



Theological and Cosmological Interpretation of the Qur'an in the Thought of al-Shahrastānī: A Case Study of *Sūrat al-Baqara*

Dr. Toby Mayer

Senior Research Associate, Qur'anic Studies Unit, Institute of Ismaili Studies, London, United Kingdom

Seddigheh Kardan (Corresponding Author)

PhD Candidate in Islamic Studies, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada

Email: seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

Abstract

This article analyzes the distinctive approach of Tāj al-Dīn Muḥammad al-Shahrastānī to the interpretation of Sūrat al-Baqara, based on his exegetical work *Mafātīḥ al-Asrār wa-Maṣābiḥ al-Abrār*. The study examines al-Shahrastānī's critical engagement with theological (*kalām*) doctrines, particularly their arguments concerning the inimitability of the Qur'an, and argues that such proofs are deficient due to their reliance on impossibility claims, such as the requirement of a miracle that must remain manifestly beyond human capacity in all eras. In contrast, al-Shahrastānī regards the testimony of faith (*shahāda*) as the ultimate and undeniable miracle, which becomes incontestable once its truth is presented to human understanding. The article further analyzes al-Shahrastānī's doctrine of the pre-eternity of the Qur'an and compares it with Ash'arite and Mu'tazilite positions. He criticizes the Ash'arites for distancing the eternal divine speech from the revealed Qur'an, while his own view—shaped by Ismā'īlī thought—emphasizes a stronger identity between the pre-eternal command (*amr*) and its manifestation in the form of the Qur'an, despite acknowledging the historical process of its compilation. The study also examines the concept of exalted letters, influenced by Ismā'īlī teachings, and their cosmological significance, portraying the realm of *amr* as the foundational language of creation. Finally, it explores al-Shahrastānī's angelology as a mediating domain between the realms command (*amr*) and creation (*khalq*), highlighting the synthesis of prophetic and philosophical wisdom. The study concludes that al-Shahrastānī's hermeneutical system (in the form of *ta'wīl*) is deeply shaped by Ismā'īlī doctrines and offers an alternative to traditional theological approaches, aiming at the realization of *jāmi' al-ḥikmatayn*—the integration of prophetic and philosophical wisdom.

Keywords: al-Shahrastānī, Qur'anic exegesis, *Mafātīḥ al-Asrār*, command (*amr*), creation (*khalq*)





تفسیر کلامی و کیهان‌شناختی قرآن در اندیشه شهرستانی:

مطالعه موردی سوره بقره

دکتر توبی مایر

دانشیار واحد مطالعات قرآنی، موسسه مطالعات اسماعیلی، لندن، انگلستان

صدیقه کاردان (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری مطالعات اسلامی، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل، مونترال، کانادا

Email: seddigheh.kardan@mail.mcgill.ca

چکیده

این مقاله به تحلیل رویکرد خاص تاج الدین محمد شهرستانی در تفسیر سوره بقره می‌پردازد، مبتنی بر اثر تفسیری او، مفاتیح الاسرار ومصابیح الابرار. پژوهش حاضر به بررسی تعامل انتقادی شهرستانی با الهیات کلامی، خاصه براهین آن بر اعجاز قرآن، می‌پردازد و استدلال می‌کند این برهان‌ها به دلیل ناممکن بودن، مانند لزوم معجزه‌ای که آشکارا فراتر از توانایی بشر در تمام اعصار باشد، ناقصند. در عوض، عبارت شهادت را معجزه نهایی و انکارناپذیر می‌داند که مادامی که حقیقت آن به فهم انسان عرضه شود، مناقشه ناپذیر می‌گردد.

این مقاله به تحلیل آموزه شهرستانی در باب ازلیت قرآن می‌پردازد و آن را با مواضع اشعری و معتزلی مقایسه می‌کند. شهرستانی از اشاعره به دلیل فاصله‌گذاری میان کلام ازلی الهی و قرآن مُنزل، انتقاد می‌کند. دیدگاه خود او، متأثر از اندیشه اسماعیلی، بر هویت قوی‌تر میان امر پیشاازلی و تجلی آن در قالب قرآن تأکید دارد، باوجود اذعان به روند تاریخی تدوین آن. همچنین، این مطالعه مفهوم حروف متعالی با تأثیرپذیری از اسماعیلیه و اهمیت کیهان‌شناختی آنها را بر می‌رسد و عالم امر را زبان زیربنای آفرینش می‌گیرد. نهایتاً، به بررسی فرشته‌شناسی شهرستانی به‌عنوان واسطه میان عالم امر و خلق می‌پردازد و بر تلفیق حکمت نبوی و فلسفی تأکید می‌کند. نتیجه آنکه نظام تأویلی شهرستانی عمیقاً تحت تأثیر آموزه‌های اسماعیلی شکل گرفته و باهدف دستیابی به جامع الحکمتین - ادغام حکمت نبوی و فلسفی - رویکردی بدیل برای رویکردهای کلام سنتی عرضه می‌کند.

واژگان کلیدی: شهرستانی، تفسیر قرآن، مفاتیح الاسرار، امر، خلق.

مقدمه

محمد بن عبدالکریم شهرستانی، که در عالی‌ترین سطوح دولت سلجوقی نقش آفرینی می‌کرد، خاصه در کسوت محرم اسرار شخص سلطان سنجر و رئیس دیوان رسائل او، سرانجام در موعد مقرر از پایتخت، مرو، گریخت؛^۱ و تا زمان وفاتش که در سال ۵۴۸ هجری، در سال‌های اقامتش در شهر کوچک زادگاهش حادث گشت، گویی که این دانشمند بزرگ اسلامی مسیر کاملاً دایره‌وار زندگی‌اش را به پایان رسانده بود. ده سال پیش از آن، در سال ۵۳۸ هجری، وی نگارش تفسیر بلندپروازانه‌ای بر قرآن را آغاز کرد. آنچه ازین اثر، که ظاهراً آخرین پروژه بزرگ او بوده، باقی است، تنها تا پایان سوره دوم، سوره بقره، می‌رسد و ممکن است تمام آن چیزی باشد که مؤلف از آن به انجام رسانده است. این متن، که در یک نسخه خطی منحصر به فرد در تهران محفوظ است، اکنون به طور کامل توسط نشر میراث مکتوب در ایران، در دو مجلد، منتشر شده است. درحالی که همین مقدار برای ارائه تصویری محکم از ماهیت تفسیر شهرستانی کافی است، آشکارا فقدان میراث فکری مسلمانان از تفسیری را نشان می‌دهد که می‌توانست موجود باشد. با برون‌یابی از آنچه باقی مانده است، اثر کامل احتمالاً حدود بیست مجلد با حدود پانصد صفحه در هر مجلد را در بر می‌گرفته است. بخش به‌جامانده غنای چشمگیری از جزئیات را نشان می‌دهد و در بخش پایانی هر آیه متوالی، تحت عنوان «الاسرار»، وی به نحو نظام‌مند روشی تفسیری بر قرآن اعمال می‌کند که هم عمیق و هم خاص است. مؤلفان این مقاله - همچون دیگر محققان این حوزه، چون جلال‌الدین نائینی، دانش‌پژوه، مانت، مادلونگ، استیگرالد و دیگران - معتقدند که باوجود شهرت تاریخی شهرستانی به‌عنوان متکلمی اشعری و شافعی مذهب، منشأ و ماهیت نهایی این نظام تأویلی غیر معمول، اسماعیلی بوده است.^۲

پرداختن به نشانه‌های متعدد پیوند شهرستانی با اسماعیلیه هم‌عصرش البته موضوع بحث این نوشته نیست.^۳ بااین حال، دو نکته کلیدی در اینجا شایان ذکر است. نخست آنکه شهرستانی مفاهیم اصلی در این ساختار را به آیه سوره بقره تعمیم می‌دهد، حتی در سطوح جزئی رمزگشایی، همان‌گونه که پیش‌تر در تفسیر سوره فاتحه چنین کرده بود. دوم آنکه همین نظام، تا حد زیادی، بنیان ضمنی نقد او بر اندیشه ابن سینا در اثر دیگرش، مصارعة الفلاسفه، به شمار می‌رود. این دو نکته کلیدی فرضیه کارای زیر را در باب شکل‌گیری نظام عقلانی مؤلف ما برمی‌انگیزد. شهرستانی، که به‌ویژه تحت تأثیر چالش معاصر الگوهای سینیوی برای جای‌دادن دین در قالب شباهتی غیر مستقیم و فرعی از حقیقت فلسفی قرار داشت، در پی

۱. هاشمی، توضیح‌الملل، ۱۹/۱.

۲. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۷-۶، ۱۰، ۱۳، ۱۹-۱۵.

۳. همان، ۲۵-۳۵.

رویکردی جایگزین بود که هر دوی آنها را تماماً در هم بیامیزد. وی این رویکرد را در نوعی آموزه اسماعیلی یافت، با آرمان قطعی آن برای «جامع دو حکمت» (جامع الحکمتین) بودن: حکمت نبوی و حکمت فلسفی. ادعای پایه‌ای این بود که دیدگاه فلسفی که از اقتدار نهایی برخوردار بود، می‌توانست از طریق سلسله طولانی پیامبران الهی تا ادوار ازلی پیگیری شود - اینکه «ابر فلسفه»، به اصطلاح، یک «فلسفه ازلی» نبوی بود. بدین ترتیب، نظام اندیشه‌ها دوجبه‌ی و به طور هم‌زمان عقلانی و نبوی یا مبتنی بر نص بود، و این خصلت دوگانه به شکلی رضایت‌بخش از طریق تطابقات مفهومی عمیق بین نقد شهرستانی بر ابن سینا و تفسیر او بر قرآن آشکار می‌گردد.

با این همه، این بدان معنا نیست که پروژه شهرستانی در انطباق کامل با الگوهای عقلانی سینیوی قرار داشت. نظام او صرفاً نظامی ضدسینیوی با ادعای اعتبار نبوی نبود. هرچه ظرایف بخش‌های «اسرار» تفسیر قرآن بیشتر بررسی می‌شود، حفظ این دیدگاه که این مجموعه فکری نوعی تحول عقلانی است، دشوارتر می‌گردد. اینکه شهرستانی این نظام را به‌عنوان فراهم‌کننده کلیدهایی برای مسائلی می‌دانست که ظاهراً توسط ابن سینا به درستی به آنها پرداخته نشده بود، منشأ سوء تفاهم بالقوه است. اگرچه او نظام خود را قادر به تعامل با ابن سینا و فعالیت کامل در قلمرو او می‌دید، این مستلزم آن نیست که آن نظام نیز پروژه‌ای مبتنی بر عقل باشد. این امر هرچه شهرستانی اسرار قرآنی را آشکارتر می‌سازد، واضح‌تر می‌شود؛ آنجا که برای مثال، به انواع تناظرهای پنهان بین دوره‌های مختلف تاریخ مقدس، همچنین بین زندگی در این جهان و آخرت، وارونگی‌های شهودی و صورت‌بندی‌های تقاطعی، ریشه‌شناسی‌های معنایی، عرفان حروف، فرشته‌شناسی و نظایر آن می‌پردازد. اگرچه تفسیر سورة فاتحه حاوی مطالبی ازین دست است،^۴ این حس که معناشناسی مؤلف به طور گسترده در نوعی عقل ریشه دارد، دست‌نخورده باقی است. تصویر دقیق‌تری از اندیشه والای مؤلف که از اسرار سورة بقره برمی‌آید، باید بر بافت فراعقلی آن تأکید کند. با این حال، در سراسر مباحث آتی، درهم‌تنیدگی عمیق شهرستانی بین شیوه‌های گفتمان فلسفی و «مقدس» دیده می‌شود - حتی زمانی که او اندیشه‌هایی را بر می‌رسد که با معیارهای، مثلاً، فلسفه ابن سینا، بسیار مرموز و پیچیده به نظر می‌رسند.

موضوع وحدت‌بخش بخش‌های مفاتیح که در اینجا به بحث می‌آیند، کلام الهی است - که محور معرفت‌شناختی و کیهان‌شناختی شهرستانی را شکل می‌دهد. مجموعه‌ای از موضوعات به هم پیوسته حول این موضوع محوری گرد آمده‌اند. این سلسله با پرسش‌های اساسی مرتبط با قرآن آغاز می‌شود، پرسش‌هایی که از کلام اسلامی به شهرستانی رسیده‌اند، یعنی: چگونه منشأ متعالی کتاب مقدس را آشکار سازیم؛

به عبارت دیگر، ناتوانی انسان در تقلید از آن، و سپس اینکه با توجه به منشأ متعالی آن، آیا مصنوع و پدیده‌ای تاریخی است یا به نحوی غیر مخلوق و فراتر از زمان است. آشکار می‌شود که شهرستانی قرآن را به عنوان دریچه‌ای به سوی و تجلی ذاتی عالم امر می‌نگرد، که در کیهان‌شناسی او، مرتبه‌ای کامل از واقعیت است که جهان مخلوق (عالم خلق) آن را پیش فرض می‌گیرد. جنبه‌های یقیناً باطنی و فراعقلی تفسیر درین نقطه تلاقی می‌کنند، آنجا که شهرستانی به آفرینش جهان توسط خداوند از طریق یک فرابرنامه زبانی متشکل از واج‌ها یا نگاره‌هایی اشاره می‌کند که بر اساس الگوی ۲۸ حرف عربی تصور شده‌اند. سرانجام، شهرستانی پویایی‌های دقیق چگونگی تعامل واقعیت‌های نگارشی و کلامی عالم امر با واقعیت‌های فیزیکی عالم خلق را بر اساس اصطلاحات برگرفته از فرشته‌شناسی اسلامی بیان می‌کند.

