



The Institute of Ismaili Studies

عنوان: جنبه‌هایی از الاهیات اسماعیلی: سلسله‌ی نبوی و خداوند و رای وجود

نویسنده: ویلفرد مادلونگ

منبع: آنچه می‌خوانید، نسخه‌ی ویراسته‌ی مقاله‌ای است که در اصل در اثری با عنوان نقش اسماعیلیه در فرهنگ اسلامی، ویراسته‌ی سید حسین نصر (۱۹۷۷)، توسط انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، صفحات ۵۳-۶۵ انتشار یافته است.

تم الحصول على حقوق النشر من الناشر المذكور.

إن استخدام المواد الموجودة على موقع معهد الدراسات الإسماعيلية يشير إلى القبول بشروط معهد الدراسات الإسماعيلية لإستخدام هذه المواد. كل نسخة من المقال يجب أن تحتوي على نفس نص حقوق النشر التي تظهر على الشاشة أو التي تظهر في الملف الذي يتم تحميله من الموقع. بالنسبة للأعمال المنشورة فإنه من الأفضل التقدم بطلب الإذن من المؤلف الأصلي والناشر لإستخدام (أو إعادة استخدام) المعلومات ودائماً ذكر أسماء المؤلفين ومصادر المعلومات.

جنبه‌هایی از الاهیات اسماعیلی: سلسله‌ی نبوی و خداوند ورای وجود

ویلفرد مادلونگ

اسماعیلیان، نخست در نیمه‌ی دوم قرن سوم هجری/ نهم میلادی بر صحنه‌ی تاریخ اسلام ظاهر گشتند و با سرعتی شگفت‌آور گسترش یافتند. مبلغان مذهبی اسماعیلیه، که مرکزشان در اصل، شهر خوزستان در جنوب غربی ایران بود، پیام خود را به سراسر جهان اسلام، از ماوراء النهر و دره‌ی سند گرفته تا مغرب رساندند. در شرق عربستان، یمن و شرق مغرب، اسماعیلی‌شدگان چنان پر شمار گردیدند که جماعت‌های سیاسی خود را تحت سیطره‌ی امام منتظر بنا نهادند. لویی ماسینیون قرن چهارم هجری/ دهم میلادی را «قرن اسماعیلیه در تاریخ اسلام» نام نهاده است.^۱ خلفای فاطمی یا همان امامان اسماعیلی، سلطه‌ی خود را تا آن سوی بخش غربی جهان اسلام، از اقیانوس اطلس تا مرزهای عراق گستراندند و شهر قاهره را به عنوان محل سکونت خود بنا نهادند. در شرق، قرامطیان، یعنی اسماعیلیان ناراضی، کنترل بخش عمده‌ای از عربستان، خلیج فارس، و عراق سفلی را به دست گرفتند و در برهه‌ای تبدیل به تهدیدی برای بغداد پایتخت عباسیان گشتند. مبلغان اسماعیلی مانند نسفی، ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی صورت کلاسیک تفکر دینی اسماعیلی را شرح و بسط دادند، و این در حالی بود که اخوان الصفا، گروه ناشناس نویسندگان اسماعیلی [یا گروهی تحت تأثیر اسماعیلیه] در بصره، دایرة المعارف خود را مشتمل بر پنجاه و یک جستار فلسفی همه‌فهم منتشر کردند، که از آن زمان جزیی از ادبیات عامه‌ی اسلامی باقی مانده است. اسماعیلیان پیروانی از تمام لایه‌های اجتماع یافتند: فرمانروایان، مقامات رسمی، عالمان، تجار، روستاییان و تهیدستان، از میان ساکنان شهرها و روستاها و نیز قبایل صحرايي.

بی‌شک عوامل مساعد متعددی در ترقی چشمگیر اسماعیلیان دخیل بود. بریدن گام به گام آنان از امپراطوری عباسی و نابسامانی سیاسی خلافت عباسی به اوج خود نزدیک می‌شد. دگرگونی‌های شدید سیاسی، جنگ‌های داخلی، ویرانی و نابسامانی اقتصادی، موجب نارضایتی و ناآرامی گسترده گشت، و گاهی اسماعیلیان، جنبشی اجتماعی-انقلابی تفسیر می‌شوند که ستم‌دیدگان را به شورش علیه قدرت‌ها و نهادهای مستقر بر می‌انگیختند. پرورش آن است که اوضاع و احوال خاص محلی در مواردی به اسماعیلیان چنین خلق و خویی بخشیده بود. اما گیرایی پیام اسماعیلیان برای بسیاری دیگر که به طبقه‌ی ستم‌دیده تعلق نداشتند و از شورش آنان سود نمی‌بردند، می‌بایست ما را از هرگونه تعمیم این تفسیر بر حذر دارد. افول عزت و اقتداری که خلفای عباسی، زعمای نمایندگان اسلام سنی، می‌بایست از آن برخوردار باشند، طبیعتاً موجب تقویت جناح مخالف سنتی، خصوصاً تشیع، گردید. دیگر شاخه‌های اصلی تشیع، امامیه و زیدیه، که پیش از یک قرن قبل از اسماعیلیه تثبیت شده بودند، همانا تا حدودی از این وضعیت به نفع تثبیت موقعیت خود سود بردند. با این حال، سودی که این گروه‌ها از این وضعیت به دست آوردند، در مقایسه با برآمدن خیرمکنده‌ی بخت و اقبال اسماعیلیه ناچیز بود. گروهی که در برهه‌ای به نظر می‌رسید در آستانه‌ی سرنگون کردن خلافت عباسی و بازاستوار کردن امپراطوری عالمگیر اسلامی، بر اساس شرایط و ضوابط خود، اند.

