

۱۶۲/۲

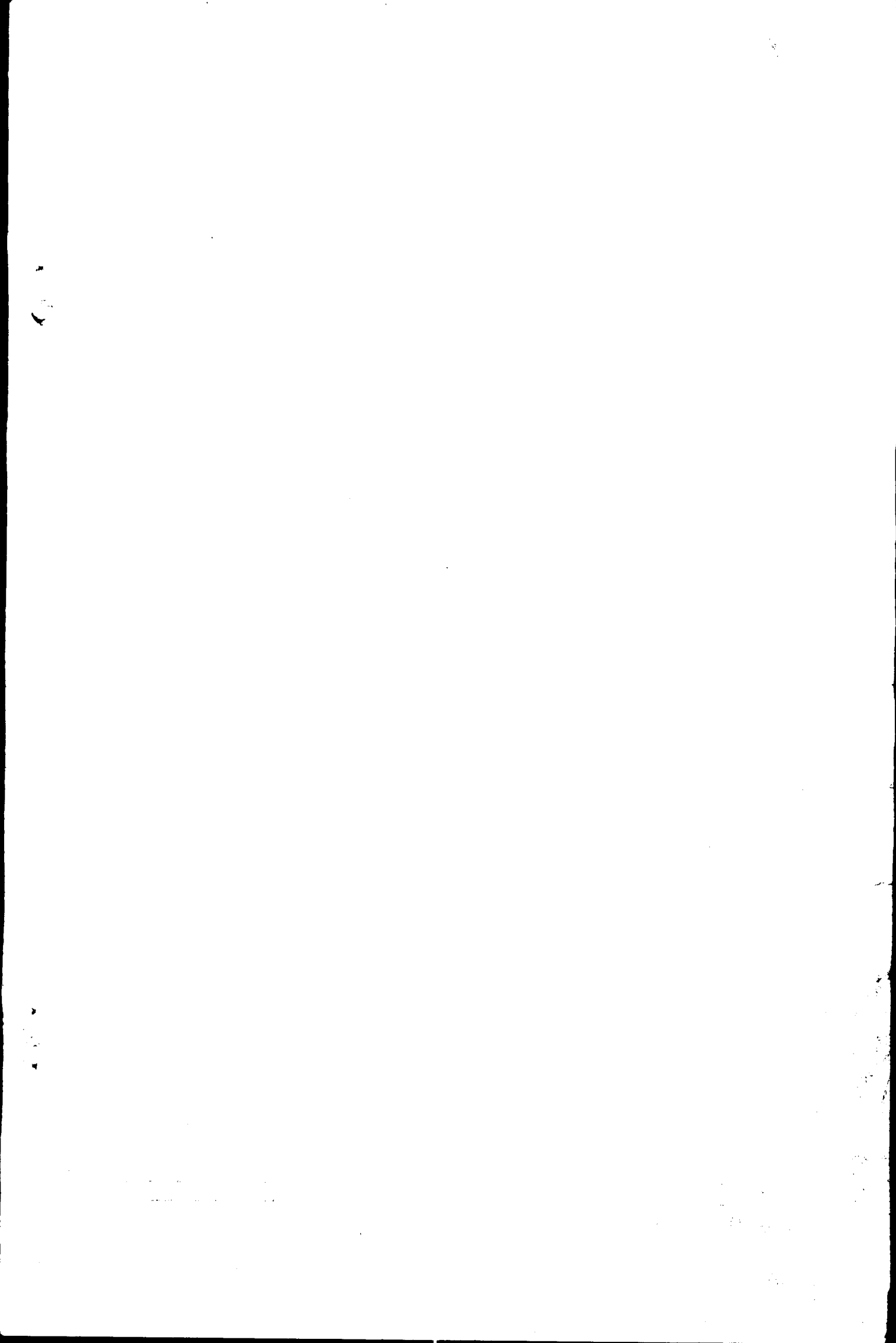
"متن تاریخ فلسفه"

۳۰ - ۰۱

۱۵۴/۳

۱۶۱/۱

این جزوه امانی است



" ... در جمیع احوال عباد را وصیت نمودیم به امانت و دیانت ... "

تذکرات :

- ۱ - روی جزوات چیزی ننویسید.
  - ۲ - از علامت گذاری - حتی با مداد - اجتناب فرمائید.
  - ۳ - رعایت پاکیزگی در حفظ جزوات بشود.
  - ۴ - راس موعد مقرر و پس از پایان نیمسال ، جزوات متون درسی را به دوستان معارف محل مرجوع فرمائید.
- \* رعایت این نکات بدین سبب ضروری است که دوستان دیگر شما نیز قرار است از این متون بعدا استفاده کنند .

## فهرست متون درس تاریخ فلسفه

- ۱ - مقاله فلسفه شرق دکتر نادر سعیدی
- ۲ - مقاله در باره فلسفه افلاطون
- ۳ - " " " " ارسطو
- ۴ - " " " " دکارت
- ۵ - " " " " کانت
- ۶ - " " " " هگل
- ۷ - توضیح اصطلاحات مبهمه از کتاب مبانی و تاریخ فلسفه غرب
- ۸ - " " " " مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی
- ۹ - مقاله حکمت اشراق
- ۱۰ - " " خواجه نصیر
- ۱۱ - " " مکتب اصفهان
- ۱۲ - " " ملاصدرا
- ۱۳ - " " امر بهائی و فلسفه شرق

### فلسفه شرق

تعاریف گوناگونی از فلسفه یا حکمت در آثار فلاسفه اسلامی می توان یافت. دو تعریف اهمیت و نفوذ خاصی داشته است.

بر طبق یک تعریف که در آثار کثیری از فلاسفه منجمله در کتاب رسائل اخوان الصفا می توان یافت حکمت به تشبیه به خدا بر طبق طاقت انسانی تعریف شده است. معمولاً در توضیح این مطلب گفته شده است که چون یکی از اسماء خدا حکیم است علیهذا آشنائی به حکمت نیز انسان را مشابه خدا می کند یعنی همانطور که خداوند حکیم است انسان هم بهره ای از حکمت می برد. اما این توضیح بسیار ساده لوحانه و نارساست. علم هم بدین ترتیب باید تشبیه به خدا تعریف شود چرا که علیم یکی از اسماء خداست یا آنکه ورزش و تربیت بدنی هم که به قدرت بیشتری می انجامد باید تشبیه به خدا تعریف بشود چون قدیر از اسماء الهی است. اگر چنین است خصلت خاص حکمت مشخص نمی شود. بالعکس وقتی حکمت تشبیه به خدا تعریف می شود بدین جهت است که بالمال بر طبق فلسفه اسلامی آدمی وقتی به تعقل و شناسائی هر شیء بپردازد در واقع آن شیء می گردد یعنی نفس انسان و عقل انسان با موضوع شناسائی خود یکی می گردد چرا که صورت آن شیء در نفس او مرتسم می گردد. بدین جهت چون شناسائی حقائق الهی والهیات و ذوات روحانی یا به قول فلاسفه اسلامی عقول مفارقه صرفاً و صرفاً "موضوع حکمت است (و نه هیچ علم دیگری) بدین جهت است که بسا تکامل در شناسائی فلسفی آدمی و نفس او متدرجاً "آینه ای از خدا می شود یعنی در حقیقت به خدا می پیوندد و با خدا یکی می شود. چنانکه بعداً خواهیم دید بسیاری از حکمای اسلام بقای روح را بر همین اساس تصویر و تعریف کردند. تعریف دوم که آن هم در آثار اکثر فلاسفه اسلامی منجمله صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) ذکر شده است این است که می گوید حکمت علم به حقائق اشیا بقدر استطاعت بشری است. بر طبق این تعریف اگر چه علوم مختلفه به ظواهر و صفات موجودات می پردازند اما حکمت به شناسائی ذات و حقیقت هستی و موجودات توجه دارد.

قبل از آنکه به تفصیل در مورد فلسفه اسلامی بحث کنیم بایست

فصل الخطا بیا میزانی الهی را در مورد مسائل و مباحث فلسفی روشن کنیم. بدین ترتیب که اوج حکمت و معنای راستین فلسفه از نظر آثار مقدسه بهائی چیزی جز عرفان مظهر امر الهی نمی باشد. این امر کلید حل مشکلات و معضلات فلسفی است و اگر چه بحث در مورد آن در ارتباط با مناقشات گوناگون فلسفی خارج از طاقت این رساله کوتاه است اما این امر را باید متذکر شد که این حقیقت را می توان در تعریف فلسفه نیز مشاهده نمود. در تعریف اول فلسفه به شکل تشبه به خدا بقدر طاقت بشری تعریف شد. بر طبق آثار بهائی هیچ نوع تدقیق و تحقیق فلسفی یا عرفانی قادر به درک حقیقت ذات غیب منیع لایدرک نیست. بدین ترتیب اوج شناسائی فلسفی در واقع شناسائی آثار و تجلیات و اسماء و صفات حق در عالم خلق است. آشکار است که اعلی نمایش اسماء و صفات و تجلیات حق در عالم خلق چیزی جز مظهر امر الهی نیست. بدین ترتیب تشبه به خدا بقدر طاقت بشری در واقع بدین معنی است که آدمی آینه ای پاک در مقابل مظهر امر الهی شود. عرفان مظهر امر الهی آخرین حد تشبه بخدا بقدر طاقت بشری است. لذا حکمت اساساً " و ماهیتاً " چیزی جز اصل مظهریت نیست. همین طور وقتی حکمت را شناسائی حقائق اشیاء بقدر استطاعت بشری تعریف می کنیم باید به همان نتیجه برسیم. حضرت عبدالبهاء در مفروضات این تعریف را تایید و تذکر می فرمایند. همانگونه که از تمام مباحث مفروضات آشکار می شود حقیقت هستی در نهایت خویش خداست اما این حقیقت خارج از حد ادراک انسان است. لذا شناسائی حقائق اشیاء در حد استطاعت بشری چیزی جز شناسائی آثار و صفات و کمالات و تجلیات الهی در عالم خلق نیست که آنهم عالیترین شکلش در شناسائی مظهر الهی است. این معیار را نباید فراموش کرد و در هر گونه بحثی به آن بازگشت نمود.

کتابها و رسالاتی که در مورد فلسفه اسلامی است معمولاً از سبک واحدی برای تشریح و توضیح مطلب استفاده می کنند. سه نوع سبک را می توان از یکدیگر تمیز داد. در سبک اول نگارنده حکمت را به شکل یک علم مشخص و قطعی تدریس می کند یعنی بنحوی منظم از اصول و مبادی اولیه آغاز و موضوعات و مطالب مختلف را یکی پس از دیگری از همان اصول استنتاج

می‌کند. خواننده، چنین کتابی فکر می‌کند که تنها یک حقیقت وجود دارد و از طریق عقل می‌توان آن را کاملاً مشخص و اثبات کرد. اکثر کتبی که در توضیح و تدریس حکمت اسلامی نوشته شده است همین گونه است. یکی از عالیت‌ترین شاهکارهای این سبک کتاب ارزشمند و تاریخی رشحات حکمت اشرف فاضل جلیل جناب سلیمانی است. این کتاب همه مسائل فلسفی را بنحویه مشخصی بررسی کرده و همه آنها را بر طبق استدلال عقلی حل و فصل می‌کند. البته برای آشنائی با حکمت چنین نوع سبکی بسیار سودمند است اما در عین حال اشکالات مهمی نیز دارد. اشکال اصلی این است که خواننده ممکن است تصور کند که آن مطالب و مباحث از قطعیت کامل برخوردار بوده و کوچکترین مناقشه و اختلاف نظر و تردیدی در آنها روا نیست. در مطالعه کتاب رشحات حکمت نیز باید خوانندگان جوان بهائی چنین اشتباهی ننمایند. جناب سلیمانی چند بار تاکید می‌فرماید که این کتاب تنها و تنها بیان آراء یک سنت خاص در حکمت اسلامی است و آن حکمت مشاء است. این امر به معنی آن نیست که ایشان هر چه را که در آن سنت ذکر شده است تصدیق بفرمایند. بالعکس در چند مورد ذکر می‌فرماید که حکمت مشاء از حل این مطلب قاصر است ولی نظریاتی دیگر شاید صحیحتر باشد. فی المثل در بحث ایشان در مورد علم خدا و نیز در بحث در مورد معاد بیان می‌کنند که حکمت اشراق نظر متفاوتی دارد و بنظر می‌رسد که جناب سلیمانی در آن دو مورد نظر حکمای اشراق را ترجیح می‌دهند. در همان کتاب هم توضیح می‌دهند که بعداً "کتابی در مورد آراء حکمت اشراق خواهند نوشت که متأسفانه تا آنجا که نگارنده این سطور اطلاع دارد متحقق نگردید. علاوه بر این در بسیاری موارد به ذکر بیانات الهی نیز در خلال مباحث می‌پردازند ولی آن را بسط و تفصیل نمی‌دهند. در بسیاری موارد در واقع منظور ایشان این بوده است که بیانات الهی پنجره‌ای جدید در مورد آن - بحث باز می‌نماید و مقولات حکمت مشاء در آن خصوص نارساست. از آن گذشته حکمت مشاء حکمت واحد و یکسانی نیست. افراد مختلف در داخل این سنت عقائد مختلف و متناقضی بیان کرده‌اند که در این نوع سبک این اختلافات بررسی نمی‌شود.

سبک دوم آن نوعی است که در واقع تاریخ فلاسفه و فلسفه است یعنی بر طبق ترتیب زمانی یکی یکی فلاسفه را مورد بحث قرار داده و عقائد هر یک را در فصل خود بازگو می کند. آشکار است که چنین سبکی به تنوع آراء فلسفی و تضاد میان فلاسفه توجه و تاکید می کند.

سبک سوم آن است که کتاب را بر اساس چند موضوع نظم می دهد و در مورد هر موضوعی آراء متناقض را مطرح می کند و به بررسی عقائد گوناگون و مناقشات نظری در آن مورد می پردازد.

در این رساله بطور اجمال از سبک دوم و سوم استفاده می شود چرا که اگر بخواهیم از سبک اول استفاده کنیم بهتر و عالیت و دقیقتر از رشحات حکمت کتابی نمی توان یافت و نگارنده نیز کتابی هم سهل و هم ممتنع تر از آن در آن سبک سراغ ندارد. در واقع می توان مباحث این رساله مختصر را بعنوان تبصره ای بر کتاب فخیم رشحات حکمت تلقی نمود. پس فلسفه اسلامی را بر اساس چهارمناقشه نظری که از نظر تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت بیگانه ای دارد بررسی می کنیم و آن مناقشات نظری را به اختصار مرور می کنیم.

#### مروری بر چهار مناقشه نظری در فلسفه اسلامی

دقیقترین و صریحترین ارائه آراء گوناگون فلسفی در عالم اسلام را می توان در چهارمقابله و تضاد نظری در تاریخ حکمت اسلامی جستجو نمود. این چهار تمادم نظری را بر طبق ترتیب تاریخی آنها بررسی می کنیم. اولین مناقشه، مباحثه میان اشاعره و معتزله است. دومین مناقشه عبارت از تضاد میان فلاسفه مشاء و غزالی است. سومین مباحثه، اختلاف میان فلاسفه مشاء و فلسفه اشراق و نقد سهروردی از حکمت مشاء است. بالاخره چهارمین مناقشه تضاد میان فلاسفه اصالت وجود و اصالت ماهیت و نقد صدرالدین شیرازی از سهروردی است. در واقع تمامی مباحث اصلی و عمده فلسفه اسلامی را می توان در این چهار مناقشه نظری پیدا کرد. در اینجا به ذکر مختصری اکتفا می کنیم.

#### ۱ - نبرد میان اشاعره و معتزله

اشاعره یا اشعریون و معتزله دو گروه متخاصم و متناقض بودند که



در مورد اصول عقائد اسلام یا الهیات اسلامی با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. هر دو گروه در واقع ضد فلسفه، یونان و فلسفه شایع در عالم اسلام بودند. بدین ترتیب برای ایشان لغت فلسفه معنای منفی و کفرآمیز داشت و ایشان هرگز خود را فیلسوف نمی دانستند. اگر چه در این جا آراء اشاعره و معتزله را بعنوان یکی از مهمترین اشکال فلسفه اسلامی معرفی می کنیم اما باید توجه داشت که اشاعره و معتزله کلمه فلسفه را با فلسفه یونان و پیروان آن یکی می دانستند و لذا اسلام را ضد فلسفه و فلسفه را ضد اسلام می پنداشتند. اشعریون و معتزله را متکلمین می گویند یعنی کسانی که در علم کلام مهارت داشتند. علم کلام در واقع همان جدل و دیالکتیک (از کلمه دیالوگ یعنی مکالمه و مجادله) است که سعی می کند تا عقائد دینی خود را از طریق برهان عقلی اثبات کند. علم کلام در واقع علم الهیات اسلامی است. متکلم کسی است که اول عقائد دینی را می پذیرد و آنگاه برای اثبات آنها از عقل و استدلال کمک می گیرد. این دو مکتب در قرون اولیه اسلام بوجود آمدند ولی اهمیت آنها هرگز کاهش نیافت. در ابتدا معتزله اهمیت و قدرت سیاسی یافتند و مامون خلیفه عباسی اعتقاد به معتزله را اجباری کرد و به سرکوب اشاعره پرداخت اما بعداً خلفای دیگر از اشاعره حمایت کردند. بالاخره پس از قرن چهارم هجری بتدریج اشاعره بر معتزله چیره شده و لذا مکتب فائق اسلامی یعنی مذاهب اهل سنت رسماً "اشعری گردیدند. اما شیعیان با معتزله همدلی داشتند و به همین علت برخی از معتزله شیعه بودند. بر طبق تواریخ اسلامی بنیانگذار مکتب معتزله واصل بن عطا (متوفی در سال ۷۴۸ میلادی) بود که از شاگردان حسن البصری بوده است. پس از او افراد مهمی در سنت معتزله بوجود آمدند که از جمله آنها ابراهیم النظام (وفات ۸۴۰ میلادی) معمر بن عباد (همزمان نظام) ابوالحسین الخياط (وفات ۹۰۲) و افرادی دیگر بوده اند. اما بنیانگذار مکتب اشعری ابوالحسن الاشعری (وفات ۹۳۵) است که علیه عقل گرایی معتزله قیام کرد و بسیاری از متفکرین اسلامی او را دنبال کردند. از مهمترین اشاعره ابوبکر الباقلانی (وفات ۱۰۱۳) است که در کتابش التمهید بنحوی منظم الهیات اشعری را دفاع می نماید. یکی

دیگر از نظریه پردازان اشاعره الجوینی ( وفات ۱۰۸۶ ) است که در کتاب الارشاد کلام اشعری را تشریح نمود. بغدادی در کتاب اصول الدین و نیز جامعه شناس عظیم اسلامی ابن خلدون نیز از بزرگان این مکتب ( اشعری ) می باشند.

بطور کلی معتزله تا حد زیادی به اعتبار عقل انسانی و احکام عقلی قائل بودند و لذا عقل را در شناختی امور الهی و حقائق روحانی معتبر می دانستند. اما بالعکس اشاعره عقل را در شناختی امور الهی و روحانی نارسا و قاصر دانسته و اصول عقلی را فقط در حیطه امور تجربی و طبیعی قابل اطلاق می دانستند. اما بزرگترین اختلافات اشاعره و معتزله را باید در مورد دو مسئله توحید و عدل الهی جستجو نمود. بدین ترتیب که اشاعره بر توحید تکیه می کردند و از آن معتقد به جبر در رفتار آدمی شدند. اما معتزله توحید را بنحوی دیگر تعریف کرده و از عدل الهی ضرورت آزادی و اختیار انسان را نتیجه می گرفتند. بطور کلی اختلاف اشاعره و معتزله را درشش موضوع مختلف می توان بررسی نمود.

اولاً : معتزله اعتبار عقل را در حیطه الهیات تصدیق کرده و از عقل برای شناسائی و درک معانی آیات قرآن کریم استفاده می کردند. اشاعره بالعکس عقل را در حیطه ما بعد الطبیعه عاجز دانسته و از درک معانی قرآن مجید قاصر می دانستند در نتیجه معتزله از استفاده عقل برای تاویل آیات قرآنی دفاع کردند در حالیکه اشاعره بر ضرورت اطاعت و قبول ظواهر آیات قرآنی تکیه کردند. آیه قرآن کریم که ما بیسن محکمت و متشابهاً تفکیک قائل می شود نیز توسط این دو گروه به صورت متفاوتی مفهوم و تعبیر می شود. بدین ترتیب که با اعتقاد اصحاب تاویل که شیعیان نیز از این گروه می باشند قرآن کریم بیان می فرماید که معنی آیات متشابه را فقط خداوند و راسخون در علم می دانند ( لا یعلم تاویله الا الله و الراسخون فی العلم ) در حالیکه اصحاب سنت معتقدند که کلمه راسخون فی العلم آغاز جمله بعدی است و بیان قرآن کریم بدین ترتیب است که معنی آیات متشابه را فقط خداوند می داند.

دوم : معتزله بر توحید الهی تاکید می کنند و توحید را بدین-

معنی می دانند که صفات و ذات خدا یکی است و در واقع با اعتباری از خداوند سلب صفات می کنند یعنی به تنزیه معتقدند. اما این امر بخاطر استدلال عقل است یعنی معتزله می گویند که حکم عقل اقتضاء می کند که توحید خداوند مستلزم آن است که کثرت در خداوند وجود نداشته باشد و لذا صفات خدا نمی تواند زائد بر ذات او باشد پس همه صفات الهی یکی است و همه آنها چیزی جز ذات حق نیست چه که در غیر اینصورت خداوند نمی تواند واحد باشد. اما اشاعره که عقل را از شناسائی الوهیت ممنوع می دانند بر آیات قرآنی که از صفات خداوند سخن می گوید تاکید کرده و لذا به تحقق صفات مختلف در خداوند قائل هستند و آن صفات را با ذات الهی یکی نمی دانند. به عبارت دیگر خداوند در تعریف معتزله حقیقتی است متعالی و منزله در حالیکه در اندیشه اشاعره خداوند تا حد زیادی شبیه انسان است.

سوم: چون معتزله شریکی برای خدا قائل نیستند لذا کلمه الهی یا کلام خدا را قدیم نمی دانند و به همین جهت قرآن کریم را قدیم نمی پندارند بلکه مخلوق و معمول و حادث می شمارند. بالعکس اشاعره قرآن کریم را مخلوق ندانسته و همانند حق آن را قدیم می دانند. بنظر معتزله اگر قرآن را نیز قدیم بدانیم در آنصورت تعدد قدمات لازم می آید یعنی توحید از میان می رود اما چون اشاعره صفات حق را واقعی و در عین حال قدیم می دانند لذا کلمه حق را نیز قدیم و جدا از ذات محسوب می کنند.

چهارم: اشاعره معتقد به جبر هستند و لذا به ایشان قدریه می گویند یعنی به قدر و تقدیر معتقدند. بر طبق نظر اشاعره همه اعمال انسانی مخلوق و معلول خداست و آدمی اختیاری ندارد. اشاعره معتقدند که قول به اختیار و فاعلیت انسان در واقع نفی توحید الهی است یعنی شرک است. بدین ترتیب که همانطور که ابوالحسن اشعری بانی مکتب اشعری بیان کرد اگر غیر از خداوند فاعل و علتی قائل شویم در واقع همانند مجوس (زردستی) به دو خداوند معتقد شده ایم و این نفی توحید است. توحید از نظر اشاعره مستلزم آن است که خدا را فاعل مطلق و

قدرت مطلق بدانیم و لذا هر چه هست و می شود را مستقیماً " معلول اراده" حق بدانیم. در واقع بنظر اشاعره اعتقاد به اختیار انسان به معنی نفی قدرت خداست. معتزله بالعکس بر آزادی و اختیار انسان تاکید کردند و بدیشان جبریه می گویند اگر چه ایشان به جبر معتقد نبودند ولی بخاطر تاکید بر مسئله جبر و اختیار به آنها جبریه می گویند. از نظر معتزله اختیار انسان از اصول اعتقادات اسلامی است چرا که اعتقاد به تقدیر و جبر بنظر ایشان با اعتقاد به عدالت الهی ( عدل) تضاد دارد. معتزله استدلال کردند که اگر خداوند مردم را مکلف به ایمان و اخلاق بکند ولی به آنها اختیار ندهد در آنصورت غیرمؤمنین و فاسقین را نباید مجازات کند و لذا روز قیامت و جهنمی نباید باشد. پس به اعتقاد معتزله اصل عدل مستلزم اصل اختیار انسان است. اهل تشیع برای آنکه خود را از اهل تسنن جدا نمایند و نظر اشاعره را که به جبر معتقدند نفی کنند عدل را از اصول دین محسوب داشتند و لازمه عدل را اختیار انسان می دانند.

اما اشاعره استدلال کردند که مجازات و مکافات اخروی با عدل الهی مستلزم اختیار انسانی نیست. بنظر اشاعره چون خداوند متعالی از شناسائی عقلی است و خدا قادر محض است در نتیجه خداوند را نباید و نمی توان محکوم به قضا یا و احکام عقلی دانست. درست است که مفهوم عدل در اندیشه عقلی با اصل جبر منافات دارد اما فعل خداوند فراتر از حدود عقلی و قانون ذهن انسانی است. بدین ترتیب ایشان نظر معتزله را که معتقدند خداوند مجبور است که بر طبق منطق و احکام عقل انسانی رفتار کند غلط می دانند.

پنجم: از آنجا که اشاعره خداوند را تنها فاعل می دانستند لذا اصولاً اصل علیت طبیعی را انکار کردند. بدین معنی که بنظر ایشان هیچ پدیده ای یا شیئی علت واقعی هیچ پدیده یا شیئی دیگری نیست. از نظر اشاعره در هر حال و در هر لحظه همه حوادث و اتفاقات مستقیماً " باراده" الهی صورت می گیرد و تنها علت خداست. اینکه ظاهراً " بنظر می رسد که حوادث مختلف همراه یکدیگر یا متعاقب یکدیگر اتفاق می افتند بنظر

ایشان به معنای رابطه علی میان حوادث نیست. بلکه همه آن حوادث معلول یک علت واحد است و آن خداست. آشکار است که معتزله برای اصل علیت اعتبار قائل بودند. یکی از مسائل مهم در این میان نظریه اتم بود. بدین ترتیب که اشاعره میان ذات و اعراض تفکیک قائل شدند و بیان کردند که ذات یک شیء محل صفات و اعراض آن است. اما بنظر ایشان اعراض دوام ندارند. مثلاً "سرخی یا مدور بودن یا گرم بودن یک میز صفات آن میز است ولی این صفات در همان لحظه که بوجود بیایند معدوم می شوند یعنی ادامه نمی یابند. همینطور ذات اشیاء نیز که از صفات جدا نا پذیر است به همراه آن صفات از میان می رود. پس بنظر اشاعره هر چیز در هر لحظه هست شده و در همان لحظه بلافاصله به نیستی می رود. نتیجه آن است که هیچ چیزی علتی برای هیچ چیز دیگر نیست چرا که هیچیک از آن دو - بقا نمی دارند که بخواهند در دیگری اثر بگذارند. پس هر شیء در هر لحظه باید دوباره خلق و ابداع بشود و این امر توسط خدا صورت می گیرد. لذا اگر چه اشیاء ظاهراً "تداوم دارند اما در واقعیت هر لحظه تجدید می شوند و برای اول بار هست شده اند. بنا بر این در هر حال فاعل فقط و فقط یکی است و آن خداست.

ششم: چون اشاعره فقط و فقط خداوند را قادر و خالق و علت می دانند و چون عقل را از شناسائی راستین قاصر می دانند در نتیجه در مورد اصول اخلاقی نیز همین عقیده را دارند یعنی بر طبق اشاعره خوب و بد یا صحیح و قبیح صرفاً "و صرفاً" توسط اراده خدا تعیین می شود یعنی خوب و بد اموری عینی و مطلق که توسط عقل قابل شناسائی باشند نمی باشد. پس بنظر اشاعره علت اینکه خداوند مومنان را تکلیف به اعمال صالحه می کند این نیست که آن نوع اعمال ذاتاً "خوب هستند بلکه آن اعمال به این علت صالح و خوب و اخلاقی می شوند که خداوند آن را تکلیف کرده است. باز هم می بینیم که از نظر معتزله فعل خدا (تکلیف مومنین به اعمال اخلاقی و نیک) توسط قوانین عقلی تعیین می شود در حالی که بنظر اشاعره فعل خداوند آزاد است و خوب و بدی غیر از آنچه که خدا امر کند معنی ندارد.

در پایان این قسمت باید متذکر شویم که حقیقتاً " هم رأی معتزله و هم رأی اشاعره مشحون از تناقض است. معتزله از طرفی به تنزیه حق قائل می شوند و از طرف دیگر خداوند را محکوم و مجبور به منطق عقل انسان می شمارند. چنین نظری با اعتقاد به تنزیه منطبق نیست. اشاعره نیز اگر چه خداوند را متعالی از منطق و مقولات انسانی می شمارند اما در عین حال تنزیه حق را نفی می کنند و خداوند را موجودی انسان گونه می شمارند. البته این دو نظریه دارای نتایج اجتماعی و سیاسی متفاوتی بوده اند. غلبه اشعریون در عالم اسلام ( در مذاهب سنی) تا حدی با عقلانیت اجتماعی، تکامل علم و پیشرفت فرهنگی تضاد داشت. با این وصف معتزله نیز با فلسفه و فلاسفه کاملاً مخالف بودند. درست است که معتزله از عقل دفاع کردند اما این عقل را با منطق ارسطویی و فلسفه یونانی یکی دانستند و لذا اتکاء به منطق ارسطویی را بدعت و کفر می دانستند. به همین علت عقل گرایی معتزله کاملاً محدود به حیطة سنت مذهبی بود.

## ۲ - انتقاد غزالی از حکمت مشاء

دیدیم که اگر چه معتزله و اشاعره از جهات گوناگون با یکدیگر تضاد داشتند اما هر دو با گروهی که هوادار فلسفه بودند مخالفست ورزیدند. به این علت معتزله و اشاعره تا حد زیادی خارج از حیطة فلسفه اسلامی به شمار می آیند و از آنها بعنوان اهل کلام یاد می گردد. ظهور فلسفه در عالم اسلام کار آسانی نبود چرا که آنچه که فلسفه نامیده می شد در واقع اصول فلسفه یونان، علوم یونان و منطق یونان را در عالم اسلام داخل کرد و برای آنها اهمیت و اعتبار عمیقی قائل شد. همانگونه که در قرن نوزدهم میلادی بسیاری از سنت گرایان در عالم اسلام با هر نوع تجدد و توجه به فرهنگ و علوم و صنایع غرب مخالفت ورزیدند و این امر را بدعت و کفر شمردند، در قرون اولیه اسلام نیز فلسفه و منطق و طب یونان نیز به همانسان مورد مخالفت قرار گرفت. فرض سنت گرایان بر این بود که آنچه که مستقیماً " در قرآن کریم ذکر نشده باشد و در احادیث و سنت پیدا نشود متعلق به " جاهلیت " است و

بدعت است و کفر و لذا ضد اسلامی.

به همین علت کسانی که طرفدار فلسفه و فلاسفه بودند در ابتدا گروه نسبتاً " واحدی بودند یعنی همگی تا حد زیادی به صحت و اعتبار عقائد قدما یعنی فلاسفه یونان خصوصاً " فیثاغورث ، افلاطون و ارسطو معتقد بودند. به همین علت کسانی که با این نوع فلسفه مخالف بودند خود را اهل فلسفه نمی دانستند بلکه خود را ضد فلسفه می دانستند. به عنوان مثال غزالی در رد فلسفه و فلاسفه به تفصیل بنگاشت. مع هذا غزالی در واقع خود فیلسوفی خلاق و مبتکر بود اما چون نوع فلسفه اش با فلسفه یونانی تضاد داشت فیلسوف تلقی نمی شد. به همین سان ابن خلدون در مقدمه کتاب تاریخی و مشهورش العبر به تفصیل در رد فلسفه چند فصل می نویسد. ولی خود او هم فیلسوف و جامعه شناسی عظیم بود منتهی با فلسفه یونانی و طرفداری آن در عالم اسلام مخالف بود. بعداً " بتدریج اصطلاح فیلسوف و حکیم به کسان دیگر هم اطلاق شد و مثلاً " حکمت اشراق در مقابل حکمت مشاء قرار گرفت. از آن به بعد لفظ فلسفه به معنای عام تری به کار برده می شد.

اولین و مهمترین سنت فلسفی در عالم اسلام حکمت مشاء بوده است. این همان نوع فلسفه ای است که در ابتدا فلسفه خوانده می شد و لذا غزالی با آن مخالف بود. حکمت مشاء فلسفه ای است که منطق ارسطویی را قبول دارد و تا حد زیادی بر آراء فلاسفه یونان مبتنی است. در عالم اسلام به فلاسفه یونان و حوزه های تابع آن مثل اسکندریه و رم " قدماء " می گفتند. باید توجه کرد که جمال مبارک نیز در لوح حکمت لفظ قدماء را به همین معنی یعنی بر طبق اصطلاح فلاسفه اسلامی بکار می برند. قدماء به فرموده جمال مبارک در لوح حکمت اکثراً " به خداوند و حقائق روحانی معتقد بودند و حضرت بهاء الله در مورد بعضی از آنها مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و هرمس و فیثاغورث و غیره اجمالاً بحث می فرمایند. خلاصه قدماء منظور فلاسفه اسلامی نیست بلکه فلاسفه ما قبل فلسفه اسلامی است.

اما مهمترین نمایندگان فلسفه در معنای اولیه آن یعنی حکمت

مشاء الکندی، فارابی و ابن سینا می باشند. در این میان فارابی و ابن سینا اهمیت بیشتری داشتند و خصوصا " ابن سینا در واقع الگوی حکمت مشاء است. الکندی از اولین بنیانگذاران سنت فلسفی در عالم اسلام بود و در حوالی سال ۸۶۶ میلادی درگذشت. ابونصر فارابی در سال ۹۵۰ و ابن سینا در سال ۱۰۳۷ درگذشت. بدین ترتیب قرون سوم و چهارم هجری قرون غلبه و تفوق هر چه بیشتر فلسفه و حکمت مشاء بود. در این زمان است که طغیانی علیه این سنت در عالم اسلام صورت می گیرد که مهمترین شکل آن - در آثار ابوحامد محمد غزالی آشکار می شود. غزالی در سال ۱۱۱۱ درگذشت. مهمترین کتاب غزالی با اعتقاد نگارنده نقد او از فلسفه مشاء است اگر چه او فلسفه مشاء را فلسفه می داند و غیر از آن فلسفه ای قائل نیست. اسم این کتاب تهافت الفلاسفه یعنی ناهماهنگی و تناقض فلاسفه است که در واقع رد فلسفه ابن سیناست. با بررسی این کتاب می توانیم به یکی از مهمترین و عمده ترین مناقشات نظری در فلسفه اسلامی دسترسی پیدا کنیم. قبل از بررسی مختصات فلسفه مشاء و ذکر انتقادات غزالی از آن لازم است که به این نکته کوچک هم اشاره کنیم که یکی از فلاسفه عمده حکمت مشاء ابن رشد است که وی نقدی بر کتاب غزالی نوشت و در آن از - فلسفه یونان و حکمت مشاء دفاع کرد و اسم این کتاب تهافت التهاففة است یعنی تناقض کتاب غزالی. ابن رشد در سال ۱۱۹۸ درگذشت. حال برای آنکه اختلاف نظری میان غزالی و حکمت مشاء ( ابن سینا و فارابی ) را بررسی کنیم لازم است به کتاب غزالی توجه کنیم. غزالی از نظرا اعتقاد<sup>ش</sup> در واقع اشعری است و این امر در تمامی عقائدش آشکار است. در عین حال بتدریج به تصوف هم گرایش یافت و بر ضرورت، ذوق و شهود و کشف و عرفان نیز تاکید کرد. اما کتاب تهافت الفلاسفه در واقع دفاع از اسلام علیه فلسفه و فلسفه یونان و نمایندگان آن است. غزالی بیان می کند که فلاسفه برای قداما آنقدر اهمیت و اعتبار قائلند که در واقع آنها را مصون از خطا و ملهم می دانند و لذا آثار ارسطو و افلاطون را بنا قرآن کریم یکی می گیرند. به همین ترتیب ایشان در واقع اعتقاد چندانی به اسلام و قرآن کریم ندارند بلکه برای حفظ ظاهر خود را مسلمان



می نامند. یعنی غزالی می گوید که فلاسفه در واقع عقائد فلسفی خود را برتر از شریعت اسلام دانسته و مخالف آن هستند اما برای حفظ ظاهر می گویند که اسلام و حقیقت قرآن کریم با آراء فلسفی و اصول عقلی منطبق است و لذا دست به تاویل عقلی و فلسفی می زنند. اما با اعتقاد غزالی اسلام و قرآن کریم با عقائد فلسفی و آراء حکمت مشاء تناقض دارد و قصد وی اثبات این موضوع است. برای اثبات این مطلب غزالی بیست موضوع را انتخاب می کند و می گوید که فلاسفه در این بیست موضوع اشتباه می کنند و حرفشان غلط است. آنگاه در هر موضوعی سعی می کند تا تناقض فلاسفه را آشکار کند. یعنی می گوید که عقائد فلاسفه آنطور که فکر می کنند هم چندان مطابق عقل نیست. اما از این بیست موضوع سه موضوع آن بنظر غزالی اهمیت خاص دارد زیرا که در آن سه موضوع فلاسفه مخالف اصول اعتقادات اسلامی حرف زده اند و لذا آن موضوعات را کفر و بدعت و ارتداد می داند و معتقدان به آن را مشمول حد شرعی می داند. اما در مورد هفده موضوع دیگر می گوید اگر چه اینها اشتباه کرده اند اما حرفشان با اصول اعتقادات اسلام تناقض ندارد و لذا در آن موضوعات کفر نیست کما اینکه بسیاری از معتزله هم به بسیاری از آن هفده مطلب عقیده دارند و اشتباه می کنند اما با این حال مسلمان هستند. بنا بر این تاکید ما روی آن سه موضوع خواهد بود. این سه موضوع عبارتند از قدمت عالم، عدم علم خدا به جزئیات و معاد روحانی. در بقیه این قسمت به ذکر مناقشات و اختلافات فلاسفه مشاء با غزالی در این سه مورد می پردازیم اما برای توضیح و تشریح آنها از حیظه کتاب غزالی فراتر می رویم.

#### اختلاف اول: مسئله قدمت یا حدوث عالم

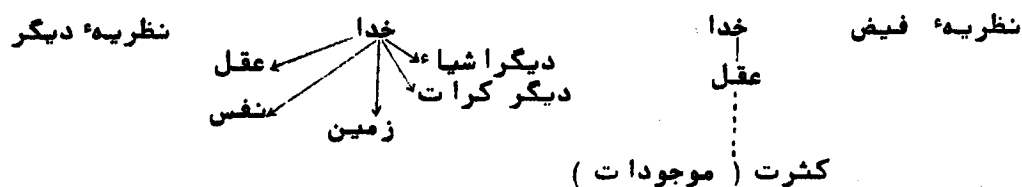
بحث در مورد قدمت یا حدوث عالم در واقع بحث در مورد خلقت است. خلقت یا خلق به معنای فعل الهی است که همان فعل آفرینش باشد. پس در واقع بحث در مورد قدمت یا حدوث عالم بحث در مورد خداوند بعنوان خالق است. از اینجا است که با مال مسئله قدمت یا حدوث عالم به مسئله توحید بازمی گردد و از این جهت است که غزالی آن را از اهم اعتقادات می شمارد. اگر چه غزالی مستقیماً "به مسئله قدمت یا حدوث عالم توجه می کند ولی

در واقع این امر را می توان در ارتباط با کلیات مباحث فلسفی در مورد خدا، توحید، علیت و خلقت و صدور کثرت از وحدت بررسی کرد. همانگونه که غزالی می گوید فارابی و ابن سینا به دنبال ارسطو عالم را قدیم دانستند به این معنی که برای عالم ابتدائی قائل نشدند. بنظر فارابی و ابن سینا جهان اگر چه مخلوق و معلول خداست اما این امر در زمان صورت نگرفته است بلکه بالعکس زمان نامتناهی است و همواره هستی بوده است. به اصطلاح دیگر ابن سینا دنیا را قدیم ذاتی نمی داند چرا که ذات اشیا و جهان در وجود محتاج خداست و لذا معلول خداست اما جهان را قدیم زمانی می داند یعنی همیشه جهان بوده است و زمانی نبوده است که دنیا نیست بوده باشد و پس از آن خدا جهان را بوجود آورده باشد. بابه زبان دیگر ابن سینا وجود خلق را مسبوق به نیستی نمی داند. اما غزالی به همراه همه متکلمین و علماء اسلامی که جنبه سنت اسلامی را دنبال می کردند این نظر را کفر می شمارد. بنظر غزالی قرآن کریم مکررا "هر اینکه خداوند جهان را از نیستی به هستی آورده است و آن را در زمان بوجود آورده است تاکید می نماید. در واقع غزالی می گوید جهان حادث است یعنی نه تنها حادث ذاتی است بلکه حادث زمانی نیز می باشد یعنی خداوند در یک زمان بخصوص خلق را خلق کرده است و این امر صرفا "به اراده او بوده است. برای درک بهتر این مناقشه لازم است به مفهوم خلقت و علیت توجه کنیم و ببینیم که چگونه فارابی و ابن سینا با این مسئله برخورد می کنند.

معمولا در کتابهایی که در توصیف فلسفه اسلامی و تاریخ آن نوشته شده است حکمت مشاء را دنباله گر ارسطو و حکمت اشراق را (که بعدا در مورد آن بحث خواهیم کرد) دنباله گر افلاطون می دانند. اما این توصیف خیلی ساده پندارانه و سطحی است. حکمت مشاء اگر چه از منطق ارسطویی بسیار متأثر است معهذا مهمترین اصول جهان بینی اش در واقع نئوسوفی افلاطونی یا دنباله گر مکتب افلاطونی نو است. مکتب افلاطونی نو توسط فلوطین (Plotinus) فیلسوف رومی که در قرون اولیه بعد از ظهور مسیح زندگی می کرد بوجود آمد. یکی از آثار فلوطین تحت عنوان الهیات یا

تئولوژی است که قسمتی از کتاب اصلی اوست. این قسمت تحت عنوان اتولوجیا (که همان کلمه تئولوژی یعنی الهیات است) در عالم اسلام مشهور بود اما همگان تصور می کردند که نویسنده این کتاب ارسطوست و از این بابت اشتباهات عمده ای در تفسیر ارسطو و افلاطون صورت می پذیرفت. به هر حال فلاسفه اسلام قبل از هر چیز شدیداً "از آثار و عقائد فلوطین متأثر بودند یعنی ساخت فکری اندیشه در فلسفه اسلامی در اشکال مختلف آن اساساً "افلاطونی نو" می باشد. از این جهت تعریف حکمت مشاء بر اساس نظرات ارسطو در مقابل حکمت اشراق که افلاطونی باشد درست نیست. بلکه همه مکاتب فلسفی اعم از مشاء و اشراق و بعداً "متعالیه (فلسفه ملاصدرا) متأثر از ترکیبی از آراء ارسطو، افلاطون و فلوطین است.

مهمترین اصل فلسفه فلوطین اصل فیض یا تجلی یا فیضان است. در انگلیسی معمولاً از این مفهوم با لفظ (emanation) یاد می کنند که به شکل فیض و تجلی و فیضان و صدور قابل ترجمه است. بحث در مورد فیض یا صدور یا ابداع در واقع بحث خلقت است. مفهوم فیض در اندیشه فلوطین به این معنی است که از خداوند که واحد و بسیط محض است فقط یک چیز صادر می شود که فلوطین به آن عقل می گوید. آنگاه از عقل چیز دیگری صادر می شود و آن نفس است و از نفس دنیای مادی صادر می گردد. یعنی وجود دارای چهاررتبه و مرحله است و احد - عقل - نفس - ماده. آنچه که در اینجا اهمیت دارد این است صدور ماده و کثرت دنیای مادی مستقیماً از خداوند یعنی از واحد صورت نمی گیرد. بلکه واحد فقط علت یک چیز می شود و آن عقل است که آنوقت عقل علت نفس می گردد و به تدریج توسط علل بعدی کثرت به وجود می آید. یعنی فعل خلقت می تواند منطقیاً "به دو صورت مختلف تلقی بشود. در نظریه فیض که مکتب فلوطین بر آن تاکید نمود کثرت مستقیماً از وحدت صادر نمی شود بلکه فقط یک چیز از خدا صادر شده و آنگاه آن چیز علت چیزهای بعدی با ترتیبی بخصوص می گردد. اما در نظریه دوم خداوند مستقیماً "علت و خالق همه موجودات و اشیاء می گردد یعنی کثرت مستقیماً معلول وحدت است. اگر بخواهیم با تصویر این دو نظر را ارائه کنیم بدین ترتیب است:



پس تفاوت در این دو نظریه این است که در اولی ( نظریه فیض ) کثرت مستقیماً از وحدت صادر نمی شود در حالیکه بر طبق نظریه دیگر چنین است . حال لازم است که تاکید نمائیم که تمام فلاسفه مشاء بدون استثناء ( و چنانکه بعداً خواهیم دید فلاسفه اشراق نیز همینطور ) معتقد به نظریه اول می باشند . یعنی بر طبق ایشان خداوند اگر چه علت با واسطه و نهائی همه چیز است اما علت بلا واسطه کثرت نیست . بلکه بلا واسطه فقط و فقط یک چیز از خدا صادر می شود که بقیه چیزها از طریق علت آن ( آنهم بترتیب ) صورت می گیرد . فارابی و ابن سینا این امر را اساس فلسفه و جهان بینی و جهان شناسی خود نمودند . در واقع الهیات فارابی و ابن سینا بیش از هر چیز توضیح این امر است . علت اینک فلاسفه نظریه فیض را دنبال کردند این است که یک قاعده فلسفی وجود دارد که ابن سینا و دیگر فلاسفه مشاء در آن اتفاق نظر دارند و آن - اینست که می گوید الواحد لا یصدر عنه الا الواحد یعنی از واحد غیر از واحد چیز دیگری نمی تواند صادر بشود . استدلال ابن سینا و دیگران این است که اگر پدیده‌ای علت دو شیء متفاوت بشود در آن صورت باید دو جنبه متفاوت در آن پدیده وجود داشته باشد که علتی برای کثرت شده است . اما اگر چیزی مطلقاً " واحد و بسیط باشد یعنی هیچگونه دوگانگی یا تجزیه و تقسیمی و تفاوتی در آن نباشد نمی تواند علت کثرت بشود . پس از واحد محض فقط می تواند یک چیز صادر شود . اما اگر چنین است در آن صورت چگونه می توان وجود کثرت را تبیین کرد؟ یا به عبارت دیگر چگونه می توان گفت که خداوند خالق جهان است؟ برای حل این بن بست است که نظریه فیض و صدور و تجلی در عالم اسلام پرورش یافت . یعنی از خداوند فقط یک واحد صادر می شود که آن را عقل اول می گویند و نه هیچ چیز دیگر . در عین حال عقل اول اگر چه حقیقتی واحد است اما بخلاف خداوند واحد مطلق نیست یعنی جهات کثرت در آن متحقق است . و به همین علت

عقل اول علت سه چیز می شود یکی عقل دوم یکی فلک الافلاک یا فلک اطلس و دیگری نفس آن فلک که محرک آن فلک است. اما عقل دوم هم به همین ترتیب علت می شود برای عقلی و فلکی و نفسی و این امر تا عقل دهم ادامه می یابد اما عقل دهم که عقل عاشر است دیگر علتی برای عقل بعدی نمی شود بلکه به همراه افلاک و نفوس فلکی دنیای مادی را بوجود می آورد یعنی ماده اولی یا هیولای اولی و صورت را بوجود می آورد که آنها هم به ظهور عناصر اولیه یعنی خاک و آتش و آب و هوا منجر شده و از ترکیب آنها موالید ثلاثه یعنی جماد و نبات و حیوان بوجود می آیند که با اضافه شدن نفس ناطقه به جسم آدمی، انسان نیز موجود می گردد.

جزئیات این جهان شناسی و مراتب وجود در آراء فلاسفه مختلف اندکی تفاوت دارد. اما ساخت کلی آن یکسان است و همینگونه است که ذکر شد. برای درک بهتر این نظریه فیض و جهان شناسی آن باید چند نکته را توضیح داد. یکی اینکه گفتیم که از خدا فقط واحد یعنی عقل اول صادر شد اما از عقل اول سه چیز صادر شد یعنی اولین ظهور کثرت معلول عقل اول است. حال این سوءال پیش می آید که چگونه عقل اول که واحد باید باشد علت سه چیز مختلف می شود. اما قبل از آن باید به یک سوءال دیگر جواب داد و آن اینکه چرا مخلوق خداوند عقل می باشد؟ همینطور این سوءال مطرح می شود که چرا ده عقل است و نه بیشتر و یا کمتر.

پاسخ به این نکته که چرا مادر از حق عقل است یعنی بلافاصله فقط از خداوند عقل صادر می شود را باید در ساخت تفکر فارابی و ابن سینا جستجو نمود. بدین ترتیب که از نظر این فلاسفه وجود و حقیقت و هستی در نهایت خویش از نوع عقل است و لذا تعقل و خودآگاهی خصلت ذاتی آن است. این است که خداوند از نظر ایشان در اصل ذاتی بسیط و عقلی است. لذا خداوند بر طبق تعریف به تعقل خود می پردازد یعنی به خود آگاه است و به کمال خود آگاه. خلقت از نظر ابن سینا و فارابی در واقع همین عمل تعقل است. یعنی اینکه خدا به خود می اندیشد در نتیجه فعل او که همان فعل تعقل اوست در عین آن که با او یکی است از او نیز جدا می شود. پس صادر اول از خدا چیزی جز عقل نیست زیرا که فعل خلقت و حاصل خلقت

یعنی اولین مخلوق هم چیزی جز همان تعقل حق نسبت بخودش چیز دیگری نیست. البته در کتب حکمت و فلسفه مطالب زیادی در این مورد بیان شده است. فی المثل گاهی این مطلب بدین شکل توضیح داده شده که صادر اول از خدا نمی تواند از اعراض باشد چون اعراض قائم بالذات نیستند و مستلزم چیز دیگری هستند در حالیکه صادر اول از خدا واحد است و بسیط است و غیر از او هم چیزی نیست چون غیر از او از خدا صادر نمی شود. درین جواهر هم نه ماده است و نه صورت چون اینها محتاج یکدیگرند و نه جسم چون مرکب است و نه نفس چون در فعل محتاج ماده است و لذا تنها چیزی که باقی می ماند عقل است که هم در فعل و هم در ذات محتاج ماده نیست و بسیط است. این نوع استدلال درست است اما بکلی ثانویه و فرعی است. علت اصلی این امر که معلول حق عقل است این است که عمل خلقت یعنی فعل حق جز تعقل نیست و لذا صادر اول نیز همان تعقل است.

حال این مطلب را باید توضیح داد که چرا از عقل اول سه چیز مختلف صادر شد با آنکه از واحد غیر از واحد صادر نمی شود. توضیح ایشان این است که اگر چه در واقعیت عقل اول نیز واحد است اما در ارتباط با جوانب مختلف می تواند تعقلهای مختلفی داشته باشد. یعنی از طرفی به خدا که علت وجود او و خالق اوست می اندیشد و از طرفی به امکان خود یعنی اینکه محتاج به علت است و بی فیض حق معدوم است می اندیشد و از طرفی به وجود خودش که اکنون بخاطر فیض خدا موجود و متحقق است می اندیشد. بنظر فلاسفه مشاء هر یک از این تعقلات علتی برای حقیقتی متفاوت می شود. یعنی از تعقل خدا عقل دوم و از تعقل امکان خود کره سماوی و از تعقل وجود خود نفس سماوی به وجود می آید. یا به عبارت دیگر اگر چه عقل اول نیز واحد است اما همینکه خلق شد دیگر غیر از خداست و لذا در عین حال که واحد است با اعتبار اینکه خدا نیست در او کثرت نیز محقق است و لذا می تواند علتی برای کثرت بشود.

اینکه فلاسفه مشاء به ده عقل معتقد شدند به این علت است که ایشان هیئت بطلمیوسی را قبول کردند و آنهم به این علت است که دانش یونان را زیاده از حد جدی می گرفتند. بنا بر این چون در هیئت

بظلمیوسی علاوه بر فلک اطلس و فلک شوابت ، ۷ کزه یا ۷ فلک سیار نیز وجود داشت در نتیجه ایشان باید وجود ۹ فلک را توضیح بدهند و لذا به ده عقل قائل شدند تا عقل دهم دیگر به خلق امور مربوط به زمین بپردازد. منتهی این عقل دهم را عقل عاشر می گفتند و به آن واهب الصور می گفتند و آن را با جبرئیل در اصطلاح اسلامی یکی می دانستند. اسم دیگر این عقل، عقل فعال است که اهمیت فوق العاده‌ای برای زندگی آدمی دارد و بعداً " به این موضوع باز خواهیم گشت .

قبل از آنکه به مطلبی دیگر توجه کنیم لازم است این نکته را تاکید کنیم که بر طبق این مفهوم ابداع و فیض و صدور ( خلقت ) در واقع آخرین مرحله ایجاد انسان است بدین ترتیب که پس از عقول و کواکب و نفوس - نوبت ماده اولی و صورت شد و پس از آن نوبت عناصر اولیه و آنگاه موالید ثلاثه و در آخر انسان شد. پس انسان آخر قوس نزول است یعنی فعل خلقت به انسان منتهی می شود. در عین حال آدمی ابتدای قوس صعود نیز می گردد یعنی انسان بطرف حق حرکت می کند تا به خدا برسد که این امر از طریق حکمت و فلسفه عملی می گردد. پس انسان نهایت قوس نزول و بدایت قوس صعود می گردد.

آشکار است که جزئیات این جهان شناسی را نباید جدی گرفت چرا که مبتنی بر قبول بی چون و چرای هیئت بظلمیوسی است. اشکال دیگر حکمت مشاء این است که به خیال خود این هیئت بظلمیوسی را با استدلال عقلی و با قاطعیت منطقی اثبات می کرد. البته این امر معلول مخلوط کردن علم و فلسفه است. اما در گذشته تفکیک صریحی میان علم و فلسفه وجود نداشت و در واقع به دنبال تقسیم بندی ارسطو، علوم طبیعی نیز شاخه‌ای از فلسفه به حساب می آمد. حال ما باید هیئت و جزئیات جهان شناسی این حکمت را به دور بیاندازیم و مفهوم ده عقل را بهمراه ۹ نفس سماوی و افلاک تسعه و دیگر مفاهیم به کنار بگذاریم. ولی اساس فلسفی این اندیشه یعنی مفهوم فیض و صدور عقل از حق و صدور کثرت از عقل را جدی بگیریم. در واقع بسیاری از مکاتب هم صرفاً " به یک عقل معتقد بودند و از صدور عقل از واحد و آنگاه نفس از عقل و ماده از نفس سخن گفتند.

رای فلوطین از ابتدا چنین بود. گروه فلسفی و عرفانی و سیاسی جالبی در عالم اسلام نیز که به اخوان الصفا مشهورند و کتاب مشهور و مهمی بنام رسائل اخوان الصفا تالیف کردند نیز فقط از یک عقل سخن می گوید. معهذا در فلسفه اسلامی چنین رأیی استثناء بود و نه رأی متداول. اما برای درک مفهوم علیت و خلقت باید به بحث ابن سینا در مورد امکان و وجوب توجه کنیم. برای توضیح این مطلب باید میان ماهیت و وجود تفکیک قائل شویم. ماهیت شیء مختصات و صفات ذاتی آن است که در جواب سؤال ما هی (یعنی آن چه چیزی است؟) بیان می شود. اما وجود عبارت از تحقق و هستی شیء است. ابن سینا می گوید که موجودات به دو دسته تقسیم می شوند واجب الوجود و ممکن الوجود. واجب الوجود آن است که وجودش و ماهیتش یکی است چنین موجودی نیازمند به علت نیست یعنی ذاتا موجود است و وجود ذاتا " از آن جدائی پذیر نیست. واجب الوجود ذاتی فقط و فقط خداست. اما ممکن الوجود آن است که وجودش و ماهیتش با یکدیگر فرق دارند یعنی ذهنها " قابل تفکیک می باشند. یعنی از تعریف یک شیء ممکن الوجود نمی توان وجود آن را یا عدم آن را نتیجه گرفت. مثلا ما می توانیم اکنون مفهومی را در ذهنمان تصور کنیم که اصلا وجود ندارد مثلا اسبی که دم آن چهارمتر است. اکنون اگر چه این اسب دارای ماهیت و تعریف بخصوصی است اما وجود خارجی ندارد. البته در این مورد وجود ذهنی دارد ولی وجود ذهنی و وجود خارجی یکی نیست. در هر حال ممکن الوجود آن است که وجود و عدم یعنی هستی و نیستی بالنسبه به ذات و ماهیتش یکسان است یعنی نه اقتضای نیستی می کند و نه اقتضای هستی. بدین جهت اگر ممکن الوجود موجود شود این امر محتاج دخالت علتی است که به آن وجود ببخشد. پس ممکن الوجود در تحقق و وجود مستلزم و مشروط به علت است. حال همه چیز غیر حق ممکن الوجود است یعنی محتاج علت است اما اگر این علت هم خود ممکن الوجود باشد باز محتاج علت است و چون تسلسل باطل است لذا باید سلسله کائنات به واجب الوجود ختم شود. این امر اولاً استدلال اصلی فلسفه مشاء برای اثبات وجود خداست یعنی خدا می شود علة العلل و علت نهائی. ثانياً بر طبق این رأی آنچه



که خلق را محتاج علت می کند امکان آن است یعنی ممکن الوجود بودن آن. از این لحاظ فلسفه ابن سینا با رای متداول در میان متکلمین و غالب علماء تضاد دارد. یعنی ایشان معمولاً "احتیاج به علت را معلول حدوث می دانند یعنی اینکه شیء زمانی نبوده است و حال به وجود آمده است یعنی از نیستی به هستی آمده است در حالیکه ابن سینا حدوث را برای علیت ضروری نمی داند بلکه امکان را عامل و شرط احتیاج به علت می داند. به این جهت است که برای آنکه خدا را علت نهائی خلق بدانیم لازم نیست که به حدوث آن معتقد باشیم بلکه فقط باید به ممکن الوجود بودن آن - ( امکان ) قائل بشویم. آشکار است که این امر به مسئله قدمت یا حدوث عالم مستقیماً مربوط است. ابن سینا عالم را قدیم زمانی می داند اما آن را معلول و محتاج به علت می داند چرا که عالم از نظر ابن سینا ممکن است و لذا معلول خداست. اما غزالی این امر را به معنی نفسی خالقیت خدا می گیرد. از نظر غزالی و متکلمین حدوث شرط علیت است و لذا اگر جهان را حادث زمانی ندانیم آن را نیازمند به علت نخواهیم دانست. همانگونه که غزالی می گوید اگر جهان همیشه بوده است و همیشه همانند خدا قدیم بوده است یعنی همیشه وجود داشته است دیگر احتیاجی به خلقت نیست و اصلاً "خلقتی معنی ندارد. اما ابن سینا معتقد است که جهان اگر چه قدیم زمانی است اما مخلوق و معلول و محتاج و وابسته به خداست. وقتی که دست یک فرد حرکت می کند همزمان حرکت دست انگشتری هم که بر انگشت اوست حرکت می کند. این حرکت همزمان حرکت دست است اما معلول و مخلوق و وابسته آن است. بنا بر این ابن سینا علیت و فعل خدا را مستقل از زمان می داند و میان خدا و خلق به فاصله زمانی معتقد نیست. باید توجه کرد که ابن سینا علاوه بر مفهوم ممکن الوجود و واجب الوجود یک مفهوم دیگر را نیز به میان می آورد و آن مفهوم واجب الوجود بغيره یعنی آنچه که از طریق غیر خودش واجب الوجود می شود. حرف ابن سینا این است که یک ماهیت ممکن الوجود تا موقعی که موجود نشده است صرفاً "ممكن الوجود است اما موقعی که علتی پیدا شد و آن را به وجود آورد دیگر واجب الوجود شده است یعنی وجودش ضروری است منتهی واجب الوجود

ذاتی نیست بلکه واجب‌الوجود عرضی است یعنی بخاطر دخالت غیر خودش ( علت ) وجوب یافته است. علت این مقوله را بعداً " خواهیم فهمید. علتش این است که از نظر ابن سینا علیت یک رابطه ضروری است و لذا غیر ممکن است که علت یک پدیده حاضر باشد ولی معلول آن حاضر نشود. در نتیجه بخاطر آنکه رابطه علی رابطه‌ای ضروری تلقی می شود پس معلول نیز وقتی بوجود آمد ضرورت دارد.

حال می توانیم بنحو بسیار مختصر به نقد غزالی از حکمت مشاء در مورد قدمت یا حدوث عالم بپردازیم. غزالی ابتدا دلائل ابن سینا و دیگر حکمای مشاء را در اثبات قدم عالم بیان می کند و بعد به دلائل مختلف ثابت می کند که آن دلائل اشتباه هستند و لذا می گوید به هیچوجه عقل مستلزم قدمت عالم نیست. مهمترین دلیل ابن سینا و مشائیون در قدمت زمانی عالم این است که گفته اند اگر خداوند در یک زمان بخصوصی و نه قبل آن و نه بعد آن عالم را خلق کرد این سوء ال پیش می آید که چرا خداوند چنین انتخابی را میان آنات مختلف به عمل آورده است. یعنی به نظر ابن سینا چون همه آنات یکی هستند لذا عمل خلقت ترجیح بدون ترجیح دهنده می شود. یعنی میان پدیدارهای کاملاً مساوی انتخاب حاصل شده است. از نظر فلاسفه مشاء ترجیح بلا مرجح غلط و غیر ممکن و غیر منطقی است. چون هر انتخابی باید میان دو شق بخاطر ترجیحی باشد. اما غزالی استدلال ابن سینا و حکمای دیگر مشاء را رد می کند و می گوید که اراده راستین و انتخاب راستین آن است که میان دو پدیده کاملاً مساوی دست به انتخاب و گزینش بزند. به عبارت دیگر انتخاب لحظه خلقت صرفاً و صرفاً " معلول اراده خداست و این اراده کاملاً آزاد است و چیزی آن را تعیین نمی کند.