۱. اعجاز قرآن

نقطه حیاتی آغازین برای «الهیات قرآن» مناظره بر سر اعجاز آن است، همان‌گونه که در تعدادی از آیات آن، به‌ویژه آیه ۲۳ سوره بقره، که در بخش مورد بحث در تفسیر ناتمام شهرستانی واقع شده، اعلام گردیده است: «و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده‌ایم شک دارید، پس سوره‌ای همانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر از خدا فراخوانید، اگر راست‌گویید!» آیه بعدی به نحو قاطع بیان می‌کند: «... و هرگز نخواهید توانست!» (لن تفعلوا)، یعنی هرگز سوره‌ای که با آن برابری کند نخواهید آورد. با گردآوری نظرات شهرستانی پیرامون این آیه و بحث او در فصل یازدهم مقدمه تفسیر قرآنش، می‌توان تصویر وسیع‌تری از موضع وی درین موضوع لاینحل ترسیم کرد. یک تفاوت رویکرد در چنین فقراتی و در پرداخت نسبتاً طولانی او به این مسئله در فصل بیستم رساله کلامی‌اش، نه‌ایه‌الاقدام، بلافاصله آشکار می‌شود. شهرستانی بحث را در نه‌ایه در قالب تبادل نظری میان، از یک سو، «اهل زیغ و باطل» که در اعجاز قرآن مناقشه می‌کنند، و از دیگر سوی، «اهل حق»، که ظاهراً متفکران کلامی مخالف آنها، عمدتاً اشاعره (اما در مورد این آموزه خاص، معتزله نیز) هستند، صورت‌بندی می‌کند. با این همه، علی‌رغم برخی همپوشانی‌ها در استدلال‌های او میان نه‌ایه و تفسیر قرآن، شهرستانی در بحث از اسرار آیه ۲۳ سوره بقره، به‌وضوح و به‌شدت منتقد کلّ چارچوب از پیش موجود مورد استفاده متفکران کلامی است. وی تمامی معیارهای آنها برای معجزات اثبات‌کننده که ادعاهای پیامبران (ع) بر اساس آنها باید تأیید شود را مسئله‌دار می‌سازد و شرایط مورد توافق آنها را به شرح زیر فهرست می‌کند: «... حقیقت و تعریف اعجاز معجزه آن است که (۱) فعل خداوند است، درهم‌شکننده عادت [خداوند] (خارق للعاده)، (۲) فراتر از قدرت هر انسانی، (۳) همراه با فعل تحدّی، و (۴) مصون از ایراد. پس اگر این چهار امر اساسی گرد هم نیایند، اعجاز‌آمیز بودن

آن ثابت نمی‌شود».^۵

شهرستانی در نقش یک شکاک، این فهرست را در مجموعه‌ای از چالش‌های موجز از هم می‌گسلد. در مقابل مورد (۱)، پیش‌شرط آنکه رویداد باید به‌عنوان درهم‌شکننده روند عادی و مرسوم وقایع دیده شود، وی احتمالاً جالب‌ترین اعتراض فلسفی خود را زمانی مطرح می‌کند که اشاره می‌کند: «اکنون می‌دانید که [در باب] آنچه عادت الهی را درهم می‌شکند، یقین به اینکه آن چیز [به‌راستی] عادت را درهم می‌شکند، موقوف است بر حصول اطمینان از بررسی تمام عادات.»^۶ این سرزنش گویا به مشکلی اشاره دارد که گاه «استقرا ناقص» نامیده می‌شود. به بیان دیگر تنها زمانی می‌توانیم تشخیص دهیم که چه چیزی گسست در علیت طبیعی را شکل می‌دهد که ابتدا مشخص کنیم خود علیت طبیعی چیست، و برای انجام این کار بدون هیچ‌گونه اختلافی، نیاز داریم که تمامی موارد در استقرا را در نظر بگیریم، حتی تا بی‌نهایت. براین‌اساس، برآورده‌کردن معیار اول مطلقاً غیرممکن است. شهرستانی مانع مشابه و مرتبط دیگری را برای برآورده‌کردن معیار (۲) مطرح می‌کند، که گویی باوجود اینکه مانعی عملی است نه منطقی، به همان میزان لاینحل است: «یقین به اینکه آن چیز فراتر از قدرت هر انسانی است، منوط است به بررسی توانایی تمامی انسان‌ها.»^۷ احتمالاً ناتوانی انسان نه‌تنها برای یک لحظه معین از زمان، بلکه در طول تاریخ نژاد بشر باید صادق باشد، و چگونه می‌توان چنین شرطی را برآورده کرد؟^۸ در مقابل مورد (۳)، شرط آنکه معجزه باید با یک چالش (مقرون بالتحدی) مرتبط باشد، شهرستانی با یک استدلال خلف به محال پاسخ می‌دهد که، اگر به نحو دقیق اعمال شود، مستلزم آن خواهد بود که معجزه نبوی و چالش هم‌زمان باشند، یعنی کاملاً در یک لحظه رخ دهند، یا به تعبیر او: «خداوند (جل جلاله) را ملزم می‌کند که [اعجاز معجزه] را در همان لحظه چالش (فی وقت التحدی) ایجاد کند.»^۹ البته که قرآن به تدریج در طول حدود بیست سال نازل شده است.^{۱۰} سرانجام، در مقابل مورد (۴)، یقین به اینکه معجزه غیر قابل رد (سلیم عن المعارضة) است، شهرستانی بار دیگر بعید بودن برآورده‌شدن این آزمون را مطرح می‌کند: «... [اثبات] غیر قابل رد بودن متوقف است بر ارائه آن به تمامی انواع مختلف انسان (العرض علی جمیع اصناف البشر)».^{۱۱} شهرستانی در پایان رد این فهرست، تأکید می‌کند که این فهرست به چنان چارچوب آسیب‌پذیری برای اثبات اصالت

۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

۶. همان.

۷. همان.

۸. الرافعی، إعجاز القرآن و البلاغة النبویة، ۱۵۶.

۹. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

10. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyati l-iqdām ff 'ilmi l-kalām*, 543.

۱۱. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۷/۱.

یک پیامبر منجر می‌شود که هرگز نمی‌توان با هیچ اطمینانی آن را ادعا کرد: «... بر اساس این تعریفی که متفکر کلامی ذکر می‌کند، راست‌گویی یک پیامبر هرگز و ابداً محرز نخواهد شد، و بر اساس آموزه‌های [متفکر کلامی]، هیچ دلیلی بر هیچ‌کس که [به دین] فراخوانده می‌شود، تحمیل نخواهد شد!».^{۱۲}

شهرستانی در ادامه به ایرادات خود به رویکرد کلامی می‌پردازد و به فقدان اجماع قطعی (به نظر او) بر سر مبنای دقیق اعجاز قرآن اشاره می‌کند خواه نظم هماهنگ آن، یا بلاغت، غنا یا «استواری»، جزالت و فصاحت زبانی آن، یا بازداشتن الهی تقلیدکنندگان انسانی، یا اطلاعات غیبی (الاخبار عن الغیوب) موجود در آن. شهرستانی با توسل به ترفند شکاکانه رایج اختلاف‌نظر، استدلال می‌کند که فقدان هرگونه اجماع بر سر مبنای اعجاز، تمام این نظریه‌های کلامی را، به تفکیک، باطل می‌کند. اگر ادعای پیامبر تنها بر مبنایی مناقشه‌آمیز استدلال شود، صدق آن نیز مورد مناقشه و غیرقابل اثبات خواهد بود. ماهیت اختلاف‌برانگیز هر مبنای فردی بدان معناست که در واقع، به گفته کسانی که از مبنای جایگزین حمایت می‌کنند، از نظر آن مبنا، تقلید از آن در توانایی انسان قرار دارد. چنان‌که شهرستانی این نکته را بیان می‌کند:^{۱۳}

یکی دیگر از اسرار آن است که متکلمان در باب اینکه قرآن بر چه مبنایی اعجاب‌آمیز است، اختلاف‌نظر داشتند. برخی از ایشان گفتند: بر مبنای نظم هماهنگ [کلمات آن]؛ دیگران از حیث بلاغت، غنا و خلوص زبانی آن؛ برخی دیگر گفتند بازداشتن انگیزه‌های [تقلیدکنندگان احتمالی آن]؛ و برخی دیگر از جهت نمودن آگاهی پیرامون امور غیبی. هر یک آموزه دیگری را رد و انتخاب خود را تأیید می‌کند. می‌دانید که مبنای اعجاز باید مورد اجماع باشد، تا ادعا بر آن اساس قابل اثبات باشد و ناتوانی [انسان‌ها در تقلید از آن] در آن جنبه [ظاهراً] تأییدپذیر گردد. اکنون، نظر به اینکه برای هر یک از آنان متصور است که مبنایی که رقیبش ادعا می‌کند در حیطه توان انسان است، هیچ توافقی در باب مبنای اعجاز قرآن، و حتی در مورد اصل اعجاز، حاصل نمی‌شود.

جنبه دیگری از ایرادات شهرستانی به دفاعیات کلامی پیشین از اعجاز قرآن در فصل یازدهم مقدمه‌اش یافت می‌شود. وی در این فصل، ضمن بحث، مبنای زبانی اعجاز را به دلیلی متفاوت از فقدان اجماع که پیش‌تر ذکر شد، رد می‌کند. دلیل جدید آن است که جستجو برای چنین مبنایی به کفر ناخواسته می‌انجامد. چنان‌که بیان می‌کند: «هر کس بر خود پذیرد که فصیح‌ترین کلمات و آیات قرآن را جستجو کند، آن را کوچک شمرده است، زیرا کلماتی محدود در تعداد را از آن برمی‌گزیند. وی کمال خلوص زبانی قرآن را دست‌کم گرفته و تلویحاً اشاره کرده است که بقیه آن به پای شکوه آن کمال نمی‌رسد. آنچه او

۱۲. همان.

۱۳. همان.

می‌فهمد - شاید آنچه باور دارد - از نظر زبانی خالص است، غیر از آن چیزی است که مردود اعلام می‌کند.^{۱۴} بنابراین، ناگزیر، جستجو برای نمونه‌های برتر بلاغی، مستلزم قضاوتی منفی یا بی‌احترامی به فقراتی است که انتخاب نشده‌اند. این عمل به طور متناقض، متن را در عین تلاش برای نشان دادن قداست و تعالی آن، بی‌حرمت و نسبی می‌کند. شهرستانی می‌افزاید: «هر کس به نقد می‌پردازد، باید سخنی برتر از آنچه مورد نقد واقع می‌شود داشته باشد تا نقد او صادق باشد».^{۱۵} این رویکرد به نحو ضمنی، مفسر را در جایگاه قضاوت بر متنی قرار می‌دهد که شهرستانی در پی آن است تا آن را مطلق نشان دهد.^{۱۶}

پس، جایگزین شهرستانی برای این مواضع کلامی پیرامون اعجاز قرآن چیست؟ او نظرات خود را درباره اسرار آیه ۲۳ سوره بقره با این استدلال آغاز می‌کند که مبنای اصلی اعجاز، و بنابراین، برهان راستین پیامبر (ص)، دقیقاً در «شاکله‌ای که او آن را «کلمات جامع» (جوامع الکلم) نامیده است، یعنی: «هیچ معبودی جز الله نیست» (لا اله الا الله)» یافت می‌شود.^{۱۷} شهرستانی بیان می‌کند که این عبارت برتر اسلامی، «عبارت شهادت» (کلمه الشهادة)، همان معجزة بلامعارض است که همراه ادعای پیامبر (ص) است. این «همراهی» نزدیک که در اینجا ذکر شده، تنها جزئی ضمنی از وقایع زندگی پیامبر (ص) نیست، بلکه گویی به پیوند «لا اله الا الله» با دومین عبارت بزرگ از شهادتین که با هم اسلام را بنیان می‌نهند، اشاره دارد: «محمد رسول الله». این یقیناً همان چیزی است که شهرستانی با عبارت «ادعای پیامبر (ص)» همراه با عبارت نخستین بلامعارض رد یا اعجاز‌آمیز در نظر دارد. علاوه بر این، شهرستانی اظهار می‌دارد که عبارت «لا اله الا الله» در قلب قرآن قرار دارد، و در نظر او، تمام قرآن چیزی جز شرح و بسط بزرگ این موضوع نیست. بنابراین، اعجاز این عبارت، به طور ضمنی، اعجاز قرآن است. چنان‌که بیان می‌کند: «تأیید توحید و نفی رقیبان در کلام مجید تنها شرح و بیان [بر «لا اله الا الله»] است که قرآن آن را اضافه و تبیین کرده است، همان‌گونه که [برای نمونه] در آیات فوق [یعنی آیات ۲-۲۱ سوره بقره] از طریق اثبات این حقیقت که او (جل جلاله) خالق و روزی‌دهنده است، یکتایی در [خلقت و] روزی‌دهی خود را تأیید کرده است».^{۱۸}

بنابراین، ظاهراً شهرستانی بر این باور است که هیچ‌کس صادقانه منکر حقیقت توحیدی که عبارت «لا اله الا الله» مصدق آن است، نخواهد شد، زیرا به گفته او «هیچ‌کس نیست که در تأیید توحید و نفی رقیبان

۱۴. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱۲۱.

۱۵. همان.

۱۶. مسلم، صحیح، ۳۷۱-۲/۱.

۱۷. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۱۵/۱.

۱۸. همان.

با [پیامبر (ص)] منازعه کند».^{۱۹} این ادعای اخیر آشکارا از نظر تاریخی بحث‌برانگیز است و علاوه بر این، در نگاه اول با موضع خود شهرستانی در نقد (اساساً اسماعیلی) او بر ابن سینا در تضاد است. در آنجا، دیدگاه صریح او این بود که درحالی که باور به الوهیت اجماع عام است، باور به یگانگی آن چنین نیست. بنابراین، پیامبران در وهله اول آمدند تا انسان‌ها را نه به حقیقت وجود الوهیت، بلکه به حقیقت یگانه بودن آن فرا بخوانند. بنابراین، هنگامی که شهرستانی در باب آیه ۲۳ سوره بقره بیان می‌کند که هیچ‌کس با شهادتین مخالفت نخواهد کرد، بدیهی است که منظور او این نیست که همه از قبل به توحید گرایش دارند، بلکه منظور این است آنگاه که این حقیقت به فهم انسان عرضه شود، انکارناپذیر است. البته شهرستانی اذعان دارد که نوعی مخالفت ممکن است، اما تلاش می‌کند تا تمایزی دقیق میان انکار و منازعه قائل شود. شهرستانی احساس می‌کند که پاسخ دوم غیرممکن است، اگرچه بدون شک موارد بی‌شماری از پاسخ اول در تاریخ وجود داشته است، که مسیلمه کذاب مشهور دقیقاً مظهر آن است. در نهایت، ظاهراً موضع شهرستانی این است که اگر حقیقت ذاتاً معقول توحید یک‌بار درک شود، انکار صادقانه آن غیرممکن است، گرچه می‌توان آن را از روی لجاجت رد کرد.^{۲۰}

رویکرد شهرستانی به اعجاز، آشکارا تلاشی است برای دادن حداکثر حل و قوت عقلانی به آن. به گفته او، یک معنا وجود دارد که در آن ادعای پیامبر (ص) با عبارت «لا اله الا الله» یکی است؛ در این صورت، برخلاف مورد سایر پیامبران و ادیان، نشانه اثبات‌کننده ادعای حضرت محمد (ص) با خود ادعا یکسان است. در اسلام، معجزه‌ای که پیام را ثابت می‌کند، خود پیام است. چنان‌که شهرستانی استدلال می‌کند: «اگر ناتوانی در تناقض با یک معجزه، دلالت بر راست‌گویی شخص مدعی دارد، پس ناتوانی در تناقض با خود ادعا، دلالت قاطع‌تری بر راست‌گویی شخص مدعی و حتی ساکت‌کننده‌تر برای منکر است!»^{۲۱} جنبه‌های مهم دیگری از آموزه‌های وی در این موضوع وجود دارد که می‌باید ذکر شود؛ ویژگی‌های دیگری از تلاش شهرستانی برای اصلاح نقایص مشهود رویکردهای متکلمان پیشین، که همواره آنان می‌گوید:^{۲۲}

چقدر آموزه‌ها، اندیشه‌ها و ذهن آنان از تصدیق معجزات پیامبران (ع) به دور است! و چقدر آنان از دیدن معجزات در هر گفتار و کردارشان به دورند! زیرا حرکات انسان برای یک حیوان اعجاز‌آمیز است، و معجزات پیامبران (ع) نیز به همین ترتیب است - زیرا حرکات آنان [به‌نوبه خود] برای یک انسان اعجاز‌آمیز

۱۹. همان.

۲۰. همان.

۲۱. همان، ۲۱۶.

۲۲. همان، ۲۱۷.

است.

