

به نام خدا

KONKUR.IN



Forum.konkur.in

Club.konkur.in

Shop.konkur.in

Admin : Araz & Faraz Rahbar

Email : Konkur.in@gmail.com

دانشکده الهیات و علوم اسلامی

گروه ادیان و عرفان

جزوه درس :

تاریخ فلسفه اسلامی (۲)

گردآوری :

دکتر ناصر محمدی

فهرست مطالب

عنوان	شماره صفحه
۱- دین و فلسفه	۱
۲- غزالی	۱۲
۳- ابن رشد	۳۲
۴- سهروردی	۵۶
۵- فلسفه اشراق پس از سهروردی	۹۵
۶- دو جریان متفاوت فکری در حوزه فلسفی اصفهان	۱۰۵
۷- میرداماد	۱۲۲
۸- ملاصدرا	۱۵۸
۹- حکمت متعالیه چیست؟	۱۷۵
۱۰- فلسفه بعد از ملاصدرا	۱۹۰

دین و فلسفه

دین و فلسفه نقش اساسی و عمده‌ای را در تاریخ و زندگی بشر ایفا کرده‌اند. کسانی که با تاریخ دین و فلسفه آشنایی دارند، می‌دانند که این سخن نه مورد اختلاف است و نه کسی آن را انکار دارد. آنچه مورد اختلاف واقع شده و اندیشه متفکران را در طول قرن‌ها به خود مشغول داشته موضوع هماهنگی یا ناسازگاری این دو جریان عظیم است. متفکران اسلامی در مورد این مسأله مواضع مختلف اتخاذ کرده و در یکی تقسیم‌بندی کلی می‌توان آنان را به سه گروه متمایز تقسیم کرد.

نظر سفکوران اسلام
درباره دین و فلسفه

گروه نخست کسانی هستند که دین و فلسفه را با یکدیگر هماهنگ و سازگار دانسته و هیچ‌گونه اختلافی میان آنها مشاهده نمی‌کنند. گروه دوم بر این عقیده‌اند که فلسفه مخالف و منافی دین است و هرگونه هماهنگی و سازگاری را در میان این دو جریان مردود می‌شمارند. و بالاخره گروه سوم راه میانه را انتخاب کرده، معتقدند که در برخی موارد بین دین و فلسفه هماهنگی وجود دارد و از مسائل فلسفی می‌توان به نفع دیانت استفاده کرد.

لازم به یادآوری است که در اینجا وقتی از فلسفه سخن گفته می‌شود،

ص

می‌داند و بر آن است که عقل هرگز از فرمان خداوند سرپیچی نمی‌کند.

ابوالحسن عامری فصل پنجم از کتاب الامد علی الابد خود را به بحث در این مسأله اختصاص داده می‌گوید: عقل اگر چه برای تدبیر همه آنچه در زیر سیطره او قرار دارد از صلاحیت کافی برخوردار است، ولی باید توجه داشت که این صلاحیت جز به نیرو و مدد الهی فراهم نیامده است. او پس می‌افزاید همان‌گونه که طبیعت به عالم اجسام احاطه تدبیری دارد و عقل نسبت به عالم نفس از احاطه هدایت و راهمایی برخوردار است، خداوند که حق نخستین است نسبت به همه اشیا احاطه تقدیری دارد. احاطه تقدیری احاطه‌ای است که خداوند به هر موجودی هر آنچه شایستگی آن را دارد عطا می‌کند؛ یعنی به گل نکند می‌بخشد و به آدمی جان. عامری از این سخن نتیجه می‌گیرد که جهان اجسام به حسب ذات و فطرت خود از طبیعت پیروی می‌کنند و طبیعت به حسب جلیت و نهاد خود پیروی نفس است که در ذات و هویت خود مطیع و متقاد امر خداوند می‌باشد. عین بختی از عبارت عامری در این باب چنین است: ... ساذا الجسم مجله طایع للطبیعة و الطبیعة مجلیتها طائفة للنفس و النفس مجلیتها طائفة للعقل و العقل مجلیتها طایع للباری تعالی^۳

همان‌سان که در این عبارت مشاهده می‌شود، عامری عقل را به حسب ذات و هویت خود مطیع و متقاد پروردگار دانسته است. در جای دیگر از کتاب الامد علی الابد عقل را حجت الهی معرفی کرده و گفته است:

مقام عقل نسبت به نفس همانند قوه بیانی نسبت به عقله جسمانی چشم است. عامری در کتاب السعادة و الالسماء نیز به رابطه میان عقل و نفس به طبیعت اشاره کرده می‌گوید: لانفس از عقل مدد می‌گیرد و سپس به طبیعت مدد می‌رساند پس می‌افزاید: عقل ناموس نفس است و نفس طبیعت کار عقل. وقتی نفس در خدمت عقل قرار گیرد، نوعی پاکی و روشنائی در آن پدیدار می‌گردد و هنگامی که خدمت عقل را ترک کنید، نورش خاموش و پاکی آن نابود می‌شود. در آن هنگام است که نادانی

۳. ابوالحسن عامری، الامد علی الابد، ص ۸۷.

اسم

منظور الهیات بمعنی الاعم و بمعنی الاخص است که در مجموع می‌توان آنها را مابعدالطبیعه یا متافیزیک نامید. بنابراین موضوع این گفتار رابطه میان دین و مابعدالطبیعه خواهد بود. آن هم تا آنجا که دیدگاه متفکران اسلامی را نشان می‌دهد. در آغاز یادآور شدیم که جمعی از متفکران اسلامی دین و فلسفه را هماهنگ دانسته میان آنها تضاد و اختلافی نمی‌بینند. در سده‌های سوم و چهارم هجری که سیر تفکر در جهان اسلام رو به رشد و نمو می‌گذارد، ابو زید بلخی، یکی از فیلسوفان و متکلمان این روزگار نظریه خود را در باب رابطه دین و فلسفه ابراز می‌دارد و می‌گوید: «شریعت فلسفه کبری است و مرد حکیم متفلسف نشود تا متعبد و مواظب بر ادا امر شرعی نباشد»^۴. او بزرگ‌ترین درمان دردهای بشر را دانش فلسفی به شمار می‌آورد.

ابو حیان توحیدی در کتاب الامتاع و الموائنة، همین مضمون را با عبارتی دیگر از وی نقل کرده که گفته است: فلسفه با شریعت مسروق و همراه است، چنانکه شریعت نیز با فلسفه هماهنگ می‌باشد. به نظر وی یکی از این دو جریان مادر است و دیگری دایه. عین عبارت وی در این باب چنین است: ان الفللسفة معارفة للشریعة، و الشریعة معارفة للفللسفة و ان اعدادها ام و الاخری ظفر^۵. احمد بن سهل بلخی، که کنیه او ابو زید است، در سال ۲۳۶ هجری در روستای شامستان از توابع بلخ دیده به جهان گشود و پس از رسیدن به سن رشد به بغداد سفر کرد و در آنجا به تحقیق در فلسفه و کلام پرداخت. او نه تنها در جمیع میان فلسفه و شریعت کوشش کرد، بلکه در مورد ادیان مختلف به بحث و بررسی پرداخت و کتاب شرایع الادیان و چند کتاب دیگر را در این باب به رشته تحریر درآورد. ابوالحسن عامری، یکی از شاگردان ابو زید بلخی، نیز از جمله فیلسوفان مشهوری است که در باب نشان دادن هماهنگی میان دین و فلسفه کوشش بسیار کرده است. او فلسفه را مولود عقل و استدلال

۱. ابوالقاسم بیهقی، موزع الامتاع و لسمع الامتاع، جلد اول، ص ۱۳۵۳، ص ۲۸.

۲. ابو حیان توحیدی، الامتاع و الموائنة، تصحیح احمد امین و احمد الزین، ج ۱ ص ۳۳. لبنان، بیروت، جزوه دوم، ص ۱۵.

۲

عاسری پایی خود را از این مرحله فراتر گذاشته و پس از بیان این مطالب به مسألهٔ ضرورت در نظام آفرینش نیز اشاره می‌کند.

با توجه به آنچه ذکر شده، به آسانی می‌توان دریافت که این فیلسوف به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارد و با آنچه در مکتب معتزله رایج به این مسأله آمده موافق و همسو است. چنانچه می‌دانیم در آثار متفکران معتزلی به شریعت عقل تسسک می‌کردند و به شرایع وضعی و شرعی نیازمند نمی‌شدند. او سپس به توضیح معنای شریعت عقل پرداخته می‌گوید: «از جمله شرایع عقلیه این است که انسان چیزی را نسبت به کسی روا ندارد، مگر اینکه درست دانسته باشد که همان چیز نسبت به خودش روا دانسته شود و چیزی را از کسی باز ندارد، مگر اینکه درست دانسته باشد که همان چیز از خود وی باز داشته شود و کاری را به طور پنهان انجام ندهد، مگر اینکه بتواند آن را به طور آشکار نیز انجام دهد»^۲ در پایان اضافه می‌کند که آنچه عقل به قبح آن گواهی می‌دهد متکر محسوب می‌شود.

با توجه به آنچه ذکر شد، معلوم می‌شود کسی که به شریعت عقل تسسک می‌کند، به شرایع وضعی و شرعی نیازمند نیست. باید توجه داشت که منظور عاسری از آنچه آن را شریعت وضعی یا شریعت شرعی می‌خواند، قوانین و مقرراتی است که از غیر طریق انبیا و پیغمبران وضع می‌شود. ولی دستورات و قوانینی که از طریق پیغمبران برای مردم نازل شده، خلاف شریعت عقل نیست و اشخاص از آن بی‌نیاز نمی‌باشند. وی در کتاب *الاتعام لفضائل الانام* رابطه میان نظر و عمل را مورد بحث قرار داده و بر ضرورت علم برای عمل تأکید کرده است. عاسری در کتاب *النسک العقلی و التصوف الملکی*، مسألهٔ وحی و الهام را مورد بحث قرار داده و دربارهٔ افاضه‌های عالم علوی به نفس ناطقه و تأثیر این افاضات در فعل آدمی سخن گفته است. گرچه در این کتاب مسألهٔ وحی و الهام مطرح شده و دربارهٔ انمال و مباحث مربوط به نفس ناطقه سخن گفته شده است، عاسری عنوان *النسک العقلی* را برای آن مناسب دانسته است. انتخاب

۵ صفحہ، ص ۱۷۸.

صلی

آشکار می‌گردد و با آشکار شدن نادانی فساد و تباهی شیوع می‌یابد؛^۳ عاسری بر صلاحیت نفس ناطقه برای خلیفهٔ الله شدن تکیه کرده است. به عقیده وی کسی برای خلیفهٔ الله بودن صلاحیت دارد که در صمران و آبادی جهان زبرین در برهمنی از زمان نقش خود را ایفا کرده و در عالم علوی برای همیشه جایگاهی والا داشته باشد. این خصالت و خصوصیت در موجودی یافت می‌شود که هم کدورت جهان زبرین در آن دیده شود و هم از صفای عالم علوی برخوردار باشد. به عبارت دیگری خلیفهٔ الله کسی است که جوهر وجودی او نخستین معانی روحانی و آخرین معانی جسمانی تحقق داشته باشد و این همان موجودی است که ملغای دو اقلیم و ما به الارباط در جهان است. عاسری در اینجا به تفسیر معنای نیرت پرداخته و آن را به خط تشبیه کرده است. این خط از یک سو به عالم روحانی و جهان معنا کشیده شده و از سوی دیگر به جهان جسم امتداد یافته است. وحی نیز در این راستا معنای خود را باز می‌یابد و در واقع تنزل معنا از عالم غیب به جهان شهود است. به عقیده عاسری نفس ناطقه اگر چه در آغاز پیدایش خود قریب قالب و مغلوب سیطره حواس ظاهری است ولی نور عقل به طور کلی از آن جدا نیست؛ زیرا عقل برای نفس امری ذاتی به شمار می‌آید. باید توجه داشت که نفس ناطقه اگر چه همواره از نور عقل بهره‌مند است، ولی مادام که نور دین و روشنائی تفصیل به آن کسک نرسانند، وصول به عوالم علوی برایش تفسیر نمی‌گردد. عاسری در اینجا نیز برای بیان مقصود خود از یک مثال استفاده کرده می‌گوید: نیروی طبیعی که در بذر نباتات وجود دارد، همه مراحل و مراتب تکاملی یک موجود نباتی را به نحو اجمال و کمون در درون خود داراست؛ ولی برای ظاهر ساختن گلهای و برگها و میوه‌ها به هیچ وجه از باری و کمک باغبان و برزرگر بی‌نیاز نیست. نفس ناطقه آدمی نیز به حسب نور ذاتی همه تفصیلات و کمالات را بالقوه شامل است، ولی در به تفصیلات رساندن و ظهور این تفصیلات و کمالات از دین و حکمت بی‌نیاز نیست.

۳. ابوالحسن عاسری، *السعادة و الالقاء*، به کوشش مجتبی سبزی، ویرایش، ۱۳۳۶ خورشیدی، ص ۱۸۰ - ۱.

ک

است. این فیلسوف بزرگ مسألهٔ سعادت را مورد توجه قرار داده و پس از تحقیق و تأمل بسیار، به نوعی تصوف مبتنی بر مبانی عقلی دست یافته است. تصوف فارابی تصوّفی روحانی و بسیط و محض نیست که تنها بر مجاهده و مبارزه با جسم و دوری از لذت‌های دنیوی متکی باشد، بلکه تصوف او تصوّفی نظری است که بر تحقیق و تأمل استوار است. به عقیدهٔ فارابی تهذیب و طهارت نفس تنها از راه اعمال بدنی به کمال نمی‌رسد، بلکه برای رسیدن به آن در درجه اول باید به عقل و اندیشه متوسل شد. تردیدی نیست که اعمال بدنی و عبادات در تحصیل فضایل نقش عمده‌ای دارند، ولی فضایل عقلی و نظری از اهمیت بیشتری برخوردارند. هر اندازه معرفت بشر افزون گردد، به عالم علوی و مقول مغالقه نزدیک‌تر می‌شود و هنگامی که به درجهٔ عقل مستفاد نایل شود شایستهٔ قبول انوار الهی می‌گردد و این بزرگترین سعادت و معرفت نظری است.

در تاریخ تفکر اسلام شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی از جمله کسانی است که تفکر و تأمل فلسفی را مخالف و مبین با دین ندانسته، به وحدت حقیقت سخت معتقد است. وی نظام فکری و فلسفه خود را نیز بر این اصل استوار ساخته است. اختلاف ملل و نحل در نظر وی معلول عواملی است که یکی از مهم‌ترین آنها اختلاف در تعبیر است.

و جمعی از اصحاب حقیقت به اشاره و تعریف سخنان گفته‌اند و گویی به استعاره و رمز، ولی کسانی که از فهم اشارات و رموز آنان عاجز و ناتوان بوده به ظاهر عبارات ستوسل گشته و خود را در گمراهی انداخته‌اند. جاودانگی حقیقت سخن خود را همواره در پرده‌های از رمز و راز پیرشاند. کسانی که از صعوبت به قله قاف حقیقت خود را ناتوان می‌بینند به حکم تن آسایی و سهولت طلبی افسانه را به جای حقیقت بر می‌گزینند و در این موردی بی حاصل است که جنگ هفتاد و دو ملت آغاز می‌گردد. سهروردی با صدای رسا و سخنان صریح به مخاطبان خود هشدار می‌دهد و می‌گوید: مبدا اختلاف عبارات شما را بازجه خویش سازد، هنگامی که اشخاص از گورستانهای خود بیرون می‌روند و در روز رستاخیز در محضر خداوند حضور یابند از هر هزار تن نهمصد و نود و نه

این عنوان برای نام این کتاب نشان دهندهٔ این است که در نظر نویسنده آنچه مربوط به وحی و الهام و اناضات و اشراقات نفس است، نوعی «نسک عقلی» محسوب می‌شود.

اکنون اگر توجه داشته باشیم که «نسک» در لغت به معنای تمیّد و پاکی و قرب به خداوند است، معلوم می‌شود در نظر عامری احکام الهی مقول است و آنچه مقول است موجب پاکی و قرب به خداوند می‌گردد. این سبباً نیز در یکی از آثارش تفکر و تعقل را نوعی عبادت و نیایش دانسته است. به نظر وی تعقل چه در مقام عقل نظری و چه در مقام عقل عملی بدان معناست که انسان عاقل دست نیازمندی به درگاه بی نیاز مطلق دراز کرده و از کثف مراد و اعطای کرامت دانیش را می‌خواهد.

فیلسوف بزرگ یهودی موسی بن میمون نیز با تأثیر از فلاسفهٔ اسلامی تفکر و تعقل را نوعی عبادت دانسته و با توجه به نظریهٔ سعادت، در جمیع و ترفیق میان عقل و دین کوشیده است. او در کتاب معروف خود «دلائل الحائزین» گوید: «تحقیق و تعقل راه کمال انسانی است. علم و آگاهی خود عبادتی است واقعی که بنده به وسیله آن می‌تواند به خداوند تقرب جوید و حقایق غامض را کشف کند. هر اندازه آدمی در بحث و تحقیق امان نظر کند تقریبش به خداوند نیز بیشتر می‌شود. این میمون بر این عقیده است که محبت هر کس به خداوند به اندازه ادراک و معرفت اوست. همین بخشی از عبادت وی در این باب چنین است: ان العیبه علی قدر الادراک و بعد العیبه نکران تلک العباده الی قد تهبوا علیهم السلام علیها و قالوا و تلک عبادهٔ بالقلب و هی عندی افعال الفکره فی المقول الاول»^۴

همان سان که در این عبارت مشاهده می‌شود، این میمون اگر چه عبادت را مرتب بر محبت دانسته است ولی محبت اشخاص را بر اساس مقدار معرفت آنان ارزیابی می‌کند.

ابو نصر فارابی نیز که از جمله نخستین مؤسسان فلسفهٔ اسلامی محسوب می‌شود، دربارهٔ توفیق میان دین و فلسفه کوشش بسیار کرده

۴ این میمون، «دلائل الحائزین»، تصحیح و تعلیق حسین آقای، آنگار، ۱۹۷۴، ص ۷۲۲.

این طالب علیه السلام استاد کرده که فرموده است: «با مردم به گزیندگی سخن گوید که بتوانند آن را فهم کنند آنجا که سخن از فهم مردم بالاتر باشد، بیم آن می‌رود که آنان سخن خداوند و پیغمبران را تکذیب نمایند». این رشد تصدیق دارد که نقش کتاب آسمانی، که بر پیغمبر نازل شده، شامل یک معنای ظاهری و یک با چند معنای باطنی است؛ اما او نخستین کسی نیست که در اسلام این مطلب را تصدیق کرده است. این رشد مانند تمام معتقدان، به وجود معنای باطنی، ایمان استوار دارد که اگر نزد نادانان و سیکسزان از معنای باطنی احکام و تعالیم دین برده بردارند، مرتکب زشت‌ترین قاجمه روانی و اجتماعی شده‌اند. در همین حال او به خورنی می‌داند که همیشه یک حقیقت وجود دارد که با تفسیرهای مختلف و ادراکات گوناگون ظاهر می‌شود.

به این ترتیب می‌توان گفت انتساب حقیقت مزوج یا حقیقت متضاد به این رشد، انتسابی بی‌اساس و سیاهه‌آمیز است. در مکتب سیاسی لایتی این رشد، قول به حقیقت مزوج زیان‌زد است؛ ولی اگر کسی توجه داشته باشد که حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری به حکم اینکه در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند، هرگز دو حقیقت متضاد محسوب نمی‌شوند، ناچار قول به حقیقت متضاد را به این رشد نسبت نخواهد داد. با توجه با آنچه ذکر شد می‌توان ادعا کرد که مطابقت میان عقل و شرع همواره بین حکمای اسلامی تا زمان این رشد مطرح بوده است. حکمای اسلامی بعد از این رشد نیز کم و بیش دربارهٔ مسأله سخن گفته و مطابقت میان عقل و شرع را مورد تأیید قرار داده‌اند.

در قرن یازدهم هجری فیلسوف بزرگ و مثاله بلند پایه، صدرالمتألهین شیرازی، با به مرصه هستی گذاشت. او با غرور و تأمل در مضامین و معانی روایات وارده از اهل بیت عصمت و طهارت، برای مطابقت میان عقل و شرع اهمیت بیشتری قابل شد. این حکیم عالی مقام، علاوه بر اینکه در بسیاری از آثار فلسفی خود به مناسبت‌های مختلف از تطابق میان عقل و شرع سخن گفته، کتابی نیز با عنوان شرح اصول کافی به رشته تحریر درآورد و در آن به شرح و تفسیر سی و چهار حدیث معتبر پرداخته است.

۹

تن آنان کسانی هستند که گفته شده‌اند و سر بریده شمشیرهای اشارات، خون این اشخاص و زخم‌هایی که به تن دارند به صهقه خورده ایشان است. آنان از معانی حقیقت غافل مانده‌اند و بجای آن را بهیاء ساخته‌اند.

«حقیقت» خورشید درخشنده و یگانه‌ای است که به تعدد مظاهر متعدد نمی‌گردد. شهر یکی است ولی دروازه‌های آن بسیار است و راه‌هایی که به آن مستهی می‌شود بی‌شمار. از مجموع آنچه در آثار سهروردی آمده، می‌توان دریافت که حکمت اشراقی پیامی است که به زبان رمز بیان شده است. این مسأله نیز مسلم است که آنچه به زبان رمز بیان شود برای همه اشخاص قابل درک نخواهد بود. زبان استدلال برای همه اشخاص به اندازه‌ای که از آمادگی و استعداد برخوردارند قابل فهم است؛ ولی زبان رمز جز برای عده‌ای مددور که دارای ذوق مخصوص باشد قابل فهم نخواهد بود. این ذوق مخصوص از طریق ریاضت و مراقبه و همچنین سفر به درون جان و سیر در آفاق و انفس برای انسان حاصل می‌شود. سهروردی بر این نکته تأکید می‌کند و می‌گوید: همان‌طور که خلق و ایجاد به دست خداوند انجام می‌گیرد، ارشاد و هدایت نیز تنها به راهمایی او تحقق می‌پذیرد.

در همان عصر که سهروردی در مشرق جهان اسلام فلسفه اشراقی خود را بیان می‌گذاشت و بر وحدت حقیقت تأکید کرد، ابوالولید بن رشد نیز در مغرب جهان اسلام، از مطابقت حکمت با شریعت سخن می‌گفت. این فیلسوف در کتابی با عنوان *فصل المقال فیما بین الشریعة و الحکمة*، شریعت را مورد بحث و بررسی قرار داد. وی در آغاز کتاب منابع الاذله فی عقاید الالهة نیز این مسأله را یادآور شده و گفته است: شریعت به دو قسم ظاهر و مؤثرل به خواص علما اختصاص دارد. جمهور مردم باید به ظاهر عمل کنند و از هرگونه تأویل اجتناب نمایند. برای خواص علما نیز جایز نیست که آنچه را از طریق تأویل دریافته‌اند برای عامه مردم آشکار سازند.^۷ این رشد در این سخن خود به کلام حضرت امیر علی بن

زبان رمز در حکمت

نورانی

شریعت و حکمت از

تأثیر این رشد

۷. ابن رشد، *منابع الاذله فی عقاید الالهة*، تصحیح دکتر محمود فاسم، ص ۱۳۳.

۷

می نوشتند.^۸

اینجا از این قدرت برخوردارند که از مقام عالی خود تنزل کنند و به اندازه فهم مردم با آنان سخن گویند. پیامبران مردم را وادار نمی‌کردند که بدون بصیرت قدم بردارند. آنان مردم را به پیروی کورکورانه نیز مجبور نمی‌ساختند. قرآن کریم وقتی درباره مبدع و معاد و سایر مسائل مازوای طبیعت سخن می‌گوید، بدون دلیل و برهان نیست. در این کتاب آسمانی از علم و بینش و استقلال در فهم و درایت ستایش شده و از جهل و تقلید کورکورانه نکوهش به عمل آمده است. خداوند در قرآن فرموده است: قل هذه سبیل ادعوال الله علی بصیرة آنا و من أتیبعنی^۹ (بگو این است راه من که با بصیرت تمام به سوی خدا می‌خوانم، خود و پیروانم را). همان‌سان که در این آیه شریفه مشاهده می‌شود، پیامبر دعوت خود را به سوی حق دعوتی دانسته که بر اساس بصیرت انجام می‌پذیرد. تردیدی نمی‌توان داشت که اگر دعوت بر اساس بصیرت انجام پذیرد، کورکورانه و بدون استقلال نخواهد بود. نیز مسلم است که وقتی در جایی استقلال و برهان وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را منافی حکمت و فلسفه به شمار آورد. توجه به این نکته لازم است که فلسفه را نباید سلسله‌ای از آرا و نظریات فلاسفه یونان محسوب داشت که در میان آنان مؤمن و کافر و خطاکار و درستکار وجود دارد.

۱۳۷۳ خورشیدی

این احادیث بیشتر به عقل و تطبیح آن مربوط می‌شود. روایاتی که به عقل و تقابل آن مربوط می‌شود بیشتر به اسامان معصوم شیعه مشرب و از طریق علما و محدثان شیعه نقل شده است. این‌گونه احادیث از طریق علمای اهل سنت و جماعت کمتر نقل شده و حتی برخی از آنان روایات مربوط به عقل را محمول و ساختگی پنداشته‌اند.

مقدسی، یکی از دانشمندان بزرگ اهل سنت و جماعت، احادیث و روایت مربوط به عقل را دروغ و ساختگی دانسته است. باید توجه داشت که صدرا لمخالهین شیرازی علاوه بر اینکه فیلسوف بزرگی است، محدثی عالی مقام نیز به شمار می‌آید. بنابراین وقتی او حدیثی را معتبر می‌داند، علمای اهل حدیث نیز آن را معتبر می‌شمارند.

فیلسوف معاصر و استاد بزرگوار، صلاویه طباطبائی، نیز از جمله کسانی است که بین فلسفه و دین تباہی نمی‌بیند و استقلال عقلی را در مورد مسائل الهی مقتضای فطرت آدمی می‌شمارد. او در این باب می‌گوید: «دور از انصاف و سستی آشکار است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیافکنیم. آیا دین جز مجموعه‌ای از معارف اصیل الهی و یک سلسله مسائل فروعی اخلاقی و حقوقی چیز دیگری است؟ مگر نه این است که پیغمبران مردانی بودند که به دستور خداوند اجتهادات بشری را به سوی سعادت حقیقی رهبری می‌نمودند؟ آیا سعادت انسان جز در این است که در برتری تعالیم آسمانی و به کمک هوش و استعداد خدادادی به شناخت حقایق باطل آید و در زندگی خویش روش مبتذل را پیش گیرد و از افراط و تفریط بپرهیزد؟ آیا انسان می‌تواند در ادراک معارف و علوم بر خلاف طبیعت خویش از هرگونه استقلال و تامل در امور سر باز زند؟ چگونه می‌توان گفت ادیان آسمانی و سفرای الهی مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت می‌کنند و پذیرش بدون دلیل و حجت را توصیه می‌نمایند؟ اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استقلال صحیح و مستقلی به آن می‌رسد، تفاوتی وجود ندارد. تنها تفاوتی که در این مورد وجود دارد این است که پیغمبران از مبدع فیه استعداد می‌جویند و از منبع وحی شری

۸. علامه محمدحسین طباطبائی، صلی الله علیه و سلمه فی تفسیر المیزان، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۲، ص ۱۱ - ۱۲.

۹. یوسف/۱۰۸.

ترجمه
دکتر محمود خاکی

پیشگام
مسیحیت

فصل نوزدهم
غزالی

غزالی

ملاخطائی، مقدماتی لازم است تا جایگاه غزالی در تاریخ فلسفه اسلامی روشن شود. در آغاز، بارزترین نکته این است که غزالی خود را یک فیلسوف نمی دانسته و علاقه‌ای نداشته تا به این عنوان لحاظ شود. با این همه جالب است متفکران مسیحی نرون وسطی، که کجای مقاصد التلاسمه او را - که تشریحی است مدلل و عینی از موضوعات اصلی فلسفه در زمانه او - می خواندند، به او همچون این سینا با این رشد به چشم فیلسوف نگاه می کردند. این نه تنها بدان معنی است که غزالی فلسفه را عمیقاً مطالعه نموده و از فریبندگی (۱) نظری و قوت ساختار آن آگاه بوده، بلکه این نکته حتی ما را را وامی دارد باور کنیم که فلسفه لااقل باید تأثیری غیر مستقیم حتی بر اندیشه عرفانی او نیز داشته باشد. به علاوه، هر چند غزالی، که اساساً متکلم، عارف و فقیه است، دقیقاً علیه فلسفه مبارزه کرده و کوشیده است تا تناقضات آن را بر ملا کند، اما نباید این نکته را نادیده گرفت که عرفان و کلام او صرفاً آموزه‌های عملی و دینی نیستند بلکه از عمق نظری قابل توجهی برخوردارند.

دومین مطلب مهم در مورد مسأله دنیویاً فلسفی رابطه میان حقیقت و یقین پدید

غزالی.....۲۴۷

ابو حامد محمد ابن محمد غزالی در طوس، شهری در خراسان، در ایران و به سال ۱۰۵۸/۴۵۰ متولد شد. تعلیمات سنتی خوب خود را نخست در جرجان و سپس در نیشابور - مرکز استان - تحصیل کرد. او در نیشابور در درس‌های سبزه‌ترین متکلم اشعری زمان خود یعنی امام الحرمین ابوالمعالی جوینی حاضر شد. غزالی، تحت راهنمایی این متکلم، اصول اساسی کلام اشعری را که تا پایان زندگی خود بدان‌ها معتقد بود پذیرفت.^۲

غزالی اصولی نظیر توحید و حقیقت اوصاف الهی را، که [بنا به اعتقاد اشاعره] از اید بر ذات خدایند، همراه با سایر مباحث مشخص کلام اشعری پذیرفت. اعتقاد به قدیم بودن قرآن؛ قبول توصیفات قرآن از خدا که ظهور در تشبیه خدا به انسان دارند؛ از این قبیل که خدا چشم و گوش و جسم دارد و لو ما کیفیت آنها را بناسیم^۳؛ اعتقاد به این که در پیشت می‌توان وجه الله را همچون ماه در شب نورانی دید؛ اظهار مکرر این نکته که تنها راه معرفت الله وحی است، زیرا عقل بشری از تحصیل واقعاتی چنین شمالی قاصر است؛ و قبول این نکته که بر طبق نظام اخلاقی ترتیب خلایق راشدین حق بوده است.

نام این عقاید آشکارا با آموزه‌های معتزله مخالفتند و می‌توان آنها را وست‌گرایانه نامید، هرچند درک معنی واقعی وست‌گرایانه در اسلام بسیار مشکل است. بعضی از علما منکر آئید که مکعب اشعری یک مکعب ست‌گرایانه در عالم اسلام تلقی شود (مقدیسی (۱۹۶۳) و (۱۹۸۳)) وحی در خصوص غزالی معتقدند که نمی‌توان مکعب اشعری را با مذهب شافعی یکی دانست (مقدیسی در یونسکو (۱۹۸۷)). حل این مساله در اینجا چندان اهمیت ندارد. نکته اصلی این است که غزالی در اجزاء دینی خود کلام اشعری را به پایه‌ای جدلی تبدیل می‌کند و از آن چهارچوبی عملی برای تأملات فلسفی و تا اندازه‌ای عرفانی خود می‌سازد. غزالی در ۱۰۵۸/۴۷۸ به دربار خواجه نظام الملک، وزیر متنفذ ملکشاه سلجوقی، پیوست و دوست نزدیک وزیر شد. نظام

۱۵۵

۲۴۸..... تاریخ فلسفه اسلامی

می‌آید و غزالی این مطلب را برای علما مسأله‌های حیاتی تلقی می‌کرده است. او بحث کرده است که فلسفه نمی‌تواند به حقیقت دست یابد زیرا یقین حاصل نمی‌کند؛ غزالی به فلسفه همان انبانی را وارد ساخته که این رشد به کلام^۴ و آن انهام این است که انسجام منطقی احتجاجات فلسفه مخاطرات زیادی در بر دارد. غزالی در کتاب المستغذ من الضلال می‌نویسد:

آنان [یعنی فلاسفه‌ای که منطقی را به کار می‌برند] نهرستی از شرایطی را ترسیم می‌نمایند که باید با برهان تعقیق یابند و مرورند که یقین را بدون خطا حاصل می‌کنند. اما وقتی که آنان به تفصیل به بحث درباره مسائل مذهبی می‌رسند نه فقط نمی‌توانند این شرایط را بر آورند بلکه تا اندازه زیادی قائل به تعطیل می‌شوند. (غزالی (۱۹۶۷): ۳۶)

به زعم غزالی نسبت ضرورت، که میان مقدمات و نتایج یک قیاس موجود است، عملاً قادر نیست ذهن و قلب را انتفاع و به عمل ملزم نماید. معرفت حقیقی (علم) نتیجه اشراق و الهام ربانی است. غزالی می‌گوید «وقتی خدا حافظ قلب باشد... شرح صدری حاصل می‌شود و راز ملکوت آشکار می‌گردد و حجاب خطا از آله می‌شود و اقلیت امور ربانی در قلب تجلی می‌کند» (غزالی (۱۹۸۵): ۳۶). وقتی قلب مالک حقیقت شود، آن‌گاه ذهن به بین دست می‌یابد؛ و حقایق ضروری عقل در آن هنگام قبول‌ترند، چون من اعتماد به بین و ویژگی قابل تکیه زدن به آنها را به دست آورده‌ام. این اعتماد با برهان منظم و احتجاج منطقی به دست نمی‌آید، بلکه با نوری حاصل می‌شود که خداوند در قلب من می‌اندازد (غزالی (۱۹۶۷): ۲۵).

این بدان معنی نیست که غزالی مثلاً منکر تطبیق الزام آور استدلال، خصوصاً استدلال ریاضی و منطقی^۱ باشد (مارمورا (۱۹۶۵)). اما خاطر نشان کردن این نکته مهم است که او یقین نظری را ملول برترین نوع معرفت می‌داند؛ معرفتی که سطح بالای آن با تجربه و ذوق عرفانی حاصل می‌شود. هرچند نقطه شروع بحث غزالی در اینجا فلسفی است، اما او در اینجا به نتایجی بسیار دور از نتایج فلسفی متداول می‌رسد.

۱۱۴

۲۴۹.....:غزالی

دولت باطنیان را به کمک راهبانی فدایی و مبارز (۱) که به غلط آدم کش (۲) نامیده شده‌اند، ایجاد کرده بود - در سراسر خاورمیانه گسترده شده بود. همین نظام المملک نهایتاً توسط یک فدایی در سال ۴۸۵/۱۰۹۲ به قتل رسید. فرید جبری سیر تحولات نسامی اندیشه غزالی را در برتو مجادلات ضد - باطنی‌گرایی او تفسیر کرده است (جبری ۱۹۵۸). این نظریه بدون شک بسیار خام است، اما این هم درست است که غزالی اسماعلیه را هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ عقیدتی خطری واقعی برای اسلام شتی تلقی می‌کرد. بنابراین، او بسیاری از آثار خود را به جرح اسماعلیه اختصاص داد، که شاید معروف‌ترین آنها کتاب فضایح الباطنیة و فضائل المستظهریة یا المستظهری باشد، که در سال ۴۸۹/۱۰۹۴ تألیف شده و به خلیفه جدیدالمستظهر تقدیم شده است. هسته اصلی انتقاد ضد باطنی غزالی عبارت است از تاکید بر ابهامات و بدعت‌گذاری‌هایی که ناشی از تقلید کورکورانه پیروان باطنی‌گرایان از نمالیم انمه خود بوده است. در واقع، تنها رهبر جاوید مسلمانان باید حضرت محمد(ص) باشد که اصمال و اقوال او بیکره حدیث و سنی را می‌سازند که برای هدایت حیات و جامعه اسلامی لازم و کافی‌اند. غزالی می‌گوید:

یک مسلمان معتقد معرفت به تنها دو مسأله را ادعا می‌نماید: یکی از آنها این است که وجود صانع، واجب‌الوجود، نیازی به صانع و بنیتر ندارد و مسأله دوم تصدیق رسول خداست. و در خصوص سایر مسائل، کافی است که ما آنها را چشم بسته از رسول خدا پیش‌بیریم. (غزالی ۱۹۸۰: ۲۵۰)

ولو غزالی در اینجا ظاهرأ تقلید کورکورانه از انمه باطنی را با مرجحیت رسول خدا تعریف کرده، اما این نکته قابل توجه است که او باطنیان را متهم کرده که متکلمان بدی هستند و از مطلق استفاده ضعیفی می‌کنند و به دلخواه خود معنی متون مقدس را تاوریل

1- warrior

2- assassin

۱۷

۲۴۸.....:تاریخ فلسفه اسلامی

المملک او را به استادی فقه شافعی در سدرسه نظامیه بغداد منصوب کرد (۴۸۴/۱۰۹۱)، و غزالی به زودی در حلقه خود تعداد زیادی طلاب گرد آورد. پس از چند سال، مرچند غزالی درباری تیرد اما از رهبران فکری دربار شد. با اشتغال این منصب، غزالی به فساد قدرت و غیر اخلاقی بودن آن و نیز مهندسی فقها و علمای سنگ‌گرا با ملوک و امرأه منمطح واقف شد و اندیشه‌های سیاسی او به بلوغ رسید (لائوست ۱۹۷۰) و روات (۱۹۶۳) را ببیند.

غزالی ارادت خالصانه خود را به خلفا ابراز کرده است و مشروعیت نظام عباسی را می‌پذیرد. به هر حال، او استدلال می‌کند که خلفا و سلاطین باید برای تحصیل صلح و امانت امپراطوری اسلامی تشریک مساعی کنند. خلفا که ولایت مطلقه دینی دارند نه تنها از سلاطین که اقتدار اعلامی سیاسی به آنان بستگی دارد بیعت بگیرند. سلطان نه تنها وظیفه دفاع از خلافت را دارد بلکه باید هر تمایل انقلابی محتمل را نیز سرکوب کند (بیسر ۱۹۵۵) و مجموعه مقالات در لحن (۱۹۸۰). علاوه بر این، دیدگاه سیاسی غزالی ملهم از نوعی تسلیم بود، زیرا هرگونه شورش حتی علیه حاکم جور و شر را محکوم می‌کرد (لائوست ۱۹۷۰): صص ۳۶۸ به بعد). این دیدگاه برخاسته از معنای خاص نسبت میان عالم ظاهر و عالم باطن بود. در واقع تسلیم سیاسی شدن او برای نهضت اجباری علوم دینی جنبه‌آزگردی دارد. اگر عالم ظاهر بیلا به جنگ و بی عدالتی باشد، هیچ کس - و مسلماً هیچ عالم با عارفی - نمی‌تواند آرامش وجدان داشته باشد. اصلاح قلوب محتاج صلح و هماهنگی اجتماعی است ولو بهای این آرامش، قدرت استبدادی باشد. اما مرد حکیم ممکن است در پیجه‌های عالم ظاهر را ببندد تا باب نفس (عالم باطن) را بگشاید.

آشکارا می‌توان استدلال کرد که این تسلیم [سیاسی] شدن او با ترس و بی‌مهری نسبت به شیعه اسماعلی توجیه می‌شد که در پایان قرن پنجم / یازدهم هنوز در [اسلامه] فاطمیان قاهره قدرتمند می‌نمود و در واقع پس از حسن صباح - که در فئله الموت

۱۶

کفایت می‌کنند تا پیام فلسفی به نظر به‌ای بالقوه فساد آور تبدیل شود. به علاوه، حتی اگر فلاسفه بزرگ را نتوان کلاً تکفیر کرد (غزالی (۱۹۲۸): ۶-۱۷)، باز آموزه‌های آنها بسیاری از مردم را وادار می‌کند تا «جزئیات ادیان و شریع را انکار کنند و باور کنند که ادیان و شریع جعلیات و قوانین ساخته بشرند» (غزالی (۱۹۲۸): ۵).

آغاز بحث با این نکته سستی و صحیح شروع می‌شود که خدا برترین موجود و تنها مقال مایه‌اش است. از یک سو،

در خدا یکی حقیقت و یک عایت وجود دارد، و این حقیقت مادل با عایت اوست، یعنی در خدا لا وجود و نفس راه ندارد. انا، وجود خدا زائد بر ذات (حقیقت) او نیست... هیچ فاعلی وجود خدا را که نامشاهی است و بدون مرگ به علت ایجابی اربیت دارد ایجاد نکرده است.

(غزالی (۱۹۲۸): ۱۹۹)

از سوی دیگر، «مبدأ اول عالم، قدیر و مرید است. مقال مایه‌اش است؛ هر چه بخواند می‌کند؛ همه مخلوقات و طایع را آن گونه که بخواهد و به هر شکلی که بخواهد خلق می‌کند» (غزالی (۱۹۲۸): ۱۳۱).

غزالی قویاً بر اراده خدا تاکید دارد، کیفیتی که خود را در قوه (ر فعلیت) فعل شکل می‌دهد. با این مقدمات، آیا در نظام غزالی جایی برای علل طبیعی وجود دارد؟ مساله عایت شاید بیشتر در تاریخ‌نگاری مربوط به غزالی بحث شده است. حتی در دوران اخیر، بعضی از علماء با این مطلب رو‌یار شده‌اند (نگ: گودمن (۱۹۷۸): ۱؛ آلی (۱۹۸۰): آبراهاموف (۱۹۸۸)).

قابل ذکر است که غزالی وجود عایت طبیعی را مطلقاً انکار کرده است. انکار این که آتش پنه را می‌سوزاند احمقانه به نظر می‌رسد. آنچه غزالی انکار کرده وجود نسبت ضروری میان علت و معلول است، مستقل از مشیت الله که خالق سوختن است. اگر عالم ممکن همچنین عالم ممکن به امکان عام است، غزالی ادعا می‌کند که این امکان تنها

۱۹

می‌کنند. غزالی تصور می‌کرد تلاش برای بی‌اعتبار کردن استدلال عقلانی از طریق برهان‌های جزئی‌ای که عصمت امامان را ثابت می‌کنند تربیت‌آمیز و تناقض‌آلود است (غزالی (۱۹۸۰): ۲۱۸). در واقع، اگر اقوال این امامان را بدون چون و چرا تصدیق کنیم، چگونه می‌توانیم آموزه خود را مستدل کنیم؟ تعلیم این امره [با عقل تضارض دارد (غزالی (۱۹۸۰): ۲۴۹).

این کاملاً موضعی دوپهلوی است. هر چند غزالی علیه مشروعبت صرف‌بخش بودن عقل‌ورزی داد سخن می‌دهد، اما از تا‌کید بر عقلانیت بیشتر موضع خود دست برنمی‌دارد. همین دیبگه را غزالی در کتاب تهافت التلاصقه نیز که کتابی معروف علیه فلسفه است نشان می‌دهد. از لحاظ عقیدتی، فلسفه به اندازه اسماعلیه خطرناک است و غزالی در کتاب تهافت می‌خواهد مبرهن سازد که فلاسفه قادر نیستند از لحاظ نظری حقایق دینی را اثبات کنند. به هر حال، او با ابزار مرجعیت و وحی الهی به جنگ فلاسفه نمی‌رود، بلکه از همان شیوه فلسفه استفاده می‌کند (نگ: لیسن (۱۹۸۵): فصل‌های ۱-۳؛ و بلو (۱۹۸۹): فصل‌های ۸-۶). به این معنا، شاید غزالی حتی موضعی عقل‌گرایانه‌تر از این رشد دارد که در کتاب‌هایش فصل المقال و تهافت التهاافت کوشید فلسفه را به آموزه‌های تبدیل کند که هر چند به شریعت نزدیک نیست، اما لااقل با آن تضارض ندارد؛ به اینکه کلام را همچون یک نظام عقلانی توصیف کند (نگ: کسپیتی (۱۹۸۹): مقدمه). برعکس، غزالی دین و فلسفه را از هم کاملاً متمایز می‌کند و از عدم تحویل ذاتی این دو موضع به یکدیگر آگاه است.

غزالی، در تهافت التلاصقه، نشان می‌دهد که فلاسفه نمی‌توانند خلقت عالم را توسط خدا و جوهر روحانی نفس انسان را مبرهن سازند. غزالی فلاسفه راه به خصوص، در مورد سه مساله تکفیر کرده است: قدیم بودن عالم (نظریه اختصاصی ارسطو)؛ استحاله علم خدا به جزئیات (نظریه‌ای که این سیتا آن را قویاً اتخاذ کرد)؛ و انکار مواد جسمانی و مرگ نفوس جزئی، نظریه‌ای که دهریون که منحصر به ارسطو بیان نیست. این سه موضوع

۱۹

غزالی.....۲۵۲

اگر مستلزم انکار حقایق دینی یا انکار واقعیت جهان عینی نیست، برعکس، شک درای
ممنای معرفت‌شناختی شایعی است و محل جريان آن قابل اعتماد بودن علوم انسانی
است.

در سال ۱۰۹۵/۴۸۸ به دلیل بحران روحی و روانی‌ای که نمی‌توان به حقیقت آن
پیش‌برد (باگی) (۱۹۶۷)، غزالی، بنیاد را ترک کرد و به مدت دو یا سه سال در سوریه و
فلسطین به سربرد و برای سفر حج به مکه رفت. او قبل از ۱۰۹۹/۴۹۳ به ایران
بازگشت و تا تابستان ۱۰۹۶/۴۹۹ یعنی تا زمانی که فخرالملوک، وزیر سلطان سنجر
سلجوقی، او را ترغیب کرد که تعالیم فقهی خود را در مدرسه نظامیه نیشابور تدریس نماید،
کنج عزلت گردید. بازگشت غزالی به حیات اجتماعی کمی پیش از دو سال به طول
انجامید، زیرا او در سال ۱۱۰۹/۵۰۳ در طوس، که در سال ۱۱۱۱/۵۰۵ در آنجا
وفات یافت، برای همیشه سکنی گزید.

دوران طولانی عزلت‌گزینی شاهد تغییرات عمیقی علائق نظری غزالی و حتی
جهان‌بینی او بود. او دیگر به فلسفه رضئی نداشت و خود را کاملاً وقف تصوف و احیای
دین مورد اعتقادش نمود. غزالی در کتاب المنقذ، که کتابی است در شرح حال روحی
خودش و حدوداً آن را در فاصله ۱۱۰۷/۵۰۳ و ۱۱۰۹/۵۰۴ تألیف کرده، این
احساس کاملاً موعود را اظهار می‌دارد که آگاه است از این که «خداوند منمال رعد
داده است که دین خود را در آغاز هر قرن احیاء نماید» (غزالی (۱۹۶۷a): ۷۵). غزالی
بر این اعتقاد بود که او همان کسی است که برای اجرای این وظیفه برگزیده شده است و
هدف اصلاح‌گری خود را با تألیف کتاب بزرگی که عنوان آن کاملاً گویا و با معنی است
دنبال می‌کند: احیاء علوم الدین، و نیز خلاصه فارسی آن را به نام کیمیای سعادت می‌نویسد.
الاربعین فی اصول الدین، و نیز خلاصه فارسی آن را به نام کیمیای سعادت می‌نویسد.

بسیاری از محققان برآنند که غزالی در این کتاب‌ها [این تصوف و سنت ادینی]
سازگاری برقرار کرده است (گلاسن (۱۹۸۱)). واقعیت این است که، غزالی در او آخر

۲۵۲..... تاریخ فلسفه اسلامی

حوزه فعل آزادانه خداوند است. مشکل وجود عینی اثباتی نیست که انضمامی‌اند، چون
خدا آنها را خلق کرده است. مسأله شناخت‌شناسانه در عدم امکان ارتباط مستقیم معلول
با علت قرار دارد. علل می‌توانند همواره شرطی باشند، و تنها یقینی که داریم این است که
آنها نتایج مثبت‌الله‌اند.

کاملاً معلوم است که غزالی از لحاظ تاریخی، در این نظر که رابطه علت امری تنها
ظاهری است و معلول این عادت ذهنی بشر است که دو واقعه‌ای را که یکدیگر در
طبیعت رخ می‌دهند، به هم مرتبط می‌سازد بر دیوید هیوم سبقت داشته است؛ دوام
عادت در خصوص آنها [یعنی اثباتی که ضروری به نظر می‌رسد اما صرفاً ممکن‌اند].
لحظه به لحظه در ذهن ما مطابق با عادات گذشته جریانی چنان قوی ایجاد می‌کند که [آن
تداوم] را نمی‌توان از آن اشیاء جدا کرد» (غزالی (۱۹۲۸): ۲۸۵).

غزالی همین مطلب را در مواضع دیگر کتاب تبیان (غزالی (۱۹۲۸): ۲۷۸-۲۷۷)
هم اظهار کرده، اما همواره بر این واقعیت اصرار دارد که این خدایت که ارتباط میان
پدیدارها را ایجاد می‌کند: «در مورد آنچه ظاهر این ارتباط است... این ارتباط به تقدیر
خداوند سبحان بستگی دارد که [پدیدارها را] علی‌التساق خلق می‌کند».

خداوند می‌تواند قوانین حوادث طبیعی را درگون سازد و قوانین کاملاً جدیدی را
جایگزین عملکرد طبیعت بنماید. اما این بدان معنی نیست که خداوند واقفاً چنین می‌کند
با اینکه به آتش یا آب خواص طبیعی سوزاندن و خاموش کردن را عطا نمی‌نماید.
بنابراین، می‌توان میزان شکاکیت بعضی از عبارات غزالی نظیر این عبارات را اندکی
تعمیل کرد: «از این رو من با جدیت فراوان به تأمل درباره ادراک حسی و حقایق
ضروری مبادرت می‌کنم و این را ملاحظه می‌کنم که آیا می‌توانم در مورد آنها شک
کنم. نتیجه این تلاش عبارت است از این شک که من به هیچ وجه نمی‌توانم به ادراک
حسی اعتماد کنم» (غزالی (۱۹۶۷a): ۲۳).

حتی اگر به نظر برسند که غزالی گاهی به شک روشی دکارت نزدیک شده است، این

در نهایت، رفتار صحیح یک عارف مستلزم رضایت کامل از فرامین الهی غزالی؛ هم در احواء و هم در اربعین؛ بحث خود را با رضا به قضاء الهی، که سباسب خالص نیست به تمامی نعمات (و نیز تمامی نعماتی) است که خداوند بر کرده است، به پایان می‌برد.

پس از آن‌که مرید به بهترین حالت ممکن دست یافت باید برای سیر صحیح خدا آماده باشد (کمیتی ۱۹۹۱). نخستین گام ثبت است، اثنا در مرحله اول

از ذکر و توکل. ذکر عبارت است از تداوم در به یاد داشتن اسم الله (گارد) (۱۹۶۱): بخش چهارم؛ ذکر عارف را مجذوب و فانی در خدا می‌کند

لمظه‌ای کوتاه و گذراست (غزالی (۱۹۷۰): ۱۶۲) و به هیچ وجه به معنی با تجسد خدا در عارف نیست. غزالی هرگونه ادعایی را از قبیل آنچه از اصل اهل تصوف شده است - نظیر شطحیات حلاج یا بسطامی - قویاً رد می‌کند

سخنان بسیار خطرناک‌اند و موجب سوءتفاهم شده و منجر به شرکت می‌شکند بر عکس؛ غزالی بر اهمیت محبت تاکید دارد (سوره ۱۹۸۶) و این یقیناً

نمایز غزالی از سایر صوفیان اسلامی است. غزالی در کتاب اربعین می‌نویسد: «تلمیم حقیقی دیده است تنها خدای تعالی را دوست می‌دارد؛ و اگر کسی نیست دوست دارد او را برای خدای سبحانه و تعالی دوست می‌دارد» (غزالی ۲۵۷).

بالاترین درجه محبت مستلزم اعتماد کامل به خداست: معنی توکل چنان اعتماد کاملی به خالق که مؤمن خود را کاملاً به او واگذار می‌کند و چو در دستان عشتال است» (غزالی (۱۹۷۰): ۲۴۹؛ غزالی (۱۹۸۵): ۴: ۲۴۳.

اثنا بعضی از محققان می‌کنند که عرفان غزالی تجربه از خود بیرون شدن باشد. این محققان، بر عکس، بر جنبه‌های فنی و عملی نظر به غزالی تاکید می‌کنند. هرچند تمام صوفیان غزالی را یکی از برجسته‌ترین عرفای خور می‌آورند. مشکل بیرون از بیرون پاسخ قانع کننده‌ای به این مسأله داد، نه

ص ۲۳۳

عمر خود، تعلیمات تصوف را در مقایسه با تعلیمات فلسفه با کلام بهتر دیده، زیرا در حالی که علوم انسانی انتزاعی و سطحی‌اند تصوف متعلم را به معرفت مبتنی از خدا و طبیعت رهنمون می‌شود:

من به وضوح دریافتم که عارفان مردانی هستند که دارای تبحری واقعی بوده و اهل قبل و قال نیستند، و نلایم تا جادانت در راه استقامت عقلایی پیش رفت بودم. آنچه برام باقی مانده بود این بود که تعلیماتی شفاهی بیستم و به مطالعه بپردازم، بلکه این بود که به تجربه‌های بی‌واسطه دست یابم و در راه عرفان سلوک کنم.

(غزالی (۱۹۶۷): ۵۵)

طریق الهی الله در سراسر تصوف یک تجربه زنده است و همچون سهمی (۱) متعالی است که نقطه شروع آن و علم است. در کتاب اربعین غزالی «علم» را به معرفت‌الله و صفات او و وظایف و تکالیف دینی نظیر نماز، حج و زکات تفسیر می‌کند (غزالی (۱۹۷۰): ۵۱-۱۲). اثنا این نوع علم، هرچند لازم است، تنها در آمدی بر ارزشهایی مجموعه‌ای از مراحل مقدماتی به دست آمده است.

نخست آنکه، اجتناب از اعمال غیر شرعی و مفهومی که ممکن است مرید و مؤمن را از صراط مستقیم منحرف سازد لازم است. در برابر این اوصاف مذمومه، غزالی رفتارهای حمیده و مشروع نظیر توبه، زهد و ترس از خدا را پیشنهاد می‌کند.

توبه «راه بازگشت از دوری از خدا به قرب به خدا» است (غزالی (۱۹۷۰): ۱۹۷؛ غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۱۲-۱۱). زهد «بی‌علاقگی نفس است به امور مادی»؛ بی‌علاقگی‌ای که ریشه آن علم و نورند؛ یعنی معرفت عرفانی و اشراق باطنی در قلب (غزالی (۱۹۷۰): ۱۱). ترس از خدا عبارات است از «خوف قلبی و دلسوختگی به دلیل انتظار روزهای بد» (۷) «آینده» (غزالی (۱۹۷۰): ۵: ۲۰)، و بهترین نمونه این احساس افتتاح ابواب درونی نفس به رجاء کامل است (غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۱۳۵ به بعد).

1- parabola

2- Adversities.

ص ۲۳۳

غزالی.....۲۵۷

به نظر می‌رسد که ذات حق تعالی مطلقاً پابرجا باشد، اما
او [خدا] جسم ذو شکل با جوهر متعین نیست، چیزی شیء او وجود ندارد؛ زیرا انداز ندارد و
قابل تجزیه به اجزاء نیست. خدا جوهر نیست و جوهر نمی‌تواند به او تعین (وحد) بخشد؛ او
نه عرض است و نه اعراض او را تعین (وحد) می‌بخشد. موجودی شیء او نیست و چیزی را
نمی‌توان با او مقایسه کرد (قرآن، ۳: ۱۱). خدا به اشیاء شیء نیست. کسیت نمی‌تواند او را
تحدید کند؛ محلی نمی‌تواند او را دربرگیرد؛ سمت و سوی نمی‌تواند بر او احاطه یابد.
(غزالی: ۱۹۷۰: ۱۴)

این توصیف از خدای متعال به الهیات سلبی معتزله، که اشعری در کتاب المغالات
خود توصیف کرده (اشعری (۱۹۶۹)، ۱: ۲۳۵)، نزدیک است و عدم امکان تحول
خداوند را به عالم طبیعی و به ساوراه الهی بیان می‌کند (شهادی ۱۹۶۴)؛ بارل
(۱۹۸۷). این نوع الهیات سلبی خدا را از طبیعت جدا می‌کند و او را وراء هر تعریف یا
تحدیدی و خارج از دسترس قرار می‌دهد.

اما در موضع معتزله به طور ضمنی خطری وجود دارد و آن تعطیل است؛ یعنی انکار
آن اوصاف الهی، که ظاهراً انسان‌گونه‌اند، و با این همه در قرآن به آنها تصریح شده
است. غزالی می‌خواهد از چنین خطری بپرهیزد. برای او اوصاف الهی واقعیات مثبت و
محقق‌اند و از حقیقت خداوند متمایزند:

خدای فعال عالم به علم است، حق به حیات است، قادر به قدرت است، مرید به اراده است،
متکلم به کلام است، سبوح به قابلیت سبوح است، بعیر به قابلیت بعیر است. او این کیفیات را
به لحاظ اوصاف ازلی خود دارد. اگر کسی [امتزاج] می‌گوید که خدا بدون علم می‌داند،
منظورش باید این باشد که ترویتند بودن بدون ثروت داشتن ممکن است یا علمی بدون عالم
وجود دارد یا شناختی بدون موضوع شناخت وجود دارد.

(غزالی (۱۹۸۵)، ۱: ۱۰۳-۱۰۲)

منهومی که غزالی از خدا ارائه می‌دهد قویاً اسلامی است. خدا یک شخص زنده و
میرد است. او سرزشت مردم و حیوانات را رقم می‌زند و می‌تواند مردم را به رنج و

۲۵۱..... تاریخ فلسفه اسلامی

نکته است که از نظر غزالی صوفی بودن مستلزم نادیده گرفتن اعمال تعمیدی و انکار
شریعت و اجرای دقیق سنت نیست (غزالی (۱۹۶۸)، ۷۲-۷۱). غزالی بر آن است که
ظاهر به باطن منتهی شود (غزالی (۱۹۷۰): ۱۰۲ به بعد)، چنانکه متفلسفی - که غزالی را
با این نسبه در باب تصوف مقایسه کرده است - به حق می‌گوید هر دوی آنها به شدت از
جانبه‌گویی‌های بعضی صوفیان انتقاد کرده‌اند، چون تصوف [از این طریق] آگاه رقیب
شریعت می‌شود و معانی خارجی (و اجتماعی) شرع را از اعتبار می‌اندازد (تفلسفی
(۱۹۸۳): ۵۵).

نهایتاً، به نظر غزالی، تصوف صرفاً راهی فردی برای وصول به کمال نیست، بلکه
یک برداشت کلی از حیات، از جمله اخلاق، شیوه زندگی، رفتار و اعتقاد، جهان‌شناسی
و مابعدالطبیعه است. بدین معنی، شاید درست باشد که عرفان غزالی فقط یک تجربه
زنده نیست، بلکه همچنین یک ساختار عقلانی است که به وسیله آن شخص منظم
می‌تواند از لذت از خوددرون شدن بهره‌مند گردد بی آنکه از استماع تحقیق نظری
صرف نظر شود.

غزالی در کتاب میزان العمل، که در آخرین سال دوران زندگی غزالی در بغداد
تالیف شده است، نشان می‌دهد که به مطالعه عقلانی طریق زندگی عرفانی سایل است.
لائوسه، در تفسیری که بر این کتاب دارد، می‌نویسد که در این کتاب غزالی روش
صوفیان را با روش متکلمین نظر به پرداز و به خصوص اشاعره همراه می‌کند» (لائوسه
(۱۹۷۰): ۷۳). بنابراین، می‌توانیم دریابیم که در برداشت غزالی از اخلاق در قبل و بعد
از بحران سال ۴۸۸/۱۰۹۵ گسست کاملی وجود نداشته است. عقل و عرفان هرگز در
اندیشه غزالی از هم جدا نیستند.