استدلال دیگر همه معتقدان به مکتب فیض و فیضان منجمله ابن سینا این است که چون خداوند واجب‌الوجود است و کمال مطلق است و نقصی و نیستی و تغییر در او راه ندارد پس نمی تواند تغییر کند و فعل حق نمی تواند پدیده‌ای زمانی باشد. بالعکس همه چیز در مورد خدا حالت ضروری دارد و لذا خالق بودن او هم حالت ضروری و ذاتی دارد یعنی

همواره عمل خلقت او محقق بوده است. تصور اینکه خداوند زمانی بسوده است بدون عمل خلقت و آنگاه عمل خلقت را انجام داده است مستلزم تغییر در خداست و احتیاج اوست و این مخالف کمال الهی است. اما غزالی و طرفداران او معتقدند که چنین تصویری از خدا خداوند را ناقص می‌کند. یعنی قدرت را از او می‌گیرد و آزادی و اختیار را از او سلب می‌کند. بالعکس غزالی معتقد است که حق آزاد محض است و مختار محض است و این به این معنی است که هر چیزی صرفاً "بر اساس اراده" بی چون و چرای او متحقق می‌گردد. یعنی فعل حق حاصل یک اجبار منطقی و ضرورت ذاتی نیست بلکه فعل حق حاصل تصمیم‌گیری و اراده اختیاری اوست. به عبارت دیگر به نظر غزالی هیچ اشکال منطقی وجود ندارد که خداوند تصمیم می‌گرفت که اصولاً جهان را خلق نکند یا آنکه پس از مدتی آن را خلق کند یا پس از خلق آن را به عدم بکشانند.

نکته‌ای که در هر دو استدلال فوق مشترک است این است که حکمای مشاء خداوند را محکوم و مشروط به قوانین عقل و منطق انسان می‌کنند (مثلاً خدا نمی‌تواند ترجیح بدون مرجح انجام دهد یا آنکه اراده اختیاری با کمال او منافات دارد) در حالیکه حکمای ارتدکس، اشاعره و غزالی حق را خارج از این مقولات می‌دانند. این مطلب به هزار شکل دیگر در برخورد حکمت مشاء و غزالی و طرفداران او ظاهر می‌شود. اصولاً حکمت مشاء زیاده از حد مقولات منطق انسان را جدی می‌گیرد. در عین حال غزالی و اشاعره نیز زیاده از حد ظاهر شریعت را جدی می‌گیرند و در بسیاری اوقات خدا را همانند انسان تعریف می‌کنند.

خواننده جوان بهائی ممکن است بپرسد که موقف امر مبارک در این مورد یعنی حدوث یا قدمت عالم چیست؟ پاسخ به این سوءال مستلزم کتابی است. فقط چند نکته به اختصار ذکر می‌شود.

اولاً در مفاوضات و نیز در لوح حکمت و دیگر آثار حضرت بهاء‌الله نتیجه حرف‌ابن سینا یعنی اینکه عالم قدیم زمانی است و حادث ذاتی تأیید شده است. اما این امر به معنی تأیید استدلال و جزئیات سخن حکمت مشاء نیست.

ثانیا " حضرت عبدالبهاء در لوح تفسیر حدیث کنت کنز بطور مفصل در مورد همین مسئله یعنی مسئله خلقت بحث می فرمایند. خلاصه بیان معجزه آسای مبارک این است که دو طائفه هستند یکی به جعل و حدوث و خلقت معتقدند و دیگر آنها که دنیا را مجعول و مخلوق و حادث زمانی نمی دانند. آنوقت حضرت عبدالبهاء دلائل هر دو دسته را در اثبات حرفشان بیان می کنند. اما پس از آن بجای اینکه یکی را تأیید و دیگری را نفی کنند می فرمایند که :

" باری ، بعضی از عارفین که به سموات معانی عروج نموده اند اعیان و حقائق و قابلیات را قدیم و غیر مجعول دانند و بعضی دیگر از واردین شریعه علم و حکمت ، ماهیات و حقائق را مجعول و مخلوق و حادث شمرند. و این عبد فانی بیانات و استدلالات هر دو طائفه را با تم بیان و اکمل تبیان در این رساله ذکر نموده و لکن در نزد خود این عبد جمیع این بیانات و مطالب و مقامات و مراتب در مرتبه و مقام خود تمام است بدون مشاهده خلل و فتوری زیرا اگر چه منظور یکی است و لکن نظرات عارفین و مقاماتشان متفاوت است و هر نظری بالنسبه به مقام و مرتبه ای که ناظر در آن مقام واقف است تمام و کمال است. و بدان ای عاشق جمال ذی الجلال که اختلاف اقوال اولیا از اختلاف تجلیات اسماء حق و اختلاف مظهریت است ... "

یعنی نظریات مختلف در مورد حقیقت هستی در واقع بطور مساوی در است و بطور مساوی غلط است. هر نظری معلول و محصول تجلی یک صفت و اسم حق است. یعنی هر کس بنا به اینکه چه رتبه و موجودی است و خصال خودش چیست دنیا و خدا را به نحوی تعبیر و تصویر می کند. اصولاً آراء - متضاد در مورد خدا چیزی جز انعکاس صفات و ویژگیهای خود افراد نیست. غیب منیع لایدرک و رموز و حقائق اشیاء بر ذهن انسان پوشیده است و به همین علت اصرار در یک نظر بخصوص مردود است و مدل بر جهل. اما چون در مظهر امر الهی همه صفات و اسماء و کمالات الهی که در عالم خلق تجلی کرده است جمع است در نتیجه اوج عرفان یعنی آن نوع شناسائی که متاثر از مظهر امر باشد. لذا شناسائی مظهر امر می شود اوج هر نوع شناسائی

فلسفی و الهی . لازم به تذکر نیست که چنین تصویری انقلابی در اندیشه فلسفی است .

ثالثاً " اگر چه امر بهائی عالم را قدیم زمانی می داند اما با نظر غزالی در یک مورد مشترک است و آن اینکه خداوند برتر و مستقلی از مقولات منطقی انسانی است . به همین جهت است که حضرت عبدالبهاء در مفاوضات ( بحث در مورد وحدت وجود ) و جاهای دیگر تاکید فرموده اند که تعریف صفات حق ( مثلاً " علم خدا ) بر اساس مقولات و منطقی و مفهوم ذهنی انسان غلط است . مثلاً " در عالم خلق علم محتاج معلومات است . در عالم حقیق چنین نیست . اما این به این معنی است که ما هیچ در مورد عالم حقیق نمی دانیم .

رابعاً " اگر چه نظریه فیض را بشکلی محدود قبول داریم ( حضرت اعلی و آثار بهائی مکرراً " بیان می فرمایند که خداوند مشیت را خلق کرد و مشیت جهان را آفرید ) اما این امر به معنی تعریف حق به معنسی صرفاً " عقل یا ضرورتی منطقی نیست . به همین علت است که دیانت بهائشی صادر اول از حق را هم عقل می نامد و هم مشیت اولیه . تاکید بر مشیت اولیه یا تاکید بر عالم امر که همان صادر اول از حق باشد جمع نظرات متضاد است . یعنی غزالی خلقت را بر اساس اراده و قدرت و امر خدا تعریف می کند در حالیکه فلاسفه مشاء بر ضرورت منطقی و عقلی . پس باید از تنگنای هر یک از این مقولات فراتر رفت .

حال که به آخر آن بحث رسیدیم باید ذکر کنیم که در این بحث بسیاری از بحثهای غزالی را مورد بررسی قرار ندادیم چرا که اصل مطلب همان است که ذکر شد و بعنوان کلیات آنچه که بحث شد کافی است .

#### اختلاف دوم: تعلق علم خدا به جزئیات

موضوع دومی که غزالی بر اساس آن حکمت مشاء را به باد انتقاد می گیرد مربوط به علم خداست . اگر چه بحث در مورد علم خدا از اساسی ترین و مهمترین مباحث فلسفی در عالم فلسفه و عرفان اسلامی است اما در اینجا فقط به ذکر کلیات کتاب غزالی اکتفاء می کنیم . ابن سینا و حکمای مشاء معتقدند که علم خدا فقط به امور کلی ( universal ) تعلق می گیرد و نه

به امور جزئی و جزئیات در داخل زمان و مکان هستند و توسط ماده است که تشخیص و تفرد می یابند مثلاً " مفهوم و حقیقت انسان کلی است اما حسن و حمید صرفاً " توسط دخالت ماده و زمان و مکان بوجود می آیند. لذا به نظر ابن سینا از آنجا که حق کمال محض است و لذا تغییر و نقص ندارد علم او نیز نمی تواند متغیر باشد. از آنجا که جزئیات شمول کون و فساد هستند و تغییر می کنند و در زمان و مکان هستند پس علم خداوند کسسه مستقل از ماده است صرفاً " علم به کلیات است یعنی اگر بگوئیم خداوند علم به جزئیات هم دارد یعنی به ازاء تغییرات جزئیات در زمان و مکان علم خدا هم تغییر می یابد و این امر خداوند را محل تغییر و حدوث می کند. البته ابن سینا و فارابی معتقدند که علم خدا به کلیات باعث می شود که جزئیات نیز از آن کلیات استنتاج شود و لذا خداوند جزئیات را هم می شناسد اما بنحو کلی. از نظر نظریه فیض خداوند تعقل است و لذا بخود آگاه است و لذا چون عقل اول مخلوق اوست آن را می شناسد و این در واقع علم خود به خود است و در نتیجه تغییری یا تعددی در خدا به وجود نمی آید.

غزالی می گوید این نوع فکر غلط است. تغییر جزئیات باعث تغییر ذات حق نمی شود بلکه باعث تغییر رابطه خداوند با جزئیات می شود. ذات حق و علم حق ثابت است اگر چه رابطه اش با خلق عوض می شود. پس خداوند جزئیات را می تواند بشناسد. غزالی می گوید اگر حرف ابن سینا درست بود خدا باید کلیات را هم نشناسد چون کلیات با هم فرق دارند و این تفاوت باعث تفاوت در خدا می شود. غزالی می گوید اگر نظریه فیض را قبول کنیم آنوقت باید بگوئیم که خدا فقط عقل اول را که مخلوق و اراده و عقل اوست می شناسد و از باقی هستی بی خبر است. اما غزالی اساساً " نظریه فیض را قبول ندارد. بنظر او همه چیز مستقیماً معلول اراده خداست و مخلوق اوست. در نتیجه خداوند که اراده خود را می شناسد همه چیز را کلی یا جزئی می شناسد.

در اینجا باید ذکر کنیم که اگر چه غزالی به این مطلب توجه نمی کند اما بحث در مورد علم خدا در فلسفه اسلامی همیشه با بحث در

مورد قدمت عالم و یا وحدت وجود صوفی همراه بوده است. خواننده می تواند به همان بحث حضرت عبدالبهاء در مورد خلقت در تفسیر حدیث کنت کنیز مراجعه کند و یا آنکه بحث حضرت عبدالبهاء در مورد وحدت وجود را زیارت کند تا این ارتباطات را متوجه شود. ولی خلاصه همه این حرفها این است که بنظر صوفیان و نیز قائلین به قدمت عالم در واقع علم خدا عین ذات اوست. علم هم بی معلوم نمی شود. پس علم خدا می شود و حقیقت کائنات و لذا کائنات چیزی جز خدا نمی شوند. یعنی حق و خلق یکی می شود. استدلال حضرت عبدالبهاء در این موارد همیشه این است که علم حق با علم خلق فرق دارد و در واقع کلمه "علم حق صرفا" یک لفظ بی معنی است چونکه ما تصویری از حق و علم او نداریم یعنی برای صفات الهی اصلا "مفهوم و کلمه ای نداریم. اینست که از کلمات خلق و مفاهیم خلق استفاده می کنیم و بعد خیال می کنیم خدا را شناخته ایم. علم حق محتاج معلومات نیست و به همین علت استدلال باطل است. باز هم می بینیم امر بهائی در مورد علم خدا (اعم از بحث کلی و جزئی یا دیگر مباحث) به یکجا ختم می شود. و آن این است که مقولات انسانی قاصر از شناسائی حق است و همه این مباحث صرفا "انعکاسی از محدودیتهای وجود خودمان است و دخلی به غیب منیع ندارد.

#### اختلاف سوم: مسئله معاد جسمانی

سومین موردی که غزالی بخاطر آن فلاسفه مشاء را تکفیر می کنند اعتقاد ایشان به معاد روحانی و نفی معاد جسمانی است. ابن سینا و فارابی همانگونه که غزالی متوجه شده است اکثر آیات قرآن کریم در مورد دوزخ و بهشت را تمثیل و استعاره دانسته و برای آنها معانی روحانی قائلند. بدین ترتیب که لذات و مضرات عالم بعد را اساسا "از نوع عقلی و روحی تعریف می کنند و نه جسمانی. ابن سینا به صراحت می گوید که معاد جسمانی را عقل قبول نمی کند اما معاد روحانی منطبق با عقل است. اما غزالی می گوید که معاد باید جسمانی باشد یعنی خداوند در روز قیامت جسمی تازه که معادل جسم قبل از او باشد و یا همان جسم قبلی خودشان را به روح ایشان ملحق کند و در نتیجه علاوه بر شادی و درد عقلانی باید

شادی و درد جسمانی هم وجود داشته باشد. بنظر غزالی عقائد فلاسفه در مورد نفس قابل اثبات عقلی نیست و لذا نفس و بقای آن را نمی توان از طریق عقل مبرهن کرد. بنا بر این باید صرفاً " و صرفاً " به ظاهر آیات قرآن کریم تمسک کرد.

اما موقف فلاسفه مشاء در مورد معاد را باید قدری بررسی نمائیم چرا که مسئله معاد به مسئله روح یا نفس ناطقه و عقل و شناسائی مربوط می گردد و این امور هم به مسئله نبوت مرتبط است و آن هم به فلسفه اجتماعی و سیاسی ربط دارد. به همین جهت است که بحث در مورد معاد که در واقع تا حد زیادی بحث در مورد انسان است اهمیت یگانه ای در تاریخ فلسفه اسلامی دارد. به همین جهت است که هم آثار شیخیه و هم آثار حضرت نقطه اولی مستقیماً " و مکرراً " به مسئله معاد توجه می کند و در واقع از مفهوم معاد ضرورت ظهور مظهر امر بدیع و تجدید و تکامل ادیان و ظهور قائم را استنتاج می کند. در این مختصر فرصتی برای این بررسیها نیست اما مختصری در مورد مفهوم نفس و عقل و معاد در حکمت مشاء نوشته می شود.

بحث در مورد نفس و عقل در عالم اسلام تا حد زیادی مبتنی بر کتاب ارسطو " در باره نفس " است. اما فلاسفه اسلامی این مفاهیم را شاخ و برگ دادند و جهان بینی نسبتاً متفاوتی را بوجود آوردند. از نظر ارسطو نفس در واقع صورت ( در مقابل ماده ) یعنی کمال و ماهیت راستین هر شیئی است. یا به عبارت دیگر نفس در واقع صورت نوعیه است که انسان بودن انسان به آن است و حیوان بودن حیوان به آن است. این سینا در روانشناسی یا فلسفه نفسانی خود دست به تقسیمات مهمی زد که تقریباً پس از او مورد توافق اکثریت بود. او میان سه نوع نفس تفکیک کرد. نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. نفس نباتی دارای سه قوه است قوه نامیه، قوه غاذیه و قوه مولده. نفس حیوانی دارای دو قوه است قوه مدرکه که دارای پنج حس باطنی و پنج حس خارجی است و قوه داعیه که سه سواشق محرکه و شهویه تقسیم می گردد. اما نفس ناطقه با نفسهای قبلی فرق دارد بدین معنی که جوهری است مستقل و روحانی و در بقا و وجود



نیازمند ماده و جسم نیست. نفس ناطقه با ویژگی عقل مخصص می شود یعنی قوه کاشفه دارد که این قوه خود به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می شود.

اکثر مباحث فلسفه مشاء در مورد نفس در واقع به بحث در مورد عقل مرتبط می شود. باید توجه کرد که میان فلاسفه مشاء یعنی فارابی، ابن سینا و ابن رشد در مورد مفهوم نفس و بقای آن اختلاف نظر مهمی وجود دارد. به نظر فارابی نفس انسانی بخودی خود بقا ندارد. یعنی همانند نفس حیوانی از میان می رود. مگر اینکه این نفس انسانی مبدل به عقل بالفعل بشود. یعنی وقتی نفس در امور نظری به تعقل پرداخت و لذا عقل در او رشد کرد در آن صورت نفس او به عقل مبدل می شود. عقل از نظر همه فلاسفه مشاء هم در وجود و هم در عمل محتاج به ماده نیست بلکه کاملاً مستقل از ماده است. به همین جهت بقا دارد. پس به نظر فارابی تنها کسانی که موء من باشند و در علوم نظری و عملی تکامل یابند و نفس آنها به تعقل حقائق و ذوات عالیه و عقول مفارقه بپردازد در آن صورت ایشان پس از مرگ جسم باقی خواهند ماند و لذا در بهشت خواهند بود. اما این بهشت عقلانی است یعنی چون ایشان دیگر مادی نیستند و مستقیماً به تعقل زیبایی و کمال حقائق عالیه می پردازند حداکثر لذت را می برند. بنظر فارابی این لذت وابتهاج عقلانی و روحی بالاتر از هر نوع لذت جسمی است و در واقع فیلسوف و موء من عارف از لذات جسمانی احتراز می کند چرا که می داند لذت جسمانی بالنسبه به لذت روحانی هیچ است و در واقع مانعی است از تکامل روحانی مگر بقدر لازم. خصوصیت نفس همانطور که ارسطو در کتاب در باره نفس گفته است این است که هیچ صورت و تعیین مشخصی ندارد و به همین علت می تواند هر صورتی را بخود بگیرد یعنی می تواند اشیاء مختلف را تصور و تعقل کند. بدین ترتیب در واقع نفس با تصور و آگاهی از اشیاء مختلف با آنها یکی می شود. حال اگر ذهن و نفس آدمی فقط متوجه اشیاء مادی و جزئیات فانی باشد در آن صورت نفس او هم همانند آن اشیاء فانی خواهد بود. اما اگر ذهن و نفس انسانی به حقائق عقلی یعنی صور عقلی و عقول سماوی که صرفاً و صرفاً "عقلانی"

هستند و مادی نیستند و باقی هستند بیندیشند و عادت کند که همواره متوجه و آگاه از آنها باشد به تدریج خود نیز با علم به عقول مفارقه جنبه ابدی می یابد و دیگر در بقا محتاج به جسم نخواهد بود.

ابن سینا با نظر فارابی از جهتی مخالف است. بدین ترتیب که معتقد است که نفس ناطقه انسانی از اول جوهری غیر مادی و روحانی است و در بقا احتیاج به ماده و جسم ندارد. به همین علت حتی برای کسانی که تکامل عقلی و فلسفی هم نیافته باشند بقاء پس از مرگ جسم را معتقد است. البته کسانی که خیلی متوجه و وابسته به شهوات جسمانی هستند وقتی بمیرند نفس آنها چون از تن خلاص شده است همواره در طلب جسم و لذات جسمانی است که چون فاقد جسم هستند در رنج خواهند بود که این همان جهنم است و بالعکس آنها که بخاطر تعقل حقائق متعالی به بهجت و لذت عقلی و غیرمادی خو گرفته اند رهائی از تن بزرگترین نعمت است زیرا مستقیماً به مشاهده و تعقل آنها می پردازند. ابن سینا در اثبات تجرد نفس و وجود نفس ناطقه دلائل مختلفی دارد. مهمترین و مشهورترین دلیل او که در کتاب الاشارات و التنبیها ذکر شده است این است که می گوید نفس حقیقتی است یا جوهری است بسیط که بر اساس تغییرات جسمانی یا تغییرات قوای آن تغییری نمی کند و در واقع حقیقت و شخص و هویت فرد به خاطر آن است. یعنی علیرغم تغییر سن و بدن و تجربه های مختلف همیشه "من" خواهد بود و این "من" همان روح یا نفس ناطقه است که مرگ جسم در آن تاثیری ندارد چون بسیط است و مرکب نیست. برای اثبات این مطلب اضافه می کند که ما می توانیم تصور کنیم که روح ما در لحظه<sup>۴</sup> که خلق شده است بدون آنکه کوچکترین تجربه ای کرده باشد و بدون آنکه به بدن متصل باشد در هوا معلق باشد بدون هیچگونه جسم و تجربه ای. حال ابن سینا می گوید که این فرد اگر چه از هیچ چیز دیگر آگاهی ندارد اما مسلماً "از وجود خودش آگاه است. این وجود، حقیقت نفس است که همان "من" است و لذا انسان ذاتاً "از نفس خود علم دارد بدون وساطت جسم. همانطور که همگان ذکر کرده اند این استدلال خیلی به استدلال دکسارت فرانسوی که گفت "من در همه چیز می توانم شک کنم غیر از اینکه فکر می کنم

و لذا وجود دارم شباهت دارد. برخی هم گفته‌اند که دکارت از ابن سینا اثر پذیرفته است. در هر حال استدلال و نظر ابن سینا در این مورد تابع نظر ارسطو و فلوطین است که بروحیت و بساطت نفس تاکید کردند و گفتند که تعدد و کثرت و ترکیب حاصل ماده است والا خود نفس ذاتا " غیرقابل تغییر و ترکیب و کون و فساد است.

البته در نظریه فلسفی ابن سینا در مورد بقای روح مطالبی هست که توسط برخی مورد انتقاد قرار گرفته است. بدین معنی که ابن سینا با اینکه به بسیط بودن و واحد بودن نفس معتقد است و عامل تعدد و تفرد و تقسیم و تشخیص را ماده می‌داند با این وصف معتقد به بقای نفوس جزئی تک تک افراد پس از مرگ است. اما چون به نظر ابن سینا نفس در واقع قبل از تعلق به بدن یکی است و بسیط است و در همگان یکی است و صرفا " بخاطر تعلق به بدن است که تشخیص و فردیت می‌یابد پس به‌اشکال آورده‌اند که اگر چنین است وقتی جسم آدمی می‌میرد دیگر دلیلی برای فردیت و تشخیص نفس وجود ندارد و لذا نفس از حالت فردی خارج شده و به نفس کلی و نوعی می‌پیوندد. در نتیجه بقای نفوس افراد معنی ندارد. ابن سینا این را به این صورت گفته است که اگر چه نفس در ابتدا شخصی ندارد اما بتدریج بخاطر تعلق به بدن و تجربه‌های مخصوص خود حالات و عادات و تشخیص خاصی در آن بوجود می‌آید که از این جهت بقای اشخاص معنا می‌یابد.

اما ابن رشد با این توضیح موافق نبود و بقای نفوس جزئی یعنی اشخاص انسانی را نفی کرد. به نظر ابن رشد پس از مرگ جسم، جنبه متشخص جسم از میان می‌رود و نفس به شکل نوعیه خود که واحد و بسیط است باز می‌گردد و بدین جهت به بقای اشخاص و افراد معتقد نیست. البته ابن رشد در این مورد مطالب مختلفی گفت زیرا که اصولا " معتقد است حقائق فلسفی فقط سزاوار خواص و فلاسفه است و برای عوام باید به بیان ظواهر شریعت که جنبه حکایت و مثال و استعاره دارد اکتفاء کرد. اما این بقای نوعی توسط اتصال عقل به عقل فعال صورت می‌گیرد. لذا پس از مرگ دیگر عقول متشخص و فردی وجود ندارد بلکه با عقل فعال یکی شده است.

اما بحث در مورد عقل و انواع آن از اهم مباحث فلسفی در حکمت  
 مشاء است. فارابی، ابن سینا و حتی ابن رشد نیز در این مورد به  
 تفصیل سخن گفته‌اند. خلاصه مطلب این است که عقل دارای مراتب و مراحل  
 است که پائین ترین آن عقل هیولائی است و بالاترین آن عقل فعال است.  
 عقل فعال همان عقل دهم است که به اعتقاد فلاسفه همان جبرئیل است.  
 یعنی جبرئیل را استعاره‌ای برای این مفهوم کاملاً غیرمادی و عقلانی  
 می‌دانستند. عقل فعال در حقیقت به همراه ستارگان و نفوس فلکی خالق  
 دنیای کون و فساد یعنی دنیای زمینی (تحت القمر) است. در این دنیای  
 مادی اجسام از ترکیب صورت و ماده متکون می‌شوند. آنچه که صورت به این  
 اشیاء می‌بخشد همان عقل فعال است که واهب‌الصور است. در عین حال  
 حقیقت این صور بنحو عقلی و مجرد از ماده در خود عقل فعال است. نفس  
 ناطقه آدمی در ابتدا غیر از بدیهیات فلسفی چیزی نمی‌داند یعنی  
 دارای عقل پرورش یافته نیست. بنا بر این در این لحظه عقل او صرفاً  
 حالت بالقوه دارد یعنی در واقع صرفاً "ماده‌ای است که آماده قبول  
 صورت علمی را دارد و به این جهت عقل هیولائی به آن گفته می‌شود. اما  
 این عقل بالقوه بتدریج با یادگیری تجربیات خیلی عادی و معمولی در  
 زندگی روزمره اصولی را می‌آموزد که در واقع برای او عادت می‌شود و  
 دیگر لازم نیست برای آن فکر کند. این را مرحله عقل بالملکه می‌گویند.  
 ملکه همان عادت است. بتدریج با کاربرد عقل و یادگیری بیشتر، عقل از  
 حالت بالقوه درآمده و بالفعل می‌گردد. عقل بالفعل علاوه بر بدیهیات  
 و اصول اولیه به شناسائی بسیاری از صور عقلی و حقائق فلسفی نائل شده  
 است. اما بالاترین مرحله تکامل نفس ناطقه انسانی عقل مستفاد است.  
 انسانی که کاملاً غرق حقائق روحانی و توجه به ذوات و عقول متعالسی  
 است و ذهنش متمرکز در آن حقائق است آماده می‌شود که همه حقائق  
 عقلی را مشاهده و درک کند. اما باید بدانیم که برطبق نظریه فلاسفه اینطور  
 نیست که ذهن فرد دست به انتزاع می‌زند و صورت اشیاء را از ماده آن  
 تجزیه می‌کند و آنگاه عقل او آن را تصور می‌کند. بلکه عقل آدمی  
 نقشی کاملاً منفعل دارد. آنچه که انتزاع می‌کند صرفاً "عقل فعال است"

در واقع هر نوع شناخت عقلی به این معنی است که عقل فعال صورت یا صورتی را بر صفحه عقل انسان حک می کند. یعنی عقل انسان همواره منفعل و پذیراست و شناسائی از طریق اعطاء صورت به آن توسط عقل فعال صورت می گیرد. انسانی که به مرحله عقل مستفاد رسیده است در حقیقت بجائی رسیده است که عقل منفعل او با عقل فعال متصل شده است و لذا مستقیماً " و بدون وساطت و بلا واسطه و بلافاصله همه چیز را بنحوی مجرد و عقلی مشاهده می کند و تعقل می نماید. بعضی افراد در زمان حیات به این مرحله می رسند. پیامبران و انبیاء چنین می باشند اگر چه بعضی فلاسفه هم می توانند به این مرحله برسند. بنا بر این حقیقت نبوت همان عقل مستفاد است یعنی پیغمبر عقلی است که با عقل فعال یعنی جبرئیل اتصال یافته است و متحد با آن شده است.

فارابی معتقد است که البته اتصال و اتحاد با عقل فعال برای نبوت کافی نیست. اتصال با عقل فعال مرحله حکمت و فلسفه کامل است. اما نبی کسی است که برای مردم و عوام قانون و شریعت می آورد و عبادات و شعائر می آورد و معجزه می کند و از آینده خبر می دهد. این اعمال مربوط به حقائق عقلی بنحو مجرد نیست. بلکه حاصل قوه متخیله است. تخیل است که مفاهیم عقلی را به شکل خیالات و اشباح و صور محسوس درمی آورد. بنا بر این به نظر فارابی نبوت کار قوه متخیله است. پس نبی کسی است که حقائق عقلی حاصل از عقل مستفاد را به شکلی محسوس از طریق استعاره و حکایت و تشبیه به مردم تعلیم می دهد. لذا شریعت ظاهر است و فلسفه باطن. حقیقت شریعت همان فلسفه است که مردم عادی نمی توانند آن را بفهمند و لذا به زبان آنها بیان می شود. فلاسفه مشاء همگی در مورد این مطلب که شریعت حالت تمثیل و استعاره و محسوس دارد و در واقع فلسفه عوام است اتفاق نظر داشتند. این رشد در این مورد بیش از دیگران تکیه کرد. به همین علت حقیقت قرآن کریم با فلسفه و عقل منطبق است اما این امر مستلزم تأویل و درک معنی باطنی است. اما بنظر ابن رشد معتزله و اصولاً متکلمین نمی توانند این معانی را بفهمند و فقط فیلسوف می تواند دست به تأویل درست بزند.

ملاحظه می‌کنیم که بحث در مورد نبوت در واقع بحث در مورد جامعه و عوام مردم و قانون و اسطوره اجتماعی می‌گردد. به همین جهت است که فارابی کتاب مدینه فاضله را بنگاشت تا ثابت کند که آن کس که باید رهبر سیاسی و قانونی جامعه باشد باید همان نبی باشد. یعنی نبوت شرط لازم برای جامعه صحیح و بافضیلت است. هم فارابی و هم ابن سینا و هم دیگر فلاسفه اسلامی را عقیده بر این بود که افراد انسانی در تقسیم کار و معاملات و روابط خود دست به فساد و تقلب خواهند زد و لذا باید رادع و مانع و قانون و نظم در جامعه وجود داشته باشد و این قانون باید توسط کسی ارائه شود که بتواند حقائق عالم را بشناسد و آنگاه آن را به زبان حکایت و قانون و اسطوره حالت اجتماعی ببخشد. در نتیجه فارابی در واقع تفسیری اسلامی از کتاب جمهور افلاطون است که بر طبق او پادشاه باید فیلسوف باشد. لازم به تذکر نیست که برداشت فلاسفه اسلامی از انسان و جامعه برداشت توماس هابز فیلسوف سیاسی انگلستان است که در قرن هفدهم میلادی تاکید کرد که انسانها گرگ یکدیگرند و باید برای نظم قانون و دولت داشت.

فلاسفه در مورد اخلاق هم در همین ارتباط بحث کردند. حکمت نظری به شناسایی حقائق ابدی می‌پردازد اما حکمت عملی به درک قوانین اخلاق فردی، تدبیر منزل و تدبیر مدنی و سیاسی متوجه است. ابن مسکویه در کتاب تهذیب الاخلاق و ابن سینا در آخر کتاب شفاء به تفصیل در مورد عقل عملی بحث کرده‌اند. اخلاقیات را می‌شود توسط عقل درک کرد یعنی اصولی عینی هستند. انسان دارای ۳ داعیه است شهویه، غضبیه و تدبیریه. اعتدال در هر یک از آنها فضیلت اخلاقی است. اعتدال در شهویه عفت است. اعتدال در غضبیه شجاعت است و اعتدال در تدبیریه حکمت (عملی) است. عدالت جمع این ۳ فضیلت است. سعادت جمع عدالت و حکمت نظری است. هر که سعادت داشت و در عین حال قوه متخیله قوی برای تبدیل آن حقائق عقلی به ظواهر محسوس داشت نبوت دارد.

### ۳ - انتقاد سهروردی از حکمت مشاء

شهاب‌الدین سهروردی از جالب‌ترین فلاسفه اسلامی است که بسـ

الشهید و یا المقتول معروف است زیرا که به فتوای فقهاء به شهادت رسید.<sup>۱</sup> یکی از علل اصلی تکفیر شدنش و شهادت‌ش این بود که حضرت رسول اکرم را آخرین پیغمبر نمی دانست و امکان ظهور رسل الهی در آینده و رجعت حضرت رسول را ممکن می دانست. سهروردی در سال ۱۱۹۱ میلادی از جهان درگذشت. مشهورترین کتاب او حکمه الاشراق است که مبنای حکمت اشراق است. پس از او بسیاری از نویسندگان حکمت اشراق را دنبال کردند و عقائد سهروردی بر بسیاری منجمله صدرالدین شیرازی و شیخ احمد احسانی تا حد قابل توجهی تاثیر گذارد. یکی از معروفترین مفسران سهروردی - قطب‌الدین شیرازی است که دره التاج او بسیار مشهور است.

معمولاً "حکمت اشراق و حکمت مشاء را بعنوان دو نظریهء کاملاً" مخالف در فلسفهء اسلامی یاد می کنند و فرض این است که بعداً "صدرالدین شیرازی این دو حکمت را در حکمت متعالیهء خویش جمع و ترکیب کرد. در عین حال گفته می شود که حکمت اشراق به افلاطون و حکمت مشاء به ارسطو بازمی گردد. همهء این توصیفات تا حدی درست است ولی هیچیک مد در صد صحیح نیست. حکمت مشاء چنانکه دیدیم در نظریهء اصلی خود یعنی نظریهء فیض شیدا "از افلاطون و تابع وی فلوطین متاثر است. به همچنین ابن سینا اگر چه اعظم حکیم حکمت مشاء است اما بسیاری از آثارش مشحون از مقالات و مقولات عرفانی و ذوقی و اشراقی است و آثاری چون الفلسفة المشرقیه<sup>۲</sup> حی بن یقظان، سلامان و ابسال، طیر، عشق و غیره کاملاً و اساساً" عارفانه است. به همین ترتیب فلسفهء سهروردی اصول کلی نظریهء فیض را قبول دارد و بجای عقول از انوار طولیه و عرضیه سخن می گوید ولی او هم معتقد است که از خدا یعنی نور الانوار فقط یک نور (عقل اول) صادر می شود که آن نور منشاء انوار دیگر به ترتیب می گردد. خلاصه در بسیاری موارد حکمت اشراق و حکمت مشاء مشابهت دارند اگر چه در امور مهمی نیز اختلاف دارند. اما این اختلافات ضرورتاً "به اختلاف ارسطو و افلاطون برنمی گردد. در اینجا به چند اختلاف و انتقاد عمدهء سهروردی از حکمت مشاء اشاره می کنیم.

اولاً "سهروردی کتاب حکمة الاشراق را با بحثی در مورد منطبق

ارسطوئی که مورد قبول حکمت مشاء است آغاز می کند. سهروردی به نحوی جدید بر منطق ارسطوئی و لذا منطق و مقولات حکمت اشراق می تازد و معتقد است که این منطق برای درک حقیقت ناقص و نارساست. البته او همواره اصول منطق ارسطوئی را رد نمی کند. اولین و مهمترین انتقاد سهروردی از مفهوم تعریف در منطق مشاء است. بدین ترتیب که ارسطو تعریف راستین و کامل یک شیئی را بر اساس جنس و فصل یعنی تعریف به حد مشخص می کند. (انسان حیوان ناطق است) اما سهروردی می گوید هیچ چیز را نمی توان به درستی با این ترتیب تعریف کرد. به عبارت دیگر راه شناسائی هیچ چیز از این طریق نیست. سهروردی با بحث در مورد تعریف کتاب خود را آغاز می کند زیرا از بحث در مورد تعریف می تواند اختلافات عمده خود را با حکمت مشاء روشن نماید. این اختلاف به مسئله وجود و ماهیست و مسئله علم حضوری و حصولی مربوط می گردد. هر دو این موضوعات به یکدیگر مرتبطند. بحث سهروردی اگر چه دقیق است اما آنطور که باید صریح و روشن نیست. اما جوهر آن را می توان به زبان دیگر اینگونه بیان کرد: اصولاً مفهوم تعریف در منطق ارسطوئی مبتنی بر این است که به کلیات توجه می کند. بنا بر این شناسائی راستین یک شیئی به معنای انتزاع صورت کلی و نوعیه آن است. به همین علت جنس و فصل برای تعریف آن لازم می شود. اما به اعتقاد سهروردی موجودات حقیقی همواره جزئی و مشخص و یکتا هستند و هیچ چیزی که کلی (Universal) باشد وجود خارجی ندارد بلکه صرفاً وجود ذهنی و اعتباری دارد. آنچه که وجود ذهنی و اعتباری دارد صرفاً یک توهم و افسانه است. آنچه که وجود دارد همواره یک پدیده مشخص جزئی است. لذا شناسائی راستین مستلزم درک آن پدیده جزئی در تمامیت عینی آن است. از آن گذشته اگر حرف حکمت مشاء درست باشد هرگز نمی توان فهمید که برای یک موجود چه چیزی فصل آن است و لذا هیچ چیز را نمی توان تعریف کرد.

از اینجا است که سهروردی با تاکید بر اینکه موجودات عینی و خارجی صرفاً "و صرفاً" موجودی جزئی و مشخص هستند و نه کلی و نوعی، به حکمت متفاوتی توجه می کند. اولاً "سهروردی مفهوم وجود را که یکی از



مهمترین مقولات حکمت مشاء است رد می کنند. به نظر سهروردی وجود صرفاً " مفهومی است ذهنی و واقعیت خارجی ندارد. چون موجودات عالم با هم فرق دارند و هر یک یگانه است. اما مفهوم وجود عام و کلی است و قابل اطلاق به همه چیز ( دیوار وجود دارد، سگ وجود دارد، آدم وجود دارد، خدا وجود دارد) پس وجود که مفهوم عام و کلی است صرفاً " یک توهم و معمول ذهنی است. از اینجا است که برای سهروردی فقط و فقط موجودات با ماهیات و خصالی مشخص و معین تحقق و واقعیت دارند. چنانکه خواهیم دید صدرالدین شیرازی این بحث را به این معنی گرفت که سهروردی به اصالت ماهیت معتقد است یعنی وجود را اصیل و مستقل نمی داند بلکه وجود را همان تحقق ماهیت می داند. آنگاه صدرالدین شیرازی به اصالت وجود قائل شد. اما این تعبیر اگر چه غلط نیست اما دقیقاً " عین بحث سهروردی نیز نمی باشد. برای سهروردی آنچه که مهم است جزئی و عینی بودن موجودات است و به همین جهت است که وجود را صرفاً " اعتباری و ذهنی می دانند. این مطلب در واقع توسط صدرالدین شیرازی اقتباس می شود چنانکه بعداً " خواهیم دید.

اما اگر موجودات فقط عینی و مشخص و جزئی هستند و اگر از طریق تعریف کلی نمی توان آنها را شناخت این سوءال پیش می آید که راه شناسائی راستین چیست؟ اینجا است که مهمترین بحث حکمت اشراق را می توان یافت. بر طبق حکمت اشراق شناسائی حاصل انتزاع صورت اشیاء از ماده آنها و ارتسام آن صورت در ذهن نیست. این نظر نظر ارسطویی است اگر چه در واقع نظر افلاطون هم بخلاف قول متداول همین است. اما بر طبق نظر سهروردی شناسائی چنین نیست. بلکه شناسائی از راه اشراق صورت می گیرد یعنی ذهن مستقیماً " صورت شیء را با روشن شدن آن شیء مشاهده می کند. در واقع ذهن مستقیماً " با شیء متحد می شود یعنی صورت شیء مستقیماً " در ذهن حضور می یابد. سهروردی میان علم حضوری و علم حصولی تفکیک قائل شد. علم انسان به خودش در خود آگاهی مستقیم خویش علم حضوری است. در اینجا معلوم ( نفس انسان) مستقیماً " مورد حضور و آگاهی عالم ( نفس انسان) می گردد. آدمی به احوال و احساسات خود علم حضوری دارد و نه با وساطت

تصویری از آن شیء . اما در علم حصولی صرفاً " تصویری از صورت آن شیء در ذهن مرتسم می شود اما خود آن شیء یا صورت خود شیء در ذهن حاضر نمی شود بلکه تصویری از آن صورت که حاصل انتزاع ذهنی است در آینه ذهن مرتسم می گردد که با صورت خود شیء فرق دارد . سهروردی در مورد دیدن هم چنین می گوید . در عمل دیدن اینطور نیست که توسط اشعه مختلف تصویر کوچکی از آن شیء در صفحه ذهن مرتسم می گردد بلکه با روشن شدن آن شیء و روشن شدن صورت آن شیء ، ذهن آدمی مستقیماً آن را بدون وساطت تصویر ذهنی مشاهده می کند و برای انسان حاضر می شود همانطور که آدمی به خودش مستقیماً " علم دارد . مثلاً ما خود را در آینه می بینیم . بنظر مشائون تصویر ما در آینه مرتسم است اما بنظر سهروردی چنین نیست . هرگز تصویر هیچ شیء در آینه نقش نمی بندد بلکه چشم ما مستقیماً صورت را در محل خودش ( که آینه نیست ) می بیند .

تاکید سهروردی بر علم حضوری و اشراق تاکید بر نه تنها علم انسان بلکه علم خدا و در واقع حقیقت هستی است . بدین ترتیب که سهروردی خداوند و هستی را اساساً " بر اساس نور تعریف می کند . نور واقعی آن است که خود آشکار است ( ظاهر ) و باعث ظهور و اشراق و بینش غیر خود می شود . به این ترتیب خدا نور الانوار است زیرا ظاهر مطلق است و آشکار و عیان محض . در عین حال علت معلوم شدن هر چیز دیگر می شود . خصوصیت نور تابش است زیرا که ظاهر است و ظاهر می کند و لذا عمل خلقت ذاتی نور است . اما علم و شناسائی و هشیاری بنا بر این به شکل نور می گردد که حقیقت هستی است . یعنی آنچه که واقعا " وجود دارد و آنچه که خودکفا و قائم بالذات است یعنی فی نفسه است باید و ضرورتاً " نور مطلق باشد و لذا باید ضرورتاً " آشکار باشد و خود را بشناسد . اما این علم حق به خود علم حضوری است و نه حصولی . از تابش نور الانوار نور دیگری صادر می شود که بر طبق قاعده " الواحد لایصدر عنه الا الواحد که سهروردی آن را قبول دارد آنهم بسیط است و واحد و خودآگاه اما درجه این نور ضعیف تر از نور الانوار است . از طریق تابش ( همان مفهوم تعقل ابن سینا که معادلش اینجا اشراق است ) نورهای دیگر هم بوجود می آیند به ترتیب . اما علاوه

بر نورهایی که شکل سلسله مراتب بالا به پایین و شدید و ضعیف دارند  
نورهایی نیز که در یک رتبه از نظر شدت نور هستند بوجد می آیند. اولی  
انوار طولیه هستند و دومی انوار عرضیه. اینها با ترکیب تابش خوداشیاء  
زمینی را بوجد می آورند که نور آنها حالت تصادفی و عرضی (نه عرضی  
در مقابل طولی) دارد.

بنا بر این از نظر سهوردی علم حضوری در واقع ذات موجودی است  
که به خودآگاهی دارد یعنی خودش (من = نفس) چیزی جز همان آگاه بودن  
از خودش نیست یعنی جوهر و ذاتش همان خودآگاهی و علم است. بدین جهت  
است که در عالم هستی نیز بالمال آنچه که واقعیت دارد چیزی جز علم  
حضوری و خودآگاهی حق از خود نیست. چون خود یا من بر طبق تعریف نسبت  
بخودش مستقیماً "علم حضوری دارد در نتیجه نمی تواند مادی باشد و نمی توان  
مرکب باشد. اینک مستقیماً "در خودش حاضر است یعنی فقط و فقط قائم -  
بالذات است و لذا وابسته به غیر خود نیست و این خود نمی تواند مرکب  
باشد چون آنوقت قائم بالذات نیست. از اینجا است که سهوردی معتقد است  
اگر ما به علم خود به نفس خود توجه کنیم می توانیم خدا را بشناسیم و  
معمای هستی را حل کنیم. (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

یک نکته دیگر هم وجه اختلاف است که باید مختصراً ذکر کنیم.  
سهوردی و بدنبال او قطب الدین شیرازی علاوه بر عالم عقول و عالم نفوس  
و عالم اجساد معتقد به وجود یک عالم دیگر نیز شدند که آن را عالم  
مثال می نامند. عالم مثال عالم تخیلات و اشباح و رؤیا و معجزات است.  
وقتی خواب می بینیم آن چه که می بینیم حالت مادی و محسوس دارد درعین  
حال که جسمانی و مادی هم نیست یعنی ما بین دنیای اجسام و دنیای نفس و  
عقل است. عقل نیست چون عقل حالت محسوس ندارد. نفس هم همینطور. پس  
دنیای خیال و صور آن دارای یک عالم و محل مستقل هستند. حکمت اشراق با  
تاکید بر عالم مثال مسئله معجزه و معاد را بنحو جدیدی تعبیر می کند.  
معجزه مربوط به عالم مثال است یعنی پیامبر کاری می کند که افراد آدمی  
چنین اشباح و خیالاتی را که محسوس است تجربه کنند بدون آنکه در دنیای  
مادی و جسمانی اتفاق افتاده باشند. همینطور معاد اگر چه جسمانی است

اما آن جسم از نوع جسم مثالی است و نه جسم جسمانی. بنا بر این اگرچه ظاهراً "در بهشت و جهنم نفس افراد دارای هیكلی محسوس است مانند جسم زمینی و مادی ایشان اما در حقیقت از نوع مثالی است و نه مادی و جسمانی. این امر را می توانیم به نفی معاد جسمانی تعبیر کنیم و یا بگوئیم نوعی جدید از معاد جسمانی است. حقیقت این است که در واقع نفی معاد جسمانی است اما ظاهر آن با معاد جسمانی هم منطبق است. صدرالدین شیرازی تقریباً "همه" این مطالب را قبول کرد و آنها را تکرار و تشریح کرد. شیخ احمد احسائی نیز معاد را معاد مثالی می داند یعنی به جسد هورقلیائی و نه جسد مادی و جسمانی تعلق می گیرد. این امر مقدمه‌های برای تعبیری کاملاً جدید از معاد در آثار حضرت نقطه اولی شد. بدین ترتیب که معاد اولاً "روحانی گردید و ثانیاً" به معنای رسیدن به کمال (جنت) هر شیئی از طریق تکامل تاریخ و ظهور ادیان جدید و تحقق کمال بالقوه دوره قبل تعریف گردید. البته در آثار مبارکه ضرورتاً "معاد مثالی نفی نشده است. جمال مبارک از هیكلی که لائق آن عالم باشد در توصیف شرایط روح در عالم بعد صحبت فرموده اند. آیا این مفهومی مثالی است یا خیر مطلبی است که در امر مبارک تصریح نشده است.

#### ۴ - انتقاد صدرالدین شیرازی از حکمت اشراق

صدرالدین شیرازی که در سال ۱۶۴۱ میلادی درگذشت و به ملاصدرا مشهور است در میان بسیاری از شیعیان بعنوان مهمترین فیلسوف اسلام معروف است. وی حکمت خود را متعالیه می نامد یعنی از تفاوت و تضاد میان دو نوع حکمت مشاء و اشراق تعالی یافته و هر دو را با یکدیگر ترکیب و جمع می نماید. صدرا مکرراً "هر دو نوع راه تحقق علم یعنی علم حضوری و علم حصولی تاکید کرده و هر دو را تاکید می کند اگر چه برای علم حضوری و شهود و کشف و اشراق و ذوق اهمیت بیشتری قائل است. مشهورترین کتابش الاسفار الاربعه است که بر اساس سفرهای روحانی روح در شناسائی حقائق الهی تقسیم بندی شده است. همانطور که در ابتدای کتاب خودش می نویسد: انّ للسلاک من العرفاء و الاولیاء اسفاراً اربعه. احدها السفر من الخلق الی الحق و ثانیها السفر بالحق فی الحق و السفر الثالث یقابل الاول -

لانه من الحق الى الخلق بالحق و الرابع يقابل الثاني من وجه لانه بالحق في الخلق . فو ثبت كتابي هذا طبق حركاتهم في الانوار و الاثار علسي اربعة اسفار و سميته بالحكمة المتعالية في الاسفار العقلية

بنا بر اين چهار سفر است يا چهار بخش است : اولي از خلق به حق است يعنى نفس به طرف خدا مي رود يعنى بحث در مورد شناسائي و مبادي وجود و مقولات شناسائي است . دومي بالحق في الحق است يعنى بحث در مورد خدا و صفات و کمالات او که در واقع مسئلهء عقل و عالم عقل است . سومي من الحق الى الخلق يعنى بحث در مورد نبوت و خلقت و قوس نزول و ايجاد و ابداع و تکوين ... و چهارمي بالحق في الخلق يعنى مسئلهء معاد و بازگشت به طرف خداست .

کار مهم صدرالدين شيرازي اينست که فلسفهء صوفيانهء وحدت وجودي ابن عربي و فلسفهء اشراقي سهروردي و فلسفهء عقلاني ابن سينا را بسا تاکيد بر تشيع بهم مي آميزد . اما جزئيات عقائدش معمولاً تازه نيست . با اين حال خلاقيت دارد . در اينجا به چند مطلب مختصر در مورد آراء وي اکتفاء مي کنيم .

اولاً "صدرا" بيش از هر چيز ديگر بر تأصل ( اصالت ) وجود تاکيد مي کند . از اين نظر خود را ضد سهروردي و دواني مي داند که به اصالت ماهيت معتقد بوده اند زيرا وجود را امری ذهني و اعتباري دانستند . اما صدرا بیک قدم فراتر مي رود و ميان دو نوع وجود تفکيک قائل مي شود : وجود عيني و خارجي در مقابل وجود ذهني و عام مصدري . وجود عام ذهني همانطور که سهروردي گفته است اعتباري و موهوم و عرض است و واقعيت ندارد . اما وجود راستين يعنى وجود عيني و خارجي قابل تصور نيست و آن وجود در هر شئي متفاوت است . يعنى بخلاف وجود عام ذهني که کلي است و در همهء موجودات يکي تلقی مي شود ، وجود خارجي و عيني داراي تشکيک است يعنى درجات و شدت و ضعف دارد . به همين علت وجود هيچ شئي با وجود هيچ چيز ديگر يکسان نمي شود . آنچه که از خدا صادر شده است يعنى مخلوق خداست وجود است زيرا خداوند وجود محض و مطلق است . اما اشياء از اين فيض خدا بهره هاي متفاوتي مي گيرند . ماهيت اشياء در واقع سايه اشياء

و حد و تعیین آنهاست و لذا در واقع اعتباری است. آنچه که حقیقتاً موجود است وجود است اما وجود عینی خارجی. البته این تفکیک را بسیاری دیگر از فلاسفه و عرفاء نیز انجام داده‌اند. مثلاً جامی (حتی ابن سینا هم این تفکیک را کرده) در کتاب‌الوایح و بسیاری دیگر. حضرت عبدالبهاء این تفکیک را در مفاوضات تأیید می‌فرمایند و تأکید می‌نمایند که وجود در میان حق و خلق یکسان نیست. می‌فرمایند که وجود حق مایتحقق بسه الاشیاء است. اما این وجود وجود عام ذهنی نیست. و از این جاست که با تأکید بر تجلی صدوری بر تنزیه مطلق حق و اینکه خلق و ابداء یکی نیست تأکید می‌فرمایند (مفاوضات بحث در مورد وحدت وجود). البته مفاوضات تأیید مکتب اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت نیست یعنی در این مورد مطلبی بصراحت زیارت نشده است منتهی تفکیک میان دو نوع وجود و اینکه وجود عام ذهنی صرفاً "یک توهم ذهنی است و وجود خارجی حالت یکسان ندارد و لذا وجود حق و وجود خلق یکی نیست در مفاوضات تأیید شده است.

البته بعضی تصور کرده‌اند که تأکید ملاصدرا بر اصالت وجود بسا مکتب اگزیستانسیالیزم که آنهم اصالت وجود تعبیر شده است شباهت دارد. اما مطلقاً "چنین نیست. اصالت وجود در مقابل اعتباری بودن وجود است و نه تقدم زمانی هستی بر ماهیت. همینطور برای ملاصدرا همه چیز طوری است که اصالت وجود بر ماهیت در آن صدق می‌کند در حالی که در اگزیستانسیالیزم در همه چیز ماهیت مقدم بر وجود است غیر انسان که چون آزاد است وجودش مقدم بر ماهیت است یعنی ماهیتش را خودش می‌سازد. اینها هیچیک ربطی به مکتب صدرالدین شیرازی ندارد.

یک اصل مهم ملاصدرا این است که چون میان وجود ذهنی و وجود عینی تفکیک قائل می‌شود تا حدی برای ذهن نقشی فعال قائل است. مع هذا این مطلب بر خلاف فلسفه کانت آلمانی به تأکید و تفکیک میان حقائق اشیاء و علم انسانی منجر نمی‌شود. در فلسفه کانت تأکید بر اینکه شناسائی محصول فعالیت ذهن است به آنجا می‌رسد که هر نوع شناختی نسبی می‌شود یعنی آدمی راهی به شناخت حقائق اشیاء ندارد. اما در فلسفه ملاصدرا چنین نیست. یعنی اگر چه آدمی وجود عینی خارجی را نمی‌تواند تصور کند

اما حقائق و ماهیات اشیا را می تواند بشناسد. از آن گذشته آنچه که واقعا " در فلسفه ملاصدرا فعال است عقل فعال است و نه عقل انسان. این امر در فلسفه ابن سینا هم همینطور بود. اما چون شناسائی حاصل اتصال با عقل فعال تعریف می شود در نتیجه شناسائی انسان شناسائی کامل و صحیح و عینی می شود. تاکید ملاصدرا بر ذوق و علم حضوری نیز به همینجا می رسد یعنی آدمی می تواند به درک و تجربه مستقیم حقائق عالییه و ذوات اشیا نائل شود. لازم به تذکر است که از این جهات امر مبارک با فلسفه کانت سازگارتر است ولی از آن هم فراتر می رود. یعنی شناسائی آدمی هرگز از رتبه خلق و مقولات محدود وجود آدمی خارج نمی شود و تجاوز نمی کند. در نتیجه آدمی را فقط به صفات و تجلیات و آثار اشیا دسترسی است و نه حقائق آنها. همینطور بفرموده حضرت بهاء الله در تفسیر حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه اگر چه آدمی آثار و تجلیات نفس خود را احساس و ادراک می کند اما حقیقت نفس را که واحد و بسیط است نمی شناسد. از این جهت سهروردی و نیز ملاصدرا که تابع او بود اغراق کرده اند. حتی علم حضوری انسان نیز محدود به رتبه خلق است و نباید مانند سهروردی از علم حضوری آدمی حقیقت علم حق و هستی را استنتاج کرد. این است که کانت درست می گوید که علم ما محدود به ظواهر و آثار است اما امر بهائیی عالیترین اتحاد حقیقت اشیا ( غیب ) و ظواهر ( شهود ) را ظهور مظهر امر الهی در هر عهد و عصر می داند. به این ترتیب اعلی درجه عرفان نفس، عرفان خدا و عرفان هر چیز به عرفان مظهر امر الهی راجع می گردد. ملاصدرا بر اصل حرکت جوهریه نیز تاکید کرد. البته این امر متوجه اصل تشکیک وجود است یعنی وجود در مراتب مختلف تکامل می کند. ولی باید دانست که اگر چه ملاصدرا از این لحاظ درست گفته است و حضرت عبدالبهاء و حضرت بهاء الله نیز آن را تأیید فرموده اند اما نظریه حرکت جوهری در آثار ملاصدرا جنبه محدودی دارد چرا که برای وی ذات اشیا ثابت و واحد می ماند و برای تاریخ در واقع تحولی قائل نیست و بدین جهت نبوت را مختوم می داند و علم به حقائق و عقول مفارقه و هستی را نیز مطلق می داند. خلاصه نباید نظریه او را همانند نظریه هگل و امثال

او نظریه تحول و تغییر و تاریخ تصور کرد. اصل تاریخ اساس جهان بینی بهائی است.

ملاصدرا بر خلاف ابن سینا بر حدوث زمانی عالم تاکید می کند و از این لحاظ با غزالی و معتزله و اشاعره و علمای ارتدکس موافق است. همچنین ملاصدرا مفهوم عالم مثال را که در آثار سهروردی و قطب الدین شیرازی تاکید شده است قبول دارد و از طریق آن معاد جسمانی را (یعنی در واقع معاد مثالی اگر چه او آن را معاد جسمانی می نامد) اثبات می کند یعنی می گوید نفس آدمها بر طبق عادات و ملکات ایشان که در این عالم کسب کرده اند در عالم بعد به صورت جسدی مثالی درمی آیند که با آن ملکات مطابق است مثلاً "اگر ظالم و درنده باشند بشکل شیر و گرگ و اگر کشیف باشند بشکل خوک و اگر شکم پرست باشند بشکل گاو ... درمی آیند و اگر خوب بودند و با عقل فعال اتصال داشتند از لذتهای روحانی بهره مند می شوند.

با ذکر یک مطلب دیگر این بحث را به پایان می رسانیم. صدرالدین همانند بسیاری دیگر از عرفاء و حکماء اسلام خصوصاً "ابن عربی میان چهار مرتبه وجود تفکیک قائل می شود:

۱ - لاهوت که عالم حق است

۲ - جبروت = عالم ملائکه = عالم عقول = عالم امر = اعیان ثابته در علم <sup>حق</sup>

۳ - ملکوت = عالم نفوس و عالم مثال = لوح محفوظ

۴ - ناسوت = عالم کون و فساد

این اصطلاحات مکرراً "در آثار حضرت نقطه اولی و حضرت بهاء الله نیز به کار رفته است ولی معانی این اصطلاحات در آثار افراد مختلف همیشه یکسان نیست و لذا نباید برای آنها تعاریفی خیلی صریح و دقیق و عینی قائل بود بلکه بیشتر جنبه استعاره و حکایت و کنایه دارد.

بگذارید این بحث در خصوص فلسفه شرق را با ذکر نظر علامه اقبال لاهوری که از خلاق ترین فلاسفه اسلام در قرن بیستم می باشد به پایان برسانیم. علامه اقبال لاهوری کتابی تحت عنوان تاریخ متافیزیک در ایران نوشت (History of Metaphysics in Persia) که به فارسی هم ترجمه شده



است. اقبال پس از بحث در مورد انواع نظامهای فلسفی در تاریخ ایران و اسلام کتاب خود را با ذکر فلسفه بابی و بهائی به پایان می‌رساند و بیان می‌کند که اوج اندیشه فلسفی در تاریخ ایران (اسلام) را می‌توان در آثار باب و بهاء‌الله مشاهده نمود که اندیشه‌ای تاریخی یعنی اندیشه‌ای که بر تحول و ضرورت و تاریخ تاکید می‌کند را به ارمغان آوردند. بدین ترتیب فلسفه بابی و بهائی را اعلی‌شمره فرهنگ اسلامی و ایرانی معرفی می‌کند. لازم به تذکر است که نگارنده این‌سطور ترجمه فارسی این کتاب را یکبار مشاهده کرد و از اینکه در ترجمه فارسی این مطالب را مفقود یافت تعجب کرد. البته شاید فقط آن نسخه اینگونه بوده است. شاید هم به عمد نتیجه کتاب اقبال را در ترجمه حذف کرده‌اند. الله اعلم. اگر چه اقبال فقط جلوه کوچکی از انقلاب روحانی و فلسفی امر مبارک را متوجه شده است اما همین ذره نیز برای اثبات عظمت او کافی است.

۱ - اصلاح شده

۲ - نگارنده در مورد توضیحات مربوط به تعریف فلسفه ( صفحه اول و دوم ) افزوده است. " تعریف دوم حکمت هم همانند تعریف اول ، غلط نیست به شرط آنکه در داخل فلسفه بهایی مفهوم شود وگرنه تناقضی است بی معنی . چون طاقت انسانی ناظر آن است که حقایق اشیاء را بشناسد . از طرف دیگر هدف از خلقت ، شناسایی حق است و لذا نمی توان از حقایق اشیاء نیز احتراز کرد . پس منظور این است که حقایق اشیاء را آنچنان که در عالم خلق متجلی می گردد شناسایی کرد و این هم چیزی جز مظهر امر الهی نیست که اوج تجلی حقیقت هستی در عالم خلق است . بدین ترتیب حکمت ، هم در تعریف اول و هم در تعریف دوم با مال چیزی جز عرفان مظهر امر الهی نیست و بدین جهت است که بحثهای فلسفی همه اعتباری است مگر حقیقت آن که عرفان مظهر امر است ... "

۲ - نگارنده در مورد توضیحات مربوط به " علت قتل سهروردی " ( صفحه ۲۵ ) افزوده است: " این مطلب را بنده اول بار در مقاله جناب وحید رافتی تحت عنوان " مقدمه ای به اختصار در باره ارتباط عرفان اسلامی با امر بهایی " ... دیدم ، ایشان این مطلب را از نوشته دکتر ابراهیم در مقدمه خود بر کتاب " شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی " نقل می کنند که آن هم بر اساس مطلبی است که دکتر محمد علی ابو... در مقدمه خود بر کتاب " هیاکل النور " سهروردی نوشته که آن هم ما خود از کتاب " البستان الجامع " اثر عمادالدین اصفهانی است . قسمتی از آن را نقل می کنم: " ... در این جلسه فقها ، سهروردی را مخاطب ساختند و از او پرسیدند که آیا خداوند قادر است بعد از حضرت محمد ( ص ) پیغمبر دیگری را بیافریند ؟ سهروردی در پاسخ آنان گفت : " قدرت خداوند مطلق است و آنچه مطلق است ~~حکم~~ نمی پذیرد . " فقها پاسخ سهروردی را به انکار خاتمیت تفسیر کرده و آن را سند کفر وی ساختند . در اینجا بود که این سند را به امضاء رساندند و آن را برای صلاح الدین ایوبی ارسال داشته . صلاح الدین ایوبی بلافاصله حکم اعدام سهروردی را صادر نمود و به سوزاندن آثار وی دستور داد .

## در باره فلسفه افلاطون

همچنان که در کتاب اشاره شده است برای فلاسفه پیش از سقراط کشفچیستی واقعیت و فلسفه به خودی خود هدف بود ولی برای سقراط ( و به تبع آن افلاطون ) کشف واقعیت مقدمه‌ای برای کشف اخلاقیات و رستگاری بوده است. ما در این مختصر قصد داریم که به علت اصلی این نوع تفکر اشاره کنیم. در واقع می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که: " چرا سقراط و افلاطون به اخلاقیات توجه کردند؟ "

سقراط در دوران انحطاط جامعه یونان ظهور کرد. جوانان به اخلاقیات بسی-اعتنا شده بودند و سوفسطائیان به این وضع دامن می‌زدند. شعار اصلی سوفسطائیان این بود که: " حقیقت قابل دستیابی برای آدمی وجود ندارد. " این امر باعث می‌شد که از طرفی شناخت معنای اصلی خود را از دست بدهد و از طرف دیگر اخلاقیات بسی-اعتبار شود. وقتی حقیقتی واحد و مشخص برای آدمی وجود نداشته باشد در واقع ثبات و پایداری نفی می‌شود و هنگامی که ثبات و پایداری وجود نداشته باشد تغییر و دگرگونی جایگزین می‌گردد و در این وضع ملاک‌ها و معیارها از میان می‌رود و با از میان رفتن این دو، شناخت و اخلاقیات بی‌اعتبار می‌گردد، زیرا شناسایی هنگامی معتبر است که ملاکی صحت و سقم آن را مشخص کند و اخلاقیات هنگامی معنا می‌یابد که معیاری برای تمیز امر اخلاقی از غیر اخلاقی وجود داشته باشد. ( مثلا وقتی که ما می‌گوییم " الف " با " ب " مساوی است و " ب " با " ج " مساوی است پس می‌توان نتیجه گرفت که " الف " با " ج " مساوی است. در واقع نتیجه‌گیری ما در اینجا بر اساس یک معیار و ملاکی صورت گرفته است و آن اصلی است که می‌گوید: " دو چیز مساوی با یک چیز با هم برابرند. "

سقراط در یک چنین شرایطی ظهور کرد و قصد آن داشت که اخلاقیات به باد رفته را بازگرداند. و برای این رسالت‌جاری نداشت جز اینکه به یک نوع وحدت و ثبات در عالم قائل شود و به همین علت فلسفه کلیات خود را بنا نهاد. سقراط بحسب کلیات را آغاز کرد و افلاطون آن را به کمال رساند.