شهرستانی در رد همین اندیشه کلامی، کلیدی حیاتی برای تفکر جایگزین خود در این مسئله گنجانده است. او پیش‌تر در فصل یازدهم مقدمه‌اش به این کلید اشاره کرده و حتی در پرداخت او به اعجاز قرآن در نهاییه نیز دیده می‌شود. مفهوم حیاتی مورد بحث، «ترتیب»، مکمل «تضاد» در شبکه زوج‌های تفسیری اوست.^{۲۳} هم جهان بیرونی و هم قلمرو درونی دین، ذاتاً متأثر از این اصل مرتبه تلقی می‌شوند. شهرستانی استدلال می‌کند که هستی مستلزم ترتیب است و در مقابل، از فقدان ترتیب، عدم هستی ناشی می‌شود.^{۲۴} وی این اصل را عمیقاً در متن قرآن کریم مشاهده می‌کند، برای مثال در آیات ۶ و ۷ سوره فاتحه: «ما را به راه راست هدایت فرما... (اشاره به دعای طبقه فرو دست مؤمنانی که جویای هدایت هستند)، ... راه کسانی که آنان را مشمول نعمت خود قرار داده‌ای (یعنی اشاره به طبقه فرادست که هدایت می‌کنند).» این روابط ترتیب میان انسان‌ها و گونه‌های حیوانی پایین‌تر از آنان، همانند بین نوع برتر انسان، یعنی پیامبران (ع) (که شهرستانی عملاً آنان را گونه‌ای جداگانه می‌داند) و گونه انسانی پایین‌تر از آنان عمل می‌کند. باری، شهرستانی بر مبنای مرتبه‌ای در «گفتار» (نطق)، که برای وی هم دلالت بر اعلام شفاهی و هم بر تشخیص یا اندیشه پیش از آن دارد، برای اعجاز قرآن استدلال می‌کند. استدلال او بدین ترتیب است:^{۲۵}

ناطقان بر پایه ترتیب و نابرابری [قرار دارند] ... [که] در صعود به مقام استقلال از اندیشه استدلالی در مقوله «تشخیص»، به اوج خود می‌رسد، به گونه‌ای که غیب بر او آشکارا پدیدار می‌شود و آنچه برای دیگری از طریق اندیشه استدلالی حاصل می‌شود، برای او از راه فطرت ذاتی به دست می‌آید. همین امر در مقوله «اعلام» نیز صادق است، به گونه‌ای که تمام سخنان او وحی می‌شود و آنچه برای دیگری از طریق آموزش معتبر حاصل می‌گردد، برای او از راه شهود دست‌یافتنی می‌گردد.

در اینجا، اعجاز صرفاً به محدودیت‌های موجودات فرو دست در یک مرتبه، در رابطه با آنچه برتر از آنان است، اشاره می‌کند، و «اعجاز قرآن» به این محدودیت‌های انسانی خاصه در رابطه با گفتار نبوی، که قرآن نمونه‌ای برجسته از آن است، اشاره دارد.

شهرستانی با شناسایی قرآن بدین شیوه و در معنای ذاتاً اعجاز‌آمیز، می‌تواند بی‌ریا به تحقیق در باب برتری زبانی و بلاغی آن بازگردد، به نحوی که برای مثال، «نظم» عنوانی مکرر در تفسیر اوست. وی می‌تواند آزادانه آیات را از تمام این زوایا بررسی کند. هر زاویه‌ای از طریق پیش‌فرض اعجاز آن، که خود بر اصولی

۲۳. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۳۵-۲۵.

۲۴. الهندی، کز العمام، ۳/ ۶۹۰.

۲۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱-۱۲۰.

جداگانه استوار است، صادق است.^{۲۶} در چهارچوب نظریه او، تحلیل انتقادی از چنین زوایایی، تمرینی در قدردانی و تعمیق درک است. شهرستانی در جمله ماقبل آخر بحث خود در باب اسرار آیه ۲۳ سوره بقره، در واقع ادعا می‌کند که هرچه کسی پیرامون بلاغت و اشکال نقد متنی آگاه‌تر باشد، اعجاز قرآن را از این دیدگاه بیشتر قدر خواهد دانست: «هرچه کسی به مبانی بلاغت (وجوه البلاغه) آگاه‌تر باشد، اعجاز آن برای او روشن‌تر خواهد بود».^{۲۷}

از دیگر سوی، بیان نهایی او دریایی وسیع از تحقیق را می‌گشاید و اشاره‌ای است به آنچه ممکن است مبنای قاطع حس عمیق خود وی از منشأ متعالی قرآن بوده باشد. شهرستانی می‌نویسد: «هرچه کسی اسرار قرآن را، که بی‌شمارند و نه اندیشه و نه ذهن به پایان آنها نمی‌رسد، بیشتر درک کند، معجزات آن را بیشتر می‌شناسد».^{۲۸} یعنی، از طریق نظام تفسیری متمایز خود، که تحت عناوین «اسرار» برای گشودن ساختارهای عمیق نهفته در متن به کار می‌برد، شهرستانی ادعا می‌کند که یقین انباشته‌ای از اعجاز آن حاصل خواهد شد. این نکته بسیار شایان توجه است که نظام دوتایی مورد بحث به اعتقاد شهرستانی بر اساس اقتدار نمایندگان و وارثان نسل اندر نسل پیامبر (ص) بوده است، و می‌توان ردپای آن را در جزئیات مختلف در میراث اسماعیلیه یافت. علاوه بر این، ترتب - اصلی با نقش قطعی در اندیشه اسماعیلی - چنان‌که پیش‌تر دیده شد، به طور کامل در تلاش شهرستانی برای بنیاد نهادن اعجاز قرآن به شیوه‌ای فلسفی‌تر و ارائه مبنایی پیشینی برای آن، محوری تلقی می‌شود. بنابراین، از بررسی مقدماتی تفسیر قرآن در مباحث مربوط به این موضوع خاص برمی‌آید که شهرستانی، پس از مسئله‌دار کردن شدید رویکردهای کلامی رایج به اعجاز، به آنها با رویکردهایی از جهان مفهومی پنهان اسماعیلی خود پاسخ می‌دهد.

۲. ازلی بودن قرآن

مسئله اصلی دوم در «الهیات» قرآن کریم، که ارتباط نزدیکی با اعجاز دارد، این است که آیا قرآن از حیث جایگاه، مخلوق است یا غیر مخلوق؟ به نظر می‌رسد تنش‌های تحریک‌آمیزی این حوزه از آموزه‌ها را در اندیشه متعالی شهرستانی مشخص می‌کند. شهرستانی نظریه‌های تاریخی افراطی در باب متن قرآن و گردآوری آن را مطرح می‌کند، و تحول املائی آن و اشتقاق لغوی کلمات آن را تحت عناوین دیگر بررسی می‌کند؛ باین‌حال، تحت عنوان «الأسرار»، به نحو متناقض متن را به‌عنوان امری الهی و معنادار در هر یک از جزئیات دقیق آن، و در واقع، به‌عنوان طرحی فوق تاریخی برای کل آفرینش می‌نگرد. حل این موضوع را

۲۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۲۱۷/۱.

۲۷. همان، ۲۱۸.

۲۸. همان.

می‌توان در مدل‌های ارائه‌شده توسط مؤلف (نه تنها در تفسیر قرآن او بلکه در کتاب نهاییه او نیز)، مانند ظهور، تمثیل و لباس جستجو کرد - که از طریق آنها واقعیت کامل و متعالی کلام خدا وارد قلمرو تاریخی و بشری می‌شود. علاوه بر این، گویا شهرستانی در برخی جاها زوج مفهومی اساسی اندیشه متعالی خود، «المفروغ عنه» و «المستأنف» را بر قرآن اعمال می‌کند. بنابراین، قرآن تجلی از واقعیتی کامل و همیشه تمام‌شده است که در قلمرو در حال تکامل و ناقص پدیدار گشته است. شهرستانی می‌افزاید که «تفسیر» به این قلمرو دوم ارجاع می‌دهد، حال آنکه تأویل، که قابل شناسایی با محتوای بخش‌های «اسرار» است، بر واقعیت نخست متمرکز است.^{۲۹} از طریق مفاهیمی از این دست است که شاید بتوان شکاف میان شهرستانی (به اصطلاح) تاریخ‌گرا و باطن‌گرا را پر کرد.

موضع مبهم شهرستانی را می‌توان با بررسی بیشتر تفسیر او از اسرار آیات ۴-۵ سورة بقره، «و کسانی که به آنچه بر تو نازل شده و آنچه پیش از تو نازل شده ایمان می‌آورند و به آخرت یقین دارند. آنان بر هدایتی از پروردگارشان هستند و آنان رستگارانند» به بحث کشید. وی با الهام از این اشاره به نزول کلام خدا، پویایی‌های تجلی آن را از طریق مراحل یا سطوح مختلف بررسی می‌کند. او زنجیره‌ای از ظهور را ترسیم می‌کند: امر -> کلام مقدس -> قرآن کریم -> قلب برگزیده -> قلب‌های مخاطبان انسانی قرآن. در حالی که این مواضع مختلف تجلی (مظاهر) مشخص شده‌اند، شهرستانی معمولاً بر هویت واحد کلام الهی در تجلیات آن، که مانند سلسله‌ای از بازتاب‌ها هستند که خود منعکس‌کننده‌اند، تأکید می‌کند. به طور خاص، ظهور آن در قلب پیامبر (ص) قاطعانه مستقیم و بدون تحریف شمرده می‌شود: «اولین موضع تجلی آن در این دنیا، شخص محمد مصطفی (ص) یا روح یا ذهن یا قلب اوست... این معنای نازل کردن و فرستادن بدون انتقال توسط تخیل است، همچون آینه‌های روبرو که در آنها اشکال موجودات به الهام‌بخش‌ترین شکل ممکن و سریع‌ترین راه مورد انتظار ظاهر می‌شوند. علاوه بر این، این معنای الهام و صدور مستقیم به ذهن است».^{۳۰} اگر پیامبر (ص) در اینجا موضع اصلی است، شهرستانی می‌افزاید که موضع ثانویه هر فردی است که قرآن را دریافت می‌کند و با شنیدن و فهمیدن با آن درگیر می‌شود، یا آن را با تلاوت و نوشتن منتقل می‌کند.^{۳۱}

این یگانگی ظهور یافته و ظهور آن، کلیدی برای درک دیدگاه شهرستانی درباره قرآن است. رابطه هویتی آن با امر الهی، چند صفحه بعد در بررسی انتقادی او از دیدگاه‌های کلامی در باب ماهیت دقیق پیوند میان

۲۹. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۰۸.

۳۰. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۴۵/۱.

۳۱. همان.

کلام خدا و محتوای مصحف فیزیکی، بار دیگر مورد تأکید واقع می‌شود. شهرستانی ابتدا موضع معتبر مؤمنان نخستین و آنچه خود قرآن به ما می‌فهماند را شرح می‌دهد. او می‌گوید:^{۳۲}

یکی دیگر از اسرار آن است که متکلمان در آموزش خود درباره نزول قرآن، به آموزه‌های گوناگون خود اشاره می‌کنند. مسلمانان راستین نخستین (السلف) همگی توافق داشتند که قرآن کلام خداست و آنچه از مصحف فیزیکی تلاوت می‌شود، کتاب مقدس خداست. خود قرآن گزارش داده است که خداوند (جل جلاله) کتاب را بر بنده خود نازل کرد، داستان‌هایی را برای او بازگو کرد، آیاتی را مقرر فرمود و آنها را تفصیل داد، و حدود قانونی و احکام موجود در آن را توضیح داد و آنها را روشن ساخت. آنان همگی بر این توافق داشتند که کلام خدا همان چیزی است که بین دو جلد قرار دارد، که کلام خدا در میان ماست و ما آن را می‌شنویم، تلاوت می‌کنیم، مطالعه می‌کنیم و آموزش می‌دهیم.

هدف اصلی این بیانات این است که کتاب مقدس در میان ما و کلام یا سخن خدا ذاتاً یکسان هستند. شهرستانی بدین وسیله «تجسد کلام» را با قوی‌ترین عبارات تأیید می‌کند.

شایان ذکر است که او در اینجا به سرزنش تمام مواضع کلامی می‌پردازد که به‌عنوان انحراف یافتگان از این [دیدگاه] پیش می‌کشد، از جمله موضع اشعریان - مکتبی که عموماً خود در شمار وابستگان و مدافعان سرسخت آن شناخته می‌شد. چنان‌که می‌گوید: «تمام [آنچه گذشت] در آموزش متکلمان جملگی چنین نیست. زیرا اشعری، هنگامی که می‌گوید: «کلام خدا یکی از صفات اوست که در ذات او قائم است و یگانه است - نه داستان‌ها، نه گزارش‌ها، نه حدود قانونی و احکام، نه آیات و کلمات؛ آنچه ما تلاوت می‌کنیم و می‌شنویم، اشاراتی به آن [کلام] و نقل قول‌هایی از آن است»، خب، اشاره عین مشارالیه نیست و نقل قول عین اصل نیست!». ^{۳۳} شکایت مؤلف در اینجا این است که اشعریان، ظاهراً به بهای تأیید اینکه کلام صفتی ذاتی الهی است (و از این رو ازلی است)، قرآن را از آن متمایز می‌کنند. این مکتب قرآن را صرفاً دلالت‌ها و اشاراتی به کلام ازلی و نقل قول‌هایی از آن توصیف می‌کند. انتقاد شهرستانی از تعالیم اشعری در این زمینه، با عباراتی مشابه، در کتاب مشهور او در کلام، یعنی نه‌ایه‌الاقدام، که البته عمدتاً در دفاع از اشعری‌گری تدوین شده بود، نیز یافت می‌شود. ^{۳۴}

سپس شهرستانی به تعالیم معتزله می‌پردازد: «همچنین معتزلی، هنگامی که می‌گوید: «سخن خداوند از افعال اوست، آفریده شده در محملی ساخته شده از درخت یا تخته، و آن از جمله اعراض است، بدون

۳۲. همان، ۱۴۷.

۳۳. همان.

34. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatū l-iqdām fī 'ilmi l-kalām*, 103-5; Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 248-51.

هیچ‌گونه قیام به ذات. همان‌گونه که او آن را هستی می‌بخشد، آن را فانی نیز می‌سازد، و همان‌گونه که آن را آغاز می‌کند، آن را پایان نیز می‌دهد. آنچه تلاوت می‌کنیم و می‌شنویم، حکایت‌هایی از آن چیز فانی است و متشکل از افعال خود ماست که از طریق بیان حروف که ما یا آن را درست ادا می‌کنیم یا غلط، قوام می‌یابد. به سبب غلط اداکردن آن مورد نکوهش قرار می‌گیریم و به جهت درست اداکردنش پاداش می‌یابیم»، خب، حکایت عین اصل نیست و نقل، خود امر منقول نیست!»^{۳۵} بدین ترتیب، در این تعلیم، از نظر شهرستانی، معتزله سخن خداوند را موجودی حادث و زمانی می‌دانند که ذاتاً فعل خداوند را تشکیل می‌دهد - و در این امر با اشاعره که آن را صفتی ازلی از ذات خداوند می‌دانند، اختلاف نظر دارند. اما آنان با اشاعره در انکار حلول و نیز در نظر گرفتن قرآن به عنوان صرفاً حکایتی متمایز از سخن الهی به خودی خود، هم‌نظرند. بنابراین، از نگاه معتزله، قرآنی که تلاوت می‌کنیم، به نوعی از حیث منزلت، دو بار حادث است، یعنی چیزی که توسط تلاوت ما ایجاد شده و به نوبه خود بر چیزی که توسط خداوند حادث شده، مبتنی می‌شود.

شهرستانی در پایان به موضع سوم در این مسئله، یعنی موضع فرقه کرامیه، که به فاصله کوتاهی انقراض یافت، اشاره می‌کند.^{۳۶} این موضع ناخوشایندتر از موضع معتزله در شناسایی سخن خداوند به عنوان فعلی حادث که نه خارج از ذات او بلکه در درون ذات او پدید آمده است، معرفی می‌شود (امکان حالات زمانی و گذرا در ذات الهی آشکارا توسط فرقه کرامیه تأیید می‌شد).^{۳۷} باوجود این، کرامیه در انکار حلول و جدا دانستن قرآن از سخن خداوند با دیگران هم‌عقیده‌اند. در واقع، آنان حتی فراتر از آن رفته و به جای اینکه آن را «نقل‌هایی از» یا «اشاره‌هایی به» آن بدانند، ادعا می‌کنند که قرآن فعل خداوند نیست، بلکه محصول آن و غیر از آن است.