جایگاه بلندپایه‌ای که عهده‌دار اداره‌ی متمرکز تشکیلات مربوط به فعالیت‌های تبلیغی پنهان اسماعیلی بود، به گسترش سریع اسماعیلیه در سراسر جهان اسلام یاری رساند. اما از خودگذشتگی و کامیابی مبلغان اسماعیلی می‌بایست تا حد زیادی مرهون گیرایی ذاتی خود پیام اسماعیلی بوده باشد. تعالیم اسماعیلی از آغاز، تصویری فراگیر و سازوار از خداوند، جهان و معنای تاریخ ارائه کرد. گو اینکه گوهر تعالیم اسماعیلی نمایانگر اصول عقاید و آرمان‌های اسلامی و شیعی بود، این تعالیم بخشی از میراث معنوی و عقلائی هلنی را در خود گنجانده، که گرچه عالمان سنی مذهب محافظه‌کارتر عمدتاً آن را محکوم کرده یا از آن دوری جستند، این میراث بی‌شک جزیی از تمدن اسلامی گردید. جدلیان ضد اسماعیلی چه بسا مبلغان اسماعیلی را متهم کرده باشند که می‌کوشیدند با ارضاء کردن فریب‌آمیز اعتقادات خاص و احساسات مردمی که پیشینه‌هایی به غایت متنوع داشتند، خود را در میان آن‌ها جا بزنند. اما واقعیت امر این است که اصول عقاید اسماعیلی به نحوی آشفته دست به اقتباس نزد بلکه آن چیزی را برگزید که سازگار با اعتقادات بنیادی خود یافت و آن را با تلفیق سازگاری از نوع خود در آمیخت.

تلقی اسماعیلی از نبوت و امامت مبتنی بر نیاز دائمی بشر به معلم و رهبری هدایت‌یافته از سوی خداوند و معصوم بود که عادلانه بر بشر حکمرانی کند و او را به نحوی شایسته به دین رهنمون گردد. در غیاب نبی، این امر بر عهده‌ی امام بود. ازین رو امامت جزئی از سلسله‌ی نبوت بود که به درازنای تاریخ بشریت، از ابتدا تا انتها، امتداد داشت. اعتقاد به اهمیت امامت جزئی از میراثی بود که اسماعیلیان آن را از عهد تشیع متقدم‌تر حفظ کرده بودند، اما آن را مبدل به فهم خاص خود از تاریخ، مبنی بر دوری ولی نهائاً غایی بودن آن، نمودند. براساس این دیدگاه، تکامل دینی بشر در هفت دوره به انجام می‌رسید و هر دوره توسط پیغام‌آوری، نبی‌ای یا ناطقی، آغاز می‌گشت. در شش دوره‌ی نخستین، انبیاء پیغام‌آور آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی و محمد هر کدام پیامی و حیانی را، یعنی کتابی مقدس که بُعد ظاهری و صوری آن حاوی شریعت است، به نزدیک آدمیان آورده و آشکار نموده‌اند. به دنبال هر کدام از این پیغام‌آوران و وصیاء، یا صامت‌اش، می‌آمد که عهده‌دار بیان حقایق غیرظاهری و باطنی بود، حقایقی که، جز برای معدودی از قبالان و مستعدان فهم آن، در دل کتاب و شرع پوشیده مانده بود.

این حقایق باطنی، بر خلاف سرشت تغییرپذیر شرع، در همه‌ی زمان‌ها جاودانه و دگرناشدنی بود. از پس وصی، به نوبت هفت امام می‌آمدند که پاسبان معنای حقیقی کتاب، در هر دو بعد ظاهری و باطنی آن، بودند. آنگاه مقام و منزلت امام هفتم هر دوره، ارتقاء یافته تبدیل به پیغام‌برخنی دوره‌ی بعد می‌گشت و کتاب و حیانی جدیدی آشکار می‌کرد که نسخ‌کننده‌ی کتاب مقدس پیشین بود. این اسلوب تنها در دوره‌ی هفتم، یعنی دوره‌ی واپسین، تغییر می‌کرد. پیغام‌برخنی آن دوره، امام منتظر یا مهدی، شریعت جدیدی نمی‌آورد بلکه حقایق باطنی‌ای را، به طور کامل و بی قید و شرط، آشکار می‌کرد که تا بدان زمان تنها به طور ناقص، در پی تشرّف و به نحو سرتی، بر معدودی از پیروان حقیقتاً مؤمن امامان آشکار گشته بود. بدین طریق او پیش از پایان جهان دوره‌ای برخوردار از معرفت معنوی ناب، که از قید و بند شرع رهاست، را می‌گشود.

حقائق باطنی‌ای که اعضای هدایت‌یافته‌ی الهی در سلسله‌ی نبوت می‌گسترانند، اساساً گنوستیک بود. این حقایق مبتنی بر وحی و فراتر از عقل بشری بود، با این حال موجب تکامل روح عقلانی می‌گشت و آدمی را به بازآفرینی خویش (خلق ثانی) رهنمون می‌نمود. عقل بشری نمی‌تواند با تلاش‌های خودبسندگی خویش به فهم این حقائق نائل آید. تنها از طریق دست یازیدن، از همان سرآغاز، به هدایت انبیاء و امامان است که آدمی می‌تواند برخوردار از تأیید الهی شود و از طریق این تأیید است که تعالیم انبیاء و امامان مبدل به وحیی رستگاری‌بخش می‌گردد.