همچنان که در کتاب درسی شما آمده است با اعتقاد به کلیات در ورای چنانچه مفهوم جزئی به یک مفهوم کلی قائل می‌شویم و با این کار کثرت ( چند مفهوم ) را به وحدت ( یک مفهوم ) بازمی‌گردانیم. و با اعتقاد به وحدت خواه ناخواه به یکنوع ثبات نیز قائل می‌گردیم.

بنا بر این افلاطون با تحلیل مفاهیم جزئی به کلی و اعتقاد به عالم کلیات

به وحدت و ثبات در عالم قائل شده است و با این اعتقاد ملاکها و معیارهایی را  
برای شناسایی و اخلاقیات کشف نموده و اخلاق را زنده کرده است.

## در باره فلسفه ارسطو

مدخل : دوستان عزیز شما در این قسمت با ارسطو و برخی از مفاهیم در فلسفه او آشنا می شوید.

ارسطو مدون علم منطق است و در زمینه‌های مختلف علمی و فلسفی صاحب نظر بوده است. ولی در کتاب شما تنها به چند مفهوم از مبحث " مابعدالطبیعه " او اکتفا شده است. در واقع مواردی چون " ماده "، " صورت "، " علت " و ... که از مسائل مابعدالطبیعه ارسطو است. پس برای درک بهتر این مفاهیم بد نیست که به مفهوم مابعدالطبیعه از دیدگاه ارسطو توجه کنیم. مابعدالطبیعه چیست؟ همچنان که گذشت افلاطون چندان اهمیتی به این جهان محسوس نمی داد و برای توجیه آن متوسل به جهان دیگری می شد، در واقع او به انکار واقعیت محسوس این جهانی می پرداخت و اصالت را با حقیقت مثالی می دانست، ارسطو در این زمینه در مقابل افلاطون قرار دارد. او نمی خواهد که به انکار جهان واقع بپردازد، او فیلسوفی واقع گراست، طبیعت و دگرگونیهای آن یکی از موضوعات مورد علاقه ارسطو است، چرخش ستارگان و افسلاک، آمد و شد فصول، پیدایش شب و روز، رشد و نمو، و ... حکایت از دگرگونیهای دائمی در جهان دارند. گویی طبیعت در تمام ابعاد خودش در یک کلام در حال " شدن " است این تغییر و تحولات عینی و طبیعی بیش از هر چیز دیگری، ارسطو را به خود مشغول کرده است در واقع ارسطو شیفته مطالعه طبیعت است و هرگز نمی تواند همچون افلاطون طبیعت را کنار گذارد. به همین علت " طبیعت گرایی " یکی از اصلی ترین عناصر فکر ارسطو است، وجه دیگر تفکر ارسطو " عقل گرایی " است یعنی هر چند که به جهان عینی و طبیعی توجه می کند ولی این توجه التفاتی عقلی است. او قصد دارد که جهان طبیعی را " توجیه عقلی " کند و از راه عقل و تفکر انتزاعی به کنه آن راه یابد. توضیح آنکه در مطالعه طبیعت به دو طریق می توان اقدام نمود، یکی روش تجربی است و دیگری روش عقلی است، در روش تجربی ما به امور جزئی توجه می کنیم و به نتایج جزئی می رسیم مثلا می گوئیم که حشرات چند نوعند و یا فلان حیوان چند دندان دارد و ... در واقع در روش تجربی ما به جزئیات موجود در طبیعت می پردازیم، ولی در روش عقلی ما از این جزئیات فراتر می رویم. طبیعت را به عنوان یک کل در نظر می گیریم و در باره اصول و قوانین حاکم بر آن نظرمی دهیم ( اصول و قوانینی که بر کل آن حاکم است و در نتیجه در جزء جزء آن نیز سرریزان دارد ) ارسطو در مابعدالطبیعه اش روش دوم را برگزیده است و تمامی مباحث مابعدالطبیعه ارسطو کوششی است در جهت توجیه عقلی تغییرات طبیعی.

## در باره فلسفه دکارت

دکارت را پدر فلسفه جدید می دانند زیرا که او بحث‌المعرفه یا شناخت-شناسی را اصلی‌ترین و اولیه‌ترین مبحث فلسفه‌اش قرار داد و از این رو باعث رواج این مبحث در فلسفه گشت، ما در این مختصر قصد داریم که به توضیح این امر بپردازیم. همچنان که در کتاب اشاره شده است دکارت ریاضیدان بود و به علوم اشتغال داشت، برای دکارت به عنوان یک عالم همواره این سؤال مطرح بود که چگونه می‌توان به علم تغییر دست یافت؟ و از معلومات و علوم غیریقینی به علوم یقینی رسید؟ بنا بر این اولین دلمشغولی دکارت راه حلی برای وصول به یقین بود. بدین منظور دکارت در تمامی معلومات و امور شک کرد. در واقع به یک شک‌روشی و دستوری پرداخت تا از این شک بتواند به یقین دست یابد. دکارت با خود گفت که من در تمامی امور شک می‌کنم زیرا هیچکدام از آنها یقین‌کاملی را برای من به ارمغان نمی‌آورد ولی وقتی که در تمامی این معلومات شک می‌کنم در یک چیز نمی‌توانم شک کنم و آن اینکه "شک می‌کنم" در واقع به شک نمی‌توانم شک کنم و درحین شک مراگریزی از آن نیست. و وقتی که شک می‌کنم فرایندی در ذهن من رخ می‌دهد که به نوعی، فکر کردن است پس در واقع به این نتیجه می‌رسد که "من شک می‌کنم، پس فکر می‌کنم." بنا بر این از فکر کردن هم‌گریزی نیست و نمی‌توان به آن شک کرد. شاید هر محتوایی که برای این فکر قائل شویم شک‌پذیر باشد و از آن یقینی را نتوان به دست آورد ولی در نفس فکر کردن شکی نمی‌توان داشت.

بعد از اینکه دکارت به قاعده یقینی من فکر می‌کنم دست یافت به این نتیجه رسید که: "حال که من در حال فکر کردن هستم به نوعی موجودیت دارم و این موجودیت همان فکر کردن من است." پس از این استدلال دکارت به قاعده دوم خود دست پیدا می‌کند که: "من فکر می‌کنم پس هستم." اکنون دکارت به یک تصور یقینی دست یافته است و آن موجودیت فکر و اندیشه خود است. دکارت معتقد است که از این مفهوم ما را گریزی نیست و باید به موجودیت فکر و اندیشه قائل شد. بنا بر این با این حال که دکارت از شک شروع کرده بود به مفهوم "فکر" دست یافت و این اولین مفهوم و تصور یقینی است که در فلسفه دکارت آفریده می‌شود. دکارت بعد از دستیابی به این مفهوم یقینی، مفاهیم "خدا" و "طبیعت" را هم به دست می‌آورد. و اثبات می‌کند که این دو مفهوم هم همچون تصور "فکر" بدیهی هستند و ما را از آنها گریزی نیست بنا بر این دکارت از شک می‌گذرد و به سه مفهوم بدیهی "خدا"، "فکر"، "طبیعت" دست می‌یابد.

نکته مطرح در اینجا این است که فلاسفه پیش از دکارت موجودیت فکر و جهان

را بدیهی می گرفتند و با فرض این موجودیت شروع به تفکر فلسفی می کردند، ولی دکارت این پیش فرض را رد کرد و در تمامی امور حتی موجودیت خود و جهان شک کرد و از طریق توجه به فکرش به اثبات موجودیت خود و جهان پرداخت. پس بر خلاف فلاسفه پیش که اول به طبیعت و جهان پیرامون توجه می کردند، او به تفکر و شناخت و معرفت توجه کرد و از این طریق به موجودیت امور مختلف پی برد، این امر باعث آفرینش و توجه به شناخت شناسی شد و به همین علت دکارت بانی فلسفه و علم جدید گشت.

اگر ما احکام را به دو دسته تحلیلی و ترکیبی تقسیم کنیم در تعریف حکم تحلیلی می توان گفت که مضمون این حکم از موضوعش بهیرون آمده و تحلیل شده است و با تصور موضوع محمول هم به تصور می آید مثلا وقتی که ما می گوئیم مثلث سه ضلعی است در اینجا با تصور مثلث سه ضلعی هم به تصور خطور می کند. بنا بر این در حکم تحلیلی ما به معلومات تازه ای در مورد موضوع دست نمی یابیم، برخلاف حکم تحلیلی، در حکم ترکیبی ما دو مطلب را به هم ربط می دهیم و در واقع معلومات تازه ای نسبت به موضوع پیدا می کنیم. مثلا وقتی ما می گوئیم "امروز هوا ابری است" در اینجا ما معلومات تازه ای را در مورد هوا به دست آورده ایم.

قبل از کانت اکثر فلاسفه تمامی احکام ترکیبی را پسینی می دانستند، یعنی به این امر معتقد بودند که هر وقت ما حکم ترکیبی بوجود آوریم ناگزیریم که از تجربه استفاده کنیم (یعنی مثلا برای اینکه بگوییم: "امروز هوا ابری است" باید برویم و هوا را نگاه کنیم) ولی کانت کشف کرد که یک دسته از احکام ترکیبی وجود دارند که پیشینی اند. یعنی هم معلومات تازه ای در مورد موضوع به ما می دهند و هم برای رسیدن به این معلومات لازم نیست که ما به تجربه دست بزنیم بلکه این احکام در وجود ما مستقراند و فطرتا وجود دارند. مثلا وقتی که ما می گوئیم "اقصی فاصله" میان دو نقطه خط راست است" در واقع معلومات جدیدی در باره موضوع ارائه داده ایم ( زیرا با تصور اقصی فاصله میان دو نقطه تصور "خط راست" به ذهن نمی آید.) و از طرف دیگر این معلومات جدید را از تجربه به دست نیاورده ایم بلکه به طور فطری و پیشینی در نزد ما بوده است. یعنی حکم "اقصی فاصله..." را فطرتا می دانیم کانت ثابت می کند که یقینی ترین علوم (همچون فیزیک نیوتن) بر اساس این احکام پی ریزی شده اند و در واقع این احکام با جهان خارج کاملاً تطبیق می کنند و یقین آمیزند. پس چگونه امکان دارد که احکام غیر تجربی کاملاً با تجربه مطابقت داشته باشد؟ کانت برای توجیه این امر متوسل به تفسیر خاصش از "واقعیت" و ذهن آوری می شود، کانت دستگاه شناخت آدمی را به "حس" و "فاهمه" تقسیم می کند، یعنی برای آنکه آدمی به شناختی از عالم هستی نائل شود باید از حواس و قوه فهمش مدد جوید. احساس و فاهمه آدمی دارای اصول و قوانین پیشینی خاصی است و از معبر این قوانین و اصول است که فرد با عالم خارج ارتباط برقرار می کند و به همین علت عالم خارج را از دریچه این اصول و قوانین (نه آنچنانکه فی نفسه هستند) می شناسد. اصول پیشینی حاکم بر حواس آدمی "زمان" و "مکان" است. وقتی



که انسان در ارتباط با عالم خارج قرار می‌گیرد و آن را به حس درمی‌آورد در واقع حقیقت بیرونی را (که فارغ از زمان و مکان است) زمانی و مکانی می‌کند. این اولین تغییری است که بوسیله دستگاه شناختی انسان بر واقعیت بیرونی واقع می‌شود.

مرحله بعد قوه فاهمه معلومات حسی را سازمان دهی و نظام بندی می‌کند، این سازمان دهی به وسیله اصول و قوانین عقلی حاکم بر فاهمه یا "مقولات" فاهمه صورت می‌گیرد. و در نهایت منجر به معقول شدن، سازمان دهی شدن و منظم شدن داده‌های حسی می‌شود و در واقع آخرین مرحله تغییراتی است که بر حقیقت بیرونی وارد می‌شود. بنا بر این بیان حقیقتی که بطور فی‌نفسه در عالم خارج وجود دارد و واقعیتی که حواس و فهم ما ساخته و پرداخته است تفاوت و تباين بوجود می‌آید. کانت حقیقتی را که به طور فی‌نفسه در عالم خارج وجود دارد "ناپدیدار" و آنچه را که ما از این "ناپدیدار" می‌سازیم "پدیدار" می‌گوید. کانت بدین شکل "واقعیت" و "ذهن" را تفسیر می‌کند و بر اساس همین تفسیر یقینی بودن احکام ترکیبی پیشینی را ثابت کرده و مطابقت این احکام را با تجربه توجیه می‌کند.

## در باره فلسفه هگل

منطق هگل را منطق دیالکتیکی می گویند. دیالکتیک در لغت به معنای جدال و تضاد آمده است و در اعتقاد هگل به معنی جمع اضداد است. در منطق ارسطویی هر پدیده‌ای در عالم از یک وحدت و عدم تناقضی برخوردار است، الف الفاست و لا الف نیست در این منطق اصل عدم تناقض حاکم است، هگل برخلاف ارسطو به اصل عدم تناقض قائل نیست و معتقد است که در هر پدیده‌ای به عنوان یک برابر نهاد (سنتز)، از نهاد (تز) و هم نهاد (آنتی تز) تشکیل شده است، و این دو ضد در تقابل با هم منجر به ظهور آن پدیده گشته اند این منطق بر تمامی پدیدارهای عالم حاکم است. مثلا سوختن یک شمع به عنوان یک پدیدار به عنوان یک برابر نهاد (سنتز) ناشی از تقابل شمع و ضد شمع (الف و لا الف) با یکدیگر است، یا ظهور یک فکر به ذهن شما ناشی از تقابل دو نظرگاه متفاوت است (تصادم افکار متفاوت). هگل این منطق را در باره کل عالم هستی هم صادق می داند. به نظر هگل ما با واقعیتی که در ارتباط هستیم "شدن" است و تغییر و سیورورت یعنی ما با "هستی" و یا "نیستی" به طور محض و ثابت و لایتغیر ارتباطی نداریم بلکه آنچه ما آن را جهان هستی می نامیم سیورورت و شدن است، حال ما اگر بخواهیم منطق هگل را در اینجا صادق بدانیم باید بگوئیم که شدن به عنوان یک پدیدار برابر نهادی است که ناشی از تقابل هستی (نهاد) و نیستی (هم نهاد) می باشد بودن و نبودن در تقابل با هم شدن را به وجود می آورند. در کتاب شما دلایلی مبنی بر اینکه هستی و نیستی به طور فی نفسه و محض قابل تصور نیستند ارائه شده است، ما در این مختصر تنها به این امر اکتفا می کنیم که واقعیت هستی "شدن" است و این امر از طریق منطق دیالکتیکی قابل توجیه است.

وقتی که اضداد در تقابل با یکدیگر برابر نهادی را بوجود می آورند، آن برابر نهاد هم در تقابل با ضدش قرار می گیرد و برابر نهادی دیگر ظهور می کنند ولی این زایش و تغییر و سیورورت تا کجا ادامه می یابد؟ و این "شدن" به کجا می انجامد؟ هگل در اینجا مفهوم مثال مطلق را طرح می کند، مثال مطلق آخرین مرحله "شدن" است و در واقع هستی در آن به کمال خود می رسد. بنا بر این می توان گفت: "در فلسفه هگل امور متفاوت و متقابل به روش دیالکتیکی به مثال مطلق می انجامد."

توضیح اصطلاحات مبهمه از کتاب: مبانی و تاریخ فلسفه غرب

- ص ۷۲ پ ۳ س ۱۰ - تفسیر اسطوره‌شناختی: تفسیر وقایع طبیعی بر اساس عوا مــــل  
ماورائی و افسانه‌ای
- ص ۷۶ پ ۲ س ۱ - خردگرایی علمی: تفسیر وقایع طبیعی بر اساس عقل، اصالت دادن به  
عقل بشری
- ص ۸۳ پ ۲ س ۲ - توصیف مکانیکی جهان: توجه به جهان به عنوان یک ماشین که نیرویی  
از خارج به آن وارد می‌شود و آن به حرکت درمی‌آید.
- ص ۸۴ پ ۲ س ۴ - لاادری: مکتبی که بر اساس آن ذهن انسان قادر به شناخت و عرفان  
کامل نیست.
- ص ۹۲ پ ۴ س ۱ - تحلیل مفاهیم: استنتاج مفاهیم کلی از تصورات و معلومات جزئی.
- ص ۱۳۱ پ ۲ س ۳ - تسلسل نمی‌تواند نامتناهی باشد: قاعده معروف "بطلان تسلسل"  
است که بر اساس آن اثبات می‌شود که سلسله علت و معلول‌ها باید در جایی  
متوقف شود.
- ص ۱۳۱ پ ۲ س ۴ - محرک بلا حرکت: آن وجودی که منشاء حرکات است ولی خود از ثبات  
و عدم حرکت برخوردار است
- ص ۱۳۱ پ ۲ س ۶ - واجب الوجود: موجودی که وجودش واجب است یعنی غیر ممکن است که  
نباشد.
- ص ۱۳۷ پ ۲ س ۳ - داده‌ها: منظور اطلاعاتی است که به وسیله حس و یا عقل برای ما  
حاصل می‌شود.
- ص ۱۴۳ پ ۱ س ۵ - همانگو: تکرار کردن یک مطلب به بیانی دیگر
- ص ۱۴۵ پ ۱ س ۳ - اصول موضوع: اصولی که بدیهی‌اند و یا بدیهی فرض می‌شوند و  
بوسیله آنها اصول و مفاهیم دیگر به اثبات می‌رسد.
- ص ۱۴۶ پ ۱ س ۳ - جوهر: امری که قائم بر خود است در برابر عرض که قائم بر جوهر  
است مثلاً میز قائم بر خود است و در مقابل رنگ میز قائم به میز است.
- ص ۱۴۶ پ ۱ س ۷ - دوگانگی: وجود دو نوع جوهر و دو گونه هستی در عالم. (همچون  
جسم و روح)
- ص ۱۴۸ پ ۱ س ۲ - وحدت وجود: در اینجا منظور همه‌خدایی است. اعتقادی که بر  
اساس آن همه چیز خدا و خدا همه چیز است.
- ص ۱۵۴ پ ۱ س ۱۵ - پدیدارگرایی: یا اصالت‌پدیدار، مکتبی که بر اساس آن تنها  
پدیدارها از موجودیت برخوردارند و در پس‌این پدیدارها، حقیقتی ثابت و

پایدار ( همچون جوهر ) وجود ندارد. توضیح آنکه: منظور از پدیدار صفات و خصوصیات ظاهری یک‌شئ است که به ادراک ما درمی‌آید، یعنی رنگ و بو و اندازه و شکل و ... اینها خصوصیات ظاهری یک‌شئ است که دائماً در حال تغییر است، در فلسفه‌های خردگرا به حقیقتی ثابت و واحد در پس‌این خصوصیات متغیر و متکثر قائلند مثلاً اگر یک سیب را در نظر آوریم، این سیب رنگ و بو و ... دارد که دائماً در حال تغییر است ولی خردگرایان معتقدند که در پس‌این تغییرات، سیب از یک جوهریتی برخوردار است یعنی حقیقتی ثابت در سیب وجود دارد که ما با تمامی تغییراتی که در سیب حاصل می‌شود نوعی ثبات و دوام در سیب می‌بینیم.

ص ۱۶۷ پ ۱ س ۲ - ذهنگرایی - یا اصالت‌تصور : مکتبی که بر اساس آن وجود امری ذهنی است و واقعیت صرفاً از آن پدیده‌های معقول است .

ص ۱۸۲ پ ۲ س ۷ - خردگریز : کسی که به تفسیر و توجیه عقلانی جهان علاقه‌مند نیست و می‌خواهد به طرق غیرعقلی ( همچون ایمان ) به این امر دست‌یابد .

ص ۱۸۳ پ ۱ س ۲ - نیست‌انگاران: اعتقادی که بر اساس آن حقیقتی دست‌یافتنی و ارزشی مشخص برای انسان وجود ندارد. ( بوچگرایی هم می‌گویند )

### توضیح اصطلاحات مبهمه از کتاب : مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی

عرفان نظری : عرفا هر چند که وارد مسائل فلسفی و خداشناسی به سبک فلاسفه نمی شوند و تنها زهد و تقوا را برای تقرب به درگاه الهی کافی می دانند با این حال برای بیان اصول اعتقادات خود به بیان فلسفی یا شعری یا ... می پردازند که در نهایت روش نظری است و این بعد از عرفان را عرفان نظری گویند.

هرمی : برگرفته شده از اسم هرمی یکی از خدایان یونان ، هرمی در واقع فلسفه هایی در اروپا و عالم اسلام است که از اعلام و بروز عقاید خود خودداری می کنند. امکان : در مقابل امتناع و وجوب است و به معنی سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم از یک شیء است یعنی وقتی می گوئیم فلان شیء یا فلان امر ممکن است در واقع به این امر اشاره داریم که وجود و عدم ( نیستی و هستی ) آن ضروری نیست و می تواند باشد و یا می تواند نباشد.

کون و فساد : به معنی تبدیل دفعی و آنی یک چیز به چیز دیگر است ، مثلا تبدیل آب به بخار و با حرکت و تغییر تدریجی متفاوت است .

قاهر : در حکمت اشراق به معنی واجب الوجود است و همچنین انوار قاهره طولیه عقول مجردة طولیه اند.

مقهور : اشیاء و موجودات سافلہ می باشند.

علم الیقین : درک و شناخت معلوم به واسطه استدلال

عین الیقین : درک و شناخت معلوم به واسطه مشاهده

حق الیقین : درک و شناخت معلوم به واسطه یکی شدن با آن .

عقل فعال : عقل دهم را فلاسفه عقل فعال گویند و در اصطلاح دین روح القدس و جبرئیل نامیده می شود.

مقام : مرتبه ای است که سالک با مجاهدت بدان می رسد و با حال که وضعیت متغیر و ناپایدار است متفاوت می باشد.

لوح محفوظ : در میان حکماء به معنی عقل فعال و همچنین نفس مجرد و کلی است .

قلم : نزد صوفیه عبارت از عقل اول است .

عقل مستفاد : مرحله چهارم از مراحل نفس انسانی است که رتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است .

## حکمت اشراق

سرگذشت شیخ اشراق: مؤتیس حکمت اشراق، در اسلام شیخ اشراق است، بنابراین، پیش از ورود به گزارش افکار و طرح و بیان اصول حکمت اشراق، لازم آمد شمه ای، از سرگذشت اندوهبار ورنج و پایان «غربت غریبه» و شخصیت فلسفی و فرهنگی ممتاز وی، به اطلاع دانش پژوهان و فرهنگ دوستان برسد، تا مشتاقان حکمت با آگاهی و اشتیاق بیشتری، به مطالعه آثارش و تأمل در افکارش بپردازند.

ابوالفتح، شهاب الدین، یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی، ققیه شافعی، معروف به شیخ اشراق، در علوم و معارف زمانش از نوادرایام به شمار آمده و علاوه بر حکمت، که رشته اصلی و کار اساسیش بوده، در تفسیر و حدیث و قه و ادب نیز مهارت داشته و احیانا به زبان تازی و پارسی شعر نیز می سروده است. در سال ۵۲۹ هجری قمری برابر با ۱۱۵۵ میلادی، در قریه سهرورد زنجان (قریه ای بزرگ آور که در آنجا بزرگان دیگری، همچون ابوالنجیب، ضیاء الدین، عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی ۵۶۳-۴۹۰ و ابوحفص شهاب الدین عمر سهروردی ۶۳۲-۵۳۹ به دنیا آمده اند) ظاهرآ در خانواده ای کشاورز زاده شده برای کسب دانش به مراغه رفته و در پیش مجدالدین جیلی، ققیه اصولی و متکلم - که از برای تدبیر از وی به مراغه دعوت شده بود - به تحصیل ققه و سایر علوم متداول زمانش پرداخته و در محضر همین استاد با امام نخر رازی (محمد بن عمر ۶۰۶-۵۲۴ هجری قمری) خطیب مقتدر و متفکر سرشناس دارالاسلام - که همراه جیلی از وی به مراغه آمده بود - آشنا شده و هر دو پیش جیلی درس خواندند، اما هر کدام با منشی و روشی متمایز، راهی جداگانه رفتند: امام فخر راه بحث و استدلال و برهان در پیش گرفت و شیخ طریق کشف و ذوق و عیان برگزیده، امام روحی محافظه کار و دوران پیش داشت و در بیان اصول حکمت جانب احتیاط رعایت می کرد، اما او سازش ناپذیر و بی پروا بود و در اظهار اسرار حکمت بی پروائی را از حد می گذرانید. میان این دو یار مدرسه ای مباحثاتی واقع شد، شیخ ذهن امام را مشوش و آشفته توصیف کرد، اما امام وی را به اشتعال ذهن و فزونی هوش ستود. گویند پس از مرگ سهروردی نسخه ای از کتاب «تلویحات» وی را به امام فخر دادند او آن کتاب ببوسید و بردیده نهاد و بیاد دوست قدیمی و یار مدرسه ای خود اشک حسرت از دیده فرو ریخت.

شیخ پس از چندی از مراغه خارج شد و به منظور تکمیل تحصیلاتش به اصفهان - که در آن روزگار از کانونهای مهم علمی و فرهنگی ایران و بلکه جهان اسلام بود - رفت و در این شهر با افکار و آرای ابن سینا آشنا شد

آثار وی، از جمله « منطق المشرقیین » و رسالات عرفانی و شاید هم جزوات باقیمانده « الانصاف » را مطالعه کرد و در پیش استادان حکمت به تعلّم پرداخت و کتاب « بصائر » ابن سهلان ساوی (عمرین سهلان ساوی فیلسوف ایرانی در قرن ششم) که در منطق استهبیش ظهیرالدین فارسی، که استاد این فن در اصفهان بود خواند و در آن بسیار تأمل کرد و علاوه بر درس و بحث و معاشرت با مدرّسان و مشغولان به علوم رسمی ظاهری، به سیر و سلوک روحانی باطنی، در منازل و مقامات معنوی پرداخت و با جماعتی از صوفیان و عارفان و آشنایان به معارف عرفانی آشنائی یافت و به مصاحبتشان همّت گماشت، ولی در این شهر نیز اقامتش دائمی نشد، که از آنجا بیرون آمد و دوباره سیر و سیاحت آغاز نهاد، سیر و سیاحتی که — مانند همیشه — با سیر و سلوک معنوی همراه بود، از بلاد متعدد دیدن کرد، به ریاضت و مجاهدت پرداخت، با عده ای از رجال علم و عرفان ملاقات کرد مدتی در دیار بکراقامت گزید اما این اقامت نیز دیری نپائید که از آنجا هم بیرون آمد و به آناتولی رسید و از آنجا هم به قصد حلب خارج شد در سر راهش به ماردین — شهری از سوریه وارد شد و با فخرالدین مازدینی عالم شهر دیدار نمود و مصاحبتش را برگزید، فخرالدین از هوش و ذکاوت وی ستایشها کرد، اما از سرانجامش اظهار نگرانی نمود و گفت: « در روزگار خود در زکاوت و فراست همچون او کسی را ندیدم اما به علت تندی و بی پروائی و بی باکیش از عاقبتش همی بیمناکم » .

بالاخره در سال ۵۷۹ به حلب درآمد و با حاکم آنجا ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی، قهرمان جنگهای صلیبی دیدار کرد، ملک مقدمش را گرمی داشت و از وی خواست تا در حلب بماند، شیخ دعوت ملک ظاهر را پذیرفت و در مدرسه حلاویه شهر — همان مدرسه ای که چندی بعد جلال الدین مولوی در آنجا فرود آمد و به تحصیل پرداخت — منزل کرد و درس و بحث آغازید و در همین مدرسه بود که شاگرد و پیرو با وفایش شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری به وی پیوست .

شیخ در این مدرسه در درس و شریف افتخارالدین، حضور یافت با شاگردان وی و نیز با دیگر ققیهان شهر به مباحثه و مناظره پرداخت و در ضمن اسرار حکمت و عقائد باطنی خود را بی باکانه افشا ساخت، قهای قشری معنای سخنانش را به درستی در نیافتند و تهمت هائی بروی وارد ساختند، از جمله به « انحلال عقیده » و قول به « تعطیل شریعت » متهمش کردند و گفتند القای شبهه می کند که : خداوند هر وقت که بخواهد می تواند پیغمبری بفرستد . مسلم است که این گونه عقاید و اقوال مخالف اصول « دین مبین » است، لذا دشمنانش دستاویزی و بهانه ای یافتند و خونش را مباح پنداشتند و به قتلش فتوی دادند و با اصرار، از ملک ظاهر خواستند تا وی را به قتل

برساند، ولی ملك كه به وی ارادتی داشت به درخواست آنان وقتی ننهاد، اما ققیهان دست از دشمنی برنداشتند و چون از ملك ظاهر نومید گشتند فتوی ها و شکایت ها نوشتند و در دمشق پیش صلاح الدین ایوبی، فرستادند و قتل وی را خواستار شدند، در آن وقت كه صلاح الدین برخاندان فاطمیان ظفر یافته و حکومت آنان را كه مظهر آمال باطنیان اسماعیلی بود منقرض ساخته بود، سخنان سهروردی نیز گاهی با پاره ای از عبارات این فرقه بسیار نزدیک می نمود، لذا دشمنان وی به آسانی توانستند به افکار و آرای فلسفی و کلامی رنگ سیاسی بدهند و او را علاوه بر انحلال عقیده و بی دینی به طرفداری از فاطمیان، متهم بدارند و بدین وسیله صلاح الدین را به کشتن وی تحریک کنند و در انجام خواسته شان پافشاری نمایند متأسفانه این تحریک و اصرار مؤثر افتاد و صلاح الدین کشتن وی را روا داشت و به ملك ظاهر فرمانی نوشت تا شیخ را به قتل برساند، ملك چون فرمان بدید برخلاف میل باطنیش شیخ را در حلب به زندان افکند و او در زندان این شهر در ۳۸ سالگی به نحو مرموزی از این جهان خاکی درگذشت و بدین صورت قصه «غربت غربیه» وی پایان یافت و او به موطن خود «مشرق الانوار» بازگشت، به روایتی او را به دار زدند، به روایتی دیگری را خفه کردند، بعضی هم نوشته اند چون شیخ را حکم کشتنش مسلم شد، گفت مرا در خانه ای محبوس سازید و طعام و شراب هر روزم ببندید تا پیش پروردگارم بروم و او به این صورت به شهادت رسید. خلاصه آنچه مسلم است این است كه روز جمعه آخر ماه ذی الحجه سال ۵۸۲ هجری قمری پس از نماز جمعه مرده، او را از زندان بیرون آوردند، پیروان و دوستانش پراکنده شدند، قاضی حلب بهاء الدین، معروف به ابن شداد (۶۳۲-۵۳۹) علت قتلش را چنین اعلام کرد، كه سهروردی معاند شرایع آسمانی بود، تذکره نویسان وی را شیخ مقتول و پیروانش وی را شیخ شهید خواندند، پس از قتلش، عده ای همچنان وی را زندیق و ملحد پنداشتند، اما عده ای دیگری را از اهل صلاح و کرامات دانستند، ملك ظاهر مدتی پس از شهادت شیخ پشیمان شد و دشمنان و بدخواهان شیخ را بگرفت و به زندان افکند و اموالشان را مصادره نمود.

کتاب و رسالات: شیخ در مدت عمر کوتاه، اما پربرکتش توانست در حدود پنجاه کتاب و رساله به زبان پارسی و عربی از خود به یادگار بگذارد، نوشته های پارسیش بسیار سلیس و روان و حاوی اصطلاحات حکمت و عرفان به این زبان است و مؤلفات عربیش در تهابیت فصاحت و بلاغت و از کتب معتبر حکمت و عرفان در این زبان است. کتاب و رسالات وی را به اعتباری می توان در چهار دسته قرار داد.

دسته اول کتابهای تعلیمی است كه به زبان عربی است و عبارت است از: تلویحات، مقاومات، مشارع و مطارحات و حكمة الاشراف. درسه كتاب



اول مسائل فلسفه را با روش مشائیان و از دید آنان مطرح کرده و البته گاهی هم خودش به اظهار نظر پرداخته است . این سه کتاب به منزله مقدمه برای کتاب چهارم او حکمة الاشراق است که این کتاب از اهم مؤلفات و حاوی عقائد وی یعنی حکمت اشراق است و شایسته است آن را تعلیم اول در حکمت اشراق دانست. شاگردش شمس الدین شهرزوری و نیز قطب الدین شیرازی کتاب مذکور را شرح کرده و ملاصدرای شیرازی بر متن کتاب و شرح قطب الدین تعلیقه نوشته، به شرح مشکلات پرداخته و در ضمن انتقاداتی نیز بر اصول حکمت اشراق وارد ساخته است .

دسته دوم مجموعه رسالات کوتاه و پرمعنائی است، که به زبان مجاز و کنایه و تمثیل است و تقریباً همه به زبان پارسی و مشتمل بر رموز و اسرار عرفان است . در این رسالات از سفر نفس از حسیض طبیعت و گذرش از مراتب آن تا نیل به مقام تجرد و اشراق سخن رفته و بسیاری از لطایف و اسرار سیر معنوی انسان افشا گردیده است . رسالات مورد بحث عبارت است از :

عقل سرخ ، آواز پر جبرئیل ، لغت موران ، روزی با جماعتی از صوفیان ، صغیر سیمرغ ، رساله العشق یا مونس العشاق ، رساله الطیبر ، رساله فی حالة الطفولیة .

دسته سوم ترجمه و شرحهایی است، که بر کتب پیشینیان و نیز بر قرآن مجید و احادیث نوشته است، مانند ترجمه فارسی رساله الطیبر، ابن سینا و شرح اشارات و تنبیهات، او به زبان فارسی و رساله ای در تفسیر آیاتی از کتاب آله، نیز رساله ای در تفسیر «خبری از رسول اله» .

دسته چهارم رسالاتی است که حاوی دعاها و ذکرها و مناجات اوست که خود او آنها را «الواردات والتقدیسات» نامیده به نظر ما میتوان آنها را «مزامیر» شیخ اشراق نامید، باید افزود چنانکه اشاره شد او ققیه بوده و کتابی هم در ققه به نام «التنقیحات» به وی نسبت داده شده است .

مقصود از حکمت اشراق : کلمه اشراق در لغت هم متعدی به کار رفته است، به معنای روشن کردن و پرتو افکنیدن و کشف و اظهار «و هم لازم استعمال شده است، مراد ف شروق به معنای روشن شدن و درخشیدن و انکشاف و ظهور»

در اصطلاح اهل حکمت، حکمت اشراق، به طور کلی، عبارت است از: «ظهور انوار عقل و لمعان و فیضان آنها بر نفوس، هنگام تجرد آنها از مواد و موانع حسی»

اما مقصود ما از حکمت اشراق در این مقام هرگونه حکمتی نیست که مؤسّس

بر شروق و اشراق باشد، تا حکمت نوافلاطونیان<sup>(۱)</sup> و اگوستینیان<sup>(۲)</sup> غرب را نهز شامل گردد، که آنها هم به یک معنی اشراقی بودند، بلکه مقصود از آن حکمت اشراق اسلامی است، که شیخ اشراق آن را تأسیس کرده و اساسش را بر شروق و ظهور انوار عقلی بر نفوس انسانی از «مشرق الانوار» نهاده و احیائاً آن را «حکمة المشارقة»<sup>۳</sup>، یعنی حکمت شرقیان و مشرقیان، نیز نام نهاده است.

البته شرق و مشرق، کنایه از مشرق الانوار یعنی عقول است، نه شرق و مشرق جغرافیائی.

در نظر شیخ اشراق، حکمت اشراقی و مشرقی، نور دانش و معرفتی است که از مشرق انوار عقلی بر نفوس تابیده است، نه حکمتی که فقط در شرق جغرافیائی پدیدار گشته است و حکیم اشراقی و شرقی و مشرقی نیز کسی است که نفسش با مشرق انوار عقلی اتصال و ارتباط یافته است، نه فقط کسی که در مشرق جغرافیائی به دنیا آمده و زندگانی کرده است، پس ممکن است که حکمتی و حکیمی از مغرب جغرافیائی اشراقی و مشرقی باشد و به همین جهت است که او حکمت پاره ای از پارسیان و یونانیان باستان را، حکمت اشراقی و مشرقی نامیده است.

پیدایش حکمت اشراق اسلامی: معلوم شد که حکمت اشراق اسلامی ساخته و پرداخته شخص شیخ اشراق است. پیدایشش به این صورت بوده است، که شیخ اشراق آنرا به تنهایی، بانبوغ فوق العاده و معلومات ژرف و گسترده و قدرت نظام دهی شگفت آور خود، در مدتی اندک پدید آورده و در ساختن و پرداختن آن از اندیشه های پاره ای از دانایان و فرزنانگان ایران باستان و افکار طایفه ای از حکمای یونان و معارف عارفان مسلمان و فلسفه مشائیان به ویژه ابن سینا و بالاتر از همه از قرآن و روایات دینی استفاده کرده و به این ترتیب حکمت جدید و بدیعی ساخته است که در طی هشتصد سال افق پهناور مشرق زمین را نورانی ساخته و اخیراً نور و درخششش به مغرب زمین نیز رسیده است.

پس اندیشه شیخ اشراق نقطه کانونی است، که در آن حکمت زردشت و افلاطون و حکمت مشاء و عرفان اسلامی و وحی و سنت دینی به هم رسیده و با ابداعات خود شیخ ترکیب و انتظام یافته است، که در افق اندیشه پهناور و ژرف شیخ که حکیم و عارفی مسلمان و مفسری عمیق از آیات قرآن و روایات

۱- موئس نوافلاطونیان آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) است ولی حکمت آنها مربوط به فلوطین (Plotinos ۲۶۱-۲۰۲ میلادی) است که در واقع نوعی عرفان و حکمت اشراق است.

۲- اگوستینیان بهروان حکمت تَدیس اگوستن (Saint. Augustine ۴۳۰-۳۴۵) هستند مشریشان تا حدی عرفانی و اشراقی است.

اسلامی است. فرزنانگان ایران باستان، حکیمان الهی یونان، عارفان بزرگ مسلمان و شارحان شرایع و ادیان، همه شارحان یک حقیقت و پیام آوران یک پیام معنوی برای بشریت هستند، که او خود را به حق، وارث نمایند<sup>۶</sup> راستین و زنده کننده<sup>۷</sup> این میراث معنوی عظیم می‌داند و خلاصه، چنان که در آینده به تفصیل گفته خواهد شد، بعضی از مواد و عناصر حکمت اشراق - مانند هر نظام فکری و فلسفی دیگر - در منابع و مکاتب فلسفی قبل موجود است و شیخ از آن منابع استفاده کرده است، اما با وجود این بعضی از اصول و عناصرش نیز جدید و صورتش به طور کلی بدیع و نوظهور است.

می‌توان گفت: حکمت اشراق، نوعی نهضت فکری است، که در جامعه اسلامی در برابر حکمت بحثی مشائی، که وسیله علم و معرفت را محصور به بحث و استدلال می‌دانست، پدید آمد و تاکید کرد که با این که از نظر تعلیم، بحث و استدلال لازم است، اما کافی نیست و طریق و وسیله علم و شناخت منحصر به آن نیست بلکه برای معرفت، به ویژه معرفت اسرار ماورای طبیعی و حقایق الهی<sup>۸</sup> راهی دیگر موجود است و آن راه ذوق و عیان و کشف و اشراق است. لذا این نهضت در جامعه حرکت جدیدی پدید آورد و آنرا از رکود و جمود فکری، که در اثر حقی صریح پنداشتن فلسفه ارسطویی به وجود آمده بود رهائی بخشید و پدید آورنده<sup>۹</sup> نهضت یعنی شیخ اشراق، مانند سلف دانایش، ابوریحان بیرونی - منتهی از دیدی<sup>(۱)</sup> دیگر - آشکارا از منطق و فلسفه ارسطویی انتقاد کرد و در بعضی از اصول و عناصر آن تغییراتی داد و سستی این پندار ناروا را که: «حکمت وقف پیشینیان است» بر ملا ساخت و این اندیشه درست و سازنده را به جامعه القا کرد که: «حکمت امری طبقاتی و وقف قومی و طایفه ای نیست» و نیز در مسائل علمی و فلسفی از تقلید و تعصب نكوهش کرد و دانش پژوهان و فرهنگ دوستان را به تحقیق و تفکر و استنباط و اجتهاد تشویق و تحریض نمود و با استناد به فرموده پیامبر اسلام صلی‌اله علیه و آله: «بهترین قرون قرن من است» (زیرا که قرن اهل اجتهاد است) تاکید کرد که: «بهترین زمانها زمانی است که در آن بساط تحقیق و تفکر و اجتهاد و استنباط گسترده است» و به عکس بدترین زمانها زمانی است که در آن بساط اجتهاد و استنباط درنور دیده است.

منابع حکمت اشراق: با این که نظام و صورت تالیفی حکمت اشراق بدیع و نوظهور و ساخته و پرداخته شخص شیخ اشراق است اما چنان که اشاره شد، مانند سایر نظامهای فلسفی عناصر و مواد آن در فلسفه ها و جریان های پیشین موجود بوده است که اهم آنها عبارت است از:

۱- انتقاد ابوریحان به ارسطو، نیز از این دید بود، که اصول علمی او را در کشف توانمن علمی ناتوان می‌دانست اما انتقاد شیخ اشراق از ارسطو نیز از این لحاظ است که اصول فلسفی او در رسیدن به حقایق فلسفی و معارف الهی ناروا است.

۱- حکمت ایران باستان : شیخ اشراق به حکمت ایران باستان شدت علاقه داشته و خود را زنده کننده آن می دانسته و به پاره ای از واژه های فرزنانگان ایران باستان و کیش زردشت مانند خُره و کیان خُره نور و ظلمت، از راه اوستا یا ترجمه پهلوی آن و شاید هم از منابع دیگر آشنائی یافته و در نوشته هایش آنها را گنجانده و بکار برده است. مثلاً در کتاب «حکمة الاشراق» در مقاله «ثانیة» آنجا که درباره ترتیب وجود و حصول انوار سخن می گوید، موجودات غیر مادی و مجرد محض را، که خود اصطلاحاً عقول و انوار قاهره می نامد، با فرشتگان آئین زردشتی منطبق می داند و چنین می نگارد که : «فرزانه» دانا زردشت چنین پنداشت که نخستین آفریده ای که آفریدگار جهان آفرید و نور اولی که از نورالانوار حاصل شد، بهمن پس از آن به ترتیب اردیبهشت، شهریور، اسفندارمذ، خرداد و مرداد بوده است، که زردشت آنها را دیده، به آنها پیوسته و دانش راستین را از آنها بهره برده است، با این همه، توجه به این نکته ضرورت دارد، که او نه زردشتی بوده، نه دوگانه پرست و نه انسانی تنگ نظر و متعصب، که حقیقت را فدای تاهیلات و اغراض شخصیش کند و بدون جهت بارز و دلیل کافی از جریان فکری خاصی طینداری نماید، بلکه فرزانه ای بوده یگانه پرست و شیفته حقیقت با دیدی گسترده و نظری بلند و عاری از هرگونه غرض، و مسلمانی بوده مؤمن، هم پای بند ظاهر دین و هم معتقد به باطن آن، در قه اسلامی کتاب نوشته و برخی از سوره قرآن و روایات نبوی را تفسیر کرده، دوگانه پرستان مجوس و پیروان مانی را مورد نکوهش قرار داده و اصطلاحات نور و ظلمت را که حکیمان ایران باستان به کار برده اند، طوری تعبیر کرده، که با ادیان توحیدی و حکمت مشاء سازگار آید، چنان که نور را عبارت از «واجب الوجود» و ظلمت را اشارت به «مکن الوجود» دانسته، تا احتمال قول به ثنویت، یعنی دو مبدأ نور و ظلمت مرتفع شود و عقیده «وحدت استوار گردد».

اما علاقه اش به حکیمان ایران باستان صرفاً به این جهت بوده است، که به نظری آنان نیز اشراقی بوده و به وحدت مبدأ عقیده داشته اند. چنانکه خود نوشته است : «در ایران باستان فرزنانگان بلند پایه ای بودند، که از سوی خداوند رهبری می شدند، این فرزنانگان با مجوسان و مغان به کلی تفاوت داشتند، من اصل عقاید آنان را که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود، در کتاب خود موسوم به «حکمة الاشراق» احیا کردم و در این کار کسی بر من پیشی نگرفته است».

۲- حکمت الهی یونان به ویژه حکمت افلاطون : شیخ نسبت به حکمای الهی یونان امثال اغاثادیمون<sup>(۱)</sup>، هرمس و اسقلینوس<sup>(۲)</sup> شاگرد هرمس فیثاغورس انبازقلس<sup>(۳)</sup> سقراط و به ویژه افلاطون احترامی فوق العاده

قائل است، حتی برخی از آنان را به اصطلاح خود از «اهل السفارة» یعنی سفیران و رسولان حق و شارعان نوامیس می‌شناسد، مثلاً آغا‌ثا ذیمون را همان شیث بن آدم و هرمس را ادریس نبی معرفی می‌نماید و افلاطون را «امام الحکمة»، پیشوای حکمای اشراق و صاحب قدرت بحث و نظر و نیز دارای نور کشف و عیان، یعنی مُتَوَعِّل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند و به ابن سینا اعتراض می‌کند که «چرا مقام ارسطو را بیش از حد بالا برده و سرمایه علمی افلاطون را اندک شمرده و به این صورت افلاطون را تحقیر کرده است، در صورتی که ارسطو شاگرد افلاطون و به اصطلاح حسنه ای از حسنات اوست».

و نیز ارسطو و ارسطوئیان را در ردّ مثل افلاطونی ناتمام و قبول مثل را خالی از اشکال دانسته و از آنها انتقاد کرده است که با انکار مثل اشیاء را در درجات عالی تر عاری از وحدت واقعی پنداشته اند.

در این مورد هم باز باید توجه داشت که این همه علاقه وی به افلاطون و سایر متألهان یونان هم صرفاً به این دلیل است که به عقیده وی آنان یگانه پرست و به وحدت مبدأ نهائی جهان معتقد و حکمتشان اشراقی بوده است.

۳- حکمت مشاء: شیخ اشراق نه تنها از حکمت مشاء آگاهی داشته،

بلکه به اظهار نظر کارشناسان این حکمت - مثلاً قطب الدین شیرازی - از متبحران و مُتَوَعِّلان در آن بوده و نه تنها در آن تَوَعَّل و تبخّر داشته بلکه به یک معنی از معتقدان به آن نیز بوده است، که حکمت مشاء و بحث و استدلال را مقدّمه اشراق دانسته و تأکید کرده است که کسی که در علوم بحثی مهارتی ندارد وی را به کتاب من «حکمة الاشراق» راهی نباشد، و چنان که گذشت در اکثر کتابهای تعلیمش از جمله تلویحات، مقاومات و مطارحات در نهایت دقت و امانت به تحریر اصول مشائیان پرداخته است و در ساختن نظام فلسفی خود از قواعد مشائیان، خاصه ابن سینا و بالاخص رسالات عرفانی و «حکمة المشرقیه» وی بهره ها برده و برخی از آن قواعد را در حکمت اشراق وارد ساخته است، او از معنای واژه مشرق در اصطلاح ابن سینا آگاه بوده و این واژه را به همان معنی بکار می‌برد، که ابن سینا در برخی از رسالاتش به ویژه رساله «حی بن یقظان» بکار برده است و در رساله «غریبة الخریبه» خود به گونه ای از داستان حی بن یقظان ابن سینا ستایش کرده است و می‌توان گفت داستان غریبة الخریبه وی از جایی آغاز شده، که داستان حی بن یقظان ابن سینا در آنجا پایان یافته است و خلاصه می‌توان ادعا کرد، که شیخ جانشین ابن سیناست، اما نه به این جهت که پاره ای از قواعد و عناصر فلسفه ابن سینا را در نظام فلسفی خود وارد کرده است، بلکه به این جهت که مجری و یا دست کم مُتَمِّم طرح حکمة المشرقیه اوست، مقصود این که طراح حکمت مشرقیه - طبق نظر کارشناسان فلسفه و حتی خود شیخ اشراق - در اسلام ابن سینا بوده است، اگرچه به اجرا و پُر اتمام آن توفیق نیافته است که از اصل مشرقی آن که صفت اشراق را مَحَقَّق

گرداند آگاه نبوده است چنانکه شیخ در کتاب مطارحات نوشته است: این سینه دفاتری را به مشرقیین نسبت داده است اما آنها همان قواعد مشائیان و حکمت عامه است و با نوشته های دیگرش فرق قابل توجهی ندارد که چه بسا صرفاً به تغییر عبارت پرداخته و یا در بعضی از فروع تصرف کرده است و اصل مشرقی که در عهد فرزنانگان خسروانی مقرر بوده و حکمت خاصه و خطب عظیم است در آن دفاتر نگارش نیافته است .

۴- عرفان اسلامی: ارتباط و اتصال حکمت اشراق با عرفان و دل بستگی شیخ اشراق به عارفان و اصحاب سیر و سلوک، روشنتر و آشکارتر از آن است، که نیازمند ارائه دلیل و اقامه برهان باشد و این ارتباط و اتصال تا حدی است که می توان گفت حکمت اشراق در نهایت همان عرفان است، البته با این فرق که در عرفان متعارف برای رسیدن به حقیقت و کشف آن تنها سیر و سلوک معنوی و ذوق و عیان مورد عنایت است و بحث و استدلال و نظر و برهان به کلی بی اهمیت، اما در حکمت اشراق سیر فکری و بحث و استدلال، ولو به عنوان مقدمه اشراق راستین، لازم و حائز اهمیت است . اما البته غایت نهائی و حکمت راستین همان ذوق و عیان است و اتمار توحید و حکیمان راستین، امثال بوینید بسطامی، حسین حلاج و سهل شوشتری هستند، نه اهل بحث و استدلال، نظیر فارابی و ابن سینا .

شیخ اشراق تأکید می کند که سلوک و اصحاب سلوک را انواری است که از متأللهان پیشین به عارفان مسلمان رسیده است: به این صورت: از خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری و از وی به ابوسهل شوشتری و از خمیره خسروانیان به بوینید بسطامی و از وی به حسین بن منصور حلاج و از وی به ابوالحسن خرقانی و این دو خمیره و به عبارت دیگر دو سرمایه معنوی در حکمت اشراق و جریان فکری شیخ اشراق به هم پیوسته و وحدت یافته است .

گذشته از این، تأکید مؤسس حکمت اشراق روی مجاهدت و ریاضت و تلطیف درون و تصفیه باطن و تعلیم اسرار معرفت نفس و تشویقش به تجرید و انتزاع آن از بدن یعنی گذشت از مغرب الانوار، به سوی «مشرق الانوار» و نیز عقیده اش به وجود و حضور متأللهانی در روی زمین، که اتم و اکملشان در هر عصر و زمانی یکی بیش نیست و او راست همواره ریاست معنوی و گاهی هم سیاست و حکومت ظاهری، درست منطبق است با سیر و سلوک و مجاهدات و ریاضات عارفان و اعتقادشان در خصوص ابدال و اوتاد و قطب زمان و انسان کامل .

۵- قرآن مجید و روایات اسلامی: شیخ مانند اغلب متفکران مسلمان توجهی تام و تمام به وحی و اخبار مربوط به آن داشته است و چنان که گذشت به تفسیر قرآن و اخبار پرداخته، به علاوه مانند هر مسلمان معتقدی از شارع

اسلام با عناوین پر معنی و پر شکوهی امثال: «سید البشر»، «شارع العرب والعجم»، و «شارعنا»، نام برده است و کتب و رسالاتش پر از آیات قرآن و روایات است، که به کرات در تائید و تحکیم افکارش به آنها استناد جست و استشهاد کرده و احیانا از آنها الهام گرفته است از اینجاست که ملاحظه می شود اصول و قواعد این حکمت با حقیقت و باطن وحی سازگار است و با ظاهر دین و شریعت نیز تضادی ندارد، بنابراین به نظر درست می نماید، که قرآن مجید و روایات اسلامی را از منابع حکمت اشراق به شمار آورد و اصول آن را منطبق با اسلام و یا دست کم غیر متضاد با آن دانست. مقصود این که اگر اسلام را فقط عبارت از ظاهر و شریعت بدانیم در این صورت میان حکمت اشراق و اسلام تضادی موجود نیست و احیانا توافقی هم برقرار است و اما اگر اسلام را عبارت از شریعت و طریقت و حقیقت و دارای ظاهر و باطن بدانیم که حق هم همین است، که اسلام روحانی جامع و شامل همه باشد. در این صورت باید پذیرفت که مساعی سهروردی در قلّه روحانیت اسلام قرار دارد و حکمت اشراق از آن روحانیت جامع و شامل حیات و نیرو گرفته است. به هر حال سخن کسانی که گفته اند: «شیخ اشراق از تعالیم قرآن پای فراتر نهاد»، سست است و اگر آمیخته با تعصب نباشد عاری از دلیل است. مراتب حکمت و طبقات حکما: شیخ برای حکمت درجاتی و برای حکیمان طبقاتی قائل شده است:

طبقه اول کسانی که در تأله یعنی حکمت ذوقی فرو رفته و به درجات کمال نائل آمده اند، اما به حکمت بحثی توجهی نکرده اند، امثال ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، حسین بن منصور حلاج و سایر مشایخ تصوف. طبقه دوم کسانی که در حکمت بحثی فرو رفته و به درجه کمال رسیده اند، اما از حکمت ذوقی بی بهره اند، امثال الکندی، الفارابی، ابن رشد و دیگر مشائیان پیروان ارسطو.

طبقه سوم فرزانه گانی که هم در حکمت ذوقی متوغل شده و به حد کمال رسیده اند و هم در حکمت بحثی متبحر شده و به درجه کمال نائل آمده اند، امثال افلاطون و خود شیخ اشراق. این طبقه اگر پیدا شوند با ارج تر از کبریت احمر و با ارزش تر از اکسیر اعظم اند.

طبقه چهارم کسانی، که در حکمت ذوقی متوغل و در حکمت بحثی متوسط یا ضعیفند.

طبقه پنجم کسانی، که در حکمت بحثی متوغل و در حکمت ذوقی متوسط یا ضعیفند.

خلافت و ریاست مخصوص حکما است: شیخ را عقیده بر این است که شرف و فضیلت انسان حکمت است و فقط حکما هستند که شایسته خلافت و ریاست هستند. مقصود از خلافت، خلافت الهی و منظور از ریاست استحقاق

امامت است، که گاهی با حکومت و استیلای ظاهری همراه است مانند ریاست برخی از انبیا و بعضی از صحابه<sup>۱</sup> نبی ما محمد (ص) و گاهی هم صرف استحقاق و امامت باطنی است، بدون استیلا و حکومت ظاهری، مانند ریاست و امامت برخی از حکیمان متأله و عرفا و اولیای الهی.

**حکمت ذوقی بر حکمت بحثی برتری دارد :** شیخ حکمت را شرف انسان می دانست ولی حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی برتری می داد و مقام حکمای الهی را بالاتر از حکمای بحثی می شناخت، لذا عقیده داشت، که اگر در عصر و زمانی طبقه سوم حکما یعنی متوغلان در تأله و بحث وجود داشته باشند از آنجا که حائز شرافت هر دو حکمتند شایسته<sup>۲</sup> خلافت و ریاست الهی در روی زمینند و اگر زمین از وجود این طبقه خالی باشد، حق خلافت از آن طبقه ای است که متوغل در تأله و متوسط و یا ضعیف در بحثند و اما اگر زمین از وجود این طبقه هم خالی شد، حق خلافت و ریاست از آن طبقه اول است یعنی کسانی که در تأله و حکمت ذوقی به حد کمال رسیده اند و اگرچه به حکمت بحثی توجهی نکرده اند و آنان خلفای الهی در روی زمینند و زمین هرگز از وجودشان خالی نیست، بنابراین حکمائی که در تأله و حکمت ذوقی ضعیف و یا اصلا از آن بی بهره اند، دارای منصب خلافت الهی نیستند و حق ریاست بر مردمان ندارند.

**زمان نوری یا عصر حکمت و عدالت :** وقتی که سیاست در دست امام حکیم متأله باشد زمان نوری و عصر حکمت و عدالت تحقق می یابد زیرا او با قدرت و قوت نفس و تدبیر الهی می تواند عدل و داد را گسترش دهد و اخلاق پسندیده<sup>۳</sup> انسانی را رائج سازد و مردمان را به راه راست هدایت نماید و در نتیجه، نور علم و عمل غالب می آید و ظلمت و تاریکی جهل مغلوب، اما در صورتی که زمان از تدبیر و سیاست الهی خالی باشد، چراغ علم و عمل خاموش می شود و ظلمات جهل و نادانی چیره می گردد و فساد و تباهی ظاهر، بنابراین وجود شاعری در هر زمانی ضروری است، که فاضل النفس باشد و مطلع بر حقایق و موکد از عالم نور تا مردمان را به مصالح وقت تحریض کند و به عبادت حق ترغیب نماید.

**منطق اشراق :** با اینکه در حکمت اشراق اساس و طریق معرفت، کشف و ذوق و عیان است، با وجود این به نظر شیخ اشراق طالب معرفت را در مقام کسب معرفت و شناخت به منطق نیاز است و لذا در آغاز کتابهای تعلیمی همیشه امثال تلویحات و مقاومات و مطارحات و حتی حکمة الاشراق با عنوان مضابطه های اندیشه، از منطق بحث نموده است. او در سه کتاب اول با مشائیان به کنار آمده و قصد سازش با آنان را داشته است، اما در منطق حکمة الاشراق، همان طور که انتظار می رفت، گذشته از تغییراتی که در الفاظ مشائیان داده و از خود اصطلاحات جدیدی وضع کرده است - مثلا دلالت



مطابقه را ، دلالت قصد ، دلالت تضمن را ، دلالت حیثه ، دلالت التزام را ، دلالت تطلق ، لفظ کلی را عام ، کلی متواپی را ، عام متساوی ، کلی مشکک را ، متفاوت قضیه کلیه را ، قضیه محیطه ، قضیه جزئیه را قضیه مهمله و بعضیه و قضیه شخصیه را ، قضیه شاخصه نامیده است - در مواردی هم در معانی و قواعد آنان تغییراتی داده و معانی و قواعد جدیدی به وجود آورده و آن قواعد را با عنوان " قواعد اشراقی " عرضه داشته است .

وجه حاجت به منطق : معلوم شد که به عقیده شیخ اشراق طالب معرفت را به منطق حاجت است ، اکنون باید دانست ، که به نظری وجه حاجت چیست ، او وجه حاجت را چنین تقریر می نماید که : معارف یعنی معلومات انسان ، اعم از تصورات و تصدیقات ، همه بدیهی نیست و گرنه انسان به چیزی جاهل نمی بود ، همه کسبی هم نیست و گرنه دانستن چیزی ممکن نمی شد بلکه پاره ای از معلومات انسان بدیهی است و پاره ای دیگر کسبی است ، تصورات بدیهی مانند تصور نور و ظلمت ، که حصولشان در عقل متوقف بر اکتساب نیست .

تصورات کسبی ، مانند تصور تن و روان که حصولشان در عقل متوقف بر اکتساب است ، تصدیقات بدیهی ، مانند کل بزرگتر از جزء خودش است و یا دو مقدار مساوی با مقدار سوم با هم مساویند ، که تصور طرفین نسبت ، در جزم به نسبت کافی است و آن را به استدلال و اثبات نیازی نیست پس حکم بدیهی است و اگر چه تصور طرفین کسبی است .

تصدیقات کسبی مانند عالم حادث است ، و یا مجموع زوایای مثلث دو قائمه است ، که تصور طرفین در جزم به نسبت کافی نیست ، بلکه آن را به استدلال و اثبات نیاز است و در نتیجه کسبی است .

پس اگر امری اعم از تصور و تصدیق نه بدیهی باشد و نه از راه کشف و شهود شناخته شود ، بلکه مجهول باشد ، در این صورت به ناچار اکتساب و شناختن آن باید از طریق فکر باشد ، فکر هم عبارت است از ترتیب اموری معلوم مناسب با ترتیبی خاص تا بدین وسیله امر مجهول شناخته شود زیرا با هر معلومی هر مجهولی شناخته نمی شود ، بلکه برای شناختن هر مجهولی معلوماتی مناسب لازم است ، معلومات مناسب هم به هر صورتی که ترتیب یابد ما را به مجهول نمی رساند ، بلکه ترتیب خاصی لازم است ، مقصود این که فکر را ماده ای است و صورتی ، معلومات به منزله ماده فکر است و ترتیب به منزله صورت آن ، پس فکر در صورتی درست است ، که هر دو درست باشد ، در صورتی نادرست است که هر دو ، یا یکی نادرست باشد و از آنجا که هر یک از ماده و صورت فکر گاهی درست است و گاهی نادرست و فطرت بشری هم همیشه و در همه احوال نمی تواند میان خطا و صواب فرق بگذارد و کشف و شهود صحیح هم برای همه و در همه امور واقع نمی شود ، بنابراین برای تمییز خطا از صواب حاجت به منطق افتد که منطق وسیله و آلت تمییز خطا از صواب است .

قواعد منطق اشراق : شیخ اشراق با استناد به دلیل فوق آموختن منطق را لازم دانسته و در اصول و قوانین آن به تامل پرداخته و در منطق مشائیان تغییراتی داده و از خود قواعد جدیدی آورده است . برای نمونه و مثال به دو قاعده<sup>۱</sup> زیر توجه شود .

### ۱- تعریف شیء با خارّه<sup>۲</sup> مرکبه امکان می یابد

توضیح : در منطق مشاء پذیرفته شده بود، که شیئی با ذاتی عام یعنی «جنس قریب» و ذاتی خاص یعنی «فصل قریب» تعریف شود، این گونه تعریف حد تام نامیده شده و کاملترین تعاریف به حساب می آمد زیرا هم ماهیت شیء را به طور کامل می شناساند و هم آن را از جمیع ماسوای خود تمیز می دهد و جدا می سازد مانند « حیوان ناطق » در تعریف انسان و « کثیرالاضلاع سه ضلعی » در تعریف مثلث .

اما شیخ اشراق تعریف به حد تام را ناممکن می داند به این دلیل که : تعریف عبارت است از رسیدن به مجهول ، به وسیله<sup>۳</sup> اموری که از پیش معلوم بوده است ، اما ممکن نیست فصل قریب برای کسی که مُعَرَّف ( شیئی تعریف شده ) را نمی شناسد از پیش معلوم باشد ، زیرا فصل قریب مختص به مُعَرَّف است و در موردی غیر از مورد مُعَرَّف وجود ندارد ، بنابراین اگر مُعَرَّف برای کسی مجهول باشد ، فصل آن هم مجهول است و در نتیجه تعریف با فصل قریب تعریف مجهول به مجهول است ، که ناممکن است .