شهرستانی با اکراهی که از تمامی این مواضع در باب ماهیت قرآن دارد، در عوض توصیه می‌کند که تاحدامکان به مؤمنان راستین نخستین (سلف) و به توصیف خود قرآن پایبند باشیم: «پس، سخن مسلمانان راستین نخستین و آن کتابی که هدایت برای پرهیزگاران است (بقره، ۲) چیست؟!». او تأکید می‌کند که هر فرد صادق در اینجا در برابر دوراهی قرار می‌گیرد: یا پیگیری یا چشم‌پوشی از رأی شخصی. در اینجا، به نظر شهرستانی، «کسی که علم را از منبع درست آن می‌گیرد و بر اساس رأی و عقل خود درباره خداوند سخن نمی‌گوید»، باید بی‌قید و شرط یک چیز را در باب قرآن تصدیق کند و داوری درباره چیز دیگر را به تعویق

۳۵. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱/ ۸-۱۴۷.

36. Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, 88-94.

37. Kazi and Flynn, *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects and Divisions by Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī* (d. 1153), 83-4.

اندازد. یعنی، او باید هویت قرآن با کلام خداوند را تصدیق کند، و باید هرگونه پرسش درباره چگونگی آن، یعنی اینکه آیا قرآن متضمن صفتی ازلی از ذات خداوند است یا فعل زمانی او، را معلق کند. بدین ترتیب، «وی در راه امنیت گام برمی‌دارد و به خداوند، فرشتگانش، کتاب‌هایش و فرستادگانش ایمان می‌آورد، و حقیقت کتاب او را تصدیق می‌کند، که آن الهام، وحی، سخن، آیات و کلمات اوست، بدون اینکه با عقل خود جسارت ورزد و آن را به‌گونه‌ای توصیف کند که ذات یا فعل باشد، و بحث نمی‌کند که آیا آن پیش‌ازلی است یا زمانی یا حادث. وی فهم همه اینها را به خداوند (جل جلاله) و به رسول خدا (ص) وامی‌گذارد. بنابراین، اگر از او سؤال شود، پاسخ خواهد داد: «من درباره قرآن همان چیزی را می‌گویم که خداوند و رسولش می‌گویند».^{۳۸} شایان توجه است که شهرستانی در کتاب الملل والنحل عبارت مشابهی را به پیروان حسن بن محمد بن صباح (م. ۱۱۲۴/۵۱۸) نسبت می‌دهد. باوجود این، چندین پژوهش نشان می‌دهد که این موضع، که شهرستانی در اینجا آن را موضع سلف معرفی می‌کند، در واقع احتمالاً موضع «ابتدایی» اسلام بوده است: تصدیق ساده و بی‌قیدوشرط اینکه قرآن کلام خداوند است.

از آنجاکه تمام هدف شهرستانی در اینجا اجتناب از گمانه‌زنی بیشتر است، در تاریکی درک کلی او از این موضوع باقی می‌مانیم. باین حال، ساختن محتمل‌ترین آموزه او از اشارات پراکنده، دیدگاهی را آشکار می‌سازد که اساساً با اشعری‌گری همسو است (و بدین ترتیب، با دیگر مواضع کلامی ارائه‌شده در تضاد است)؛ زیرا شهرستانی در جاهایی تحت عنوان اسرار تفسیر قرآن خود، که در آن ملاحظه‌کاری موضوعیت ندارد، کاملاً روشن می‌سازد که امر الهی به‌خودی‌خود پیش‌ازلی است - این وضعیت بی‌چون‌وچرا است. برای نمونه، در بحث‌های حروف مقطعه‌ای که در پی حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) است، وی به کاف و نون («کُن») («باش!»)، امر وجودبخش الهی) به‌عنوان «نخستین ظهور امر پیش‌ازلی (هُوَ الْمَطْهَرُ الْأَوَّلُ لِلْأَمْرِ الْقَدِيمِ)» اشاره می‌کند.^{۳۹} بار دیگر نیز بر اسرار «كُنْ فَيَكُونُ» («باش!» پس می‌شود...) در سوره بقره (۲:۱۱۷) تأکید می‌کند که خداوند از طریق امر، خارج از زمان (لَا فِي زَمَانٍ) هستی می‌بخشد.^{۴۰} بدین ترتیب، لوگوس-امر، که گاهی از آن در مقام یک «عالم» کامل (عَالَمُ الْأَمْرِ) سخن گفته می‌شود، خود از بُعد زمان فراتر می‌رود؛ چیزی است که از طریق آن تمام آفرینش زمانی به وقوع می‌پیوندد، بنابراین خود باید نامخلوق باشد. شواهد بیشتری در مجلس مکتوب خوارزم شهرستانی به زبان فارسی موجود است. این متن از درخشان‌ترین شعاع‌های اندیشه والای شهرستانی است و می‌توان آن را به طور تقریبی به حدود سال

۳۸. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱/۱۴۸.

۳۹. همان، ۱۲۵.

۴۰. همان، ۵۳۵.

۱۱۴۵/۵۳۸، نزدیک به پایان دوران زندگی او، نسبت داد، و بدین ترتیب آن را کاملاً با مفاتیح مرتبط می‌سازد.^{۴۱} در واقع، مجلس او با تأیید آشکار اینکه امر الهی دارای وضعیت ازلیت و سرمدیت است، آغاز می‌شود.

بنابراین، می‌توان دریافت که استدلال‌های شهرستانی برای این موضوع در اثر اشعری‌اش، نهایی، صرفاً از طریق «دو پهلوی سخن گفتن» ارائه نشده‌اند، بلکه کاملاً صادقانه هستند. برای نمونه، وی استدلال می‌کند که آیه ۵۳ سوره اعراف، «آیا آفرینش و امر از آن او نیست؟»، نشان می‌دهد که آفرینش و امر دو امر متقابل (يَتَقَابِلَانِ) هستند و بدین ترتیب، مبنایی برای استنباط نامخلوق بودن امر (غَيْرُ مَخْلُوقٍ) است. او می‌افزاید که آیه ۴۲ سوره نحل، «هنگامی که چیزی را اراده کنیم، سخن ما به آن فقط این است که می‌گوییم: «باش!» پس «می‌شود»، بر تقدم مطلق امر بر آنچه به طور زمانی حادث شده است (الْتَقَدُّمُ عَلَى الْحَادِثِ الْمُطْلَقِ) دلالت دارد، که مستلزم پیشا‌زلی بودن امر است (لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَزَلِيَّةِ).^{۴۲} بنابراین، جدایی شهرستانی از هنجار اشعری بر سر پیشا‌زلی بودن لوگوس-امر، یعنی «سخن» الهی، که او در سراسر آثارش نیز آن را تأیید می‌کند، نیست؛ بلکه جدایی مورد بحث در تأکید شدید او بر حلول، یعنی هویت تام و تمام امر با متن قرآنی، که او آن را ظهور ذاتی آن می‌داند، نهفته است. بدین ترتیب، وی جدا دانستن قرآن به‌عنوان «بیان»، «نقل» یا «اشاره به» امر را رد می‌کند.

انکار شدید شهرستانی در خصوص اصطلاحات اشعری «اشاره» و «نقل» نوعی طنز در خود دارد، از این نظر که او خود به تاریخیت قرآن کریم اذعان دارد و تحقیق در باب چگونگی پیدایش متن عثمانی پذیرفته‌شده را به اعلی درجه برای زمان خود، که برای هر اشعری غیر معمول بود، می‌رساند.^{۴۳} تأکید او بر یگانگی امر پیشا‌زلی الهی و ظهور آن به‌صورت قرآن، حس انتقادی فزاینده به چگونگی تدوین شریعت را متعادل می‌سازد. باین حال، نباید این تأکید شهرستانی را ترفندی ریاکارانه برای منحرف کردن پیامدهای الحادی بررسی او از روند تاریخی تدوین شریعت تلقی کرد؛ بلکه ممکن است در نظام اعلای اندیشه‌های او معنای خوبی داشته باشد. همچنان که در بالا ذکر شد، وی قرآن کریم را به‌گونه‌ای وصف و شرح می‌کند که شامل هر دو جنبه «غیرکامل» (مُسْتَأْنَف) و «کامل» (مَقْرُوع) است. به نظر می‌رسد که «نزول» قرآن، یعنی انتشار آن در جهان تاریخی و انسانی، را با جنبه غیرکامل آن یکی می‌داند، چنان‌که تأویل آن را با جنبه

41. Steigerwald, *La pense e philosophique et the ologique de Shahrastānī* m. 548/1153, 297.

42. Klein, *Abū l-Hasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī s al-Ibāna 'an uṣūl al-dīn* n. The Elucidation of Islām's Foundation, 66-7; McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari* (Kitāb al-Luma'), 20;

الاشعری، الإبانة عن أصول الديانة، ۸-۳۱؛ بیهقی، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ۹۵-۱۱۵.

۴۳. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابيح الأبرار، ۵-۲۲.

کاملش برابر می‌کند.^{۴۴} بنابراین، یک حقیقت واحد، هرچند دوجبه‌ی، پیش روی ماست - یک وجه فراتر از احتمالات تاریخی و انسانی (یعنی مَفْرُوع)، و وجه دیگر که از طریق آن پدیدار می‌شود (یعنی مُسْتَأْنَف). این روش جایگزین برای تبیین ارتباط، راز حلول را تأیید می‌کند و از این دیدگاه که قرآن صرفاً یک بازنمایی یا دلالت جداگانه از امر ازلی است، اجتناب می‌کند، درحالی‌که هم‌زمان به تاریخت قرآن اذعان دارد. شهرستانی با کاربست مفاهیمی از نظام اسماعیلی خود چون مفروع و مستأنف، می‌تواند اشعریّت را به سبب عدم برابری بی‌قیدوشرط قرآن و امر ازلی الهی سرزنش کند، حال‌آنکه خود درعین حال به متن عثمانی پذیرفته‌شده از منظری فوق‌العاده رادیکال و تاریخی نزدیک می‌شود.

از آنچه گفته شد، روشن است که شهرستانی در نحوه نگرشش به «الهیات قرآن» در بخش‌های مربوط به اسرار تفسیر قرآن خود، به‌سادگی از اشعری‌گری روی‌گردان نبوده است. تصویر درهم‌تنیده‌تر و بدیع‌تر است: او در عوض، اندیشه‌های معینی از اسماعیلیه را به یک نوع تأکید افراطی بر نص که از خود اشعری‌گری نشأت می‌گیرد و به حساسیت قرآنی خاص آن می‌انجامد، پیوند داده است. اینکه این امر احتمالاً به‌نوعی دگرگونی عقیدتی در اندیشه اسماعیلی منجر شده است را می‌توان از مقایسه دقیق موضع شهرستانی با رویکردهای پیشین اسماعیلی به قرآن دریافت. اصالت موضع او را می‌توان با مقایسه او، برای نمونه، با ناصر خسرو، که بیش از یک‌بار در آثار خود به بحث درباره الهیات قرآن پرداخته است، سنجید. این مقایسه نشان می‌دهد که، علی‌رغم انحرافات شهرستانی از اشعری‌گری، آموزه اسماعیلی او از آن بی‌تأثیر نیست.

جزئیات را می‌توان این‌گونه بیان کرد در ابتدا، آموزه پیش‌ازلی و نامخلوق بودن کلام یا سخن الهی، میان متفکران اشعری و اسماعیلی مشترک است، چنان‌که ناصر خسرو می‌گوید: «کلمه باری سبحانه... قدیم است و سبب همه بودنی‌ها اوست».^{۴۵} این پذیرش اجماعی ازلی بودن کلام، نقطه عزیمت آشکار شهرستانی است، اما بلافاصله یک تفاوت قابل مشاهده است: اشعری‌گری ناگزیر شد سخن خداوند را در مقام صفتی ذاتی الهی بنگرد. این دقیقاً به این دلیل بود که ازلی بود، و بنابراین اگر جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از خود خداوند نبود و واقعیتی متمایز می‌بود، دو ازلی به وجود می‌آمد. بااین حال، متفکران اسماعیلی از این نتیجه عقب‌نشینی نکردند و الهیات سلبی اسماعیلی از شناسایی کلام یا سخن خدا به‌عنوان صفتی الهی جلوگیری می‌کرد. در کیهان‌شناسی اسماعیلی، امر ازلی (الأمر) یا کلمه (الکلمه) به معنای واقعی آن، مبدأ هستی، اوج سلسله‌مراتب موجودات است که مسئول به‌وجودآوردن آنهاست. قراردادن اوج در مقام ذات

۴۴. همان، ۱۰۸.

۴۵. ناصر خسرو، دانش و آزادی، ۸۲.

الوهیت به خودی خود، یک اشتباه فاجعه‌بار تلقی می‌شد. خود مقام الوهیت آن را فراتر از هرگونه اسناد یا تصور انسانی قرار می‌دهد. در بخش‌های مورد بررسی در اینجا، شهرستانی از بحث از این تفاوت اساسی چشم می‌پوشد، بنابراین نمی‌توان آن را به نحو کامل در اینجا حل کرد. وی شاید دریافت اشعری از کلام الهی را به عنوان صفتی الهی، در معنای یک شیوه سخن گفتن، پذیرفته است، زیرا در جای دیگر چنین صفاتی را برای الهیات فوق متعالی خود با در نظر گرفتن آنها به طور کاملاً مشترک لفظی (بِالْإِشْرَاقِ اللَّفْظِيِّ) تعدیل می‌کند، درحالی که مفهوم کلامی مبنی بر اینکه آنها موجودات عینی هستند که در ذات خداوند قائم هستند را رد می‌کند.^{۴۶}

باری، ناصر خسرو، در بیان مواضع گروهی که می‌گویند «قرآن آفریده است» و گروهی که می‌گویند «قرآن آفریده نیست»، به گروه اول، یعنی معتزله، گرایش دارد؛ اما در اینجا تمام بحث پیشین را در قالب بحث عوام به کنار می‌نهد و می‌گوید که اهل حق به نوعی حتی فراتر از معتزله می‌روند. ایشان سخن خداوند را به معنای جداگانه و دقیق واقعیت فراجهرانی که با امر وجود بخش الهی «کُن!» قابل شناسایی است، فراتر از مبدأ متعالی قرآن قرار می‌دهند. چنان‌که او می‌گوید مذهب اهل حق از میان پیروان خاندان پیامبر (ص) این است که بدانی [هم] سخن گوی و [هم] سخن که فعل اوست، آفریده خداوند هستند.^{۴۷} این فیلسوف اسماعیلی این مطلب را با آیه ۱۰۲ سوره انعام، «معبودی جز او نیست؛ اوست آفریننده هر چیز (خالق کل شیء)، پس او را بپرستید»، تأیید می‌کند، زیرا از آنجاکه هم سخن و هم سخن‌گوی «چیزی» هستند، باید موجودات آفریده باشند. این استدلال اخیر بعید است به معنای «گوینده» به مفهوم حضرت محمد (ص) باشد، که مخلوق بودن او به سختی جای بحث دارد، بلکه باید به معنای خود منبع متعالی باشد که شریعت از آن نشأت می‌گیرد، که ناصر خسرو تأکید می‌کند که باید واقعیتی کاملاً فروتر از خداوند باشد. او آشکارا با این سخن به عقل کلی اشاره دارد.^{۴۸}

به طور خلاصه، این موضع مستلزم تنزیل بیشتر قرآن کریم نسبت به معتزله است، درحالی که موضع شهرستانی مستلزم ترفیع بیشتر آن نسبت به اشاعره است. گرچه ناصر خسرو نیز به پیش‌ازلی بودن واقعیت فراجهرانی، یعنی کلام یا امر الهی، پایبند است، اما از شناسایی آن در مقام مبدأ و اساس قرآن امتناع می‌ورزد و معتقد است مبدأ متعالی قرآن موجودی فروتر و مخلوق است،^{۴۹} و اینکه کتاب نازل شده تاریخی نیز مصنوعه‌ای قطعاً مخلوق است. در عوض، شهرستانی آشکارا مبنای متعالی قرآن را واقعیت ازلی

۴۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱/۵۳۵.

