

Research Paper

Levels of Existence in the Thought of Abu Yaqub Sijistani

Mohammad Taghi Jahani^{1*}, Maryam Kasayi²

¹ Assistant Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ilam, Ilam, Iran.

² PhD graduate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ilam, Ilam, Iran.



10.22080/lpr.2025.29340.1113

Received:

May 26, 2025

Accepted:

August 18, 2025

Available online:

September 06, 2025

Keywords:

Abu Yaqub Sijistani,
Hierarchy of Creation,
Universal Intellect, Whole
Soul, Nature, Human.

Abstract

By expanding the ideas of his teacher, Nasafi, and influenced by Neoplatonic and Gnostic thoughts, Abu Ya'qub Sijistani presented a kind of cosmological philosophical system that continued in the works of later thinkers. The subject of this study, conducted through a descriptive-analytical method, is the analysis of the levels of existence from his perspective. According to Abu Ya'qub, creation begins with innovation (or invention). Then the Universal Intellect, which is an eternal substance, comes into being. From the Universal Intellect, the Universal Soul, a spiritual and mobile substance, is created, and from the Intellect and Soul arise Ancestor, Conquest, and Imagination. Nature is the third creation that is produced from the Universal Soul, and it creates the body through the powers of form and matter (Hyle), time and space, and motion and rest. The Universal Soul, through the intermediary of Nature and by means of the celestial spheres, creates the elements, and from the elements, the three births come into existence. Human beings are the ultimate goal of creation, who, guided by the prophets and with the help of Intellect, achieve happiness.

***Corresponding Author:** Mohammad Taghi Jahani

Address: Assistant Professor of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ilam, Ilam, Iran.

Email: m.jahani@ilam.ac.ir

Extended Abstract

1. Introduction

With the expansion of their conquests and entry into new territories, Muslims came into contact with new ideas. Various sciences, including wisdom and philosophy, had been prevalent in Egypt, Mesopotamia, Iran, and India since ancient times. Encountering Islamic thoughts and teachings with the aforementioned body of knowledge gave rise to new intellectual discussions. It paved the way for the translation of philosophical works into Arabic, influencing various schools of thought within the Islamic world. One of these schools of thought was the Ismailis. Influenced by Neoplatonic and Gnostic ideas, Abu Ya'qub al-Sijistani expanded upon the thought of his teacher Abu Abdollah al-Nasafi and sought to explain creation by developing a hierarchical intellectual framework.

2. Research Methodology

This study was conducted employing a descriptive-analytical method based on original sources. It first attempts to present Neoplatonic thoughts and Gnostic ideas, which are the main intellectual origins of Abu Ya'qub al-Sijistani's ideology, and subsequently examines and analyzes the hierarchical levels of existence as articulated in his works. The research relies primarily on al-Sijistani's major writings, namely, *al-Iftikhar*, *al-Maqaliid al-Malakutiyya*, *Ithbat al-Nubuwwat*, *al-Yanabi*, and *Kashf al-Mahjub*, the last of which is the only source written in Persian. Additionally, to further elucidate al-Sijistani's ideas, other Ismaili sources and related works have occasionally been consulted.

3. Discussion and Analysis

From the perspective of Abu Yaqub al-Sijistani, creation begins with *ibda* (origination), an act of God's will that occurs without matter and form. This is an act without instrument, time, or space, serving as the First Cause for all lower levels of existence. From *ibda* emerges the Universal Intellect, a luminous, eternal, and immaterial substance, both in essence and in action. The Intellect is the source of all simple and composite substances, and by its connection to *ibda*, it comprehends the essence, quality, and quantity of all entities in the cosmos. Spiritual and corporeal forms are attached to the Intellect through *ibda*, with the seeds of all levels of existence latent within it. The Universal Soul considered the second creation, is a spiritual, dynamic, and enduring substance. It emanates from the Intellect, deriving benefit from it and transmitting these benefits to lower levels of existence. The Soul possesses compositional capacity, generating both spiritual and corporeal forms. As the creator of nature and the physical world, it functions as the intermediary between the Intellect and the realm of multiplicity.

From the union of Intellect and Soul, three spiritual beings emerge: Earnestness, Victory, and Imagination, which, in religious terminology, correspond to Gabriel, Michael, and Israfil. The third creation, Nature, is a spiritual substance that, though caused by the Universal Soul, presides over the physical realm. Through the instruments of celestial spheres and heavenly bodies, Nature brings the physical world into being. Matter, form, space, time, motion, and rest constitute its operative powers. The subsequent stage is Body, which exists within the celestial sphere, subject to time and space. The celestial spheres

themselves arise from the union of form and matter. The Universal Soul imparts forms via Nature onto the primordial simple substances, thus giving rise to the four elements. Transformation, change, motion, line, surface, and dimension are transmitted from the celestial spheres to these elements. From the elements emerge the three natural kingdoms, with humanity occupying the highest rank. Human beings are regarded as the ultimate purpose of creation, encapsulating the subtlest realities of both the spiritual and physical realms as a composite of body and soul. Prophets and their designated successors, along with the Intellect, serve as guides leading humanity away from the confines of nature toward salvation and ultimate felicity.

4. Conclusion

Abu Ya'qub al-Sijistni, one of the prominent Ismaili thinkers and missionaries of the 3rd and 4th centuries AH (9th–10th centuries CE), sought to formulate a cosmological system influenced by the ideas of al-Nasafi. His intellectual framework regarding the hierarchy of creation was significantly shaped by Neoplatonic thought, which had entered the Islamic world through the translation movement. This cosmological system begins with the Divine Command and Origination (ibda), proceeding through the stages of the Universal Intellect, the Universal Soul, Universal Nature and its operative powers, the celestial spheres and heavenly bodies, the sequential levels of mineral, plant, animal, and finally, human existence. Al-Sijistani's cosmological vision, on the one hand, elucidates the process of creation, the hierarchical order of existence, humanity's

position within the cosmos, and its ultimate destiny; on the other hand, it reflects a transcendentalist perspective that places God Almighty beyond the material world. The influence of Gnostic ideas on al-Sijistani's thought is most evident in his conception of the human soul's destiny. Positioned at the final rung of existence yet simultaneously at the threshold of the upward arc, the human being is the only creature capable of ascending the ladder of salvation. By drawing upon intellect and divine guidance, humanity can transcend the natural realm and attain eternal felicity in the spiritual world.

علمی

بررسی و تحلیل مراتب وجود در اندیشه ابویعقوب سجستانی

محمدتقی جهانی^{۱*}، مریم کسائی^۲

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.
^۲ دانش‌آموخته دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

doi 10.22080/lpr.2025.29340.1113

چکیده

ابویعقوب سجستانی، با بسط اندیشه‌های استادش نسفی و با تأثیرپذیری از افکار نوافلاطونی و گنوسی، نوعی نظام فکری جهان‌شناختی عرضه کرد که در آثار متفکران بعدی استمرار یافت. موضوع این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام گرفته، تحلیل مراتب وجود از دیدگاه اوست. از نگاه ابویعقوب آفرینش با ابداع آغاز می‌شود. سپس عقل کلی که جوهری باقی است پدید می‌آید. از عقل کلی، نفس کلی که جوهری روحانی و متحرک است، ایجاد می‌شود و از عقل و نفس، جد و فتح و خیال به وجود می‌آید. طبیعت، خلق سوم است که از نفس کلی ایجاد می‌شود و با قوای صورت و هیولی، زمان و مکان و حرکت و سکون، جسم را خلق می‌کند. نفس کلی با واسطه طبیعت و با دست‌افزار افلاک، ارکان را می‌آفریند و از ارکان، موالید ثلاثه پدید می‌آید. انسان نیز غایت آفرینش است که به راهنمایی انبیا و با کمک عقل به سعادت می‌رسد.

تاریخ دریافت:

۵ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۲۷ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۵ شهریور ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

ابویعقوب سجستانی، مراتب آفرینش، عقل کلی، نفس کلی، طبیعت، انسان.

* نویسنده مسئول: محمدتقی جهانی

ایمیل: m.jahani@ilam.ac.ir

آدرس: استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران.

۱ مقدمه

گسترش فتوحات و ورود اسلام به سرزمین‌های جدید، مسلمانان را با اندیشه‌های جدیدی مواجه ساخت. مصر، بین‌النهرین، آسیای صغیر، ایران و هند میراث‌دار تمدن‌های کهن بودند و از دیرباز با علوم مختلف از جمله حکمت و فلسفه مأنوس بودند. برخورد تعالیم اسلامی با دانش‌های یادشده سبب طرح مباحث نوین گشت و زمینه ترجمه آثار به زبان عربی و ورود افکار فلسفی و حکمی به دنیای اسلام را فراهم نمود. حوزه‌های علمی مهمی چون مراکز ایرانی، حوزه اسکندریه و مراکز سریانی که برخی وارث تفکرات یونانی بودند، زمینه مساعدی برای انتقال علوم کهن به دنیای اسلام فراهم آوردند. نقش دانشمندان مسیحی سریانی‌زبان در ترجمه اندیشه‌های یونانی بسیار چشمگیر بود (صفا، ۱۳۸۴: ۱۴ - ۴۵؛ اولیری، ۱۳۷۴: ۳؛ گوتاس، ۱۳۸۱: ۱۹۱). تأسیس بیت‌الحکمه به دست هارون‌الرشید و حمایت مأمون از مترجمان بزرگ و خاندان‌های اهل دانش در ترجمه آثار یونانی و گسترش افکار فلسفی به خصوص اندیشه‌های نوافلاطونی و آموزه‌های گنوسی نقش مهمی داشت (صفا، ۱۳۸۴: ۳۶۸ - ۴۰۰؛ نیز نک: اولیری، ۱۳۷۴: ۳۴ - ۴۸).

افکار جدید بر جریان اندیشه در جهان اسلام تأثیر گذاشت و اسماعیلیان تحت‌تأثیر این فضا کوشیدند میان تعالیم اسلامی و افکار حکمی و فلسفی نوعی آشتی برقرار کنند. اندیشه‌های نوافلاطونی برخاسته از آرای فلوطین (Plotinus) و پیروان او چون یامبلیخوس (Iamblichus) است. فلوطین (۲۰۳ - ۲۷۰م) در مصر به دنیا آمد. در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت اما از آموختن ناامید شد و سپس یازده سال شاگرد آمونیوس ساکاس بود. در چهل سالگی به روم رفت و تا پایان عمر در آنجا زیست. در ۴۹ سالگی به اصرار شاگردان اندیشه‌های خود را نوشت که به همت پورفیریوس (Porphyry) در شش دسته و هر دسته در نه رساله تدوین شد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۲ - ۱۳؛ کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۳۳ - ۵۳۴).

