



قضا و قدر در ادبیات فارسی

دکتر علی نقی منزوی

مجله کاوه، مونیخ، شماره ۴۱ - ۴۲، سال دهم، مرداد ۱۳۵۱ خ، برگه‌ها با

شمارگان رومی *XIV - I*، پس از برگه ۱۶۸

به کوشش

محمد ابراهیم ذاکر

| | | |
|----|-------|--|
| ۱ | | قضا و قدر در ادبیات فارسی |
| ۱ | | مقدمه |
| ۲ | | حافظ صوفی |
| ۲ | | منابع تحقیق در این مسأله |
| ۲ | | الذریعة إلى تصانیف الشیعة |
| ۳ | | چهاربخش آثار جبر و اختیار اسلامی |
| ۳ | | شطح اندازی های صوفیان |
| ۴ | | داستان های نظم و نثر |
| ۵ | | چکیده این داستان ها |
| ۶ | | دسته سوم آثاری که به تجزیه و تحلیل منطقی پرداخته |
| ۷ | | تجزیه و تحلیل های فلسفی شاعرانه |
| ۸ | | جبر و اختیار از نظر اهل توحید و ثنویت |
| ۱۰ | | ثنویت «هستی - نیستی» به جای «خیر - شر» |
| ۱۲ | | توحید عددی یهودی |
| ۱۲ | | مسیحیان |
| ۱۳ | | بحث جبر و اختیار میان مسیحیت و مانویت |
| ۱۴ | | توحید زروانی و جبر |
| ۱۵ | | جبر و اختیار در فرقه های اسلام |
| ۱۶ | | اشراقیان تندرو (غلات) |
| ۱۷ | | واکنش خلفا در برابر اشراقیان |
| ۱۹ | | اشراقیان میانه رو |
| ۲۰ | | حلقه های وصل میان ثنویت و توحید اشراقی |

| | | |
|----|-------|---------------------------------|
| ۲۱ | | ابلیس |
| ۲۱ | | قضا و قدر و دفاع از ابلیس |
| ۲۴ | | ابلیس خال جمال ازل است |
| ۲۴ | | ابلیس سرّ قدر است |
| ۲۵ | | چرا آشکارکردن این سرّ حرام است؟ |
| ۲۶ | | آیا سرّ قدر دانستی است؟ |
| ۲۸ | | کتابنامه |
| ۲۸ | | نمایه کتاب و مقاله |

دکتر علی نقی مسزوی

قضا و قدر در ادبیات فارسی

دکتر علی نقی منزوی

مجله کاوه، مونیخ، شماره ۴۱-۴۲، سال دهم، مرداد ۱۳۵۱خ، برگه‌ها با شمارگان رومی I - XIV، پس از برگه ۱۶۸

مسئله جبر و اختیار یکی از کهن‌ترین مسایل فلسفی است. در دوران‌های گذشته، در میان ملت‌های گوناگون در مناطق جدا و دور از هم، به شکل‌های مختلف مطرح گردیده و تکامل یافته است.

منظور نویسنده این ارسطو، ورود به اصل موضوع در این مسئله نمی‌باشد که: آیا اراده انسان از عوامل محیط مادی خود مستقل است؛ و یا جزئی از سلسله علل و معلول‌های محیط مادی بوده و تابع اصل حتمیت می‌باشد؛ بلکه منظور بحثی ادبی و تاریخی در باره چگونگی تطور این مسئله است، آن هم نه به طور وسیع؛ بلکه تنها در منطقه خاورمیانه و در دوران برخورد افکار اقوام هندوایرانی با افکار سامی و آمیزش نظریات و آراء زردشتی، مانوی، زروانی؛ یا یهودی و مسیحیان و فرقه‌های اسلامی است.

شاید طرح این مسئله بتواند پرتوی بر تاریکی بخشی از گوشه کناره‌های ادبیات فارسی افکند که در اثر پیوند با این مسئله قطعاتی ادبی به صورت مرموز به وجود آمده است و متأسفانه دبیران ادبیات نیز آن‌ها را به علت کمبود منابع تحقیق و شرح همان گونه مرموز و حل نشده تحویل دانش آموزان و دانشجویان می‌دهند.

مقدمه

مسئله جبر و اختیار چون با دگم‌ها و معتقدات حاکم بر جامعه ما برخورد می‌داشته هیچ گاه در گذشته نتوانست آزادانه و خالی از ترس و تقیه مطرح گردد. پرسش‌های طالبان علم در باره این مسئله همواره با چماق تکفیر جواب داده شده است و اگر هر آینه دانش‌پژوهی گامی فراتر می‌نهاد و در پی تحقیق بیشتر بر می‌آمد با زور مواجه می‌گردید و چه بسا که جان خود را در این راه از دست می‌داد. متفکران ایرانی که سر خویش را در راه اندیشه و تفکر باخته‌اند، کم نیستند. از این رو، مسئله جبر و اختیار به صورت عقده فلسفی گلوی روشن‌اندیشان ما را همواره می‌فشرده است.

حافظ صوفی

حافظ این صوفی بی سلسله می نالید و می گفت:

گفتگوها است در این راه که جان بگدازد هر طرف عربده ای: این که مبین! آن می رس^۱
 کتاب‌هایی که این مسأله را با روحی آزاد اندیش‌تر و با زبانی بازتر و پوست‌کنده‌تر مطرح ساخته بودند همگی به دست نگاهبانان جهل از میان برده شده است و تنها از تکه‌پاره‌هایی که در لابلای کتب ردّ بر آن روشن‌فکران نوشته شده، باقی مانده است.

می‌توانیم به برخی از گوشه‌های افکار آنان و به نام برخی از آثار و نگاشته‌های ایشان دست یابیم، چنان که پیش از این در مجله‌ کاوه گفتیم^۲: از آثار ایرانشهری، وراق، راوندی، و آثار فلسفی ابن‌مقفع و زکریای رازی و حلاج^۳ و صدها مانند آن چیزی جز این تکه‌پاره‌ها باقی نگذارده‌اند.

منابع تحقیق در این مسأله

با این همه، این مسأله به اندازه‌ای افکار پدران ما را به خود جلب کرده بود که کمتر کتاب فلسفی نگاشته‌اند که برگی چند از آن را به این مسأله اختصاص نداده باشند و اضافه بر آن هم اکنون فهرست‌های کتاب‌شناسی ایران در پیرامون یک صد و پنجاه رساله‌ مستقل در موضوع «قضا و قدر» و «جبر و اختیار» در دوران اسلام را نشان می‌دهند:

الذریعة إلى تصانیف الشيعة

تنها در ذریعه:

^۱ Z: گنجور، دیوان حافظ، غزل ۲۷۱، شمس‌الدین محمد شیرازی؛ حافظ، گزینش و پژوهش منصور مهرنگ، برگه ۵۸۸، غزل ۲۷۲.

^۲ مجله کاوه ش ۳۶، ۲۲۲. نک: اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی‌الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴.

^۳ هزار تصنیف حلاج در بغداد بسوختند (شرح شطحیات روزبهان، چاپ ۱۹۶۶م، برگه ۴۵۵.

- چهل رساله در حرف ج به عنوان «جبر و اختیار»؛

- نه رساله در حرف خ به عنوان «خلق اعمال و افعال»؛

- چهل رساله در حرف ق به عنوان «قضا و قدر»؛

- هژده رساله در حرف م به عنوان «مثنوی قضا و قدر» یاد شده است و اضافه بر آن در فهرست همگانی نسخه های خطی فارسی و فهرست های خصوصی کتابخانه ها، محل وجود این رساله ها مشخص گردیده و قابل استفاده مراجع کننده می باشد.

چهاربخش آثار جبر و اختیار اسلامی

روی هم رفته آثار جبر و اختیار اسلامی را می توان به چهار بخش زیر تقسیم نمود:

۱- شطحیات؛ یا شطح اندازی صوفیان؛

۲- داستان های قضا و قدری؛

۳- تجزیه و تحلیل های منطقی و فلسفی؛

۴- تجزیه و تحلیل های شاعرانه.

من در این جا هر یک را مختصر توضیحی داده، تفصیل را به مقاله ای دیگر واگذار می نمایم.

شطح اندازی های صوفیان

۱- **شطح اندازی های صوفیان:** شطح در لغت به معنی گشادبازی در بیان و سهل انگاری در بازگویی اسرار است و در اصطلاح عامیانه امروز شطح اندازی اضافه بر آن معنی به نوعی غلط بحث کردن^۱ و پُرگویی نمودن نیز گفته می شود. صوفیانی که گوشه ای از آراء و افکار هندوایرانی خود را رک و پوست کنده بیان می داشتند نه تنها خودشان تکفیر شده جان خویش را از دست می دادند؛ بلکه طرفدارانشان نیز ناچار بودند که سخنان هم فکر خویش را پرده پوشی نمایند آن را شطح اندازی و حتی «غلط» بخوانند و مقالات و رساله ها در تفسیر شطحیات آن پیر راه تهیه کنند. هر چند که این گونه کتابها،

^۱ متن مقاله: مبحث کردن.

مانند اثر سراج طوسی (د: ۳۷۸ق / ۹۸۸م)^۱ و تألیف سلمی نیشابوری (د: ۴۱۲ق / ۱۰۲۱م)^۲ و کتاب روزبهان بقلی شیرازی^۳ دارای تفسیرهای بی‌مزه و دور از واقع نیز می‌باشند؛ لیکن به وسیله آن‌ها می‌توان به حقایق تاریخی جالب توجه دست یافت و نصّ عبارت شطح را بررسی نمود و آن تفسیرهای نادرست چیزی، جز فشار ایدئولوژیکی را نشان نمی‌دهد که در آن روزگار بر مردم حکومت می‌کرده است و اگر این روپوشی‌ها نبود، مسلماً این تکه‌پاره حقایق نیز به نام «شطح» و «غلط» به دست ما نمی‌رسید و با این همه این تفسیرها خیلی مودبانه‌تر از برخی تنفرنامه‌های عصر ما است و به هر حال یکی از منابع دست‌یابی به افکار حقیقی عرفان ما می‌باشد و خود نیازمند مقالی جداگانه است.