۴۷. ناصر خسرو، دانش و آزادگی، ۸۲.

۴۸. ناصر خسرو، وجه دین، ۷۲.

۴۹. همان.

فراجیهانی، یعنی امر الهی که آن را در بالاترین حد «هستی» می‌داند، شناسایی می‌کند، و از طریق آموزه حلول بر شناسایی عمیق قرآن با آن اصرار می‌ورزد (علی‌رغم اینکه قرآن دارای ظهوری کاملاً تاریخی و «مستأنف» است - جنبه‌ای که شهرستانی علاقه بسیار به آن نشان می‌دهد). هر دو متفکر کیهان‌شناسی اسماعیلی را که واسطه‌ای به نام امر الهی را میان عالم موجودات مخلوق و ذات الوهیت قرار می‌داد، تأیید می‌کنند، اما در تعیین جایگاه قرآن نسبت به آن، ناصر خسرو به همان میزان که شهرستانی به واحد شناختن آن دو تمایل داشته، به جدا دانستن آنها متمایل بوده است. با آنکه شهرستانی اشعری‌گری را به جهت رد آموزه حلول سرزنش می‌کند، انگیزه وابستگی پیشین او به اشعری‌گری در برابری قاطعانه این دو آشکار است. با این حال، نظام کیهان‌شناختی که این آموزه با چنین شدتی در آن اظهار می‌شود، آشکارا نظامی کاملاً اسماعیلی است، که در آن امر ذاتی قائم به خود وظیفه‌ای بی‌نظیر در قیاس با مقامش در سایر نظام‌های فکری اسلامی دارد - یعنی مسئولیت ایجاد کلّ عالم هستی. ویژگی نزدیک به هم این نظام اندیشه‌های اسماعیلی این است که ذات الوهیت کاملاً فراتر اعلام می‌شود، یعنی الهیاتی از تعالی مطلق. این بدان معناست که، برخلاف نسخه‌های مرتبط اشعری و حنبلی از حلول (که در آن یک صفت ذاتی الهی، یعنی سخن، چیزی است که به طور عینی «حلول کرده» تلقی می‌شود)، هیچ‌گونه مصالحه‌ای بر سر تعالی خداوند وجود ندارد، علی‌رغم اینکه نقشی که به متن مقدس (قرآن) داده می‌شود، نقشی است والا تر از کارکرد آن در اندیشه اشعری و حنبلی. گویی در این الهیات باطنی، برای تمام اهداف عملی، متنی که خداوند را آشکار می‌کند، خود خداوند است، یعنی خدای پدیداری متن مقدس با خود کتاب یکی انگاشته می‌شود. در همین حال، ذات الوهیت (ذات غیبی) خود در ناشناختگی مطلق است.

۳. نویسه‌های متعالی

پیوند دادن مبدأ بنیادین کیهان با یک ساختار متنی، مستقیماً به جنبه‌هایی از اندیشه والای شهرستانی منتهی می‌شود که به نظر می‌رسد بیش از هر چیز برای عقل عجیب است. او امر الهی را بر مبنای یک مدل زبانی تصور می‌کند و آن را بسیار فراتر از مرزهای استعاره دنبال می‌کند. از قضا، حتی در اینجا نیز می‌توان نشان داد که شهرستانی همچنان مصمم است تا یک مفهوم اساساً «فلسفی» از اسلام مطرح کند. جایی که تاندازه‌ای تفصیل می‌دهد که آشکار شود وی یک «دانش» نظام‌مند از کیهان‌زایی حروف را تصور می‌کند، بحث مطول ابتدایی شهرستانی پیرامون «حروف مقطعه» (مُقَطَّعَات) است که آیه ۱ سوره بقره: «الف لام میم» را پیش می‌کشد. این آیه، سرنخی برای مؤلف ماست تا طی چندین صفحه، نظریه‌ای مفصل درباره اهمیت حروف الفبای عربی (حُرُوفُ التَّهَجِّي) ارائه دهد. اگرچه وی در جای دیگر صراحتاً به زبان عربی و

املائی آن از منظر تاریخی می‌پردازد،^{۵۰} بحث در این صفحات در باب یک نظریه آفرینش‌گری باطنی است که جزئیات دقیق زبان عربی را تداعی می‌کند. شهرستانی تا حدودی تطابق‌های مربوط را از طریق «بررسی شهودی» خویش کشف می‌کند.^{۵۱}

او در ابتدای بحث روشن می‌سازد که این تطابق‌ها صرفاً نمادین نیستند، بلکه زیربنای خود پیدایش کیهان هستند: «کسی که می‌گوید: [این حروف مقطعه] اشاره دارند به حروفی که پایه‌های سخن، کتاب، آیات و نام‌های الهی هستند، به نوعی درست می‌گوید. اما اگر این اقبال را می‌داشت که علم تأویل را از مراجع ذی صلاح در علم تأویل فراگیرد، می‌گفت: حروف پایه‌های تمامی موجودات هستند (الْحُرُوفُ مَبْنِیُ الْمَوْجُودَاتِ كُلِّهَا)، چه متعالی و چه زمینی، چه بسیط و چه مرکب».^{۵۲} شهرستانی بر اساس این نظریه که وجود قابل‌ردیابی به نویسه‌ها است، حتی آزادانه به یک علم جادویی یا سحرآمیز اعتراف می‌کند که به همین ترتیب با خواص ۲۸ حرف عربی مرتبط است، زیرا می‌گوید: «هر حرفی از [الفبای عربی] دارای خاصیتی (حُکْم) و طبیعتی است که در طبایع و ترکیبات تأثیر می‌گذارد، و هر کلمه‌ای که از آنها ترکیب شده است، دارای خاصیتی است که در برآورده شدن دعاها و تغییر شرایط تأثیر دارد. همان‌طور که کلمات متعالی چیزهایی هستند که در عقول، نفوس، طبایع و مرکبات تأثیر می‌گذارند، کلمات ملفوظ نیز به همین ترتیب چیزهایی هستند که در عقول، نفوس، طبایع و مرکبات اثر می‌گذارند».^{۵۳} کلمات و آواهای تشکیل‌دهنده آنها، در اینجا به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوع ملفوظ/شنیداری و انسانی (الْكَلِمَاتُ الْقَوْلِيَّة) و نوع متعالی (الْكَلِمَاتُ الْعُلُويَّة)، که نمونه‌ای از آن است. اگر دومی، در مقام شکل‌دهنده «عالم امر»، خود وسیله‌ای باشد که از طریق آن «عالم خلق» به وجود آمده (و در حال به وجود آمدن است)، می‌توان استنباط کرد که اولی نیز به نحوی می‌تواند به همان صورت عمل کند.

توالی‌های منظم که بر اساس حروف مقطعه قرآن الگوبرداری شده‌اند، در طلسم و در اوراد جادویی به کار گرفته می‌شوند و، همان‌گونه که شهرستانی در عبارتی بسیار القاگرایانه در ادامه عنوان می‌کند، این تا حدی همان شیوه‌ای بود که سحر سلیمانی عمل می‌کرد:^{۵۴}

از قرآن کریم داستان تخت بلقیس را شنیده‌ای: «... آن کس که نزد او دانشی از کتاب الهی بود گفت: من آن را پیش از آنکه چشم بر هم زنی نزد تو می‌آورم. و چون [سلیمان] آن [تخت] را نزد خود مستقر دید،

۵۰. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۳-۱۴۲.

۵۱. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱/۱۲۴.

۵۲. همان.

۵۳. همان، ۱۲۲.

۵۴. همان، ۱۲۳.

گفت: این از فضل پروردگار من است! «^{۵۵} آصف بن برخیا به مدد کلمات مرکب و حروف منظم آن را حاضر کرد؛ چنان‌که در روایات نقل شده: یا قیوم! برای تو دوری بی‌معناست! ای زنده‌ای که مردگان را زنده می‌کنی و بر هر نفسی با هر آنچه کسب کرده، گواهی! برای تو کاستی نیست! تو را می‌خوانم به قدرت الهی عرشت و گستره رحمت الهی در کتابت، و تو را می‌خوانم به والاترین شکوهت، زیباترین نام‌هایت و برترین صفات، ای کاف‌هائِ یاء عین صاد، تخت بلقیس را حاضر فرما! آنگاه [سلیمان] آن را دید که از فاصله‌ای که در دو ماه پیموده می‌شد، در کنارش مستقر گردید. آن انگشتری مُهر که شنیده‌ای متعلق به سلیمان (ع) بود، مُهر قدرت پادشاهی است و تسخیر جن بدان است: "و برای سلیمان سپاهیانش از جن و انس و پرندگان جمع شدند و به صف درآمدند.^{۵۶} کلمات مقدس و حروف متعالی بر آن نوشته شده بود، همچنین افسون‌ها (تعویذات) و کلمات کامل خداوند که از شرّ آنچه آفریده محافظت می‌کند، و نیز ستایش‌ها و تسبیحات با استفاده از کلمات خداوند که بر نخستین جزء طلوع خورشید، بر چهره ستارگان و هشت حامل عرش نوشته شده، و با زیباترین نام‌ها - چنان‌که در روایات آمده است.

جا دارد که بیشتر به نظریه کیهان‌زایی حروف که بستر این بحث است بنگریم - فرضیه کلمات و نویسه‌های (یا واج‌های) متعالی که الگویی برای چنین فرمول‌های جادویی و نحوه عملکرد آنها دانسته شده‌اند. بحث شهرستانی پیرامون اسرار حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) با رد قاطعانه تفسیر مبتنی بر گمانه‌زنی آغاز می‌شود: «کسانی که قرآن را با آرای شخصی خود تفسیر می‌کنند، جایگاهشان آتش دوزخ باد!»^{۵۷} بدین ترتیب، او تمام قرائت‌های این توالی‌های حروفی را که در ابتدای بسیاری از سوره‌های قرآن آمده و در صفحات پیشین توسط او مطرح شده است، تماماً کنار می‌گذارد،^{۵۸} برای مثال، قرائت‌هایی همچون عبارات رمزی برای نام‌های خداوند، عناوین رمزی برای سوره‌ها، یا اشارات مخفف به افراد. شهرستانی باحالت القاگرایانه‌ای که گاه گفتار او را مشخص می‌کند، چنین تلاش‌هایی برای درک حروف مقطعه را گستاخی کسی که «آنچه را فرشتگان خدا با یکدیگر زمزمه می‌کنند یا آنچه را اولیای خدا با یکدیگر نجوا می‌کنند، ربوده است» توصیف می‌کند.^{۵۹} وی به‌جای این نظریه‌ها، دیدگاهی درباره حروف مقطعه مطرح می‌کند که آن را ریشه در اقتدار قرآن کریم می‌داند: اینکه آنها برای «هموارکردن راه» یا «مطیع ساختن» به ایمان (التَّعْبِيدُ بِالْإِيمَانِ) هستند.^{۶۰} در وهله اول، توالی‌های مرموز حروف برای مطیع ساختن

۵۵. نمل: ۴۰.

۵۶. نمل: ۱۷.

۵۷. کاشانی، کتاب الصافی فی تفسیر القرآن، ۲۱/۱.

۵۸. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الآثار، ۱۱۵/۱.

۵۹. همان، ۱۱۹.

۶۰. همان.

خود پیامبر (ص) به ایمان به خداوند و به «کلمات متعالی و مقدس» خداوند (کَلِمَاتُ عُلُویَّةٍ قُدْسِیَّةٍ) بود، و در وهله دوم، برای مطیع ساختن مخاطبان انسانی پیامبر (ص) به ایمان به خداوند و به پیامبر او، که پیام را از طریق نوع کلمات ما منتشر کرد. در اینجا تمایزی در کانون‌های لفظی (الف) ایمان ما و (ب) ایمان پیامبر (ص) وجود دارد، و شهرستانی شواهدی برای این تمایز در آیه‌ای مانند این آیه کشف می‌کند: پس (الف) به خدا و فرستاده‌اش، پیامبر امی، ایمان آورید، که (ب) به خدا و کلمات او ایمان دارد.^{۶۱}

پس، این «فرا-زبانی» که پیامبران تجربه می‌کنند، چیست؟ اگرچه شهرستانی عربی قرآن کریم را از آن متمایز می‌کند، اما ارتباط چندان نزدیکی میان‌شان هست که وی بسیاری از ویژگی‌های قرآن را از طریق زبان عربی استنباط می‌کند - او قیاسی ناسنجیدنی میان آنها فرض می‌کند، و در حقیقت، گویی که در عمل آنها را یکی می‌داند. بنابراین، برای مثال، همچنان که ۲۸ حرف ملفوظ در الفبای عربی هست که زیربنای کلمات بی‌شمار این زبان است، به همین ترتیب ۲۸ حرف متعالی (حُرُوفُ عُلُویَّةٍ) وجود دارد که کلمات مقدس (کَلِمَاتُ قُدْسِیَّةٍ) بی‌نهایت را تشکیل می‌دهند.^{۶۲} تفکر شهرستانی درباره کارکردهای حروف خاص، کنجکاوانه و بسیار شهودی است اما «منطق درونی» خاص خود را دارد. برای نمونه، وی استدلال می‌کند که تنها چهارده حرف از ۲۸ حرف عربی در حروف مقطعه قرآن یافت می‌شود، بنابراین، این چهارده حرف باید به لوگوس-امر و ظهورات آن (الْأَمْرُ وَ مَظَاهِرُهُ) مربوط باشند، درحالی‌که چهارده حرف باقیمانده، به طور ضمنی، فرودست هستند و به جهان مخلوق و نقاط پیدایش آن (الْخَلْقُ وَ مَصَادِرُهُ) مرتبط‌اند.^{۶۳}

شهرستانی مشخص می‌کند که منظور او از ظهورات امر چیست: (الف) آیات کتاب آسمانی، و به نحو اتم، قرآن، و از همه مهم‌تر، (ب) اشخاصی که دارنده [علم] اسرار آیات هستند (الْأَشْخَاصُ الَّذِينَ لَدَيْهِمْ أَسْرَارُهَا). این عبارت اخیر ظاهراً در عمل به امامت اشاره دارد. در واقع، این بحث مجدداً این اندیشه را تکرار می‌کند که، برابر با خود کتاب وحی شده، نخبگانی از اشخاص، همانند همان، مظاهر «کلمات مقدس» هستند که به نوبه خود مظاهر حروف متعالی منفردند؛ چنان‌که می‌گوید: «... کلمات مقدس از طریق اشخاص خاصی ظاهر شده‌اند (ظَهَرَتِ الْكَلِمَاتُ الْقُدْسِيَّةُ بِأَشْخَاصٍ مَخْصُوصِينَ)».^{۶۴} شهرستانی به‌صراحت بیان می‌دارد که این تعلیم (در این زمینه، اسماعیلی) از نمونه عیسی (ع)، که در مقام کلمه [خدا] به مریم (ع) القا شد،^{۶۵} دریافت شده است.^{۶۶} او می‌نویسد که این سرّ با این حقیقت توأم است که

۶۱. اعراف: ۱۵۸.