حتی در آثاری نظیر کتاب‌های اجیاء و اربعین، که بدو به اصلاح دینی اختصاص
دارد، تصور معقولی از خدا را ملاحظه می‌کنیم که «در ذات خود، واحد، بدون
شریک و بدون مثل است... وجود خداوند ازلی و مدام است» (غزالی (۱۹۷۰): ۱۳).

غزالی..... ۲۵۹

در عمل چنین نمی‌کند، زیرا او علاوه بر ایجاد عالم بقی آن هم هست. به علاوه، غزالی تصور می‌کرد که آن دو قدرت دو راه مختلف برای فعل الهی نیستند، بلکه نتیجه تنها یک تمایل یقین بخش‌اند.

عقلانی بودن آفرینش الهی باز آشکارا در کتاب مقصد الاسمی فی شرح اسماء الله الحسنى بیان شده است. این کتاب تقریباً همزمان با کتاب احیاء نوشته شده است و متنی بوده که می‌تواند در سبقت طولانی مطالبات اسلامی مربوط به معانی ما بعدالطبیعی، دینی و حتی جهان‌شناسی نود و نه اسم از اسماء الحسنى قرار گیرد (گیمرت ۱۹۸۸). بنابراین، در مقاصد می‌خوانیم که «آنچه از لای وجود به وجود می‌آید نخست محتاج یک تقدیر است و ثانیاً مطابق این تقدیر به وجود می‌آید و ثالثاً شکل صحیحی به خود می‌گیرد (غزالی: ۱۹۸۷: ۷۵).

این کارها با سه اسم از اسماء الله تعالی می‌بایند: خالق، یا واسمی که تقدیر اشیاء را تعیین می‌کند، باری یا واسمی که اشیاء را از لای وجود به وجود می‌آورد و مسوّر یا واسمی که اشیاء را مطابق تقدیر می‌آفریند (غزالی: ۱۹۸۷: ۷۶). غزالی، در خصوص اسم مسوّر، می‌نویسد: «خداوند اشیاء را به بهترین نحو نظام بخشیده است» (غزالی: ۱۹۸۷: ۷۷)، به طوری که واقفاً مشکل است که به نظام کاملی از جهان دست نیاییم. از نقطه نظر جهان‌شناسی عرفانی، این عالم دو حیطه دارد: یکی جهان طبیعی است که محکوم اراده الازام آور خداوند است، و غزالی آن را ملک نامیده است؛ و دیگری عالم سمایی است که ملکوت نامیده شده است (روسیچک (۱۹۴۰): ۷۹ به بعد). انا عالم فلک تنها سایه و ظلّ جهان حقیقی است. غزالی در کتاب اربعمین از واژه‌های کاملاً نوافلاطونی استفاده می‌کند تا بر آن شود که

جهان جسمانی وجودی حقیقی ندارد، بلکه نسبت به عالم امر همچون سایه یک جسم است؛ سایه یک انسان حقیقی آن انسان نیست، و بنابراین نقصان حقیقتاً موجود نیست بلکه سایه یک جوهر حقیقی است.

۲۵۸..... تاریخ فلسفه اسلامی

مشقت افکند بدون آن که پاداش خیری بدان‌ها بدهد (غزالی: ۱۹۸۵)، ۱: ۱۰۴. انا همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، مقصود از این قدرت اختیاری این نیست که یک ذمیت غیر منطقی دست به انتخاب می‌زند، برعکس، به نظر می‌رسد که غزالی در چند جا به مفهوم «بهترین عوالم ممکن» لایبتیس نزدیک می‌شود. (نگاه: ارمنسی: ۱۹۸۴). در کتاب احیاء می‌خوانیم:

هر چه خدا برای بشر تقدیر می‌فرماید... حق محض... است، بدون هیچ خطایی در آن، در واقع، آن مطابق با نظامی است که بالسروره حق است، مطابق با چیزی است که باید باشد و از آن حیث که باید باشد و به مقداری که باید باشد، و هیچ چیزی وجود ندارد که بالقوه از آن عالی‌تر و کامل‌تر باشد.

و در اربعمین می‌نویسد:
راه‌های مختلفی وجود دارد که، با آگاهی کامل، کمال حکمت الهی درک می‌شود. یکی از این راه‌ها تأمل در شیوه‌های است که خداوند بدان شیوه علی‌موجباً مملول را ترتیب می‌بخشد. می‌توان معرفت القضا را که به وسیله آن خداوند هر چیزی را به طریقه‌التمین ایجاد می‌فرماید، و نیز معرفت القدر را که سبب آشکار تسخیل قضا است در نظر گرفت. آنها کامل‌ترین و ممکن‌ترین احکام‌آند و هیچ راهی وجود ندارد که بهتر و مکنف‌تر باشند.

(غزالی: ۱۹۷۰: ۲۰۲)

واضح است بحث غزالی این نیست که جهان ما بهترین جهانی است که خداوند می‌توانست بیافریند، بلکه فقط می‌گوید که خداوند قادر مطلق برای این عالم کامل‌ترین قوانینی را که می‌توان به کار برد وضع فرموده است، ولو قادر بوده و هست که عوالم نامتناهی مختلفی خلق کند. نظریه غزالی در مورد قدرت مطلق خداوند شاید قابل قیاس با بسیاری باشد که در فزون و سلبای غریبی میان قدرت مطلقه و نظام الهی قابل می‌شدند؛ مسأله‌ای که مفکران مسیحی بزرگی همچون دوزس اسکاتس، توماس آکویناس و ویلیام اکلم با آن روبرو بودند. به نظر غزالی، خدا می‌تواند فراتر از قانون عمل کند، انا او

همان مواضع معرفت‌شناختی‌ای نزدیک است که گالیله در نامه معروفش در تاریخ ۲۱ دسامبر ۱۶۱۲ به بندتو گاسلی^(۱) نوشته است. گالیله در آن نامه می‌نویسد که کتاب مقدس مناسب مسائل علمی نیست.^۱ با این تفاوت که مستفکر مسلمان ما [غزالی] هیچ‌درنگ می‌افزاید: «ارزش نظری مسائل طبیعی، در ارتباط با تحقیق درباره خداوند، مانند این است که بپرسم یک پناز چند لایه دارد یا یک نارنگی چند هسته دارد. تنها چیز واقعاً مهم این است که بگویم آنها افعال خداوندند» (غزالی (۱۹۲۸): ۸).

در کتاب احیاء، که غزالی آن را بعد از بحران روحی خود نوشت و او را به تصوف رهنمون گشت، گفته شده است که علوم طبیعی بالقوه برای دین خطرناکند، مگر آنهایی که جنبه علمی دارند، مانند طب، که برای حفظ زندگی انسان مفید است (غزالی (۱۹۸۵): ۱، ۲۷). غزالی درباره عقل همچون شریف‌ترین صفت انسان سخن می‌گوید، اما متین نشان می‌دهد که او عقل را همچون ابزاری برجسته برای درک اشراق الهی و برای درک علم عرفانی مکاشفه، یعنی علم فوہرات قلبی برای معرفت‌الله، تلقی می‌کند (غزالی (۱۹۸۵): ۱، ۱۹ و ۲۵).

پارهای نگارنی ما [برای غزالی] آشکار می‌شود، و آغاز دوران عولت‌گرایی پس از سال ۱۰۹۵/۴۸۸ یک دگرگونی منبوی عظیمی را در او نشان می‌دهد. بنابراین، باید دآوری قطعی در مورد دیدگاه غزالی نسبت به معرفت و علم با احتیاط زیاد صورت گیرد. لافیل، محض اطمینان، یک چیز قطعی است: تنها معرفت مهم و حقیقی عبارت از معرفت‌الله و انفال او است، زیرا عالم تنها از حیث آنکه مملول از اراده خداست ارزش دارد. به علاوه، حتی اگر بتوان نسبت به سر حقیقت انحصاراً از طریق اشراق ربّانی پیشی عمیق به دست آورد، حماقت خواهد بود که بر آن استدلال عقلی افقاه شود. اولاً، ضروری است که از دین در برابر تمام دشمنان دین دفاع شود، دشمنانی که بسیاری از

1- Bendetto Gastelli.

۲۹۰

غزالی (۱۹۷۰): ۱۲۲) جهان، حتی اگر فاقد استقلال مابعدالطبیعی باشد، خیال صرف نیست. در غیر این صورت، ما قادر نمی‌بودیم این عبارت را بفهمیم که: «همه موجودات این جهانی آثار قدرت مطلق و انوار حقیقت او هستند. هیچ ظلمتی تاریک‌تر از لا وجود نیست و هیچ نوری درخشان‌تر از وجود نیست. وجود همه موجودات نور حقیقت خداوند است» (غزالی (۱۹۸۵): ۴، ۳۹۸).

تمام موجودات جهان امکان اشراق خود را از خدایی می‌گیرند که موجود مطلق و نور مطلق است. در واقع، خدا کاملاً در جهان منجلی است، اما نورالهی چنان کورکننده است که آن را از منبع اصل خود فرومی‌پوشاند (غزالی (۱۹۸۷): ۱۳۶-۱۳۸). در مورد اسماء الحسنی ظاهر و باطن). بر سیل نشیل، یک ناظر نمی‌تواند نور خورشید را که بر جهان برتر می‌انگند به حس درک کند بلکه او تنها به اشیاء می‌نگرد و نمی‌تواند چشم خود را به خورشید بدوزد. در پشت این مثال اندیشه‌ای عرفانی نهفته است: یعنی، بر طبق آیه معروفی که در زیر می‌آید، تمام موجودات این جهانی در قبال خالق چیزی نیستند: «هر چیزی که بر روی زمین است فانی است مگر وجه پروردگارت که همواره باقی است» (۲۷: ۲۶-۲۷).

طریقی که تاکنون دنبال کردیم ممکن است مفید این معنی باشد که اندیشه غزالی به نحو قابل توجهی یک‌دست است. اگر مسائل مابعدالطبیعی را رعایت کنیم شاید این کاملاً صحیح باشد، اما اگر مسائل معرفت‌شناختی را رعایت کنیم فرق می‌کند. ما قبلاً پذیرفتیم که غزالی به استدلال عقلانی اعتماد دارد، اما در مقدمه، تفاوت انقلابی نشان می‌دهد که درباره علوم طبیعی و احوال طبیعی نمی‌توان با احکام مدارض نقلی با کلامی داری کرد. غزالی حتی نشان می‌دهد که موکس بگردد بر همین ریاضی را با تفسیری لفظی از حدیث با ست رد کند دین را تخریب کرده است، زیرا روش‌های مربوط به دین از روش‌های تحقیق طبیعی مجراست (غزالی (۱۹۲۸): ۸-۷). در اینجا، غزالی ظاهراً به

۲۹۱

غزالی.....۴۱۳

تعلیمات رسول خدا سازگار باشد.

اهمیت موضع غزالی در این است که او هم اشخاصی را که کورکورانه مطالبین اصل مرجعیت رفتار می‌کنند و هم اشخاصی را که پیش از اندازه به عقل اعتماد می‌کنند نکوهش می‌کند. هر دو اینها از اطاعت از شرع و احکام فقهی دین، که چون وظیفه تعیین روابط اجتماعی را دارند مهم‌اند، فاصله می‌گیرند.

غزالی با عنوان «حجۃ الاسلام» معروف است و این عنوان تنها هنگامی معنی دارد که پذیریم اثر او تألیفی آگاهانه از این جوانب سه گانه اصلی مفهوم اسلامی عقلانیت است. محقق نظری و فلسفی، تربیت فقهی، و طریقت عرفانی. شاید این نوع عقلانیت به نظر می‌رسد که کاملاً با عقلانیت غربی متفاوت است. با این همه، باید دامنه فکر غزالی را نمونه‌ای از خردورزی اسلامی تلقی کرد (وات ۱۹۶۳: ۹).

۳۱

۴۱۲..... تاریخ فلسفه اسلامی

آنها به نحو خطرناکی در افکاره بر همین افق‌های تبخیر دارند. چنان که ملاحظه کردیم، به فرض آنکه هدف دفاعی داشته باشیم، می‌توان از فلسفه علیه فلسفه استفاده کرد. از نظر غزالی، در مورد حجیت علم، معرفت به جهان و فواین آن با ارزش است، اما، به اصطلاح فقهی، از امور مباح است.

انسان‌های تعلیم دیده نمی‌توانند جز به شناخت خدا و درک قدرت و معنیت او دست یابند. اما این شناخت شایسته عوام نیست. غزالی، در صفحات زیادی از آثار خود، علیه شایستگی برداشت عوامانه از معرفت باطنی بحث کرده است (غزالی (۱۹۷۰): ۳۱، غزالی (۱۹۶۷a): ۳۹ به بعد).^۷ بصیرت عمیق داشتن به رسوم ایمان و خدانشناسی موجب کسب رستگاری از حق نمی‌شود. غزالی آخرین اثر خود، یعنی کتاب «الجمام الموام عن علم الکلام»، را نوشت تا نشان دهد که خطرات علم شریک آور در میان مردی که آمادگی درک آن را ندارند چقدر است. هرچند این رشد غزالی را مستهم کرد به این که قصد ابراز معرفت به [امور] ناآموخته را دارد، آشننگی غزالی از رواج کنترل نشده علم دست‌کم برابر با بیزارای رقیب بزرگ او از فرطه است.

به نظر غزالی گفتگوی عرفانی با خدا بدون شک اساساً یک جنبه است: عارف در درون خود به تمام پاسخ‌ها و یقین‌هایی که نفسش بدان‌ها نیاز دارد دست می‌یابد. اما وجود دیگر انسان‌ها و ضرورت ارتباط داشتن با آنها را نیز نباید نادیده گرفت. غزالی آن قدر فقیه خوبی است که هیچ‌یک از اصول عملی سنت اسلامی، نظیر نماز جمعه یا این اصل عملی را که است اسلامی نمی‌توانند بر یک خطا توافقی کرده باشند، انکار نمی‌کند. بدین معنی، معرفت مشترک میان علما و فقها دارای ارزش اجتماعی واضحی است که با پیشفرض‌های فقهی و مشروع مبتنی می‌گردد. تمایزی نظیر اهل سنت و جماعت برای مرکز الزام آور است. به نظر این رشد اصول دین برای هر کسی، خواه فیلسوف یا عوام الناس، باید مرجع باشد. ویژگی غزالی این است که برای دین سنتی راه‌میانه‌ای بین دو طرف افراط و تفریط فراهم می‌کند (غزالی (۱۹۷۰): ۲۷-۱۶)، حد وسطی که با

۳۵

وسطی به Averroes معروف بود^{۱۲}، در صحنه فلسفه است. واقعاً ناشناخته مانده بود. ابو الویلد محمد بن احمد بن رشد، که در ۱۱۲۶/۵۲۰ متولد شد، از نسل خاندان بزرگی از عالمان و فقیهان ممتاز اندلسی بود. تربیت اولیه او از نوع سنتی و اصولاً حول علوم زبانی و فقه کلامی متمرکز بود. استعداد پزشکی او زود بروز کرد و این از مصاحبتی که در اوایل کار خود با ابن زهر، یکی از مشاهیر پزشکی آن زمان، داشته و رساله پزشکی که در ۱۱۶۹/۵۶۴ به نام *الکلیات در پزشکی* تألیف کرده است، هویداست. تحصیلات فلسفی او کاملاً ضعیف نشده، اما شواهد درونی مشخصاً نشان می‌دهند که دو تن از استادان اصلی او در فلسفه این پایه و این طفل بوده‌اند. در واقع، به برکت موقعیت خوب این طفل بود که این رشد حوالی ۱۱۶۹/۵۶۴ به حضور خلیفه ابو یعقوب یوسف، که قبلاً به علاقه‌ای که او به فلسفه و علم داشت اشاره کردیم، معرفی شد.^{۱۳}

مراکتی مورخ با استناد به یکی از شاگردان این رشد، گزارش مشروحی از ملاقات او با خلیفه آورده است.^{۱۴} همینکه این رشد به حضور خلیفه رسید، خلیفه با او بر سر مسأله مشکل قدیم عالم به گفتگو پرداخت. فیلسوف ناخودری یکی خورد، زیرا از تمایل فلسفی خلیفه در این مسأله یا از توافق این طفل با خلیفه در مورد طریقه‌ایان برای او، خبر نداشت. چنانکه بعدها روشن شد، خلیفه با این طفل سالها در مورد مفسر آینده آثار ارسطو، که وی آنها را بسیار غامض یافته بود، مشورت کرده بود. ملاقات این رشد با خلیفه دو نتیجه ملموس داشت: اول انتصاب این رشد به مقام قاضی اشبیلیه؛ دوم تمهید این رشد به تفسیر آثار ارسطو، به پاس احترام به خواهش خلیفه. دو سال بعد این رشد به قوطبه بازگشت و در آنجا مقام قاضی القضاات یافت، مقامی که پیش از وی پدرش و پدر بزرگش نیز داشتند.^{۱۵} سرانجام وی در ۱۱۸۲/۵۷۸ به عنوان چنانترین این طفل و بزرگ دربار خلیفه، به دربار خاندان موحدی در مراکش پیوست.

فوت ابو یعقوب در ۱۱۸۴/۵۸۰ و جلوس پسرش ابو یوسف ملقب به المنصور تأثیر چندانی در نفوذ این رشد در دربار نداشته است. اما این رشد، ده سال بعد، احتمالاً بر اثر فشار افکار عمومی یا به واسطه غرض ورزیهای شخصی، ناگهان از چشم افتاد. خلیفه فرمان داد که باپایش را بسوزانند و او را با جمعی دیگر از اهل فلسفه و علم به ایسانه (رستا)، شهر

^{۱۲} پیشتر، ص ۲۸۴.

^{۱۳} المعجب فی اخبار المغرب، ص ۱۷۴.

44. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, p. 4.

۳۳۳

ابن رشد

۳. ابن رشد و دفاع از فلسفه ارسطو

در آغاز قرن پنجم/ یازدهم، ابن سینا در شرق ممالک اسلامی، نماینده فلسفه یونانی شده بود. حملات غزالی بر تفکر نوافلاطونی، کل فلسفه را از بیخ و بن به خطر انداخت، اما رشد فلسفه و علم کلام در دوران بعد از ابن سینا استمرار آن روح عقلانی را آشکار کرد که به حیات پیش اسلامی بعد تازه‌ای داده بود. ارسطو که کل مسأله‌زیر لرای نام او بود، بیشترین معنیت را کتب. چنانکه اغلب گفته‌اند، ارسطو را با افلاطین خلط کرده بودند، با افلاطون رفیق داده بودند، شاگرد هر دو می‌دانستند و حتی به عنوان حکیمی موحد می‌ستودند. جای تعجب نیست که تعالیم اصلی او تا نیمه دوم قرن ششم/ دوازدهم، که شاهد ظهور اولین و بزرگترین حکیم ارسطویی اسلام، ابن رشد قرطبی، که در نزد مؤلفان لاتینی اواخر قرون

۳۲

موم^{۲۸} شاربین تفسیرهای بزرگ و متوسط همواره آسان نیست. از طرف دیگر، تلخیصها و تفسیرهای کوچک او، خلاصههایی اند شبیه به تلخیصهای اولیه یونانی، تامسطوس و جالینوس و اسکندر افرویدی.

این رشد علاوه بر این تفسیرها تعدادی کتب اصیل و مستقل نیز نوشته است تا نشان دهد که این سینا و فارابی چقدر از تعالیم اصیل ارسطو دربر افشاده اند. از این جمله است کتاب التصریف بوجه نظر ابن نصر فی کتبه الموضوعة فی صناعة المنطق التي بأیدی الناس و بوجه نظر ارسطو طاليس فيها و کتاب دیگری به نام مخالف ابن نصر لارسطو طاليس فی کتاب البرهان من ترتیه و قوانین البراهین والحدود گروه دیگری از نوشته های مشائی او نیز چه این سیناست. او در رساله ای به نام کتاب فی الفحص عن مسائل وقت فی العلم الالاهی فی کتاب الشفاء این سینا به انتقاد از مابعدالطبیعه ابن سینا می پردازد؛ مفاد این اقتضاهما می توان از آثار موجودش نیز به دست آورد. رساله دیگری به نام الرد علی ابن سینا فی تشبیه الموجودات الی ممکن علی الاطلاق، و ممکن بدانچه واجب بقیه والی واجب بدانچه به طور مشخص در ذاین سیناست. اشارات متعدد او را به ابن سینا و فارابی در تفسیر اثنی، در کتاب ثبوت التیاهات و در رساله مهم کلامی یعنی فصل المقال والکشف عن ضائع الادله، را نیز باید به این مجموعه افزود.

در واقع آثار ابن رشد را می توان به سه قسمت اصلی تقسیم کرد: تفسیرها و شرحهایی که بر فلسفه ارسطو نوشته است و انتقادات او از فارابی و ابن سینا به نام فلسفه صحیح ارسطویی که به نظری آنها یا آن را مشوب کرده یا بد فهمیده اند، و اثبات اتفاق اصولی بین فلسفه و شریعت، به شرط آنکه هر دو درست فهمیده و تفسیر شوند.

تسابل مورخان فلسفه قرون وسطی تاکنون بر این بوده است که ابن رشد را به عنوان شارح یا مفسر چنانستند و بر سهم او در تفسیر فلسفه ارسطو بسیار تأکید کنند. اما مقام ابن رشد در تاریخ اندیشه های غلطی در اسلام اساساً غیر از این است. خطایی که از لحاظ این نحوه برخورد با فلسفه ابن رشد حاصل شده، مایه تأسف است. زیر این رشد را از طرفی نوعی رهبر انقلابی لاتینی علیه حجیت بی چون و چرای کلیسا و نوعی سوزر دوربران

^{۲۸} برای اطلاع از فهرست تفسیرهای ابن رشد، رجوع شود به:

Wolfson, "Revised Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Anstoidem," *Speculum*, XXXVIII (1963), 90 f;

مقایسه شود با: Rénan, *Averroës et l'averroïsme*, p. 62.

۳۳۴

کوچکی در جنوب شرقی قریطه، تبعید کرد. خلیفه نحریم و منیع تحصیل چنان موضوعاتی را نیز صادر کرد. اما، پس از مدتی، ابن رشد دوباره مورد عنایت خلیفه قرار گرفت و به اشتغال فلسفی خود بازگشت.^{۲۹} ابن رشد در ۱۱۹۸/۵۹۴ در ۷۲ سالگی درگذشت.

آثار فلسفی ابن رشد چنان بر حجم و متنوع است که با آثار هر يك از فیلسوفان بزرگ شرق برابری می کند. دو صفت ویژه در نوشته های او موجود است که آثار او را از نوشته های دو معلم بزرگ شرق، فارابی و ابن سینا، یعنی تنها کسانی که در جهان اسلام همز از اویند، متمایز می کند: دقت او در تفسیر متون ارسطو و امانت در حل مسأله ایی نسبت فلسفه و شریعت. اما ویژگی سوم فلسفه او نیز چنان ذکر است. جز او هیچ فیلسوف قابل ذکر دیگری در امر قضا کار نکرده و آثار منطقی در قفه نوشته است. حداقل در رساله در این زمینه به او مشرب است که یکی از آنها به نام بدایة المجتهد موجود است. از تصنیفات طلی او نیز، گرچه از بیعت ما خارج است، باید یاد کنیم. غیر از رساله موجود کلیات و چند رساله اصیل دیگر در پزشکی، بیشتر آثار پزشکی او تلخیص آثار جالینوس، بزرگ و فلسفه و طب اسلامی غالباً مورد توجه بوده است.

گرچه این نظر متداول را که ابن رشد روش تفسیر (یا شرح)^{۳۰} را ابتکار کرده است اکنون باید کنار گذاشت، شکی نیست که او بزرگترین فیلسوف قرون وسطایی است که پیش از توپاس آگوییاس این کار را به بهترین نحو انجام داده است. این روش شباهت زیادی به تفسیر قرآنی دارد که پیش از ابن رشد، فارابی در شرحهای منطقی خود بر ارسطو و ابن سینا تا حدودی کمتری در کتاب الانصاف^{۳۱} خود که اکنون مفقود است، آن را به کار برده بودند.

ابن رشد سه نوع تفسیر بر آثار ارسطو نوشته است که عموماً به نام تفسیر بزرگ، تفسیر متوسط و تفسیر کوچک از آنها یاد می شود. گرچه، با بعضی استثنائات، درست است که این رشد بر تمام آثار ارسطو، جمهوری افلاطون و ایساغوجی فرغوروس تفسیر نوشته است، تنها آثاری از ارسطو که وی سه نوع تفسیر بزرگ و متوسط و کوچک بر آنها نوشته است عبارت است از: سماع طبیعی، مابعدالطبیعه، درباره نفس، درباره آسمان و آنالو طیفی

^{۲۹} مراکز، المسیح فی الحجاز المغرب، ص ۱۷۵؛ ابن امییه، عین الانباء، ج ۲، ص ۷۶؛ مقایسه شود به:

Gauthier, *Ibn Rochd*, p. 9 f;

^{۳۰} محض نویسنده رجوع شود به:

Gauthier, *Ibn Rochd*, p. 16; Rénan, *Averroës et l'averroïsme*, pp. 59 ff;

^{۳۱} تفهات مهمی از این کتاب باقی مانده است، رجوع شود به: بدوی، ارسطو عبدالعزیز، ص ۷۴-۷۳. در مورد فارابی هم رجوع شود به: شرح کتاب الحیوة.

۳۳۴

انار فلسفی اسلامی، اغلب از طریق زبان عبری، به اوج تکامل خود رسیده بوده است. بین سالهای ۱۲۱۷ تا ۱۲۳۰ میلادی میخائیل اسکالاندی تفسیرهای این رشد بر آسماء و العالم، درباره نفس، کون و فساد، سماع طبیعی، مابعدالطبیعه، کائنات جو (آنازالطلوپه) و نیز جو امع الحسن و المحسوس و جوهر الجرم را به لاتینی ترجمه کرد. از طرف دیگر هرمان آلمانی خلاصه‌هایی از فن شعر و اخلاق بیکر ماغوسی ارسطو را بین سالهای ۱۲۴۰ و ۱۲۵۶ میلادی ترجمه کرد.^{۵۲} بقیه تفسیرها را عالمانی که شهرت کمتری دارند ترجمه کردند. دو قرن هفتم / سیزدهم مجموعاً پانزده تفسیر از سی و هشت تفسیر این رشد مستقیماً از عبری به لاتینی ترجمه شد.^{۵۳}

می‌توان گفت که از آن به بعد تفسیرهای این رشد جزئی از میراث ارسطویی اروپای غربی شد. این رشد در عالم اسلامی کمتر شاگرد یا خاکی داشته است. حتی متقدمان از نیز تاثیر بر جای نگذاشتند. بهر این تسمیه (مؤلفی ۱۳۲۷/۷۲۷) هیچ يك از آنها قدرت و نفوذ منتقد بزرگ این سینا، غزالی، را نداشتند. به هر تقدیر، اتباع و ناقدان غربی او از درخشان‌ترین مردان فرهنگ اند: موسی بن سیمون، سبزر دودریان، موسی بن طیبون، لوی بن جرسون، آلبرت کیر و توماس آکویناس.

کتاب تهافت‌التهافت این رشد که از بزرگترین آثار کلاسی- فلسفی است، بدون شك مهم‌ترین منبع درک کامل اندیشه‌های فلسفی و کلاسی این رشد مسلمان است. این کتاب که احتمالاً در ۵۷۶-۱۱۸۰ نوشته شده محصول دوره پختگی فکر این رشد است و جوییه منجمی است به انتقاد غزالی از فلسفه یونانی- اسلامی. مضافاً اینکه اثر برجسته‌ای است که اساسی‌ترین اندیشه‌های نویسنده در آن عرضه شده است.

به یاد داریم که غزالی ضربات انتقاد خود را متوجه فارابی و ابن سینا کرده بود که به نظر وی از برجسته‌ترین مفسران ارسطو بودند. این رشد به جای دفاع از این دو فیلسوف بیشتر مایل است که حدود انحراف آنها را از تعالیم اصیل ارسطو با قوت استدلالهای غزالی را نشان دهد. مطالعه دقیق او در آثار ارسطو و تحلیل این آثار به او امکان داد تا بهتر از هر فیلسوف مسلمان دیگری حدود انحراف آنها را تعیین کند و مسائلی را که وجه تمایز فیلسوفان از متکلمان اسلامی است به عناصر ذاتیشان احاله کند. بعضی از این مسائل در تفاسیر

52. Averroës et l'averroïsme, pp. 205 f.; cf. Wolfson, "Revised Plan," p. 92.

Wolfson, "Revised Plan," p. 92.

۵۳ رجوع شود به فهرست در:

۳۱

مسلمان قلمداد کرده‌اند و از طرفی دیگر رهبر يك پيشش عقلانی جدید در میان یهودیان اسپانیا و جنوب فرانسه، علاوه بر این، مایل بوده‌اند که سهم اصلی او را در حل مسأله ابدی نیست فلسفه و تربیت که اندیشه‌های عمیق این رشد در آن متجلی است نادیده بگیرند و در نتیجه، اگر چنین تغییری صحیح باشد، او را از ازمیت خود جدا کنند. هیچ کس نباید سهم این رشد را در تفسیر فلسفه ارسطو تقلیل دهد. زیرا حق مسلم اوست که در صف مقدم عالمان جهانی قرار گیرد که از تنوع آندوس تا فارابی و توماس آکویناس، خود را در وقت بیان وحدت فلسفی نوع انسان کرده‌اند. اما اگر در این جریان، علایق عقلی و حیاتی او را و مقام او را در زمینه تاریخی تفکر اسلامی نادیده بگیریم، سهم بزرگی در حق او روا داشته‌ایم.

یکی از عواملی که در زودن ملت و هویت این رشد، مؤثر بوده است وضعیت تاریخی مهمی بود که با احیای فلسفه ارسطویی در پایان قرن ششم / دوازدهم در اروپای غربی پدید آمد و این رشد در میان یهودیان و مسیحیان یسوعی بلا منازع شناخته شد. عنایت کاملی که موسی بن سیمون (مؤلفی ۱۲۰۴/۶۰) و شاگردش یوسف بن یهودا به این رشد داشتند، او را در میان یهودیان به عنوان مفسر بزرگ ارسطو شهرت ساخت. پیش از پایان قرن ششم / دوازدهم، علمای یهودی، که فرهنگ فلسفی آنها، به قول رنان «چیزی جز انماکاس فرهنگ مسلمان نبود»^{۵۴} آثار این رشد را به زبان عبری می‌خواندند. اما در آغاز قرن هفتم / سیزدهم که یهودیان در آن سوی کوه‌های پیره به سواحل دریای مدیترانه آواره شدند، ضرورت ایجاد کرد که آثار او را به عبری ترجمه کنند. معروفترین مترجمان آثار او در قرن هفتم / سیزدهم عبارت بودند از: موسی بن طیبون، یعقوب بن اباماری، سعید انطولی، سلیمان بن یوسف بن ایوب، زکریا بن اسحاق و یوسف بن مایخی؛ و مترجمان آثار او در قرن هشتم / چهاردهم عبارت بودند از: کالونیم بن کالونیم، کالونیم بن تودروس و صومئیل بن یهودا بن ستولان.^{۵۵} یکی از ویژگیهای بارز ترن هشتم / چهاردهم پیدایش تفسیرهایی بود بر تفسیرهای این رشد.^{۵۶}

مرحله یهودی فلسفه این رشد تنها اولین مرحله سیر این فلسفه در مغرب زمین است. زیرا به موجب ارتباطهای فرهنگی نزدیکتر بین یهودیان و مسیحیان و رواج نسبه عام زبان عبری در اروپای غربی، چنانکه از شرح حال کسانی مانند راجر بیکن (مؤلفی ۱۲۹۴ میلادی) و رموند مارتین (مؤلفی بعد از ۱۲۸۴) برمی آید، در آغاز قرن هفتم / سیزدهم ترجمه لاتینی

49. Averroës et l'averroïsme, p. 173.

50. Ibid., pp. 186f.

51. Ibid., pp. 193 f.

۳۹

علی المرتضی را کتابه از عظمت یا جلال خداوند و دروزه وجهه الله را کتابه از مشاهده ملکه حق تاویل کردند.

فقهای و مفسران که اهل ظاهر بودند، از قبیل حاکم بن اسن (متوفی ۷۱۴/۷۱۵) و احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱/۸۵۵) بعضاً بگراں چنین تشبیهاتی نبودند. آنها به موجب اعتقاد محکمی که به صحت و قداست نص قرآن دانستند به سهولت راضی می شدند که حقیقت آن را بپذیرند. اما موفقی که آنها و دیگر حشریه (ظاهریه) و بزرق نزدیک به آنها در قرنهاى بعد اتخاذ کردند کنجکارى عقلانى و خردگراانه متکلمان یا فیلسوفان عقلی مذهب را راضی نمی کرد. این رشد هم مؤثرین به عصمت قرآن و هم معتقد به وحدت حقیقت به منزله تقبیهای بدیهی است.^{۵۵}

در نظر این رشد این قضیه بدیهی فقط متضمن ضرورت توکل به تاویل [قرآن] نیست، بلکه همچنین متضمن قول تکافوی فلسفه و شریعت یا عقل و وحی، به عنوان دو منبع اولی و خطانابذیر حقیقت است. اگر بعضی فیلسوفان، مثل ابن سینا، این تکافو را در راه اشتیاق مفرطی قدا کردند که به فلسفه دانستند، بعضی دیگر، مثل گندی، در مورد این تکافو هیچ تردیدی نداشتند. این رشد، بهتر از فیلسوف مسلمان دیگری، مفهوم این تکافو را توضیح داده و تمام نتایج منطقی مندرج در آن را از آن استخراج کرده است.

دو سر به این رشد امکان داده تا موقت متکلی را که ما تکافوی فلسفه و شریعت یا تکافوی عقل و وحی نامیده ایم، اتخاذ کند. اول، تمایزی که خود فرد قرآن قائل است (آل عمران، ۵) و مفسران از زمان طبری (متوفی ۳۱۱/۹۲۳) به بعد بین آیات محکم و شتابه قائل شده اند و دوم فقدان مرجعی تعلیمی در اسلام (سنی) که بتواند مفهوم درست عقیده را بیان کند. آنچه امر اول ایجاب می کرد این بود که بعضی آیات را نمی توان به معنایی که در صورت ظاهر الفاظ آنهاست تلقی کرد و آنچه امر دوم ایجاب می کرد عبارت بود از نیاز به مرجعی که با توکل بدان بتوان اختلافات عقیدتی را در معرض داوری نهاد. در مذهب شیعه این حق خاص امام بود که رهبر امور روحانی و غیر روحانی اُمت و نیز مصلحی معصوم بود. این امر توضیح می دهد که چرا و چگونه در ادوار تشیع از زمان اخوان الصفاء در قرن چهارم/هم تا ناصرخسرو در قرن پنجم/ یا زهم و صدرالدین شیرازی در قرن بازهم/ هفدهم تضاد بین فلسفه و شریعت مرکز امری جدی نبوده است.

۵۵. محض تشریح روح شود به: نقل المثال، در فلسفه این رشد، ص ۲۴؛ مناسبه شود به: Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 70.

۳۲۹

بزرگتری مثل تفسیر سماخ طیبی یا مابعدالطبیعی، بهتر از آنچه در کتاب توحیات الهیافت آمده، مورد بحث واقع شده است، اما در هیچ کجا به چنانیت و تفصیلی که در این اثر استادانه مناظره فلسفی آمده است مورد بحث واقع نشده است.

پیش از آنکه بررسی این رشد را از مجادله ضد سبیری غزالی مورد ملاحظه قرار دهیم، باید بعضی جزئیات مربوط به سهم مهم او در مسأله هستیگی ارتباط فلسفه و شریعت را بررسی کنیم. از زمان گندی به بعد این مسأله از مسائل بزرگی بوده است که متکلمان را در مقابل فیلسوفان قرار داده و در مسأله اسلامی سایه تاریکی بر کار تفکر فلسفی افکنده است. این رشد، بسیار منظمتر از اسلام آوردن، روش کلامی استواری را بسط و گسترش داد که به ار امکان داد به نحو مؤثری از این مسأله بحث کند.

مبدأ این روش عبارت است از موضوع وحدت حقیقت در تمام تعلیقات آن، که از بساحت نوافلاطونیان متأخر است. شاید اخوان الفیلسوف اولین گروهی باشند که این مفهوم را در قرن چهارم/دهم رواج دادند، اما پیش از آنان گندی و فارابی و ابن سینا و تمامی ائمه اهل حق آن را مفرض قرار داده بودند، گرچه بعضی آزاداندیشان از قبیل ابن راوندی و رازی موافق آن نبودند. بدیهی است که قول به مفهوم وحدت همه حقایق، که میراث سنت نوافلاطونی عصر یونانی مابقی است و در افکار الناطقی پامپلیتوس و داماسکیوس و سوریانوس و سیپلیکوس آشکار است.^{۵۶} تنها روش منطقی بود که فیلسوفان مسلمان می توانستند با توکل بدان بهجهای فلسفی خود را توجیه کنند و در مقابل متکلمان بایستند و اشتیاق عقل به انسجام ذاتی را برآورده سازند.

تشبیهاتی که در قرآن آمده بود، از همان ابتدا پرستی جدی از این وحدت را برانگیخت. اشارات قرآن به «اشعری علی المرتضی» (اعراف، ۵۴ و طه، ۵) و به «رویت خداوند در قیامت» (قیامت، ۲۲). فقط این دو مورد را به عنوان دو مثال بارز ذکر می کنیم، متکلمان هوشیار را، از زمان واصل بن عطاء به بعد بر آن داشت که به تنها ابتکار منطقی ممکن متوسل شوند و این تشبیهات را به نحوی تاویل کنند که بدون اینکه مقولیت مطلب خدشه دار شود، خدا را از جانبیه چسبائیت منزّه کنند. به این ترتیب معتزلیان و متکلمان بعد از آنان «استواء

۵۴. رجوع شود به.

و مناسبه شود به: Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*; Fahmy, "Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes," *Medieval Studies*, XXX (1968), pp. 78 f.

۳۳۰

واهی متکلمان به مردم اللّامی کند متنازیر کند.^{۵۹} مقصود او از عقاید ظاهری، آن اعتقاداتی است که برای نجات و رستگاری اجتناب‌ناپذیر است، یا چنانکه در متن آمده است «اعتقاداتی که بدون آنها ایمان کامل نمی‌شود»؛ تعیین این معتقدات او را در موقعیتی قرار داد که بیانی از ایمان صحیح، به معنایی که خود آن را می‌فهمید، ارائه کند، و نیز شرایط و حدود روشن تأویل را فراهم آورد.

شرط اول، چنانکه پیش از این اشاره کرده‌یم، این است که متکلمان (چه معتزله، چه اشاعره) و ظاهر به (حشر به) و مدافعان روش باطنی (السماعیله یا باطنیه) هیچ‌کدام صلاحیت آن را ندارند که «تأویلات صحیح» قرآن را چنان بیان کنند که مستلزم ایمان صحیح باشند. فقط فیلسوفان دارای این صلاحیت هستند. بررسی پاروک‌بینهای خاصّ او بر ضدّ هر یک از این گروهها، خارج از حوصله این کتاب است، اما نشانان توجه این است که انتقاد اصلی او از همه آنها این است که بیشتر استدلالها یا تأویلات آنها «بدبختیها» است که هیچ اساسی در کتاب و سنت ندارد.^{۶۰}

شرط دوم این است که کلام اللّهِ، تمامی مردم را مخاطب ساخته و نه فقط فیلسوفانی را که، چنانکه قبلاً ذکر شد، از سه نوع برهان استفاده می‌کنند.^{۶۱} با این همه، هر گروهی به درجه‌ای از تصدیق دست می‌یابد که متناسب اوست و او را به رستگاری می‌رساند و این، چنانکه این رشد استدلال می‌کند، نشانه حکمت خداوندی است؛ زیرا در قرآن با هر گروهی از مردم مطابق درجه ادراک او سخن گفته شده است.^{۶۲}

شرط سوم این است که تأویل به درستی فهمیده و اطلاق شود. مقصود از تأویل این است که «خارج کردن لفظ از معنی حقیقی به معنی مجازی چنان انجام شود که در زبان عربی رسم است و این امکان را می‌دهد که چیزی نام خاصّ خود را به شبهه یا علت یا عرض یا مقارن خود بدهد».^{۶۳} این رشد کرا از تصدیق می‌کند که عوام باید احکام قرآن را به همان صورت ظاهر آن بپذیرند و اشعای «اسرار تأویل» گناه بزرگی است که بویژه غزالی مرتکب آن شده است. بدیهی است که لازمه این نظر این است که فصولهای کفر آمیزی وجود دارد که سرانجام آن هلاکت است و عوام مردم را، مادام که قادر به تحقیق در حقایق اسرار وحی

۵۹. الکشف عن ضامع الاذله، ص ۳۰ و بعد.

۶۰. همان، ص ۳۱.

۶۱. ربيع شود به: فصل المقال، ص ۱۹۷.

۶۲. فصل المقال، ص ۱۹؛ الکشف عن ضامع الاذله، ص ۳۸.

۶۳. همان، ص ۸.

۴۱

این رشد، در گرایش برای تعیین مرجعی که این صحت اعتقادی بتواند جستی بر آن باشد، نهایت مهارت خود را به کار می‌برد. در اینجا نیز قرآن کلید تعیین این مرجعیت را در اختیار او می‌گذارد. قرآن در عین آنکه می‌گوید «هو الّذی انزل علیک الکتاب» ادامه می‌دهد که «حداقل اگر درست و شایسته خوانده شود» همه آیات محکمات هن ام الکتاب، و اخیر مشابهات... و ما یعلم تاریده الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران، ۵).

بدون درنگ متوجه می‌شویم که تمام موضوع مربوط است به تأویل عبارت «واسخان در علم». در نظر این رشد این عبارت فقط پذیرای یک تأویل است و آن عبارت است از فیلسوفان. بعضی از دلایل او تاریخی و بعضی دیگر صرفاً فالتی است. وی هم بر اساس منطق ارسطویی و هم بر اساس ارزیابی خودش از اعتبار و ارزش روشهای کلامی مدرسی، به این حکم دست یافته است. حکمی که از نظر خود او انکار کردنی نیست. ارسطو، چنانکه معروف است در آثار طبیعتی دوم (۷۱۱ ب) و جدل (۱۰۰۱ الف-ب) بین استدلالهای برهانی و منطقی تمایز قائل شده است و در رساله سوفسطیاً (۱۶۵ ب) چهار نوع استدلال سفسطی را بر شمرده است: تعلیمی، جدلی، تبریعی و عنادی. او در رساله خطابه (۱۲۵۲ الف) ماهیت استدلال خطایی یا انقایی را شرح داده است. این رشد این استدلالها را به سه نوع اصلی تقبیل داده است: برهانی و جدلی و خطایی و استدلال برهانی را با روش فیلسوفان، جدلی را با روش متکلمان و خطایی را با روش عوام یکی می‌داند.^{۵۶}

در نظر این رشد آنچه پیش از هر چیز موجب سلب صلاحیت متکلمان شده است این واقعیت است که آنها به طور نامشروع، اسرار تأویل را، که باید فقط برای کسانی که مستعد بود آن هستند، محفوظ بمانند. بر همگان فاش کرده‌اند و از این طریق در میان مسلمانان بفر بدعت و نقای کاشته‌اند.^{۵۷}

این رشد برای اینکه موقف خود را در مقابل متکلمان و مخصوصاً اشاعره روشن کند کتاب الکشف عن ضامع الاذله^{۵۸} را به عنوان تکملهای بر کتاب فصل المقال، تألیف کرد. قصد او از تألیف این رساله عبارت است از بررسی جنبه ظاهری عقایدی که شارع اولیه بر (ص) می‌خواست، است عوام به آنها توسل جوینده تا آنها را از عقاید غلطی که تأویلات

۵۶. ربيع شود به: فصل المقال، در فلسفه این رشد، ص ۱۹ و بعد؛ و:

Hourani, Averros on the Harmony of Religion and Philosophy, p. 64.

۵۷. فصل المقال، ص ۲۲ و بعد و سایر مراجع؛ همین ربيع شود به:

Hourani, Averros on the Harmony of Religion and Philosophy, pp. 65 f.

۵۸. در فلسفه این رشد، ص ۳۰ و بعد.

۴۲

که برای رستگاری از اجتناب ناپذیر است. لذا مسأله مهمی که برای فیلسوف پیش می آید، تعیین مهمترین اعتقادات است. به طوری که در الکنف عن مناقیح الادلّه آمده است، مهمترین اعتقاداتی که فیلسوف و متکلم و عامی، بی هیچ استثنایی، باید به آنها گردن گذارند عبارت اند از: (۱) قول به وجود خداوند به عنوان خالق و مدبر عالم، محکمترین ادله وجود خداوند، بر این جهان شناختی یا علمی، که ارسطو ارائه کرده است، یا برهان امکان، که این سبباً و متکلمان اشموری ارائه کرده اند نیست، بلکه برهان اختراع (یا خلق) و برهان نظم (دلیل العنايه) است.^{۶۵} قرآن خود توجه را به برابری جلب کرده است که از هر برهانی با

توان عقلی طبقات مختلف مردم متناسب تر است: (۲) یگانگی خداوند که در سه آیه قرآن به آن اشاره شده است: «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدنا» (البقره، ۲۲) و «ما اتخذ الله من ولد و ما کان مهمن» (ازادان هب کل اله بما خلق و لئلا یعظیم علی بعض، سبحان الله عما یصفون» (مؤمنون، ۹۱) و «قل لو کان مع آلهة کما یقولون آذا لا یبوز الی ذی المرش سیلاً» (اسراء، ۲۲). این آیات اساس تمام استدلالهای فلسفی بر یگانگی خداوند است. (۳) «صفات کمالی» که قرآن به خدا نسبت داده و هر مسلمان باید به آنها معتقد باشد.^{۶۶} این صفات عبارت اند از: علم، حیات، قدرت، اراده، سمع و بصر و کلام. (۴) تتریه خداوند از هرگونه عیب و نقصی، که قرآن مخصوصاً در آیه «الیس کمله شیء» (شوری، ۹) بدان تصریح کرده و تکیه بر اصل تعطیل که روشی است مطلوب معتزله و فلسوفان، توافقاً طرزی بدان متکی اند. قطع نظر از قرآن، این مفهوم برای انسان بدانته عقلی دارد، زیرا انسان به نور فطرت درمی یابد که خالق غیر از مخلوق است و هر صفتی که مشترک بین این دو باشد به نحو اولی یا به قول متکلمان به وجه افضل متملق به خالق است.^{۶۷}

اعتقادات دیگر عبارت اند از: (۵) خلق عالم؛ (۶) صدق نبوت؛ (۷) عدل الهی؛ (۸) محاد. قرآن بدون هیچ ابهامی بر تمام این معتقدات تصریح کرده است و فیلسوفان و متکلمان و علوم جز تسلیم به این معتقدات چهارای ندارند. در این معتقدات، تأویل یا مجادله به کلی ممنوع است. با این همه، واضح است که روش درک این مسائل در قرآن به وضوح نیامده است. به عنوان مثال، مسأله خلق را در نظر می گیریم. اینکه جهان را خدا آفریده است، مطلقاً محقق

۶۵. الکنف عن مناقیح الادلّه، ص ۴۵ و بعد، مقابله شود به:

Fakhr, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," *Muslim World*, XL VII (1957), pp. 133 f.

۶۶. رجوع شود به: فروز، ص ۳۰۴ و بعد.

۶۷. الکنف عن مناقیح الادلّه، ص ۶۰: «...». **۴۳**

نشده اند، باید به هر نحو ممکن از دخالت در این امر باز داشت. اما این رشد به وضوح مرز مشخصی بین آنچه باید تأویل شود و آنچه نباید تأویل شود، تعیین نکرده است. با این همه، به تقریب می توان از بیان او دریافت که تأویل در سه مورد جایز است: (۱) جاهلی که در مورد مدلول شرعی یا اعتقادی آیات، اجماع ممکن نباشد؛ (۲) جاهلی که احکام دو آیه در مقابل هم قرار داده باشد؛ (۳) جاهلی که احکام آیات با اصول فلسفی یا عقل طبیعی، مغایرت داشته باشد.

از موارد سه گانه فوق، بی شک، مورد اول مستعزترین زمینه تأویلات ممکن است. «اجماع» خود مفهوم است که بد تعریف شده و در جاهلی که مرجعیت تعلیم دینی وجود نداشته باشد ناقص است. ^{۶۸} البته، به لحاظ نظری، ممکن است که در زمان حیات حضرت محمد (ص) در تمام موضوعات فقهی و اعتقادی اجماع حاصل شده باشد و بنابراین از همان آغاز، زمینه تأویل محدود شده باشد. اما وجود منازعات کلامی در صدر تاریخ اسلام با قاطعیت ستن این است که این بنیاد برهن اساس است.

مورد دوم موردی است که در درجه اول مفسران قرآن و متکلمان (مخصوصاً معتزله) به آن پرداخته اند. خود این رشد طبعی به مورد سوم پرداخته است، مخصوصاً که منازعات بی دریغ جدلی بین متکلمان و فیلسوفان، فلسفه را در جهان اسلام به طور جدی به سازش و تسلیم کشانده بود و حملات معروف غزالی آن را به مرحله ورشکستگی رسانده بود. این رشد دریافت که احیای فلسفه فقط منطقی ممکن است که اثبات شود که تضاد اصلی بین فلسفه و دین وجود ندارد و شریعت اگر درست تأویل شود با فلسفهای که درست فهمیده شده باشد هماهنگی کامل دارد.

باید توجه داشت که این رشد به هیچ وجه قابل نیست که فیلسوف برای هماهنگی بین دین و فلسفه، از طریق تأویل، دارای چنان حجتی است که می تواند اصول اعتقادی نازیای وضع کند و بر عکس از اصول اعتقادی مسلم بگاهد. از اینجا چنین بر می آید که فیلسوف هم مثل مفسران قرآن متکی به نص قرآن است. این اولین و شاید مهمترین حد روش فلسفی تأویل است. اما محدود دیگری نیز وجود دارد که به همین اندازه مهم است. فیلسوف مانند خاضع ترین عضو جامعه دینی، رغبتی شخصی به رستگاری دارد، یا به قول منابع اسلامی، سعادت در جهان را می طلبد. فیلسوف برای حفظ رستگاری خود باید به اعتقاداتی چنگ زند

۶۸. درباره مسأله کلی، واجماع، رجوع شود به:

Gauthier, *Ibn Rochd (Averroes)*, pp. 32 f., and Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, pp. 28 f.

بدین وسیله عوام را گمراه و حکمت خداوندی را که مقتضی استعمال این زبان است، باطل کرده‌اند. در هر حال، چون تشبیهات حسی که در قرآن آمده فراوان است و در زمره تشبیهات نیست، عوام باید این تشبیهات را به همان صورت ظاهریشان بپذیرند و هر کوششی برای تمیق در معانی باطنی این تشبیهات، از طریق تأویل، باید ممنوع گردد.^{۷۲}

یکی دیگر از استعارات آن، این است که به رغم اتفاق فلسفه گسترده تر است. فلسفه فقط از سعادت عقیده مربوط باشد، حوزه دین از حوزه فلسفه گسترده تر است. فلسفه فقط از سعادت عقلانی گروه کوچکی از مردم (فیلسوفان) بحث می‌کند، اما دین از سعادت تمام مردم بحث می‌کند و در نتیجه سه نوع استلال خطایی و جدلی و برهانی به کار برده است.^{۷۳} این سه نوع استلال متعارفند، اما تضاد نیستند. نتایج حاصل از روش برهانی اصولاً معانی نتایج حاصل از روش جدلی یا خطایی نیست. فقط صورت بیان مطالب متفاوت است.

علاوه بر این، خارج از فلسفه و عقل، حیطه وسیعی وجود دارد که فلسفه نمی‌تواند به آن قدم بگذارد. بنابراین غزالی حق داشت که می‌گفت «برای هر آنچه خارج از فلسفه و ادراک انسان قرار دارد، توسل به شریع واجب است»^{۷۴} در بعضی موارد عقل انسان اصولاً قادر به تحصیل معرفتی که لازمه سعادت انسان است، نیست. در موارد دیگر، نا توانی عقل ملول مواع عارضی یا صرفاً مشکلات موجود در موضوع مورد بحث است. در تمام این موارد وحی می‌تواند مکمل شناخت عقلی باشد.^{۷۵}

اکنون بازگردیم به پاسخ این رشد به خرده‌گیرهای غزالی بر این سبب. یک انتقاد بزرگ، این ادعاست که این سبب و نوافلاطونیان به طور کلی به سبب متکلمان معتزلی، خدا را عاری از هر نوع صفت ثبوتی دانستند. از نظر ایشان صفات سخاوت از ذات موصوف و طاری بر آن است، لذا به نظر آنان، در مورد خداوند که مطلقاً بسیط است، ترکیب ذات و صفت مطلقاً محال است.^{۷۶}

این رشد در انتقاد خود از غزالی او را متهم می‌کند به اینکه چگونگی استناد صفت به ذات خدا و به ذات مخلوق را درست دریافته است. فیلسوفان متکرم صفات کمالی خداوند، یعنی: علم، اراده، حیات، قدرت، کلام، سجع و بصر نیستند. آنچه مورد انکار آنهاست این است که

۷۲. الکشف عن ضامع الالوه، ص ۶۳.

۷۳. جهات النیهات، ص ۵۸۲.

۷۴. همان، ص ۵۸۲.

۷۵. همان، ص ۲۵۵ و بعد.

۷۶. همان، ص ۱۶۲ و بعد.

مصدق

است. اما اینکه جهان، چنانکه متکلمان می‌گویند، از عدم و در زمان آفریده شده باشد، به هیچ وجه روشن نیست. در قرآن آیه‌ای وجود ندارد که به صراحت گفته باشد «خدا وجود داشت بدون اینکه چیز دیگری وجود داشته باشد» و در نتیجه جهان بعد از آنکه نبود موجود شده باشد. بر عکس بعضی آیات قرآن سبب این است که «صورت» جهان در زمان آفریده شده است در حالی که دیرینه (دیوموت) و ماده آن هر دو نامخلوق است. بنابراین آیه «و هو اللّٰهی خلق السموات والارض فی ستة ايام و کان عرشه علی السماء» (هود، ۶) دلالت می‌کند بر یقین آب و عرش و زمان که مقیاس دیرینه آنهاست، به همین ترتیب آیه «ثم استوی الی السماء و هی دخان» (فصلت، ۱۰) دال بر این است که آسمان از ماده قدیم، یعنی دخان آفریده شده است.^{۷۸}

با مسأله ماده را در نظر بگیریم که به همان اندازه مسأله خلقت پیچیده است. این رشد می‌گوید که این مسأله‌ای است که «نظر به احمیت آن، ادیان مختلف در مورد آن اتفاق نظر دارند و بر همین علل با آدله ضروری حقیقت آن را اثبات کرده است»^{۷۹} تنها اختلاف فیلسوف با متکلم در این موضوع این است که چگونگی ماده به دو صورت متفاوت تصور شده است. قرآن، نظر به اینکه خیر عامه یا مصلحت اکبریت را در نظر دارد، در مورد سعادت و شقاوت اغروی با تشبیهات محسوس سخن گفته است تا به فهم مردم نزدیک باشد. این «تشبیهات حسی» فقط تا آنجا که، با ایجاد یک زندگی فنیست‌مند، موجب اخلاق حسنه یا اهداف معنوی بشوند، مورد تأیید فیلسوف‌اند. زیرا فیلسوف از لحاظ دیانت باید تابع انبیا به عنوان واضع قوانین شرعی جامعه در این مسائل باشد.^{۸۰}

این صحیح است که بعضی کتب آسمانی از تشبیهات حسی صرف نظر کرده‌اند. اما، امتیاز قرآن بر دیگر کتب آسمانی این است که روشهای حسی یا تصویری را با روشهای معنوی یا غیر حسی توأم کرده و بدین وسیله رستگاری طیفات سه‌گانه^{۸۱} را تضمین کرده است.

یکی از استعارات واضع این نظر به این است که عوام مردم به عنوان طبقه‌ای سخاوت‌تر از فیلسوفان و متکلمان فقط می‌توانند زبان تصویری این تشبیهات حسی را دریابند. متکلمان چون غرض با محبت این زبان را نشانخته‌اند، آن را در معرض تأویلات خود قرار داده‌اند و

۷۸. فصل التعلل، ص ۱۲.

۷۹. الکشف عن ضامع الالوه، ص ۱۱۸.

۸۰. جهات النیهات، ص ۵۸۲.

۸۱. مقمود فیلسوفان و متکلمان و عوام مردم است.

۷۸. الکشف عن ضامع الالوه، ص ۱۰۲ و بعد؛ جهات النیهات، ص ۵۸۵.

۳۲۴

این رشد استدلال می‌کند که در ذوات مغزاق کیفیت علم بدین نحوست که در ذات آنها عاقل و مقول کامل متحد است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که خداوند ضمن علم به ذات خود به تمام موجوداتی که هستی آنها معلول ذات اوست، علم دارد... و بنابراین موجود اول ماهیت موجودات جزئی را به موجب ذات خود ادراک می‌کند.^{۸۰}

غزالی در بخش دوم تهافت الافلاک به چهار قضیه طبیعی پرداخته است که به اعتقاد او مخالف با اعتقادات اسلامی است. در مسأله اول وی به دو دلیل متکرر اصل علیت می‌شود: دلیل اول، حیاتی کلاسی دارد که اشاعره از باقلانی به بعد آن را متداول کردند با این عنوان که اصل علیت با مفهوم قرآنی قدرت مطلق خداوند و حق مطلق او بر فعل اختیاری و اجبار در جهان، مغایر است. دلیل دوم، دلیلی فلسفی و معرفت شناختی است. بدین مضمون که تضایف ادعایی میان علت و معلول نه حاصل تجربه است و نه لزوم منطقی دارد. اولاً تجربه حسی مثبت این ادعایت که معلول به موجب علت رخ می‌دهد، بلکه فقط سبب این است که معلول همراه علت است و این خطاست که مقارنت زمانی را مساوی قطعیت علی ضروری تلقی کنیم. ثانیاً هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد که حادثه الف را به حادثه ب ربط دهد، بلکه فقط تقدیر الهی ایجاب می‌کند که در حادثه با هم رخ دهد. و اگر خداوند اراده کند که نظام علت و معلولی ایجاد کند، شری چیزی نمی‌تواند مانع آن گردد، چنانکه در مورد پدیده‌های غارز عادی که مسلمانان عموماً آنها را معجزه نامیده‌اند، چنین است.^{۸۱}

این رشد در پاسخ خود به معاینه درمی‌یابد که نفی دعوت ناعلمی فقط لفظاً و برای اهل سفسطه ممکن است. انگیزه کلاسی اشاعره عموماً و غزالی خصوصاً در نفی ضرورت رابطه علی این بود که قدرت و ناعلیت در جهان را منحصر به خدا کند. اما چنین انگاری عموماً مستلزم انکار هر نوع فعل و عمل است و بر نتیجه اساس ارجاع جریان کلی کون و فساد جهان به خداوند مترتب می‌شود.^{۸۲} بنابراین غزالی به طور ناخودآگاه، اساس منطقی را که ناعلیت انحصاری خداوند مبتنی بر آن بود ویران کرده است.

