-60.

به نقل از: رضا رضازاده لنگرودی، «جنبش قرمطیان بحرین»، *فصلنامه تحقیقات اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۱ و ۲، ۱۳۷۵ش، صص ۴۸ - ۴۹.

۸۹. *H. Halm, The Fatimids and their Traditions of Learning, London, 1997, p.2.*

90. *Paul E. Walker, Ḥamiẓd al-Diẓn al-Kirmaẓniẓ, Ismaili Thought in the Age of*

al-Haẓkim, London & New York, 1999, p.123.

۹۱. بستان هیرجی، «تصحیح انتقادی رساله الباهره»، ترجمه مقدمه: مرتضی اسعدی، ترجمه متن: عبدالله نورانی، فصلنامه تحقیقات اسلامی، سال هفتم، شماره دوم، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۳۲ - ۳۳.

۹۲. H. Landolt, "Gaza\li\ and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Etudes*

Asiatique, vol. XLV, 1991, pp.19-72, n.126.

۹۳. عین القضاة در این باره در نامه شصت و چهارم خود می نویسد:

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

نامه های عین القضاة همدانی، به کوشش علی نقی منزوی - عفیف عسیران، تهران، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۴۷۹، بند ۷۹۹.

۹۴. این قطعه در آغاز رساله الارشاد (یا الزهد) منسوب به شیخ الرئیس و رساله مصباح (یا مصابیح) ابوسعید ابوالخیر دیده می شود. نک: یحیی مهدوی، فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳ش، ص ۹.

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

فريتس ماير هم نسبت مصابيح به ابوسعید را مشکوک می‌داند و درباره مقامات اربعین منسوب بدو نیز بر همین رأی است. نک: ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفا بایوردی، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۴۵-۴۶□.

۹۵. عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۳۴۹-۳۵۰. بند ۴۶۳.

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

۹۷. از جمله محققانی که بر این جعل اصرار کرده‌اند، از رینولد نیکلسون (ص ۴۲)، یوگنی برتلس (صص ۱۰□-۱۴□)، سعید نفیسی (صص ۱۰-۱۱)، محمدرضا شفیعی کدکنی (مقدمه مصحح، صص ۴۳-۴۶)، نجیب مایل هروی (ص ۵۲۹) و فتح‌الله مجتبایی (صص ۵-۲۲) می‌توان یاد کرد. در مقابل نظر این عدّه، صاد گوه‌رین (صص ۵۷۵-۵۷۹)، عبدالحسین زرّین‌کوب (صص ۶۲-۶۳)، لوثی گارده (ص ۶۲) و فريتس ماير (صص ۳۳-۳۶)، هرچند که به این گزارش‌ها با تردید نگریسته‌اند، اما این ملاقات را محتمل دانسته و از شواهدی در این زمینه یاد کرده‌اند. نک: ی.□ برتلس، «رباعیات ابن سینا»، جشن‌نامه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴ش، ج ۲، صص ۳-۱۹؛ سعید نفیسی، تعلیقات بر سخنان منظوم ابوسعید، تهران، ۱۳۳۴ش؛ صاد گوه‌رین، حجّة الحق ابوعلی سینا، تهران، ۱۳۴۷ش؛ محمد بن منور میهنی، اسرار التوحید، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، پیشین، ج ۱؛ عبدالحسین زرّین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۶۹ش؛ نجیب مایل هروی، «ابوسعید ابوالخیر»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۲ش، ج ۵، صص ۵۲۱-۵۳۲□؛ فتح‌الله مجتبایی «داستان ملاقات بوعلی و ابوسعید، نامه فرهنگستان، سال دوم، شماره دوم، پیشین، صص ۵-۲۲؛ فريتس ماير، ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفا بایوردی، پیشین؛

R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921; L. Gardet, *La Connassance mystique chez Ibn Si'na, et ses pr\suppos\ philosophiques*,
Le Caire, 1952.

۹۸. عین □ القضاة همدانی، تمهیدات، پیشین، صص ۳۵۰-۳۵۱، بند ۴۶۳.