منظومه فکری فلوطین درباره آفرینش و مراتب وجود تأثیر مهمی بر اندیشه‌های متفکران مسلمان و حکمای اسماعیلی داشته است. از نگاه فلوطین جریان آفرینش از بالا به پایین است. واحد، وجود برتر است که در برابر کثیر نیست و در اندیشه نمی‌گنجد. روح جهان در میانه واحد و طبیعت قرار می‌گیرد که از جانب بالا با عقل یعنی صورت‌های ناب و از سمت پایین با جهان مادی مرتبط است. مراتب هستی عبارت است از واحد، عقل، روح، طبیعت و ماده. عقل دنیای ایده‌ها، ساکن، آرام و بی‌زمان است. روح جهان به عقل می‌نگرد و در طبیعت تأثیر می‌گذارد. روح سازنده جهان مادی است اما خود غیرمادی، تقسیم‌ناپذیر و جاودانه است که در افلاک و اجرام و نباتات و حیوانات و انسان‌ها صورتی فردی می‌یابد. طبیعت در زمان و مکان امتداد دارد و همه صورت‌ها و اشکال از آن به وجود می‌آید. هستی به طریق فیضان (emanation) از واحد کامل تغییرناپذیر پدید می‌آید (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۵ - ۲۱؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۲: ۶۸۱ - ۶۸۳). فرفوریوس، شاگرد فلوطین، میان عقل (logos) با کلمه در الاهیات مسیحی ارتباط برقرار کرد (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۳ - ۴۴). این امر در جهان‌شناسی اسماعیلیه تأثیر نهاد. هبوط نفس در جسم و امکان بازگشت آن به عالم ارواح و ارتباط نفس و عقل از دیگر بن‌مایه‌های مهم اندیشه نوافلاطونی است که در آرای متفکران اسماعیلی تأثیر داشته است (الحمد، ۲۰۰۳م: ۴۳ - ۴۴). اسماعیلیه دیدگاه‌های جامعی از خدا، جهان، آفرینش، مراتب هستی و انسان عرضه کردند که در برخی زمینه‌ها تحت‌تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی است. آنان کوشیدند میان آموزه‌های اسلامی با تفکرات فلسفی، نوعی هماهنگی ایجاد کنند. به این امر در منابع کهن هم اشاره شده است (شهرستانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۶۱).

از نخستین آثار اسماعیلیان چون المحصول و عنوان‌الدین منسوب به ابوعبدلله نسفی از داعیان معروف خراسان پیش از خلافت فاطمیان، جز عباراتی در مطاوی آثار بعدی از قبیل الریاض

کلامی در اوج بود (واکر، ۱۳۷۷: ۲ - ۳). از زندگی او اطلاعات اندکی در دست است. ملقب بوده است به خیفسوج یعنی پنبه‌دانه که واژه‌ی اخیر در برخی منابع به بندانه تحریف شده است (زریاب خویی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۴۲۴). ابویعقوب در مدارس دعوت در یمن، مبانی کیش اسماعیلی را فراگرفت و به سرعت مشهور شد (غالب، ۱۹۶۴م: ۱۵۴). او با تألیفات خود در تحکیم مبانی اندیشه‌ی اسماعیلی کوشید. ابویعقوب را باید تالی استادش نسفی دانست که به فاطمیان پیوست و افکار او با استقبال المعز بالله، در تعلیمات داعیان فاطمی وارد شد. اهمیت ابویعقوب، در بیان و بسط نظریه‌ی جهان‌شناسانه‌ی نسفی است که متأثر از اندیشه‌های نوافلاطونی بود. در تنها اثر فارسیش یعنی کشف‌المحجوب، عقاید اسماعیلیه را درباره‌ی توحید و مراتب آفرینش بیان کرده است. اثر مهم دیگر او الینابیع است در چهل سرچشمه با موضوعات متنوع از جمله اثبات نبوت و تشابه ادیان. المقالیدالملکوتیه در هفتاد اقلید که با بحث درباره‌ی مبدع آغاز گشته و در ادامه مفاهیم بسیاری در آن طرح و توضیح داده شده است. المبدأ و المعاد در اثبات توحید، النصره با موضوع دفاع از نظریات نسفی، الافتخار ماحصلی از اندیشه‌های ابویعقوب، الرسالة الباهره در باب قیامت و جهان و انسان و... از دیگر آثار ابویعقوب سجستانی است. اندیشه‌های او در آثار متفکران بعدی مانند حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو قبادیانی استمرار یافت (زریاب خویی، ۱۳۷۳، ج ۶: ۴۲۳ - ۴۲۹؛ غالب، ۱۹۶۴م: ۱۵۵). پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه‌ی آثار ابویعقوب سجستانی می‌کوشد مراتب وجود را از نگاه او بررسی و تحلیل کند.

۱/۱ پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌هایی درباره‌ی اندیشه‌ی ابویعقوب سجستانی انجام گرفته است؛ ویلفرد مادلونگ (۱۳۸۲)، در مقاله «ابویعقوب سجستانی و قوای هفتگانه عقل» هفت قوه مهم عقل یعنی دهر، حق،

حمیدالدین کرمانی، الاصلاح ابوحاتم رازی و النصره ابویعقوب سجستانی چیزی باقی نیست و از همین عبارات برمی‌آید که نسفی در المحصول نظام مابعدالطبیعه‌ای ترسیم کرده که تلفیقی از سنت نوافلاطونی و اندیشه‌های اسلامی است (صابری، ۱۳۸۵، ۱۶۳). اندیشه‌های نسفی بر شاگردش ابویعقوب سجستانی تأثیر نهاد. او پس از خلافت المعز بالله، به جناح اسماعیلی پیرو فاطمیان پیوست و بسیاری از اندیشه‌های او در دعوت فاطمی پذیرفته و تبلیغ شد (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۹۶).

یکی از سرچشمه‌های تفکر اسماعیلیان، اندیشه‌های گنوسی است. گنوس/ گنوسیس (Gnosis) به معنی معرفت و عرفان است و بر کیشی کهن اطلاق می‌شود که از ترکیب تفکرات فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی پدید آمد. یونانیان از مفهوم گنوس برداشتی فلسفی داشتند درحالی‌که در شرق، گنوس را مفهومی عرفانی و دینی تلقی می‌کردند (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۷). بن‌مایه هبوط انسان در جهان فرودین و تلاش او برای رستگاری از مفاهیم اصلی کیش گنوسی است (کیسپل، ۱۳۸۸: ۹۹ - ۱۰۰). مطالب کتاب الکشف، روایتی گنوسی از تکوین جهان است (دفتری، ۱۳۸۶: ۱۶۷). ام‌الکتاب، از رسالات بسیار کهن اسماعیلی، تحت‌تأثیر آرای گنوسی است (کربن، ۱۳۹۴: ۲۴۰ - ۲۴۱). روایت رساله بسیار کهنی از داعی ابوعیسی، درباره‌ی آفرینش (نک: هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۲ - ۱۰۹)، متأثر از آرای گنوسی است. وجه مشترک این روایت با عقاید گنوسی این است که هر دو آفرینش را نتیجه اشتباه آفریده نخست و هبوط می‌دانند (هالروید، ۱۳۸۸: ۹۰). این مضمون که از مفاهیم اصلی تفکر مانوی هم هست (نک: ویدن‌گرن، ۱۳۹۰: ۸۶؛ دکره، ۱۳۸۳: ۱۰۳ - ۱۰۵) در تعالیم اسماعیلیه و به خصوص آثار ناصر خسرو بازتاب وسیعی دارد (منصوری، ۱۳۹۷: ۹۵ - ۱۰۱).

ابویعقوب اسحاق بن احمد سجزی یا سجستانی از داعیان بزرگ ایرانی در سده‌های سوم و چهارم هجری، در روزگاری می‌زیست که مشاجرات فکری و

(زنده در ۲۲۰ق) در ترجمه‌ی اثولوجیای فلوطین به کار رفته است (خراسانی، ۲/۱۳۷۴: ۳۷۲). از نگاه ابویعقوب سجستانی آفرینش حاصل اراده‌ی خاص خداست که از رهگذر ابداع محقق شده است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۱۱ و ۱۱۲). ابداع به معنی آفرینش بدون ماده و صورت پیشین و فراتر از جذب منفعت و دفع مضرت، فعل خاص خداست (همان: ۱۲۹). ابداع، آفرینش از نیستی است که مستلزم جوهر و عرض، شیئیت و علت و معلول نیست (همان: ۱۴۰ - ۱۴۱). ثبات کلی عالم نشانه‌ی این است که از عقل کلی سرچشمه گرفته و منشأ عقل، امر باری تعالی و ابداع است که هرگز در معرض فنا و دگرگونی نیست (همان، ۲۰۱۱م: ۱۱۲). تأمل در نظم عالم حاکی از آن است که جهان نمی‌تواند از چیزی هم‌سطح خود پدید آمده باشد بلکه باید از امری بسیط و فراتر از نقش و صورت ناشی شده باشد که همان امر باری تعالی است (همان: ۱۱۳ و ۱۱۴). در اندیشه‌ی ابویعقوب اصل و منشأ هر ذاتی بسیط‌تر از آن است و امر باری از تمام مراتب و اشیا و موجودات عالم روحانی و جسمانی بسیط‌تر و واسطه‌ی بین خداوند متعال و جهان هستی است.

ابداع، واسطه‌ی خداوند با عالم و فرمان او به هستی است. نخستین و کامل‌ترین میانجی مابین خداوند و پدیده‌های عالم هستی و فعلی بی‌آلت و زمان و مکان است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۸۱). ابداع، مظهر علم خداوند است. به‌همین دلیل همه‌ی مراتب و کثرات عالم در آن مکنونند. ابداع با خلق عقل و سپس زوج آن، یعنی نفس، از «نه‌چیز» (عدم) محقق می‌شود. ابداع آغاز تصویر است و هرچه هستی می‌یابد تصویری است نگاشته در ابداع (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۸ - ۲۰).