داستان‌های نظم و نثر

۲- داستان‌های نظم و نثر: کسانی نیز مسأله جبر و اختیار را به روش غیر مستقیم مطرح نموده آن را به صورت داستان‌های سمبلیک منظوم و منثور در آورده‌اند. نمونه این گونه قطعات در ادبیات صوفیانه ما نسبتاً بسیار است؛ زیرا که به علت پوشش داستانی خود و خاصیت همگانی بودن آن‌ها، از چنگ دشمنان فکر و اندیشه تا اندازه‌ای در امان مانده‌اند. نویسندگان و سراینده‌گان این داستان‌ها، نتایج غلط و مضحک، ولی ناگزیر حاصل از معتقدات موهوم حاکم بر جامعه را در آن‌ها منعکس ساخته و برابر خواننده می‌نهند و او را به فکر و اندیشه وا می‌دارند و گاه‌گاه با اظهار تعجب! و آه! و افسوس! غلط‌بودن معتقدات او را خاطر نشان می‌سازند. برای نمونه بارز این گونه داستان‌ها می‌توان از «شیخ صنعان» و «برصیصا» نام برد که هر دو آثار مبارزات ایدئولوژیکی پیش از اسلام میان طرفداران جبر و طرفداران اختیار می‌باشد. گویا نخستین آن‌ها مصحف سعمان باشد که دیر معروف در سوریه است و دومی مصحف بردیسان *Bardesane* فیلسوف ثنوی معروف به ابن دیصان

^۱ سراج طوسی، اللمع، ج ۱۹۶۰م، برگه ۴۵۳ - ۵۵۵.

^۲ سلمی، غلطات الصوفیة، نسخه دست‌نویس دارالکتب قاهره مجموعه ۱۸۷، برگ ۳۳ - ۸۰ چاپ و ترجمه این رساله از وظایف ما ایرانیان است.

^۳ شرح شطحیات، روزبهان بقلی، تصحیح مسیو کرین، تهران، ۱۹۶۶، ۷۴۰ برگه.

باشد^۱ که مسیحیان وی را ترسای مرتد می‌شمردند. هر یک از این دو داستان به صورت‌های گوناگون طبق نظریات مختلف فلسفی در ادبیات ما نقل شده است.

چکیده این داستان‌ها

هم چنان که در تاریخ می‌خوانیم که جباران دوران گذشته بر تخت می‌نشسته گلا دیاتورها را تماشا می‌کردند که چگونه قوی‌تر ضعیف را می‌کشت، در این داستان‌ها، خواننده خدا را می‌بیند که بر عرش نشسته شاهد گمراهی و قربانی شدن پرهیزکار می‌باشد که خود او را ساده آفریده و به چنگ ابلیس سپرده که خود او را افسون‌گر و مسلط ساخته است، سپس همو که در سراسر معرکه از کوچک‌ترین کمک به مظلوم خودداری کرده است، در پایان کار انتقام‌جویانه به میدان می‌آید و هر دو طرف (انسان و ابلیس) را عذاب ابدی و جاویدان دچار می‌سازد.

این صحنه در خواننده نوعی چون و چرا ایجاد می‌کند که نویسنده باید بدان پاسخ گوید.

گروهی از نویسندگان این داستان‌ها که به سنیان نزدیکتر بوده‌اند، تحت تأثیر عقاید سلف صالحشان، در حل این مشکل با کمال راحتی و بی‌پروایی ناشی از سادگی مذهبی، می‌گویند: خداوند را نمی‌توانیم به عدالت مقید سازیم؛ زیرا که حُسن و قُبْح بسته به عقل انسان نیست؛ بلکه هر چه را نماینده خدا دستور دهد، نیکو است و هر چه را نهی کند، بد است. خداوند شقی را در شکم مادر شقی آفریده و رستگار را از نطفه رستگار نهاده است.^۲

گروهی دیگر که شیعی مذهب؛ و یا به صوفی‌گری نزدیکتر بوده‌اند، نتایج شوم ناروا را به گردن «نفس اماره» می‌نهند، اما دنباله مسأله را که آیا سرخ این عروسک (نفس) بر روی این صحنه به کجا بند است؟ نمی‌گیرند تا نیازی به پاسخ‌گویی داشته باشند. شاید هم در عین خاموشی، ثنویت آبا و اجدادی نهفته در ایشان، سر این نخ را به چیزی غیر از یزدان، یعنی همان اهرمن بند کنند.

^۱ از این فیلسوف در همین مقاله باز هم یاد می‌شود.

^۲ Z: حدیث نبوی «السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه» با زنجیره سنی (صحيح بخاری) و نیز در توحید صدوق، کافی کلینی، کنز العمال متقی هندی از علمای اهل سنت، نقل است رسول خدا (ص) فرمود: «الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه...»

طراحی این داستان گرچه با مقایسه‌های علمی و هنری امروز ناقص و گاهی نادرست است؛ لیکن همین آثار ناقص نیز چون با دگم‌های حاکم در زمان خود ناسازگار بوده است اگر به صورت مرموز و در قالب داستان نگاشته نمی‌شد سرنوشتی بهتر از آثار رو باز راوندی‌ها و رازی‌ها نداشت. خوشبختانه چون انشای پوشیده آن‌ها بالاتر از فهم حکام جاهل می‌بود از شر ایشان در امان مانده است.

دسته سوم آثاری که به تجزیه و تحلیل منطقی پرداخته

۳- دسته سوم آثاری است که به تجزیه و تحلیل منطقی و مستقیم مسأله پرداخته‌اند: همان طور که در بالا گفتم از این بخش آن‌ها که رو باز بوده و با افکار مستولی بر جامعه مخالفت آشکار داشته همگی نابود شده‌اند و از برخی آثار میانه‌رو ابن سینا چون قدریه و اضحویه^۱ و برخی آثار نصیر طوسی چون آغار و انجام که بگذریم باقی منابع دسته سوم بیشتر سازش کارانه بوده و آثار اعتراض و چارچوب‌شکنی در آن‌ها کمیاب است و از آه و دود و افسون! تجاوز نمی‌کند و کمتر کار به آن جا می‌کشد که بنویسند: «قلم چون به این جا رسید سر بشکست»^۲.

اما تحلیل معتقدانه مسأله در کتب ابن سینا و خواجه طوسی و دیگر اسماعیلیان بر پایه حس شفقت عاطفه نیک‌اندیشی و انسانی نهاده شده و در این خلاصه می‌شود که: صحنه‌ای که در آن داستان‌ها، نمایش داده شده است، میدان گلابیاتوری نبوده؛ بلکه یک سن خیمه‌شب‌بازی است. بنا بر این نظریه، همه بشر پس از گذرانیدن مراحل آزمایش‌ها رستکار خواهند شد و درجات ایشان منحصر در نزدیکی و دوری از خدا خواهد بود، اما حلاج و عین‌القضات پا را از این هم فراتر نهاده، گویند: نه

^۱Z: متن عربی دو کتاب قدریه و اضحویه چاپ شده و ترجمه فارسی دومین نیز امسال توسط خدیو جم منتشر گردیده است.

^۲Z: این جمله را شادروان آخوند خراسانی (د: ۱۳۲۹ق) از پیشوایان روحانی مشروطیت در کتاب کلاسیک خود الکفایه آورده و بدین سان دنباله بحث جبر و اختیار را بریده تا به جای باریک نرسد. در این جا بد نیست از عبارت پر مغز دیگر این پیشوای روحانی و روشن‌اندیش یاد کنم. شیخ فضل‌الله نوری که مقام روحانی خویش را در خدمت استبداد دربار قاجار نهاده بود، می‌گفت: مشروطه باید مشروعه باشد! آخوند خراسانی در جواب او نوشت: ای گاو مجسم مشروطه مشروعه نمی‌شود!

تنها دو طرف این بازی (انسان و ابلیس) به عذاب ابدی دچار نخواهند بود؛ بلکه به عکس هر دو طرف عاقبت به خیر خواهند شد و از این جا مسأله دفاع از ابلیس چنان که خواهد آمد، مطرح می‌گردد.

تجزیه و تحلیل‌های فلسفی شاعرانه

۴- تجزیه و تحلیل‌های فلسفی شاعرانه: در نخستین دوره حکومت صفوی، یعنی پیش از کشتار دانشمندان و متفکران و بستن مدارس قزوین (۱۰۰۲ ق / ۱۵۹۴ م) و انتقال پایتخت از آن جا به اصفهان، سرودن نوعی منظومه‌های فلسفی در میان شاعران و اندیشه‌وران آن روزگار رواج یافته بود که نسبت به دگم‌های قشری عامه، حالت تعرضی می‌داشت. بخشی از این منظومه‌ها را که عنوان ساقی‌نامه دارد، من در مقالی در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره دوم مورد بررسی قرار دادم.^۱

بخش دیگر از آن نوع منظومه‌های چارچوب‌شکن به عنوان قضا و قدر سروده شده است، پس از کشتار برخی از سرایندگان آن‌ها و پناهندگی صوفیان دیگر به هندوستان و تسلط ظاهریان بر دربار در اصفهان دنباله این منظومه‌ها با همان زبان فارسی در هند ادامه یافت. مقایسه متون این منظومه‌ها و یافتن وجه مشترک آن‌ها به فهم خواست‌های روشنفکران آن روزگار کمک نماید؛ لیکن متاسفانه این کار اکنون از عهده من بی‌سر و سامان بیرون است. سزد که استادان محترم، دانشجویان دانشکده ادبیات را برای تهیه رساله‌های ختم تحصیل به این کار راهنمایی نمایند. خوشبختانه عکس بسیاری از نسخه‌های چاپ نشده این منظومه‌ها در کتابخانه مرکزی دانشگاه گردآوری شده است.