۹۹. برای این دو مفهوم و بازتابشان در برخی آموزه‌های فلسفی □/□ عرفانی ایرانی بنگرید به: محمد کریمی زنجانی اصل، *اشرا هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی*، تهران، ۱۳۸۲ش، به ویژه فصل‌های ۵ تا ۷ □.

۱۰۰. فرادش . *Tradition* :

۱۰۱. درباره سرچشمه‌های شرقی فلسفه سینوی آراء متعددی بیان شده که در ادامه از آنها سخن خواهیم گفت. از پژوهشگران دهه‌های اخیر، نیل شهابی در مقدمه‌اش بر ترجمه بخش قیاس کتاب *منطق شفاء* (ص ۲۴)، با تأکید بر «هماهنگی کامل!» آموزه‌های «به اصطلاح شرقی!» مطرح در *منطق المشرقیین* با دیگر آثار ابن سینا، جستجوی یک سنت غیر یونانی در فلسفه را کاری بیهوده می‌داند. دیمیتری گوتاس (صص ۴۶، ۱۱۵-۱۳۰) هم عبارت «من جهت غیر الیونانیین» را نه بر سنتی غیر یونانی، بلکه از جهت «عقل فعال!» بررسیده است. او در ادامه گفتمان یونان‌گرایی غالب بر پژوهش‌های اسلام‌شناسی، منظور شیخ‌الرئیس از عبارت «و □ لا □ یبعد ان یكون قد وقع الینا من جهة غیر الیونانیین علوم» را به شیوه‌ای غریب، به معنای «فایض شدن علوم به کشف و از طریق عقل فعال» می‌گیرد. و گفتنی است که رأی او در این زمینه، مورد توجه و ارجاع محققانی چون لن گودمن، پترهیت وهربرت دیویدسون (صص ۶، ۷۴، ۱۴۸) بوده است. مراجعه به آثار این پژوهشگران، ما را با کاربست تعجب برانگیز واژه *Eastern* به جای *Oriental* برای واژه‌های

«شرقی» و «مشرقی» روبرو می‌کند و گویا قصد آنان از به کار بردن اصطلاح *Eastern*، نفی امکان بازیافتن خواستگاه‌های «شرقی» — در معنای «غیر یونانی» — تفکر سینای مشرقی است.

Nabil Shahably, The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shifa': al-Qiya's with Introduction, Commentary and Glossary,

Dordrecht-Boston, 1973; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, Leiden, 1988; Lenn E. Goodman, Avicenna, London, 1992 ؛ □ *Peter Heath, Allegory and Philosophy in Avicenna, Pennsylvania, 1992* ؛ □ *Herbert A. Davidson, Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect, New York & Oxford, 1992.*

۱۰۲. مراجعه به برخی منابع کهن ایرانی و تأمل در اصطلاحات فلسفی به کار رفته در آنها، طیف گسترده‌ای از واژگان علوم عقلی را در اختیار ما می‌نهد که متأسفانه، به جز برخی تکنگاری‌های ارزنده (نک: اذکائی، صص ۸۱ - ۱۲۸؛ به ویژه ۱۰۰ - ۱۰۳؛ زیمرمان، صص ۵۱۷-۵۴۶ □؛ به ویژه جدول صفحات ۵۳۰-۵۳۱ □) تاکنون به شایستگی و بایستگی در آنها ننگریسته‌ایم. در زمینه بحث کنونی، طبری (صص ۱۴۲، ۱۴۴) ضمن اشاره به نظری که واژه «منطق» را نه از ماده «نطق» بلکه از ریشه «مترا» به معنی کلام مقدس می‌گیرد، معادل این واژه در زبان پهلوی را «سخون» ذکر می‌کند که مانند ریشه *logos* یونانی به معنای «کلام و سخن» است. هارولد بیلی (ص ۸۴ □) در بررسی کتاب دینکرد (ص ۴۱۷، س ۱۴)، اصطلاح «چیم گوواگیه» *cšim-go'wa'gi'h* را در معنای «منطق» یافته و گفتنی است که بخش دوم این اصطلاح □، گوواگیه، مرادف با «فرزانگیه» *fraza'nagi'h* (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به معنای «فصاحت □/□ بلاغت» و «خردمندی □/□ عقلانیت» آمده است (دینکرد، ص ۱۲۸، س ۴-۳ □). در همین زمینه، ژاک دومناش (یادداشت‌های ایرانی، ص ۱ به بعد) نیز همچون بیلی (ص ۸۶ □) با نگرستن در

کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۱۲ □)، اصطلاح «ترکه» *tarkeh* سانسکریت را معادل واژه «منطق» و در شمار برخی از دیگر اصلاحات هندی رایج در زبان پهلوی ذکر کرده است. اکنون به واسطه گزارش کتاب چهارم دینکرد (صص ۴۲۸ □-۴۲۹ □)، از ترجمه برخی از کتاب‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی به دستور شاپور یکم، دومین فرمانروای ساسانی، آگاهییم که از جمله این کتاب‌ها اثری به نام ترکه (منطق) بوده است. گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۵) نیز از آشنایی مسلمانان با کتاب *طرفا فی علم حدود المنطق* به ما خبر می‌دهد؛ همچنان که ابن ندیم (متن عربی، صص ۳۶۴ □-۳۶۵ □، ترجمه فارسی، ص ۵۴۲) هم از کتاب *الطری* - معرب «ترکه» - یاد می‌کند که از کتاب *حدود منطق الهند* متفاوت بوده است؛ هرچند که مجتبیایی (ص ۷۰۷ □) برخلاف مرحوم دانش‌پژوه (ص صد و شانزده)، کتاب دوم را ادامه نام اول دانسته و البته بر نهج دانش‌پژوه عنوان یاد کرده یعقوبی را صورت تصحیف شده کتاب *الطری* برمی‌شمارد. مراجعه به کتاب‌های پهلوی نگاشته شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی - مانند *شکند گمانیک و یچار* - نیز ما را با واژگان فلسفی و منطقی گسترده‌ای روبرو می‌کند که در آن هنگام نزد طیف خاصی از اندیشه‌مندان ایرانی، عمدتاً با گرایش زرتشتی، متداول بوده‌اند (برای شماری از این اصطلاحات نک: دومناش، *دانشنامه مزدایی*، صص ۷۱-۷۹؛ طبری، صص ۱۴۴-۱۵۵) و بازتابشان را در آثار اندیشه‌مندان مسلمانی چون ابن سینا و ناصر خسرو هم می‌توان دید (معین، صص ۱-۳۸؛ فیلیپانی □-رونکونی، صص ۴۳۷-۴۴۳ □). در واقع، این مسائل برمی‌نمایانند که شیخ‌الرئیس هم به عنوان اندیشه‌مندی ایرانی، نمی‌توانسته از چنین فضایی بر کنار باشد و دست‌کم با برخی اصطلاحات غیر یونانی برای نامیدن «منطق» برخورد کرده بوده است و بی‌سبب نیست که در *دانشنامه علائی* (صص ۲۸-۳۱ □) در مقابل ترجمه‌های عربی مقولات یونانی، از اصطلاحات فارسی بهره می‌گیرد؛ اصطلاحاتی مانند «گوهر = جوهر»، «چندی = کمیت» و «چگونگی = کیفیت». برای آثار ارجاع داده شده بالا نک: ابن سینا، *دانشنامه علائی* (الاهیات)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*، به کوشش م. رضا تجدد، پیشین؛ همو، همان، ترجمه م. رضا تجدد، پیشین؛ محمد تقی دانش‌پژوه، *تاریخ‌نگاری فلسفه*، تهران، ۱۳۶۵ش؛ احسان طبری، *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران*، تهران، ۱۳۵۸ش؛ پیو فیلیپانی □-رونکونی، «نکاتی چند درباره

اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷ - ۴۴۳؛ ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ فتح الله مجتبیایی، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سده پنجم هجری»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی - ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۶۹۷ - ۷۱۲؛ محمد معین، «لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آنها در ادبیات»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ش، صص ۱-۳۸؛

H. W. Bailey Zoroastrian Problems in ninth-century books, Oxford, 1943; P. J. de Menasce, "Notes Iraniennes" Journal Asiatique, 1949, pp.1-6; Idem, Une Encyclopedie Mazdienne Le De'nkart, Paris, 1958; D. M. Madan, The Complete Text of the Pahlavi Dinkard, Bombay, 1911; F. W. Zimmermann, "Some Observation on Al-Farabi and Logical Tradition", Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by his friends nad pupils to Richard Walzer on his 70th birthday, ed. by. S. M. Stern & A. Hourani & V. Brown, Oxfröd, 1972, pp.517-546.