خداوند متعال، واحد احد است که کثرت نمی‌پذیرد و با چیزی تناسب ندارد (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۸۷). علاوه‌بر وجود باری تعالی، ابداع و عقل نیز واحدند: «الباری جل جلاله‌ی الفردانیه‌ی امره‌ی هو المنفرد، و امره‌ی الفردانیه‌ی و المعلول الاول هو الفرد المحض» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۶۵ -

سرور، برهان، حیات، کمال و بی‌نیازی را از نگاه او بررسی کرده است. سلمان ساکت (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «نکاتی درباره‌ی کشف‌المحجوب ابویعقوب سجستانی» برخی ابهامات یا پرسش‌ها چون زبان اصلی اثر، کامل یا ناقص بودن ترجمه، هویت مترجم، تناقض آرای ابویعقوب و منتقدان او در باب تناسخ را بررسی کرده است. پل واکر در کتاب ابویعقوب سجستانی متفکر و داعی اسماعیلی مباحثی را درخصوص برخی مراتب هستی چون عقل و نفس طرح کرده است (واکر، ۱۳۷۷: ۵۴ - ۷۲). فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ضمن بحث از آرای اسماعیلیان درخصوص آفرینش عالم و مراتب هستی، گاهی به اندیشه‌های ابویعقوب سجستانی نیز اشاره کرده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۳ - ۲۷۴، ۲۷۸ - ۲۸۳). مصطفی غالب (۱۹۶۹م)، در مواضعی از کتاب مفاتیح‌المعرفة درباره‌ی مفاهیمی چون عقل، نفس، ارکان و موالید از نگاه اسماعیلیه، بحث کرده است. با وجود تحقیقات مذکور، هنوز پژوهش جامعی درباره‌ی آفرینش و سلسله مراتب وجود از نگاه ابویعقوب سجستانی منتشر نشده است.

۲ بحث

مراتب وجود در اندیشه‌ی ابویعقوب از ابداع آغاز می‌شود و به خلق نخست یعنی عقل کلی و از آنجا به خلق ثانی یعنی نفس کلی می‌رسد. پس از بحث در باب جد و فتح و خیال، از حروف یاد می‌شود. آنگاه از طبیعت سخن به میان می‌آید و سپس مراتب جسم، افلاک، ارکان، موالید، انسان و انبیا و اوصیا مطرح می‌شود (۱).

۲،۱ ابداع

ابداع به معنی ایجاد شیء از لاشیء (نک: الجرجانی، ۲۰۰۳م: ۸)، به‌عنوان اصطلاحی فلسفی در سده‌ی سوم و چهارم توسط عبدالمسیح بن ناعمه‌ی حمصی

کلمه در عقل و مراتب آفرینش، در گروهی ظهور انسان در آخرین مرتبه موجودات است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۹).

بسیاری از حکمای جهان اسلام آفرینش را از طریق ابداع تبیین کرده‌اند (نک: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۹۸). از نظر حکمای اسماعیلی نیز آفرینش از رهگذر ابداع آغاز شده، اما سلسله‌مراتب آفرینش بعد از ابداع و امر به طریق فیض در امتداد همدیگر پدید آمده است (غالب، ۱۹۸۲م: ۳۸ - ۴۰). نگاه ابویعقوب سجستانی در باب مراتب آفرینش نگاهی نوافلاطونی و مبتنی بر نظریه فیض است. اما او همانند بسیاری از حکمای جهان اسلام و دیگر اسماعیلیان ابداع را صفت خاص خداوند دانسته و آغاز آفرینش را از این طریق بیان کرده است. امری که در اندیشه دیگر متفکران اسماعیلی از جمله حمیدالدین کرمانی هم نمود بارزی دارد (نک: حمیدالدین کرمانی، ۱۹۵۲م: ۵۹، ۶۳، ۱۵۷؛ ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۲۸۶ و ۳۱۴). تأثیرپذیری از آرای نوافلاطونی و ارائه نظام جهان‌شناختی اسماعیلی، پیشتر توسط نسفی در کتاب المحصول اتفاق افتاده بود و ابویعقوب تحت‌تأثیر او نگرش خود را در این خصوص سامان داده است (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۴ - ۲۷۵).

۲،۲ خلق اول: عقل کلی

از نگاه ابویعقوب سجستانی پس از امر و ابداع، عقل کلی در نخستین مرتبه قرار دارد که از آن تمام مراتب بعدی آفرینش، به صورت فیض تحقق می‌یابد و مراتب هستی در امتداد یکدیگرند و از هم زاده می‌شوند. عقل کلی، جوهری است باقی و نورانی که در ذات و فعل از مادون خویش مجرّد است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۳۳؛ همو، ۱۹۶۵: ۷۹ - ۸۵). نخستین مبدّعی است که به واسطه امر الهی به وجود می‌آید: «مبدّع است به ابداع از مبدّع و معلولست به علیّت از عال، و معلولی و مبدّعی صفت عقل اولست کی آفریده اول است نه از چیز»

(۶۶). در کتاب الافتخار امر حق، واحد محض و عقل واحد متزاید و متکثر است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۷۸). خداوند متعال کلمه را می‌آفریند و نمودی همذات کلمه می‌یابد. ابویعقوب از اصطلاح «انیه» به معنی تحقق و علت و ثبات حقیقی وجود، استفاده می‌کند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۳۵۱). از این منظر انیه معادل ابداع است: «الانیه التي تضاف الى الله سبحانه هي الابداع المحض الذي هو امره و جوده» (همان: ۵۶).

ابداع علت‌العلل موجودات و مراتب مادون خویش است و میان آن و خداوند واسطه‌ای نیست «لا واسطة بينه وبين امره، فهو حظيرة القدس و عالم التمام» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۷۱). خلقت بی‌میانجی کلمه، آن را به علت‌العلل تبدیل می‌کند (همان: ۵۸). کلمه ابداع نزد عقل اول به عنوان اصل همه جواهر روحانی و جسمانی، آشکار است و پیوستگی عقل و ابداع، هستی را به امر باری تعالی پیوند می‌زند به گونه‌ای که پیدایش و حیات هر ذره و قطره‌ای در گروهی فرمان ایزد است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۹ - ۲۲). ابداع با دو حرف «ک» و «ن» تعبیر می‌شود. «کن» خلاصه‌ای از آفرینش است که به عقل کلی تعلق می‌گیرد. البته خطاب خداوند فراتر از حرف و صوت است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۰۱). اراده خداوند سابق بر امر او و امرش سابق بر قول اوست. از امرش عقل پدید می‌آید که مبدّع و کامل‌ترین موجودات است (همان: ۱۰۶، همو، ۱۹۶۵م: ۷۱). کل آفرینش در امر الهی مندرج است و سبقت امر بر مراتب مادون سبب غنای مرتبه ابداع و نیازمندی سایر مراتب به آن است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۰۳). امر و آفرینش فراتر از زمان و بدون پیش و پس‌ی یا «معاً معاً» بوده است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۱). آفرینش عالم یک‌باره رخ داده است: «إنَّ الله تعالى ذكره مُبْدِعُ الاشياءِ و خالقها و بارئها و منشئها دفعة واحدة بأمره التام» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۸۲؛ نیز نک، همان، ۲۰۱۱م: ۹۰). ابداع با انسان نیز مرتبط است زیرا ظهور و نمود

عقل به سبب پیوند با امر الهی، شناسای ماهیت، کیفیت و کمیت اشیای عالم است اما بالاتر از امر را نمی‌تواند بشناسد. عقل عین علم و علم عین عقل است. از این رو معرفت عقل اول، سابق و تام است. عقل اندیشیدن است و ابویعقوب از اندیشه عقل به نگرستن یاد می‌کند (همان: ۱۷ - ۲۰). جوهر عقل نگرستن و دانستن است. دانسته عقل، ابداع است که هستی مجرد و مطلق است و عقل چون در پیوستگی با امر باری تعالی است هرگاه در خویش می‌نگرد، وحدت هستی را می‌بیند. ابداع آغاز تصویر است و عقل با اندیشه و نظر در ذات خود، زمینه هستی صور روحانی و جسمانی را فراهم می‌سازد (همان: ۱۸؛ و نیز نک: همو، ۲۰۱۱م: ۹۳). عقل زندگی صور روحانی و جسمانی است که به واسطه ابداع بدان تعلق گرفته است. بذر دو جهان در عقل به ودیعت نهاده شده است و هرچیزی در عالم روحانی و جسمانی نشان و بهره‌ای از عقل کلی با خود دارد. عقل مظهر رحمت خداوند است که بر آفرینش فروریخته تا هرچیزی به مقدار ظرفیت خود، از آن بهره یابد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۴). جهان از امری واحد آغاز می‌شود، با هستی کثرات در صور و اشکالی گوناگون، بسط می‌یابد اما با سریان عقل در هر شیء و مرتبه‌ای، پیوند هستی و وحدت نخستین آن حفظ می‌شود. خصوصیات انسان دلیلی بر اثبات مرتبه عقل کلی و احاطه آن بر عالم آفرینش است. جهان چون درختی است که از تخمی که در عقل افکنده شده، پدید آمده است: «نشان تخم افکندن در جایگاهی آن بود کی تخم افزونی با خویشتن بیرون آورد از آن اصل کی در وی افکنده شد...» (همان: ۲۴). پس تخم از اصل خویش نشان دارد. نهایت آفرینش عالم، خلقت انسان و بار درخت انسان خرد است. انسان خردمند آخرین مرتبه هستی است. پس همه چیز از خرد پدید آمده است (همان). عقل کلی هفت قوه دارد که همه یکجا با آن خلق شده و ضرورتاً همراه آنند. این قوا عبارتند از دهر به سبب همبودی آن با عقل، حق، سرور، برهان، حیات، کمال و غنیت یعنی بی‌نیازی (مادلونگ، ۱۳۹۰: ۱۱۳ - ۱۱۷). سجستانی همانند

(ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۶؛ نیز نک همان: ۷، ۲۵). عقل کلی مظهر اسم اول است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۰۰). عقل مظهر جود باری تعالی، کامل، محیط بر همه موجودات عالم روحانی و جسمانی است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۹۵: ۲۴ و ۲۵). ابداع امر به هستی و عقل هستی راستین است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۲). میان امر به هستی و ایجاد عقل فاصله نیست (همان: ۱۲۹). بهره عقل از امر نامتناهی و نقصان‌ناپذیر است. عقل شریف‌ترین آفریده‌ها، اصل همه جواهر بسیط و مرکب و کامل‌ترین مرتبه هستی است. ازلی، ابدی، فنا‌ناپذیر و نامقهور است. آنچه مادون اوست از انوار قدسی‌اش بهره می‌برد اما بهره آنان متناهی و محدود است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۲، ۲۰، ۲۱؛ همو، ۱۹۶۵م: ۸۴ - ۸۵؛ همو، ۲۰۱۱م: ۵۰؛ همو، ۲۰۱۱م: ۵۰).