الاهیات اسماعیلی در جوهره‌ی خود، در تطابق با سرشت نبوی هرگونه معرفت دینی، الاهیاتی و حیانی بود و نه عقلانی. آموزه‌ی اسماعیلی کلاسیک، خداوند و اصول روحانی و فیزیکی حاکم بر عوالم را، بر اساس دیدگاه نوافلاطونی فهم می‌کرد. خداوند واحد مطلق ناشناخته‌ای بود که عقل نمی‌توانست آن را دریابد و یا به وصف درآورد. خداوند ورای «عقل کل» بود، عقل کلی که سرمنشاء جهان روحانی بود و این جهان روحانی خود از خداوند سرچشمه گرفته بود، اما خدا بر خلاف اعتقاد سنت ارسطویی، خود از جنس عقل نبود. به پیروی از الهیات سلبی، آموزه‌ی اسماعیلی هر صفت و اسمی را از خداوند می‌زدود و خداوند را ورای وجود و عدم توصیف می‌کرد. گرچه اسماعیلیان این مفاهیم را از سنت نوافلاطونی اقتباس کرده بودند، آن‌ها همچنین تغییرات مشخصی در کیهان‌شناسی نوافلاطونی وارد آوردند و بدان خصیصه‌ی اسلامی بیشتری بخشیدند. بر این اساس، تفکر اسماعیلی عقل کل را بدین‌سان که از طریق صدور از واحد به وجود آمده باشد، توصیف نمی‌کرد بلکه عقل کل از طریق امر الهی یا کلمه در اثر فعل ازلی و فرازمانی ابداع‌پدید آمده است.

با این حال کل جهان مورد خطاب امر الهی قرار گرفته است، و عقل دربردارنده‌ی صورت‌های کل اشیاء در عوالم مادی و معنوی است، که بدین ترتیب همه به یکباره (دفعه‌ی واحدة) از ابداع سرچشمه

گرفته‌اند. همه‌ی اشیاء مستقیماً در پدید آمدن به خداوند هم‌بسته‌اند، گرچه صرفاً به نحو تدریجی طی فرایند صدور و علیت، مطابق تقدیر الهی، نمود یافته‌اند. عقل، آفریده‌شده‌ی نخست (المُبدع الأول) نام گرفته است، زیرا امر الهی گرچه منطقاً مقدم بر آن است، در وجود با آن یکی گردیده است. خداوند را به سبب فعل ازلی‌اش می‌توان مُبدع‌نام نهاد.

ریشه‌ی قرآنی تعبیر ابداع

در قرآن کریم (۲:۱۱۷ و ۴:۱۰۱) خداوند به عنوان بديع السموت والأرض [هستی‌بخش آسمان‌ها و زمین] توصیف شده است و همچنین وجود خداوند به عنوان صاحب امر الهی، که افزون بر این با فرمان تکوینی کُن [باش] یکی است، «آشکار است». این اسلامی‌کردن واژگان، از طریق یکسان انگاشتن عقل کل با تعبیر قلم، عرشو قضا و قرآن و نیز دیگر یکسان‌سازی‌های مشابه در زمینه‌ی دیگر اصول جهان معنوی، پی گرفته شد. اما از این مهم‌تر این‌که چنین دگرگونی‌های واژگانی، بازتاب سرشت ارادی آفرینش و آزادی عمل در آن بود، آن‌چنان‌که در قرآن کریم و سنت اسلامی در تقابل با آموزه‌ی صدور در نزد فیلسوفان فهمیده شده بود. همین انگیزه بود که الاهیات اسماعیلی را، بر خلاف سنت فلسفی، به انکار صریح علت‌اولی بودن خداوند واداشت. علت اولی به جای خداوند، امر یا کلمه‌ی او بود که با عقل کل متحد گشته بود. خداوند را تنها می‌توان پدیدآورنده‌ی علت العلل (معلّ علة العلل) نام نهاد.