شیخ پس از نشان دادن نادرستی قاعده<sup>۴</sup> مشائیان در این مورد قاعده<sup>۵</sup> خود را با عنوان « قاعده اشراقی » چنین بیان می نماید که : تعریف شیء با اموری ممکن است ، که تک تک آنها مختص معرف نیست ، بلکه در اشیا<sup>۶</sup> دیگر هم یافته می شود ، اما به طور جمله و از حیث مجموع ، مخصوص معرف است و در شیئی دیگری پیدا نمی شود مانند « پرواز کننده » زاینده ، در تعریف خفاش که هیچ یک از دو صفت مذکور اختصاص به خفاش ندارد اما مجموع مختص خفاش است . این امور قبلا از راه حس یا عقل و یا کشف معلوم شده اما اجتماع آنها در معرف مجهول بوده است ، بنابراین وقتی که جمله آن امور در تعریف معرف که فرضا مجهول بوده آورده شود ، آن معلوم و شناخته می شود و غرض حاصل می گردد و در معنی تعریف با « خاصه<sup>۷</sup> مرکبه » امکان می یابد . این قاعده<sup>۸</sup> شیخ اشراق سخت شبیه نظر بوزان کت<sup>(۱)</sup> است که تعریف را جمع کردن کیفیات می داند .

### ۲- قضیه به حسب جهت یک نوع است و آن قضیه ضروریه است .

توضیح : در منطق مشاء جهت قضیه جز<sup>۹</sup> محمول به حساب نمی آید و جدا در نظر گرفته می شود بنابراین قضایا به حسب جهت به سه قسم تقسیم می شود : قضیه ضروریه ، قضیه ممکنه ، و قضیه منتعه .

قضیه ضروریه مانند «هر انسانی حیوان است بالبُزوره» قضیه  
 ممکنه مانند «هر انسانی کاتب است بالامکان» قضیه ممتنع مانند  
 «هر انسانی سنگ است بالاتناغ».

اما شیخ اشراق جهت را جزء محمول قرار داده و در نتیجه تقسیم فوق  
 را لازم ندانسته و همه قضایای مذکور را به قضیه ضروریه برگردانیده و اسم آن  
 را «قضیه بتّانه» گذاشته و در توجیه آن گفته است: از آنجا که ممکن امکانش  
 ضروری است و ممتنع امتناعش ضروری و واجب و جوبش ضروری است پس سزاوار  
 این است، که جهات را اعم از جوب و امکان و امتناع اجزاء محمولات قرار  
 دهیم تا قضیه در جمیع احوال ضروریه باشد به این صورت: هر انسانی  
بالبُزوره ممکن است کاتب باشد یا هر انسانی بالبُزوره واجب است حیوان باشد  
 و یا هر انسانی بالبُزوره ممتنع است که سنگ باشد.

قواعد حکمت اشراق: شیخ اشراق همان طور که در الفاظ و معانی و  
 اصطلاحات و قواعد منطق مشأ تغییراتی داد، در حکمت نیز اصطلاحاتی  
 جدید وضع کرد، مثلاً واجب الوجود را، نور الانوار و عقول را، انوار قاهره و  
 نفوس را، انوار اسفهبیده و عرض را هیئت و جسم را، غسق نامید و همچنین  
 قواعدی جدید بعنوان قواعد اشراقی به وجود آورد که از جمله قواعد زیر است.

#### ۱ - اصالت ماهیت و اعتباریت وجود:

توضیح: موجود مرکب از وجود و ماهیت است. حکمای مشأ معتقد به  
 اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بودند یعنی که منشأ آثار خارجی و اثر  
 جاعل را وجود شیئی می دانستند، نه ماهیت آن و ماهیت را امری اعتباری و  
 انتزاعی می دانستند، که حدّ وجود و مُنْتَزَع از آن است.  
 اما قاعده اشراق برعکس، اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است یعنی  
 که منشأ آثار خارجی و اثر جاعل نفس ماهیت است و وجود امری است اعتباری  
 و انتزاعی.

تقسیم ماهیت به نور و ظلمت: شیخ اشراق با قول به اصالت ماهیت،  
 عالم را مرکب از ماهیات می داند و آنها را به اعتباری به نور و ظلمت تقسیم  
 می کند، مقصود از نور ظهور است و مقصود از ظلمت عدم نور و ظهور. به طور  
 مطلق یعنی عدم ساده نه عدم مَلْکَه. پس در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل  
 تضاد نیست، بلکه تقابل وجود و لا وجود است. نور خصوصیاتش دارد از  
 جمله: خیر محض است، بدیهی و بی نیاز از تعریف است و اصلاً تعریف آن

ممکن نیست، زیرا اظهار از نور چیزی نیست تا نور به وسیله آن تعریف و شناخته شود آن حقیقت و حادث است و درجاتی دارد از شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و در این درجات، ما به الامتیاز، عین ما به الاشتراك ماست یعنی که اشتراك انوار با هم در نورانیّت است و امتیازشان از هم نیز در نورانیّت است نسبت نور به ظلمت، مانند نسبت ظهور به خفا و نسبت وجود به عدم است و بالاخره ظهور نور به ذات خود و ظهور اشیا با نور است.

مشائیان و قائلان به اصالت وجود، خصوصیات مذکور را به وجود نسبت می دهند بنابراین می توان گفت که در حکمت اشراق «تقریباً نور مرادف و مساوی با وجود است، و حکمت شیخ اشراق حکمت نور است همان طور که حکمت ملاصدرا حکمت وجود است».

تقسیم نور به جوهر و عرض: ماهیت نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم شده است.

مقصود از نور جوهری، نوری است که قائم به ذات است، نه قائم به غیر، نور محض است نه آمیخته به ظلمت، مجرد از ماده است نه عارض و نه منطبق در آن و نیز عاری از جهت و متعالی از مکان است، لذا اشاره حسی به آن امکان نمی یابد، بلکه اشاره به آن عقلی و به صریح عرفان می باشد.

اما نور عرضی، برخلاف آن قائم به ذات نیست، قیامش به جسم است و عرض و هیئت جسم است، دارای جهت و مکان است بنابراین اشاره حسی به آن امکان می یابد و به ادراک حسی درمی آید، مانند نور آفتاب و ماه و سایر انواع محسوس این عالم.

اقسام نور جوهری: نور جوهری اقسامی دارد:

الف: نور الانوار یعنی واجب الوجود و پروردگار جهان، که نور بی پایان و مصدر همه انوار است، او نور قیوم است، که قیام همه به آن است، نور مقدّس است که منزّه از جمیع صفات نقص و حتی صفت امکان است، نور اعظم و اعلی است که برتر و بالاتر از آن نوری نیست، نور محیط است که به همه انوار احاطه دارد و ماورای آن نوری نیست، نور اقبهر است، که از شدت اشراق و قوّت لمعان غیر متناهی، به جمیع انوار قاهر است و بالاخره خورشید عالم عقل است و ماسوای او اشعه و اشراقات و اشعه اشعه و اشراقات اشراقات اوست.

ب: انوار قاهره یا عقول: این قسم انوار با اینکه جوهر و قائم به ذاتند، که در مرحله تحقق به محلی نیاز ندارند و نیز مجرد محضند، که به نحوی از آنجا، با ماده در ارتباط نیستند، یعنی که نه منطبق در آنند و نه مدبّر و مُتصرّف در آن ولی از صفت نقص امکان منزّه نیستند و محتاج نور الانوار و حاصل از او هستند و از آنجا که نور الانوار از جمیع جهات بسیط است و حسی تصور

ترکیب و شائبه کثرت به او راه نمی‌یابد، لذا با توجه به قاعده «از واحد حقیقی فقط یک چیز صادر می‌شود، از او مستقیماً و بلاواسطه فقط یک نور قاهر صادر شده و آن «نور اقرب» و «نور عظیم» است که زردشت آن را بهمن، پیشینیان عنصر اول و مشائیان عقل کل و یا عقل اول نامیده اند.

پس از صدور و حصول نور اقرب از نور الانوار، انوار مجرده دیگری و عقول کثیری به ترتیب از یکدیگر صادر می‌شوند، که نسبت به هم، بعضی عالی و اعلی و بعضی دیگر سافل و اسفل اند. نور الانوار به همه آنها و همین‌طور هر نور عالی به نور سافل اشراق می‌نماید، که اشراق از طبیعت نور است و هر قابلی که مستعد است از اشراق آن بهره‌مند است و این اشراق عقلی مستمر است، انوار مجرده همه یکدیگر را مشاهده می‌نمایند، حتی نور اسفل نور الانوار را، که میان مجردات حجابی نیست و حجاب از خواص اجسام است. هر نور سافل را به نور عالی شوق و عشق و محبتی است و هر نور عالی را به نور سافل قهری و نور الانوار را نسبت به همه قهر است، که او اقه‌ر است.

کل هستی از برکت محبت و قهر انتظام یافته است. محبت سبب می‌شود تا هر شیئی طالب کمالی به کمالش برسد، در صورت فقدان و آن را حفظ نماید در صورت وجدان و اما قهر باعث آن می‌شود، که نقص ناقص به واسطه کمال کامل زایل گردد و عدمش با وجود آن جبران پذیرد. خلاصه قاعده مشائیان که عقول کلی را به ده عقل منحصر می‌دانستند نادرست و عاری از دلیل است، که امکانات اشراق نور الانوار از عد و حصر عقل ما بیرون است و اگر چه متناهی است.

ج: انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه: این قسم انوار جوهری، با انوار قاهره فرق دارند، که در پیش گفته شد: «انوار قاهره نه منطبع در اجسامند و نه متصرف در آنها» اما انوار اسفهبده و نفوس ناطقه، با اینکه منطبع در اجسام نیستند ولی مُدبّر و متصرف در آنها هستند و این تدبیر و تصرف، به وساطت جوهر جسمانی لطیفی، به نام روح حیوانی، که منبعش جوف چسپ قلب است، تحقق می‌یابد، نفوس ناطقه موجودات قائم به ذات یعنی جوهرند، ازلی نیستند یعنی پیش از بدن موجود نبوده‌اند، بلکه آفریدگار جهان آنها را با حدوث ابدان می‌آفریند، ابدی اند یعنی پس از مرگ و زوال تن باقی می‌مانند که مرگ از قوله نیستی و به معنای فنا نیست بلکه به معنای قطع علاقه نفس از بدن است. خلاصه در تعریف نفس ناطقه می‌توان گفت که «جوهری است بسیط و حادث و باقی، نه جسم است و نه در جسم بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات نماید». تناسخ محال است و عدد نفوس ناطقه بسیار بسیار ولی در عین حال متناهی است، یعنی با اینکه احاطه به

نفوس و عدد و شمارش آنها از حد توانائی انسان بیرون است اما با وجود این نامتناهی نیستند .

تقسیم ظلمت به جوهر و عرض : همان طور که نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم شد ظلمت هم دو قسم است : ظلمت جوهری و ظلمت عرضی  
ظلمت جوهری مستغنی از محل است در ذاتش مُظَلَم است و نوریتش از ناحیه غیر است و به اصطلاح شیخ اشراق جوهر غاسق است مانند اجسام .

ظلمت عرضی یا هیئت نیز در ذاتش مظلم است و نوریتش از ناحیه غیر است ولی مستغنی از محل نیست بلکه احتیاج به محلی دارد که عارض آن باشد مانند اعراض و هیآت از قبیل رنگ و بو و طعم و شکل و امثال آنها .

هم ظلمت جوهری و هم ظلمت عرضی هر دو به انوار مجرد نیازمندند و به نفس خود تحقق نمی یابند و خلاصه همه ماهیات اعم از انوار جوهری و عرضی و ظلمات جوهری و عرضی منتهی به نورالانوار و محتاج به اویند و وجود و ظهورشان از اوست .

## ۲- مقولات بر پنج گونه است

توضیح : در حکمت مشاء مقولات ده گونه شناخته شده است يك مقوله جوهر، و نه مقوله عرض، به این صورت : جوهر، کم، کیف، وضع، آین، ملک یا "له یا جدّه"، متسی، فعل یا اَنْ یفعل، انفعال یا اَنْ یُنْفَعِل و اضافه .

مشائیان حرکت را مقوله ای جداگانه ندانسته اند، برخی آن را از مقوله انفعال پنداشته اند و برخی دیگر گفته اند : واژه حرکت، مانند لفظ وجود است، که به تشکیک به بعضی از اقسام بعضی از مقولات اطلاق می شود، مثلاً مقوله آین دو قسم است : قار و سیال قسم سیال آن حرکت در مکان است، مقوله کیف نیز دو قسم است : قار و سیال قسم سیال آن حرکت در کیف است مقوله کم نیز دو قسم است : قار و سیال قسم سیال آن حرکت در کم است .

اما شیخ اشراق مقولات را به صورت مشائی نپذیرفته در آن تغییراتی داده و در پنج مقوله : جوهر، حرکت، کم، کیف و اضافه محدود کرده است بنابراین حرکت را مقوله ای مستقل و جداگانه به شمار آورده که داخل هیچ یک از مقولات دیگر نیست و چنین استدلال کرده است که : حرکت داخل مقوله جوهر نیست، زیرا حرکت عرض است، نه جوهر، داخل مقوله کم نیست، زیرا با این که حرکت مقدر، یعنی دارای قدر و اندازه است، اما نفس کم و مقدار نیست، داخل مقوله کیف نیست، زیرا کیف عرض قار است در صورتی که حرکت سیال است . داخل مقوله نسبت نیست، زیرا حرکت نفس نسبت نیست و اگر چه نسبت به محل بر آن عارض است، بنابراین حرکت مقوله ای مستقل است و فعل

و انفعال داخل در آن است، زیرا برگشت فعل و انفعال به تحریک و تحرك است پس اصل در آنها همان حرکت است، که اگر به فاعل نسبت داده شود فعل نامیده می‌شود و اگر به قایل و منفعل نسبت داده شود انفعال . متسی ، این، وضع ، و ملك هم مقولاتی مستقل نیست، بلکه داخل در مقوله اضافه است به این صورت: " متی نسبت و اضافه شیئی است به زمانش، آئین نسبت و اضافه شیئی است به مکانش، وضع نسبت اجزای شیئی است به خود شیئی و به یکدیگر و ملك نسبت و اضافه ای است میان محیط و محاط . بنابراین همان طور که گفته شد مقولات به پنج مقوله منحصر شد: جوهر، حرکت، کم ، کیف و اضافه .

### ۳ - جسم مرکب از هیولی و صورت نیست و بلکه بسیط است .

توضیح: اصل اساسی حکمت مشاء این است که جسم مرکب از هیولی و صورت است ، اما شیخ اشراق این اصل را نمی‌پذیرد و جسم را جوهری بسیط می‌داند که حقیقتش مقدار است و قابل ابعاد سه گانه طول و عرض و ارتفاع است . حقیقت جسم مطلق مقدار مطلق و حقیقت اجسام خاصه مقادیر خاصه است و جسم مطلق را که مقدار مطلق است ، به این اعتبار که مستعد قبول صور نوعی و هیأت یعنی اعراض است، هیولی می‌نامد و باین صورت پایه و اساس فلسفه ارسطویی و مشائی را دگرگون می‌سازد .

### ۴ - صورت عرضی است نه جوهر:

توضیح: مشائیان صورت را هم مانند هیولی و جسم جوهر می‌دانند نه عرض زیرا جوهر و عرض را چنین تعریف می‌کنند:

جوهر ماهیتی است که در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع نیست مانند هیولی و صورت و جسم .

عرض ماهیتی است که در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع است، مانند رنگ و بو و طعم و امثال آنها . مقصودشان از موضوع محل به معنای خاص است یعنی محلی که مستغنی از حال است نه محل به معنای عام، اعم از این که مستغنی از حال باشد ، مانند جسم نسبت به اعراض ، یا مستغنی از حال نباشد ، مانند هیولی نسبت به صورت .

بنابراین طبق تعاریف مذکور چنان که اشاره شد صورت نوعی جوهر است نه عرض .

اما شیخ اشراق جوهر را ماهیتی می‌داند ، که در مرحله تحقق عینی به محل محتاج نیست و برعکس عرض را ماهیتی می‌داند که در مرحله تحقق عینی به محل محتاج است اعم از این که آن محل مستغنی از حال باشد یا نیازمند به آن ، بنابراین به عقیده وی صورت نوعی عرض است که حال در جسم مطلق است که به عقیده وی هیولی است ولو جسم مطلق در تقویم و تحقق و تنوع مستغنی از آن صورت نیست .

شیخ مانعی نمی بیند که صور نوعی که اعراض است مقوم و مخصص جوهر باشد ، که جسم مطلق است زیرا مقدمات و مخصصات نوع هم که جوهر است هیأت و اعراض است که نوع مثلا انسان ، بدون اعراض ، از قبیل رنگ و شکل و کم و کیف و سایر اعراض در خارج وجود و تحقق نمی یابد .

۵ - هرگونه ادراک و احساسی به اشراق نفس ناطقه است

شیخ اشراق در کیفیت احساس و در حصر حواس باطنه به پنج حاسه : حس مشترك ، خیال ، واهمه ، حافظه و متصرفه و نیز شاید در حصر حواس ظاهره به پنج حس : باصره ، سامعه ، لامسه ، شامه و ذائقه بامشائیان مخالفت ورزیده و انحصار حس را به حواس مذکور مستند به علم ما دانسته ، نه به واقع بدین وسیله راه تحقیق را برای شناسائی حواس دیگری در انسان هموار کرده است و چنان که اشاره شد احساس را هم عبارت از اشراق نفس دانسته و در خصوص ابصار رای بدیعی اظهار کرده که با آرای معروف زمانش متفاوت است .

توضیح : مشائیان عقیده داشتند که ابصار به وسیله انطباع صورت مرئی در جلیدیه چشم است ، که به منزله آئینه است . ریاضی دانان قدیم معتقد بودند که ابصار به وسیله شعاعی صورت می گیرد که به شکل مخروط ، یا مخروط نماست ، از چشم خارج می شود و بر شیئی مرئی می افتد راس آن در چشم و قاعده اش در شیئی مرئی است .

اما شیخ اشراق نه عقیده انطباع مشائیان را می پذیرد و نه عقیده شعاع ریاضی دانان را ، بلکه عقیده جدیدی اظهار می کند به این صورت که « وقتی شیئی مستنیر در برابر عضو باصره قرار می گیرد ، نفس ناطقه بر شیئی مستنیر اشراق می کند ، پس در واقع ابصار عبارت است از اشراق نفس بر شیئی مبصر با شرط مقابلهت .

شارحان حکمت اشراق و متأثران آن : نظر شیخ اشراق بسی عمیق و وسیع بود و اثرش در اندیشمندان و فیلسوفان بعد بسیار ژرف و گسترده شد . نظرش این بود که ، طبقه اشرافیان ، که در واقع تبار روحانیش هستند ، از میراث عظیم معنوی وی ، هر چه بیشتر بهره مند گردند و کتاب « حکمه الاشراق ، را کتاب خود دانند و به دورش گرد آیند و لذا اصطلاح قرآنی « اهل الکتاب ، را در خصوص این طبقه بکار برد ، که آنها را « اهل هذا الکتاب ، یعنی کتاب حکمه الاشراق خواند .

نظرش درست آمد و پس از وی ، طایفه ای از اندیشمندان و فرزانتگان شیفته اشراق ، آن کتاب را کعبه آمال خود یافتند و در فهم و درک اسرار و حل مشکلات آن ، به تعمق و تأمل پرداختند و درس و شرح آن را پیشه خود ساختند ، که از آن طایفه اشخاص زیر است .



شمس الدین محمد شهرزوری سابق الذکر: این شخص اولین شارح و عمیق ترین مفسر و نزدیکترین تبار روحانی شیخ اشراق است، که در کتاب "نزهه الارواح و روضه الافراح" خود به دقت به گزارش سرگذشت و شناساندن سیمای روحانی و معنوی شیخ اشراق پرداخت و بر کتاب "تلویحات" و "حکمه الاشراق" شرحی عمیق و مستوفی نوشت و خود را، بحق قیم این کتاب (یعنی کسی که در فهم معانی مکتوم و مطالب دشوار این کتاب باید بوی مراجعه شود) دانست و بدین وسیله به نشر و اشاعه حکمت اشراق پرداخت.

قطب الدین محمود بن مسعود ملقب به علامه شیرازی (۷۱۰-۶۳۴): پس از شهرزوری معتبرترین شارح و مفسر حکمه الاشراق این شخص است، که با استفاده از شرح شهرزوری، به شرح این کتاب همت گماشت و شرح وی مدت‌ها، در حوزه های فلسفی از کتب معتبر درسی حکمت الاشراق به شمار آمد و هنوز هم اهل حکمت این شرح را از موثق ترین منابع حکمت الاشراق به شمار می آورند. ابن کمونه، سعد بن منصور اسرائیلی (متوفی ۶۸۳): این شخص نیز کتاب تلویحات را شرح کرده و در شرح خود از شرح تلویحات شهرزوری استفاده کرده است.

جلال الدین محمد بن اسعد دوانی (متوفی ۹۰۷) غیاث الدین منصور شیرازی (متوفی ۹۲۹) عبد الرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱): این بزرگان کتاب هیاکل النور را شرح کرده اند.

گذشته از توجه به شرح و تفسیر کتب و آثار شیخ پس از مرگش مشرب وی که مبتنی بر جمع بحث و برهان با کشف و عیان و یا به عبارت دیگر مؤسس بر اقتران عرفان و فلسفه بود، مورد قبول قرار گرفت، که طی قرون متعادی تا قرن حاضر، طایفه ای از فیلسوفان و حکیمان مسلمان بحث و کشف، برهان و عیان و فلسفه و عرفان را از هم جدا ناپذیر دانستند و آن را اساس فلسفه و حکمت خود قرار دادند. به علاوه عده ای از بزرگان حکمت کم و بیش از افکار و عقاید وی متأثر شدند و برخی از اصول حکمت اشراق را پذیرفتند و مبنای فکر و اندیشه خود قرار دادند. از این عده است:

نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷) ریاضیدان فیلسوف: او با این که مفسر مقتدر حکمت مشاء و حامی جدی رئیس مشائیان اسلام ابن سینا بود، در مسئله علم باری تعالی از عقیده مشائیان که علم خداوند را به اشیاء حصولی می دانستند انتقاد کرد و عقیده شیخ اشراق را پذیرفت و علم خداوند را به اشیاء حضوری دانست.

میر محمد باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱): او را می توان نماینده شیخ اشراق و حامی مشرب وی در ایران اسلامی دانست، با این که استاد مسلم حکمت مشاء و مدرس بی مانند کتاب شفای ابن سینا، یعنی مفصلترین و معتبرترین کتاب حکمت مشائی، در حوزه فلسفی اصفهان بود، با وجود این به مشرب

اشراقی توجه کرد، یعنی هم به بحث و برهان اهتمام ورزید و هم به کشف و عیان و اصل اصیل حکمت اشراق یعنی اصالت ماهیت را پذیرفت و در شعر خود را به اشراق تخلص می‌کرد و در آثارش به احیای پاره‌ای از قواعد اشراقی می‌پرداخت، به ویژه در کتاب الرواسخ خود، که مطالعه این کتاب افکار شیخ اشراق را در تجرید و انتزاع در خاطر زنده می‌گرداند، به ویژه آنجا که می‌نویسد: "روح انسانی باید به مرتبه‌ای برسد که بتواند معاینه عالم محسوس را با مشاهده عالم غیب در آمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکند"

ملاصدراى شیرازی (۱۰۵۰ - ۹۷۹) صدر متألهان و خاتم حکیمان الهی ایران و بنیانگذار حکمت متعالی: این فرزانه بزرگ کتاب حکمة الاشراق را تدریس می‌کرده و چنان که گذشت بر آن تعلیقه و حاشیه نیز نوشته است. او با این که پاره‌ای از اصول حکمت اشراق به ویژه اصل اصیل آن: اصالت ماهیت را نپذیرفت و بر شیخ اشراق انتقاداتی وارد ساخت اما در نوشته‌ها و آثارش از وی به بزرگی یاد کرد و مشرب او را که جمع میان عقل و ذوق و برهان و عیان است درست دانست و به علاوه تصریح کرد که روش حکمت متعالی وی جمع میان مشرب اشراق و مشاء است.

عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱): چنان که گذشت «هیاکل النور» شیخ را شرح کرده و مثل او قائل به اصالت ماهیت بود و به علاوه رساله نوریه وی نمودار کامل فکر اشراقی است.

گذشته از این بزرگان از ابن ابی جمهور حکیم قرن نهم، قاضی سعید قمی حکیم قرن یازدهم، ملاهادی سبزواری حکیم قرن سیزدهم و بالاخره شیخ محمد صالح مازندرانی حکیم قرن چهاردهم هجری قمری باید نام برد که کم و بیش به افکار شیخ اشراق توجه داشته‌اند.

در خاتمه شایسته است که تأثیر شیخ اشراق منحصر و محدود به فرهنگ ایران و اسلام نشد بلکه به زودی از مرزهای ایران و اسلام گذشت. پاره‌ای از اصول و عقایدش به زبان عبری و سنکریت ترجمه شد و بدین وسیله به فرهنگ عبری و هندی راه یافت و اخیراً به همت برخی از خاورشناسان از جمله خاورشناس پرکار پروفیسور هانری کربن فرانسوی به فرهنگ غربی راه یافت و نور و اشراقش سرزمین غرب را نیز روشن ساخت.

## الف. زندگی

خواجه نصیرالدین ابوجعفر محمدبن محمدبن حسن، استادی کامل، ریاضیدان، ستاره شناس و سیاستمدار شیعی در زمان هجوم مغول به اسماعیلیان و خلیفه عباسی، به سال ۱۲۰۱/۵۹۷ در طوس تولد یافت. بعد از تحصیلات ابتدائی نزد پدر خود محمدبن حسن؛ به تحصیل فقه، اصول، حکمت و کلام، بویژه اشارات ابن سینا در محضر فرید الدین داماد و ریاضیات در حضور محمدحسب در نیشابور پرداخت. نصیرالدین سپس به بغداد رفت و در آنجا طب و فلسفه را نزد قطب الدین، ریاضیات را نزد کمال الدین بن یونس و فقه و اصول را نزد سالم بن بدران فرا گرفت. طوسی خدمات دیوانی خود را به عنوان يك ستاره شناس در خدمت نصیرالدین عبدالرحیم فرمانروای قلاع کوهستانی اسماعیلیان در قهستان به هنگام حکومت علاء الدین محمد (۶۱۸/۱۲۲۱-۶۵۲/۱۲۵۵)، هفتمین مرشد بزرگ (خداوند) الموت آغاز کرد. اگر چه ارتباط با وزیر آخرین خلیفه عباسی بغداد المستعصم (۶۴۰/۱۲۴۲-۶۵۶/۱۲۵۸) به وسیله مخدمانش مورد اعتراض قرار گرفت و او تحت نظارت شدید به الموت فرستاده شد، ولی در آنجا از تمام امکانات برای ادامه مطالعاتش برخوردار گردید. در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ وی رکن الدین خورشاه آخرین فرمانروای اسماعیلیان را به تسلیم در برابر هلاکو قانع ساخت، و خود نیز از آن پس تافتح بغداد به سال ۱۲۵۸/۶۵۷ چون مشاوری امین در خدمت هلاکو باقی ماند.

## ب. رصد خانه مراغه

بزرگترین عاملی که سبب شهرت طوسی گردید تشویق هلاکو به تأسیس رصد خانه مشهور مراغه در آذربایجان بود که مجهز بود به بهترین ابزارهای که «بعضی از آنها برای نخستین بار ساخته شده بود». در این رصد خانه طوسی به تنظیم جداول نجومی مشهور به زیج ایلخانی پرداخت که «در سراسر آسیا، حتی چین مقبولیت عام یافت». علاوه بر اینکه این رصد خانه، در اواخر قرن هفتم/سیزدهم، به پیشرفت نجوم و ریاضیات اختصاص داشت، از سه جنبه دیگر نیز قابل اهمیت بود. اولاً نخستین رصد خانه ای بود که هزینه مستمر و غیر مستمر آن از طریق موقوفات حاصل می شد، و این خود راهی برای تأمین هزینه رصدخانه های بعدی بود. ثانیاً همچنانکه ابن طفیل (متوفی ۵۸۱/۱۱۸۵) درباره خلیفه عبدالؤمن را به مرکز عقلانی رشک-انگیزی تبدیل کرد که عامل پیشرفت علم و حکمت مغرب گردید، طوسی نیز با ترتیب دادن «نظامات خاص» برای تعلیم علوم فلسفی در کنار ریاضیات و نجوم و با تخصیص دادن درآمد موقوفات به دادن مستمری ها، رصدخانه مراغه را به «تجمع درخشانی» از مردان علم و دانش تبدیل کرد. ثالثاً در کنار رصدخانه، کتابخانه بزرگی وجود داشت که مخزنی از گنجینه های زوال ناپذیر علم بود که در جریان حملات مغولان و تاتارها به عراق، بغداد، سوریه و سرزمین های دیگر به دست آمده بود. بنا به روایت ابن شاکر این کتابخانه بیش از چهارصد هزار مجلد کتاب داشت.<sup>۱۰</sup>

طوسی مقام نافذ خود را تا زمان اباقا، جانشین هلاکو، حفظ کرد و تا سال مرگش یعنی ۱۲۷۴/۶۷۲ از چنین مقامی برخوردار بود.

• مقصود از این وزیر، «ابن العلقمی» است - ویراستار.

## ج. آثار

در عصر نابسامانی گسترده سیاسی که انحطاط عقلانی را به دنبال داشت، حمایت هلاکو از طوسی در تاریخ اندیشه اسلامی اهمیتی خاص دارد. احیا و ترویج علوم فلسفی در اواخر قرن هفتم / سیزدهم بر محور شخصیت طوسی دور می‌زد. وی در میان ایرانیان به «استادالبشر» شهرت داشت.<sup>۱</sup> ابن عبری\* (بارهبرایوس) او را «مردی جامع همه شاخه‌های علوم مختلف فلسفی»<sup>۲</sup> بشمار می‌آورد. در نزد ایوانف، طوسی شخصی «جامع المعارف»<sup>۳</sup> است و افنان او را «شایسته‌ترین... مفسر ابن سینا در ایران می‌داند.»<sup>۴</sup> به دلیل تصحیح و تفسیری که طوسی بر ترجمه‌های یونانی ریاضیات و نجوم ثابت بن قره، قسطابن لوقا و اسحق بن حنین دارد انسان نمی‌تواند تحت تأثیر هنر چشم‌گیر او قرار نگیرد.<sup>۵</sup> بروکلمان او را مؤلف بیش از پنجاه و نه اثر می‌داند؛ ولی ایوانف او را صاحب «حدود صد و پنجاه اثر» می‌داند.<sup>۶</sup> مدرّس رضوی آثار او را، به استثنای بیست و یک اثر مشکوک، بالغ بر صدوسی عنوان ذکر کرده است.<sup>۷</sup>

طوسی بیشتر استادی کامل است تا صاحب ذهنی خلاق، و مقام وی اساساً مقام یک احیاء‌کننده است و آثارش نیز بیشتر گلچینی از عقاید دیگران است. ولی حتی به عنوان یک احیاء‌کننده و گردآورنده در عرضه مطالب کارش بری از اصالت نیست. تبحر او در علوم گوناگون برآستی حیرت‌انگیز است. علائق متنوع و گوناگون وی شامل فلسفه، ریاضیات، نجوم، طبیعیات، طب، معدن‌شناسی، موسیقی، تاریخ، ادبیات و اصول دین می‌شود. آثار مهم فلسفی او عبارت‌اند از:

- ۱- اساس الاقتباس (در منطق) ۱۹۴۷.
- ۲- منطق التجرید (در منطق).
- ۳- تعدیل المعیار (در منطق).
- ۴- تجریدالعقاید (در اصول دین)، تهران، ۱۹۲۶.
- ۵- قواعدالعقاید (در اصول دین)، تهران، ۱۹۲۶.
- ۶- رساله اعتقادات (در اصول دین).
- ۷- اخلاق ناصری (در اخلاق).
- ۸- اوصاف الاشراف (در اخلاق صوفیان).
- ۹- رساله در اثبات واجب (در مابعدالطبیعه).
- ۱۰- اثبات الجوهرالمفارق (در مابعدالطبیعه).
- ۱۱- رساله در وجود جوهر مجرد (در مابعدالطبیعه).
- ۱۲- رساله در اثبات عقل فعال (در مابعدالطبیعه).
- ۱۳- رساله ضرورت مرگ (در مابعدالطبیعه).
- ۱۴- رساله صدور کثرت از وحدت (در مابعدالطبیعه).
- ۱۵- رساله علل و معلولات (در مابعدالطبیعه).
- ۱۶- فصول (در مابعدالطبیعه)، تهران، ۱۹۵۶.
- ۱۷- تصورات (در مابعدالطبیعه)، بمبئی، ۱۹۵۰.
- ۱۸- تلخیص المحصل، فاهره، ۱۳۲۳/۱۹۵۰.
- ۱۹- حل مشکلات الاسارات، لکنهو، ۱۲۹۳/۱۸۷۶.

### د. اخلاق ناصری

هیچ چیز بیشتر از این دور از حقیقت نخواهد بود که گفته شود اخلاق ناصری تنها «ترجمه» تهذیب الاخلاق ابن مسکویه است. بدون شک طوسی از جانب نصیرالدین عبدالرحیم حاکم اسماعیلی قهستان، مأموریتی برای ترجمه کتاب الطهاره (تهذیب الاخلاق) از عربی به فارسی داشته، اما به خاطر بیم از «خدشه و تحریف اصل کتاب» این پیشنهاد را نپذیرفته است. علاوه بر این تلاش ابن مسکویه منحصر به شرح تهذیب الاخلاق است و از تدبیر منزل و سیاست مدن غافل بوده است. بر اساس گفتار طوسی آنچه در کتاب ابن مسکویه نیامده، جنبه‌های مهمی از مباحث «حکمت عملی» است و نیاید آنها را نادیده گرفت. با توجه به این مطلب است که طوسی اخلاق ناصری را به روش زیر عرضه می‌کند.

با توجه به محتوای کتاب، بخش مربوط به فلسفه اخلاقی تنها «خلاصه‌ای» از کتاب الطهاره است نه ترجمه‌ای از آن، ولی شکل و ترتیب مباحث و طبقه بندی موضوعات که به این اثر اصالت می‌بخشد، از خود طوسی است.

در مورد بخشهای مربوط به تدبیر منزل و فلسفه سیاسی (سیاست مدن)، طوسی بیشتر مدیون ابن سینا و فارابی است و تنها افزودن این دو بخش، که حکمت عملی را به تفصیل کامل می‌کند، این ادعای خواجه نصیر را که اخلاق ناصری به راستی «اثری اصیل» است «نه تقلید یا ترجمه‌ای محض» توجیه می‌کند.

### ه. علم اخلاق

خواجه نصیر به پیروی از ابن مسکویه، سعادت غایی (قصوی) را غایت اصلی اخلاق می‌داند که با مقام و موقعیت انسان در تکامل کیهانی معین می‌شود، و از طریق پیروی از نظم و فرمانبرداری تحقق می‌یابد. مفهوم سعادت غایی اصلاً با نظریه ارسطو که عاری از «عامل آسمانی» است، و اشاره‌ای به موقعیت کیهانی انسان نمی‌کند، تفاوت دارد. فضائل افلاطونی حکمت، شجاعت، عفت و عدالت (که از تثلیث نفس - عقل، غضب و شهوت - مشتق شده است) و انقسام آنها به هفت، یازده، دوازده و نوزده نوع به وسیله ابن مسکویه، به صورتی نمایان در علم اخلاق طوسی به چشم می‌خورد و تنها تفاوت آن این است که طوسی نوزده نوع را به دوازده نوع کاهش داده است. اما طوسی به پیروی از ارسطو نفس را به عقل نظری، عقل عملی، غضب و شهوت متمایز می‌کند، و برخلاف ابن مسکویه، عدل (عدالت) را از دراست عقل عملی استنباط می‌کند بی‌آنکه کارکرد دقیق و موزون قوای سه گانه نفس را انکار کند. او همانند ابن مسکویه و برخلاف ارسطو، تفضل را بالاتر از عدل دانسته است و محبت را به عنوان منبع طبیعی اتحاد بالاتر از تفضل می‌داند.<sup>۳</sup>

ارسطو بر این عقیده است که رذیلت عدول از فضیلت است خواه از جنبه افراط و خواه از جنبه تفریط. به نظر جالینوس رذیلت بیماری یا علت نفس است. قرآن بعد از تصریح به اصول کلی اخلاقی اعتدال<sup>۴</sup> رذیلت را بیماری دل می‌داند. ابن مسکویه، بعد از شمارش هشت نوع رذیلت: سفه و بلاهت، تهور و جبن، شراحت و خمود، جور و مهانت، به روال ارسطو، مفصلاً به شرح علل و علاج خوف و حزن می‌پردازد. ابن مسکویه مشخص نمی‌کند که آیا خوف و حزن ناشی از افراط غضب و شهوت است یا ناشی از تفریط آنها. طوسی به این مسئله می‌پردازد و راه حلی در خور مهارت خویش برای آن می‌یابد. بیماری، انحراف نفس از

اعتدال است. ارسطو و به پیروی از او ابن مسکویه این انحراف را کمی دانسته اند و حالت افراط و تفریط را تنها علت بیماریهای اخلاقی می دانند. خواجه برای اولین بار به بیان این نظریه می پردازد و می گوید که انحراف تنها کمی نیست بلکه کیفی نیز هست و این نوع جدید انحراف را ردائت می نامد. در نتیجه علت بیماری اخلاقی را یکی از این سه علت می داند: (۱) افراط، (۲) تفریط، (۳) ردائت عقل، غضب و شهوت. این توضیحات به خوبی بیان می کند که خوف، ردائت غضب، و حزن ردائت شهوت را سبب می گردد.

با نظریه سه گانه علیت بیماری نفس، طوسی بیماریهای مهلك عقل نظری را به صورت حیرت، جهل بسیط و جهل مرکب طبقه بندی می کند، و افراط، تفریط و ردائت آنها را تعیین می کند - و چنین طبقه بندی در آثار ابن مسکویه دیده نمی شود.

حیرت معلول ناتوانی نفس در تمییز حق از باطل است و این خود ناشی از وجود دلایل متعارض و استدلالهای آشفته له و علیه يك مطلب جدل انگیز است. برای علاج حیرت نظریه خواجه چنین است که در وهله نخست، شخص متحیر را باید به تشخیص متضاداتان چون جمع و رفع، اثبات و نفی آشنا کرد یعنی این متضاداتان، مانعة الجمع اند، و نمی توانند در يك شیء و در يك زمان موجود باشند بنابراین شخص متحیر ممکن است متقاعد شود که قضیه صادقه نمی تواند کاذبه، و قضیه کاذبه نمی تواند صادقه باشد. بعد از تتبع این اصل بدیهی، می توان قوانین منطقی را برای سهولت کشف مغالطات در قیاسات به وی آموخت.

جهل بسیط فقدان علم انسان است نسبت به موضوعی، بی آنکه تصور دانستن آن را بکند. چنین جهلی شرط نخستین برای کسب علم است ولی اکتفاء به چنین شرطی منجر به تباهی است. علاج بیماری در این است که این حقیقت به بیمار تفهیم شود که این تعقل است که انسان را از شأن انسانی برخوردار می سازد نه ظاهر جسمانی و نیز انسان جاهل از جانور برتر نیست بلکه از آن پست تر است، زیرا جانور به خاطر فقدان عقل معذور است در حالیکه انسان چنین نیست.

جهل مرکب ناشی از فقدان علم انسان است نسبت به موضوعی همراه اعتقاد به اینکه آنرا می داند؛ یعنی با وجود جهل، شخص نمی داند که جاهل است. به نظر طوسی، این تقریباً يك مرض علاج ناپذیر است ولی اکتساب علوم ریاضی ممکن است آن را به جهل بسیط مبدل کند. خواجه نصیر غضب، جبن و خوف را، به عنوان سه بیماری بارز قوه دفع\*، به ترتیب به افراط، تفریط و ردائت مربوط می داند. وی در تحلیل خود از خوف، به خصوص خوف از مرگ، و در تفسیر خویش از لواحق هفتگانه و اسباب دهگانه غضب، از ابن مسکویه پیروی می کند.

هم چنین افراط در شهوت را معلول افراط محبت دانسته، در حالیکه بطالت را ناشی از تفریط در محبت، و حزن و حسد را ناشی از ردائت این قوه می داند. خواجه حسد را به حرص شخص در ازاله سعادت دیگران معنی کرده است، بدون آنکه آرزویی مشابه برای دیگران قائل شود. او به پیروی از غزالی نیز تفاوت میان غبطه و حسد را چنین بیان می کند که غبطه شوق به داشتن حظ و نصیبی مشابه دیگری است بدون آنکه آرزوی سلب حظ و نصیب دیگری را بکند. حسد تباہ کننده فضیلت است، همچنانکه آتش تباہ کننده مواد سوخت است، ولی غبطه

\* در متن انگلیسی "diseases of ire" را معادل قوه دفاع ذکر کرده در حالیکه در اخلاق ناصری قوه دفع آمده است. ر. ل. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به تصحیح م. مینوی - ج. حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۰. ص ۱۷۵ - م.

صفتی یسندیده است اگر در جهت کسب فضائل باشد و ناپسند است اگر در مسیر شهوات و کسب لذات دنیوی قرار گیرد.

خواجه نصیر مجتمع یا مدینه را اساس طبیعی حیات اخلاقی می‌داند، زیرا که انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی (= مدنی) است و کمال وی در گرو ابراز همین خصوصیت معاشرت با هموعان خویش است. بنابراین اصول اساسی نظریه اخلاقی خواجه بر محبت و دوستی بنا شده، نظریه‌ای که در آن به وضوح جایی برای انزوا و کناره‌گیری زاهد یافت نمی‌شود. با این حال طوسی در اثر دیگر خود اوصاف الاسراف از زهد به عنوان مرحله‌ای از حیات عرفانی با تأیید سخن می‌گوید. او مدعی تجربه عرفانی نیست، و به وضوح در مقدمه کتاب بیان می‌دارد که کوشش وی متوجه يك ارزیابی عقلانی صرف و تنظیم منطقی آداب عرفانی است. وی گرچه يك عارف نیست ولی طرفدار يك تعلیم عقلی عرفانی است. او این تعلیم را به شش مرحله‌یابی تقسیم می‌کند که به استثنای مرحله آخر، هر مرحله دارای شش مرحله اخلاقی مختص به خود است. اولین مرحله آمادگی برای سفر عرفانی است یعنی سلوک و شروط ضروری آن عبارتند از: ایمان به خداوند، ثبات در ایمان، استواری در نیت، صدق، انابت و خلوص.

دومین مرحله کناره‌گیری عارف از علائق دنیوی است، علائقی که سدره اوست. شش اصل مهم این مرحله عبارتند از: توبه از گناهان، سرکوبی امیال زهد، بی‌اعتنایی به مال فقر، اعمال سخت جهت مطیع ساختن امیال غیر عقلانی ریاضت، بررسی فضائل و ردائل محاسبه، هماهنگی بین اعمال و نیات مراقبت و در آخر تقوی.

سومین مرحله سلوک عارف با خلوت شروع می‌شود و سپس به تفکر، خوف و حزن، رجاء، صبر و شکر خداوند پایان می‌پذیرد.

چهارمین مرحله حاصل تجربیات سالک است قبل از رسیدن به غایت اصلی. این تجارب عبارتند از: دل بستگی به خداوند ارادت، اشتیاق به دل بستگی شوق، دوستی خداوند محبت، شناخت خداوند معرفت، ایمان خلل ناپذیر به خداوند یقین و آرامش نفس سکون. پنجمین مرحله شامل توکل به خداوند، رضاء، تسلیم به اراده الهی، یقین بر یکتایی خداوند توحید، کوشش برای اتحاد با خداوند وحدت و انجذاب در خداوند اتحاد\* است.

در مرحله ششم است که روند انجذاب در الوهیت به کمال خود می‌رسد و سالک در وحدت خداوند فنا می‌گردد.

### و. تدبیر منزل

طوسی با قبول مروه‌نیت خود به ابن سینا، منزل را به تألیف خاص موجود میان شوهر و زن، والدین و فرزندان، خادم و مخدوم و مال و دارنده آن تعریف می‌کند. هدف از تدبیر منزل ایجاد نظام انضباطی مؤثری است که موجبات آسایش جسمی، اجتماعی و ذهنی این مجتمع ابتدایی را، که پدر چون مدیری در رأس آن است فراهم آورد. وظیفه پدر نگهداشتن و برقرار کردن تعادل میان افراد خانواده است، از طریق نظارت بر احوال خاص هر يك از اعضا و تلقین مصلحت عمومی آنها.

ثروت برای رسیدن به دو غایت عمده بقای نفس و بقای نسل ضروری است. طوسی در

\* چنانکه ملاحظه می‌فرمایید به جای منش اصل هفت اصل را می‌شمارد. و نیز در متن به جای محاسبه، محاربه نقل کرده است. - ویراستار.

• در اوصاف الاسراف اصل اتحاد بیش از وحدت آمده است. مأخذ پیشین، صص ۱۵۵، ۱۵۹ - م.

مورد کسب ثروت توصیه می‌کند که باید صناعتی شریف اختیار کرد و کسب کمال در آنها را در نظر گرفت و هیچگاه نباید مرتکب جور و تسلیم عار و ذنات شد. شك نیست که صناعت‌های حجامی کُناسی پست و کراهت انگیزند، ولی به حکم مصلحت اجتماع جایزاند. خواجه نصیر ذخیره نهادن مال را عملی دور اندیشانه می‌داند مشروط بر اینکه این عمل از روی حرص یا بخل نباشد و موجب مشقت اعضای خانواده یا به مخاطره افتادن دیانت و عرض فرد در اجتماع نشود. وی در موارد خرج، عموماً معتقد به رعایت اعتدال است و صرف مال را در هیچ چیز که نشان اسراف، ریا و مباهات، سوء تدبیر، یا لوم و خست در آن باشد، جایز نمی‌داند. هدف اصلی از تأهل تولید نسل و حفظ مال است نه ارضای شهوت. عقل، دیانت، عفت، حیا، فطنت [زیرکی]، رقت دل و از همه بالاتر اطاعت از شوهر از جمله صفاتی است که باید در یک زن جست. چه نیکوست اگر زن شریف نسب، صاحب ثروت و جمال هم باشد، ولی اگر این صفات با عقل، حیا و عفت همراه نباشد، برآستی ناپسند است. برای اجرای تدبیر منزل شوهر باید دارای هیبت باشد. مرد نسبت به زن ممکن است خیر خواه و کریم باشد ولی در مصالح کلی منزل، باید از افراط در محبت پرهیزد، و او را در پرده نگهدارد و اسرار را به وی باز نگوید و در امور مهم با او مشاورت نکند. تعدد زوجات ناپسندیده است، زیرا همه نظام منزل را در هم می‌ریزد. زنان ذاتاً سست رأی‌اند و از لحاظ روانی نسبت به وجود شریک دیگری در عشق و سعادت شوهر، حسادت می‌ورزند. طوسی با اکراه تعدد زوجات را برای شاهان روا دانسته، زیرا که شاهان در موقعیتی قرار دارند که خواستار اطاعت بی‌چون و چرا هستند، ولی حتی آنان نیز بهتر است به این کار، به عنوان عملی دور از حزم، نپردازند. مرد در منزل همانند دل است در بدن، هم چنانکه یک دل قادر به نگهداری دو بدن نیست، همین طور یک مرد قادر به اداره دو منزل نخواهد بود. حرمت منزل در نظر طوسی چنان زیاد است که مردان را پند می‌دهد که اگر در خود لیاقت اجرای تعادل بین افراد خانواده را نمی‌بینند مجرد (عزب) باقی بمانند.

در مورد تربیت فرزندان، طوسی به پیروی از ابن مسکویه سخن را با تلقین اخلاق نیکو از طریق مدح، اکرام و تأدیب خیر خواهانه شروع می‌کند. وی مخالف مذمت مکرر یا تأدیب در ملامت عام است، چون به نظر او مذمت مکرر باعث وسوسه نفس و تأدیب در ملامت موجب تجاسر [گستاخی] و وقاحت می‌گردد. پس از تفهیم آداب طعام خوردن، جامه پوشیدن، سخن گفتن، طرز رفتار و کردار در اجتماع باید به فرزندان صناعتی خاص که مورد علاقه ایشان باشد تعلیم داد. دختران باید طوری تحت تعلیم قرار گیرند تا در چارچوب منزل همسران و مادرانی شایسته گردند.

طوسی با تأکید بسیار بر رعایت حقوق والدین طبق احکام اسلام، این بخش را به پایان می‌برد. از نظر روانشناسی، فرزندان حقوق پدر را فقط بعد از رسیدن به سن تمیز (بلوغ) در می‌یابند، در حالیکه حقوق مادر آنچنان روشن است که از ابتدای زندگی فهمیده می‌شود. طوسی از این مطلب چنین نتیجه می‌گیرد که حقوق پدر روحانی بوده، در حالیکه حقوق مادر تا حدود زیادی جسمانی است. بنابر این وظیفه انسان نسبت به پدر از خود گذشتگی، ادای احترام، بذل طاعت، دعای خیر و غیره است و وظیفه او نسبت به مادر تهیه غذا، لباس و دیگر مایحتاج جسمانی است.

سرانجام، طوسی خادمان منزل را همانند دست و پای انسان می‌داند و سفارش می‌کند که

• در متن، به جای «حجامی» (hair-dressing) دارد که ظاهراً سلمانی ترجمه باید کرد، ولی چون در گذشته حجام کار کسه کشیدن و حجامت و اصلاح سر را هم می‌کرده است، به پیروی از خواجه، حجامی گذاشته شد. ویراستار.



باید با آنها به نیکی رفتار شود، آنچنان رفتاری که خادمان منافع خود را با منافع مخدوم خود یکی بدانند. مقصود اصلی این است که خادمان باید از روی محبت، احترام و رجا خدمت کنند نه از روی ضرورت، اجبار و خوف که در آن صورت بر مصالح منزل تأثیری معکوس دارد. خلاصه آنکه منزل در نظر طوسی کانون زندگی خانوادگی است. درآمد، پس انداز، هزینه و انضباط زن، فرزندان و خادمان همه بر محور آسایش عمومی همه افراد خانواده دور می‌زند.

### ز. سیاست

دو کتاب فارابی سیاست المدینة\* و آراء اهل المدینة الفاضله نخستین کوششی بود که جهت تدوین فلسفی نظریه سیاسی در جهان اسلام به عمل آمد. او علم المدنی را هم به معنی علم مدن و هم به معنی علم حکومت به کار برده است. طوسی نیز به پیروی از او سیاست مدن را در هر دو مورد به کار برده است. در حقیقت بیشتر برداشت او از احتیاج انسان به تمدن و گروه‌های مختلف اجتماعی و شهرها برخاسته از نظریات فارابی است.<sup>۲۵</sup>

انسان بالذات موجودی اجتماعی است. طوسی برای اثبات این مدعا از کلمه انسان که در عربی به معنی جمعیت گرا و معاشرت خواه است شروع می‌کند. از آنجایی که این انس طبیعی جزو نهاد بشر است، به همین جهت کمال انسان در این است که این خصلت نهادی را نسبت به همنوعان خود کاملاً ابراز کند. تمدن نیز نام دیگر این کمال است و به همین دلیل است که اسلام تأکید بر نماز جماعت دارد و آنرا بر نماز فرادی ترجیح می‌دهد.

کلمه تمدن از مدینه (شهر) مشتق شده است که به معنی زندگی مشترک انسانهاست که با شغلهای گوناگون به منظور کمک و رفع نیازهای یکدیگر گرد هم آمده‌اند. چون هیچ انسانی خودکفا نیست، لذا هر کس احتیاج به کمک و همکاری دیگری دارد. خواست‌های هر انسانی با انسان دیگر متفاوت است و همین نکته در باب انگیزه‌هایی که انسان را به همکاری وامی‌دارد نیز درست است. بعضی به خاطر لذت و گروهی به انگیزه سود، با دیگران همکاری می‌کنند؛ و برخی نیز هدفشان از همکاری خیر و فضیلت است. این گونه‌گونی علل همکاری، به تضاد منافع منجر می‌شود و باعث تجاوز و ظلم می‌گردد. بنابراین نیاز به حکومت ظهور می‌کند تا هر کس را به سهمی که مستحق آن باشد قانع گردانند، بی‌آنکه به حقوق مشروع دیگران تعدی نماید. لذا اجرای عدالت و وظیفه عمده هر حکومتی است که باید در رأس آن ملکی عادل قرار گیرد که وی بعد از سیاست الهی (= ناموس)، دومین حاکم محسوب می‌شود. ملک می‌تواند منویات ملوکانه خود را در جزء جزء امور طبق ضرورت و موقعیت زمان و مکان اعمال کند، ولی این کار نیز باید مطابق اصول کلی سیاست الهی صورت پذیرد. طوسی نتیجه می‌گیرد که چنین ملکی خلیفه خدا بر روی زمین است و همچون طبیعی است برای حفظ اعتدال و نظم عالم.

اما در باب خصال ملک، باید وی آراسته به شرافت نسب، علو همت، متانت رأی، عزیمت تمام، صبر بر سداید، یسار\* و اعوان صالح باشد. نخستین و مهم‌ترین وظیفه او این است که با ایجاد محبت در میان دوستان و نفرت در میان دشمنان و نیز با ایجاد اتحاد میان اهل قلم، اهل شمشیر، اهل مزارعه و اهل معامله - چهار رکن مملکت - وجود کشور را تحکیم بخشد.

\* در متن انگلیسی سیاست المدینة (siyasat al-madinah) آمده که بی‌شک سیاست المدینة (siyasat al-madaniyah) صحیح است. - م.

\* در متن انگلیسی کلمه large-heartedness معادل یسار آمده است درحالی‌که درین جا یسار بمعنی توانگری است نه قوی‌دلی. ر.ک. اخلاق ناصری، ص ۲۰۶. - م.

خواجه نصیر سخن خود را ادامه می‌دهد و به وضع اصول آداب الحرب برای هدایت فرماندهان می‌پردازد. او می‌گوید، دشمن را هر قدر که زبون باشد هرگز نباید حقیر شمرد ولی در عین حال باید به هر قیمت از جنگ حذر کرد ولو با حیل‌های سیاسی، البته بدون توسل به پیمان شکنی. ولی اگر بیکار اجتناب ناپذیر شد، حمله باید فقط بنام خدا و با تأیید همه افراد لشکر انجام گیرد. مدبر لشکر در امور جنگ باید شخصی باشد شجاع و قویدل، صاحب تجربه و رأیی صایب. خواجه بویزه بر ایجاد يك دستگاه جاسوسی مخفی جهت نظارت بر حرکات دشمن تأکید می‌ورزد. هم چنین به نظر او اصول سیاست ایجاب می‌کند که تا آنجا که ممکن است دشمن را اسیر کنند تا اینکه بکشند، و نباید، پس از پیروزی نهایی کستاری صورت گیرد، زیرا که برای ملك عفو شایسته‌تر از انتقام است. در حالت تدافعی باید با نیرنگ یا شبیخون بر دشمن فائق آمد، مشروط بر اینکه موضع خودی مستحکم باشد؛ در غیر این صورت بی‌اتلاف وقت باید به کندن خندق‌ها و ساختن دژها پرداخت و حتی با پیشنهاد بدل اموال و به کاربردن حیل‌های سیاسی، مذاکرات صلح را آغاز کرد.

طوسی چون وزیر هلاکو بود، بخوبی از مضار تبدیل سلطنت به دیکتاتوری مطلقه آگاه بود و بنابراین به مقرران ملك توصیه می‌کرد که از نزدیکی و تماس زیاد با ملوک بر حذر باشند، زیرا که مصاحبت با آنان به هیچ وجه بهتر از نزدیکی به آتش نیست. به عقیده او هیچ مقامی خطرناکتر از وزارت ملك نیست و وزیر در متابیل حسودان دربار و بوالهوسی‌های مقام سلطنت، جز «صحت و استقامت» خویش، تأمینی ندارد. وزیر باید اسراری را که با وی در میان گذاشته شده حسودانه حفظ کند و نسبت به چیزی که از او مخفی نگاه داشته شده کنجکاو ناسد. طوسی بسیار مورد احترام خان مغول بود، با وجود این، با ابن مقفع\* موافق است که «هر اندازه شخص به ملك نزدیکتر شود، باید نسبت به وی احترام بیشتری نشان دهد، آنقدر که اگر ملك او را برادر خواند، او باید ملك را خداوندگار خطاب کند».

### ح. سرچشمه فلسفه عملی

به نظر طوسی، احکام قرآنی، انسان را چون يك فرد، عضوی از يك خانواده و شهروندی از يك شهر یا کشور معرفی می‌کند. این تقسیم‌بندی سه‌گانه ظاهراً طبقه‌بندی فلسفه عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را به متفکران مسلمان القاء کرد. این (تأثر) در مورد محتوای این علوم هم صادق است؛ اما این نیز چندان از حقیقت دور نیست که این اصول تحت تأثیر افلاطون و ارسطو گسترش بیشتری پیدا کرد. اظهار نظر شونستری که «علم اخلاق تنها موضوعی بود که شرق از غرب تقلید نکرد» و اینکه «تنها تأثیری که غرب در این مورد بر شرق گذارد روش برخورد علمی بود» بیشتر در مورد تدبیر منزل و سیاست مدن که تأثیر یونانیان بر آنها به زحمت قابل تشخیص است، صدق می‌کند تا در مورد علم اخلاق بمعنی دقیق کلمه.

### ط. علم النفس

خواجه نصیر به جای اثبات وجود نفس، سخن را با این فرض آغاز می‌کند که نفس حقیقتی است به خودی خود آشکار، نه نیازی به برهان دارد و نه ثابت کردنی است. در این راه استدلال کردن از هستی خویش يك بحال منطقی و عبث است، چون در هر استدلالی، فرض وجود دو جزء

\* در متن انگلیسی ابن مقفع (Ibn muqna) ذکر شده و باید این مقفع باشد. رک. اخلاق ناصری، ص ۳۱۸ - م.

استدلال کننده و موضوع مورد استدلال، لازم است ولی در مورد نفس این هر دو یکی است. ماهیت - نفس جوهری بسیط و مجرد است که به وسیله خود درک می شود. به وسیله عضلات اندام های حسی بدن را اداره می کند، ولی خود و رای ادراك آلات جسمانی قرار دارد. خواجه نصیر، پس از ارائه براهین ابن مسکویه درباره تجرد نفس، بر اساس عدم تجزیه نفس و توانایی آن در قبول صور جدید بدون از دست دادن صورتهای گذشته، و نیز قبول صور متضاد در يك زمان، و تصحیح خطای حس دو دلیل از خود بر آنها اضافه می کند. احکام منطقی، طبیعی، ریاضی و الهی و غیره، بدون اختلاط، همه در يك نفس موجودند و هر يك را به وضوح تمام می توان به ذهن فراخواند و این در مورد جوهر مادی امکان پذیر نیست؛ بنابراین نفس جوهری غیر مادی است. ظرفیت جسم محدود است و متناهی، چنانکه يك صد نفر در جایی که برای پنجاه نفر در نظر گرفته شده نمی گنجند در حالیکه برای نفس چنین نیست. بنابراین می توان گفت که نفس ظرفیت کافی برای قبول همه افکار و تصوراتی که از موضوعات می کند، دارد، و همین طور، باز برای کسب معلومات تازه ظرفیت دارد. این مطلب نیز ثابت می کند که نفس جوهری بسیط و مجرد است.

در عبارت متداول «سر من، گوش من، چشم من»، کلمه «من» دال بر هویت نفس است که مالک اعضاء مذکور است در حالیکه مالک تجرد خود نیست. نفس برای کمال خود به بدن احتیاج دارد، ولی هستی آن موقوف به داشتن بدن نیست.

قوای نفس - طوسی بر سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی اسلافش نفس متخیل را هم اضافه می کند که حد واسط میان نفس حیوانی و انسانی است. نفس انسانی به وسیله عقل (نطق) که علم را از عقل اول دریافت می کند؛ مشخص می شود. چنانکه ارسطو دریافته بود عقل بر دو نوع است نظری و عملی. طوسی به پیروی از کندی، عقل نظری را بالقوه می داند که برای بالفعل شدن چهار مرحله را طی می کند که عبارتند از عقل هیولانی، عقل ملکی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. در مرحله عقل مستفاد است که هر صورت مفهومی که بالقوه در نفس به هم رسیده بر نفس آشکار می گردد، مانند انعکاس صورت انسانی در آینه ای که مقابل وی قرار گرفته است. از سوی دیگر، عقل عملی با فعل از روی اراده و قصد سر و کار دارد. بنابراین امور بالقوه ای که در آن موجود است از طریق عمل به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن متحقق می گردد.

نفس متخیل از يك سو با ادراکات محسوس سر و کار دارد و از سوی دیگر با تجریدات عقلی، به طوریکه اگر با نفس حیوانی اتحاد یابد به آن وابسته می شود و با او فانی می گردد. ولی اگر با نفس انسانی متحد گردد، از وابستگی به اندامهای جسمانی رها شده و در سعادت و شقاوت نفس مذکور، که باقی خواهد بود، سهم خواهد گشت. پس از مفارقت نفس از بدن، هیأتی از تخیل در صورت آن باقی می ماند و عقاب و پاداش یافتن نفس انسانی به این هیأت نفس متخیل، و آنچه نفس مذکور در این دنیا فرا گرفته و انجام داده، بستگی دارد.

ظاهراً اساس نفس متخیل طوسی را همان قوه متخیله ناطقه و مصوره ارسطو تشکیل می دهد، ولی پیوند نفس متخیل با عقیده استوار به عقاب و ثواب در عالم دیگر از آن خود طوسی است.

به پیروی از سنتی که از ابن سینا و غزالی به یادگار مانده، خواجه نصیر هم معتقد به تمرکز دادن وظائف قوای نفس در دماغ شده است. وی جای حس مشترك را در تجویف مقدم

دماغ، مصوره را در ابتدای قسمت مقدم دومین تجویف، متخیله را در جلوی تجویف سوم و حائظه را در قسمت عقب دماغ می‌داند.

### ط. مابعدالطبیعه

طبق نظریه خواجه نصیر مابعدالطبیعه به معنی دقیق آن شامل دو قسمت است، علم الهی و فلسفه اولی. معرفت به خدا، عقول و نفوس، علم الهی را تشکیل می‌دهد و معرفت به عالم و کلیات فلسفه اولی را می‌سازد. هم‌چنین علم راجع به مقولات وحدت و کثرت، وجوب و حدوث، ماهیت و وجود، بقاء و فنا، بخشی از همین فلسفه اولی است. علم نبوت، امامت و روز قیامت جزو فروع مابعدالطبیعه است. وسعت این موضوع خود نشان می‌دهد که «مابعدالطبیعه از اصول اساسی فلسفه اسلامی است و قلمرو آن سهم بزرگی در پیشرفت تاریخ افکار داشته است»<sup>۱۲</sup>.