ابویعقوب با تصویر دایره و نقطه، نسبت عقل با دو جهان را توضیح می‌دهد؛ در این تصویر عالم به مثابه دایره و عقل مرکز آن است که حکمش بر مظاهر آفرینش جاری است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۶). «إِنَّ الْعَقْلَ نَقْطَةُ كَدَائِرٍ مُحِيطَةٍ بِمَا فِيهَا مِنَ الزَّوَايَا وَالْأَضْلَاعِ، وَ دَائِرُهُ كَنَقْطَةٍ غَيْرِ مُتَجَزِّئَةٍ. فَنَقْطَةُ بِمَعْنَى أَنَّ الْكُلَّ قَدْ أُنْشِئَ مِنْهُ وَ بِهِ وَ دَائِرُهُ بِمَعْنَى أَنَّهُ مُحِيطٌ بِجَمِيعِ مَا كَانَ مَبْرُوزاً فِيهِ مِنْ صُورِ الْعَالَمِينَ، دَائِرُهُ مُحِيطَةٌ بِجَمِيعِ الصُّوَرِ الرُّوحَانِيَةِ وَ الْجِسْمَانِيَةِ» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۴۷). عقل نقطه‌ای است بسان دایره و دایره‌ای است مانند نقطه تقسیم‌ناپذیر. عقل نقطه است چون همه چیز از او ناشی و خلق شده و دایره است چون تمام تصاویر روحانی و جسمانی را احاطه کرده است. تأکید بر مرکزیت عقل بیانگر سکون و ثبات آن است که منشأ حرکت افلاک و موالید و کون و بعث نفس‌هاست: «اگر مرکز آرمیده و راست نبود هیچ حرکتی از حرکات راست نبود و اشکال تمام نشود، همچنین خرد ساکنست و از بهر سکون او نفس‌ها لطیف متحرکند تا از حد قوت به حد فعل آیند» (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۶).

فلوطین از قلمروی عقل سخن می‌گوید که افق آن عالمی مقدم و مستقل از امور و اشیای جزئی در عالم طبیعی و جسمانی است. برخلاف کسانی چون حمیدالدین کرمانی که از سلسلهٔ عقول سخن گفته‌اند، ابویعقوب از یک عقل که همان عقل کلی و نتیجهٔ ابداع و امر است سخن گفته است (واکر، ۱۳۷۷: ۵۶-۵۷).

۲،۳ خلق دوم: نفس کلی

دومین مخلوق، نفس کلی است که ثانی و تالی عقل کلی به شمار می‌آید. اصطلاح سابق و تالی در اشاره به عقل و نفس کلی صبغهٔ نوافلاطونی دارند (واکر، ۱۳۷۷: ۶۱). جوهری است روحانی، متحرک و باقی (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۳۴؛ همو، ۱۹۶۵م: ۱۰۸-۱۰۹). نفس به‌طریق انبعاث از عقل پدید می‌آید و از آن فایده می‌پذیرد و فواید را به مادون خویش انتقال می‌دهد (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱ همو، ۲۴؛ ۲۰۱۱م: ۵۶ و ۵۷؛ همو، ۱۹۶۵م: ۹۷-۹۸). عقل و نفس کلی دو اصل عالم روحانی‌اند. عقل فایده‌دهنده و نفس فایده‌پذیر است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۳۲). فواید این زوج بر عالم مادون جاری است. واحد نمی‌تواند جز واحد را پدید آورد پس برای ایجاد و هستی - در عالم روحانی و جسمانی - زوجی لازم است تا زایش و آفرینش محقق شود (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵م: ۷۳؛ و نیز نک همان، ۲۰۱۱م: ۹۴). نفس، خداوند ترکیب است و حلقهٔ واسطه‌ای است که در سویهٔ بالای خود با عقل و در سویهٔ دیگر با عالم مادی مرتبط است. عقل، نمی‌تواند صور دریافتی از ابداع را به‌منصهٔ ظهور برساند جز در ترکیب و نظر در نفس، که زوج اوست (همان: ۹۳). نفس معلول عقل کلی است و ارتباط با عقل، نفس کلی را قادر به تدبیر در عالم ماده می‌سازد. صور روحانی و جسمانی در عقل کلی، در نفس ترکیب و هستی می‌یابند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۴؛ و نیز نک: همو، ۲۰۱۱م: ۹۲، ۱۲۹) نفس خالق عالم جسمانی است بی‌آنکه با ماده بیامیزد (همان: ۹۳). ابویعقوب با اصطلاحاتی چون

عَلَّت و معلول، لوح و قلم، کرسی و عرش، نر و ماده، قضا و قدر و شمس و قمر به تشریح ارتباط عقل و نفس پرداخته است. اسماء عقل و نفس در مواضع گوناگون متفاوتند. برای اشاره به عقل و نفس، در معرفت توحیدی و نفی صفات از خداوند، از اصطلاح کرسی و عرش استفاده می‌شود. کرسی هستی محض و دلیل تجرید مبدع از هر صفتی است. سابق بر تمام هستی و جامع صور روحانی و جسمانی است. تعبیر عرش که نام دیگر نفس کلی و خالق صور است، برگرفته از قرآن کریم است (زمر ۳۹: ۷۵). عقل کل که محیط بر هر دو عالم است به‌منزلهٔ قلم و نفس کل که پذیرندهٔ قوت‌های عقل کل و پدیدآورندهٔ فائده‌های اوست، چون لوح است. قضا و قدر در تبیین ارتباط عقل و نفس با ناطق و اساس به کار می‌رود. قضا یعنی کلیت آنچه که باید بشود و عقل یا قضا صورت مختصر مخلوقات را در خود دارد؛ قدر یعنی چگونگی و تفصیل آفرینش. نفس کلی، قدر یا مرتبهٔ تفصیل است. ناطق چون قضا نیز واضع شرع است و اساس نیز شرع ناطق را تأویل و تفسیر می‌کند و حقیقت شرع را تفصیل می‌دهد و آشکار می‌کند و شمس و قمر نیز وصف عقل و نفس در روز قیامت است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۱۱-۱۱۲). گاهی رابطهٔ عقل و نفس با اصطلاحات محبت و غلبه بیان می‌شود. با محبت عقل به نفس فایده می‌رساند و با غلبه، نفس از عقل فایده می‌پذیرد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۳۲). بهره‌ای که از امر به عقل می‌رسد، نامتناهی و نقصان‌ناپذیر است. اما بهرهٔ عقل به نفس کلی، محدود است به همین دلیل نفس کلی سخت مشتاق دستیابی به عقل است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۵۰).

کلمه، معادل لیس و هستی، تأییس است. کلمه بهره‌ای از شیئیت و وجود ندارد اما جامع تمام هستی و محل اجتماع حرکت و سکون است. عقل کلی ساکن و نفس کلی، متحرک و علت حرکت است (همان: ۱۳۴). حرکت نفس کلی به مراتب مادون انتقال می‌یابد و کل هستی متحرک می‌شود تا نفس کلی به شرف و کمال پیشین خود دست یابد. شرف

از زوج عقل و نفس کلی، سه موجود روحانی به نام جد و فتح و خیال به وجود آمده‌اند. ابویعقوب برای اثبات جد به معنی بخت، به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌کند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۱۶). سعادت یا شقاوت انسان به جد وابسته است که هرگاه یاورِ نفس زکیه‌ای باشد، آن نفس به پیامبری می‌رسد و بر دیگران تسلط می‌یابد و آن‌ها را به معرفت الهی هدایت می‌کند. جد مخصوص ناطق یا پیامبر است که در زبان دین جبرئیل نامیده می‌شود (همان: ۱۱۸). دومین قوهٔ فتح است که برگرفته از قرآن کریم است (الفتح: ۴۸: ۱۰). وصی با مدد از فتح، انوار ملکوتی مجملی را که از جد به ناطق می‌رسد تأویل می‌کند. فتح معادل میکائیل است که به وصی پیامبر، مدد می‌رساند. انوار ملکوتی سوم که از جد و فتح نیرو می‌گیرد و جامع تنزیل و شریعت است، خیال نامیده می‌شود. خیال معادل اسرافیل و با امام مرتبط است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۱۹). هرگاه انواری ملکوتی اما مبهم به قلب امام برسد که محتاج تأویل باشد، خداوند نفس او را به کمک فتح تقویت می‌کند و چون خیال به یاری آن نفس بیاید، وصایت و امامت در نسل او قرار خواهد گرفت. امام جامع تنزیل و تأویل است که وظیفهٔ حفظ دین و تدبیر امور پنهان و آشکار با اوست. این قوهٔ موروثی در نسل امام ادامه دارد تا درنهایت به امام قائم می‌رسد (همان: ۱۲۰ - ۱۲۱).

عقل و نفس کلی که زوج آغازین آفرینشند، از دو حرف «ک» و «ن»، پدیدار می‌شود و از عقل و نفس، جد و فتح و خیال پدید می‌آیند که به منزلهٔ موالید ثلاثه از زوج نخستین هستند. سپس دو حرف «ک» و «ن» در شکل مفصل خود یعنی «کونی» و «قدر» مطرح می‌شوند و از هفت حرف این دو کلمه، هفت موجود علوی پدید می‌آید که با عقل و نفس و جد و فتح و خیال، مدبران عالم جسمانی هستند. در اندیشهٔ ابویعقوب «کونی» مؤنث و «قدر» مذکر است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۴؛ نیز نک: همو، ۱۹۶۵م: ۷۳). نفس فایده‌پذیر و مؤنث و عقل

و کمال نفس که از عقل پدید آمده، در اتصال با عقل است (همان: ۹۶). عقل جفت‌گشته با ابداع، مظهر وحدت است و واحد با کثرت نسبتی ندارد. نفس کلی خالق و واسطهٔ ارتباط عقل با کثرات است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۵). از جفت شدن عقل و نفس کلی، جوهر مطلق واحد، کثرت می‌پذیرد و جسم و روح پدید می‌آید (همان).