۱۰۳. سوره منافقون، آیه ۴: كأنهم خشب مسندة.

۱۰۴. گفتنی است که ابن سینا در آغاز کتاب «منطق» شفاء بدین مطلب اشارتی صریح دارد که درباره فلسفه مشرقیه کتابی نگاشته بوده که در آن به روشی جز روش به کار گرفته در کتاب های شفاء و اللواحق، از حقیقت فلسفه به صراحت سخن گفته و برخلاف مسامحه و اغماض به کاربرده اش در آثار مشائی خود، از ابراز نظر مخالف با مشائیان ابا نکرده است. او به جویندگان حقیقتی به دور از تردید توصیه می کند که این کتاب، موسوم به حکمه المشرقیه، را بازجویند و مشائیان را برای بی نیاز شدن از خواندن آثار متعدد و عدم مواجهه با تعرض به مکتب خود، در بازجستن حقیقت به

مطالعه شفاء تشویق می‌کند: ابن سینا، الشفاء (المنطق – المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ □، ص ۱۰.

بدین سان، بی سبب نیست که ابن رشد و هم اندیشانش، از جمله عبداللطیف بغدادی، شیخ‌الرئیس را صاحب تألیفاتی مخالف آراء مشائیان می‌دانسته‌اند. نک: عبدالرحمن بدوی، افلوطنین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م، مقدمه، ص ۵۶ □.

۱۰۵. همو، منطق‌المشرفیین، قاهره، ۱۹۱۰م، صص ۲-۴ □.

۱۰۶. گزارش روشنی از بحث‌های مطرح درباره فلسفه مشرقی ابن سینا تا ۱۹۶۷ میلادی را در این اثر می‌توان یافت:

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

۱۰۷. کارلو آلفونسو نالینو □، «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية»، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، الف بینها و ترجمها عن الالمانیة و الایطالیة عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، ص ۲۴۹ □.

تاریخ تألیف مقاله نالینو ۱۹۲۳ میلادی است .

۱۰۸. همان، صص ۲۷۳-۲۷۶.

مقاله نالینو، به ویژه، به دلیل گردآوری آراء موجود درباره فلسفه مشرقی ابن سینا از آثار ابن طفیل تا کارادووا، قابل مراجعه و تأمل است.

۱۰۹. *L. Gardet, "Avicenne et le probl\me de sa « philosophie (ou sagesse (orientale , " » La Revue du Caire, vol. XXVII, 1951, pp.13-16; Idem, La*

Pensée religieuse d'Avicenne, Paris, 1951, pp.25-26; Idem, Le Connaissance mystique chez Ibn Si|na|, et ses pr|suppos|s philosophiques, op.cit, p.66.

110. *Ibid.*

111. *H. Corbin, Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi, T|h|ran, 1946, p.20 .*

۱۱۲. گارده نیز در جستجوی ریشه‌ها و خاستگاه آموزه‌های افلاطونی / ارسطویی فلسفه مشرقی ابن سینا است:

L. Gardet, "Avicenne et le probl|me..." La Revue du Caire, op.cit, pp. 17-22 Idem, La Pensée religieuse d'Avicenne, op.cit, pp.26-28; Idem, La Connaissance mystique chez Ibn Si|na|, op.cit, pp.13-17.

113. *H. Corbin, Les motifs zoroastriens ..., op.cit, p.22; Idem, "Do la Gnose antique a la Gnose isma|lienne", Oriente ed Occidente nel medio evo : Atti del XII Congresso Volta, Rome, 1956.*

۱۱۴. عبدالرحمن بدوی، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷م، مقدمه، صص ۲۶، ۲۸.

۱۱۵. یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، پیشین، صص ۸۴ - ۸۵.

۱۱۶. ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن محمد بن نصر القبای، تلخیص محمد بن زفر بن عمر، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۲۴، ۳۳.