خدا - بعد از انکار امکان منطقی الحاد و تثویت غایبی، طوسی بر خلاف فارابی، ابن مسکویه و ابن سینا، به این بحث می‌پردازد که منطقی و مابعدالطبیعه از اثبات وجود خدا بر اساس براهین عقلی سخت قاصرند. وجود خداوند که علت غایی تمام براهین و بنابراین بنیان تمام منطقی و مابعدالطبیعه است، خود بی‌نیاز از دلایل منطقی است. همانند قوانین اساسی منطقی صوری، وجود خداوند محتاج و وابسته به دلیل نیست. او قدیم، اصل، واجب و اصل بدیهی برهان جهانی است و چون اصل موضوعه وجودش باید پذیرفته شود نه اینکه اثبات گردد. خواجه از تحقیق حیات اخلاقی نیز به نتیجه مشابهی رسید که کانت در زمان جدید به آن دست یافت، یعنی وجود خداوند را به مثابه اصل موضوعه [= مسلم] علم اخلاق دانست.\*

طوسی می‌افزاید که اقامه دلیل برای چیزی مستلزم احاطه کامل بر آن چیز است و از آنجائی که برای انسان متناهی امکان احاطه بر خداوند و تمامیت او نیست، لذا اثبات وجود خداوند نیز برای انسان امکان ندارد<sup>۱۳</sup>.

خلق از عدم = حدوث - این که عالم قدیم است یا حادث یکی از مشکل‌ترین مسائل فلسفه اسلامی است. ارسطو به قدمت عالم اعتقاد دارد و حرکت آنرا به خلق خدا، یا محرك اول نسبت می‌دهد. ابن مسکویه با ارسطو درین مورد که خداوند خالق حرکت است موافق است ولی بر خلاف وی استدلال می‌کند که هم ماده و هم صورت عالم بوسیله خداوند از عدم خلق شده‌اند. طوسی در کتاب خود تصورات (که آن را در زمانی که مورد حمایت اسماعیلیان بوده نوشته است)، سعی براین دارد که توافقی میان ارسطو و ابن مسکویه ایجاد کند. او سخن خود را با انتقاد از نظریه حدوث شروع می‌کند. این نظریه که زمانی عالم وجود نداشته و سپس خداوند آن را از عدم خلق کرده، آشکارا مبین این است که خداوند قبل از خلق عالم، خالق نبوده یا اینکه قدرت خلافت‌اش بالقوه بوده و سپس بالفعل شده و این خود انکار محض خلاقیت ابدی اوست. بنابراین، منطقیاً خداوند بی‌بسته یک خالق بوده است؛ یعنی که وجود خلق یا عالم با اوست. به عبارت دیگر، عالم و خداوند دو قدیم یا متضایفان‌اند. خواجه ناگهان از این مبحث می‌گردد و به ذکر این مطلب می‌پردازد که عالم از لحاظ قدرت خداوند، که آنرا کمال می‌بخشد، قدیم است ولی به لحاظ خود و قدرت خویش محدث است.

طوسی در کتاب بعدی خود به نام فصول (که رساله‌ای مشهور است، و بیشتر با مسائل مابعدالطبیعه سر و کار دارد) نظریه بالا را رها کرده و بدون هیچ قید و شرطی به نظریه دینی

• اشاره است به عبارت معروف کانت که می‌گوید: «من باید معرفت‌وا نسخ کنم تا برای ایمان جا باز کنم» - ویراستار

حدوث می‌گراید. او وجود را به واجب و ممکن تقسیم کرده و استدلال می‌کند که ممکن برای هستی یافتن خود وابسته به واجب است، و چون او به علتی جز خود وابسته است، لذا نمی‌توان آن را در مقام وجود فرض کرد، زیرا خلق چیزی که موجود است محال و عبث است و آنچه وجود ندارد، معدوم است، بنابراین واجب الوجود، ممکن را از عدم می‌آفریند. این روند را خلق گویند و موجودی چنین را محدث خوانند.

به همین نحو خواجه نصیر در تصورات با ابن سینا هم‌نوائی کرده می‌گوید که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، و به پیروی از این اصل و به پیروی از توافلاطونیان به شرح صدور جهان از واجب الوجود می‌پردازد. وی در رساله عقل، رساله علل و معلولات، و شرح اشارات نیز، هم از طریق منطقی و هم از راه ریاضی، روی هم رفته کثرت را در روند آفرینش به عنوان يك کل در نظر می‌گیرد. ولی در آثار بعدی خود مانند قواعد العقائد، تجرید العقائد و فصول به وضوح به رد این نظریه پرداخته و مبانی همان اصلی را که زمانی خود وی به سختی بر آن تکیه داشت ویران می‌کند. گفته شده که از فیضان عقل اول [در ذات خود]، عقل، نفس و جرم فلك اول، خلق گردیده است. طوسی خاطر نشان می‌کند که چنین موضعی روشن‌گر آن است که آنچه توسط عقل اول خلق شده کثیر است و این با اصل «از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» مابینت دارد. خواجه راجع به منشأ کثرت به بحث بیشتری پرداخته و می‌گوید: وجود کثرت یا ناشی از قدرت خداوند است یا نیست. اگر کثرت ناشی از قدرت خداوند باشد، بدون شك از او ناشی شده است.\* از طرف دیگر اگر وجود کثرت ناشی از قدرت «او» نباشد دال بر این معنی است که در کنار خدا قائل به وجود خدای دیگری شویم.<sup>۳۰</sup>

به همان ترتیب، طوسی در کتاب تصورات بر آن است که فیضان خدا با خلق یکسان است و این ناشی از ضرورت خودآگاهی خدا نسبت به ذات خویش است. ولی خواجه در اثر دیگرش فصول، این عقیده را هم رها کرده و خداوند را فاعل مختار می‌داند و نظریه خلق ناشی از ضرورت را نفی می‌کند. وی استدلال می‌کند که اگر خلق خداوند ناشی از ضرورت باشد، افعال او باید [به ضرورت] از ذاتش نشأت گیرد، بنابراین اگر قسمتی از عالم معدوم گردد، ذات خداوند نیز باید به عدم بیبندد؛ زیرا علت ناموجود شدن آن تابع ناموجود شدن قسمتی از علت آن است، ناموجود شدنی که باز هم به توسط ناموجود شدن بخشهای دیگر علت خودشان مشخص می‌شود و به همین ترتیب الی غیرالتهایه. از آنجایی که وجود تمام موجودات وابسته به ضرورت وجود خداست، ناموجود شدن آنها نهایتاً به ناموجود شدن خداوند می‌انجامد.<sup>۳۱</sup>

### ی. نبوت

طوسی بعد از اثبات اختیار و معاد جسمانی به اثبات وجوب نبوت و امامت می‌پردازد و می‌گوید: تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می‌شود و همین لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی ضروری می‌سازد. ولی از آنجایی که وجود خداوند و رای هر نوع ادراك حسّی و فهم ماست بنابراین، خدا پیامبرانی را برای هدایت مردم می‌فرستد. این به نوبت خود، نصب امامت را بعد از پیامبران، برای اجرای قوانین الهی، ایجاب می‌کند.

\* در حالیکه گفته شد از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) و این برخلاف اصل یاد شده است. م.

## ك. خیر و شرّ

درین عالم خیر و شرّ به هم آمیخته‌اند. تراحم شرّ با فضل خداوند ناسازگار می‌نماید. زرتشتیان برای پرهیز از این مشکل نور و خیر را به یزدان و تاریکی و شرّ را به اهریمن نسبت دادند. ولی وجود دو چیز برابر و دو اصل مستقل، خود منجر به ایجاد مسئله تناقض مابعدالطبیعی می‌گردد. طوسی با انکار این نظر درین مورد به طرفداری از مرشد معنوی خود این سینا، به شرح اصل شرّ و هدف از آن می‌پردازد.

به نظر خواجه، خیر از جانب خداوند صادر می‌شود و شرّ چون عرضی بر سر راه آن پدیدار می‌شود. برای مثال خیر چون دانه گندمی است که بر خاک افتد و به آن آب رسد، و رشد کند و گیاه شود و محصولی بر بار آورد. شرّ چون کفی است که بر سطح آب ظاهر گردد. کف مسلماً از جریان آب حاصل می‌شود نه از خود آب. از این رو، اصلی بنام شرّ در عالم وجود ندارد، ولی به عنوان يك عرض، یا ضمیمه، ملازم ماده است.

در عالم انسانی شرّ یا بر اثر اشتباه در داوری پیش می‌آید یا از طریق سوءاستفاده از عطیة (هدیه) الهی اختیار. خدا بذات خویش طالب خیر کلی است، ولی حجابهای حواس، تخیل، توهم و تفکر جنوی دید ما را می‌گیرد و بینش ذهنی ما را تیره می‌سازد. بنابراین بصیرت ما از پیش بینی نتایج افعال فرو می‌ماند و در نتیجه به انتخاب غلط می‌افتد و منجر به شرّ می‌گردد.

هم‌چنین حکم ما در باب شرّ نسبی و اعتباری است، بدین معنی که شرّ همواره در ارتباط با چیزی شرّ است. برای مثال وقتی آتش کلبه مرد فقیری را می‌سوزاند یا سیل دهی را به نابودی می‌کشاند، حکم محتوم شرّ متوجه آتش و آب می‌شود؛ و حال آنکه در حقیقت هیچ چیز شرّی در آتش و آب نیست؛ بلکه در مقایسه با حضور آب یا آتش، که گاه موجب شرّ جزئی می‌شود، ممکن است غیبت آنها موجب ایجاد يك شرّ کلی گردد.

بالاخره شرّ نتیجه جهل یا ضعف جسمانی یا فقدان چیزی است که مایه خیر است. غیبت روز شب را موجب می‌شود، فقدان ثروت فقر را و غیبت خیر شرّ را. بنابراین شرّ ذاتاً غیبت چیزی است - چیزی علمی است نه وجودی.<sup>۳۱</sup>

طوسی در جواب این سؤال که چرا خداوند برای گناهی متناهی عقوبتی نامتناهی در نظر گرفته، می‌گوید، این اشتباه است که ثواب و عقاب را به خداوند نسبت دهیم، زیرا که صاحب فضائل طبعاً و ضرورتاً شایسته نعیم ابدی است و صاحب رذائل سزاوار عقاب و یأس ابدی.

## ل. منطق

آثار خواجه در منطق عبارتند از اساس الاقتباس، شرح منطق اشارات، تعدیل المعیار و تجرید فی المنطق. اساس الاقتباس درباره این موضوع به زبان فارسی بحثی جامع و روشن به روال منطق ابن سینا در شفا به دست می‌دهد.

خواجه منطق را هم علم و هم ابزار علم می‌داند. هدف منطق به عنوان يك علم، شناخت معانی و کیفیت معانی شناخته شده است؛ اما به عنوان ابزار علم کلید فهم علوم مختلف به شمار می‌رود. هرگاه که درک معانی و کیفیت آنها، در ذهن به نحوی ترسیم گردد که دیگر احتیاجی به تمرین فکر و اندیشه نباشد، علم منطق صنعتی مفید می‌گردد که ذهن را از يك طرف از خطای فکر و از طرف دیگر از حیرت مصون می‌دارد.<sup>۳۲</sup>

حاصل می‌شود.

ابن سینا برخلاف ارسطو قیاس را به اقترانی و استثنایی تقسیم کرده است. طوسی از این تقسیم پیروی کرده و آنرا به شیوه خاص خود تکمیل کرده است. به طور کلی آثار منطقی او ارسطویی است، ولی در عوض سه شکل قیاس، چهار شکل عرضه می‌دارد؛ و مأخذ شکل چهارم نه در ارغنون ارسطو یافت می‌شود و نه در آثار منطقی ابن سینا.<sup>۱۰\*</sup>

### م. مروری کوتاه

چنانکه قبلاً دیدیم خواجه نصیر در علم اخلاق به ابن مسکویه و در علم سیاست به فارابی مدیون است؛ ولی نفوذ هیچ یک از این دو به عمق و وسعت نفوذ ابن سینا بر افکار او نمی‌رسد. منطق، مابعدالطبیعه، علم النفس، تدبیر منزل و اصول دین طوسی در واقع از ابن سینا اقتباس شده است. علاوه بر این، ارتباط طولانی و «اضطرابی» با اسماعیلیان نزاری، در تفکرات اخلاقی، نفسانی و مابعدالطبیعی او تأثیر داشته است. از لحاظ تاریخی در حقیقت مقام او چون مقام یک احیاء کننده است. ولی از نظرگاه تاریخ فرهنگ، او حتی احیاء کننده سنت فلسفی و علمی به خصوص در عصر انحطاط سیاسی و عقلانی است. گرچه آثار او با تکرار و فضل خسته کننده همراه است ولی اهمیتش از ابداع کمتر نیست بویژه تا بدان حد که زمینه نوزایی عقلانی ملتی را فراهم ساخت.

---

• منطقیان اسلامی شکل چهارم قیاس را معمولاً به جالینوس نسبت می‌دهند، ولی با ترجمه دقیق آثار ارسطو امروزه معلوم شده است که شکل مذکور نیز در مباحث منطقی ارسطو بوده ولی او آن را جندان معتبر نمی‌شمرده است. ولایب نیتز گفته است که در آثاری که از جالینوس در دست است چنین چیزی وجود ندارد (ویراستار).

۱. مقاله زند راجع به طوسی در مجله هلال، نوامبر ۱۹۵۶، کراچی.  
۲. ایوانف، تصورات ص پانزده.
3. *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 980.
۴. بعد از راه یابی به خدمت هلاکو، طوسی در مقدمه زیج ایلخانی، ارتباط خود با اسماعیلیان را «تصادفی» می داند (ایوانف، مأخذ پیشین، ص پانزده) و هم چنین دیباچه کتاب اخلاق ناصری را که به نصیرالدین عبدالرحیم - حامی اسماعیلی خود در قهستان - هدیه کرده بود «بلبل گردانید».
- (Browne, *Literary History of Persia*, vol. II, p. 456.)  
5. *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, 981.  
6. P. K. Hitti, *History of the Arabs*, p. 378.
۷. مقاله ایلمین سابی در یادنامه طوسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۹۵۷، ص ۶۱.  
۸. یادنامه طوسی، ص ۶۶.  
۹. حکماء الاسلام، ج ۲، ص ۲۵۶.
10. Browne, *op. cit.*, vol. II, p. 485.
۱۱. اساس الاقتباس، ص بی.
12. Browne, *op. cit.* vol. III, p. 18.
۱۳. ایوانف، همان، ص شصت و پنج.  
۱۴. افغان، این سینا، ص ۲۴۴.
15. *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 981  
16. *Geschichte der arabischen Litteratur*, Suppl. vol. I, pp. 670 - 76.
۱۷. ایوانف، همان، ص بیست و شش.  
۱۸. اساس، صص ۶، ۷، ۸، ۹.
19. *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 933.
۲۰. اخلاق ناصری، ص ۵.  
۲۱. همان، ص ۶.  
۲۲. همان، ص ۱۲۵.  
۲۳. همان، ص ۱۷۵.  
۲۴. همان، ص ۶.  
۲۵. همان، ص ۲۴.  
۲۶. همان، ص ۶۱.  
۲۷. ارسطو «اسراف» را زیاده روی در حریت به جانب افراط دانسته بنا بر این آرای عیبی مثبت می داند، هر چند که به نظر وی «نشانه ذنات نیست، بلکه نشانه بلاهت است» (*Nichomachean Ethics*, p. 105).  
۲۸. بقره، آیه ۱۹۰؛ مائده، آیه ۲.  
۲۹. بقره، آیه ۱۰. [در متن انگلیسی اشتباهاً سوره ۱، آیه ۲ ذکر شده بود که بدینوسیله تصحیح شد. - م.]  
۳۰. اخلاق ناصری، ص ۱۱۴.  
۳۱. غزالی، احیاء، ج ۲، فصل ۳.  
۳۲. اوصاف الاشراف، ص ۱.  
۳۳. اخلاق ناصری، ص ۱۴۵. رساله ای که طوسی به آن اشاره کرده کتاب السياسة است. به تصحیح مآلوف، بیروت، ۱۹۱۱.  
۳۴. تهذیب الاخلاق، صص ۵۴ - ۲۶.  
۳۵. آراء اهل المدينة الفاضله، صص ۵۸ - ۵۳؛ سیاست المدینه، صص ۷۶ - ۱.  
۳۶. این نظریه «مشارکت» یا انس طبیعی را با «نظریه هابز درباره انسان» گوشه نشین، حقیر، نفرت انگیز، وحشی و ناقص مقایسه کنید. (Roger, *Students' History of Philosophy*, p. 245).  
۳۷. مقایسه شود با اخلاق ماکیاولی «زور و فریب». «اگر يك امير بيوسته خوب باشد از بين خواهد رفت. او باید چون روباهی حیل گر و مانند شیر درنده باشد».  
(Bertrand Russel, *A History of Western Philosophy*, p. 528).
۳۸. اخلاق ناصری، ص ۱۰.



۴۰. تهذیب الاخلاق، صص ۲-۷.
۴۱. تصوّرات، ص ۲۵.
۴۲. طبق این استدلال هر جسی به نفسی تعلق دارد. در عصر جدید ویلیام جیمز برای اثبات اینکه هر فکری به ذهنی تعلق دارد استدلال مشابهی به کار برده است. و می گوید «بنظر می رسد که اگر واقعیت های اصولی نفس فکر نباشد [گفتن] این فکر یا آن فکر و فکر من، دلیل بر این خواهد بود که هر فکری مخصوص به خود است.»
- W. James, *Psychology* (Briefer Course), p. 153.
۴۳. تصوّرات، ص ۲۳.
۴۴. بنابر عقیده غزالی جای هر يك از قوا در دماغ چنین است. حافظه در قسمت مقدم تجویف اول، وهمیه در تجویف اوسط، متفکره در تجویف اوسط دماغ و تذکر در تجویف مؤخر دماغ (میزان العمل، ص ۲۵).
۴۵. افنان، همان، ص ۱۰۶.
۴۶. تصوّرات، ص ۸.
۴۷. فصول، ص ۱۸.
۴۸. همان، صص ۱۸ - ۱۶.
۴۹. تصوّرات، ص ۲۲.
۵۰. اساس الاقتباس، ص ۵.
۵۱. همان، ص ۳۲۹.
۵۲. افنان، همان، ص ۱۰۱.

### کتابنامه

- مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، مصر، ۱۳۲۹/۱۹۱۱: غزالی، میزان العمل، مصر، ۱۳۲۸/۱۹۱۰: نصیرالدین طوسی، اخلاق ناهنری، لکنهو، ۱۹۴۲: تصوّرات به تصحیح ایوانف، بمبئی، ۱۹۵۰: اوصاف الاشراف، به تصحیح نصرالله تقوی، تهران، ۱۹۴۱: فصول به تصحیح م. ت. دانش پژوه، تهران، ۱۹۵۶: سه گفتار طوسی، تهران ۱۹۵۶. اساس الاقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۹۴۷، یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۹۵۷: آقای علی اکبر زند، «خواجه نصیرالدین طوسی» در فصل نامه هلال، پاکستان، نوامبر ۱۹۵۶: فارابی، آراء اهل المدينة الفاضله، تصحیح ف. دیتریسی (F. Dieterici)، لیدن، ۱۸۹۵: کتاب السياسة المدنیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۶/۱۹۱۷: عبدالسلام ندوی، حکماء الاسلام، اعظم گره، ج ۱، ۱۹۵۳، ج ۲، ۱۹۵۶: م. یونس انصاری، ابن رشد، اعظم گره، ۱۳۴۲/۱۹۲۳: س. م. افنان، ابن سینا، لندن، ۱۹۵۸:

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, Leiden, 1943, Suppl., 1937; A.M.A. Shushtery, *Outlines of Islamic Culture*, Bangalore, 1938; R. Levy, *The Sociology of Islam*, 2 vols., London, 1933; R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, 1919; D.M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics* London, 1953; P.K. Hitti, *History of the Arabs* London, 1958; T.W. Arnold and A. Gillaume (Eds.), *The Legacy of Islam*, London, 1952; Aristotle, *Nichomachean Ethic* tr. D.P. Chase, Oxford, 1847; E.G. Browne, *Literary History of Persia*, 4 vols., 1906-28; *Encyclopaedia of Islam* London, 1908-38; M.M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahore, 1951; T.J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, tr. E.R. Jones, London, 1903.

## الف. مقدمه

از تعجب آورترین جنبه‌های تحقیقات غربی در حیات عقلی اسلامی، این است که تاکنون جز در يك یا دو مورد استثنایی، در ذخایر معنوی و عقلی شیعه اثنی عشری عملاً به هیچ يك از زبانهای اروپایی تحقیقی جدی صورت نگرفته است.<sup>۱</sup> نتیجتاً نه تنها غربیان، بلکه حتی مسلمانانی که تماس آنان با عالم تشیع بیشتر از راه منابع غربی بوده، از ثمرات حیات عقلی که تا به روزگار ما در مراکز شیعی و بخصوص در ایران تداوم داشته، کاملاً غافل مانده‌اند. از آنجا که پس از قرن هفتم / سیزدهم جهان شیعی پناهگاه حیات عقلی اسلامی، بخصوص در عرصه علوم و حکمت<sup>۲</sup> بوده، این غفلت بر این تصور سراسر خطا دامن زده است که اسلام پس از حمله مغول روی به انحطاط کامل نهاد. اما تحقیق بیشتر و مفصلتر در دنیای اسلام نشان خواهد داد که در هنر، حکومت، تصوف و بسیاری از جنبه‌های زندگی اسلامی تا دوران اخیر، هر چیز دیگری جز انحطاط، ممکن بوده است. و تحقیق در عالم تشیع روشن خواهد کرد که مسلمانان حتی در علوم و فلسفه و عرفان اسلامی، با وقفه‌ای به مدت يك قرن و نیم، همچنان به زندگی شکوفای خود تا به این عصر ادامه داده‌اند. این تحقیق نشان خواهد داد که همان طور که هنر صفوی یکی از قله‌های رفیع هنر اسلامی است، حیات عقلی شیعی این دوره هم از مراحل اوج تاریخ اسلامی به شمار می‌آید. دوره‌ای که حکمای چون صدرالدین شیرازی معروف به ملا صدرا را به بار آورده است. شاید زمانی فر رسد که در کتابهای تاریخ فلسفه فصلهای مربوط به اسلام دفعتاً به این رشد یا این خلدون ختم نشود و رشته تداوم تا به عصر ما کشیده شود و به این پندار زیانبار که مسلمانان معاصر بر اثر قرنها «خلاً» فکری از سنتهایشان بریده‌اند، برای همیشه پایان دهد. هدف ما در این فصل، به هیچ وجه پر کردن این خلاً نیست، بلکه بیشتر مقصود ما این است که برخی زمینه‌ها و چشم اندازهای عقلی دوره صفوی را ترسیم کنیم؛ دوره‌ای که تشیع اثنی عشری نخستین بار هویت سپاسی و فرهنگی کاملاً مستقل خود را یافت، هویتی که از آن پس حاکم بر همه شئون زندگی ایرانی بوده است. به قدرت رسیدن سلسله صفویه در ایران از جذابترین فصول تاریخ اسلامی و بیانگر یکی از مواردی است که تأثیر تصوف در زندگی سیاسی و اجتماعی اسلامی مستقیماً حس می‌شود. نام و نسب دودمان صفوی، که در آغاز، به شیخ صفی‌الدین اردبیلی<sup>۳</sup> از اقطاب بزرگ می‌رسد. صفویان به سرعت به نیروی سیاسی کاملاً سازمان یافته‌ای تبدیل شدند، سراسر ایران را گشودند و نخستین بار پس از سقوط سلسله ساسانی، ایران را با وحدت سیاسی به هم پیوند دادند. پس از شیخ صفی، فرقه صوفیانه او با ارشاد معنوی تنی چند از اعقابش تداوم یافت. در قرن نهم / پانزدهم پیروان این فرقه کلاههای سرخ دوازده ترکی بر سر گذاشتند و به قزلباش (سرخ سر) شهرت یافتند. در ایران قرن نهم / پانزدهم که شیرازه سیاسی از هم پاشیده بود، قدرت این فرقه افزایش یافت و در دوران فرمانروائی شاه اسماعیل (۱۴۸۷/۸۹۲ - ۲۴/۹۳۰ - ۱۵۲۳) حکمرانان محلی را تار و مار کردند و سراسر ایران را یکپارچه ساختند.

شاه اسماعیل در ۱۴۹۹/۹۰۵ در شهر تبریز تاجگذاری کرد و با تاجگذاری او سلسله صفوی تأسیس شد. حکومت این سلسله بیش از دو قرن به درازا کشید، تا اینکه در ۱۷۲۰/۱۱۳۳ افغانها بر ایران هجوم آوردند، اصفهان پایتخت صفویه را تاراج کردند و شاه حسین آخرین پادشاه این سلسله را به قتل رساندند. در این برهه از تاریخ، مردم ایران، که بعضی شیعی و بعضی سنی بودند و در میان دو برداشت اعتقادی از وحی اسلامی نوسان داشتند، یکپارچه به تشیع اثنی عشری گرویدند و تشیع که تا آن زمان در اقلیت بود، تبدیل به

مذهب رسمی امپراتوری شد و بناچار با امور سیاسی و اجتماعی که هرگز مجبور به مواجهه با آنها نبود، رویاروی گردید.<sup>۲</sup>

کلام شیعی که همواره نقش برج و باروی ایمان مذهبی<sup>۵</sup> را ایفا کرده بود، در عصر صفوی که هیچ جریان دیگری معارض آن نبود، با مسائل عملی اجتماعی بیشماری روبه‌رو شد و بیشتر قوت اولیه خود را از دست داد. اما فقه، به لحاظ مواجهه با اوضاع و احوال جدید، روی به پیشرفت سریع نهاد. به مناسبت مقصودی که ما داریم، بیشتر این واقعیت حائز اهمیت است که فرهنگ ایران، که عمدتاً رنگ شیعی داشت، زمینه را برای شکفتن آراء حکمی اشراقی<sup>۶</sup>، فلسفی و علمی مهیا ساخته است. کوششهای سلسله حکمای پس از خواجه نصیرالدین طوسی که تحقیق در این موضوعها را زنده نگاه داشته بود، یکباره محیط لازم برای پیشرفت این نوع از حکمت را فراهم آورد.<sup>۷</sup> ما این حکمت را که در سراسر عصر صفوی در عراق، سوریه و هندوستان، که پیوندهای بسیار نزدیکی با ایران داشتند، رواج یافت اجمالاً به مکتب اصفهان مربوط دانسته‌ایم. مراکز رواج این حکمت نه تنها اصفهان، پایتخت صفویان، بلکه شهرهایی چون شیراز، کاشان، قزوین و تبریز هم بوده است. گذشته از این شخصیت‌های مبرزی چون شیخ بهاء‌الدین عاملی و سید نعمت‌الله جزایری که در استقرار تشیع در ایران نقش عمده‌ای داشته‌اند، عرب نژاد بودند و از [جبل] عامل نزدیک دمشق و بحرین، که در طول قرون و اعصار دو مرکز حفظ و حراست سنن شیعی بوده‌اند، برخاسته‌اند.<sup>۸</sup>

شیعیان، مذهب فقه جعفری را که به قرینه نام امام ششم شیعیان، امام جعفر صادق [ع] به این نام موسوم شده است، توسعه دادند و گذشته از آن در پیشرفت کلام و سایر تحقیقات سنتی چون صرف و نحو، تاریخ، حدیث، تفسیر قرآن، فقه، اصول<sup>۹</sup>، کلام<sup>۱۰</sup> و حکمت کوشیده‌اند. حکمت که آمیزه‌ای از عرفان تنوزوفی و فلسفه است. موضوع اصلی مطالعه حاضر ماست.

### ب. حکمت

آن صورت از معرفت که با نام حکمت تا به امروز در عالم تشیع بر جای مانده است، نه عیناً همان است که معمولاً در غرب فلسفه می‌خوانند، نه تنوزوفی است که متأسفانه در دنیای انگلیسی زبان به جنبشهای شبه روحانی اطلاق می‌شود، و نه علم کلام است.<sup>۱۱</sup> حکمت که در روزگار صفویان روی به تکامل گذارده و تا به عصر ما تداوم یافته، آمیزه‌ای از چندین رشته است که بر چارچوب تشیع به هم بافته شده است. مهمترین عناصر حکمت عبارتند از تعالیم باطنی ائمه [عم]، بخصوص مطاوی نهج البلاغه امام نخست علی [ع]، حکمت اشراقی سهروردی که حاوی جنبه‌هایی از نظریات ایران باستان و آراء هرمسی، تعالیم صوفیان نخستین، بخصوص آراء عرفانی ابن عربی و میراث فیلسوفان یونانی است. از این رو، جای شگفتی نیست اگر که بسیاری از رسالات حکمی بحث را با منطق آغاز می‌کنند و با جذبه‌های عارفانه در پرتو تجرید و اشراق عقل پایان می‌برند. این رسالات به قدری که رفع حاجت کنند، حاوی مقدماتی از منطق هستند و این مقدمات، مشترک میان اشراقیان و مشائیان است. اما به جای آنکه در این رسالات دست و پای خود را با عقل ببندند، از منطق همچون تخته‌پرشی برای پرواز در هوای عرفان استفاده می‌برند.

آن دسته از حکمایی که از مرگ ابن رشد - مشهور به نقطه پایان فلسفه اسلامی - تا عصر صفوی زمینه را برای احیای حیات عقلی مکتب اصفهان آماده کرده‌اند، غالباً در خارج از ایران چندان معروفتر از خود حکمای دوره صفوی، نیستند. این دسته مشتمل بر فیلسوفان و عالمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، که در دنیای غرب بیشتر به عنوان عالم اشتهار دارد تا فیلسوف و متکلم، قطب‌الدین رازی، میر سید شریف جرجانی، جلال‌الدین دوانی و ابن ترکه اصفهانی است.<sup>۱۲</sup> همه این فیلسوفان از احیا کنندگان حیات عقلی اسلامی و از

مفسرین عرفانی مشرب آثار بوعلی، سهروردی و متصوفه هستند و ادامه دهندگان کوششهایی به شمار می آیند که با فارابی آغاز شده، و با تفسیرهایی که بوعلی از قرآن داشته ادامه یافته و با گام دیگری که سهروردی در ایجاد پیوند میان ایمان و فلسفه به پیش برداشته، به آستانه کمال رسیده است.<sup>۱۳</sup> سلسله حکمای عهد صفوی همچنین به طبقه‌ای از عارفان محض، اعم از شیعی و سنی، اتصال دارد؛ هر چند در نزد متصوفه‌ای که مروّجان آراء ابن عربی، حکیم اندلسی و تدوین کننده آراء عرفانی در سرزمینهای شرقی اسلامی<sup>۱۴</sup> هستند، فرق اساسی میان شیعه و سنی نیست. از شمار این صوفیان، کسانی چون صدرالدین قونوی، فخرالدین عراقی، عبدالرزاق کاشانی، علاءالدوله سمنانی<sup>۱۵</sup>، عبدالرحمن جامی<sup>۱۶</sup> و دوتن دیگر به نامهای ابن ابی جمهور و ملاحیدر علی آملی<sup>۱۷</sup> هستند که بخصوص این دودر شناسانیدن آراء عرفانی ابن عربی به عالم تشیع، اهمیتی بسزا دارند. از مرشد روحانی بزرگ مولانا جلال‌الدین رومی هم باید یاد کرد که در هفت قرن گذشته، دامنه تأثیرات او سراسر ایران را فراگرفته است.

### ج. چهره‌های اصلی مکتب اصفهان

حتی ذکر اسامی و آثار همه مؤلفان عمده عصر صفوی خود محتاج دفتری جداست، زیرا در این عصر که دوره فعالیت پررونق عقلی بود، تقریباً از همه زمینه‌های علوم دینی چهره‌های ممتاز بشمار می‌روند. تنها کافی است که نام چند تن را در کلام، فقه و علوم وابسته بیاوریم. مثلاً زین‌الدین بن علی بن احمد جبائی (۱۵۰۵/۹۱۱-۱۵۵۸/۹۶۶) که به شهید ثانی شهرت دارد. او را عثمانیها به شهادت رسانده‌اند. وی مؤلف رسالات بیشماری است که هنوز هم جزئی از متون تعالیم دینی است. علی بن عبدالعلی عاملی، معروف به محقق کرکی (متوفی ۱۵۳۸/۹۴۵) مؤلف النجمیه در کلام و رسائل بسیار دیگری در تفسیر؛ دو مجلسی، یعنی محمدتقی (۱۵۹۴/۱۰۰۳-۱۶۵۹/۱۰۷۰) مؤلف روضة المتقین و فرزند او محمدباقر (۱۶۲۸/۱۰۳۷-۱۶۹۹/۱۱۱۰) بزرگترین متکلم و عالم دوره صفوی که بعداً بدو خواهیم پرداخت.<sup>۱۸</sup>

و اما درباره حکما که این معرفت خاص را که حکمت خوانده می‌شود پرورده‌اند، باید گفت که آنها عبارتند از: صدرالدین شیرازی مشهور به ملاصدرا، که در این کتاب فصلی جداگانه بدو اختصاص یافته است، سیداحمد علوی داماد میرداماد و مفسر شفای بوعلی؛ ملامحمد باقر سبزواری (متوفی ۱۶۶۹/۱۰۹۰) مفسر اشارات و الهیات شفا و مؤلف ذخیره المعاد فی شرح الارشاد؛ رجبعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰/۱۶۷۰) متفکری متمایل به مذهب اصالت تسمیه و مؤلف رساله اثبات وجود؛ عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۷۱ / ۱۶۶۱) شاگرد ملاصدرا و مؤلف چند کتاب مهم فارسی درباره حکمت، مانند گوهر مراد، سرمایه ایمان و مشارق الالهام که شرحی بر حاشیه خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات و بر هیاکل النور سهروردی است، و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹/۱۶۴۰-۱۱۰۳/۱۶۹۲) عارف و متکلم و مؤلف اربعینات، کلید بهشت و حاشیه‌ای بر اثولوجیای منسوب به ارسطو، که اکنون دانسته شده است که اقتباسی از اثناها یا نه‌گانه‌های افلوطن است.

از این مؤلفین که بگذریم، چند تن دیگر از چهره‌های اصلی را برگزیده‌ایم که برای آنکه جنبه‌های مختلف حیات عقلی دوره صفوی را ترسیم کرده باشیم، درباره آنان به تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت. این چهره‌ها عبارتند از: شیخ بهاء‌الدین عاملی، میرداماد<sup>۱۹</sup> که شاید چهره ممتاز مکتب اصفهان باشد، میرابوالقاسم فندرسکی، ملامحسن فیض کاشی و مجلسی دوم که پیش از این از او نام بردیم.

اگر مجال باشد، ~~میرابوالقاسم فندرسکی~~ صوفیانه‌ای چون حاشیه محمد لاهیجی بر گلشن راز، که یکی

از بهترین کتابهای صوفیانه به فارسی است و آثار دیگر سر آمدان تصوف، چون تحفه عباسی تألیف شیخ ذهبی، شیخ محمدعلی مؤذن سبزواری خراسانی می برداختیم.

### شیخ بهاءالدین عاملی

بی تردید بهاءالدین عاملی، مشهور به شیخ بهائی<sup>۲۱</sup> تابناکترین چهره عصر صفوی است. پدرش از رهبران جامعه شیعیان عامل و از شاگردان شهید ثانی بود. پس از شهادت استاد در ۱۵۵۹/۹۶۶ به همراه فرزندش روانه ایران شد. بهاءالدین که به سال ۱۵۴۶/۹۵۳ در بعلبک به دنیا آمده بود و در آن وقت سیزده سال از عمرش می گذشت، زبان فارسی را نزد استاد بخوبی فرا گرفته بود. او در ایران به تکمیل تحصیلات خود در معارف دینی، شعر و حکمت پرداخت و دیری نپایید که عالم برجسته روزگارا خود و شیخ الاسلام اصفهان شد. به رغم نزدیکی به دربار صفوی و ضرورت اشتغال به امور دنیوی، در سلك عرفا بود و بیشتر سالهای آخر عمرش را با درویشان در سفر گذراند و بسیاری از مشایخ صوفیه را ملاقات کرد. سرانجام هم در سفری که از زیارت حج بازمی گشت، دارفانی را در ۱۶۲۲/۱۰۳۰ وداع گفت.<sup>۲۱</sup>

شیخ بهاءالدین متکلم و فقیه میر زمان خود و صدر علمای اصفهان بود. از اینها گذشته، صوفی ممتاز و از بهترین شعرای عصر صفوی به شمار می آمد. از سبک عراقی پیروی می کرد و به سنت مولانا و حافظ شعر می سرود. او معمار برجسته دوره صفوی هم بود و شاهکارهای او چون مسجد شاه اصفهان از آثاری است که هنوز هم در میان آثار درخشان معماری اسلامی برجای و استوار است.<sup>۲۲</sup> شیخ بهائی بزرگترین ریاضیدان و عالم نجوم روزگار خود نیز بود.

در دوره ای که متکلمان، فقها، حکما، مورخان طبیعی، دانشمندان، منطقیین و صوفیان، هر يك فرقه مختص به خود را داشتند و گاه به معارضه با یکدیگر بر می خاستند، شیخ بهائی از احترام همه فرق، از درویشان خانه به دوش و قلندران گرفته تا علمای درباری، برخوردار بود و همه جماعات و فرق، شیخ را به خود منتسب می دانستند. کارسترگ شیخ قطعاً در این نکته نهفته است که بی اعتباری همه علوم را در برابر عرفان نشان داده است، آن هم در حالی که خود در همه علوم مرتبه استادی داشته و هر يك از آثارش مرجع رسمی مربوط به موضوع خود بوده است. بعضی از آثار مهم او بدین شرح است: جامع عباسی که در علم کلام و به زبان فارسی است؛ فوائد الصمدیه در صرف و نحو عربی که هنوز هم مورد استفاده بسیار است؛ رساله ای در علم جبر به نام خلاصه فی الحساب<sup>۲۳</sup>؛ چندین رساله در علم نجوم و هیئت، از جمله تشریح الافلاک؛ رساله ای به نام عروة الوثقی در اسطرلاب؛ تفاسیر عمومی قرآن؛ آثار متعددی در باب جنبه های مختلف شریعت؛ کشکول، مجموعه ای از نوشته های فارسی و عربی که در شمار زبده ترین و مشهورترین آثار صوفیانه است، و چند مثنوی مانند نان و حلوا، گربه و موش، شیر و شکر و طوطی نامه<sup>۲۴</sup>

خصوصاً در اشعار ادبی و مثنویهاست که قریحه مخصوص شیخ بهائی در بیان والاترین حقایق به زبانی ساده و با لطایف ظریف خودنمایی می کند. در این اشعار شباهت بسیار عوالم روحی شیخ به مولانا جلال الدین رومی، که هم در صورت و هم در معنی بدو اقتفا می کرد، پیدا است. در شعر بلندی به نام گربه و موش، گربه تمثیلی از علوم صوری و ظاهری و موش مظهری از علوم باطنی است. موضوع شعر، خطر غفلت و جهالت است که همواره در کمین بینشهای ظاهر بین نشسته است و نیز حاجت بنیانهای مذهبی و اجتماعی به معرفت باطنی. شیخ بهائی همچنین در سراسر آثارش بر رجحان شهود عقلانی بر معرفت استدلالی تأکید ورزیده است. برای مثال، حکایت يك معتزلی و صوفی را که در هیئت مرد دیوانه ای به نام بهلول ظاهر می شود، در زیر می آوریم.

آورده‌اند که در بغداد، هر روز یکی از علمای معتزله امامت می‌کرد، یکی از خلفای بنی عباس که برمسند خلافت نشسته بود معتزلی را رخصت امامت و پیشنهادی داده... بود... چون بهلول چنان دید، روزی پیش از نماز کلوخی برداشت و به مسجد رفت و در زیر منبر پنهان شد... پس از ادای نماز [معتزلی] به منبر برآمده مشغول موعظه گردید، عبارتی بر خواند که معنی آن این بود که فردای قیامت شیطان را عذاب نمی‌رسد، زیرا که دوزخ آتش است و شیطان هم از آتش است، جنس از جنس متأذی نمی‌گردد. بهلول خواست که بیرون آید صبر کرد. باز معتزلی عبارتی دیگر بر خواند که معنی آن عبارت این بود که خیر و شر هر دوه رضای خداست. بهلول خواست که بیرون آید باز صبر کرد و خود را ضبط نمود. باز معتزلی عبارتی دیگر بر خواند که معنی آن عبارت این بود که خدای تعالی را در روز قیامت می‌توان رؤیت نمود. پس از شنیدن این عبارت، بهلول را دیگر طاقت صبر نماند و از زیر منبر بیرون آمد و کلوخی که در دست داشت بر سر آن معتزلی زد و پیشانی او را بشکست. بهلول از مسجد بیرون رفت، آن جماعت چون چنان دیدند، برخاسته آن معتزلی را برداشته به خانه خلیفه بردند و شکایت زیادی از بهلول نمودند. خلیفه از این معنی و عمل بسار دلتنگ شد و آزرده گردید... ناگاه بهلول سر و پای برهنه بی سلام داخل گردید و رفت و در صدر مجلس از معتزلی و خلیفه بالاتر نشست. چون خلیفه بهلول را دید بسیار عتاب کرد و گفت: ای دیوانه بی ادب، تو چه حق داری که بر امام زمان ادعای زیادتی و تعدی نمایی؟ بهلول گفت: ای خلیفه زمان، در امر مباحثه و فحص در مسائل رنجش نباشد. این مرد سه مسئله بیان نمود و این کمترین سه مسأله او را به کلوخی حل نمودم. اگر چنانچه خلیفه توجه فرماید و گوش دهد معلوم شود که این کمترین نسبت به او بی ادبی نکرده‌ام، غیر اینکه جواب مسأله او را گفته‌ام. خلیفه فرمودند: بیان کن تا بدانیم. بهلول رو به معتزلی کرد و گفت: ای معتزلی، تو خود گفتی که شیطان را روز قیامت عذاب نمی‌رسد، زیرا که دوزخ آتش است و شیطان همجنس آتش است، جنس از جنس متأذی نمی‌شود. معتزلی گفت: بلی. بهلول گفت: این کلوخ که بر سر تو زدم چه جنس بود؟ گفت: جنس خاک. بهلول گفت: پس چرا چون بر سر تو زدم متأذی شده و ضرر رسانید؟ معتزلی ساکت شده باز بهلول گفت: ای امام مسلمانان، تو خود گفتی که فردای قیامت خدا را می‌توان دید. گفت: بلی. بهلول گفت: کلوخی که بر سر تو زدم درد می‌کند؟ گفت: بلی. بهلول گفت: درد را به من بنما. معتزلی گفت: درد را چگونه می‌توان دید؟ بهلول گفت: ای امام عالم، درد جزئی از مخلوقات خداست، هر گاه مخلوق حقیر را نمی‌توان دید، خدا را چگونه توان دید؟ پس از این گفتگو معتزلی ساکت شد و جواب نداد. باز بهلول گفت: ای امام، تو خود گفتی که خیر و شر هر دو به رضای خداست. گفت: بلی. بهلول گفت:

هر گاه چنین باشد، پس من این کلوخ را به رضای خدا بر سر تو زده‌ام و تو چرا از من رنجیده‌ای و حال اینکه به رضای خدا عمل نموده‌ام. بعد از این گفتگو [امام مظهر عقل گرای] خجل مانده [و در برابر بهلول که مظهر شهود عقلانی است] سکوت کرد و به سبب خجالت و رسوایی برخاست و از مجلس بیرون رفت.<sup>۲۵</sup>

آثار شیخ بهائی لبریز از نکاتی در بی‌ارجی دانش بشری در قبایل عرفان به حق است. برای مثال او در مثنوی نان و حلوا گفته است:

علم رسمی سر به سر قیل است و قال	نه از او کیفیتی حاصل نه حال <sup>۲۶</sup>
طبع را افسردگی بخشد مدام	مولوی <sup>۲۷</sup> باور ندارد این کلام
...گر کسی گوید که از عمرت همین	هفت روزی مانده و آن گردد یقین
تو درین يك هفته مشغول کدام	علم خواهی گشت ای مرد تمام
...علم نبود غیر علم عاشقی <sup>۲۸</sup>	مایقی تلبیس ابلیس شقی
علم فقه و علم تفسیر و حدیث	هست از تلبیس ابلیس خبیث

زان نگردد، بر تو هرگز کشف راز  
 ...سینه خالی ز مهر گلرخان  
 سینه گر خالی ز معشوقی بود  
 هر که نبود مبتلای ماهرو  
 دل که فارغ شد ز مهر آن نگار  
 این علوم و این خیالات و صور  
 تو به غیر از علم عشق ار دل نهی  
 شرم بادت زآنکه داری، ای دغل،  
 لوح دل از فضل شیطان بشوی  
 چند و چند از حکمت یونانیان  
 چند زین فقه و کلام بی اصول  
 صرف شد عمرت به بحث صرف و نحو  
 دل منور کن به انوار جلی  
 سرور عالم شه دنیا و دین<sup>۳۱</sup>  
 سوز رسطالیس و شور بوعلی  
 سینه خود را برو صد چاک کن

شیخ بهائی نه تنها توصیه می کند که انسان نباید تنها به علوم ظاهری اشتغال ورزد و باید

در صد نیل به عرفان به حق، که پنهان در وحی است، بر آید، بلکه همچنین تذکر می دهد که آدمی نباید چنان به این جهان خو کند که موطن اصلی خود را از یاد ببرد. از مضامین ثابت عرفانی در سراسر اعصار یکی هم این بوده که مرد روحانی در این جهان بیگانه است و لامحاله بایستی سفر پر مخاطره بازگشت به موطن اصلی خود را آغاز کند.<sup>۳۵</sup> در مثنوی نان و حلوا، شیخ در مقام تفسیر این گفته پیامبر [ص] که «حب الوطن من الایمان»، می گوید:<sup>۳۶</sup>

این وطن مصر و عراق و شام نیست  
 زانکه از دنیاست این اوطان تمام  
 حب دنیا هست رأس هر خطا  
 ای خوش آن کو یابد از توفیق بهر  
 تو در این اوطان غریبی، ای پسر  
 آن قدر در شهر تن ماندی اسیر  
 رو بتاب از جسم و جان را شادکن  
 ...تا به چند، ای شاهباز بر فتوح  
 حیف باشد از تو، ای صاحب هنر  
 تا به کی، ای هدهد شهر سیا<sup>۳۷</sup>  
 جهد کن این بند از پا باز کن

شیخ بهائی خود یکی از آن شاهینهای کمیابی است که به هنگام پرواز بر فراز این جهان، به سرزمین «ناکجا آباد» گریخته اند. او چون میرداماد یا ملامحسن فیض به معنای فنی کلمه آثار زیادی در باب حکمت تألیف نکرده است، اما به چنان درجه ای از کمال روحی و رای اصول و قواعد نظری واصل گشته که همه آثار او سرشار از ارزشهای معنوی است. حتی از آثاری که درباره علوم مختلف دینی و طبیعی نگاشته، رایحه معنوی به مشام می رسد. آثار او گواه توازنی است که میان علوم ظاهری و باطنی و مباحث مابعدالطبیعی و جهان شناسی برقرار شده است. آنگاه که تأثیر بنیادی و وحدت بخش عرفانی کانون توجه باشید، این توازن شاهد رابطه ای است که می تواند، و باید، میان وجوه مختلف سنت برقرار باشد.

## میرداماد

یکی از مؤثرترین شخصیت‌های مکتب اصفهان، محمد باقر داماد، مشهور به میرداماد است. او شاگردش ملاصدرا را باید بزرگترین حکمای عصر خود محسوب داشت. او که زاده محقق کرکی و از خاندان شیعی برجسته‌ای بود، به بهترین صورت ممکن تحصیلات خود را در همه رشته‌های علوم دینی به پایان برد. مشهورترین معلم او، شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی پدر شیخ بهائی است که بعدها نزدیکترین دوست و همکار او در دربار صفوی شد.<sup>۳۹</sup> دیری نپایید که میرداماد در کلام، حکمت، فقه و حتی علوم طبیعی و علوم غریبه مرجعیتی بلامنازع یافت.<sup>۴۰</sup> در اصفهان شاگردان بیشماری را به محضر درس خود جذب کرد. ملاصدرا، سید احمد علوی مفسر شفا، ملاخلیل قزوینی که حاشیه او بر اصول الکافی در ایران شهرت بسیار دارد، و قطب الدین اشکوری مؤلف تاریخ‌های عمومی مذهبی و رسائل متعدد فلسفی و عرفانی از شاگردان پرآوازه او بوده‌اند.<sup>۴۱</sup> میرداماد بیش از هر کس دیگر در احیای فلسفه بوعلی و حکمت اشراقی در زمینه تشیع و آماده ساختن موجبات برای اثر جاودان ملاصدرا، نقش داشته است. میرداماد در قوام بخشیدن آنچه خود با فلسفه یمانی<sup>۴۲</sup> یا حکمت انبیاء از آن یاد کرده، در برابر فلسفه یونانی که اتکاء آن عمدتاً بر عقل است، جهد بلیغ روا داشته است. پس از ارسطو و فارابی، عنوان معلم ثالث را بر میرداماد اطلاق کرده‌اند.

آثار میرداماد، چه به فارسی و چه به عربی، که بسیاری از آنها ناقص و ناتمام است به اسلوب بسیار دشواری نوشته شده و دشواری اسلوب بر مشکل فهم متن مزید شده است. آثار او مشتمل بر چند رساله در کلام؛ تألیفاتی در فقه، مانند شارع النجاة، الافق المبین در باب وجود، زمان و قدم؛ الصراط المستقیم در باب رابطه میان حدوث و قدم؛ تقویم الایمان درباره وجود، حدوث و معرفت خداوند؛ چندین رساله اساسی دیگر درباره حکمت، از جمله: قیسات<sup>۴۳</sup>، تقدیسات، جذوات و سدره المنتهی<sup>۴۴</sup>؛ چند تفسیر قرآن؛ مانند امانت الهی، حواشی بر استحضار خواجه نصیرالدین طوسی\* و الهیات شفا، خلسه الملکوت در عرفان<sup>۴۵</sup>؛ و مجموعه‌ای از اشعار فارسی و عربی، از جمله مشرق الانوار که با تخلص اشراق سروده شده است. او پس از گذران عمری در تألیف، تعلیم و مطالعه قرآن، که همیشه دقت زیادی بدان اختصاص می‌داد، و هموار کردن راه برای همه حکما و خصوصاً ملاصدرا که اندیشه‌های او را به منتهای کمال اعتلا داد، در سال ۱۰۴۱/۱۶۳۱ در راه میان نجف و کربلا در عراق دیده از جهان پرست.

دو خصیصه افکار میرداماد را از سایر حکمای عصر او ممتاز می‌سازد: نخست چگونگی نظم و نسق رسالات اوست، و دیگری اندیشه او در موضوع حدوث دهری که نقطه عطف و محور همه آثار اوست. نظم و نسق آثار او، مثلاً قیسات و تقدیسات با کتابهای سنتی اسلامی در باب فلسفه و حکمت که معمولاً آغاز آنها با منطقی است و سپس به طبیعیات، ریاضیات، الهیات می‌پردازند، از جهات بسیار تفاوت دارد.<sup>۴۶</sup> فی‌المثل در کتاب قیسات، ده فصل آن به معانی مختلف حدوث، تقسیمات وجود، انواع سبق و استشهاد به قرآن و حدیث، طبایع، زمان، حرکت، نقد منطقی، قدرت و اراده حق، جواهر عقلیه، مراتب وجود و بالأخره قضا و قدر اختصاص داده شده است.<sup>۴۷</sup>

دومین خصیصه ممتاز ارائه حکمت میرداماد، مربوط به تصور او از زمان است. این پرسش مشهور که آیا جهان حادث است یا قدیم، یکی از موارد مهم منازعه میان فیلسوفان و متکلمان، هم در عالم اسلامی و مسیحی و هم در یونان بوده است.<sup>۴۸</sup> میرداماد با تفکیک واقعیت به سه مقوله زمان، دهر و سرمد، که دهر و سرمد انواعی از قدمند، برای این مسئله راه حلی یافته است. تفکیک میرداماد تنها منطقی و نظری نیست، بلکه هستی‌شناختی هم هست.<sup>۴۹</sup>

\* در متن انگلیسی چنین آمده است که اشتباه است و غرض شرح استنباط تألیف میرداماد است که بر کتاب استنباط ابو جعفر محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی نوشته است (ویراستار).



ذات یا جوهر الهی وراء همه تمایزها و کیفیتها و منشأ اسماء و صفات اوست. این دوهم از ذات باری جدا و هم با آن یگانه‌اند. این رابطه پایدار میان ذات و صفات را که از هیچ سبب تغییر نمی‌پذیرد و صفاتی که بالضروره لازمه نعیّن ذات هستند، میرداماد سرمد می‌نامد. سرمد، قدمی در معنای مطلق کلمه و ورای همه خلق و حدودهاست. اسماء و صفات که هم‌اکنون صورت نوعیه، مثل افلاطونی یا به اصطلاح اشراقیون رب النوع باشد، منشأ عالم تغییر است. رب النوعها عقول ثابت این عالمند و هر نوعی در این عالم طلسم رب النوع خود است. رابطه میان صورت نوعیه و عالم تغییر، مانند انعکاس ماه در جوی آب است که تصویر ماه ثابت می‌ماند، اما ماده‌ای که نور ماه در آن انعکاس یافته - که همان آب باشد - پیوسته در جریان است. میرداماد این رابطه میان ثابت و متغیر را دهر می‌نامد. و رابطه میان یک تغییر و تغییر دیگر را زمان می‌خواند. زمان، به معنایی که ارسطو هم وصف کرده، کمیت و سنجش حرکات است.<sup>۵۰</sup>

بنابراین، چون این عالم به واسطه عالم رب النوعها حادث شده است، حدوث آن دهری است، نه زمانی. به عبارت دیگر، این عالم در زمانی که قبل از خلق این عالم وجود می‌داشته حادث نشده است، بلکه این عالم مسبوق به دهر است و دهر مقدم بر این عالم است.<sup>۵۱</sup> از این رو، حدوث عالم حدوث دهری، ابداع و اختراع است، نه حدوث زمانی، وضع یا تکوین. زمان در ساحت وجود خود دارای واقعیت است، اما در عالم دهر یا عالم رب النوعها، زمان وجود خارجی ندارد. مضاف بر این، وجود عالم جسمانی متغیر موکول به عدم در عالم رب النوعهاست. عالم جسمانی در زمان موجود و در دهر معدوم است و از مرتبه فرشتگی، که مختص عالم دهر است، بهره‌ای ندارد. به همین قیاس، عالم دهر یا رب النوعها در ذات الهی یا در عالم سرمد (دنیای جاودانگی) معدوم است. در ذات الهی نه دهر و زمانی هست و نه جسم و رب النوعی. خداوند با جلال خاوندیش تنهاست.<sup>۵۲</sup> بنابراین، دهر در ساحت خود وجود دارد و زمان در ساحت خود. سرمد علت دهر، و دهر، علت زمان است.<sup>۵۳</sup> و در نهایت امر، ذات الهی علت همه اشیا است، حال آنکه در ذات او هیچ چیز حتی نمی‌توان گفت وجود دارد. جذوات که اینک محتوای آن را با اختصار بررسی می‌کنیم از آثاری است که میرداماد طرح کامل افکار مابعدالطبیعی خود را که به رسم معمول با آیات قرآنی، احادیث، و اشعار از خود او در هم آمیخته، عرضه کرده است.<sup>۵۴</sup> میرداماد در نخستین جذوه (= جرقه آتش)، نظام وجود یا «کتاب مبین الهی» را به دو سلسله تقسیم کرده که یکی سلسله بدو (تجلی) از ذات متعالی و دیگری، سلسله عود به منبع است. سلسله اول از ذات متعالی تا ماده نخستین یا هیولی، و سلسله دوم از هیولی تا عود به مبدأ همه موجودات است. گذشته از این، هر سلسله مشتمل است بر سلسله طولی و عرضی.<sup>۵۵</sup> سلسله طولی بدو یا تجلی وجود دارای پنج مرتبه اساسی است:

۱. مرتبه عقول محض، انوار قاهره. نخستین مرحله آن عقل کل، یا به سخن دیگر، نخستین پرتو ساطع از نور الانوار است.
  ۲. مرتبه نفوس فلکیه، انوار مدبره. نخستین مرتبه آن که مستولی بر فلك اول است، نفس کل نامیده می‌شود.
  ۳. مرتبه نفوس منطبعه و صورنوعیه افلاك، نباتات، طبایع اربعه، بسایط کلیات و اسطقسات عناصر.<sup>۵۶</sup>
  ۴. مرتبه صورت جسمیه که همانا صورت ارسطویی، جوهر ممتد و نوعی وحدانی است.
  ۵. مرتبه هیولیات، از هیولای فلك الافلاك تا هیولای اسطقسات عالم کون و فساد.<sup>۵۷</sup>
- ترتیب طولی سلسله عود به ذات متعالی هم مشتمل بر پنج مرتبه است:
۱. مرتبه جسم مطلق و اجسام نوعیه بسیطه که فلکیات و اسطقسات اربعه است.

۲. مرتبه اجسام مرکبه که از ترکیب اسطقسات حاصل آید و صورتهای نوعیه خود را دارند، مانند مواد معدنی.

۳. مرتبه جسم نباتی که دارای نفس نباتی است.

۴. مرتبه نفوس منطبه حیوانات.<sup>۵۸</sup>

۵. مرتبه نوع انسان که دارای نفس ناطقه است. نفوس ناطقه انسان جوهر قاده و انوار عاقله اند و ورای این نفوس جز ذات حق نیست.<sup>۵۹</sup>

هر يك از این مراتب، چه در سلسله بدو و چه در سلسله عود، اعراض متعدد خود را دارند

که امتدادهای عرضی هر مرتبه را تشکیل می دهند.

عالم مجردات، عالم غیب یا امر یا ملکوت یا عقل یا حیات یا نور نام دارد، حال آنکه دنیای اجسام را عالم خلق، شهادت، ملک، موت یا ظلمت می نامند. جوهر ذات انسان چنان از هر دو عالم معجون شده که او کل عالم را در خویشتن دارد، او عالم صغیر و جهان عالم کبیر است. عقل آدمی چون خورشید، نفس او به مانند ماه و جسم او به گونه خاک است. همان طور که افلاک را کسوف و خسوف است، انسان هم گرفتار کسوف و خسوف عقلی است. به این معنا که زمین جسم او می تواند حاجب پرتو خورشید عقل او در تابش به ماه نفس او باشد. مراد از دو سلسله بدو و عود، پدید آمدن انسان است که هر دو سلسله را در خود دارد و از این رو می تواند تا به افلاک عروج کند، همان طور که می تواند به اعماق سافل وجود تنزل کند. عالم کبیر موجودی ذیشعور است که سر آن افلاک برین، قلب آن خورشید و سایر اندام او متناظر با اندام انسان است. به رسم تمثیل می توان عالم کبیر را به انسانی مانند کرد که سر او قطب شمال، سمت راست او به سوی غرب، صورتش به جانب افلاک، پاهایش به طرف جنوب و قسمت چپ او به سمت شرق کشیده شده باشد.

کلیت مراتب عالم کبیر و صغیر با هم، کتاب خداوند است که هر موجودی کلمه یا بهتر است بگوییم حرفی از آن کتاب است.<sup>۶۰</sup> حروف و کلمات این کتاب با قلم الهی که تمثیلی از عقل است، نقش شده است. قلم، حقیقت امور را که نور اسپهبدی نام دارد، بر نفس انسان نقش می کند. به عبارت خاص میرداماد، قلم الهی صور حقایق را به لوح نبی نقش می کند و نبی هم به نوبه خود ارقام معرفت و هدایت را بر لوح نفس نوع بشر منطبع می سازد و به قلم عقول، حروف ذات موجودات را در کتاب نظام وجود نقش می کند. عقول منحصر به افلاک نه گانه نیست، بلکه همان طور که اشراقیون هم گفته اند، عقول از لحاظ تعداد، به عدد کواکب ثابت و سراسر افلاک از بالا تا فلک قمر است. عقل این فلک و اهب الصوریا عقل فعال نام دارد که به منطقه تحت القمر افاضه وجود و صورت وجودی می کند.<sup>۶۱</sup>

فلک کواکب ثابت، مشترک میان انوار فلکی و عقلی و مرز میان جلوه صوری و بی صورتی است. این فلک هم نفس و عقل مختص به خود را دارد و گذشته از آن، هر ستاره این فلک هم دارای عقل و نفس خاص خود است. همانند سایر افلاک، اینها هم دارای عقل و نفس کلی و هم واجد عقول و نفوس جزئی هستند و انوار آنها تا منطقه تحت قمر ساطع است. عقل فلک شمس جبرئیل است که فیض او سراسر افلاک را شامل است.

میرداماد، پس از بحث در باب سلسله وجود، به مبحث توحید بازمی گردد و سخن خود را با لا اله الا الله آغاز می کند؛ تا به لا موجود الا هو و لاحق الا هو می رسد.<sup>۶۲</sup> در عرفان حقیقی

همه موجودات جز وجود نیستند. میرداماد رابطه میان وجود و تقرر وجود را به رابطه يك با سایر اعداد تشبیه می کند. عدد يك در ظاهر اعداد پیدا نیست، حال آنکه در همه اعداد مندرج است. این رابطه را عقل و نفس در نمی یابند، لیکن تأثیر آن در همه جا محسوس است.<sup>۶۳</sup> وجود الهی با وحدت ذاتی خود همه چیز را فرا می گیرد. وحدت او، ماقبل، مابعد و همراه دهر و زمان است. وحدت پیش از دهر او، وحدت امر اوست، وحدت همراه با دهر او، وحدت عقل

کلی است، وحدت پس از دهر او، وحدت نفس کلی است، وحدت با زمان او، وحدت اسطقسات و ترکیبات است.

میرداماد در باب پیدایش کثرت از وحدت، دیدگاههای مشائی فیلسوفانی چون ابن سینا را مردود می‌شمارد. این فیلسوفان قائل به این هستند که عقل اول با سه رابطه ممکن کثرت را ایجاد کرده است: وجوب بالغير، تعقل ذات مبدع، تعقل ذات خود. اما چون در نزد میرداماد عقول بیرون از دایره حصر است، بنابراین روابط میان وحدت و کثرت هم به مراتب فزونی‌تر از روابط ممکن است که مشائیان قائل شده‌اند.<sup>۶۲</sup> به همین قیاس، اشراق و صدور عقول هم به درجات بیشتر از آن است که ارسطوییان تصور نموده و قائل به عقل قاهر و عقل مقهور شده‌اند. هر فلک و هر جسمی، خواه بسیط باشد و خواه مرکب، رب النوعی در عالم امر دارد که تغییر ناپذیر است و رابطه رب النوع با انواع خود، به سان رابطه میان نفس و تن آدمی است.