^۱ ساقی‌نامه‌های خطی، علی‌نقی منزوی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره دوم، درباره نسخه‌های خطی، دفتر نخستین، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۹ خ، برگه ۱۸ - ۵۰.

جبر و اختیار از نظر اهل توحید و ثنویت

چنان که بیشتر در (کاوه، ش ۳۶، برگه ۲۱۸ - ۲۱۹) گفتم^۱: فکر هندوایرانی پیش از برخورد با افکار سامی خدای خارج از جهان که پیش از جهان وجود داشته و آن را از عدم به وجود آورده باشد، درک نمی‌کردند. طوایف مختلف آریاها هر یک خدا را به نوعی در خود جهان جستجو می‌کردند و جهان را ابدی و ازلی می‌شمردند. پس از برخورد این افکار با مذهب توحید عددی سامی که خدا را یک واحد شخص می‌شمرد که نیرومندترین نیرومندان و بزرگ‌ترین بزرگان و ... ترین ... تران می‌باشد، مذهب‌های نوینی در ایران و خاورمیانه بوجود آمد.

دانشمندان آن دسته از این فرقه‌های اسلامی که در ایران رشد یافتند کمابیش افکار ایرانی را حفظ کردند؛ لیکن برای رو در رو نشدن با فکر سامی «حدوث جهان بعد از عدم آن» که مذهب حکومتی به شمار می‌آمد به جمع کردن میان این دو فکر متناقض پرداختند. ایشان میان کلمه «زمان» زمان ناشی از حرکت و کلمه «دهر / زمان مطلق» که همان «زروان» ما است، فرق نهاده گفتند: جهان از نظر زمانی قدیم است هر آن که زمان بوده جهان نیز بوده است، اما از نظر دهری حادث است، یعنی جهان واجب الوجود نیست؛ بلکه متکی به خدا می‌باشد. توجه شود: فقط متکی به خدا است نه این که از عدم به وجود آمده باشد.

این طرز فکر آریایی تا امروز نیز در ایران ادامه داشته و به وسیله فیلسوف عصر صفوی میرداماد (د: ۱۰۴۱ ق / ۱۶۳۱ م) مفصلاً توضیح داده شده است که: چون تفکیک میان علت و معلول ممکن نیست، پس این جمله مشهور که [یکی بود و یکی نبود، هیچی نبود] غلط است، چون هیچ گاه خدا را بدون فیض نمی‌توان تصور کرد.

^۱ مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی‌الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴، اشراق هندوایرانی و نبوت اسراییلی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹ خ).

چنان که پیش‌تر در (کاوه، شماره ۳۸، برگه ۶۲۳) یاد شد^۱، ساده‌ترین شکل آراء فلاسفه ثنوی، جهان مادی ما را سنتز برخورد میان دو جهان متناقض (نور = خیر) و (ظلمت = شر) فرض می‌کرد. سنتز در اصطلاح ایشان «معدل» نامیده می‌شد^۲. ایشان می‌گفتند (مبداء نیکی = جهان روشنایی) هیچ‌گونه سلطه‌ای و قدرتی بر زشتی و بدی ندارد. صدور بدی از وی محال است و به عکس، (مبداء بدی = جهان تاریکی) هیچ‌گونه قدرتی بر خیر ندارد و محال بود که خوبی از او بزاید و این قانون کلی را به عبارت: «یکی، جز یکی نزاید» و «میان علت و معلول سنخیت لازم است». تعبیر می‌کردند، این دو اصل ثنوی در مکتب نئوافلاطونی اسکندریه نیز مورد قبول واقع گردیده و مبنای تصویر عقول عشره برای افلاک نه‌گانه قرار گرفت.

بعد از اسلام فلاسفه ایران از ابن‌سینا (د: ۴۲۷ ق / ۱۰۳۵ م) تا سبزواری (د: ۱۲۸۱ ق / ۱۸۶۴ م) همگی این دو اصل ثنوی را پذیرفته‌دها مقاله و رساله مخصوص در اثبات آن‌ها نگاشته‌اند^۳؛ البته همه سنیان و برخی شیعیان سنی مآب آن را رد کرده‌اند.

باری از برخورد دو جهان متناقض جهان سوم «معدل» که جهان مادی ما است به وجود آمد، این جهان مرکب از اجزای متناقض آن دو جهان است. انسان که تکامل‌یافته‌ترین اجزای جهان سوم است، از عناصر نیکی و بدی مساوی ترکیب یافته، و بنابراین می‌تواند عامل هر یک از نیکی و بدی قرار گیرد. هیچ‌یک از این دو قدرت جهانی نمی‌توانند اختیار انسان را سلب کنند و تنها عقل انسان است که او را به سوی نیکی؛ یا به سوی بدی می‌کشاند. همین اختیار انسان اساس مسئولیت اخلاقی او را تشکیل می‌دهد.

و بنا بر این کلمات: توفیق‌خدایی، هدایت الهی، شفاعت، نجات کسی به وسیله دیگری و نیز گمراهی کسی به وسیله دیگری و اضلال خدا، مکر، استدارج نادانان، و هم‌چنین بهشت و جهنمی که کلید هر دوی آن‌ها به دست یک شخص باشد و

^۱ مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۸، سال ۹، آذرماه ۱۳۵۰، دسامبر ۱۹۷۱، شوال ۱۳۹۱، برگه ۶۱۸-۶۲۶، اشراق در سده هفتم میلادی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲-۱۳۸۹ خ).

^۲ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ۲۵۲.

^۳ فهرست‌های کتاب‌شناسی، هم‌چون ذریعه، ج ۵، ۳۱-۳۲.

دسته سوم آثاری که به تجزیه و تحلیل منطقی پرداخته

ثنویت «هستی - نیستی» به جای «خیر - شر»

مانند این مسائل ناشی از توحید عددی، برای ایشان نامفهوم بوده است؛ زیرا که به نظر آنان چون انسان مرکب از عناصر نیکی و بدی است، عقل وی آزادی کامل دارد که به هر طرف که انتخاب کند، بگراید. پاداش طبیعی گرویدن به سوی نیکی و بدی و اصول و اتحاد با جهان نیکی محض روشنی است و کیفر طبیعی کار بد اتحاد با جهان تاریکی و زشتی می باشد. پس از سده هفتم دیده می شود که این قانون ثنوی (اختیار بشر و اصالت عقل) نیز مانند چند اصل پیشین مورد پذیرش گروهی از مسلمانان و همه فلاسفه آنان و به ویژه ایرانیان و شیعه قرار گرفته است؛ البته در آغاز کار سنیان، صاحبان این افکار را «قدری» نامیده و در حق ایشان حدیثی ساختند که: «قدریان مجوسان مسلمان اند» اینان خدا را مجبور و بشر را مختار می دانستند، سلسله علل و معلول را ناگسستنی می شمردند. ابن سینا رساله ای مخصوص در باره توضیح این فکر نگاشته و در شفا و اشارات نیز منکر هرگونه خرق عادت شده و کوشیده است تا برای معجزات راه حل طبیعی بیابد تا آن ها را در داخل زنجیره علل و معلول ها طوری جا دهد که موجب از هم گسیختگی آن را فراهم نسازد^۱.

ثنویت «هستی - نیستی» به جای «خیر - شر»

شاید مهم ترین حلقه های ثنویت و توحید اشراقی مرحله ای باشد که از صفات وجودی جهان تاریکی و زشتی کاسته شده و کم کم کلمه «بدی» و کلمه «نیستی» مترادف قرار می گیرند. در برابر آن ها «هستی» با «نیکی» مترادف می شوند. تا آن جا که فعلا می دانم قدیم ترین فیلسوف ثنوی که صفات وجودی را به جهان خیر اختصاص داد و عدم آن صفات را، صفتی برای جهان تاریکی شمرد، ابن دیصان (بردیسان *Bardesane*) می باشد که در سال های ۱۵۴ تا ۲۲۲ میلادی در کردستان شمال غرب ایران می زیست و کتابی که از او در مسأله «قدری» به جا مانده است کهن ترین کتاب به زبان سریانی پس از تورات به حساب می آید که مشتمل بر اصول فلسفه ثنوی ایران در سده دوم و سوم است و با کمال تأسف هنوز به فارسی ترجمه نشده

^۱ ابن سینا، اشارات، نمط سوم و دهم دیده می شود.

ثنویت «هستی - نیستی» به جای «خیر - شر»

دسته سوم آثاری که به تجزیه و تحلیل منطقی

پرداخته

است. او می‌گفت: زندگی، دانش، توانایی، احساس، ادراک همگی صفات جهان روشنی و نیکی است، اما جهان شر تاریک، مرده، جاهل، ناتوان، و بی‌حس می‌باشد.^۱

در سده هشتم میلادی این ثنویت «هستی - نیستی» مبنای توحید اشراقی قرار گرفت و گروهی از اشراقیان میانه‌رو آن را شعار خویش قرار داده، چنان شوری در باره آن از خویش نشان می‌دادند که طرفداران توحید عددی را ثنوی می‌خواندند.

اینان گفتند: جهان ما مرکب از نیکی و بدی به نظر می‌آید، ولی تنها نیکی است که وجود دارد، اما شر و بدی‌ها جز عدم چیزی نیستند. اینان می‌کوشیدند تا هر زشتی و بدی را از راهی به عدم تفسیر نمایند، مثلاً: کشتن، نابودکردن زندگی است و چون «عدم» احتیاج به علت ندارد، پس جهان تاریکی و نیستی مبدأ به شمار نمی‌آید و بدین طریق مبدأ جهان یکی است و آن وجود مطلق است، مبداء خیر باشد و شر جز عدم چیزی نیست.

و بنا بر این نظریه هر چیز در جهان ما جزیی از وجود کلی است (خدای یگانه) است نه مخلوق او پس طرفداران توحید عددی که مخلوق را در برابر خالق قرار می‌دهند ثنوی هستند.