۶۲. همان، ۲۰-۱۱۹.

۶۳. همان، ۱۲۰.

۶۴. همان، ۱۱۹.

۶۵. نساء، ۱۷۱.

۶۶. همان.

حروف مقطعه در ابتدای برخی از سوره‌ها نه تنها همراه با اشاره به کتاب (مثلاً بقره: ۱-۲) یا به نام‌ها و کلمات الهی (مثلاً آل عمران: ۱-۲) می‌آیند، بلکه گاه با اشاراتی به اشخاص نیز همراه هستند؛ برای مثال: «کاف هاء یاء عین صاد. ذکر رحمت پروردگارت بر بنده‌اش زکریا (مریم: ۱-۲)». ^{۶۷} شهرستانی حتی اعلام می‌کند که، در حالی که در مورد اول خداوند آواها، کلمات و نشانه‌های خود را در قالب پدیده‌های شنیداری بر پیامبر (ص) آشکار کرده است تا ایمان از طریق واقعیت آنها حاصل شود (فَحَصَلَ لَهُ الْإِيمَانُ بِبُيُوتِهَا)، در مورد دوم آنها را در مقام افراد عینی بر پیامبر (ص) بازنموده تا یقین کامل از طریق وجود آنها حاصل شود (فَحَصَلَ لَهُ الْيَقِينُ بِوُجُودِهَا). در این شیوه وحی، پیامبر (ص) آنها را در واقع «به صورت فردی شده درست در مقابل خود (مُشَخَّصَةً بَيْنَ يَدَيْهِ) که سخن حق می‌گویند و عدالت را اجرا می‌کنند...» تجربه کرده است. ^{۶۸} آموزه شهرستانی درباره فردیت یافتن کلمات متعالی در انسان، شاید بیش از همه، مربوط به شخص حضرت محمد (ص) باشد، که درین باره می‌گوید: «[خداوند] او (ص) را جایگاه ظهور کلمات مقدس (مُظَهَّرَ الْكَلِمَاتِ الْقُدْسِيَّةِ) و مبدأ کلمات مقدس قرار داد، که آنها آغاز سوره‌ها، کلیدهای غیب که فقط [خداوند] می‌داند، و وسیله گشودن آسمان و زمین هستند...». ^{۶۹}

چهارده حرف ویژه که در حروف مقطعه گنجانده شده‌اند (و دلالت بر امریات یا حقایق مربوط به امر دارند) عبارت‌اند از: الف، حاء، راء، سین، صاد، طاء، عین، قاف، کاف، لام، میم، نون، هاء و یاء، و همچنان که ذکر شد، چهارده حرف باقیمانده (باء، تاء، ثاء، جیم، خاء، دال، ذال، زاء، شین، ضاد، ظاء، غین، فاء، واو) دلالت بر امور خلقی (خلقیات)، علل و اصول آنها دارند. «منطق» شهودی تفسیر کیهان‌شناختی شهرستانی از این حروف عربی به‌ویژه در بحث او درباره سه حرف نخستین خلقت، که شکل نویسه‌های عربی (عَلَامَات) آنها همگی مشابه هستند و حقایقی را در باب سه موجود برتر کیهان‌شناختی تجسم می‌بخشند، آشکار است. در ابتدا، شهرستانی خط راست و عمودی الف - نخستین و بارزترین حرف از چهارده حرف امر - را با «امر نخستین که مبدأ [تمام] موجودات (مَصْدَرُ الْمَوْجُودَات) است» برابر می‌داند. ^{۷۰} معادله الف با امر، مطمئناً ناشی از این واقعیت است که الف نخستین حرف کلمه عربی «امر» است. امر دارای وحدتی متعالی است که سپس سرریز می‌شود تا نخستین موجود سلسله - مراتب خلقت را در وجود آورد، که عقل اول است - دومی که با نخستین حرف از چهارده حرف خلقت، یعنی باء، هویدا می‌شود. نقطه منفرد زیر این حرف در املای عربی به وحدت بنیادین عقل اول اشاره دارد،

۶۷. همان، ۱۲۰.

۶۸. همان.

۶۹. همان، ۱۲۶.

۷۰. همان، ۱۲۴.

که خود مستقیماً از وحدت متعالی امر نشأت می‌گیرد، یا همچنان که شهرستانی با نقل قول‌های قرآنی می‌گوید: «اما وحدت عقل، از سرریز امر است: امر ما جز یکی نیست!»^{۷۱} - و نور عقل از آن است: ... مانند چشم برهم‌زدن^{۷۲}». ^{۷۳} واقعیت کیهان‌شناختی بعدی، نفس کلی است که با دومین حرف از توالی خلقت، یعنی تاء، آشکار می‌شود. این حرف در املاي عربی با دو نقطه در بالا مشخص می‌شود که بر ثنویت نفس دلالت دارد. واقعیت کیهان‌شناختی بعدی در رتبه، ماده اولی (عُنْصُر)، زیربنای تمام اجسام است،^{۷۴} که با تاء ظاهر می‌شود، و سه نقطه بالای آن در املا بر تثلیث ماده اولی دلالت دارد.

وحدت، ثنویت و تثلیث این سه واقعیت کیهان‌شناختی، که با نقطه‌گذاری متفاوت این سه حرف ممتاز می‌شوند، نه تنها به مراتب نسبی شان در سلسله مراتب خلقت مربوط است، بلکه به مبنای صدور آنها در این کیهان‌زایی نوافلاطونی نیز مرتبط است. عقل، نتیجه سرریز (فیضان) امر است، که منبع واحد آن است و خود با وحدتی متعالی مشخص می‌شود. سپس نفس، نتیجه سرریز دو واقعیت پیشین است: امر و عقل. در نهایت، ماده، نتیجه سرریز هر سه واقعیت پیشین است: امر، عقل و نفس.^{۷۵} علی‌رغم مبانی آشکارا نمادین، تداعی گرایانه و شهودی این تطابق‌های حرفی، شایان ذکر است که کیهان‌شناسی و اصطلاحات به-کاررفته در اینجا، قویاً متعلق به فلسفه اسلامی است، همان‌طور که خود شهرستانی اشاره می‌کند: «عقل، نفس و طبیعت متشکل از عبارات دین مُنزل (شرع) نیستند، بلکه متشکل از عبارات فلسفه (حکمت) هستند».^{۷۶}

به طور مشخص‌تر، نظام زیربنایی کلّ این بحث، شکلی از نوافلاطونی‌گرایی اسماعیلی است. این موضوع در بسیاری از جزئیات مشهود است؛ برای نمونه، معادله الف با لوگوس-امر - کانون قطعی تأملات کیهان‌شناختی اسماعیلی. همچنان که پیش‌تر ذکر شد، یکی از مضامین مکرر الهیات اسماعیلی، تأکید آن بر ارتقای ذات الوهیت فراتر از هستی، و رهگیری هستی در حدی اعلا لیکن سطحی پایین‌تر از ذات الوهیت، یعنی سطح امر، است. این آموزه (که در اصل افلوپینی است) مبنی بر اینکه ذات الوهیت حتی بالاتر از هستی است، نقش مهمی در نقد شهرستانی بر اندیشه ابن سینا دارد و در چندین جای تفسیر شهرستانی، از جمله در اینجا، دیده می‌شود. هرچند، در تفصیل کیهان‌شناختی اسماعیلی اعصار میانه، حمیدالدین کرمانی (م. پس از ۴۲۷/۱۰۳۶) تمایل داشت بر همسانی امر و عقل اول تأکید ورزد،

۷۱. قمر: ۵۰.

۷۲. قمر: ۵۰.

۷۳. همان، ۱۲۱.

۷۴. همان.

۷۵. همان.

۷۶. همان، ۲-۱۲۱.

درحالی‌که در نظام‌های پیشین محمد بن احمد نسفی (م. ۹۴۳/۳۳۲) و ابو یعقوب سجستانی (م. حدود ۹۷۱/۳۶۱)، امر الهی متمایز از عقل و درعین حال بالاتر از آن تلقی می‌شد. همین دیدگاه اخیر است که در کیهان‌شناسی شهرستانی اتخاذ شده است، همان‌گونه که در تفسیر حروف مقطعه سوره بقره (۲:۱) دیده می‌شود، آنجا که وی عبارت پیش‌تر نقل‌شده را باز می‌گوید: «الف در میان [حروف] اشاره دارد به امر نخستین که مبدأ [تمام] موجودات (مَصْدَرُ الْمَوْجُودَات) است».^{۷۷} سپس، متمایز از امر و پس از آن، عقل قرار دارد که با باء آشکار می‌شود. خداوند به طور ضمنی فراتر از هستی است.

دیگر جزئیات در کیهان‌شناسی حروفی شهرستانی نیز آن را با آموزه‌های خاص اسماعیلی پیوند می‌دهد. برای مثال، وی می‌گوید که هفت حرف مزدوج (سَبْعَةُ حُرُوفٍ مُزْدَوِجَاتٍ) دلالت بر هفت موجود فراقمری زوج و همچنین هفت موجود فروقمری زوج دارند. حروف موردنظر (دال/ذال، راء/زاء، سین/شین، صاد/ضاد، طاء/ظاء، عین/غین و فاء/قاف) به این معنا «زوج» توصیف می‌شوند که هر دو حرف از این جفت‌ها در املاهای عربی شکلی یکسان دارند جز در نقطه‌گذاری‌شان. هفت موجود فراقمری که این حروف اشاره بدان‌ها دارند، موجودات روحانی (رُوحَانِيَّاتٍ)، یعنی عقول جداگانه‌ای توصیف می‌شوند که هفت فلک سیاره‌ای نجوم بطلمیوسی را اداره می‌کنند: ماه، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری و زحل. درین-باره، تزوِجی که حروف زوج دارند عبارت است از ارتباط هر عقل با سیاره یا فلک معین خود. آنگاه، در میان موجودات فروقمری، گفته می‌شود که هفت حرف زوج «دلالت بر هفت موجود جسمانی زوج با هفت ولی خود دارند (ذَلَّتْ عَلَى الْجِسْمَانِيَّاتِ السَّبْعَةِ الْمَزْدَوِجَاتِ بِأَوْلِيَّائِهَا السَّبْعَةِ) ... هر یک از این جفت‌ها در دوره‌ای خاص و بر وظیفه‌ای خاص هستند، از نقطه‌ای آغاز شده و تا آدم (ع) متوقف می‌شوند، تا روز قیامت».^{۷۸}

برای درک این عبارت آخر، مهم است پیشینه مختصری را مرور کنیم. شهرستانی، بسیار بعدتر در همین تفسیر، در بحث از اسرار آیه ۶۲ سوره بقره، به تزویر صابئین می‌پردازد که بر اساس آن، واسطه‌های میان خدا و بشر باید موجودات روحانی و آسمانی باشند، نه موجوداتی زمینی و جسمانی همچون پیامبران (ع)، و این در واقع نکته کلیدی است در استدلال مطول او میان صابئین و حنیفان در کتاب الملل،^{۷۹} و در کتاب نهاییه نیز بدان اشاره شده است.^{۸۰} بنابراین، کاملاً روشن است آنگاه که شهرستانی در اینجا، در بحث خود در باب هفت حرف جفت‌شده، به هفت موجود جسمانی فروقمری در برابر موجودات روحانی

۷۷. همان، ۱۲۴.

۷۸. همان، ۱۲۲.

۷۹. شهرستانی، کتاب الملل والنحل، ۴۷-۱۲۵.

80. Guillaume, *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyati l-iqdām fī 'ilmi l-kalām*, 428-9.

فراقمری اشاره می‌کند، منظورش هفت پیامبر بزرگ (ع) است. او در حقیقت درباره هفت دوره تاریخ مقدس اسماعیلی سخن می‌گوید که مربوط به آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع)، عیسی (ع)، محمد (ص) و شخصیت آخرالزمانی آینده، «قائم (ع)» است. بر مبنای الگوهای مکرر این نظریه اولیه اسماعیلی پیرامون تاریخ مقدس، هر پیامبر ناطق، مصاحبی وصی دارد که صامت است؛ بدین معنا که جنبه باطنی پیام‌های منزل بر پیامبری را که با او مرتبط است، محافظت می‌کند، و این حراست و سرپرستی به نوادگان وصی منتقل می‌شود. درحالی که نظریه اصلی باور داشته که هر سلسله امامان در این هفت دوره نیز یک هفت تایی است، این نظریه توسط فاطمیان تعدیل شد.^{۸۱} به هر حال، نظریه اساسی مبنی بر اینکه نبوت و وصایت توأمان پیش می‌روند، گویی همان چیزی است که شهرستانی در اشاره خود به هفت «ولی» که با هفت معادل جسمانی فروقمری از عقول سیاره‌ای هفت گانه جفت شده‌اند، در ذهن دارد.

چنین برداشت‌هایی از نمادگرایی حروف الفبای عربی بر اساس آموزه‌های کیهان‌شناختی و تاریخی اسماعیلی، پیچیدگی‌های ظریفی دارند و حس یک نظام تمام‌عیار را القا می‌کنند.^{۸۲} اما تفاسیر دیگر، صراحتاً از سوی شهرستانی در قالب پرسش‌های باز مطرح می‌شوند - آنچه او ارائه می‌دهد صرفاً نشانه‌های روش‌شناختی است.^{۸۳} او این موضوع را خاصه در خصوص روش پیشنهادی‌اش برای یافتن اشارات پنهان خاص توالی‌های مختلف حروف مقطعه در قرآن اعتراف می‌کند. با این حال، حتی در اینجا نیز، اصل اساسی این تکنیک کاملاً واضح است. حروف آغاز سوره‌ها به صورت تکی، یا دوتایی، سه تایی، چهارتایی یا پنج تایی یافت می‌شوند. بنابراین، شهرستانی بیان می‌کند که حروف تکی به حقایق منفرد اشاره دارند که از آیه پس از آن قابل شناسایی هستند؛ حروف دوتایی به حقایق دوتایی اشاره دارند که از آیه یا آیات پس از آن شناخته می‌شوند؛ حروف سه تایی به حقایق سه گانه اشاره دارند که از آیه یا آیات پس از آن شناسایی - پذیرند، و به همین ترتیب. برای مثال، «قاف. سوگند به قرآن مجید» (ق، ۱)، ظاهراً به ما نشان می‌دهد که مرجع اصلی قاف آغازین، چیزی جز خود قرآن نیست. اما شهرستانی در اینجا دو مرجع عمیق‌تر ضمنی می‌یابد که هر یک با قرآن قابل شناسایی است: (۱) آنچه قرآن آشکار می‌کند، یعنی اولین سخن (القول الاول)، یعنی امر الهی، و (۲) آنچه قرآن را آشکار می‌کند، یا به «امتداد» یا «تداوم» انسانی آن می‌انجامد، یعنی شخص نهایی (الشخص الآخر) «که درباره آن به درستی سخن می‌گوید و بحق مسئول آن است

81. Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, 139-41; Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, 96-8.

۸۲. سجستانی، کتاب الإفتخار، ۳۷-۱۲۳؛

Morris, *The Master and the Disciple*, 79-80.

۸۳. شهرستانی، مفتاح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۱/۱۲۴.

(القائم علیه بالحق)^{۸۴}. شهرستانی درباره این شخصیت اخیر می‌گوید که این آیه به نحو پوشیده به هر دو «چیز گران‌بها» (ثقلان) - کتاب الهی و خاندان پیامبر (ص) - اشاره دارد که به مسلمانان گفته شده به آن دو چنگ بزنند و هرگز گمراه نشوند، در حدیث مشهور «ثقلین»^{۸۵}.