عقل کامل و بی‌نیاز است. نه منفعتی خارج از اوست که آن را جذب کند و نه مضرتی به او می‌رسد که دافع آن باشد اما نفس کلی چون واسطهٔ میان عقل کلی و طبیعت است فوایدی از عقل جذب می‌کند و مضرات طبیعت را دفع می‌نماید (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۱۶). افاضات پیوستهٔ عقل، نفس را بر خلق عالم جسمانی و تداوم آن توانا می‌سازد. حرکات افلاک به‌تنهایی نمی‌تواند صور مختلف عالم را با این تنوع و کثرت پدید آورد و ارکان عالم که از علم و حیات بی‌بهره‌اند، نمی‌توانند در عالم منشأ ایجاد گردند. نور پیوستهٔ عقل، به واسطهٔ نفس کلی در ارکان و موجودات عالم جاری می‌شود و حیات و حرکت را در عالم جسمانی پدید می‌آورد (همان: ۱۱۸). هستی با وحدت آغاز می‌شود و تکثیر می‌یابد و در پایان به وحدت نخستین خویش بازمی‌گردد. نفس کلی واسطهٔ تبدیل وحدت به کثرت و عکس آن است. پیامبر با نفس کلی مرتبط است: «إِنَّ الرِّسَالَةَ مِنْهُ مِنْ مِّنَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ مُعَلَّقَةٌ بِالْأَفْئِدَةِ الْكَلَامِ» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۳۹). عالم بسان کتاب و صور روحانی و جسمانی، کلمات آنند که در عقل کلی مضمزند و در نفس کلی با واسطهٔ ارتباط با جهان جسمانی به‌منصهٔ ظهور می‌رسند. نفس کلی مجمع کلام است و کلمات آفرینش از نفس کلی سرچشمه می‌گیرند و از وحدت عقل به کثرت می‌رسند. سرچشمهٔ وحی نیز، نفس کلی است و رسالت و نبوت به نفس کلی پیوسته است و مخاطب آن نفس جزئی است تا با قبول علم و صفوت و لطافت روحانی به نفس کلی متصل شود (همان: ۱۳۹).

فایده‌رسان و مذكر است. رد پای اساطیر را در چنین باوری می‌توان دید.

در باور اسماعیلیان قدیم اراده‌ی خداوند به خلقت تعلق می‌گیرد. خلق از نور پدید می‌آید و نور از خداوند منبعث می‌شود. خداوند این نور را با امر «کن» خطاب می‌کند: یعنی «باش». خلق اول پدید می‌آید و خداوند برای آگاهاندن او، شش حد به وجود می‌آورد که به طریق انبعاث از کونی پدید می‌آیند. خلق اول از آن شش مخلوق دچار حیرت می‌شود و به وجود خالق اقرار می‌کند. خداوند به خلق اول به طریق تضایف، کونی (صیغه مؤنث امر عربی از کن)، فرمان می‌دهد که از نور خود مخلوقی بیافریند و او قدر را پدید می‌آورد. «کونی» و «قدر» زوج آغازین چنین روایتی به شمار می‌آیند (هالم، ۱۳۹۰: ۱۰۲-۱۰۹). حروف سبعة «کونی قدر»، به ترتیب متناظر با ادوار هفتگانه رسالت یعنی رسالت آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، حضرت محمد (ص) و حضرت قائم (ع) است. با آنکه نفس و ناطق، مراتبی تقریباً برابر دارند اما نفس، در مقابل تعداد ناطقان که هفت نفرند، مفهوم و وجودی کلی و یگانه است. عقل و نفس کلی در اندیشه دو اصل اساسی به شمار می‌آیند. از دید سجستانی نفس هم وجودی روحانی است و هم نیرویی که در مراتب پایین مؤثر است (واکر، ۱۳۷۷: ۶۴). ابویعقوب به نحو ظریفی میان عقل و نفس کلی و جد و فتح و خیال با سلسله مراتب مأخوذ از فلسفه نوافلاطونی یعنی عقل، نفس، افلاک و مراتب پایین تر نوعی هماهنگی پدید می‌آورد (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۸۰).

۲/۴ خلق سوم: طبیعت

طبیعت و ملائمت آن از مفاهیم مورد علاقه فیلسوفان دنیای قدیم است. ارسطو در کتاب سماع طبیعی درباره طبیعت سخن گفته است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۵-۹). مفهوم طبیعت در حکمت اسلامی نیز طرح شده و کسانی چون فارابی، ابن سینا و نویسندگان رسائل اخوان الصفا درخصوص آن سخن

گفته‌اند (کسائی، ۱۴۰۲: ۵). از نگاه ابویعقوب سجستانی، طبیعت جوهری روحانی، مظهر قدرت ایزد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۴۲) و معلول نفس کلی است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۹۲). پیوسته بر یک حال و مشرف بر عالم جسمانی است و همواره به آن مدد می‌رساند به نحوی که بقای عالم جسمانی وابسته به آن است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۴۲) طبیعت واسطه امر ایزد و مدبر عالم است. اجرام فلکی و طبایع دست‌افزارهای طبیعتند که به واسطه ایشان کون و فساد و زیادت و نقصان و... را در عالم جسمانی پدید می‌آورد (همان: ۴۳، ۵۴). ماده طبیعت برای آفرینش عالم جسمانی در افلاک و اجرام علوی است. طبیعت صورت‌ها را دریافت می‌کند و با دست‌افزارهای خود موجودات عالم را پدید می‌آورد. این صور پس از انطباق با ماده و یافتن هستی جسمانی، در معرض تحول و فساد قرار می‌گیرند اما اصل صورت در اجرام علوی باقی می‌ماند (همان، ۱۳۲۷: ۵۵-۵۶). طبیعت نیز حافظ و نگهدار انواع است (همان: ۵۰). طبیعت به دریافت فضایل نفس کلی مشتاق است اما نفس کلی به صورت معتدل به طبیعت فایده می‌رساند و پدید آمدن اعتدال در گرو آفرینش انسان است (همان: ۴۸).

هیولی و صورت از قوای مهم طبیعتند که از نفس کلی پدید می‌آیند و هدف از ایجاد آن‌ها، محسوس و عینی شدن صورت‌های موجود در نفس کلی است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۲۸). جدایی میان صورت و ماده ناممکن است. ماده با دریافت صورت هستی می‌یابد و هستی اشیا با پیوند همزمان صورت و ماده محقق می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۴۳). در میان صور طبیعی، افلاک تغییرناپذیر و صورت آن‌ها در دایره‌های فلک منقوش است (همان: ۴۵). آفرینش در گروی حرکت است. هیولی، مانند حرکت نطفه در پشت مرد، حرکت وهمی نامحسوسی دارد. حرکات هیولی افاضاتی را که از عقل بر نفس کلی جاری می‌شود، به انسان انتقال می‌دهد. صورت ساکن است و سکون آن سبب حفظ

صاحب حرکت و چشمه‌ی حیات است. حرکت او ذاتی و همه‌ی حرکات جسمانی متأثر از تدبیر اوست. نفس با حرکت امور را درمی‌یابد و بر آنان احاطه می‌یابد (همان: ۳۰).

۲،۴،۱ جسم

جسم محصور در فلک، مغلوب نیروی طبیعت، مکان‌مند و زمان‌مند است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۹، ۴۰، ۴۱). جسم به واسطه‌ی طبیعت و با دست‌افزار ستارگان و طبایع پدید می‌آید (همان: ۴۳). اجسام دو دسته‌اند: صناعی، طبیعی. اجسام صناعی با فعل صانع و اجسام طبیعی از طریق استحاله پدید می‌آیند. صنعت مستلزم وجود ماده‌ی قبلی است پس اجسام عالم صناعی نیستند. استحاله یعنی تبدیل قوه به فعل یا ممکن به موجود. قدرت مبدع فراتر از نیاز به قوه است پس اجسام عالم، طبیعی نیز نیستند بلکه همه از راه ابداع از عدم به وجود آمده‌اند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۵۳ و ۵۴). اگر ابداع اساس آفرینش نبود، در عالم و قوای آن انواع جدید پدید می‌آمد درحالی‌که عالم بر همه‌ی اجزای خویش احاطه دارد و آن‌ها را حفظ می‌کند به صورتی که نه نوعی نابود می‌شود و نه نوع تازه‌ای پدید می‌آید (همان: ۵۵). جسم جوهری است که از نظر نفس کلی در طبیعت پدید می‌آید و دارای طول و عرض و عمق است (همان: ۱۴). جسم در آغاز یکی است و با اثرپذیری از نفس کلی به موات و نبات تقسیم می‌شود. نفس نامی نیز دو قسمت می‌شود: نبات و حیوان. به همین ترتیب نفس حیوانی نیز به ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شود (همان).

۲،۴،۲ افلاک

افلاک معلول پیوند هیولی و صورتند. هیولی حرکت وهمی و صورت سکون وهمی دارد. افلاک چون هیولی متحرک و صور ایشان ساکنند. حرکت و صورت افلاک محسوس نیست (ابویعقوب

اشکال ترکیبی می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۵۰ و ۵۱).

یکی از قوای مهم طبیعت زمان است که از دیرباز توجه فلاسفه به آن جلب شده است. ارسطو زمان را حاصل تغییر در عالم بیرون و ذهن انسان و دارای پایه‌ی عددی می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۹۲). از نظر زکریای رازی زمان در کنار خداوند، نفس، هیولی و مکان، قدیم است. این نظر او مخالفت‌های بسیاری در پی داشته است (ابوحاتم رازی، ۱۳۵۴: ۱۰-۱۹؛ نیز نک: کسائی، ۱۴۰۲: ۱۳). ابویعقوب زمان را عدد حرکات جسم می‌داند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۴۳). زمان امری معقول و معلول حرکت فلک است که با آفرینش افلاک پدید می‌آید و به سه بهره‌ی گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۰). زمان از ویژگی‌های جهان محسوس و حاکم بر موجودات طبیعی است. آنچه جسم نیست، زمان گذرنده ندارد و از زمان برتر است. در زمان، جسم از حالی به حالی و از جایگاهی به جایگاهی دیگر تغییر می‌یابد که این امر سبب کون و فساد در موالید، استحاله در امهات و چرخش اجرام فلکی و حرکت آنان می‌شود؛ آفرینش افلاک، گردش آن و ایجاد زمان، فعل نفس کلی است (همان: ۱۱-۱۲).