علاوه بر این علم حقیقی اصولاً عبارت است از استنباط علی که حاکم بر جریان خاصی است. مادام که این علل شناخته نشده باشند جریان مذکور هم ناشناخته می‌ماند. بنابراین

۸۰. تفسیر کبیر ج ۳ ص ۱۷۰۷، مقایسه شود با بیان توماس آکویناس، در:

Summa Theologiae, 1^a Q. 14, a. 6: "Ia Deus, inquantum cognoscit se, ut principium essendi, cognoscit naturam entis et omnia alia in quantum sunt alia."

۸۱. تهافت النهاکت، ص ۵۱۷ و بعد؛ مقایسه شود با:

Fakhr, *Islamic Occasionalism*, pp. 60 f.

اطلاق صفات به خالق و مخلوق به «اشترک معنوی» باشد یا بین خالق و مخلوق نسبی برقرار باشد. صفت علم را می‌توانیم از نظم یا شکوهی که در جهان مشاهده می‌کنیم و نیز ترتیبی که در آن همواره فروز در خدمت برتر است، استنباط کنیم، بنابراین علم از صفات قدیم خداوند است، اما نحوه ارتباط آن با مخلوقات بر ما پوشیده است. در نتیجه ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که خداوند کون و فساد معدنات را به علم ازلی می‌داند، یا به علم حادث.^{۷۹} هیچ نسبی بین علم خداوند و علم انسان (مخلوق یا حادث) برقرار نیست، زیرا علم خداوند علم فعلی (یعنی علت معلومات او) است و علم انسان علم اتفاقی (یعنی معلول معلومات او) است. اگر چنین است، پس این نظر به سبوی که خدا فقط علم کلی به جزئیات دارد، بر این اساس که کلی و جزئی از مقولات انسانی است و به علم خدا تعلق نمی‌گردد، قابل نقض است. در واقع نحوه علم خداوند، که تماماً متعالی است، فقط برای خود او معلوم است.^{۷۸}

صفت دیگری که ملازم علم است، حیات است. ما مشاهده می‌کنیم که در مخلوق علم همواره توأم با حیات است و بر اساس این مشاهده می‌پذیریم که خالق جهان باید دارای حیات باشد. و از همین طریق درمی‌یابیم که او باید دارای اراده، قدرت و کلام باشد. زیرا از ویژگیهای فعل آگاهانه یک فاعل این است که فعل خود را اراده کرده و قدرت انجام آن را داشته است. و اما صفت کلام، لفظی یا غیر لفظی، فقط علامت خارجی اظهار علم به عملی است که انجام شده است. بالآخر، صفات سمع و بصر را باید به عنوان فروع علم تلقی به ذات نسبت داد که خداوند نسبت به کل معلومات ممکن خود، چه عقلی چه حسی، دارد.^{۷۸} این رشد توضیح نمی‌دهد که خداوند چگونه می‌تواند نسبت به معلومات علم داشته باشد. کیفیت علم خداوند، چه عقلی چه حسی، مطلقاً بر ما ناشناخته است، زیرا امری نامتناهی یا متعالی است. در هر حال، این رشد برای تحلیل عقلی چگونگی علم خدا و مخصوصاً نسبت آن با ذات الهی به عنوان عقلی که خود را می‌اندیشد از هیچ گونه نشی و روگذازی نمی‌کند. علت اینکه ارسطو تنها متعلق درخور علم خداوند را ذات الهی دانسته است این است که خواسته است خدا را از نقص و تقیری که مستلزم علم به جزئیات است، منزه بدارد. این رشد مقدمات این استدلال را می‌پذیرد، اما می‌گوید که برائت خدا را از جهل به جزئیات که ارسطو آن را نشانه غیبه مطلق الهی می‌دانست، حفظ کند.

۷۸. الکتف عن طالع الاوله، ص ۵۴، مقایسه شود با: تهافت النهاکت، ص ۲۲۳.

۷۹. تهافت النهاکت، ص ۲۲۶، ضمیمه فصل النهاکت، ص ۲۸ و بعد.

۸۰. الکتف عن طالع الاوله، ص ۵۵ و بعد.

نظر به صدور عالم، به واسطه سلسله عقول متناوب، که محور آن افلاک آسمانی اند و این افلاک که از فلک محیط آغاز می شود و به فلک قمر ختم می شود، ضرورتاً از موجود اول صادر می شود. این عقول از طریق نسبت دوگانه امکان و وجوب، که به موجب آن قائم به موجود اول اند، در عالم کثرتی پدید می آورند که علت اصلی آن مطلقاً واحد است. این نظر به عجیب، که می خواهد با توسل به چنین ابتکارانی صدور کثرت از وحدت را توجیه کند، نه فقط غیر ارسطویی است، بلکه مسلم از مطالبات منطقی نیز هست. مدافعان این نظر به، با قائل شدن به این مقدمه ناموجه که فاعل غایب (یعنی خدا) قابل قیاس با فاعل جزئی یا شاهد است، ادعا می کنند که به همین ترتیب از این فاعل فقط یک معلول می تواند پدید آید. اما این سخن به معنی بد فهمیدن ماهیت قدرت خداوند است و قدرت او را تحکماً به یک نحو آفرینش محدود می کند.^{۸۸}

این رشد در قطعه مهمتی در تفسیر کبیر مابعدالطبیعه ارسطو نظریات مختلف مربوط به شنا جهان را بررسی می کند.^{۸۹} اول نظر به خلق از عدم است و که مکلمان ما و مکلمان مسیحی آن را عنوان کرده اند، و بر طبق آن، فاعل اول بالجهله با «ادبایح» بدون اینکه برای فعل خود به ماده سابق محتاج باشد، آفریده است. مطابق این نظر به، امکان منحصر در شخص فاعل متحقق است.

نظر مقابل عبارت است از نظریه کمون که بنا بر آن، فاعل فقط آنچه را از پیش در خود به حال کمون (بیجان) داشته آشکار می کند. نظر به ای که وابسته به این نظر است، این است که چیزی از عدم به وجود نمی آید و هیچ گونه تحقق یا پیدایشی ممکن نیست مگر اینکه موضوع با حاصلی از قبل وجود داشته باشد تا فعل خلق در آن انجام شود. بعضی مانند این سنیان گفته اند که هواهب القصوره یا عقل فعال، صور موجودات را به ماده آنها القا می کند، بعضی دیگر مانند تاسطوس و فارابی این فعل را به فاعلهای مادی از قبیل جریانات طبیعی یا فاعلهای روحانی از قبیل جریانات فوق طبیعی یا خارق العاده نسبت داده اند.^{۹۰}

نظر سوم از آن ارسطوست که این رشد می گوید به اعتقاد ما کمتر از همه مذاهب مشکوک و بیش از همه مطابق با وجود است،^{۹۱} گرچه این عبارت را با قید و چنانکه اسکندر افرو و دیسی گفته است،^{۹۲} مقید ساخته است، اما هم در مابعدالطبیعه و هم در توفات النہات^{۹۳} این عبارت را

۸۸. توفات النہات، ص ۱۷۴ و بعد.

۸۹. تفسیر کبیر، ج ۳، ص ۱۲۱۷ و بعد.

۹۰. همان، ص ۱۲۱۸. این رشد مثال حیوانات و گیاهانی را ذکر می کند که از متوجع خود ایجاد شده اند.

۹۱. ص ۱۸۰ و بعد.

۴۹

می توان گفت که انکار علیت به معنی انکار عقل است.^{۹۴} نتایج چنین انکاری برای فلسفه و علم همان قدر ویرانگر است که برای علم کلام؛ زیرا اگر وقوع هر حادثه ای تصادفی یا به تقدیر الهی باشد هیچ طرح عقلی را در جهان خلقت نمی توان تشخیص داد و این امر نه فقط مستثنی به انکار حکمتی می شود که در جهان خلقت متجلی است، بلکه مستثنی به انکار وجود خالق حکیم نیز می شود. از این دیدگاه دیگر نمی توان با تکیه بر نظم و زیبایی مشهود در جهان وجود خدا را اثبات کرد و با استدلالهای دهر بان را، که تمام حوادث جهان را به جریان کور تصادف نسبت می دهند، رد کرد.^{۹۵} این نظر به از طرفی ساقی تعالیم فیلسوفان است و از طرف دیگر متضاد با آیات قرآن که جهان را به عنوان وضع متفن خداوند توصیف می کند.

بقیه مسائل طبیعی کتاب توفات النہات غزالی مربوط است به تخرید روحانیت و بقای نفس، به نظر غزالی، فیلسوفان قادر به اثبات صفات اول و دوم برای نفس نیستند و نتیجه صفت سوم که پیامد منطقی دو صفت دیگر است، مهمل می ماند. خطا ناشی از این امر است که بقایا چارواگرگی نفس، حتی به فرض ثبوت، هنوز از اثبات اعتقاد اسلامی به مواد جسمانی قاصر است.

این رشد در مخالفت با استدلالهای غزالی درباره موضوعات اول و دوم فقط به ارائه استدلالهای ارسطویی قانع است که به موجب آنها فقط جزء عقلانی نفس روحانی است و بنا بر این استد بقای بعد از مرگ بدن است.^{۹۵} در هر حال، در پاسبانگری به تفسیر سوم، این رشد برای اینکه کل تراجم را مورد توجه قرار داده باشد تاویل کلامی از نسبت فلسفه و شریعت ارائه می کند که پیش از این بدان اشاره کردیم.

انتقادات این رشد از فارابی و ابن سینا هم در توفات النہات و هم در تفسیر هایش، معتقد و کوبنده است. وی استدلال می کند که این دو توافلطورنی مسلمان، در اشتغال خود به مسأله اتفاق فلسفه و شریعت، اختلافات بزرگ ارسطو و افلاطون و مخصوصاً انتقادات بر حق ارسطو از نظر به مثل افلاطونی را بد فهمیده یا دست کم گرفته اند.^{۹۶} علاوه بر این کل نظر به صدور، که بنیاد جهان شناسی و مابعدالطبیعه آنهاست، اصولاً غیر ارسطویی است. این دو فیلسوف با نسبت دادن این نظریه به ارسطو، کل تعالیم او را مخدوش کرده اند.^{۹۷} مطابق

۸۳. همان، ص ۵۲۳.

۸۴. الکشف عن ضامع الالذقه، ص ۲۱ و بعد و ۸۶.

۸۵. توفات النہات، ص ۵۵۳ و سایر مواضع.

۸۶. تفسیر مابعدالطبیعه، ص ۵۳ و سایر مواضع.

۸۷. توفات النہات، ص ۱۸۲.

ص

علاوه بر این، این سینا، به تبع ارسطو «وجود» و «واحد» را مسأله هم می‌داند و منتهی «واحد» یعنی واحد بالمدد و واحد بالوجود را با هم خلط کرده است و چون موجود و واحد، به نظر ارسطو، متکافئ (یا متماثل) اند، این سینا نتیجه گرفته است که وجود عرضی است زاید بر ماهیت، در حالی که تنها استیلاج درست آن است که وجودی که مترادف با واحد حقیقی یا عددی لحاظ شده (یعنی، وجود ذهنی) عرضی زاید بر ماهیت است.^{۱۵}

این سینا در حالی که از طرفی برای ماهیت استقلال یا قیام به ذات و از طرف دیگر برای وجود طبیعی عارضی قائل است، بناچار می‌پذیرد که وجود کیفیتی است عارض بر ماهیت و بدین طریق علت تحقق آن، در اینجا می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا این عرض، که هر موجودی، هستی و وحدت خود را از آن کسب می‌کند، خود برای وصول به هستی و وحدت محتاج عرض دیگری است یا نه؟ اگر هستی و وحدت خود را از عرض دیگری به دست می‌آورد، این عرض هم باید متکی بر عرض دیگری باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت، اما اگر هستی و وحدت را از ذات خود برمی‌آورد به نحوی که این خواص ذاتاً به آن تعلق دارند، در این صورت صورت مسلم است که حداقل یک موجود وجود دارد که هستی آن بالذات است و موجودیت آن قائم به عرض یا صفتی عارضی نیست.^{۱۶}

سپس این رشد بر این سینا خورده می‌گردد که مابعدالطبیعه اشعری را در مورد امکان تدریجاً پذیرفته و لذا منکر اصل علت شده است. زیرا این سینا در قول به اینکه هر گاه ماده مستعد قبول صورت باشد، صورت جوهریه از عقل فعال به آن افزوده می‌شود، تمام حوادث جهان را آشکارا به فاعلی مقارن نسبت می‌دهد (به همین دلیل آن را «واهب الصوره» نامیده است). از این نظر، سهم ماده در پدیدشدنهای طبیعی، صرفاً انضمامی و ثانوی است.^{۱۷} انتقاد دیگر این رشد مربوط است به تمایز معروف این سینا بین ممکن مطلق و ممکن بالذات، که در عین حال واجب بالغیر است، و سرانجام واجب بالذات. این رشد، چنانکه به یاد داریم، رساله‌ای در این باب تألیف کرده است و در نوشته‌های خود غالباً به آن اشاره می‌کند. این رشد معتقد است که کل این تمایز اصولاً ناموجه است. موجود (شیء) یا ممکن است یا واجب، چون اجتماع امکان بالذات و واجب بالغیر متناقض بالذات است، زیرا ادال بر این است که «کل طبیعت ممکن متغلب شده است».^{۱۸}

۱۵. تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۳۱۲ و همین ج ۲، ص ۱۲۷۹ و بعد.

۱۶. همان، ج ۳، ص ۱۲۸۰.

۱۷. همان، ج ۳، ص ۱۲۶۸ و سایر مواضع.

۱۸. همان، ص ۱۶۳۲.

ص ۱۵

بدون قید و شرط بیان کرده است و بنا بر این می‌توان فرض کرد که این مطلبی است که این رشد مطلقاً به بسط آن پرداخته است. مطابق این نظر، فاعل چیزی را از عدم به وجود نمی‌آورد، بلکه فقط صورت و ماده را با هم جمع می‌کند یا به عبارت دقیقتر آنچه را در حال کمون و بالقوه است فعلیت می‌بخشد. پس می‌توان گفت که خدا بر سیل مجاز خالق عالم است، به این معنی که عناصر جهان را با هم ترکیب کرده است. با توجه به موجوداتی که هستی آنها حاصل ترکیب صورت و ماده است (یعنی کل جهان کون و فساد) تا آنجا که بتوان «علت ترکیب را علت هستی» تلقی کرد، خدا را می‌توان علت یا خالق جهان نامید.^{۱۲}

در مورد جواهر بسیط- عقول مقارنی که در نظام ارسطویی محرک افلاک آسمانی اند، بعضی مشکلات مطرح می‌شود. این رشد تعداد این عقول را سی و هشت عدد ذکر می‌کند که منطبق است با تعداد افلاک در نظام بطلمیوسی.^{۱۳} تئویت صورت و ماده، که این رشد نظر به خلقت خود را بر آن مبتنی کرده است، اطلاق همین اصل را در جواهر مقارن مجتمع می‌سازد. خود ارسطو از طرح مسأله منشأ عقول، مانند طرح مسأله نیت خاص آنها با محرک نامحرک یعنی اغنا گزاشته است. اما این رشد با قاطعیت می‌گوید که عقول مقارن مانند موجودات دیگر از موجود اول نشأت گرفته‌اند. زیرا، چون این عقول سلسله‌امتی را تشکیل می‌دهند و چون همگی از ویژگی دوگانه هستی و مفارقت، که متمایزترین خصیصه آنهاست، برخوردارند، از اینجا برمی‌آید که آنها همگی باید هستی خود را از موجودی گرفته باشند که این خصوصیات را به این مراتب دارا باشد و از همان «محرک اول افلاک» یعنی خداوند است.^{۱۴}

اکنون می‌توانیم به بقیه انتقادات این رشد از این سینا خصوصاً و فلسفه نوافلاطونی اسلامی عموماً اشاره کنیم. اول اینکه او نظر این سینا را در مورد نسبت وجود یا ماهیت که وی آن را منطقیاً مقیم بر وجود می‌دانسته و معتقد بوده است که ماهیت را قطع نظر از اینکه آیا وجود دارد یا نه می‌توان تعریف کرد، مورد حمله قرار داده است. فقط با فرض اینکه چیزی بالفعل موجود شده باشد می‌توان ماهیت یا ذات آن را از طریق استیلاج یا استخراج تصور یا تعریف کرد. در نظر این رشد این سینا به این جهت گرفتار چنین خطایی شده است که دو معنی متمایز وجود، یعنی وجود خارجی و وجود ذهنی را با هم خلط کرده است. وجود ذهنی را می‌توان به طور انتزاعی تصور یا تعریف کرد، اما وجود خارجی را نمی‌توان.

۱۲. بهائت الثبوت، ص ۱۸۰.

۱۳. تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۱۲۱ و بعد.

۱۴. همان، ص ۱۲۹.

ص ۱۵



به رغم این انتقادات شدید، این رشد در اصول نظریات ابن سینا در مورد تقدیر نهایی انسان یا موراقن است. دو استاد اسپانیایی او، یعنی ابن باجه و ابن طفیل هر دو معتقد بودند که تقدیر انسان در این است که از زندان هستی جسمانی رها شود و به همان غیبطه روحانی دست یابد که با غیبطه عقول مغایر قابل قیاس است. ابن رشد که حداقل سه رساله در موضوع «اتصال» نوشته است، در تنها رساله‌ای که به زبان عربی در این زمینه از او باقی مانده است^{۱۰۵}، می‌گوید که سعادت ابدی انسان در این است که عقل هیولانی (یا: ممکن) او به عقل فعال متصل شود. در مورد معاد دیدیم که در چه مواردی با متکلمان مدارا و موافقت می‌کند، گرچه با قاطعیت می‌پذیرد که توسل به راه حل شرعی یا غیر فلسفی را نمی‌توان مورد کرد، آنگاه در عین حال تأکید می‌کند که بر اساس فلسفه، فقط معاد روحانی ممکن است و آن عبارت است از بقای عقل هیولانی هنگامی که با عقل فعال متحد شده باشد. در این سیر، چنانکه پیش از این دیدیم، تقدیر انسان در این است که تدریجاً به حالت عقلانی یا غیر جسمانی که عموماً خاصیت عقول مغایره و خصوصاً خاصیت عقل فعال است، عروج کند. نشان این حالت فوق طبیعی عبارت است از فعلیت یافتن تمام تمام توفه عقل برای ادراک مستقیم دینی واسطه صور محمولات و ادراک ذات خویش. در هر حال نشان توجّه است که کل این نظریه در باب معاد به نحو مطلق و بدون قید و شرط ارائه نشده است. دستیابی به این مرحله از کمال عقلانی ویژه خواصّ است. طبقه عوام فقط می‌توانند از طریق التزام به فضایل عملی زندگی که مشروط به درک نظری حقیقت نیست، بلکه فقط مشروط به راست‌کرداری و تقوای نفس است و شرایط آن در شرح مشخص شده است، به درجه‌ای از کمال اخلاقی دست یابند.^{۱۰۴}

به یاد داریم که ارسطو در اخلاق نیکو ماخوسی تقدیر نهایی انسان را بر حسب تفکر و تأمل که ذاتاً خاصّ خداوند است، توصیف کرده بود.^{۱۰۷} بنابراین در نظر او غایت عقلانی انسان تشبّه به خداست که البته شرایط و مراحل آن را تعریف نکرده است. از طرف دیگر این تشبّه این باجه این تشبّه را نوعی اتصال به عقل تعریف کرده‌اند که از نظر آنان این اتصال آخرین مرحله سفر نفس به آسمان است. ابن رشد علی‌رغم شک و تردیدی که به نظر به اتصال دارد، و

و نیز چنانکه ابن سینا در استدلال بر وجود خدا مدعی شده است، بدیهی نیست که کل جهان، ممکن باشد. زیرا هر گاه سلسله علل طبیعی و فوق طبیعی (مضالی یا آسمانی) را در وجود یک موجود عینی دخل بدانیم، این موجود عینی دیگر ممکن نیست، بلکه هم بافعل است و هم واجب، در واقع اگر کسی امر ضرورت را، که حکمت خداوندی آن را ایجاد کرده است، از کل خلقت سلب کند دیگر بر هیچ پایه و اساسی نمی‌تواند وجود خالق حکیم را اثبات کند.^{۱۰۶} دلیل حدوث جهان که ابن سینا آن را از متکلمان اشعری اقتباس کرده است صرفاً دلیلی «جدلی» است، زیرا تنگی بر مقدمات مغالطی است.^{۱۰۷}

قول ابن سینا بر اینکه جهان ممکن و در عین حال قدیم است، دقیقاً مرتبط با همین مغالطه است. ابن رشد دریافته است که این مفهوم به صراحت خطاست؛ زیرا امکان بر چیزی حمل می‌شود که بالقره است. به معنی اینکه چیزی فعلیت یافت، دیگر نمی‌تواند ممکن باشد، بلکه واجب است. در هر حال، چنانکه ارسطو بیان کرده است، در موجودات ازلی امکان عین وجود است. زیرا آنچه از او ابتدا ممکن باشد باید از او ابتدا موجود باشد، مگر اینکه از اول مستمع فرض شود، که البته محال است.^{۱۰۸}

آن‌گاه، ابن رشد به نام فلسفه ارسطویی اصیل سه انتقاد دیگر نیز از ابن سینا می‌کند: (۱) این رشد این ادعای ابن سینا را که وجود ماده در مابعدالطبیعه اثبات می‌شود، نه در طبیعت و این ادعای مشابه را که وجود طبیعت باذات بدیهی نیست، بلکه محتاج دلیل است، به مبارزه می‌طلبد.^{۱۰۹} (۲) سپس این ادعای او را که اثبات علت مادی نهایی و اثبات مرکز اول کار مضابطی مابعدالطبیعه است نه کار عالم طبیعی، انتقاد می‌کند. در نظر ابن رشد، مضابطی مابعدالطبیعه، علم به وجود این دو علت اولی جهان را اصولاً از عالم طبیعی اقتباس می‌کند.^{۱۱۰} (۳) و بالاخره به این نظر ابن سینا که قوه و راهمه از قوای مغایر نفس است که حیوانات عالی تر توسط آن بین مفید و مضر تمیزی دهند، حمله می‌کند. قضا (یعنی ارسطو و مفسران یونانی او) این قوه را به قوه مجتله، که حیوانات از آن برخوردارند، نسبت می‌دادند.^{۱۱۱}

۱۰۶. بیشتر، ص ۳۰۶ و تفاوت‌النباهات، ص ۱۱۳.

۱۰۷. تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۴؛ مقابله شود با: الکف عن ضاعف الاذنه، ص ۶۱.

۱۰۸. تفاوت‌النباهات ص ۱۹۸؛ مقابله شود با: ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب نهم، ۱۰۵۰ ب ۶ و بعد.

۱۰۹. تلخیص الساج طبیعی، ص ۶ و ۱۸.

۱۱۰. تلخیص مابعدالطبیعه، ص ۴.

۱۱۱. تفاوت‌النباهات، ص ۵۲۷.

۱۰۵. ریح‌الاصوال، ص ۱۱۹ و بعد و تلخیص کتاب النفس، ص ۱۲ و بعد.

۱۰۷. اخلاقی نیکو ماخوسی، ۱۰۰، ۱۱۷۷ الف.

راها کرده است.

۵۳

شاید این تردید ناشی از نظر او در باب ناسازگاری نظریه نو افلاطونی اتصال با تجرد ارسطویی باشد، در تانگیص مابعدالطبیعه (حدود ۱۱۷۴/۵۶۹) و رساله اتصال، خویشاوندی انسان را با جهان عقول معقول مغایر و اتصال احتمالی او را با نازلترین آنها یعنی عقل فعال، در قالب اصطلاحات «شبه نو افلاطونی» می پذیرد.

۳۱۳

۳۱۴

سهر وردی و اشراقیان

زمینه پیش از سهر وردی

فلسفه مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید، و پس از آن به وسیله بعضی از شاگردان قایل او همچون بهمنیار و ابوالماس لورکری انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی قبیهان و نیز متصوفان که مخالف با تمایل به روش صرفاً استدلالی فلسفه ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم دشمن تازه‌ای به‌صفت مخالفان پیوست و در واقع سرسختترین دشمن فلسفه مشائی شد. این حریف تازه، علم کلام اشعری بود که طرح نخستین آن را ابوالمحسن اشعری ریخته و بعد از آن، توسط کسانی چون ابو بکر باقلانی در قرنهای چهارم و پنجم توضیح شده و به تدریج مورد تأیید محافل منزهت‌گرا قرار گرفته بود.

در قرن چهارم قدرت خلفای عباسی محدود بود، و امیران محلی که بسیاری از ایشان مذاهب تشیع داشته و نسبت به علوم همفکران در مقابل علوم منقول که به اختیار و احادیث مربوط می‌شود، نظر

۵۷

سهر وردی

۵۶

و گرایشهای کلاسی او، گرچه در تأییدش، مثلاً در *المتقین الخلال*، با آنکه نظرهای متکلمان را موافق از نظرهای فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به نظریاتی آنها تصوف است که وسیله رسیدن به یقین و سعادت را در اختیار آدمی قرار می‌دهد^۷. در واقع اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از آن جهت نیست که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر فقیهان و متکلمان قابل قبول و شایسته احترام قرار داد، و بالاخره چنان عهد که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت، و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیه و ابن جوزی، گاه به گاه پیدا شده و به تصوف حمله کرده‌اند، بانگ مخالفتان در فضاگ شده، و نتوانستند از احترام جسامه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند. تألیفات غزالی در واقع از جهتی نماینده جنبه بساطی اسلامی است، که برای آنکه بتواند حیات درونی خود را در چارچوب عالم ظاهر محفوظ نگاه دارد تجلی ظاهری پیدا کرده است^۸.

باروی کار آمدن غزالی، انحطاط فلسفه مشائی در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و به اندلس سفر کرد، و در آنجا دستهای ازیلیسوفان نامدار - ابن طفیل، و ابن رشد - مدت یک قرن به رشد و توسعه آن پرداختند؛ و این رشد، قهرمان بزرگ فلسفه ارسطویی خالص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم ستاگرایی در قرون وسطی، کوشید تا ضربه غزالی را بر این فلسفه در کتاب *تهافت* با ضربه دیگری در کتاب *تهافت التهافت* خود فضاگ کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرامی‌دادند. مکتبی به نام «مکتب ابن-

۵۹

مسعودی را داشتند، بر بسیاری از سرزمینهای اسلامی فرمانی را اندیدند^۹. بنا بر این، علوم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوفان شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دوره ذریبن» این علوم دانست. ولی به تدریج وضع سیاسی دیگرگون شد؛ در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از هواداران خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند بر فراز سازند که از لحاظ سیاسی در تحت تسلط سلاطین سلجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بغداد باشد^{۱۰}.

در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلاسی اشاعره آغاز شد، و مراکری برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد. غزالی فقیه و منکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید، و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفا یافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف رو کرده و یقین و رستگاری را در آن یافته - بود^{۱۱}. در نتیجه، با همه موهبتهای لازم معرفت و فصاحت و تجربه‌های کدداشت، بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مسائیان را در کتاب خود، *حکامه اللّاسف*، که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرد، و سپس در کتاب بسیار معروف خود، *تهافت الفلاسفة* به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات روحی اسلامی مخالف بود پرداخت^{۱۲}.

باید دانست که حمله غزالی به فلسفه صرفاً استدلالی بیشتر از جنبه تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبه اشعری بسوزن

۵۹

که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته‌اند، به‌عنوان وسیع‌الشراف شهرت دارد. این افتخار نصیب وی نبود که آثارش در دوره قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود و تا ازنه جدید در مغرب‌زمین تقریباً ناشناخته مانده بود و در این اواخر مدودی از محققان که هانزی کربن یکی از ایشان است به‌یک رشته مطالعات مهم درباره وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند.^{۱۰} هنوز هم تقریباً در خارج ایران ناشناخته مانده است، و این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفه اسلامی، این‌رشته، با با تحقیق بیشتری این خلدون را نقطه نهایی تاریخ عقلی اسلام می‌شمارند، و بکلی از مکتب اشراق و اشراقیانی که پس از سهروردی آمده‌اند سخنی نمی‌گویند. از این گذشته، غالب دانشمندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می‌کنند، و دلیل آن این است که اعتقاد ایشان بیشتر به کتابهای شرفناسان جدید در تاریخ فلسفه اسلامی است، و از اهمیت مکتب اشراق پیخیر مانده‌اند، و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراق نخست در ایران پیدا شده و در همین سرزمین بوده که تا زمان حاضر برقرار مانده است.^{۱۱} واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت. در جهان تسنی، پس از برافتن مکتب مشائی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق را تدریس می‌کردند؛ علاوه بر این، عقاید عرفانی نیز گرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد. در محافل تشیع وضع کاملاً شکل دیگری داشت.^{۱۲} مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفه ابن‌سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی ابن‌عربی در هم آمیخت، و این مجموعه به‌قالب تشیع ریخته شده، و در واقع صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد.

رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات وی و مستقر ساختن آن در جهان مسیحی بود. به این ترتیب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون یک دستگاه فلسفی کاتولایستی بر فلسفه استلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن‌سینا و نیز آثار اندلسیان، و بالخاصه ابن‌رشد، به‌شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

در واقع جدا شدن راههای میان دو تمدن خواهرخوانده مسیحیت و اسلام پس از قرن هفتم را می‌توان تا حد زیادی از راه نقشی که فلسفه صرفاً استلالی در هر یک از این دو تمدن داشته است توضیح داد. در مشرق زمین، در نتیجه حمله‌های غزالی و دیگران، همچون نخرالدین رازی، قدرت‌مذهب صرفاً استلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقاید اشراقی سهروردی و عرفان مکتب ابن‌عربی آماده ساخت. ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگوستینی قدیم مبتنی بر اشراق نداشت، و بالآخره عکس‌العمل آن پیدا شدن یک شکل مکتب صرفاً استلالی وطنی غیر دینی بود که در دوره رنسانس خود در مکتب مدرسی قرون وسطایی را ویران کرد.

زندگی و آثار سهروردی

حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی، مضموماً در ایران، جانشین فلسفه مشائی در معرض حمله شدید غزالی قرار گرفته شد، - شهاب‌الدین یحیی بن حبیب بن امیرک سهروردی بود که گاهی او را به لقب «مقول» می‌خوانند، ولی بیشتر و بالخاصه در نزد کسانی

به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهای را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثر افتاده مثلا هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرده مورد مطالعه قرار داده، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفه اسلامی بهمنی واقعی آن با ابن سینا پایان پذیرفت، بلکه پس از مرگ وی، که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد، از نو به راه افتاد.

سهروردی در تاریخ ۵۴۹ در دهکده سهرورد زنجیان به دنیا آمد، که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته‌اند.^{۱۳} تحصیلات مقدماتی را در سمرقند نزد مجدالدین جلی به پایان رسانید، و این سمرقند همان شهری است که چندسال بعد هلاکوی منول در آن به‌اشاره خواجه‌نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد. سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی در ایران بود، و تحصیلات صوری خود را در نزد ظهیرالدین قاری به‌نهایت رسانید. مابقی شگفتی است که یکی از همدرسان وی، فخرالدین رازی، از بزرگترین مخالفان فلسفه بود، و چون چند سالی پس از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد دوست قدیم مدرسه خود که راهی چنان مخالفت راه وی برگزیده بود اشک از دیده فرو ریخت.

سهروردی، پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت، و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد، و بسیار مجذوب آنان شد. در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد، و دوره‌های درازی را به اعتکاف و عبادت و تسلیم

گذراند. سفرهای وی رفته رفته گسترده‌تر شد، و به آناطول می‌نشامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت، و در آنجا باملك ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی معروف ملاقات کرد. ملك ظاهر که مجتهد شافعی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود.

سهروردی که عشق شدید نسبت به مناظر آن دیسار داشت شادمانه پیشنهاد ملك ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. ولی سخن گفتن نمی‌برده و بی‌احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هر گونه از مستعان، و زیرکی و هوشمندی فراوانی که سبب آن می‌شد که با هر کس از در مواجهه درآید بر وی ظاهر شود، و استادی وی در فلسفه و تصوف هر دو، از عواملی بود که دشمنان فراوانی، بالخاصه از میان علمای فقهی برای سهروردی فراهم آورد. عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی بر خلاف امر اولیای دین می‌گوید، از ملك ظاهر خواستند که او را به قتل برسانند. چون وی از اجابت خواسته ایشان خودداری کرد، آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح‌الدین دادخواهی کردند. صلاح‌الدین نواز سوره را از دست صلیبان بیرون آورده بود، و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت، به همین جهت ناچار فرموده در خواست ایشان تسلیم شد. به این ترتیب ملك ظاهر تحت فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت، گو اینکه علت مستقیم وفات وی معلوم نیست به این ترتیب شیخ اشراق در جوانی، ۳۸ سالگی، به همان سرنوشته‌های دچار شد که سلف صوفی مشهور وی، حلاج، که وی در جوانی

از سفر نفس در سرائب وجود و رسیدن به دستگاری و اثرات سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد. از این جمله است: عقل سوخ، آواز-پرچم‌نیل، الکفریة النریة، لغت مودان، رساله فی حلاله الطوریة، روزی با جماعت هوولیان، رساله فی البتراج، و صفیر سیمرخ.

۲. تحریرها و ترجمه‌ها و شرحها و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم وحدیث نوشته، مانند: ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا، شرحی بر اثبات او، تألیف رساله فی حقیقه اللحن که مبتنی بر رساله فی اللحن ابن سیناست، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث^{۱۴}.

۵. دعاها و مناجاتنامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را *الوارادات و التقویات* نامیده است.

همین مجموعه آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن گذشته بر آن نوشته شده، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می‌سازد. گنجینه‌ای از حکمت است که در آن رموزی از میراثهای منمد زردشتی و فیثاغورسی و افلاطونی و هرمسی به رسموز و نمایشات اسلامی افزوده شده، چه سهروردی از منابع مختلف کسب فیض می‌کرده است. هیچ دراین باره تردید نمی‌کرد که هرچه را ملایم و متناسب با نظر کلی خویش بیابد، از هر جا که بآید بپذیرد و در نظر خویش وارد کند. ولی جهان وی نیز مانند جهان ابن‌هرای جهانی اسلامی است که بر افق آن بعضی از نمایشات و رموز پیش از اسلام دیده می‌شود، همان‌گونه که کلیسای جهانی که دانه تشریح کرده است نیز کلیسایی مسیحی است که تزییناتی اسلامی و اسکندرنی بر آن قابل مشاهده است.

ص ۲۴

مجنوب او شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خوراد آورده است، به آن دچار شده بود.

سهروردی، با وجود کمی عمر، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به‌دست ما رسیده است. نوشته‌های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است، و آنچه به فارسی است از اشعارهای نثر این زبان به‌شمار می‌رود که به‌دما سرشنس نثر نوینی داستانی و فلسفی شده است. آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد^{۱۵}:

۱. چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری، همه به زبان عربی، که در آنها ابتدا از فلسفه معانی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: *تطویحات*، *مطارحات*، *مطارحات* - که هر سه از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می‌شود - و بالاخره شاهکار سهروردی *حکمة الاشراق* که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲. رساله‌های کورتاثری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح شده است. از این جمله است: *هیاکل‌النور*، *الأوایخ الدیادیة* (اهل‌ء شده به عمادالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، *پرتونامه*، *فی اعتقاد الحکماء*، *اللمعات*، *پرتو نشانی*، و *بستان القلوب*. این دو کتاب اخیر را به عین القضاة همدانی^{۱۶} و سیدشرف جرجانی نیز نسبت داده‌اند، ولی احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد.

۳. حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستانهایی که در آنها

ص ۲۴

باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان سستی نهایی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است:

در میان ایرانیان قدیم گرهی از سرمدان بودند که به حق رهبری می کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را همان می نامیدند شباهت نداشتند. حکمتی متعالی و اشرافی آنان را که حالات و تجربات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة الاشراف، زنده کرده ایم.^{۱۹}

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب انتقاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می داند که آنچه را که الی حکمة اللدنیة و الی حکمة الیتیمة نامیده از روحیات وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورت های مختلف در میان هندیان و ایرانیان و با بیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است؛ و به عقیده وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.^{۲۰}

تصوری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چه جنبه اساسی حکمت اشراق را نشان می دهد. بنا بر نظر سهروردی و بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادریس پیشتر یا هرمس رسیده، و ادریس را در سراسر

صلوات

منابع حکمت اشراق

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته های حلاج و غزالی است که بشکلهٔ آلاؤدوی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر او با تألمات نوزو امام، بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و بالخاصه فلسفه ابن سیناست^{۱۷} که سهروردی به مضآن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم بیانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام، از مکتب های یفنا-غورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندر به وجود داشت، و بهلما توسط صابئین حران محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خود تصور می کردند^{۱۸}، کمال استفاده را کرده است.

در ماورای این منابع یونانی و «مدیترانه ای»، سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می دانست که به وحی به ادریس نبی یا اخوخ (به عبری انوخ) پیشتر پیش از طوفان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می شمردند. در توجه به مذهب زردشتی، سهروردی بیشتر به جنبه دینی نور و ظلمت و فرشته شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که تئوری و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زردشتیان بی روی کند. بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می دانست که اعتقادی

صلوات

سهروردی

چنانکه مشاهده می‌شود، شیخ اشراق خود را همچون تامل‌نویس کابونی می‌دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحسان نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه بهم رسیده و یکی بنیادین است. اندیشه وی آن بود که حکمت زردشت و افلاطون را به یکدیگر ترکیب کند، همان‌گونه که گیبسون پلتن، سه قرن بعد به چنین کوششی در تسلیم مجاور روم شرقی برخاست، گو ایچیکو تاثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است.

معنی اشراق

سردخان و فیلسوفان اسلامی درباره معنی این شکرگوار صرفت که سهروردی از ترکیب کردن دو میراث حکمتی فخریه آورد و به آن نسام اشراق داد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. جرجانی در کتاب معروف خود، توفیقات، اشراقیان را «حکیمان» نامید و پیرو افلاطون «خواننده است» در صورتی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح بر «فصوص الحکم» ابن عربی، ایشان را پیرو و پیشوران بوده و طرف ثورات و اصناف که ارتباط نزدیک با مکتب هررسی داشته از او آغاز کرده است. ولی ابن وحشیه، که تا آنکه معلوم شده نخستین کسی در جهان اسلامی است که اصطلاح اشراق را به کار برده، اشراقیان را طبقه‌ای از کاهنان مصر می‌داند که فرزندان خواهر هررس بوده‌اند.^{۲۷}

قرون وسطی در شرق و در بعضی از مکتبهای غرب مؤسس فلسفه و علوم می‌شمرند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطه خسرو را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی‌داند بلکه نخستین صوفیان می‌داند. در یکی از نوشته‌های خود از رؤیایی حکایت می‌کند که در آن با مؤلف کتاب «تولجیای ارسطو» که وی آنرا از ارسطو می‌داند و در واقع از فلورنطین است - روبرو شده و از او پرسیده است که آیا معانیایی چون فارابی و ابن سینا را می‌توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست یا نه. ارسطو در جواب وی گفته است که «بلك در هنر اراهم چنین نیست. بلکه حکمای واقعی بسطامی و تستری صوفی بوده‌اند».^{۲۸}

نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی - که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داسستانی ایران بوده‌اند - می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

هرمس

۱۳۱۱۱۱۱۱ (شیت)

اشقلیوس	شاهکاهان ایرانی
فیثاغورس	کیوبرت
انیبال قلس	فریدون
افلاطون (و نو افلاطونیان)	کیخسرو
ذواتون مصری	ابوزید بسطامی
ابوسهل تستری	منصور حلاج

طبقات داناتان بیان

از کلمات سهروردی که ذکر شد معلوم می‌شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود مردود نگیه دارد، که یکی از بزرگ‌ترین نبردهای عقلی حاصل می‌شود و دیگری از صفای نفس سهروردی، بنا بر آنکه یکی از این دو ملکه با هر دو توانی آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می‌کند:^{۳۳}

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده‌اند.

۲. آنان که به معرفت صورتی واصل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بیگانه‌اند. سهروردی، فارابی و ابن سینا را از این دسته می‌شمارد.

۳. آنان که اصلا به صورتهای استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند حلاج و بطنی و نستری به تصفیه نفس پرداخته‌اند، و به کشف و شهود و روشنی دوزخی رسیده‌اند.

۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته‌اند. وی افراد این گروه را حکیم مثال می‌خواند، و فیثاغورس و افلاطون و، در جهان اسلامی، شخص خودش را از آنان می‌شمارد.^{۳۴}

بالای این چهار گروه، سلسله آسمانی یا موجودات روحانی عالم غیب قرار می‌گیرد که سردهسته ایشان قلب یا امام است، که هر يك از افراد سلسله مراتب روحانی به عنوان نماینده‌ای از طرف اوستل می‌گردد. این موجودات روحانی به نوبه خود اسبابی هستند که به وسیله آنها نفوس بشری اشراق می‌شوند و در آخر کار

از این ترمینها چنین برمی آید که همه آنان حکمت اشراقی را مریوط به‌ورده پیش از ارسطو می‌دانسته‌اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود ذهنی هنوز عالیترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است. سهروردی خود نیز ترمیف مشابهی برای حکمت اشراقی دارد که چنین است:

گرچه پیش از تألیف این کتاب رساله‌های مختصری در فلسفه ارسطو تألیف کرده‌ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. هممورد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نینده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته‌اند. از آنجا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از پیش دوزخی و تأمل و مشاهده نتیجه‌شده، شک و وسوسه شکاکان نمی‌تواند آنها را باطل کند. هر کس که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددگار من است. روش کار استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بوده و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشتند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می‌رفته‌اند. از آنجا که حکیمان گذشته به علت نادانی توده مردم گفته‌های خود را به صورت رمزی بیان می‌کردند، ردهایی که بر ایشان نوشته شده همه به صورت ظاهر گفته‌های ایشان مریوط می‌شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت اشراقی، که پایه و بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است به آنصورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرهاد شور و وزیر گمهور، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.^{۳۵}

اللاکی که برورد مطالعه منجمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنا بر آن نزد یکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود دارد و در نتیجه کمالی که تنها به جو امر ملوکوتی خالص متعلق است دیده نمی شود. علاوه بر این، در حکمت اشراق تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلک فلور آسمانها، به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت، وجود ندارد.

بنا بر این، زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کتبمه و غروب کتبمه سخن می گوید، باید بر این زمینه از جغرافیای جهان فهم کنیم و در همین زمینه است که پیشتر حوادث داستانیهای تمثیلی وی، مخصوصاً داستان خورشید در آن هیوط آدمی در جهان ماده یا رزم غربت و تبید در مغرب بیان شده، صورت می گیرد. در آن کتاب این هیوط و سقوط را به صورت افتادن بشر به چاهی در شهر قیروان تفسیر کرده است، و چنانکه می دانیم این شهر در اقصا نقطه مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که از آنجا پل راه افتاده آرزو بند است که بار دیگر به آن بازگردد، همین است که از لحاظ لغوی به معنی چاهی است که در طرف راست واقع شده و رزم مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون جوهری ملوکوتی و فرشته ای در آن منزل داشته است.^{۷۶}

حکمت اشراق و مبانی اساسی آن

برای آنکه اصول عقاید مکتب اشراقی فهمیده شود، بهترین مبنی که باید به آن رجوع شود خود کتاب حکمة الاشراق است که محتویات آن را به اجمال در اینجا در معرض تجزیه و تحلیل قرار می دهیم. این کتاب، که از جنبه ادبی یکی از برجسته ترین

با قلب امتداد پیدا می کنند.

تمثیل و رمز جغرافیایی

پیش از آنکه به تحلیل عناصر گوناگون حکمت اشراقی بپردازیم که از ادواج عقل و شهود حاصل آمده است، باید درباره خود اصطلاح اشراق و تمثیل و رمز جغرافیایی وابسته به آن چند کلمه بگوئیم. همانگونه که در فصل اول دیدیم، این اصطلاح در زبان عربی هم به کلمه مشرق ارتباط دارد و هم به کلمه نور و نورانی شدن، و سهروردی بر پایه همین معنی مضاعف کلمه اشراق و رمز و تمثیل مندرج در آن است که تشریح توصیفی جهان خویش را بنا نهاده است و این همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از وی به آن برخاسته بود. جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشراقی بر آن بنا شده، و بعد اقلی و عرضی میان مشرق و غرب راه بهدی عمودی و طولی تبدیل می کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مغرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنا بر این در برابر دیدگان موجودات فانی پذیر نامرئی است؛ غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است؛ و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجا است که نور یا ظلمت بهم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی واقعی از مشرق به مغرب حالت طولی و قائم پیدا می کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می شود که در آن غلبه با ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنا بر این از چشم مردم فانی پذیر مستور است. بنا بر این موزمیان «مشرق» و «مغرب»، مانند فلسفه ارسطویی، فلك قسمر نخواهد بود، بلکه فلك ثوابت یا محرك اول است.

و از جمله منطقی در اینجا به تعریف ارسطویی انتقاد می‌کند و آن را لفظی‌سازی می‌خواند، و صدد اعراض را از نه به چهار تقلیل می‌دهد: نسبت، کیفیت، کم، و حرکت.

انتقاد کلی وی نسبت به ارسطو و مشایبان و جمله کردن به بعضی از مبانی اساسی فلسفه برای آن است که زمینه را برای صورت‌بندی کردن مفاد اعتراضی خویش آماده سازد. مثلاً، نظر ابن‌سینا و دیگر ارسطوئیان را که در هر شیء موجود وجود اصل است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیدا کردن به وجود محتاج است، قبول ندارد. در نظر سهروردی، لااقل مطابق معنای منطقی کلیات خود او، تنها ماهیت‌شنی است که واقعیت دارد و اصل است، و وجود نقش فرعی‌تر را دارد که به ماهیت اضافه می‌شود. این طرز تصور که اصالت ماهیت نام دارد، با آنکه بعدها مورد قبول میرداماد واقع شده، به سختی در معرض انتقاد ملاصدرا قرار گرفت که همه حکمت اشراق را بر پایه اصالت وجود تفسیر کرد، و الهیات اصالت وجودی را جانشین الهیات اصالت ماهیتی سهروردی ساخت^{۳۷}.

انتقاد دیگر سهروردی بر ارسطو این است که عالم مثلث الاطوری استاد خود را انکار کرد و به این ترتیب اشیاء را از واجد بودن واقعیتی در درجه عالیه‌تری از وجود محروم ساخته است. نیز تعریف ارسطو را از امکان رد کرده و مفهومی برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیکتر است.

سهروردی، وارد کردن یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه طبیعی مشائی است شکل آن را به صورت دیگری در آورده است. در نظر سهروردی و باقی اعتراضیان، جهان عبارت است از درجاتی از نور

کتابهای نوع محمود است، به سال ۵۳۲ هـ در ظرف چند ماه تألیف شده و چنانکه خود سهروردی گفته است، الهامبخش آن روح القدس بوده و در زمانی نوشته شده که قرآن هفت سیاره در برج میزان صورت گرفته بوده است. سبک نگارش آن نشان می‌دهد که به سرعت و با کمال شوق خاطر نوشته شده، و مهارت ادبی مؤلفی را آشکار می‌سازد که زیبایی و روشنی روش نویسنده‌گی وی در آثار عربی و فارسی او یکسان جلوه گر شده است.

سهروردی در حکمه الاشراق خود از فاعله کلی تقسیم کتاب به چهار قسمت منطقی و ریاضیات و طبیعیات و الهیات که بنا بر رسم در کتابهای فلسفه از آن پیروی می‌شده (گو اینکه گاهی قسمت ریاضیات را حذف می‌کرده‌اند)، و کتابهای شفا و نجات ابن‌سینا و نیز سه کتاب تبلیغی‌تر دیگر خود سهروردی نیز به آن صورت نوشته شده بود، پیروی نکرده است. این کتاب اساسی حکمت اشراق مشتمل است بر یک مقدمه و دو بخش. بحث در آن از منطقی آغاز می‌شود و به اتحاد با حق و مقام وجد و سرور ختم می‌شود.

انتقاد از فلسفه مشائی

سهروردی در مقدمه کتاب خود از این سخن می‌گوید که چگونگی آن را تألیف کرده و از چه نوع کتابهاست و برای چه منظوری نوشته شده. پس از آنکه وضع کلی کتاب را به این صورت تعریف کرد، بخش اول را به منطقی اختصاص می‌دهد و آن را به همان شکل که ارسطو و زونوزوریوس صورت‌بندی کرده‌اند می‌آورد، ولی این ترتیب را به تناسمی نمی‌پذیرد. قسمت دوم بخش اول کتاب مشتمل است بر یک تحلیل کلی از بعضی از جنبه‌های فلسفه ارسطویی

انواع معرفت از آن بهره‌مند می‌شوند، ارتباط داده است. هر کس تنها شیئی را می‌تواند ببیند که روشن است. در چنین حالتی نفس مشخص ناظر، آن‌شئی را احاطه می‌کند و با نور آن روشن می‌شود. همین عمل روشن شدن و اشراق است که به نام «رؤیت» نامیده می‌شود، بدان سان که حتی رؤیت فیزیکی هم در رنگ اشراقی معرفت شریک است.

پس از خورده‌گیری بر این نظریات و نظریات دیگری از فلسفه معنایی، سهروردی به بخش دوم کتاب می‌پردازد، و در آن از اصول خود حکمت اشراق بحث می‌کند. وی این بخش را به چند فصل تقسیم کرده و در آن فصلها از منی نور و درجات گوناگون آن و مباحث وجود مبتنی بر تمثیلات نوری سلسله مراتب فرشتگان یا فرشته‌نمایی، فیزیک و علم النفس، و بالاخره مسائل مربوط به آخرت و اتحاد روحانی سخن گفته است.

نورالانوار و مباحث وجود

بنا بر نظر سهروردی، واقعیهای مختلف چیزهایی جز نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف بسیار یکدیگر تفاوت دارند. واقعیت نیازمند به تعریف نیست، چه قاعده آن است که پیوسته امر تاریک را با امر روشنی تعریف کنند، پیداست که هیچ چیز از نور آشکارتر و روشنتر نیست، بنابراین آن را با هیچ چیز دیگری نمی‌توان تعریف کرد. حقیقت این است که همه چیزها به وسیله نور آشکار می‌شود و با یستی به وسیله آن تعریف شود. نور محض، که سهروردی نورالانوار نامیده، حقیقت الهی است که روشنی آن، به علت شدت نورانیت، کورکننده است. نوراعلی منبع هر وجود است، چه جهان در همه درجات واقعیت خود چیزی جز درجات

و ظلمت که در واقع فقدان نور است. و اجسام، تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط می‌شود، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نورذنور در آنها می‌شود. «صورت» افلاطونی را سهروردی همان فرشته‌ای می‌داند که «رفیق» است و هر چیز را حفظ می‌کند، و نوری است که در هر جسمی مندرج است و به نوری آن، جسم قابلیت وجود پیدا می‌کند.

شیخ اشراق همچنین به مبارزه با برهان فنا پذیر فی نفس در نزد مشایبان پرداخت، آن را سست دانست، و به مسئله مطالعه نفس از نقطه نظر دیگری می‌نگریست. فلاسفه پیرو ارسطو بیشتر در بند آنند که قوای مختلف نفس را تعریف کنند، ولی سهروردی اصولاً توجه به آن داشت که مبدأ ملکوتی نفس را اثبات کند، و اینکه در حالت کنونی خود گرفتار و بدبخت است، و می‌خواست راهی پیدا کند که نفس بتواند از آن راه از زندان زمینی با آن «بیدگاه غریبه» خود بگریزد و بار دیگر به منظر نگاه اصلی خود بازگردد، چه تنها در آنجا است که سعادت و آرامش را باز خواهد یافت.

در آخر کار باید از انتقادی که سهروردی از دو نظر به رایج به رؤیت رایج در قرون وسطی کرده است سخن گفته شود. پیروان ارسطو عموماً بر این نظر به بودند که در رؤیت، نوری که از جسم می‌تابد به مردمک چشم می‌خورد، و از آنجا به حس مشترك منتقل می‌شود و بالاخره به نفس می‌رسد که به این ترتیب شیئی را می‌بیند. ولی ریاضیدانان نظیر مخالفی داشتند، و چنین می‌گفتند که در عمل رؤیت مخروط نوری از چشم صادر می‌شود که رأس آن در چشم است و قاعده آن بر شیئی که باید رؤیت شود. سهروردی بسا رد کردن این هر دو نظر به عمل فیزیکی رؤیت را به اشراق، که همه

آتش؛ بهمین ترتیب اگر موجودی از خود غافل است، یا وجود آن از خود او است و همین تاریکی است، مانند همه اجسام طبیعی، و با وجود آن بسته به چیزی جز خود او است، مانند رنگها و بوها. به این ترتیب است که مراحل مختلف سلسله مراتب موجودات با یکدیگر اختلاف پیدا می کنند. در نتیجه، ملاک برای تفاوت درجه موجودات نوری است که هر یک دارد، و این نور همان مسرفت و آگاهی است. به این ترتیب جهان از نور اعلی پدیدار می شود، بی آنکه یک پیوستگی «مادی» و «جوهری» میان آن دو وجود داشته باشد. علاوه بر این، نورالانوار در هر یک از قلمروها خلیفه یا نیشل و ریز مستقیمی از خود دارد، مانند خورشید در آسمان، آتش در میان عناصر، و نور اسفندی در نفس آدمی، بدان صورت که در هر جا نشانه‌ای از او دیده می شود و همه چیز بر حضور او گواهی می دهد.

فرشتگان

علم به عالم ملکوت یا فرشته‌شناسی که بحث در سلسله مراتب وسیع انوار یا جوهری است که میان این جهان سایه و ظلمت و نور اعلی قرار دارند، قسمت مرکزی حکمت اشراق را تشکیل می دهد. فرشته در آن واحد هم نگاهدارنده این جهان است، هم وسیله و ابزار معرفت است، و هم چیزی است که آدمی می خواهد به آن برسد و در این زندگی زمینی پیوسته در صدد یافتن آن است.^{۷۹} سهروردی، علاوه بر اصطلاحات قرآنی مربوط به فرشتگان^{۸۰}، به مقیاس وسیعی از اصطلاحات فرشته‌شناسی مزدایی، که منور هم در گاهشماری جاری ایران رایج است^{۸۱}، برای نامیدن انوار مختلف فرشته‌ای استفاده کرده است. پیوسته زیبایی و تسلط

۷۹

مختلف نور و ظلمت نیست. کلمات خود سهروردی در این باره چنین است:

ذات نخستین نورمطلق، یعنی خدا، پیوسته نورافشانی (اشراق) می کند، و از همین راه متجلی می شود. و همه چیزها را به وجود می آورد، و با اشعه خود به آنها حیات می بخشد. هر چیز در این جهان منطبق با نور ذات او است، و هر زیبایی و هر کمال سرهستی از رحمت او است، و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.^{۷۸}

بنابراین، مرتبه وجودی همه موجودات بسته به درجه قرب آنها به نور اعلی و درجه اشراق و روشن شدن آنهاست. سهروردی به چند راه اشاره می کند که بنا بر آنها قلمروهای مختلف جهان از یکدیگر تمایز پیدا می کنند. مثلا ممکن است کسی به همه چیزها از این لحاظ نگاه کند که نور است یا ظلمت. و اگر نور باشد، آیا این نورانیت از خود آنهاست که در این صورت نور مجرد نام دارد، یا نورانی شدن آنها از منبع دیگری است که در این صورت نور عرضی نامیده می شود. بهمین ترتیب ظلمت نیز یا وابسته به خود گوهر است که در این صورت غسق نامیده می شود، یا از چیزی دیگر است که هیت نام دارد.

سهروردی همچنین تقسیم دیگری از موجودات می کند که به درجه‌های دراز و آگاهی آنها بستگی دارد. یک موجودی با از وجود، آگاه است یا از آن غافل است. اگر آگاه است، با این آگاهی از خود او است، چنانکه نور اعلی و فرشتگان و نفس بشری و رب‌النعوا چنینند، یا برای آگاه شدن به چیز دیگری نیازمند است، مانند ستارگان و

۷۸

هم نور درجه بالاتر را آشکار می‌سازد و هم آن را می‌پوشاند - می‌پوشاند تا با تمام شدت انتقال پیدا نکند، و آشکار می‌کند تا مقداری از فیض آن بتواند بگذرد و ضعیف یا بیشتر در سلسله به وجود آید.

از جنبه مذکور این سلسله مراتب عالی، یعنی جنبه قلبه و مشاهده، رشته عرضی فرشتگان پیدا می‌شود که مطابق است با جهان ارباب انواع یا وشتل افلاطونی^{۳۴}. افراد این سلسله دیگر مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی‌کنند. هر چیز در این عالم پایین، طلسم یا صنم یکی از این ربانورهاست که واثر فرشته‌ای خاص آن را و همسراه داده و به همین جهت است که سهروردی آنها را صاحبان نوع (ارباب‌الانواع) یا صاحبان طلسم (ارباب‌الطلسم) خوانده است، چه در واقع هر یک بر یک نوع خاص حکومت دارد که وی ربانور آسمانی و وشتل افلاطونی^{۳۵} آن است. در اینجا است که سهروردی برای نامیدن ارباب انواع از نامهای امثاسیندان زردشتی بسیار وام‌گرفته است. مثلا ربانورخ آبد را خرداد و ربانورخ معادن را شهرپور و ربانورخ گیاهان را مرداد و ربانورخ آتش را اردیبهشت نامیده است. هر یک از این چیزها به این ترتیب در تحت تسلط یک فرشته خاص عرضی است که این چیز همچون طلسم آن است. از این قمراد سهروردی مثل افلاطونی را با نیروهای امور مردان در مذنب زردشتی یکی ساخته است.

این سلسله‌های فرشته‌ای که تا کنون گفته شد هنوز بسالای فلک مرتعی است. ولی از این به بعد، از جنبه مؤنث سلسله طولی فرشتگان مقرب که همان جنبه محبت و پذیرندگی آنها نسبت به نور و فیضان است، ثوابت به وجود می‌آید، و به‌این‌جهتگی آنها افلاک نجومی دیگر پدیدار می‌شود. به‌این ترتیب، افلاک مرتعی

فرشته است که در جهان اشراقی می‌درخشند، و هر کس را که در صدد رؤیت آن برمی‌آید خیره می‌سازد.

سهروردی، بر عکس قارایی و ابن‌سینا، صدد فرشتگان را به عدد افلاک مرتعی محدود نمی‌کند؛ نیز درجه آزادی آنان را به سه جنبه تنقی که مشائیان قائل شده‌اند محدود نمی‌کند^{۳۶}. وی اسلاف خود را که سلسله مراتب فرشتگان را به این صورت محدود کرده‌اند در معرض انتقاد قرار می‌دهد. در نظر سهروردی، عدد فرشتگان مساوی عدد ده فلک نجومی قرون وسطایی نیست، بلکه به‌شماره ستارگان ثابت است یعنی عملا از قدرت شمارش ما بیرون است. و طرفی که فرشتگان از فیض الهی بهره‌مند و اشراق می‌شوند، محدود به هیچ شکل منطقی که از پیش قابل دریافت باشد نیست.