بایزید بسطامی می‌گفت: ای ثنوی! تو هنوز در نفسی که انا! و انت! می‌گویی^۲، یعنی هر کس که اشیا را مخلوق وجود کل بداند جز او به نظر ایشان ثنوی است و موحد کسی است که جز خدا چیزی نبیند. و در حقیقت مدرسه بایزید بسطامی با یک گردش ۱۸۰ درجه‌ای، موحدین یهودی را ثنوی و ثنویان هندوایرانی را موحد نموده است.

^۱ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ۲۵۰.

^۲ شرح شطحیات، روزبهان بقلی، چ تهران، ۱۹۶۶، برگه ۸۹.

توحید عددی یهودی

چنان که پیشتر در (کاوه، ش ۳۶، برگه ۲۱۸) گذشت^۱: یهود خدای یگانه را می‌پرستیدند وحدت خدای ایشان وحدت عددی و شخصی است ایشان خود را اهل توحید می‌خواندند و واژه «عددی» را من از شهرزوری گرفته بدان افزودم. این دانشمند دو گونه توحید «اشراقی» و «عددی» را در برابر هم قرار داده نخستین را تأیید و دومین را باطل دانسته است. **بگفته وی:** «یگانگی عددی» مقابل دوگانگی و سه‌گانگی و ... است در صورتی که «یگانگی اشراقی» به معنی «همگان» است و مقابل ندارد. آری مقابل او عدم است، پس خدا وجود همه است و در مقابلش جز عدم چیزی نیست. اما توحید عددی مستلزم آن است که خدا مختار و فعال مایشاء باشد و انسان و کارهای انسان مخلوق خدا بوده و در نتیجه انسان مجبور و بی‌اراده باشد. همه چیز (خوب و بد) مخلوق یک مبدأ می‌باشد^۲. او است که برخی از مردم را هدایت می‌کند و برخی را گمراه می‌سازد. این عقیده قدیم‌ترین بخش‌های تورات است؛ لیکن یهود کم‌کم متوجه زشتی این فکر گشته، ظالمانه‌بودن این روش را درک کردند، پس نسبت گمراه کردن را به خدا از صورت مستقیم در آورده آن را به واسطه حیواناتی چون مار (در قصه آدم و حوا) دانستند و پس از برخورد یهود با ثنویان اعتقاد به مبدأ شر را از ایشان گرفته کوچکتر نموده به صورت شیطان مخلوق خدا پذیرفتند و تمامی گمراهی‌ها را به گردن او نهادند.

مسیحیان

اما مسیحیان از طرفی در اثر تماس بیشتر با افکار هندوایرانی، شیطان نزد ایشان بیش از نزد یهود اهمیت یافت. رئیس جهان مادی (یوحنا؛ ۱۲: ۳۱ / ۱۴: ۳۰) و خدای جهان مادی (۲ کورنتین؛ ۴: ۴) و سلطان تاریکی (کولوسا؛ ۱: ۱۳) و سلطان مرگ (عبرانیان؛ ۲: ۱۴) خوانده شد مسیحیان به صورت ظاهر ثالث را از پیشینیان خود در یونان و هند گرفتند و جزو اصول خویش قرار دادند؛ لیکن از طرف دیگر چون بنیادگذاران مسیحیت همان یاران یهودی مسیح بودند، نظریه فلسفی

^۱ اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹ خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی‌الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸ - ۲۲۴.

^۲ تورات، سفر خروج ۴: ۲۱؛ و سفر تثنیه ۲۳: ۳۹؛ و سفر ایشعیا ۲۶: ۱۲ و ۴۵: ۶ و جز آن‌ها.

ثالوث آریایی را نفهمیده، مسخ کردند مفهوم علمی تضاد میان دو مبدأ را که موجب پیدایش جهان مادی است از ثالوث انداختند و آن را به صورت سه صفت برای یک چیز در آوردند. در حقیقت باز به توحید عددی یهود باز گشتند.

پولس در پیام خود به (رومیان؛ ۹: ۱۸ - ۲۱) گوید: «خدا هر که را خواهد هدایت می کند و هر که را خواهد گمراه می سازد هم چنان که کوزه گر از یک گِل، کوزه ای برای شراب گوارا و کوزه دیگر برای کثافت می سازد.»

و در نتیجه مسیحیان نیز مانند یهود هدایت و ضلالت بشر هر دو را به خدا نسبت دادند؛ البته مسیحیان کلمه هدایت را به «تبریر» و کلمه گمراهی را به «اقساء» تبدیل کرده اند. با این همه، ایشان هنوز مذهب مسیح را طرفدار اختیار و مذهب اسلام را مذهب جبری می شمردند.^۱

بحث جبر و اختیار میان مسیحیت و مانویت

از بررسی ردی که سنت اگوستین^۲ علیه مانویان^۳ نگاشته است، آشکار می گردد که یکی از تکیه گاه های استوار ثنویان هنگام ردّ بر یهود و مسیحیان همین مسأله جبر و اختیار بوده است.

ثنویان می گفته اند: اگر جهان را کسی از خارج آفرید و اداره می کند و همه مردم با رشته نامریی به او بسته و مانند عروسک بی اراده باشند، پس تکلیف معنی ندارد؛ زیرا که اختیارداشتن شرط تکلیف است و امر و نهی کردن به کسی که قدرت

^۱ مختصر فی علم الالهوت العقائدی، لودویگ اوت، برگردان جرجیس ماردینی، ج ۳، ۴۸.

^۲ اگوستین از بربرهای شمال آفریقا در ۳۵۱م متولد گشته و در رم زندگی کرده و در ۴۳۰م درگذشت. وی مدت ها خود مانوی مذهب بوده و سپس مسیحی شد و به مقام کاهنی رسید و کتابی به نام کنترامانیکه بر ردّ مانوی نگاشته است. اصل لاتینی این کتاب به نشانی: *ST. Augustin Contramanicheos* در مجموعه آثار آباء کلیسا چاپ شده است. این کتاب با آن که از منابع قدیمی دین مانوی و فلسفه ثنوی است باکمال تأسف هنوز به فارسی در نیامده است. با کمبود منابع که ما از فلسفه ایران پیش از یورش عرب داریم ترجمه این کتاب مانند کتاب ابن دیصان که در صفحه پیش یاد کردیم از ضروریات به شمار می رود.

^۳ درباره مانویت چند سطری که در (کاوه، ش ۳۶، برگه ۲۲۰) نوشتیم برای این جا مفید است.

و اختیار ندارد، غلط است. به اضافه این که ما در خودمان قدرت و اراده احساس می‌کنیم برخی کارها را اگر بخواهیم انجام می‌دهیم و اگر نخواهیم انجام نمی‌دهیم.

سنت اگوستین در این کتاب سخت به خود می‌پیچد و می‌کوشد که از بن‌بست بیرون آید. او حق هدایت‌کردن و گمراه‌کردن را برای خدا نگاه می‌دارد، اما برای آن که در تله جبر نیافتد و مجبور به انکار تکلیف نشود، می‌گوید: خداوند برای انسان «اراده» خلق کرده و سپس او را رها نموده است و این انسان است که اراده خویش را در راه نیک؛ یا بد به کار می‌برد و مستحق پاداش؛ یا کیفر می‌گردد. در پاسخ به گفتار ثنوی که: اراده کلی امری موهوم است و اراده جزئی تابع همان فعل است که انسان آن را می‌آفریند، پس خالق فعل و خالق اراده یکی خواهد بود.

اگوستین ایستادگی می‌کند و می‌گوید: خالق اراده خدا و خالق فعل انسان است.

توحید زروانی و جبر

همان طور که دیدیم؛ پیش از یورش عرب داد و ستد اندیشه‌ها میان ایرانیان و همسایگان سامی‌نژادشان در مدارس جندی‌شاپور، حران، نصیبین جریان می‌داشت، افکار ثنوی و تضاد هندوایرانی با توحید عددی یهود و ثالوث مشخص مسیحی درهم آمیخته و مکتب‌ها و آراء جدیدی را به وجود آورده بود. از مکتب مانوی در (کاوه؛ شماره ۳۶، برگه ۲۲۰) و از مدرسه دیصانی در صفحه پیش یاد شد و از مرقیونیان *Marcions* که مانند دیصانیان ثنویت را با ثالوث جمع کرده بودند در جای دیگر یاد خواهد شد و در این جا باید از زروانیان که ثنویت را با توحید جمع کرده و دومین حلقه وصل میان ثنویت و توحید اشراقی هستند، یاد نمایم.

زروانیان درست برعکس مانویان فکر می‌کردند.

مانی گفت: از تصادم میان دو جهان ازلی (روشنایی و تاریکی) در مرز مشترک آنان، جهان سوم (جهان مادی ما) حادث شده است.