پس اگر این تفاسیر منطق مبهم خاص خود را دارند، تفاسیر دیگری نیز از حروف مقطعه ارائه شده‌اند که صرفاً در برابر چنین بررسی موشکافانه‌ای مقاومت می‌کنند، هرچند که القاکننده باشند. یک نمونه، توضیح خود شهرستانی از حروف مقطعه مذکور در آیه ۱ سوره بقره است که موجب این بحث کلی شد: الف لام میم. در میان یک سلسله معانی تصادفی، شهرستانی ابراز می‌کند که الف به دوره زمانی اول و جهت بالای فضا اشاره دارد، لام به دوره زمانی میانی و بخش میانی فضا ارجاع می‌دهد، و میم به دوره زمانی آخر و جهت «پایین» فضا مرتبط است. باز هم دیدگاه این است که الف به اولین حکم از احکام مفروغ اشاره دارد، لام به دومین حکم از احکام مفروغ، و میم هم به آخرین حکم از آن احکام.^{۸۶} شاید تلاش برای درک چنین اندیشه‌هایی، انگیزه واقعی آنها را از دست می‌دهد، یعنی پرورش یک بنیان عقلانی زیربنای جهان محسوس. این «پیشاهندسه» یا «نظم ضمنی» به نحوی ادراک‌پذیر در اسلام بر اساس آماده‌ترین الگو در جهان‌بینی مبتنی بر کتاب آسمانی قرآن دریافته می‌شد. وجود، به معنای واقعی کلمه، دارای یک متن فرعی انگاشته می‌شد و ریشه‌های پنهان جهان به‌نوعی هیروگلیف‌گونه تصور می‌شدند. در همین راستا، تصوف بعدها از کل آفرینش در مقام یک متن مقدس، یک «قرآن تکوینی» سخن گفت که به همان روش «قرآن تدوینی»، مشمول یک هرمنوتیک باطنی (تأویل) بود.

جالب‌توجه است اگر گمانه‌زنی‌های حرفی از نوعی که شهرستانی به آن پرداخته است را به لوگوکراسی یا کلمه سالاری متقن دیگری، یعنی یهودیت، ردیابی کنیم. متن بنیادین کابالا، سفر یصیرا (کتاب آفرینش) اثبات می‌کند که عناصر کلیدی مشترکی با عرفان حروف اسماعیلی شهرستانی دارد. در قلب آن، این ایده نهفته است که خداوند همه چیز را از طریق حروف بنیادین، یعنی ۲۲ حرف الفبای عبری، آفریده است.^{۸۷} گروه‌بندی این حروف نیز بسیار قابل مقایسه است. برای مثال، مجموعه‌ای از هفت حرف جفت‌شده عبری (بث، گیمل، دالت، کاف، په، رش و تاو) وجود دارد - جفت‌شده، در این مورد، زیرا به دو روش تلفظ می‌شوند، بر اساس «ساختاری از نرم و سخت، قوی و ضعیف».^{۸۸} آنچه این مجموعه هفت‌گانه گویا نشان

۸۴. همان، ۱۲۳.

۸۵. ترمذی، الجامع الصحیح، ۶۶۲/۵؛ الهندی، کنز العمام، ۶/۱-۱۸۵؛ نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ۸/۳-۱۱۷.

۸۶. شهرستانی، مفاتیح الأسرار و مصابیح الأیثار، ۱/۱۲۴.

87. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, 100; Stenring, *The Book of Formation or Sepher Yetzirah*, 24.

88. Kaplan, *Sefer Yetzirah*, 159.

می‌دهد (یا بهتر است بگوییم در واقع در آفرینش تولید می‌کند) به نحو شگفت‌انگیزی با دیدگاه شهرستانی همخوانی دارد، زیرا فهرست تطابقات با «هفت جهان (شیوعا عولا موت)، هفت فلک (شیوعا رکیشین)...» آغاز می‌شود. هفت فلک در اینجا با هفت عقل-فلک آسمانی شهرستانی مطابقت دارد، و هفت «جهان» در برخی منابع در اشاره به یک دوره‌بندی هفت‌گانه زمانی این جهانی یهودی، بر اساس شش (به علاوه یک) روز آفرینش منطبق با سفر پیدایش، تفسیر می‌شود.^{۸۹} این هفت دوره هزاره‌ای در واقع هر کدام با شخصیت‌ها و مراحل کلیدی تاریخ کتاب مقدس مرتبط بودند: اولی با آدم (ع)، دومی با نوح (ع)، سومی با ابراهیم (ع)، و غیره، تا دوران مسیحایی که هزاره سبت را آغاز می‌کند. این ممکن است همان اشاره پنهان کمی بعد در سفر یصیرا باشد که در آن یک هفت‌تایی دیگر ذکر می‌شود که توسط این حروف نشان داده می‌شود، یعنی هفت روز هفته. بر اساس ایده کتاب مقدس که «هزار سال در نظر تو مانند روزی است که گذشته است (مزمور ۹۰: ۴)»، سفر یصیرا ممکن است با هفت «روز» (عبری: شیوعا یامیم) و «هفته» (عبری: شاولوعا) به چیزی بسیار فراتر از روزها و هفته‌های تقویمی متعارف اشاره داشته باشد. سفر یصیرا اظهار می‌دارد: «بنابراین، او هفت‌ها را در زیر همه آسمان‌ها محبوب گرداند».^{۹۰} همخوانی‌های گذرا از این دست، مطمئناً میان باطن‌گرایی حروف مرتبط با سفر یصیرا و نظام اسماعیلی که توسط شهرستانی شرح داده شده، تفکربرانگیز هستند. با این حال، جهت واقعی تأثیرات در اینجا کاملاً محل بحث است. اگرچه برخی از محققان تاریخ سفر یصیرا را به قرن اول پس از میلاد، یا حتی زودتر، نسبت می‌دهند، نظر متفق‌القول متأخر، بر اساس دلایل فوق‌العاده قانع‌کننده، تاریخ تألیف بسیار دیرتری را برای آن، حدود قرن نهم پس از میلاد، تأیید کرده است.^{۹۱} بنابراین، نه تنها محرک فکری برای این متن بنیادین کابالستی احتمالاً اسلامی بوده، بلکه حتی ادله‌ای قوی مطرح است که به طور خاص اسماعیلی بوده است.

۴. پیوند با فرشتگان

این پرسش قابل طرح است که آیا شهرستانی نظریه‌ای واقعی درباره فرایند علی می‌پردازد که بر مبنای آن حقایق حرفی یا لفظی از عالم امر بر موجودات عالم خلق اثر می‌گذارند - یا به صورت عامل برایشان عمل می‌کنند؟ جایی (شاید غیرمنتظره) که شهرستانی به پویایی عمل امر بر خلق می‌پردازد، در تفسیر آیات ۱۹ و ۲۰ سوره بقره است: «یا چون بارانی از آسمان، که در آن تاریکی و رعدوبرق است. انگشتان خویش در گوش‌های خود می‌کنند از بانگ صاعقه، بیمناک مرگ. و خدا بر کافران احاطه دارد! نزدیک است که برق

۸۹. همان، ۱۸۵.

۹۰. همان.

۹۱. همان، ۱۶.

چشمانشان را برباید. هرگاه که برایشان روشنی بخشد، در آن راه می‌روند، و چون تاریکی بر آنان افکند، از رفتن باز می‌ایستند. و اگر خدا بخواهد، شنوایی و بینایی‌شان را می‌برد. خدا بر هر چیز تواناست».

زمینه این آیات، تمثیلی است برای وضعیت کافران. آیه ۱۷ آنها را به کسی مانند کرده که در شب آتشی ضعیف می‌افروزد و بدون آن در تاریکی مطلق فرو می‌رود. قرآن اکنون در ادامه، آنان را به مسافرانی تشبیه می‌کند که در یک طوفان گرفتار شده‌اند. شهرستانی این آیات را مبنایی برای تصور شرایط ارواح دوزخیان در آخرت، فراتر از حجاب واقعیت‌های زمینی، قرار می‌دهد، چندان‌که «حال آنها در آخرت به مثابه ابر بارانی در آسمان است که انواع مختلف عذاب را بر آنان فرو می‌ریزد... اما رعد، صدای فرشتگان انتقام‌جو (صوت الزبانه) است که با صدای تحقیرآمیز مغرورانه (صوت الزبونه) و بی‌اعتنایی بر فراز آنها ناله می‌کنند، که از آن برق‌هایی می‌جهد که بینایی را می‌رباید - زیرا آنها در این زندگی با گوش‌های دلشان به حقیقت گوش ندادند و با چشمان عقلشان حقیقت را ندیدند».^{۹۲} لیکن با کنار گذاشتن چنین تصورات بصری شگفت‌انگیز و ماورایی، شهرستانی اکنون به سخن گفتن درباره تشکیل ابر، بارش، پدیده‌های طوفان و سایر رویدادهای هواشناسی در سیاره ما، با اصطلاحات خودآگاهانه دنیوی برگرفته از علوم طبیعی زمان خود می‌پردازد:^{۹۳}

از جمله پدیده‌های آسمانی، ابرها، باد، رعد و برق هستند. فلاسفه در بابشان گفته‌اند که آنها اجسام آبی هستند که به صورت بخار به جو صعود می‌کنند، یا اجسام آتشین هستند که به صورت دود در جو بالا می‌روند؛ سپس باد در آنها نفوذ می‌کند و آنها را به توده‌های متراکم تبدیل می‌کند و مقداری سرما از هوا با آنها برخورد می‌کند، بنابراین به موجب سرمایی که در آنها وجود دارد، به آب تبدیل می‌شوند، همچنان که در ابتدا به سبب گرمایی که در آنها موجود بود، به هوا تبدیل شده بودند. بدین ترتیب، همان‌طور که به صورت بخار صعود کردند، به شکل باران فرود می‌آیند. اگر سرما قوی‌تر باشد، آنها را وادار می‌کند که بسته به نیرو و شدت آن، به یخ، برف و تگرگ تبدیل شوند. هنگامی که باد در آنها نفوذ می‌کند و برخی از آنها به دیگری برخورد می‌کنند، یا با سرعت از شکاف‌های آنها خارج می‌شوند، صدای برخورد یا شکافتن در آنها ایجاد می‌شود که به رعد شناخته می‌شود. قدرت صدا به شدت برخورد و شکافتن بستگی دارد، و نور در جو از برخورد ناشی می‌شود و به برق شناخته می‌شود. قدرت نور به شدت برخورد بسته است.

شهرستانی به همین سیاق، به سخن گفتن پیرامون شهاب‌سنگ‌ها، دنباله‌دارها، ابرهای باران‌زا، رنگین‌کمان و دیگر پدیده‌های جوی ادامه می‌دهد. وی می‌گوید که چنین توضیحاتی، حکمت فلاسفه را

۹۲. شهرستانی، مفاتیح‌الأسرار و مصابیح‌الآیاز، ۱/ ۲۰۰.

۹۳. همان، ۲۰۱.

تشکیل می‌دهند و چارچوبی معتبر برای فهم هر داده حسی «از آن حیث که شیء جسمانی محسوس است» به شمار می‌روند.^{۹۴}

باین حال، به گفته شهرستانی، فلاسفه در توضیحات طبیعت‌گرایانه‌ای از این دست، «از اذعان به امر معقول در مورد [چنین پدیده‌های جو زمین] غافل بوده‌اند». این همان پدیداری است که «از آن حیث که شیء روحانی معقول است (من حیث هو روحانی معقول)» مورد نگرش است.^{۹۵} بدین ترتیب، در اینجا چارچوب توضیحی مناسب برای حکمت نبوت برقرار است و شهرستانی در تصویر خود از علیت بر اساس این چارچوب در مقابل چارچوب فلسفه، جزئیات بیشتری درباره چگونگی تولید واقعیت‌های فیزیکی عالم خلق توسط واقعیت‌های لفظی عالم امر ارائه می‌دهد. از این منظر، همه رویدادها و موجودات در عالم فیزیکی بر «کلمه فعال» (کلمه فعاله) در عالم امر مبتنی هستند. اما پیوند علی بین این ابعاد از بنیاد متمایز، شامل یک واسطه است. این واسطه مؤکداً توسط شهرستانی با مراتب فرشتگان شناسایی می‌شود. از طریق سطوح مختلف موجوداتی که با عنوان ملانکه («فرشتگان») شناخته می‌شوند - که از نظر ساختار روحانی اما از حیث عملکرد دوی بعدی هستند - واقعیت‌های لفظی امر به واقعیت‌های فیزیکی خلق منتقل می‌شوند. شهرستانی می‌نویسد:^{۹۶}

در حکمت نبوت آمده است که هیچ چیز نوپیدی در عالم فیزیکی پدید نمی‌آید مگر آنکه با یک کلمه فعال از امر آفریدگار (جل جلاله) همراه باشد، و حامل این کلمه مربوط به امر (کلمه امریه) یک فرشته روحانی است. بنابراین، آفرینش بر اساس امر مقرر شده است، و نه داده حسی از امر معقول خالی است، و نه بعد فیزیکی از بعد روحانی. پس فرشته‌ای که مسئول ابرهاست، آنها را به پیش می‌راند و باز می‌دارد، و این تسبیح و تقدیس اوست در ستایش او (جل جلاله).

شهرستانی در ادامه می‌گوید که باتوجه به این نقش حیاتی کارگزاری فرشتگان، در گفتمان نبوی این امکان هست که پدیده رعد در مقام یک فرشته، یا برعکس، یک فرشته در مقام رعد یاد شود.^{۹۷} به همین دلیل است که قرآن می‌گوید «رعد با سپاس و ستایش او تسبیح می‌گوید»،^{۹۸} حال آنکه در حقیقت، این خادم فرشته‌ای معین است که با انجام وظیفه مقرر خود در خصوص رویداد هواشناسی، خداوند را تسبیح می‌گوید.

۹۴. همان.

۹۵. همان.

۹۶. همان.

۹۷. السیوطی، الحجابک فی اخبار الملائک، ۶-۷۵؛

Burge, *Angels in Islam*, 186-7.

۹۸. رعد: ۱۳.

شهرستانی یا معلمان او ظاهراً این کارکرد بسیار خاص و فرا کیهانی را برای فرشتگان از کتاب آسمانی و سنت نبوی استنباط کرده‌اند. از این منابع می‌توان دریافت که فرشتگان تابع فرمان خداوند و همچنین حاملان آن برای دیگران هستند - نمونه بارز آن جبرئیل امین است که کلام الهی را در قلب پیامبر (ص) یا، به طور مشابه، در قلب حضرت مریم (ع) قرار می‌دهد. اما در کیهان‌شناسی شهرستانی، تمام داده‌های مخلوق از طریق کلمات خداوند پدید می‌آیند. بدین ترتیب، از چنین اشارات قرآنی آموزه‌ای استخراج شده است گویای اینکه انتقال کلمات الهی از «عالم امر» به «عالم خلق» همواره توسط فرشتگان انجام می‌شود.^{۹۹} این فراگیری فعالیت فرشتگان توسط متون دیگر در مجموعه احادیث نبوی تأیید می‌شود، مانند حدیثی که شهرستانی در اینجا بدان اشاره می‌کند که بر اساس آن برای هر قطره بارانی که می‌بارد، فرشته‌ای وجود دارد.