درباره آیین سیاوشان، از جمله آخرین پژوهش‌های تحسین برانگیزی که از گزارش‌های منابع چینی و دیگر منابع ایرانی به خوبی بهره گرفته و گستره برگزاری این آیین و تداوم آن در فرهنگ ایرانی در دوران اسلامی را به شایستگی برنموده، این اثر است: علی حصوری، سیاوشان، تهران، ۱۳۷۸ش، و به ویژه صص ۸۸-۱۳۱.

به نوشته استاد منزوی:

نرشخی نامی است که شفر در پاریس به هنگام چاپ تاریخ بخارا در سال ۱۸۹۲ و مترجم روسی آن کتاب در تاشکند در ۱۸۹۱ میلادی و سپس به پیروی از ایشان مدرس رضوی در تهران به سال ۱۳۱۷ شمسی برای مؤلف تاریخ بخارا یاد کرده‌اند. لیکن در کتاب حدود العالم تألیف سال ۳۷۲ هجری و در انساب تألیف سمعانی (۵۶۲-۵۰۶) و معجم البلدان یاقوت حموی (۶۲۶-۵۷۴) این نسبت به صورت «برسخی» دیده می‌شود که نسبت به «برسخ» یا «برسخان» دهی از بخارا است و جایی به نام «نرشخ» شناخته نشده است.

«غزالی بزرگ»، خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران، ۱۳۷۰ش، ص ۱۳۱، پی‌نوشت ۱.

۱۱۷. برای این عبارت نک: ابن‌سینا، منطق‌المشرقیین، پیشین، ص ۵.

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

۱۱۹. جیمز موریس هم در این زمینه چنین رأی دارد. نک:

James W. Morris, "The Philosopher – Prophet in Avicenna's Political Philosophy", The Political Aspects of Islamic Philosophy, ed .C. E. Butterworth Harrard & Cambridge, 1992, p.154.

120. A. M. Goichon, *Ibn Si'na*: *Livre des directives et remarques (Ibn Si'na, Kita'b al-Iṣṣā'at wa-'t-tanbiha't)*, trad. fr. de A. M. Goichon, Beirut-Paris, 1951, pp.10-19.

121. *Ibid*, pp.3-9.

122. *Ibid*, pp.3-9.

123. A. M. Goichon, "*Ibn Si'na*", *The Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden, 1979, vol.3, p.944*;

به نوشته بدوی، پل کراوس هم در کتاب *Plotin chez les Arabes* از برخی عبارت‌های ابن سینا در کتاب *اختلاف الناس*، شک او در انتساب کتاب *اثولوجیا* به ارسطو را نتیجه گرفته بوده است. بدوی این رأی را مردود دانسته، اما زنده‌یاد مهدوی به استناد سخن دیگری از شیخ‌الرئیس در کتاب *المباحثات* بر این نظر است که عبارت مزبور، دست‌کم از آگاهی شیخ از ناهمخوانی برخی آراء کتاب *اثولوجیا* با فلسفه ارسطو خیر می‌دهد. نک: عبدالرحمن بدوی، *ارسطو عند العرب*، پیشین، مقدمه، ص ۳۳؛ یحیی مهدوی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، پیشین، ص ۴۶.

برای عبارت مورد نظر مهدوی نک: ابن سینا، *المباحثات*، به کوشش محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳، ص ۸۰، بند ۱۲۷.

۱۲۴. L. Massignon, "*Avicenne et les influences orientales*", *La Revue du Caire vol.XXVII, 1951, pp.10-11*.

۱۲۵. غربی بودن تفکر سینوی.

۱۲۶. S. Pines, "La philosophie orientale d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, vol. 27, 1952, pp. 29-30.

127. *Ibid*, p. 32.

۱۲۸. حیّ بن یقظان، رساله الطیر، سلامان و ابسال.

گفتنی است که کرین به رساله قضا و قدر ابن سینا توجهی ندارد. آن هم در حالی که شیخ‌الرئیس در این رساله از ملاقات خود با فرشته روحانی نفس خویش آشکارا سخن می‌گوید.

۱۲۹. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, pp. 242-243.

130. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954, pp. 16-17.