حرکت و سکون نیز از مفاهیم حکمی و فلسفی به شمار می‌آید. ارسطو حرکت را نوعی فعلیت وابسته به جهان جسمانی می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۰۲-۱۰۳). از نگاه اسماعیلیان و به‌ویژه ناصرخسرو، حرکت، جسمانی یا نفسانی است. حرکت جسمانی دگرگونی در ذات جسم و یافتن صورت جدید است که در ظرف زمان حادث می‌گردد و کون و فساد، زیادت و نقصان، استحاله و انتقال، انواع آن است که به سه نوع کمی (زیادت و نقصان)، کیفی یا عرضی (استحاله و انتقال) و جوهری (کون و فساد) تقسیم می‌شوند (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۳۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۹۲؛ نیز نک: کسائی، ۱۴۰۱: ۱۰۳-۱۰۴). ابویعقوب نیز به حرکات ششگانه‌ی مذکور معتقد بوده است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۹-۳۱). نفس

دشمنی هست و بعضی از آن‌ها دیگری را در خود حل می‌کند (همان: ۵۶). ارکان عالم پذیرای کون و فسادند. این اجزا در ترکیب باهم، اشیا را پدید می‌آورند و در نتیجه تضاد میان آنان، اشیا در معرض فساد قرار می‌گیرند (همان: ۹۵).

۲،۴،۴ موالید

موالید با تدبیر صانع و وساطت طبیعت، از تأثیر افلاک در عناصر پدید می‌آیند. نشان تدبیر صانع در ایجاد جهان جسمانی و مقهور بودن افلاک و امهات آن است که در موالید چیزهایی چون یاقوت سرخ و انسان یافت می‌شود که در ارکان یا افلاک نیست (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۵۲ - ۵۴). در سلسله مراتب هستی، امهات، علت و موالید، معلول است و چون میان علت و معلول از برخی جهات اتحاد و تجانس وجود دارد، موالید همچون امهات دچار استحاله و تغییر می‌شوند و همان‌طور که در امهات مراتبی برقرار است و آب بر روی خاک و هوا بر روی آب و آتش بالاتر از همگی قرار دارد؛ موالید نیز دارای مراتبند و نبات برتر از جماد و حیوان بالاتر از نبات قرار دارد (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۲۷). موالید عالم به سه دسته موات، نبات و حیوان (نک: ابویعقوب سجستانی ۱۳۲۷: ۲۸) و از منظر برخورداری از نفس به دو دسته موات و نامی تقسیم می‌شوند (همان: ۲۵). جمادات بی‌بهره از نفس، موات خوانده می‌شوند. اجسام نامی، شامل نبات و حیوان است که نفس نامیه دارند. این قوت در بیخ و تخم نبات و حیوان قرار دارد (همان: ۳۲). حیوان نیز به ناطق و غیرناطق تقسیم می‌شود. قدرت نمو و تکثیر نوع از ویژگی‌های نفس در مرتبه پایین است که در نفس حسی نیز وجود دارد. حیوان، برای دریافت غذا، نیازمند حرکت انتقالی و حرکت انتقالی مستلزم بهره‌گیری از حواس جسمانی است. پس نفس حسی از قوای حواس پنجگانه نیز برخوردار است (همان: ۳۳). آموختن از ویژگی‌های نفس حسی است اما چون با قوت عقل همراه نیست در حیوان به شکل عادت بروز می‌کند. شناسایی دشمن،

سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۲۸). افلاک در افق نفس کلی قرار دارند (ابویعقوب سجستانی، ۱۹۶۵م: ۱۱۲). ابویعقوب آسمان را چنین وصف می‌کند: «الجبم اللطیف المتحرک المُرّین بالکواکب» (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۱۶). آسمان هفت طبقه است و بر هر فلک یک ستاره ریاست دارد. زحل، مشتری، مریخ، شمس، زهره، عطارد و قمر رؤسای افلاک هفتگانه‌اند (همان: ۱۴۳). افلاک، نگهدارنده انواع در عالم جسمانی و دست‌افزارهای صانع در آفرینش و تدبیر عالم جسمانی‌اند (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۵۷ و ۵۲). حرکت فلک ضد ندارد (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۵۶) اما میان افعال و اجرام آن نمودهایی از تضاد چون افول و طلوع و تاریکی و روشنی دیده می‌شود (همان: ۶۲). اجرام فلکی مختلف‌الهیة و متغیة الحركات هستند و مدار سیر و طلوع و غروب اختصاصی و بعضاً متباین دارند (همان: ۹۶).

۲،۴،۳ ارکان (عناصر اربعه)

نفس کلی، صور خویش را با واسطه افلاک بر مواد بسیط ابداعی عرضه می‌کند و ارکان عالم را پدید می‌آورد (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۹۳). افلاک، کارکنان نفس کلی در آفرینش جهان جسمانی و علت ارکان عالمند و میان ایشان و ارکان تجانس هست. استحاله، تغییر، حرکت انتقالی، خط، سطح، بعد و جرم از افلاک به ارکان منتقل می‌شود (همان: ۱۲۸). انسان و دیگر موجودات از عناصر چهارگانه آفریده شده‌اند. ابویعقوب ضمن تأویل داستان کشتن چهار پرنده توسط حضرت ابراهیم (ع)، عدد چهار را اشاره به عناصر می‌داند که در پایان، جسم آنان دوباره به عناصر اولیه تبدیل می‌شود. حیوان چهار طبع سودا، صفرا، دم و بلغم دارد که به ترتیب با خاک، آتش، هوا و آب متناسبند (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۰۳). عناصر عالم به ذات خود متکی نیستند و نیروی آن‌ها از طبیعت سرچشمه می‌گیرد که محیط بر آن‌هاست (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۶۲). میان عناصر عالم تضاد و

افکار کوتاه، سست و فرومایه متفکر را احاطه می‌کند و اگر حافظه فعال باشد اما هوش یاری نکند، اندیشه‌های غلط و وسواس پدید می‌آید (همان: ۳۸ و ۳۹). ناطق به دو دسته میرا (انسان) و نامیرا (ملائکه) تقسیم می‌شود (همان: ۲۶).

در نظام احسن عالم چیزی بی‌فایده نیست و ارکان و اجسام عالم در دوگانه‌ای مکمل هم قرار می‌گیرند. یعنی هرچیز از عاملی فایده می‌پذیرد و به دیگری فایده می‌رساند نبات از عناصر فایده می‌پذیرد و به حیوان فایده می‌رساند. لطافت و مغز نبات به انسان تعلق یابد و باقی نصیب حیوان می‌شود (همان). موالید از لحاظ نسبت با انسان به دو دسته سودمند و ناسودمند تقسیم می‌شود، ماهیت انواع تغییرناپذیر است و به هم تبدیل نمی‌شوند؛ زیرا این امر منافع آفرینش را باطل می‌کند. هر نوع، صورتی فلکی دارد که افلاک حافظ آنند. ابویعقوب با تکیه بر اصل تناسب نوع در حالت قوه و فعل، تناسخ را رد می‌کند (همان: ۳۱، ۵۶، ۵۹).

۲،۵ انسان

انسان خلاصه و چکیده جهان هستی، مقصود آفرینش و نهایت لطافت عالم روحانی و جسمانی است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۴۷). چون غایت هستی با انسان محقق می‌شود، مظهر نام نهایی خداوند است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۱۱م: ۱۰۰). انسان مجموع جسم و نفس و برخوردار از عقل است. نفس جوهری است که واسطه میان نور عقل و ظلمت جسم است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۴۴). آدمی تنها موجود معتدل است که بهره‌ای از نفس کلی دارد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۷). نبات و حیوان گرچه از نفس برخوردارند اما نفس آنان جزئی از نفس کلی نیست. فرود آمدن نفس در انسان مراتبی دارد و هر کسی به میزان بهره‌مندیش از نفس کلی، به حکمت و دانایی دست می‌یابد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۸، ۲۹). عقل فصل ممیز انسان و حیوان و بزرگ‌ترین بخشش ایزد

میل به بقا و گریختن از بیم فنا از دیگر ویژگی‌های نفس حسی است که از قوای باطنی نفس سرچشمه می‌گیرد (همان). حکما برای نفس انسان پنج قوه باطنی شامل تخیل، وهم، فکر، حفظ و ذکر برمی‌شمارند.

همان‌طور که پیشتر گفته شد میان عقل و نفس کلی دو قوت محبت و غلبه وجود دارد که عقل با محبت به نفس فایده می‌رساند و نفس با غلبه، فایده عقل را درمی‌یابد. نفس قوت دریافت‌شده را بر نفس حسی جاری می‌کند. قوت و غلبه در حیوان نیز بروز می‌کند. میل به جفت و فرزند و غلبه بر یکدیگر تحت قوای محبت و غلبه نفس است. در نفس ناطقه علاوه بر تمام قوای نفس در مراتب پایین‌تر، قوه عقل نیز وجود دارد که حواس پنجگانه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد (همان: ۳۲ و ۳۳). درک نفس از محسوسات با واسطه حواس پنجگانه شبیه پذیرش نقش مهر است. در این تمثیل تأکید بر آیینگی حواس است (همان: ۳۴).

مجاورت عالم روحانی و جسمانی ابداعی است و هیچ‌یک به واسطه دیگری آشکار نمی‌شود. اما انسان در شناخت، عالم روحانی را از رهگذر عالم جسمانی می‌شناسد؛ زیرا ادراک محسوسات آسان‌تر از درک معقولات است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۰۹). چنان‌که ثواب بهشت برای او قابل درک نیست مگر با واسطه محسوسات عالم جسمانی (همان: ۲۰۹).