میان عالم معقول و عالم محسوس عالمی متوسط است که اقلیم هشتم نام دارد و میرداماد به پیروی از حکمای اشراقی کهن، آن را هورقلیا<sup>۶۵</sup> و عالم خیال منفصل یا برزخ می‌نامد. خیال انسان چون خلیج پهناوری از اقیانوس کیهانی جدا شده است. این عالم بی آنکه در جایگاه خاصی واقع شده باشد، شامل صورتها یا مثل افلاطونی همه اجسام مادی است. شهرهای افسانه‌ای جابلقا و جابلسا<sup>۶۶</sup> در همین عالمند. معاد جسمانی در قیامت، معجزات و طی کردن مسافتهای دراز در زمان کوتاه، همه در این عالم متوسط صورت تحقق می‌گیرد و به منزله پلی است که پیش از رسیدن به عالم معنوی باید از آن گذشت.

برای گذر از این پل و سفر بازگشت از راه سلسله عود، باید اسماء خداوند و خصوصاً با اسم اعظم او، که شامل همه اسماء اوست، آشنا شد. تمامی انبیاء و اولیاء از این اسماء، هستی گرفته‌اند و مخلوقات عالم از تأثیر همین اسماء است. عالم معنوی، عالم تابش نام دارد، زیرا اسماء الهی حقایق آن عالم است. انسان تنها با ذکر اسماء الهی و اتحاد با آنها می‌تواند دوباره به آن عالم واصل شود.<sup>۶۷</sup> عارفی که به این مقصود نائل شده باشد، همه آفاق را در عالم شهادت می‌بیند، در واقع غیر خدا چیز دیگری در عالم شهادت نمی‌بیند. تا انسان در این عالم به سر می‌برد، حتی اگر نفس خود را از کالبد خود انتزاع کند و به تجرید برسد، باز هم در چنگ زمان و مکان است. تنها به وقت مرگ و آنگاه که عالم ظلمت را به سوی عالم نور ترک می‌گوید، از بند جبر وجود خاکی و از بند زمان کاملاً آزاد می‌شود و از آن پس است که پای در آستانه دهر می‌گذارد.

سرشت باطنی انسان همیشه میان عالم زمان و بی‌زمانی و عالم حس و شهادت پل می‌زند. انسان را چهار مرتبه ادراکی است: احساس، تخیل، توهم و تعقل. این مراتب میان عالم غیب و شهادت واقع است. نفس بین عالم غیب و شهادت مشترك است. از طرفی ادراکات را از عالم شهادت انتزاع می‌کند و از طرف دیگر، اشراق را، که به هیئت محسوس درآمده است، از عالم غیب می‌گیرد. به عبارتی دیگر، الفاظ و اسماء جامه‌های ظاهری حقایقند.<sup>۶۸</sup>

میرداماد با اهمیتی که برای نقش تمثیلی حروف و اعداد قائل شده، آراء فیثاغوریان و صوفیان نخستین را تکرار کرده است. او گفته است که «بالجمله عالم حرف بر عالم عدد و عالم عدد بر عالم کون و مناسبات عالم حرفی بر مناسبات عددی و مناسبات عددی بر مناسبات و مخالطات عالم کونی منطبق است.»<sup>۶۹</sup> میرداماد علم خواص و ترکیبات آنها را طلسم الهی نامیده و گفته است که حروف از اصطکاک کواکب با درجات معین بروج پیدا شده‌اند. مثلاً، به هنگام عبور مریخ از نخستین منزل برج حمل، الف پیدا می‌شود. او میان ۲۸ حرف الفبای عربی و تعداد منازل قمر تناظری برقرار کرده و در باب چگونگی این تناظر به تفصیل بسیار سخن گفته است.<sup>۷۰</sup> او، همانند بیشتر حکمای پیش از خود، در برقراری رابطه

میان اعداد، حروف الفبا و افلاك به جستجوی مبنای مشترکی که ناظر بر ارتباط میان کتاب وحی و کتاب طبیعت و عیناً هم میان عالم غیب و شهادت موجود باشد، برآمده است. از نوشته‌های میرداماد بوضوح برمی آید که با استمداد از معانی باطنی قرآن و از راه ادراک تمثیلی حروف و اعداد و تفاسیر حکمی کتب مقدس، می توان هم به راز مابعدالطبیعه و هم به راز کیهانشناسی پی برد. و نیز این حقیقت را دریافت که نه تنها قرآن متناظر با قرآن تدوینی است، سهل است، قرآن که رب النوع همه مظاهر یا قرآن تکوینی است، همانا لوگوس یا عین حقیقت محمدی است.

### میر ابوالقاسم فندرسکی

سومین تن از حکمای سه گانه مشهور اصفهان<sup>۷۱</sup> میر فندرسکی است که بیشتر عمر خود را در سفرهای خارج از ایران و بخصوص در هندوستان گذراند. در آن دیار از احترام کامل بیشتر امرا برخوردار بود. او با آیین هندو بکمال آشنا شده بود و حتی شرحی بر ترجمه فارسی یوگا و ازیشتیهای نظام الدین یانی پانی، که یکی از آثار اصلی آیین هندو به فارسی است، نگاشته است.<sup>\*</sup> در علوم اسلامی، او استاد حکمت، ریاضیات و طب بود و قانون بوعلی را در اصفهان، شهری که در ۱۶۴۰/۱۰۵۰ جهان را از آنجا وداع گفت، تدریس می کرد.

جالترین جنبه زندگی میر فندرسکی، اعتزال کامل و حتی اعتزال ظاهری او از دنیا بود. با آنکه در نزد دربار صفوی کاملاً معزز و محترم بود، اما صوفی بود که راهی بس دراز پشت سر نهاده و به بصیرت کامل و اشراق واصل گشته بود. با وصف این، همچنان با عامه مردم می آمیخت و جامه پشمین خشن بر تن می کرد.<sup>۷۲</sup> خلق و خوی او به جوگیان هند، که با آنان حشر و نشر بسیار داشته، شباهت داشت. او انسانی حقیقی و یکی از برجسته ترین صوفیان روزگار خود بود. آنگاه هم که از جهان و حتی از علوم رسمی محض کناره گرفت، اوقات را به تصنیف چندین رساله مهم گذراند که مقوله الحریکه در باب حرکت، صنایع درباره علوم و صناعات در جامعه، کتابی درباره یوگا که پیش از این یاد کردیم، اصول الفصول در حکمت هندو، و تاریخ الصوفیه از جمله آنهاست. از اینها گذشته، میر فندرسکی همانند میرداماد و شیخ بهائی شاعری چیره دست بود. اشعار او گواه تعالی روح عارفانه اوست. عرفان تنها زمینه مشترک ممکن میان فلسفه و شاعری است. معروفتر از همه اشعار او قصیده ای است که به اقتفای ناصر خسرو سروده و از مشهورترین اشعار حکمی فارسی است. قصیده میر فندرسکی، از زمان سرایش آن تاکنون، بارها تدریس و تفسیر شده و مشهورترین شرحهای آن، شرح محمد صالح خلخالی و حکیم عباس دارابی است. به لحاظ اهمیت این قصیده در تلخیص مبانی اصلی حکمت که تا روزگار صفویان دوام داشته اند، بخشی از ابیات آن نقل می شود:

چرخ با این اختران نغز و خوش زیباستی	صورتی در زیر دارد، هر چه در بالاستی <sup>۷۳</sup>
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت	بر رود بالا، همان با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیاید هیچ فهم ظاهری	گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی <sup>۷۴</sup>
جان اگر نه عارض استی زیرا این چرخ کهن	این بدنها نیز دایم زنده و بر پاستی
هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست	عقل بر این دعوی ما شاهد و گویاستی
می توانی تو ز خورشید این صفتها <sup>۷۵</sup> کسب کرد	روشن است و بر همه تابان و خود تنهاستی
صورت عقلی و بی پایان و جاویدان و خود	با همه و بی همه مجموعه و یکتاستی
جان عالم گویمش، گر ربط جان دانی به تن	در دل هر ذره هم پنهان و هم پیداستی

\* منظور شرح کتاب المهاره است که به شرح جوك نیز مشهور است. - م.

هفت ره بر آسمان بالای ما فرمود حق می توانی از رهی آسان شدن بر آسمان ره نیاید پردری از آسمان دنیا پرست هر که فانی شد، به او یابد حیات جاودان این گهر در رمز دانایان پیشین سفته اند زین سخن بگذر که این مهجور اهل عالم است هر چه بیرون است از ذات، نیاید سودمند نیست حدی و نشانی کردگار پاک را قول زیبا هست با کردار زیبا سودمند گفتن نیکو به نیکویی نه چون نیکو بود ... این جهان و آن جهان و با جهان و بی جهان عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان ساحل آمد بیگمانی بحر امکان را وجوب<sup>۷۶</sup> ... کاش دانایان پیشین می بگفتندی تمام نفس را این آرزو در بند دارد در جهان خواهشی اندر جهان هر خواهشی را در پی است

میرفندرسکی نه تنها اوقات را به الهیات و علوم نظری می پرداخت، بلکه به علم الاجتماع علم به جامعه ای سنتی که ساخت اجتماعی آن از اصول ما بعد الطبیعی مستقیماً تأثیر می پذیرفت، اشتغال می ورزید. در رساله صنایع<sup>۷۸</sup> که درباره علوم و صنایع است، او دوازده صنعت یا فن و علم را با موضوعات یکایک آنها در جامعه به بحث و بررسی گذشته است. موضوعات علوم و صنعتی که او بر شمرده، بدین شرح است: (۱) موضوع کل و بحث متعلق به علم و عمل و صلاح در هر دو تابع؛ (۲) موضوع کل و بحث متعلق به علم و فساد و تابع؛ (۳) موضوع کل و بحث متعلق به علم تنها و صلاح تابع؛ (۴) موضوع کل و بحث متعلق به علم تنها و فساد تابع؛ (۵) موضوع کل و بحث متعلق به علم و عمل تنها و صلاح تابع؛ (۶) موضوع کل و غرض متعلق به عمل تنها و فساد تابع؛ (۷) موضوع جزو و بحث متعلق به علم و عمل و صلاح تابع؛ (۸) موضوع جزو و بحث و نظر متعلق به علم و عمل و فساد تابع؛ (۹) موضوع جزو و بحث متعلق به علم و صلاح تابع؛ (۱۰) موضوع جزو و بحث متعلق به علم و فساد تابع؛ (۱۱) موضوع جزو و غرض و بحث متعلق به علم و صلاح تابع؛ (۱۲) موضوع جزو و بحث متعلق به علم و فساد تابع.<sup>۷۹</sup>

نخستین قسم از اقسام دوازده گانه که در بالا آمده، پیشه انبیا، ائمه، و فلاسفه است که مفاخر بشریت اند و انتظام عالم بدیشان است. هر دوری از تاریخ و هر امتی را پیامبری است. قسم دوم پیشه ملحدان، اباحیان، خلفای جور و سופسطاییان است و این پیشه فرمایه ترین پیشه هاست. قسم چهارم، ضد پیشه سوم است و اصحاب این پیشه معاند حکمت و کلامند و در پی آنند که در بیان حکمای مختلف تعارض بجویند تا حقایقی را که در ورای آراء گوناگون نهفته است انکار کنند.<sup>۸۰</sup> قسم پنجم پیشه فقهاست که علوم عملی را نشوونما می دهند و قسم ششم پیشه معاندانی چون مزدک<sup>۸۱</sup> است که تنها تن خود می پرورند و از نظام کار دنیا و آخرت غافلند.

شش قسم دیگر مربوط به صناعات و علوم جزئی است. اولین این اقسام یا هفتمین از فهرست، مربوط به اصحاب پیشه های خاص است، مانند اطبا، مهندسان و منجمین؛ هشتمین قسم را آنهایی که ضد قسم هفتم اند، یا به عبارت دیگر، آنها که از پیشه های خود استفاده ناروا می کنند، تشکیل می دهند. قسم نهم در معنای خاص کلمه به اعضای بدن می ماند و اصحاب

این پیشه کسانی هستند که با علوم و صناعات گوناگون، مانند موسیقی، طب یا اصول فقه آشنایی نظری دارند. قسم دهم به عکس قسم نهم است و پیشه اشخاصی است که به دروغ دعوی اطلاع بر این علوم می کنند. قسم یازدهم مربوط به صناعات و علوم است که منحصر به موضوعات خاص است و قسم دوازدهم ضد صناعات قسم قبل است و پیشه معاندان آن علوم و صناعات است.

در این تقسیم بندی، ساخت سلسله مراتبی جامعه دیده می شود. بر رأس جامعه، انبیاء و ائمه اند که علم و عمل آنان توأم است. پایینتر از آنها حکما و متکلمین و اصحاب صناعات عملی و علوم خاص قرار دارند. امتیاز صنعت در هر مورد، به مزایای کاربرد موضوع آن صنعت وابسته است. به همین قیاس، مرتبه بی اعتباری هر کس یا هر دسته، به میزان روی-برداشتن او از حقیقت بستگی دارد؛ برترین مرتبه، مرتبه حقیقت است و فروترین کس آنکه به انکار حقیقت برخاسته باشد. تقسیماتی که میرفندرسکی آورده بازتابی از سلسله مراتب موجود در حکمت است. در هر مورد، علوم دینی چون کلام، برتر از علوم طبیعی واقع شده و حکمت بالاتر از کلام و دانش انبیاء و ائمه فراتر از همه تقسیمات قرار گرفته است.

### ملا محسن فیض کاشانی

محمد بن شاه مرتضی بن شاه محمود، مشهور به ملا محسن یا فیض کاشی، بنام ترین حکیم نسل پس از شیخ بهائی، میرداماد و میرفندرسکی است. او به سال ۱۶۰۰/۱۰۰۷ در شهر کاشان زاده شد، چندسالی را در قم گذراند و سپس برای تکمیل تحصیلات خود به نزد ملاصدرا در شیراز رفت و بعدها هم دختر وی را به همسری برگزید. ملا محسن از محضر میرداماد و شیخ بهائی هم کسب فیض کرده، اما با ملاصدرا پیوندهای نزدیکتری داشته است. میرداماد عده ای از برجسته ترین شاگردان را تربیت کرد؛ معروفتر از همه ملاصدرا بزرگترین حکیم عصر صفوی است که در این کتاب هم فصل جداگانه ای بدو اختصاص یافته است. ملاصدرا هم به نوبه خود شاگردان نخبه ای پروراند که از میان آنها فیض کاشی و ملا عبدالرزاق لاهیجی هر دو دامادان او و سرآمد شاگردان اویند.<sup>۸۲</sup>

اصالت کار ملاصدرا اساساً در به هم تافتن و یگانه ساختن سه رکن: دین رسمی (شرع)، تزکیه نفس تا حصول اشراق (کشف) و تبیین عقلی (فلسفه) در بینش کلی واحدی است که همه راههای آن به حقیقت یکتایی ختم می شود. همه پیروان ملاصدرا با آنکه بر جنبه های مختلف فلسفه او تکیه می ورزیدند، اما جانب وحدتی را که استاد آنها استقرار بخشیده بود، نگاه داشتند. برای مثال، حکمای متأخری نظیر قاضی سعید قمی، ملاعلی نوری و آقاعلی زوزی در صدد پیوند دادن وحی و عقل برآمدند. آقا محمد بیدآبادی و آقا محمد رضا قمشاهی به آشتی عقل و عرفان برخاستند و دیگران راهی را که خود ملاصدرا هموار کرده بود، پی گرفتند و تکیه را بر هماهنگی سه طریقی که پیشتر از آنها یاد کردیم، گذاشتند. ملا محسن فیض و حاج ملاهادی سبزواری، نامدارترین متفکر ایرانی قرن گذشته، در سلك همین دسته اخیر قرار دارند. آثار ملا محسن نمایش یکپارچگی هماهنگ شده وحی، عقل و عرفان است که البته بر عنصر عقل تأکید کمتری شده است. شاید ملا محسن بیش از هر کس دیگری در عالم شیعی توفیق برقراری هماهنگی کامل میان شریعت و طریقت را یافته باشد.

نه تنها به جهت اقدام ملا محسن در هماهنگ ساختن دیدگاههای باطنی و ظاهری، بلکه به لحاظ اخلاق روحانی او، اخلاقی که لازمه پویندگان طریقت است و از جهات بسیار دیگر، می توان او را شیعی غزالی به شمار آورد. او حتی احیاء علوم الدین اثر مشهور غزالی را بازنگاری کرد و نام *محجة البیضاء فی احیاء الاحیاء* بر آن نهاد و احادیثی را که خود از منابع شیعی استخراج کرده بود جایگزین احادیثی ساخت که غزالی از منابع اهل سنت نقل کرده

ملاحسن آثار متعددی به فارسی و عربی دارد که در اینجا ذکر می‌کنیم از آنها خواهیم کرد.<sup>۸۴</sup> از معروفترین تألیفات او: حق‌الیقین، عین‌الیقین و علم‌الیقین در حکمت؛ الصافی، الوافی و الشافی در تفسیر قرآن و علم حدیث؛ مفاتیح‌الشریعه در فقه؛ التطهیر در اخلاق؛ جلاء‌العیون، زاد‌السالك و کلمات مکتونه در تصوف و رسالات متعدد دیگری در معانی باطنی اعمال عبادی، ادعیه مختلف، علوم جزئی از قبیل هیئت، منتخباتی از رسائل اخوان‌الصفاء، فتوحات‌المکیه ابن عربی، مثنوی جلال‌الدین رومی و حواشی بر آنها؛ و مجموعه مفصلی از اشعار که بیشتر آنها را اشعاری با حال و هوای صوفیانه تشکیل می‌دهد. آثار ملاحسن، اعم از نثر و نظم در میان ایرانیان از محبوبیت بسیاری برخوردار است و تعالیم اخلاقی و اجتماعی او در چند دهه گذشته محل اقبال خاص بوده است.

افکار ملاحسن نشان آخرین درجه همبستگی حکمت و مذهب تشیع است. از قرنها پیش و از دوره فارابی و ابن‌سینا، حکمت در ایران در همین سمت حرکت کرده بود. سهروردی مقتول معرفت را اشراق فردی در پرتو هدایت سماوی و «فرشته نگاهبان» دانست و با این کار گامی بلند برداشت. ملاصدرا در پی سهروردی رفت و عقل کلی را مناط معرفت قرار داد. ملاحسن گام بلندتری در این راه برداشت و همان عقل کلی را با ائمه شیعه که مظاهری از نور محمدی به‌شمار آمده و به عقول معصوم موسوم گشته‌اند، یکی دانست.<sup>۸۵</sup> تنها با اتحاد با آنها که همانا اتحاد با عقول محض باشد، می‌توان معرفت نهایی را تحصیل کرد. از مهمترین رسائل ملاحسن که عرفان و حکمت و شعر به نحو خاصی در آن به هم آمیخته است، کلمات مکتونه است که ملّغ عربی و فارسی است.<sup>۸۶</sup> در این رساله، ادوار کامل عرفان نظری به طریقی مورد بحث قرار گرفته که مباحث آن شاهدهی گویا از کلیت بینش ملاحسن است.

آغاز رساله خواننده را مطمئن می‌سازد که به کینه حقیقت راه نیست، چرا که حقیقت محیط است به همه چیز و همه چیز تجلی حقیقت است، لکن تنها خواص می‌دانند که چه می‌بینند. هستی به‌سان نور است، اما چون نقطه مقابل هستی، مانند تاریکی که نقطه مقابل نور است، در این عالم نیست، انسان نمی‌تواند نسبت به هستی بسادگی معرفت حاصل کند. خداوند از فرط نور خود از نگاهها پنهان است؛ هیچ حجابی خدا را نمی‌پوشاند، چرا که هر حجابی قیدوبند است و خداوند و رای همه قیدوبندهاست.<sup>۸۷</sup> هستی حقیقتی است که قائم به خود است، حال آنکه هر چیز دیگر قائم بدوست است. هستی تنها يك مفهوم ذهنی نیست، بلکه معنای هستی به‌واسطه بازتاب هستی در ذهن است.

اسماء و صفات الهی گرچه در میان خود متمایز از همند، اما عین ذات اویند. به همین قیاس، انواع موجودات در عقل الهی که همانا ماهیات یا اعیان ثابت<sup>۸۸</sup> باشند، به اعتباری با ذات او یکی هستند و به اعتبار دیگر، متمایز از ذات اویند. هر موجودی قائم به یکی از اسماء الهی است و حقیقت وجودی آن موجود، ذکر همان اسم است. اعیان ثابت را دو وجه هست: از يك سو آینه‌هایی هستند که حق در آنها تافته و اعیان ناپیدا و حق آشکار شده است؛ از سوی

دیگر، حق آینه‌ای است که اعیان ثابت در آن بازتافته و حق ناپیدا و اعیان ثابت پیدا شده است. این دو وجه با دو ساخت تفکر، یکی حق و دیگری خلق تناظر دارد. کمال عرفانی، هر دو آینه است؛ عالم را به منزله آینه‌ای می‌بیند که حقیقت در آن تافته است و جوهر نفس کمال عرفانی به‌سان آئینه دیگری است که هم عالم و هم حقیقت عالم به درون آن تابیده است. ملاحسن حکما را اندز می‌دهد که برتر آیند، خود را از میان بردارند و بیرون کنند، تا بدانجا که جز حقیقت چیزی نماند.<sup>۸۹</sup>

ملاحسن به تبع صوفیان نخستین، عالم را هر لحظه در باز آفریده شدن می‌بیند که تنها تداومی از آن پیداست.<sup>۹۰</sup> تداوم واقعی تداومی «عمودی» است میان حق و مظاهر حق، نه

تداومی «افقی» و «جوهری» میان اجزاء و موارد عالم خلق. عالم به جوی آبی می ماند که گرچه به ظاهر مستمر و قائم به ذات است، اما دمام تغییر می پذیرد. ذرات آب مدام نابود می شوند و ذرات تازه ای جای آنها را می گیرد.

خلقت عالم یا افاضه وحدت در کثرت بلاواسطه صورت تحقق نمی پذیرد، بلکه هر موجودی تجلی اسم خاصی است. اسم «الله» رب الارباب همه اسماء است. تجلی این اسم، انسان کامل است. با آنکه مراحل تکون بسیار است، اما ملامحسن پنج حضرت را به نشانه مراحل اصلی ذکر می کند. در حضرت اول، ذات الهی که ورای همه تمایزها و تعینهاست؛ حضرت دوم، حضرت اسماء است که مظاهر حق در عالم الوهیت اند؛ حضرت سوم، حضرت افعال است و عالم ارواح که مظاهر حق در عالم ربوبیت اند؛ در حضرت چهارم، «تصورات» و خیال<sup>۱۱</sup> است که جایگاه ظهور حق در صورتهای متعین کونیه است.<sup>۱۲</sup> هر چه در عالم محسوس است، مثال و صورتی از عالم مثال است، صورت و شأنی از حضرت ربوبیت است و هر چه در حضرت ربوبیت است، صورت اسمی از اسماء الله و هر صفتی وجهی از ذات متعال است.

انسان تنها مخلوقی است که می تواند حجابها را کنارزند و به منشأ الهی موجودات واصل شود. او را نفس جزئیته ای است که با جسم او به عرصه وجود می آید، اما نفسی که مستقل از ماده است و نفس کلیه، که پیش از وجود اجساد است، تنها در خواص روحانی ظاهر می شود. مضاف بر این، انسان دارای نفس نباتی است و این نفس مرکب از استعداد جذب، دفع، هضم، نشوونما و بقاء است و مرکز این نفس جگر است؛ او دارای نفس حیوانی هم هست که شامل حواس پنجگانه است و مرکز آن قلب است، نفس ناطقه قدسیه او حاری قوه استعدادیه فکر و ذکر است؛ و نفس کلیه الهیه، که همگان دارای این نفس نیستند، مشتمل بر قوه استعدادیه وصول به مرتبه فناء فی الله است.<sup>۱۳</sup>

غایت هر انسان باید این باشد که استعدادهای بالقوه خود را زنده و بیدار کند، تا موانع عرضی از سر راه برداشته شود و او با انسان کامل که تجلی اسم اعظم است، یگانه شود. آنگاه او خواهد توانست هستی محض را مشاهده کند، غایت خلقت را دریابد و به حقیقت سراسر عالم پی ببرد.

انسان کامل یا از انبیاء یا از اولیاست. نبوت مطلق، سرمنزول اعلی، «صورت» کامل وحدت، نخستین قلم و قطب الاقطاب است که اتکای همه انبیاء و اولیاء بدانهاست. جنبه باطنی این نبوت، ولایت مطلق است. ملامحسن نبوت مطلق را با نور محمدی، ولایت مطلق را با نور علوی یکی می داند. نبوت همه انبیاء جزئی از نبوت مطلق و ولایت تمامی اولیاء جزئی از ولایت مطلق است. نبوت با آدم (ع) آغاز شده و با پیامبری محمد [ص] به ذروه کمال رسیده است. ولایت هم سیر مراتب کمال را به تدریج پیموده، تا به امام دوازدهم مهدی [عج] ختم شده است. نبوت مطلق مخزن همه کمالهای ممکن است و سراسر آفاق مظاهر مکنونات این گنجینه اند.<sup>۱۴</sup>

عرفان و اشراق هم ثمره شجره نبوت اند. ملامحسن بر این نکته که حکمت اساساً از روح مقدس انبیاء سرچشمه گرفته تأکید ورزیده است؛ با وصف آنکه این حکمت در طول ادوار و توسط انسان تحریف و به غلط تفسیر شده. مراد فلاسفه مشائی و مکاتب متأخرتر فلسفه یونانی است. اما در پرتو نور وحی پیامبر اسلام و خاندان او حیات دوباره یافته است. هر که طالب انس با این حکمت است، باید دست در دامان انبیاء و اولیاء زند و تأمل و ذکر و تزکیه باطن پیش گیرد، تا به مقصود واصل شود. تنها آن کسی که این راه را بییماید و حکیم واقعی شود، می تواند جانشین حقیقی انبیاء و اولیاء باشد.<sup>۱۵</sup>



## ملا محمد باقر مجلسی

چگونه می‌توان بررسی حیات عقلی دوره صفوی را به پایان برد، اما از دو مجلسی پدر و پسر و بخصوص از مجلسی پسر (محمد باقر) که یکی از مبرزترین چهره‌های روزگار خود است، سخنی به میان نیاورد. محمد تقی، مجلسی اول (۱۰۰۳/۱۵۹۴ - ۱۰۷۰/۱۶۵۹)، از شاگردان شیخ بهائی، متکلمی ممتاز و صوفی زمان خود بود.<sup>۹۶</sup> مجلسی دوم، فرزند او (۱۰۳۷/۱۶۲۸ - ۱۱۱۰/۱۶۹۹) در قدرت و آوازه از پدر سبقت گرفت و منتقدترین شخصیت شیعی شد. او در نزد پدر، ملاخلیل قزوینی و ملا محسن فیض به تحصیل پرداخت و به‌نوبه خود استادی شد که بیش از هزار طلبه در مجلس درس او حاضر می‌شدند. سید نعمت‌الله جزایری، که با تألیفات و بویزه با زندگانش که سراسر به طلبگی گذشته مشهور است، در سلك شاگردان او بود.

مجلسی دوم خصوصاً به واسطه اقدامی که در جهت احیاء شعب گوناگون علوم شیعی کرده و به لحاظ کوششی که در جمع‌آوری آثار مجتهدین شیعی پیش از خود و تدوین دایرةالمعارف‌هایی از احادیث نبوی مبذول داشته، شهره است. برای همه کسانی که در حوزه‌های شیعی به تعلیم و تعلم اشتغال دارند، دایرةالمعارف‌های او مرجع اصلی به‌شمار می‌آید. معروفترین و مهمترین دایرةالمعارف مجلسی، بحارالانوار است که شیخ عباس قمی آن را با نام سفینه‌البحار تلخیص کرده و چاپ سنگی آن در بیست و چهار جلد انتشار یافته است. حق‌الیقین در اصول؛ حیات‌القلوب که حاشیه‌ای بر تهذیب‌الاحکام خواجه نصیرالدین طوسی است؛ و مرآة‌العقول، تحشیه‌دوازده جلدی بر اصول‌الکافی کلینی از جمله آثار اوست. تنها موردی که مجلسی در طول سالها تألیف وارد بحث عقلی محض می‌شود و بسیاری از موضوعات اساسی مذهبی، خصوصاً معادشناسی و اوضاع و احوال پیش از ظهور مهدی [عج] را از منظر عقلی و نه از دیدگاه «اعتقادی» می‌نگرد، در کتاب مرآة‌العقول است.<sup>۹۷</sup>

از نکات جالب حیات دینی در ایران، مخالفت مجلسی با صوفیه و حتی تکذیب او از مجلسی اول، پدر خود است که صوفی بوده است.<sup>۹۸</sup> بعلاوه، معارضات او با روشهای عقلی حکما و فلاسفه مورد پشتیبانی دربار صفوی و بسیاری از متکلمین و مجتهدین بود. این معارضه‌ها به بی‌قدری صوفیان و حکما انجامید و در حوزه‌های رسمی مشکلات بسیاری به بار آورد. سلسله‌ای که با تمسک به یکی از طرق صوفیه ظهور کرده بود، با مخالفت با همه فرق تصوف و عرفان سقوط کرد. پس از وفات مجلسی دوم دیری نپایید که سلسله صوفیه با هجوم افغانها از پای درآمد، شهر تاریخی اصفهان که نشانه روزگار فعالیت‌های پررونق فکری بود به تاراج رفت و کتابخانه‌های آن در آتش سوخت.

## د. نتیجه

حکمت یا آن گونه‌ای از معرفت که برخی خصوصیات آن را دنبال کردیم و در اینجا بر شمردیم، با زوال دودمان صفوی از میان نرفت. تصوف در ایران در قرن سیزدهم / هیجدهم با معصوم علی‌شاه و شاه‌ظاهر دکنی جان دوباره گرفت. رضا علی‌شاه این دو قطب نعمت‌اللهمی را از دکن به ایران روانه ساخت. برای مدتی صوفیان را منع و آزار می‌کردند، اما با رونق کار آمدن قاجاریه تصوف روی به رونق و رواج گذاشت. شاگردان ملاصدرا و دیگران هم نسل در نسل حوزه حکمت را گرم نگاه داشتند، تا آنکه در این حوزه شیخ احمد احسانی، مؤسس

فرقه شیخیه<sup>۹</sup> حاج ملاهادی سبزواری و چهره‌های ممتاز دیگری در عهد قاجاریه تربیت یافتند و پرتو تعالیم آنان هنوز هم از افق آسمان ایران ناپدید نگشته است. به دشواری می‌توان کلیت حیات عقلی اسلام را بدون توجه به فعالیتهای عقلی اسلامی در دوره مهم اخیر که از روزگار صفویان تاکنون هوام داشته است، درک کرد. ما امیدواریم که این فصل به منزله مقدمه و انگیزه‌ای برای کاوشهای بیشتر باشد.

### یادداشتها

۱. نویسندگان اندکشماری مانند گوینو، دونالدسن و ادوارد براون، پیرامون بعضی از جنبه‌های تشیع در آثار خود بحث کرده‌اند، اما تنها نویسنده اروپایی که بجد در عوالم عقلی شیعه غور کرده، هانری کورین است. او در خلال بیست سال گذشته، در معرفی میراث غنی تشیع، و به خصوص تکامل آن در ایران، به دنیای غرب، خدمات فراوانی انجام داده است.
۲. برای اطلاع از معنای کلمه حکمت که بر خرد و فرزانیگی هم دلالت می‌کنند، به فصل مربوط به شهاب‌الدین سهروردی مقتول رجوع کنید.
۳. شیخ صفی (۱۲۴۹/۶۴۷-۱۳۳۴/۷۳۵) از اعظام اولیای صوفیه شیعی مذهب بوده و هنوز هم مورد احترام بسیار صوفیان است. مقبره او در اردبیل از زیارتگاههای مهم است. شیخ صفی مرید شیخ زاهد گیلانی بود و از رجال برجسته عصر خود به شمار می‌رفت. تراجم احوالی چون *صفوة الصفای* ابن بزّاز و مکتوباتی که رشیدالدین فضل‌الله به نزد شیخ و والی اردبیل فرستاده و در منشآت رشیدی هم ضبط است، بر مرتبه شأن و مقام شیخ صفی گواه است. نیز نگاه کنید به ادوارد براون، *تاریخ ادبیات ایران*، ج ۴، فصل ۲.
۴. برای اطلاع از تاریخ دوره صفوی، نگاه کنید به: ادوارد براون، همان کتاب، ج ۴؛ لارنس لاکهارت، *انقراض سلسله صفویه*، ترجمه اسمعیل دولتشاهی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴، و منابع کهن فارسی که بعضی از مهمترین آنها عبارتند از: ابن بزّاز، *صفوة الصفای*؛ حسن بیگ روملو، *احسن التواریخ*؛ محمدمحسن بن عبدالکریم، *زبدة التواریخ*؛ میرزائقی سهر، *ناسخ التواریخ*.
۵. هدف علم کلام، دفاع از حقایق وحی در برابر استنباط نادرست است. به این جهت نقش آن دفاعی است. علم کلام پوسته محافظی است برای باطن حیات روحی، نه خود این حیات روحی. اگر خطر عقل زدگی و استنباط نادرست نمی‌بود، به علم کلام هم حاجت نبود. از این رو، می‌بینیم که کلام با فلسفه عقلی پیدا می‌شود و هر جا که گرایش به اصالت عقل نباشد، علم کلام، به معنایی که معمولاً از این کلمه مستفاد می‌شود، در میان نخواهد بود.
۶. برای آگاهی از بحث در معنای حکمت اشراقی، به فصل مربوط به سهروردی مقتول رجوع کنید.
۷. دلیل اینکه حکمای ایرانی پیش از دوره صفوی از قبیل علی ترکه اصفهانی و ابن ابی جمهور و حکمای دوره صفوی در دنیای غرب ناشناخته مانده‌اند این است که حکمت آنان اساساً عرفانی است و به حکمت شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، که اینها متأثر از اویند، شباهت دارد. این سنخ از حکما را همانند ابن عربی نه می‌توان در زمره فلاسفه عقلی مشرب قرار داد و نه در سلك عرفا. حال آنکه از رنسانس به این سو، تلقی نسبت به این قبیل حکما نادرست بوده است.
۸. برای آگاهی از نام بعضی از علمای شیعی عرب، نگاه کنید به: ادوارد براون، همان کتاب، ج ۴، فصل ۸.
۹. علم اصول، به عنوان علمی مستقل، تنها در خلال چند قرن گذشته روئید به توسعه نهاده و به دست شیخ مرتضی انصاری که از مراجع بنام عصر قاجار بود به نقطه اعتلای خود رسیده است. شیخ مرتضی یک قرن پیش می‌زیست، او اصول را به صورت علمی درآورد که در دقایق منطقی خود با کلام برابری می‌کرد.
۱۰. کلام شیعی در قرن هفتم / سیزدهم و به کوشش مردانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی به اوج خود رسید.
۱۱. نگاه کنید به: فصل مربوط به سهروردی مقتول.
۱۲. برای آگاهی از سلسله مفسران و شارحان حکمت اشراقی به فصل سهروردی مقتول رجوع کنید.
۱۳. جای تأسف است که در کتابهایی، مانند کتاب عقل و وحی در اسلام، نوشته آربری (لندن، ۱۹۵۷) که درباره رابطه میان عقل و ایمان در اسلام سخن گفته شده است، بیشتر این نویسندگان آن طور که سزاوار است مورد توجه جدی قرار نگرفته‌اند.
۱۴. برای اطلاع اجمالی از آراء ابن عربی نگاه کنید به:  
T. Burckardt (Tr); *La sagesse des prophètes*, Paris, 1955; also *idem, Introduction to Sufi Doctrine*, tr. M. Matheson, Sh Muhammad Ashraf, Lahore, 1959.  
کتاب اخیر مقدمه‌ای کلی و عالی در باب مکتب تصوف ابن عربی است. همچنین نگاه کنید به:  
H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Flammarion, Paris, 1958.  
این کتاب حاوی چند فصل سودمند درباره افکار ابن عربی و تأثیرات آن در شرق است.
۱۵. نگاه کنید به: س.م. صدر، *شیخ علاءالدوله سمنانی*، انتشارات دانش، تهران، ۱۳۳۴.
۱۶. این شاعر صوفی و حکیم بزرگ ایرانی چندین اثر معروف تصنیف کرده که جمله‌ای حاوی چکیده آراء ابن عربی است. *لوايح*، *اشعة اللغات* و *نقدالنصوص* از جمله آثار اوست.

۱۷. کتاب المجلدی این ایی جمهور، جامع الاسرار و جامع الحقایق ملاحیدر علی آملی در شمار مهمترین منابع آراء عرفانی شیعی است.
۱۸. بهترین منابع سنتی برای اطلاع از مؤلفان اولیه شیعی، عبارتند از: محمدباقر خوانساری، *روضات الجنات*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۶؛ آقازادگ طهرانی، *الذریعة*، نجف، ۱۳۵۵ق؛ اسکندربیک منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تهران، ۱۳۳۴؛ محمدعلی تیریزی، *ریحانة الادب*، انتشارات سعدی، تهران، ۱۳۳۱-۳۳ (ویرایش جدید)؛ میرزاحمد تنکابنی، *قصص العلماء*، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۱۳؛ محمدتقی دانش پزوه، *نهرست کتب اهدایی آقای مشکوة*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۵.
- نیز نگاه کنید به:
- H. Corbin, «Confessions extatiques de Mir Dāmād» in the *Mélanges Louis Massignon*, Institut Français de Damas, Damas, 1956, pp.331-78.
۱۹. نگاه کنید به: کوربن، همان مقاله، ص ۳۲۳.
۲۰. این نام با جنبش ضالّه بهایی که در قرن سیزدهم در ایران رخ داده، هیچ گونه ارتباطی ندارد.
۲۱. برای اطلاع از زندگی و آثار شیخ بهائی، نگاه کنید به: *تاریخ عالم آرای عباسی*، ص ۵۷-۱۵۵ و نیز: نفیسی، *احوال و آثار شیخ بهائی*، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۱۶.
۲۲. می گویند شیخ بهائی حماسی به نام گلخن ساخت که آب آن همیشه گرم بود و برای گرم کردن آب آن، هیچ ماده سوختی به کار نمی رفته است. وقتی حمام ویران شد، در زیر خزینه آب آن تنها شمعی یافتند.
۲۳. این کتاب که درباره ریاضیات است، در احیاء تحقیق علوم ریاضی در ایران تأثیر بسیار داشته و قرنهای متن درسی بوده و بارها تحشیه شده است. این کتاب را محمدامین نجفی حجازی قمی به فارسی و نسلیمان (Nesselmann) به آلمانی ترجمه کرده اند. شیخ بهائی تحقیق در ریاضیات، نجوم و هینت را، که به طاق نسیان سپرده شده بود، زنده کرد. او خود این علوم را در هرات آموخته بود.
۲۴. برای اطلاع از آثار منتسب به شیخ بهائی، که نزدیک به ۹۰ اثر است، نگاه کنید به: کلیات آثار فارسی، تصحیح م. توحیدی پور، انتشارات محمودی، تهران، ۱۳۳۶، ص ۴۵-۴۲.
۲۵. همان، ص ۶۶-۶۴.
۲۶. حال: شور و جذبه و اتحاد روحانی است.
۲۷. مولانا جلال الدین رومی را در ایران با نام مولوی یاد می کنند: اشاره به بیت مشهور مولوی (پای استدالیان چوبین بود...) در دفاع از عرفان و نفی گرایش به عقل است.
۲۸. عشق مظهر عرفان و علمی است که از راه تأمل و اشراق، نه از طریق تحلیل و استدلال فکری حاصل شود.
۲۹. اشاره به امام فخرالدین رازی، متکلم مشهور است.
۳۰. این بیت عربی است و با کمی تغییر به صورت فارسی درآمده است.
۳۱. تشبیه به چهارباست.
۳۲. حکمت ایمانی در برابر حکمت یونانی، اشاره است به حکمت صوفیان در مقابل فلسفه یونانیان.
۳۳. حضرت محمد(ص).
۳۴. شیخ بهائی، کلیات، ص ۱۹-۱۸.
۳۵. این موضوع در بعضی از نوشته های خاص هرمنسی، مثلاً در اعمال طوماس یا قصه گرگیل دیده می شود. گو اینکه در اسلام هم، موضوع حکایت هایی است که به بوعلی و به بسیاری از اعمال عارفانه سهروردی نسبت داده می شود. فی المثل قصه غرّه القریبه. نگاه کنید به:
- H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Institut Franco-Iranien, Tehran, 1952-54, Vol. I. Chap.3.
۳۶. شیخ بهائی، همان، ص ۲۳.
۳۷. شهری در جنوب عربستان که نام ملکه سبا یادآور آن است.
۳۸. لامکان به معنای وراه مظاهر این عالم است. سهروردی لامکان را بر قلّه قاف عالم دانسته و ناکجا آبادش نامیده است. نگاه کنید به: سهروردی، *آواز بر جبرئیل*.
۳۹. برای آگاهی از زندگی و تألیفات میرداماد، نگاه کنید به: تنکابنی، *قصص العلماء*، ص ۳۵-۳۳؛ *ریحانة الادب*، ج ۴، ص ۲۱-۱۱۷؛ *روضات الجنات*، ص ۱۶-۱۱۴؛ *تاریخ عالم آرای عباسی*، ص ۴۷-۱۴۶؛ دانش پزوه، *نهرست...*، ج ۲، ص ۱۵۲.
- مقدمه خوب هانری کوربن درباره زندگی و اندیشه های میرداماد در:
- «Confessions extatiques de Mir Damad», p.340.
۴۰. نقل است که به زندگی زنبور عسل خلایقه زیادی داشته و اطلاعات تجربی زیادی در این باره جمع آورده است.
۴۱. برای اطلاع از احوال این شاگردان و شاگردان دیگر میرداماد، نگاه کنید به: هانری کوربن، همان مقاله، ص ۴۶-۳۴۵.
۴۲. مراد از «فلسفه یمانی» حکمتی است که خداوند توسط پیامبران و از راه وحی یا اشراق بر بشر نازل کرده است. یمن، تمثیلی از بخش راست یا مشرق دره ای است که موسی [ع] پیام خدا را از آنجا شنیده است. بدین لحاظ، شرق منشأ انوار الهی و نقطه مقابل غرب، مرکز فلسفه مشائی، است. غرب، تمثیلی از ظلمت و فروماندگی در ساحت فلسفه، یا به عبارت دیگر، اصالت عقل است. نگاه کنید به:
- H. Corbin, «Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran», *Eranos Jahrbuch* Vol. XVIII, 1949, pp. 136-37.

برای آگاهی از نشیلهای شرق و غرب در حکمت اشراقی، به فصل سهروردی مقبول رجوع کنید.  
 ۴۳. این اثر اساسی بارها شرح شده است. یکی از شگفت‌انگیزترین شروحي که بر این کتاب نوشته شده، شرح محمدبن علی رضابن آقاجانی است که بالغ بر هزار صفحه است. آقاجانی از شاگردان ملاصدرا بوده است.  
 ۴۴. دو کتاب اخیر از آثار مهم حکمی و به فارسی است، بقیه آثار او به عربی است. بعضی از نسخ سدره المنتهی را به سیداحمد علوی شاگرد میرداماد انتساب داده‌اند، اما میرداماد در جذوات به این کتاب و تعلق آن به خود اشاره

کرده است. در هر حال، این اثر محصول حوزه اوست.

۴۵. ترجمه فرانسه و بحث در باب آن را در: هانزی کوربن، همان مقاله، ص ۳۵۰ نگاه کنید.

۴۶. برای مثال، نگاه کنید به: شفا یا نجات بوعلی و کتاب المعتبر ابوالبرکات بغدادی. در مواردی، از جمله در دانشنامه علانی بوعلی و بیشتر آثار متأخر اشراقی، بحث با مابعدالطبیعه آغاز شده و سپس به حکمت طبیعی، و بیشتر در معنای افلاطونی نه ارسطویی آن، پرداخته‌اند.

۴۷. نگاه کنید به: میرداماد، قیسات، شیخ محمودی بروجردی، شیراز، ۱۳۲۵.

۴۸. برای اطلاع از بحث کلی درباره این مسئله، نگاه کنید به:

L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, J.Vrin, Paris, 1951, pp.38ff., and  
 A.K.Coomaraswamy, *Time and Eternity*, Artibus Asiae, Ascona, 1947, Chap. IV.

۴۹. میرداماد، قیسات، ص ۱۰-۱.

۵۰. همان کتاب، ص ۷.

۵۱. استدلال میرداماد این است که زمان، معیار حرکت افلاک و شرط وجود این عالم است. بنابراین نمی‌توان از زمان پیش از حدوث عالم، سخنی به میان آورد. قیسات، ص ۲۰.

۵۲. برای اطلاع از مقایسه و قرابت این افکار با آراء ابن عربی، نگاه کنید به:

*La sagesse des prophètes*, Chap. I and II.

۵۳. میرداماد در طرح آراء مربوط به حدوث، به آثار پیش از خود، از طیمائوس افلاطون و رساله موسوم به الهیات ارسطو گرفته، تا شفا ی بوعلی و کتاب المعتبر ابوالبرکات استشهد کرده است. در هر مورد هم عقیده فلاسفه قبل از خود را، چه آنها که معتقد به حدوث یا قائل به قدم بوده‌اند، نقادی کرده است. میرداماد در رساله فی مذهب ارسطاطالیس به بحث در اختلاف آراء افلاطون و ارسطو در باب موضوع زمان و قدم، که در کتاب جمع بین الرأیین فارابی آمده، پرداخته است. رساله میرداماد در حاشیه ص ۱۴۰ تا ۱۵۷ قیسات چاپ شده است.

۵۴. جذوات (بمنی، چاپ سنگی، ۱۳۰۲) با شمری در مدح علی بن ابیطالب [ع] آغاز می‌شود. ابیات نخست این شعر به این شرح است:

ای عَلمِ ملت و نفس رسول حلقه کش عَلم تو گوش عقول  
 ای به تو مختوم کتاب وجود وی به تو مرجوع حساب وجود  
 خازن سبحانی تنزیل وحی عالم ربانی تأویل وحی

۵۵. سهروردی هم جهان فرشتگان را به دو سلسله طولی و عرضی تقسیم کرده و تأثیر تقسیم او در میرداماد بوضوح مشهود است. حکمای عصر صفوی در مبحث فرشته شناسی به طرح اشراقی، که با طرح ابن سینا آمیخته بود، وفادار ماندند. نگاه کنید به فصل سهروردی مقبول.

۵۶. مراد از طبایع گرم، سرد، خشک و تر است و مراد از بسایط کلیات، چهار عنصر مشهور آتش، هوا، باد و خاک.

۵۷. میرداماد و ملاصدرا، برخلاف ارسطو و پیروان او، در همه مراتب به نوع دیگری از ماده قائل شده‌اند.

۵۸. میرداماد، انواع حیوانات را ۱۴۰۰ ذکر کرده که ۸۰۰ نوع آن بحری و ۶۰۰ نوع دیگری بری است.

۵۹. جذوات، ص ۱۳-۲.

۶۰. همان، ص ۱۸-۱۳.

۶۱. همان، ص ۲۸-۱۸.

۶۲. همان، ص ۲۸ به بعد.

۶۳. میرداماد در بحث توحید نه تنها به آراء بوعلی و سهروردی اشاره کرده، بلکه حتی به نهج البلاغه علی بن ابیطالب [ع] و صحیفه سجادیه حضرت سجاد [ع] و دیگر منابع شیعی استشهد نموده است. او فیثاغورس را پیشوای حکمای سامی انگاشته و گفته است که فیثاغورس حکمت خود را از راه وحی حاصل کرده است. البته این نظر که

نظر اکثریت غالب حکما و مورخین فلسفه اسلامی است. به فیلون بازی می‌گردد.

۶۴. جذوات، ص ۲۸ به بعد.

۶۵. هورقلیا (عالم متوسط) نقش مهمی در اندیشه ملاصدرا و جایگاه بس رفیعی در آراء شیخ احمد احسانی بانی فرقه شیخیه که پیروان آن هنوز هم در کرمان هستند، ایفا می‌کند.

۶۶. دو شهر افسانه‌ای مشهور.

۶۷. جذوات، ص ۵۲-۶۳.

۶۸. همان، ص ۱۰۰.

۶۹. همان، ص ۹۲ و ۱۰۳. بخش دوم کتاب، سراسر به علم جفر اختصاص یافته، که از علوم سنتی مهم اسلامی است. میرداماد اعداد را اساس موجودات، اشراق عالم غیب و «میکائیل مرتبه وجود» می‌داند. او می‌گوید اگر کسی نسبت به اعداد علم کامل حاصل کند، معرفت تمام نسبت به عالم جسمانی تحصیل کرده است. این عقیده به آراء فیثاغورس و حوزه او بسیار نزدیک است. نگاه کنید به: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب پنجم، در عقیده آنان، عدد

کمیت ریاضیات جدید نیست، بلکه «تشخص» و هویت متعلق به یک جنبه کیفی معین است. برای آگاهی از آراء فیثاغوریان، نگاه کنید به:

H. Keyser, *Akraasis*, Verlag Gert Hatje, Stuttgart, 1947.

۷۰. برای مطالعه عمیق در این موضوع و آگاهی از چگونگی سیر تحول آن پیش از میرداماد، نگاه کنید به:

S.T. Burckardt, *La clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Ibn 'Arabi*, Éditions Traditionnelles Paris, 1950.

۷۱. دو حکیم دیگر، شیخ بهائی و میرداماد که با میرفندرسکی دوستی نزدیک داشتند و همچون او در بار صفوی معزز و محترم بودند. برای آگاهی از زندگی میرفندرسکی که نام کامل او میر ابو القاسم بن میرزا بیک حسین فندرسکی است، نگاه کنید به: *ریحانة الادب*، ج ۳، ص ۲۳۱-۳۲.

۷۲. بیشتر مؤلفان تراجم احوال، این حکایت را نقل کرده اند که روزی شاه عباس به سبب آمیزش میرفندرسکی با عوام الناس به او طعنه زد و گفت: «می شنوم بعضی از علما با اجامر و او باش معاشرند و به بازیهای ناشایست آنها تماشا می کنند». میرفندرسکی که می دانست کنایه شاه به اوست، پاسخ داد: «خیال پادشاه آسوده باشد که من در این مجامع شرکت کرده ام و هیچ يك از «علما» را آنجا ندیده ام».

نگاه کنید به: *ریاض العارفین*، ص ۲۷۶.

۷۳. متن این قصیده و شرح خلخالی بر آن، به سال ۱۲۲۵ و به صورت چاپ سنگی در تهران انتشار یافته است. موضوع شعر، صور نوعیه، صورتهای ازلی عالم مثال افلاطونی و بازتابها و سایه های خاکی آنهاست.

۷۴. اشاره به فارابی و ابوعلی سینا، دو تن از نخستین استادان فلسفه مشائی در اسلام است.

۷۵. «صفتها» به معنای کثرت صورتهایی است که تنها با نوری که بر آنها تابیده شود پیدا می شوند.

۷۶. مؤلفان متأخر اسلامی، به پیروی از بوعلی، وجود را به واجب الوجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود تقسیم کرده اند.

۷۷. همه استدلالات تنه بخش از حقیقت را باز می نمایند. اما آن استدلالاتی «کامل» اند که بینشی نسبت به کلیت حقیقت داشته باشند و این سنخ از بینش هم هیچ گاه در قالب استدلال جای نمی گیرد.

۷۸. میرفندرسکی، رساله صناعیه، چاپ سعادت، تهران، ۱۳۱۷.

۷۹. همان، ص ۱۳-۵۴.

۸۰. میرفندرسکی می افزاید که همه فیلسوفان یونانی پیش از ارسطو منظور واحدی را با الفاظ مختلف بیان کرده اند و اگر کسی به رموز حکمت، حکمت هندوان و الهیات ارسطو (که البته همان اثنادها یا نه گانه های افلوطن باشد) پی ببرد، همه الفاظ مختلف در نزد او، مبدل به معنای واحدی خواهد شد.

۸۱. میرفندرسکی مزدک را کسی می بندارد که با تفسیر نادرست اوستا، اشتراک در اموال و زنان را ترویج کرده است. او حتی فرامطه را به مزدکیان منتسب می کند.

۸۲. ملائی لاهیجی معروف به فیاض، که پیش از این هم از او نام بردیم، مؤلف چندین رساله فارسی و عربی در حکمت است. او از چهاره های بارز عصر صفوی و شایسته تحقیقی جداگانه است. خلاصه ای از احوال او در تاریخ ادبیات ایران ادوارد براون، ج ۳ آمده است. نیز نگاه کنید به: چاپ جدید المحجة البيضاء، ج ۱، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۸۰ مقدمه سید محمد مشکوة. در این مقدمه، اهمیت آراء لاهیجی و خصوصاً شأن خود کتاب که درباره اخلاق است، مورد بحث قرار گرفته است.

۸۳. نگاه کنید به: ملامحسن فیض کاشی، *المحجة البيضاء فی احیاء الاحیاء*، انتشارات اسلامیة، تهران، ۱۳۸۰-۸۱، ج. ملامحسن در ده قسمت کتاب به اخلاق متصوفه پرداخته است. کتاب او مبتنی بر منابع شیعی، اما تقلید نزدیکی از نمونه احیاء است.

۸۴. *ریحانة الادب*، ج ۳، ص ۲۴۲-۴۴. در اینجا ۱۲۰ اثر به ملامحسن نسبت داده شده است. برای اطلاع از احوال و آثار او، نیز نگاه کنید به: *قصص العلماء*، ص ۳۲۲-۳۳ و *ریاض العارفین*، ص ۳۸۸-۸۹.

۸۵. ملامحسن فیض، *آئینه شاهی*، انتشارات موسوی، شیراز، ۱۳۲۰، ص ۵.

۸۶. کلمات مکتونه، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۶. منبھی که به آن ارجاع می دهیم، همین چاپ است.

۸۷. همان، ص ۱۵.

۸۸. برای توضیح این اصطلاحات، نگاه کنید به:

S.H. Nasr, "Being and Its Polarisation," *Pakistan Philosophical Journal*, Vol. III, No.2, Oct. 1959, pp. 8-13.

در بحث کلی رایج میان حکما که آیا اصالت از آن وجود است یا ماهیت، ملامحسن جانب مکتب اصالت وجود را گرفته و ماهیت را عارض بر وجود دانسته است. این موضوع در فصل مربوط به سهروردی مقتول طرح شده است.

۸۹. کلمات مکتونه، ص ۳۱ به بعد. ملامحسن این مراتب را بدین شرح می نامد: در مرتبه علم الیقین سالک جز ذات، صفات و افعال الهی چیز دیگری «نمی بیند». و در مرتبه حق الیقین، هر چه «می بیند»، تنها اوست.

۹۰. نگاه کنید به:

T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, pp. 64 ff.

۹۱. اصطلاح «خیال» را نباید بر بار منفی آن حمل کرد. خیال در کیهانشناسی تصوف، معنایی مثبت دارد و نشانه مرحله واسطه ای است که میان عالم محسوس و عالم روحی واقع شده است. نگاه کنید به:

H. Corbin, *Imagination créatrice...*, Chap. II.

۹۲. کلمات مکتونه، ص ۶۱.

۹۳. همان، ص ۷۵-۷۴.
۹۴. همان، ص ۱۶۷ به بعد.
۹۵. همان، ص ۱۹-۲۱۴.
۹۶. ریحانة الادب، ج ۳، ص ۴۶۰-۴۶۰؛ و مرآة الاحوال جهان نما، تألیف احمد بن محمد باقر اصفهانی بهبهانی به زندگی و آثار او پرداخته اند.
۹۷. برای اطلاع از زندگی و تألیفات مجلسی دوم، نگاه کنید به: ریحانة الادب، ج ۳، ص ۴۵۵-۴۶۰؛ دانش بزرگ، فهرست، ج ۵، ص ۱۱۳۷؛ میرزا حسین نوری، فیض قدسی، این کتاب سراسر به زندگی و آثار مجلسی دوم پرداخته است. مجلسی دوم ۱۳ کتاب به عربی و ۵۵ کتاب به فارسی تصنیف کرده، که روی هم نزدیک به ۱٫۵ میلیون سطر است.
۹۸. او در رساله اعتقادات ببرد تصوف پرداخته است.
۹۹. شیخ احمد احسانی مؤسس آخرین جنبش مذهبی مهم در مذهب تشیع است و شایسته است که به عنوان بنیانگذار فرقه‌ای خاص، جداگانه مورد مطالعه و تحقیق قرار گیرد. پیشوایان این فرقه مذهبی، که شیخی نام دارند، مدعی اند که نسبت به همه چیز معرفت دارند و از این رو، یکایک آنان از زمان شیخ احمد تاکنون، رسالات بسیاری در همه شعب علوم تصنیف کرده اند. برای آگاهی از فهرست آثار شیخ احمد و سایر پیشوایان شیخیه، نگاه کنید به: ابوالقاسم بن زین العابدین کرمانی، فهرست کتب مرحوم احسانی و سایر مشایخ عظام، انتشارات سعادت، کرمان، ۱۳۳۷، ج ۲.

## صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)<sup>۱</sup>

### الف. زندگی و آثار

احیاء فعالیت فکری در ایران عصر صفوی که شمه‌ای از آن را در فصل قبل، «مکتب اصفهان»، مورد بحث قرار دادیم، با ظهور صدرالدین شیرازی که نزد هموطنانش به آخوند ملاصدرا و نزد شاگردان و پیروانش صرفاً به آخوند یا صدرالمتألهین شهره است، به اوج خود رسید. این شخصیت که تمامی حیات فکری ایران در سه قرن و نیم گذشته بر گرد او می‌گردیده است و یکی از مظاهر اصلی تفکر اسلامی در جهان تشیع است، تاکنون تقریباً یکسره در خارج از ایران، حتی در کشورهای اسلامی، ناشناخته مانده است. البته بسیاری نام او را شنیده‌اند و کم و بیش تمام جهانگردانی که از دوره صفوی به بعد به ایران آمده‌اند و به حیات فکری این مملکت علاقه‌مند بوده‌اند، اهمیت او را بازشناخته و تحت تأثیر شهرت او قرار گرفته‌اند.<sup>۲</sup> با این همه خارج از حلقه پیروان او در ایران، پیروانی که مکتب او را تاکنون زنده نگه داشته‌اند، هیچ کس در شناساندن تعالیم او به جهان چنانکه باید نکوشیده است. ملاصدرا، که نام کاملش صدرالدین محمد است، در حدود ۱۵۷۱/۹۷۹<sup>۳</sup> در شیراز متولد شد. وی تنها پسر ابراهیم شیرازی بود. ابراهیم که از اعضاء خاندان مشهور قوام در شیراز بود، مدتها منصب وزارت داشت و از چهره‌های قدرتمند سیاسی و اجتماعی شهرش به شمار می‌رفت. صدرالدین جوان از همان دوران کودکی هوش و ذکاوتی بی نظیر داشت و از بهترین تحصیلات ممکن در شیراز برخوردار گردید.

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی، به شدت شیفته علوم عقلی، بویژه فلسفه اولی گردید و ناگزیر شیراز را ترک گفت و رهسپار اصفهان، که در آن زمان پایتخت ایران و مرکز علم بود، گردید. در اصفهان نخست نزد بهاء‌الدین عاملی علوم نقلی را تحصیل کرد و آنگاه به حوزه درس میرداماد که برجسته‌ترین استاد او در علوم عقلی بود، درآمد.<sup>۴</sup> پس از چند سال در تمامی علوم رسمی خود به مقام استادی رسید و بخصوص در حکمت<sup>۵</sup> از استادانش درگذشت. ملاصدرا که به صرف تحصیل دانش رسمی دلخوش نبود، از زندگی دنیوی کناره گرفت و در روستایی به نام کهک نزدیک قم عزلت گزید و مدت پانزده سال به ریاضت و تهذیب نفس پرداخت تا، همچنانکه خود در مقدمه اسفار می‌گوید، به شهود عالم معقول نائل آمد. اینک آنچه را که قبلاً از راه کتاب نظراً آموخته بود، از طریق اشراق «می‌دید».

حال که هم به کمال صوری و هم به کمال معنوی دست یافته بود، بار دیگر به زندگی دنیوی بازگشت. الله‌وردی خان، حاکم شیراز که در آن زمان مدرسه بزرگی ساخته بود، از ملاصدرا دعوت کرد به شیراز بیاید و سرپرستی مدرسه جدید را به عهده گیرد. آخوند این دعوت را پذیرفت و به زادگاهش برگشت و مدرسه خان را کانون اصلی آموزش علوم عقلی در ایران گردانید.<sup>۶</sup> او تا پایان عمر در آنجا ماند و واپسین دوره زندگی خاکی خود را یکسره وقف تعلیم و تصنیف کرد.

ملاصدرا علی‌رغم زهد و تقوای بیحدش - وی هفت بار پیاده به زیارت حج رفت و در آخرین سفرش در ۱۶۴۰/۱۰۵۰ در بصره درگذشت - اغلب از سوی برخی علمای قشری که تأویل عرفانی او را از تعالیم ایمانی بر نمی‌تافتند و آشکارا او را تقبیح می‌کردند، بارها مورد ایذاء و اذیت قرار گرفت. تنها به سبب نفوذ خاندان پر قدرت او بود که توانست کار تعلیم و تدریس خود را دنبال گیرد.

زندگی ملاصدرا را می‌توان به سه دوره مشخص تقسیم کرد: دوره کودکی و تحصیل در شیراز و اصفهان، دوره ریاضت در نزدیک قم که در پایان آن تألیف کتاب اسفار آغاز شد، و دوره تعلیم و تألیف که نتیجه و ثمره دو دوره قبل بود. زندگی او خود گواه یکی از جنبه‌های اساسی

حکمت اوست، اینکه علم نظری باید با سلوک معنوی همراه باشد.