گیرایی الاهیات نوافلاطونی برای تفکر اسماعیلی بی‌شک تا حدودی به سبب اذعان سفت و سخت آن الاهیات به یگانگی، یکتایی کامل خداوند و تعالی مطلق او بود. اذعان به یگانگی خداوند (توحید) و تعالی وی و نیز دگربردگی او نسبت به تمام خلایق (تنزیه)، همانا اصول بنیادی اسلام اند و به نحوی از انحاء در سراسر الاهیات اسلامی وجود دارند. تعالیم نوافلاطونی و اسماعیلی این اصول را به سرحد نهایی‌شان رساندند. ابویعقوب سجستانی، از متقدم‌ترین نویسندگان نوافلاطونی اسماعیلی که آثار الاهیاتی او اغلب محفوظ مانده است، نظرگاه‌های مکاتب الاهیاتی مختلف اسلامی درباره‌ی تعالی خداوند را مورد بحث قرار داده است.ⁱⁱ او حتی رادیکال‌ترین آموزه‌ی ضد تشبیه‌گرایانه‌ی معتزله‌ی عقل‌گرا را رد می‌کند، معتزله‌ای که عموماً متهم به زیاده‌روی در نفی صفات الهی و تفسیر مجازی آن صفات و در نتیجه ارتکاب تعطیل، یعنی نفی صفات از ذات الهی، اند. با این حال ابویعقوب تعطیل معتزلیان را همچون صورت پوشیده‌ای از تشبیه، یعنی شبیه دانستن خدا با خلق، می‌نگریست، زیرا که صرف نفی هر گونه شباهت میان خداوند و سرشت فیزیکی انسان، خدا را در زمره‌ی وجودات روحانی قرار می‌داد. بنابراین، نفی هر گونه شباهت میان خلق و خدا با نفی این نفی کامل می‌شود که در حقیقت هرگونه شباهت خداوند با وجودات معقول جهان روحانی را می‌زداید. با این نفی مضاعف ناسازهما، ابویعقوب بار دیگر بر سرشت فراعقلانی الاهیات اسماعیلی صحه می‌گذارد. در همین تقابل تعالی با خود عقل، و در مبنای ضرورتاً و حیانی تلقی نوافلاطونی از واحد، بود که نویسندگان اسماعیلی شباهت اساسی میان آن تلقی و آرای خود را دریافتند. مشخصاً الاهیات اسماعیلی نکوشید تا برهانی به نفع وجود خدا اقامه کند، در حالی که اقامه‌ی چنین برهانی دغدغه‌ی نخست هر گونه الاهیات عقلانی است. اثبات عقلانی چیزی که فراسوی عقل و وجود نشسته بود، آشکارا بیهوده بود. نیازی به چنین برهانی هم نبود، زیرا خداوند، چنان‌چه ابویعقوب تصریح می‌کند، یقین‌ترین امر یقینی است (ثبُت من کل ثابت). این، یقینی بود که صرفاً از رهگذر وحی بر ذهن و ضمیر آدمی آشکار می‌شود.

مکتب معتزله به سازگارترین و آشکارترین وجه، نماینده‌ی الاهیات عقلانی در قرون نخستین اسلامی بود. در طول دهه‌های نخست قرن پنجم هجری/ یازدهم میلادی، الاهیات عقلانی به نحو سامان‌مندی بر اساس سنت متفاوتی صورت‌بندی دوباره یافت، این صورت‌بندی توسط فیلسوفی انجام گرفت که تفکر شرق اسلامی، از جمله الاهیات مدرسی، را برای قرن‌های متمادی به عمیق‌ترین وجه تحت تأثیر خود قرار داد: ابن سینا (۴۲۸ هجری/ ۱۰۲۷ میلادی). ابن سینا خود روایت می‌کند که چگونه پدرش به نفع تعالیم اسماعیلیان تغییر گروه داده بود و چگونه او به بحث و گفتگوهای پدر و برادرش در باب مسائل فلسفی و علمی بر اساس دیدگاه اسماعیلیان گوش فرا می‌داده است. آنان بوعلی را دعوت می‌کردند تا به بحث آن‌ها

بپیوند اما او احساس می‌کرده است که نمی‌تواند نظرات آنان را بپذیرد. بنابراین او می‌بایست با اندیشه‌ی اسماعیلی کاملاً آشنا بوده باشد اما از آن سربرتافته و به سنت خالص‌تر مشایی روی آورد که نماینده‌ی آن در اسلام پیش از او به طور خاص فارابی بود. ارسطو و فارابی همانا معلمان عمده‌ی او بودند. گرچه او اثولوجیامنسوب به ارسطو را (که در واقع مشتمل بر پاره‌هایی از انشادهای فلوپین بود) اصیل انگاشته بود اما از آن، در آن جنبه‌هایی که اسماعیلیان، بیش از همه، با اندیشه‌های خود موافق یافتند، پی‌روی نکرد.

خداوند در الاهیات ابن سینا فراتر از وجود نیست. بوعلی خداوند را واجب الوجود توصیف کرد. این مفهوم همانا مبنای برهان او در اثبات وجود خدا بود که مطابق آن وی از ممکن بودن ضروری جهان، به سود احتیاج به علتی غایی و ضروری استدلال نمود. در نظر ابن سینا خداوند فراعقلی نیز نیست. او ذات الاهی را عقل، عاقلو معقول توصیف کرد. از این جهت خداوند شبیه اصول حاکم بر جهان روحانی بود که ابن سینا آن‌ها را عقل محض ترسیم کرده بود. مطابق سنت فلسفی، بوعلی خداوند را علت اولی دانست. او با تأیید این اصل که از واحد جز یکی پدیدار نگردد [الواحد لایصدر عنه الا الواحد] چنین انگاشت که عقل اول از سر ضرورت از خداوند به وجود آمده است و نه از روی اختیار.

بوعلی که خداوند را علی الاصول معقول و درکش‌دنی می‌انگاشت، آزادانه در باب سرشت و صفات خداوند و عالم روحانی با واژگانی یکسره عقلانی، بدون توسل به ادله‌ی نقلی و یا رمز و نمادگان دینی، داد سخن داد. الاهیات او از این جهت به الاهیات معتزلیان، علیرغم نقاط اختلاف فراوان میان او و آنان، مانده بود؛ و غزالی در انتقادش نسبت به فلسفه‌ی ابن سینا توانست همچنان بر سر رأی خود بماند که نظر وی در باب صفات الاهی با تعطیل‌معتزلی هم‌ساز است. به نظر وی، عقل در کسب معرفت در باب امر الاهی به راستی نیازی به هدایت نبوی ندارد. بی‌شک نبوت و عرفان جای‌گاهی در فلسفه‌ی ابن سینا داشتند و اعتقاد او به اسلام قطعاً خالصانه بود. اما نبوت به همان قلمروی تعلق داشت که عقل. معرفت انبیاء از همان منبعی سرچشمه گرفته بود که عقل هر بشری سرچشمه گرفته بود، یعنی از عقل دهم یا عقل فعال که صورت‌بخش (واهب الصور) بود؛ گرچه اتصال انبیاء با عقل فعال، ژرف‌تر و ازین رو معرفت آنان بی‌واسطه‌تر و جهان‌شمول‌تر بود. انبیاء قادر بودند آن معرفت را میدل به تصاویر و نمادهایی سازند که اکثریت مردم آن‌را قلباً بپذیرند، این در حالی است که الاهیات، که همان حقایق را با واژگان حقیقی و بدون توسل به استعاره‌ها شرح و بسط می‌دهد، فراتر از ظرفیت عقول اکثریت مردم است.