اما زروانیان می‌گفتند: زروان اکرانک (و به اصطلاح محمد زکریای رازی زمان بی‌نهایت و به اصطلاح ابن‌سینا دهر) در باره خویش اندیشید و از اندیشه نیکوی وی «یزدان» به وجود آمد، پس به خود مغرور شد و تکبر گرفت و از این اندیشه ناستوده

او «اهریمن» زاییده شد ... و بنابراین زروانیان سنتز (با معدل) را پیش از تز و آنتی تز قرار می‌دادند و در نتیجه به همان بن‌بست توحید عددی وارد شده و به تله جبر می‌افتادند؛ زیرا که به نظر آنان بالاخره منبع خیر و شر به یک سرچشمه منتهی می‌گشت. پس از یورش عرب عقاید زروانی در گروهی دیگر از اشراقیان میانه‌رو دیده می‌شود، حلاج و یاران وی داستان ایرانی زروان پدر اهریمن و یزدان را با قصه یهودی خلقت آدم و دستور سجده به ملائکه و ابلیس و سرپیچی ابلیس درهم آمیختند و چون گروه ملائکه (ایزدان) و گروه ابلیس (اهریمنان) هر دو را مخلوق خدا دیدند، ناچار چنان که خواهد آمد از ابلیس دفاع کردند. این گروه از صوفیان جهان ایزدان (ملائکه) و جهان اهریمنان، شیاطین را «عالم ملکوت» می‌نامند که در آن ملائکه و شیاطین جدا و مستقل از یکدیگر هستند و مرحله عالی‌تر از آن «جهان زروان» را «عالم جبروت» می‌خوانند که در آن رنگ خیر و شر به کلی از میان می‌رود و در آن جا بی‌رنگی و یگانگی حکم‌فرما است. این گروه از صوفیان دو عالم «بی‌رنگ جبروت» و «نیمه‌رنگ ملکوت» را روی هم به نام «عالم لاهوت» می‌خوانند و در بالای «عالم ناسوت» فرض می‌کنند که عالم مادی ما انسان‌ها است و از اختیار تهمتی دارد، یعنی اختیار ظاهری است و در واقع مجبور اراده جبروت است. عالم ناسوت را «عالم رنگین» هم می‌نامیدند همه چیز در «عالم بی‌رنگی» یکی است همین که به «عالم رنگین» می‌آید اختلاف می‌یابد و به گفته مولوی:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد
موسی ای با موسی ای در جنگ شد^۱

جبر و اختیار در فرقه‌های اسلام

چنان که در پیش (کاوه؛ شماره ۳۸، برگه ۶۱۸) اشارت رفت^۲، با یورش عرب مدارس ایران بسته شد و کتب کتابخانه‌ها مدت‌ها آتش‌زنه گرمابه‌ها گردید، ولی همین که شکم آن گرسنگان سیر شد و شمشیرها به غلاف رفت، دانشمندان و اندیشه‌ورانی که جانی به سلامت بدر برده بودند، هم‌چون درختانی که سیل را از سر خویش گذرانیده باشند، دوباره قد

^۱ مثنوی معنوی، دفتر اول از مثنوی، بخش ۱۲۱، در بیان آن که موسی و فرعون هر دو مسخر مشیت‌اند، چنان که زهر و پازهر و ظلمات و نور و مناجات کردن فرعون به خلوت تا ناموس نشکند.

^۲ اشراق در سده هفتم میلادی، علی‌نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۸، سال ۹، آذرماه ۱۳۵۰، دسامبر ۱۹۷۱، شوال ۱۳۹۱، برگه ۶۱۸-۶۲۶.

برافراشتن، آغاز کردند و به نشر علم و فرهنگ برخاستند. نظریات فلسفه اشراق در این زمان با عقاید ساده مسلمانان در آمیخت و تطبیق داده شد و با دو روش متمایز «تند» و «میان‌رو» خودنمایی کرد. وجه مشترک این دو روش همان اصول اشراق بود که یکی از آن‌ها در «اتصال دایم و عمومی انسان با خدا» خلاصه می‌گردید و بنا بر آن:

اولاً: فیض الهی همگانی است، یعنی هر کس می‌تواند با گذرانیدن مراحل علمی معین و سلوک و انجام دادن تمرین‌های علمی معین به مبادی عالی‌تر متصل و سپس با آن متحد گردد.

ثانیاً: فیض الهی همیشگی است، یعنی در هیچ زمان قطع نمی‌شود.

و بنا بر این اصل اشراقی، ارتباط با خدا (پیغمبر) نه به انتخاب خدا؛ بلکه به اراده انسان بسته است و نه به کس؛ یا کسان منحصر است، چه برای همه امکان آن هست و نه به کس ختم می‌شود، چون فیض الهی قطع‌شدنی نیست.

اشراقیان تندرو (غلات)

تندروان اشراقی می‌گفتند: جانشین پیغمبر پس از وی باید، مانند خود او عالم باشد^۱ و به مرحله اتصال به مبادی عالی‌تر رسیده بود و مانند پادشاهان ساسانی دارای فره ایزدی باشد و به زبان عربی می‌گفتند: جانشین نبی باید نبی^۲ و صاحب وحی و الهام باشد؛ زیرا که فیض الهی قطع‌شدنی نیست. چنان که کیسانیان^۳ مختار را ملهم شمرده او را «حجة الزمان»^۴ خواندند.

^۱ از امام صادق روایت کردند که این مدعیان خلافت همگی جاهل‌اند و خداوند کار خویش به جاهل نسپارد (اصول الکافی، برگه ۵۳، کلینی د: ۳۲۹ ق / ۹۴۰ م).

^۲ اصول الدین، عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ ق / ۱۰۳۷ م)، برگه ۱۵۸.

^۳ کیسانیان یکی از فرقه‌های تندرو هستند و مختصری درباره ایشان در (کاوه؛ ش ۳۸، ص ۶۲۱) آوردم.

^۴ الفرق بین الفرق، بغدادی، برگه ۴۷. من باید در این جا یادآور شوم که چون حجت به معنی بینه است و ترکیب آن با زمان، معنی چندان سلیس نمی‌بخشد، دور نیست که معرب «خواجه» بوده، یعنی در آن عصر فارس‌ها، مختار را «خواجه زروان» می‌خوانده‌اند و سپس عرب‌ها آن را بلهجه خود حجه گفته باشند. در ادبیات مذهبی ما «خواجه عالم» لقب امام و پیغمبر می‌باشد. واژه خواجه تا سده دهم در ایران به جای «آقا» به کار می‌رفته است و تاکنون نیز به همان صورت و معنی در میان مسیحیان سوریه و لبنان مانند بسیاری از کلمات فارسی دیگر به کار می‌رود.

تا سدهٔ (۴هـ / ۱۰م) اسماعیلیان بنا بر اصل اشراقی دوام فیض محمد را آخرین پیغمبر نمی‌شمردند^۱ و آیت «خاتم النبیین»^۲ را مانند برخی دیگر از مفسران با فتح تاء می‌خوانده و خاتم را به معنی نگین تفسیر می‌کردند و به کسر تاء نمی‌خواندند تا به معنی آخرین پیغمبر باشد^۳.

و چون این افکار در شرعیت حکومت خلفا خدشه وارد می‌کرد، دارندگان آن سخت مورد تعقیب قرار گرفتند و در اثر فشار دستگاه خلافت که نمونهٔ آن در کشتارهای دسته‌جمعی غلات و زنده‌سوز کردن مغیره بن سعید و یارانش در (۱۹ق / ۷۳۷م) به جرم آن که جانشینان پیغمبر (علی و فرزندانش تا امام باقر) را نبی (پیغمبر) می‌خواندند^۴، دیده می‌شود.

اشراقیان تندرو مجبور به عقب‌نشینی شدند. ایشان کلمهٔ «نبی» را به کلمهٔ «امام» و «حجه» و شاید به خواجه^۵ تبدیل کرده، جانشین پیغمبر را امام و حجت خواندند. اینان همهٔ خلفا و فرمانروایان عرب را پس از پیغمبر غاصب حق امام واقعی که مانند پیغمبر عالم بوده است، خواندند و تمام جانشینان ظاهری پیغمبر را تکفیر کرده، تبری از ایشان و دشمنی با آنان را واجب شمردند.

واکنش خلفا در برابر اشراقیان

خلفا و فرمانروایان عرب (۳هـ / ۹م) جز چند تن ایشان، همگی جاهل بودند. چنان که دیدیم این موضوع حربهٔ فعالی به دست اشراقیان مخالف رژیم می‌داد. به همین سبب خلفا با این نظریهٔ اشراقیان که: باید فرمانروا دانشمند بود و با مبادی عالیه

^۱ اثبات النبوة، سجستانی، چ بیروت، فصل هشتم، مقاله پنجم.

^۲ Z: قرآن کریم، سورت احزاب شمارهٔ ۳۳، آیت ۴۰: مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (۴۰) / محمد، پدر هیچ یک از مردان شما نیست، ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است؛ و خدا به هر چیزی داناست. (۴۰)

^۳ تفسیر کبیر، طبری (د: ۳۱۰ق / ۹۲۲م)، چ بولاق ج ۲۲، برگه ۱۳.

^۴ مقالات الاسلامیین، اشعری، ج ۱، ۶؛ و شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ۱۷۶.

^۵ در ادبیات مذهبی ما کلمهٔ خواجه کاینات» از القاب امام و پیغمبر است.

متصل باشد (و به اصطلاح فارابی^۱: بتواند با عقل فعال ارتباط گیرد) و به اصطلاح روزگار ساسانی: باید فرّه ایزدی داشته و به اصطلاح دوره اسلامی: باید نور محمدی داشته باشد^۲ سخت مخالفت می‌ورزیدند. فقهای سنی درباری برای توجیه جهالت و نادانی خلفا، تن به نادانی پیغمبر داده و محمد را امّی به معنی بی‌سواد خواندند و برای این ادعا از قرآن دلیل آوردند که در دو جا محمد را پیغمبر امّی خوانده است^۳.

^۱ آراء اهل المدينة الفاضلة، فارابی، چ بیروت، برگه ۹۵.

^۲ فارابی از فرّه ایزدی ساسانی و نور محمدی غلات به «اتصال به عقل فعال» تعبیر کرده و مقصود هر سه مفهومی معنوی بوده است که هم جنبه خانوادگی و هم جنبه علمی را در فرمانروا در نظر می‌گرفته است.

^۳ Z: سورة اعراف، شماره ۷، آیت ۱۵۷ و ۱۵۸: الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ / هم آنان که پیروی کنند از آن رسول (ختمی) و پیغمبر امّی که در تورات و انجیلی که در دست آن‌هاست (نام و نشان و اوصاف) او را نگاشته می‌یابند که آن‌ها را امر به هر نیکویی و نهی از هر زشتی خواهد کرد و بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال، و هر پلید منفور را حرام می‌گرداند و احکام پر رنج و مشتقی را که چون زنجیر به گردن خود نهاده‌اند از آنان برمی‌دارد (و دین آسان و موافق فطرت بر خلق می‌آورد). پس آنان که به او گرویدند و از او حرمت و عزت نگاه داشتند و یاری او کردند و نوری را که به او نازل شد پیروی نمودند آن گروه به حقیقت رستگاران عالم‌اند.