سهروردی سلسله مراتب فرشتگان را از دو جهت طولی و عرضی مورد بحث قمراد داده است. در بالای سلسله طولی، فرشتگان مقرب جای دارند که برترین آنها بهمن یا نورالاعظم یا نورالاقرب نامیده می‌شود^{۳۷}. این فرشته مقرب اعلی فرشته مقرب پایتیز از خود را به وجود می‌آورد که از آن و نیز از نورالانوار کسب نور می‌کند. این افزاضه به‌نو به خود انتقال پیدا می‌کند تا سلسله قائم یا طولی - که هر یک از افراد آن نورقاهر نامیده می‌شوند - کامل شود. این سلسله طولی را امهات^{۳۸} نیز می‌نامند، از آن جهت که همه چیزهای جهان از آن تولد می‌یابد، و اعضای آن به صورتی هستند که هر فرشته مقرب فوقانی جنبه قهر و ظلمه نسبت به آنکه در تحت است دارد، و این تحناتی نسبت به فوقانی دارای جنبه محبت است. و هر نور، بوزخ بیان دو نورانیت فوقانی و تحناتی است^{۳۹}. و همچون حجابی کار می‌کند که در آن واحد

ایسن جهان افسوده و ضعیگن است؛ در جستجوی نیمه دیگر با دانائیت دیگره آسمانی خویش است، و آنگاه به سمادت می رسد و خوشحال می شود که با نیمه ملکوئی خود متحد شود و به نیز نگاه آسمانی خویش برود. صورت بشری با این ترتیب بار دیگر با دانائیت روحانی و نمونه فرشته ای خود که «ضمیر» واقعی او است، و چیزی است که باید پیشروه تا بتواند «باعده» متحد می شود؛ به این منی که باید آنچه که واقفا دهست» بشود، و نمی تواند به آرامش برسد و این سرگردانی راه که به گم شدن کسودگی در دلانهای تو برتری بر بیخ و خمی می ماند، به پایان برساند، مگر آن گاه که با فرشته محافظ آسمانی خود که «دانائیت» واقعی او است از نو یکی شود^{۳۷}.

طبیعیات و علم النفس

سهروردی، پس از پایان دادن به بحث در جهان فرشتگان، به توصیف جهان اجسام و نفوس، یعنی به طبیعیات و علم النفس پرداخته است. طبیعیات وی، همان گونه که انتظار می رود، بر پایه نور بنا شده نه بر پایه هیولی و صورت ارسطویی که آن را طرد کرده است. همه اجسام درجائی از نور و سایه (ظل) هستند، و طبیعیات عبارت است از بحث در نوری که شدت آن به علت ظن جهان مادی کاهش یافته است. وی اجسام را به سه دسته تقسیم کرده است: یکی آنها که راه نور را می بندند و مانع نفوذ آن می شوند؛ دوم آنها که نسبت به نور شفافیّت دارند و مانع عبور آن نمی شوند؛ و بالاخره دسته سوم آنها هستند که نور را به درجات مختلف اجازه عبور می دهند و به این ترتیب خود به دسته های چندی تقسیم می شوند^{۳۸}.

۸۳

جوهرهای ملکوئی «تجدد یافته» است. اینها را می توان همچون تبلور آن جنبه «صلدی» فرشتگان مغرب با جدا ماندن آنها از نور الانوار دانست که تنها او است که به صورت مطلق واقیّت دارد و بنا بر این از هر گونه جنبه عدسی تهی است.

بالاخره از رشته عرضی فرشتگان یک دسته فرشتگان متوسط به وجود می آید که همچون خلفای آنها مستقیماً بر روی انواع حکومت می کنند. اعضای این رشته متوسط را انوار مدبره و گاهی انوار اسفهدیه می نامند، و این نام اخیر بیشتر برای آن دسته از فرشتگان است که بر نفوس آدمیان حکومت دارند. این فرشتگان، به میانجیگری محبت، افلاک را به حرکت در می آورند، و حافظ همه آفریدهای زمینی از معدنی و گیاهی و حیوانی و بشری می باشند.

در انسان، در مرکز هر نفس يك نور اسفهدی وجود دارد که نقالیهائی او را رهبری می کند. و همه انواع بشری روی هم-رفته در تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که ربالنوع انسانی نامیده می شود، و سهروردی آن را با روح القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی می داند، و جبرئیل را الهام همنده هر معرفتی می شمارد^{۳۹}.

علاوه بر جبرئیل که محافظ تمام نوع بشر است، هر کس فرشته محافظ خاصی دارد که در جهان فرشتگان مقیم است. بنا بر نظر سهروردی، هر نفس، پیش از فرود آمدن به خطه بسطن، در خطه فرشتگان منزل داشته است. هنگام داخل شدن به بدن، نفس با هسته مرکزی آن که غیر مادی و ملکوتی است، به دو نیمه تقسیم می شود، که یکی در آسمان باقی می ماند و دیگری به زندان یا «قلعه» بدن فرود می آید. به همین جهت است که نفس بشری پیوسته در

۸۲

طرح کلی این سینا و دیگر مسلمانان پیروی کرده است.^{۳۲} نفس نباتی، یا نفس نامیه، بنا بر نظر شیخ اشراق، دارای سه قوه اصلی غایبه و نامیه و مولده است. غایزه به نوبه خود مهارت از چهار قوه جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه است. نفس حیوانی، علاوه بر اینها، قوای حرکتی را نیز دارد که عبارت است از آرزو و خشم و شهوت که از خصوصیات نفس حیوانی است. ولی همه این قوا، چه در نفس نباتی و چه در نفس حیوانی، جلوه‌هایی از نور ملکی حاضر در هر یک از انواع است، و عمل و وظیفه آنها با پستی از طریق پیوستگی با نور فهمیده شود.

انسان، که عالیترین نوع حیوان است، علاوه بر اینها و بر پنج حس خارجی که در آنها با بعضی از حیوانات عالیه شریک است، پنج قوه درونی نیز دارد که تأثیرات دریافت شده از جهان خارجی را به نور اسفهبی که در داخل آن موجود است منتقل می‌کنند. این پنج حس باطنی را سهروردی به نامهای حس مشترک و منصوره و مدرکه و منجمله^{۳۳} و حافظه نامیده که نفس ناطقه، که در واقع همان نور اسفهبی است، همچون تاجی بر سر آنهاست، و این خود جرقه‌ای از نور فرشته‌ای است که چنان در قلمه بدن اسیر شده است که غالباً مترنگاه اصلی خویش را فراموش می‌کند. سهروردی و اشراقیان، پیش از آنکه در بند شمردن قوای نفسانی باشند، به این توجه دارند که وضع رقیباری را که نفس دچار آن شده نشان دهند، و بگویند که چگونه باید با یادآوری گذشته نفس را متوجه جایگاه اصلی خویش سازند و در خط بازگشتن به آن جایگاه بیندازند.

۸۵

به این ترتیب، آسمانها در حالت نورانیت به دسته دوم تلقی دارند، و زمین به دسته اول، و آب در حالت متعارفی به دسته دوم، و هوا به دسته سوم که شامل چند درجه است. آتش را که عنصر چهارم از عناصر است، سهروردی عنصر زمینی نمی‌داند، بلکه آن را صورتی از نور و خلیفه نور اعلی در محیط زمین می‌شناسد.

سهروردی، با تکیه کردن بر این زمینه، به بحث در نمودهای گوناگون طبیعی، و با لحن خاصه آنها که به آثار جوی مربوط می‌شود، می‌پردازد. و از همان روش عمومی مشابهی پیروی می‌کند، متناهی تکیه‌گاههای بحث او با فلسفه مشائی اختلاف دارد. مثلاً، با آنکه تبخیر و نظریه بخار را می‌پذیرد، در همه نمودهای کانیات جوی و تغییرات به اهمیت نور اشاره می‌کند. واقع این است که تمام طبیعات سهروردی اصولاً مبتنی بر بحث در اجسام همچون برزخی میان درجات مختلف نوری است که به اندازه‌های مختلف منکس با منتقل می‌کنند. اجسام در زیر فرمان افلاک، و افلاک در فرمان نفوس، و نفوس در فرمان طبقات مختلف فرشتگان، و فرشتگان مقهور نورالانوارند که بر سراسر جهان استیلا دارد.

از اختلاط عناصر با یکدیگر سه مملکت موجودات با موالید ثلاثه پیدا می‌شود که هر یک از آنها طلسم فرشته خاصی است. مثلاً در جهان معدنیات طلا و گوهرهای گرانها درخشندگی خاص دارند و تأثیرشان بر نفس آدمی این است که مایه شادی و خوشبختی آن می‌شوند، و این از آن جهت است که نور مندرج در آنها به نور مندرج در نفس آدمی، شباهت دارد. به همین ترتیب، در گیاهان و جانوران نور فرشته‌ای غالب است و بر اعمال هر یک از انواع فرمانروایی می‌کند.

سهروردی، در شمارش قوای نفسهای نباتی و حیوانی از

۸۴

است. دسته دوم به جهان صور «مطلق» و دهلیز بر بیخ و خم عالم خیال می رود که جهان تاریک نیروهای شریر و جیان است. و بالاخره نفوس حروفا و اولیا، پس از مفارقت از بدن، چندان بالا می رود که از جهان فرشتگان هم می گذرد و از سعادت قرب به نورالانوار بهره مند می شود^{۴۲}.

وضع نفس پس از مرگ و اینکه دچار رنج با از سعادت برخوردار می شود، بستاست به صفا و کمال آن که تا چه حد توانسته باشد از امکانات خود استفاده کرده و به معرفت دست یافته باشد. نفسی که هم پاک و هم کامل است، با لااقل یکی از این دو صفت را داده، از جدا شدن از این جهان که موضوع و هدف محبت و علاقه بسیاری از مردمان در این زندگی است، چندان رنج نمی برد. تنها نفسی که در آن واحد هم ناپاک و هم ناقص است، از مفارقت از زندگی این جهانی دچار رنج دائم می شود. شیخ اشراق، با توجه به این مطالب، اندرز می دهد که آدمی باید قدر ایام زندگی را که نصیب او شده نیکو بداند، و به صفای نفس خویش بپردازد، تا چنان شود که به فرشته‌های شایهت پیدا کند و به رب النور آسمانی خویش مانند شود.

اهمیت حکایات تمثیلی

تجزیه و تحلیل نظریات اساسی حکمت اشراق، به آن صورت که در حکمه الاشراف آمده، جنبه تعلیمی آثار سهروردی را روشن می کند، و حقیقت الهیات در آن، صورت منجمی به خود می گیرد. ولی برای دست یافتن به بصیرت کامل درباره رسالت سهروردی و منظره کلی نوشته‌های وی، لازم است که حکایات تمثیلی وی نیز مورد مطالعه واقع شود. اینها رساله‌های کوتاه رمزی و صوفیانه‌اند

ص ۸۷

معاد و وصال معنوی

بخش اخیر حکمه الاشراف مربوط است به بحث در وصال معنوی و حالت نفس پس از مرگ. سهروردی راهایی را نشان می دهد که به وسیله آنها نفس می توانند، در عین تعلق به بدن، از بندهای مادی خویش رهایی یابد، و از اشراق نور فرشته‌ای بهره مند شود. هدف هر انسانی باید همین باشد، چه هر نفس، صرف نظر از درجه‌ای که داده، در هر لحظه از زندگی خود در جستجوی نور اعلی است، حتی اگر خود از منظور اصلی جستجوی خویش هم آگاهی نداشته باشد. شادی و سعادت از اشراق شدن با نورهای آسمانی حاصل می شود، و سهروردی در این باره چندان پیش می رود که می گوید که هر کس که مره شادی اشراق شدن به وسیله نورهای فاجر را نچسبیده باشد، حتی از منی شادی و حقیقت آن بیخبر است^{۴۳}. همه شادیهایی جزئی و گذران این جهان چیزی جز انمکاسی از شادی اشراق شدن و عرفان نیست.

وضع نفس پس از مرگ بسته به درجه پاک‌گی و معرفتی است که در زندگی این جهانی به آن رسیده است. بنا بر اختلاف درجات معرفت، سه دسته نفوس می توان تشخیص داد: یکی سمداء که در این زندگی به درجه‌ای از پاک‌گی و صفا رسیده‌اند؛ دوم اشقیاء که نفوس آنان با شر و جهل تاریک شده است؛ سوم آنان که در زندگی این جهانی به ولایت و اشراق رسیده‌اند، یعنی حکما یا مثلهین. نفوس مردمی که به دسته اول تعلق دارند، پس از مرگ به جهان ارباب انواع می رود، و در آنجا از اصوات و مرزها و بوهای لذت می برد که نظایر زمینی آنها سایه‌هایی از آنها بوده

ص ۸۹

آفریده، و کلمه‌ای اصلی آفریده که بسیار برتر از فرشتگان است، همان گونه که نور خورشید برتر و انورتر از نور ستارگان است. انسان خود نیز کلمه‌ای از خدا و آوازی از پر جبرئیل است. با الهای جبرئیل بر فر از آسمانها و زمین گسترده است - این جهان سا بهما، با «مغرب»، چیزی جز سایه باک چپ جبرئیل نیست همان گونه که جهان انوار ماکونی با «مشرق»، انگارسی از بال راست او است. به این ترتیب همه موجودات این جهان از آواز پر جبرئیل به وجود آمده است. با کلمه و با آواز پر این فرشته مقرب است که انسان پیدا شده و با کلمه - یعنی با اسم الهی - است که وی کمال پیدا می کند و به حالت اصلی و اصل الهی خویش می رسد.

حکمت اشراقی

سهروردی را گاهی به این منتهم کرده اند که تمایلات ضد اسلامی داشته و می خواسته است دین زدوشتی را در برابر اسلام از نو زنده کند ۳۴. ولی حقیقت امر چنین نیست. البته، همان گونه که به تفصیل بیان کردیم، سهروردی تمایلات و ریزهای زردشتی را برای بیان نظریات خویش فراوان به کار برده است، چنانکه جا برین جهان هم پیش از وی ریزهای هرسی را به کار برده بوده است. ولی این امر به هیچ وجه مستلزم آن نیست که عقاید وی برخلاف اسلام بوده باشد. کلیت و شمول اسلام است که سبب آن می شده است که عناصر گوناگون در آن پذیرفته شود، و جنبه باطنی اسلامی را شایسته آن کرده است که از اشکال سابق حکمت دینی استفاده کند. و در ایران که مکتب سهروردی پیشترین پیروان را پیدا کرده، به گفته ماسینیون، روحانیت اسلام همچون نوری بوده که وایران به وسیله آن جهان مرئی را از پشت منثور درخشان اساطیر

ص ۷۹

که تجربه روحی خاصی در آنها به زبانی بسیار ریزی بیان شده، و خود داین ریز جزوه تمام کننده ای از مشا هده و رؤیا را تشکیل می دهد. در این حکایات کو تا م که از بسیاری از جهات به حکایات پنهانی ریزی قرون وسطایی اروپایی، مثلا پارسیال، شباهت دارد، کوششی به عمل نیامده است تا حقیقت در همه تجلیات آن نمایان داده شود. بلکه در هر رساله مرحله ای از حیات روحی و تجریات درونی آشکار شده و از دسته ای از ریز برده برداشته شده است، و از این طریق نظری اجتماعی نسبت به جهان اشراق و روح خود سهروردی به دست می آید. جای آن نیست که همه این حکایات را در اینجا مورد بحث قرار دهیم، ولی، برای آنکه با شکل کلی آنها آشنایی پیدا کنیم، بهتر آن است که یکی از آنها، آواز پر جبرئیل ۳۴ را که دارای جنبه های مشترکی با سایر داستانهاست در اینجا به اختصار مورد مطالعه قرار دهیم. حکایت اصلی به دو بخش تقسیم شده، و در بخش اول شاگرد یا قهرمان داستان تمثیلی از حکیمی بحث می کند که لایما میر درون او، و فرشته راهنمایی او در راه رسیدن به حقیقت است. از حکیم می پرسد که منزل او کجا است، و در پاسخ می شنود که از دنا کجا آباء آمده است که در واقع سرزمینی خیالی است و در این جهان وجود ندارد، یعنی از جهان سه بعدی برتر است. پس از آنکه شاگرد دانست که استاد از کجا آمده است، به پرسیدن از وی درباره جنبه های گوناگون حکمت می پردازد.

در بخش دوم این داستان آهنگ کلی کتاب تغییر می کند. شاگرد از استاد می خواهد که اسم اعظم را به او بیاموزد. حکیم موافقت می کند و نخست اسرار علم جفر را به او تعلیم می کند که علم باطنی به معنای پنهانی حروف و کلمات از طریق ریز و تمثیل عددی آنهاست. سپس می گوید که خدا کلماتی مانند فرشتگان را

ص ۸۱

بر جهان، تحت تأثیر مکتب اشراق بوده است. در این مسئله آنکارا را از این سینا را طرد کرده و بر مذهب سهروردی رفته است. از این به بعد تعلیمات سهروردی به‌گسترده شدن در میان فلاسفه ایران و آسیای صغیر و هند ادامه دارد، و چون صفی‌په در ایران روی کار آمدند، تأثیر تعلیمات اشراقی بر حیات عقلی اسلامی به‌حد کمال رسید.

در زمان صفی‌په مذهب تشیع مذهب رسمی ایران شد، و نه تنها هنر و معماری ایران-چنانکه در سراسر جهان شناخته‌است- تجدید حیات کرد، بلکه علوم عقلی نیز تجدید شد، و این تجدید حیات عقلی، بر خلاف تجدید هنر، در خارج ایران تا زمان حاضر نامتناهی مانده است.^{۳۲} بحث در فلسفه و اشراق توسط میرداماد^{۳۳} - بزرگترین مدرس اصفهان در زمان شاه‌عباس - از نو زنده شد. وی استادی بود که مکتبی ابن‌سینایی با تفسیری از تالیف سهروردی، از دید پیروان مذهب تشیع، تأسیس کرد. پس از میرداماد، شاگرد معروف وی ملاصدرا، که در ایران وی را بزرگترین حکیم مسلمان همه زمانها می‌دانند، نظریات سهروردی را در تالیف ترکیبی خویش وارد کرد، و بیان آنها را به‌کمال رسانید. عقاید ملاصدرا شامل عناصر فلسفه مشائی نیز بود، و بعضی از اصول اساسی عرفان مکتب ابن‌عربی نیز در آن وارد شده بود، ولی همه آنها را در قالب تعلیمات مذهب شیعه ریخته و با نواحه با تالیف مربوط به حکمت الهی، مندرج در کتاب *فهیج الایلافة* حضرت علی بن ابی‌طالب - علی‌السلام - هماهنگ ساخته بود.^{۳۴}

با آنکه آثار سهروردی رفته رفته در مدارس رسمی تحت‌الشعاع تألیفات ملاصدرا قرار گرفت، از طریق همین آثار با نهم

قدیم خویش مشاهده می‌گردد.^{۳۵}

سنت اشراقی، با آنکه در میان اهل‌تسنن مفسران و بیروانی پیدا کرد، بیشتر در محافل شیعه رواج یافت. تألیفات سهروردی اصول عقاید و منبع مکتب اشراق را تشکیل داد، و حکیمان متأخر پیوسته تفسیرها و حواشی بر آن تألیفات نوشته‌اند. از مهمترین شروح *حکمة الاشراق* یکی آن است که شهرزوری، شاگرد و همکار سهروردی، نوشته است و بهترین شرح شناخته شده را *قطب‌الدین شیرازی* نوشت که شاگرد مشهور *خواججه نصیر‌الدین طوسی* و *صدرالدین قونوی* بود که این یکی برجسته‌ترین مرف نظریات ابن‌عربی در مشرق زمین است.^{۳۶} از این دو شرح، که هر دو در قرن هفتم نوشته شده، شرح *قطب‌الدین قرنها*، به‌عنوان شرح «رسمی»، متن مورد مطالعه بوده است. چاپ سنگی قدیم *حکمة الاشراق* که در بعضی از مدارس قدیمه از زمان انتشار آن در دوره قاجاریه تدریس می‌شود، این شرح و نیز حاشیه ملاصدرا را که سه قرن دیرتر نوشته شده در حاشیه دارد.

از میان مفسران آثار دیگر سهروردی باید این کمونه، شهرزوری و علامه حلی را نام برد که به‌ترتیب در قرنهای هفتم و هشتم شرحهایی بر *تلویحات* نوشته‌اند، و *جلال‌الدین دوانی* (قرن نهم) و *عبدلرزاق لاهیجی* (قرن یازدهم) که *هیج‌الکتور* را شرح کرده‌اند. به‌علاوه، باید از فیلسوفانی نام برده شود که در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفته بوده‌اند. در این میان نام *خواججه نصیر‌الدین طوسی*، فیلسوف و دانشمند بزرگ قرن هفتم، پیش از همه به‌ذهن می‌آید. با آنکه وی با شرح استادان به خویش بر اظهارات ابن‌سینا مکتب رقیب مکتب اشراق یعنی مکتب مشاء را زنده کرده، در بعضی از مسائل، و از جمله مسئله علم خدا

مسیحیانان خود شرکت داشت، یعنی جهانی که در آن وحدت
 بینایی که در نهجیات گوناگون حقیقت نهفته است خودنمایی
 می‌کرد.

عیاید اشرافی مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گرفت. و از همین
 راه بود که حکمای متأخر، همچون حاج ملاهادی سیروانی^{۵۰}
 مشهورترین شارح تعلیمات ملاصدرا در دوره قاجاریه، و شیخ
 احمد احسانی مؤسس مسلک شیخیه و مخالف بعضی از نظریات
 ملاصدرا، در تحت تأثیر تعلیمات سهروردی قرار گرفتند. در شبه
 قاره هند نیز آثار سهروردی، چه به صورت مستقیم و چه از طریق
 تألیفات ملاصدرا، تا زمان حاضر در مدارس دینی مورد تعلیم و
 تعلم است^{۵۱}. در ایران نیز چنین است، و نه تنها فلسفه و حکمت
 در مدارس فلسفیه تدریس می‌شود، بلکه در دانشکده الهیات
 دانشگاه تهران نیز از درسهای رسمی است. باک‌گرسی مخصوص
 تدریس حکمت اشراق است، و کرسی دیگری مخصوص تدریس
 نظریات مکتب ملاصدرا^{۵۲}.

از این گذشته، تأثیر سهروردی منحصر به جهان اسلام نبوده
 است. بعضی از آثار وی در دور قاسم‌الطو را بنفول هند به سنسکریت
 ترجمه شده، و پیش از آن نیز بعضی به زبان عبری ترجمه شده
 بود، و به این ترتیب نظریات وی به دو جهان کاملاً متفاوت به روی
 و هندی رسید. آثار وی همچنین توسط مؤبد عرب فائز زردشتی
 آذرکویان، و پیروان او دقیقاً مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفت،
 که در دوره صفویه، ابرآن را ترک گفته و به هندوستان مهاجرت
 کرده بود. آن حکمت جاودانی که شیخ اشراق در صدد تأسیس
 یا تجدید تأسیس آن بود، نه تنها در زمان حیات کوتاه وی چشم-
 انداز عقلی با نفوذی در پیروان مذهب شیعه و به طور کلی
 در سرزمینهای شرقی اسلام بود، بلکه از سرزمینهای اسلامی
 نیز گشت و به سیرانهای دیگر پیوست. از بسیاری جهات
 عنصری از جهان بحث مشترکی شد که اسلام در آن با

فلسفه اشراق پس از سهروردی

اینک هفت قرن از شهادت شیخ اشراق می‌گذرد ولی نفوذ فکری وی در طول این هشتصد سال رو به فزونی بوده است. بیشترین تأثیر فکری مکتب اشراق در دنیای تشیع و به ویژه فرهنگ ایران است. آثار مختلف سهروردی و بخصوص حکمة الاشراق و تلویحات در طی قرون مختلف و از طرف مستفکران گوناگونی شرح و تحلیل شده است. اولین شارح سهروردی شمس‌الدین محمد سهروردی است. سهروردی بر حکمة الاشراق و تلویحات شرح نوشته است. وی که در اواخر قرن هفتم زندقه می‌کرد و تا سال ۶۸۷ ه. ق در قید حیات بوده است تاریخ تولد و مرگش در مآخذ ذکر نشده است. مهمتین و دقیقترین شرح حال و آثار سهروردی را سهروردی در کتاب تاریخ فلسفه‌اش ترمذالارواح و روضه‌الانوار آورده است. و چهارمین اثر مهم سهروردی کتاب مبسوط الشجره‌الالهیه می‌باشد که بر روش اشراقی تألیف شده است و می‌توان آن

۹۵

۹۶

را دایرةالمعارف فلسفه اشراق نامید این کتاب منطق، طبیعیات، اخلاق، سیاست و مابعدالطبیعه را شامل می‌شود.

بی‌تردید تلاش‌های شهرزوری و آثار مختلف وی یکی از مهمترین عوامل رواج فلسفه اشراق در قرن هفتم است.

دومین شارح بزرگ فلسفه اشراق قطب‌الدین شیرازی است. قطب‌الدین در ۶۳۴ق در شیراز متولد شد و در سال ۷۱۰ق در تبریز وفات کرد. وی ریاضی‌دان، منجم، فیلسوف و عارف بود و نزد استادان نامداری چون خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالدین قونوی و کاتبی قزوینی تألم کرده بود. شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین مشهورترین شرح بر حکمة الاشراق شهرزوری است گرچه مقایسه آن با شرح شهرزوری نشان می‌دهد که قطب‌الدین کاملاً تابع شهرزوری است و علی‌رغم شهرت شرح قطب‌الدین، شارح اصلی حکمة الاشراق شهرزوری است. و می‌توان گفت بزرگترین شارح حکمة الاشراق که با شرح خود به فلسفه اشراق رونق بخشید شهرزوری است گرچه شهرت قطب‌الدین بیش از وی است.

کار مهم قطب‌الدین علاوه بر شرح بر حکمة الاشراق، ایجاد رابطه میان عرفان ابن عربی و فلسفه اشراق است.

قطب‌الدین هم شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی بود و هم شاگرد صدرالدین قونوی و با توجه به اینکه صدرالدین قونوی مرید و شارح ابن عربی است می‌توان گفت قطب‌الدین شیرازی اولین اندیشمندی است که

فلسفه مشاء، حکمة اشراق و عرفان ابن عربی را به هم تقرب کرده است و زمینه را برای تلفیق این سه مکتب فراهم نموده است.

در قرن هفتم دو متفکر دیگر هم تلووحات را شرح کردند یعنی ابن‌کمونه و علامه حلی. ولی شرح ابن‌کمونه بر تلووحات اهمیت بسیاری یافت و در میان پیروان فلسفه اشراق به عنوان متن درسی انتخاب شد. ابن‌کمونه در کتاب دیگر خود الجدید فی المحکمة که در نقد فلسفه ارسطویی نوشته شده است کاملاً از فلسفه اشراق متأثر است و بر اساس مانی اشراق به نقد فلسفه ارسطویی می‌پردازد. علامه حلی که تا اوایل قرن هفتم در قید حیات بود کتابی نوشت به نام حل‌المشکلات من کتاب التلووحات، وی با شرح خود کوشید نکات مهم تلووحات را روشن کند.

البته استاد علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی نیز از شیخ اشراق متأثر بود و گرچه وی شارح بنام فلسفه مشاء است ولی در مسئله علم باری به مباحثات از نظریه علم حضوری شهرزوری پیروی کرده است. شروحی که بر آثار شهرزوری در طی قرن هفتم نوشته شده است نشان می‌دهد که فلسفه شهرزوری در قرن هفتم کاملاً مطرح است و تدریس و تألیف پیرامون آنها به یک سنت تبدیل شده است. به عبارت دیگر جریان فلسفه اشراق در کنار جریان‌های دیگر فکری در حال گسترش و اعتلاست.

در قرن نهم علامه دوانی (متولد ۸۳۰ق، متوفی ۹۱۳ق) بر کتاب هیکل‌النور شهرزوری شرح نوشت. وی نویسنده پیرشوری بود و کارهای او

موجب رونق فلسفه اشراق شد. در زمان وی شیراز مرکز ثقل علوم فلسفی بود و از شهرهای مختلف برای تحصیل فلسفه به نزد وی در شیراز می آمدند. غیبات‌الدین منصور دشتکی که همزمان با حکومت شاه طهماسب صفوی است کتابی در شرح هیاکل‌النور سهروردی نوشت به نام اشراق هیاکل‌النور.

میان دوانی و غیبات‌الدین منصور دشتکی مناظرانی هم وجود داشته است. دشتکی در فلسفه روش اشراقی داشت و در فلسفه مشاء و عرفان نیز صاحب نظر بود. وی در دهه چهارم یا پنجم قرن دهم وفات کرده است. بزرگترین احیاءکننده فلسفه اشراق در قرن یازدهم محمدباقر داماد مشهور به میرداماد است. وی با مهارتی که در فلسفه اشراق داشت و با تبحری که در علوم نقلی شیعه کتب کرده بود فلسفه مشاء، اشراق و معارف شیعی را ترکیب نمود و زمینه را برای کار ملاصدرا فراهم کرد. نگاهی به آثار میرداماد مانند قیاسات، جذوات، غلغلة‌الملکوت، تقدیسات و... نشان می دهد که میرداماد نه تنها در مسئولیتی که حتی در اسم گذاری کتاب‌های خود هم گرایش اشراقی دارد. میرداماد در آثار مختلف خود اصطلاحات و مفاهیم اشراقی را به کرات به کار می گیرد. بنابراین می توان گفت میرداماد متفکری کاملاً اشراقی است و آثار او بار دیگر اندیشه سهروردی را در جامعه ایران رواج داد گرچه سبک پیچیده نوشته‌های وی و کثرت اصطلاحات به کار رفته در آثارش از تأثیر آنها بسیار کاست. میرداماد دیوان شمسی به نام محارقات‌الانوار دارد و تخلص شعری وی هم

اشراق است که نشانگر علاقه وی به تفکر اشراقی است.

در قرن یازدهم فیلسوف دیگری که فلسفه اشراق را مطرح کرد ملاصدرای شیرازی است. آثار ابن سینا، سهروردی و ابن عربی مهمترین مآخذ افکار وی بودند. ملاصدرا بر حکمة الاشراق سهروردی شرح نوشت و با این کار نشان داد که تنهایی بوعلی و حکمة الاشراق سهروردی برای او متن‌های چالش برانگیزی بوده‌اند. گرچه ملاصدرا مکتب خاص خود را بنا نهاد ولی دین او به فلسفه اشراق بسیار زیاد است و مهمترین آموزه‌های دستگاه وی چون اصالت وجود و تشکیک در وجود به نحوی ریشه در افکار سهروردی دارد. طرح تشکیک و کاربرد آن در نظام واقعیت را اولین بار سهروردی مطرح کرد و گرچه وی به تشکیک در نور معتقد بود ولی صدرا با اصلاحی در آن تشکیک وجود را مطرح کرد. علاوه بر این سهروردی با طرح اعتباری بودن مفاهیمی چون وجود و ماهیت و اثبات اینکه زیادت وجود بر ماهیت در خارج موجب تسلسل می شود زمینه را برای اصالت وجود فراهم کرد. گرچه در پاره‌ای مواضع سهروردی به نحوی سخن می گوید که با اصالت وجود سازگار است.

از شاگردان ملاصدرا کسی که بر آثار شیخ اشراق شرح نوشته است ملاعبدالرزاق لاهیجی است که کتاب هیاکل‌النور سهروردی را شرح کرده است.

در دوره قاجار حاج ملاهادی سبزواری شارح اصلی مکتب اشراق است و آثار مختلف وی نشانگر تأثیر پذیرفتن از فلسفه اشراق است به

کرد و نشان داد که کشف حقیقت اصلی‌ترین دغدغه بشر در همه تمدن‌های بزرگ تاریخ بشر است و انسان به حق خواهی انسان است. فلسفه سهروردی علاوه بر جامعه ایران در سرزمین‌های دیگر اسلامی هم اثرگذار بوده است. اندیشه اشراقی وی جامعه اسلامی و زردشتی هند را هم در طی ۸ قرن گذشته متأثر کرده است و در آنجا هم صدها اثر در شرح و تفسیر آثار سهروردی تألیف شده است. سرزمین دیگری که سهروردی در آن نفوذ کرد سوریه و آسیای صغیر است که محل فعالیت حلقه اخوان تجرید سهروردی بود و فلسفه اشراق از آن سرزمین به جاهای دیگر سرایت کرد و آثار شهرزوری اولین دست‌نویس‌های این حلقه است گرچه ما جز شهرزوری افراد دیگر این حلقه را نمی‌شناسیم.

به دلایل مختلفی آثار سهروردی به زبان لاتین ترجمه نشد و دنیای غرب تا قرن بیستم وی را نمی‌شناخت. گرچه احتمالاً قیابان بهود با حکمه الاشراق آشنا بوده‌اند و آثار وی به اسپانیای جنوبی رسیده بود. به‌عنوان نمونه این سبوعین در رساله‌الفقریه خود به تلوینحات سهروردی اشاره می‌کند. در قرن بیستم هانری کربن فرانسوی در راستای ترویج فلسفه اشراق تلاش بسیاری کرد و بخش مهمی از آثار سهروردی را تصحیح و منتشر نمود و با تحلیل‌ها و تفسیرهای خود فلسفه سهروردی را به جامعه غرب و به ویژه فرانسه شناساند. آثار وی در توجه بیشتر جامعه‌های اسلامی به شیخ اشراق هم کاملاً مؤثر بوده است. گرچه هنوز آنچنان که شایسته

ویژه در مسئله علم حضوری که تأثیر سهروردی بر وی کاملاً روشن است. مفکر دیگری که فلسفه سهروردی را در دوره قاجار تدریس می‌کرد آقا محمدرضا قمشای است. وی که در سنت سبزواری فعالیت می‌کرد می‌گوشید فلسفه صدرای اشراق و عرفان ابن عربی را با هم سازگار سازد. در دوره قاجار کسانی چون بلا عبدالله زنجیری و پسرش ملا علی زنجیری و میرزا مهدی آشتیانی مهمترین مبلغان فلسفه اشراق و صدرا بودند. کتاب لمعات ملا عبدالله زنجیری نشانگر نحوه تأثیر سهروردی بر افکار وی است.

تأثیر فلسفه اشراق بر فلاسفه دوره پس از قاجار نیز کاملاً روشن است به نحوی که کمتر اثری فلسفی در این دوره منتشر شده است که ذکری از فلسفه اشراق و اصول و مبانی وی در آن نرفته باشد. بنابراین می‌توان گفت در طول هشت قرن، که از شهادت سهروردی می‌گذرد همواره تأثیرگذارترین نحله‌های فلسفی ایران به حساب آمده هرچند در چهارصد سال اخیر بسیاری از افکار سهروردی به نام فلسفه صدرایی رایج شده است. بنابراین می‌توان گفت فلسفه معاصر اسلامی بر سه ستون اصلی مکی است: ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرای شیرازی. هر چند شیخ اشراق حلقه واسط میان فلسفه مشاء و فلسفه صدرایی است. ویژگی مهم دیگر فلسفه اشراق تفسیر معنوی و عقلانی از فرهنگ ایران باستان است. بنابراین سهروردی میراث فلسفی ایران را در افق اندیشه اسلامی مطرح

فلسفه اشراق است گام‌های اصلی برداشته نشده است و دنیای اسلام در راستای بازاریابی و اعتلای فرهنگی خود و دفاع از عقلانیت شرق ناچار است به متفکرانی چون سهروردی توجه خاصی داشته باشد و میراث فکری وی را ترویج و تعمیق کند. میرانی که وجوه سه گانه نقل، عقل و کشف را به نحو سازگاری ارائه می‌کند و تفسیری عقلانی و معنوی باطنی از وحی ارائه می‌دهد و از شریعت اسلامی تفسیری استدلالی و عرفانی ارائه می‌کند. چنانکه عرفان باطن فقه و فقه، شکل ظاهری عرفان محسوب می‌شود و عقلانیت روح حاکم بر فقه و عرفان به حساب می‌آید. و نور حقیقت در آینه استدلال و تجربه بر آدمی می‌تابد و ذهن، زبان و زندگی وی را نورانی می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. مجموعه مسمقات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۳، مشتمل بر:
الف. الهیات توحیحات
ب. المقاربات
ب. المنازع و المطارحات
۲. مجموعه مسمقات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۳، مشتمل بر:
الف. حکمۃ الاشراق
ب. رسالة فی اعتقاد الحکما
ب. فقهۃ النبوة، القرینة
۳. مجموعه مسمقات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰، مشتمل بر:

دو جریان متفاوت فکری در حوزه فلسفی اصفهان

کسانی که با فرهنگ اسلامی آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند که تفسیر معنوی قرآن و توجه به باطن این مصحف شریف، یکی از سرچشمه‌های اساسی و اصلی تأملات فلسفی است. گراف بیت اگر گفته شود که تفسیر تاولی قرآن را به هیچ وجه نمی‌توان از نوعی تأمل فلسفی جدا دانست. این مسأله نیز مسلم است که تفسیر تاولی قرآن و توجه به اصناف و پرده‌های باطنی این کتاب مقدس در روایات و احادیث ریشه دارد که از انبیا اطهار علیهم‌السلام رسیده است. به این ترتیب می‌توان گفت تأملات فلسفی در جهان اسلام، چه در دایره تجربیات معنوی و چه در حوزه حکمت نظری، با روایاتی که از انبیا علیهم‌السلام رسیده است، پیوندی محکم و ارتباطی صمیمی دارد. با مراجعه به آثار عرفا و کتب حکمای الهی به آسانی می‌توان دریافت که توجه به برخی از روایات تا چه اندازه در سیر اندیشه و تأملات فلسفی این اندیشه‌وران اثر داشته است. ضائل ماندن از این حقیقت تاریخی

۱۰۵

صفحه ۱۰۵

زندیه در مازندران ۲. سلسله‌های علویان در مراکش و یمن ۳. دولت فاطمیان در مصر ۴. رهبران شیعی آل بویه در بغداد ۵. نهفت حسن صباح و پیروان او.

آنچه ذکر شد یکی از هزاره و مستفی از خروار است. در زمینه‌های فکری و فرهنگی فعالیت‌های پیروان تشیع آنچنان متنوع و گسترده است که در این مختصر نمی‌توان از آن سخن به میان آورد. باید به این نکته توجه داشت که حمله منول به جهان اسلام تمام مظاهر تمدن و فرهنگ آن را در هم ریخت. منولان بیابانگرد، مسلمانان را در روستاها و شهرهای پیشرفته قتل عام کردند و از صد هزار نفر، بی‌مبالت، صد کس باقی نگذاشتند. اهل تحقیق گفته‌اند: «خوابی که در ظهور دولت منول اتفاق افتاد و قتل عامی که در آن زمان رفت، اگر تا هزار سال دیگر هیچ حادثه‌های واقع نشدی هنوز تدارک‌پذیر بودی». برخی از مورخان معتقدند که حمله منولان، علاوه بر آثار ویرانگر و زناپخش داخلی، موازنه سیاست جهانی را به نفع مغرب‌زمین نیز بر هم زد. در خلال این خوابها که از آثار شوم حمله منول بر جای مانده بود، علما و اندیشه‌وران شیعی دست از تلاش برنداشتند و به فعالیت‌های علمی و فرهنگی خود ادامه دادند؛ به همین سبب بود که در خلال نخستین دهه دولت ایلخانان، مذهب تشیع مذهب رسمی این دولت اعلام شد. این واقعه در زمان حکومت الجایتوی خدابنده رخ داد. در این جریان، نقش دانشمند بزرگ شیعی، علامه حلّی، بسیار برجسته است. علمای شیعه پس از علامه حلّی به فعالیت خود ادامه دادند و در راه ترویج ساختن سلسله‌های حاکم به پذیرش عقاید مذهب تشیع تلاش فراوان کردند. برخی از نورسنگان شیعی مذهب بر این عقیده‌اند که بسیاری از سلسله‌های حاکم بعد از مغول، دارای نظریات امامی بوده‌اند. در میان این سلسله‌ها چوپایان، آل جلائری، سرپاداران و قزاق‌بوغلوها را می‌توان نام برد. سلسله ناشناخته آرتوق‌ها نیز در زمره سلسله‌های مزبور قرار گرفته‌اند.^۱

۱. پجل، ۲، مزای، پیدایش دولت صفوی، ترجمه به‌قوب آزید، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱.

نظر شرفیستمان
مربوطه این روند

موجب شده است که گروه بسیاری، بویژه شرق‌شناسان، مرکب اشتباه شوند و تاریخ را تحریف کنند. مهم‌ترین اشتباه این گروه این است که گفته‌اند جریان فکر فلسفی با مرگ ابن رشد در سال ۵۹۵ هجری پایان یافت و پرونده تأملات فلسفی در جهان اسلام برای همیشه بسته شد. ایجان معتقدند هنگامی که در پایان قرن ششم این رشد را به خاک سپردند، فلسفه اسلامی نیز به گور تاریخ سپرده شد و چشمه اندیشه برای همیشه در این دیار خشکید. کسانی که با چشمی باز و دیدم‌های روشن به تاریخ می‌نگرند و تأملات فلسفی را با تفسیر تأویلی قرآن مجید همراه می‌بینند، این واقعیت را نیز درمی‌یابند که تفسیر تأویلی و تأملات فلسفی در جهان اسلام در روایات رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام ریشه دارد. و همین امر موجب می‌شود که در محیط پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و کثرت شیعه‌نشین ایران چشمه اندیشه‌های فلسفی و تجربیات عرفانی همواره ساری و جاری باقی بماند. ما در اینجا به این مسأله مهم و اساسی نمی‌پردازیم که با افول ستاره فلسفه در مغرب جهان اسلام پس از مرگ ابن رشد، خورشید حکمت اشراقی در مشرق جهان اسلام، با نشر آثار سهروردی در خنجرین گرفت. همین اندازه یادآور می‌شویم؛ با پیدایش حکومت صفوی در ایران، که به‌طور رسمی آیین تشیع را ترویج می‌کرد، شیخیه حکمت و فلسفه اسلامی بار دیگر بارور شد و شمراتی نیکو و شیرین داد. البته باید فراموش کرد که تاریخ تشیع، از هنگامی که در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با نام شیعه علی ظهور یافت، تا تشکیل دولت صفوی در ایران - یعنی حدود نه قرن پس از آن - یکی از طولانی‌ترین و پرجاذبه‌ترین فصل‌های تاریخ اسلام را نشان می‌دهد.

نسرلو و تشیهای
تاریخ تشیع

مذهب تشیع دارای تاریخی پرمسجرا و فراز و نشیب‌های فراوانی است که هم ناکامی داشته و هم به کامیابی‌های دست یافته است. درست است که در خلال تاریخ تشیع ناکامیها فراوان بوده است ولی کامیابیها و پیروزیهای پیروان تشیع، چه در زمینه‌های علمی و فرهنگی و چه در زمینه‌های سیاسی، نیز بسیار مهم و به یادماندنی است. در زمینه پیروزیهای سیاسی می‌توان به وقایع و جریانهای زیر اشاره کرد: ۱. دولت

پیروزیهای سیاسی
موتاریخ تشیع

از هنگام سقوط بغداد در سال ۶۵۶ هجری قمری تا تشکیل حکومت صفویه در ایران، حدود دو و نیم قرن به طول انجامید. در طول این مدت درونها و سلسله‌های مختلف و متعددی به وجود آمدند و پس از مدتی از میان رفتند. در این مدت دوره فترت - بین مرگ ابوسعید آخرین ایلخان مغول و آمدن سلاطین صفوی - دوره سقوط و هرج و مرج و آشفتگیها به‌شمار می‌آید. شعر سعید در این دوره مصداق پیدا می‌کند، آنجا که می‌گوید:

در وضع روزگار نظر کن به چشم عقل

احوال کس میرس که جای سؤال نیست

در مسج فتنه‌ای که خلاق فتناده‌اند

با توجه به آنچه اجمالاً در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت وقایع و رخداد‌های سخت و سهمگینی که در طول مدت دروست و پنهان سال در کشور ایران جریان داشت، آنچنان روانگر و نابودکننده بود که در تاریخ بشر کم‌ظنیر و با بی سابقه است. اکنون اگر پیامدهای شوم فرهنگی و فکری این وقایع سهمناک را در قریب‌های بعد مورد ملاحظه قرار دهیم به عمق فاجعه بیشتر پی می‌بریم. وقایع و حوادثی که طی سالهای متصادی همچون باران بلا بر سر مردم ایران زمین باریدن گرفت، اگر حتی نبی از آن در جوامع دیگر روی می‌داد تعداد آنها را بر هم نمی‌زد و به وادی نابودی رهسپار می‌شدند. کسی که وقایع تاریخی در فاصله میان حمله مغول و ظهور دولت صفوی در ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد، برای داوری درباره اندیشمندان این کشور در این فاصله زمانی، نباید جانب انصاف را رعایت کند و بر اساس شرایط خاص آن دورزها سخن گوید. آیا دور از انصاف نیست که برخی از بزرگان اندیشه راه که در این احوال بر آشوب زندگی می‌کردند، مورد انتقاد تند و بی‌رحمانه قرار دهیم و آنان را مظهر کامل انحطاط در فکر و فلسفه به‌شمار آوریم؟ کجایی با عنوان روزگاری اندیشه سیاسی در ایران به قلم دانشور سحرآمیز، آقای دکتر سیدجواد طباطبایی، اخیراً انتشار یافته و روزگاری فلسفه سیاسی در آن، بخشی از تاریخ

روزگاری اندیشه فلسفی به‌شمار آمده است. دکتر طباطبایی می‌گوید:

مشکل اساسی خواجه نصیرالدین طوسی این بود که بر خلاف نخبستین فیلسوفان دوره اسلامی، از قارایی تا مسکویه و ابن سینا، که مشارک استواری از تأمل در رابطه عقل و شرع برای اندیشه خود فراهم آورده و با تفسیری عقلی از شریعت توانسته بودند جمعی میان حکمت و شریعت و عقل و نقل ایجاد کنند، تعداد ناآیدار میان حکمت و شریعت و عقل و نقل را به نفع شریعت از میان برد و بدین‌وسیله که از دیدگاه کلام و البته با توجه به عرفان خواجه - به صورتی که در رساله اوصاف الاشرافه بیان شده است - حکمت عملی و بورژوا با تأکیدی که در دوره متأخر بسط آن، بر تهذیب اخلاق شده بود نمی‌توانست معنایی داشته باشد.^۱

همان‌سان که در این عبارات مشاهده می‌شود، دکتر طباطبایی تعداد میان حکمت و شریعت یا عقل و نقل را ناآیدار دانسته معتقد است خواجه طوسی این تعداد ناآیدار را به نفع شریعت از میان برده است. کسانی که با تاریخ فلسفه اسلامی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که قاطبه حکمای اسلامی بر تعداد میان عقل و نقل و هماهنگی میان حکمت و شریعت تکیه کرده و در این راه از هیچ کوششی دریغ نوزیده‌اند. این مسئله از نظر آنان تا آنجا اهمیت دارد که برخی معتقدند عقل بدون نقل و نقل بدون عقل، امکان‌پذیر نیست. در نظر این اشخاص عقل خالص بدون اینکه نوعی ارتباط با نقل داشته باشد در وجود انسان منشاء اثر نیست، همان‌گونه که نقل خالص نیز بدون اینکه به نوعی با عقل مرتبط باشد، اساس استدلال و استنباط قرار نمی‌گیرد. همان‌گونه که ذکر شد تعداد میان عقل و نقل در نظر حکمای اسلامی جایگاهی ویژه داشته و در سطح گسترده‌ای همواره مورد توجه بوده است. البته تعداد میان عقل و نقل دارای نوعی نوسان است که به نحوه تفکر اشخاص و شرایط زمان و مکان بستگی دارد، یعنی برخی از اندیشمندان اسلامی در عین اینکه به تعداد میان عقل و نقل سخت معتقدند، به نقل بیشتر توجه دارند، ولی در برابر

۱. سیدجواد طباطبایی، روزگاری اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کوریا، ۱۳۷۵، ص ۲۲۳.

به گرداگرد خود چندان که بپیم بلااگرنگستری و من نگسیم آنچه خواجه به زبان نظم در مورد مشکلات زمان خود بیان کرده، درباره سایر اندیشمندان بعد از او تا قبل از تشکیل دولت صفوی در سال ۹۰۷ هجری نیز صادق است. البته پس از پیدایش سلطه صفویه زمینه برای رشد اندیشه فراهم شد و حکمت الهی رونق گرفت. در همین دوره است که مکتب کلامی - فلسفی اصفهان به مضمّن ظهور می رسد و بسیاری از علما، چه در حوزه معقول و چه در حوزه معقول، به نشر آثار خود می پردازند. حوزه فلسفی اصفهان در عصر صفوی تعداد بسیاری از دانشمندان را در دامن خود پرورش داد که بسیاری از آنان در علوم و فنون مختلف جامعیت داشتند. این حوزه از جهت تعداد و کثرت دانشمندی که در آن پرورش یافتند بر سایر حوزه های دیگر برتری دارد. بررسی آراء و احوال و ذکر نام این بزرگان در این مختصر ممکن نیست. حکیم محقق، جناب آقای سیدجلال الدین آشتیانی، در اثر گراندنر خود: مستجاباتی از آثار حکمای الهی ایران طی چندین مجلد به ذکر نام و شرح آراء و عقاید این بزرگان پرداخته است. بررسی آثار و عقاید حکمای عصر صفوی پیش از جناب آقای آشتیانی صورت نگرفته و سائمانه نام و اندیشه برخی از آنان در برده خفا مانده است. صرف نظر از چند تن که، بنا به جهات و دلایلی، آثارشان مشهور شده و مورد توجه قرار گرفته اند، آثار بسیاری از حکمای این دوره به محک نقد و بررسی در نیامده است.

یکی از خصوصیات اندیشمندان این عصر این است که آنان نه فقط در حکمت و ساحت عقلی صاحب نظر بودند، بلکه در علوم نقلی مانند فقه، حدیث، رجال و ذریه نیز مهارت و توانایی لازم را داشتند. ملامحسن فیض کاشانی، محقق سوزواری، آقا حسین خروانساری و سیدمحمد اصفهانی، معروف به فاضل هندی را می توان از نمونه های بارز و آشکار این دسته از اندیشمندان به شمار آورد. بهمانندین فاضل هندی آثاری از قبیل السامع السیّء فی شرح الرضعة البیّة و کشف اللثام عن قواعد الأحکام

۳۴۱ ص ۳ این سینه، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیر، ج ۳، ص ۳۲۱

۱۱۸

گروهی دیگر ضمن حفظ تبادول میان عقل و نقل به اعتبار عقل بیشتر تکیه دارند. خواجه نصیرالدین طوسی از جمله حکمای است که نه تنها تبادول میان عقل و نقل را به زبان عقل از میان برنداشته، بلکه تا آنجا که توانسته علم کلام را به فلسفه نزدیک کرده است. کسانی که با تاریخ علم کلام در جهان اسلام آشنايي دارند به خوبی می دانند که این علم در اثر تلاشهای خواجه تحول پذیرفته و پیش از پیش صبغه فلسفی پیدا کرده است. کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی از جمله کتابهای کلامی - فلسفی است که در طول فرجهای ستمدای مورد توجه اهل اندیشه بوده و تا کنون بیش از دهها شرح و تعلیقه بر آن نوشته شده است. نوشته شدن این همه شرح و تطبیق بر کتاب کلامی - فلسفی خواجه، نشان دهنده این واقعیت است که چراغ تفکر و تأملات فلسفی در میان مردم مسلمان ایران هرگز خاموش نشده و همواره پرتو خود را به سوی افراد مستعد می افشانده است.

حوادث سهمنگ تاریخ همانند طوفانی مهیب همه چیز را بران کرده و دگرگون ساخته است؛ ولی نور حکمت و تفکر را تورا نه است برای همیشه در این سرزمین نابود سازد. در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران بر این مسأله تکیه شده که عقل عملی نزد اندیشمندان اسلامی، غیر از آن چیزی است که نزد فلاسفه یونان مطرح بوده است. این ادعا را به هیچ وجه نمی توان انکار کرد؛ ولی صحت این آدها به معنای این نیست که اندیشه سیاسی، به دنبال اندیشه فلسفی در ایران زوال یافته است. بر واضح است که عقل عملی در محیط اسلامی بنا به دلایلی - که اکنون جای ذکرش نیست - غیر از آن چیزی است که برای فلاسفه یونان مطرح بوده است؛ ولی وجود این تفاوت، نمی تواند دلیل بر این باشد که اندیشه سیاسی و اندیشه فلسفی در این سرزمین رو به زوال رفته است. خواجه نصیرالدین طوسی اندیشه ورزی است که در سخت ترین شرایط زندگی و در میان طوفانهای تند حوادث نور تفکر و شمع اندیشه را محفوظ نگاه می دارد. او در جایی از کتاب شرح اشارات این سبأ به مشکلات زمان خود اشارت کرده با زبان نظم چنین می گوید:

زوال اندیشه سیاسی

در ایران

ص ۱۱۸

اندیشه‌های او را می‌توان همسنگ و هم‌تراز اندیشه‌های فیلسوف شیراز به‌شمار آورد.

در اینجا باید یادآور شویم که دو شخصیت مهم عصر صفوی، یعنی میرزاالقاسم فندرسکی و شیخ رجیملی تبریزی، چنانکه باید و شاید شناخته نشده‌اند. همان‌گونه که میرداماد و صدرالمآلین استاد و شاگرد بودند، میرزاالقاسم فندرسکی نیز استاد شیخ رجیملی تبریزی به‌شمار می‌آید. ولی بین این استاد و شاگرد و آن استاد و شاگرد از جهت سبک اندیشه و اسلوب تفکر فاصله بسیار است. کسانی بر این صقیله‌اند که میر فندرسکی از پیروان حکمت مشایی بوده و بیشتر اوقات کتابهای شیخ الرئیس ابوعلی سینا را تدریس می‌کرده است؛ ولی حقیقت این است که تدریس کتابهای این سینا دلیل بر مشائیس بودن فرد نیست؛ زیرا بسیارند کسانی که آثار این سینا را تدریس می‌کنند ولی خود را پیرو حکمت مشایی معرفی نمی‌کنند. وانگهی، شواهدی در دست است که نشان می‌دهد میر فندرسکی پیرو اندیشه مشائیان نبوده است. صقیله‌ای که از این حکیم به یادگار مانده و در بسیاری از کتابها نقل شده نشان‌دهنده این است که او به مشرب فکری افلاطون بسیار نزدیک بوده است. ما برای نمونه چند بیت از این صقیله را جهت آگاهی خوانندگان نقل می‌کنیم:

چرخ با این اختران نغز و خوش زبانی
صورتی در زیرا دارد آنچه در بالاسی

صورت زیرین اگر با نزدیکان معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکناستی

درینباید این سخن را هیچ فهم ظاهری
گر ایرنمیر استی و گر بر ولی سناستی

همان‌سان که در این چند بیت مشاهده می‌شود میر فندرسکی قرابت و انس خود را با حکمت افلاطونی نشان داده و در بیت اول با صراحت تمام مسأله نقل یا ارباب انواع را مطرح کرده است. او از این مرحله نیز با فراتر گذاشته و فهم دو فیلسوف بزرگ جهان اسلام را از وصول به حقیقت مثل افلاطونی، تا توان دانسته است! میر فندرسکی در رساله «صفاویه»

۱۱۳

در فقه به رشته تحریر درآورده و در همین حال به تلخیص کتاب شتای این سینا با عنوان ملخص الشفاء دست یافته است. او فقیه بزرگی بود که اندیشه‌های فلسفی را مابین با مبانی فقهی نمی‌دانست. ملامحسن فیض کاشانی علاوه بر اینکه در فلسفه و مسائل عقلی آثاری ارزنده از خود به یادگار گذاشته، در علم حدیث و تفسیر نیز مهارت و توانایی داشت. بین تفسیر صلفی و کتب رافی او که به احادیث مربوط می‌شود، هماهنگی و سازگاری وجود دارد. در تفسیر صافی و کتاب رافی امور معنوی و مسائل مربوط به باطن نروان دیده می‌شود (در آغاز این مقال یادآور شدیم که غور در امور معنوی و مسائل مربوط به باطن همواره با تأملات فلسفی همراه است. به همین جهت است که می‌توان گفت این دسته از اندیشمندان جامع مقبول و مقبول بوده‌اند و اندیشه‌های آنان همواره به صیغهٔ معنویت آراسته است. بیشتر دانشمندان عصر صفوی از این ویژگی برخوردارند و آثاری که از آنان باقی مانده است می‌تواند گواه این مدعا باشد.)

می‌توان دید در میان اندیشمندان عصر صفوی شخص صدراالمآلین شیرازی در مقام بنیانگذار یکی از مکبهای نیرومند فلسفی، از هر شخص دیگری شناخته‌شده‌تر است. اندیشه‌های بلند این حکیم بزرگ به‌گونه‌ای گسترش یافته که در طول حدود چهار قرن بسیاری از صاحبان فکر را تحت تأثیر و سیطره خود قرار داده است؛ البته طی این چند قرن کسانی در برابر صدراالمآلین موضع گرفته و کوشیده‌اند اندیشه‌های او را مورد انتقاد قرار دهند؛ ولی تعداد این انحصاحین اندک بوده و نقد آنان نیز تنها به چند حاشیه و تعلیقه محدود شده است. از زمان صدرالمآلین تا کنون هنوز کسی توانسته به‌طور منظم و منسجم و بر اساس اصول و مبانی محکم، فلسفه این فیلسوف را مورد نقدی همه‌جانبه قرار دهد. در میان اندیشمندان عصر صفوی میرداماد نیز شناخته شده است و کسانی که با فلسفه آشتایی دارند، او را در مقام حکیمی بزرگ مورد تسجید و تکریم قرار می‌دهند. درست است که او استاد صدرالمآلین بوده است ولی نه شهرت او در فلسفه به پایه شهرت صدرالمآلین می‌رسد و نه

۱۱۳

شود او رساله حرکت را بر مشرب حکمای مشایی نوشته، مستقیماً تر می نماید از اینکه بگویم این فیلسوف تصدیقه معروف خود را مطابق مشرب دیگران به رشته نظم کشیده است.

مورچه در این باب گفته شود در این واقعیت تردید نیست که میرفندرسکی در اندیشه های شیخ رحیملی تبریزی به شدت اثر گذاشته است. شیخ رحیملی تبریزی نیز به نوبه خود جریانی فکری را به وجود آورد که بسیاری از اندیشمندان پس از او، این جریان فکری را اساس اندیشه های خویش ساختند. شیخ رحیملی از معاصران صدرالمتألهین شیرازی است، ولی از جهت نوع فکر و سبک اندیشه فرسنگها با او فاصله دارد. حکیم تبریزی با نظریه حرکت در جوهر به شدت مخالف است و با قول به وجود ذهنی نیز روی خویش نشان نمی دهد. او در رساله الاصل الاصلیه به ابطال وجود ذهنی پرداخته آن را بر دو مقدمه استوار می سازد. از جمله مسائل مهم و اساسی که شیخ رحیملی تبریزی بر آن تأکید می کند، یکی این است که اطلاق وجود را بر واجب و ممکنات به اشتراک نمی داند. در همین مورد است که حکیم تبریزی به قول حکمای هند تمسک کرده می گوید: «حکمای هند به این معنا تصریح کرده اند و گفته اند که حق تعالی هست نه بهیستی که ممکناتند»^۷. او پس از پذیرش قول به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکنات، نظریه دیگری را مطرح می کند که بسیار بحث انگیز است. شیخ رحیملی تبریزی صفات حق تبارک و تعالی را انکار کرده معتقد است که صفات در مورد واجب نه همین ذات است و نه زاید بر ذات. این سخن بدین معناست که ذات مقدس حق تبارک و تعالی از هرگونه صفتی منزوه و بیزار است و نمی توان او را موصوف به صفات دانست. مبانی فکری و فلسفی شیخ رحیملی تبریزی به نوهی الهیات تبریزی منتهی می شود. طرح تفکر و سبک اندیشه او به هیچ وجه جدید نیست و سابقه آن به زمانهای دور بازمی گردد. منابع فکری این حکیم و کتابهایی که به آنها دسترسی داشته برای ما شناخته شده نیست.