به‌رغم اهمیتی که شهرستانی برای «نبوی» بودن مرجعیت این روش تفکر جایگزین درباره تأثیرات آفرینشی قائل است، بخش زیادی از این نظریه می‌تواند به‌عنوان بازآفرینی کلامی یا دینی مفاهیم فلسفی تلقی شود. «کلمات فعال» که برای هر موجود یا رویداد در جهان فیزیکی پیش‌فرض گرفته می‌شوند، یادآور لوگوی اسپرماتیکوی^{۱۰۰} انه‌اید فلوپین و همچنین نظریه فیزیکی رواقیون هستند. علاوه بر این، رشته‌شناسی شهرستانی به‌وضوح با تحولات دیرینه در جنبه نوافلاطونی میراث فلسفی همخوانی دارد. اگرچه شهرستانی آزادانه از فرشتگان با تصاویر سنتی شگفت‌انگیز سخن می‌گوید (همچون اشاره‌ای که به زبانه و صداها ترسانکشان شد)، آنها عملاً به فرضیه‌ای رابط در یک کیهان‌شناسی فلسفی و به‌نحو جایگزین، در یک معرفت‌شناسی تبدیل شده‌اند؛ زیرا، تا آنجا که شهرستانی خلق و امر را به‌ترتیب با محسوسات و معقولات یکسان می‌داند، فرشته‌بودگی صرفاً چیزی است که رابطه بین دومی را توضیح می‌دهد و تضمین می‌کند. شهرستانی در اینجا حتی اصطلاحات کلی و جزئی، یک عنصر حیاتی از فراتئوری مشائی که برای نخستین بار در ارغنون ارسطو معرفی شد، را برای فرشتگان به کار می‌برد: «در میان فرشتگان، آن است که کل یا کلی است، و در میان آنها آن است که جزء یا جزئی است. بنابراین، برای مثال، همراه با هر باران، یک فرشته کلی وجود دارد، و همراه با هر قطره کوچکی که از آسمان می‌افتد، یک فرشته جزئی هست».^{۱۰۱} گرچه روش تفکر فلسفی شهرستانی درباره فرشتگان عجیب به نظر می‌رسد، اما به‌نحوی رضایت‌بخش بیانات موجود در روایات را توضیح می‌دهد که در آن فرشتگان مسئول موجودات جمعی

99. Steigerwald, *Majlis: Discours sur l'Ordre et la création*, 83.

100. logoi spermatikoi.

۱۰۱. شهرستانی، مفتاح الأسرار و مصابیح الأبرار، ۲۰۲/۱.

(مانند طوفان‌ها) و موجودات منفرد (مانند قطرات باران) دانسته می‌شوند. به گفته شهرستانی، اذعان به کارگزاری فرشتگان که زیربنای تمام داده‌های جهان ما، از کلی‌ترین تا جزئی‌ترین، هستند، عمیقاً با اذعان به جهت‌گیری عقلانی آن و در نتیجه، کارگزاری خود خداوند پیوند خورده است. اگر این کارگزاران کیهان‌شناختی رابط را حذف کنید، اصل اساس جهان تجربی در یک هوش برتر را حذف کرده‌اید، و در واقع وجود را ناشی از عوامل تصادفی و همزمانی کور اعلام کرده‌اید، یا به قول شهرستانی: «اگر چنین نبود، آفرینش بی‌فایده بود، وجود به شکل تصادفی (الوجود اتفاقاً) رخ می‌داد، حکمت در نظم مرتب جهان نادرست بود، و نشانه‌ها در خلق و امر، مبدأ و معاد بی‌فایده بودند».^{۱۰۲}

با وجود گرایش فلسفی این فرشته‌شناسی، شهرستانی بر مبنای وحیانی آن تأکید می‌ورزد. سبب‌شناسی فرشتگان متعلق به علم نبوی است، در حالی که سبب‌شناسی طبیعت‌گرایانه متعلق به دانش فلسفی است. با این حال، همان‌طور که جهان پیرامون ما خود ترکیبی شگفت‌انگیز از امر معقول و امر محسوس است، یعنی یک هم‌زیستی عمیق امر و خلق، نظریه ما درباره آن نیز باید خود حکمت نبوی را با حکمت فلاسفه ترکیب کند. همچنان‌که شهرستانی در پایان تفسیر خود بر اسرار آیات ۱۹-۲۰ سوره بقره اعلام می‌کند:^{۱۰۳}

منزه است او! چه بلندمرتبه است مقام او و چه آشکار است برهان او، آن‌گونه که امر محسوس را با امر معقول درآمیخت، و آن‌گونه که آنچه به امر تعلق دارد را به آنچه به خلق تعلق دارد، نسبت داد! هر کس خود را بر هر دو حکمت قرار دهد (منظورم حکمت فلاسفه در تأیید تأثیرات آسمانی و حکمت نبوت در تأیید تأثیرات امری است) می‌داند که تفاوت میان این دو، مانند تفاوت میان جای پا و خود پا است، و تبادل میان آنها مانند تبادل میان آویز و ظرف چینی است».

این بیان‌گویا از معرفت‌شناسی توأمان شهرستانی است، زیرا همچنان‌که در ابتدای این مقاله ذکر شد، اندیشه ضرورت ترکیب حکمت نبوت و حکمت فلاسفه، مضمون اصلی سنت اسماعیلی است، و در واقع، عنوان یکی از مهم‌ترین آثار ناصر خسرو، متفکر اسماعیلی قرن پنجم/یازدهم، را شکل داد: جامع الحکمتین.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به تحلیل عمیق دیدگاه‌های شهرستانی در تفسیر قرآن، به‌ویژه در سوره بقره، می‌پردازد. این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های او پیرامون «کلمه آفرینش‌گر» محصول تعامل پیچیده‌ای از تأثیرات

۱۰۲. همان.

۱۰۳. همان.

فکری است. اگرچه تربیت و شهرت اشعری او برجسته است، اما شهرستانی در بخش «اسرار» تفسیر خود، نقدهایی جدی به رویکرد اشعری‌گری وارد می‌کند و در عوض، تمایلات اسماعیلی خود را آشکار می‌سازد. این رویکرد دوگانه، از رد چهارچوب‌های کلامی رایج تا بنیان‌گذاری تفسیر بر اصول اسماعیلی، نشان‌دهنده اصالت و جذابیت اندیشه اوست.

یکی از ویژگی‌های بارز اندیشه شهرستانی، اتکای او به اصول بنیادین اسماعیلی است. او برای اثبات اعجاز قرآن، به جای چهارچوب کلامی رایج، بر اصل اسماعیلی «ترتب» تأکید می‌کند که حوزه وسیع زبان و ارتباطات را در بر می‌گیرد. همچنین، شهرستانی نظریه «حلول» را در مورد ازلی بودن قرآن مطرح می‌کند، که در آن کلام ازلی خداوند عیناً با کتاب مقدس پیوند می‌یابد؛ این موضع، با وجود عمق بخشی به دیدگاه اشاعره، ریشه‌هایی در آموزه‌های اسماعیلی دارد. مفهوم «کلمه ازلی» نزد شهرستانی مترادف با «امر» است که او آن را واقعیت کیهان‌شناختی و بالاترین حد هستی می‌داند و کل هستی را سایه یا نمود آن می‌شمارد.

در ادامه، شهرستانی به علم باطنی حروف می‌پردازد و «امر» را فرازبانی می‌داند که حروف آن ریشه تمام واقعیت آشکارند و جنبه‌های اسماعیلی آن (مانند دلالت «الف» بر «امر» و اشاره به هفت تایی‌های کیهانی و تاریخی) در جزئیاتش هویدا است. او همچنین پیوند میان مراتب واقعیت را از طریق فرشتگان تبیین می‌کند که آمیزه «حکمت‌های دوجبه» (فلسفی و نبوی) را منعکس می‌سازد. در نهایت، ساختار فکری شهرستانی در تفسیر و نقد فلسفی‌اش، از ارائه دیدگاه‌های پیشین تا طرح اشکالات و ارائه راه‌حل‌های باطنی-اسماعیلی، الگوی مشابهی را دنبال می‌کند که بازتابی از سیر فکری او در زندگی‌نامه شخصی اوست؛ با این حال، اندیشه وی پیشرفتی ترکیبی و سه‌گانه محسوب می‌شود، چرا که تأثیرات اشعری‌گری و ابن‌سیناگری همچنان در آن طنین‌اندازند و در نهایت به یک آمیختار غنی و پیچیده منجر شده است.

منابع

- الاشعری، علی بن اسماعیل. الإبانة عن أصول الديانة. بيروت: دارالكتب العلمية، بی‌تا.
- الباقلائی، ابوبکر محمد بن طیب. إعجاز القرآن. به تصحیح احمد صقر، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۵۴م.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. الإعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد. به تصحیح احمد بن ابراهیم ابوالعینین، ریاض: دارالفاضلة، ۱۹۹۹م.
- ترمذی. الجامع الصحیح. به تصحیح احمد شاکر، بیروت: دارالأحیاء التراث العربی، بی‌تا.
- توضیح الملل. با مقدمه و یادداشت جلالی نائینی، ترجمه هاشمی، تهران: شرکت افست، ۱۳۵۸ش.
- الجوینی، امام الحرمین. کتاب الإرشاد إلى قواطع الأدله فی اصول الاعتقاد. ترجمه انگلیسی پاول ای. واکر،

انتشارات گارنت، ٢٠٠٠م.

الرافعی، مصطفی صادق. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية. قاهره: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦١م.
سجستانی، ابویعقوب. کتاب الإفتخار. به تصحیح اسماعیل پوناوالا، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ٢٠٠٠م.
السیوطی، جلال الدین. الحبانک فی أخبار الملائک. به تصحیح ابن بسیونی زغلول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٩٨٨م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. کتاب الملل والنحل. بمبئی: مطبعة الحیدری، ١٣١٤ق.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار. به تصحیح محمدعلی آذرشب، تهران: میراث مکتوب، ٢٠٠٨م.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار. ترجمه انگلیسی توبی مایر، لندن: انتشارات اکسفورد و موسسه مطالعات اسماعیلی، ٢٠٠٩م.
کاشانی، محسن الفیض. کتاب الصافی فی تفسیر القرآن. به تصحیح ابوالحسن الشعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ١٣٦٢ش.

مسلم. صحیح. به تصحیح محمد فواد عبدالباقی، قاهره: دارالاحیاء الکتب العربیه، ١٩٥٥م.
ناصر خسرو، حکیم ابومعین. دانش و آزادگی. ترجمه فقیر محمد هونزایی، لندن و نیویورک: آی.بی.توریس با همکاری موسسه مطالعات اسماعیلی، ١٩٩٨م.
ناصر خسرو، حکیم ابومعین. وجه دین. به تصحیح غلامرضا اعوانی، با مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ١٩٧٧م.

النعمان، القاضي. اساس التأویل. به تصحیح عارف نامر، بیروت: دارالثقافه، ١٩٦٠م.
نیشابوری، الحاکم. المستدرک علی الصحیحین. به تصحیح مصطفی عبدالقادر، بیروت: دارالکتب العلمیه، ٢٠٠٢م.

الهندی، علی المتقی بن حسام الدین. کنز العمال. حلب: مكتبة التراث الاسلامی، ٨٤-١٩٦٩م.

Burge, Stephen. *Angels in Islam*. London and New York: Routledge, 2012.

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. London etc.: Kegan Paul International in association with Islamic Publications, 1983.

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Guillaume, Alfred (tr. and ed.). *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī: Kitāb nihāyatu'l-iqdām fi 'ilmi'l-kalām*. Oxford and London: Oxford University Press and Humphrey Milford, 1934.

Kaplan, Aryeh (tr.). *Sefer Yetzirah*. York Beach: Samuel Weiser Inc., 1990.

Kazi, A.K., and J.G. Flynn (tr.). *Muslim Sects and Divisions: The Section on Muslim Sects and Divisions by*

Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 1153). London, Boston, Melbourne and Henley: Kegan Paul International, 1984.

Klein, W.C. (tr.). *Abu'l-Hasan 'Ali ibn Ismā'il al-Ash'arī's al-Ibāna 'an uṣūl al-diyānah: The Elucidation of Islam's Foundation*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.

McCarthy, R.J. (ed. and tr.). *The Theology of al-Ash'ari (Kitāb al- Luma')*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Morris, J.W. (ed. and tr.). *The Master and the Disciple*. London and New York: IB Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001.

Steigerwald, Diane (tr.). *Majlis: Discours sur l'Ordre et la création*. Saint Nicolas: Les presses de l'Université Laval, 1998.

Steigerwald, Diane. *La pensée philosophique et théologique de Shahrastānī m. 548/1153*. Saint Nicolas: Les presses de l'Université Laval, 1997.

Stenring, Knut (tr.). *The Book of Formation or Sepher Yetzirah*. Berwick: Ibis Press, 2004.

Wolfson, H.A. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 1976.

Transliterated Bibliography

al- Juvaynī, Imām al-Haramiyn. *Kitāb al-Irshād ilā Qawāṭi' al-Adala fī Uṣūl al-Itiqād*. Translated by Paul Walker, Intishārāt Grant, 2000/1378.

al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'il. *Al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Ilmiyya, s.d.

Al-Bāqalānī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ṭīb. *I'jāz Qurān*. Ed. Aḥmad Ṣaqr, Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1954/1373.

Al-Hindī, 'Alī al-Muttaqī ibn Ḥisām al-Dīn. *Kanz al-Ummāl*. Ḥalab: Maktaba al-Tūrāth al-Islāmī, 1969/1348; 1984/1404.

al-Nu'mān, al-Qāḍī. *Asās al-Ta'wīl*. Ed. 'Ārif Tāmir, Beirut: Dār al-Thaqāfa, 1960/1379.

al-Rāfi 'ī, Muṣṭafā Sādiq. *I'jāz Qurān wa al-Balāgha al-Nabawīyya*. Cairo: Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1961/1380.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Ḥabā'ik fī Akhbār al-Malā'ik*. Ed. Ibn Basyūnī Zaghlūl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1988/1408.

Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn. *al-Itiqād wa al-Hidāya ilā Sabīl al-Rashād*. Ed. Aḥmad Ibrāhīm Abū al-'Aynīn, Riyāḍ: Dār al-Fāḍilīh, 1999/1420.

- Hāshimī, *Tawḥīd al-Milal*. Translated by Hāshimī, bā Muqaddamah va Yādasht Nā īnī, Tehran: Shirkat Ufsit, 1979/1358.
- Kāshānī, Muḥsin al-Fayḍ. *Kitāb al-Ṣāfi fi Tafsīr al-Qurān*. Ed. Abū al-Ḥasan Sha‘rānī, Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, 1983/1362.
- Muslim. *Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī. Cairo: Dār Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiya, 1955/1333.
- Nāṣir Kusrū, Ḥakīm Abū Mu‘īn. *Dānish va Āzādigī. translated by* Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt Ismā‘īlī, 1998/1376.
- Nāṣir Kusrū, Ḥakīm Abū Mu‘īn. *Vajhi Dīn*. Ed. Ghulām Riḍā A‘vānī, bā Muqaddamah Sayyid Ḥusayn Naṣr, Tehran: Anjuman Shāhanshāhī Falsafih, 1977/1397.
- Nayshābūrī, al-Ḥakīm. *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2002/1423.
- Sajistānī, Abū Ya‘qūb. *Kitāb al-Ifṭikhār*. Ed. Ismā‘īl Poonawala, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2000/1421.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa al-Niḥal*. Bamba ī: Maṭba‘a al-Hydarī, 1896/1314.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Mafātīḥ al-Asrār wa Maṣābiḥ al-Abrār*. Ed. Muḥammad ‘Alī Āzar Shab, Tehran: Mīrās-i Maktūb, 2008/1387.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm. *Mafātīḥ al-Asrār wa Maṣābiḥ al-Abrār. translated by* Toby Mayer, Intishārāt Oxford, Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt Ismā‘īlī, 2009/1430.
- Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Aḥmad Shākīr, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, s.d.