Z: اعراف، ۱۵۸: قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ۗ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ / بگو که من بر همه شما جنس بشر رسول خدایم، آن خدایی که فرمانروایی آسمان‌ها و زمین از آن اوست، هیچ خدایی جز او نیست که زنده می‌کند و می‌میراند، پس باید ایمان به خدا آرید و هم به رسول او پیغمبر امّی، آن پیغمبری که بس به خدا و سخنان او ایمان دارد، و پیرو او شوید، باشد که هدایت یابید.

در جای دیگر می‌گوید: برای امی‌ها، پیغمبری از خودشان فرستاده شد، ولی در حقیقت: چون یهودیان مردم غیر یهودی را «امی» می‌نامیدند، اعراب که غیر یهود هستند در سه جا از قرآن بدین نام خوانده شدند و امی در آن چند جا به معنی عرب است نه به معنی بی‌سواد، اما چون در سده بعد، فقها، ظاهر بی‌سوادی محمد را برای معجزه بودن قرآن مورد استفاده قرار دادند، این معنی در میان عامه ماسید و تثبیت شد، ولی همان طور که دیدیم اشراقیان و بعدها شیعه بنا بر روایتی که نقل شد جهالت را نه برای امام و نه برای پیغمبر جایز نشمردند.

باری، هر چه زمان بر حکومت عرب می‌گذشت، اعراب با تمدن آشنا تر شده و در نتیجه تسلط ایشان ریشه می‌گرفت. از طرفی عقاید خشک بیابانی خود را تعدیل می‌کرده مقداری از عقاید فلسفی اشراق ایرانی و یونانی را داخل عقاید خویش می‌پذیرفتند و از طرفی با فشار خود مخالفان، به ویژه اشراقیان را وادار به عقب‌نشینی می‌کردند و ایشان ناچار به افکار اشراقی خویش روزه‌روز رنگ قشری و عربی بیشتر می‌دادند.

اشراقیان میان‌ه‌رو

این گروه از اشراقیان که با دستگاه خلافت نرمش بیشتر نشان می‌دادند، در صدد جمع میان عقیده اشراقی دایر به: ادامه داشتن فیض الهی و میان عقیده خلفا و فقیهان سنی ایشان دایر به: آخرین پیغمبر بودن محمد و بسته شدن وحی برآمدند.

اینان گفتند: حکومت دنیوی حق خلفا و همین فرمانروایان جاهل است و مخالفت با ایشان حرام و گناه است؛ لیکن پس از مرگ پیغمبر ۴۰ تن (یا ۲۰ تن به اختلاف روایات) عالم و معصوم بوده‌اند که «محدث» و «ولی» نامیده می‌شوند. و بر طبق اصل اشراقی که: «زمین از حجت (شاید؛ خواه) خالی نمی‌ماند» هر گاه که یکی از آنان می‌میرد خدا کسی دیگر را ناشناخته

۱Z: سوره شماره ۶۲، جمعه، آیت ۲: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ / اوست خدایی که میان عرب امی (یعنی قومی که خواندن و نوشتن نمی‌دانستند) پیغمبری بزرگوار از همان مردم برانگیخت که بر آنان آیات وحی خدا تلاوت می‌کند و آن‌ها را پاک می‌سازد و شریعت و احکام کتاب سماوی و حکمت الهی می‌آموزد و همانا پیش از این همه در ورطه جهالت و گمراهی آشکار بودند.

به جای وی برقرار می‌دارد. شاید برای نخستین بار این عقیدت در کتاب ختم الاولیاء^۱ حکیم ترمذی سده (۳/هـ/۹م) مطرح گردیده شد.

حلقه‌های وصل میان ثنویت و توحید اشراقی

پیش از این در (کاوه؛ شماره ۳۸، برگه ۶۱۸) گفتم که اهل صفة و یاران‌شان و در نسل بعد، زاهدان هشت‌گانه پیروان ایشان شاید نخستین تازیان بودند که توانستند با افکار اشراقی آشنا گردند و آن‌ها را تا اندازه‌ای دریابند و در میان مردم پخش نمایند. در جامعه نوین که حکومت به دست جهال افتاده و دانشمندان جملگی کشته؛ یا در بدر؛ یا خانه‌نشین شده بودند و نوعی «خلاء فکری»؛ یا کمبود نظریه احساس می‌شد، برای پذیرش انواع مختلف افکار اشراقی در عرض یکدیگر زمینه به دست آمد و موجب پیدایش فرقه‌های نوین گردید. فعلاً با کمبود منابع تحقیق، تطبیق دادن هر یک از فرقه‌های جدید اسلامی با گروه‌های قدیم اشراق ایرانی که حلقه وصل میان ثنویت و توحید اشراقی بوده‌اند، کاری دشوار می‌نماید؛ لیکن همان طور که یاد کردم، افکار صوفیان پیرو مدرسه بایزید بسطامی با مکتب دیصانی نزدیک بوده و آراء حلاج و یارانش با مدرسه زروانیان شباهتی دارد و با این همه نمی‌توان در میان این دو گروه‌ها مرزهای قطعی نشان داد مثلاً: حلاج که وی را در اشراقیان میانه‌رو آوردم خود سابقه تندروی و غلو داشته است و پس از آن که به دفاع از ابلیس کشانیده شد، شیعیان از وی دوری جسته او را از خویش براندند.

^۱ ختم الاولیاء، حکیم ترمذی سده (۳/هـ/۹م)، چ. بیروت، ۱۹۶۵، برگه ۵۸۶.

ابلیس

قضا و قدر و دفاع از ابلیس

مسأله دفاع از ابلیس را نا آن جا که به خاطر دارم نخستین بار حلاج کشته^۱ (۳۰۹ ق / ۹۲۲ م) پیش کشیده و سپس احمد غزالی (د: ۵۲۰ ق / ۱۱۲۶ م)^۲ آن را گرفته و پس از وی شاگردش عین القضاة همدانی (ک: ۵۲۵ ق / ۱۱۳۰ م)^۳ آن را گسترش داده به صورت یک نظریه فلسفی در آورد.

شاید عده‌ای ظاهربین و متعصب به مجرد دیدن این عنوان با نوعی تکبر ناشی از سادگی آن را حمل بر نفهمی فیلسوفان بزرگی هم چون عین القضاة و استادش غزالی و حلاج و دیگران بنمایند.

از طرف دیگر شاید روشنفکرانی که پایه نظریات خویش را بر ماتریالیسم دیالکتیک که مولود علوم دو قرن اخیر است، قرار داده‌اند، تحمل شنیدن آراء فلاسفه هزار سال پیش را که هر یک ستاره درخشان عصر خویش بوده‌اند، نداشته باشند؛ لیکن چون ما مانند هر ملتی دیگر ناچار از بررسی تاریخ تطور و پیشرفت افکار بشر و به ویژه ملت خودمان هستیم، نباید آن را سرسری گرفته بازیچه قرار داده و سبک بشمریم.

مسأله وجود ابلیس و سپس دفاع از وی مراحل از پیشرفت فکری انسان‌ها و پدران ما می‌بوده است.

پایه فلسفی آن با همه سستی خیلی محکم‌تر از برخی عقاید خرافی پیرزنانه امروز ما است که در تمام شئون زندگی ما حتی در قانون اساسی کشور ما منعکس می‌باشد و ما در اثر عادت خود مضحک بودن آن‌ها را احساس نمی‌کنیم. به هر حال حلاج ابلیس را در جوانمردی هم‌پایه احمد پیغمبر اسلام قرار داده است.

^۱ طواسین، حلاج، چ پاریس ۱۹۱۳ م؛ طاسین ازل، برگه ۴۱ - ۵۵؛ و شطحیات، روزبهان، چ تهران، ۱۹۶۶ م، برگه ۵۰۹؛ و طاسین المشیئة، برگه ۵۶ - ۵۷؛ و شطحیات، برگه ۵۲۷.

^۲ سوانح عشق، احمد غزالی (۴۵۲ - ۵۲۰ ق)، چ تهران ۱۹۴۴ م، برگه ۳۸ - ۳۹.

^۳ نامه‌های عین القضاة، ج ۱، ۹۷؛ ج ۲، ۱۸۷ / ۷ / ۲۵۵ / ۴۱۲.

او می‌گوید: این دعوی (فتوت) کسی را مسلم نشد، إلا ابلیس و احمد را^۱ ...
عین القضا در جایی همین کلام حلاج را تایید می‌کند^۲ و در جای دیگر گوید: سالک در راه از ابلیس درگذرد، در این وقت ابلیس گوید: این مرد از من سیاه‌گلیم‌تر است^۳.
و در جایی گوید: غزالی گفت: شیخ ابوالقاسم گرگانی هیچ‌گاه نگفتی ابلیس، بل گفتی: **خواجه** خواجگان و شرور مهجوران و سیر قدر و خال جمال ازل^۴ ...
و باز می‌گوید: برکت گفت: سرور مهجوران به است از **خواجه** خواجگان و از اغلاط برخی سالکان است که ابلیس صلوات دهند ...؛ زیرا که تحفه او از دوست لعنت آمده است ... اگر گلیمی سیاه تحفه معشوق باشد، عاشق آن را نباید حتی با نسیج ممزوج، عوض کند ... عاشقان را رحمت و لعنت معشوق برابر است ...^۵.
و باز گوید: یای «لعنتی» قوت ابلیس است^۶ و باز ابلیس را استاد ملائکه و پخته‌تر از همه ایشان می‌شمرد که جبرائیل دزدیده به او نگرد ...^۷.
خدا در آشکارا به ابلیس گفت: سجده کن آدم‌را! و در نهان به او گفت: جز مرا سجده مکن!^۸.
و در جای دیگر گوید: اگر خدا هدایت‌کننده و گمراه‌کننده است، پس جبرائیل و شیطان چه کاره‌اند؟ ... گیرم که خلق را ابلیس گمراه کند! ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ ...