نظر میرفندرسکی
موسسه: مسان
حق تعالی

خود نیز بیشتر به سخنان افلاطون استناد کرده و از ارسطو کمتر برای سخن خود شاهد آورده است. او در همین رساله از عدل و تقویم جدازندگی سخن گفته و کلام افلاطون را شاهد مدعای خود آورده است. عین عبارت او در این باب چنین است: «مسطح ایزد تعالی و رضای او در حقیقت نه انتقام است و نه مکافات که از اینها مستغنی و بیزار است؛ بلکه عدل است و تقویم، چنانکه افلاطون گوید: خلق الله العالم و رب العالم ترتیباً عقلاً فن خالف ما ربه فقد عانده و من عانده فقد استحق التقویم و التقریم هو المقویبه»^۲. همان سان که در این عبارت مشاهده می شود میرفندرسکی در باب معنای عدل و تقویم به کلام افلاطون استناد کرده و آن را اساس سخن خود قرار داده است. او در جای دیگری از این رساله، هم اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته و هم به قاعده مهم و اساسی «امکان اثر نه» اشاره کرده است. اهل بصیرت نیک می دانند که قاعده امکان اثر نه و اتحاد عاقل و معقول صیغه مشایی ندارد و به مشرب افلاطون نزدیکتر است.

شیخ الرئیس ابراهیمی سینا با صراحت تمام اتحاد عاقل و معقول را مرود شمرده و بغضات علمی افلاطون را در مورد این مسئله مزجرات دانسته است. نکتهای که باید به آن توجه شود این است که میرفندرسکی در رساله «حرکت»، مثل افلاطونی را فضل دانسته و گفته است، در مکولات به وجود مثل نیازمند نیستیم^۳. آنچه در این رساله راجع به مثل آمده با آنچه او در قصیده پیشگفته ابراز داشته است سازگار نیست. و در اینجاست که باید تصدیقه را ساختگی بدانیم و با اینکه در صحت نسبت رساله حرکت به میرفندرسکی تردید کنیم، البته راه سومی نیز وجود دارد و آن این است که بگویم میرفندرسکی رساله حرکت را تنها بر مذاق و مشرب حکمای مشایی به رشته تحریر درآورده است. این نظر به که گفته

نظر میرفندرسکی
درباره عدل خداوند

۲. سیدجلال الدین آشتیانی، مستغنی از آثار حکمای الهی ایران، انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی، قم ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۵.

۳. مسان، ص ۷۸ - ۷۹.

۴. مسان، ص ۸۷.

او نیز در نشر اندیشه‌های استاد از هیچ کوششی دریغ نرزید. شاگردان معروف شیخ رجبعلی عبارتند از: ۱. قاضی سعید قمی، ۲. محمدحسن قمی برادر قاضی سعید، ۳. ملاعباس مولوی، ۴. ملامحمد تنکابنی، ۵. میرقوام رازی، ۶. محمدرفیع پیرزاده؛ این شخص تفریبات استاد را در دو مجلد ضبط کرد و به ارشاد شیخ رجبعلی نام آن را معارف الهیه گذاشت. قاضی سعید قمی که از عرفا و حکمای متاله شناخته می‌شود، نسبت به استاد خود شیخ رجبعلی بسیار خاضع و صمیمی بوده و برخی از آثار خود را به وی تقدیم کرده است.^۸ این عارف عالی‌مقام در بسیاری از آثار رجبعلی را آورده و بر اساس همین آرا و عقاید موضع‌گیری کرده است.

از جمله اندیشمندان بزرگ و در عین حال گمنامی که از افکار و عقاید حکیم تبریزی تأثیر پذیرفته است، علی‌قلی بن ترچنای خان را باید نام برد. این حکیم متاله که از دانشمندان بزرگ عصر صفوی به‌شمار می‌آید، در سطح وسیع و گسترده‌ای افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی را ضمن آثار و تألیفات متعدد خود بیان داشته است. علی‌قلی بن ترچنای خان که در قرن یازدهم هجری می‌زیست بیش از همه از محقق پرفیض دانشمندان بزرگی چون آقا حسین خراسانی و شمس‌الدین گیلانی بهره‌مند شده است؛ ولی میزان تأثیر افکار و عقاید شیخ رجبعلی تبریزی در سبک اندیشه و تفکر او به وضوح قابل مشاهده است. این حکیم خان، با خان حکیم که از رفاه در زندگی و معیشت تا حدودی برخوردار بوده توانسته است به بسیاری از رسایل فلسفی و کتب حکمی که میراث گذشتگان محسوب می‌شود دست یابد. دست‌نویس به کتابهای متعدد فلسفی و شوق مطالعه و تحقیق که خداوند به علی‌قلی خان صیانت فرموده موجب شده است که او بتواند حوزه اندیشه خود را گسترش دهد و به نکات جالب توجه و بدیعی دست یابد. این موهبت و صیانت خداوندی بوده که خان حکیم توانست آثار ارزشمند و گرانقدری به وجود آورده آنها

آینه او به کتاب اثول‌چیا که به اشتهای آن را به ارسطو نسبت داده‌اند، استناد کرده و رگ‌های فکری مکتب نوافلاطونی در آثارش به وضوح قابل مشاهده است.

حکیم تبریزی در برخی موارد به سخنان حکمای هند نیز تمسک جست، ولی به هیچ وجه سند گفتار خویش را روشن نکرده است. با این همه نمی‌توان به‌طور قاطع ادعا کرد که شیخ رجبعلی تبریزی از حیث اسلوب اندیشه و طرز تفکر به کدام‌یک از مکاتب شناخته شده فلسفی وابسته است. آنچه در آثار شیخ رجبعلی تبریزی واضح و آشکار دیده می‌شود و می‌توان آن را سند سخنان این حکیم به‌شمار آورد، تعدادی از احادیث و روایات اهل بیت عصمت و طهارت است که او به شرح و تفسیر آنها می‌پردازد. حکیم تبریزی موضع خود را در مورد مسأله صفات حق تبارک و تعالی که بسیار پرماجرا و بحث‌انگیز است، با استناد به همین گونه روایات توحیه می‌کند. ما در آغاز این گفتار یادآور شدیم که تفسیر معنوی قرآن مجید و فهم دقیق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، همراه با تأملات فلسفی همراه است. توجه به روایات و تقلف با معانی و مضامین آنها، از خصوصیات حکمای عصر صفوی به‌شمار می‌آید. این فقط شیخ رجبعلی تبریزی نیست که اندیشه‌های فلسفی خود را با فهم دقیق روایات تبیین و توحیه می‌کند، بلکه صدرالمسألین شیرازی نیز - که در جهت مخالف شیخ رجبعلی قرار دارد - برای تبیین و توضیح اندیشه‌های خود از روایات بهره‌مند می‌شود. در هر صورت افکار فلسفی صدرالمسألین شیرازی و اندیشه‌های حکیم شیخ رجبعلی تبریزی، دو جریان فکری تیره‌مندی را ترسیم می‌کند که بعد از این دو اندیشه‌ور بزرگ، پیرروایان این دو خط فکری را ادامه دادند. اندیشه‌های فلسفی صدرالمسألین که با عنوان حکمت متعالیه مطرح شده، در اثر استحکام و انجاسی که دانست شیخ و شهرت فراوان پیدا کرد و حدود چهار صد سال است که پیرسته منشاء آثار بوده است، ولی اندیشه‌های شیخ رجبعلی، تبریزی نیز جای خود را باز یافت و بسیاری از دانشمندان را به خود مشغول داشت.

اندیشمند عصر صفوی علی قلی بن ترچهای خان است. این کتاب ارزشمند که متعل بر یک دوره حکمت طبیعی و الهی است و به زبان شیرین فارسی به رشته نگارش درآمده به همت محقق سخت‌کوش و پژوهشگر مشتاق، خانم فاطمه نفا، به صورت پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه تصحیح و آماده چاپ شده است.^۱ راقم این سطور درباره احوال و آثار و زندگی علی قلی بن ترچهای خان سخنی نمی‌گوید، زیرا مصحح محترم در حد توان خود و تا آنجا که به منابع دسترس داشته در این باب سخن گفته است. درباره کیفیت تصحیح و شیوه پژوهش در این کتاب نیز بهتر است به مقدمه مصحح مراجعه شود. در اینجا یادآوری این نکته لازم است که کتاب احیای حکمت علی قلی بن ترچهای خان، همانند سایر آثار این متفکر توانا، نشان‌دهنده جریان فکری نیرومندی است که در جهت خلاف اندیشه‌های صدرالمعالمین شیرازی وجود داشته است. این جریان فکری در تعلیمات شیخ رجیبلی تبریزی به اوج خود رسیده و به صورت نظامی فلسفی مطرح شده است. این نظام فلسفی که با ترویج الهیات تربیتی سازگاری دارد، با معانی و مضامین برخی از روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام نیز نزدیک است. در این نظام فلسفی رگه‌هایی از اندیشه‌های مکتب نورالاطرفین نیز وجود دارد که برای اهل بصیرت به وضوح قابل مشاهده است.

بدون تردید صدرالمعالمین شیرازی نیز در نظام فلسفی خود که در جهت خلاف مکتب شیخ رجیبلی تبریزی قرار دارد از مضامین روایات شیعیه و معانی آیات قرآن مجید بهره‌مند شده و از این طریق به اندیشه خویش رسمت و غنا بخشیده است؛ ولی در این مسأله نیز تردید وجود ندارد که سبک تفسیر صدرالمعالمین از آیات و برداشت او از روایات، فیر از سبک و اسلوب شیخ رجیبلی تبریزی و شاگردان او است. به عبارت دیگر کتاب زیر نظر دفتر تشریحات مکتوب، وابسته به انجمن آثار و مفاخر فرهنگی در سال ۱۳۷۷ چاپ شده است. احیای حکمت، تألیف علیقلی بن ترچهای خان، تصحیح و تحقیق: فاطمه نفا، ناشر: احیای کتاب، با مقدمه دکتر علامحسین ابراهیمی دبانی، تهران، ۱۳۷۷ خورشیدی.

را برای آینه‌نگار به یادگار گذارد. در میان حکما و اندیشمندیانی که از مکتب فکری شیخ رجیبلی تبریزی پیروی می‌کنند، کمتر کسی را می‌شناسیم که به اندازه علی قلی خان آثار مکتوب از خود به جای گذاشته باشد. همان‌سان که اشاره شد زندگی نسبتاً مرفه این خان حکیم موجب شده بود که او بتواند با فراغت باک و آسودگی خاطر به تألیف و تحقیق اشتغال ورزد. متأسفانه آثار به‌جای‌مانده از این حکیم در طول مدت چند قرن از دسترس اهل تحقیق دور بوده و به بورتی فراموشی سپرده شده است.

آنچه درباره آثار علمی خان حکیم ذکر شد، درباره آثار ارزشمند بسیاری از حکما و علمای دیگر اسلامی نیز صادق است. بسیاری از آثار گرانبهای دانشمندان اسلامی در گوشه و کنار کتابخانه‌های جهان، هنوز به زور طبع آراسته نمانده است. با نهایت تأسف باید گفت برخی از این آثار به سبب عدم توجه درست در حال فرسوده شدن و نابودی است. تردیدی نمی‌توان داشت که از میان رفتن این آثار علمی و فلسفی که از ثمرات و نتایج فرهنگ پرمحتوای اسلامی است، فاجدهای بزرگ و رویدادی سهمناک به‌شمار می‌آید. امید است علاقه‌مندان به فرهنگ اسلامی به این خطر بزرگ توجه کنند و تا آنجا که می‌توانند در رفع این بقیصه بکوشند. نگارنده این سطور که از سالها پیش به این مسأله توجه کرده بود، برای احیای آثار اسلامی تا آنجا که در توان داشته کوشیده است. تنها راهی که برای انجام این کار مهم برگزیده‌ام این بوده است که دانشجویان مستعد و علاقه‌مند را در دو مقطع دکتری و کارشناسی ارشد جهت احیای آثار بزرگان حکمت اسلامی ترفیض و تشویق کنم. در طول مدت چندین سال که در دانشگاههای مختلف کشور به تدریس اشتغال داشته‌ام، متجاوز از صدها رساله پایان‌نامه دکتری یا کارشناسی ارشد در موضوعات مختلف فلسفی، کلاسی و صرفانی، با راهنمایی این حقیر تصحیح شده که نسخه‌های آنها هم‌اکنون در دانشگاههای مربوطه موجود است.

از حسن و زینت اثر علمی و فلسفی مستعدان اسلام

دیگر می‌توان گفت هریک از این دو جریان فکری که هم معاصر و هم رقیب یکدیگر بودند، به حکم اینکه از معانی و مضامین روایات اهل بیت علیهم السلام مدد می‌گیرند، رنگ حکمت شیعی را در ناصیه خود آشکار می‌سازند. آنچه در تقسیم‌بندی‌های اخیر زیر عنوان «مکتب فلسفی اصفهان» مطرح شده، می‌توان آن را به نوصی حکمت شیعی نام نهاد؛ ولی به این نکته نیز باید توجه داشت که حکمت شیعی یا مکتب فلسفی اصفهان که در دوران حکومت صفویان به شکوفایی رسید، در حکمت متمایزه صدرالمتألهین خلاصه و محدود نمی‌شود (حوزه فلسفی اصفهان مشتمل بر دو جریان عمده فکری است که در رأس یکی از این دو جریان، شیخ رحیم‌علی تبریزی و پیروان او قرار گرفته‌اند. البته جریان مهم و نیرومند دیگری که از این حوزه فلسفی ناشی می‌شود، همان حکمت متمایزه صدرالمتألهین است. درست است که حکمت متمایزه ملاصدرا خورش قرار داده است، ولی وظیفه رحیم‌علی و پیروانش را تحت‌الشماع خویش قرار داده است، ولی وظیفه محقق و پژوهشگر راستین اینجا ب می‌کند که از جریان فکری دیگری که رقیب حکمت متمایزه ملاصدرا شناخته می‌شود، به هیچ وجه غافل نمانند.)

کتاب احیای حکمت علی‌قلی بن فرج‌نای خان، از جمله کتابهای مهمی است که نظام فلسفی حکیم تبریزی در آن مطرح شده و به جزئیات این جریان فکری پرداخته است. لازم به یادآوری است که سایر آثار فلسفی خان حکیم، به اهتمام دانشجویان علاقه‌مند کارشناسی ارشد رشته فلسفه و به راهنمایی نگارنده این سطور، در دست تصحیح است. امیدوارم این آثار ارزشمند به گره‌ناری تصحیح شود که بتوانیم آنها را اعتبار دهیم و دین فرهگی خود را به درستکاران فلسفه ادا کنیم.

۱۳۷۵ خورشیدی

۱۲۱۵

۱۲۵

۱. دورنمایی از سرگذشت میرداماد

میر محمدباقر شمس‌الدین محمد حسینی استرآبادی، مشهور به میرداماد^۱، دخترزاده محقق ثانی (علی بن عبدالمالی کرکی)، ملقب به:

۱. گویند که محقق کرکی حسب الامر روزیایی حضرت امیرالمؤمنین (ع) دختر خود را به عقد ازدواج شمس‌الدین محمد درآورده که به فرموده آن حضرت فرزندی از او ظاهر خواهد شد که وارث علوم انبیا و اوصیا خواهد گردید. لکن بعد از چندین، پیش از آنکه فرزندی بوجود آید، آن دختر وفات یافت و محقق از بی نتیجه‌گی ظاهری آن روزیایی رحمانی در حیرت بود تا بار دوم باز در خواب آن حضرت فرمود که همانا سراد ما دختر دیگری بوده، نه این دختر متوفی. ایکن آن امیر جهان مطلع را امتثال کرده و دختر دیگری را به عقد شمس‌الدین در آورد و بعد از چندین همین میرداماد بوجود آمد و به مدارج عالیة علمیه ارتقا یافت و مصداق آن روزیای رحمانی گردید. ایکن در السنیة بعضی دابر و در قاموس الاعلام خود نیز معتقدانقر را داماد شاه عباس مانعی دانسته و این لقب مشهوری داماد و میرداماد را نیز مستند بدان داشته، همانا ناشی از قاتل تنبغ و بی اطلاعی از حال ایرانیان است. رحمة الأوت. ج ۵، صص ۵۶ - ۵۷.

۱۲۳

میرداماد

۱۲۲

از تولد تا حضور / ۳۵

در طبع دوران تحصیل خویش از محضر علمای بزرگی کسب فیض کرد و از برخی از آنها اجازه روایت گرفت. از جمله اساتید و متفایح اجازه وی می‌توان به این شخصیتها اشاره کرد: سید ابوالحسن موسوی عاملی، سید حسین حسینی کرکی عاملی، سید نورالدین حسینی موسوی عاملی جمعی (از تلامذه شهید ثانی)، سید علی موسوی عاملی، شیخ عبدالمالی بن علی بن المالک کرکی^۱ (دایی میرداماد)، شیخ عبد علی خادم جابلقی، شیخ عزالدین حسین بن عبدالصمد^۲ (پدر شیخ بهایی)، فخرالدین محمد

۱. صورت اجازه شیخ عبدالمالی به میرداماد: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كما هو اعلمه و مستحقه، و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و عترته الطاهرين. و بعد: فانّ الولد الامير الحسين السيب، سلاله السادات الاطهار، جامع الفوائد و الكمال، صاحب الفهم الناقب، و الحسب العائب، السيد محمد باقر، ولد المحرم العمور المفقور السيد محمد الاسترآبادي قد اطلمت على حاله و انه مع حداثة سنة قد اطلع على كثير من المساجد، و له فيها تحقيقات حسنة و تفريعات قوية، و ائني اجيزته ان يتقل ما وصل اليه و ظهر لديه انه من ائوالى و ان يعمل به و ان يروى مصنفات و ائني المرحوم المفقور علي بن عبدالمالى و ان يروى جميع ما لى رواية عن مشايخى الاعلام مرابعالى و له طريق الاحتياط موافقاً على محافظة الشرايط بين اهل العلم، و كتب عبدالمالى بن علي بن عبدالمالى حامداً مصعباً مسلماً، و الحمد لله و حمده.

۲. صورت اجازه شيخ عزالدین حسین به میرداماد: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله كثيراً على نعمه و افضاله، و صلوة و سلامه على سيدنا محمد النبي الاخي و آله. و بعد: فانّ الولد الامير الافضل الاكمل الاكمل السيد السيد الأرحم، السيد محمد باقر بن السيد الجليل النزيل الاصيل شمس الدين محمد الاسترآبادي - تولى الله نزيته - ممن قد صرف جملة من عمره على تحصيل ثوبن العلم، و نافع على اقرانه

ص ۱۲۵

۳۴ / میرداماد بینا نگار حکمت یانی

استادالبشر^۱، برهان‌الدین^۲، شمس‌الدین، سیدالافاضل^۳، المعلم الثالث، مؤسس المحكمة البعانية... و متخلص به اشراق، به سال ۹۷۰ هـ. ق^۱ و به روایتی ۹۶۹ هـ. ق^۵ در خانواده‌ای از اهل علم، دین و تقوا دیده به جهان گشود.

او از استعداد فوق‌العاده‌ای برخوردار بود و حافظه‌ای قوی داشت،^۶ و از آنجا که در خانواده‌ای از اهل علم نیز به دنیا آمده بود، توانست از شرایط دشوار آموزشی که بر آن دوران حاکم بود بخوبی بهره‌برد و بتدریج در زمره حکما و اندیشمندان بزرگ عصر خویش و از نوادر و نوابغ جهان اسلام قرار گیرد.

در مرحله نخست، آموزشهای کلاسیک را از مشهد آغاز کرد، و پس از گذراندن دروس مقدماتی (صرف، نحو، معانی بیان، لغت و ...) به فراگیری علوم قرآنی، فقه، اصول، حکمت، ریاضیات،... و ائس با روایات استعمال و زید؛ و برخی از آثار خویش را در این دوره نگاشت.

۱. طبقات اعلام الشيعة، ج ۵، ص ۶۷.
۲. خلاصة الاشارة، ص ۲۸.
۳. شرح المنظومة (حکمت)، ص ۱۱۲.
۴. ر.ک: طبقات اعلام الشيعة، ج ۵، ص ۶۷.
۵. ر.ک: نجه العقول فی اسماة الرجال، ص ۹۸.
۶. اسکندر بیگ منشی در عالم آرای عباسی (ج ۱، ص ۱۶۴) بیامون حافظه میر چنین می‌نویسد: «حافظه میر به مرتبهای است که از اول حال در سادی نشو و نما هر نقد عباری که به خازن طبیعت سیرده، در حفظه آن شرط امانت به جای آورده؛ فلسی از آن از خازن طبیعت و نآد فلفله دوران ثروت نشده».

ص ۱۲۴

از تولد تا حضور / ۳۷

و در شهرور سنه ثمان و ثمانین و تسعمائة (۹۸۸ ه. ق) از دارالسلطنة تروین به قصد زیارت مشهد مقدسه رضویه به دارالمؤمنین کاشان خرامید، و روزی چند درین جانب ساکن گردید.^۱

پس از آن به اصفهان مهاجرت کرد و تا پایان عمر در آنجا سکنه گردید و به نشر معارف حقیقه، اندیشه‌های حکمی و تربیت شاگردان پرداخت.

او در مکتب خویش، شاگردان بسیار ارزشمندی را پرورش داد که هر یک از شخصیت‌های برجسته تاریخ تفکر عقلانی مسلمانان به شمار آمده و در رشد و بالندگی معارف دینی بویژه حکمت اسلامی نقش بسزایی داشته‌اند. مشهورترین ایشان که برخی از او اجازه روایت نیز گرفته‌اند، عبارتند از: میر سید احمد علوی، ملا صدرا ی شیرازی، ملا شمسای گیلانی، ملا عبدالقادر گیلانی، محمد اشکوری دیلمی لاهیجی، ابو الفتح گیلانی، سید احمد عربزی درب امامی، نظام‌الدین احمد دشتکی، شیخ عبدالله سمنانی، حسین بن حیدر کرکی، محمد حسن زلالی خراسانی، ملا خلیل غازی قزوینی، میر محمد تقی استرآبادی، ملا عبدالمطلب طالقانی و....

آن گونه که در منابع تاریخی آمده است، مصنف دارای دو فرزند نیز بوده:

۱. میرزا صدرا
۲. همسر میر سید احمد علوی (پسر خاله و وارث منوی میر) که خلاصه‌الاشعار، به نقل از عقده کتاب النبات، صفحه بیست و نهم.

۱۲۷ هـ

۳۶ / میر داماد بنیانگذار حکمت بیانی

سماکی (محمد فخری).^۱

نقل است که در سیزده سالگی از عبدالعالی پسر محقق کرکی و در چهارده سالگی از حسین بن عبدالصمد اجازه گرفته است؛^۲ و این حاکی از آن است که او به خاطر نبوغ و استعداد کم نظیرش از همان اوان جوانی به مراتب بالای دانش و علم رسیده و به همین دلیل مورد توجه علمای عصر خویش نیز بوده است. میر خود در متنی مشرق‌الانوار چنین می‌گوید:

بیست بود سال به دور قمر لیک به دانش ز خیزد پیرتر
پس از سالها اقامت در مشهد مقدس، به تروین مهاجرت کرد^۳ و مدتی نیز در اردوی مملا به درس اشتغال نمود، تقویش دقایق طبع نقاد و ذهن و تاد خود را بر صحایف ضمایر علما و فضلا ظاهر گردانید.

بعمیل الفهم و تمیز فی سلوک فی شنب العالم و فتریه مع صفر سنه و غضاغضا غسویه، و قد التمس منی الاجازه لما أرویه من الأحادیث مع ضیق المجال و نشئت الحال وأجبت مانعته تقویاً بالی آياته العظامین، و جمعت ذلک ذخراً لی یوم الدین و أنجرت له روایه ما یجوز لی روايته من أحادیث أئمتنا المصومین - صلوات الله علیهم أجمعین - بطرفی المقررة إذا صححت لیدی، أفاض الله تملی علی، فلیرو ذلک كما شاء لمن شاء، وأحب محتافاً.

۱. قال ذلک بلسان و رقمه بیانه، مقتر رجمه زیه الأرحم، حسین بن عبدالصمد، فی شهر رجب الفرد سنه ثلاث و ثمانین و تسعمائة.
۲. ر. ک: امل الأول، ج ۱ و ۱۶ رضی الله عنهما، ج ۲ و هس الملها.
۳. رضی الله عنهما، ج ۵، ص ۶۷.

۱۲۹ هـ

۳۸ / سرداماد بیابانگذار حکمت بیانی

خاندان میر داماد همگی از نوادگان او ریند.

میر به خاطر صفای باطنی و قدرت فوق‌العاده علمی، در میان مردم جایگاه ویژه‌ای داشت و از معتزبان شاه عباس صفوی بود.

سربانجام پس از سالها تحقیق، تالیف، ترتیب شاگردان، مجاهده و حضور در صحنه‌های سیاسی در سال ۱۰۴۰ - ۱۰۴۱ و یا ۱۰۴۲ هـ. ق. در سفری که به همراه شاه صفوی به قصد زیارت عتبات عالیات رفته بود، در مابین کربلا و نجف، در حالی که آیه هوناً ایتینا النفس المطمئنة از چینی آئی زبکی زانویه مؤزیة^۱ را از برز مه می‌کرد، چشم از جهان فرو بست و بیکر مطهرش - طبق وصیتش - در نجف اشرف مدفون گشت. «افسلاص علیه بوم ولد و بوم مات و بوم بیعت جناه.

ملا عبدالله کرمانی متخلص به امانی در تاریخ وفات او چنین سروده است:

نشان از جور این چرخ جفاکش کز و کرده دل هر شاد ناشاد
ز اولاد نسب دانای عصری که پویش صادر ایام کم زاد
محمد بساقر داماد کز وی عروس فضل و دانش بود دلشاد
چیز از ماتمش گریان شد و گفت: عروس علم و دین را مرد داماد

یا به جهت عدم احاطه آنها بر نصوص و منابع دینی، و یا به دلیل دیدگاه‌های خاص آنها در رابطه میان عقل و شرع و نحوه تبیین سازگاری میان این دو، و یا به سبب ناتوانی نظام فلسفی آنها بود.

میرداماد با استفاده از تجربیات اندیشمندان پیشین خود و با احاطه‌ای که بر نصوص دینی داشت، در انطباق نظام فلسفی خویش بر مضامین شیعی و آشتی میان عقل و شرع - که در ظاهر گاه با هم ناسازگاری داشتند - توفیق بسیاری یافت.

سالها از محضر اعظم و اساطین و خیرگان علوم روانی کسب فیض کرده و جانش از نسیم روح بخش کلمات معصومان (ع) سرمست شد. از بسیاری از مشایخ اجازه روایت داشت. در اثر آنس، با روایات و غواصی در اقیانوس بی‌کرانه آنچه که از پیامبر گرامی اسلام و ائمه (ع) بر جای مانده، و تسلط بر تمامی دانشهای عقلی و نقلی، بر بسیاری از منابع روایی همچون الکافی، الاستیعاب، من لایحضره الفقیه شرح و حاشیه نگاشت؛ و گاه در تفسیر برخی از روایات - مانند: حدیث «انما الاعمال بالنیات»^۱، «ایة المؤمن خیر من عمله»^۲ و حدیث تمثیل حضرت علی (ع) به سوره توحید، رساله مستقلی تحریر کرد.

در تفسیر و تأویل آیات نیز مهارت خارق العاده داشت. استنباط‌های مکرر به آیات و روایات، و آمیختن عبارات فلسفی با آنها، نشانه بارز آنس

۱. بحار الأنوار، ج ۷، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۹، ج ۸، ص ۸۴ و ۲۴۸ و ۳۷۱.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۲۲؛ ج ۷، ص ۷۰، ۱۸۹، ۱۹۰ و ...

* * *

میرداماد با بررسی و تحقیق بر روی حکمت اشراق به عمده‌ترین کاستیها و امتیازات آن پی برد و دانست که حکمت اشراق نیز همچون حکمت مشا فلسفهای خام و نامستوری است.^۲ علاوه بر آن، علی رضم تأکید شیخ اشراق بر سیر و سلوک عارفانه و تلاشهای گرانسنگ وی در این زمینه، بهره‌تأم از آن نبرده، و در تطبیق عناصر نظام فلسفی خویش بر نصوص دینی توفیق کامل یافته است.

به هر حال آنچه مسلم است، میر در ترسیم نظام فلسفی خویش به شدت تحت تأثیر حکمت اشراق نیز بوده. این تأثیر به میرانی است که در نامگذاری آثارش از واژه‌هایی چون القیسات، الحدوات، الإحاضات و التشریفات، مشرق الأنوار...؛ و در عناوین فصلهای کتابهایش از عباراتی چون: قیس، جذروه، و بیض... استفاده کرده و در شعر واژه «اشراق» را به عنوان تخلص شعری برگزیده است.

۳. آموزه‌های شیعی: هیچ یک از فیلسوفان مسلمان پیش از میرداماد در تطبیق اندیشه‌های فلسفی خویش بر مبانی دینی توفیق کامل نیافتند؛ و این

۱. رک: سه رساله از شیخ اشراق، (کلمة الصوف)، ص ۸۲.

۲. رک: همان، ص ۱۱۷، ۳. رک: جذوات و موافق، ص ۱۶۰.

ترتیب، حقّ تعالی را قدیم زمانی و مابسی‌وای او را حادث زمانی می‌انگاشتند.

حکیم گنجوی در مثنوی بسیار جذّاب سخن‌الاسرار در این باره می‌گوید:

پیشتر از پیشتران وجود کآب نـخوردند ز درمای جود
در کف این مُلکِ یساری نبود در ره این خـساکِ غیاری نبود
وصلهٔ تاریخ به سر نامده لُـمیتی از پرده به در نامده
فیضِ کرم کرد مواسای خویش قطره‌ای انکده به دریای خویش
حالی از آن قطره که آمد برون گشت روان این فلکی آبگون
در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و بر این باور

بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات، همانند تقدّم هر علت قائم‌ای بر معلولش، تقدّم ذاتی است، نه زمانی. چه پذیرش حدوث زمانی عالم، به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده اما خالق هستی وجود داشته؛ و این مستلزم تخلخل زمانی در افاضهٔ وجود و خلق و آفرینش، و منافی با صفات کمالیهٔ حقّ - تبارک و تعالی - است.

این سرآغازی شد برای مجموعه‌ای از نزاعها و مشاجره‌های شدید میان حکما و متکلمان. متکلمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلمان را تجهیل.

ص ۱۳۳

او با آیات و روایات و اصرار وی بر اثبات توافق و همخوانی عقل و شرع است.

۳. آرا و اندیشه‌ها

در میان مجموعه آرا و نظریات فلسفی سیرداد - جدای از آن دسته از نظریاتی که مورد اتفاق حکمای پیش از او بوده و یا به نوعی اشتها داشته - به سه دسته برمی‌خوریم:

۱. آرای ابداعی و ابتکاری، مانند: تقدّم دهری، تقدّم سرمدی و به تبع آن حدوث دهری و حدوث سرمدی.

۲. آرای که کمتر کسی بدانها قائل بوده - اقوال شاذ و نادر و به اصطلاح خلاف مشهور - مانند انحصار مقولات در دو مقوله.

۳. راه حلّهایی که برای حلّ برخی از معضلات و مشکلات علوم اراانه کرده، مانند: نظریهٔ وحدت حمل برای رفع تناقض از قضایای متناقض نما. در این قسمت به اجمال به برخی از این نوع اندیشه‌ها اشاره می‌کنیم: الف. حدوث دهری: یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسئلهٔ حدوث و قدم عالم هستی است. در طول تاریخ همواره متکلمان و فیلسوفان در این مسئلهٔ بنیادی با هم نزاع و مجادله داشتند:

تصوّر متکلمان از حدوث و قدم محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیم موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین

ص ۱۳۲

اسماء و صفات الهی^۱

بدین سان، همان‌گونه که هر یک از مادیات در حدی از حدود سلسله عرضیه زمان موجود نبوده و بعد در حدی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی می‌باشند، در سلسله طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبه بالاتر می‌باشند - نه بر عکس - یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی می‌باشند.

بنابر این گرچه مادیات آغاز زمانی ندارند، اما از یک آغاز فرا زمانی - مرسوم به دهر - برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادیات - آن‌گونه که حکما معتقدند - قدیم زمانی است، اما حادث دهری نیز هست. بدین ترتیب دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدم دهری و سرمدی به اقسام تقدم افزوده شد.

او در الصراط المستقیم تفاوت‌های حادث زمانی، حادث ذاتی و حادث دهری را این‌گونه تحلیل کرده است: حادث زمانی - یعنی موجودی که زمان وجودش مسبوق به زمان عدمش باشد - سه‌گونه است:

۱. حادثی که به یکباره در آنی از آفات از سوی علت موجود می‌شود. بی‌شک وجود این حادث یا آغاز حدوثش منطبق بر همان آن است، مانند وصول به حدود مسافت، رسیدن متحرک به مقصد حرکت، تماس،

۱. شیخ در الطیقات، ص ۲۳، چنین می‌گوید: «نسبة الابدیات الی الابدیات تنسفی السرد، و نسبة الابدیات الی الزمان هو اللهم»

میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشه جمع میان این دو رأی را در سر می‌پروراند، و سرانجام با ابداع تئوری «حدوث دهری» غائله را پایان داد^۱:

دهر یا ابتدا سید الافاضل كذاک سبق المدم المقابل
بسا بقية له فکسية لکن فی السلسلة الطولية^۲

او معتقد بود که موجودات عالم هستی دارای سه طرف و به تعبیری سه استعداد می‌باشند:

۱. زمان: طرف موجودات مادی که دائم در حال تغییر و تغییرند.

۲. دهر: وعاء مجزئات و عقول (= اعیان ثابتة یا مثل الانلاطونی).

۳. سرمد: ساحت وجود واجب تعالی و صفات او.

اما از آنجا که این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبه دوز خود احاطه و اشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط

و نسبت میان موجودات تعریف کرد. بنابر این:

۱. زمان: یعنی نسبت میان متغیر با متغیر.

۲. دهر: یعنی نسبت میان ثابت (= موجودات مجزئ) و متغیر (= موجودات مادی).

۳. سرمد: یعنی نسبت میان ثابت (= ذات واجب الوجود) با ثابت (=

۱. جایگاه نظریه حدوث دهری در نظام فلسفی میرداماد را می‌توان از آثار متعددی که

در این باره نگاشته دریافت. شاید به جرت بتوان گفت که حجم بیشتر نوشته‌های میرداماد به این مسئله بنیادی اختصاص دارد. ۲. شیخ غر النورانی، ص ۱۱۳.

او گفت: این تقسیم درباره وجود درست است، اما در مورد عدم شیء و واحد، حدوث تدریجی معقول نیست.
گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست... بنابر این، عدم شیء زمانی تنها زمانی است.^۱

میرداماد در تقویم ایمان برای اثبات اینکه حدوث دهری از لوازم ماهیات جایز است، برهانی را اقامه می‌کند که در هیچ یک از آثارش بدان اشاره نکرده است:

و اذ كنت من قبل قد تحققت أن من خواص الشيء الجائز بالذات أن يفتاق في جوهر ذاته إلى مشيء واجب بالذات يدور ذاته و يشيء شيئته، تكون نفس مرتبة ذاته بعينها درجة الوجود المتأصل في الأعيان؛ و قد يبرغ لك الآن أنه مهما يكن الأمر كذلك تكن المسبوقية بالذات هي بعينها المسبوقية الدهرية؛ فإذن قد استبان أن طباع الجواز الذاتي هو الذي يبطئ الذات و يعجزها عن قبول السرمديه.

فإذن الحدوث الدهري - و هو أن لا يكون دخول الذات في الوجود إلا من بعد عدمها الصريح في الدهر - من لوازم المهية بالنسبة إلى جملة الجائزات من حيث طباع الجواز الذاتي المشتركة؛ كما الحدوث الذاتي - و هو مسبوقية الذات بليستها البسيطة بحسب نفس جوهرها حين إشتيها بالفعل من صنع الجاعل مسبوقية بالذات في لحاظ العقل - أيضاً كذلك بالنسبة

۱. ر.ک: المراد المستقيم، صص ۲۲۲ - ۲۲۳.

۱۳۲

سکون و انطباق دو دایره بر هم.

۲. حادثی که در مجموعه زمان معین از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که بتوان در ازای هر جزء از زمان، جزئی از حادث را لحاظ کرد. به دیگر سخن: هر جزء از اجزای حادث در جزئی مشخص از زمان یاد شده تحقق می‌یابد، مانند حرکت‌های قطعی.

۳. حادثی که در مجموعه زمانی نامشخص از سوی علت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی اجزای آن حادث در تمامی اجزای زمان یاد شده محقق باشد، مانند حرکت‌های توسطیه.

اما حادث دهری، بتسامه و به یکباره از سوی علت افاضه می‌شود، نه در زمان یا آن از این جهت، حادث دهری و حادث ذاتی مشترکند. تفاوت این دو در آن است که حادث دهری مسبوق به عدم خارجی است و به یکباره از سوی علت در دهر موجود می‌شود. در حالی که حادث ذاتی، دوام دهری دارد، نه دوام ذاتی؛ یعنی پیوسته از سوی علت، وجود به او افاضه می‌شود.^۱

میر در یکی از حواشی اثر یاد شده به مطلب جالبی اشاره می‌کند:
از اتفاقات بسیار لطیف آنکه شب پنجشنبه ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۰۶ ه. ق یکی از علمای بزرگ را در خواب دیدم. به او گفتم: بنابر آنچه تحقیق کرده‌ام، حادث بر سه قسم است: تدریجی الحدوث، دفعی الحدوث، زمانی الحدوث.

۱. ر.ک: المراد المستقیم، صص ۲۳۰ - ۲۳۱.

۱۳۶

الذین لا یوتق لهم بقاء السر و سلامة الذوق و علو الهمة و توفد الفطرة و استقامة الفطنة و لا للهمج الرعاع من الذین انصرفتم عنهم ففرسهم عن صوب سلوك الطريقة العقلية و دخول المدينة الروحانية و تطواف كعبة الملکوت مع المملأ الاعلی و استقبال شطر مسجد حرام الکمال و هو الوجهة الكبرى، إلى تدبیر مؤذن الابدان العظيمة الفاسدة المستحيلة الهالكة و اقتناء شهواتها و تحصيل آمالها و لذاتها و تسليط الناسوت علی اللاهوت و تصبیر النفوس أسارى الأجساد و عبيدها و جعل الأجساد آكله للنفوس و جعل الاسر فی جيدها لا محففة عنها أوزار الطبيعة و لا منزهة ظلمها بأنوار الشريعة، لا هم بمنزلة عن تقية الموت و لا بمنزلة عن محبة الباطل، لانفوسهم صفحة الأحتقاد و لا قلوبهم نشانه الأكباد؛ فاهجروهم و اصبروا صبراً جميلاً و لاتعدوا الضمان عليهم بخيلاء فكل منسوما خلق له و إلى الله مرجعهم جميعاً^۱.

میر در الصراط المستقیم به دشواری، عمق و غموض این نظریه چنین اشاره کرده است:

و أما إنبات البداية له علی المعنی المحصل الذی سمیته الحدوث الدهری فدقیق غامض لم یتمیزه الجمهور لاقتنه و غموضه؛ و إن معلم الفلاسفة المسائنية و من تأخر عنه إلى یومنا هذا لقی غفلة عنه لمحوضة عقائیه و شدة ارتفاعه عن الوهم؛ و

۱. الصراط المستقیم، ص ۱۲.

إلیها جميعاً.
و كما الحدوث الزماني - و هو أن لا يكون دخول الذات الزمنية فی الوجود إلا من بعد العدم الزماني المستمر فی الأزمنة الخالية ببدء بالزمان - من لوازم الموهبة بالنسبة إلى الذوات الکاکنة الفاسدة من حیث الطباع الدانی المشترك بین قاطبها؛ أعنی الهیولانية.

فهدا برهان آخر وراء ما قوتناه یاذن الله سبحانه فی المحینة الملکوتية و فی غیرها من صحفنا الحکمیة.^۱

اساساً در میان تمامی نظریات فلسفی وی، آنچه باعث شهرت و آوازه او گردید و از اهمیت خاصی برخوردار است، همین نظریه ابداعی حدوث دهری یا فرا زمانی است که یکی از شاهکارهای فلسفی به شمار می آید و با مسائل فلسفی دیگری چون حرکت و زمان، علم پیشین الهی و ربط متغیر با ثابت در ارتباط است که شرح آن از حوصله این مقال خارج است.

او در بسیاری از آثارش سعی کرد تا تصویر درست و روشنی از این فقیه ارائه دهد و با براهین مستند آن را به انبیا برساند؛ و به دلیل حساسیت و اهمیت بحث، و تفسیرها و تحلیل‌های انحرافی کورته فکرات نوصیه می کرد که:

لا یبھیرو النظر فی مطالب کتابی هذا للجهلة أو المستفسمة

۱. تقویم ایمان، ص ۳۲۳.

آرا و اندیشه‌های فلسفی / ۱۱۹

بستصوبه؛ و «فعل فلان کذا» ثم بداء له، اى تجدد و حدث له رأى بخلافه، و هو ذو بدوات بالباء، قتاله الجوهري فى الصلاح و الفيروزآبادي فى القاموس و صاحب الكفاي فى اُساس البلاغة؛ و ذو بدوان بالنون، قتاله ابن الاثير فى الهبائه لابريال يبدو له رأى جديد، و يظهر له امر سائح، و لا بدوم أن يكون ذلك ألبتة عن ندامة و تتدّم عمّا فعله، بل قد و قدّ، و ربما و ربما. إذ يصحّ أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الأوتن؛ فلا بدوم أن لا يكون بداء إلا بداء تتدّم.^۱

و اما در اصطلاح، بداء يعنى ظهور رأى و اندیشه‌هاى كه قبلاً نبوده است؛^۲ و در سه مورد به كار مى‌رود:

۱. بداء در علم: آن است كه بر عالم خلاف علم او ظاهر شود، و در مورد خدا چنان است كه خلاف آنچه مى‌دانسته، بر او آشكار گردد.
 ۲. بداء در اراده: آن است كه بر انسان يا بر خدا خلاف آنچه درست مى‌دانسته و اراده و حكم کرده، ظاهر شود.

۳. بداء در امر: آن است كه امر كنده - خدا يا انسان - فرمانى دهد و آن گاه فرمانى ديگر مخالف و متقابل با فرمان نخستين خود صادر كند.^۳

اما از ديد ميرداماد ميان بداء و نسخ - كه عبارت از به پايان رسيدن زمان يك حكم شرعى است - نوسى هماهنگى و تناسب وجود دارد. او

۱. تراس الضياء، ص ۵۵. ۲. التريفات، ص ۱۹.

۳. رك: الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۴۸ - ۱۴۹ به نقل از دائرة المعارف شيخ، ج ۳، ص ۱۲۸.

صلوات

۱۱۸ / ميرداماد بينگذار حكمت يادى

ايم الله انه لمن أُنهات المسائل و عو يصانها ولكن يعسر اليه بلوغ الطبيعة الروحية بتقمصاتها؛ فصعابة الجوهر القابل لفيض العقل إنما اكسيرها رفق البدن الغليظ السابل لقطرة النفس هو ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.^۱

پس از طرح نظريه حدوث دهرى، موجى از مخالفت از سوى فقها و متكلمان به پا خواست.

از جمله آقا جمال الدين خوانسارى (درگذشته ۱۱۲۵ هـ. ق) در حاشيه بر حاشيه خفري بر الهيات تجريد و نيز محمد زمان كاشانى در كتاب مرآة الأريمان به ابطال نظريه حدوث دهرى پرداخته‌اند. سپس محمد اسماعيل مازندرانى در رساله ابطال الزمان الموهوم به اشكالات وارد شده بر نظريه حدوث دهرى پاسخ داده و ديده‌گاه متكلمان مبنى بر وجود زمان موهوم را رد کرده است.

ب. مسئله بداء: «بداء» در لغت اسم مصدر از ماده «بدو» و به معنای ظهور، هويدائى و پيدائى است. ميرداماد در اين رابطه مى‌گويد:

تقول: البداء ممدود على وزن السماء، و هو فى اللغة اسم لما ينشأ للمؤمن من الرأى فى أمر، و يظهر له من الصواب فيه، و لا يستعمل الفعل منه مطلقاً عن اللام الجازة، و أصل ذلك من «التدوّ» بمعنى الظهور؛ يقال: «بدا الأمر يبدو بدوّه» أى ظهر؛ و «بدا انقلاب» فى هذا الأمر بداءه أى نشأ و تجدد له فيه رأى جديد

۱. الصراط السخي، صص ۲۱۳ - ۲۱۴.

صلوات

این پرسش که از آن با عنوان «مسئله جبر و اختیار» یاد می‌شود، از به‌ترتیب مسائلی است که از دیرباز فکر و اندیشه آدمی را به خود مشغول کرده است. از این رو، افزون بر متکلمان و فیلسوفان الهی که با رویکرد دینی به بحث در پیرامون آن پرداخته‌اند، اندیشمندان و فیلسوفان حقیقت‌جوی دیگر نیز به انگیزه کشف حقیقت و ارضای کنشهای درونی و فطری خویش به گونه‌ای دیگر بدان توجه نموده و درصدد تحلیل و بررسی آن برآمده‌اند.

در میان مجموعه پاسنها و راه‌ها و تقریرهایی که اندیشمندان مسلمان به این پرسش بنیادین داده‌اند، شش رهیافت عمده وجود دارد: ۱. گمانه متکلمان اشعری این بود که اختیار با علم، فاعلیت و علیت ناته الهی، و قضا و قدر تهافت دارد. از این رو آدمی را مجبور انگاشتند. ۲. متکلمان معتزلی نیز چون جبر را با ارسال رسل، انزال کتب آسمانی، و ثواب و عقاب، و وجدان و بهامت در تناقض می‌دیدند، انسان را موجودی مختار پنداشتند.

در میان نصوص و مضامین دینی شواهدی در تأیید نظریه هر دو گروه وجود دارد.

۳. متکلمان شیعی و برخی از حکمای الهی رهیافت اشعری و معتزلی را پراهم می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ تهافت و تناقضی میان علم و اراده الهی با اختیار آدمی نیست و افعال اختیاری مستند به هر دو است. چه اراده این دو در طول یکدیگر است؛ و استاد فعل واحد به اراده دو فاعل هنگامی محال است که دو فاعل در عرض یکدیگر باشند. بنابراین،

۱۴۳ ص

در رساله مستقلی که در مقام تحلیل ماهیت بداهه نگاهشته چنین می‌گوید: بداهه در تکوین به منزله نسخ در تشریع است. پس آنچه که در عالم تشریع و احکام شرعی - اعم از تکلیفی و وضعی - رخ می‌دهد نسخ؛ و آنچه که در عالم تکوین و افاضات تکوینی به وقوع می‌پیوندد بداهه نامیده می‌شود. گویا نسخ بداهه تشریحی و «بداهه همان نسخ تکوینی است»^۱

بی‌شک رساله نیراس الضیاء یکی از عمیق‌ترین و گرانبهارترین آثاری است که پیرامون مسئله بداهه به رشته تحریر درآمده است. خواننده با مطالعه این کتاب سوار بر مرکب راهوار اندیشه‌های نویسنده توانای آن به صق بخشهای روانی و عقلی و نزاعهای پر دامنه متکلمان و حکما رهنمون می‌شود و در برتری براهین به کار رفته در آن به قول حق دست می‌یازد. ج. مسئله جبر و اختیار: بدیهی است که هر فعل اختیاری، فاعلی دارد که از روی اراده و اختیار آن را انجام می‌دهد؛ و محال است که یک فعل اختیاری از دو فاعل سرزند. حال سؤال این است که آیا افعال اختیاری انسان معلول خود اوست و آدمی اعمال اختیاری را به اراده خویش انجام می‌دهد یا در افعال خویش از اختیار برخوردار نیست و آن‌گونه عمل می‌کند که از پیش برای او تعیین شده و خالق هستی اراده کرده، و به اصطلاح مجبور است؟^۲

۱۴۲ ص

۱. نیراس الضیاء، صص ۵۵ - ۵۶.

آرا و اندیشه‌های فلسفی / ۱۲۳

اوست که نور ظهورش می‌نماید این و آن
و آنچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست
و وقتی جبر متصور نبود، اختیار نیز معنی نخواهد داشت. چه اختیار
در زمینه‌ای معنا دارد که جبر امکان‌پذیر باشد و در عین حال واقع نشده
باشد.

۵. میرداماد در رساله‌ی ایقانات به طور مبسوط پیرامون خلق افعال^۱
- مسئله‌ی جبر و اختیار - و شبهاتی که حول آن مطرح شده، بحث کرده
است. او طولی بودن علل و مجموعه‌ی فاعلها و قاعده‌ی «نه تفویض»
را به گونه‌ی دیگر تقریر کرده است.

اجمال آن اینکه: هر فعلی یک فاعل مباشر نام دارد و یک جاعل. فاعل
مباشر جزء «آخر علت» فاعل و مصداق حقیقی، عرفی و لغوی فاعل
بالاختیار است، اما جاعل نام‌بالاختیار نیست. جاعل موجودی است که
وجود و تمامی شؤون وجودی، یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند. جاعل
نام حقیقی منحصر در ذات باری است. اوست که پیوسته وجود اسباب،
علل، شرایط و مقدمات فعل را افاضه و جعل می‌کند، و همواره در مقام
خلق و آفرینش است: «وکل یوم هو فی شأن»^۲ چه - همان‌گونه که در جای
خود به اثبات رسیده است - ممکنات افزون بر حدوث در بقا نیز نیازمند
به علت نامی و جاعل خویش اند. بنابراین، هیچ تهافتی میان اراده و اختیار

۱. او در این باره در رساله‌ی مختصر دیگری با نام خلق الاضعال نیز تألیف کرده است. ر.ک:

گنجینه‌ی بهارستان، ۱، حکمت، ۱۱، صص ۳۱۱-۳۲۴. ۲. رحمن / ۲۹.

۱۴۵۱

۱۲۲ / میرداماد بنیانگذار حکمت بهائی

می‌توان گفت که آدمی در عین اختیار مجبور و در عین جبر مختار است.
بدین ترتیب، ایشان راه میانه را در پیش گرفتند؛ و این سخن امام
صادق (ع) را که: «لا جبر و لا تفویض بل امرین»^۱ از طریق سلسله
طولی دو فاعل تفسیر کردند.

۳. عرفا با استناد به نظریه‌ی وحدت وجود، رهیافت «لا جبر و لا
تفویض» را به گونه‌ای دیگر تائید کردند. آنها بر این باور بودند که مقصود
از «نه جبر و نه تفویض» اجتماع و ترکیب این دو نیست. یعنی این گونه
نیست که از سویی جبر حاکم باشد و از سویی دیگر اختیار، و نیز این گونه
نیست که نه جبر حاکم باشد و نه اختیار و واقع‌امری میانه‌ی این دو باشد،
بلکه واقع‌امری است فوق‌الامرین؛ یعنی واقع‌امری فرای جبر و اختیار
است. چه جبر در جایی متصور است که جابری باشد و مجبوری، به
اصطلاح جبر مقررهای است نسبی و دو سویه. در حالی که در جهان
هستی یک وجود بیشتر نیست و کرات همه از تجلیات اویند:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود

عالم همه نیست چیز تفاسیل وجود

چندین صور ارجه ظاهر از وی بنمود

چون در نگری نیست بجز یک موجود

۱. بهار الانوار، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۵، ص ۱۲۲؛ ج ۷، ص ۸۱؛ ج ۱۲، ص ۷۸؛ ص ۳۵۴.

۱۴۴۱

حال سخن در این است که آنچه در خارج وجود دارد، یک چیز است. در حالی که در ذهن ما دو صورت از آن وجود دارد. از این رو، باید یکی از این دو مفهوم ذهنی، اصیل و منشأ آثار خارجی باشد و دیگر اعتباری؛ یعنی آنچه که در خارج تحقق دارد یا مصداق حقیقی و بالذات وجود است و مصداق اعتباری و بالعرض ماهیت و یا بالمکس.

البته در بدو امر چهار احتمال، قابل تصویر است:

۱. وجود و ماهیت هر دو اصیل و منشأ آثار خارجی باشند.

۲. هیچ یک اصیل نباشند.

۳. ماهیت اصیل و وجود اعتباری باشد.

۴. وجود اصیل و ماهیت اعتباری باشد.

اما از میان این چهار فرض، دو احتمال نخست محال است. چه احتمال اول مستلزم:

الف. ثنویت نفس الامری^۱ - اینکه هر موجود خارجی دو موجود باشد - بلکه مستلزم کثرت نفس الامری - اینکه موجود خارجی بی نهایت موجود باشد^۲ -

ب. و امتناع حمل امکان بر وجود است.

استحالة احتمال دوم - اینکه هیچ یک از وجود و ماهیت اصیل نباشند -

1. Dualism.

۲. زیرا در صورتی که وجود و ماهیت هر پدیده اصیل باشند، آن گاه هر یکی از آن وجود و ماهیت، دارای ماهیت و وجودی خاص خواهند بود و این تا بی نهایت ادامه خواهد داشت.

۱۴۷

آدمی و خالق هستی نیست. زیرا آدمی فاعل افعال اختیاری و حق تعالی جاعل آن است؛ از سویی فاعل در طول جاعل است و در هر آن نیازمند به جاعل.

و تصویری که صدرای شیرازی از علیت و توحید افعالی ارائه کرده چیزی فراتر از اندیشه متکلمان شیعی و تاحدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و میانی میرداماد و مؤید به ادله نقلی است. او معتقد بود که تمامی علتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحوه استقلالی ندارند: «الا مؤثر فی الوجود إلا الله». افاضه وجود منحصر در ذات باری است و دیگر علتها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. این گونه نیست که تنها وجود فاعل مباشر مستند به او باشد، بلکه تمامی شئون او نیز مستند به فاعل حقیقی است و هر آن وجود و تمامی شئون وجودی را به فاعل افاضه می‌کند. چه فاعل مباشر عین تعلق و وابستگی به ارست.

د. اصالت ماهیت: ذهن آدمی هر واقعیت موجود را به دو جزء تحلیل می‌کند:

۱. جزئی که باعث تمایز یک موجود از دیگر موجودات می‌شود؛ یعنی چیستی آن که در اصطلاح «ماهیت» نامیده می‌شود.

۲. جزئی که مشترک میان تمامی موجودات است؛ یعنی هستی. یک پدیده که در اصطلاح «وجود» نامیده می‌شود.

به عبارت دیگر: هر ممکنی زوجی است مرکب از ماهیت و وجود: «کل ممکن زوج ترکیبی له هویة و وجود».

۱۴۹

اصالت ماهیت شمرده‌اند. اما برخی از عبارات او با این ادعا سازگار نبوده و رایحه اصالت وجود از آن استشمام می‌شود. به عنوان نمونه به فرازهایی از کتاب القیاس اشاره می‌کنیم:

قد استبان أن الشيء إذا كانت له مهية وراء الوجود صيغ أن توجد مهية وجوداً وتسامياً بالانطلاق في ذهن ما من الأذهان؛ فتكون مهية - من حيث هذا الوجود الانطباعي - منسلخة عن التثبوت الأصلي والوجود المتأصل في متن الخارج وحق الأعيان. فإنا إذا كان الشيء مهية هي بعينها الوجود الأصلي في متن الخارج وحق الأعيان؛ فتكون نسبة الوجود الأصلي المعنى إلى ذاته نسبة الإنسية إلى ذات الإنسان...

فاذن لو كانت الشيء مهية وراء الوجود، كانت مرتبة مهية وراء مرتبة الوجود التي هي بعينها مرتبة الشخص أو مساويتها...

و أما إذا كان الوجود الأصلي في الأعيان هو نفس ماهيته بعينها فلا تنصت له لا محالة كلية ولا تشخص... إذا لم تكن اللات العينية وجودها الأصلي في متن الأعيان هو بعينه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حيث هي.^۱

بی شک مباحثی از این دست در تکرین نظریه اصالت وجود با ساختاری که صدرالمعالمین ابداع کرد، نقش مؤثری داشته است.

۵. مقولات عشر: به اتفاق همگان، ارسطو نخستین کسی است که این

۱. القیاس، صص ۴۹-۵۱.

نیز بدان دلیل است که مستلزم آن است که در ورای ذهن آدمی هیچ چیزی وجود نداشته باشد و این یعنی افادن در ورطه گرداب سفسطه. بنابر این، در قالب یک قضیه مفصّله حقیقیه می‌توان گفت: با وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است.

آنچه که گذشت تصویری اجمالی از مسئله اصالت وجود با ماهیت بود. این مسئله پیش از صدرالمعالمین به شکل صریح و با توجه به نمرات مهم مترتب بر آن، در هیچ یک از منابع فلسفی مطرح نبود. او بود که برای نخستین بار این بحث را به صورتی منطقی طرح کرد و با اثبات اصالت وجود، نتایج بسیار ارزشمندی را از آن استخراج کرد. اصالت وجود در ساختار نظام فلسفی او - موسوم به حکمت متعالیه - نقش مهمی را ایفا کرد و رهاوردهای گرانسنگی را به همراه آورد.^۱

بنابر این، اینکه اصالت وجود را به حکمای متأخری و اصالت ماهیت را به فیلسوفان اشراقی نسبت داده‌اند، چندان بر واقعیت منطبق نیست؛ حتی گاه در میان آثار آنها عباراتی به چشم می‌خورد که با آنچه که بدانها منسوب است، قابل توجه و تطبیق نیست.

میرداماد نیز از جمله شخصیهایی است که او را در زمره پیروان نظریه

۱. البته آن گونه که او خود در کتاب اشارات ۱، ص ۴۹) تصریح دارد، نخست از طرفداران نظریه اصالت ماهیت بوده و شدت از آن دفاع می‌کرده، اما لطف الهی شامل حالش می‌شود و در اثر انوار ربوبی به اندیشه حق و هشمن می‌گردد.

۱. یا وجود برایش ضروری است (= واجب الوجود).
 ۲. یا عدم برایش ضروری است (= ممتنع الوجود).
 ۳. و یا اینکه وجود و عدم برایش یکسان است (= ممکن الوجود).
- در بحث مربوط به ویژگی‌های واجب الوجود و صفات باری، به واسطهٔ براهین توحید، اثبات شده است که او منحصر در یک فرد است. اما ماهیت ممکنات دارای افراد متعددی است که از آنها با عنوان مقولات یاد می‌شود.

اصطلاح «مقولات» جمع «مقوله» و به معنای «محمول» است. علت این نامگذاری آن است که تنها مقولات هستند که به حمل ذاتی بر اشیا حمل می‌شوند و چیزی به حمل ذاتی بر آنها حمل نمی‌شود. یکی از اختلافی‌ترین مباحث، بحث از عدد و شمار مقولات است. در کتاب مقولات و آراء مربوط به آن به شانزده رأی اشاره شده است.^۱ مشهور - از جمله شیخ الرئیس بوعلی سینا و صدرا المتألهین شیرازی - معتقدند که مقولات منحصر در ده مقوله می‌باشند:

أَنَّ الْمَقُولَاتِ قَدِيمٌ تَحْصِرُ
فِي الْمَشْرُوعِ هِيَ «عَرَضٌ» وَ «جَوْهَرٌ»
فَأَوَّلُهَا وَجُودٌ فَسَامَا
بِالْمَغْبِرِ وَالنَّاسِي لِنَفْسٍ دَامَا

۱. ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، صص ۵۴-۵۵.