استعاره‌های عقلانی ابن سینا، که به قوت و به نحوی سازگار در بستر نظام فلسفی وی مستدل گردیده بود، الاهیات نبی‌محور اسماعیلی را با چالشی جدی مواجه کرد. با این حال، گزارشی از هر گونه پاسخ، بحث انتقادی یا رد الاهیات عقلی بوعلی از سوی اسماعیلیان تا یک قرن بعد از آن به دست ما نرسیده است. با آن‌که باز نمود ناصر خسرو از تعالیم اسماعیلی در کتاب جامع الحکمتین (تصنیف شده به سال ۴۶۳ هجری/ ۱۰۷۰ میلادی)، که در آن به بیان جمعی میان دو حکمت هم‌تا یعنی فلسفه‌ی یونانی و حکمت اسماعیلی پرداخت، آشکارا بر ریشه‌های نقلی و نبی‌محورانه‌ی آن تعالیم صحنه نهاد، دیدگاه‌های ابن سینا و به طور کل مشائیان مسلمان را مورد توجه قرار نداد. قدری بعدتر، نیاز عقل بشر به معلمی الاهی و نابسندگی عقل در این باب، در بحثی آتشین اما ملال‌آور در فصول الأربعة منسوب به حسن صباح، بنیان‌گذار شاخه‌ی نزاری اسماعیلی بازگو شد. تز آموزه‌ی الاهی (تعلیم) گرچه ریشه در اندیشه‌ی اسماعیلی و شیعی مقدم‌تر داشت، چنان در اصول اعتقادی نزاری مرکزیت یافت که پیروان دعوت جدید حسن صباح به عنوان تعلیمیه شناخته شدند. انگاری برای تأکید بر ربط خاصی که ضرورت تعلیم نسبت به الاهیات دارد، حسن صباح سخن از نقصان عقل در شناخت خداوند و نیاز به انبیاء جهت اعتراف راستین نسبت به یگانگی (توحید) خدا به میان آورد.

استدلال‌های حسن صباح را به مفصل‌ترین وجه، شهرستانی (۵۴۸ هجری/ ۱۱۵۳ میلادی) در کتاب الملل و النحل نقل می‌کند. گرچه شهرستانی به عنوان الاهی‌دان برجسته‌ی اشعری، با علاقه‌ای روشن فکرا نه نسبت به همه‌ی مذاهب و فلسفه‌ها شناخته می‌شود، برخی از هم‌عصران وی او را فردی می‌شناختند که در نهان به تعالیم اسماعیلیان نزاری تمایل دارد و پیام آن‌را می‌گسترده. iii او خود در تفسیر

قرآن‌اش، که هنوز منتشر نشده است iv و در آن واژگان خاص و روش‌های تفسیری اسماعیلی را به کار می‌برد، ذکر می‌کند که چگونه معلم تفسیر وی، «کلمات بدیع اهل بیت پیامبر و اصحاب او را» که «اشاره به رمز و رازهای پنهان و بنیان مرصوص معالم قرآنی داشت» بر او آشکار کرد. او سپس به جستجوی صانقون پرداخت و عیدی از عباد صالح خداوند را یافت که به او اصول راستین تفسیر قرآن را تعلیم داد. معلم اخیر، که شهرستانی نام او را ذکر نمی‌کند، احتمالاً اسماعیلی بود. گرچه چیز بیشتری درباره‌ی روابط ملموس او با الموت دانسته نیست، موارد متعددی از آثار موجود او گواهی می‌دهد که وی در تمام دوران پختگی زندگی خویش از نظرگاه‌های اسماعیلی جانب‌داری می‌کرده است. در یکی از آثار هنوز منتشر نشده‌اش با عنوان المصارعة v وی بر اساس آن‌چیزی که آن را معیار نبوی می‌خواند عهده‌دار رد متافیزیک ابن سینا می‌شود. موضع شهرستانی در اساس با الاهیات سنتی اسماعیلی در سازگاری کامل است.