^۱ طاسین الأزل؛ طواسین حلاج، برگه ۴۱؛ و شرح شطحیات، برگه ۵۰۹.

^۲ نامه‌های عین القضا، ج ۲، ۱۸۷.

^۳ سیاه‌گلیم کنایت از چیزی مفید است که بدنما باشد. نک: نامه‌های عین القضا، ج ۱، ۳۱۵.

^۴ نامه‌ها، ج ۲، ۴۱۶.

^۵ نامه‌ها، ج ۲، ۹۷ - ۹۸.

^۶ نامه‌ها، ج ۱، ۴۱۱ - ۴۱۲.

^۷ نامه‌ها، ج ۱، ۹۶ - ۹۷؛ ج ۲، ۴۱۷.

^۸ نامه‌ها، ج ۱، ۹۶؛ ج ۲، ۴۱۲.

اما موسی صفتی باید تا جرأت کرده به خدا گوید: این همه بلاها زیر سر تو است! هر که را خواهی راهنمایی کنی و هر که را خواهی گمراه سازی! ...

سپس این غزلی را آورده است:

همی آرند ترکان را ز بلغار
گنه بلغاریان را نیز هم نیست
خدایا این بلا و فتنه از تو است
لب و دندان این ترکان^۱ چون ماه
که از بهر لب و دندان ایشان^۳
ز بهر پرده مردم دریدن
بگویم گر تو بتوانی شنیدن
و لیکن کس نمی یارد چرخیدن
بدین خوبی چه بایست^۲ آفریدن
به دندان لب همی باید گزیدن^۴

و باز می گوید: ابلیس را قرب در بعد پیش گرفته^۵ و به اصطلاح امروز ما: دوری و دوستی با خدا دارد.

قاضی، بالاخره برای رفع شبهه که چگونه خدا خیمه شب بازی راه می اندازد؟ از قرآن گواه آورده که یوسف پیغمبر در آشکارا به برادرش تهمت دزدی زد^۶ و در پنهان او را گرامی داشت^۷.

^۱Z: آن خوبان، گنجور، دیوان عبدالرحمان جامی، بهارستان، روضه هفتم، شعر و بیان شاعری، بخش نهم ناصر خسرو دهلوی.

^۲ گنجور: بدین خوبی نبایست آفریدن.

^۳ گنجور: که از عشق لب و دندان ایشان.

^۴ نامه‌های عین القضاة همدانی، ج ۲، ۷ - ۸.

^۵ نامه‌ها، ج ۱، ۳۱۵.

^۶Z: سورة شماره ۱۲، یوسف، آیت ۶۹ - ۷۰: وَ لَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ / و چون برادران بر یوسف وارد شدند او برادر خود را در کنار خویش جای داد و او را گفت: من برادر توام و دیگر بر آن چه برادران کردند، اندوهگین مباش.

^۷Z: یوسف، آیت ۷۰: فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السِّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ / چون بار آن قافله را مهیا ساخت جام (زرین شاه) را در رحل برادر نهاد و آن گاه از غلامان منادیی ندا کرد که ای اهل قافله، شما بی شک دزدید.

^۷ نامه‌ها، ج ۲، ۱۸۹.

همان طور که تعزیه‌گردانان قدیم می‌گفتند: کسی که در معرکه رل شمر بازی کند از کسی که رل امام حسین (ع) را بازی کند، ثواب بیشتری دارد؛ زیرا که تحمل رنج لعنت و ناسزای تماشاکنندگان در راه خدا ثواب دارد. این گروه از صوفیان نیز می‌گویند: ابلیس مقرب‌تر از دیگر ملائکه است چون او لعنت را در راه خدمت به این خیمه‌شب‌بازی الهی پذیرفته است.

عین‌القضات برخی از سالکان را که ابلیس صلوات دهند، نکوهش کرده است، اما این تخطئه نه از نظر عدم صلاحیت ابلیس برای صلوات می‌باشد؛ بلکه متکی به یک منطق عاطفی است: یادگار معشوق چه گلیم‌سیاه بود، نباید تبدیل شود، حتی با حریر! عاشق را رحمت و لعنت برابر است^۱؛ بلکه لعنت برای ابلیس لذت بخش‌تر از رحمت است برای ملائکه. اینک ببینیم مقصود از توصیف ابلیس به «سرّ قدر و خال جمال ازل» چیست؟

ابلیس خال جمال ازل است

پیدا است که سیاهی‌رنگ خوبی نیست و لک و پیسی بی‌جا زشتی آورد، ولی همین لکه سیاه اگر به جای که سزاوار است، مانند کنار لب معشوق قرار گیرد، موجب زیبایی است، خال نامیده می‌شود و جمال افزا باشد، پس ابلیس نیز در جای خود جمال‌افزای ازل است. در این جا از کلمه ازل هم خدا و هم جهان خواسته شده است.

ابلیس سرّ قدر است

این عبارت اشارت است به روایتی که عین‌القضات آورده، گوید: قدر سرّ خدا است، آشکارش مسازید! و همانجا گوید: افشای سرّ ربوبیت کفر است. سپس از گفته سهل شوشتری صوفی (د: ۲۷۳ ق / ۸۸۶م) آرد که: اگر سرّ ربوبیت فاش شود، نبوت باطل آید.

^۱ نامه‌ها، ج ۱، ۹۷ - ۹۸.

و در تفسیر آن گوید: در صورت فاش شدن سرّ الهی احکام حلال و حرام از میان می‌رود.^۱

پس معلوم می‌شود که:

۱- ابلیس سرّ قدر است؛

۲- قدر سرّ ربوبیت است؛

۳- آشکارشدن این سرّ احکام حلال و حرام را از میان بر می‌دارد.

عین القضاة صریحاً نمی‌گوید: این سرّ چیست؟

لیکن با تحلیل عکس آن سه جمله او می‌توان مقصود او را به دست آورد: آن چه تکلیف حلال و حرام را از میان می‌برد «جبر» است که یکی از معانی «قدر» می‌باشد (زیرا که اختیار شرط تکلیف است) و ابلیس سرّ قدر است، یعنی یکی از دو بازیگر صحنه است و انسان‌های مجبور را به صورت مختار نشان می‌دهد.

و در جواب به این پرسش که چرا آشکارشدن این سرّ حلال و حرام را از میان بر می‌دارد؟

می‌گوید: چون تکلیف را محلی جز اختیار و آزادی نیست و اگر معلوم شود که آزادی انسان موهوم است و اختیار او تهمتی بیش نیست، پس تکلیف باطل خواهد بود.

چرا آشکارکردن این سرّ حرام است؟

از میان رفتن حلال و حرام چه ضرر دارد؟ و بالاخره فایده این خیمه‌شب‌بازی بزرگ چیست؟

قاضی جواب می‌دهد: پرهیز صهیب^۱ از کار بد نه از ترس جهنم؛ بلکه از شرم و حیای او بود و اگر همه مردم، مانند صهیب با حیا بودند، نیازی به پنهان کردن سرّ قدر نبودند^۲، آن گاه مردم خدا را برای خدا می‌پرستیدند نه به طمع بهشت و از ترس جهنم^۳.

اما در وضع کنونی که هر کس به دنبال منافع شخص است، باید مردم بی‌حیا را به امید بهشت و ترس از جهنم به کار نیک کشانید و سپس گوید:

پشت این مثنوی مقلد خم که کردی در رکوع در بهشت ار نه امید قلیه و حلواستی^۴؟

یعنی چون مردم جاهلند و به مرحله حیا و عشق به خدا و رضوان الله که صهیب رسیده بود، نرسیده‌اند، پس خدا برای حفظ نظام اصلح، این دستگاه تشریح را به راه انداخته و پیشتر آن را بهشت و دوزخ خیالی قرار داده است، اما برای مردان خدا: هدایت و ضلالت دو صفت خدایند و فرقی میان کفر و ایمان نیست^۵.

آیا سرّ قدر دانستی است؟

عین القضاات گوید: آری! اگر دانستن آن ممکن نبودی نگفتی: سرّ قدر فاش مسازید^۶.

اما آشکارا گفتن این سرّ برای مردم جاهل حرام است^۷، چون نظام را برهم می‌زنند.

^۱ یکی از یاران پیغمبر است که در کاوه، ش ۳۸، برگه ۶۱۹ یاد شد.

^۲ نامه‌های عین القضاات، ج ۲، ۲۲۶.

^۳ نامه‌ها، ج ۲، ۲۳۱.

^۴ نامه‌ها، ج ۲، ۱۱۵.

^۵ نامه‌ها، ج ۲، ۲۳۲.

^۶ نامه‌ها، ج ۲، ۲۲۱.

^۷ همان.

کسی که به سرّ قدر واقف گردد، قلم تکلیف از او برداشته است و عذاب ندارد^۱، برای او کفر و ایمان یک رنگ است^۲. خال و جمال یکی است^۳، آن گاه می‌داند که چگونه کفر و معاصی نیز با اراده خدا بود^۴.

^۱ همان.

^۲ نامه‌ها، ج ۲، ۲۱۵.

^۳ نامه‌ها، ج ۲، ۲۱۴.

^۴ نامه‌ها، ج ۲، ۲۱۳.