آثار ملاصدرا که تقریباً تمامی آنها در آخرین دوره زندگی‌اش نوشته شده، همگی کم و بیش بدون استثناء از ارزشی بسیار برخوردارند و از زمره آن دسته از منابع اساسی به شمار می‌روند که حکما و عرفا و متکلمین نسلهای بعد از آنها الهام گرفته‌اند. تمام نوشته‌های او یا درباره علوم شرعی است یا در باب فلسفه و حکمت.<sup>۷</sup> نثر ملاصدرا بسیار روشن و فصیح است و همین امر باعث شده که فهم آثار او، در مقایسه با آثار پیشینیانش از قبیل میرداماد<sup>۸</sup>، برای خواننده سهلتر بنماید. از آنجا که آثار ملاصدرا در خارج از ایران تقریباً یکسره ناشناخته است، ما از این فرصت استفاده می‌کنیم و فهرستی از تألیفات او را که به نظر صاحب نظران برجسته امروز و شواهد متقن تاریخی صحت انتساب آنها به ملاصدرا محقق است، برمی‌شماریم<sup>۹</sup>: آثار مربوط به مابعدالطبیعه و علوم عقلی: *الأسفار الاربعه؛ المبدأ والمعاد؛ سرالنقطه (احتمالاً از اونیست)؛ الشواهد الربوبیه*، که روشنترین و استادانه‌ترین اثر اوست؛ *الحکمة العرشیه* که شرحی است بر *سکمة الاشراق* سهروردی مقتول؛ *شرح الهدایة الاثریه*<sup>۱۰</sup>؛ *تعلیق بر الهیات شفا؛ فی اتحاد العاقل و المعقول؛ فی اتصاف الماهیه والوجود؛ فی بده وجود الانسان؛ فی التصور والتصدیق؛ فی الجبر و التفویض؛ فی حدوث العالم؛ فی حشر، فی سریان الوجود؛ فی القضاء والقدر؛ فی التشنخ؛ المسائل القدسیه؛ اکسیر العارفين؛ الواردات القلبیه؛ القواعد الملکوتیه؛ حل المشكلات الفلکیه؛ دیباچه‌ای بر عرش التقدیس میرداماد؛ المظاهر؛ حاشیه‌ای بر *رواشح السماویة* میرداماد؛ *خلق الاعمال؛ کسر الاصنام الجاهلیه؛ المزاج؛ المعاد الجسمانی؛ تنقیه در منطق؛ دیوان اشعار فارسی؛ و پاسخهایی به پرسشهای مختلف در فلسفه.**

آثاری که در آنها اساساً به علوم نقلی (دینی) توجه شده عبارتند از: *تفاسیر قرآن؛ مفاتیح الغیب؛ اسرار الآیات؛ تفاسیری بر برخی از آیات قرآن؛ حاشیه بر تفسیر بیضاوی؛ حاشیه بر تجرید خواجه نصیر و شرح قوشچی بر تجرید (که صحت انتساب آن مورد شک است)؛ حاشیه بر شرح لمعه؛ شرح اصول الکافی کلینی که یکی از کتب اربعه شیعه است<sup>۱۱</sup>؛ متشابه قرآن، و رساله‌ای به زبان فارسی تحت عنوان سه اصل درباره نفس و سرانجام آن.<sup>۱۲</sup> ملاصدرا همچنین چند رباعی نیز به فارسی سروده است که برخی از آنها در تذکره‌ها و بعضی نیز به خط خود او در صفحه اول شرحش بر هدایه آمده است.<sup>۱۳</sup> مضمون این اشعار اغلب نظریه عرفانی وحدت وجود است که مایه اصلی نظام عقیدتی ملاصدراست. مثلاً در یکی از این رباعیات می‌گوید:*

حق جان جهان است و جهان جمله بدن      اصناف ملائکه حواس این تن  
افلاک و عناصر و موالید اعضاء      توحید همین هست دگرها همه فن

در تقسیم‌بندی آثار ملاصدرا به دو دسته آثار عقلی و آثار شرعی، به هیچ روی مقصود ما آن نبوده است که این دو مقوله در نظر ملاصدرا یکسره از یکدیگر متمایزند. برعکس، یکی از دستاوردهای مهم ملاصدرا در واقع اتحاد و هماهنگی بین علوم عقلی و نقلی بوده است. تمام نوشته‌های او، حتی نوشته‌های فلسفی‌اش، مشحون از آیات قرآنی است که در تأیید نتیجه‌گیریهای خود آورده است، و تمام آثار دینی او، حتی تفاسیرش بر قرآن، سرشار از تأویلات عرفانی و عقلی است. تنها می‌توان گفت که برخی از آثار آخوند بیشتر به مسائل نقلی می‌پردازد و برخی بیشتر به مسائل عقلی.

همچنین، در میان آثاری که ذکرشان گذشت، برخی خصلت عرفانی بارزتری دارند و برخی لحن و زبانشان بحثیتر است، هر چند که از تمامی آنها رایحه عرفان به مشام می‌رسد.



در میان آثاری که رگه‌های عرفانی آن بیشتر به چشم می‌خورد از شواهد ربوبیه، عرشیه، اسرارالآیات و واردات القلبیه و از میان آثاری که بیشتر جنبهٔ بحثی و تعقلی دارند از شرح الهدایه و شرح «الهیات» شفا می‌توان نام برد.

بیگمان مهمترین اثر ملاصدرا کتاب اسفار اربعه است که از نظر دامنه و گسترش با شفا و فتوحات المکیه قابل قیاس است و به يك معنى حد واسطه دائرة المعارف مشائی ابن سینا و مجموعهٔ عظیم علوم باطنی ابن عربی است. خود عنوان «اسفار» برای آن چند تن خاورشناسی هم که با این کتاب آشنایی دارند منشأ مشکلات بسیار شده است. اسفار جمع مکسر سفر به معنی مسافرت و سفر به معنی کتاب است که خود از واژهٔ sefer عبری گرفته شده است. گویند این کتاب را مجموعه و سلسله‌ای از سفرنامه‌ها می‌پنداشت و براون نیز معتقد بود که عنوان کتاب صرفاً به معنی «چهار کتاب» است.<sup>۱۲</sup>

البته این دو نظر هر دو اشتباه است. شك نیست که اسفار به معنی سفرهاست، ولی برخلاف پندار گویند به معنی سفرنامهٔ عادی نیست. خود ملاصدرا در مقدمهٔ کتاب اسفار می‌گوید که اسفار شامل چهار مرحله و منزل و یا سفر سلوک است: (۱) سفر خلق یا خلقت به سوی خالق یا حقیقت مطلق (السفر من الخلق الی الحق)؛ (۲) سفر در حقیقت مطلق همراه با حقیقت مطلق (السفر بالحق فی الحق)؛ (۳) سفر از حقیقت مطلق به سوی خلق و خلقت همراه با حقیقت مطلق (السفر من الحق الی الخلق بالحق)؛ (۴) سفر همراه با حقیقت مطلق در خلق و خلقت (السفر بالحق فی الحق). می‌بینیم که این اثر عظیم گزارش‌روایتی است از مراحل سیر و سفر عرفا که صبغهٔ منطقی یافته است.

اما محتوای کتاب: کتاب اول اسفار دربارهٔ وجود و مظاهر آن است، کتاب دوم دربارهٔ جوهرهای بسیط مانند عقل و نفس و جسم و اعراض آنها که همان فلسفهٔ طبیعی (= طبیعیات) است، کتاب سوم دربارهٔ خداشناسی، و کتاب چهارم دربارهٔ نفس و مبدأ و صیرورت و معاد آن. ملاصدرا تمام این مباحث را به تفصیل مورد بحث قرار داده و به اقوال حکما و فلاسفهٔ ماقبل خود بذل توجه بسیار کرده است، طوری که کتاب او اثری حجیم گردیده است.<sup>۱۵</sup> این اثر عظیم به يك معنى هم اوج و ذروهٔ هزار سال تفکر و تأمل حکمای اسلامی است و هم شالودهٔ بنای عقلانی تازه و اصیلی که از متن سنت اسلامی سرچشمه گرفته است.

### ب. منابع نظریات ملاصدرا

به اعتقاد ملاصدرا ما دوگونه علم داریم: علمی که از آموزش صوری و رسمی حاصل می‌شود (العلم الصوری) و علمی که از شهود عقلانی سرچشمه می‌گیرد (العلم اللدنی). علم نخستین را در مدرسه و با یاری معلم تحصیل می‌کنیم، ولی علم دوم که یقین‌آوری آن به مراتب بیش از علم اول است، علمی است خاص انبیاء و اولیاء که با تهذیب نفس و تجرید عقل حاصل می‌شود.<sup>۱۶</sup> پس، بنا بر این نظر، می‌توانیم بگوییم که آراء ملاصدرا از دو منبع سرچشمه گرفته است: یکی صوری و به يك معنى تاریخی و آنچه در تاریخ جلوه‌گر شده است و دیگری روحانی و نامرئی. دربارهٔ این منبع دوم که می‌توان آن را «فرشتهٔ نگهبان» یا «امام غائب» او نامید و منبع تمام اشراقات درونی است، جز آنکه بر اهمیت آن نزد ملاصدرا تأکید کنیم، سخن دیگری نمی‌توانیم بیفزاییم.

در اینجا ما صرفاً به مقولهٔ اول می‌پردازیم. در نظام تألیفی جدیدی که ملاصدرا تأسیس کرد، می‌توان پنج عنصر اصلی را بوضوح بازشناخت. این پنج عنصر را البته با وضوح کمتری نزد حکمای دیگر عصر صفوی نیز باز می‌بینیم. این عناصر عبارتند از: فلسفهٔ ارسطو و پیرانش، تعالیم حکمای نوافلاطونی بویژه افلوطین که کتاب نه‌گانه‌های او را مسلمانان به ارسطو نسبت می‌دادند، تعالیم ابن سینا، نظریات عرفانی ابن عربی، و اصول وحیانی

بخصوص آن دسته از تعالیم پیامبر اسلام (ص) و ائمه شیعه (ع) که بیشتر جنبه باطنی داشتند.<sup>۱۷</sup> در این میان، دو منبع آخر واجد اهمیت خاصی است. ملاصدرا از یک سو با صورت منطقی دادن به کشف و شهود عرفا و بویژه ابن عربی و پیروان او و از سوی دیگر با بیرون کشیدن مضامین فلسفی و متافیزیکی اقوال ائمه (ع) بخصوص آنچه در نهج البلاغه مستتر بود، مکتب تازه‌ای از حکمت بنیاد نهاد و از این راه نخستین بار آنچه را که می‌توان دقیقاً حکمت اسلامی نامید پایه‌گذاری کرد، حکمتی که بر تعالیم وحی شده که بخصوص اساس مذهب تشیع را تشکیل می‌دهند، متکی بود.

ملاصدرا، همانند سهروردی، فلاسفه و حکمای ماقبل سقراط را، چه تاریخی و چه افسانه‌ای، ارج بسیار می‌نهاد و طالس و انکسیمندروس و آغاناژیموس و انیاذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون و ارسطو را همچون واپسین حکمای عهد باستان می‌دانست که حکمت را به تمامی دریافته‌اند. او نیز همانند بسیاری از حکمای دیگر اسلامی پایان فلسفه یونانی را در ارسطو می‌دید و نه آغاز آن را و بر آن بود که تمام حکمای یونانی متأخر از ارسطو استادان فنون و علوم بودند و نه فلسفه اولی.<sup>۱۸</sup> از نظر ملاصدرا فلسفه یونانی ذاتاً همان حکمت انبیاء بنی اسرائیل بود که یونانیان آن را به میراث برده و تنظیم و تنسیقش کرده و بعداً فراموشش کرده بودند، حکمتی که با فضای تفکر اسلامی درآمیخت و در روشنایی وحی به شکوفایی کامل رسید. به همین علت است که وقتی ملاصدرا می‌خواهد برخی جنبه‌های تعالیم مشائیان یا اشراقیان را رد کند، اغلب در تأیید نظر خود نخست به قرآن و احادیث و سپس به قطعات بازمانده از حکمای ماقبل سقراط که مسلمانان با آن آشنا بودند، روی می‌آورد.

### ج. روش ملاصدرا و ویژگی مکتب او

نبوغ خاص ملاصدرا در این بود که سه راهی را که به حقیقت می‌رسند، یعنی وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس را با یکدیگر ترکیب کرد و یگانه‌شان نمود. در نظر او عرفان، فلسفه و دین عناصر یک مجموعه هماهنگ بودند و او می‌کوشید این هماهنگی را هم در زندگی و هم در آثارش باز نماید. او دیدگاهی اتخاذ کرد که در آن برهان عقلی یا فلسفه که البته لزوماً به آنچه یونانیان گفته بودند محدود نمی‌شد، با قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) پیوندی تنگاتنگ می‌یافت و این دو نیز به نوبه خود با آراء عرفانی که حاصل کشف و شهود و اشراقات نفوس پاک است، متحد می‌شد.<sup>۱۹</sup> به همین دلیل است که آثار ملاصدرا ترکیبی از قضایای منطقی، شهود عرفانی، احادیث نبوی و آیات قرآنی است. او با تأویل رمزی متون مقدس، کیفیت عرفانی معنی باطنی وحی را به اثبات می‌رساند و با شهود عقلانی، تفکر بحثی و عقلی را تابع حقایق کلی شناخت عرفانی می‌کرد. ملاصدرا با همین شیوه بود که به ترکیب علم و دین در پرتو معرفت عرفانی و نظرگاه کلی اسلامی توفیق یافت، هدفی که فارابی و ابن سینا - و او بویژه در تفاسیر قرآنی - به دنبالش بودند و غزالی و سهروردی و تمامی آن سلسله از حکمایی که از عهد سلجوقی تا صفوی در پی هم آمدند، در تحققش می‌کوشیدند.<sup>۲۰</sup>

ملاصدرا در حکمت نظری، بنیانگذار سومین مکتب اصلی «فلسفه» اسلامی است، دو مکتب نخست، یکی مکتب مشائیان است که بزرگترین سخنگویان ابن سیناست و دیگری مکتب اشراق که سهروردی مقول تأسیس کرد.<sup>۲۱</sup> ملاصدرا برخی از مبایدهای فلسفی خود را از هر دو مکتب قبلی اخذ کرد، فی المثل نظریه ماده و صورت را از مکتب مشاء و تشکیک و تشدید وجود و ارباب انواع و اعیان ثابت را از مکتب اشراق برگرفت. بعلاوه برخی از آراء متصوفه

بویزه ابن عربی، مانند نظریه خلق مدام جوهر و وحدت وجود را به صورت مبادی فلسفی در آورد و نخستین بار به فلسفه افزود. این آراء قبل از آخوند هرگز به صورت مبادی فلسفی در مکتبهای فلسفی قبل به کار نرفته بودند و صورت بیان منطقی نیافته بودند. از این روست که ملاصدرا را بحق در جهان اسلام پایه گذار صورت جدید و اصیلی از حکمت می دانند که به حکمت متعالیه مشهور است و از حکمت مشائیه و حکمت اشراقیه متمایز است.<sup>۲۲</sup>

#### د. تقسیم بندی علوم

پیش از آنکه به بررسی جنبه های اصلی آراء ملاصدرا بپردازیم، بیفایده نیست دریافت او را نسبت به رابطه علوم با یکدیگر و خصوصاً معنی و مفهوم حکمت بازشناسیم. او در فصل مقدماتی اسفار، به پیروی از مشائیان، علوم را به حکمت نظری شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات (متافیزیک) و حکمت عملی شامل اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست مدن تقسیم می کند.<sup>۲۳</sup> در اکسیرالعارفین این تقسیم بندی کاملتر و به یک معنی اصیلتر است.<sup>۲۴</sup> در آنجا علوم یا دنیوی اند یا اخروی، علوم دنیوی سه دسته اند: علم اقوال، علم اعمال و علم احوال یا افکار.

علم اقوال شامل علوم القبا، صرف، نحو، عروض، معانی و بیان و تعاریف منطقی اصطلاحات (حدود) است. علم اعمال شامل آن چیزهایی است که به اشیاء گوناگون مادی تعلق دارد و از آنها فنون بافندگی، کشاورزی و معماری پدید می آید؛ یک مرتبه بالاتر از آن فن کتابت، علم حیل (مکانیک) و کیمیا و غیره قرار دارد؛ سپس آنچه برای گذران معیشت فرد و اجتماع لازم است و از آن علم خانواده، حقوق، سیاست و شریعت به وجود می آید؛ و سرانجام آنچه به کسب فضایل معنوی و اخلاقی و زدودن رذائل تعلق می گیرد و از آن میان علم طریقت، یعنی تصوف، حاصل می شود. اما علم افکار و احوال عبارتند از: علم برهان منطقی، علم ریاضی، علم هندسه که خود شامل علم نجوم و احکام نجوم است، علوم طبیعیات (طبیعیات) شامل پزشکی و علوم مختلف دیگری که به معدن و نبات و حیوان می پردازد. علوم اخروی که عقل عادی را بدان دسترس نیست و با مرگ بدن از میان نمی رود عبارتند از: فرهشته شناسی و شناخت جواهر غیرمادی، شناخت لوح محفوظ و شناخت قلم اعلیٰ، یعنی شناخت عالم امر و نخستین تعین یا تجلی ذات الهی که ملاصدرا به تبع متصوفه آن را «حقیقت محمدی» می نامد. این علوم همچنین شامل شناخت مرگ و رستاخیز و آنچه به زندگی اخروی مربوط است، می گردد.<sup>۲۵</sup>

در میان اموری که انسان خود را در زندگی این جهانی بدان مشغول می دارد، هیچ امری والاتر از پرداختن به حکمت نیست. هر دو در میان شاخه های حکمت، فلسفه اولی یا علم به مبادی نخستین از همه مهمتر و اساسی تر است و در واقع همین شاخه علم است که سزاوار است حکمت نامیده شود. ملاصدرا این علم را چنین تعریف می کند: «دانستن چگونگی ذات موجودات [علم به احوال موجودات خارجی] بدان گونه که هستند تا آنجا که قدرت بشر اجازه می دهد»، یا «تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی (عالم صغیر) شبیه به جهان عینی خارجی (عالم کبیر)»، یا به تعریفی دیگر «احاطه به کلیات و تجرد از عالم مادی».<sup>۲۶</sup>

این تعاریف نشان می دهند که حکمت صرفاً نوعی دانش ناب عقلانی است که داننده خود در روند دانش اندوزی به گونه ای دگرگون می شود و روحش بدل به آینه ای می گردد که سلسله مراتب کیهانی در آن انعکاس می یابد. با چنین دریافتی، عجب نیست که ملاصدرا عرش را فقط وقف حکمت آموزی کرد و جز درباره حکمت ننوشت و تمامی علوم دیگر را فرع بر آن دانست.

## ۱- مبادی آراء ملاصدرا

در این بحث و گفتگو از مبادی اساسی حکمت آن گونه که ملاصدرا آن را دریافته و شرح داده است، ما صرفاً آن مبادی اصلی تفکر او را برگزیده‌ایم و بیان داشته‌ایم که او را از پیشینیانش ممتاز می‌کند و عناصر خاص فلسفه او را نشان می‌دهد. آراء مکتبهای مشائی و اشراقی و نیز اندیشه‌های ابن عربی و پیروان او زمینه مشترک فلسفه ملاصدرا را تشکیل می‌دهند.

ملاصدرا در چهار مبحث از مباحث فلسفی، از دیدگاههای فلسفی گذشته عدول کرده، مباحثی که اصول تمامی بینش عقلانی او بر آنها متکی است. این موضوعات عبارتند از: (۱) وجود و تشکیک آن؛ (۲) حرکت جوهری یا صیوروت و تغییر جوهر جهان؛ (۳) علم و رابطه عالم (عاقل) و معلوم (معقول)؛ (۴) نفس، قوای نفسانی و تکوین و کمال و معاد آن. ما این مسائل را به همین ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد و در هر مورد بر صیغه خاصی که ملاصدرا به هر يك از این موضوعات داده تکیه خواهیم کرد.

۱. وحدت و تشکیک وجود - سنگ بنای نظریات ملاصدرا مسأله اصالت و وحدت و تشکیک و تشدید (سلسله مراتب و قطب بندی) وجود است. همان طور که قبلاً گفتیم<sup>۲۷</sup>، یکی از نکات اصلی مورد اختلاف میان فلاسفه و متکلمین اسلامی این بوده که وجود و ماهیت کدامیک اصیل اند. دیدیم که فلاسفه مشائی همچون صوفیه به اصالت وجود، یعنی به واقعیت داشتن عینی و خارجی وجود مستقل از انتزاعات ذهنی، معتقد بودند و ماهیات را چیزی جز اعراض نمی‌دانستند؛ حال آنکه اشراقیون که با سهروردی آغاز شده و میرداماد استاد ملاصدرا نیز به راه آنها رفته بود، نوعی «فلسفه ماهیات» ساخته بودند که درست خلاف آن را می‌گفت. آنان معتقد بودند که وجود عرض است و اصالت از آن ماهیات است. ملاصدرا در این مناقشه با قطعیت تمام جانب مشائیان و صوفیه را گرفت، اصالت وجود را پذیرفت و با اشراقیان از در مخالفت درآمد.

در باب مسأله وحدت و سلسله مراتبی بودن وجود، ملاصدرا از تعالیم مشائیان یکسره عدول کرد. به اعتقاد مشائیان اسلامی وجود هر چیز ذاتاً متفاوت و متمایز از وجودهای دیگر

است، هر چند که نسبت به ماهیت خودش اصالت دارد. ولی به نظر آخوند، وجود در سراسر قلمرو هستی جز يك چیز نیست، حقیقتی یگانه است که البته سلسله مراتب و شدت و ضعف دارد. همان طور که می‌گوییم نور خورشید، نور شمع و نور کرم شبتاب و از تمام آنها يك چیز، یعنی نور، را اراده می‌کنیم، البته در مظاهر متفاوتشان، یعنی تحت شرایط مختلف ظهور آنها، در مورد وجود هم، وجود خداوند و انسان و درخت و يك کهه خاک همه يك وجودند، يك واقعیت خارجی اند که البته درجات شدت و ضعف ظهور آنها با یکدیگر فرق می‌کند.<sup>۲۸</sup> بعلاوه، وجود صرف نظر از آنکه در کجا ظهور می‌کند، همواره با مظاهر خود یا با لشکر یانش (عساکر) که اصطلاحاً علم و اراده و قدرت و غیره نامیده می‌شوند پدیدار می‌شود.<sup>۲۹</sup> يك سنگ چون وجود دارد، مظهری از وجود است و بنابراین مثل انسانها و فرشتگان علم و اراده و قدرت و عقل دارد. منتها چون در سطح سنگ، ظهور وجود بسیار ضعیف است، این صفات پنهان اند و معلوم و مشهود نیستند.<sup>۳۰</sup>

موجودات مختلف در عالم ظهور همگی تعینات يك حقیقت واحد، یعنی وجودند. این تعینات را ذهن انتزاع می‌کند و به صورت ماهیات اشیاء در می‌آورد که وقتی به وطن اصلی آنها برده شوند همان مثل افلاطونی و اعیان ثابت می‌شوند. ماهیات برخلاف وجود که در خارج واقعیت دارد و در واقع تنها واقعیت و حقیقت عالم است، اعراض وجودند که ذهن آنها را بی آنکه حقیقتی مستقل از وجود داشته باشند، انتزاع و اعتبار کرده است. حتی اعیان ثابت هم نوعی صورت وجودی دارند که البته همان علم خداوند به آنهاست.

آنچه ظهور خاکی مادی اشیاء را از صور آسمانی و اعیان ثابتۀ آنها متمایز می کند، برخلاف نظر برخی از پیروان مکتب اشراق، مراتب تدنی ماهیات از حالت لطیفتر و ظریفتر به حالت کنیفتر و خشونتتر نیست. برعکس، این شدت و ضعف ظهور وجود است که مرتبۀ موجودیت هر مخلوقی را تعیین می کند. اگر نور وجود بر صورت یا ماهیت يك انسان بیش از آنچه اکنون دارد بتابد، او انسان برزخی (عالم میانی) می شود، و اگر شدت نور افزایش یابد، همین انسان، بدل به انسان ملکوتی می شود و با اعیان ثابتۀ یگانه می گردد.

وجود مطلق، که موضوع خاص فلسفۀ اولی است، فراتر از تمام تعینات، و بنا بر این فراتر از تمام صور یا ماهیات، و فراتر از تمام جواهر و اعراض است. «صورت صورتها» است و فاعل تمام افعال. وجود با ظهور طولی خود مراتب عالم هستی را از فرشتگان مقرب تا اجرام سماوی پدید می آورد، و با ظهور عرضی خود، افراد مختلف هر مرتبۀ را.<sup>۳۱</sup> وجود حقیقت همه چیزهاست، از این رو علم به هر چیز نهایتاً علم به وجود او و بنا بر این علم به خود وجود است. به همین گونه، اعیان ثابتۀ نیز به سبب وجود علم خدا به آنها جاودانه وجود دارند. در واقع وجود آنها عین همین علم است و بدون آن بهره ای از وجود ندارند.

چون وجود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است<sup>۳۲</sup>، تمایزات و تقسیمات منطقی در آن صدق می کند، ولی در عین حال ذاتاً همچنان تقسیم ناپذیر می ماند. ملاصدرا به تفصیل درباره تقسیمات و مقولات مختلف وجود سخن می گوید و در واقع قسمت اعظم کتاب اول اسفار در همین مورد است. در اینجا برخی از این تقسیمات را که آخوند با صلابت بی نظیر در آثار مختلفش و بویژه در کتاب عظیم اسفار مورد بحث قرار داده است، بیان می کنیم.

یکی از این تقسیمات، تقسیم وجود به وجود ارتباطی و وجود نفسی است. وجود ارتباطی وجودی است که موضوع را به محمول ربط می دهد؛ «انسان حیوان ناطق است». وجود نفسی وجودی است مستقل و قائم به ذات و صرفاً وسیله ربط دو حد يك قضیه نیست. این مقوله از وجود که وجود فی ذاته دارد به نوبه خود به سه نوع تقسیم می شود: نوعی که در عالم خارج صفت چیز دیگری نیست و جوهر نامیده می شود؛ نوعی که صفت چیز دیگری است و عرض خوانده می شود؛ و سرانجام نوعی که جز خود علتی ندارد، یعنی وجود خداوند. البته ملاصدرا از دیدگاهی دیگر وجود تمام موجودات، جز خداوند را وجود رابط می داند و تنها وجود حق تعالی است که به خودی خود موجود است.<sup>۳۳</sup>

تقسیم بندی دیگری که ملاصدرا می پذیرد تقسم وجود به واجب و ممکن و ممتنع است. این تقسیم بندی را تمام فلاسفه و بسیاری از متکلمین اسلامی که پس از ابن سینا آمده و از او پیروی کرده اند، پذیرفته اند.<sup>۳۴</sup> هر گاه عقل به موجودی بنگرد که معنی وجود لازم ذات او باشد و این وجود را علتی خارج از ذات او باعث نشده باشد، چنین موجودی را واجب الوجود می نامند. اگر موجودی به علتی خارج از ذات خود نیاز داشته باشد، آن را ممکن الوجود گویند. البته امکان هم به ماهیت و هم به وجود او تعلق دارد. امکان ماهیت او همان نسبت اوست به وجود خاصش و امکان وجود او، نسبت او با واجب الوجود است. پس می بینیم که وجود هر چیزی متکی به وجود خداست و علم به هر چیزی متکی به علم به ریشه و اصل وجودی آن است. از آنجا که اصل و پایه واجب الوجود شناخته نیست، پس علم به وجود موجودات نیز ناشناخته می ماند و ما تنها به ماهیات می توانیم علم پیدا کنیم.

این ماهیات، چنانکه دیدیم، تعیناتی است که بر وجود عارض شده و ذهن آنها را انتزاع کرده است. عقل با دیدن هر چیز بلافاصله آن را به وجود و ماهیت تجزیه و تقسیم می کند، ماهیتی که جز حد و تعین وجود نیست. تنها در ذات باری است که چنین تجزیه ای ممکن نیست، زیرا وجود مطلق فاقد ماهیت است. می توان گفت که ماهیت ندارد یا وجود او عین ماهیت یا ذاتش است.

ماهیات فی نفسه فقط مفاهیم ذهنی اند و وجود مستقل خارجی ندارند و تأثیر اشیاء از وجود اشیاء است نه از ماهیتشان. علت و معلول هم مقولات وجودند و این وجود است که يك بار به صورت علت و بار دیگر به صورت معلول اشیاء در می آید.

ماهیات یا جزئی اند یا کلی. کلیات یا قبل از جزئیات وجود دارند یا ذهن آنها را از جزئیات انتزاع می کند.<sup>۳۵</sup> کلیاتی که وجودی مستقل از تمام جزئیات دارند همان مثل افلاطونی هستند که سهروردی بر خلاف رأی مشائیان بر واقعیت آنها اصرار می ورزد. ملاصدرا هم بر ارسطو و هم بر ابن سینا ایراد می گیرد که چرا مثل افلاطونی را چیزی جز صور اشیاء در عقل اول نمی دانند. او بر واقعیت خارجی داشتن اعیان ثابت در عالم ملکوت که یکسره مستقل از عالم جزئیات و نیز تصورات متشکله در ذهن انسانی اند، تکیه می کند.<sup>۳۶</sup> آخوند سهروردی را می ستاید و دلایلی را که او برای اثبات وجود مثل افلاطونی و ارباب انواع آورده کاملاً می پذیرد. در عالم ملکوت انسانی ملکوتی وجود دارد که علت حقیقی فعالیتها و صفات وجودی انسان خاکی است، همچنین در مورد انواع دیگر نیز هر نوع يك صورت معقول یا رب النوع دارد که تمام فعالیتها و زندگی آن نوع در روی زمین تحت فرمان اوست.

صورت معقول ذاتاً با جزئیاتش یکی است، ولی از نظر خصلت با آنها تفاوت دارد و این تفاوت از ماده جزئیات ناشی می شود. صورت معقول در هر مرحله (طور) ظهور به گونه ای خاص ظاهر می شود، ولی در عالم واقع جز يك حقیقت یگانه نیست. موجودات این جهان سیاهها و بازتابهای صور معقولند، همانند آنها هستند و از حقیقت آنها بهره مندند، ولی در عین حال با آنها تفاوت دارند، چرا که بهره مندی آنها از حقیقت کمتر است و از منبع وجود دورترند. یکی از اصولی که آخوند بدان شهره است موسوم به امکان اشرف است. بنابراین اصل، همان طور که هر موجودی در سیر کمال خود از مراحل مختلف، از نازلترین تا عالیترین مرحله، می گذرد، پس برای هر وجود ناقصی (وجود اخس) در این عالم درجاتی از وجود در مراحل عالیتر سلسله مراتب کیهانی هم لازم است. زیرا هر وجودی از مبدأ الهی نشأت گرفته و از مراحل متوسط برزخی گذشته است. فی المثل، وجود انسان بر کره خاک که در حالت کنونیش وجودی ناقص و اخس است، لزوم وجود عالیتری از انسان را در عالم وسائط و برزخی ارواح و وجود اخیر وجودی از انسان روحانی و ملکوتی را در عالم معقول ناگزیر می کند. پس، بنابراین اصل، صرف وجود ماهیات در حالت وجودی مادی آنها، وجود صور آنها را در عالم برزخی ارواح یا عالم امثال معلقه واجب می کند که این هم به نوبه خود وجود آنها را در عالم روحانی جواهر بسیطه معقول یا عقول مجرده ناگزیر می سازد.

ملاصدرا پس از اثبات این نکته که ماهیات حدود وجودند، به بیان این مسأله می پردازد که افتراق منطقی که ارسطو و دیگر فلاسفه میان جوهر و اعراض قائل شده اند و همگی را درده مقوله گرد آورده اند، فقط خاص ماهیات است و وجود، بالاخص، نه جوهر است و نه عرض، مافوق هر دو است. وقتی می گوئیم فلان چیز جزء این یا آن جوهر است یا این یا آن کیفیت یا کمیت اعراض آتند، در واقع از ماهیت آن چیز سخن می گوئیم نه از وجودش.

ولی رابطه علت و معلول، برخلاف جوهر و عرض، فقط خاص وجود اشیاء است.<sup>۳۷</sup> تمام اشیاء عالم علت و معلولی دارند و چون هر چیزی در عالم مظهر وجود مطلق است و معلول آن، پس هر معلولی جنبه ای از علت وجود مطلق را ظاهر می سازد و ذاتاً با علت خود تفاوتی ندارد. به همین دلیل است که قاعده مشهور «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، از واحد جز واحد بر نمی خیزد. پیش کشیده شده و صحت آن اثبات شده است. از ذات حق که بسیط و یگانه است، فقط يك موجود بسیط صادر می شود. ملاصدرا این نخستین تجلی ذات الهی را وجود منبسط، عقل اول، فیض مقدس یا حقیقه الحقایق می خواند، و آن را ذاتاً واحد می داند، ولی ذات واحدی که خود مرحله یا درجه ای از ظهور و تجلی است.<sup>۳۸</sup>

ملاصدرا عالم واقع را به سه بخش تقسیم می‌کند: ذات الهی، «وجود مطلق» که همان جوهر منبسط است، وجود رابط که وجود موجودات عالم است.<sup>۳۹</sup> پس علت وجودی تمام موجودات عالم وجود منبسط است که خود تعیین اول ذات حق تعالی است. پس خداوند، علة العلل و منشأ غائی تمام معلولاتی است که در عالم می‌بینیم، زیرا تمام علل و معلولات از وجود اشیاء ناشی می‌شود و وجود اشیاء نیز در واقع مراحل و مراتب وجود یگانه‌اند.

برای آنکه بحث خود را درباره اشترک و اشتداد وجود یا قطب بندیهای وجود در کل عالم هستی به پایان بریم، ناگزیریم به مسأله ماده و صورت نیز بپردازیم. در اینجا ملاصدرا طرف فیلسوفان مشائی را می‌گیرد و با پذیرفتن نظریه هیلومورفیسیم (نظریه ماده - صورت) با حکمای اشراق از در مخالفت درمی‌آید. البته به نظر او ماده منحصر به عالم جسمانی نیست. برعکس، ماده همان حالت موجودیت بالقوه‌ای است که خود را در تمام عوالم وجود، بر حسب شرایط آن عالم خاص، جلوه گر می‌سازد. ماده اجسام متعلق به عالم جسمانی است و ماده انفاس هماهنگ با عالم لطیف ارواح است. بعلاوه، در هر عالمی ماده درجه نازل وجود صورت، و در عین حال متحد با آن است و به همین علت در تمام عوالم وجودی تا رسیدن به عالیترین مرحله عالم عقول مجرده، با صورت همراه است. آخوند می‌گوید از همین روست که ماده عاشق صورت است، عشقی که همواره او را به اتحاد با صورت می‌کشاند. تنها در عالم معقول و به قول ملاصدرا عالم جبروت است که موجودات روحانی یکسره از تعلق مادی، حتی لطیفترین ماده، آزاد می‌شوند.

۲. حرکت جوهری - مسأله قوه، مسأله حرکت را پیش می‌کشد، زیرا حرکت، چنانکه ارسطو گفته است، فعلیت یافتن قوه است. ملاصدرا امکان تغییر دفعی یک جوهر به جوهر دیگر را که مشائیان همراه با تغییر تدریجی پذیرفته بودند، رد می‌کند. به عقیده او تمام تغییرات اشکال حرکتند و از همینجاست که نظریه حرکت جوهری<sup>۴۰</sup> را که یکی دیگر از اصول مشهوری است که با نام او پیوند یافته، ابداع می‌کند. این اصل بنیاد جهان بینی ملاصدرا را تشکیل می‌دهد، با همین اصل است که او حدوث عالم، معاد جسمانی و آراء دیگری را که در همین فصل مورد بحث قرار خواهیم داد، اثبات می‌کند.

می‌دانیم که حکمای مشائی اسلامی، به پیروی از ارسطو، حرکت را تنها در چهار مقوله از ده مقوله منحصر می‌کردند: یعنی حرکت در کم، در کیف، در مکان و در جوهر<sup>۴۱</sup> و حرکت در مقوله آخر را تنها به معنی کون و فساد می‌دانستند. این سینا حرکت جوهری را جز به معنی تغییر دفعی کون و فساد، بشدت رد می‌کرد و حجت می‌آورد که چون ذات شیء مبتنی بر جوهر آن است، اگر جوهر تغییر کند، ذات آن هم تغییر خواهد کرد و شیء دیگری خواهد شد.<sup>۴۲</sup>

ملاصدرا، به پیروی از صوفیه، جهان را همچون رودخانه‌ای می‌دانست که مدام در حال حرکت و سریان است. به عقیده او حرکت چیزی جز تجدید و تجدد مدام عالم در هر لحظه نیست.<sup>۴۳</sup> نه تنها اعراض، بلکه خود جوهر عالم هم همواره در حرکت و صیرورت، در نوزایی و نوآفرینی است.<sup>۴۴</sup> آخوند برای اثبات این نظر، چند حجت می‌آورد. مثلاً می‌نویسد که همگان قبول دارند که اعراض برای وجود و خواص خود متکی و نیازمند به جوهرند. ثبوت و قوام اعراض به ثبوت و قوام جوهرشان و حلق و تکون آنها به خلق و تکون جوهرشان متکی است. پس هر تغییری که در اعراض روی می‌دهد، لزوماً باید با تغییری مشابه در جوهر آنها همراه باشد، چرا که در غیر این صورت وجود عرض تابع وجود جوهر نخواهد بود. به عبارت دیگر، چون معلول باید همسان علت باشد، علت یا جوهر یک عرض تغییر یافته، باید خود نیز تغییر کند.

بعلاوه، می دانیم که تمام موجودات عالم در جستجوی کمال اند و برای غلبه بر نقص خود همواره در سیر تغییر و صیوررت بسر می برند. چون ظهور تجلی الهی خود را تکرار نمی کند (لا تکرر فی الظهور)، خداوند در هر آن تجلیات تازه می آفریند تا نواقص را بزداید و کمالات جدید برای موجودات به حاصل آورد. پس ماده هر موجودی هر آن، و بی آنکه لباس قدیم را از تن بیرون کند، لباس تازه ای می پوشد، و با صورتی پیوند همسری می بندد. این تغییر و نوشدگی آن قدر سریع است که به چشم و حس نمی آید و تداوم و هویت هر موجودی را در سیر مدام حرکت جوهری خود، حفظ می کند.

به نظر ملاصدرا، هر جسمی از ماده و دو صورت تشکیل شده است: یکی صورت جسمیه که به ماده، بعد و امکان قبول صورتهای مختلف را می دهد، و دیگر صورت نوعیه که نوع و هویت جسم را تعیین می کند. هر دوی این صورتهای در هر لحظه مدام تغییر می کنند و ماده در هر آن صورتی تازه می گیرد. بعلاوه، در هر مرحله از حرکت جوهری، کلیت و تمامیت یک وجود را که خود البته از ماده و صورت تشکیل شده می توان یکجا ماده بالقوه برای صورت بالفعل مرحله بعد دانست.

نیروی محرک این حرکت و تغییر، طبیعت است. طبیعت قوه یا نیرویی است که در جوهر عالم مخفی است. در واقع چون وجود بر عدم سبقت دارد، حرکت نیز قبل از سکون و از طریق نیرویی که حال در عالم است، پدید می آید. البته لازم به گفتن نیست که این حرکت منحصر به آن مراحل از عالم وجود است که ماده در آنها حضور دارد، یعنی عالم تجلی جسمانی و نفسانی، حرکت در عالم عقول مجرده و اعیان ثابته که فراسوی هر تغییری اند ساری نیست.

حرکت جوهری دارای دو جنبه تغییر و ثبات است. هر صورت دوروی دارد، رویی به سوی عالم اعیان ثابته و رویی به طبیعت؛ روی نخست ثبات است و روی دوم تجدد و نوآفرینی. در واقع جوهر عالم واسطه ای است میان تغییر و ثبات، جوهری است، دو چهره: یکی مدام در حال حرکت و تغییر است و دیگری که ملاصدرا آن را با عقول مجرده یکی می داند فراسوی هر تغییری است.

زمان از نظر آخوند، نظیر ارسطو، مقدار حرکت است. زمان در عالمی که مدام در حرکت جوهری است یکی از خصائص ذاتی عالم وجود است.<sup>۲۵</sup> دقیقتر بگوییم، زمان مقدار حرکت جوهری افلاک است، نه مقدار دوران آنها چنانکه مشائیان می پندارند. افلاک در نظر ملاصدرا مدام در حال تأمل و نظر کردن بر کمال جوئی معشوقگانشان هستند؛ عقول کلیه ای که در هر آن صورتی تازه بر ذات نفوس کلیه می بخشند. علت حرکت سماوی، اشتیاق رسیدن به کمال است، هدفی که چون حدی بر آن شناخته نیست، حرکت سماوی را بی وقفه و پایان ناپذیر می سازد. افلاک مدام در حال پرستش خلاقه اند، حرکت آنها نمایشگر تأمل آنها در ذات الهی است، تأملی که به مدد عقول مجرده انجام می گیرد؛ اینکه افلاک از طریق اشراق خود در طبیعت تکوین و رشد پدید می آورند نیز نشانه فعل آفرینشگری آنهاست. باری کل جهان هم در حالت کثیف و هم لطیف خود، از حرکت جوهری بهره مند است و زمان مقدار و اندازه این حرکت است. حرکتی که در منظمترین و قاعده مندترین صورت خود در افلاک پدیدار است.<sup>۲۶</sup>

ملاصدرا با استفاده از اصل حرکت جوهری، بسیاری از مسائل باریک طبیعی و مابعدالطبیعی، از جمله رابطه میان ثبات و تغییر، خلق عالم، آفرینش نفس و مسائل گوناگون مربوط به معاد را توضیح می دهد و روشن می سازد. این اصل را در واقع باید به منزله یکی از ویژگیهای اساسی و ممتاز نظریه پردازی او به شمار آورد.



آخوند ملاصدرا دربارهٔ مسألهٔ خلقت، خلق از عدم را که متکلمان بدان باور دارند، رد می‌کند. وی همچنین نظریهٔ حکمای مشاء را که تنها حدوث ذاتی عالم را می‌پذیرند و نه - ووت زمانی آن را و نیز نظریهٔ حدوث دهری میرداماد را مردود می‌داند.<sup>۴۷</sup> وی به حدوث زمانی عالم معتقد است، در واقع عالم از طریق حرکت جوهری مدام در حال خلق جدید است، تا بدانجا که می‌توان گفت و بگوید عالم در هر لحظه مسبوق به عدم آن در لحظهٔ قبل است. فرقی که نظر او با نظر متکلمان در خلق از عدم دارد، یکی وجود اعیان ثابت است که در عالم معقول بدون هیچ تغییری هستی دارند و دیگری ربط عالم با مبدأ الهی آن است که در سلسله مراتبی ازلی جلوه‌گر است.

این مراتب با نخستین تعین ذات الهی که آخوند آن را به پیروی از صوفیه حقیقت محمدیه می‌خواند، آغاز می‌شود.<sup>۴۸</sup> پس از آن مرتبهٔ عقول مجرد است که یکسره مبرا از ماده و قوه‌اند، آخرین عقل مجرد و اهب الصور جهان و مدبر کون و فساد است.<sup>۴۹</sup> آخرین عقل در واقع به یک معنی شبیه آسیایی است که صورتهای جدید را در هر لحظه بیرون می‌ریزد تا هیولای جهان را تغذیه کند. بنا به فرمان الهی به تدبیر کار جهان می‌پردازد و به پیامبران وحی و به اولیاء الهام می‌کند. در زیر سلسله مراتب عقلی، عالم خیال منفصله یا صور معلقه، یا عالم برزخی که حدفاصل عالم معقول و محسوس است و زیر آن عالم محسوس مرئی است. باری، عالم حادث زمانی است، بدین معنی که وجود آن هر لحظه پس از آنکه «نبود»، هستی دوباره می‌یابد. در عین حال این عالم آخرین مرحلهٔ فرودین سلسله مراتبی ازلی است که از طریق عالم فرشتگان به منبع فیض الهی متصل می‌شود.

۳. علم الهی و انسانی - از آنچه گفتیم روشن می‌شود که در نظر ملاصدرا علم گوهر اصلی تجلی عالم است و از آن مهمتر وسیله و دروازهٔ نجات روح است. آخوند نیز همانند عرفا علم وجود یا از دیدگاهی دیگر عالم و معلوم<sup>۵۰</sup> را ذاتاً یکسان می‌شمارد و وجود اشیاء را همان علم خداوند به آنها می‌داند.<sup>۵۱</sup> خداوند به ذات خود علم دارد و ذات او نیز جز وجود او چیزی نیست و عین وجود اوست، پس حق تعالی در یک زمان هم علم است و هم عالم و هم معلوم. در مورد عقول مجرد نیز که یکسره بری از ماده‌اند، عقل و معقول یکی هستند. تفاوت آنها با خداوند در این است که هر چند علم این عقول با وجودشان یکسان و یکی است، ولی با ماهیتشان تفاوت دارد، زیرا که وجود آنها بر ذات و ماهیتشان مقدم است، حال آنکه در مورد خداوند علم او هم با وجود او و هم با ذاتش یکی است، چرا که وجود ذات او عین یکدیگرند.<sup>۵۲</sup>

ملاصدرا هم نظر مشائیان را که علم حق را ارتسام صور در ذات حق و هم نظر اشراقیان را که آن را حضور صور در ذات حق می‌دانند، رد می‌کند. برعکس او مثال عرفانی آئینه را می‌آورد و ذات حق را آئینه یا مرآتی می‌داند که خداوند در آن صور یا ذات اشیاء را می‌بیند، در واقع با نظر کردن بر صور یا اعیان ثابت در مرآت ذات خود است که به تمامی موجودات هستی می‌بخشد. بعلاوه، چون صور تمام مخلوقات، چه کلی و چه جزئی، در ذات حق منعکس است، خداوند به همهٔ جزئیات علم دارد.<sup>۵۳</sup>

ملاصدرا علم را به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌کند و همانند حکمای اشراقی علم حضوری را هم دوگونه می‌داند: علم نفس به خودش، یا علم علت به معلولش، و دوم علم معلول به علتش. ادراک از نظر او حرکت از قوه به فعل است و صعود مرتبهٔ وجود که طی آن مدرک یا عالم از مرتبهٔ وجودی خویش فرامی‌رود و به مرتبهٔ وجودی مدرک می‌رسد و میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول اتحاد که خاص تعقل است صورت می‌پذیرد.

اما علم حصولی یا علم نفس انسانی به چیزی جز خود، صرف انعکاس صور اشیاء بر نفس نیست و نفس در عمل دانستن صرفاً نقشی منفعل بازی نمی‌کند. برعکس انسان که

خود عالم صغیر است و تمامی مراتب وجود را داراست، علمش به اشیاء و اعیان زائیده نظر و تأمل در صور آنها در آیینۀ وجودش است و نظیر علم الهی است، با این تفاوت که علم الهی به وجود عینی صور منجر می شود، حال آنکه علم انسانی وجود ذهنی را پدید می آورد. نفس انسان قدرت خلاقه ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد؛ علم او صورتها را در نفس خلق می کند. صورت‌هایی که قوام آنها متکی به نفس است، همان گونه که قوام عالم خارج متکی به ذات حق است.<sup>۵۴</sup>

به گفته ملاصدرا، وجود ذهنی یا حضور صور در نفس یا ذهن که در نتیجه آن علم به اعیان خارجی و علم به ذات حاصل می شود، فراتر از مقولات جوهر و عرض است و با ذات وجود یکی است. علمی که نفس از اعیان حاصل می کند، همانند اشراق نور وجود است. این علم صورت آنچه را که ذهن ادراک می کند، تعیین می نماید؛ همان گونه که وجود صور و ماهیات اشیاء و اعیان خارجی را تعیین می کند و جلوه گر می سازد. بعلاوه، به نحوی معکوس، مراتب تجلی عالم را نیز تکرار می نماید. همان طور که وجود عالم از طریق عقول مجرد از ذات حق نشأت می گیرد و در مراتب و مراحل نفوس کلیه، اجسام، صور و ماده جلوه گر می شود، علم نیز از حس آغاز می شود، آنگاه به مرتبه خیال، فهم و تعقل ترقی می کند و به سطح وجود مطلق عروج می کند و در اوج قلل آن منزل می جوید، اوجی که تمامی عالم تجلی از آن هیبوط کرده است.

۴. نفس: مبدأ، صیوروت و غایت آن - یکی دیگر از دگرگونیهای مهمی که ملاصدرا در تقریر حکمت پدید آورد، تکیه او بر اهمیت علم النفس بود، اهمیتی فراتر از آنچه حکمت مشاء برای این علم قائل بود. بعلاوه، وی مبحث روانشناسی را از طبیعیات حذف کرد و آن را شاخه ای از علم الهی (مابعدالطبیعه) و مبحثی که مکمل علم به مبدأ اشیاء است، قرار داد.<sup>۵۵</sup> نفس بنا بر رأی ملاصدرا جوهر مستقلی است که نخست به صورت جسم ظاهر می شود و آنگاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می شود. این سیر تطوری در درون جسم ابتدایی که مبدأ نفس است و بدون دخالت نفوس فلکی یا عقل فعال انجام می گیرد.<sup>۵۶</sup> جوهر تخمه انسانی نخست بالقوه گیاه است و چون در رحم رشد کند، بالفعل يك گیاه و بالقوه يك حیوان می شود. در موقع تولد بالفعل يك حیوان و بالقوه يك انسان است و سرانجام در دوران بلوغ بالفعل انسان می شود و بالقوه امکان آن را دارد که به فرشته یا به شیطان تبدیل شود.<sup>۵۷</sup> تمامی این مراحل در جوهر ابتدایی یا تخمه و نطفه پنهان است، تخمه و نطفه ای که از طریق حرکت جوهری تمامی مراحل وجود را طی می کند تا آنکه یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می یابد.<sup>۵۸</sup> یا به بیانی دقیقتر، نفس در آغاز جسم «است» که با دگرگونی درونی از مراحل گونه گون می گذرد تا سرانجام از قید ماده و تغییر مطلقاً آزاد می گردد.<sup>۵۹</sup>

نفس در هر مرحله از سفر خود قوه یا قوای تازه ای کسب می کند. در حالت کانی قوه حفظ صورت خود را دارد و در حالت نباتی قوای تغذی و رشد و تبدیل را داراست. در حالت حیوانی قوه حرکت و انواع شهوت و آنگاه انواع حس خارجی و باطنی همچون ذاکره (حافظه) و متخیله را دارا می شود.<sup>۶۰</sup> سرانجام در حالت انسانی، پنج حس باطنی کامل می شوند: حس مشترك که ادراک صور می کند، وهم که ادراک معانی (جزئیة) می کند، خیال که حافظ صور است، ذاکره که حافظ معانی و قوه متخیله است، و سرانجام مفکره که مدبر حوزه محسوسات و معقولات است.<sup>۶۱</sup> نفس در تمامی این مراحل البته يك چیز است. گاه به صورت بصر در می آید، گاه به صورت خیال و گاه به صورت شهوت. این قوا چیزهایی نیستند که به نفس افزوده می شوند، خود نفس اند یا به بیانی عرفانی و باطنی، خود وجود است که در هر مرحله به صورتی در می آید.<sup>۶۲</sup> نفس در این جریان شدن - این دنیا - ره می سپرد، بخشی از

این سیر و سفر را اعیان ثابت یا مثل افلاطونی که نوعی را از نوع دیگر متمایز می‌کند، راهبری می‌کنند. در هر نقطه‌ای از این جریان، نفس لباس تازه‌ای می‌پوشد و هیأتی تازه می‌گیرد، ولی مسافر در سراسر این راه یکی است.<sup>۶۳</sup>

هرچند تعداد قوای باطنی که ملاصدرا برشمرده، اساساً همانهایی است که متفکران مسلمان قبل از او به تبعیت از ارسطو گفته‌اند، ولی او در یک نکته از فیلسوفان مشائی قبل از خود یکسره جدایی می‌جوید. می‌دانیم که ارسطو فقط عقل کلی را جاودان می‌دانست، حکمای مشائی اسلامی نظیر ابن سینا این جاودانگی را گسترش دادند بخش عقلانی نفس انسانی را نیز شامل آن دانستند. ملاصدرا به تبعیت از برخی صوفیه و تعالیم هرمسی، برای قوه متخیله نیز گونه‌ای جاودانگی یا دست کم وجود مستقل از بدن قائل شد. او عالم را متشکل از سه حوزه می‌داند: عالم معقول، عالم محسوس و عالم برزخ که عالم خیال است و به یک معنی هم عالم صغیر است و هم عالم کبیر. قوه متخیله که هم در انسان و هم در حیوانات عالی (راقیه) وجود دارد، به عقیده آخوند مابازاء صغیر متخیله عالم کبیر است که قدرت خلق صور را داراست. با مرگ بدن، این قوه نیز نظیر قوه مفکره، نوعی زندگی مستقل را ادامه می‌دهد و اگر در نفس غالب باشد، حتی نفس را به درون عالم برزخ هدایت می‌کند. ملاصدرا، همانند صوفیه، نفس را از یک سو به عالم و از سوی دیگر به قرآن تشبیه می‌کند و مراتب عالی وجود نفس را با معانی باطنی قرآن همانند می‌داند.<sup>۶۴</sup> نفس هفت مرتبه وجودی دارد، همان گونه که هفت فلک وجود دارد یا قرآن هفت بطن دارد. این هفت مرتبه عبارتند از: طبیعت، نفس، عقل، روح، سر، خفی و اخفی که اتحاد کامل با خداست.<sup>۶۵</sup> هر کدام از این مراحل با یک مرتبه وجودی مطابق‌اند و از حیات طبیعت و حس تا حیات روحانی و وصال حق گسترده‌اند.

از دیدگاهی دیگر، نفس دو قوه دارد: قوه عملی، و قوه علمی یا نظری. قوه دوم نخست متکی به قوه اول است، ولی بعداً کاملاً از آن مستقل می‌شود. قوه عملی چهار مرحله دارد: کاربرد شریعت یا قوانین مذاهب مختلفی که برای هدایت بشر فرستاده شده‌اند، تهذیب نفس از شرور، تنویر نفس با فضایل و علوم روحانی، و بالاخره فنای نفس در خدا. آغاز سفر نخست به سوی خداست، آنگاه در خدا و سرانجام با خدا.<sup>۶۶</sup>

قوه نظری نیز چهار مرحله دارد: عقل هیولانی که عقل بالقوه و مادی است و صرفاً قابلیت قبول صور را دارد، عقل ملکه که تنها حقایق ساده و ابتدایی را درک می‌کند، مثل کل بزرگتر از جزء است، عقل بالفعل که دیگر نیازی به ماده ندارد و تنها به اثبات نظری می‌پردازد که یا کسبی است یا موهبتی الهی و سرانجام عقل مستفاد که عقل فعال است و به مبدأ الهی تمام موجودات متصل است و عالیترین مرحله‌ای است که انسان می‌تواند به آن دست یابد و خود غایت عالم وجود است. این مراحل نشانه‌های راه‌اند که نفس بی‌آنکه گرفتار کثرت شود در آن ره می‌سپرد؛ نفس در سراسر این سفر، مسافری است که تمامی این مراحل را پشت سر می‌گذارد تا به کمال رسد، کمالی که پایان آن اتحاد و وصال با حق است.

ملاصدرا در بحث معاد به تفصیل وارد می‌شود و البته در این بحث خود از زبان معمول فلسفی یکسره دوری می‌جوید. زبان اوزبان قرآن و حدیث و زبان عرفاست. به نظر او، رابطه دنیا با آخرت نظیر رابطه رحم مادر با دنیا است. چنین تا زمانی که در رحم مادر است و واقعاً در این دنیا است، ولی چون از دنیا جداست، وجود آن را نمی‌شناسد و به آن اذعان نمی‌کند. همین طور انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند، در آخرت هم هست، ولی اکثر انسانها از آن دنیای نامرئی بی‌اطلاعند. تنها عرفا، در حالی که در اینجا روی کره خاک هستند، آن دنیا را «می‌بینند»؛ چرا که وجود معنوی در مقابل چشمانشان است و حاجبی ماوراء آن نیست.

آخوند موجودات عالم را به پنج طبقه تقسیم می کند که هر طبقه بنا بر طبعشان سرنوشت و غایت خاص خود را دارند<sup>۶۷</sup>: عقول مجرد که یکسره خالی از قوه اند، عقولی که تدبیر افلاک می کنند، انواع موجودات روحانی که به عالم خیال تعلق دارند، مثل جن و بخشی از نفس انسان، نفوس حیوانی و نباتی، و سرانجام معدنیات و عناصر. عقول مجرد در ذات الهی تقرر دارند و هرگز از آن جدا نمی شوند. در مورد نفس ناطقه، یا این نفس کامل است، همچون نفوس افلاک و نفوس برخی انسانها که در هر دو صورت به سوی ذات حق بازمی گردند یا ناقص است که در این صورت یا خالی از هر گونه اشتیاق کمال است، همچون نفس حیوانات یا نفس آن انسانهایی که مرتکب گناه کبیره شده اند یا مشتاق کمال است، همچون بسیاری از انسانها که راه نادرست رفته اند، ولی بر اشتباه خود آگاه شده اند و آرزومند هدایت به حقیقت مطلق اند. در حالت اول، نفس همچون موجودات متعلق به عالم برزخ، پس از جدایی از بدن به عالم مثال<sup>۶۸</sup> متصل می شوند؛ و در حالت دوم پس از مفارقت از بدن و گذراندن رنج و عذاب سرانجام تطهیر می شود و به وصال حق می رسد.

گیاهان یا به وسیله انسان و حیوانات به عنوان غذا مصرف می شوند و لاجرم وارد سرنوشت آنها می شوند یا به زندگی مستقل خود ادامه می دهند که پس از پایان زندگی خاکیشان، در عالم صور مجرد به رب النوع خود ملحق شوند. کانیها و عناصر هم پس از آنکه زندگی زمینیشان پایان گرفت به المثنای معقول خود می پیوندند. در واقع این موجودات زمینی هم اکنون هم که بر روی زمین اند با ارباب انواع خود متحدند، ولی این حقیقت را تنها عرفا در می یابند.

ملاصدرا درباره معاد جسمانی انسان در روز قیامت می گوید که این یکی از رازهای بزرگ علم الهیات است که تنها بر واصلان حقیقت آشکار می شود. او معاد جسمانی را می پذیرد و آن را به شیوه ای خاص تعبیر می کند.<sup>۶۹</sup> می دانیم که فردیت و تشخیص و ویژگیهای ممتاز هر انسانی از نفس او ناشی می شود و نه از جسمش، زیرا جوهر جسم هر چند سال يك بار بکلی تغییر می کند، بدون آنکه به وحدت شخص آسیبی برساند. در میان قوای نفس، تعقل و تخیل ذاتی نفس است، حال آنکه قوای نباتی و حیوانی همچون حواس خارجی و شهوت از طریق جسم منتقل می شود. در آخرت به تمام نفوس قدرت خلق صور خارجی داده می شود، همان گونه که پیامبران و اولیا در دنیا چنین قدرتی دارند. فی المثل هر نفسی بدون آنکه نیاز به عضو خارجی داشته باشد می تواند لذتی که از دیدن حاصل می شود در درون خود ایجاد نماید. به عبارت دیگر اعضاء بدن که به نظر نفس «خارجی» می آیند در آخرت از درون نفس خلق می شوند، به طوری که حشر نفس واقعاً با حشر بدن به تمام معنی آن همراه خواهد بود و کامل خواهد شد.

تفاوت بهشت و دوزخ در این است که نفوس در بهشت قادرند تمام صور زیبا و خوشایند تمام گلها و حوریان بهشت را بیافرینند، حال آنکه ارواح ناپاک در دوزخ تنها قدرت خلق صورت زشت را دارند و در واقع به دست همین صوری که خود خلق می کنند عذاب می بینند. ملاصدرا البته این نکته را هم اضافه می کند که سرانجام عذاب دوزخ به پایان خواهد رسید و همان گونه که این سینا هم گفته است آتش جهنم خواهد فسرده و همه به مبدأ الهی خود باز خواهند گشت.<sup>۷۰</sup>

### و. اهمیت ملاصدرا و تأثیر او

همان طور که در مقدمه این فصل گفتیم، اهمیت ملاصدرا نه تنها در این است که پس از جمله مغول نخستین بار مشعل علم را بتامی برافروخت و علوم عقلی را بکمال احیا کرد، بلکه وحی و عرفان و فلسفه را هم با یکدیگر متحد و هماهنگ نمود. برخی بر ملاصدرا ایراد

گرفته‌اند که اصول خود را از ابن عربی و فارابی و سهروردی گرفته و فاقد «اصالت» است. ولی همان گونه که ارسطو نیز بدرستی گفته است، هیچ چیز زیر آسمان تازه نیست. هیچ کس نمی‌تواند فلسفه‌ای صرفاً از آن خود ابداع کند، گویی که فلسفه اختراعی فنی است. اصول همواره بوده است و همواره نیز همان خواهد بود. آنچه اصالت یک نویسنده را در فرهنگی سنتی همچون فرهنگ اسلامی نشان می‌دهد توانایی او در تعبیر و تقریر جدیدی است که از حقایق ابدی آن سنت به دست می‌دهد و آنها را در پرتوی تازه بازمی‌نماید و چشم انداز فکری جدیدی می‌گسترده.

ملاصدرا از این دیدگاه بیشک یکی از برجسته‌ترین چهره‌های حیات فکری تشیع اسلامی است. در دوره‌ای که علوم عقلی به ضعف و فتور افتاده بود، او با توفیق تمام و با هماهنگی کردن فلسفه‌ای که میراث یونانیان بود و حکمای مشائی و اشراقی قبل از او تعبیری تازه از آن به دست داده بودند، با تعالیم اسلام در جنبه‌های ظاهری و باطنی اش این علوم را احیا کرد. او توفیق یافت که به آراء عرفانی ابن عربی صیغه منطقی ببخشد. او تهذیب نفس را شرط لازم و مکمل مطالعه حکمت قرار داد و فلسفه را به فضائل روحانی و عمل به شعایر که در دوران انحطاط تمدن باستان از میان رفته بود، آراسته گرداند. سرانجام، او در تلفیق و تطبیق میان حکمت فرزنانگان یونان باستان و اسلام در تعبیر باطنی آن و معانی باطنی قرآن توفیق یافت. در تمامی این مسائل، ملاصدرا نماینده آخرین مرحله کوشش نسلها حکیم اسلامی است، در او بحق جوئیبارهایی که قرن‌ها در حال نزدیک شدن به یکدیگر بودند، سرانجام به هم پیوستند.<sup>۷۱</sup>

دقیقت‌ر بگوئیم، ملاصدرا توانست تقرر آراء خود را با تعالیم اسلامی به نحوی هماهنگ کند که مشکلات اساسی که حکمای مشاء در مقابل تعالیم قرآن با آن مواجه بودند و غزالی با آن شدت بر آنها ایراد گرفته بود، حل شود.<sup>۷۲</sup> در این میان آنچه بویژه اهمیت خاص دارد اینکه او الهیات را به نسبتی معتنا به هم از نجوم بطلمیوسی و هم از طبیعیات ارسطویی آزاد کرد. در همان زمان که گالیله و کپلر و نیوتون جهان‌شناسی و فیزیک ارسطویی را از میان برمی‌داشتند و بدین طریق جهان بینی مسیحی قرون وسطایی را تضعیف می‌کردند، ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری و با جدا کردن علم النفس از طبیعیات ارسطویی، فلسفه الهی را به مقدار زیاد از قید فلسفه طبیعی قرون وسطایی آزاد نمود. این جدایی و آزادی که احتمالاً اهمیت بلافصل آن در ایران قرن یازدهم/هفدهم که هنوز با افکار اروپایی آشنا نبود آشکار نبود، در قرن‌های بعد اهمیت خاص یافت. به تدریج که ایرانیان در دوره قاجاریه با جهان بینی علمی جدید آشنا شدند، این جدایی که ملاصدرا میان فلسفه الهی و حکمت طبیعی پدید آورده بود، در مقابل حمله متجددان که تنها به سلاح نظریات جدید علمی وابسته به جهان مادی مجهز بودند، به حفظ حکمت سنتی یاری کرد. ملاصدرا از این راه نیز به علوم عقلی اسلامی خدمتی عظیم کرد و به حفظ این علوم که تاکنون ادامه یافته کمک نمود.