قوه باطنی وهم در حیوان و انسان مشترک است (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۳۵). پس از آن قوه تخیل قرار دارد که صور مجرد را به حافظه می‌سپارد. بالاتر از قوه حافظه، ذاکره است که صور نگاه‌داشته در حافظه را بازیابی می‌کند. قوای مذکور عمل ادراک را انجام می‌دهند و پایه‌ای برای قوه بالاتری هستند که قوه متصرفه یا مفکره نامیده شده است. این قوه مدرکات را با هم ترکیب می‌کند، صور جدید می‌آفریند و مقدمات تفکر را آماده می‌کند (همان). حافظه شبیه چشمه و پایه فکر است. به مدد فکر می‌آید و فکر با مرکب هوش، همراه می‌گردد و بر امور غایب آگاه می‌شود. اگر حافظه با فکر همراه نشود

است. آثار عقل در انسان به واسطه‌ی نفس آشکار می‌شود. و اتحاد نفس با عقل در گروی تعلق نفس به جسم است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۳۸ و ۲۴۲ - ۲۴۳). انسان تخم آفرینش است. صورت انسان در عقل به ودیعت نهاده شده و بر حال خویش ثابت است و به سبب بهره‌مندی از جوهر عقل پایاست (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۱۲ و ۲۵). لطافت معرفت سبب وسعت نفس و توانایی آن در پذیرش امور معنوی می‌شود. انسان با عمل به شریعت و کسب علم، صورتی روحانی می‌یابد و نفس او به عالم روحانی متصل می‌شود و در آرامش جاودانه می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۲۰۶، ۲۱۱). آنچه را تاکنون درباره‌ی مراتب وجود از نگاه ابویعقوب سجستانی ذکر شد، باید از منظر قوس نزول بررسی کرد. تحت تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی، آفرینش از امر و ابداع آغاز می‌شود و در مراتب بعد تا خلق انسان ادامه دارد. انسان با قوه‌ی عقل و رهنمودهای انبیا و اوصیا باید نردبان رستگاری را طی کند و خود را از چاه طبیعت نجات بخشد.

۲،۶ انبیا و اوصیا

انسان در ملتقای دو عالم روحانی و جسمانی و در مرتبه‌ی آخر از مراتب آفرینش و ابتدای قوس صعود قرار دارد. او از دیگر موجودات به صورت بنیادین متفاوت است و باید روح اسیر در جهان جسمانی و کالبد خاکی را نجات دهد و به رستگاری برسد. انسان از دو راهنمای عقل و پیامبر برخوردار است. عقل به تنهایی کافی نیست. عقلی بالفعل ضروری است تا انسان را برای نیل به سعادت یاری کند (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۲). عقل جزئی که پرتوی از عقل کلی است به واسطه‌ی نفس کلی به انسان تعلق می‌گیرد. وحی و رسالت نیز از نفس کلی سرچشمه می‌گیرند. نفس کلی مجمع کلام است. این کلام هم به آفریده‌ها و صور روحانی و جسمانی دلالت دارد و هم وحی را شامل می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۳۸). ارتباط میان عقل و نفس کلی، با عالم جسمانی و ادوار نبوت به واسطه‌ی سه

فرع روحانی جد و فتح و خیال پدید می‌آید که فواید عالم روحانی را به ناطق، اساس و امام می‌رسانند (همان: ۱۱۶). جهان جسمانی، روحانی و دینی با هم متناظرند. در عالم جسمانی هفت آسمان و برهر فلک ستاره‌ای حاکم است. رؤسای هفتگانه‌ی علوی مزاج عناصر را به لطافتی می‌رسانند که پذیرای نفس باشد. متناظر با ستارگان هفتگانه، ادوار رسالت نیز هفتگانه است. در هر دور، پیامبری به رسالت مبعوث می‌شود. ادوار هفتگانه‌ی عالم دین، با ناطق آغاز می‌شود. در شش دوره‌ی اول ناطقان عبارتند از آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع) و حضرت محمد (ص). در هر دور پس از ناطق، وصی و امام هست تا ظاهر و باطن شریعت به طور کامل عرضه شود. دور هفتم که دین به طور کامل عرضه می‌شود، دور خداوند قیامت است. رسالت در هر دور تکمیل نبوت پیش از خود است و در دور پایانی به کمال می‌رسد. ادوار نبوت برای تسهیل وظیفه‌ی نفس جزئی است. سلوک در این راه از دشواری به آسانی سیر می‌کند. و در دور پیامبر اسلام، نفس قابلیت اتصال با نفس کلی را می‌یابد (همان: ۱۲۸، ۱۳۹).

نفس جزئی ناقص در جسمی که از تأثیر رؤسای هفتگانه‌ی سماوی پدید می‌آید قرار می‌گیرد و در سفر حیات، تحت ارشاد پیامبر، به تمامیت و کمال می‌رسد (همان: ۱۴۳). پیامبر، وصی و امام با تأیید عقل کلی که در پیوند با امر ایزد است از علم محض برخوردارند که در قالب امر الهی با عقل کلی مرتبط است و با تأیید آن به اولیا تعلق می‌گیرد (ابویعقوب سجستانی، ۱۳۲۷: ۲۱). از نگاه ابویعقوب وحی «اصابت و توفیق» است که بر قلب پیغمبر نازل می‌گردد و با واسطه‌ی رسول به حرف و صوت تبدیل می‌شود (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۳۸ و ۱۳۹). وجود وصی پس از پیامبر واجب است و در هر عصری امامی ظاهر یا مستور، مردم را هدایت می‌کند و زمین هیچ‌گاه از وجود امام خالی نمی‌شود. دعوت رسول به تنزیل و شریعت، دعوت وصی به تأویل و حقیقت دین و دعوت امام جامع تنزیل و

واسطهٔ عقل و عالم کثرات است. از زوج عقل و نفس سه موجود روحانی یعنی جد و فتح و خیال پدید می‌آید که در زبان دین جبرئیل، میکائیل و اسرافیل خوانده می‌شوند. خلق سوم یا طبیعت، جوهری است روحانی، مظهر قدرت ایزد و معلول نفس کلی که مشرف بر عالم جسمانی است و با دست‌افزارهای افلاک و اجرام، عالم جسمانی را می‌آفریند. هیولی، صورت، مکان، زمان، حرکت و سکون از قوای طبیعتند. مرحلهٔ بعد جسم است که محصور در فلک، زمان‌مند و مکان‌مند است. افلاک از پیوند صورت و هیولی پدید می‌آید و بر هر آسمان ستاره‌ای حاکم است. نفس کلی صور را با واسطهٔ طبیعت بر مواد بسیط ابداعی عرضه می‌کند که ارکان از این طریق ایجاد می‌شود. استحاله، تغییر، حرکت، خط، سطح و بُعد از افلاک به ارکان می‌رسد. موایید ثلاثه از ارکان پدید می‌آید که انسان در مرتبهٔ بالای آن قرار دارد. انسان غایت آفرینش و خلاصهٔ لطایف عالم روحانی و جسمانی است که مجموع جسم و نفس است. انبیا و اوصیا و عقل، راهنمایان انسان برای نجات از طبیعت و رسیدن به سعادتند. اجزای انسان، دین و جهان با هم متناظرند. تأثیر اندیشه‌های گنوسی بر آرای ابویعقوب را باید در سرنوشت روح انسان جستجو کرد که از یک‌سو در در انتهای مراتب وجود و ازسویی در آغاز قوس صعود قرار گرفته است. انسان تنها موجودی است که می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و دین از نردبان رستگاری بالا برود و در عالم روحانی به سعادت ابدی برسد.

تأویل است (ابویعقوب سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۶۷). امام باید از نسل پیامبر باشد و در هر دور رسالت، پس از ناطق و اساس، هفت نفر به امامت می‌رسند (همان: ۱۷۸).

۳ نتیجه

ابویعقوب سجستانی از متفکران و داعیان بزرگ اسماعیلی در سده‌های سوم و چهارم هجری است که با تأثیرپذیری از آرای نسفی کوشید نوعی نظام فکری مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی تدوین کند. این نظام فکری متأثر است از اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی که از طریق نهضت ترجمه وارد جهان اسلام شده بود. اندیشه‌های نوافلاطونی در بخش اعظم نگاه ابویعقوب به مراتب وجود تأثیر نهاده است. گذشته از ابداع که حاصل ارادهٔ خداوند، علت‌العلل مراتب مادون و آفرینش بدون ماده و صورت و فعل بی‌آلت و زمان و مکان است، از دید ابویعقوب دیگر مراتب امکانی وجود به‌صورت سلسله‌مراتب از همدیگر پدید می‌آیند؛ چنان‌که عقل کلی از ابداع پدید می‌آید که جوهری است نورانی و باقی و مجرد در ذات و فعل. عقل شریف‌ترین آفریده‌ها و سرچشمهٔ همهٔ جواهر بسیط و مرکب است و به‌سبب پیوستگی با ابداع، شناسای ماهیت، کیفیت و کمیت اشیای عالم است و صور روحانی و جسمانی به‌واسطهٔ ابداع به عقل تعلق گرفته و بذر تمام مراتب در آن نهفته است. پس از عقل کلی، نفس کلی قرار دارد که خلق دوم و ثانی و تالی عقل کلی به شمار می‌آید. نفس کلی جوهری است روحانی، متحرک و باقی که به‌طریق انبعاث از عقل پدید می‌آید، پیوسته به عقل می‌نگرد، از آن فایده می‌پذیرد و به مراتب مادون می‌رساند. نفس کلی علت ترکیب است و پیوستگیش با عقل سبب می‌شود تا صور روحانی و جسمانی را بیافریند. توالی و ارتباط عقل و نفس کلی با اصطلاحاتی چون لوح و قلم، کرسی و عرش، قضا و قدر و شمس و قمر هم یاد می‌شود. نفس کلی

پی‌نوشت‌ها

وجود باری تعالی فوق مراتب است او امر می‌کند و امر و اراده‌ی وی در قالب کلمه «کن» سبب آفرینش عقل کلی می‌گردد و سایر مراتب پس از عقل پدید می‌آید.