کتاب‌نامه

نمایه کتاب و مقاله

- اثبات النبوة، سجستانی ابویعقوب اسحاق فرزند احمد (سده ۴هـ)، چ بیروت، فصل هشتم، مقاله پنجم؛ دیگر: اثبات النبوات، ابویعقوب سجستانی، تصحیح ویلفرد مادلونگ و پل واکر با مقدمه حسن انصاری، کتاب رایزن، تهران، ۱۳۹۵خ.
- اشراق در سده هفتم میلادی، علی نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۸، سال ۹، آذرماه ۱۳۵۰، دسامبر ۱۹۷۱، شوال ۱۳۹۱، برگه ۶۱۸-۶۲۶.
- اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی نقی منزوی (۱۳۰۲ - ۱۳۸۹خ)، مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸-۲۲۴.
- اصول الدین، التبصرة البغدادية، عبدالقاهر فرزند طاهر بغدادی تمیمی (۴۲۹ق / ۱۰۳۷م)، چاپ استانبول ترکیه، ۱۳۵۶ق، چاپ دوم دارالکتب العلمية، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- الاضحوية في المعاد، ابوعلی ابن سینا، حسین (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹.
- انجيل
- آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادي آراء أهل المدينة الفاضلة، ابونصر محمد فرزند طرخان فرزند اوزلغ فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ق / ۸۷۳ - ۹۵۰م)، مطبعة الكاتوليكية، بیروت، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م.
- آغاز و انجام، خواجه نصیرالدین طوسی محمد فرزند محمد فرزند حسن، (۵۹۷ - ۶۷۲ق)، تهران، ۱۳۳۵خ؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۴خ.
- پنج رساله شیخ رئیس ابوعلی سینا، قدریه، ابن سینا ابوعلی حسین فرزند عبدالله (۳۷۰ - ۴۲۸ق)، تصحیح احسان یارشاطر، دانشگاه بوعلی همدان، ۱۳۸۳خ.
- ترجمه رساله اضحویه، نویسنده ناشناس، پارسی تصحیح به همراه تعلیقات حسین خدیوچم بر اضحویه، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۰خ.

- تورات، سفر خروج ۴: ۲۱؛ و سفر تثنیه ۲۳: ۳۹؛ و سفر ایشعیا ۲۶: ۱۲ و ۴۵: ۶ و جز آن‌ها.
- حافظ، شمس‌الدین محمد فرزند بهاء‌الدین شیرازی (۷۲۷ - ۷۹۲ ق / ۱۳۱۵ - ۱۳۹۰ م)، پژوهش و گزینش منصور مهرنگ (۱۳۱۳ - ۱۳۹۸ خ)، غزل شماره ۱۸۴، انتشارات دستان، ۱۳۹۴ خ.
- ختم الأولیاء، حکیم ترمذی، ابوعبدالله محمد فرزند علی فرزند حسن فرزند بشر ترمذی (د: ۲۹۵ ق)، چ بیروت، ۱۹۶۵؛ دیگر: المطبعة الكاثولیکية، بیروت، ۱۴۲۲ ق
- دیوان حافظ، غزل ۲۷۱، خواجه شمس‌الدین محمد شیرازی (د: ۷۹۲ ق)، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲ خ.
- دیوان عبدالرحمان جامی، بهارستان، روضة الأخیار و تحفة الأبرار، نورالدین عبدالرحمان فرزند احمد جامی (۸۱۷ - ۸۹۸ ق)، وین، ۱۸۴۶؛ افست تهران، ۱۳۴۰ خ.
- دیوان ناصر خسرو، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۵ خ.
- دیوان ناصر خسرو، تصحیح نصرالله تقوی، مقدمه حسن تقی‌زاده، تهران، ۱۳۴۸ خ.
- الذریعة إلى تصانیف الشیعة، الجزء الخامس، ثابت‌نامه - چینی‌سازی، آقابزرگ تهرانی، به کوشش علی‌نقی منزوی، چاپخانه بانک ملی ایران، تهران، ۱۳۲۳ خ / ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴ م.
- ساقی‌نامه‌های خطی، علی‌نقی منزوی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، درباره نسخه‌های خطی، دفتر نخستین، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۳۹ خ، برگه ۱۸ - ۵۰.
- ساقی‌نامه‌های خطی، علی‌نقی منزوی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، درباره نسخه‌های خطی، دفتر شماره دو، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۰ خ.

السوانح في العشق، سوانح العشاق، احمد غزالی (۴۵۲ - ۵۲۰ق)، چ تهران ۱۹۴۴م؛ دیگر: ترجمه سیف‌الدین باخرزی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۸۵خ.

شرح شطحیات، روزبهان ابن ابی نصر روزبهان بقلی، تصحیح و مقدمه فرانسوی هنری گربین، تهران، ۱۳۴۴خ / ۱۹۶۶م، ۷۴۰ برگ.

طواسین حلاج، مجموعه آثار حلاج (طواسین، کتاب روایت، تفسیر قرآن، کتاب کلمات، تجریات عرفانی و اشعار)، حسین فرزند منصور حلاج، یادآور، تران، ۱۳۷۹خ؛ دیگر: قاسم میرآخوری، انتشارات شفیعی، تهران، ۱۳۸۶خ.

غلطات الصوفیة، ابو عبدالرحمان محمد فرزند حسین سلمی نیشابوری (۳۲۵ - ۴۱۲ق)، نسخه دست‌نویس دارالکتب قاهره مجموعه ۱۸۷.

الفرق بین الفرق و بیان فرقة الناجیة منهم، عبدالقاهر فرزند طاهر فرزند محمد اسفراینی بغدادی (د: ۴۲۹ق)، تصحیح محمد بدر، قاهره، ۱۹۱۰م / ۱۳۲۸ق؛ چاپ دیگر: تصحیح محمد الکوثری، قاهره، ۱۹۴۸م؛ دارالآفاق بیروت، ۱۹۷۷م؛ برگردان محمد جواد مشکور، ۱۳۳۰خ؛ دارالجیل، بیروت، لبنان، ۱۹۸۷م / ۱۴۰۸ق.

قرآن کریم

کافی، اصول، فروع، روضه کافی، ابوجعفر محمد فرزند یعقوب فرزند اسحاق رازی، ثقة الاسلام کلینی (۲۵۸ - ۳۲۹ق / ۸۷۲ - ۹۴۱م)، پژوهش علی اکبر غفاری، آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ - ۱۳۷۸ق.

کفایة الاصول، ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق) آخوند خراسانی، نجف، ۱۳۲۱ق.

کنترامانیکه بر رد مانوی *ST. Augustin Contramanicheos*، سنت آگوستین (۳۵۱ - ۴۳۰م)، مجموعه آثار آباء کلیسا [مجموعه اسناد کنیسه]، چاپ پاریس، ۱۹۶۱م.

کنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال، متقی هندی علاء‌الدین علی فرزند حستم‌الدین فرزند قاضی خان قادری برهان‌پوری (د: ۹۷۵ق)، تصحیح بکری حیاتی و صفوة السقا مؤسسه الرسالة، ۱۸ جلد، چاپ پنجم، ۱۹۸۱م / ۱۴۰۱ق.

اللمع في التصوف، ابونصر سراج عبدالله فرزند علی طوسی، تصحیح آلن رینولد نیکلسون، چاپ لیدن، ۱۹۱۴م؛ دیگر: چ ۱۹۶۰م؛ ضبط و تصحیح کامل مصطفی الهمدانی تحت عنوان اللمع في تاريخ التصوف الاسلامي، دار الكتب العلمی، بیروت، ۱۴۳۱ق؛ انتشارات جهان، تهران. ترجمه به پارسی مهدی محبتی، تهران، ۱۳۸۲خ.

مثنوی معنوی، دفتر اول از مثنوی، بخش ۱۲۱.

مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۶، سال ۹، مرداد ۱۳۵۰، جمادی الثانی ۱۳۹۱، اوت ۱۹۷۱، برگه‌های ۲۱۸-۲۲۴، اشراق هندوایرانی و نبوت اسرائیلی، علی نقی منزوی (۱۳۰۲-۱۳۸۹خ).

مجله کاوه، مونیخ، شماره ۳۸، سال ۹، آذرماه ۱۳۵۰، دسامبر ۱۹۷۱، شوال ۱۳۹۱، برگه ۶۱۸-۶۲۶، اشراق در سده هفتم میلادی، علی نقی منزوی (۱۳۰۲-۱۳۸۹خ).

مجموعه آثار آباء کلیسا [مجموعه اسناد کنیسه]، کنترامانیکه بر ردّ مانوی *ST. Augustin Contramanicheos*، سنت آگوستین، چاپ پاریس، ۱۹۶۱م.

مختصر في علم الاهوت العقائدي، لودویگ اوت، برگردان جرجیس ماردینی، بیروت، ۱۹۶۵م.

مصحف برديسان.

مصحف سعمان.

مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، علی فرزند اسماعیل اشعری، چاپ هلموت ریتر، ویسبادن ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.

المَلَل و النِّحْل، محمد فرزند عبدالکریم شهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ق)، چاپ مصر، ۱۹۴۵م؛ چاپ دیگر: دارالمعرفة للطباعة و النشر، بیروت، لبنان، ۱۹۷۲م؛ انتشارات شریف رضی، قم، ۱۳۶۴خ؛ دیگری پژوهش گیلانی.

نامه‌های عین‌القضات همدانی، علی نقی منزوی، جلد دوم، عقیف عسیران، بیروت، ۱۹۷۲م، سپس تهران، انتشارات

اساطیر، ۱۳۷۷خ.

نامه‌های عین‌القضات همدانی، علی نقی منزوی، جلد سوم، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷خ.

نامه‌های عین‌القضات همدانی، علی نقی منزوی، جلد یکم، عقیف عسیران، بیروت، ۱۹۶۹م، سپس تهران، انتشارات

اساطیر، ۱۳۷۷خ.

قضا و قدر در ادبیات فارسی

۳۲

النقض، بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض، عبدالجليل فرزند ابوالحسين فرزند ابوالفضل قزوینی رازی (ز: ۵۶۰ق)، تصحيح جلال الدين محدث ارموی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۵۸خ،
 یتیمه الدهر، یتیمه الدهر في محاسن أهل العصر؛ یا یتیمه الدهر في شعراء أهل العصر، ثعالبی، بومنصور عبدالملک
 نیشابوری (د: ۴۲۹ق)، به کوشش علی محمد عبداللطیف، مطبعة المصاري، قاهره، مصر، ۱۳۵۲ق / ۱۹۳۴م

دکتر علی نقی
 نیشابوری