۱۵۱

بحث را طرح کرد. اما شیخ انصاری معتقد بود که ارسطو آغازگر این بحث نیست؛ بلکه شخصی به نام ارسطوس مبلّغ آن بوده است.^۱ در هر حال، بحث مقولات (= فاطمی‌ریاس) برای اولین بار در مجموعهٔ رسائل منطقی ارسطو - موسوم به ارسطون - و به عنوان نخستین رساله طرح شد. بعدها دیگر دانشمندان علم منطق نیز به پیروی از معلم اول این بحث را در کتابهای منطقی گنجاندند. اما بدریغ در اثر رشد منطق و شکوفایی حکمت اسلامی، بحث مقولات از سلسله بحثهای منطقی خارج و در زمرهٔ مباحث فلسفی قرار گرفت.

در منطق بحث از مقولات پس از مبحث کلیات خمس (= ایساغورجی) آغاز می‌شود. چه پس از اقسام کلی به اقسام پنج‌گانه و تبیین کلی‌ای به نام جنس که ما به الاستیراک افراد مختلفه الحقیقه است، این سؤال مطرح می‌شود که آیا هر جنسی خود زیر مجموعهٔ جنسی دیگر قرار دارد؟ و اگر چنین است، این سلسله به کجا منتهی می‌شود؟ در مبحث کلیات خمس اثبات می‌شود که سلسلهٔ اجناس تصاعدی است و در نهایت به جنسی منتهی می‌شود که فراتر از آن جنسی نیست. در اصطلاح این جنس «جنس عالی» یا «جنس الاجناس» نامیده می‌شود؛ و مقولات در واقع همان اجناس عالی‌هیهات ممکنه می‌باشند.

و اما بحث حکما از مقولات، از اینجا آغاز می‌شود که اگر ما نسبت هر مفهومی را با وجود لحاظ کنیم، از سه حال بیرون نیست:

۱. ر.ک: مجموعهٔ مقالات شیخ انصاری، ج ۱ (الذریعات)، ص ۱۲.

۱۵۱

نسبت مفهوم غیر ماهوی است که از نحوه وجود انتزاع می‌شود. بعلاوه اگر صرف عمومیت مفهوم نسبت برای مقوله بودن آن کافی باشد، در آن صورت می‌توان چنین ادعا کرد که:

۱. مقولات منحصر در دو مقوله جوهر و عرض باشند. چه مفهوم عرض بر تمامی مقولات عرضی صدق می‌کند.

۲. یا اینکه مقولات منحصر در یک مقوله باشند. چه مفاهیمی همچون شیء و ماهیت اعم از تمامی مقولات بوده و بر همه آنها صادقند.

شیخ اشراق نیز معتقد بود که مقولات عباراتند از حرکت، مضاف، کم، کیف و جوهر. عین عبارت او چنین است:

ولسا کان المحمول علیه الوجود ایما موجودا لانی موضوع و هو الجوهر، و ایما موجودا فیه ایما غیر قاز الذات كالحركة، و قازها الذی لا یعقل إلا مع الغير و هو المضاف، و القاز الغير الاضافی ایما أن یوجب لذاته التجزی و النسبة و هی الكمیة، أو لا یوجب لذاته ذاک و هو کیف؛ فانحصرت الاثبات من المقولات فی خمسة^۱.

افزون بر اشکالات پیشین، ایرادی که بر شیخ اشراق وارد می‌شود این است که حرکت مفهوم است که از نحوه وجود - یعنی از وجود سیاق غیر قاز - انتزاع می‌شود؛ و وجود در مقابل ماهیت قرار دارد؛ بنابراین، نمی‌توان حرکت را جزء مقولات که از مصادیق ماهیاتند به شمار آورد.

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الطهورات)، ص ۱۱.

ما یقبل القسمة فی الذات و «کم»
و «الکیف» غیر قابل به ارتسم
«این» حصول الجسم فی المكان
«متی» حصول خص بالزمان
و نسبة تکثرت «اضافة»
نحو أبوة أخا لطفاته
«وضع» عروض هیئة بنیة
لجزئیه و خارج ثابت
و هیئة بما أحاط و انتقل
«ملک» کتب او اهاب اشتعل
«أن یفعل» الثانی، «أن یفعل»
تأثیر مادم کل کملا^۱

ایمان هیچ برهانی برای اثبات ادعای خویش و اینکه مقوله‌ای وجود ندارد که اعم از تمامی یا بعضی از مقولات یاد شده باشد، اقامه نکرده و صرفاً به استقراء استناد کرده‌اند.

برخی همچون عمر بن سهلان ساجی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله - یعنی مقوله نسبت - باز می‌گردند، و در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقوله جوهر، کم، کیف و نسبت می‌باشند. عاقل از اینکه

۱. مجموع النون الکبیر، ص ۴۹۰.

جزئی کلی است و افراد متمدد دارد؛ و «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» و حال آنکه این خود نوعی خیر دادن از معدوم مطلق است. این قضایای ممتاگونه که در زبان اروپایی پارادکس^۱ - یعنی متناقض نما - نامیده می‌شوند، از دیرباز توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده‌اند. حکما و علمای منطق، پیش از طرح این شبهه، وحدت‌های لازم در تناقض را منحصر در هشت وحدت می‌انگاشتند:

در تناقض، هفت وحدت شرط دان

وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت شرط و اضافه، جزء و کل

فقره و فعل است در آخر زمان

اما پس از آن، با بحثها و تحقیق‌های فراوان، وحدت حمل را نیز بدان

افزودند. بدین ترتیب، تناقض بدوی در قضایای یاد شده از میان رفت. به عنوان مثال در قضیه «جزئی جزئی است» معتقد بودند که حمل اولی است؛ یعنی مقصود از جزئی - موضوع قضیه - مفهوم جزئی است. چه هر مفهوم می‌خوردش خودش است. اما وقتی همین جزئی را نسبت به افراد و مصادیقش بسنجیم - حمل شایع - دیگر جزئی نخواهد بود، بلکه کلی است.

حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه این راه حل را به بررسی از

1. paradox.

۱۳۳

و اما دیدگاه میرداماد: آن گونه که از ظواهر کلمات او در تفهیم ایمان برمی‌آید، مقولات را منحصر در دو مقوله جوهر و عرض می‌داند. میر در بخش مربوط به انواع جوهری و مقولات عرضی چنین می‌گوید:

إِنَّ تَحْتَ كُلِّ مِنَ الْجَنْسَيْنِ الْأَفْصَيْنِ أَنْواعاً أَوْلَىٰ مَحْفَلَةً
مِثَابَةً الْمَهِيَّاتِ فِي دَرَجَةِ وَاحِدَةٍ هِيَ أَجْناسُ الْأَنْواعِ، مَتَرْتَبَةً فِي
التَّنازُلِ إِلَى السَّاقِطَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ. فَنَفِي جِنْسٍ مَعْقُولَةٍ الْجَوْهَرِ
الْجَوْهَرِ الْمَعْقُولِ الْمَعَارُفِ مَطْلَقاً، وَ يَقَعُ عَلَى الْأَنْواعِ الْمَعْقُولَةِ
الْمُتَخالِفَةِ الْأَنْواعِ الَّتِي هِيَ بِالْفِعْلِ نَفِي الْفِعْلَةِ الْأَوْلَىٰ بِحَسَبِ
كَمالِهَا الَّتِي هِيَ فِرائضُ الْحَقِيقَةِ أَوْ نَافِئِهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ وَ
الْجَوْهَرِ النَّفْسِيِّ الْمَعَارُفِ فِي ذاتِهِ فَقَطْ، وَ يَقَعُ عَلَى النَّفْسِ
الْمَعَارُفَةِ الَّتِي لَهَا فِي فِطْرَتِهَا الْأَوْلَىٰ كَمالَاتُ بِالْقُوَّةِ بِتَحْتَمَلِ هِيَ
بِهَا بِالْفِعْلِ فِي الْفِعْلَةِ الثَّانِيَّةِ؛ وَ الْهَيْوَلِيُّ الْأَوْلَىٰ فِعْلِيَّةٌ جَوْهَرِ ذَاتِهَا
مُتَضَمِّنَةٌ فِيهَا الْقُوَّةَ الْمَطْلُوقَةَ وَ تَعَمُّ الْهَيْوَلِيَّاتِ الْمُتَخالِفَةَ بِالْحَقِيقَةِ
النَّوْعِيَّةِ وَ الصُّورَةَ الْقائِمَةَ الوجودِ وَ النَّشْطُفِ فِي الْمادَّةِ بِفِطْرَتِهَا
الْجَوْهَرِيَّةِ الْمَسْتَوَعَةِ وَ الْمَعْتَمَدِ مِنَ الْعادَةِ وَ الصُّورَةِ الَّتِي هِيَ
الْبَرزَخُ، أَيْ الْجِسْمُ بِأَقْسامِهِ الَّتِي هِيَ الْبَرزَخُ الْجِسْمَانِيَّةُ بِأَنْواعِهَا
وَ فِي جِنْسٍ مَعْقُولَةٍ الْمَعْرُضِ الَّتِي هِيَ مَعْقُولَةُ الْمَعْقُولَاتِ الْمَشْهُورَةِ
الْمَعْرُضِيَّةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ.^۱

و. نظریه وحدت حمل: برخی از قضایا به گونه‌ای هستند که در ظاهر خود را تقض می‌کنند. قضایای مانند: «جزئی جزئی است» در حالی که

۱. تفهیم ایمان، ص ۳۰۵.

۱۳۲

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 در همین عالمند. معاد جسمانی در قیامت، معجزات و طعی کردن مسافتهای دراز در زمان کوتاه، همه در این عالم متوسط صورت تحقق می‌گیرد و به منزله پللی 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 اسمای خداوند و خصوصاً با اسم اعظم او که شامل همه اسمای اوست، آشنا شد. تمامی انبیا و اولیا از این اسماء هستی گرفته‌اند و مخلوقات عالم از تأثیر همین اسماء است. عالم معنوی، عالم تابش نام دارد. زیرا اسمای الهی، حقایق آن عالم است. انسان تنها با ذکر اسمای الهی و اتحاد با آنها می‌تواند دوباره به آن عالم واصل شود. عارفی که به این مقصود نایل 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 نفیس خود را از کالبد خود انتزاع کند و به تجرید برسد، باز هم در چنگی 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.^۱

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، صص ۴۵۶ - ۴۵۷.

مستأخران نسبت داده است؛^۱ و مشهور آن است که این نظریه را صدرالمعالم‌الکهن شیرازی ابداع کرده است. در حالی که در تقویم الایمان مشاهده می‌کنیم میرداماد پیش از آنها به این نکته توجه داشته و به تحلیل آن پرداخته است.

۵. پیدایش کثرت از وحدت: «میرداماد در پیدایش کثرت از وحدت، دیدگاههای مشائی فیلسوفانی چون ابن‌سینا را مردود می‌شمارد. این فیلسوفان قائل به این هستند که عقل اول با سه رابطه ممکن، کثرت را ایجاد کرده است:

- و جوب بالغیر
- 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 ممکنی است که مشائیان قائل شده‌اند. به همین قیاس، اشراق و صدور عقول هم به درجات بیشتر از آن است که ارسطو نشان تصور نموده و قائل به عقل قاهر و عقل مقهور شده‌اند.^۲

۶. اقلیم هشتم: «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 و عالم خیال منفصل یا برزخ می‌نامد. خیال انسان چون

۱. شرح السطوفا، ص ۶۰. ۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، صص ۴۵۶.

فصل دوم

زندگی و آثار

زندگی

محمد بن ابراهیم بن یحیی قواسمی شیرازی، ملقب به صدرالدین و ملاصدرا (در شبه‌قاره‌ی هند و پاکستان صرفاً: صدررا) و معروف به صدرالمعالمین، یا به تعبیر مریدانش: آنخوند، در سال ۹۷۹ - ۹۸۰ ه.ق. ۱۵۷۱ - ۱۵۷۲ م. در شیراز در خانواده‌ای با نفوذ و معروف - پدرش حاکم ایالت فارس بوده است - متولد شد. تاریخ تولدش در هیچ یک از منابع سنتی مربوط به وی (۱) مشخص نگردیده است، و در واقع، همین چند سال پیش، هنگامی که علامه سید محمد حسین طباطبایی، سرشناس‌ترین حکیم ایرانی معاصر، مشغول تصحیح و آماده کردن اسفار برای چاپ جدید بود کشف شد. در حاشیه‌ی نسخه‌ی خطی‌ای که در سال ۱۱۹۷/۱۷۰۳ استخراج شده و مبتنی است بر نسخه‌ای با امضای ملاصدرا و با یادداشت‌های خود مؤلف در حاشیه‌ی آن، علامه طباطبایی جمله‌ی زیر را در فصل «فی بیان أن التمثل عبارة عن اتحاد المعانی و المقبول» کشف کرد: «من این الهام را هنگام طلوع آفتاب روز جمعه هفتم جمادی الاولی سال ۱۰۷۳ هجری مطابق با ۱۴ ژانویه‌ی ۱۶۲۸ میلادی دریافت کردم، هنگامی که ۵۸ سال قمری از حیات مؤلف سپری شده

۱۵۱۲

ملاصدرا

۱۵۱۸

زندگی و آثار ۵۵

جایی که دیگر، در حوزه‌ی فلسفه، کانون فکری صمدی‌های در ایران و شاید در کل شرق اسلامی شده بود. تاریخ مهاجرت وی به اصفهان معلوم نیست - همانند تقریباً تمام تاریخ‌های زندگی او، جز تاریخ تولد و مرگش - اما قطعی است که هنوز طلبه‌های بسیار جوان بوده است، هرچند طلبه‌ای بسیار جلوتر از هم‌قطاران.

اصفهان وی را مایوس نکرد؛ زیرا در آنجا استادان برجسته‌ی متمدنی یافت که صمیمتاً او را تحت تأثیر قرار دادند. ملاصدرا هم نزد شیخ بهاء‌الدین، عاملی تلقین کرد، هم نزد میرداماد و هم احتمالاً نزد میر ابوالقاسم قندرسکی در مدرسه‌ی صدر؛ جایی که هنوز هم در اصفهان با برجاست. وی زیر نظر این اساتید به‌زودی، خود، مرجعی در علوم اسلامی شد و به مرحله‌ای رسید که حتی بر معلمانش سبقت گرفت. چند کلمه‌ای هم درباره‌ی اساتیدی که ملاصدرا نزد آنها تلقین کرد، بگویم^(۳۱). میرداماد سرشناس‌ترین معلم وی در «علوم عقلی»، بنیانگذار مکتب فلسفی و چگمی‌ای است که ملاصدرا در آن پرورش یافت؛ مکتبی که اکنون دارد به «مکتب اصفهان» معروف می‌شود. این عالم بزرگ دینی، در عین حال، منطق‌دان، عارف، و شاعر نیز بود. وی در حین تسلیم آموزه‌های مشایی این سینا، به آن‌ها رنگ و بویی اشراقی می‌بخشید و شخصاً اشعار لطیف و نغزی با تخلص «اشراق» می‌سرود، وی که فلسفه‌ای جدّاً منطقی را تقریر می‌کرد، رساله‌ای هم در باب مکاشفای که در قم برایش حاصل آمده بود، نوشت.^(۳۲) او جهان‌شناسی سنی‌ری را با امام شناسی^(۳۳) شیشه تلفیق نمود و «چهارده معصوم» مذهب شیعه را اصول و مبانی وجودشناختی هستی‌کیهانی قرار داد. نوشته‌های خود وی

۵۴ صدرالمتألهین شیرازی و حکمت معنایی

است.^(۳۴) از آن به بعد، منابع دیگری نیز این اطلاعات را تأیید کرده‌اند؛ اما از آن‌جا که نمی‌شود دانست که آیا مقصود از ۵۸ سالگی، دوره‌ی مابین ۵۷ و ۵۸ سالگی است یا ۵۸ سالگی تمام، نمی‌توان تاریخ ولادت وی را دقیقاً تعیین کرد، جز این که آن را بین سال‌های ۱۵۷۱/۹۷۹ و ۱۵۷۲/۹۸۰ قرار داد.

وی که تنها نوزند پسر خانواده‌ی ثروتمندی بود که مدت‌ها برای پسر دار شدن دعا می‌کردند، تحت عالی‌ترین مراقبت‌ها رشد کرد و از بهترین تعلیم و تربیت ممکن در شهر زادگاهش برخوردار بود. شیراز در قرن‌های پیش از ظهور صفویه مرکز فلسفه‌ی اسلامی و دیگر رشته‌های علوم سنتی بود؛ مرکزی که هنوز در قرن دهم / شانزدهم رونقی داشت، هرچند با شدت و حدت کم‌تر از گذشته. دوره‌ی اولیه‌ی آموزش وی، در این سنت تعلیمی گذشت. وی کودکی بود جلوتر از سن خودش، که می‌توانست به سرعت بر همه‌ی آنچه به وی تدریس می‌شد، احاطه پیدا کند. از همان سال‌های نخست زندگی، دین‌داری‌ای ژرف همراه با هوشی سرشار در شخصیت وی نمایان بود. او به‌زودی توانست بر علوم نقلی و نیز همه‌ی آنچه می‌توانست در حوزه‌ی علوم عقلی به دست آورد، تسلط پیدا کند؛ با شناخت راسخی از عربی و فارسی، قرآن و حدیث، و آموزش مقدماتی در سایر رشته‌های اسلامی، اکنون می‌رفت تا گذشتش پیش‌تر افتخارهای فکری‌اش را به نمایش بگذارد. او نمی‌توانست برای مدت زیادی به آنچه در شیراز می‌توانست به دست آورد، قانع بماند. بنابراین، پس از بهره‌مندی تا حد ممکن از دروس معلمان این شهر، عازم اصفهان شد؛

۱. اصل عبارت ملاصدرا چنین است. «تاریخ هذه الامة كان ضحوة يوم الجمعة ساجج جعادي الاولی عام سبع و ثلثین و رالف من الهجرة و قد مضى من عمر المؤلف ثمان و خمسون سنة قمرية» - ۴.

خود نشان داده، که در کشورهای غربی غالباً تداعی‌گر شخصیتی است که هم احیاگر باشد و هم دارای ایمانی عمیق و ریشه‌دار در سنت دینی و نثری غربی قرون وسطی. اگر قرار شود که وی را با شخصیت‌های فکری غربی مقایسه کنیم، باید او را ترکیبی از لئوناردو اداوینیچی او آنسلم قدیس (یا برنارد قدیس) بدانیم. نبوغ وی به علاوه جامع‌الاطراف بودنش، منجر به خلق آثار چشم‌گیری شد؛ از جمله، بناها و باغ‌ها، نقشه‌های آبیاری‌ای که هنوز استفاده می‌شوند، رساله‌هایی در باب ریاضیات، رساله‌های فقهی و کلامی‌ای که هنوز مطالعه می‌شوند، و یک سلسله نوشته‌های عرفانی معروف. او با این که از چهل‌عابلیان آمده بود و تا سن دوازده سالگی فارسی را یاد نگرفته بود (۸)، شاید نغزترین اشعار فارسی قرن دهم / شانزدهم را سروده باشد.

ملاصدرا مشتاقانه نزد شیخ بهایی - نامی که وی در ایران بدان معروف است - تلمذ کرد؛ البته تقریباً فقط در علوم نقلی. چرا که وی برای علوم عقلی، بیش‌تر جذب حلقه‌ی میرداماد می‌شد. با این حال، قطعاً شیخ بهایی و شخصیت وی تأثیر عمیقی بر او نهاده است؛ چرا که هم صدرالدین شاگردی بسیار تیزهوش بود، و هم خصوصیات این معلم، بسیار نمایان.

اما درباره‌ی میرفندرسکی و شخصیت مسمتاگرانه و در عین حال جذابی اصفهان شاه عباس، باید گفت که روابط او با ملاصدرا هنوز معلوم نیست. تنها تحقیقات پیش‌تر مشخص خواهد کرد که آیا ملاصدرا واقعا نزد وی درس می‌خوانده است، یا خیر. میرفندرسکی، که معاشرت نزدیکی با میرداماد و شیخ بهایی داشت، بعدها به عنوان یک عارف مشهور شد. وی به همه جای هندوستان سفر کرد و دو اثر در باب واداهای

۱۶۲

عمدتاً به مسأله‌ی زمان و خلقت^{۱۱} حدیث‌امربوط می‌شود، که در آنها نگرش بدیع حدیث دهری^(۵) را تفسیر کرده است. شاه‌کار وی، تیسات، و نیز برخی از سایر آثار معروفش هم چون چلدرات - که به فارسی نوشته شده - طی قرن گذشته، به صورت چاپ سنگی منتشر شدند؛ اما هیچ‌یک مورد بررسی انتقادی‌ای که در خور این شخصیت عمیق و در عین حال پیچیده باشد، قرار نگرفته‌اند.^(۶)

صعوبت نوشته‌های میرداماد، ضرب‌المثل است؛ درست بر خلاف سهولت و وضوح نوشته‌های شاگردش، ملاصدرا. نقل شده که میرداماد، پیش از یکی از مسافرت‌هایش از شاگردانش خواست که در غیاب وی رساله‌ای بنویسند. وقتی که بازگشت و آنچه را که ملاصدرا نوشته بود خواند، گریست و گفت که از داشتن چنین شاگردی هم خشنود است و هم غمگین؛ چون می‌داند که نوشته‌های ملاصدرا روزگاری، بر نوشته‌های خود وی سایه افکند، چنانچه آن‌ها خواهد شد؛ و این، در حقیقت، پیش‌بینی صحیحی بود. به‌زودی تفسیرهای این شاگرد، تقریباً به‌طور کامل چنانچه تقریرهای استاد، شد که وی بسیار به او مدیون بود. اما خود ملاصدرا کاملاً حق شاگردی را به جا آورده و در نامه‌های متعددی که خطاب به وی نگاشته، به دین عمیقش به میرداماد آشکارا اعتراف کرده است. در واقع، وی تواضعش در مقابل میرداماد را، حتی پس از زمانی که هر گره احتیاجش به او خاتمه یافته بود، حفظ کرد.^(۷)

شیخ بهاء‌الدین عاملی، همکار و دوست صمیمی میرداماد، نیز به همین اندازه مشهور بود. وی در آن واحد، مستکلم، فقیه، ریاضی‌دان، معمار، فیلسوف، صاحب علوم غریبه‌الاء و شاعر بود. وی جامعیتی از

۱۹۲

چنین نمونه‌هایی را در هر جای جهان اسلام می‌شد دید و هنوز هم در ایران امروز قابل مشاهده است.

به هر حال، ملاًصدرا در اصفهان مشتاقانه نزد این اساتید درس خواند، و با بسیاری از شاگردان دیگری که آن موقع در اصفهان مشغول کسب علم بودند، معاشرت داشت؛ که برخی از آنها همانند سید احمد علوی، آقا حسین خوانساری و ملاًمحمد باقر سبزواری، هر یک، اساتید معروفی شدند. ملاًصدرا به زودی سرشناس‌ترین آنها شد و می‌رفت که نامدارترین چهره‌ای شود که تا آن زمان تصمیم به ماندن در اصفهان گرفته بود. اما وی هنوز در جست‌وجوی بُعد دیگری در بسط کامل عقل و شخصیت خویش بود و از این روه اصفهان را ترک کرد تا خود را وقف یک زندگی ریاضت‌مناشه کند و به ترکیه‌ی باطن بپردازد. بدین‌سان، وی به اولین دوره‌ی زندگی‌اش، که دوره‌ی تعلّم رسمی بود، خاتمه داد تا دوره‌ی دوم را آغاز کند، که صرف تربیت معنوی‌ای می‌شد که ملاًصدرا آن را شرطی کاملاً ضروری برای کسانی می‌دانست که سودای رسیدن به اسرار الهی^[۱] و تحصیل معرفت واقعی حکمت الهی^[۲] (همان *theosophia*) را در سر می‌پروراند.

تصمیم ملاًصدرا برای رفتن از مرکز جهانی اصفهان به کوهک، تریه‌ی کوچک و دور افتاده‌ای در حوالی قم، می‌بایست از اشتیاق باطنی او به خلوت‌گزینی ناشی شده باشد؛ زیرا در خلوت، احتیاجات یک روح متفکر برای موانعهای مستقیم با جهان روحانی‌ای که در آن «آرامش باطنی» هست، برآورده می‌شود؛ آرامشی که لازمه‌ی همه‌ی زندگی‌های معنوی است. ملاًصدرا هم‌چنین نیاز داشت که از جنگ فشارهای

یوگی^[۱] تألیف نموده، که باید به‌طور مفصل مورد تصحیح و مطالعه واقع شوند؛ او هم‌چنین قصیده‌ی زیبایی سروده و اصول عرفان را در آن خلاصه کرده است. هم‌چنین در افسانه‌های عامیانه، کرامات متعددی به وی نسبت داده می‌شود. با این حال، وی در اصفهان قانون و شفاء این سینا را تدریس می‌کرد، و معدود رساله‌های باقی‌مانده از وی، حکایت از اعتقادش به آموزه‌های منهای^[۲]، و ردّ اندیشه‌های خاص ملاًصدرا، هم‌چون و «حرکت جوهری» وجود مستقل «عالم خیاله» دارد. ممکن است میرفندرسکی، در عین داشتن زندگی‌ای صوفیانه، فلسفه‌ی منهای نیز تدریس می‌کرده است. به هر حال، قصیده‌ی وی و رساله‌ی به‌تازگی کشف شده‌اش در باب کیمیاگری – حتی اگر از آثار وی در باب هندوسم سخن نگوئیم – برای تأیید وجود جنبه‌ای رازورزانه در وی و این ادعا که او عارفی برجسته است، گفایت می‌کند. این مطلب را که آیا – چنان‌که برخی ادعا می‌کنند – ملاًصدرا بعضی از اندیشه‌های خاص خود را از وی – صرف‌نظر از میرداماد و شیخ بهایی – گرفته، امری است که نمی‌شود با استفاده از رساله‌های موجود میرفندرسکی آن را اثبات کرد. اما از آن‌جا که در اسلام، چشم‌اندازهای فکری صریحی وجود دارد، و نیز شخصیت‌هایی همانند فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی وجود داشته‌اند که می‌شد آنها را در هر چشم‌اندازی جا داد و آثار معتبری در مورد آنها پدید آورد، چنین احتمالی را نمی‌توان در مورد میرفندرسکی نادیده گرفت. او ممکن است که آثار منهای‌ای را که از یک منظر فکری، «ظاهرگرا» به‌شمار می‌آیند، تدریس و تألیف کرده، و در عین حال، تعالیم باطنی‌ای نیز به گروه نخبه‌ای از شاگردان و مریدانش منتقل کرده باشد.

زندگی و آثار ۶۱

صواب و حساب و بیرون از دایره‌ی سداد و رشاد، و مشورت‌عان بوی از شریع بندگی و انقیاد، و منحرف از مسلک اعتقاد به مبدأ و معاد، افکار تقلید در سر افکنده، نفی درویشان شمار خود کرده‌اند. (۱۰)

اما خطاست اگر چنین نتیجه بگیریم که کناره‌گیری وی به جانب کهک، صرفاً به خاطر دلایل سلبی بوده است. چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد، وی از ته دل و به منظور پرداختن به تزکیه‌ی درونی‌ای که هم‌چون سالوده‌ای ضروری برای نیل به حکمتی است که کل مجموعه‌ی آموزه‌های وی به خاطر آن برپاست، مایل به کناره‌گیری از شلوه‌ی زندگی اجتماعی بود. احتمالاً شهر کهک به‌طور تصادفی انتخاب شده بود. کهک دهکده‌ی کوچکی است در نزدیکی قم، دور از جاده‌ی بین قم و اصفهان؛ هم‌چون نگینی در دره‌ای که تپه‌ای ظاهراً غیر قابل کشت، همراه با رشته‌کوه‌های بلندی که به سوی افق امتداد یافته‌اند، آن را احاطه کرده‌اند. کهک به‌کارون^{۱۱} طبیعی مقدسی تعلق دارد که خود قم در آنجا ساخته شده؛ شهری که تا به امروز مرکز مقدسی برای ایران باقی مانده و پیش‌گویی شده که تا آخرالزمان سالم باقی خواهد ماند؛ شهری که میرداماد، معلم خود ملامصدرا، حدّ اعلاّی کشف و شهود خود را در آنجا به دست آورده بود.

امروزه در کهک مسجد پنج ضلعی بسیار زیبایی برپاست که سابقه‌ی بنایش به قرن یازدهم / هفدهم می‌رسد؛ مسجدی که برای دهکده‌ای کوچک بسیار نامتعارف است. شاید صدرالدین تزدیک این مسجد زندگی می‌کرده، یا شاید حتی این مسجد برای او ساخته شده باشد. بر فراز قلّه‌ی یکی از تپه‌ها، مقبره‌ی امامزاده‌ای، مربوط به همان دوره وجود دارد؛

1. locus

۱۳۷۴

۶۰. صدرالمآلهین شیرازی و حکمت مشاییه

بیرونی‌ای که در آن زمان بر وی وارد می‌شد، بگیریزد. وی چون به سبکی ساده می‌نوشت و آموزه‌های عرفانی و مابعدالطبیعی را آشکارا تقریر می‌نمود، به زودی آماج حملات علمای و ظاهرگراه قرار گرفت؛ تا جایی که برخی از آنها وی را - که از مدّین‌ترین افراد بود و هرگز در سراسر زندگی اش واحیات دینی را ترک نکرد - تکفیر کردند. در مقدمه‌ی اسفار، در نامه‌هایش به میرداماد، و نیز در سه اصل، با کلمات فسیحی، شکایت از از برخی معاصرانش که وی را درک نمی‌کردند، آمده است. در مقدمه‌ی اسفار، ذکر می‌کند که چگونه توانست بر حکمت حکمای باستان و آموزه‌های عرفانی و حکمی حکیمان پیش از خود مسلط شود و چگونه جهت بیدار کردن آن دسته از معاصرینش که از معرفت واقعی غافل مانده بودند، بیهوده تلاش کرده است. وی ادامه می‌دهد:

فألجأنی خمود القطیة و جمود الطبیعة، لمعاداة الزمان و عدم مساعدة الدوران، الی أن انزوت فی بعض نواحي الدیار، و استترت بالخمول و الالکسا، متقطع الأمال منکسر البال ... نکثت أولاً - كما قال سیدی و مولای و متمدی، أوّل الأئمة و الارصباء، و أبو الأئمة و الشهداء الأرباء، قسم الجنة و النار - أخذاً بالحقه و المماراة مع الأشرار ... فعسرت فانياً عنان الاقتداء بسيرة عاطفاً وجه الاهتمام بسنة فرأيت أن الصبر علی هاتئ أجي، فصبرت و فی المین فذی و فی الحلق شجی، فامسکت عنانی عن الاستعمال بالناس و مخالطتهم و آبيت عن مرافقتهم و مؤاستهم... (۸)

هم‌چنین در سه اصل، که بیش از هر اثر دیگرش، گزارشی زندگی نامه‌نویسانه از احوال خود او است، وی به علمای صرفاً ظاهرگرایس که حقیقت عرفان و جنبه‌ی باطنی دین را انکار می‌کنند، حمله می‌کند و می‌گوید:

بعضی از دانشمند نمایان پر شتر و فساد، و سنگلمان خارج از منطق

۱۳۷۴

زندگی و آثار ۶۳

خود را وقف تأمل و تجربه‌ی معنوی کرد و از این بلیه، به عنوان حکیم به اشراق رسیده‌ای بیرون آمد که برایش مابعدالطبیعه از درک عقلانی به شهود مستقیم تبدیل شده بود.

از آن‌جا که یک شخصیت معنوی عظیم نمی‌تواند برای مدتی طولانی مغفول بماند، به‌زودی فشار اجتماعی مَلّاصدرا را وادار کرد که به زندگی عمومی بازگردد. شاه عباس دوم از مَلّاصدرا خواست تا دوباره به امر تدریس بپردازد و اللهوردی خان در شیراز، بنای مسجد - مدرسه‌ای را آغاز کرد، که توسط پسرش تکمیل شد، و مَلّاصدرا برای تدریس بدان‌جا دعوت شد. صدرالدین، پیرو درخواست شاه، به زادگاهش بازگشت تا آخرین مرحله‌ی حیثیت را آغاز کند؛ مرحله‌ای که در آن، بیش‌تر آثارش را نوشت و شاگردان فراوانی تربیت کرد. شخصیت و دانش وی چنان بود که طلاب را از دور و نزدیک به خود جذب می‌کرد و شیراز را بار دیگر، مرکز بزرگ علم و دانش ساخت. مدرسه‌ی خان^(۱۲) چنان مشهور شد که حتی توجّه مسافران خارجی را به خود جلب می‌کرد. توماس هبررت^{۱۱}، که در قرن نوزدهم / هفدهم به ایران سفر و در زمان حیات مَلّاصدرا از شیراز دیدن کرده، می‌نویسد: «در واقع، شیراز دانتکده‌ای دارد که در آن، فلسفه، نجوم، فیزیک، شیمی و مابعدالطبیعه تدریس می‌شود، به طوری که در سراسر ایران بسیار مشهور است.»^(۱۳) حتی امروزه نالاری که استاد در آن تدریس می‌کرد، به همان شکل که سه قرن پیش، باید صحیح و درست‌گفته‌های مَلّاصدرا در باب حکمت بوده باشد، برقرار است و مدرسه‌ی خان علی‌رغم ویرانی بعضی از قسمت‌هایش، همانند یکی از زیباترین و به لحاظ معماری شاید مهم‌ترین بناهای دوره‌ی صفویه در

۶۲ □ صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متمایه

شاید از استاد معنوی‌ای است که مَلّاصدرا را به این واحه‌ی مسرت‌بخش و دورافتاده جذب کرده است. در زندگی مَلّاصدرا، جنبه‌های اسرارآمیزی وجود دارد که هنوز روشن نشده است. در حقیقت، کاملاً محتمل است که - چنان‌که علامه طباطبایی اعتقاد دارد - وی به وسیله‌ی خود شیخ بهاءالدین عاملی، به عضویت گروهی از متصوفه در آمده باشد؛ انا عضویت معنوی صریح وی، هم‌چنان مفصل ناگسوده‌ای است. در اسلام، هدایت معنوی، عموماً تنها از طریق نظامات صوتیه قابل دست‌یابی است، و این عضویت از طریق سلسله‌ی مریدی متمرفی که این نظام‌ها را به خاستگاه سنت متصل می‌کند، ممکن می‌شود. به علاوه، در موارد نادری، کسانی وجود دارند که از طریق «سلسله مراتب غیبی» یا «خضر» به عرفان وارد شده‌اند، که «انزاد» نامیده می‌شوند. در تشیح، علاوه بر این، امکان ورود در عرفان از طریق امام غایب - که نزد شیعیان، تطبی روحانی همیشه حاضر عالم است - نیز وجود دارد. برخی از حکمای شیعی مانند میرداماد، که ویژگی عرفانی آموزه‌هایش تدریاً مورد مناقشه واقع می‌شود، انسان معمولی و مشخصی به عنوان استاد خود ندانسته‌اند و باید متعلق به مقوله‌های دوم و سوم یاد شده قلمداد شوند. دیگرانی هم‌چون سید حیدر آملی قطعاً عارف معنوی به عنوان استاد داشته‌اند. تمیز و وضوعیت مَلّاصدرا از این حیث، دشوار است؛ یعنی تعیین دقیق این که آیا وی عضویت صوتیه‌ی متعارف را پذیرفته بوده یا از طریق سلسله مراتب معنوی غیبی، تألم شده است.^(۱۱) به هر حال، در طی این دوره اقامت در کهنک بود که مَلّاصدرا کشف و شهودش را از طریق انقباض معنوی ذکر و فکر به دست آورد. در طی دوره‌ای که برخی منابع، مدّت آن را هفت، برخی یازده و برخی دیگر پانزده سال نوشته‌اند، وی

نیز نتیجه‌ی چنین زندگی‌ای بود. زندگی‌ای که از دو دوره‌ی متقدم‌تریت علمی رسمی و ترکیه‌ی باطنی ترکیب شده، همراهش را در دوره‌ی سومی پدید آورد که در آن، انضباط فکری شدید دوره‌ی اوّل و شهرد عرقانی دوره‌ی دوم با هم تلفیق شدند. تقریباً تمامی آثار ملاًصدرا که به این دوره‌ی سوم تعلق دارند، مستقیماً بر این دو بنیانند. ملاًصدرا در واقع، نمونه‌ی اعلای طبقه‌ای از حکماست که سهروردی آن‌ها را مثانه نامیده بود. (۱۵) در حقیقت، به این دلیل است که به ملاًصدرا برترین لقب ممکن در سنت حکمت داده شد؛ یعنی لقب «صدرالمعالمین» که به معنای سرشناس‌ترین فرد در بین معالمان است؛ یعنی سرشناس‌ترین فرد در میان آن گروه از افرادی که خود، در بین همه‌ی کسانی که در صدد معرفت به امور الاهی هستند، نخبه‌اند.

آثار

همه‌ی نوشته‌های ملاًصدرا، هم از امتیاز تعلقی بودن و هم از امتیاز ادبی بودن برخوردارند. آثار وی، جز کتاب دارای تثر زیبای سه اصل، اشعار، و دو رساله‌ای که اخیراً کشف شده و به زبان فارسی هستند، همگی به عربی واضح، ساده و فصیح نوشته شده‌اند و در زمره‌ی بهترین نمونه‌های امتواری عربی فلسفی در سنت دراز مدّت فلسفه‌ی اسلامی به‌شمار می‌آیند. عدّه‌ای آثار ملاًصدرا را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: آن‌هایی که به علوم نقلی اختصاص دارند و آن‌هایی که به علوم عقلی مربوط می‌شوند. اما از آنجا که ملاًصدرا هر دوی این علوم را ذاتاً مرتبط، و سرچشمه گرفته از منبع معرفتی واحدی - یعنی عقل نورانی الاهی (۱۱) - تلقی می‌کند، در آثار

شیراز، باقی مانده است. این مدرسه اکنون به انجمن حکمت و فلسفه‌ی ایران واگذار شده و پیش از این که بار دیگر مرکزی موفق برای آموزش فلسفه‌ی سنتی شود، باید مورد تعمیرات اساسی قرار گیرد.

به هر حال، طبع این دوره، که شاید تا سی سال طول کشید، ملاًصدرا، علاوه بر تدریس و تألیف، بارها پای پیاده به حج رفت، دین‌داری پرشور و حرارت وی نه تنها بی‌کم و کاست ادامه یافت، بلکه حتی به واسطه‌ی کشف و شهردی که نتیجه‌ی سال‌ها ریاضت معنوی بود، روشن‌تر شد. وی در راه بازگشت از هفتمین سفر حج مرخص شد و در سال ۱۰۵۰/۱۶۴۰ در بصره درگذشت. مقبره‌ی وی تا چند سال پیش در آن شهر معروف بود. (۱۶)

بر اساس این شرح مختصر، می‌توانیم زندگی ملاًصدرا را با تقسیم آن به سه دوره، خلاصه کنیم:

۱. دوره‌ی تعلیم و تربیت رسمی در شیراز و اصفهان.
۲. دوره‌ی ریاضت و ترکیه‌ی نفس در کهک، که در طبع این دوره تقریباً خود را به طور کامل وقف زندگی معنوی کرد، اما کتاب‌های اندکی نیز تألیف نمود؛ از جمله، بخش اوّل اسطرلاب صراط الکوثرین (بیا رساله العشر)، حمود العالم، و احتمالاً حول المشكلات الفلکیة فی الإیراد الجوازیه.
۳. دوره‌ی بازگشت به زندگی اجتماعی در شیراز، که در طبع آن خود را وقف تألیف و تدریس کرد و بقیه‌ی آثارش را نوشت و تمامی شاگردان مشهورش، هم‌چون ملامحسن فیض کاشانی و صدالرزاق کاشانی را تربیت کرد.

بنابراین، زندگی ملاًصدرا، خود نوهی به کار بستن آموزه‌های مابعدالطبیعی‌اش بود؛ چنان که از منظری دیگر، شهرد مابعدالطبیعی وی

هم در شبه قاره، وجود دارند که پیش از ارائه‌ی کتاب‌شناسی قاطعی از نوشته‌های وی، باید فهرست‌برداری شوند.

با نکیه بر آگاهی کنونی مان از نوشته‌های ملاحظه‌های می‌توان آن‌ها را به

ترتیب ذیل برشمرد:^{۱۱۱}

۱. (رساله‌فی) اتحاد العقول و المعقول (آ، ۱۹۱ ک، ۱۹۱ د، ۱۹۱). (۸۷) مطابق

نظر مؤلف الدرریمه = آقابرگ تهرانی ا در ج ۱، ص ۸۱ این رساله در تهران منتشر شده است، ولی ما نتوانستیم نسخه‌ی منتشر شده را بیابیم.

این رساله شامل تقریری از آموزه‌ی مشهور ملاحظه‌ها در باب اتحاد عاقل و معقول است. این اثر در سال ۱۳۷۵ به تحقیق و تصحیح آقای حامد

ناجی اصفهانی در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین ص ۶۱-۱۰۳ توسط انتشارات حکمت منتشر شد و ضمناً آقای دکتر بیوک علیزاده در

ضمن پایان‌نامه‌ی دکتری خود، در دانشکده‌ی الهیات دانشگاه تهران (سال ۱۳۷۶) تصحیح انتقادی‌ای از این اثر به عمل آورده‌اند، که قرار

است این تصحیح، همراه با بررسی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول به زودی منتشر شود.^{۱۱۲}

۲. (رساله‌فی) اتصاف العمایه بالوجود (آ، ۱۹۲ ک، ۱۹۱ د، ۱۹۲). درباره‌ی

ارتباط بین وجود و ماهیت، به نحوی که مخالف نظرات خودش در المعاصر است، بحث می‌کند. وی هم‌چنین نظرات فخرالدین رازی و

۱. در متن اصلی انگلیسی، این آثار به ترتیب حروف الفبای انگلیسی مرتب شده‌اند، که ما در این‌جا، آن‌ها را به ترتیب حروف الفبای فارسی مرتب نمودیم. ضمناً آثار دیگری از ملاحظه‌ها که آقای دکتر سید حسین نصر در این فهرست نیارده‌اند، ما اضافه کردیم. جالب این‌که یک مورد از این‌ها (شماره‌ی ۹۲) را خود ایشان در مقدمه‌ای که بر کتاب سه اصل ملاحظه‌ها نوشته‌اند، برشود داده‌اند، و مورد دیگری (شماره‌ی ۳۲) را آقای محمدتقی دانش‌پژوه، در فهرستی که یکی از منابع بحث فوق را تشکیل می‌دهد، آورده است - ۴.

۱۷۳۵

چکمی این به طور مفصل به مسائل دینی می‌پردازد و برعکس. بنابراین، چنین تقسیمی واقعاً غیر قابل دفاع است؛ هرچند که به هیچ وجه بی‌معنا نیست.^(۱۱۶)

هم‌چنین نوشته‌های وی را، دست‌کم تا مرحله‌ی کنونی تحقیقات، نمی‌توان بر حسب ترتیب تاریخی طبقه‌بندی کرد. معلوم شده که رساله‌هایی که در بالا ذکر شد، در طیف دوره‌ی بیانی زندگی وی نوشته شده‌اند. اما تعیین تاریخ بقیه دشوار است. شاید دشواری اصلی در طبقه‌بندی خود این آثار باشد؛ به نحوی که ملاحظه‌ها، همانند سه‌روردی، مرتباً ادر هر اثری، به آثار ادیگرایش ارجاع می‌دهد، و در همین حال، اضافات و تغییراتی اعمال می‌کند که اغلب به نظر می‌رسد که این آثار تقریباً هم‌زمان نوشته شده‌اند.^(۱۱۷)

تنوع حجم نوشته‌های ملاحظه‌ها، لطیفی را از مجموعه‌ی چند جلدی اسفار تا رساله‌های چند صفحه‌ای، در برمی‌گیرد، که به خاطر اهمیت بسیار زیادشان، بیش‌تر آن‌ها حدود یک قرن پیش به صورت چاپ سنگی در تهران منتشر شدند؛ با علاقه‌ی جدیدی که در دهه‌ی گذشته به صدرالدین پیدا شده، برخی از این آثار با تصحیحات جدیدی چاپ شدند، اما اغلب آن‌ها هنوز باقی مانده‌اند تا پس از تصحیح انتقادی، در چاپ‌های جدید منتشر شوند تا محققان با سهولت بیش‌تری در دسترس قرار گیرند.

تحقیقات کتاب‌شناختی علامه طباطبائی، شیخ آل مظفر، محمدتقی دانش‌پژوه، سید جلال‌الدین آشتیانی، هانری کربن و این نگارنده، کم و بیش، فهرست آثار ملاحظه‌ها را شناسانده است. اما برخی از آثار مشکوک نیاز به بررسی بیش‌تری دارند و هنوز کتابخانه‌های بسیاری، هم در ایران و

۱۷۳

فصل پنجم

حکمت متعالیه چیست؟

پیش از این خاطر نشان کردیم که واژه‌ی «حکمت متعالیه» مدت‌ها پیش از ملاصدرا، توسط عرفانی هم‌چون قیصری به کار می‌رفت؛ در این جا باید یادآور شویم که این واژه حتی در آثار برخی از اساتید فلسفه‌ی مشاء، هم‌چون قطب‌الدین شیرازی، نیز به چشم می‌خورد.^(۱) اما در موارد مقدم‌تر، این واژه به هیچ وجه آن بار معنایی را ندارد که ما در آثار ملاصدرا و شاگردانش می‌یابیم؛ اینان به واژه‌ی یاد شده معنای دقیقی دادند و آن را با تلفیق مابعدالطبیعی و فلسفی جدید ملاصدرا یکی دانستند. پس موجه است که در این جا، در باب منمنی و ویژگی‌های کلی حکمت متعالیه تحقیق کنیم و زمینه‌ای برای تحلیل شاخه‌های مختلف آموزه‌ها و اندیشه‌های وی، در مجلد بعدی فراهم آوریم.

عبارت «الحکمة المتعالیة» از دو واژه‌ی «الحکمة» (به معنای فلسفه‌ی الاهی) و «المتعالیه» (به معنای برتر یا تمالی‌یافته) تشکیل شده است.

خود استاد که مطابق آن، منظور از حکمت متهالیه، نه تنها عنوانی برای برخی از آثار وی، بلکه نامی برای کل مکتب او است. اگرچه این نکته‌ی اخیر را دقیقاً نمی‌توان از طریق استاد مکتوب به اثبات رساند، باید آن از جانب تمامی اساتید سنی مهم این مکتب در ایران امروز - اساتیدی که همگی سنت شفاهی را که مکمل متون مکتوب است، از طریق سلسله‌ی مسمانی که در نهایت به خود ملاحظه‌را برمی‌گردد، دریافت کرده‌اند - قوی‌ترین دلیل برای پذیرش آن است.

به هر حال، اصطلاح الحکمة المتهالیه تدریجاً به معنای مکتب خاصی از حکمت سنی که ملاحظه‌را تدوین کرده، عمومیت یافته است؛ نام‌گذاری که از زمان خود وی آغاز شده و تا به امروز تداوم یافته است. «حکمت متهالیه» مناسب‌ترین نام برای مکتب ملاحظه‌هاست؛ نه تنها به خاطر دلایل تاریخی، بلکه به دلیل آن که آموزه‌های ملاحظه‌را به تمام معنی، هم حکمت^{۱۱} به معنای ریشهای این کلمه است و هم شهودی عقلی از امری متهالی^{۱۲} است، که به خود امر متهالی^{۱۳} رهنمون می‌شود. بنابراین، مکتب ملاحظه‌را، هم به دلایل تاریخی و هم به دلایل مابعدالطبیعی، «حکمت متهالیه» است.

(ما در تلاش برای فهم این که ملاحظه‌را «حکمت متهالیه» را چگونه تعریف کرده است، باید به تعاریف خود وی از حکمت یا فلسفه مراجعه کنیم، وی وقتی که از حکمت سخن می‌گوید، در واقع به «حکمت متهالیه» اشاره دارد؛ زیرا ترد وی حکمت واقعی همان الحکمة المتهالیه‌ای است که خود وی تقریر نموده است. جالب توجه این که، ملاحظه‌را همانند

- 1. theosophy
- 2. transcendent
- 3. Transcendent Itself

۱۷۷

این اصطلاح را خود ملاحظه‌را به کار می‌برد، اما زمانی مشهور شد که شاگردانش - چه شاگردان بی‌واسطه و چه باواسطه - آن را برای توصیف مکتب وی به کار بردند. تقریباً یک نسل پس از ملاحظه‌را، عبدالرزاق لاهیجی، داماد استاد و یکی از سرشناس‌ترین شاگردان او، فلسفه‌ی ملاحظه‌را را حکمت متهالیه خواند.^(۱۴) تا دوره‌ی قاجار، این کاربرد به قدری متداول شده بود که سبزواری در شرح منظومه‌ی مشهورش حتی نیازی ندیده است که دلیلی برای استفاده از این اصطلاح به عنوان نامی برای مکتب استاد، که وی در صدد بود تا آموزه‌هایش را در آثار خویش شرح دهد، ارائه کند.^(۱۵)

ما وقتی که به نوشته‌های خود ملاحظه‌را مراجعه می‌کنیم، عبارتی نمی‌یابیم که وی در آن صریحاً مکتب خود را حکمت متهالیه نامیده باشد. این واژه آن‌گونه که وی به کار برده، در واقع مرتبط است با عنوان دو مورد از آثارش که پیش از این در فصل دوم ذکر شد: شاه‌کار اصلی‌اش، الحکمة المتهالیه فی الأسفار المعنیه الأربعة، و یکی از آخرین و شاید دقیقاً آخرین اثری که وی نوشت با عنوان صرناً الحکمة المتهالیه.^(۱۶) حتی استفاده از اصطلاح الحکمة المتهالیه در کتاب الشواهد الربوبیه،^(۱۷) برای ارجاع به این کتاب اخیر ملاحظه‌راست، تا به مکتب فکری‌اش. این واقعیت که اصطلاح الحکمة المتهالیه از جانب شاگردان وی، و در مقیاس وسیع‌تر، از جانب عموم، با آموزه‌های ملاحظه‌را یکسان انگاشته شد، به احتمال بسیار زیاد ناشی از دو عامل بود: اول عنوان اسفار، که اشارت‌های ضمنی دارد به این که یک مکتب و جهان‌بینی‌ای که به وسیله‌ی آموزه‌های مابعدالطبیعی ترسیم شده، در این کتاب وجود دارد که در چارچوب آن، چهار سفر عقلی به سوی مراتب یقین انجام می‌شود؛ و دوم، وجود محتمل تمالیم شفاهی

۱۷۸

شده از طریق شهود عقلی، که در عین حال در قالبی معقول، البته نه راسیونالیستی^{۱۱۱} و با استفاده از ادله‌ی عقلی ارائه می‌شود. این تعاریف هم‌چنان نشان می‌دهد که این حکمت با متحقق شدن^{۱۱۲} آن، بلکه با تبدیل یافتن وجود مُدرک‌ی این معرفت، مرتبط است. به علاوه، چنان‌که تحقیق کامل‌تری در نوشته‌های ملاحظه‌ها به عمل آوریم، در خواهیم یافت که شیوه‌های پیشنهاد داده شده برای تحقق این معرفت، با دین ارتباط دارند، و جز از طریق وحی نمی‌توان به آنها دست یافت.

با براین، چنان‌که قبلاً ذکر شد، سه اصل اساسی هست که «حکمت متمایه» بر آنها متکی است: اشراق یا شهود عقلی (کشف یا ذوق یا اشتراق)؛ دلیل یا برهان عقلی (عقل یا استدلال)؛ و دین یا وحی (تشیخ یا وحی). با در آمیختن معرفت برگرفته از این منابع است که نظام تلقیفی اذالملاصدرا حاصل شده است. هدف این نظام تلقیفی، هماهنگ کردن معرفتی است که از طریق ابزار زبر برای بشر قابل دسترسی است؛ یعنی عرفان، مکتب اشراق، فلسفه‌ی عقلی (که نزد ملاصدرا با مکتب مشایی یکسان دانسته می‌شود) و علوم دینی، از جمله کلام، و جوه مشخصه‌ی حکمت متمایه زمانی آشکارتر خواهند شد که با هر یک از این شاخه‌های علوم سنتی اسلامی مقایسه شوند.^(۱۱۳) در بحثی که در فصل چهارم راجع به منابع آموزه‌های ملاصدرا داشتیم، نشان دادیم که آموزه‌های وی تا چه اندازه به آموزه‌های عرفا، به‌ویژه ابن‌عربی، صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی، داوود قیسری و سایر اساتید مکتب ابن‌عربی، مرتبط است. اگر قرار شود که آموزه‌های وی با آنها

فیلسوفان اسلامی متقدم، و حتی بیش از آنها، صیانت فراوانی به تعریف و معنا کردن فلسفه و حکمت دارد.^(۱۴) وی در حالی که به منابع مستقیم نزدیک می‌شود و دیدگاه‌های مختلف را به شیوه‌ی مضموم خود تلفیق می‌کند، راجع به فلسفه و حکمت در آثار متعدّدش بحث می‌نماید و در باب آنها بیش از یک تعریف ارائه می‌دهد. او در یکی از تعاریف مشهورش، حکمت را ابزارِ قلمداد کرده که از طریق آن «انسان، عالمی عقلی منبأ به عالم عینی و همانند نظام کلی وجود می‌شود».^(۱۵) در تعریف عام‌تری از فلسفه در اسفار، وی دیدگاه‌های همه‌ی طریقه‌ها را، از افلاطون گرفته تا سهروردی، منعکس می‌کند؛ با این بیان کن: «فلسفه استکمال نفس انسانی است، به اندازه‌ی وسع انسانی، به وسیله‌ی معرفت به حقایق موجود چنان‌که فی نفسه هستند و حکم به وجود آنها از طریق برهان»^(۱۶) و نه با اتکا به ظن و تقلید، و می‌توانی بگویی اکه فلسفه عبارت است از ا دادن نظمی عقلی به عالم به اندازه‌ی طاقت بشری، به منظور حصول تشبیه به باری تعالی.^(۱۷) یکی از برجسته‌ترین تقریرکنندگان مکتب ملاصدرا در قرن گذشته، میرزا مهدی آشتیانی،^(۱۸) با اظهار نظر شایسته‌ی زری، «حکمت متمایه» را از مکاتب متقدم فلسفه متمایز کرده است: «آن = حکمت متمایه استلزم وجود (توجدالوجود) است، برخلاف فلسفه‌ی مقایی، که در آن تنها وحدت واجب (توجد واجب الوجود) یافت می‌شود، و نه وحدت وجود».^(۱۹)

اگر تماریفی که ملاصدرا از حکمت ارائه کرده، در کنار تعلیقات شایسته‌ی آشتیانی تحلیل شود، این نکته آشکار خواهد شد که مفهوم حکمت که در واقع، چیزی جز الحکمة المتعالیه نیست، معادل چیزی با حکمتی دانسته می‌شود مبتنی بر یک بنیاد کاملاً مابعدالطبیعی حاصل

1. rational but not rationalistic
2. realization
3. the synthesis

اگر ما «الحکمة المتعالیه» را با «حکمت اشراق» (الحکمة الاشراق) سهروردی مقایسه کنیم، هم رابطه‌ی نزدیکی می‌یابیم، که پیش از این به آن اشاره شده، و هم تفاوت‌های خاصی، که به فهم ما از خود «حکمت متمایله» کمک می‌کند. می‌توان گفت تصویر آرمانی‌ای را که سهروردی از حکیم^{۱۱} (مثلاً) داشت و برای تحقق بخشیدن به آن تلاش کرده بود، ملاحظه‌ها در وجود خودش خیلی کامل‌تر تحقق بخشید. وی در تدارک دیدن مبانی عقلانی برای معرفی که از شهود روحانی نشأت می‌گرفت، بسیار موفق‌تر از سهروردی بود. در این جد و جهد، وی تا حد زیادی مدیرین سهروردی است، که اولین کسی بود که در این سرگام برداشت؛ اما ملاحظه‌ها این مسیر را تا انتهای آن تعمیق کرد و توانست مسائل پیش‌تری را از آن‌چه سهروردی بدان پرداخته بود، مورد بررسی قرار دهد و برخی از آن‌ها را تا عمق پیش‌تری بکاود.

به همین ترتیب، نگرش این دو نفر به این‌سینا و فلسفه‌ی مشایی کاملاً شبیه به هم نبود. سهروردی اگرچه این‌سینا را به خوبی می‌شناخت و آثار متعدد مهمی هم‌چون تلویحات و مطارحات را نوشته بود، که در واقع تدوین مجدد آموزه‌های این‌سینا بود، صراحتاً هم در *فصحة القرية الغریبة* و هم در *حکمة الاشراق* (۱۳) به انتقاد از این‌سینا پرداخت. اما ملاحظه‌ها، با وجود نقادی بسیاری از مطالب فلسفه‌ی مشاء - که به اختصار بیان خواهیم کرد - یکی از شارحان اصلی این‌سینا بود و توانست آموزه‌های وی را به حکمت متمایله‌ی خود ملحق کند؛ بسیار پیش‌تر از آن مقداری که سهروردی توانست فلسفه‌ی مشایی را با حکمت اشراق وفق دهد. در حالی که نزد سهروردی، فلسفه‌ی مشایی پایه‌ای اساسی برای مطالعه‌ی

مقایسه و مقابله شود، می‌توان گفت که مابعدالطبیعی عرفانی این اسانید، روایت عقلانی شده‌ای^{۱۲} از کشف و شهود^{۱۳} آن‌هاست. به‌ویژه در مورد این‌عربی، این مابعدالطبیعه خود را در قالب بارقه‌های نورانی مستعدی می‌نمایاند، که هر یک از آن‌ها جنبه‌ای از چشم‌انداز واقعیت‌نهایی^{۱۴} را روشن می‌کند. این بارقه‌ها را ملاحظه‌ها - و نیز تا اندازه‌ی خاصی، شخصیت‌هایی هم‌چون فیضی، قبل از وی - به نوری پایدارتر و بنیادتر تبدیل کردند. صدرالمتألهین درصدد بود تا تقریر مابعدالطبیعی نظام‌مندتری عرضه کند، برهان‌های منطقی‌ای تدارک بیفتد و جنبه‌هایی را که اسانید متقدم عرفان به سکوت از آن‌ها گذشته یا صرفاً به شکل مختصری تحت عنوان موهبتی آسمانی و نتیجه‌ی شهودهای روحانی‌شان اظهار کرده بودند، تبیین نماید. مطالب عمده‌ای وجود ندارد که ملاحظه‌ها در آن موارد، همان‌طور که با برخی آراء مشائیان و اشراقیان مخالفت کرده، با آموزه‌های این‌عربی مخالفت کرده باشد؛ جز شاید در مسأله‌ی نیز و در مسأله‌ی جبر و اختیار، که وی تا حدودی مفارقت با این‌عربی بحث می‌کند. با این حال، وی درباره‌ی مطالب متعددی بحث می‌کند که اگرچه آموزه‌های این‌عربی و مکتب وی مستلزم آن مطالب است، طرفداران آن مکتب جز اندکی درباره‌شان بحث نکرده‌اند. به یک معنا، ملاحظه‌ها هم اساسی نظام‌مندتر و منطقی‌تر برای مابعدالطبیعی عرفانی مکتب این‌عربی، و هم شرحی بر آثار وی و بسطی در آن‌ها، تدارک می‌یابند. در واقع ملاحظه‌ها، علاوه بر این که یکی از پیشگامان فلاسفه و حکمای اسلام است، باید به عنوان یکی از برجسته‌ترین شارحان این‌عربی و شاگردانش نیز در نظر گرفته شود.