شهرستانی به انتقاد از تلقی فراگیر از وجود در فلسفه‌ی ابن سینا می‌پردازد که هم شامل خدا، واجب الوجود است و هم شامل جهان ممکن. به نظر شهرستانی این تلقی، وجود را مبدل به پیوستاری تجزیه‌پذیر یا شبه تجزیه‌پذیر می‌سازد که اجزای آن بر اساس خصیصه‌های هر نوع، از دیگران متمایز می‌شود و از این رو ضرورتاً مرکب است. برای پرهیز از این پی‌آمد، ابن سینا چنین اظهار می‌کند که «وجود»، بالتشکیک و نه بالتواطی بر هر دوی خدا و جهان ممکن حمل می‌شود و بنابر این شامل هر دو به یکسان نیست. شهرستانی استدلال می‌کند که با وجود این تلقی تشکیکی از وجود، می‌توان نشان داد که واجب الوجود در فلسفه‌ی ابن سینا حاوی کثرت است. شهرستانی بر این مطلب پای فشرده که اصطلاح وجودچه بالتواطی و چه بالتشکیک نمی‌تواند بر خداوند اطلاق شود بلکه این اصطلاح را صرفاً می‌توان به نحو مشترک لفظیبر خداوند حمل کرد. وقتی لفظ وجود برای ارجاع به خداوند به کار می‌رود معنای آن هیچ چیز مشترکی با معنای همین واژه وقتی برای ارجاع به اشیاء ممکن به کار می‌رود، ندارد. خداوند واجب الوجود است صرفاً به این معنی که هستی‌بخش به دیگران و هستی‌زدا از آنان است. به همین نحو تمام نام‌ها و صفاتی که راجع به خداوند به کار می‌رود می‌بایست به نحو مشترک لفظی فهمیده شود. خداوند حقاست به این معنی که حق را معتبر ساخته و باطل را ابطال کرده (یحق الحق و یبطل الباطل). خوند حی است به این معنی که حیات و ممات به دست اوست. اضدادی مانند وجود و عدم، وحدت و کثرت، علم و جهل، حیات و ممات، خیر و شر و قوت و ضعف، مانند دو طرف نزاع در یک مرافعه اند؛ خداوند همچون حاکمین محکمه، ورای آن‌ها نشسته است. در نتیجه تلاش ابن سینا در اثبات خداوند بر مبنای این تلقی فراگیر از وجود، بی‌ثمر است. به واقع، نیازی به اثبات خدا نیست؛ زیرا خداوند چنان آشکار است که نیازی به هیچ گواهی بر حضورش نیست. شناخت خداوند همانا متکی بر فطرتاست. انکار خدا انکار خود است. کسی که داور مطلق را انکار کند، خود دست به داوری زده است و داور را با داوری‌اش تصدیق کرده است. این است دلیل آن‌که چرا پیامبران خود را محدود به تبلیغ وحدانیت خدا و نفی شریک و رقیب برای او ساختند، زیرا اثبات خدا غیر ضروری بود.

شهرستانی به این اصل ابن سینا که «از واحد جز یکی صادر نمی‌شود» و منظور از یکی، عقل اول است، خرده می‌گیرد. به عکس، خدا مبدع هر چیز است و همه چیز می‌بایست بدون وساطت عقل، نفس یا طبیعت، در ربط و نسبت مستقیم با خداوند قرار داده شود. یگانگی خداوند همانا به معنی وحدت یک عدد از یک کل، یا حاصل جمع جنس‌ها و گونه‌ها و افراد نیست، وحدت، کثرت و اضداد همه به یک اندازه از خداوند ناشی می‌شوند. این مطلب مورد تأیید قرآن کریم، که مخلوقات را به نحو جمعی و فردی در ارتباط مستقیم با خداوند قرار می‌دهد، نیز هست. بنابراین در این آیه (نبأ، ۳۸) «روزی که روح و فرشتگان [در مقابل خدا] به صف می‌ایستند» منظور از روح، عقل اول، یعنی عقل فعال است و منظور از فرشتگان، مدیران امر غیرجسمانی اند (المفارقات المدبرات امرأ). بنابر این همه‌ی امور می‌بایست در ارتباط مستقیم با خداوند قرار داده شود چه امور مستقیماً و با قصد اولیه از او صادر شده باشد و چه غیر آن. زیرا همه‌چیز، هر چقدر هم که مراتب‌شان در زمینه‌های دیگر فرق کند، در ممکن بودن خود به یک اندازه نیازمند مبدع اند.

آموزه‌ی ابن سینا که مطابق آن خداوند در ذات خود تحت سه وجه عقل، عاقل و معقول است، نیز مورد انکار شهرستانی قرار گرفت زیرا در نظر او چنین رأیی مستلزم تثلیث در خداوند است، مشابه تثلیث مورد تصدیق مسیحیان. شهرستانی ضمن نقد و رد نظریه‌ی چندوجهی ابن سینا در باب علم الاهی که شامل انحای مختلف علم است: علم خدا به ذات خویش، علم خدا به جزئیات و علم خدا به کلیات، بر این نکته پای می‌فشارد که علم خدا به نحو مساوی شامل جزئیات و کلیات می‌شود و سلسله‌مراتبی از علم و تعقل را مبنا قرار می‌دهد. قدرت تعقل انسان بالاتر از حیوانات است، و قدرت تعقل فرشتگان بالاتر از انسان‌هاست. عقل و علم تنها به نحو مشترک لفظی بر انسان‌ها و فرشتگان اطلاق می‌شود. علم فرشتگان برخلاف انسان‌ها بر اساس اظهار و تصدیق، تعریف و قیاس نیست. علم الاهی و رای تمام این روش‌های شناخت است.