شک نیست که تمامی حیات فکری و عقلی ایران در سه قرن و نیم اخیر گرد نام ملاصدرا می‌گردد. در اینجا نیازی نیست که از شاگردان بلافصل او، ملامحسن فیض، عبدالرزاق لاهیجی و قاضی سعید قمی، ذکری به میان آوریم، چرا که در فصل قبل درباره آنها گفتگو کردیم.<sup>۷۳</sup> فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که آنان به نوبه خود شاگردانی تربیت کردند که تعالیم آخوند را در دور و نزدیک گسترده کردند.<sup>۷۴</sup> در دوره قاجار، پس از وقفه کوتاهی از هرج و مرج که به دنبال حمله افغان پدید آمده بود، مکتب ملاصدرا دوباره تجدید حیات یافت. برجسته‌ترین چهره‌های این مکتب عبارتند از: حاجی ملاهادی سبزواری، آخوند ملاعلی نوری نویسنده یکی از مهمترین شروح اسفار، شیخ احمد احساسی بنیانگذار جنبش شیخیه و

شاعر ملاحظه‌کننده، ملا علی مدرس زنوزی نویسنده کتاب مهم *هدایع الحکیم* به فارسی و صاحب تعلیقه‌ای بر *اسفار*، محمد هیدجی که او نیز شرحی بر *اسفار* دارد.<sup>۷۵</sup>

تأثیر آخوند را امروزه در ایران هر کجا که مکتب حکمت سنتی حفظ شده است، می‌توان دید.<sup>۷۶</sup> تمام پیروان این مکتب، ملاصدرا را استاد خود می‌دانند. بی‌اغراق ملاصدرا در کنار فارابی و ابن سینا و غزالی و نصیرالدین طوسی و سهروردی و ابن عربی، یکی از نظریه‌پردازان اصلی علوم عقلی اسلامی است و با آنکه در خارج از ایران کمتر شناخته شده، پایگاهی فروتر از پیشینیان برجسته‌اش ندارد.<sup>۷۷</sup> بسیاری از جویبارهای معنوی قرنهای گذشته در او به یکدیگر می‌رسند و در رودی جدید پیوند می‌یابند، رودی که در چهار قرن گذشته سرزمین فکری ایران را آبیاری کرده است. اندیشه‌های او امروزه نیز به همان سرزندگی دوران تقریرشان است.

۱. در نوشتن این فصل از یاری ارزشمند حاج محمدحسین طباطبائی بهره‌مند شده‌ام. علامه طباطبائی یکی از صاحب نظران برجسته مکتب ملاصدرا در ایران امروز است. وی صاحب تفسیر بیست جلدی المیزان و ویراستار و شارح طبع جدید اسفار است.
۲. کنت دوگوبینو که یکی از دقیقترین جهانگردانی است که در چند قرن گذشته به ایران آمده، کاملاً از اهمیت ملاصدرا آگاه بود، هر چند که ظاهراً با آراء او چندان آشنایی نداشت؛ زیرا در یک جمله مشهور چنین می‌نویسد: «مزیت واقعی غیر قابل انکار ملاصدرا همان است که در بالا ذکر شد و آن این است که او برای زمانی که زندگی می‌کرد فلسفه قدیمی را احیا نمود و آن را حیات بخشید. در حالی که تا حد امکان آن را از وضعی که این سینا بدان داده بود خارج نمود...»

Gobineau: *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, les Editions G. Grès et Cie, Paris, 1923, p.102.

[در متن اصلی مقاله جمله گوبینو به زبان فرانسه آمده است. آقای دکتر نصر همین جمله را خود به فارسی ترجمه کرده و در مقاله‌ای که راجع به ملاصدرا به زبان فارسی نوشته (نگاه کنید به یادنامه ملاصدرا، ص ۵۰) آورده است. ما نیز همین ترجمه ایشان را نقل کردیم...م.]

۳. تاریخ تولد ملاصدرا تا همین چندی پیش شناخته نبود، تا آنکه علامه طباطبائی که مشغول تهیه مقدمات طبع جدید اسفار بود، نسخه خطی متعدد از این اثر را گرد آورد. در حاشیه یکی از این نسخ که تاریخ ۱۷۸۲/۱۱۱۷ را دارد، یادداشتی به نقل از ملاصدرا دیده می‌شود که در اصل آن شک نیست. در این یادداشت آمده است: «این حقیقت بر من روز جمعه، هفتم جمادی الاولی ۱۰۳۷ که ۵۸ سال از عمرم گذشته بود آشکار شد...» پس تاریخ تولد او ۱۵۷۱/۹۸۰ یا ۱۵۷۲/۹۸۰ می‌شود. [جمله ملاصدرا عیناً از متن انگلیسی به فارسی ترجمه شد. اما عین جمله عربی خود ملاصدرا چنین است: «تاریخ هذه الافاضة كان صخرة يوم الجمعة سابع جمادی الاولی لعام سبع وثلاثین بعد الالف من الهجرة النبوية و قد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة...م.»]

شرح احوال و آثار ملاصدرا در منابع سنتی زیر آمده است: خوانساری، *روضات الجنات*، تهران، طبع سنگی، ۱۳۰۶ق، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۳۱؛ محمدعلی تبریزی مدرس، *ریحانة الادب*، تهران، مطبعة سمعی، ۱۳۳۱ ش. [مؤلف مقاله به غلط این تاریخ را قمری پنداشته و آن را مطابق ۱۹۱۲ میلادی حساب کرده است] ج ۲، ص ۴۶۱-۴۵۸؛ میرخواند، *روضه الصفاة*، تهران، طبع سنگی، ۱۲۷۰ق، ج ۸، ص ۲۰ [طبیعی است که میرخواند که در ۹۰۳ق در گذشته نمی‌توانسته زندگی ملاصدرا را در کتابش بیاورد. مقصود تنه روضة الصفاست مشهور به روضة الصفاة ناصرى نوشته میرزارضاقلی خان هدایت...م.]: تنکابنی، *قصص العلماء*، تهران، مطبعة علمی، ۱۳۱۳ق، ص ۳۳۳-۳۲۹؛ آقابزرگ تهرانی، *الذریعة*، نجف، ۱۳۵۵ق، در مواضع مختلف ذیل نام آثار آخوند.

در مورد منابع دست دوم نگاه کنید به: مدرس چهاردهی، *تاریخ فلاسفة اسلام*، تهران، مطبعة علمی، ۱۳۳۶ ش، ج ۱، ص ۱۷۹ به بعد؛ ا.ع. زنجانی، *الفلسوف الفارسی الکبیر صدرالدین شیرازی*، الفیید، دمشق، ص ۲۱۸-۲۱۲، شماره ۲، ۱۹۵۱، ص ۳۲۷-۳۱۸؛ آل یاسین، *صدرالدین الشیرازی*، مجدداً فلسفة الاسلامیة، مطبعة المعارف، ۱۳۷۵ق؛ مقدمه محمدرضا مظفر بر طبع جدید اسفار، قم، دارالمعارف الاسلامیة، ۱۳۷۵ق.

در مورد منابع اروپایی نگاه کنید به: گوبینو، پیشین، ص ۱۰۳-۹۱؛ و

E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, University Press, Cambridge, 1924, Vol. IV, pp. 429-30; and M. Horton, *Die Philosophie des Islam*, Verlag Ernst Rheinhardt, München, 1924, pp. 57ff. Also Browne, *A Year Amongst the Persians*, Adam & Charles Black, London, 1950, pp. 141-43.

۴. درباره بهاء‌الدین عاملی و میرداماد نگاه کنید به فصل قبل.

دانستن نام استادان یک حکیم اهمیت اساسی دارد، زیرا آموختن حکمت پیش خود و بدون استاد برای اکثر افراد، حتی آنان که استعداد درخشان دارند، غیر ممکن است. البته برخی از آراء را می‌توان از کتاب آموخت، ولی برای فهم واقعی معنی حکمت و اینکه صاحب نظران مختلف از بیانهای مختلف چه مقصودی داشته‌اند، لازم است پیش استاد تحصیل کرد، استادی که این آراء را از استاد قبلی آموخته و او از استاد قبلی تر و همینطور تا استادان اولیه. همه حکما در بیان صحت زنجیره اساتید خود همانقدر مصر بوده‌اند که راویان حدیث در نقل اسناد روایات خود یا صوفیان در بیان زنجیر یا سلسله طریقت خود.

۵. در فصل قبل به تفصیل درباره معنی این اصطلاح سخن گفتیم. حکمت ترکیبی از عرفان و فلسفه اشراق و مشاء است که نه کلام است و نه فلسفه به معنای متعارف آن. معادل فرنگی آن تنوسوفی theosophy است، البته تنوسوفی به معنی اصلی و درست آن، نه به معنی قلابی امروزی آن که گروه‌های به اصطلاح روح باور به کار می‌برند.

۶. مدرسه خان یکی از زیباترین بناهای دوره صفوی است. در سالهای اخیر این مدرسه روبرو به ویرانی نهاد. در حدود ده سال پیش، اداره باستانشناسی دولت ایران به تعمیر آن پرداخت و اکنون بار دیگر این مدرسه محل تعلیم علوم قدیمه شده است.

۷. او در واقع به این سینا ایراد می‌گیرد که عمرش را صرف تصنیف آثاری در علوم دیگر مثل ریاضیات و طب نمود.
۸. در اکثر منابع قدیمی و سنتی که ذکر آن گذشت داستانی آمده است بدین مضمون که ملاصدرا یک بار از میرداماد می‌پرسد که چرا او این همه مورد احترام علمای دینی است. در حالی که خودش با آنکه به خاندانی پر قدرت و

- پرنفوذ تعلق دارد سخت از علماء آزار می‌بیند. میرداماد پاسخ می‌دهد که با آنکه هر دو یک چیز می‌گویند، ولی او آراء خود را چنان مطلق بیان می‌کند که جز خواص نمی‌فهمند، در حالی که ملاصدرا با چنان روشنی و وضوحی می‌نویسد که هر کس که با زبان عربی آشنا باشد سهولت به آراء و گرایشهای او پی می‌برد.
۹. همچنین نگاه کنید به *ریحانة الادب*، ص ۴۶۱-۴۵۸ که پنجاه اثر ذکر می‌کند. زنجانی، پیشین، ص ۲۲-۱۹، بیست و شش اثر فلسفی و هفده اثر دینی را که برخی از آنها مشکوک است بر می‌شمرد. همچنین رجوع کنید به آل یاسین، پیشین، ص ۵۸-۶۲ که بیست و شش اثر را نام می‌برد.
۱۰. *کتاب الهدایه* که یک دوره کامل حکمت یعنی منطق و طبیعیات و الهیات در آن آمده است، تألیف اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری، نویسنده ایرانی قرن هفتم است. این کتاب یکی از متون مهم درسی مدارس بود. پیش از آنکه ملاصدرا شرحی بر آن بنویسد، کمال‌الدین میبیدی در قرن دهم شرحی بر آن نگاشته بود.
۱۱. *اصول کافی* را مجلسی هم شرح کرده. شرح ملاصدرا البته بیشتر از شرح مجلسی جنبه فلسفی و عقلی دارد. این شرح یکی از مهمترین متون شیعی دوره صفوی و احتمالاً برجسته‌ترین اثر مذهبی ملاصدراست.
۱۲. نسخه خطی این رساله که هنوز به چاپ نرسیده، در کتابخانه مجلس (شماره ۱۰۳) موجود است. این تنها رساله شناخته شده ملاصدرا به زبان فارسی است، بقیه آثاری که ذکر شده همه به زبان عربی است. این رساله را خود سیدحسین نصر به چاپ رسانده و در کتابشناسی آخر همین مقاله مشخصات چاپ آن را آورده است و عجیب است که در اینجا می‌نویسد این رساله هنوز به چاپ نرسیده است.
۱۳. نسخه خطی شرح الهدایه به خط خود ملاصدرا در مجموعه مشکوة در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (شماره ۲۵۲) موجود است. در آغاز این نسخه چند رباعی آمده است که بیگمان از خود ملاصدراست.
۱۴. براون، پیشین، ج ۴، ص ۴۳۰.
۱۵. چاپ سنگی تهران، ۱۲۸۲ق، که شرح سبزواری در حاشیه آن آمده، بیش از ۱۰۰۰ صفحه به قطع رحلی است. طبع جدید آن به کوشش علامه طباطبائی همراه با حواشی او و چند تن از حکمای دوره قاجار مثل سبزواری و نوری در ۹ جلد ۴۰۰ صفحه‌ای خواهد بود که تاکنون ۳ جلد آن منتشر شده است. اسفار را در دانشکده الهیات تهران در یک دوره سه ساله تدریس می‌کنند که البته در این دوره هم فقط بخشی از کتاب اول تدریس می‌شود. می‌گویند حاج ملاهادی سبزواری، بزرگترین حکیم پس از ملاصدرا، تمام اسفار را در شش سال درس می‌گفت.
۱۶. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب، المفتاح الثالث، المشهد الثامن*.
۱۷. نگاه کنید به فصل قبل که در آن عناصر سازنده حیات عقلانی شیعه که ملاصدرا و حکمای دیگر عهد صفویه را پدید آورد، مورد بحث قرار گرفته است.
۱۸. نگاه کنید به اسفار، چاپ سنگی، ۱۲۸۲ق، کتاب دوم، فصل چهارم. ملاصدرا می‌نویسد که حکمای پیش از سقراط به زبان رمز سخن می‌گفتند، وی از نظریه آنان که می‌گفتند جهان از یک عنصر ساخته شده است همان نظریه وحدت وجود را که شالوده آراء عرفانی ابن عربی است استنباط کرده است. ملاصدرا در واقع آب طالس [نظریه طالس درباره اینکه آب اصل همه موجودات است] را با نفس الرحمن که صوفیه آن را جوهر غائی عالم می‌دانند همانند می‌دانست. فلاسفه ایونی که امروزه برخی آنان را بنیانگذاران علوم کمی جدید می‌دانند، در نظر مسلمانان به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کردند. آنان شارحان معرفت کلی بودند و به قول ملاصدرا نور حکمت را از مشکوة نبوت اخذ کرده بودند.
۱۹. در مورد رابطه ملاصدرا با تشیع و توفیق او در هماهنگی و اتحاد این سه عامل نگاه کنید به «مصاحبه استاد علامه طباطبائی با پروفیسور هانری کرین» سالنامه مکتب تشیع، شماره ۱۳۳۹، ۲، ص ۶۴-۶۱ که یکی از مهمترین آثاری است که اخیراً یک صاحب نظر شیعی درباره چشم انداز کلی تشیع و علوم مختلفی که شیعه در بسط آن کوشیده است نوشته است. در این مصاحبه پروفیسور کرین درباره نگرش معنوی تشیع و رابطه آن با حکمت و تصوف سؤالاتی مطرح کرده که علامه طباطبائی به آنها پاسخ گفته است و این همه گنجینه پر ارزشی از اطلاعات راجع به حیات فکری و عقلانی تشیع پدید آورده است.
۲۰. در بادی امر عجیب به نظر می‌رسد که ملاصدرا رساله‌ای علیه صوفیان بنویسد، ولی اگر اوضاع اجتماعی و سیاسی اواخر دوره صفوی را در نظر آوریم که تصوف ملعبه دست مقامات سیاسی بود و قسمت اعظم آن جسمی بدون روح را می‌مانست، شاید برخی از علل و انگیزه‌های ملاصدرا را در حمله‌اش به تصوف درک کنیم. به هر تقدیر «صوفیه»‌ای که ملاصدرا به آنها حمله می‌کند، صوفی به معنی حقیقی این کلمه نبودند، کسانی بودند که در هدم حقایق باطنی می‌کوشیدند و به نام باطنی‌گری که بویی از آن نبرده بودند، هرج و مرج اجتماعی را دامن می‌زدند. در همبستگی ملاصدرا با تصوف - هر چند که او واژه عارف را بر صوفی ترجیح می‌داد - البته جای هیچ شکی نیست و در کیفیت و حالت عرفانی آراء او هم هیچ تردیدی نمی‌توان کرد.
۲۱. نگاه کنید به فصل سهروردی.
۲۲. اینکه ما واژه حکمت را گاه به فلسفه و گاه به تنوسوفی ترجمه کرده‌ایم به این علت است که این اصطلاح هم به معنی دانشی است که به قلمرو عقلی و ذهنی تعلق دارد، یعنی فلسفه، و هم به معنی دانشی است که از سطح ذهن و عقل عادی پسر فراتر می‌رود.
۲۳. جواد مصلح، *فلسفه عالی یا حکمت صدر المتألهین*، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ش، ص ۳.
۲۴. صدرالدین شیرازی، *رسائل*، چاپ سنگی، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۶-۲۷۹.
۲۵. ملاصدرا در پایان این مبحث می‌افزاید که علل اختلاف نظر مکتبها و مذهبهای مختلف درباره علوم چهار چیز



است: ۱) اختلاف در علم توحید که سبب پیدایش فرق و نحل مختلف همچون ملحدان و جز آن می شود؛ ۲) علم نبوت که سبب جدایی میان مسلمانان، مسیحیان و یهودیان و جز آن می شود؛ ۳) علم امامت که سبب جدایی شیعه و سنی شده است؛ ۴) علم فقه که سبب پیدایش مذاهب مختلف فقهی گشته است. ملاصدرا می افزاید که علت اصلی کثرت و تکثر در سوء فهم علم توحید و علم النفس و علم مبدأ و معاد نهفته است. رسائل، ص ۲۸۸-۲۸۷.

۲۶. ملاصدرا، پیشین، ص ۱-۲.  
 ۲۷. نگاه کنید به فصل نوزدهم درباره سهروردی.  
 ۲۸. ملاصدرا نور را نمونه کامل و معقول وحدت و تشکیک وجود می داند و اشراقیان را که این نکته را دریافته اند می ستاید. نگاه کنید به فصل اول اسفار.  
 ۲۹. نگاه کنید به:

S.H. Nasr, «The Polarisation of Being», *Pakistan Philosophical Journal*, Vol. III No. 2, October 1959, pp. 8-13.

۳۰. نظریه وحدت و تشکیک وجود در آراء ملاصدرا البته چیز تازه ای نیست. پنج قرن قبل از او ابن عربی بوضوح این نظریه را بیان کرده بود. ولی ملاصدرا به این نظر به صیغه منطقی داد و آن را به عنوان یک اصل فلسفی در حکمت به کاربرد که با کاربرد آن در عرفان که وجه منطقی ندارد تفاوت دارد.

۳۱. ملاصدرا در تقسیم مراتب وجود به طولی و عرضی از طرح فرشته شناسی حکمت اشراق سود برده است. نگاه کنید به فصل سهروردی.

۳۲. آنچه عرفا را از حکما متمایز می کند این است که عرفا صرفاً اشراقات خود را تقریر می کنند. اشراقاتی که بر حسب مراتب سلوک باطنی آنها تفاوت می کند. عارفی در یکی از احوال خود چه بسا فقط کثرت یا مخلوقات را ببیند و آن را مظهر وحدت بداند و عارفی دیگر فقط وحدت یا خدا را دریابد و عارف سوم وحدت در کثرت را. ولی حکما که دیدگاه نظری و منطقی دارند به احوال سالک نظر ندارند و بر عرفا به سبب آنکه کثرت را یکسره غیر واقعی و وهمی خوانده اند، ایراد گرفته اند.

۳۳. با این وجه امتیاز ثانوی، ملاصدرا تلویحاً به تفاوتی که در زبانهای اروپایی میان being و existence هست، یا بود، اشاره می کند. همه موجودات وجود دارند. ولی تنها در مورد خدا بترستی می توان گفت که «هست». نگاه کنید به: نصر، مقاله پیشین، ص ۸-۱۳.

۳۴. نگاه کنید به ابن سینا، کتاب الشفاء (الهیات)، تهران، چاپ سنگی، ص ۲۹۱ به بعد.  
 ۳۵. خاصه ای که جزئیات را از یکدیگر متمایز می کند و کیفیات آنها را تعیین می کند، به عقیده ملاصدرا مرتبه وجودی آنهاست.

۳۶. به گفته ملاصدرا این هرمس بود که وقتی با نور عالم معقول به اشراق رسید و از عالم محسوس منتزع شد، حقیقت «مثل افلاطونیه» را دریافت. هرمس در این حال، در عالم روحانی، با شخصیتی تورانی برخورد کرد که به او تمامی علوم را آموخت و چون از وی پرسید که کیست پاسخ گفت: من طبیعت تام توام (انا طبعك التام). اسفار، ص ۱۲۱. درباره معنی زرف رمزی «طبیعت یا طبع تام» که غرض از آن جزء ملکوتی و آسمان نفس انسانی است، نگاه کنید به:

H. Corbin, *Le récit d'imitation et l'hermétisme en Iran*, *Eranos Jahrbuch*, Vol. 17, 1949, pp. 121-88.

۳۷. برای یک بحث کلی درباره علت و معلول نگاه کنید به: جواد مصلح، پیشین، ص ۸۵ به بعد.  
 ۳۸. همین «وجود بسیط» و عقل اول و اعلی است که عرفای قبل از ملاصدرا از آن به حقیقت مخدیه تمیز می کردند. نگاه کنید به: فصوص الحکم، ترجمه فرانسه از بورکارت، پاریس، ۱۹۵۵، ص ۱۸۱ به بعد.

۳۹. بنابر اصل «بسیط الحقیقه کا، الاشیاء»، حقیقت در بساطت خود همه چیزها را در بر دارد: اصل مشهوری که ملاصدرا به آن نظم و نسق داد- ذات الهی یا بساطت خود تمامی حقایق و امور واقع را در خود دارد که این در واقع نتیجه مستقیم وحدت وجود است. اگر بنا باشد که فقط یک وجود وجود داشته باشد و کل عالم جز آن وجود نباشد، پس کل عالم و تمام چیزهای آن به نحو مجمل در آن وجود یگانه مندرج اند.

۴۰. نگاه کنید به: ملاصدرا، پیشین، ص ۱۰۰. این تمایز ظاهراً با آنچه قبلاً گفته شده بود تفاوت دارد. ولی نباید از یاد برد که ذات الهی را حتی وجود محدود نمی کند. وجود در واقع نخستین تعیین و نیز مبدأ تجلی کلی است. ملاصدرا در اینجا به همین تمایز اشاره می کند.

۴۱. ملاصدرا بر این مسأله تکیه بسیار می کند، تا آنجا که نه تنها در کتاب اول اسفار، بلکه در فصلهای دیگر همین کتاب و نیز تقریباً در تمام کتابهای دیگرش آن را به تفصیل مورد بحث قرار می دهد. نگاه کنید به: حسینعلی راشد، دو فیلسوف شرق و غرب، اصفهان، انتشارات پروین، ۱۳۳۴، ص ۵۰ به بعد و جواد مصلح، پیشین، ۱۲۸ به بعد. ملاصدرا در کتاب دوم اسفار می گوید که او نخستین حکیمی نیست که این نظریه را بیان کرده است. در واقع فیلسوفان ماقبل سقراط البته تلویحاً به حرکت جوهری اشاره کرده بودند. بعلاوه او به آیات قرآنی هم برای تأیید نظر خود استشهاد می کند، آیاتی نظیر: «شما آفرینش می کنید یا ما آفریدگاریم، ما مرگ را میان شما مقدر کردیم، از فرمان ما پیشی نگیرید، تا امثال شما را به جایتان بیاوریم در آنجا که نمی دانید از نو زنده تان کنیم، شما که آفرینش نخستین را دانستید، چرا پند نمی گیرید؟» (واقعه، ۵۸-۶۰).

۴۲. نگاه کنید به: ابن سینا، دانشنامه علانی، طبیعیات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ ش، ص ۳ به بعد. ارسطو نیز در کتاب کون و فساد (۳۱۹-۳۱۸ الف ۲) حرکت را به چهار قسم حرکت در کم و کیف و مکان و جوهر تقسیم

می‌کند و تغییر (حرکت) جوهر را خاص فلک تحت القمر می‌داند. البته مقصود ارسطو از تغییر جوهر همان کون و فساد بود و به همین دلیل حکمای اسلامی اصطلاح «حرکت» را به آن اطلاق نمی‌کردند و حرکت را تنها در مقولات کم و کیف و مکان و وضع می‌دانستند.

ملاصدرا حرکت جوهری را نوعی تبدیل درونی اشیاء می‌دانست، تقریباً به مفهوم کیمیاگری آن که در آن فقط کون و فساد رخ نمی‌دهد، بلکه حالت وجودی جدیدی حاصل می‌گردد. بعلاوه تغییر جوهری از نظر مشتائیان امری دفعی و ناگهانی است، حال آنکه ملاصدرا آن را امری تدریجی شبیه به حرکت می‌داند. همچنین تغییر جوهری به مفهوم مشتائی آن صرفاً خاص فلک تحت القمر است، در حالی که ملاصدرا تمام مظاهر وجود را چه لطیف و چه کثیف دستخوش حرکت جوهری می‌داند. پس نظریه ملاصدرا را نباید با نظریه ارسطو یکی دانست و به خاطر تشابه اصطلاحات، این دورا با یکدیگر خلط کرد. برای تحلیل نظریه حرکت از نظر ارسطو نگاه کنید به:

H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Harvard University Press, Cambridge, 1929, pp. 512ff.

۴۳. ابن سینا، *نشاء (طبیعیات)*، ص ۴۴-۲۳.

۴۴. ابن اندیشه که خدا در هر آن جهان را نابود می‌کند و از نو می‌آفریند نزد اکثر صوفیه وجود داشته است. مولوی گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا  
عمر همچون جوی نو می‌رسد مستمّری می‌نماید در جسد  
۴۵. حرکت جوهری اساساً نوزایی است، چرا که در آن همواره حالت جدیدی از وجود بدست می‌آید.

۴۶. از آنچه گفتیم روشن می‌شود که حرکت از نظر ملاصدرا امری بنیادی است، زیرا که ذاتی موجودات مادی و حتی انبیری است و زمان تابع آن است، برخلاف نظر فلاسفه قبل که حرکت را تابع زمان می‌دانستند. دریافت ملاصدرا از زمان که آن را مقدار حرکت جوهری می‌داند، یادآور نظر ابوالبرکات بغدادی است که زمان را مقدار یا بعد وجود می‌دانست. نگاه کنید به:

S. Pines, *Nouvelles études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī*, Librairie Durlacher, Paris, 1955, Chap. II.

۴۷. در فصل ۲۳ کتاب اول اسفار، ملاصدرا می‌گوید که تمام احسام از درون با چهار بعد طول و عرض و عمق و زمان محدود می‌شوند و انفعال آنها به سبب تقسیم ذاتی زمان است، حال آنکه وحدت و اتصال آنها را مثل یا اعیان ثابت آنها حفظ می‌کنند.

۴۸. نگاه کنید به: فصل چهل و هفتم.

۴۹. نگاه کنید به: ملاصدرا، *الواردات القلیبیه*، رسائل، ص ۲۴۹-۲۴۳.

۵۰. جهان تغییرات در اینجا و نیز از نظر سهروردی تمامی عالم مرئی را در بر می‌گیرد و فقط خاص جهان زیر ماه (فلک تحت القمر) ارسطوییان نیست. به نظر ملاصدرا، تفاوت فلک تحت القمر که از چهار عنصر ساخته شده با افلاک که از اثر ساخته شده اند در این است که ماده افلاک لطیفتر از ماده کثیف فلک تحت القمر است و تدبیر آن نیز به دست انفاس مجرد است که از شهوات انفاس خاکی میرا هستند.

۵۱. قاعده اتحاد عاقل و معقول نکته دیگری است که ملاصدرا درباره آن با فیلسوفان قبل از خود از در مخالفت درمی‌آید این قاعده را نوافلاطونیان بنا نهادند و ابن سینا با آن مخالف بود (اشارات، تهران، ۱۳۷۹ ق. ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۲). ملاصدرا با آنکه به حق تقدم فروریوس و فیلسوفان اولیه یونان اذعان می‌کند (رسائل، ص ۳۱۹)، ولی خود را نخستین فیلسوف اسلامی می‌داند که این قاعده را بیان کرده، قاعده‌ای که سنگ بنای تفکر اوست. ولی در واقع باید گفت که قبل از ملاصدرا باها افضل کاشانی و قبل از او ابوالحسن عامری در کتاب *الفصول فی المعالم الالهیه* این قاعده را پذیرفته بودند (نگاه کنید به مجتبی مینوی، «از خزائن ترکیه» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۴، ش ۳، ص ۵۹). البته این ملاصدرا بود که به این قاعده صورتی منسجم بخشید و آن را اثبات کرد. نگاه کنید به: اسفار، ص ۲۷۷ به بعد.

۵۲. «علم خداوند به اعیان عین وجود آنهاست» (شواهد ربوبیه، چاپ سنگی، ۱۳۳۶ ق. ص ۳۶).

۵۳. نگاه کنید به: ملاصدرا، *شرح الهدایة الاثریه*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق. ص ۳۰۹-۳۰۸.

۵۴. نگاه کنید به رسائل، ص ۲۴۰ که برای تأیید نظر خود درباره علم الهی به این آیه استشهاد می‌کند: «از پروردگارت در آسمان و زمین هموزن ذره‌ای پنهان نیست».

۵۵. آخوند می‌گوید که در مورد پیامبران و اولیا، قدرت خلافت نفس آنها آنچنان است که می‌توانند همانند خداوند صور عینی و خارجی را خلق کنند.

۵۶. سراسر کتاب چهارم اسفار وقف بحث در علم النفس است معنی نفس در اسفار یکسره با آن جوهر نیمه مادی ارسطوییان تفاوت دارد. ملاصدرا علم تام به اشیاء را مبدأ و معاد می‌خواند، حتی کتابی به همین نام دارد. او مبدأ و معاد را علم النفس می‌داند.

۵۷. نظریه ملاصدرا درباره رشد و کمال نفس شبیه نظر کیمیاگران است که قدرت رسیدن به کمال را در درون عناصر می‌دانند، نه در خارج آنها.

۵۸. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ص ۱۵۲ به بعد.

۵۹. به همین دلیل است که آخوند می‌نویسد: «نخستین دانه عالم عقل بود و در واپسین مرحله باز عقل است که نمره آن درخت را تشکیل می‌دهد» (همان، ص ۱۶۵).

۶۰. این قاعده که «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نامیده می‌شود، یکی دیگر از اصولی است که آخوند به آن شهره است.
۶۱. ما این مسأله را به تفصیل مورد بحث قرار ندادیم، زیرا ملاصدرا در اینجا از پیشینیانش بویژه ابن سینا پیروی کرده است. نگاه کنید به: فصل پنجاه و چهار همین کتاب.
۶۲. الشواهد الربوبیه، ص ۱۲۴ به بعد.
۶۳. ملاصدرا البته با تکیه به جنبه حالی و درونی سیر تطوری نفس، مسأله عامل غیبی را هم از نظر دور نمی‌دارد. در اکسیرالعارفین می‌نویسد که اسرافیل حیات را در جسم می‌دمد و قدرت حس و حرکت به آن می‌بخشد، میکائیل قدرت تغذیه را به بدن عطا می‌کند و معیشت آن را فراهم می‌سازد، جبرائیل وحی را می‌آورد و عبادت را می‌آموزد و عزرائیل به نفس قدرت مفارقت از بدن را می‌بخشد. (رسائل، ص ۲۰۷-۲۰۶).
۶۴. درباره مفهوم سنتی صیوروت کیهانی نگاه کنید به:
- A.K. Coomaraswamy, «Gradation and Evolution», Isis, XXXV 1944, pp. 15-16; XXXVII 1947-48, pp. 87-94.
- درباره وحدت نفس که از نظر عرفا همانند ذات الهی است نگاه کنید به:
- A. Coomaraswamy, «On the One and Only Transmigrant», Journal of American Oriental Society, June 1944, No.3, pp. 19-43.
۶۵. بنا بر حدیث مشهور نبوی که هم مورد قبول شیعه و هم اهل سنت است، قرآن هفت بطن معنی دارد که بطن آخر را تنها خداوند می‌داند. ملاصدرا و عرفای ماقبل او با استفاده از تأویل باطنی وحی، آراء عرفانی خود را از وحی اسلامی بیرون کشیده‌اند. این آراء، ذاتی وحی و پنهان در آن است و در منزلت و حیاتی دیگر ادیان هم وجود دارد.
۶۶. اکسیرالعارفین، رسائل، ص ۲۹۵. این اصطلاح در اسلام بسیار قدیمی است و عرفا آن را از احادیث نبوی و اخبار ائمه اقتباس کرده‌اند.
۶۷. الشواهد الربوبیه، ص ۱۴۰.
۶۸. ملاصدرا، رساله فی الحشر، رسائل، ص ۳۴۱-۳۵۸.
۶۹. حیوانات پس از مرگ به رب النوع خود ملحق می‌شوند، جز حیوانات عالی یاراقیه که صاحب قوه متخیله هستند در عالم خیال متفصل، البته بدون آنکه مانند روی زمین فردیت مشخصی داشته باشند، به زندگی مستقل خود ادامه می‌دهند.
۷۰. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ق، ص ۲۷۲ به بعد. او هم دهریون و طبیعیون را مورد ایراد قرار می‌دهد که متکر بقای نفس پس از مرگ هستند و هم مشائیان را که فقط به معاد روحانی معتقدند نه به معاد جسمانی.
۷۱. این نظر باطنی که ملاصدرا هم در شرح خود بر اصول کافی و هم در اسفار آورده است، سخت مورد حمله علمای ظاهر قرار گرفت. ادیان که اصولاً به جنبه‌های عاطفی و احساسی روح بشر نظر دارند، می‌بایستی به پاداش و عذاب جاودان (خلود ثواب و عقاب) تکیه کنند تا جوامع بشری تن به قبول قوانین و دستورات آنها بدهند. فقط نظر باطنی است، نظری که روی به جنبه قدسی و متأمل انسان دارد، که نسبت بهشت و دوزخ را در مقابل ذات الهی می‌تواند درک کند و در نظر آورد. البته بدون آنکه «ابدیت» ثواب و عقاب را در زندگی پس از مرگ با توجه به وجود انسان در دنیا انکار کند.
۷۲. برای اطلاع از زمینه فکری و فرهنگی ملاصدرا رجوع کنید به مقاله «مکتب اصفهان» در همین کتاب. همچنین نگاه کنید به: ملامحسن فیض، المحجة البيضاء، ج ۱، انتشارات اسماعیلیه، تهران، ۱۳۷۹ ق، مقدمه سیدمحمد مشکوة، ص ۱۰-۲۳. در این مقدمه زمینه و سابقه اندیشه‌های ملاصدرا و نیز اصول ممتاز آراء خود او مورد بحث قرار گرفته است.
۷۳. می‌دانیم که غزالی در کتابش المنقذ من الضلال در سه مورد رأی به تکفیر فلاسفه داده است: نفی معاد جسمانی، عدم علم خدا به جزئیات و اعتقاد آنها به قدم عالم، می‌بینیم که ملاصدرا هم معاد جسمانی را قبول داشته و هم علم خدا را به جزئیات و هم حدود عالم را، البته نه دقیقاً به همان معنایی که متکلمین قبول داشتند.
۷۴. آراء ملاصدرا بویژه در هند تأثیر بسیار داشت. یکی از شاگردان ملاصدرا به نام محمدصالح کاشانی-پس از آنکه در یکی از جلسات درس ملاصدرا سخت به حالت جذبه افتاد- به هند رفت و در آنجا شاگردان بسیار به دور خود گرد آورد. کتابهای ملاصدرا در شبه قاره هند تدریس می‌شد، بویژه کتاب شرح هدایه او که در هند به نام صدرا خوانده می‌شود. بسیاری از حکما و محققان هندی بر این کتاب حاشیه نوشته‌اند، از جمله محمدامجد صادقی (مروفی ۱۱۴۰/۱۲۲۷) و ملاحسن لکهنوی (متوفی ۱۱۹۸/۱۷۸۳)، محمد اعلم سندیلی (متوفی ۱۲۵۰/۱۷۸۳) و عبدالعلی بحرالمعلوم که در قرن سیزدهم می‌زیست. نسخ بسیاری از حواشی و تعلیقات شرح هدایه در کتابخانه‌های هند از جمله کتابخانه رضا در رامپور و خدابخش در پتته موجود است (نگاه کنید به: فهرست نسخ خطی عربی و فارسی در کتابخانه شرقشناسی بانکپور، ج ۲، نسخ عربی، شماره‌های ۲۳۵۱، ۲۳۶۸، ۲۳۷۸-۲۳۷۹).
۷۵. نگاه کنید به: فصل «مکتب اصفهان».
۷۶. برای فهرستی از نام پیروان ملاصدرا در دوره قاجار نگاه کنید به: ریحانة الادب و گو بیبو، پیشین، ص ۱۰۳ به بعد.
۷۷. اینکه محمد اقبال لاهوری می‌گوید: «بملاوه، فلسفه صدرا مبدأ فکری بایه اولیه گردیده» (سیر فلسفه در ایران، متن انگلیسی، ص ۱۷۵ [ترجمه فارسی، ص ۱۰۸]) تنها به معنی منفی آن صحیح است، درست مثل اینکه بگویم آراء عرفانی راین [آلمان] مبدأ شورش پروتستان در دوره رنسانس بود.

## کتابنامه

جعفر آل یاسین، صدرالدین شیرازی مجددالفلسفه الاسلامیه، بغداد، المعارف، ۱۳۷۵ ق؛  
 سیدجلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، مطبعه خراسان، مشهد، ۱۳۷۹ ق؛  
 محمدحسین فاضل تونی، الهیات، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش؛ م. الخضیری، «صدرالدین  
 الشیرازی» رساله الاسلام، شماره ۲، ۱۹۵۰ م، ص ۲۱۸-۲۱۲، ۱۹۵۱ م، ص ۳۲۷-۳۱۸؛ مرتضی  
 مدرس چهاردهی، تاریخ فلاسفه اسلام، ۲ ج، علمی، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ جواد مصلح، فلسفه عالی یا  
 حکمت صدرالمتهلین، ج ۱، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش (این اثر ترجمه و شرحی است از اسفار  
 به زبان فارسی و چند جلد خواهد بود)؛ حسینعلی راشد، دو فیلسوف شرق و غرب، پروین، اصفهان،  
 ۱۳۳۴ ش؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، به کوشش محمدحسین طباطبائی، ج ۱ و ۲؛  
 دارالمعارف الاسلامیه، قم، ۱۳۷۸ ق به بعد (طرح چاپ نه جلد کتاب اسفار با شروع مختلف)؛  
 همچنین چاپ سنگی، ۱۲۸۲ ق؛ اسرارالآیات، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۲۲ ق؛ حاشیه علی شرح  
 حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۶ ق؛ المبدأ والمعاد، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ ق؛  
 مفاتیح الغیب، تهران، چاپ سنگی؛ المشاعر، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق؛ شرح الهدایة الاثیریہ،  
 تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۳ ق؛ شرح الهیات الشفاء، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق؛ شرح  
 اصول الکافی، تهران، چاپ سنگی؛ الشواهد الربوبیه، تهران، چاپ سنگی؛ ۱۲۸۶ ق؛ کسراالصنام-  
 الجاهلیة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش؛ سه اصل، به کوشش  
 سیدحسین نصر، تهران، چاپخانه دانشگاه، ۱۳۴۰ ش؛ یادنامه ملاصدرا، تهران، چاپخانه دانشگاه،  
 ۱۳۴۰ ش؛ سیدجعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، تهران، چاپخانه دانشگاه،  
 ۱۳۸۰ ق؛ سیدحسین نصر، «ملاصدرا در هندوستان»، راهنمای کتاب، سال ۴، دی ۱۳۴۰ ش؛ اکبر  
 صیرفی [دانا سرشت]، تاریخ فلاسفه اسلام، مطبعه دانش، تهران، ۱۳۱۵ ش؛ محمدحسین  
 طباطبائی، «مصاحبه استاد علامه طباطبائی با پروفیسور هانری کرین درباره شیعه»، سالنامه مکتب  
 تشیع، ش ۲، قم، ۱۳۳۹ ش؛ ابو عبد الله زنجانی، الفیلسوف الفارسی الکبیر صدرالدین الشیرازی،  
 المفید، دمشق، ۱۹۳۶ م؛ هورتن، نظام فلسفی شیرازی، استراسبورگ، ۱۹۱۳ م (به زبان آلمانی).

چون بحث حکمت در میان است بهتر آنکه از اصطلاحات حکما فایده برگیریم و طرح مطلب را با استمداد از ارسطو و دو اصطلاح مشهور او آغاز کنیم. هر شیئی از اشیاء جسمانی و هر امری از امور معنوی را ماده‌ای و صورتی است ماسوای ذات واجب که صورت محض است و به یکا اعتبار غیر از جواهر مجرد، هر چه در حیز وجود باشد مستغنی از ماده نیست. ادیان و شرایع و مذاهب، لا اقل از آن حیث که در عالم امکان به ظهور می‌رسند از این قاعده کلیه مستثنی نمی‌توانند بود. هر دینی مثل هر موجود دیگری ماده‌ای و صورتی دارد صورت دین امری است که از حق صادر می‌شود و ماده آن استعدادی است که در عالم خلق برای قبول این صورت پدید می‌آید. صورت دین ناشی از وحی الهی است و ماده آن واقع در تمدن نوع انسان در هر عصر و زمان است.

پس اگر سخن در این باره به میان آید که هر دینی از فرهنگ زمان چه سودها به دست آورده و چه بهره‌ها برگرفته است، چه عناصری از علم و ادب و حکمت و صنعت و اخلاق و حقوق اقوام مختلف در آنها وارد شده و چه عواملی در تکوین شعائر و شرائع و مراسم و مناسک آنها اثر گذاشته است نباید چنین بحثی را مخالف اعتقاد صحیح دانست و نباید کسانی را بدین سبب که جرات بخود داده و قدم در این راه نهاده‌اند تکفیر و تخطئه کرد. آنچه مسلم است اصحاب ادیان در ادوار ظهور خود ناگزیر به زبان مردم همان ادوار سخن می‌گویند. در زمینه آداب و عادات و اخلاق عصر خود گام برمی‌دارند. از شعر و نثر و علم و صنعت و قانون مستفید می‌شوند، اجزائی از تواریخ و قصص و امثال و حکم را چنانکه معمول زمان است می‌گیرند و می‌پذیرند و تشخیص این اجزاء و عناصر که از منابع مختلف مایه گرفته و در هر یک از ادیان و شرائع وارد شده است چندان دشوار نیست. مثلاً آسان می‌توان نشان داد که دیانت مسیح از حکمت یونان و تمدن روم و فرهنگ یهود چه فوایدی گرفته یا دین اسلام از عرب و یهود و یونان و شام و ایران چه عوایدی داشته است.

منتهی هر آنچه از این قبیل گفته شود و هر فوایدی از هر مآخذی به دست آید ماده ایست که صورت دیانت در آن ظاهر می‌شود و این صورت که همان امر الهی است منشائی جز وحی نمی‌تواند داشت. آنچه باید مواظب بود این که در تشخیص عناصر مختلفه مقتبسه از منابع دنیوی به راه اشتباه نرویم و عامل اصلی و حقیقی ظهور ادیان را که نشانه بدعیت آنهاست منکر نشویم و صورت الهی دیانت را در ماده طبیعی آن منحل و مستهلک ندانیم، با این مقدمه عجیب نیست اگر بخواهیم که درباره

امر بهایی و معارف مشرق زمین و مناسبات این دو با یکدیگر گفتگو کنیم و مثلاً در مبحثی که اینک آغاز کرده‌ایم بکوشیم تا نشان دهیم که از افکار متداول در عالم اسلام و عقاید حکمای ایران چه اجزاء و عناصری در دیانت بهائی وارد شده و چگونه مواد ماخوذه از افکار پیشینیان در ظهور صورت جدید امر بدیع تاثیر بخشیده است. موضوع این مقاله "دیانت بهائی و فلسفه شرق" است و نخست باید ببینیم که منظور از فلسفه شرق چیست؟ و برای یافتن جواب این سؤال باید معلوم داشت که "شرق" کجاست؟ پیدا است که به هر اعتبار خاص می توان معنی خاص از "مشرق زمین" اراده کرد. معمولاً امروز شرق به آسیا و اقیانوسیه می گویند و اروپا و امریکا را غرب می نامند و تکلیف آفریقا در این میان معلوم نیست، گویا بتوان گفت که ممالک شمالی اسلامی این قاره را اگر چه بعضی از آنها در اقصای غربی دنیای قدیم قرار دارد و حتی نام آن نیز مغرب است، جزء مشرق زمین به حساب می آورند و از همینجا برمی آید که هرگاه مقصود ما تشخیص طرز تفکر و تقسیمات مدنی و فرهنگی و معنوی باشد ملاک جغرافیائی نمی توان برگزید و مناسبات افکار را با یکدیگر مهمتر باید شمرد. امروز وقتی سخن از فلسفه شرق به میان می آید دو معنی از آن اراده می شود. نخست فلسفه چین و هند و ایران باستان دیگر فلسفه راجه در عالم اسلام. قسم اول با همه قدر و قرب و مقامی که دارد از موضوع بحث ما خارج است زیرا ارتباط این فلسفه با تفکر فلسفی ایران و محیط فرهنگی آن در قیاس با قسم دوم بسیار قلیل است. قسم دوم، یعنی فلسفه اسلامی، فلسفه ای است که با صرف نظر کردن از سوابق آن در اقدم ایام در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان آغاز شد بعد از فتوحات اسکندر در سواحل شمالی و جنوبی و شرقی مدیترانه انتشار یافت از همین طریق در ممالک امپراطوری روم به صورت فکر غالب و شایع درآمد، دو دیانت مسیحیت و اسلام که هر دو در همین محیط جغرافیائی ظاهر شدند با این فلسفه مناسباتی یافتند، این مناسبات گاهی به صورت مخالفت و خصومت بود و آگاهی نشان از مجانسه است و مؤانست داشت. بدین ترتیب بود که فلسفه اسلامی بر مبانی فلسفه یونان با توجه به عقاید مسلمین تاسیس شد و از طریق شمال آفریقا و اندلس در قرون وسطی به اروپا رسید و رواج آن در این خطه ادامه یافت تا در دوره رنسانس، یعنی حدود پانصد سال پیش از این، که به راه زوال رفت و جای خود را به تجدد فکری و ادبی و فلسفی سپرد در حالی که در ممالک اسلامی تا همین اواخر برخوردار از اعتبار بود. به همین دلیل اخیر یعنی به سبب زوال اعتبار آن در مغرب زمین با ظهور فکر جدید اروپائی است که این فلسفه را با اینکه اساس یونانی دارد فلسفه شرق می نامند و ناظر به

همین معنی است. بیان بلیغ حضرت عبدالبهاء که در یکی از خطابات مبارکه در ذکر تقابل دو فلسفه شرق و غرب فلسفه یونان را در سلک فلسفه شرق آورده اند.

این فلسفه در ممالک اسلامی به دو صورت مشائی و اشراقی ظاهر شد، و قسم ثالث این دو طرز تفکر حکمت معنوی یا عرفان بود. این افکار با یکدیگر و با جریان خاص اسلامی که جنبه دینی محض داشت مناسباتی یافت و کلام اسلامی از این میان بدر آمد. این فرهنگ مخصوص سیر خود را در مسیر تاریخ ادامه داد. از فارابی به ابن سینا پیوست، در حالیکه اشعری و غزالی را در حاشیه خود جای می بخشید. از ابن سینا به خواجه نصیر رسید، در حالیکه ناظر ظهور سهروردی هم بود و البته به موازات این مسیر، عرفان و تصوف از سوئی و فقه و تفسیر و حدیث از سوی دیگر، راه خود را می پیمود و خواه ناخواه این راهها با یکدیگر در موارد متعدد تقاطع می یافتند در این نقاط تقاطع اشخاصی به ظهور می رسیدند که به جمیع این افکار نظر داشتند و از تلفیق عناصر مختلف فکر خاصی را احداث می کردند که اجزاء آن گاهی به اعتدال با هم می آمیخت و گاهی جزء خاصی در آن غالب می شد.

بدین ترتیب بود که میرداماد و ملاصدرا و ملامحسن فیض و امثال آنان پدید آمدند. و در همین زمینه و البته با غلبه عنصر دینی و ارجحیت اخبار و احادیث، بود که شیخ احمد احسائی و حاج سید کاظم رشتی تعالیم خود را ظاهر ساختند و همین ماده بود که استعداد قبول صورت وحی را حاصل کرد و حامل امانت الهیه شد و این مباهات را به دست آورد که عناصر لفظی و معنوی آن برای بیان تعلیم جدید و تاسیس امر بدیع اختیار شود و سر از فخر و شرف بر آسمان ساید.

ناگفته نماند که فکری که بدین صورت عرضه شد از لحاظ ملیون هرگز مورد قبول قرار نگرفت. ملیون در اصطلاح قداماء به کسانی می گفتند که صرف قرآن و حدیث و سنت را معتبر می گرفتند و عدول از جنبه خاص و خالص دینی را مجاز نمی شمردند و اختلاط این عنصر را با عناصر دیگر روا نمی دیدند و از همین رو به حکمت و عرفان به نظر تحقیر و تخطئه می نگریستند حتی حکماء و عرفاء را مطعون و ملعون می شمردند. سبب آن بود که افکار حکماء با ظواهر قرآن و حدیث و سنت مطابقت نداشت. آنجا که حکیم به قدم زمانی عالم رای می داد یا علم خدا را به جزئیات متعلق نمی دانست یا معاد جسمانی را معقول نمی شمرد یا معراج نبی را حمل بر عروج معنوی می کرد صدها شاهد بر خلاف دعوی او از آیات و روایات می آوردند و دست رد بر سینه او می نهادند. بدین ترتیب چنین کسی را چاره نبود جز اینکه یا رای خود را به حکم عقل بگوید و اعتقاد دینی را به حکم وحی بپذیرد، یعنی حساب

تعقل و تعبد را از هم جدا بگیرد، یا آنچه را که خود او استنتاج کرده است بی -  
اعتبار شمارد و کنار گذارد و در برابر فتوای فقها سپر بیندازد و از رای فلسفی  
توبه کند، یا به تاویل قرآن و حدیث و سنت بپردازد و آیات و روایات را از معانی  
ظاهریه کلمات خارج سازد. حق این بود که چنین باشد، زیرا به واقع قرآن را ظاهری  
و باطنی بود، آیات غیر محکمات را می بایست بر معانی باطنیه حمل کرد و رموزی از  
حقایق روحانیه دانست و تشبیه و تمثیل را در آنها معتبر گرفت و راه تاویل را به  
روی اهل تحقیق گشود و الا نه تنها با فلسفه یونان مطابق نمی آمد بلکه با هیچ  
عقلی معقول نمی شد و به حکم هیچ فکری مقبول نمی افتاد. خلاصه کلام اینکه صورت  
ظاهر قرآن مطابق فهم عموم مردم بود و خواص اهل حکمت و اصحاب طریقت به این معانی  
عمومیه ظاهریه اکتفا نمی کردند و درصدد کشف اسرار و حل رموز بودند می خواستند  
به راز پنهان پی برند و به بطن قرآن راه یابند.

فقهای امت سعی این جماعت را تصدیق نمی کردند. اینان را اهل بدعت و ضلالت  
می شمردند و در تفسیر قرآن خروج از قواعد معموله و علی الخصوص عدول از معانی  
ظاهریه را مجاز نمی دانستند و اهل تاویل را تکفیر می کردند و تعجب نکنید اگر  
بگوئیم که اینان نیز حق داشتند. زیرا اگر چه قرآن کریم به صریح بیان وجود  
متشابهات را تصدیق نموده ولیکن حق تاویل آنها را از احاد امت سلب فرموده بود.  
این تاویل به قرائت اهل سنت تنها در شان علم خداست و جز او کسی را نمی رسد که  
علم به تاویل را ادعا کند. اما به قرائت اهل تشیع خدای تعالی علم به تاویل را  
به راسخین در علم تفویض کرده است و اینان فقط ائمه اطهارند. به همین سبب خود -  
بخود تاویل آیات در نظر عامه امکان نمی یافت و در نظر خاصه موکول به نقل روایات  
معتبر از ائمه اثنی عشر می شد و بحث تفسیر از طریق بحث حدیث مدار بحث حکمت در  
آثار متأخرین حکمای شیعه که حکمت را به کلام پیوستند می گردید. به عبارت دیگر  
تعیین اصول به تقریر اخبار ارتباط می یافت و پیداست که گاهی برای ترجیح یکی از  
این دو جانب نزاع می کردند و معرکه اصولی و اخباری به میان می آوردند. ملیون  
بر آن بودند که آنچه اهل فلسفه می گویند و توجیه فلسفه یونان را در انصراف از  
قرآن یا تاویل آیات آن می جویند بی پاس است و حفظ اعتبار قرآن مستلزم عدول از اصول  
فلسفه یونان است. و به همین سبب اهل فلسفه را تخطئه و تکفیر و تنجیس کردند و  
وقایعی مثل تکفیر ابن سینا و قتل سهروردی و عزل ابن رشد و تبعید ملاصدرا را در  
تاریخ فکر اسلامی به وجود آوردند به هر دو جانب حق دادیم: از یک سوی جز تعطیل  
قرآن یا تاویل آن چاره ای نداشتند و از سوی دیگر اختیار تاویل را به دست مردم



نمی سپردند. حل این معضل را مثل همه معضلات دیگر می بایست از ظهور امام غایب یا مهدی منتظر خواستار شوند، یعنی به حکم آیات و برطبق روایات در انتظار لقاء الله و ظهور قائم موعود باشند. او بود که چون چهره می گشود به حکم اینکه ولی خدا و راسخ در علم بود حق تاویل به خود می داد، می توانست صواب را از خطا تمیز دهد، بر یکی مهر قبول و بر دیگری داغ بطلان نهد. صحت بعضی از آنچه را اهل علم و حکمت به حکم عقل و معرفت دریافته اند به حکم وحی قبول کنند و حدود صدق مقالات اهل عرفان را به اقتضای ایمان معلوم دارد.

بدین ترتیب بعضی از اقوال اهل فلسفه اختیار شود و انطباق آنها با اعتقاد صحیح به بیان صریح اعلام گردد، بعضی دیگر تصحیح و تعدیل پذیرد، بعضی دیگر تزییف و تردیل شود و بدین ترتیب امر بهائی تنها دیانتی باشد که از عهد ظهور فلسفه یونان تا این زمان موقفاً اهل فلسفه را روشن داشته و بعضی از عقاید آنان را با تصریح در نصوص الواح و آیات جزء معتقدات اهل ایمان ساخته و بعضی دیگر را به صریح بیان به طاق نسیان اندازد این تفصیل بدان سبب داده شد که هرگاه بعضی از اصول آراء فلسفی را که در اقوال حکمای اسلام دیده ایم در آثار این ظهور بازیابیم حمل بر عدم بدعتیت تعالیم بهائی و فقدان اصالت آنها نکنیم زیرا که:

اولاً آنچه در دوره اسلام جزء عقاید اهل بدعت به شمار می آمد و قبول آنها ضرورت نداشت و به همین سبب مورد اختلاف امت بود در این ظهور بدیع، بدون احتیاج به تاویل در ستون آیات صاحب امر و کلمات مبشر او و بیانات مبین او وارد شد و قبول آنها جزء اصول دیانت قرار گرفت. از جمله آنها تشخیص عوالم حق و امر و خلق، یا بهتر بگوئیم قبول عالم امر به منزله واسطه حق و خلق است تا عالم حق را که واحد محض و بسیط صرف است بتوان در علو تنزیه خود محفوظ داشت و صدور کثیر از واحد را که با وحدت واحد منافات دارد با توسل به عالم امر که علت صدور کثرت و واسطه خلقت است معقول ساخت. از جمله آنها سلب صفات از حق یا قول به وحدت صفات خدا با ذات اوست که موجب نجات از شرک خفی می شود. از جمله آنها قبول ترتب وجود، یعنی اختلاف مراتب وجود در سیر نزولی آن، یا به اصطلاح اهل حکمت قول به تشکیک وجود است تا از او هام کسانی که فرق حق و خلق را از میان برداشته و خدا را حال در این عالم پنداشته اند معانت گردد. از جمله آنها قول به قدم زمانی عالم در عین تصدیق حدوث ذاتی آن است تا ایراد عقلا که تصور عدم محض مسبوق بر وجود را محال می دانند دفع شود و قبول تغییر در ذات خدا و سلب خالقیت از او در ابتداء لازم نیاید. از جمله آنها قبول این معنی که شر امر عدمی است تا صدور شر از غیر

مطلق یا قبول دو مبداء مختلف برای خیر و شر یا نفی عدالت الهیه که جمله اینها از قبل عقاید باطله است، ضرورت نپذیرد. از جمله آنها قبول این امر کسه روح حیوانی زوال پذیر است و حیوانات را حشر و نشر و معاد نیست و بقای روح اختصاص به انسان دارد. از جمله آنها انکار معاد جسمانی و بعث اجساد و رجعت اموات است که قبول آن مستلزم قول به اعاده معدوم و تکرار تجلی می شود. (۱)

ثانیا این ظهور بدیع به اخذ و نقل و تکرار و تائید آنها بدون تمعن و تصرف اکتفا نکرده بلکه نفخ روح حیات در قالبی جان فلسفه یونان در کشور ایران فرموده و موجب تجدید رونق آراء قدما شده اند. اقوال حکماء را به منزله یکی از مواد لازمه برای بنای جدید امر بدیع اختیار نموده و این ماده را با مواد دیگر از قبیل اموری که با تهذیب اخلاق و احقاق حقوق و تدبیر عالم ملک و تطبیق آن با حیات ملکوت ارتباط دارد بهم پیوسته اند و صورت فائضه از حق مطلق را در این ماده مستعدده وارد آورده و امر بدیع را در عالم خلق نمایان ساخته اند. بنا بر این حکمت شوق را بعینها نقل نفرموده بلکه اجزائی از آن را اختیار نموده اند. این اجزاء را جرح و تعدیل و تغییر و تبدیل و تصحیح و تکمیل فرموده اند با اجزاء دیگر به هم آمیخته و قالب جدیدی پدید آورده اند. در این قالب جدید روح حیات دمیده و یا خود با اصطلاح فلاسفه صورت جدیدی به ماده قدیم بخشیده اند.

ثالثا - حکمت الهی را به حیات انسانی ارتباط داده اند. از بیان بلیغی که به حکم حکمت در اثبات وحدت الهیه آمده است وحدت عالم را استنتاج کرده اند و از وحدت عالم وحدت بنی آدم را لازم آورده و سلب همه موجبات نفاق و شقاق و نزاع و جدال را که با این وحدت اصلیه منافات دارد واجب شمرده اند بدین ترتیب اختیار بعضی از افکار از فلسفه مشرق زمین مقدمه ای برای اخذ نتیجه در اثبات وحدت عالم انسان و تحکیم رکن رکین و آئین نازنین گردیده و آنچه از این پیش فقط صورت بحث الفاظ داشت و قبیل و قال اهل مدرسه نام می گرفت و می بایست اسیر زوال و اضمحلال شود با پیدا کردن حیات جدید در این امر بدیع می تواند موجب نجات نوع انسان و عودت آن به وحدت اصلیه خویش و تحقق ملکوت خدا در بسیط غبراء گردد.

سخن از بحث الفاظ به میان آمد. بهتر آن است که اشتباهی را مرتفع سازیم. جمال قدم در بسیاری از موارد فرموده اند که علمی را که به لفظ آغاز شود و به لفظ پایان می پذیرد نباید تحصیل کرد، بلکه در بند تحصیل علمی باید بود که نتایج

(۱) در ذکر این مطالب به اشاراتی اکتفا شد زیرا که منظور ذکر مثال بود و توضیح مطالب ارتباطی به مقصد ما نداشت.

مفیده در عمل حاصل نماید<sup>(۱)</sup> بعضی را تصور چنان است که این حکم کلی را می توان در تطبیق بر موارد جزئیه شامل فلسفه نیز دانست و مباحث حکمت الهی را از قبیل همین بحث بی حاصل و قیل و قال لاطائل شمرد. علی الخصوص که در بعضی از آثار مبارکه فلسفه را به صراحت باطل شمرده اند از این قبیل است آیه ای از کتاب مستطاب ایقان که در ضمن آن فلسفه را در سلک سیمیا و کیمیا و جزء علوم فانیه<sup>(۲)</sup> مردوده آورده اند. اما تعمیم این تصور صحیح نیست و اصولاً نمی توان علوم را بر حسب ماهیت به علوم لفظیه غیر مفیده و علوم عملیه<sup>(۳)</sup> مفیده تقسیم کرد. بلکه باید گفت که هر علمی را می توان به طرز تقریر و تعلیم کرد که جزء بحث الفاظ نباشد تا اسیر جمود و رکود گردد و برعکس می توان به روشی تحقیق و تحلیل کرد که فواید کثیره حاصل کند. در فواید ریاضیات شکی نیست ولی چگونه می توان انکار داشت که گاهی این علوم را به صورت تفنن با اعداد در آوردند و به حالی دچار کردند که می توانست مدار سوء اعتقاد باشد به شکل رمل و جفر و سحر و شعبده درآید. مفیدتر از طبیعیات چیست؟ و حال آنکه این علم شریف در بعضی از ادوار حال پرماللی یافت که زبان قلم در حین بیان مطالب آن می گریست.

صحیح تر از علم هیئت چه علمی است؟ و حال آنکه این علم دقیق را به صورت اوهام اهل تنجیم در آوردند که قلم مرکز میثاق به بطلان آن شهادت داد.<sup>(۳)</sup> حتی فنون و ادب نیز خارج از این قاعده نیست. قواعد فن ادب می تواند چنان باشد که شعر و نثر را در دایره الفاظ مسدود سازد و می تواند به نحوی ظاهر آید که علوفکر و دقت معنی را پدید آورد. پس هر علمی را می توان به صورتی که بحث الفاظ باشد و باز بصورتی که فواید حقیقی و معنوی حاصل کند درآورد و انتخاب روش صحیح است که می تواند علم را از حدود بحث الفاظ خارج سازد و به حقایق معانی راهبر شود. البته فلسفه نیز خارج از این حکم کلی نیست، چنانکه همین مباحث فلسفی که ذکر آنها در ضمن تعلیمات قلم اعلی مؤید صحت آنهاست، در قرون وسطی به سوء تقدیر دچار شد و در ردیف موجبات قیل و قال و نزاع و جدال درآمد دلیل بر صحت این قول همین بس که قلم عز جمال قدم که در کتاب ایقان چنان طعنه جانانهای بر فلسفه می زند. در لوح حکما حکمت را معدوح می شمارد و در شان حکمای کبار به تمجید و تکریم جاری می شود<sup>(۴)</sup> و مرکز میثاق او سلطنت افلاطون و ارسطو را برخلاف حکومت قیصر و اسکندر لایزال می شمارد حکمت الهی را اعظم فضائل عالم انسانی می نامد.<sup>(۵)</sup>

(۱) بعضی از این آیات در جلد ۳ کتاب امر و خلق صفحه ۳۰۶ نقل شده.

(۲) صفحه ۱۴۴. (۳) مفاوضات صفحه ۱۸۵ سطر ۱۲.

(۴) صفحه ۴۴ تا صفحه ۵۲ مجموعه الواح طبع مصر.

(۵) خطابات جلد ۱ صفحه ۲۴۳.