- 1. Intellectualized
- 2. spiritual vision
- 3. ultimate Reality

سهروردی برگرفته، و این اختلافی است که کربن آن را بیان (انقلاب ۱۱۶) می‌نامد که ملاًصدرا در فلسفه‌ی اسلامی ایجاد کرده است. (۱۱۶) این اختلاف، خود منجر به اختلافاتی در نگارش پیرامون مسأله‌ی تغییر و تحول، تنکیک موجودات، معادشناسی و مانند آن می‌شود که مقایسه‌ی جدی آموزه‌های ملاًصدرا با آموزه‌های سهروردی، این تفاوت‌ها را آشکار می‌سازد.

دیگر تفاوت باز بین ملاًصدرا و سهروردی مربوط به عالم خیال می‌شود که قصد داریم در مجلد بعدی به تفصیل، از آن بحث کنیم. در این جا، کافی است که بگوئیم سهروردی اولین فیلسوفی بود که اظهار داشت این قوه = قوه‌ی خیال در نفس انسان، مستقل از بدن است (تجزد اقوه‌ی خیال)، و از این رو پس از مرگ جسمانی، به حیات خود ادامه می‌دهد. اما وی قائل به وجود همای عینی و کیهانی‌ای برای این عالم خیال صغیر نبود، در حالی که ملاًصدرا به وجود یک عالم خیال کبیر (خیال منفصل) همانند عالم خیال صغیر (خیال متصل) معتقد بود که پیامدهای ژرفی برای احاطه مفضلات مربوط به صیورت انسان پس از مرگ و معاد به‌طور کلی، داشت.

سرانجام، ملاًصدرا در طبیعتیاتش از نظرات سهروردی فاصله می‌گیرد و به نظر پنهانی، ماده و صورت این‌سینا برمی‌گردد، اما در پرتو اصل حرکت جوهری، تفسیری از این آموزه ارائه می‌دهد که یکی از مشخصه‌های اساسی حکمت متعالیه است. این اصل ملاًصدرا را به تعبیری از ابیاد مختلف طبیعت و نیز معادشناسی رهنمون می‌شود که با تعبیرا حکمت اشراقی از این ابیاد، متفاوت است؛ هرچند که در این جا نیز هم‌چون سایر حوزه‌ها، آشکار است که ملاًصدرا مدیون سهروردی

۱۳۳

حکمت اشراقی بود، از نظر ملاًصدرا، آن فلسفه مؤلفه‌ای بود که به شیوه‌های ارگانیک الا، به اصل شالوده‌ی حکمت متعالیه ملحق می‌شد.

تا آنجا که به منابع دینی، به معنای دقیق کلمه، مربوط می‌شود، تمایزی نیز بین آنچه در حکمت متعالیه می‌یابیم و آنچه در حکمت اشراقی یافت می‌شود، وجود دارد. باز این انتخاب نصیب سهروردی شده که اولین فیلسوف مسلمانی باشد که به نقل آیات قرآنی در آثار فلسفی خود بپردازد و درصدد باشد تا معانی آیات وحیانی را با اصول حکمت الهی وفق دهد. اما باز هم ملاًصدرا بود که این روی‌را بی‌گیری کرد و در به هم درآمیختن متون قرآن کریم و حدیث با تقریرات حکیمانه‌ی خود، به شیوه‌های بی‌سابقه، موفق شد. این تفاوت نیز هست که، سهروردی از آیات قرآن و سخنان پیامبر اصی استفاده می‌کرد، در حالی که ملاًصدرا، علاوه بر قرآن و احادیث نبوی، به سخنان امامان شیعه، هم چون نهج البلاغه، حضرت علی (ع) و احادیث گردآوری شده در اصول کافی، کلینی نیز توسل جست. علاوه بر این، ملاًصدرا را باید اصالتاً یک مفسر مهم قرآن، در ردیف برجسته‌ترین مفسران در تاریخ اسلام، نیز به شمار آورد، که این احتیاج بی‌ظنری برای او در میان فیلسوفان مسلمان است.

هنگامی که به نکات جزئی‌تری در تفاوت بین ملاًصدرا و سهروردی می‌رسیم، درمی‌یابیم که با وجود ارتباط نزدیکیان با یکدیگر، حکمت متعالیه در بسیاری مطالب از حکمت اشراقی دور می‌شود؛ که برخی از اساسی‌ترین آن موارد ذکر خواهد شد. مهم‌ترین اختلاف تماماً مربوط می‌شود به تأکید ملاًصدرا بر اصالت وجود، در مقابل اصالت ماهیتی که

۱۳۲

حکمت متعالیه چیست؟ □ ۱۴۹

اختلاف بنیادی بین آموزه‌های ملاًصدرا و ابن‌سینا را می‌توان در شیوه‌های مختلفی که هر یک در بحث از وجودشناسی در پیش می‌گرفتند، جست‌وجو کرد. ملاًصدرا وجود را راقشیتی مشکک، که وحدتش را علی‌رغم تشکیکش از دست نمی‌دهد، تصور می‌کند؛ در حالی که ابن‌سینا، اگرچه به اصالت وجود در هر موجودی اعتراف می‌کند، معتقد است که وجود هر موجودی مفارقت از وجود موجودات دیگر است. علاوه بر این، ابن‌سینا صیرورت را فرآیند خارجی‌ای که صرفاً در اعراض اشیاء مؤثر است، می‌انگارد؛ و از این روست که حرکت جوهری راه که شالوده‌ای برای حکمت متعالیه است، انکار می‌کند. «ناآرامی وجودی»^{۱۱۱}، تعبیری که کربن از این آموزی ملاًصدرا کرده است، از نگرش ابن‌سینا به عالم، غایب است.

انکار حرکت جوهری و نیز تشکیک وجود، ابن‌سینا را به انکار مثال‌الاطرفی و سلسله مراتب طولی و عرضی رب‌النوع‌ها و عقول مجردا، که بخش مهمی از آموزه‌های هم‌سفروردی و هم ملاًصدرا را تشکیل می‌دهد، واداشته است. علاوه بر این، ابن‌سینا امکان اتحاد عاقل و معقول را انکار می‌کند که باز هم به دلیل انکار حرکت جوهری از سوی او است. ملاًصدرا بر این باور است که حقیق، اصلی است که در شریان‌های عالم، شریان و در همه‌ی مراتب هستی، وجود دارد. این آموزی، رازروانه از نوشته‌های ابن‌سینا غایب نیست، چنان‌که آن را مثلاً در رساله فی‌العقیق مشهور وی می‌بینیم، اما از هیچ‌جا نه برهان مناسبی برای این اصل تدارک می‌بیند و نه آن را به صورت ارگانیک در مابعدالطبیعیاتش جای می‌دهد.

۱۴۸ □ صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه

است. حتی مطالعه‌ای بسیار اجمالی و گذرا در آموزه‌های ابن‌در استاد نمایان خواهد ساخت که اگر سهروردی‌ای وجود نمی‌دانست که زمینه را برای ملاًصدرا مهیا سازد، ملاًصدرا بی‌پدید نمی‌آمد. هم‌چنین، چنان‌که ملاًصدرا در زمرة مهم‌ترین مفسران و شارحان ابن‌هری شمرده می‌شود، در مورد سهروردی نیز چنین است. در واقع ملاًصدرا، همراه با محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، در زمرة برجسته‌ترین شارحان و تفسیرکنندگان حکمت اشراقی به‌شمار می‌آید؛ شارحی که، در حالی که بر آثار استاد اشراق شرح می‌نویسد، حکمت اشراقی را در جهت خاصی بسط می‌دهد و از آن، شالوده‌ای برای حکمت متعالیه‌ی خویش می‌سازد.

وقتی به ابن‌سینا و فلسفه‌ی مشایی بازگردیم، دوباره می‌بینیم که حکمت متعالیه‌ی ملاًصدرا تا حدود زیادی مرهون مکتب مشایی و به‌ویژه خود ابن‌سیناست، اما در عین حال در برخی مطالب اساسی، راهش را از این مکتب جدا می‌کند. ملاًصدرا، خود، استاد اندیشه‌ی مشایی بود و شرح الهادی‌وی وی، که تقریری از فلسفه‌ی مشایی است، قرن‌ها به عنوان متن معتبری برای محصلان مکتب فکری ابن‌سینا در مناطق شرقی جهان اسلام مورد استفاده قرار می‌گرفت.^{۱۱۲} علاوه بر این، ملاًصدرا در زمرة صمیم‌ترین و دقیق‌ترین شارحان خود ابن‌سیناست، و تمایقات وی بر شفاء شاید بهترین حاشیه‌ای است که تا به حال در باب بخش‌های مابعدالطبیعی این اثر جاویدان نوشته شده است. اما با وجود دین‌عمیق حکمت متعالیه به مکتب مشایی، اختلاف‌های اساسی‌ای میان آن‌ها وجود دارد، که در این‌جا به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود.^(۱۱۶)

رازورزانه و هرمنوتیکی (تأویل) را نیز می‌افزاید. در حوزوی فقه و مطالعه‌ی شریعت، هرچند که ملاحظه را اثر مستقلی ننوشت، اما در ارجاعات مکرزش به این علوم، هدفش همواره استخراج معانی باطنی آنها بود. این مطلب مخصوصاً در مورد عبادات صادق است، که ملاحظه را می‌کوشد تا معانی رازورزانه‌ی احکام و اعمال عبادی روزانه را تحت سرفصلی که به عنوان «اسرار عبادت» شناخته شده، تفسیر کند؛ این کار را شاگردان بی‌واسطه و با واسطه‌اش، از ملامحسن فیض کاشانی و قاضی سعید قمی گرفته تا حاج ملاهادی سبزواری، ادامه دادند. یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی حکمت متعالیه این است که، برخلاف فلسفه‌ی اسلامی معتقد و همانند عرفان،^(۱۷) دل‌مشغول معانی باطنی اعمال عبادی ملموس و مفصل مندرج در عبادات اسلامی است، در حالی که فیلسوفان اسلامی معتقد هم‌چون ابن‌سینا به سبکی عام‌تر به بحث از معنای عبادات می‌پرداختند.

وقتی که از کلام بحث می‌شود باید گفت ملاحظه را و پیروانش، با این که در این علم دستی داشتند، با شیوه‌ها و روی‌کردهای آن مخالفت می‌کردند. (۱۸) حکمت متعالیه از این نظر شبیه به کلام است که همه‌ی مضمالاتی را که علم کلام به آنها دل‌مشغولی دارد، مورد توجه قرار می‌دهد، در حالی که فیلسوفان اسلامی معتقد به برخی از مضمالات الهیاتی و دینی کلام توجهی نمی‌کردند. اما تفاوت حکمت متعالیه با کلام در این است که ملاحظه را و شاگردانش متکلمان را واجد صلاحیت برای حل بسیاری از مضمالاتی که خود آنها طرح کرده بودند، نمی‌دانستند. آنها مخصوصاً با «جبرگرایی»^(۱۹) متکلمان، که یک ویژگی برجسته‌ی

انکار اصل حرکت جوهری از جانب ابن‌سینا و اسرار ملاحظه را بر آن، دو استاد را وارد داشته که در مضملات مربوط به «قدم» افلاک و هیولا، یعنی کل مضمله‌ی «حدوث» و «قدم» عالم و نیز مسأله‌ی نحوه‌ی رشد نباتات و حیوانات، به نحو کاملاً متفاوتی بحث کنند. این مطلب موجب بروز اختلافاتی بین آنها در مسائل مربوط به جهان‌شناسی و طبیعیات شده است.

هم‌چنین در علم النفس، تفاوت‌هایی اساسی بین این دو وجود دارد که شاید مشهورتر از تفاوت‌های موجود در همه‌ی شاخه‌های دیگر فلسفه‌ی سنی باشد. ابن‌سینا راجع به علم النفس به عنوان شاخه‌ای از فلسفه‌ی طبیعی (طبیعیات) بحث می‌کند و عمدتاً دل‌مشغول توصیف قوای نفس است. ملاحظه را، برعکس، از «علم النفس» به عنوان شاخه‌ای از مابعدالطبیعه (الهیات) بحث می‌کند و به‌طور مفصل، به نحوی که در فلسفه‌ی اسلامی بی‌نظیر است، به خاستگاه، رشد، ضرورت پس از سرگ، و کمال غایی نفس می‌پردازد. بین آنها حتی اختلاف نظرهایی در باب خود قوای نفس و نحوه‌ی ارتباط نفس با قوای درونی و بیرونی وجود دارد.

(مشخصه‌هایی که حکمت متعالیه را از علوم نقلی^(۲۰) و کلام متمایز می‌سازد، از همه مشهورتر و آشکارتر است. در حوزوی علوم دینی، حکمت متعالیه آنها را کاملاً می‌پذیرد و آموزه‌های آنها را تکرار می‌کند، اما همواره می‌کوشد تا معنای باطنی شان را روشن سازد. مثلاً ملاحظه را، در تفاسیر قرآنی‌اش که بخش مهمی از حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد، همه‌ی اصول تفسیری مفسران معتقد را تکرار می‌کند، و به آنها تفسیر

بود، اما در قالبی ارائه شده که جدید است؛ چراکه از نگرش جدیدی به واقعیت سرچشمه گرفته است. هم‌چنین در فرآیند تولید این مکتب شاهد اطلاق حقایق جاودانه بر اوضاع و احوال و نیازهای جدید در برهه‌ی خاصی از حیات یک سنت بودیم که از طریق خلاقیتی تمام عیار انجام می‌شود. این فرآیند موجب پیدایش مکتبی شد که در واقعاً هم جدید است و هم در تداوم سستی قرار دارد که از آن نتایج گرفته است. «حکمت متمایه» شاخه‌ی جدیدی از درخت اندیشه ورزی^{۱۱} اسلامی است به قصد آماده شدن در مقابل نیازهای فکری بخش خاصی از جامعه‌ی اسلامی در برهه‌ی خاصی از زمان و دوره‌ای از تاریخ، که تا زمان ما تداوم یافته است. این مکتب به عرصه‌ی وجود آمد تا ضامن تداوم حیات فکری این سنت در دوره‌ی جدید وجود تاریخی‌اش، و تعبیر جدید دیگری در تاریخ بشر از فلسفه یا خرد جاودانی و جهان‌شمول باشد؛ یعنی همان Sophia Perennis، که حکمای اسلامی به آن تحت عنوان «الحکمة الخالدة»^{۱۲}، یا در روایت فارسی «جاویدان خرد» اشاره کرده‌اند.

والله أعلم

مکتب اشعری^{۱۳} ابود، مخالف بودند. حکمت متمایه مفضلان را که در کلام مورد بحث قرار می‌گیرد به شیوه‌ای حل می‌کند که بیش‌تر با سخن گفتن مابعدالطبیعی تناسب دارد تا سخن گفتن کلاسی؛ و با شیوه‌های رایج در علم کلام بسیار متفاوت است.

در خاتمه می‌توانیم مطالب فوق را چنین جمع‌بندی کنیم که حکمت متمایه چشم‌انداز جدیدی در حیات عقلی اسلامی است که بر تلفیق و یک‌پارچه‌سازی تقریباً مهمی مکاتب متقدم اندیشه‌ی اسلامی مستقی می‌باشد؛ و نیز مکتبی است که در آن، اعتقادات و جانی، حقایق دریافت شده از طریق کشف و شهود روحانی، و الزامات روش‌گافانی منطقی و برهان عقلی، به صورت امر واحد و یک‌پارچه‌ای در آمده‌اند. این نکته آموزه‌ای است که آن را تنها با مراجعه به اندیشه‌ی مکاتب پیش از آن می‌توان کاملاً دریافت. با این حال، این مکتب ویژگی‌های صریح خودش را دارد؛ از جمله جدا کردن امباحث مابعدالطبیعه و علم‌الانفس از طبیعات،^{۱۴} و برقرار ساختن تمایز آشکار بین مابعدالطبیعی عمومی (الأمور العاقبة) و خداشناسی استدلالی (الأمور الخاصة). این ویژگی‌ها به جنبه‌های بنیادی محتوای مابعدالطبیعی حکمت متمایه نیز ارتباط دارند که امیدواریم در جلد تکمیلی‌ای که به زودی در پی می‌آید، به آن‌ها بپردازیم. در حکمت متمایه، هم‌چون هر مکتب فکری سنتی اصیلی، همان حقایق مابعدالطبیعی‌ای را می‌یابیم که همیشه بوده و همواره خواهد بود.

۱. در بحث از صفات الاهی، فلاسفه غالباً اراده به علم ارجاع می‌دهند، اما متکلمان، خصوصاً متکلمان اشعری، مهم‌ترین صفت خدا را اراده می‌دانند و صفات دیگر را به تبع آن تفسیر می‌کنند که این نحوه تبیین مستلزم نوعی جبر در عالم انسانی می‌شود؛ لذا واژگی voluntarism که در لغت به معنای اصالت اراده و اختیار است، در این جا به وجهی‌گرایی ترجمه کردیم، زیرا این اصالت اراده، در واقع به معنای اصالت اراده‌ی خدا و نفی اختیار انسان است - م.

و ملا عبدالرزاق^۱ صاحب شواق و شیخ حسین تنکاگینی استوفای ۱۰۴۱ق) مسامر آقا حسین و صاحب ذخیره بوده‌اند.

فیض کاغذانی

ملا محسن بیشتر از سایر تلامذہ آخوند تحت تأثیر افکار استاد قرار گرفته است. به طوری که در تألیفات خود بیشتر مواضع عبارات کتبی استاد را بدون کوچک‌ترین تصرف آورد است. می‌توان گفت در علوم ظریف نظری صرف و افکار تازه‌ای ندارد و کم تصرف است. در تصوف ماهر و مسلط به افکار عرفا بوده است. فاضل سید فیض شرب تصوف را از این استاد متأثر به ارث برده است.

ملا محسن در علوم نقلی ماهر و از اعظم محدثین شیعه است. دینی حاکی از جلالت قدر و تسلط و احاطه او به اخبار شیعه است. شروع و تطبیقات او بر مباحث اصول و عقاید دینی بسیار ارزنده است. در بعضی از موارد اخبار مربوط به عقاید را بهتر از استاد خود ملاحظه را تشریح نمود است. کتبی در فقه به روش اخباری‌ها دارد و خود در توغی در مترب اخباری‌ها بعضی از موارد زیاده از تصور از واقع منحرف شده است و حرف‌هایی دارد که با اصول و قواعد مقرر در کتب خود منافات دارد و در مقام تریض بر اصولیون از منکات خارج شده است. و در بعضی از موارد در مقام رد بر اعظم علمای اصول از فرقه نایجیه - کثر هم الله - به پاره‌سری بر داخته است.

در علم اخلاقی و سلوک به سبک اهل عرفان، محقق و مستبحر و صاحب نظر است. محبّه الیضاء فی اوجیه الاخیاء او یکی از شاهکارهای مهم علمی در دور اسلامیه است. فیض در احاطه به اخبار و آثار وارده از حضرت رسول، چه از طرق عامه و چه از طریق خاصه، بر غزالی ترجیح دارد. آن همه اخبار و آثار وارده از طریق شیعه در اصول و فروع در دست فیض بوده و فیض در احاطه به آن اخبار کم‌نظیر و بر کثیری از معتمدان از

۱. ملا عبدالرزاق طی لفظی در سال ۱۰۶۱ هجری رحلت نموده است، چون نامی سید از تلامذہ است و برخی را کتب شیخ لبراق را بدست لایحه نموده است، بر من نوشته نامی سید را ۱۰۴۱ هجری بدست حقیر اثری را ملاحظه فرمائید که در سال ۱۰۷۰ هجری تألیف شده است.

فلسفه بعد از ملا صدرا

استاد و دانشمندان بعد از ملا صدرا

وفات ملا صدرای شیرازی ستارن در گذشت سیر ابوالقاسم فخر رسی (استوفای ۱۰۵۰ق) است، به همین مناسبت شاگردان او از قبیل ملا محسن فیض (استوفای ۱۰۹۱ق)

مراجعه را فراهم می‌نمایند. مثل برخی از دانشمندان که متعقد در این کارزند و تمام مبانی فلسفه را در یک بحث اصولی و با قهقی وارد می‌نمایند، از باب سوال در مقام تحقیق «صلوة» می‌گویند: البحث فی الصلوة و انها من أئمة بقوله من العوالات التسعة حل هي أمر اعتباري أو أنها من الأمور الحقيقية و هكذا فی سایر المساجت.

فیض تألیفات زیادی دارد که در عالم خود بسیار نفیس و با کمال جودت تألیف شده‌است. ملا محسن شمر هم می‌گفته‌است و به فیض متخلص می‌نموده. برخی از اشیار او مانند استاد تهریز سست و ناموزون است.^۱

ملا عبدالرزاق لامیجی

ملا عبدالرزاق متخلص به فیاض، داماد و شاگرد ملا صدرا از اعظام حکما و فلاسفة بند از ملا صدرا است و به طور مسلم در بحث نظری از فیض عمیق‌تر و دقیق‌تر است، ولی جمعی معتقدند در افکار فلسفی تابع مسلک مشاء است، به‌نوعی وارد مباحث می‌شود که گویا از افکار عالیة استاد خود بودند نگرفته است، ولی باطناً سالک طریقه اشراق و معتقد به مبانی استاد است و از ترس خلقی روزگار و فرار از تکفیر، عقاید خود را به سبک متکلمان و اهل نظر جلوه داده‌است. دلیل بر این که معتقد بر تقدّم طریقه اشراق و تصوّف بر مسلک اهل نظر است، آن است که در اوایل گوهر مراد، بلکه در اواسط و اواخر این کتاب، صریحاً گفته است: «طریقه اشراق همان طریقه انبیا است که خواص از مردم را به عین جمیع و احدیت وجود دعوت کرده‌اند و طریقه اهل نظر طریقه قاصران از نبل به سلوک

۱. در بیان اشعار ملا محسن، به چاپ رسیده‌است، بین اثر ملا عبدالرزاق نامه شکرانه به صورت نشر در دیوان آمده‌است که صاحب روضات آن را واسطه آورده‌است. ملا عبدالرزاق شامی تویانا و باقورت برده‌است؛ دیوان شمری دارد در حدود چهار هزار بیت و بنا به گفته بعضی از نقات هشت هزار بیت که جزو کتب کتابخانه آستان قدس است. فیاض در این اشعار شخصی دیگر در نظر جلوه می‌نمایند.

۲. در که گوهر مراد، چاپ خندوبستان ۱۳۲۱، ص ۸. ملا عبدالرزاق ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳ و سده ملا صدرا را به خط خود نوشته و با نسخه استاد مقابله نموده و به نظر استاد رسانیده‌است. در حواشی این کتاب مهر صدرا هم شمری دیده می‌شود. این کتاب را صاحب خوارق عدت استاد نوشته است. این نسخه در کتابخانه حضرت استاد صفی حاج شمر را ممد محسن طایلمی تبریزی - مدظله - استاد حقیر است. فیاض در اساطیر: به احوال سکاگان کم نظر است.

۱۹۳ ص

اهل حدیث ترجیح دارد تا چه رسد به غزالی. جمیع مأخذی را که متضمن اخبار وارده از طرق عامه و خاصه در موضوع اخلاق و آداب و سلوک است، فیض دیده‌است. غزالی کتاب بی نظیر احیاء العلوم را تألیف کرد. بعد از او در مورد این کتاب دانشمندان مطالباتی دقیق نمودند و آنچه از مآثورات که از نظر غزالی افکاره بود، با نقحّص و مراجعه به کتب حدیث جمع نمودند و برخی از دانشمندان احادیث این کتاب را بیرون آوردند.^۱ برخی در مورد کلمات غزالی در احیاء تحقیقاتی نمودند و به حل مشکلات آن پرداختند. سید محمد حسینی مؤلف تاریخ المردس شرحی بر احیاء العلوم نوشت^۲ و این یونس کتابی به نام روح الأخیاء در شرح احیاء العلوم تألیف کرد. احمد غزالی احیاء العلوم را تلخیص نمود. جمعی از کسانی که احاطه بر مبانی غزالی نداشته‌اند و از درک کلمات او عاجز بودند، بر این کتاب ردّ نوشتند. فیض^۳ این کتیب را دیده‌است و بعد به تألیف محبّة البیضاء پرداخته‌است.

آوردن احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت^۴ به مناسبت موضوعات اخلاقی و مناقشه و ایراد بر بعضی از روایات ضعیف وارد از طرق عامه خود سزایی است که اختصاص به کتاب فیض دارد.

از خصایص فیض آن است که در هر علمی که وارد می‌شود و کتاب در آن علم می‌نویسد خلط مبانی علوم و مسائل مختلفه علوم شتموده و چنان متعمق و متفرد در آن علم وارد می‌شود که گویا از سایر علوم اطلاع ندارد، بر خلاف برخی از مؤلفین که همه علوم را در یک علم وارد نموده و مسائل را با یکدیگر خلط می‌نمایند و موجبات حیرت

۱. مانند امام زین‌العابدین ابو الطعل مرثی و شاگرد او عیاش‌الدین حجر مستطانی که کتابی در مستدرکات تألیف استاد نوشته. شیخ ناصر حنی نمرة الاحیاء را نوشته. رکن، غزالی نامه تألیف سقیق بنیر استاد جلال‌الدین همامی، چاپ تهران ۱۳۱۸، ص ۲۶۱-۲۶۲ این کتاب نیز غزالی نامه از نقاشی کتب و مستطانی است که در احوال اخیر نوشته شده‌است.

این کتابی بسیار می‌باشد این کتاب را به عربی و یکی از زبانهای زنده، خاندان ترجمه می‌نموند.
۱. غزالی در نقل احادیث چنان پاینده و مستقیم بتقریبات خود بود و ظاهر آنرا کسانی است که جمیع صحابه را معصوم می‌دانند و اصولاً آن وقتها و پیشگامی‌های را که ایشال فیض از اهل حدیث و درایه در احادیث نوشته‌اند، از حوصله و عهد غزالی خارج است. اگر چه بعضی هم در بارهای تو بیاضت بر فانی مسلک به نقل روایات ضعیف شده‌است.

۱۹۳ ص

ملا عبدالرزاق در فلسفه و مباحث نظری از فیض قوی تر است و می توان گفت که او اهل تحقیق و تدقیق است و فیض همان کلمات ملاصدرا را تفسیر کرده است. ولی فیض در حکمت ذوقی و تصوف بر ملا عبدالرزاق ترجیح دارد و در علوم نقلیه صاحب نظر و دارای تألیف و تصنیف است و ملا عبدالرزاق شاید اصلاً در علوم نقلی و مباحث تحقیقی قله و حدیث و رجال وارد نبوده است و با اطلاعات وسیعی از این علوم نداشتند.^۱

شیخ حسین ننگانی

شیخ حسین ننگانی یکی دیگر از تلامذۀ ملاصدرا است که در افکار فلسفی مانند فیض تابع مشرب استاد خود می باشد، ولی در علمیت به مقام و مرتبۀ فیض و لاهیجی نمی رسد. رسالهای در وحدت وجود نوشته است و رسالهای نیز از او در حدودت عالم وجود در حواشی مشاعر به طبع رسیده است. برهان او بر حدودت همان برهان میرداماد بر حدودت دهری است که به سبک فلسفه ملاصدرا تفسیر شده است.

مصحح علم تصوفی حق قائم، اشکالات شیخ انزاق را وارد دانست. در سالی که میرداماد و ملاصدرا وجود اشکالات شیخ انزاق را تفسیر نمودند در مقام اتصال از خوارج و شیخ انزاق از بیان دور و دور اشکالات بر شیخ انزاقی در شرح ازین گوید:

لا ینفی علی الجراح فی الحکمة التعلیه ان هذه الامارات لا محض مباح وان کل من نکلف الله بها تقدره علی نفسه بالشرح من طور الحکمة، بل من حد الاجتناب و ایضاً لرجل اعظم قوماً من ان یندما لشرط علی نفسه عدم التصدی لکنل ما فی الکتاب اذ امرض لمنه فیه ان یخصی بعباده من رأس حال فضیله فهم ما فی شرح انوارک و نکاتہ ... شرح و حد قاضی چلبی عهده ۱۲۵۲-۱۲۵۵

در جای خود در باب عبادت، یکی جزو مسائل بدیهه و اولیه بدیهی است که در سیر و بسط سیرت قیام وظیفه و درجه یک حکم دارد و روی این جوان لازم نیست به یک شیء واحد تمایل و تم قائل باشد و صدیق این سخن ملازم با شرح از حد انسانی نمی باشد گفتن این جمله عیبات و زخات به صدور محققین از یک نظر عارف روا نیست. قاضی سپس خود رو یافته است به بیان اشکالاتی که به صورت مرتبه بوده است و گفته است:

و ربما ما استبح بالمال و معوان فیه، لیس هو لیس موجوده ایتان بود فیه ... آنچه به بیان این عارف منظور کرده است سخن چلبازی است که ملاصدرا در سدا و سدا و شرح حدیث و احادیث بیان کرده است. سخن عیبات ملاصدرا به عنوان امام ریشی بیان نموده است ازین طریقی ۱۲۵۵-۱۲۵۷ صحیح تحقیقات قاضی در علم حق ماخوذ از طریقه سمدقین هه است.

۱. فیض در علم نقلی از تلامذۀ سیدماجد پیرایش است.

۱۹۱

باطن می باشد».

در جای دیگر از گوهر مراد گوید: «آدمی را به خدای تعالی دور است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. راه باطن راهی است که از او به خدا توان رسید، راه ظاهر راهی است که به او خدای را توان دانست. از دانستن راه بسیار است تا رسیدن، طی طریق باطن صومیت دارد، ولی راه ظاهر که راه استدلال باشد برای همه عقلاً مقدور است».^۱

ملا عبدالرزاق در مسأله اصالت وجود نیز در جلد اول خواروق ایماً قائل به اصالت وجود و در جلد ثانی قائل به اصالت وجود و وحدت حقیقت آن شده است و قائلان به اصالت ماهیت را از منکران امر بدیهی دانسته است.

خواروق در دو جلد شرح بر تفسیر است که تا قسمتی از الهیات تجرید را تشریح کرده است و این شرح نا تمام است. حاشیه بر حواشی خفزی بر تجرید و گوهر مراد و سرمایه ایمان از تألیفات اوست. در مبحث علم حق تصریح کرده است که نیت دارم رسالهای در اصالت وجود تألیف کنم و از جمیع شبهات منکران اصالت وجود جواب بدهم.

ملا عبدالرزاق خواهد رویب و مبداء و معاد ملاصدرا و شرح حکمت انوارک را تفسیر می نموده است و به طور تحقیق در فلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه وارد، بلکه از راسخان بوده است، ولی کتب خود را به سبک مشاء و اهل نظر تألیف کرده است. ملا عبدالرزاق لاهیجی بعد از استاد حدود بیست و یک سال زنده بوده است. قاضی سید قس از شاگردان ملا عبدالرزاق است.^۲

۱. گوهر مراد، چلبی عهده، ص ۸۸-۱۰۱.

۲. خواروق، ج ۲، صحت علم حق، چاپ سنگی، ص ۱۸۴، قاضی سید بزرگ فیض ریاض و ملا رحیمعلی مرتبه درین نوشته است و از مرتبه به انوار نام می برد. در تصوف تاگر و نهی است. حکمة الاخریاق جوهری را در لاهیجی انجمنی وزارت کرده است و در حکمت مشاء از تلامذۀ رحیمعلی است، با این وصف برخی وقت فیاض را سال ۱۰۵۱ قمری در سال ۱۰۱۱ شمسی فلسفه و نیز تصریح کرده اند که قاضی سید قس ازین گوهرت جهوه به قالب خاک کعبه است. در مرقع وصلت از این نشاء حدیث پنجاه ساله دانسته است. قاضی سید در مسرورات خود بیشتر سیاست ذوقی را عنوان نموده و در مواردی که سخنرانی و تفق نظری صرف شده است، آن تفسیر سببی معلوم می شود که در این قبیل از سیاست چندان راسخ و متعلم می باشد، در مباحث عرفانی هر چند مستطاب منظور است، ولی زیاد پیخته نیست. قاضی در شرح ازین در حدیث عمران حله، علم ثانی را افکار نمود و در صورتی که مشاء در مقام

۱۹۲

همان افکار شیخ و اتباع او بیشتر رواج داشته است. درس تصوف هم رنگ و بوئی نداشته، ولی ملاصدرا در همین اخصار و عسر خود مورد توجه بوده و از او به صدر اعظم الحکما و صدراالمحققین و صدر المتألهین تعبیر می‌کرده‌اند.

حواشی و تطبیقات او بر شفا و شرح بر هدایه و تطبیقات او بر حکمه الاشراق قهراً دانشمندان متمایل به مشاء و اشراق را به ملاصدرا توجه می‌نموده‌است و چون به تصوف تمایل زیاد داشته، بدیهی است که طالبان تصوف برای افکار او احترام قائل شدند و از طرفی شاگردان او کتب استاد را تدریس می‌نمودند. این ممانی سبب شد که به تدریج کتب ملاصدرا کتب درسی فلسفه در حوزه‌ها بشود.

نظر به آن‌که افکار ملاصدرا و عقاید فلسفی او از جهاتی ترجیح بر افکار سایر فلاسفه اسلامی دارد و جهات برقیه در افکارش بسیار است و در بسیاری از مسائل فلسفی از مشاء دفاع کرده‌است، حواشی او بر شفا بهترین راهنما برای محصل می‌باشد.

بدیهی است طالبان فلسفه مشاء رغبتی به مطالعه افکار او پیدا کردند. از طرفی کثیری از قواعد فلسفی اشراق را که مشاء و طرفداران شیخ برود و شناخته‌اند. ملاصدرا را سبک بر همان به طریق شیخ استوار نمود و چون در تصوف و افکار عرفا زیاد متاثر شده‌است، طالبان حکمت ذوقی و تصوف از مطالعه کتب او مستفید، بلکه شائق به مطالعه و فراگرفتن افکار او گردیدند.

استحکام و استواری کلمات و عمق مبانی و مطالب او و کثرت تحقیقات و بی‌نظری در انظار علمی و عدم تعصب نسبت به مسالک متعدد، همه اینها دست به دست هم داده، به تدریج بلکه در مدت کمی افکار و عقاید ملاصدرا مورد توجه عجیبی واقع شد و کم‌کم کار به جایی رسید که طلاب فلسفه، حکمت مشاء، و اشراق و علم تصوف را برای آن‌که به افکار ملاصدرا بی‌بیرند، قرائت می‌کردند. شفا و اشارات و حکمت اشراق در مدارس اسلامی در رتبه بعد از کتب تحقیقی ملاصدرا مانند اسناد و شواهد و مبدا و مداد قرار گرفت تا آن‌که در دوره آخوند نوری و تلامیذ او مانند ملامحمد جعفر لنگرودی و ملااسماعیل اصفهانی و ملاصمغنی قمشاهی و آقا میرزا محمد رضا اصفهانی، و آقا میرزا حسن نوری و آقا سید رضی لاریجانی، کتب اساسی درسی فلسفه

ص ۱۹۹

قاضی سمیع قمی

قاضی سمیع تقی (متوفای ۱۱۰۲ یا ۱۱۰۴ق) از دانشمندان و مدرسان فلسفه و تصوف در عصر خود می‌باشد. قاضی سمیع با آن‌که در تصوف شخصی وارد و قریحه او بالذات متمایل به تصوف است، ولی معذک در ردایق مباحث علمی پابند به افکار ملارجحلی است و مثل این‌که زیاد به قواعد و قوانین و اصولی که ملاصدرا مقرر کرده، پابند نبوده‌است. از طرز تحریر و تألیف او معلوم می‌شود چندان وارد به افکار ملاصدرا نبوده‌است، با آن‌که روی مشرب تصوف باید به غیر ملاصدرا نگردد.

قاضی سمیع نسبت به مبانی و مباحث فلسفی چندان تعلق ندارد^۱ و به مباحث ذوقی بیشتر تمایل دارد و مباحث عرفانی را به طرح مخصوصی با اخبار و احادیث تطبیق نموده‌است، ولی در تصوف آن‌طوری که باید پخته نیست و در افکار او موارد اشتباه زیاد می‌توان نشان داد. با آن‌که در ذوق و استمداد کم نظیر است، بعضی از کلمات عجیب و غریب از او سر زده‌است، قاضی در عرفانیات شاگرد مرحوم فیض است، فیض خود نیز در این علم چندان تعلق ندارد و در مقام بیان مبانی عرفانی همان کلمات معنی‌الدین و اتباع او را بدون تصوف تقریر می‌کند.

از ملاصدرا اثری در دست حقیر است که معلوم نیست خودش نوشته و یا یکی از تلامیذ او بیانات استاد را تقریر کرده‌است. عین این ابانات در علم الیقین فیض موجود است.

کیفیت رشد افکار ملاصدرا در حوزه تعلیماتی اصفهانی و گسترش آن به سایر بلاد در زمان و عصر آقا حسین خوانساری^۲ و ملارجحلی و ملاعبدالزاق و فیض کاشانی افکار و آرای ملاصدرا آن‌طوری که باید مورد توجه نبوده‌است. در حوزه‌های تعلیماتی

^۱ قاضی سمیع کتب نفس و تحقیق زیاد دارد، مانند شیخ ازبین، شیخ برنوحه صدوق و سایر الصلوة او در جمیع کتب خود را از مروج و تطبیقات تمایل کلی به صرف دود و در تحریر مبانی تکلف و عظمی آن باورند. دینی دارای ذوق و قریحه خاصی است.

^۲ آقا حسن خوانساری و صفای در حدیث و رساله‌ای به نام چندالاسم تألیف نموده‌است.

ص ۱۹۹

شاگرد تربیت نموده و بعضی از شاگردان او محقق تر از شاگردان ملاصدرا می‌باشند و خود او را نیز برخی از اینای تحقیق در مبانی ملاصدرا قرین ملاصدرا و برخی او را ترجیح می‌دهند.

سیدرضی لاریجانی و ملاعبدالله زوزلی و ملامصطفی قمشه‌ای و آقای محمدرضا قمشه‌ای و آقای میرزا محمدحسن چینی و ملامحمدجعفر لنگرودی و میرزا حسن نوری و آخوند ملامحمداسماعیل درب‌کوشکی اصفهانی و آخوند سلاآقای قزوینی و میرزا عبدالجواد حکیم و دهها نفر دیگر از دانشمندان اهل معرفت و حکمت شاگردان و مستفیدان از محضر او بوده‌اند که در اطراف بلاد ایران پراکنده شدند و برخی از آنها در مراکز علمی منشأ خیرات و برکات گردیدند و به اشاعه علوم عقلی و معارف یقینی پرداختند.

فرصتی باید به دست آورد و شرح حال و ترجمه احوال و آرای آنها را مستوطاً در کتابی مستقل نوشت تا کسانی که بعد از ما خواستند به احوال و آثار حکما و عرفای دوره صفویه تا قرن حاضر مراجعه نمایند، مثل ما دچار تحقیر نشوند. اساتید بزرگ تهران در دوره قاجار همه پرورش یافته حوزه نوری بودند. در بین شاگردان آخوند، آقا سیدرضی در عرفان بزرگ‌ترین استاد عصر خود بود. سیدرضی مازندرانسی اگر چه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل نظری و فلسفه بعضی به مرتبه آخوند نوری نرسد، ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطه به کلمات اهل عرفان بر آخوند نوری در حکمت متعالیه کم نظیر است.^۱ آقا سیدرضی مازندرانسی در تصوف و عرفان در بین متأخران می‌نظیر و در تسلط به افکار محیی‌الدین در مرتبه و مقام بعد از شارحان کلمات محیی‌الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد. سیدرضی استاد عارف نامدار و حکیم بزرگوار آقا میرزا محمد رضا قمشه‌ای (م. ۱۱۳۰-۱۲۰۱) می‌باشد. آقا سیدرضی گویا در

۱ آقا سیدرضی لاریجانی اگر چه مدتی در حلقه مستفیدان حوزه نوری و جزو تلامذات او در سلک ارشدان آن حکیم به تسلط ساری الهیه پرداخت، ولی در اواخر خود در عرفانیات بر جمیع اساتید عصر خود ترجیح دادند.

همان کتب آخوند ملاصدرا بوده است.^۱

❦ ❦ ❦

دانشمندان طبقه بعد از ملاعبدالرزاق و فیض و شکرانی و ملا جهمی

ملاعلی نوری

در بین حکما و دانشمندان بعد از ملاصدرا عددهای راسی توان نشان داد که در افکار و افکار فلسفی خصوصاً در حکمت متعالیه ملاصدرا راسخ و محقق و شاخص بوده‌اند و منشأ خدمات ارزنده‌ای شده‌اند و انتظار علمی آخوند را به حد اعلیٰ ترویج نموده‌اند. در بین محققان بعد از ملاصدرا از همه بیشتر آخوند ملاعلی نوری^۲ (استوفای ۱۲۲۱ق) منشأ اثر بوده است. این مرد زنده کننده طریقه آخوند است، چون قریب به صد سال عمر کرده است و تقریباً هفتاد سال کتب ملاصدرا را در شهر اصفهان تدریس نموده است و این توفیق خود به تدرت در رجال علمی اتفاق می‌افتد. آخوند نوری مردی زیرک و واقف به اوضاع و احوال و مانند برخی از علما از سادگی خود، دیگران را در تبیین می‌انداخته است. برای او همه طبقات احترام خاصی قابل بودند. در زهد و تقوی و مسلم عبدالاکل و در علمیت منکر نداشته است. با این خصوصیات توانست بدون وقفه علماً و آشکارا هفتاد سال فلسفه الهی را تدریس کند و مملکت مورد عنایت و احترام آنها و مجتهدان عصر خود باشد. ملاعلی با تکیه بزرگوار و مجتهد با ریح سیدمحمدباقر حجت‌الاسلام و ققیه اصولی متروح حاج محمدباقر ادهم کلیاسی ماصر بوده و به سید علاقه زیادی داشته و به نیاز جماعت او حاضر می‌شده است.

ملاعلی در تقریر مبانی ملاصدرا بسیار ماهر بوده و به طور تحقیق بیش از ملاصدرا

۱ حاجان جمیع سلایک تصدیق بر این روشن به واقع و نقل به حقیقت قدم بر داشته‌اند، و لکن می‌ساز به مشغول سنانی، سلایک هر طریقه‌ای حق را در سلک خود جستجو می‌نمایند. ملاصدرا تخیلات خاص حق را سمع و نسیب می‌داند یا چشم حق بین و قلب نورانی خود در جمیع شایسته سر نموده و حق را به راه می‌گذارد، معمور در فکر سستی نمی‌ماند و حق را به نیت اللطیف طلب می‌سازد و در نتیجه این سر اللطیف سمع از معنای سنجیده از معنای سنجیده به وجود آورده است.

۲ آخوند نوری در طبقه از تلامذات آقا محمد باقری (م. ۱۱۸۸) است.

مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد از شاگردان او بودند. تکفیر کرد و بر حیثیات این سرد بزرگ لطمه عظیمی وارد آمد. باری شاه سلطان حسین، ملا محمد صادق را مورد غضب خود قرار می دهد. برخی از هو شمندان ایتلای شاه سلطان حسین به تجاوز مهاجمان افغان راناشی از اهانت به مقام متبع این روحانی عالی قدر می دانند:

نادل سرد خدا نامد ببرد هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

سید رضی از اصفهان به نجف آباد تبعید شد. این سید متاثره محقق مجبور شد از برای نجات جان خود تظاهر به جنون کند. گویند طیب مروفی که در باطن از مریدان سید بود شهادت داد که من مدت ها سید را معالجه جنون می نمودم. با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا می کند و جان به سلامت می برد و به سر نوشت شیخ امراق و عین القضاة همدانی مبتلا نمی گردد. در چنین دورانی، آخوند توری آن همه شاگرد در فلسفه تربیت نمود.

مروف است مرحوم سید حمزه الاسلام شفاعت از آقا سید رضی نمود تا از نجف آباد به اصفهان مراجعت کرده به کار تدریس خود ادامه داد. نظیر این کار را مجلسی دوم نسبت به مولی محمد صادق اردستانی انجام داد. با این فرق که در هنگام تبعید مرحوم اردستانی و خانوادهاش، طفل صغیر اردستانی از شدت سرما تلف می شود. شرح تبعید این روحانی جلیل القدر و مصیبتی که از ناحیه شیخ الاسلام زمان، علاقه مجلسی و شاه سلطان حسین به این حکیم الهی وارد شده، وقت انگیز و دلخراش است. «ایس هذا اول فاروره کیرت فی الاسلام».

از علامه آخوند توری، آخوند ملا آقای تروینی (متوفای حدود ۱۲۸۲ ق) است. ملا آقا بعد از تکمیل تحصیل به تروین، مسقط الرأس خود، مراجعت نمود و مشغول تدریس شد. طلاب علوم عقلی از اطراف و اکناف برای استناد علمی به محقرش مشتاقند.

آخوند ملا آقا همان شخصی است که در مجلس بحث و مناظره حاج ملا محمد تقی برغانی با شیخ احمد احسانی مؤسس طریقه شیخیه و متا پییدایش فتنه های متعدد بی درین در شهر تروین، شیخ احمد احسانی را در مناظره محکوم نمود. یکی از اعمال مخالفت اتباع احسانی با ملا صدرا همین قضیه می باشد. شیخ احمد شروح و تالیفاتی بر

صلاه

عرواقیات شاگرد آخوند ملا محمد جعفر آبادهای اعارف و حکیم معاصر آخوند توری است که شرح حال و اطلاع روشنی از او در دست نداریم.

سید رضی همان شخصی است که حاج محمد ابراهیم کلانی او را تکفیر نمود. نوع این تکفیر ها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اصمال مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگویم حکم آنها به تکفیر ناشی از عدم ورود به مبانی عقلی و عرفانی بوده. لهذا کسانی که در علوم مقبول و مقبول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده اند. نوعاً کسانی که تکفیر می شدند، اهل صلاح و سداد و روح و تقوی و فضیلت بوده اند. همین سید رضی از عقین به نام عصر خود بود. اغلب ابام سال را روزه می گرفت. در شب زنده داری و عبادات و ریاضیات شرعی و مواظبت بر طاعات و زهد و عمل و تمید به ظواهر شرع، داستان های عجیب و غریب از او نقل کرده اند.

مروف است به آقا محمد ضای قضاة ای شاگرد اعظم خود گفته بود: در درین توحید و معارف الهی باید با وضو حاضر شوی، فهم حقایق علم توحید با ملازمت بر عبادت خالص حق برای انسان میسر می شود.

همچنین مولانا محمد صادق الاسلامی که در زهد و روح و تقوی سرگذشتی خیر شانگیز دارد، تکفیر شد و او را به انواع سلیقه چنانچه سا مبتلا نمودند. غرور و خود خواهی زیاد از حد منشأ این کارها می شده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم بتقی را تکفیر می کردند و سلیقه شخصی خود را معیار واقع می دانستند و خاندان ایشانخاص را بر باد می دادند. و آنان را در انظار مردم حقیف جلوه می دادند. گاهی هم اشتباهی تکفیر می شدند که برخلاف افکار عوام و ذوق و سلیقه مشهور کلامی نمی گفتند. مانند این که به تحریک یکی از مدرستین نجف که می خواست در آینده بلا ممارض باشد، حاج میرزا حبیب الله رشتی، آقا شیخ هادی تهرانی مدرس معروف را که جماعتی از

۱. در ریشه تعریف بر طبق آثار مودع مسین انداز، اطلاع داریم که آقا سرور اسام رشیدی مدرس عرفان از تلامذات آقا محمد رضا قمی است. آقا مدرس خا تارگه، آقا سید رضی یازده تری و آقا سید رضی از تلامذات ملا محمد جعفر آبادهای است رئیس از این اطلاع نداریم. شاید با تفحص بیشتر بتواسم اسامه تصوف و عرفان را تا زمان صلاح را معرفی کنیم.

صلاه

به اعلاش سیرد...».

خیال می کرد اجزای مرکب اگر منحل شود، مرکب باقی می ماند و با عناصری که در مزاج از آن ترکیب می شود، ترکیب و انحلال آن امر اختیاری است و نظیر کفش و کلاه می باشد که انسان از خود دور کند. ترکیب بدن و نفس طبیعی ناشی از سیر استکمالی مادی و عناصر اولیه است و از این استکمالات نفس موجود می شود و به مقامات اصلی خود واصل می گردد، احساسی در آثار خود مکرر ذکر کرده است: «در معاد انسان با جسم هور-قلیایی محشور می شود...» از این قبیل فتووات که واقعاً ارزش ندانست که منتشاً گرامی هزاران نفوس و علت فحاشی صدها خانواده کرده، همان رطب و یابس های شیخ احمد در شاگرد او سیدکاظم رشتی، منجر به ظهور و پیدایش بابیه و بهائیه شد. طلوع شیخ احمد در زمانی اتفاق افتاد که مملکت عزیز ما وضع خوبی نداشت. مردم بلکه زسامداران آن در بنی خیری از اوضاع دنیا به سر می بردند و بدبختی است که بیگانگان در آن زمان به این قبیل از سر و صداها که موجب تفرقه در عقاید و افکار مردم می شود و نفاق و آشفتگی اوضاع به وجود می آورد، اهمیت می دادند و به این قبیل از فتنه ها که آتش خانمان سوزان چه بسا مملکتی را دچار اضطراب نموده و حتی موجب سقوط کشوری گردد، دامن می زدند و این قبیل از مسائل را توسط ایادی خود تأیید و تقویت می نمودند.

بعد از شیخ احمد، حوزه تدریس او را سیدکاظم رشتی که برخلاف شیخ احمد در علمیت بسیار ضعیف بود اداره نمود، ثمرهٔ پر نتیجهٔ حوزهٔ سیدکاظم، سیدعلی محمد و یا میرزا علی محمد باب پسر میرزا رضای بزاز بود که به تحریک اجانب منشأ آن همه فتنه و فساد شد...».

همه این امور نتیجهٔ بی نظمی و بی ترتیبی است که در حوزه های روحانیت رسیخ گریز و منجر به هرج و مرجع گردید. اگر نظم و ترتیب صحیحی در کار بود امثال احساسی جرات

الطلب مردم از طرفداری جدی استمدادگران از سلاطین که در اقلیت واقع شده اند، منتقد دارند. ستار سبطی و هلال و مستورک الهام وطن سالان دراز رابط و احیاناً وسیلهٔ ایرانی سیر بیگانگان و به وجود آوردن اختلافات بین مسلمانان و زوار کربلایه، در این عصر پالایی که جمیع مسائل بهاری سلسلهٔ موجود است، هیچ دوک حساسیت زیادی از عوام الناس و غیر آنها به مدارک الهامی به نام شیخ و طلب و مرید به اعمال و با استسار مردم ساء، لوح استمال دارد. هیچ طریقه ای مانند صورت وسیلهٔ اعمال مطلقه واقع نفعی است.

۲۴۳
ص ۲۴۳

برخی از آثار ملاصدرا به عنوان رد و مناقشه و انتقاد نوشته است و مبانی او را به خیال خود رد نموده است. حقیر آثار او را چندین بار مکرر به وقت مطالعه کرده است و به جرات مدعی است که شیخ احمد برای نمونه یک قاعده از قواعد فلسفه و عرفان را درک ننموده است و من حیث لایبشر در جمیع مبانی فلسفی قلم فرسایی نموده است، نمونه ای

من الانبویه و استغیث به من مناقبه النفس و الهوی،
آخوند ملاسمیل درب کوشکی نیز در مجلس مناظره های که در اصفهان تشکیل شد،
باشیخ احمد مساجحه طولانی نمود و شیخ احمد را در جدل علمی متکوب نمود، روی همین
مناظره مفصل و مجاب شدن احساسی، حاج ملاهادی سبزواری نوشته است: «علم شیخ
احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد، ولی در زهد بنی نظیر بود» و گرنه احساسی
در علوم نقلی از اکابر عصر خود بود و آثاری از او در نقلیات در دست است که حاکی از
تسلط و تبحر او می باشد، ولی در علم فلسفه بسیار راجل و کم مایه و ناوارد بوده است.
مطالب مضحک و بی اساسی که بیتی بر هیچ اصلی نیست، در آثار او فراوان است.

بعد از بهجت و جدل علمی، ملافا با شیخ در محضر ملامحمدقی بر غانی و مجاب شدن
شیخ، بر غانی شیخ را تکفیر نمود و چون ملامحمدقی در علمیت و صلاح و سداد مورد
تقدیر فقهای عصر خود بود، در این حکم علمای عراق و ایران از ملامحمدقی تبعیت
نمودند، شیخ احمد ناچار به وطن خود احساس و قطیف به قصد زیارت مکه مراجعت نمود؛
اگرچه به واسطهٔ این کار بر غانی جان خود را از دست داد و اتباع و مریدان تیمهٔ شیخ احمد
به تحریک شخصی به نام حسن بابی او را در محراب عبادت بین الظلوعین در حال سجده
با وضعی فجیع به قتل رسانیدند. هوا و هوس این آخوند پرگویی عرب عدهٔ زیادی را گمراه
و جماعتی را به دیار عدم فرستاد و دنبالهٔ فتنهٔ آن هنوز هم در صحنهٔ جهان جریان دارد.
همهٔ تحقیقات احساسی را می توان در دو سطر خلاصه نمود، خلاصه ای بی معنی که
خود آن مرحوم شاید از آن سر در نمی آورد و فقط دست خوش الفاظ با رعبد و برقع
شده بود:

«بیشتر در مروج از کرهٔ خاک که گذشت عنصر خاکی را رها نمود و از کرهٔ آتش که
گذشت عنصر ناری را به جای گذاشت و از کرهٔ هوا که سرور نمود عنصر هوایی را

۲۴۳
ص ۲۴۳

تدریس آخوند نوری به شمار می رود.

ملا اسماعیل اصفهانی (متوفای ۱۲۸۱ق) یکی از دانشمندان و شاگردان به نام بلکه از جهاتی بهترین شاگرد آخوند نوری بوده و حوزه تدریس آخوند را در حیات استاد اداره می کرده است. در این اواخر که آخوند از کثرت سن دچار ضعف و ناتوانی شدید شده بود. شاگردان حوزه فلسفه و الهیات اصفهان برای استفاده کامل به درس ملا اسماعیل حاضر می شدند. ملا اسماعیل بعد از فراغت از تدریس با شاگردان خود به درس آخوند نوری می رفته اند.

حاج ملاهادی سبزواری و آخوند ملاآقای قزوینی (متوفای حدود ۱۲۸۲ق) از این دسته بوده اند. با این فرق که آخوند ملاآقا بیشتر به حوزه تدریس آخوند نوری حاضر شده است. به عقیده حقیق آخوند ملاآقا، خود از حیث احاطه به مبانی ملاصدرا و تضح در حکمت الهی در رتبه آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است.

نگارنده اصفدای خطی دیدم که یکی از تلامذۀ ملاآقا بعضی از تقریرات استاد را به عنوان «من افادات استاذنا المولی آقا قزوینی» در حاشیه ضبط کرده است. آنچه در این حواشی دیدم مطالب تحقیقی و درخور استفاده و حاکی از نهایت تسلط ملاآقا بر اسفار بود.^۱

ملا اسماعیل حواشی بر شوارق دارد که عین عبارات آخوند را در مقام تحقیق مطالب ذکر کرده است. وی رساله ای که در جواب شیخ احمد احسانی تألیف کرده است، بسیار عالمانه و تحقیقی است. اگر شخص وارد در فلسفه آن رساله را ملاحظه کند، خواهد دید که ملا اسماعیل نظیر ملاصدرا مبانی فلسفی را به رشته تحریر در می آورد و شاید بتوان فرقی قائل شد.^۲

د این نسخه از اسفار در کتابخانه آقای حاج شیخ عباس عواری ساکن قم موجود است. یکی از شاگردان بزرگ آخوند ملاآقا مرحوم آخوند ملا یوسف حکمی قزوینی بود که از مدرسان حکمت الهی به شمار می رفت. این رساله همان رد مثنویات احسانی است بر حریجه آخوند ملاصدرا. رساله ملا اسماعیل که در حواشی عربی و اسرار آیات چاپ شده است بر خلاف توم اغلب اهل علم تا نام است و فقط بر نسخه های اول کتاب است.

۲۰۹

نی کردند مؤسس طریقه ای شوند و در مقابل علمای بزرگی نظیر صاحب جواهر و شیخ کبیر کاشف الغلط قد علم کنند و مردم را اغوا نمایند.

چنان که بعد خواهیم گفت آقا علی مدرس (که به عقیده حقیق در فلسفه ملاصدرا و تحقیق در مبانی حکمت متعالیه در بین متأخران نظیر نندارد و آثار و مؤلفات او عمیق تر و تحقیقی تر از مؤلفات جمیع فلاسفه اتباع ملاصدراست) مدت ها در قزوین از آخوند ملاآقا استفاده کرده است و از او به عظمت اسم می برد و به شاگردی او افتخار می ورزد.

آخوند ملاعبدالله زوزی (متوفای ۱۲۵۷ق) به امر استاد از برای تدریس در مدرسه خان مروی که در زمان فتحعلی شاه ساخته شد، به تهران مسافرت نمود و شروع به تدریس کتب علمی و فلسفی نمود؛ ملاعبدالله در فلسفه از شارحان کلمات ملاصدرا و از پیروان مکتب ارسط، چند حاشیه بر مواضع مختلف اسفار و چند موضع از شوارق از او دیده شده است. دو کتاب تحقیقی در علم الهی به روش ملاصدرا به فارسی نوشته است که نسخه های خطی آنها در کتابخانه های مهم تهران موجود است، یکی انوار جلیله و دیگری لمحات الهیه است. این دو کتاب دارای عباراتی روان و سلیس است برخلاف نوشته های فارسی آقا علی که بسیار معقد است.

آقا علی حکیم در کتاب بدایع الحکم از این دو رساله مطالبی تحقیقی نقل نموده است و از پدر خود به والد علامه تعبیر می نماید.

آخوند ملاعبدالله^۱ مدتی در کربلای معلی به درس آقا سعیدعلی صاحب ریاضی و سید ابراهیم قزوینی صاحب ضوابط الاصول رفته است و مدتی در قم به حوزه سیرزای قمی صاحب قوانین الاصول و در اصول و غنائم الاایام در لقه حاضر می شد و سپس به اصفهان مسافرت نموده، متمحض در فلسفه شده و در این رشته یکی از محققان حوزه^۲

د آخوند ملاعبدالله در انزلی بمان، سبط قرآن خود، مدت ها در آمبات عرب کرب کرب می کند به تومی که به ملاعبدالله تومی مشهور می شود. علامه کلایم ملاعبدالله یکی از دانشمندان جامع و ورزنده دوره قاجار به شمار می رود. از جهت اطلاع و در رحیات و آداب و سنن از زبان پدر خود بهره مند است. در اصفهان به درس مجتهد اسلام نیز حاضر شده است.

۲۰۴

وی قابل به اصالت وجود و وحدت حقیقت آن می باشد؛ در این رساله کیفیت تقویم حقایق امکانی به حق اول تقریر شده است و طریقه او در این مسأله همان طریقه ملاصدرا است بدون کم و زیاد.