شهرستانی منکر تز سینیوی ازلی بودن جهان است. او علیه ابن بیان ابن سینا که «جهان همراه با خالق وجود داشته و به درازنای او وجود خواهد داشت» چنین اظهار می‌دارد که مفاهیم وجود و درازنا به نحو مشترک لفظی، میان خدا و جهان به کار می‌روند. خداوند به کلی فرازمانی و فرامکانی است، در حالی که درازنای جهان فیزیکی در زمان قرار دارد. زمان، که با گردش افلاک هم‌پسته است، تنها در مادیون جهان معنوی موجودات غیرمادی وجود دارد. شهرستانی علیه آموزه‌ی ارسطویی چنین استدلال می‌کند که توالی بی‌نهایت همان مقدار در جهان مادی ناممکن است که مکان بی‌نهایت. بنابراین تز ابن سینا در باب گردش بی‌نهایت افلاک که او آن را به عنوان علت ازلیت اقلیم‌های طبیعی (موالید) می‌گیرد، قابل دفاع نیست. خطای بنیادی ابن سینا و پیروانش در این مسأله این است که آنان جهان را فیضی از سوی خدا می‌دانند که لازمه‌ی ذات‌خداوند است. از این رو آنان خداوند را در نسبت با جهان، اساساً به منزله‌ی موجب‌جهان توصیف می‌کنند. آن‌گاه جهان به منزله‌ی امری حادث و پیامد ناخواسته‌ی ذات خداوند آشکار می‌شود. اما خداوند در نسبت با جهان اساساً موجد است، آن هم نه از روی ضرورت، و قرآن، نسبت فعل الاهی با جهان را با اصطلاحاتی مانند اختیار، اراده، خلق، امر و مُلکترسیم می‌کند.

نهایتاً شهرستانی از پیروان ابن سینا می‌پرسد که چرا وی عقل فعال، ربّ عالم تحت قمر، را واهب الصوری می‌داند که از طریق آن عقل بشر از قوه به فعل و به تکامل می‌رسد. چرا او هر یک از دیگر عقول عوالم خاکی یا عقل فعال یا حتی خدا را واهب الصور نمی‌داند؟ از همه‌ی این‌ها گذشته، عقل تحت القمر تنها در نمود و پدیدار به انسان مکان‌مند نزدیکتر است. اگر نزدیکی به بشریت در این بحث موضوعیت دارد، چرا عقل آن بشری که به فعلیت رسیده است و موید به قدرت قدسیه گردیده و از تمام عقول بشری پیشی گرفته است، واهب الصور نباشد؟ آیا واهب الصور، عقل پیامبر نمیتواند باشد؟

ابن‌گونه می‌نماید که تعلیمات اسماعیلی شهرستانی عامل عمده‌ای بوده است که فیلسوف و ستاره‌شناس بزرگ شیعی خواجه نصیر الدین طوسی (۶۷۶ هجری-۲۷۴ میلادی) اسلام اسماعیلی را در مقطعی با آغوش باز بپذیرد. در زندگی‌نامه‌ی خودنوشتی که هنگام اعتقادش به تعالیم اسماعیلی نوشته است، طوسی ذکر می‌کند که شهرستانی، که به او با عنوان اسماعیلی داعی الدعاة اشاره می‌کند، معلم عمومی پدرش و معلم معلم‌اش بوده است و این پدر خواجه بوده است که او را با اعتقادات دینی و ایدئولوژی‌های بشریت آشنا کرده است. علاوه بر این او توضیح می‌دهد که چگونه پس از فراگیری کلامو فلسفه، دریافته است که عقل بشری می‌تواند تحت تأثیر دیگری، یعنی عقل کامل و معلمی الاهی، از قوه به فعل درآید. او امید داشت چنین معلمی را با پیوستن به اسماعیلیان دریابد.

چنین دانسته است که طوسی بعدها تعالیم اسماعیلی را رها کرد و از رهگذر طیف وسیعی از فعالیت‌های محققانه و علمی، به یکی از پشتیبانان و شارحان عمده‌ی فلسفه‌ی ابن سینا تبدیل شد. او آن‌گاه ردیه‌ای بر نقد شهرستانی بر متافیزیک ابن سینا نوشت و در آن، موضع ابن سینا را تثبیت و از آن، نکته به نکته دفاع کرد. روش استدلالی او یکسره عقلی است، و چنگ زدن‌های شهرستانی به دلیل نقلی و «معیار انبیاء» را، به این عنوان که چنین کاری بی ربط به نزاع عقلی است، رد می‌کند.

الاهیات خود نصیرالدین طوسی، به طور خاص آن‌چنان‌که در تجرید الاعتقادوی به بیان درآمده است، که در آن اعتقادات شیعه‌ی امامی را با فلسفه‌ی ابن سینا در هم آمیخت، تأثیری عظیم و مانا بر

الاهیات مدرسی سنی و شیعی در شرق جهان اسلام گذارد. تعریف خدا به عنوان وجود، واجب الوجود، که غزالی و فخرالدین رازی پیش‌تر آن‌را ارائه کرده بودند، به یکسان بر تفکر الاهی‌دانان و فیلسوفان چیرگی پیدا کرد و برهان جهان‌شناختی در اثبات خدا، با تغییرات بی‌شماری تقریر گشت.