۱. مراتب وجود در اندیشه ابویعقوب سجستانی و دیگر حکمای اسماعیلی از عقل کلی، آغاز و به آفرینش انسان ختم می‌شود. بدیهی است مطابق مفهوم تنزیه و تجرید (نک: غالب، ۱۹۸۲م: ۲۱ - ۲۲)،

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). اشارات و تنبیها، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ابوحاتم رازی (۱۳۵۴). اعلام النبوه، تصحیح صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران: انجمن شاهنشاهی ایران.
- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۱۳۲۷). کشف‌المحجوب، با مقدمه هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۱۳۹۵). اثبات النبوات، تصحیح ویلفرد مادلونگ و پل واکر، تهران: کتاب رایزن.
- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۲۰۰۰م). الافتخار، مقدمه اسماعیل قربان و حسین پونا والا، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۲۰۱۱م). المقالید الملکوتیه، مقدمه اسماعیل قربان و حسین پونا والا، تونس: دارالغرب الاسلامی.
- ابویعقوب سجستانی، اسحاق بن احمد (۱۹۶۵م). الینابیع، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: المكتبة التجاری لطباعة و التوزیع و النشر.
- ارسطو (۱۳۸۹). سماع طبیعی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۸). «دیباچه‌ای بر ادبیات گنوسی»، در مجموعه مقالات ادبیات گنوسی، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر اسطوره.
- الجرجانی، علی بن محمد (۲۰۰۳م). کتاب التعریفات، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- الحمد، محمد عبدالحمید (۲۰۰۳م). الأفلوطينية المحدثه و التوحید الاسماعیلی، الرقه: منشورات الحمد.
- اولیری، دلیسی (۱۳۷۴). انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- حمیدالدین کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۹۵۲م). راحة‌العقل، تصحیح محمد کامل حسین و مصطفی حلمی، القاهرة: دارالفکرالعربی.
- خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۴). «ابداع»، در جلد دوم دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶). تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دکریه، فرانسوا (۱۳۸۳). مانی و سنت مانوی، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
- زریاب خویی، عباس (۱۳۷۳). «ابویعقوب سجزی»، در جلد ششم دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ساکت، سلمان (۱۳۹۴). «نکاتی درباره کشف‌المحجوب ابویعقوب سجستانی»، آینه میراث، شماره ۲ (۵۷): ۱۸۹-۱۹۹.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۲). توضیح الملل، ترجمه الملل و النحل، تحریر مصطفی خالقداد هاشمی، تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران: نشر اقبال.
- صابری، حسین (۱۳۸۵). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: تهران: انتشارات مجید و انتشارات فردوسی.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۸۴). زادالمسافر، تصحیح و تحقیق سیداسماعیل عمادی حائری، تهران: میراث مکتوب.

ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران: طهوری.

واکر، پل. ای. (۱۳۷۷). ابویعقوب سجستانی متفکر و داعی اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

ویدن‌گرن، گئو (۱۳۹۰). مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: مرکز.

هالم، هاینس (۱۳۹۰). «جهانشناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»، در مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

هالروید، استوارت (۱۳۸۸). «درآمدی بر کیش گنوسی»، در مجموعه ادبیات گنوسی، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر اسطوره.

یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

غالب، مصطفی (۱۹۶۴م). الاعلام الإسماعیلیه، بیروت: دارالیقظه العربیه.

غالب، مصطفی (۱۹۸۲م). مفاتیح المعرفة، بیروت: مؤسسه عزالدین.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش و علمی فرهنگی.

کربن، هانری (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

کسائی، مریم (۱۴۰۲). «طبیعت کلی و قوای آن در آثار ناصرخسرو». جستارهای نوین ادبی، شماره ۲۲۴: ۱-۲۵.

کسائی، مریم (۱۴۰۱). جهانشناسی آثار ناصرخسرو، رساله دکتری، دانشگاه ایلام.

کیسپل، گیلز (۱۳۸۸). «کیش گنوسی از آغاز تا سده‌های میانه»، در مجموعه مقالات ادبیات گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر اسطوره.

گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱). تفکر یونانی، فرهنگ عربی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فلوطین (۱۳۸۹). دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۲). «ابویعقوب سجستانی و قوای هفتگانه عقل»، در مجموعه مقالات تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه، تدوین فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.

منصوری، عباسعلی (۱۳۹۷). «تحلیل دیدگاه ناصرخسرو درباره چیستی سعادت انسان»، دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی، سال ۱۴، شماره ۳۹: ۸۳-۱۰۲.

References

The Holy Qur'an.

Abu Ya'qub al-Sijistani, Ishaq ibn Ahmad. (1948). *Kashf al-Mahjub*. Introduction by Henry Corbin. Tehran: Iranian-French Institute.

Abu Ya'qub al-Sijistani, Ishaq ibn Ahmad. (1965). *Al-Yanabi'*. Edited by Muṣṭafa Ghalib. Beirut: Al-Maktaba al-Tijariyah li-Ṭiba'ah wa al-Nashr.

Abu Ya'qub al-Sijistani, Ishaq ibn Ahmad. (2000). *Al-Iftikhar*. Introduction by Isma'il Ghorban & Ḥusayn Poonawala. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.

Abu Ya'qub al-Sijistani, Ishaq ibn Ahmad. (2011). *Al-Maqalid al-Malakutiyyeh*. Introduction by Isma'il Ghorban & Ḥusayn Poonawala. Tunis: Dar al-Gharb al-Islami.

Abu Ya'qub al-Sijistani, Ishaq ibn Ahmad. (2016). *Ithbat al-Nubuwwat*. Edited by Wilferd Madelung & Paul Walker. Tehran: Ketab-e Rayzen.

Abu Ḥatim al-Razi. (1975). *A'lam al-Nubuwwah*. Edited by Ṣalah Ṣawi & Gholam-Reza Avani. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Al-Jurjani, 'Ali ibn Muḥammad. (2003). *Kitab al-Ta'rifat*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Al-Shahrastani, 'Abd al-Karim. (1983). *Al-Milal wa al-Niḥal* (Explanation of Creeds). Edited by Seyyed Moḥammad-Reza Jalali Na'ini. Tehran: Nashr-e Eqbal.

Al-Ḥamad, Muḥammad 'Abd al-Ḥamid. (2003). *Neo-Platonism and Ismaili*

Monotheism. Raqqa: Al-Ḥamad Publications.

Aristotle. (2010). *Physics*. Translated by Moḥammad-Ḥasan Loṭfi. Tehran: Tarh-e Now.

Copleston, Frederick Charles. (2001). *A History of Philosophy*, Vol. 1. Translated by Seyyed Jalal al-Din Mojtabavi. Tehran: Soroush & Elmi-Farhangi.

Corbin, Henry. (2015). *Cyclical Time in Mazdeism and Ismaili Gnosis*. Translated by Ensha'allah Raḥmati. Tehran: Sofia.

Daftary, Farhad. (2007). *History and Doctrines of Ismailism*. Translated by Fereyduun Badra'i. Tehran: Farzan Ruz.

Decret, François. (2004). *Mani and Manichaean Tradition*. Translated by 'Abbas Baqeri. Tehran: Farzan Ruz.

Esma'il-Pour, Abolqasem. (2009). "An Introduction to Gnostic Literature." In *Collected Essays on Gnostic Literature*. Tehran: Asatira.

Ghalib, Muṣṭafa. (1964). *Al-A'lam al-Isma'iliyyah*. Beirut: Dar al-Yaqzah al-'Arabiyyah.

Ghalib, Muṣṭafa. (1982). *Mafatih al-Ma'rifah*. Beirut: Mu'assasat 'Izz al-Din.

Gutas, Dimitri. (2002). *Greek Thought, Arabic Culture*. Translated by Moḥammad Sa'id Ḥana'i Kashani. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.

Halm, Heinz. (2011). "Pre-Fatimid Ismaili Cosmology." In *History and Thought of Ismailis in the Middle Ages*. Edited

- by Farhad Daftary. Translated by Fereydun Badra'i. Tehran: Farzan Ruz.
- Hamid al-Din al-Kirmani, Ahmad ibn 'Abdallah. (1952). *Rahat al-'Aql*. Edited by Muhammad Kamel Husayn & Mustafa Helmi. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Holroyd, Stuart. (2009). "Introduction to Gnosticism." In *Collected Essays on Gnostic Literature*. Translated by Abolqasem Esma'il-Pour. Tehran: Asatira.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abdallah. (1984). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Translated and annotated by Hasan Malekshahi. Tehran: Soroush.
- Jaspers, Karl. (1984). *Plotinus*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Kasa'i, Maryam. (2022). *Cosmology in the Works of Nasir Khusraw*. PhD Dissertation, University of Ilam.
- Kasa'i, Maryam. (2023). "Universal Nature and Its Powers in the Works of Nasir Khusraw." *New Literary Studies*, 224, 1-25.
- Khorasani, Sharaf al-Din. (1995). "Ibda'." In *Encyclopaedia Islamica*, Vol. 2, ed. Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran: Center for Encyclopaedia Islamica.
- Kiespel, Gilles. (2009). "Gnosticism from Antiquity to the Middle Ages." In *Collected Essays on Gnostic Literature*. Translated by Abolqasem Esma'il-Pour. Tehran: Asatira.
- Madelung, Wilferd. (2003). "Abu Ya'qub al-Sijistani and the Sevenfold Powers of Intellect." In *History and Thought of Ismailis in the Middle Ages*. Edited by Farhad Daftary. Translated by Fereydun Badra'i. Tehran: Farzan Ruz.
- Manşuri, 'Abbas-'Ali. (2018). "Nasir Khusraw's View on Human Felicity." *Religious Anthropology*, 14(39), 83-102.
- Nasir Khusraw, Abu Mu'in. (1984). *Jami' al-Hikmatayn*. Edited by Henry Corbin & Mohammad Mo'in. Tehran: Tahuri.
- Nasir Khusraw, Abu Mu'in. (2005). *Zad al-Musafir*. Edited by Seyyed Esma'il Emadi Ha'eri. Tehran: Mirath-e Maktub.
- O'Leary, De Lacy. (1995). *The Transmission of Greek Thought into the Islamic World*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Markaz-e Nashr-e Daneshgahi.
- Plotinus. (2010). *Collected Works*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Şaberi, Husayn. (2006). *History of Islamic Sects*. Tehran: SAMT.
- Şafa, Zabiḥ-Allah. (2005). *History of Rational Sciences in Islamic Civilization*. Tehran: Majid Publishing & Ferdowsi Publishing.
- Saket, Salman. (2015). "Notes on Kashf al-Mahjub of Abu Ya'qub al-Sijistani." *A'ineh-ye Mirath*, 2(57), 189-199.
- Walker, Paul E. (1998). *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual and Ismaili Missionary*. Translated by Fereydun Badra'i. Tehran: Farzan Ruz.
- Widengren, Geo. (2011). *Mani and His Teachings*. Translated by Nozhat Şafa'i Eşfahani. Tehran: Markaz.

Zaryab Kho'i, 'Abbas. (1994). "Abu Ya'qub Sajzi." In *Encyclopaedia Islamica*, Vol. 6, ed. Kazem Musavi Bojnurdi. Tehran: Center for Encyclopaedia Islamica.