از دیگر ملا محمد صادق رساله حکمت صادقه است؛^۱ این رساله در نفس و قوای مادی و معنوی آن می باشد. از طرز تقریر و سبک تقریر مبنای معلوم می شود که ملا محمد صادق در حکمت ذوقیه وارد و بلکه متمایل به این حکمت می باشد.

ملا محمد صادق اردستانی قوای غیبی نفس را بر خلاف مشاء مجرد می داند. در این مسأله از کلمات ملاصدرا متأثر شده است، ولی در این مشرب پخته و عمیق نیست. در نحوه پیدایش روح نه مبنای ملاصدرا را قبول دارد و نه معنای قائلان به روحانی بودن نفس به حسب ذات و روحانیت آن به حسب بقا را؛ در حالی که نفس باید یا روحانیة البقاء و الحدوث باشد و یا جسمانی الحدوث و روحانیة البقاء. این الحصر فی المقام عقلی و لا یتصور شئ ثالث.

در حکمت صادقه، مطالبی تا تمام زیادی دیده می شود. نگارنده نقد مفصلی بر این رساله نوشته ام که مستقلاً باید به طبع برسد.

ملاحظه گیلانی از تلاطیف میرزا محمد صادق است که بنا بر نوشته جزین لاهیجی در اوایل محاسره اصفهان به دست افتادنه یعنی در سال ۱۱۲۴ ق، وفات کرده است.^۲

❦ ❦ ❦

۱. حکمت صادقه نیز در درس اردستانی است به قلم ملا میرزا گلزار، حقیقتی از سنت در کتابخانه حضرت استاد علمای تبرکات، المصاحفین و سلفهم معین سنتا فی السلف الالهیه آقای حاج میرزا گلزار فرزند - ملاحظه - ده است که از ملا میرزا حواشی بر مواضع مختلف آن کتاب نقل شده است. نسخه ای از حکمت صادقه در بکته آسان درس رضوی ۹۹ موجود است. ظاهراً نسخه نامی باشد. یکی از طلاب ملا میرزا، ملا محمدعلی بن محمد سراسرانی کتاب عقدهای فاضلات نوشته است.

۲. میرزا آقاچه به اصفهان از سیستان و بلخای وراموش تقدیم است که لفظهای بزرگی به مردم ایران وارد ساخت. کثیری از دانشندان بزرگ اسلامی در این فقه خواری شدند و کتب بسیاری در علوم مختلفه از بین رفت. ملاحظه تاریخ این واقعه خیلی ظریفی است. محمود افغانی به تبرک ملا میرزا نام افغانی معروف شد. خاندان افغانی - آثار زیادی از ساروف اسلامی همین را از بین برد.

۲۵۷

حاج ملاهادی سبزواری (متوفای ۱۲۸۸ ق) صاحب حاشیه بر این کتاب و آخوند ملا آقای تروینی از شاگردان همین ملا اسماعیل می باشد.^۱

دانشمندان طبقه بعد از ملا عبدالرزاق و فیض، دوره مولانا محمد صادق اردستانی و معاصران او

دانشمندان و مدرسان علم حکمت و معارف الهیه بعد از تلاطمه ملا رجیمی و فیض و معاصران آنها که مرکز تدریس آنان شهر اصفهان بود، عبارتند از: شیخ عنایت الله گیلانی و میر سید حسن طالقانی و مولی محمد صادق اردستانی (متوفای ۱۱۲۴ ق) و چند نفر دیگر از دانشمندان.

شیخ عنایت الله مدرس فلسفه مشاء و از تلاطمه میر تقی حکیم و شاگرد ملا رجیمی و میر سید حسن طالقانی مدرس شرح فصوص محیی الدین و کتب شیخ اشراق بوده و شاید آقا سید رضی و استاد او ملا محمد جعفر آبادی از تلاطمه مع الواسطه او بوده اند.

میر سید حسن شاید از تلاطمه ملا حسن آسبانی شارح مشهور بوده است. ملا حسن (متوفای ۱۰۹۴ ق) در فلسفه اشراق و مشاء، هر دو ماهر بوده است.

پسر او ملا حسن (متوفای ۱۱۲۹ ق) از شاگردان مجلسی است که بین او و سید علی خان شارح صحیفه^۲ مناقشاتی موجود بوده است. آلبان از مقالات اصفهان است. ملا حسن اصلاً از مردم دیلمان لاهیجان است.

در بین این طبقه، شرح حال میرزا محمد صادق اردستانی روشن و خصوصیات زندگی او معلوم است. افکار و انظار علمی اردستانی از مطالعه آثار وی که از او باقی مانده، واضح است. میرزا محمد صادق رساله مختصری به فارسی در جعل نوشته است.^۳ معلوم است که

۱. آخوند ملا آقای تروینی بیشتر به درس آخوند نوری حضور به هم رسانیده است و سار اسفند آن عصر را در کتب و مقالات آن روزها ترویج جدا جدا غیر آقای حاج میرزا گلزار فرزند یکی از طلاب بزرگ ملا اسماعیل است.

۱. در کتب عقده اسطوخودوس شرح صدر ملا صدرا

۲. این رساله را یکی از طلاب اردستانی به نام محمد مهدی بن هدایت الله بن محمد موسوی به عرض ترجمه نمود است. اصل و ترجمه در کتابخانه طوس موجود است.

۲۵۸

ملا عبدالله حکیم و ملا اسماعیل و الماسی (متوفای ۱۱۵۴ق) است. ملا محراب (متوفای ۱۲۱۷ق) و میرزا ابوالقاسم مدرس خاتون آبادی (متوفای ۱۲۰۲ق) نیز از تلامذۀ فاضل و بارخ حوزۀ تدریس آقا محمد بیادادی هستند.

آقا محمد، مدرس کتب حکما خصوصاً کتب ملاصدرا بوده است. نگارنده خوانشی او را بر مواضع مختلف استعار دیدام، یکی از معاصران آقا محمد که بیشتر به تدریس کتب عرفا می پرداخته است، میرزا محمدعلی میرزا مظفر است که در سنه ۱۱۹۸ قمری چهره به نقاب جاک کشیده است. وی شرح فصوص و شرح حکمت اشراق را تدریس می کرده است و ظاهراً تصوف و عرفان از طریق او به ملا محمد جعفر آبادی و آقا سیدرضی مازندرانی و آقا محمد رضا قمشه‌ای رسیده است. او از شاگردان مع الواسطه میر سیدحسن طالقانی و در عرفان از تلامذۀ ملا حسن لسانی شارح مثنوی است. میر سیدحسن و لسانی هر دو شرح فصوص را تدریس می کرده اند.

مرحوم اردستانی خود نیز از مدرسان نامی، هم در تصوف و هم در فلسفه است و به تدریس عرفان نیز اشتغال داشته است.



در دوران بعد از میر داماد و میر فخرسکی و ملاصدرا غیر از کتب تحقیقی فلسفه و حکمت، کتب عرفا از قبیل شرح فصوص و تهید القواعد این ترکه و غیر اینها از کتب نیز تدریس می شده است.

عدای از اهل دانش گمان کرده اند کتب عرفانی از قبیل تهید القواعد و شرح فصوص و مفتاح و مصیح الاین توسط حکما و فلاسفه‌ای که بتعرض ترجمه آنان شدیم تدریس می شده است، مثل این که آقا محمد بیادادی را مأخذ نیز عرفانیات دانسته اند. این احتمال و گمان به کلی باطل و نادرست است. آقا محمد همان کتب ملاصدرا را درس

داد یکی از تلامذۀ بزرگ آقا محمد مرحوم فطیمه اعظم و فطوف و عارف مکرر صاحب ملاعبود نرانی است. حاج ملاعبود می در فقه و اصول و فلسفه و ریاضیات و علم اخلاق صاحب تألیفات جمعی است. آثار نفیس او سرود استاد مستغان انوشیروانی است. برخی از آثارش در منطق و فلسفه الهی تئوئی اساسی او در فلسفه ملاصدراست و در این

تذکره

حکما و دانشمندان بعد از طبقه اردستانی: ملاحمزه گیلانی (متوفای ۱۱۲۴ق) و آقا میرزا محمد الماسی^۱ (متوفای ۱۱۵۴ق) و ملا اسماعیل^۲ خواجه‌نوبی (متوفای ۱۱۷۳ق) و ملا عبدالله حکیم (متوفای ۱۱۶۲ق) می باشند.

دوره این دانشمندان دوره تفتیح فلسفه ملاصدرا توجه داشته است؛ میرزا محمد الماسی پیش از سایر معاصرین خود به فلسفه ملاصدرا توجه داشته است؛ برخی از کتب وی را تدریس می نموده است. ملا اسماعیل خواجه‌نوبی نیز از کسانی است که از فلسفه آخوند متأثر شده و برخی از کتب او مانند شرح هدایه را تدریس می نموده است. پیش از این دانشمندان و نمایان آنان به افکار ملاصدرا زینیه را از برای ظهور آقا محمد بیادادی و آخوند نوری فراهم نموده تا آنکه به تدریج طالبان علوم عقلی متمحض در افکار ملاصدرا شدند. به نحوی که از برای طالب فلسفه و معارف، کتب ملاصدرا را کافی از برای درکی حقیقی دانسته، بلکه فلسفه او را رسماً بر افکار و آرای شیخ الرئیس و شیخ اشراق و دیگران ترجیح دادند.



آقا محمد بیادادی (متوفای ۱۱۹۷ یا ۱۱۹۸ق) بزرگترین شاگرد حوزۀ تدریس

۱. محمدنقی بن میرزا کاظم بن میرزا عزیزالله بن مولی محمد تقی مجلسی گویند در فلسفه ملاصدرا پخته و دود بوده است و شاید از بسطاً ترویج افکار آموخته بوده است.

۲. ملا اسماعیل خواجه‌نوبی بن معصوم خان، ملاالاقین محمد سائیدزائی از مدرسن بزرگ و عالی مقام و از اساطیر علمای امامیه در عصر خود بوده است. آقا جمال خواستاری رساله‌ای در حدیث عالم و تفسیر زمان مرحوم بنام اهل چلاد و کلام و در حدیث دومی میر داماد و اصغر از عنایب اهل چلاد نوشته است. ملا اسماعیل سخنان چنان احمقین را سرود می شناسد و به نحو املی و اتم بر زبان بر زبان قول او اقامه نمود. از این رساله معلوم می شود که ملا اسماعیل یکی از حکمای بزرگ و متفکر عصر خود بوده است. ملا اسماعیل رساله‌ای در رد و مدحت وجود نوشته است و برخی از اقسام رحمت و وجود را که بنابر جهال صوفیه است، مرود دانسته است و احیاناً در برخی از موارد غلط بیعت نیز نموده است. در دستجات فلسفی و سیر فلسفه اسلامی از زمان میر داماد و میر فخرسکی تا این عصر، میزان افکار و مقام و مرتبه علمی این بزرگان را واضح و معلوم نموده ایم.

ملاحمزه گیلانی دارای تألیفاتی میر بوده است که با اصلاح کافی از کتب و کلمات آثار او تدریس نگارنده از ملاحمزه خوانشی بجز مطبوع بر نمانده اند. این خوانشی بر شای چاپ تهران نسخه‌ای است که اسناد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن نرانی - ادهام حراسته - با خطی زیبا نوشته شده است. محقر در نظر دارد کتبی در آثار دانشمندان حوزۀ علمی اصهان از زمان میر داماد تا رابتر تا جاییه تألیف نماید.

تذکره

به همین مبانی تکفیر شده‌اند. این قبیل از تناقضات هم دیده می‌شود. همان طوری که ذکر شد قفیه تکفیر و انراط در مخالفت انمه حکمت و معرفت و متخصصان در فلسفه و عرفان تقریباً از بین رفت، ولی حوزه‌های گرمی هم که از برای تدریس علوم اسلامی وجود داشت، به حد قابل اعتنائی گرمی و رونق خود را از دست داد، لذا زمینه به وجود آمدن متخصص ماهر در علوم الهی هم تقریباً از بین رفت.



بیان تاریخ انتقال حوزه فلسفی و عرفانی از اصفهان به تهران

بعد از آبادی تهران، دانشمندان از اطراف و اکناف به این شهر هجوم آوردند و کم‌کم تهران مرکز تدریس علوم اسلامی به خصوص علوم الهی گردید. در زمان حیات آخوند نوری یعنی در اواخر عمر آخوند، دربار قاجار از آخوند نوری دعوت نمود که در مدرسه خان مروی تدریس کند. آخوند یکی از شاگردان برجسته خود را به نام آخوند ملاعبده زوزی تبریزی به تهران فرستاد. آخوند ملاعبده فرزندی مستندی داشت که در تهران متصدی تدریس بزرگ‌ترین حوزه فلسفه و علم اعلی شد. این شخص همان آقا علی مدرس و حکیم بزرگواری است که یکی از بزرگ‌ترین مروجان حکمت متعالیه ملاصدرا بود. ملاعبده زوزی مدتی در تهران تدریس نمود و در سال ۱۲۶۴ قمری از دنیا رحلت کرد.

آقا محمد رضا قمشهای اصفهانی نیز از کسانی است که از اصفهان به تهران آمد و حوزه تدریس گرمی داشت. آقا محمد رضا از کسانی است که با کمال سہولت و نهایت تسلط شفا و اشارات و سایر کتب حکمای مشاء را تدریس می‌نمود و در تدریس کتب شیخ اشراق و صدرالمتألهین، استاد ماهر و متخصص بود و در عرفانیات و تدریس شرح فصوص و تمهید التوابع و مصیح الانس و فتوحات مکیه نیز نظیر بوده‌است.


به عقیده محقیر آقا محمد رضا در عرفانیات بعد از انبیا محیی الدین سائند قزوینی و قیصری و کاشانی و از باب آنها، مهم‌تر از دیگران و برجاسی و اسئال او ترجیح دارد. و نمونه‌ای از قدما و محققان در عرفان، و از حیث جامعیت در سرائب علوم الهیه از

صلوات

می‌داده‌است و معلومات او و آخوند نوری و دیگران در عرفان همان مطالبی است که ملاصدرا در کتب خود خصوصاً اسفار بیان نموده‌است. بعداً نشر عرفان کم و بیش همان ملاحظن ابنابن شاری و میر سید حسن طالقانی و میرزا محمد علی میرزا مظفر اصفهانی و ملا محمد جعفر آبادهای و آقا سید رضی مازندرانی (الایرجانی) بوده‌اند. در بین این دانشمندان آقا سید رضی مازندرانی در عرفانیات از سایرین محقق‌تر و راسخ‌تر بوده‌است. آقا محمد رضا شاگرد همین آقا سید رضی است که در زمان او تدریس عرفان به اوج کمال رسید و اگر مواع پیش نمی‌آمد، این علم رونق بیشتر پیدا می‌کرد و شاید دانشمندی نظیر کاشانی و قیصری به وجود می‌آمدند. علت عمده این رونق این رشته از معارف اسلامی، خشکی و مخالفت‌های بی‌اساس و بی‌ذوقی و کج سلیقه‌ی علمای غیر وارد در عقلیات است که قرون متناهی در حوزه‌های علمی خاصه و عامه بر سر او احیاناً مخالفت با عرفان و فلسفه از شوزن محسوب می‌شده‌است و چه بسا جزء علل توأم برخی از مناصب به شمار می‌رفته‌است.

انجرا تکفیر و تفسیق دانشمندان متخصص در عقلیات مبتدل و چه بسا مورد طعن قرار گرفت، اگر چه جماعت زیادی از معتقدین و مؤمنین به قواعد عقلی و عرفانی از مراجع دینی بوده‌اند و در همین رشته‌ها حوزه تدریس داشتند، ولی این دانشمندان جهات مربوط به تقیه را مراعات می‌نمودند.

عجیب آن‌که برخی از مخالفان سرسخت فلسفه و عرفان جمعی را تکفیر و جمیع دیگری را که قابل به همان اقوال و عقاید بوده‌اند، کاملاً احترام می‌نمودند. مثلاً خواجه طوسی و میر داماد از کسانی هستند که به جمیع مبانی مهمه فلسفه معتقدند و از مروجان و ارکان فنون عقلی می‌باشند، معذک مورد تکریم و احترامند. بعضی دیگر از علما به واسطه اعتقاد

و شنه از معتقدان و راستان به شمار می‌روند. در حاجت و جود حفر تحقیقی از او دیده‌است که سفید است از راستان در فلسفه بود. نزند تهریر و علامه او حاج ملا محمد زبانی در فنون تقیه از علمای طراز اول عصر خود و در روایات و فلسفه الهی به پایه پدید آورنده. ملاصدرا در استمداد و هوش و جود ذاتی او توابع عصر خود به شمار می‌رساند و در جامعیت بین مراتب سئول و سئول و علوم الهی نظیر پدر بزرگواری از توأم روزگال بود. حاج ملابهی و ملاصدرا در ایران مرجعیت دینی و علمی داشتند و در ایران دارای راه‌روای گشته و در بنف انرف در جوار علمی مرتضی  در کنار دیوار تبریزی سر مطهر مدفون شده‌اند.

صلوات

ملا حسن نائینی علی از مدرسان مهم فنون عقلی و نقلی بود و در جمیع شعب فلسفه از ریاضیات و فلسفه الهی و عرفانیات تدریس می نمود. در زهد و ورع و کشف و شهود و کرامت و خرق عادات احوالی حیرت انگیز داشته است.^۱

مرحوم میرزا محمد حسن شیرازی شاگرد شیخ انصاری مرجع عالیقدر تشیع که در جودت فکر و کثرت تحقیق و تدقیق بی نظیر بود، تحصیلات اولیه خود را در اصفهان نمود، بلکه در همان اصفهان از مدرسین بزرگ محسوب می شد. در علوم عقلی از تلامذین میرزا حسن چینی و میرزا حسن نوری است و در علوم منقول در اصفهان به درس مرحوم آقا میر سید حسن مدرس اصفهانی^۲ حاضر شده است.

مؤلف کتاب جزئیات اصفهان از آقا محمد رضا پیش از دیگران تجلیل نموده و نوشته است: «مدتی در اصفهان تدریس نموده، از بقیه قدهما همین یک نفر موجود می باشد... در مراعات آداب و سنن شرع و ادای واجبات و مستحبات و ترک مکروهات و مواظبت بر نواهی دین، چنان محکم و استوار بود که گویی سلمان عصر و ابوذر زمان است».

آقا محمد رضا در اوایل عمر جزء متمکین به شمار می رفت. در مجامع ۱۲۸۸ قمری همه دارایی خود را صرف مستندان نمود، چون قسمتی از املاک او را صاحبان قدرت تصرف نمودند، از برای گرفتن حقوق خود به تهران آمد و در همان جا ساکن شد. سکونت و تدریس او مدرسه صدر واقع در جلو خان مسجد سلطانی تهران بود.

آقا محمد رضا و آقا میرزا حسین شیرازی تلمیذ حکیم سبزواری و آقا میرزا ابوالحسن جلوه (متوفای ۱۲۱۲ق) و آقا علی حکیم (متوفای ۱۲۰۷ق) از کسانی هستند که بعد از آخوند ملا عبدالله زوزنی، تهران را محل تدریس خود قرار دادند. معروف است آقا میرزا ابوالحسن جلوه از برای استفاده از محضر حاجی سبزواری از اصفهان به قصد مسافرت به سبزواری حرکت نمود و در تهران توقف کرد و در مدرسه دارالافتاء ساکن شد و

۱. ر. ک. بنده استاد باغبان آقا میرزا جلال الدین هاشمی بر شیخ ساجد چلب ۱۲۱۲ق و جزئیات شهر اصفهان: تألیف میرزا حسن خان زوزنی سمندر لاهم خان انصاری و سایر معتمدان، ناشر: به کوشش بنده سبزواری، انتشارات دانشگاه اصفهان تهران.

۲۱۲۳

حکمت مشاء و اشراق و فن تصوف بر اتباع بزرگ معنی الدین ترجیح دارد و از بزرگان اهل کشف و شهود به شمار می رود. در سلوک و مقامات شهود و مراتب کشف سرگذشتی حیرت انگیز داشته و در عرفانیات اهل نظر و تحقیق است و صرفاً سطور کلمات عرفا نبرده است.

حکیم معاصر او آقا علی حکیم نیز در حکمت متمایب و تحقیق مبانی ملا صدرا صاحب نظر است و به عقیده نگارنده او از آخوند نوری و ملا اسماعیل درب کوشکی و ملا آقای تروینی محقق تر است و در زهد و انتمار در تأله و تحقق در الهیات در عداد عده معدودی از اساتذگان در علم الهی به شمار می رود. آقا علی حکیم از تلامذین آخوند ملا آقا و ملا عبدالله و ملا محمد جعفر لنگرودی و ملا اسماعیل و آقا میرزا حسن نوری و ملا مصطفی فشتامی (مصطفی العلما) است. آخوند ملا غلامحسین تبریزی زوزنی که در علوم ریاضی از اساتید به شمار می رود، برادر کوچک آقا علی حکیم است. آخوند ملا غلامحسین در عنبران جوانی چهره به تقاب خاک کشیده است. میرزا جهان بخش منجم استاد اساتید تهران در نجوم از تلامذین او است.

آقا میرزا حسن نوری، اکبر اولاد آخوند نوری صاحب رساله اسفار ادبیه در سلوک و حواشی بر خرداوی و اسفار، از مدرسین علوم معقول بعد از آخوند نوری بود و معاصر با ملا محمد جعفر لاهیجی، شارح مشاعر و مؤلف تعلیقات بر الهیات تبرید، و ملا اسماعیل درب کوشکی و آقا میرزا حسن چینی استاد میرزا ابوالحسن جلوه و حاج میرزا محمد حسن شیرازی زعمی شیعه بعد از شیخ انصاری و آقا سید یوسف مازندرانی (اعلی) و آقا علی اصغر همدانی و آقا میرزا مهدی رشتی و حاج میرزا جعفر بن محمد حسین اصفهانی و آخوند ملا حسن نائینی و آقا سید رضی لاریجانی و آقا محمد رضا قشماهی و آخوند ملا عبدالله زوزنی و آخوند ملا آقای تروینی است.

برخی آقا میرزا حسن نوری را در ذکارت و استعداد نظری بر پدر ماجد خود آخوند نوری ترجیح داده اند. آقا میرزا حسن چینی با آقا میرزا حسن نوری در یک درجه محسوب می شوند، با این فرق که چینی در حسن بیان و تفریر مطالب مقدم بر نوری بوده است.

ص ۲۱۲۳

از تلامذۀ ملاسماعیل درب کوشکی بود و آخوند تهرانی را هم درک کرده است. مدتی مقدم بر اساتید تهران و مدتی معان با زمان آنها تدریس می نمود و محل حوزۀ تدریس او همان شهر سبزوار بوده است و در سبزوار شاگردان زیادی تربیت کرده است. تلامذۀ مهم آقا میرزا هاشم و آقا میرزا حسن عبارتند از آقا میرزا محمد علی شاه آبادی، آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا میرزا احمد آشتیانی و آقا میرزا محمود آشتیانی، آقا میرزا سید ابوالحسن تهرانی و حاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی و آقا سید حسن بادکوبه ای^۱ مرحوم آقا میرزا شهاب الدین نیریزی و آقا میرزا علی محمد حکیم اصفهانی

۱- مرحوم آقا میرزا علی محمد اصفهانی متخلص به حکیم از اعاظم تلامذۀ آقا صدر خطا و آقا علی حکیم است که در توفیق حکیم نامش بود و از اساتید این توفیق به شمار می رفتند. به واسطۀ کلمات مزاج و ابتلائی به کعب نقشبانی مشرف عمومی و توفیق توفیق که از مشرف او استعاره علمی شده است. آقا اساتید طایفه بعد از او همه از تلامذۀ آقا میرزا هاشم و آقا میرزا حسن می باشند. علاوه بر این در این توفیق مرکز به تربیت آقا میرزا حسن و آقا میرزا هاشم می رسیده.

حکیم صفاتی در توفیق حکیم المفسر و مرفان متفحص و در صورت فهم و ذوق سرشار از مطالب دوران به شمار می رود. صفات آقا صدر خطا و آقا علی مدرس است. مدت ها در تهران و مشهد به ریاضات پرداخته است. قبل از سلطنت به مشهد در تهران شرح فصوصی و اشارات را تدریس می نمود. حکیم در مشهد و حتی چند سال قبل از انتقال به مشهد درس و بحث را به کلان ترک نمود و صرفاً به ریاضات شرح عرفیه پرداخت. خصوصاً در مشهد تامل او به اثر اندک یافت و به کل از حلقه بر خیز می نمود. در سه سال آخر عمر بیلا به نسیان ندرت بر می نوبشاند که حکیم در او نیز عمر بیلا به جنون پاییده چون گریه. حکیم صفات ذریعات و مرفانات جز، توانم به شمار می رود. اشعار دیبند او حاکی از ذوق سرشار و احاطه او به مراتب صرف و مرفانات است. این مرد بزرگ در عقاید حقه شیعه مسلط و با اعتماد در مرفان و صرف کویچکیزین ائمه زان علمی در عقاید از او ظاهر نشده است. گویند اشعاری که در مدح آندۀ عظیم می رسد. در جلوه ایوان مقصود. عقاید مرفم مظهر امام عظیم می باشد. با کمال خضوع و خشوع آن اشعار را مرفانات می کرد. از او است:

ولی آقا حسن آن عظیم المطلب وجود
که فضای حرمش غلغله احسان من است
سین سینه ما همی اما به خراسان دهم
عقل حیران من و کار خراسان من است
حکیم صفات ذریعات و مرفانات است که تا مرفان مامل گریسانه به آفتاب سپهری خوشساری آن را نامصحیح و به طبع رسیده است. اشعاری حاکی از سوز و گداز و جنبه و توفیق در رنج و حال گریه است. برخی از سراسر و عقاید مرفانی را به سبک شیخ نبینتی شرح و وسط داده است. از این اشعار اشعاری وی در صورت و مرفان ظاهر است. عظم در شرح برخی از مشکلات مرفانی از اشعار از استعاره نموده است. از جمله در کیفیت خشمیت ولایت و بیان حقیقت این مضمون و زین تاملی از کلمات اعلام نم. به عقیده این تلامذۀ. حکیم صفات مرفان را شرح و مرفانات را شرح و مرفان تدریس

۲۵۷

اغلب کتب شیخ را تدریس می نمود. وی تا قبل از توقف آقا محمد رضا در تهران، آقا محمد رضا را بر حاج شیخ سبزواری رسماً ترجیح می داد. اغلب اساتید بعد از آقا میرزا حسن سبزواری هم همزمان با تدریس این سه نفر، مدرس رسمن درک کرده اند. آقا میرزا حسن سبزواری و جلوه و آقا علی حکیم محضر هر سه استاد را بوده و جمیع توفیق حکمت و فلسفه را تدریس می کرده است. بر شرح چغینی و مفتاح الاحصاب و شرح نفی حیوانی نوشته است. در طب و هیت و نجوم و ریاضیات و طبیعیات استاد مسلم عصر خود به شمار می رفته است.



بر ما معلوم شد که در عصر ملا صدرا و قبل از او در حوزۀ های علمی ایران از قبیل اصفهان و شیراز شاخص در تدریس عرفانیات چه کسی یا چه کسانی بوده اند؟ بعد از تفحص و تتبع و کجیکجای زیاد اساتید عرفان طایفه بعد از ملا صدرا را تا اندازه ای به دست آوردیم و بیان نمودیم و این معنی را روشن ساختیم و در این اعصار در هر عصری یکی دو نفر مدرس عرفان بوده اند. سایرین انواع علوم حکمی را تدریس می نمودند.

اساتید و مدرسان بعد از آقا علی و آقا محمد رضا و میرزای جلوه و آقا میرزا حسین سبزواری و ملاسماعیل سبزواری، شاگرد دیگر حاج ملاهادی مدرس و ساکن مدرسۀ امیر کبیر آقا میرزا تقی خان فرهادی، معروف به مدرسۀ شیخ عبدالعسین تهرانی واقع در بازار چیه یا چنار فعلی، عبارتند از آقا میرزا هاشم رشتی و آقا میرزا حسن کرمانشاهی و جیدرتقی خان قاجار و جمعی دیگر، ولی شاخص تلامذۀ آقا علی و آقا محمد رضا و میرزا ابوالحسن، همان میرزا حسن کرمانشاهی و آقا میرزا هاشم رشتی است. با این فرق که آقا میرزا هاشم در عرفان و الهیات و حکمت ائمه را و آقا میرزا حسن در حکمت نظری اشارات و شفا و ریاضیات و طب بر دیگری ترجیح داشته اند. اگر چه هر کدام جمیع شعب علوم فلسفی را تدریس می نمودند. آقا میرزا حسن در طب و طبیعیات استاد ماهر و مجترب و در ریاضیات از مدرسان معروف بود. بر روی هم رفته آقا میرزا حسن از آقا میرزا هاشم جامع تر بوده است.

۲۵۸

از تلائید آقا میرزا هاشم و آقا میرزا حسن و آقا میر شیرازی، فقط آقا میرزا احمد آشتیانی و آقا میرزا محمود آشتیانی و حاج میرزا ابوالحسن تروینی و آقا میرزا محمدعلی شاه آبادی و آقا سید کاظم عصار تهرانی اکنون در قید حیاتند.

اغلب تلائید آقا میرزا هاشم در عرفانیات نیز ماهر بوده‌اند به نحوی که اگر سوانمی پیش نمی‌آمد، تصوف و عرفان اسلامی اعتبار گذشته را به دست می‌آورد، ولی انفس که حقایق و معارف همیشه دستنوش حواریت تراز می‌گیرد و استیلائی صاحبان قدرت ظاهری، منشأ از بین رفتن حقایق و معارف و آشتیانیان به آنان می‌گردد، در این عصر که وسائل پیشرفت علوم به حمد الله تعالی فراهم است، امیدواریم پیدا شوند اعضای که عمر خود را وقف تحقیق در علوم حکمی و عرفانیات نموده و آثار گذشتگان را احیا نمایند.



مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری در اصول و فقه، از تراز نقل مرحوم دانشمند گرانا به آقای حاج میرزا فضل الله خان آشتیانی (متوفای ۱۲۸۲ق) مستشار سابق دیوان عالی تیز (که خود از تلائید آقا میرزا هاشم و آقا میرزا حسن و در فقه و اصول شاگرد مرحوم مجتهد و مدرس نامدار عصر فاجار آقا میرزا حسن آشتیانی متوفای ۱۲۱۸ قمری بودند)، شاگرد مرحوم قیامیه و اصولی متبحر، آقا سید علی صاحب حوائشی، بر قوانین الاصول میرزای قمی بود و مدتی در تروین به درس او حاضر شده‌است. این آقا سید علی جدائی استاد حقیر آقا میرزا سید ابوالحسن تروینی می‌باشند. سید علی از تلائید شیخ انصاری و آقا سید حسین ترک بود و از اساتید بسیار بزرگ در فقه اسلامی و اصول فقه به شمار می‌رفتند.

جهانگیر خان قشقایی ماهر بود با آخوند ملا حسین کاشی مدرس معروف که در فقه و اصول و کلام و فنون حکمت مدرس رسمی بود. استاد علامه آیت الله العظمی آقای حاج آقا حسین بروجرودی (استاد حقیر در علوم نقلی) در فنون حکمی از تلائید معروف آخوند کاشی و جهانگیر خان است. استاد بزرگوار معاصر جناب آقای حاج آقا رحیم ارباب ساکن اصفهان - مد ظله - از تلائید مرحوم خان و آخوند کاشی است و یکی دیگر از شاگردان مرحوم خان مرحوم آقا شیخ اسمد الله قمشه‌ای است که در ششم «دیوانه»

صلوات

و آقا میرزا صفاء، شاعر و عارف معروف و آقا میرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی از اعظم تلائید این طبقه از اساتید به شمار می‌روند. آقا میرزا علی اکبر یزدی که او نیز در قم ساکن بود و همان‌جا فوت نمود، از تلائید جلو و آقا عالی و آقا محمد رضا به شمار می‌رود و در علوم ریاضی از سایر علوم راسخ‌تر بود.

جهانگیر خان قشقایی (متوفای ۱۲۲۸ق) استاد آقا شیخ محمد حکیم خراسانی (کتابادی) متوفای ۱۲۵۵ قمری از تلائید آقا محمد رضا و سلا عبدالله حکیم ساکن اصفهان است.

... همین و منب و سایر کتب عربی بر می‌آمده است و در این قبیل از سفوف از دانشمندان و متفکران به شمار می‌رفت است. او راست:

چشمی دانش که سیمی‌الین امرایب
دگر خورگه به از کسی بن مریم
ولایت را بسود زه پیغه غلامت
ولایت را بسود زه پیغه غلامت
که جز سهدی نماند دفع وصال
خدا بپهلادت در سزات و وحدت
به علم چستام من غیر از نیت
به چیز دیگر سجد چون تشفی
در عانی پیغمه فرخنده، کسبتم
بسه پسرگان طلب پسر عظامت
حسنت مستحق و سا تشر شهادت
اگر عاگردان آقا محمد رضا طبع شیر دانست، از جمله همین حکیم صفای خود در شریک مضموم می‌داند، برادر او آقا میرزا علی محمد نیز عاقد بود. آقا میرزا محمود قمی نیز طبع شیر دانسته است. مرحوم آقا میرزا محمود در حکمت و عرفان استاد مسلم بود، ولی تکلمش و نیز چنان او را سیلا ساخته بود که جوهره تهریس و توفیق ر غور در علمیات راه کار او را سلط نمود، بود. مرحوم آقا میرزا علی محمد برادر میرزا صفای مردم لرین در چهار سوال اصفهان است. شاید کرب یک سال در نجف اقامت نمود و در آنجا حکمت تهریس می‌نمود و مورد تندی واقع شد. این امر در مورد بسیاری تهریس می‌نموده و طبع شیر هم دانست. یونانی از او باقی است، ولی در این فن به سرینه برادر خود میرزا صفای می‌رسد.

آقای حسن بزرب ترح حال مضموم می‌داند، این در جمله بیابان بوده است. این ترجمه صرف کامل این حکیم نیست. باید یک نفر مستعنی در منطقه و عرفان که دوری از رادورک کریم بقید، مقامات علمی و سنی از او را آن‌طور که می‌باید باشد، بیان نماید. سیم‌دوم چه انگیزه‌ای در پهلای بعضی از مردم این مرد و بود وجود است که می‌خواهند برای مرد و بزرگی یک انصراف در می‌گردد که به خیال خوبان جز، مقامات به شمار می‌رود، بیجا کند، دلیل همین که ایشان در شرح حال مرحوم حکیم نوشته‌اند: «مناظر می‌تواند که مردم را اذیت می‌کرد، که دود می‌گرفت ره ... مثل این‌که نثار نخوانند. مثل درین سخن از مسکات است»

صلوات

تدریس می نمودند.

اساتید علوم معقول به تدریج اصفهان را ترک نمودند و علوم نقلیه تا این اواخر رواج کامل داشت و اساتید بزرگی نظیر آقا میرزا محمدصادق ایزد آبادی که در تحقیق و تدقیق و احاطه به کلمات فقها و اصولیین، هم رتبه اساتید نجف بود در این شهر تدریس می نمود.^۱ و قبل از او و بعد از او دانشمندی بودند که دارای حوزه علمی بودند.

حوزه تهران در اواسط قاجار رونق گرفت. آقا محمدرضا و آقا میرزا ابوالحسن و قبل از آنها آخوند ملاعبده الله، تهران را مرکز قرار دادند و برخی از تلامذات حکیم سیزداری نیز در تهران ساکن شدند.

علاوه بر علوم عقلیه، بازار علوم نقلیه نیز رواج کامل یافت، اساتید بزرگ و فقها و مجتهدین متمیز در این شهر بزرگ دارای حوزه علمی بودند.

مرحوم حجت الاسلام کنی در اصول از شاگردان صاحب فصول و در فقه از تلامذات صاحب جواهر، مجتهد بزرگ و زقیم تشیح، در تهران ساکن بود.

قبل از او مرحوم فقیه و اصولی محقق و جامع و مستبحر، آقا میرزا محمد مجتهد اندرمانی) متولی مدرسه خان مروی در این شهر مرجعیت داشت و مورد تصدیق فقهای بزرگ نجف بود در کثرت هوش و ذکا و تحقیق و جودت ذاتی و داستان های حیرت انگیز از او نقل شده است؛ شیخ انصاری از او تعبیر به جناب حجت الاسلام حاج میرزا محمد مجتهد اندرمانی) نموده است. با آن که از شیخ تعبیر به شریعتمدار و ملاذ الانام می نمودند، حاج میرزا محمد در نبوغ و استعداد ذاتی و دین شریف العلماء و شیخ و سعید الملما بود.

مرحوم فقیه محقق حاج میرزا ابوالقاسم نوری تهرانی کلاذری، صاحب تقریرات شیخ

۱ در شهر اصفهان جاعت زیادی از علما و مجتهدین از تلامذات اساتید نجف در این عصر وجود داشتند که به تدریس می پرداختند. برخی از آنها دارای تیزو کلام عمیقی بودند یکی از اساتید برجسته سامرا آقا میرزا محمدصادق، مرحوم آقا میرزا سیطل الب مغنایی بودی بود که در سن ۱۸ سالگی از سفیان به شمار می رفت و از بهرین تلامذات آقا سید محمد فشارکی و اصفهانی بود که در اوایل جوانی به بزرگ مراجعت نمود و در همان چاسو طین شد.

۲ با ذکر اشغال حوزه های بزرگ و از بین رفتن اساتید محقق خودداری می نمایند این امر علی بنده می داند که ذکر آنها نامهای ندارد.

۲۱۹

تخلص می نمود و از مدرسان حکمت به شمار می رفت.

عاقل اگر چه عاقبت از جوی بگذرد اما مسلم است که دیوانه وار نیست خوشتر ز روزگار چون روزگار نیست نیکوتر از دیار محبت دیار نیست یکی از تلامذات مهم آقا علی مدرس و آقا محمدرضا و چلوه، مرحوم آقا میرزا محمدباقر اصفهانی شیریازی است که بعد از تحصیل علوم نقلی و عقلی در تهران به عتبات عالیات مسافرت نمود و در سامرا به اصحاب مرحوم سیدالاساتید آقا میرزا حسن شیرازی ملکی پیوست. آقا میرزا محمدباقر جزء تقریران میرزای بزرگ و مورد مشورت آن مرحوم بود. در تهران به حوزه درس مرحوم آقا میرزا محمدحسن آشتیانی نیز حاضر شده است. مرحوم حکیم بزرگوار و فقیه و اصولی محقق حاج شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در عقاید از تلامذات اصفهانیانی است.

آقا میرزا محمدباقر در کلمات ملاصدرا در روش اثراق از اساتید به نام عصر خود بود و بیشتر به آقا علی حکیم توجه داشت. شاگرد او حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در عقاید ماهر و در فقه و اصول و احاطه بر کلمات اعلام و دقت نظر و کثرت تحقیق در متأخرین کم نظیر است. مرحوم حاج شیخ محمدحسین علاوه بر تدریس علوم نقلی (فقه و اصول) فلسفه الهی نیز تدریس می نمود و علاوه بر تألیفات مستع و جامع در علوم نقلی، رساله های در مواد جسمانی و یک دوره فلسفه به روش منظومه حاج ملاهادی تألیف نموده است.

استاد حقیر در علوم عقلی، استاد محقق آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی تبریزی نزل قم در علوم نقلیه از تلامذات حاج شیخ محمدحسین است و به درس مرحوم حاج میرزا محمدحسین نانی نیز حاضر شده است.

در این اواخر (اواسط عهد قاجار) که تهران بزرگ شد و مرکزیت مسلم پیدا نمود، حوزه علمیه اصفهان مرجعیت سابق را از دست داد. مرحوم میرزا عبدالجواد حکیم و بعد از او مرحوم خان و آقا شیخ اسدالله و آخوند کاشانی و تلامذات خان و کاشانی و آقا شیخ محمدحکیم مدرس رسمی تهران بودند، و در این ادوار دهها استاد بزرگ و محقق در تهران

۲۱۸

رشته‌های فقه و اصول تألیفات بالارزشی دارند.

مرحوم حاج سید ابوطالب زنجانی ساکن تهران در عقایات از تلامذۀ مرحوم حاج ملاهادی سبزواری و در شریعات از شاگردان آقا سیدحسین ترک کوه‌کمری بود.

شاخص مدرسان فلسفه و عرفان در تهران بعد از طیفه آقا علی و آقا محمد رضا و آقا میرزا حسین سبزواری ... آقا میرزا هاشم رشتی (متوفای ۱۲۳۲ق) و آقا میرزا حسن کرمانشاهی (متوفای ۱۲۳۷ق) و حاج شیخ عبدالمنی تهرانی نوری و آخوند سلامحمد آملی و آقا میرزا شهاب الدین نیریزی و آقا میرزا محمود قمی و حاج فاضل رازی تهرانی و آقا میرزا علی محمد حکیم و آقا میرزا علی اکبر نیری و چند نفر دیگر بودند.

این اساتید، شاگردان زیادی تربیت کردند، ولی عوامی پیش آمد که این شاگردان به اطراف و اکناف پراکنده شدند و حوزه‌های علمی به عللی رو به انحطاط رفت و کم‌کم حوزه‌های علمی ضعیف شد و حوزه‌های فلسفی و عرفانی از رونق قدیم افتاد.^۱

شاگردان مهم این طیفه از اساتید عبارتند از آقا میرزا محمد علی شاه آبادی و آقا میرزا احمد آشتیانی - دام‌ظله - و آقا سید کاظم عصار تهرانی - مدظله - و آقا میرزا مهدی آشتیانی و آقا میرزا محمود آشتیانی - مدظله - و آقا شیخ محمد تقی آملی - مدظله - و آقایی حاج میرزا ابوالحسن تروینی - دادیست ظلاله - و آقایی سید حسن

۱. با در تاریخ فلسفه و صورت اخلاقی و منظمه بر سنجان فلسفی و روشنی از انتشارات انجمنی ایران در تبریز به نقل و بسط ترجمه‌ای از عروال و حکمی اسلامی تهیه نموده‌ام

تاریخ فلسفه اسلامی و سیر آن بعد از ملاصدرا و سقوت سکر و سر داده بسیار مهم بود، اگر اصل اطلاع به حوزه فلسفه را می‌دانست.

۲. یکی از مبرهن اخلاقی حقیق در چند ساله هم از استاد علامه فلسوف و مجید کم نظیر آقا سید کاظم سبزواری است. رسالای در وسعت وجود و رسالتی در بازار آثار جناب آقا عصار انتخاب نموده‌ام

آقایی عصار از تلامذۀ مرحوم آقا شهاب نیریزی شیرازی است. مرحوم آقا میرزا در سلسله آینه‌ها - انجمنی که بنظر است - مرحوم آقا میرزا هاشم پاشا به نقل آقایی عصار و مرحوم آقا میرزا مهدی آشتیانی بنا برموده و آقا میرزا احاطه به افکار ملاصدرا در بین مسلمانان بنظر است اگر ملاصدرا در این عصر زنده بود، معلوم نبود که یکس خود را بهر از آن سوره‌های تفسیر کند آقا میرزا در سلاست تفسیر و بیان و تحقیق سابق فلسفی کم‌نظر بود.

۲۲۱
علا

در مباحث الفاظ و از تلامذۀ درجه اول شیخ انصاری، در تهران بود و حوزه تدریس داشت.

آقا میرزا ابوالقاسم در معقول از تلامذۀ آخوند ملاعبده زوزی است. فرزند او حاج میرزا ابوالفضل تهرانی صاحب دیوان (دیوان اشعار به عربی) شاگرد آقا میرزا حسن آشتیانی و آقا میرزا محمدحسن شیرازی و در عقایات از تلامذۀ آقا محمد رضا و آقا میرزا ابوالحسن جلو و آقا علی حکیم است.

مرحوم حاج میرزا محمدحسن آشتیانی شاگرد شیخ انصاری از مجتهدین درجه اول عهد قاجار و از محققان و مدرسان بزرگ عالم تشیع در عصر خود بود و در احاطه به مسائل فقهی و اصولی و وجود تفریر و بیان مشهور است و شاگردان زیادی تربیت نمود. مرحوم حاج شیخ فضل الله شهید نوری (مسلوب در رجب ۱۲۳۷) از اساتید علوم معقول، از تلامذۀ میرزای آشتیانی و میرزای شیرازی و سبزواری رشتی و از مدرسان عالی‌قدر عصر خود بود. در احاطه به مسائل فقهی و استعداد ذاتی و جوهرت انتقال کم نظیر بود.

مرحوم حاج شیخ عبدالمنی نوری در معقول از شاگردان میرزا آقا علی مدرس بود؛ ایشان شانزده سال در درس آقا علی حاضر شده‌است. در معقول از تلامذۀ حججه الاسلام کنی و آقا میرزا ابوالقاسم نوری و آقا میرزا حسن آشتیانی بود. مرحوم حاج سید عبدالکریم مدرس، داماد حاج ملا علی کنی، از مدرسین به نام علوم نقلی و عقلی بود که در زهد و ورع و توجه به حق از خواص علمای امامیه و در احاطه به مراتب معقول و معقول کم نظیر بود. اغلب اساتید فقهی تهران شاگرد او بودند.

مرحوم آخوند ملا محمد آملی در عقایات از شاگردان آقا علی حکیم و در تعلیقات تلمذۀ مرحوم آقا میرزا حسن آشتیانی بود که در سال ۱۲۳۷ قمری در گذشت. آخوند آملی بر شرح شیخ حواشی عالمانه‌ای نوشته‌اند که چندبار به طبع سنگی رسیده‌است و آثار دیگری نیز دارند.

آقا حاج شیخ محمد تقی آملی ساکن تهران فرزند برومند آخوند آملی است و از علمای فقه و دانشمندان جامع ساکن تهراند و از اساتید بزرگ معقول و معقول می‌باشند و در

۲۲۲
صنایع

نمود و به تدریس علوم مقبول و مقبول اشتغال جست و در ضمن خود به درس شیخ عبدالکریم حاضر می‌شد. آقای قزوینی در قزوین به درس مرحوم فقیه محقق حاج ملاعلی اکبر^۱ (اسیادعی) ناکستانی ساکن قزوین و در تهران به درس مرحوم استاد تبریز حاج شیخ عبداللثیم نوری مازندرانی حاضر شده‌اند.

آقای حاج سیدابوالحسن در قم حوزه‌گرمی داشت و شرح منظومه و اسفار در مقبول و سطوح فقه و اصول را تدریس می‌نمود و سبب ترویج علوم الهی و روش فلسفه و حکمت متعالیه در قم گردید.

مرحوم آقا میرزا محمدعلی شاه‌آبادی^۲ حدود هشت سال در قم ساکن بود و در مقبول و مقبول تدریس می‌نمود و علاوه بر اسفار و منظومه، شرح قصص و مصیح الانس را نیز درس می‌گفت و در فلسفه و عرفان و تصوف نیز استاد مسلم عصر خود بود.

آقای حاج میرزا سیدابوالحسن قزوینی^۳ بعد از اقامت حدود سی سال در قزوین، به درخواست جمعی از فضلا در تهران متوطن شدند و هم‌اکنون به تدریس خارج فقه و

اصول اشتغال دارند و یکی از مراجع و زعمای بزرگ دینی به شمار می‌روند.

آقای حاج آقا روح‌الله خمینی (شاگرد آقای شاه‌آبادی و آقای قزوینی در فلسفه و عرفان و تفسیر آفاق شیخ عبدالکریم در فقه و اصول) در رشته‌های مختلف فقه و اصول و اخلاق و توحید تدریس می‌نمود و گاهی -ستمان و اهل ذوق را در علم اخلاق به سبک اهل توحید و لسان قرآن مستفیض می‌نمود و در این اواخر فلسفه و حکمت را ترک گفت و صرفاً به تدریس فقه و اصول پرداخت و در مدت قلیلی کلیه حوزه‌های علمی را تحت‌الشعاع قرار داد و به تربیت فضلا اشتغال جست و حوزه او بهترین حوزه علمی بود.

۱. مرحوم حاج ملاعلی اکبر از اعظام علمای سمرقانی و شیعی بود.

۲. آقای شاه‌آبادی در علم تهلی از شاگردان آقا میرزا حسن آشتیانی و حاج شیخ فضل‌الله نوری و آخوند ملاعلی‌نظم خراسانی و در عیالات ساجد بزرگ تهران را درک نمود.

۳. محقر مدتی به حوزه تبریز مشغول عارضه شده‌است. شرح اسفار و تفسیر از امور علمای این کتاب را با حاج محمد حسن کتاب حواری در قم و تفسیر از کتابیه الاحوال معلف خراسانی را بعدت این استاد بزرگ تربیت نمودند.

آقای قزوینی در تبریز مقالات علمیه و بیان عقاید و مذویت بیان و تلاوت لسان یکی از چهاردهای درخشان این عصر می‌باشد. این جانب ساجد خود را در ضمن شرح حال و آثار غیرش در مقدمه کتاب شرح قصصی ذکر نمودم.

۲۲۳

- باذکرهای شیخ و آقا بزرگ حکیم منهدی شهیدی^۴ و آقا شیخ اسدالله یزدی سمنوفای در منهد و مصحح شرح حکمت الاجتران سهروردی، تألیف علامه شیرازی، و حاج شیخ مهدی امیر کلاهی مازندرانی^۵.



شهرستان قم از قدیم مرکز علما و فقها و محدثان اسلامی بود، ولی در زمان مرجعیت عامه مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، مرکز تجمع اعلام و افاضل و بعد از او محل سکونت مراجع تقلید شیعیه گردید. حوزه قم به دست این عالم ربانی تأسیس شد و نیت پاک او سبب بقای این مهد علمی گردید. اکثر مردم از وجود افاضل و طلاب جامع و نامدار قم غفلت دارند و نمی‌دانند چه بزرگواران و عالمان مطلق و متقی در این حوزه‌ها وجود دارند.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم از اساتید مسلم عصر خود در فقه و اصول و علم شریعی بود. تحصیلات عالی آن مرحوم در نجف اشرف و سامرا است؛ مدت‌ها به درس مرحوم میرزای شیرازی و آقا سیدمحمد اصفهانی و آخوند ملاعلی‌نظم خراسانی و میرزا محمدتقی شیرازی حاضر شده‌اند و مدتی در سلطان‌آباد عراق (اراک) نیز اهل اجلال فرموده و حوزه‌های بارز ترقی تشکیل داد و به‌واسطه جمعی از فضلا بعدها به قم مراجعت نمود و در این شهر مقدس را مرکز تدریس خود قرار داد؛ چون در علمیت و زهد و تقوی مسلم عبدالکمال بود، دانشمندان از اطراف و اکناف برای استفاده از محضر او به قم شتافتند و در مدت قلیلی قم یکی از مراکز بزرگ علمی شد. می‌توان گفت حوزه علمی از اصفهان و تهران به این شهر منتقل گردید.

باری تجمیع دانشمندان سبب شد که علوم عقلی نیز در این حوزه تدریس شود، مرحوم آقا میرزا علی اکبر یزدی حکمی شاگرد آقا میرزا حسین و جلوه و آفاق علی و آقا محمدرضا در این اواخر در قم ساکن شد و کتب عقلی را تدریس می‌نمود و جماعتی از فضلا و اعلام مانند آقای سیدمحمدتقی خوانساری و آقای حاج سیداحمد خوانساری و آقای حاج آقا روح‌الله خمینی به درس او حاضر می‌شدند. از قرار مسلم احاطه او به ریاضیات بیش از الهیات بود. به هر حال آقا میرزا علی اکبر در علوم حکمیة از اساتید زمان به شمار می‌رفت. در این ایام استاد اعظم آقای حاج میرزا ابوالحسن قزوینی از تهران به قم مسافرت

۲۲۴

نیز حاضر شده است.^۱

مورف است که حاجی نوری در این اواخر به واسطه کثرت سن و اضمحلال ثنوی و ضعف بنیه، قدرت تدریس نداشت. حوزه تدریس او را مرحوم ملا اسماعیل عهده دار بود. ملا اسماعیل بعد از تدریس با شاگردان برجسته خود به درس آخوند نوری حاضر می شد. حاج ملاهادی نیز در خدمت استاد خود به درس آخوند مشرف می گردید. حاج ملاهادی مدت ها به حوزه تدریس آقا میرزا حسن نوری فرزند آخوند مرحوم آقا میرزا حسن چنین نیز رفته است و مدت کمی هم از محضر پرفیض آقا سید رضی لاریجانی بهره مند شده است.

سیک حاج ملاهادی در الهیات همان طریقه آخوند و ملا اسماعیل است. اثری از افکار مرحوم لاریجانی در تحقیقات او دیده نمی شود. تعمق و تطبیق در عرفانیات و اصول و مبانی دقیق تصوف در کلمات او وجود ندارد؛ در شرح منظومه مسبحت وحدت وجود بر مسلک عرفا در وجود منانته نموده است و بین اطلاق سفیدی و خارجی خلط نموده است. برخلاف آقا محمد رضا که در این مباحث مانند استاد خود راسخ و متبحر و صاحب نظر است.^۲

مناصران حکیم سبزواری

محقق سبزواری مناصر بود با دانشمندی که برخی از آنها از حیث سن با او در یک طبقه و برخی مقدم بر او و جماعتی بعد از او دار فانی را وداع گفتند.

آقا میرزا آقای قزوینی و آقا میرزا رفیعی قزوینی با حکیم سبزواری هم دوره و تقریباً هم پایه بودند و متقارب با یکدیگر چهره به تقاب خاک کشیدند.

آخوند ملا عبدالله زینوی از مناصران حاج ملاهادی است و قبل از سبزواری رحلت نموده و تقریباً هم دوره و مناصر ملا اسماعیل است، ولی زمانی که حاج ملاهادی در

۱. حکیم سبزواری در علوم نقلیه از تلامذ حاج ملا محمد ابراهیم گلپای و سید حجت‌الله اسلام است. در استیفاء ورود به اشهاران سرافراحتی به علوم شرعی داشت. روایتی بازرگانه در زمان آخوند نوری و سلطنت او در علوم الهیه سبب شدی حاج ملاهادی در سلاک طلاب علوم الهیه وارد شد.
۲. شرح منظومه، چاپ ناصری، بهت و جود، ص ۸۰، مؤلف: اشعار، ص ۱.

۲۲۵

در فقه و اصول، حوزه خارج داشت و جمیع طلاب مستعد از حوزه او استفاده می نمودند.

در این اواخر استاد محقق آقای حاج میرزا محمد حسین طباطبایی به قم مشرف شد و شروع به تدریس فلسفه نمود و حوزه با روشی تشکیل داد و در رشته های فقه و اصول و تفسیر و علوم عقلیه حوزه ای قابل استفاده دارند. سطوح عالیه فلسفه را نیز تدریس می کند. در این عصر حوزه قم مرکز تدریس علوم عقلی است. حقیر مدت ها به درس های فلسفه و اصول فقه و تفسیر معطله حاضر شده است.

عمده تحصیلات بگازنده در علوم مقبول و مقبول در شهرستان مذهبی قم بود. قم در این زمان بزرگ ترین حوزه علمی ششم به شمار می رود و مرکز تجمع فضلایست. در این شهر علوم ثنوی و عقلی تدریس می شود و زیاده از شش هزار نفر محصل و مدرس در این حوزه پرفیض سرگرم مطالعه و تعلیم و تعلمند. فضلا و دانشمندان آشنا به اوضاع جهان و واقف به اسرار حکومت اسلامی و دانشمندان مستعد و روشن و جامع و آراسته به زینت علم و تقوی در این مرکز اسلامی قرار دارند. قم از قدیم الایام مرکز فضلا و دانشمندان و محدثان و تفهائی عالی مقام و حکمای عظام بوده است. ملاصدرا و فیض و قاضی سعید و غیر اینها از اعلام فنون علمیه مدت ها در این حرم امن و امان ساکن بودند.^۱

اساتید حکیم سبزواری در فنون عقلیه و نقلیه

محقق سبزواری صاحب تعلیقات بر این کتاب در فنون حکیمیه از تلامذ برجسته ملا اسماعیل درب کوشکی (واحد المین) است که به حوزه تدریس آخوند ملاعلی نوری

۱. رابطه و جود مبین دانشمندان است که در آثار و اخبار جمعی از قم به عظمت اسم برده شده است.
عن رسول الله ﷺ: من كان العلم الوكان الدين ايماناً بالله و رسالاً من قرأه، و أهدى الله تعالى الطريق للحقيم يؤمن، و لو انهم لم يروا من أمر القرآن، و ذكر من اراد الا اعلمهم مولانا الراضاني يقول: علم بولان من قاض رسول الله ﷺ و علم جبرائيل من مولانا القاسمي علي اراد الا اعلمهم و يعرفه عن قرابة تيمية لمعلمه مولانا و شيخ مولانا.
عن علي بن ابي طالب: من قرأ القرآن لم يزل الله سبحانه يحسن حجاتهم أهل ركوع و خشوع... عن الرضا: اللثة ثمانية ارباب تلات منها اولهم و عن الصادق: انان في حرمنا و هم كمن... الا ان حرمي و حرم ولدي من بيدي قم اهل نير ذلك من الاخبار و الآثار و ورد في حق طائفة بنت موسى... و روي بها العلماء: يعقبن بها ابراراً من ولدي... به عمل جنتها يحيى الجنة و منهم: انا و انا مست القيدان القين، علمكم بهم و رسالها...
و لعل...

۲۲۶

سبزوار تدریس می نمود، ملا عبدالله در تهران مدرس علوم الهیه بود. مدت تدریس حاج ملاهادی در سبزوار طول کشید و حدود شانزده و هجده تا بیست سال قبل از آقا میرزا ابوالحسن جلوه و معاصران او درگذشت، ولی از معاصران آنها به شمار می رود.

آقا میرزا ابوالحسن جلوه و آقا علی حکیم و آقا محمد رضا از اساتید طایفه بعد از ملا اسماعیل و از تلامذۀ او و مدرسان بعد از ملا اسماعیل می باشند.

ملا عبدالله مؤلف لمعات الهیه و انوار جلیله در جامعیت بین مراتب معقول و منقول، مقدم بر معاصران خود بود؛ در علوم ادبی (صرف و نحو، معانی، بیان و علم بدیع) از اساتید مسلم به شمار می رفت. در تقلیدات از تلامذۀ برجسته صاحب ریاض و سیرزای قسمی و سید محمد باقر حجۀ الاسلام شفق محسوب می شد.



فهرست منابع

نام فصل	نام منبع
۱. دین و فلسفه	نیایش فیلسوف دکتر ابراهیمی دینانی - دانشگاه علوم اسلامی رضوی
۲. غزالی	تاریخ فلسفه اسلامی جلد ۱ دکتر حسینی نصر و دکتر الیور لیمن
۳. ابن رشد و دفاع از ارسطو	سیر فلسفه در جهان اسلام - ماجد فخری - مرکز نشر دانشگاهی
۴. سهروردی و اشراقیان	سه حکیم مصلحان - دکتر سیدحسین نصر - شرکت سهامی کتابهای جیبی
۵. دو جریان متفاوت فکری در حوزه فلسفی اصفهان	نیایش فیلسوف - دکتر ابراهیمی دینانی - دانشگاه علوم اسلامی رضوی
۶. میرداماد بنیانگذار حکمت یمانی	میرداماد بنیانگذار حکمت یمانی - علی اوجبی - ساحت
۷. صدر المتعالین شیرازی و حکمت متعالیه	صدر المتعالین شیرازی و حکمت متعالیه: دکتر سید حسین نصر - دفتر پژوهش و نشر سهروردی
۸. سیر فلسفه اسلامی پس از ملاصدرا	اسدالله ال بویه - مقدمه سید جلال الدین آشتیانی - مرکز نشر دانشگاهی