هم‌چنین، تلقی تشکیکی از وجود خدا و جهان، در نوزایی عظیم فلسفی مکتب اصفهان در عصر صفوی غلبه یافت. در این مکتب لایه‌های مختلف تفکر عقلی، نقلی و عرفانی با تلفیق‌های نوینی به هم آمیخته شد. با این حال، ایده‌ی خدای ورای عقل و وجود، در پرده پوشانی‌ای که اسماعیلیان پیش‌تر و بیش‌تر در آن محکوم می‌شدند، از بین نرفت. هانری کرین اخیراً سازگاری ژرف نظرگاه‌های الاهیاتی ملا رجب‌علی تبریزی (م. ۱۰۸۰ هجری / ۱۶۶۹-۷۰ میلادی) و مکتب‌اش را با تعلیم اسماعیلی کلاسیک خاطرنشان کرده است. vi رجب‌علی، از شاگردان میرفندرسکی، این آموزه‌ی رایج را که وجود به نحو تشکیکی به خدا و جهان ممکن اطلاق می‌شود رد کرد و ابراز داشت که وجود تنها به نحو مشترک لفظی می‌تواند بر خداوند اطلاق شود. مطابق این تز، او در موضوع صفات خداوند معتقد به *الاهیات سلبی* بود. گرچه او اسماعیلیان را در میان کسانی که پیش از او چنین آراییی داشتند ذکر نکرد، وابستگی آرای او به تفکر اسماعیلی محتمل است. برای تبیین موضع خود، حدیثی منسوب به امام محمد باقر نقل می‌کند که خداوند را می‌توان عالم و قادر نامید صرفاً بدین دلیل که به عالمان علم و به قادران قدرت عطا کرده است. این بیان امام، به نظر شهرستانی، توسط اسماعیلیان نقل شده بود تا تأییدی بر آموزه‌شان در این باب باشد. آرای رجب‌علی توسط شاگردان پرشمار او، و مشهورترین آنان قاضی سعید قمی (م. ۱۱۰۳ هجری / ۱۶۹۱-۹۲ میلادی)، بازتقریر گردیده و بسط یافت. قاضی سعید در الاهیات عرفان‌محور خود از تز استادش مبنی بر مشترک لفظی بودن اصطلاح وجود در نسبت‌اش با خداوند، جانب‌داری کرد و بر تعالی خداوند از عقل و معقولیت، انگشت‌تاکید نهاد. او منکر این گشت که عقل بتواند به شناخت خداوند نائل آید و چنین انگاشت که آگاهی از خداوند می‌بایست بر اساس فطرت طبیعی بشر در قلب پدید آید. وی بر انکار مضاعف صفات خداوند، که ابویعقوب سجستانی آن‌را پیش نهاده بود، تکیه کرد و در حالی که منکر چند و چون عددی خداوند گردید، یگانگی خداوند را با اصطلاحاتی نزدیک به تعلیم اسماعیلی مورد بحث قرار داد.

دیگر شاگرد رجب‌علی، قوام‌الدین محمد رازی، اصل تعالی خداوند از وجود را پیش‌تر بُرد و منکر این گشت که بتوان خدا را واجب الوجود نامید. کرین هم‌چنین خاطرنشان می‌کند که باز هم بعدتر همین سنت الاهیات فراعقلانی در آثار شیخ احمد احصائی (م. ۱۲۴۱ هجری / ۱۸۲۶ میلادی) بنیان‌گذار مکتب شیخیه، و نیز در نظام فکری فیلسوف و حکیم سید جعفر کشفی (م. ۱۲۶۷ هجری / ۱۸۵۰-۵۱ میلادی) نمود یافت. پژوهش در باب اندیشه‌ی این مکاتب به ندرت آغاز شده است، و بررسی اهمیت کامل و روابط متقابل این مکاتب هنوز زود است. با این حال، پیدایش دوباره‌ی توسل به الاهیاتی فراعقلانی و پیامبر محور، که خداوند را مطلقاً متعالی از هردوی عقل و وجود می‌نگرد، مدت‌های مدید پس از «قرن اسماعیلیه» گواهی است آشکار بر ریشه‌های عمیق این نوع الاهیات در تفکر دینی اسلام.

در اثری از وی باعنوان:

Mutanabbi devant le siècle ismaélien de l’Islam” در: *Mém. de l’Inst Français de Damas*, 1935, p. 1.

در این باب به طور خاص بنگرید به:

Paul Walker, “An Ismaili Answer to the problem of Worshipping the Unknowable, Neoplatonic God”, در: *American Journal of Arabic Studies*, II, 1974, 7-21, and *idem*, “The Ismaili Vocabulary of Creation”, در: *Studia Islamica*, XL,

1974, 75-85.

بنگرید به:

M.T. Daneshpajhuh, *Dai al-Du'at Taej al-Din Shahrastana*, در: *Nama-yi Astan-i Quds*, VII/2, 1346, 71 ff., VIII/4, 1347, 61. ff.; برای نظری کلی بنگرید به: W. Madelung, *As-Sahrastanis Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasir ad-Din at-Tusi*, در: *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. A. Dietrich, Gottingen, 1976, 250-9.

این اثر اکنون با این مشخصات منتشر شده است:

Keys to the Arcana: Shahrastani's Esoteric Commentary on the Qur'an by Toby Mayer, The Institute of Ismaili Studies همکاری با Oxford University Press, 2009

این اثر اکنون توسط موسسه‌ی مطالعات اسماعیلی با این مشخصات منتشر شده است:

"Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics" I B Tauris همکاری با The Institute of Ismaili Studies, 2001.

H. Corbin, introd. to *Anthologie des Philosophes Iraniens*, ed. S.J. Ashtiyani, Vol. I, Tehran Paris, 1972, 98 ff. در این باب همچنین بنگرید به: H. Corbin, *En Islam Iranien*, Paris, 1972, IV, chapter 3, and *idem*, introd. to *Anthologie des Philosophes Iraniens*, ed. S.J. Ashtiyani, Vol. II, Tehran Paris, 1975, 91 ff.